FREDERICK COPLESTON, S. I.
Profesor Emérito de Filosofía
de la Universidad de Londres

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Vol. I
GRECIA Y ROMA

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

Título original:
A HISTORY OF PHILOSOPHY
Vol. I: *Greece and Rome*
Burns and Oates Ltd. - The Bellarmine Series IX

Traducción de
JUAN MANUEL GARCÍA DE LA MORA

Edición castellana dirigida por
MANUEL SACRISTÁN

1.ª y 6.ª edición en
Colección Convivium: 1969 y 1981

1.ª edición en
Colección Ariel Filosofía: mayo 1984
2.ª edición: octubre 1986
3.ª edición: febrero 1991
4.ª edición: julio 1994

ISBN: 84-344-8700-4 (obra completa)
84-344-8721-7 (volumen I)

Depósito legal: B. 25.077 - 1994

Impreso en España

PRÓLOGO

Existen ya tantas historias de la filosofía, que parece necesario dar alguna explicación de por qué viene a añadirse otra a su número. Lo que principalmente me ha movido a escribir este libro —planeado como primer volumen de una historia completa de la filosofía— ha sido el deseo de proporcionar a los seminarios eclesiásticos católicos una obra más amplia y detallada que los manuales y libros de texto usados por lo común en esos centros, una obra que trate de hacer ver con claridad el desarrollo lógico de los sistemas filosóficos y las conexiones que hay entre ellos. Verdad es que, en inglés, tenemos ya —aparte las monografías científicas sobre problemas determinados— bastantes obras valiosas que presentan, didáctica y filosóficamente a la vez, la historia de la filosofía en su conjunto; pero su punto de vista es a veces muy diferente del de quien este libro escribe y del que suele tener el tipo de estudiantes en que ha pensado al escribirlo. Claro que el mero hecho de hablar de un "punto de vista" cuando se trata de la historia de la filosofía hará quizás a alguien enarcar un tanto las cejas; mas lo cierto es que ningún historiador que se precie de tal puede escribir sin una orientación y un punto de vista concretos, aunque sólo sea porque, si ha de seleccionar y exponer los hechos inteligentemente, será necesario que se atenga a algún principio o norma que le sirva de guía. Todo historiador consciente de su cometido se esforzará, sin duda, por conseguir la mayor objetividad posible, desechando cualquier tentación que le impulse a deformar los hechos para adaptarlos a una teoría preconcebida o a omitir los que con tal teoría no se compaginen; pero si intenta escribir la historia sin atenerse a ningún principio selectivo, el resultado será, no historia propiamente dicha, sino mera crónica o concatenación de acontecimientos y opiniones faltos de razón esclarecedora, de *motivación.* ¿Qué pensaríamos de un autor que, en materia de historia inglesa, pusiese como datos de igual importancia el número de vestidos que usaba la reina Isabel y la derrota de la Armada española, sin preocuparse por analizar con penetración las causas de aquella empresa, las circunstancias que la ocasionaron, su fin y sus consecuencias? Pues, en el caso del historiador de la filosofía, su punto de vista personal influirá más aún, por fuerza, en su modo de seleccionar y presentar los hechos o, al menos, en la insistencia con que ponga de relieve algunos datos o aspectos. Un ejemplo sencillo: dos historiadores de la filosofía antigua pueden haber

estudiado con igual objetividad los hechos, digamos, de la historia del platonismo y del neoplatonismo; pero si uno de ellos está convencido de que todo "trascendentalismo" es pura fantasía, mientras que el otro cree firmemente en la realidad de lo trascendental, será difícil que sus maneras de exponer la tradición platónica coincidan por completo. Cabe que ambos den cuenta, concienzuda y objetivamente, de la mentalidad de los platónicos; sin embargo, es probable que el primero insista muy poco, por ejemplo, en la metafísica del neoplatonismo, y que considere esta filosofía como un triste ocaso del pensamiento griego, como un degenerar en el "misticismo" y en el "orientalismo"; en cambio, el segundo tal vez recalque el aspecto sincretista de las doctrinas neoplatónicas y su importancia para el pensamiento cristiano. Ninguno de los dos habrá desfigurado los hechos, en el sentido de que no habrá atribuido a los filósofos opiniones que no fueron las suyas, ni se habrán callado tesis de las que sostuvieron, ni habrán descuidado tampoco la cronología ni los nexos lógicos; y, no obstante, las imágenes que en definitiva nos brinden, así del platonismo como del neoplatonismo, serán inconfundiblemente distintas.

Por lo cual yo no abrigo duda alguna sobre mi derecho a escribir una historia de la filosofía desde el punto de vista del filósofo escolástico. Que pueda haber en ella errores y equivocaciones debidos a falta de información, sería presuntuoso y necio negarlo. Pero lo que sí quisiera que se me reconociese es que, al escribirla, he procurado con todas las veras ser objetivo y, además, que el hecho de haber adoptado un punto de vista definido es, en vez de perjudicial, ventajoso. Capacita, por lo menos, para exponer con precisión, coherencia y plenitud de sentido lo que, de lo contrario, sería mero centón de incoherentes opiniones, no apto ni siquiera para entretenerse como con un cuento de hadas.

Por lo que hasta aquí llevo dicho se habrá entendido ya que esta obra no va dirigida a los especialistas en la materia, sino a un determinado tipo de estudiantes, la gran mayoría de los cuales abordan por primera vez la historia de la filosofía y alternan su estudio con el del sistema de la filosofía escolástica, asunto al que han de dedicar la mayor parte de su atención durante el tiempo consagrado a su formación filosófica. A los lectores en que he pensado ante todo (aunque mucho me agradaría que mi libro tuviese también para otros alguna utilidad) una serie de monografías originales y eruditas les sería de menor provecho que una obra concebida llanamente como libro de texto, pero que, en el caso de algunos estudiantes, puede servir de incentivo para darse al estudio de los escritos originales de los filósofos y de los comentarios y tratados que sobre esos escritos han compuesto renombrados especialistas. He procurado tener esto bien presente al escribir esta obra, pues *qui vult finem, vult etiam media.* Por consiguiente, si este libro cae en manos de lectores versados en la literatura referente a la historia de la filosofía antigua y les hace pensar que alguna idea de las que en él aparecen se basa en lo que dicen Burnet o Taylor, y alguna otra en afirmaciones de

Ritter, de Jaeger, de Stenzel o de Praechter, permítanme sugerirles que puede que yo también sea consciente de ello y que es probable que no haya admitido sin previa crítica o sin pensarlo lo dicho por el especialista en cuestión. Ciertamente, la originalidad es de desear cuando significa el descubrimiento de una verdad no revelada hasta entonces; pero buscar la originalidad por sí misma no es propio del historiador. Reconozco, pues, con gusto, lo que debo a hombres que, en la Gran Bretaña y en el Continente, han ilustrado con sus trabajos los estudios clásicos, a investigadores como el Profesor A. E. Taylor, Sir David Ross, Constantin Ritter, Werner Jaeger y otros. En realidad, una de las excusas que tengo para escribir este libro es el hecho de que los manuales que suelen usar aquellos para quienes lo escribo prestan muy poca atención a las conclusiones de la moderna crítica especializada. Por mi parte, mayor fundamento me parecería para una crítica adversa de mi obra el que se me pudiese reprochar un uso insuficiente de tales fuentes de luz, que no el haberlas usado en exceso.

Debo manifestar mi agradecimiento a la "Encyclopaedia Britannica Co., Limited", por haberme permitido reproducir los diagramas tomados del artículo de Sir Thomas Little Heath sobre Pitágoras (14.ª edic.); al Profesor A. E. Taylor (y a los Sres. Macmillan & Co., Ltd.) por su generoso permiso para usar tan libremente de su estudio sobre *Las Formas y los números en Platón* (tomado de *Mind in Philosophical Studies*); a Sir David Ross y a los Sres. Methuen & Co., por su amable permiso para reproducir la tabla de las virtudes morales según Aristóteles (tomada de su *Aristóteles,* p. 203); a los Sres. George Allen & Unwin, Ltd., por permitirme usar su traducción inglesa de la *Ética* de N. Hartmann y reproducir un diagrama de la misma; a estos mismos editores y al Dr. Oscar Levy por consentirme citar algunos pasajes de su autorizada traducción de las obras de Nietzsche; a los señores Hijos de Charles Scribner (EE. UU.) por su permiso para reproducir la versión del *Himno a Zeus* de Cleantes, hecha por el Dr. James Adam (tomada de la obra de Hicks *Stoic and Epicurean*); al Prof. E. R. Dodds y a S. P. C. K. por permitirme utilizar las traducciones publicadas en *Select Passages Illustrating Neo-platonism* (S. P. C. K. 1923); y a los Sres. Macmillan & Co., Ltd., por la reproducción de diversos pasajes de la obra de R. L. Nettleship *Lectures on the Republic of Plato.*

Las referencias a los filósofos presocráticos las hago según la 5.ª edición de los *Vorsokratiker* de Diels (en el texto: D.). Algunos de los fragmentos los he traducido yo mismo, mientras que, para otros, me he atenido (contando con el amable permiso de los Sres. A. y C. Black, Ltd.) a las versiones dadas por Burnet en su obra *Early Greek Philosophy,* cuyo título he abreviado al citarlo mediante las siglas E. G. P. Asimismo, el libro *Outlines of the History of Greek Philosophy,* por Zeller-Nestle-Palmer, suelo citarlo, en general, como *Outlines.* Las abreviaturas con que remito a los diálogos platónicos y a las obras de Aristóteles son de fácil interpretación; para los títulos completos de otras obras citadas, se puede consultar el Apéndice I,

donde se da la clave de las abreviaturas de que me he servido. En un tercer Apéndice he puesto una lista de obras recomendables, pero esto sólo lo he hecho en atención a las conveniencias prácticas del tipo de estudiante para el que escribo ante todo; no quiero dar a tan breve lista el título de bibliografía, y he desistido de incluir una que en verdad lo mereciese, por la sencilla razón de que cualquier cosa que se aproxime a una bibliografía completa (principalmente si tiene en cuenta, como debería, los artículos dignos de nota que aparecen en las revistas especializadas) alcanza tan enormes proporciones que es prácticamente imposible incluirla en esta obra. Para una bibliografía y una visión de conjunto de las fuentes, el estudiante puede recurrir, por ejemplo, a la obra de Ueberweg-Praechter *Die Philosophie des Altertums.*

Adición del autor a la edición revisada

Doy gracias a los PP. T. Paine, S. I., y J. Woodlock, S. I., y al lector de la Editorial Burns Oates & Washbourne, Ltd., por la valiosa ayuda que me han prestado en la corrección de las erratas y de otros errores formales, así como por sus indicaciones para el enriquecimiento del índice. Se han hecho también algunas añadiduras al texto, de las cuales soy enteramente responsable.

INDICE

Prólogo 7
I. Introducción 15

PARTE I

LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

II. La cuna del pensamiento occidental: Jonia 29
III. Los pioneros: los primeros filósofos jonios 37
IV. La sociedad pitagórica 43
V. El mensaje de Heráclito 51
VI. El uno de Parménides y de Meliso 60
VII. La dialéctica de Zenón 66
VIII. Empédocles de Agrigento 73
IX. El avance de Anaxágoras 77
X. Los atomistas. 83
XI. La filosofía presocrática 87

PARTE II

EL PERÍODO SOCRÁTICO

XII. Los sofistas 95
XIII. Algunos de los sofistas 100
XIV. Sócrates 109
XV. Las escuelas socráticas menores 128
XVI. Demócrito de Abdera 135

PARTE III

PLATÓN

XVII. Vida de Platón 141
XVIII. Obras de Platón 146

XIX. La teoría del conocimiento 154
XX. La doctrina de las formas 174
XXI. La psicología de Platón 213
XXII. La teoría moral 222
XXIII. El estado 229
XXIV. La física de Platón 248
XXV. El arte 257
Nota sobre la influencia de Platón 264
XXVI. La academia antigua 267

PARTE IV

ARISTÓTELES

XXVII. Vida y obras de Aristóteles 273
XXVIII. La lógica de Aristóteles 283
XXIX. La metafísica de Aristóteles 292
XXX. La filosofía de la naturaleza y la psicología . . . 321
XXXI. La ética de Aristóteles 332
XXXII. La política 350
XXXIII. La estética aristotélica 358
Nota sobre los peripatéticos más antiguos 368
XXXIV. Platón y Aristóteles 370

PARTE V

LA FILOSOFÍA POSTARISTOTÉLICA

XXXV. Introducción 379
XXXVI. El primer estoicismo 384
XXXVII. El epicureísmo 398
Nota sobre el cinismo en el primer período de la época helenística 407
XXXVIII. Los antiguos escépticos, las academias media y nueva. 409
XXXIX. La estoa media 416
Nota sobre la escuela peripatética durante la época helenísticorromana 419
XL. El estoicismo tardío 422
XLI. Los cínicos, los eclécticos y los escépticos 432
XLII. Los neopitagóricos 440
XLIII. El platonismo medio 444

XLIV. La filosofía judeohelenística 450
XLV. El neoplatonismo plotiniano 455
XLVI. Otras escuelas neoplatónicas 466
XLVII. Revisión final 475

APÉNDICES

I. Algunas abreviaturas usadas en esta obra 493
II. Nota sobre las fuentes 497
III. Lecturas recomendadas 499

Índice alfabético 503

CAPÍTULO PRIMERO

INTRODUCCIÓN

I. — ¿Por qué estudiar la historia de la filosofía?

1. Difícilmente podríamos llamar "culto" a quien careciese en absoluto de conocimientos históricos. Todos reconocemos que cada cual debería saber algo de la historia de su propio país, de su desarrollo político, social y económico, de sus riquezas literarias y artísticas..., y que sería preferible que esa historia la pudiese relacionar además con la del resto de Europa, y aun, en cierta medida, con la del mundo entero. Ahora bien, si cabe esperar que un inglés educado y culto posea algún conocimiento sobre Alfredo el Grande, la reina Isabel I, Cromwell, Marlborough y Nelson, así como acerca de la invasión normanda, la Reforma y la revolución industrial, parece igualmente claro que debería saber siquiera alguna cosa sobre Rogerio Bacon y Duns Escoto, Francis Bacon y Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, J. S. Mill y Herbert Spencer.

Más aún, si del hombre culto se espera que no ignore por completo las cosas de Grecia y Roma, si le avergonzaría tener que confesar que no ha oído hablar nunca de Sófocles o de Virgilio y que nada sabe de los orígenes de la cultura europea, también puede exigírsele algún conocimiento sobre Platón y Aristóteles, dos de los más importantes pensadores que ha habido en el mundo, dos figuras cumbres de la filosofía europea.

Un hombre culto ha de tener al menos cierta idea respecto a Dante, Shakespeare y Goethe, san Francisco de Asís y fra Angélico, Federico el Grande y Napoleón I; ¿por qué no hemos de esperar que sepa algo también acerca de san Agustín y santo Tomás de Aquino, Descartes y Espinosa, Kant y Hegel? Sería absurdo suponer que debemos informarnos sobre los grandes conquistadores y destructores, y mantenernos, en cambio, en la ignorancia con respecto a los grandes creadores, aquellos que han contribuido más positivamente a la formación de nuestra cultura europea. Mas no sólo los grandes pintores y escultores nos dejaron el tesoro de un legado perdurable, sino que también los grandes pensadores, como Platón y Aristóteles, san Agustín y santo Tomás de Aquino enriquecieron Europa y su cultura. Entra, por ende, dentro de una formación completa del hombre el tener al

menos algunas nociones acerca de la filosofía europea, ya que también nuestros filósofos, tanto o más que nuestros artistas y nuestros generales, han contribuido, para bien o para mal, a la configuración de nuestra época.

Nadie habrá que considere la lectura de las obras de Shakespeare o la contemplación de las creaciones de Miguel Ángel como pérdidas de tiempo, pues sus valores intrínsecos no han disminuido porque hayan pasado ya siglos desde la muerte de sus autores. Así, tampoco debería considerarse tiempo perdido el dedicado a estudiar el pensamiento de Platón, de Aristóteles o de san Agustín, puesto que sus creaciones intelectuales perduran como extraordinarios logros del espíritu humano. El que después de Rubens hayan vivido y pintado otros muchos artistas no aminora el valor de la obra de Rubens; el que desde los tiempos de Platón hayan filosofado otros pensadores, no quita interés ni belleza a la filosofía platónica.

Pero, si es de desear que toda persona culta sepa algo de la historia del pensamiento filosófico, en el grado en que se lo permitan sus ocupaciones, sus aptitudes mentales y su necesaria especialización, ¡cuánto más deseable no será esto para todos los que estudian precisamente filosofía! Me refiero, en concreto, a los estudiantes de filosofía escolástica, que la estudian como la *philosophia perennis*. No deseo discutir el hecho de que hay una *filosofía perenne;* pero, ciertamente, tal filosofía no llovió del cielo, sino que nació del pasado; y, si queremos apreciar con exactitud la obra de santo Tomás, de san Buenaventura o de Duns Escoto, hemos de tener cierto conocimiento de Platón, Aristóteles y san Agustín. Además, si hay una *filosofía perenne,* algunos de sus principios no pueden menos de haber influido hasta en los filósofos de la época moderna que, a primera vista, más alejados parezcan de las posiciones defendidas por santo Tomás de Aquino. Y aunque así no fuese, resultaría instructivo ver qué consecuencias se siguen de unas premisas falsas y de unos principios erróneos. Como tampoco se negará que es detestable la costumbre de condenar a pensadores cuya mentalidad y puntos de vista no se han comprendido o examinado en su genuino contexto histórico. Convendría asimismo tener en cuenta, por otro lado, que las posibilidades de aplicar a todos los campos de la filosofía los principios verdaderos no se agotaron, por cierto, en la Edad Media y que bien puede ser que debamos algunas enseñanzas a los pensadores modernos, por ejemplo, en lo referente a la teoría de la Estética o a la Filosofía Natural.

2. Se objetará, tal vez, que los diversos sistemas filosóficos del pasado son meras reliquias de la Antigüedad; que la historia de la filosofía es sólo un registro de "sistemas refutados y espiritualmente muertos, ya que cada uno de ellos ha dado muerte y sepultura al anterior".[1] ¿No dijo Kant que la Metafísica "deja siempre en suspenso al entendimiento humano, con esperanzas que ni se disipan ni se cumplen nunca", que "mientras cualquier otra ciencia progresa sin cesar", en la Metafísica los hombres "giran perpe-

1. Hegel, *Hist. de la Filos.,* I, p. 17.

tuamente alrededor del mismo punto, sin avanzar ni un solo paso"?[2] El platonismo, el aristotelismo, la escolástica, el cartesianismo, el kantismo, el hegelianismo... han tenido todos ellos sus períodos de gran predicamento y todos también han sido puestos en duda: el pensamiento europeo puede "representarse como un desordenado conjunto de sistemas metafísicos desechados e incompatibles".[3] ¿Para qué estudiar los trastos viejos del desván de la historia?

Pero, aun en la hipótesis de que todas las filosofías del pasado hayan sido no sólo discutidas (lo cual es obvio), sino también refutadas (que no es en modo alguno lo mismo), sigue valiendo lo de que "los errores son siempre instructivos",[4] en tanto se admita, claro está, que la filosofía es posible como ciencia y no, *de suyo,* un fuego fatuo. Para poner un ejemplo de la filosofía medieval: las conclusiones a que llevan, por una parte, el realismo exagerado y, por otra, el nominalismo indican que la solución al problema de los universales ha de ser intermedia entre esos dos extremos. La historia del problema sirve así como de prueba experimental de la tesis aprendida en las clases. Parecidamente, el hecho de que el idealismo absoluto haya sido incapaz de explicar de un modo satisfactorio las individualidades finitas ha de ser bastante para apartar a cualquiera de meterse por la senda monista. La insistencia de la filosofía moderna en la teoría del conocimiento y en la relación sujeto-objeto, pese a todas las extravagancias a que ha conducido, ha de poner meridianamente en claro que tan imposible es ya reducir el sujeto al objeto como el objeto al sujeto. Y el examen del marxismo, no obstante lo fundamental de sus errores, nos enseñará a no despreciar la influencia que ejercen la técnica y la vida económica del hombre en las más altas esferas de la cultura humana. En especial, para quien no se proponga aprender un sistema filosófico determinado sino que aspire a filosofar, por así decirlo, *ab ovo,* el estudio de la historia de la filosofía es indispensable, pues sin él correrá el riesgo de meterse por callejones sin salida y de repetir los errores de quienes le precedieron, peligros que un serio estudio del pensamiento pretérito le evitará seguramente.

3. Verdad es que un estudio de la historia de la filosofía acaso engendre cierta inclinación mental al escepticismo, pero debe recordarse que el hecho de que los sistemas se sucedan unos a otros no prueba que toda filosofía sea falsa. Si X abandona y combate la posición de Y, esto no demuestra, de suyo, que la posición de Y sea insostenible, puesto que X puede haberla abandonado sin motivo suficiente, o ateniéndose a unas premisas falsas cuyo desarrollo implicaba el alejamiento de la filosofía de Y. El que haya habido en el mundo muchas religiones —budismo, hinduismo, zoroastrismo, cristianismo, mahometismo, etc.— no prueba que el cristianismo no sea la ver-

2. *Proleg.,* p. 2 (Mahaffy).
3. A. N. Whitehead, *Process and Reality,* p. 18. Ni que decir tiene que la actitud antihistórica no es la que adopta Whitehead.
4. N. Hartmann, *Ethics,* I, p. 119.

dadera; para probarlo haría falta refutar por completo toda la Apologética cristiana. Pues, lo mismo que es absurdo hablar como si la existencia de varias religiones desautorizase *ipso facto* la pretensión de toda religión a ser ella la verdadera, así también es absurdo hablar como si el sucederse de las distintas filosofías demostrase *ipso facto* que ni hay ni puede haber una filosofía verdadera. (Naturalmente, al hacer esta observación no quiero decir que en ninguna otra religión salvo en la cristiana haya valores verdaderos. Es más, entre la religión verdadera [revelada] y la verdadera filosofía hay esta gran diferencia: que mientras la primera, como revelada, es necesariamente verdadera en su totalidad, en todo lo que es revelado, la filosofía verdadera puede serlo en sus líneas y principios más importantes, pero sin llegar a ser completa en ningún momento. La filosofía, obra de la mente humana y no revelación de Dios, crece y se desarrolla: sus puntos de vista pueden cambiar y renovarse o aumentar en número, gracias a nuevos enfoques o al planteamiento de problemas nuevos, a medida que se descubren más datos, varían las situaciones, etc. El término "filosofía verdadera" o *filosofía perenne* no ha de entenderse como si denotara un conjunto estático y completo de principios y aplicaciones, no susceptible de desarrollo ni modificación.)

II. — Naturaleza de la historia de la filosofía

1. La historia de la filosofía no es, ciertamente, un mero cúmulo de opiniones, una exposición de aisladas muestras de pensamiento sin vínculo alguno entre sí. Si la historia de la filosofía se trata "sólo como un ir enumerando diversas opiniones", y si todas esas opiniones se consideran igualmente válidas o sin ningún valor, conviértese entonces tal historia en "inútil relato o, si se quiere, en investigación erudita".[5] Hay, más bien, en ella continuidad y conexiones, acción y reacción, tesis y antítesis, y ninguna filosofía se puede entender realmente del todo si no se la ve en su contexto histórico y a la luz de sus relaciones con los demás sistemas. ¿Cómo va a entenderse de veras la mentalidad de Platón o lo que le inducía a decir lo que dijo, a no ser que se conozca algo el pensamiento de Heráclito, de Parménides y de los pitagóricos? ¿Cómo podrá entenderse por qué Kant adoptó una posición aparentemente tan peregrina con respecto al espacio, al tiempo y a las categorías, a menos que se tengan ciertas nociones sobre el empirismo inglés y se comprenda bien el efecto que produjeron en la mente de Kant las escépticas conclusiones de Hume?

2. Pero si la historia de la filosofía no es mera colección de opiniones aisladas, tampoco se la puede considerar como un continuo progreso ni como una ascensión en espiral. Cierto que a lo largo de la triádica especulación hegeliana de la tesis, la antítesis y la síntesis se encuentran atractivos ejem-

5. Hegel, *Hist. de la Filos.*, I, p. 12.

plos de una evolución de esa clase, pero la tarea del historiador científico no consiste precisamente en adoptar un esquema *a priori* y tratar luego de ir ajustando los hechos a ese esquema. Hegel supuso que la sucesión de los sistemas filosóficos "representa la necesaria sucesión de las fases del desarrollo" por que atraviesa la filosofía; pero esto sólo sería verdad si el pensar filosófico del hombre fuese el mismo pensar del "Espíritu Universal". Es indudable que, prácticamente hablando, todo pensador se ve limitado, para orientar su filosofía, por los sistemas precedentes y por los contemporáneos (y también, podríamos añadir, por su propio temperamento, su educación, su situación histórica y social, etcétera); mas ello no quiere decir, ni mucho menos, que tenga que decidirse forzosamente a adoptar determinados principios o premisas, ni a reaccionar de algún modo particular contra la filosofía precedente. Fichte estaba convencido de que su sistema se seguía lógicamente del de Kant, y la directa conexión lógica que hay entre ambos la percibe muy pronto cualquier estudioso de filosofía moderna; sin embargo, Fichte no se vio *determinado* necesariamente a desarrollar la filosofía de Kant tal como lo hizo. El filósofo sucesor de Kant pudo haber preferido revisar las premisas kantianas y negar que las conclusiones que Kant aceptó de Hume fuesen legítimas; pudo haberse remontado a otros principios o haber ideado unos nuevos por su cuenta. En la historia de la filosofía hay, sin duda, una ilación lógica, pero no una secuencia *necesaria* en sentido estricto.

Por lo tanto, no podemos estar de acuerdo con Hegel cuando dice que "la última filosofía de un período es el resultado de su desarrollo y es verdad en la más alta forma que de sí ofrece la autoconsciencia del espíritu".[6] Mucho depende, naturalmente, de cómo se dividan los "períodos" y de lo que se quiera considerar como la filosofía definitiva de cada período (donde hay extenso campo para las más arbitrarias elecciones, según pareceres y propósitos preconcebidos); pero, además, a no ser que adoptemos del todo la postura hegeliana, ¿qué garantía tenemos de que la filosofía última de cada período represente el más alto grado de desarrollo del pensamiento conseguido hasta entonces? Aunque cabe hablar con todo derecho de un período medieval de la filosofía y aunque el ockhamismo puede considerarse como la última filosofía principal de aquel período, no obstante, la filosofía de Ockham no puede reputarse de ningún modo como el logro supremo de la filosofía medieval. Ésta, según lo ha hecho ver E. Gilson,[7] se representa mejor con una línea *curva* que con una recta. Y ¿qué filosofía de las de nuestros tiempos —podríamos preguntar a este propósito— viene a ser la síntesis de todas las precedentes?

3. La historia de la filosofía da cuenta de los esfuerzos del hombre por hallar la Verdad mediante la razón discursiva. Un neotomista, desarrollando la frase de santo Tomás, *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in*

6. *Hist. de la Filos.*, III, p. 252.
7. Cfr. *L'Unité de l'expérience philosophique.*

quolibet cognito,[8] ha sostenido que el juicio humano siempre apunta más allá, contiene siempre una referencia implícita a la Verdad Absoluta, al Ser Absoluto.[9] (Esto nos recuerda a F. H. Bradley, aunque el término "Absoluto" no signifique, por supuesto, lo mismo en ambos casos.) De todos modos, podemos decir que la busca de la verdad es, en definitiva, la busca de la Verdad Absoluta, de Dios, y que hasta los sistemas filosóficos que parecen refutar este aserto, como por ejemplo el materialismo histórico, en realidad lo confirman, ya que todos ellos buscan, aun sin advertirlo y aunque quizá no lo quieran reconocer, un último Fundamento, una Realidad suprema. Por más que la especulación intelectual haya llevado a veces a mantener doctrinas extravagantes y a sacar conclusiones monstruosas, no podemos ver sino con simpatía e interés los esfuerzos del entendimiento humano por alcanzar la Verdad. Kant, que negaba que la Metafísica en el sentido tradicional fuese y aun pudiese ser una ciencia, no por ello dejaba de admitir que nos es imposible mantenernos indiferentes con respecto a los objetos que la Metafísica dice estudiar, cuales son Dios, el alma y la libertad humana;[10] y podemos añadir que tampoco nos es indiferente el ansia con que el entendimiento humano ha buscado la Verdad y el Bien. Lo fácil que resulta incurrir en errores, el hecho de que el temperamento, la educación y tantas otras circunstancias en apariencia "fortuitas" aboquen con harta frecuencia al pensador a insolubles aporías, el que no seamos inteligencias puras, sino que nuestros procesos mentales puedan ser influidos a menudo por factores extraños, todo esto prueba sin lugar a dudas que es necesaria la Revelación religiosa, pero no debe hacernos desesperar por entero de la especulación humana ni despreciar los intentos con que los pensadores pretéritos procuraron *de buena fe* alcanzar la Verdad.

4. El autor de este libro se adhiere a la opinión tomista de que hay una *filosofía perenne* y de que ésta es el tomismo considerado en un sentido amplio. Pero quisiera hacer dos observaciones al respecto: *a*) Que el decir que el sistema tomista se identifica con la filosofía perenne no significa que tal sistema quedase completo y cerrado en una época histórica dada, ni que sea incapaz de ulterior desarrollo en cualquier dirección. *b*) Que la filosofía perenne, una vez concluido el período medieval, no se desarrolla sólo aparte de la filosofía "moderna" y como a su vera, sino también dentro y a través del pensamiento moderno. No pretendo sugerir que la filosofía de Espinosa o la de Hegel, por ejemplo, puedan ser comprendidas en el término "tomismo"; sino, más bien, que si los filósofos, aun los que de ninguna manera admitirían el dictado de "escolásticos", llegan a obtener, mediante el uso de principios verdaderos, conclusiones válidas, esas conclusiones deben considerarse como pertenecientes a la filosofía perenne.

Santo Tomás de Aquino hace ciertamente algunas afirmaciones acerca

8. *De Verit.*, 22, 2, ad 1.
9. J. Maréchal, *El punto de partida de la Metafísica,* Fasc. V.
10. Prefacio a la 1.ª ed. de la *Crítica de la Razón Pura.*

del Estado, por ejemplo, y no nos sentimos inclinados a cuestionar sus principios; pero sería absurdo pedir una filosofía del Estado moderno ya desarrollada en el siglo XIII, y, desde el punto de vista práctico, difícilmente podría haberse desarrollado y articulado a base de los principios escolásticos una filosofía del Estado completa con anterioridad a la aparición del Estado moderno y a la manifestación de las actitudes modernas con respecto al mismo. Sólo contando ya con nuestra experiencia de lo que son el Estado liberal y el Estado totalitario, y conociendo sus correspondientes teorías, podemos comprender todo el alcance que tiene lo poco que santo Tomás dice acerca del Estado y, desarrollándolo, podemos elaborar una filosofía política escolástica que sea aplicable al Estado moderno y en la que aprovechemos todo lo bueno de las demás teorías y evitemos sus errores. La filosofía del Estado obtenida mediante esta labor, si se la examina atentamente, se verá que no es un simple desarrollo de los principios escolásticos tomados absolutamente aparte de la situación histórica actual y de las teorías que en ella intervienen, sino más bien un desarrollo de esos principios a la luz de la realidad histórica y en diálogo o en lucha con las opuestas teorías sobre el Estado. Adoptando tal punto de vista, nos capacitaremos para mantener la idea de una filosofía perenne, sin solidarizarnos, por una parte, con los que, ateniéndose a un criterio demasiado estrecho, la confinan a un determinado siglo, y, por otra parte, sin aceptar la visión hegeliana de la filosofía, visión que implica necesariamente (aunque Hegel mismo parece haber pensado de otro modo, con inconsecuencia) que la Verdad nunca se alcanza en un momento dado.

III. —Cómo estudiar la historia de la filosofía

1. Hay que insistir ante todo en la necesidad de considerar todo sistema filosófico en sus circunstancias y conexiones históricas. De esto ya hemos hablado más arriba y no requiere mayor explanación: es obvio que sólo comprenderemos adecuadamente la mentalidad de un filósofo determinado y la *raison d'être* de su filosofía si hemos entendido primero su *point de départ* histórico. Hemos puesto ya el ejemplo de Kant: únicamente penetraremos el porqué de su teoría del *a priori* si le vemos en su situación histórica, enfrentado con la filosofía crítica de Hume, la evidente bancarrota del racionalismo continental y la indiscutible certeza de las matemáticas y de la física newtoniana. Asimismo, nos capacitamos para entender mejor la filosofía vitalista de Henri Bergson si vemos, por ejemplo, sus relaciones con las precedentes teorías del mecanicismo y del "espiritualismo" francés.

2. Para estudiar con provecho la historia de la filosofía es necesaria también una cierta "simpatía", casi diríamos una sintonización psicológica con los filósofos. Es de desear que el historiador conozca un poco siquiera la personalidad del filósofo como hombre (lo cual, naturalmente, no es posible

con respecto a *todos* los filósofos); ello le ayudará a sentirse introducido en el sistema de que se trate, a verlo, por decirlo así, desde dentro, y a percibir todos sus matices y características. Tenemos que procurar ponernos en la situación del filósofo al que estemos estudiando, repensar con él sus pensamientos. Esta simpatización o compenetración imaginaria le es más esencial aún al filósofo escolástico que quiera entender la filosofía moderna. Si un hombre, por ejemplo, ha sido formado en la fe católica, los sistemas modernos, o al menos alguno de ellos, fácilmente le parecerán descabelladas monstruosidades indignas de que se les preste seria atención; pero si consigue, en la medida de sus posibilidades (y sin renunciar, por supuesto, a sus propios principios), ver los sistemas desde dentro, es mucho más probable que llegue a entender lo que quiso decir el filósofo de que se trate.

Sin embargo, la psicología del filósofo no debe preocuparnos tanto que descuidemos los aspectos de la verdad o falsedad de sus ideas tomadas en sí mismas o el de la conexión de su sistema con todo el pensamiento precedente. Un *psicólogo* puede muy bien reducirse al primero de los referidos puntos de vista, pero no un *historiador* de la filosofía. Así, por ejemplo, un enfoque puramente psicológico tal vez induzca a suponer que el sistema de Arturo Schopenhauer fue la creación de un amargado, de un temperamento agrio, de un fracasado que poseía al mismo tiempo grandes dotes literarias, una poderosa imaginación, gusto y agudeza mental y *nada más:* como si toda su filosofía fuese simple manifestación de ciertos estados psíquicos. Mas esta manera de enjuiciar su sistema no tendría presente el hecho de que su pesimismo voluntarista es en gran parte una reacción contra el optimismo racionalista de Hegel, y tampoco tendría en cuenta que la teoría estética de Schopenhauer acaso valga por sí misma, independientemente de la *clase de hombre* que la propuso, así como pasaría también por alto todo el problema del mal y del sufrimiento, que ocupa un lugar preponderante en el sistema de Schopenhauer y que no deja de ser un problema realísimo, fuese o no Schopenhauer un decepcionado y un desilusionado. Parecidamente, aunque sirve de mucho para entender el pensamiento de Federico Nietzsche saber algo de su historia personal, sus ideas pueden ser consideradas en sí mismas, prescindiendo del hombre que las pensó.

3. Dedicarse a repensar por cuenta propia el sistema de un filósofo, a comprender íntegramente no sólo sus palabras y frases tal como aparecen sino también, en lo posible, con los alcances y matices que pretendió darles su autor, y tratar de percibir todos los detalles en relación con el conjunto del sistema, abarcando su génesis y sus derivaciones, no es tarea de unos momentos. No ha de extrañar, por tanto, que, lo mismo que ocurre en las diversas ciencias, sea regla general, en el campo de la historia de la filosofía, la especialización. El conocimiento especializado, pongamos por caso, de la filosofía de Platón requiere, además de un dominio completo del griego y de la historia de Grecia, saber bastante de las matemáticas griegas, la religión griega, la ciencia griega, etc. El especialista necesita, pues, un gran aparato

de erudición; pero le es esencial, si ha de ser auténtico historiador de la filosofía, no cargarse hasta tal punto de material erudito y de observaciones sobre detalles que se incapacite para penetrar en el espíritu de la filosofía objeto de su estudio y para hacerla revivir en sus escritos o en sus lecciones. La erudición es indispensable, pero de ningún modo es suficiente.

El hecho de que pueda dedicarse muy bien una vida entera al estudio de un gran pensador y después quede todavía mucho por estudiar acerca de él, significa que quien es tan atrevido como para lanzarse a componer toda una historia completa de la filosofía difícilmente ha de esperar que su labor resulte de mucho valor para los especialistas. El autor de la presente obra es muy consciente de esto y, como ya dijo en el prólogo, no la escribe para los especialistas, sino más bien utilizando los trabajos de los especialistas. No es preciso repetir aquí las razones que han movido al autor a escribir este libro; sin embargo, le es grato insistir en que se considerará correspondido por su trabajo si logra contribuir en algún grado, no ya sólo a la instrucción del tipo de estudiante para el que lo ha concebido principalmente, sino también a ampliar su visión, a que comprenda más profundamente y con simpatía el esfuerzo intelectual de la humanidad y, por descontado, a darle mayor firmeza y hondura en el mantenimiento de los principios de la filosofía verdadera.

IV. — La filosofía antigua

En este volumen tratamos de la filosofía griega y romana. No es menester que hagamos mucho hincapié en la importancia de la cultura griega: como dice Hegel, "el nombre de Grecia les es querido y familiar a todos los hombres cultos de Europa".[11] Nadie negará que los griegos legaron un imperecedero tesoro de literatura y arte a nuestro mundo europeo, y lo mismo se ha de decir en lo que atañe a la especulación filosófica. Desde sus primeros albores en el Asia Menor, la filosofía griega se fue desarrollando ininterrumpidamente hasta florecer en las dos grandes filosofías de Platón y Aristóteles, y más tarde, con el neoplatonismo, influyó mucho en la formación del pensamiento cristiano. Tanto por ser la primera fase de la especulación europea como por su valor intrínseco, no puede menos de interesar profundamente a todo estudiante de filosofía. En la filosofía griega asistimos al planteamiento inicial de problemas que conservan aún toda su relevancia para nosotros, se nos sugieren respuestas no carentes de valor; y aunque advirtamos en ella cierta ingenuidad, cierta excesiva confianza y precipitación, sigue siendo una de las glorias de la cultura europea. Y si la filosofía de los griegos debe interesar a todo estudiante de filosofía por su influencia en la especulación posterior y por sus valores intrínsecos, mayor

11. *Hist. de la Filos.*, I, p. 149.

interés ha de tener aún para quienes estudian la filosofía escolástica, que tanto adeuda a Platón y Aristóteles.

La filosofía griega fue, en realidad, un logro de los griegos, fruto de su vigor y lozanía mental, lo mismo que lo fueron su literatura y su arte. No permitamos que el laudable deseo de tomar en consideración otras posibles influencias no griegas nos lleve a exagerar la importancia de éstas y a estimar en menos de lo debido la originalidad del espíritu helénico: "en verdad, es mucho más probable que subestimemos la originalidad de los griegos que no que la exageremos." [12] La tendencia del historiador a investigar siempre las "fuentes" produce, sin duda, muchos y muy valiosos estudios críticos, y sería tonto quitarle importancia; pero también es cierto que tal tendencia puede llevar demasiado lejos, hasta un criticismo tan extremado que deje de ser ya propiamente científico. Así, por ejemplo, no debe suponerse *a priori* que todo autor haya tomado de algún predecesor suyo todas y cada una de sus opiniones: si esto supusiéramos, habríamos de admitir lógicamente, en última instancia, la existencia de algún ancestral Coloso o Superhombre, de quien hacer derivar toda la especulación filosófica posterior. Ni tampoco se puede suponer, sin más, que siempre que dos pensadores o grupos de pensadores que se suceden inmediatamente en el tiempo profesan doctrinas semejantes se las deba el uno al otro. Igual que es ciertamente absurdo dar por averiguado que, si algún rito o costumbre del cristianismo coincide en parte con los de una religión asiática oriental, el cristianismo tiene que haberlos tomado del Asia, no menos absurdo es suponer que, si la especulación griega contiene algún pensamiento similar al que aparece en alguna filosofía oriental, ésta ha de ser la fuente histórica de aquélla. Después de todo, el entendimiento del hombre es perfectamente capaz de interpretar de modos semejantes las experiencias semejantes, ya se trate del entendimiento de un hindú o del de un griego, y no hay por qué ver en la semejanza de reacciones una prueba irrefutable de dependencia ideológica. Estas observaciones no pretenden menospreciar la crítica ni la investigación histórica, sino indicar únicamente que sus conclusiones deben basarse en pruebas históricas y no se han de deducir de supuestos apriorísticos más o menos adornados de un matiz pseudohistórico. La afirmación de la originalidad de los griegos no parece que haya sido debilitada seriamente, al menos hasta ahora, por la legítima crítica histórica.

En cambio, la filosofía romana es sólo un producto pobre si se la compara con la de los griegos, pues Roma dependió en gran parte de Grecia respecto a las ideas filosóficas, lo mismo que en lo concerniente al arte y, mucho también, en el terreno literario. Los romanos brillaron en otras cosas (pensemos en la creación del derecho romano y en los logros del genio político de Roma), pero su gloria no se halla en el campo de la especulación filosófica. Mas, aun siendo innegable la dependencia de las escuelas filosóficas

12. Burnet, *Greek Philosophy*, I, p. 9.

romanas con respecto a sus predecesoras de Grecia, no podemos permitirnos el pasar por alto la filosofía del mundo romano, puesto que nos muestra cuáles fueron las ideas corrientes entre los miembros más cultos de la clase que dominaba entonces el mundo europeo civilizado. El pensamiento de la última Estoa, por ejemplo, las doctrinas de Séneca, Marco Aurelio y Epicteto, ofrecen una visión en numerosos aspectos noble y admirable, merecedora casi siempre de nuestra estima, aunque al mismo tiempo seamos conscientes de lo mucho que le falta. Es de desear, asimismo, que el estudiante cristiano conozca algo de lo mejor que el paganismo puede ofrecerle y que se familiarice con las diversas corrientes de pensamiento que estaban en vigor en aquel mundo grecorromano al que advino y en el que se implantó y creció la Religión revelada. Resulta lamentable que los estudiantes se hayan de familiarizar con las campañas de Julio César o de Trajano y con las infames carreras de Calígula y de Nerón, y, en cambio, nada sepan del emperador-filósofo Marco Aurelio, o de la influencia que ejerció en Roma el griego Plotino, quien, aun sin ser cristiano, fue un hombre profundamente religioso y cuyo nombre le fue tan querido a la primera gran figura de la filosofía cristiana, a san Agustín de Hipona.

PARTE I

LA FILOSOFIA PRESOCRATICA

Capítulo II

LA CUNA DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL: JONIA

El lugar de nacimiento de la filosofía griega fue la costa del Asia Menor, y los primeros filósofos griegos fueron jonios. Mientras la misma Grecia se hallaba en un estado de caos y de relativa barbarie, a consecuencia de las invasiones dorias del siglo XI a. J. C., que hundieron la antigua cultura egea, Jonia conservó el espíritu de la civilización anterior,[1] y al mundo jónico perteneció Homero, aunque los poemas homéricos gozaron del patronazgo de la nueva aristocracia aquea. Los poemas homéricos no pueden ser considerados, en verdad, como una obra filosófica (si bien son muy valiosos, indudablemente, por cuanto revelan ciertos estadios de la vida de los griegos y de su manera de pensar, así como tampoco debe subestimarse su influjo educativo sobre los griegos de épocas posteriores); las aisladas ideas filosóficas que en estos poemas aparecen distan mucho de estar organizadas sistemáticamente (lo están bastante menos que en los poemas de Hesíodo, el escritor épico nacido en la Grecia continental, que refleja en su obra su visión pesimista de la historia, su convicción del imperio de la ley en el mundo animal y su preocupación ética porque se haga la justicia entre los hombres). Pero es significativo que el mayor poeta de Grecia y el primer despuntar de la filosofía sistemática pertenezcan ambos a la Jonia. Claro que aquellas dos grandes producciones del genio jónico, los poemas de Homero y la cosmología jonia, no se siguieron simplemente la una de la otra; por lo menos —adóptese la opinión que se prefiera sobre el autor, la composición y las fechas de los poemas homéricos—, está bastante claro que la sociedad que en ellos aparece reflejada no era la del período de la cosmología jonia, sino que pertenecía a una época más primitiva. Además, la sociedad descrita por Hesíodo, el posterior de los "dos" grandes poetas épicos, está aún lejos de la sociedad de la *polis* griega, pues entre una y otra ocurrió la caída del poder de la aristocracia, caída que posibilitó el libre auge de la vida ciudadana en la Grecia continental. Ni la

1. "Fue en Jonia donde se originó la nueva civilización griega: Jonia, donde la vieja sangre y el espíritu egeos perduraron más, enseñó a la nueva Grecia, le dio las monedas acuñadas y las letras, el arte y la poesía, y sus marinos, quitándoles la primacía a los fenicios, llevaron su nueva cultura hasta los que entonces pasaban por ser los confines de la tierra." Hall, *Ancient History of the Near East*, p. 79.

vida heroica descrita en la *Ilíada,* ni la dominación de la nobleza terrateniente que describen los poemas de Hesíodo constituyeron el cuadro en el que surgió la filosofía griega: por el contrario, el primer filosofar helénico, aunque obra naturalmente de individuos, fue también un producto de la ciudad y reflejaba hasta cierto punto el imperio y la concepción de la ley, que los presocráticos, en sus cosmologías, extendieron sistemáticamente a todo el universo. Así, en cierto sentido, hay alguna continuidad entre la concepción homérica de una ley última, de un destino o voluntad que gobierna a los dioses y a los hombres, más la descripción hesiódica del mundo y las exigencias morales del poeta, por una parte, y, por otra, la primitiva cosmología jonia. Una vez estabilizada la vida social, pudieron los hombres darse a la reflexión teórica, y durante la infancia de la filosofía lo que primero les ocupó la atención fue la Naturaleza en su conjunto. Desde el punto de vista psicológico, sólo esto podía esperarse.

Así, pues, aunque es innegable que la filosofía griega se originó en el seno de un pueblo cuya civilización se remontaba hasta los tiempos prehistóricos de la Hélade, lo que conocemos por el nombre de filosofía griega primitiva era "primitivo" únicamente respecto a la filosofía griega que le siguió y al florecer del pensamiento y de la cultura griegos en el Continente; mientras que, con relación a los anteriores siglos del desarrollo griego, cabe considerarlo más bien como el fruto de una civilización llegada a su madurez, como algo que señala, por un lado, el período final de la grandeza jonia y, por otro, los albores del esplendor de la cultura helénica, en particular de la ateniense.[2]

Acabamos de presentar el primitivo pensamiento filosófico griego como producto último de la antigua civilización jonia; pero se ha de recordar que Jonia era, por así decirlo, la encrucijada en que venían a encontrarse el Occidente y el Oriente, de tal modo que se puede plantear la cuestión de si la filosofía griega debió o no su origen a influencias orientales, de si, por ejemplo, fue oriunda de Babilonia o de Egipto. Tal opinión ha sido mantenida, pero ha habido que desecharla. Los filósofos y los escritores griegos nada saben de ella —ni siquiera Heródoto, que tan decididamente sostiene su teoría predilecta de los orígenes egipcios de la religión y la civilización griegas—. La teoría del origen oriental se debe sobre todo a los escritores alejandrinos, de quienes la tomaron los apologistas cristianos. Los egipcios de la época helenística, por ejemplo, interpretaron sus mitos conforme a las ideas de la filosofía griega, y después afirmaron que tales mitos habían dado origen a la filosofía griega. Pero esto no pasa de ser una de tantas muestras de la tendencia de los alejandrinos a la alegoría: objetivamente no tiene más validez que aquella pretensión judía según la cual Platón habría sacado del Antiguo Testamento todos sus conocimientos. Ni que decir tiene que sería

2. Respecto a lo que Julius Stenzel denomina *Vortheoretische Metaphysik,* cfr. Zeller, *Outlines,* Introd., p. 3; Burnet, E. G. P., Introd.; Ueberweg-Praechter, pp. 28-31; Jaeger, *Paideia;* Stenzel, *Metaphysik des Altertums,* I, pp. 14 y sig., etc.

bastante difícil explicar *cómo* pudo haberse transmitido a los griegos el pensamiento egipcio (los mercaderes no son la clase de gente de la que quepa esperar la transmisión de nociones filosóficas); pero, como advierte Burnet, es, en la práctica, una pérdida de tiempo el dedicarse a inquirir si las ideas filosóficas de tal o cual pueblo de Oriente pudieron serles o no comunicadas a los griegos, como no hayamos probado ante todo que el pueblo en cuestión poseía realmente una filosofía.[3] Nunca se ha demostrado que los egipcios tuviesen una filosofía que comunicar, y no hay lugar a suponer que la filosofía griega procediese de la India o de China.[4]

Pero es preciso considerar todavía otro punto: La filosofía griega estaba en estrecha relación con las matemáticas, y se ha mantenido que los griegos derivaron sus matemáticas de Egipto y su astronomía de Babilonia. Ahora bien, que las matemáticas griegas estuviesen influidas por las egipcias y la astronomía griega por la babilónica es más que probable: porque la ciencia y la filosofía griegas empezaron a desarrollarse precisamente en aquella región en la que más se pueden esperar los intercambios con el Oriente. Sin embargo, no es lo mismo decir esto que decir que las matemáticas científicas griegas *derivaron* de Egipto o su astronomía de Babilonia. Prescindiendo de los argumentos de detalle, bástenos con subrayar que las matemáticas egipcias consistían en procedimientos empíricos, rudimentarios y esquemáticos, de obtener resultados prácticos. Así, la geometría egipcia consistía principalmente en métodos prácticos para medir y separar de nuevo los terrenos después de cada inundación del Nilo. La geometría científica no fue desarrollada por los egipcios, sino por los griegos. Igualmente, la astronomía babilónica era cultivada con miras a la adivinación: era sobre todo astrología, mientras que entre los griegos se convirtió en investigación científica. Por todo ello, aun cuando reconozcamos que los cálculos de los agrimensores egipcios y las observaciones astronómicas de los astrólogos babilonios influyeron en los griegos y les proporcionaron los materiales preliminares, el admitirlo así no menoscaba la originalidad del genio griego. La ciencia y el pensamiento, en cuanto distintos del cálculo meramente práctico y del saber astrológico, fueron productos del genio de Grecia, y no se debieron ni a los egipcios ni a los babilonios.

Por lo tanto, los griegos surgen indiscutiblemente como los primeros pensadores y científicos de Europa.[5] Ellos por primera vez buscaron el saber por lo que en sí vale, y lo buscaron con un espíritu científico libre y sin prejuicios. Es más, dado el carácter de la religión griega, estaban ellos libres

3. E. G. P., pp. 17-18.

4. "Nel sesto secolo a. C. ci si presenta, in Grecia, uno dei fenomeni meravigliosi della coltura umana. La Scuola di Mileto crea la ricerca scientifica: e le linee fondamentali, stabilite in quei primi albori, si perpetuano attraverso le generazioni e i secoli." Aurelio Covotti, *I Presocratici*, p. 31 (Nápoles, 1934).

5. Como lo hace ver Praechter (p. 27), las concepciones religiosas del Oriente, aun cuando hubiesen sido adoptadas por los griegos, no explicarían las peculiaridades distintivas de la filosofía helénica, su libre especular acerca de la esencia de las cosas. En cuanto a la filosofía india propiamente dicha, no aparecería con anterioridad a la de Grecia.

del influjo de cualquier clase sacerdotal que tuviese poderosas tradiciones y doctrinas propias no razonadas, mantenidas tenazmente y reservadas sólo a algunos, lo cual habría podido entorpecer el libre desarrollo de la ciencia. Hegel, en su historia de la filosofía, despacha expeditivamente la filosofía india, aduciendo como motivo su identidad con la religión hindú. Aunque admite allí la presencia de *nociones* filosóficas, sostiene que éstas no pueden adoptar la forma de *pensamiento,* sino que están moldeadas en formas poéticas y simbólicas, y tienen, como la religión, la finalidad práctica de liberar al hombre de las ilusiones y desventuras de la vida más bien que alcanzar el conocimiento por sí mismo. Sin comprometerse uno a aceptar por bueno el modo como ve Hegel la filosofía india (que en sus aspectos puramente filosóficos ha sido mostrada con bastante más claridad al mundo occidental a partir de la época de Hegel), se puede estar de acuerdo con él en cuanto a que la filosofía griega fue por primera vez *pensamiento* concebido con el espíritu de la ciencia libre. Tal vez en algunos tendiese este pensamiento a suplantar a la religión tanto desde el punto de vista de la creencia como desde el de la conducta; pero esto se debió a la insuficiencia de la religión griega y no a que la filosofía griega tuviese algún carácter mitológico o místico. (Sin que queramos quitar con esto importancia, entiéndase bien, al puesto y función del "mito" en el pensamiento griego, ni tampoco a la tendencia de la filosofía en ciertas épocas a transformarse en religión, por ejemplo con Plotino. De hecho, por lo que atañe al mito, "en las primitivas cosmologías de los filósofos griegos de la naturaleza, los elementos míticos y racionales se compenetraban formando una unidad todavía indivisa". Así lo dice Werner Jaeger en su *Aristóteles,* p. 377 de la edición inglesa.)

Zeller insiste en la imparcialidad de los griegos cuando consideraban el mundo en torno suyo, cualidad que, combinada con su sentido de la realidad y su poder de abstracción, "les hizo capaces de reconocer desde una época muy temprana lo que sus ideas religiosas eran realmente: creaciones de una imaginación artística".[6] (Esto, claro está, no sería aplicable al pueblo griego en su conjunto, a la gran mayoría de los que nada tuvieron que ver con el pensamiento filosófico.) Desde el momento en que los proverbios de los Sabios y los mitos de los poetas fueron reemplazados por las reflexiones y las investigaciones semicientíficas y semifilosóficas de los cosmólogos jonios, cabe decir que la filosofía sucedió (de todos modos, lógicamente) al arte. Esta filosofía habría de alcanzar una esplendorosa culminación con Platón y Aristóteles y, finalmente, con Plotino, se elevaría a las alturas en que la filosofía es trascendida y se convierte no en mitología sino en misticismo. Sin embargo, del "mito" a la filosofía no hubo un salto brusco; hasta se puede decir que la teogonía de Hesíodo, por ejemplo, tiene una sucesora en la especulación cosmogónica jonia, perdiendo, poco a poco, terreno el elemento mítico, aunque sin desaparecer del todo, ante la creciente racionalización.

6. *Outlines...,* por Zeller-Nestle-Palmer, pp. 2-3.

En realidad, el elemento mítico se halla presente en la filosofía griega aun después de Sócrates.

El brillante proceso del pensamiento griego tuvo su cuna en Jonia; y si Jonia fue la cuna de la filosofía griega, Mileto lo fue de la filosofía jonia. Porque en Mileto floreció Tales, que fue según es fama el primero de los filósofos jonios. A éstos les impresionó profundamente el hecho del cambio, del nacer y del crecer, de la descomposición y la muerte. La primavera y el otoño en el mundo de la naturaleza exterior, la infancia y la vejez en la vida del hombre, la generación y la corrupción, eran los hechos evidentes e inevitables del universo. Es grave error suponer que los griegos fueran felices y despreocupados "hijos del sol", deseosos tan sólo de pasearse por los pórticos de las ciudades y de contemplar las magníficas obras de su arte o las proezas de sus atletas. Fueron también muy conscientes del aspecto sombrío de nuestra existencia sobre este planeta, pues en contraste con el sol y la alegría se percataban de la incertidumbre e inseguridad de la vida humana, de la certeza de la muerte y de la oscuridad del futuro: "Lo mejor para el hombre sería no haber nacido ni haber visto la luz del sol; pero, una vez nacido (lo mejor para él es) atravesar las puertas de la muerte con la mayor rapidez posible", declara Teognis,[7] lo cual nos recuerda las palabras de Calderón (tan caro a Schopenhauer): *el delito mayor del hombre es haber nacido*. Y a las palabras de Teognis hacen eco las de Sófocles en *Edipo en Colono:* "El no haber nacido supera toda estimación", μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον.[8]

Por lo demás, aunque los griegos tuviesen ciertamente su ideal de la moderación, se apartaron de él sin cesar por su voluntad de dominio. La constante lucha de las ciudades griegas entre sí, aun en los días de apogeo de la cultura griega —y aun cuando les interesaba evidentemente unirse contra un enemigo común—, las constantes revueltas en el seno de las ciudades, tanto si estaban dirigidas por un oligarca ambicioso como por un demagogo demócrata, la venalidad de tantos hombres públicos en la vida política griega —incluso cuando peligraban la seguridad y el honor de su ciudad—, todo esto patentiza lo fuerte que era en el griego el afán de poder, de dominio. El griego admiraba la eficacia, tenía por ideal al hombre esforzado y poderoso que sabe lo que quiere y que puede conseguirlo; su concepción de la ἀρετή se identificaba en gran parte con la de la capacidad para lograr el éxito. Según De Burgh lo ha hecho notar, "el griego habría considerado a Napoleón como hombre de excelsa *areté*".[9] Si queremos un franco, o más bien clamoroso, reconocimiento de la voluntad de potencia sin ningún escrúpulo, no tenemos más que leer la reseña que hace Tucídides de la conferencia celebrada entre los representantes de Atenas y los de Melos. Los atenienses declaran: "Pero vosotros y nosotros debemos decir lo que pensamos de

7. 425-427.
8. 1224.
9. *The Legacy of the Ancient World,* p. 83, nota 2.

veras, y debemos mirar solamente a lo que es posible, porque todos sabemos por igual que, en la discusión de los negocios humanos, la cuestión de la justicia únicamente tiene entrada allí donde se equilibran las fuerzas que la apoyan, y sabemos que los poderosos sacan cuanto pueden y que los débiles conceden lo que tienen que conceder". Asimismo, en aquellas célebres palabras: "Respecto a los dioses en que creemos y a los hombres que conocemos, es como una ley de su naturaleza que allí donde puedan dominar lo harán. Esta ley no fue hecha por nosotros, ni somos nosotros los primeros que hemos actuado según ella; tan sólo la hemos heredado, y se la legaremos a todas las edades, y no se nos oculta que vosotros y la humanidad toda, si fueseis tan fuertes como nosotros lo somos, actuaríais igual que nosotros." [10] Difícilmente podríamos pedir mayor desvergüenza en el reconocimiento de la voluntad de poder, y Tucídides no da señal alguna de desaprobar la conducta ateniense. Debe recordarse que, cuando los de Melos hubieron de rendirse, los atenienses dieron muerte a todos los que estaban en edad de llevar las armas, hicieron esclavos a las mujeres y a los niños y colonizaron la isla con sus propios colonos... y todo esto en el cenit del esplendor y del auge artístico de Atenas.

Muy vinculada con la voluntad de poder está la concepción de la ὕβρις. El hombre que va demasiado lejos, que trata de ser y de tener más de lo que el destino le reserva, concítase inevitablemente la envidia de los dioses y corre a su perdición. El hombre o la nación que se hallan poseídos por el afán desenfrenado de autoafirmarse, son arrastrados en derechura a confiar temerariamente en sí y, con ello, a su destrucción. La pasión ciega alimenta la confianza en sí, y la jactanciosa confianza en sí mismo lleva a la ruina.

Es conveniente caer en la cuenta de este aspecto del carácter griego: la condena, por Platón, de la teoría de que "el derecho es la fuerza" adquiere entonces todo su relieve. Aun sin aceptar, naturalmente, las apreciaciones de Nietzsche, no podemos menos de admirar su perspicacia en advertir la relación entre la cultura griega y la voluntad de poderío. No es, entiéndase bien, que el lado hosco de la cultura griega sea el único. Muy lejos de esto: si la atracción de la voluntad de poder es un hecho, también es un hecho el ideal griego de la moderación y la armonía. Hemos de comprender que en el carácter y en la cultura de Grecia hay dos vertientes: la de la moderación, del arte, de Apolo y las divinidades olímpicas, y, por el otro lado, la del exceso, de la afirmación desenfrenada de sí mismo, de los frenesíes dionisíacos, tal como se la puede ver descrita en *Las Bacantes* de Eurípides. Así como bajo los espléndidos logros de la cultura griega encontramos el abismo de la esclavitud, así también bajo el mundo de ensueño de la religión y del arte olímpicos encontramos el abismo del frenesí dionisíaco, del pesimismo, de todas las modalidades de la falta de moderación. Puede que, después de todo, no sea enteramente gratuito suponer, siguiendo la inspiración de Nietz-

10. Según la traducción de Tucídides hecha por Benjamín Jowet (Oxford Un. Press).

sche, que gran parte de la religión olímpica fuese una represión que se impuso a sí mismo el dionisíaco griego. Llevado por su voluntad de dominio, de poder, a la autodestrucción, el griego crea el mundo de ensueño del Olimpo, cuyos dioses velan sobre él con celo, mirando que no transgreda los límites de la conducta humana. Así da expresión a su consciencia de que las tumultuosas fuerzas que se agitan en su espíritu podrían, en definitiva, perderle. (Por supuesto que esta interpretación no se propone como una explicación del origen de la religión olímpica griega desde el punto de vista científico del historiador de la religión, sino que sólo trata de sugerir los factores psicológicos —las disposiciones naturales, si se prefiere—, que tal vez operasen, aunque de una manera inconsciente, en el espíritu del hombre griego.)

Pero salgamos de esta disgresión. Pese al lado melancólico del griego, su percepción del constante proceso del cambio, de la transición de la vida a la muerte y de la muerte a la vida, le ayudó a orientarse, en las personas de los filósofos jonios, a un comienzo de filosofía; pues aquellos hombres vieron que, a pesar de todos los cambios y transiciones, debe de haber algo que permanece. ¿Por qué? Pues porque el cambio es el paso de alguna cosa a alguna otra. Ha de haber algo primordial, algo que persista, que vaya tomando varias formas y que soporte este proceso del cambio. Como el cambio no puede ser meramente un conflicto entre elementos opuestos, aquellos pensadores se persuadieron de que tras esos elementos opuestos había algo, un algo que era anterior a ellos. La filosofía o cosmología jonia es, pues, principalmente, un intento de aclarar qué es ese elemento primitivo o *Urstoff* de todas las cosas.[11] Unos filósofos se decidían por un elemento y otros por otro. El saber qué elemento eligió cada filósofo para afirmarlo como el *Urstoff* no importa tanto cuanto el hecho mismo de que tuvieron en común esta idea de la unidad. El hecho del cambio, del movimiento, en el sentido aristotélico, les sugirió la noción de unidad, aunque, como dice Aristóteles, no explicaran el movimiento.

Los jonios diferían entre sí al describir las características de su respectivo *Urstoff*, pero todos ellos lo tenían por un ser material: Tales lo identificaba con el agua, Anaxímenes con el aire, Heráclito con el fuego. Aún no se había descubierto la contraposición entre el espíritu y la materia; de suerte que, aunque los jonios eran *de facto* materialistas —por cuanto hacían de una forma de la materia el principio unificador y el elemento primitivo de todas las cosas— difícilmente se les puede calificar de materialistas en el sentido que hoy damos a este término. No es que hubiesen concebido una clara distinción entre el espíritu y la materia y después la hubiesen negado: ellos no eran en absoluto conscientes de tal distinción, o, por lo menos, no caían bien en la cuenta de todo lo que supone.

Quizá se sienta alguien tentado, por consiguiente, a decir que los pensadores jonios no tuvieron tanto de filósofos como de científicos primitivos que

11. Empleo alguna vez el término alemán *Urstoff* porque expresa en un único y breve vocablo el elemento primigenio, el sustrato original o "la estofa primitiva" del universo.

trataban de dar razón del mundo material y externo. Pero hay que recordar que no se detuvieron en los datos de los *sentidos,* sino que fueron más allá de las apariencias, hasta el *pensamiento.* Ya fuese el agua, el aire o el fuego lo que designaron como el *Urstoff,* éste ciertamente no aparece como tal materia primigenia, es decir, como el elemento último, fundamental, de todas las cosas. Para llegar a concebir uno de los elementos como el último de todo lo existente es preciso ir más allá de las apariencias sensibles. Y aquellos pensadores no llegaron a sus conclusiones mediante una aproximación científica, experimental, sino valiéndose de la razón especulativa: la unidad que afirmaron era, sin duda, una unidad material, pero una unidad puesta por el pensamiento. Además, era abstracta —es decir, abstraída, sacada de los datos de las apariencias sensibles— aunque fuese materialista. Por lo tanto, podríamos llamar tal vez a las cosmologías jonias modalidades del *materialismo abstracto:* en ellas es ya discernible la noción de la unidad en medio de lo diverso y la de lo diverso como entrando dentro de la unidad; y esto es ya una concepción filosófica. Añádase que los pensadores jonios estaban convencidos del imperio de la ley en el universo. En la vida de cada individuo, la ὕβρις, el pasarse de lo que es bueno y adecuado para el hombre, trae consigo la caída y exige el enderezamiento, la vuelta al equilibrio de la balanza; así, por extensión al universo, reina en todo la ley cósmica, la conservación de un equilibrio que impide el caos y la anarquía. Esta concepción de un universo regido por una ley, de un universo que no es juguete del capricho o de la espontaneidad sin normas, que no es mero campo para el dominio desordenado y "egoísta" de un elemento sobre otro, constituía una base para una cosmología científica en cuanto opuesta a la fantástica mitología.

Sin embargo, desde otro ángulo de visión, podemos decir que con los jonios no se llegó a distinguir aún entre la ciencia y la filosofía. Los primeros pensadores o "sabios" jonios se dedicaron a toda clase de observaciones científicas, astronómicas por ejemplo, y éstas todavía no estaban separadas claramente de la filosofía. Fueron sabios que lo mismo podían hacer observaciones astronómicas para ayudar a la navegación, que tratar de hallar el elemento primordial del universo o trazar planos de obras de ingeniería, etc., y todo ello sin hacer ninguna distinción clara entre sus diversas actividades. Sólo aquella mezcolanza de historia y geografía a la que se dio el nombre de ἱστορίη se separó de las actividades filosófico-científicas, y esto no siempre de un modo muy nítido. No obstante, como entre ellos aparecen nociones genuinamente filosóficas y una auténtica capacidad para la especulación, y como constituyen una fase del desarrollo de la filosofía griega clásica, no se les puede omitir, al tratar la historia de la filosofía, cual si hubiesen sido tan sólo unos chiquillos cuyos balbuceos no merecieran atención seria. Los comienzos de la filosofía europea no pueden dejar indiferente al historiador.

Capítulo III

LOS PIONEROS: LOS PRIMEROS FILÓSOFOS JONIOS

I. — Tales

La mezcla del filósofo y del científico práctico se ve muy claramente en el caso de Tales de Mileto. Dícese que Tales predijo el eclipse de sol que, según Heródoto,[1] se produjo al final de la guerra entre los lidios y los medos. Calculan los astrónomos que un eclipse que fue probablemente visible en Asia Menor ocurrió el 28 de mayo de 585 a. J. C. Por tanto, si la tradición acerca de Tales es verdadera, y si el eclipse que él predijo fue el del año 585, debió de "florecer" nuestro sabio durante la primera parte del siglo VI a. J. C. Se dice que murió poco antes de la caída de Sardes, en 546-545 a. J. C. Entre otras actividades científicas que se le atribuyen a Tales figuran la elaboración de un almanaque y la introducción de la práctica fenicia de orientarse por la Osa Menor en las navegaciones. Las anécdotas que a propósito de él se refieren y que pueden leerse en la vida de Tales escrita por Diógenes Laercio, por ejemplo, lo de que cayó a un pozo mientras estaba contemplando las estrellas, o lo de que, en previsión de una escasa cosecha de olivas, almacenó gran cantidad de aceite, tal vez no pasaran de ser historias del tipo de las que tan fácilmente se originan en torno a los sabios famosos.[2]

En su *Metafísica* afirma Aristóteles que, según Tales, la tierra está sobre agua (por lo que parece, se la imaginó a la manera de un delgado disco flotante). Pero el punto de mayor importancia es que Tales declaró que el elemento primario de todas las cosas es el agua; o sea que, de hecho, planteó la cuestión del Uno en todo. Supone Aristóteles que la observación pudo haberle llevado a Tales a esta conclusión: "llegando a [dicho] concepto quizás al ver que todas las cosas se nutren de lo húmedo, y que el calor mismo se genera a partir de la humedad y por ella se conserva (y que aquello a partir de lo cual vienen las cosas al ser es principio de todas ellas). De este hecho sacó su noción, así como del hecho de que las simientes de todas las cosas tienen una naturaleza húmeda, y el agua es el origen de la natu-

1. *Hist.*, I, 74.
2. Dióg. Laerc., *Vidas de los filósofos*, I, 22-44.

raleza de las cosas húmedas".[3] Aristóteles sugiere también, aunque, a decir verdad, sin mostrarse muy seguro de ello, que Tales fue influido por las teologías más antiguas, en las que el agua —como la Estigia de los poetas— era objeto de juramento entre los dioses. Sea como fuere, está claro que el fenómeno de la evaporación sugiere que el agua puede transformarse en niebla o en aire, mientras que el fenómeno de la congelación puede sugerir que, si el proceso se continuara, el agua llegaría a hacerse tierra. En todo caso, la importancia de este pensador primitivo consiste en que él fue quien planteó la cuestión acerca de cuál sea la naturaleza última, fundamental, del mundo, y no en la respuesta que él diese de hecho a tal pregunta, ni en las razones con que apoyara su respuesta, fueran las que fuesen.

Otra afirmación atribuida a Tales por Aristóteles, la de que todo está lleno de dioses, o que el imán tiene un alma, porque mueve el hierro,[4] es imposible interpretarla con certeza. Decir que tal afirmación equivale a afirmar la existencia de un alma del mundo, e identificar luego esa alma del mundo con Dios[5] o con el Demiurgo platónico[6] —como si este último hubiese formado todas las cosas a partir del agua— es ir demasiado lejos en cuanto a libertad interpretativa. El único punto cierto y realmente importante de la doctrina de Tales es que él concebía "las cosas" como cambiantes formas de un primario y último elemento. Que designase el *agua* como este elemento es la característica histórica que le distingue, por así decirlo; pero lo que le granjea su rango de primer filósofo griego es el hecho de haber sido él el primero en concebir la noción de la Unidad en la Diversidad (aunque, ciertamente, no aislase la noción en el plano lógico), y el que, aun aferrándose a la idea de la unidad, intentara explicar las evidentes diferencias que se perciben en lo múltiple. La filosofía, naturalmente, trata de entender la pluralidad que experimentamos, su existencia y su naturaleza, y el "entender" significa aquí, para el filósofo, descubrir una unidad o primer principio subyacente. Lo complicado del problema no puede advertirse mientras no se haya comprendido con claridad la radical distinción entre la materia y el espíritu: antes de haber penetrado en tal distinción (y aun después de haberlo conseguido, si, una vez "comprendida", se la niega), las soluciones que se den al problema han de ser forzosamente *simplistas*: se concebirá la realidad como una unidad material (al modo del pensamiento de Tales) o como una Idea (al modo como la conciben ciertas filosofías modernas). Sólo se puede responder adecuadamente a la complejidad del problema de lo Uno y lo Múltiple si se entienden bien y se afirman sin ambajes los grados esenciales de lo real y la doctrina de la analogía del ser; de lo contrario, la riqueza de lo múltiple será sacrificada a una unidad falsa y concebida más o menos arbitrariamente.

3. *Metafísica,* 983 b 22.
4. *De Anima,* A 5, 411 a 7; 2, 405 a 19.
5. Así Aecio, I, 7, XI (D. 11 A 23).
6. Cicerón, *De natura deorum,* I, 10, 25 (D. *ibid.*).

Cabe en lo posible que la observación concerniente al imán concebido como un ser vivo, atribuida por Aristóteles a Tales, represente la persistencia de un animismo primitivo en el que la noción del alma-fantasma (el espectro, la imagen o el "doble" de un hombre que se percibe en los sueños) se hubiese hecho extensiva a la vida orgánica infrahumana y hasta a las fuerzas del mundo inorgánico; pero, aunque así fuera, no pasaría de ser un vestigio, puesto que en Tales vemos claramente la transición desde el mito a la ciencia y a la filosofía, y por ello conserva su carácter tradicional de iniciador de la filosofía griega: ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας.[7]

II. — Anaximandro

Otro filósofo milesio fue Anaximandro. Parece que era más joven que Tales, pues Teofrasto lo describe como un "discípulo y compañero" de Tales.[8] Igual que él, Anaximandro se ocupó en cuestiones de ciencias prácticas, y se le atribuye la construcción de un mapa —probablemente para uso de los milesios que navegaban por el mar Negro—. Participó en la vida política, lo mismo que tantos otros filósofos griegos, y condujo una expedición colonizadora a Apolonia.

Anaximandro compuso una obra en prosa sobre sus teorías filosóficas. Esta obra se conservaba todavía en tiempos de Teofrasto, a quien debemos valiosas informaciones acerca del pensamiento de Anaximandro. Buscó Anaximandro, como Tales, el elemento primordial y básico de todas las cosas; pero decidió que ese elemento no podía ser ninguna clase particular de materia, tal como el agua, puesto que el agua, o lo húmedo, era en sí mismo uno de los "contrarios" cuyos conflictos y recíprocas invasiones había que explicar. Si el cambio, el nacimiento y la muerte, el crecimiento y la decrepitud, se deben a un conflicto, al auge de un elemento a expensas de otro, entonces —si se supone que todo es en realidad, en el fondo, agua— resulta difícil entender por qué los demás elementos no han sido disueltos desde hace ya mucho tiempo por el agua. Anaximandro llegó, pues, a concebir que el elemento primero, el *Urstoff,* era indeterminado. Era más primitivo que los opuestos, por ser aquello de lo que éstos salían y a lo que volvían al corromperse.[9]

Este elemento primigenio (ἀρχή) fue llamado por Anaximandro —y, según Teofrasto, él fue el primero en darle tal nombre— la causa material. "No es ni el agua ni ningún otro de los llamados elementos, sino una naturaleza diferente de ellos e infinita, de la cual proceden todos los cielos y los mundos en éstos encerrados". Es τὸ ἄπειρον, la sustancia sin límites. "Eterna y sin edad", "abarca todos los mundos".[10]

7. *Met.,* 983 b 18.
8. *Physic. opin.,* fr. 2 (D. 12 A 9). Cfr. Ps.-Plut. *Strom.,* 2 (D. 12 A 10).
9. Frag. 1.
10. Frags. 1-3.

Las irrupciones de un elemento sobre los otros son presentadas poéticamente como ejemplos de injusticia: el elemento cálido comete una injusticia en verano, y el elemento frío en invierno. Estos elementos determinados reparan sus injusticias al ser reabsorbidos en el seno de lo Indeterminado-sin-límites.[11] He aquí un ejemplo de cómo se hace extensiva, desde el ámbito de la vida humana al universo en general, la concepción de la ley.

Hay una pluralidad de innumerables mundos coexistentes.[12] Cada uno de ellos es perecedero, pero parece ser que hay un número ilimitado de ellos que existen simultáneamente, viniendo los mundos a la existencia en virtud de un movimiento eterno. "Y, además, había un movimiento eterno en el que se engendraban los cielos".[13] Este eterno movimiento parece haber sido una ἀπόκρισις o "separación clasificatoria", una especie de criba como la que hallamos en la doctrina pitagórica reseñada en el *Timeo* de Platón. Luego que las cosas fueron separadas unas de otras, el mundo, tal como nosotros lo conocemos, se formó mediante un movimiento arremolinado o δίνη —los elementos más pesados, que eran la tierra y el agua, permanecían en el centro del remolino, el fuego salía despedido hacia la circunferencia y el aire quedaba en medio. La tierra no es un disco, sino un cilindro de poca altura, "como un tambor de columna".[14]

La vida salió del mar, y las formas actuales de los seres vivientes son el resultado de su progresiva adaptación al medio ambiente. Anaximandro hace una audaz y aguda conjetura sobre el origen del hombre: "...dice también que en el principio nació el hombre de animales de otra especie, pues mientras los demás animales encuentran muy pronto de qué alimentarse, solamente el hombre necesita un largo período de lactancia, por lo que, si originariamente hubiese sido como es ahora, nunca habría podido sobrevivir".[15] Lo que no aclara —¡dificultad de siempre para los evolucionistas!— es cómo sobrevivió el hombre durante la fase de transición.

Así, pues, la doctrina de Anaximandro supone un adelanto con relación a la de Tales: superando la designación de un elemento determinado como primordial, llega a concebir un infinito indeterminado, del que provienen todas las cosas. Más aún, intenta por lo menos responder de algún modo a la cuestión de *cómo* evolucionó el mundo a partir de aquel elemento primero.

III. — Anaxímenes

El tercer filósofo de la escuela de Mileto fue Anaxímenes. Debió de ser más joven que Anaximandro —al menos, Teofrasto dice que era "discípulo

11. Frag. 1.
12. D. 12 A 17. Simpl. *Phys.*, 1121, 5: Aec., II, 1, 3: Cic. *De Nat.* D., I, 10, 25: Aug. *C. D.*, VIII, 2.
13. Cfr. Hipól., *Ref*, 16, 2 (D. 12 A 11).
14. Frag. 5. Ps.-Plut. *Strom.*, 2 (D. 12 A 10).
15. Ps.-Plut., *Strom.*, fr. 2 (D. 12 A 10).

y compañero" de Anaximandro. Escribió un libro, del que ha sobrevivido un breve fragmento. Según Diógenes Laercio, "escribió en purísimo dialecto jonio".

La doctrina de Anaxímenes parece, ya a primera vista, un franco retroceso con respecto a la posición alcanzada por Anaximandro, pues, abandonando la teoría del ἄπειρον, sigue a Tales en lo de indicar una sustancia determinada como elemento primigenio. Este elemento determinado no es el agua, sino el *aire*. Tal vez se lo sugiriese así el hecho de la respiración, pues el hombre, mientras respira, vive, y es fácil que, por ello, parezca el aire el principio vital. En realidad, Anaxímenes traza un paralelo entre el hombre y toda la naturaleza. "Así como nuestra alma, siendo aire, nos mantiene unidos, así también el aliento y el aire circundan todo el Cosmos." [16] El aire es, por consiguiente, el *Urstoff* del mundo, del que se originaron las cosas que existen, existieron y existirán, los dioses y las cosas divinas, mientras que los demás seres proceden de su descendencia.[17]

Explicar cómo todas las cosas provienen del aire es, sin duda, tarea difícil, y precisamente en la solución que propuso Anaxímenes es donde se ve un rasgo de su genialidad. Para explicar la formación de los objetos concretos a partir del elemento primitivo, introduce las nociones de condensación y rarefacción. El aire es, de suyo, invisible, pero se hace visible en este proceso de condensación y rarefacción, convirtiéndose en fuego cuando se dilata o enrarece, y en viento, nubes, agua, tierra y finalmente en piedra cuando se condensa. A decir verdad, esta concepción de las condensaciones y rarefacciones sugiere otro motivo por el que Anaxímenes pudo identificar el elemento primordial con el aire: pensó que, cuando el aire se enrarece, se hace más cálido y, así, tiende a transformarse en fuego, mientras que cuando se condensa se enfría y tiende a la solidificación. El aire se halla, pues, entre el círculo de llamas que lo envuelve todo y la masa fría y húmeda de su interior, y Anaxímenes se decide por el aire como por una especie de ambiente vital intermedio. Lo importante de su doctrina cabe decir que es, con todo, el intento de basar lo cualitativo en lo cuantitativo, pues a esto se viene a reducir, en terminología moderna, su teoría de la condensación y la rarefacción. Dícese que Anaxímenes observó que cuando expelemos con la boca abierta el aliento éste es caliente, y que, cuando lo exhalamos con la boca casi cerrada, es frío: sería ello una prueba experimental de su tesis.[18]

Lo mismo que Tales, concebía la tierra plana, pero flotando por el aire como una hoja. Según Burnet, "la Jonia no fue nunca capaz de aceptar el punto de vista científico en lo relativo a la Tierra, y aun Demócrito siguió creyendo que era plana".[19] Anaxímenes dio una curiosa explicación del arco iris: se debería a los rayos del sol cayendo sobre una nube espesa que no

16. Frag. 2.
17. Hipól., *Ref.*, I, 7 (D. 13 A 7).
18. Plut., *De prim. frig.*, 947 y sig., Frag. 1.
19. G. P., I, p. 9.

puede atravesar. Zeller subraya la gran distancia que hay desde Iris, la divina mensajera de los dioses de Homero, a esta explicación "científica".[20]

* * *

Con la caída de Mileto, en 494, la escuela milesia llegó probablemente a su fin. Las doctrinas milesias pasaron a ser conocidas todas ellas como "la filosofía de Anaxímenes", cual si a los ojos de los antiguos hubiese sido éste el principal representante de la escuela. Sin duda, su posición histórica como último representante famoso de ella bastaría para explicar tal fenómeno, aunque su teoría de la condensación y de la rarefacción —el intento de explicar las propiedades de los objetos concretos del mundo mediante una reducción de la cualidad a la cantidad— fue también, seguramente, base en gran parte de su renombre.

Podemos repetir una vez más que, en general, la mayor importancia de los jonios estriba en el hecho de haber sido ellos quienes plantearon la cuestión acerca de la naturaleza última de las cosas, más bien que en todas las respuestas particulares que dieron a esta misma cuestión. Podemos igualmente recalcar que todos ellos supusieron eterna la materia: la idea de que este mundo material hubiese tenido un comienzo absoluto no entró en sus concepciones. De hecho, para ellos, *este* mundo era el único mundo. No sería muy exacto, sin embargo, considerar a los cosmólogos jonios como materialistas dogmáticos. La distinción entre la materia y el espíritu no se había concebido aún, y, en tanto no se concibiese, difícilmente podía haber materialistas en el sentido que hoy damos a este término. Fueron materialistas en cuanto que trataron de explicar el origen de todas las cosas a partir de un elemento material cualquiera; pero no lo fueron en el sentido de que negaran deliberadamente la distinción entre la materia y el espíritu, por la sencilla razón de que tal distinción no había sido concebida aún tan claramente como para que fuese posible su negación formal.

Apenas es preciso indicar que los jonios fueron "dogmáticos", en el sentido de que no se plantearon el "problema crítico". Estimaron que podemos conocer las cosas tales como son: estaban llenos de la *ingenuidad* de quien admira en medio del goce del descubrimiento.

20 *Outlines*, p. 31.

CAPÍTULO IV

LA SOCIEDAD PITAGÓRICA

Es importante caer en la cuenta de que los pitagóricos no fueron sólo un grupo de discípulos de Pitágoras más o menos independientes y aislados unos de otros: eran los miembros de una sociedad o comunidad religiosa, fundada por Pitágoras de Samos, en Crotona, ciudad del sur de Italia, en la segunda mitad del siglo VI a. J. C. Pitágoras era natural de Jonia, y los primeros miembros de su escuela hablaron el dialecto jonio. Tanto los orígenes de la sociedad pitagórica como la vida de su fundador están envueltos en oscuridades. Jámblico, en su *Vida de Pitágoras,* le llama "guía y padre de la filosofía divina", "un dios, un 'demonio' (es decir, un ser sobrehumano), u hombre divino". Pero las vidas de Pitágoras escritas por Jámblico, Porfirio y Diógenes Laercio, apenas puede decirse que nos proporcionen un testimonio fidedigno, y es justo, sin duda, calificarlas de novelas.[1]

La fundación de una escuela no era, probablemente, ninguna novedad en el mundo griego. Aunque es imposible probarlo de un modo cierto, es muy verosímil que los primeros filósofos de Mileto tuviesen en torno suyo algo bastante parecido a unas escuelas. Pero la escuela pitagórica se distinguió de todas las demás por su carácter ascético y religioso. Hacia el final de la civilización jonia se manifestó un renacimiento religioso que trató de proporcionar elementos religiosos auténticos, tales como no los habían aportado ni la mitología olímpica ni la cosmología milesia. Igual que en el Imperio romano, en su sociedad decadente, que había perdido su prístino vigor y su lozanía, vemos un doble movimiento, hacia el escepticismo por una parte y hacia las "religiones mistéricas" por otra, así también, al declinar la civilización jonia, rica y comercial, hallamos idénticas tendencias. La sociedad pitagórica representa el espíritu de este renacer religioso, que ella combinó con un espíritu científico muy marcado, lo cual justifica la inclusión de Pitágoras en una historia de la filosofía. Hay ciertamente un terreno común entre el orfismo y el pitagorismo, aunque no es fácil, ni mucho menos, determinar con precisión las relaciones entre ambos, ni el grado de influencia que las doctrinas órficas pudieran ejercer sobre los pitagóricos. En el orfismo encon-

1. "Ben, invero, possono dirsi romanzi le loro 'Vite'." Covotti, *I Presocratici,* p. 66.

tramos, sin duda, una organización comunitaria, en la que los individuos se vinculan, por medio de la iniciación y la fidelidad, a un género de vida en común, y hallamos también la doctrina de la transmigración de las almas —doctrina relevante en las enseñanzas pitagóricas—; por lo tanto, es difícil pensar que no le hubiesen influido a Pitágoras las creencias y las prácticas órficas, aun cuando a Pitágoras se le haya de poner en conexión con Delos más bien que con la religión dionisíaca de Tracia.[2]

Se ha sostenido la opinión de que las comunidades pitagóricas eran comunidades *políticas,* punto de vista que no se puede mantener, por lo menos en el sentido de que fuesen unas comunidades esencialmente políticas, pues ciertamente no lo fueron. Pitágoras, verdad es, tuvo que abandonar Crotona y marchar a Metaponto a instancias de Cilón; pero parece que esto puede explicarse sin necesidad de suponer que Pitágoras actuase de un modo específicamente político a favor de algún partido determinado. Los pitagóricos, no obstante, llegaron a controlar en lo político Crotona y otras ciudades de la Magna Grecia, y Polibio refiere que sus "logias" fueron incendiadas y ellos mismos perseguidos, quizás alrededor de los años 440-430 a. J. C.,[3] aunque esto no significa necesariamente que fueran una sociedad, en esencia, política más que religiosa: Calvino gobernó a Ginebra y, sin embargo, no fue ante todo político. El Prof. Stace comenta: "Cuando al ciudadano corriente de Crotona se le dijo que no comiese habas y que en ninguna circunstancia podría comerse a su perro, esto fue demasiado"[4] (aunque, a decir verdad, no es seguro que Pitágoras prohibiese las habas, ni tampoco toda carne, como artículos comestibles. Aristóxeno afirma precisamente lo contrario respecto a las habas.[5] Burnet, que se inclina a aceptar como pitagóricas tales prohibiciones, admite, empero, la posibilidad de que Aristóxeno esté en lo cierto acerca del tabú concerniente a las habas).[6] La asociación renació al cabo de algunos años y prosiguió sus actividades en Italia, sobre todo en Tarento, donde durante la mitad del siglo IV a. J. C. Arquitas se ganó una gran reputación. Filolao y Eurito trabajaron también en aquella ciudad.

Por lo que respecta a las ideas y a las prácticas ascético-religiosas de los pitagóricos, centráronse en la noción de la pureza y en las observancias purificatorias; la doctrina de la transmigración de las almas llevaba naturalmente a promover su cultivo. La práctica del silencio, la influencia de la música y el estudio de las matemáticas se consideraban valiosas ayudas para la formación del alma. Sin embargo, varias de estas prácticas tuvieron un carácter meramente externo. Si es que Pitágoras prohibió en verdad comer carne, tal prohibición se debería probablemente a la doctrina de la metempsícosis, o estaría, por lo menos, en conexión con ella; pero semejantes regulaciones únicamente externas, tales como las que Diógenes Laercio asegura que esta-

2. Cfr. Dióg. Laerc., 8, 8.
3. Polibio, II, 39 (D. 14, 16).
4. Stace, *Critical Hist. of Greek Philos.*, p. 33.
5. Apud Gelio, IV, II, 5 (D. 14, 9).
6. E. G. P., p. 93, nota 5.

ban en vigor entre los miembros de la Escuela, por mucho que se fuerce la imaginación no pueden considerarse doctrinas filosóficas. Por ejemplo: abstenerse de habas, no andar por la calle principal, no permanecer de pie sobre los recortes de las propias uñas, deshacer la marca dejada por la olla entre las cenizas, no sentarse sobre el *quénice* (medida para granos), etcétera. De haberse limitado a esto el contenido de las doctrinas pitagóricas, serían interesantes para el historiador de la religión, pero apenas merecerían seria atención por parte del historiador de la filosofía. Lo que ocurre es que aquellas reglas de observancia externa de ningún modo son todo cuanto los pitagóricos profesaban.

(En un rápido examen de las teorías pitagóricas no podemos discutir cuáles de entre ellas se deberían al mismo Pitágoras y cuáles a miembros más tardíos de su escuela, por ejemplo a Filolao. Aristóteles, en la *Metafísica,* habla de "los pitagóricos" más que de Pitágoras mismo. Así que, cuando dice "Pitágoras sostiene...", no se ha de entender que se refiera, necesariamente, al fundador de la escuela en persona.)

En su *Vida de Pitágoras,* Diógenes Laercio nos habla de un poema de Jenófanes, en el que éste refiere que Pitágoras, habiendo visto a alguien golpear a un perro le dijo que no siguiera haciéndolo, porque en los gemidos del animal había reconocido la voz de un amigo. Sea cierta o no esta historia, se puede admitir que Pitágoras aceptó la doctrina de la metempsícosis. El renacimiento religioso había devuelto a la vida la vieja idea del poder del alma y de que su vigor perdura tras la muerte, en contraste con la concepción homérica de las sombras de los difuntos como incapaces de articular palabras. En una doctrina tal cual es la de la transmigración de las almas, no cuenta o no se considera vinculada al alma del hombre la conciencia de la identidad personal, pues, como dice Julius Stenzel: "...el alma pasa de una a otra condición del yo, o, lo que es lo mismo, de un cuerpo a otro; la conciencia de que el cuerpo pertenece al yo fue siempre connatural al instinto filosófico de los griegos".[7] La teoría según la cual el alma es la armonía del cuerpo, teoría que expone Simias en el *Fedón* de Platón, y que éste refuta, difícilmente se habría compaginado con la doctrina pitagórica del alma inmortal y sometida a la transmigración; así que es por lo menos inseguro atribuir tal parecer a los pitagóricos (como lo hace Macrobio, refiriéndolo expresamente a Pitágoras y a Filolao).[8] Mas no está fuera del caso, según indica Praechter, preguntarse si la afirmación de que el alma es la armonía del cuerpo, o sencillamente una armonía, se podrá interpretar como si quisiera decir que el alma es el principio del orden y de la vida en el cuerpo. Esto no comprometería necesariamente la inmortalidad del alma.[9]

(El parecido entre varios puntos importantes del orfismo y del pitagorismo acaso se deba a algún influjo de aquél sobre éste; pero es muy difícil deter-

7. *Metaphysik des Altertums,* Teil I, p. 42.
8. *Somn. Scip.,* I, 14, 19 (D. 44 A 23).
9. Ueberweg-Praechter, p. 69.

minar si se dio en realidad una influencia directa y, si es que la hubo, hasta qué punto influyó. El orfismo estaba en conexión con el culto de Dioniso, culto que pasó a Grecia procedente de la Tracia o la Escitia y era ajeno al espíritu del culto olímpico, aunque su carácter "entusiasmador" y "extático" halló eco en el alma griega. Pero no es lo "entusiástico" de la religión dionisíaca lo que vincula al orfismo con el pitagorismo, sino, más bien, el que los iniciados órficos [quienes —adviértase— estaban organizados en comunidades], eran instruidos en la doctrina de la transmigración de las almas, de tal modo que, para ellos, lo importante del hombre era el alma y no el cuerpo que la aprisiona: en efecto, el alma era el hombre "real", no una simple sombra o imagen del cuerpo, tal como aparece en Homero. De aquí la importancia de ejercitar el alma y de purificarla, ascesis que incluía preceptos tales como el de la abstención de carnes. El orfismo fue, en verdad, una religión más que una filosofía, aunque tendió hacia el panteísmo, como puede verse por el célebre fragmento: Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται ;[10] pero, en la medida en que se le puede llamar una filosofía, era un *modo de vida* y no pura especulación cosmológica, y, en este aspecto, el pitagorismo fue, ciertamente, heredero del espíritu órfico.)

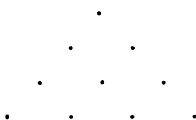
Pasemos ahora al arduo tema de la filosofía pitagórica matemático-metafísica. Nos dice Aristóteles en la *Metafísica* que "los pitagóricos, como se les llama, se dedicaron a las matemáticas, fueron los primeros que hicieron progresar este estudio y, habiéndose formado en él, pensaron que sus principios eran los de todas las cosas..." [11] Tenían el entusiasmo propio de los primeros estudiosos de una ciencia en pleno progreso, y les cautivó la importancia del número en el cosmos: todas las cosas son numerables, y muchas las podemos expresar numéricamente. Así, la relación entre dos cosas relacionadas se puede expresar por una proporción numérica; el orden existente en una cantidad de sujetos ordenados se puede expresar mediante números; y así sucesivamente. Pero lo que parece que les impresionó más que nada fue el descubrir que los intervalos musicales que hay entre las notas de la lira pueden expresarse numéricamente. Cabe decir que la altura de un sonido depende del número, en cuanto que depende de las longitudes de las cuerdas, y es posible representar los intervalos de la escala con razones numéricas.[12] Pues bien, lo mismo que la armonía musical depende del número, se puede pensar que la armonía del universo depende también del número. Los cosmólogos milesios hablaban de un conflicto universal de los elementos contrapuestos, y los pitagóricos, gracias a sus investigaciones en el campo de la música, tal vez pensasen solucionar el problema del "conflicto" recurriendo al concepto de

10. D. 21 a.
11. *Met.*, 985, b 23-6.
12. Parece cierto que las proporciones acústicas pitagóricas se basaban en las longitudes y no en las frecuencias, que difícilmente podrían haber medido. Así, a la cuerda más larga la llamaban ἡ ὑπάτη, aunque de suyo daba la nota y tenía la frecuencia "más bajas" según diríamos nosotros; y a la más corta la llamaban ἡ νεάτη, aunque daba nuestra nota y tenía nuestra frecuencia "más altas".

número. Según Aristóteles, "como vieron que los atributos y las relaciones de las escalas musicales se podían expresar en números, desde entonces todas las demás cosas les parecieron modeladas en toda su naturaleza según los números, y juzgaron que los números eran lo primero en el conjunto de la naturaleza y que el cielo entero era una escala musical y un número."[13]

Anaximandro había hecho derivar todo de lo Ilimitado o Indeterminado. Pitágoras combinó esta noción con la de límite, τὸ πέρας, que da forma a lo Ilimitado. Ejemplifícase esto con la música (y también con la salud, en la que el límite es la "templanza", cuyo resultado es una sana armonía): la proporción y la armonía de los sones musicales son expresables aritméticamente. Transfiriendo estas observaciones al mundo en general, los pitagóricos hablaron de la armonía cósmica. Y, no contentos con recalcar la importancia de los números en el universo, fueron más lejos y declararon que las cosas *son* números.

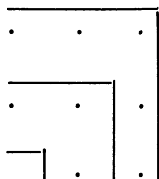
Evidentemente, tal doctrina no es de fácil comprensión. Se hace duro decir que todas las cosas son números. ¿Qué entendían por ello los pitagóricos? En primer lugar, ¿qué entendían por números o qué es lo que pensaban acerca de los números? He aquí una pregunta que tiene su importancia, pues el responder a ella supone indicar que había alguna razón para que los pitagóricos dijesen que las cosas son números. Ahora bien, Aristóteles nos informa de que "(los pitagóricos) sostenían que los elementos del número son lo par y lo impar, y que, de estos elementos, el primero es ilimitado y el segundo limitado; la *unidad,* el *uno,* procede de ambos (pues es a la vez par e impar), y el número procede del *uno;* y el cielo todo, como se ha dicho, es números".[14] Sea cual fuere el período concreto del desarrollo del pitagorismo al que Aristóteles se esté refiriendo y la interpretación precisa que deba hacerse de sus referencias a lo par y lo impar, parece cosa clara que los pitagóricos consideraron los números espacialmente. La unidad es el punto, el dos la línea, el tres la superficie, el cuatro el volumen.[15] Decir, pues, que todas las cosas son números significaría que "todos los cuerpos constan de puntos o unidades en el espacio, los cuales, cuando se los toma en conjunto, constituyen un número".[16] Que los pitagóricos consideraban así los números indícalo la *tetraktys,* figura que tenían por sagrada:



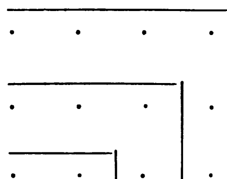
Esta figura muestra que el 10 resulta de sumar: $1 + 2 + 3 + 4$, o sea, que es la suma de los cuatro primeros números enteros. Nos dice Aristóteles

13. *Met.,* 985 b 31-986 a 3.
14. *Met.,* 986 a 17-21.
15. Cfr. el artículo *Pythagoras* en la Encycl. Brit., 14.ª ed., por Sir Thos. Little Heath.
16. Stöckl, *Hist. Phil.,* I, p. 48 (trad. Finlay, 1887).

que Eurito solía representar los números con piedrecillas, y, por este procedimiento, obtenemos los números "cuadrados" y los números "rectangulares".[17] En efecto, si partiendo de la unidad le vamos añadiendo sucesivamente los números impares conforme al *gnomon*, obtenemos los "números cuadrados":



Mientras que, si partimos del dos y le vamos añadiendo igualmente los números pares, obtenemos los "números rectángulos":



Esta costumbre de representar los números o relacionarlos con la geometría facilita, desde luego, la comprensión de por qué los pitagóricos consideraban las cosas como números y no sólo como numerables: transferían sus concepciones matemáticas al orden de la realidad material. Así, "por la yuxtaposición de unos cuantos puntos engéndrase la línea, no sólo en la imaginación del científico matemático, sino también en la realidad externa; del mismo modo, la superficie es engendrada por la yuxtaposición de varias líneas, y, finalmente, el cuerpo por la combinación de varias superficies. Puntos, líneas y superficies son, por lo tanto, las unidades reales que componen todos los cuerpos de la naturaleza, y, en este sentido, todos los cuerpos deben ser considerados como números. En definitiva, cada cuerpo material es una expresión del número cuatro (τετρακτύς), puesto que resulta, como un cuarto término, de tres clases de elementos constitutivos (puntos, líneas y superficies)".[18] Pero hasta qué punto la identificación de las cosas con los números haya de atribuirse a la costumbre de representar los números mediante figuras geométricas, o bien a una extensión del descubrimiento de que los sonidos musicales son reducibles a números, resulta sumamente difícil decirlo. Burnet opina que la original identificación de las cosas con los números se debió a la segunda de las causas indicadas y no a que se identificasen los números con sus representaciones geométricas.[19] Sin embargo, si se consideran los objetos —según evidentemente los consideraban los pitagóricos— como sumas de puntos materiales, cuantitativos, y si, a la vez, se ven los números geométricamente como sumas de puntos, es fácil comprender cómo pudo darse el paso siguiente, el de identificar los objetos con los números.[20]

Aristóteles, en el pasaje citado más arriba, dice que los pitagóricos sostenían que "los elementos del número son lo par y lo impar, y que, de éstos,

17. *Met.*, 1092 b 10-13.
18. Stöckl, *Hist. Phil.*, I, pp. 43-9.
19. E. G. P., p. 107.
20. Filolao (según se desprende de los fragmentos conservados) insistía en que nada podría conocerse, nada sería claro o manifiesto, si no tuviera número o fuese número.

el primero es ilimitado y el segundo limitado". ¿De qué modo se introducen en escena lo limitado y lo ilimitado? Para los pitagóricos, el cosmos limitado, o mundo, está rodeado por el inmenso o ilimitado cosmos (el aire), y aquél lo "inhala". Los objetos del cosmos limitado no son, pues, pura limitación, sino que tienen mezcla de lo ilimitado. Ahora bien, los pitagóricos, al considerar geométricamente los números, los concebían también como productos de lo limitado y lo ilimitado (por estar compuestos de lo par y lo impar). También desde este punto de vista hay sólo un paso que dar, y fácil, para llegar a la identificación de las cosas con los números, identificándose el par con lo ilimitado y el impar con lo limitado. Una explicación complementaria puede verse en el hecho de que los *gnomones* [o cuadrantes] impares (véanse las figuras) conservan su forma cuadrada fija (limitada), mientras que los *gnomones* pares presentan una forma rectangular siempre cambiante (ilimitada).[21]

Cuando se trató de asignar un número determinado a cada cosa concreta, quedó campo abierto para toda suerte de fantásticas arbitrariedades. Por ejemplo, aunque seamos capaces de conjeturar poco más o menos por qué había de decirse que la justicia es el número cuatro, no se comprende fácilmente por qué καιρός [la salud] tuviese que ser el siete, o el principio vital el seis. El cinco se adjudicó al matrimonio, porque 5 es la suma de 3 —el primer número impar, masculino—, y 2 —el primer par femenino—. No obstante, a pesar de todas estas fantasías, los pitagóricos contribuyeron positivamente al desarrollo de las matemáticas. Un conocimiento práctico, geométrico, del teorema de Pitágoras aparece ya en los cálculos de los sumerios. Pero fueron los pitagóricos quienes, según lo hizo notar Proclo,[22] rebasaron los simples cálculos aritméticos y geométricos y supieron integrarlos en un sistema deductivo, por más que, al principio, era, como no podía menos de ser, elemental. "Resumiendo la geometría pitagórica, abarcaría el conjunto de los libros I, II, IV, VI (y probablemente el III) de Euclides, con la particularidad de que la teoría pitagórica de la proporción fue incompleta, puesto que no se aplicaba a las magnitudes inconmensurables".[23] La teoría que solucionó este último punto se inventó en la Academia, bajo la dirección de Eudoxo.

Para los pitagóricos, no sólo la tierra era esférica,[24] sino que no ocupaba el centro del universo. La tierra y los planetas giraban —a la vez que el sol— en torno al fuego central o "corazón del Cosmos" (identificado con

21. Cfr. Aristót., *Física,* 203 a 10-15.
22. *In Eukleiden,* Friedlein, 65, 16-19.
23. Heath, *art. cit.*
24. Cfr. las palabras del filósofo ruso León Chestov: "Más de una vez se ha dado el caso de que una verdad haya tenido que esperar para ser reconocida siglos enteros después de haber sido descubierta. Esto ocurrió con la doctrina de Pitágoras acerca del movimiento de la tierra. Todos la consideraban falsa, y durante más de 1500 años se negaron los hombres a aceptarla. Todavía después de Copérnico se vieron obligados los sabios a mantenerla oculta, al abrigo de los ataques de la tradición y del 'sentido común' ". (León Chestov, *In Job's Balances,* p. 168 —trad. por C. Coventry y Macartney—.)

el número Uno). El mundo aspira el aire de la masa sin límites que lo envuelve, y se habla del aire como de lo Ilimitado. Vemos aquí la influencia de Anaxímenes. (Según Aristóteles —*De Caelo* 293 a, 25-27— los pitagóricos no negaban el geocentrismo para explicar los fenómenos, sino por arbitrarias razones de su magín.)

Los pitagóricos nos interesan, no solamente por sus investigaciones sobre música y matemáticas, ni sólo por su carácter de sociedad religiosa o porque con su doctrina de la transmigración de las almas y su metafísica matemática —al menos en cuanto no "materializaron" los números—[25] tendían a liberarse del materialismo *de facto* que caracterizó a los cosmólogos de Mileto, sino también por su influencia sobre Platón, quien sin duda alguna fue influido por la manera como concebían ellos el alma y su destino (y de ellos tomó, probablemente, la doctrina de la naturaleza tripartita del alma). A los pitagóricos les impresionó mucho la importancia del alma y su inclinación al bien, y ésta fue una de las más caras convicciones de Platón, a la que se aferró durante toda su vida. Platón fue muy influido también por las especulaciones matemáticas de los pitagóricos, aunque en este aspecto no es fácil determinar con exactitud hasta qué punto les fue deudor. Y el decir de los pitagóricos que ejercieron una de las influencias más determinantes en la formación del pensamiento de Platón es rendirles no escaso tributo.

25. De hecho, la matematización pitagórica del universo no puede considerarse realmente como una "idealización" del mismo, puesto que los pitagóricos miraban los números con mentalidad de geómetras. Por tanto, su identificación de las cosas con los números, más que un idealizar las cosas era un materializar los números. Por otra parte, en cuanto que "ideas" tales como la de la justicia se identifican con los números, acaso pueda hablarse de una tendencia al idealismo. Esto mismo vuelve a darse en el idealismo platónico.

Hay que admitir, con todo, que la afirmación de que los pitagóricos geometrizaron los números apenas sería válida tratándose, por lo menos, de los últimos representantes de la Escuela. Así, Arquitas de Tarento, amigo de Platón, elucubraba en un sentido claramente opuesto (cfr. Diels, B 4), mostrando una tendencia a la que Aristóteles, que creía en la separación y en la irreductibilidad de la aritmética y la geometría, se opuso firmemente. En conjunto, tal vez sería mejor decir que los pitagóricos descubrieron (aun cuando no los analizaron del todo) algunos *isomorfismos* entre la aritmética y la geometría, y no que descubrieran una recíproca reductibilidad de las mismas disciplinas.

Capítulo V

EL MENSAJE DE HERÁCLITO

Heráclito, noble de la ciudad de Éfeso, "floreció", según Diógenes, por los años de la 69.ª Olimpíada, es decir, hacia 504-501 a. J. C.; sus fechas no pueden determinarse con exactitud. En su familia era hereditario el cargo de *Basileus,* pero Heráclito se lo cedió a su hermano. Era —colegimos— hombre de temperamento melancólico, que gustaba de vivir apartado y solitario, y expresó su desprecio hacia la grey del vulgo y también hacia los personajes eminentes del pretérito. "Los efesios" —llegó a decir de sus propios paisanos —"harían bien en ahorcarse todos los que son ya adultos y dejar la ciudad a los muchachos que aún no tienen bozo; pues expulsaron a Hermodoro, el mejor de entre ellos, diciendo: 'Ninguno de nosotros ha de ser mejor que los demás; si alguien lo es, [váyase] a otro sitio y con otros' ".[1] Asimismo, comenta: "En Priene vivió Bías, hijo de Teutamas, mayor por su importancia que el resto". (Y afirmaba: "Los más [son] malos".)[2]

Heráclito manifiesta su opinión respecto a Homero en esta frase: "Homero merece ser expulsado de las listas [de los certámenes] y azotado, lo mismo que Arquíloco". Parecidamente, observaba: "El aprender muchas cosas no da entendimiento; si lo diese, se lo habría enseñado a tener a Hesíodo y a Pitágoras, y también a Jenófanes y a Hecateo". En lo tocante a Pitágoras, opina que "se dio a practicar investigaciones científicas más que ningún otro hombre, y habiendo hecho una selección entre las cosas que había escritas, quiso hacer pasar por sabiduría propia lo que no era sino erudición y arte de engañar".[3]

Muchas de las sentencias de Heráclito son agrias e hirientes, aunque no dejan de tener, a veces, matices humorísticos. Por ejemplo: "Los médicos que sajan, queman, pinchan y torturan al enfermo, piden por ello un salario que no se merecen"; "El hombre es llamado niño por Dios, lo mismo que lo es el niño por el hombre"; "Los asnos prefieren la paja al oro"; "El carácter del hombre es su hado".[4] En cuanto a la actitud de Heráclito para con la

1. Frag. 121.
2. Frag. 39.
3. Frags. 42, 40, 129 (este último de dudosa autenticidad, según D.).
4. Frags. 58, 79, 9, 119.

religión, tenía poco respeto a los misterios, y declara, inclusive, que "los misterios que entre los hombres se practican son misterios profanos".[5] Más aún, su actitud respecto a Dios era, en definitiva, panteística, a pesar del lenguaje religioso que empleaba.

El estilo de Heráclito parece haber sido un tanto oscuro, lo que en tiempos posteriores le granjeó el apodo de ὁ σκοτεινός. Esta manera de proceder no debió de ser del todo inintencionada; al menos, entre los fragmentos se hallan sentencias que dicen cosas así: "La naturaleza gusta de ocultarse"; "El señor cuyo oráculo está en Delfos ni dice ni esconde nada de lo que quiere significar, sino sólo lo indica por señas". Y, de su propio mensaje a la humanidad, asegura que: "Los hombres son tan incapaces de entenderlo cuando lo han oído por primera vez, como antes de haberlo oído siquiera".[6] Burnet hace notar que Píndaro y Esquilo tienen el mismo tono profético, y lo atribuye, en parte, al contemporáneo renacimiento religioso.[7]

A Heráclito le conocen muchos por la famosa expresión que se le ha atribuido, aunque, según parece, no es suya: "Todo fluye: πάντα ῥεῖ". Esto, en resumidas cuentas, es lo que de él sabe mucha gente. Pero tal afirmación no constituye, por así decirlo, el núcleo de su pensamiento filosófico, aunque sí sea, verdaderamente, un aspecto importante de su doctrina: ¿Acaso no dijo aquello de que "es imposible meterse dos veces en el mismo río, pues quienes se meten sumérgense en aguas siempre distintas"?[8] Platón observa, además, que "Heráclito dice en alguna parte que todo pasa y nada permanece; y, comparando las cosas con la corriente de un río, dice que no se puede entrar dos veces en el mismo río".[9] Y Aristóteles describe la doctrina de Heráclito como la afirmación de que "Todas las cosas están en movimiento, nada está fijo."[10] En este aspecto, Heráclito es un Pirandello del mundo antiguo, proclamando que no hay ninguna cosa estable, que nada permanece, dando por averiguada la irrealidad de lo "real".

Sería, no obstante, un error suponer que Heráclito pretendiese enseñar que el continuo cambio es la nada, pues esto lo contradice todo el resto de su filosofía.[11] Ni la proclamación del cambiar es tampoco el rasgo más importante y significativo de su pensamiento. Heráclito insiste en su "Palabra" [*Logos*], o sea, en su especial mensaje a la humanidad, y no es creíble que se hubiese sentido con derecho a hacerlo así si tal mensaje se redujera a la obvia verdad de que las cosas cambian incesantemente, verdad que ya habían considerado los otros filósofos jonios y que apenas parecería novedosa. No,

5. Frag. 14.
6. Frags. 123, 93, 1 (cfr. 17, 34). Cfr. Diόg. Laerc., 9, 6.
7. E. G. P., p. 132.
8. Cfr. Frags. 12 y 91.
9. *Crátilo,* 402 a.
10. *De caelo,* 298 b 30 (III, 1).
11. Heráclito enseña, en efecto, que la realidad cambia constantemente, que pertenece a su naturaleza esencial el cambiar; pero esto no debe interpretarse como si, para él, no hubiese en absoluto una realidad cambiante. Se ha comparado con frecuencia a Heráclito con Bergson, pero el pensamiento de Bergson ha sido no pocas veces burda y aun incomprensiblemente mal interpretado.

la contribución original de Heráclito a la filosofía ha de buscarse en otra parte: consiste en su concepción de la unidad en la diversidad, de la diferencia en la unidad. Como ya hemos visto, en la filosofía de Anaximandro los opuestos aparecen invadiéndose unos a otros sus terrenos, sus competencias, y, después, pagando cuando les llega el turno una multa o compensación por tal acto de injusticia. Anaximandro considera la guerra de los opuestos como algo desordenado, algo que no debería tener lugar, algo que mancha la pureza del Uno. Heráclito, en cambio, no adopta este punto de vista. Para él, la lucha de los contrarios entre sí, lejos de ser una tacha en la unidad del Uno, le es esencial al ser mismo del Uno. En efecto, el Uno solamente puede existir en la tensión de los contrarios: esta tensión es esencial para la unidad del Uno.

La realidad es una según Heráclito, como lo patentiza bastante su dicho: "Es de sabios prestar oídos no a mí, sino a mi Palabra, y reconocer que todas las cosas son una".[12] Por otro lado, que el conflicto entre los contrarios es esencial para la existencia del Uno queda claro también por frases como: "Conviene saber que la guerra es común a todas las cosas y lucha es la justicia, y que todo se engendra y muere mediante lucha",[13] y Homero se equivocaba al decir "¡Ojalá se extinguiese la discordia entre los dioses y los hombres!": no veía que estaba pidiendo la destrucción del universo. puesto que, si su deseo fuese atendido, todas las cosas perecerían.[14] Heráclito dice, además, positivamente: "Los hombres no comprenden que lo diferente concierta consigo mismo y que entre los contrarios hay una armonía recíproca, como la del arco y la lira".[15]

Para Heráclito, pues, la realidad es una; pero, al mismo tiempo, es múltiple, y esto no de un modo meramente accidental, sino esencialmente. Para que exista el Uno, es esencial que sea a la vez uno y múltiple, identidad en la diferencia. La atribución hecha por Hegel de la filosofía de Heráclito a la categoría del devenir está basada, por consiguiente, en una interpretación errónea, lo mismo que se engaña al considerar a Parménides anterior a Heráclito, pues Parménides, además de contemporáneo de Heráclito, fue crítico suyo, y, por ende, hubo de escribir después que él.[16] La filosofía de Heráclito corresponde mucho más a la idea del universal concreto, del Uno existente en lo múltiple, Identidad en la diferencia.

Mas, ¿qué quiere decir esto del Uno en lo múltiple? Para Heráclito, igual que para los estoicos del último período —quienes tomaron de él tal concepción—, la esencia de todas las cosas es el fuego. A primera vista, quizá parezca que Heráclito se dedicase a hacer meras variaciones sobre el viejo tema jonio, algo así como si, porque Tales identificó la realidad con el agua y Anaxímenes con el aire, Heráclito, sólo por distinguirse de sus prede-

12. Frag. 50.
13. Frag. 80.
14. Numenio. Frag. 16, apud Chalcidium, *c.* 297 (D. 22 A 22).
15. Frag. 51.
16. Hegel, *Hist. de la Filos.*, vol. I.

cesores, hubiese optado por el fuego. Claro está que pudo haberle influido un tanto el deseo de afirmar otro *Urstoff* distinto, pero en su elección del fuego había algo más que semejante afán: tenía una razón positiva y muy buena para fijarse en el fuego, un motivo muy relacionado con el pensamiento central de su filosofía.

La experiencia sensible nos enseña que el fuego vive alimentándose de una materia heterogénea a la que consume y transforma en sí. Brota, por así decirlo, de multitud de objetos, que va transformando en sí, y sin esta provisión de materia se muere, deja de arder. La existencia misma del fuego depende de esta "lucha", de esta "tensión". Tenemos aquí, seguramente, un símbolo sensible de una noción genuinamente filosófica, pero está claro que este simbolismo se vincula con tal noción de una manera mucho más intrínseca que lo que sucedía con el agua y con el aire. La elección del fuego por Heráclito como naturaleza esencial de la realidad no se debió simplemente a un capricho, ni tampoco al interés por distinguirse de sus predecesores, sino que le fue sugerida por su idea filosófica esencial. "El fuego —dice— es falta y exceso", o sea, en otras palabras, es todas las cosas que existen, pero es esas cosas en una constante tensión de combate, de consunción, de inflamamiento y de extinción.[17] En el proceso del fuego distinguía Heráclito dos caminos: el camino ascendente y el descendente. "Decía que el cambio sigue dos vías, una hacia abajo y hacia arriba la otra, y que en virtud de este cambio es como se hace el cosmos. El fuego, al condensarse, se humedece, y, comprimido, se convierte en agua; el agua, al congelarse, se transforma en tierra. Y a esto lo llama él la vía hacia abajo. Viceversa, la tierra se licua y de ella sale el agua, y del agua todo lo demás, pues él lo atribuye casi todo a la evaporación del mar. Y ésta es la vía hacia arriba." [18]

Sin embargo, si se mantiene que todas las cosas son fuego y que están, por lo tanto, en continuo fluir, es evidente que se ha de explicar de algún modo lo que, por lo menos, parece ser la estable naturaleza de las cosas en el mundo. Heráclito da su explicación en términos de medida: el mundo es "un eterno fuego viviente, que se enciende y se extingue conforme a medida".[19] De modo que, si el fuego se alimenta de las cosas, transformándolas en sí al abrasarlas, les da también tanto como de ellas toma. "Todas las cosas se transforman en fuego y el fuego en todas las cosas, lo mismo que se cambia el oro por las mercancías y las mercancías por el oro." [20] Así, mientras la sustancia de cada clase de materia está siempre cambiando, la cantidad total de esas especies de materia permanece la misma.

Pero lo que Heráclito trata de explicar no es solamente la relativa estabilidad de las cosas, sino también la variable preponderancia de una clase de materia sobre las otras, como se ve en el día y la noche, el verano y el

17. Frag. 65.
18. Dióg. Laerc., 9, 8-9.
19. Frag. 30.
20. Frag. 90.

invierno... Sabemos, por Diógenes, que Heráclito achacaba la preponderancia de los diferentes elementos a las "distintas exhalaciones". Así, "la exhalación brillante, cuando se inflama en el círculo del sol, produce el día, y la preponderancia de la exhalación opuesta produce la noche. El aumento de calor procedente de la exhalación brillante origina el verano, y la preponderancia de la humedad proviniente de la exhalación sombría da origen al invierno".[21]

Hay en el universo, como hemos visto, un incesante combate, y hay también una estabilidad relativa de las cosas, debida a las diferentes proporciones del fuego, que se inflama o se extingue según medidas más o menos iguales. Y estas proporciones, junto con el equilibrio de los dos caminos, descendente y ascendente, constituyen lo que llama Heráclito la "oculta armonía del Cosmos", armonía que asegura ser "mejor que la armonía manifiesta".[22] "Los hombres" —dice Heráclito en un fragmento que ya hemos citado— "no comprenden cómo lo que es diverso concierta consigo mismo. Hay una armonización de las tensiones opuestas, semejante a la que se da entre el arco y la lira".[23] En suma, el Uno es sus diferencias, y las diferencias son ellas mismas el Uno, son diferentes aspectos del Uno. Ninguno de estos aspectos, ni el camino hacia arriba y el camino hacia abajo, pueden cesar: si cesaran, dejaría de existir el Uno. Esta inseparabilidad de los opuestos, el carácter esencial de los diferentes momentos del Uno, aparece en frases tales como: "La vía ascendente y la vía descendente son idénticas" y "Para las almas es muerte hacerse agua; para el agua es muerte hacerse tierra. No obstante, de la tierra nace el agua y del agua el alma".[24] Esto conduce, naturalmente, a cierto relativismo, como el que se patentiza en las afirmaciones de que "El bien y el mal son una misma cosa"; "El agua del mar es la más pura y la más impura: los peces pueden beberla y para ellos es buena, mientras que para los hombres es impotable y funesta"; "El puerco se lava en el fango, y las aves domésticas en el polvo del corral".[25] No obstante, en el Uno se concilian todas las tensiones, se armonizan todas las diferencias: "Para Dios, todas las cosas son bellas, buenas y justas; los hombres, en cambio, consideran buenas algunas de esas cosas y otras malas".[26] Es ésta, por descontado, la conclusión a que llega inevitablemente una filosofía panteística: a la de que todo está justificado *sub specie æternitatis.*

Heráclito habla del Uno llamándolo Dios y sabio: "El sabio es únicamente uno. Quiérase o no, ha de llamársele Zeus".[27] Dios es la Razón (Λόγος) universal, la universal ley inmanente a todas las cosas, que sujeta a todos los seres a una unidad y determina el constante cambio del universo.

21. Diόg. Laerc., 9, 11.
22. Frag. 54.
23. Frag. 51.
24. Frags. 60, 36.
25. Frags. 58, 61, 37.
26. Frag. 102.
27. Frag. 32.

La razón del hombre es un momento de esta Razón universal, o una como contracción y canalización de ella, y el hombre debe esforzarse, por tanto, para conseguir el punto de vista razonable y vivir conforme a razón, realizando la unidad de todas las cosas y el reinado de la ley inalterable, dándose por contento con el necesario proceso del universo y no rebelándose contra él, por cuanto este proceso es expresión del Logos omnicomprensivo, de la Ley que todo lo ordena. La razón y la conciencia del hombre —el elemento ígneo— es lo que en él vale: cuando el fuego puro abandona el cuerpo, el agua y la tierra restantes carecen de valor; este pensamiento lo expresa Heráclito diciendo que "Los cadáveres son más para que se los arroje que el estiércol".[28] Interesa, pues, al hombre conservar su alma en un estado lo más seco posible: "Lo seco es lo más sabio y lo mejor".[29] A las almas tal vez les agrade humedecerse, pero, así y todo, "para el alma es muerte convertirse en agua".[30] Las almas han de luchar para elevarse, por encima de los mundos particulares del "sueño", al mundo común de la "vigilancia", esto es, al mundo común del pensamiento y de la razón. Tal pensamiento es, naturalmente, el Logos de Heráclito, su "palabra". Hay, por lo tanto, en el universo, una Ley, una Razón inmanente, de la que serían encarnaciones las leyes humanas, aunque sólo puedan ser, a lo sumo, imperfectas y relativas encarnaciones de aquélla. Con su insistencia en la Ley universal y en la participación del hombre en la Razón, Heráclito contribuyó a allanar el camino hacia los ideales universalistas del estoicismo.

Esta concepción de la Razón universal, ordenadora de todo, aparece en el sistema de los estoicos, que tomaron de Heráclito su cosmología. Pero no tenemos derecho a suponer que Heráclito considerase el Uno o el fuego como un Dios *personal* más que Tales o Anaxímenes lo consideraran respecto del agua o del aire: Heráclito era panteísta, lo mismo que lo fueron, en tiempos posteriores, los estoicos. Sin embargo, no puede negarse que el concebir a Dios como Principio inmanente y ordenador de todas las cosas, junto con la actitud moral de aceptar los sucesos como expresión de la Ley divina, tienden a crear una actitud psicológica distinta de la que parece exigir lógicamente la identificación teórica de Dios con la unidad del Cosmos. La discrepancia entre la actitud psicológica y las estrictas exigencias de la teoría se patentizó palmariamente en la escuela estoica, cuyos miembros tantas veces manifestaron una actitud mental y emplearon un lenguaje que sugerían una concepción de la divinidad más bien teística, y no la concepción panteísta que lógicamente se podría esperar de su sistema cosmológico. Esta contradicción se agravó entre los últimos estoicos, sobre todo por su creciente interés en las cuestiones éticas.

¿Enseñó Heráclito la doctrina de una conflagración universal que acontecería periódicamente? Como es cierto que los estoicos sostuvieron esta tesis,

28. Frag. 96.
29. Frag. 118.
30. Frags. 77, 36.

y habían tomado cosas de Heráclito, también se ha atribuido a éste la doctrina de la conflagración periódica y universal; pero, por las razones que siguen, no parece posible aceptar dicha atribución: En primer lugar, Heráclito, según hemos visto, insistió en que la tensión o el conflicto entre los opuestos es esencial para la existencia misma del Uno. Ahora bien, si todas las cosas hubieran de resolverse periódicamente en puro fuego, es lógica consecuencia que hasta el fuego mismo dejaría de existir. En segundo lugar, ¿no dice Heráclito expresamente que "el sol no se saldrá de sus medidas, pues, si lo hiciese, las Erinias, servidoras de la Justicia, le cogerán en falta",[31] y que "este mundo... siempre fue, es y será eterno fuego viviente, que se enciende conforme a medida y se extingue conforme a medida"? En tercer lugar, Platón enfrenta sobre este particular a Heráclito y a Empédocles, basándose en que, según Heráclito, el Uno es siempre múltiple, y, en cambio, según Empédocles, el Uno es uno y muchos alternativamente.[32] Cuando Zeller dice: "Hay una contradicción que ni él [Heráclito] ni tampoco, probablemente, Platón ha advertido", está haciendo una suposición gratuita. Claro que, si fuese evidente que Heráclito enseñó en realidad la doctrina de una general conflagración periódica, entonces sí que tendríamos que concluir que la contradicción implícita no la vieron ni el mismo Heráclito ni Platón; pero, como lo que la evidencia patentiza más bien es que Heráclito nunca sostuvo tal doctrina, no es razonable atribuir a Platón un descuido en esta materia. Por lo demás, parece que fueron los estoicos los primeros en afirmar que Heráclito había sostenido la tesis de una conflagración universal;[33] y aun los mismos estoicos estuvieron divididos a este respecto. ¿No hace decir Plutarco a uno de sus personajes: "Veo extenderse la conflagración estoica por los poemas de Hesíodo, lo mismo que por los escritos de Heráclito y los versos de Orfeo"?[34]

Y ¿qué diremos de la doctrina de Heráclito sobre la noción de la unidad en la diferencia? Que hay una multiplicidad, una pluralidad, está bastante claro. Pero, a la vez, nuestra mente se esfuerza sin cesar por concebir una unidad, un sistema, por obtener una visión comprensiva que abarque y vincule todas las cosas; y esta aspiración del entendimiento corresponde a una unidad real que hay en las cosas: las cosas *son* intrínseca y mutuamente dependientes. El hombre mismo, con su alma inmortal, depende del resto de la creación. Su cuerpo depende, en un sentido realísimo, de toda la historia del mundo ya pasado y del conjunto entero de la raza humana: depende del universo material para poder vivir la vida del cuerpo —necesita del aire, de los alimentos, de la bebida, de la luz del sol, etc.— y también para su vida intelectual, puesto que la sensación es el punto de partida del conocimiento. Depende asimismo, para su vida cultural, del pensamiento, la cultura, la civilización

31. Frag. 94.
32. *Sofista*, 242 d.
33. Cfr. E. G. P., pp. 159-60.
34. *De def. orac.*, 415 sig.

y el desarrollo del pasado. Pero, aunque el hombre acierta al buscar una unidad, se engañaría si la afirmase con menoscabo para la pluralidad. La unidad, la única unidad que hace al caso conseguir es una unidad en la diferencia, una identidad en la diversidad, o sea, una unidad no empobrecedora, sino llena de riqueza. Toda cosa material es una unidad en la diversidad (ya que consta de moléculas, átomos, electrones, etc.), y también lo es todo organismo vivo —Dios mismo, como sabemos por la Revelación, es Unidad en la distinción de las Personas divinas—. Y en Cristo hay unidad en la diversidad —unidad de Persona en diversidad de Naturalezas—. La unión que se logra en la visión beatífica es una unión en la distinción, de lo contrario perdería su riqueza (aparte, entiéndase bien, la imposibilidad de una "simple" unidad de identificación entre Dios y la creatura).

¿Podemos considerar el universo creado como una unidad? El universo no es, ciertamente, una sustancia: consta de una pluralidad de sustancias. Es, sin embargo, una totalidad en la idea que de él tenemos, y, si la ley de la conservación de la energía es válida, entonces, en cierto modo, es una totalidad física. Así, pues, hasta cierto punto, el universo puede ser considerado como una unidad en la diversidad; y hasta quizá podamos dar un paso más y sugerir, con Heráclito, que el conflicto entre los contrarios —el cambio— es necesario para que exista el universo material:

1.º En cuanto concierne a la materia inorgánica, el cambio —por lo menos en el sentido del movimiento local— está implícito en ella necesariamente, si han de aceptarse las teorías modernas sobre la composición de la materia, la teoría de la luz, etc.

2.º Está claro, también, que si ha de haber una vida finita y condicionada materialmente, entonces el cambio es esencial. La vida de un organismo corpóreo tiene que ser sostenida por la respiración, la asimilación, etc., y todos estos procesos implican el cambio y, por ende, el "conflicto entre los contrarios". La conservación de la vida de las especies en el planeta implica la reproducción, y el nacimiento y la muerte bien pueden ser llamados "contrarios".

3.º ¿Sería posible un universo material en el que no hubiese conflicto ninguno entre contrarios, ni el cambio más mínimo? Primeramente, en tal universo no habría lugar a la vida corpórea, pues ésta, según hemos visto, implica el cambio. Pero ¿sería posible un universo material en el que no hubiese vida, que fuese totalmente estático, totalmente falto de vida y movimiento? Si se considera la materia en términos de energía, resulta muy difícil concebir cómo sería posible semejante universo material puramente estático. Pero, prescindiendo de todas las teorías físicas y en el supuesto de que tal universo fuese físicamente posible, ¿podría serlo racionalmente? Al menos, nunca llegaríamos a descubrir qué posible función tendría un universo así sin vida, sin desarrollo, sin cambio, una especie de caos primitivo.

Parece, pues, que un universo pura y solamente material es inconcebible, no sólo *a posteriori,* sino también *a priori.* La idea de un universo

material en el que haya vida orgánica lleva consigo la idea del cambio. Pero el cambio significa, por una parte, diversidad, pues ha de haber un *terminus a quo* y otro *terminus ad quem* de ese cambio, y, por otra parte, estabilidad, pues ha de ser *algo* lo que cambia. Y así tendremos identidad en la diversidad.

Concluimos, por tanto, que Heráclito de Éfeso concibió una genuina noción filosófica, aunque por un camino de simbolización sensible semejante al de sus predecesores jonios, y esta noción de lo Uno como esencialmente múltiple se discierne con claridad bajo todo lo sensible del símbolo. Heráclito no se elevó, ciertamente, a la concepción del pensamiento sustancial, a la νόησις νοήσεως de Aristóteles, ni explicó suficientemente el elemento de estabilidad en el universo, como Aristóteles trató de hacerlo; pero, según dice Hegel, "aunque desearíamos poder juzgar al destino tan justo que conservara siempre para la posteridad lo mejor, hemos de decir, al menos, que lo que de Heráclito ha llegado hasta nosotros es digno de tal conservación".[35]

35. *Hist. de la Filos.*, I, pp. 297-298.

Capítulo VI

EL UNO DE PARMÉNIDES Y DE MELISO

El supuesto fundador de la escuela eleática fue Jenófanes. Sin embargo, como no hay verdadera certeza de que hubiese estado nunca en Elea, al sur de Italia, no se le debe tener más que por un fundador tutelar o patrono de aquella escuela. Es fácil comprender por qué fue adoptado como tal entre quienes tan fuertemente se aferraron a la noción del Uno inmóvil, si consideramos algunas de las sentencias que se le atribuyen. Jenófanes combate el antropomorfismo de las divinidades griegas: "Si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos, y con ellas pudiesen pintar y hacer figuras como los hombres, entonces los caballos dibujarían imágenes de los dioses semejantes a caballos, y los bueyes semejantes a bueyes, y formarían cuerpos parecidos a los que tienen cada uno de ellos".[1] Y en su lugar afirma a "un solo Dios, mucho más grande que los dioses y que los hombres, no similar a los mortales ni en el cuerpo ni en el pensamiento", que "permanece siempre en el mismo sitio, sin moverse para nada, pues tampoco conviene con Él el andarse moviendo de un lado a otro".[2] Aristóteles nos dice, en su *Metafísica,* que Jenófanes, "refiriéndose al mundo entero, sostuvo que el Uno era Dios".[3] Lo más probable es, pues, que Jenófanes fuese monista y no monoteísta, y esta interpretación de su "teología", ciertamente se compadecería más con la actitud de los eléatas hacia él que no una interpretación teísta. Una teología genuinamente monoteísta podrá sernos a nosotros bastante familiar, pero en la Grecia de aquel entonces habría sido algo de excepción.

Con todo, opinara lo que opinase Jenófanes, el auténtico fundador de la escuela eleática desde un punto de vista histórico y filosófico fue, sin duda, Parménides, ciudadano de Elea. Había nacido, al parecer, a finales del siglo VI a. J. C., puesto que hacia los años 451-449, cuando tenía ya unos 65 años, conversó en Atenas con el joven Sócrates. Dícese que redactó leyes para su ciudad natal, y Diógenes se vale de un juicio de Soción para afirmar

1. Frag. 15. Compárese con las palabras de Epicarmo (Frag. 5): "Pues el perro parécele al perro la más bella de las criaturas, y el buey al buey, el asno al asno y el cerdo al cerdo".
2. Frags. 23 y 26.
3. *Met.,* A 5, 986 b 18.

que Parménides fue primero pitagórico, pero después abandonó aquella filosofía y sustentó la suya propia.[4]

Parménides escribió en verso, y la mayoría de los fragmentos que de su obra poseemos fueron conservados por Simplicio en su comentario. Resumida, su doctrina quiere decir que el Ser, el Uno, *es,* y el devenir, el cambio, no pasa de mera ilusión. Porque si algo empieza a ser, una de dos: o procede del Ser, o procede del No-Ser. Si viene del primero, entonces ya *es*... y, en tal caso, no comienza entonces a ser; si viene de lo segundo, no es nada, puesto que de la nada no puede salir nada. El devenir es, por consiguiente, ilusorio. El Ser *es* simplemente, y es Uno, ya que la pluralidad también es ilusoria. Ahora bien, esta doctrina no es el tipo de teoría que se le ocurre en seguida a cualquier hombre de la calle, por lo que no ha de sorprender la insistencia con que recalca Parménides la radical distinción que hay entre el camino de la verdad y el camino de la creencia o de la opinión. Es muy probable que el camino de la opinión, expuesto en la segunda parte del poema, representase la cosmología de los pitagóricos; y como la filosofía pitagórica difícilmente se le ocurriría al hombre que se deja guiar *sin más* por el conocimiento sensible, no cabe sostener que la distinción de Parménides entre los dos caminos tenga toda la generalidad formal de la distinción hecha ulteriormente por Platón entre la ciencia y la opinión, entre el pensamiento y la sensación. Trátase más bien del rechazo de una filosofía determinada para defender otra filosofía determinada. No obstante, es cierto que Parménides rechaza la filosofía pitagórica —y, de hecho, cualquier filosofía que concuerde con ella sobre este punto— por haber admitido los pitagóricos el cambio y el movimiento. Mas, el cambio y el movimiento son, con toda certeza, fenómenos que aparecen a los sentidos, de modo que, al rechazar el cambio y el movimiento, Parménides cierra el camino de las apariencias sensibles. Por lo tanto, no es inexacto decir que Parménides introduce la fundamental distinción entre la razón y la sensación, entre la verdad y la apariencia. Por descontado que también Tales reconocía ya hasta cierto punto esta distinción, pues su hipotética verdad de que todo es agua no es inmediatamente perceptible por los sentidos, ni mucho menos: precisa, para ser concebida, del ejercicio de la razón, que va más allá de lo aparencial. Asimismo, la "verdad" céntrica de Heráclito es una verdad de razón y excede con mucho el alcance de la opinión común de los hombres, que para todo confía en las apariencias sensibles. También es verdad que Heráclito llega, inclusive, a hacer explícita en parte esta distinción, porque ¿no distingue acaso entre el mero sentido común y su "mensaje"? Sin embargo, es Parménides quien primero insiste en tal distinción y la pone de relieve, y no es difícil comprender por qué lo hace, si examinamos las conclusiones a que había llegado. En la filosofía platónica vino a ser de capital importancia esta distinción, igual que tiene que serlo en todas las formas del idealismo.

4. Diόg. Laerc., 9, 21.

Pero, aunque Parménides enuncia una distinción que había de convertirse en uno de los dogmas fundamentales del idealismo, hay que vencer la tentación de hablar de él como si él mismo hubiese sido idealista. Según veremos, hay una razón muy sólida para suponer que, a los ojos de Parménides, el Uno es sensible y material, por lo que hacer de nuestro filósofo un idealista objetivo a la manera de los del siglo XIX es incurrir en un anacronismo: de la negación del cambio no se sigue que el Uno sea Idea. Puede muy bien invitársenos a seguir el camino del pensamiento, pero no queramos deducir de ello que Parménides considerase el Uno, al que llegamos por este camino, como siendo en realidad el Pensamiento mismo. De haber representado Parménides el Uno como el Pensamiento autosubsistente, Platón y Aristóteles no habrían dejado de dar cuenta de ello, y Sócrates no habría visto en Anaxágoras al primer gran filósofo por su concepción de la Inteligencia o *Nous*. Lo cierto parece ser que, aunque Parménides afirma la distinción entre la razón y la sensación, no lo hace para establecer un sistema idealista, sino para establecer un sistema monista materialista, en el que el cambio y el movimiento son rechazados como ilusorios. Sólo la razón puede aprehender la realidad, pero esa realidad que la razón aprehende es material. Esto no es idealismo, sino materialismo.

Pasemos ahora a la doctrina de Parménides sobre la naturaleza del mundo. Su primera gran aserción es la de que "lo Ente es". Lo "Ente", a saber, la Realidad, el Ser, sea cual fuere su naturaleza, es, existe, y no puede no ser. Lo Ente es, y le es imposible no ser. Del Ser puede hablarse, al Ser puedo yo hacerlo objeto de mi pensamiento; pero el que yo pueda pensar y hablar del Ser es posible "porque lo mismo es poder ser pensado que poder ser". Mas si "lo Ente" *puede* ser, luego *es*. ¿Por qué? Porque si, pudiendo ser, sin embargo no fuese, entonces sería la nada. Ahora bien, la nada no puede ser objeto del habla ni del pensamiento, por cuanto hablar de nada es no hablar, y pensar en nada es no pensar en absoluto. Además, si "lo Ente" tan sólo *pudiese ser*, entonces, por paradoja, nunca podría llegar a ser, pues tendría que proceder de la nada, y de la nada no procede nada. Por lo tanto, el Ser, la Realidad, "lo Ente", no fue primero posible, es decir, nada, y después existente, sino que siempre ha existido; con más exactitud: "lo Ente es".

¿Por qué decimos que "con más exactitud, lo Ente es"? Por esta razón: si algo viene al ser, ha de provenir o del ser o del no-ser. Si decimos que proviene del ser, entonces no proviene en verdad, no se da un auténtico venir a ser, pues lo que del ser proviene ya es. Y si dijéramos que proviene del no-ser, entonces el no-ser habrá de ser ya algo, para que de ello pueda surgir el ser; mas aquí hay contradicción. Por consiguiente, el Ser, "lo Ente", no surge ni del ser ni del no-ser: nunca ha empezado a ser, sino que simplemente *es*. Y como este razonamiento es aplicable a todo ser, jamás empieza a ser o deviene cosa alguna. Pues si algo, aun lo más insignificante, cambiase alguna vez, se presentaría siempre la misma dificultad: ese algo,

¿proviene del ser o del no-ser? Si lo primero, ya sería, ya existiría; si lo segundo, incurriríamos en contradicción, puesto que el no-ser es la nada y no puede dar origen al ser. Por lo tanto, el cambio, el devenir, y el movimiento son imposibles. Y, según esto, 'lo Ente es'. "Uno solo es el camino que nos queda: el de decir que lo 'Ente es'. Y en este camino hay múltiples indicios de que lo que es es increado e indestructible, pues es completo, imperturbable e infinito." [5]

¿Por qué dice Parménides que "lo Ente" es completo, o sea, una Realidad única a la que nada se puede añadir? Porque, si no fuese uno, si estuviese dividido, habría de estarlo por algo distinto de sí mismo; pero al Ser no puede dividirlo algo distinto de él, pues fuera del Ser no hay nada. Ni tampoco se le puede añadir cosa alguna, puesto que todo lo que se le añadiese sería ya ello mismo ser. De igual manera, es inmoble y continuo, pues cualquier cambio o movimiento, formas del devenir, han de excluirse.

Y ¿cuál es, según Parménides, la naturaleza de "lo Ente", del Ser? Su afirmación de que el Ser, el Uno, es finito, indica claramente que pensaba que el Ser es material. El infinito debió de significar para él "indeterminado", "indefinido", y el Ser, como Real que es, no puede ser indefinido o indeterminado, no puede cambiar, ni puede concebirse como algo que se expansiona dentro de un espacio vacío: ha de ser definido, determinado, completo. Es temporalmente infinito, o sea, sin principio ni fin, pero espacialmente finito. Aparte de esto, su realidad es homogénea en todas direcciones, y, por ende, es de forma esférica, "igualmente equilibrado desde el centro en todas direcciones: que no puede ser mayor ni menor en un sitio que en otro".[6] Y ¿cómo podía pensar Parménides que el Ser era esférico, a no ser que lo concibiese como material? Al parecer, pues, Burnet acierta cuando dice a este propósito: "Parménides no es, como algunos han afirmado, 'el padre del idealismo', sino que, al contrario, todo materialismo arraiga en su concepción de la realidad".[7] Stace tiene que admitir que "Parménides, Meliso y los eléatas en general consideraron el Ser, en cierto sentido, como material"; pero trata de hacer ver todavía que Parménides era idealista, en cuanto que sostuvo la "tesis cardinal del idealismo", la de "que la realidad absoluta, de la cual es el mundo una manifestación, consiste en el pensamiento, en ideas".[8] Sin duda, es verdad que el Ser de Parménides sólo puede ser aprehendido por el pensamiento, lo mismo que la realidad de Tales o la de Anaxímenes; pero identificar el "ser pensado" con el "ser pensamiento" es, seguramente, confundir las cosas.

Así pues, el Parménides histórico parece que fue materialista y nada más. Sin embargo, esto no quita que en la filosofía de Parménides haya una contradicción sin resolver, como lo evidencia Stace.[9] Aunque materialista, su

5. Frag. 8.
6. Frag. 8.
7. E. G. P., p. 182.
8. *Crit. Hist.*, pp. 47 y 48.
9. *Crit. Hist.*, pp. 49-52.

pensamiento contiene también los gérmenes del idealismo, o, al menos, se le puede tomar como *punto de partida* para el idealismo. Por un lado, Parménides afirmó la inmutabilidad del Ser, y, en la medida en que concibió el Ser como material, sostuvo que la materia era indestructible. Empédocles y Demócrito aceptaron esta tesis y se valieron de ella en su doctrina atomista. Pero mientras que Parménides se sentía obligado a rechazar el cambio y el devenir como ilusorios, adoptando así la posición diametralmente opuesta a la de Heráclito, Demócrito no pudo negar lo que parece ser un hecho innegable de experiencia, un hecho que más exige explicación que no el mero rechazarlo. Demócrito, por consiguiente, al aceptar la tesis parmenídea de que el ser no puede ni engendrarse ni perecer —la indestructibilidad de la materia— interpretaba el cambio como algo debido a la agregación o separación de las partículas indestructibles de la materia. Por otra parte, es un hecho históricamente cierto que Platón tomó la tesis de Parménides relativa a la inmutabilidad del Ser e identificó el ser permanente con la Idea subsistente y objetiva. En este sentido, pues, cabe llamar a Parménides el padre del idealismo: en cuanto que el primer gran idealista adoptó el dogma fundamental de Parménides y lo interpretó desde un punto de vista idealista. Por lo demás, Platón hizo mucho uso de la distinción parmenídea entre el mundo de la razón y el de los sentidos o aparencial. Pero, si bajo este aspecto histórico puede ser descrito Parménides como el padre del idealismo, por su indudable influjo sobre Platón, entiéndase bien, al mismo tiempo, que Parménides propiamente enseñó una doctrina materialista y que los materialistas, como Demócrito, fueron sus hijos legítimos.

Heráclito, con su teoría del πάντα ῥεῖ, insiste en el *devenir*. Como hemos visto, no afirmó el devenir hasta la total exclusión del Ser, pues dijo que hay, sí, el devenir, pero no que éste equivalga a la nada. Afirmó que existe el Uno-Fuego, pero sostenía que el cambio, el devenir, la tensión, son esenciales para la existencia del Uno. Parménides, por el contrario, afirmó el Ser hasta la exclusión del devenir, proclamando que el cambio y el movimiento son ilusorios. Los sentidos nos dicen que hay cambios, pero la verdad ha de buscarse, no en los sentidos, sino en la razón, en el pensamiento. Tenemos, pues, dos tendencias ejemplificadas en estos dos filósofos: la tendencia a recalcar el devenir y la tendencia a poner de relieve el Ser. Platón trató de sintetizarlas combinando lo que una y otra tienen de verdadero. Adoptó la distinción de Parménides entre el pensamiento y la sensación, y declaró que los objetos de la percepción sensible no son objetos de conocimiento verdadero, porque carecen de la necesaria estabilidad, ya que están sujetos al fluir heraclitiano. Los objetos del verdadero conocimiento son estables y eternos, como el Ser de Parménides; pero no son materiales como el Ser parmenídeo, sino que son, por el contrario, Formas ideales, subsistentes e inmateriales, organizadas jerárquicamente y que culminan en la Idea del Bien.

Puede decirse que esta síntesis fue continuada por Aristóteles. El Ser, en el sentido de la Realidad última e inmaterial, Dios, es el Pensamiento

inmutable y subsistente, νόησις νοήσεως. En cuanto al ser material, Aristóteles concuerda con Heráclito en decir que está sometido al cambio, y rechaza la tesis de Parménides; pero el Estagirita tuvo más en cuenta que Heráclito la relativa estabilidad de las cosas y convirtió las Ideas de Platón en formas o ideas concretas, en principios formales inherentes a los objetos de este mundo. Además, Aristóteles resuelve el dilema de Parménides mediante su insistencia en la noción de potencia. Patentiza que no hay contradicción en decir que algo es X actualmente pero Y potencialmente. Esa cosa *es* X, pero *será* Y en el futuro gracias a una potencia, que no es simplemente nada ✓ y que, no obstante, no es un ser actual. El ser, por consiguiente, no surge del no-ser, ni tampoco del ser precisamente en cuanto ser *en acto,* sino del ser considerado *en potencia,* δύναμει.

De la segunda parte del poema de Parménides, *El camino de la opinión,* no es necesario decir nada, pero sí que merece la pena decir unas palabras acerca de Meliso, porque éste añadió algo al pensamiento de su maestro Parménides. Había declarado Parménides que el Ser, el Uno, es espacialmente finito, pero Meliso, su discípulo samio, no aceptaría tal doctrina. Si el Ser es finito, entonces más allá de él no podrá haber nada: el Ser habrá de estar limitado por la nada. Mas, si al Ser no lo limita nada, es infinito y no finito. Fuera del Ser no puede haber un vacío, "pues lo que es vacío es nada. Lo que es nada no puede ser".[10]

Nos dice Aristóteles que Meliso concibió el Uno como material.[11] Ahora bien, Simplicio cita un fragmento para probar que Meliso no consideraba el Uno como corpóreo, sino como incorpóreo: "Y, si ha de existir, ha de ser necesariamente uno; pero, si es uno, no puede tener cuerpo, pues, si tuviese cuerpo, tendría partes y ya no sería uno".[12] La explicación parece sugerirla el hecho de que Meliseo está hablando de un caso hipotético. Burnet, siguiendo a Zeller, señala la semejanza entre este fragmento y un argumento de Zenón, en el que éste dice que si existiesen las unidades últimas de los pitagóricos, entonces cada una tendría partes y no sería verdaderamente una. Podemos, pues, suponer que Meliso se refiere también a la doctrina de los pitagóricos, tratando de probar la inexistencia de sus unidades últimas, y que no habla aquí del Uno parmenídeo.

10. Frag. 7.
11. *Met.,* 986 b 18-21.
12. Frag. 9 (Simplic. *Física,* 109, 34).

CAPÍTULO VII

LA DIALÉCTICA DE ZENÓN

Zenón es conocido como autor de varios argumentos ingeniosos inventados para probar la imposibilidad del movimiento, tales como la aporía de Aquiles y la tortuga; argumentos que acaso produzcan la impresión de que Zenón era poco más que un inteligente expositor de paradojas, que se complacía en hacer trabajar su magín para poner en aprietos a quienes fuesen menos agudos que él. Pero, en realidad, Zenón no procuraba simplemente ostentar su ingenio —aunque, sin duda lo tenía y grande— sino que sus propósitos eran más profundos. Para entender a Zenón y apreciar debidamente sus enigmáticos problemas es esencial, por lo tanto, comprender las particularidades de aquel propósito suyo, pues, si no, se corre el peligro de interpretar de un modo totalmente equivocado su posición y su finalidad.

Zenón de Elea, nacido probablemente hacia 489 a. J. C., fue discípulo de Parménides, y desde este ángulo de visión se ha de procurar entenderle. Sus argumentos no son meros juegos de ingenio, sino que los ideó para demostrar las tesis de su maestro. Parménides había combatido el pluralismo y había declarado que el cambio y el movimiento son ilusorias apariencias. Como la pluralidad y el movimiento parecen unos datos tan evidentes de nuestra experiencia sensible, esta atrevida posición no podía menos de promover un tanto las risas. Zenón, convencido defensor de la teoría de Parménides, se esfuerza por probar su verdad o, al menos, por demostrar que no es en manera alguna ridícula: intenta hacer ver que el pluralismo de los pitagóricos entraña insolubles dificultades, y que el cambio y el movimiento son imposibles aun en su hipótesis pluralista. Los argumentos de Zenón tratan, pues, de refutar las tesis de los oponentes pitagóricos de Parménides mediante una serie de hábiles *reductiones ad absurdum.* Platón esclarece esto por completo en el *Parménides* al indicar el propósito del libro (perdido) de Zenón. "La verdad es que estos escritos pretendían ser una defensa de los argumentos de Parménides contra quienes le atacan y muestran las muchas consecuencias ridículas y contradictorias que suponen se siguen de la afirmación del Uno. Mi obra es una respuesta a los partidarios de lo múltiple y vuelve con creces su propio ataque contra ellos mismos, con miras a demostrar que la hipótesis de lo múltiple, si se la examina con suficiente detención, lleva a unos

resultados bastante más ridículos que la hipótesis del Uno".[1] Y Proclo nos informa de que "Zenón compuso cuarenta pruebas para demostrar que el Ser es Uno, pensando que convenía salir en ayuda de su maestro".[2]

I. — Pruebas contra el pluralismo pitagórico

1. Supongamos, con los pitagóricos, que la realidad consta de unidades. Estas unidades, o tienen magnitud o no la tienen. En el primer caso, consideremos por ejemplo una línea como formada por unidades dotadas de magnitud: esta línea será infinitamente divisible, puesto que, por más que se la divida, sus unidades seguirán teniendo magnitud y, por lo tanto, seguirán siendo divisibles. Mas, en tal caso, la línea constará de un número de unidades infinito, y cada una de esas unidades estará dotada de magnitud. Así, pues, esa línea tendrá que ser infinitamente grande, como compuesta de un número infinito de partes extensas. Por consiguiente, todas las cosas del mundo habrán de ser infinitamente grandes, y *a fortiori* el mundo todo habrá de ser infinitamente grande. Supongamos, por el contrario, que las unidades elementales carecen de magnitud. En este caso, también el universo entero carecerá de magnitud, ya que, por más unidades que añadamos y juntemos, si ninguna de ellas tiene magnitud, tampoco la reunión de todas ellas tendrá magnitud alguna. Mas si el universo carece en absoluto de magnitud, ha de ser infinitamente pequeño, y todas las cosas del universo habrán de ser infinitamente pequeñas.

A los pitagóricos se les plantea así este dilema: O bien cada cosa de las que hay en el mundo es infinitamente grande, o bien cada una de ellas es infinitamente pequeña. La conclusión que Zenón quiere que saquemos de este argumento es, naturalmente, que la suposición de donde deriva semejante dilema es una suposición absurda, a saber, la de que el universo y todas las cosas que hay en él están compuestas de unidades. Si los pitagóricos piensan que la hipótesis del Uno es absurda y lleva a conclusiones ridículas, él ha demostrado ahora que la hipótesis contraria, la de lo múltiple, conduce a conclusiones igualmente ridículas.[3]

2. Si verdaderamente hubiese una multiplicidad, entonces deberíamos poder decir *qué cantidad* de múltiples hay. O, al menos, esos múltiples serían numerables; si no son numerables, ¿cómo pueden existir? Por otro lado, es imposible que sean numerables, pues han de ser infinitos. ¿Por qué? Porque entre dos unidades definidas cualesquiera habrá siempre otras unidades, exactamente lo mismo que una línea es divisible hasta lo infinito. Pero ¡es absurdo decir que lo múltiple sea al mismo tiempo finito e infinito en número![4]

1. *Parmén.*, 128 b.
2. Proclo, *In Parmen.*, 694, 23 (D. 29 A 15).
3. Frags. 1, 2.
4. Frag. 3.

3. ¿Hace ruido un celemín de grano al caer sobre el suelo? Sin duda. Y ¿qué pasa si cae un grano de trigo o la milésima parte de un grano? No hace ruido alguno. Mas el celemín de trigo no está compuesto sino de granos de trigo o de partes de granos de trigo. Si, pues, las partes no hacen ruido al caer, ¿cómo puede su conjunto hacer ruido, siendo así que el conjunto no está compuesto sino de partes? [5]

II. — Argumentos contra la doctrina pitagórica del espacio

Parménides negó la existencia del *vacuum* o espacio vacío, y Zenón trata de reforzar esta negación reduciendo al absurdo la opinión opuesta. Supóngase por un momento que haya un espacio en el que están las cosas. Si ese espacio es la nada, entonces las cosas no pueden estar en él; en cambio, si es algo, también este algo mismo estará en el espacio, y este espacio estará él mismo en el espacio, y así sucesivamente hasta el infinito... Pero esto es absurdo. Por lo tanto, las cosas no están en el espacio o en un receptáculo vacío, y Parménides se hallaba en lo cierto al negar la existencia de un *vacuum*.[6]

III. — Argumentos relativos al movimiento

Los argumentos más célebres de Zenón son los concernientes al movimiento. Conviene recordar que lo que Zenón intenta poner en claro es esto: que el movimiento, negado por Parménides, es igualmente imposible en la teoría pluralista de los pitagóricos.

1. Supongamos que quiere uno cruzar un estadio o campo de carreras. Para hacerlo, tendrá que atravesar un número infinito de puntos —según la hipótesis pitagórica—. Por otra parte, tendrá que recorrer la longitud del estadio en un tiempo determinado, si desea llegar al otro extremo. Pero, ¿cómo podrá pasar por un número infinito de puntos y recorrer así una distancia infinita en un tiempo finito? Hay que concluir que le será *imposible* atravesar el estadio. Y hasta deberemos concluir que ningún objeto puede recorrer ninguna distancia, sea cual fuere (pues la misma dificultad sale siempre al paso), y que todo movimiento es, por consiguiente, imposible.[7]

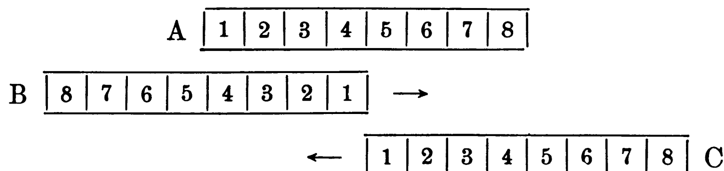
2. Supongamos que Aquiles y una tortuga se disponen a competir en una carrera. Aquiles, como buen deportista, le concede a la tortuga una ventaja. Ahora bien, para cuando Aquiles llegue al sitio del que la tortuga partió, ésta habrá avanzado más y estará ya en otro punto; y cuando Aquiles llegue a *ese* punto, la tortuga habrá avanzado ya otro trecho, por corto que

5. Aristót., *Fís.*, H, 5, 250 a 19; Simplic., 1108, 18 (D. 29 A 29).
6. Aristót., *Fís.*, Δ, 3, 210 b 22; 1, 209 a 23. Eudem., *Fís.*, Frag. 42 (D. 29 A 14).
7. Aristót., *Fís.*, Z, 9, 239 b 9; 2, 233 a 21; *Tóp.*, θ, 8, 160 b 7.

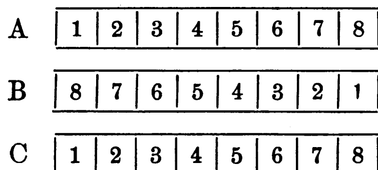
sea. Así, Aquiles se estará acercando sin cesar a la tortuga, pero nunca llegará a alcanzarla: nunca *podrá* darle alcance, si se admite la hipótesis de que la línea consta de un número infinito de puntos, pues entonces Aquiles tendrá que recorrer una distancia infinita. Supuesta la tesis pitagórica, Aquiles jamás vencerá a la tortuga; y así, por mucho que ellos afirmen la realidad del movimiento, con su propia doctrina lo están haciendo imposible, pues de esta doctrina se sigue que el más lento se mueve tan deprisa como el más rápido.[8]

3. Supóngase una flecha en movimiento. Según la teoría pitagórica, esta flecha ocuparía, cada instante, una posición determinada en el espacio. Mas ocupar una posición determinada en el espacio es estar inmóvil. Por consiguiente, la flecha disparada estaría quieta, lo cual es contradictorio.[9]

4. El cuarto argumento de Zenón sobre el movimiento, del que tenemos noticia por Aristóteles[10] es, como dice Sir David Ross, "muy difícil de seguir, debido en parte al ambiguo lenguaje empleado por Aristóteles, y, en parte también, a la dudosa lectura del texto".[11] Tenemos que imaginarnos tres series de cuerpos dispuestos sobre un estadio o campo de carreras. Una de las series se mantiene estacionaria; las otras dos series se mueven en opuestas direcciones y con igual velocidad



Los cuerpos de la serie A se mantienen estacionarios; los de las series B y C se mueven en direcciones opuestas y a la misma velocidad. Vendrán a ocupar la siguiente posición:



Para llegar a esta segunda posición, el cabeza de serie B1 ha pasado por delante de 4 cuerpos de la serie A, mientras que el cabeza de serie C1 ha pasado por delante de todos los B. Si la unidad de longitud se hace equi-

8. Aristót., *Fís.*, Z, 9, 239 b 14.
9. Aristót., *Fís.*, Z, 9, 239 b 30.
10. Aristót., *Fís.*, Z, 9, 239 b 33.
11. Ross, *Physics*, p. 660.

valente a la unidad de tiempo, resulta que el cabeza de serie B1 ha empleado la *mitad* del tiempo empleado por el cabeza de serie C1 para llegar a la posición de la figura 2.ª. Por otra parte, el cabeza de serie B1 ha pasado por delante de todos los cuerpos de la serie C, lo mismo que el cabeza de serie C1 ha pasado por delante de todos los B. Luego el tiempo de su pasar tiene que haber sido *igual*. Se nos deja entonces ante la absurda conclusión de que la *mitad* de un tiempo determinado es igual a la *totalidad* de ese mismo tiempo.

* * *

¿Cómo debemos interpretar estos argumentos de Zenón? Es importante que no nos permitamos pensar: "Se trata de puros sofismas inventados por Zenón, de hábiles estratagemas; pero yerran al suponer que la línea esté compuesta de puntos y el tiempo de momentos distintos". Tal vez haya que buscar la solución a estas aporías evidenciando que la línea y el tiempo son continuos y no discontinuos; pero Zenón no trataba precisamente de afirmar que fuesen discontinuos. Al contrario, lo que quería demostrar era que del suponerlos discontinuos se siguen absurdas consecuencias. Zenón, como discípulo de Parménides, creía que el movimiento es imposible e ilusorio, pero con estos argumentos que acabamos de ver pretendía probar que aun en la hipótesis pluralista el movimiento es igualmente imposible, y que la suposición de su posibilidad lleva a conclusiones contradictorias y absurdas. La tesis de Zenón era la siguiente: "Lo real es un *plenum,* un continuo completo, y el movimiento es imposible. Nuestros adversarios afirman la realidad del movimiento y tratan de explicarla recurriendo a una hipótesis pluralista. Yo me propongo demostrar que tal hipótesis no explica en modo alguno el movimiento, sino que sólo hace incurrir en absurdos". Zenón redujo así al absurdo la hipótesis de sus adversarios, y el resultado auténtico de su dialéctica fue no tanto el establecer el monismo parmenídeo (que está expuesto a objeciones irrefutables), como el mostrar la necesidad de admitir el concepto de cantidad continua.

* * *

Los eléatas niegan, pues, realidad a lo múltiple y al movimiento. Hay un único principio, el Ser, el cual lo conciben como material e inmoble. No niegan, naturalmente, que percibamos con los *sentidos* el movimiento y la multiplicidad, pero sostienen que lo que sentimos es ilusorio: mera apariencia. El verdadero Ser se hallará, no mediante el sentido, sino mediante el pensamiento, y éste hace comprender que no pueden darse ni la pluralidad, ni el movimiento, ni el cambio.

De este modo, los eléatas, como antes que ellos los primeros filósofos griegos, intentaron descubrir el principio único del mundo. Sin embargo, es evidente que el mundo, tal como aparece a nuestros sentidos, es pluralidad.

El problema consiste, por consiguiente, en cómo conciliar el principio único con la pluralidad y el cambio que percibimos en el mundo, o sea, que se trata del problema de lo Uno y lo Múltiple, que Heráclito había intentado solucionar profesando una filosofía que hiciese justicia a ambos elementos mediante la doctrina de la Unidad en la diversidad, de la Identidad en lo diferente. Los pitagóricos afirmaron la pluralidad, excluyendo prácticamente el Uno: hay multitud de "unos". Los eléatas afirmaron el Uno, excluyendo lo múltiple. Pero, si te atienes a la pluralidad que sugiere la experiencia sensible, entonces has de admitir también el cambio; y si admites el cambio de unas cosas en otras, no puedes evitar que más tarde o más temprano se te plantee el problema sobre cuál sea el elemento común a las cosas que cambian. Si, por otro lado, partes de la doctrina del Uno, debes —como no quieras adoptar una postura tan insostenible como la de los eléatas— deducir del Uno la pluralidad, o, por lo menos, mostrar cómo la pluralidad que en el mundo observamos es compatible con el Uno. Con otras palabras: hay que hacer justicia a ambos factores, al Uno y a lo Múltiple, a la estabilidad y al cambio. La unilateral doctrina de Parménides era inaceptable, como lo era asimismo, por unilateral, la doctrina de los pitagóricos. No obstante, tampoco la filosofía de Heráclito era del todo satisfactoria: además de que no explicaba suficientemente el elemento estable de las cosas, iba vinculada a un monismo materialista; en definitiva, faltábale la sugerencia de que el Ser supremo y más verdadero es inmaterial. Entre tanto, no ha de sorprender que nos hallemos ante lo que Zeller denomina "un sistema de compromiso", que procura conciliar el pensamiento de los filósofos anteriores.

Notas sobre el "panteísmo" en la filosofía griega presocrática

1.ª Si por panteísta se entiende el hombre que adopta una actitud de subjetivismo religioso frente al universo —al que llega luego a identificar con Dios—, entonces apenas puede calificarse de panteístas a los presocráticos. Cierto que Heráclito habla del Uno como de Zeus; pero no parece que adoptase una actitud religiosa respecto al Uno-Fuego.

2.ª Si el panteísta es un hombre que, aun negando un Principio trascendente del universo, viene a hacer, en fin de cuentas, del universo un *Pensamiento* (a diferencia de los materialistas, que lo identifican con sola la materia), en tal caso tampoco les cuadra apenas a los presocráticos el calificativo de panteístas, puesto que ellos conciben el Uno o hablan de él en términos materiales (aunque hay que tener en cuenta que la distinción entre el espíritu y la materia no se había descubierto aún tan claramente como para que ellos la hubiesen podido negar según la niega el moderno monismo materialista).

3.ª De ningún modo cabría identificar el Uno, el universo, con los dio-

ses del helenismo. Se ha hecho notar (por Schelling) que en Homero no aparece para nada lo sobrenatural, porque los dioses homéricos forman parte de la Naturaleza. Esta observación es aplicable a la cuestión que nos ocupa: el dios griego era finito y concebido antropomórficamente; sería imposible identificarle con el Uno, y ningún griego pensó siquiera en semejante identificación. El *nombre* de un dios, por ejemplo, Zeus, pudo transferirse alguna vez al Uno, pero no se ha de entender que así al Uno se le identificara con el Zeus "real" de la leyenda y de la mitología. Acaso se sugiriese por tal medio que el Uno es el único "dios" que existe, y que las deidades olímpicas no pasaban de ser meras fábulas antropomórficas; pero, aun entonces, parece muy improbable que el filósofo rindiese *culto* al Uno. A los estoicos se les podría llamar propiamente panteístas; pero, por lo que atañe a los primeros filósofos presocráticos, parece decididamente preferible calificarles de monistas más que de panteístas.

Capítulo VIII

EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO

Empédocles era ciudadano de Acragas o Agrigento, en Sicilia. No pueden fijarse con exactitud las fechas de su vida, pero, al parecer, visitó la ciudad de Turios poco después de su fundación en 444-443 a. J. C. Tomó parte en la vida política de su ciudad natal y se decía que fue allí el dirigente del partido demócrata. Más tarde circularon historias a propósito de las actividades de Empédocles como mago y taumaturgo, y hay un relato según el cual le expulsaron de la orden pitagórica por sus "discursos sediciosos".[1] Aparte sus actividades como hacedor de maravillas, Empédocles contribuyó al progreso de la auténtica medicina. Sobre la muerte de este filósofo corrieron diversas fábulas fantásticas, la más conocida de las cuales es la de que se arrojó al cráter del Etna para hacer creer a las gentes que había sido arrebatado al cielo y para que se le tomase por un dios. Desgraciadamente para él, una de sus sandalias quedó al borde del volcán, y como tenía por costumbre usar suelas de bronce, fue pronto reconocida.[2] Sin embargo, Diógenes Laercio, que es quien nos ha transmitido esta leyenda, nos informa también de que "Timeo contradice todas estas historias, afirmando expresamente que Empédocles partió para el Peloponeso y no volvió más, de manera que no se sabe cómo murió".[3] Empédocles, igual que Parménides y a diferencia de los demás filósofos griegos, expresó sus ideas filosóficas en escritos poéticos, de los que han llegado hasta nosotros fragmentos de diversa longitud.

Lo que hace Empédocles no es tanto crear una nueva filosofía como tratar de consolidar y conciliar el pensamiento de sus predecesores. Parménides había sostenido que el Ente es, y que es material. Empédocles hizo suya no sólo esta tesis, sino también el pensamiento básico de Parménides, según el cual el Ser no puede nacer ni destruirse, puesto que el Ser no puede surgir del no-ser, como tampoco puede desaparecer el no-ser. Por consiguiente, la materia no tiene ni comienzo ni fin: es indestructible. "¡ Necios! —que no son por cierto de gran alcance sus mentes—, pues esperan confiados que se engendre lo que antes no era o que algo se extinga y perezca del todo. Porque es imposible que algo surja de lo que de ningún modo es, e inaudito

1. Dióg. Laerc., 8, 54.
2. Dióg. Laerc., 8, 69.
3. Dióg. Laerc., 8, 71. (El gran poeta clásico alemán Hölderlin compuso un poema sobre la legendaria muerte de Empédocles, y también una pieza teatral en verso que dejó inconclusa.)

que lo que *es* perezca , pues *será* siempre, donde quiera que se le ponga y guarde".[4] Y también: "Ni en el Todo hay vacío alguno, ni hay algo demasiado lleno", y "En el Todo no hay vacío. ¿De dónde podría, pues, venir algo que lo aumentase?"[5]

Hasta aquí, por tanto, Empédocles está de acuerdo con Parménides. Pero, por otra parte, el cambio es un hecho que no se puede negar, y la negación del cambio por ilusorio sería imposible mantenerla durante mucho tiempo. Faltaba, pues, encontrar una manera de conciliar la existencia del cambio y del movimiento con el principio parmenídeo de que el Ser —que, recordémoslo, según el eléata es material— no puede ni empezar a ser ni desaparecer. Empédocles trata de conseguir esta conciliación mediante el principio de que los objetos, en cuanto "todos", comienzan a ser y dejan de ser —como nos lo muestra la experiencia—, pero están compuestos de partículas materiales que son en sí mismas indestructibles. Hay "tan sólo una mezcla y un ir cambiando esa mezcla. La sustancia (φύσις) es solamente un nombre que los hombres han dado a estas cosas".[6]

Ahora bien, aunque Tales creyese que todas las cosas son en el fondo agua, y Anaxímenes aire, creían ambos que una clase de materia puede convertirse en otra clase de materia, al menos en el sentido de que, por ejemplo, el agua se convierte en tierra y el aire en fuego. Empédocles, por el contrario, interpretando, a su manera, el principio de Parménides sobre la inmutabilidad del Ser, sostiene que la materia de una clase no puede convertirse en materia de otra clase, sino que existen unas especies fundamentales y eternas de materia o "elementos": la tierra, el aire, el fuego y el agua. La familiar clasificación de los cuatro elementos fue, pues, inventada por Empédocles aunque él habla de ellos, no como de elementos, sino como de "las raíces de todo".[7] La tierra no puede convertirse en agua, ni el agua en tierra: las cuatro especies de materia constan de partículas inmutables y últimas, que, mezclándose unas con otras, forman los objetos concretos del mundo. Así, los objetos se originan de la mezcla de los elementos, y dejan de ser cuando estos elementos se separan; pero los elementos mismos ni comienzan a ser ni perecen, sino que permanecen siempre inmutables. Por lo tanto, Empédocles acertó a ver la única manera posible de conciliar la posición materialista de Parménides con el hecho evidente del cambio, a saber: postular una multiplicidad de partículas materiales últimas. Por ello, merece que se le llame mediador entre el sistema parmenídeo y la evidencia sensible.

Los filósofos jonios habían fracasado en su intento de explicar el proceso de la Naturaleza. Si todo se compone de aire, según quería Anaxímenes, ¿cómo se originan los objetos de nuestra experiencia? ¿Qué fuerza es la

4. Frag. 11.
5. Frag. 14.
6. Frag. 8.
7. Frag. 7 (ἀγένητα, es decir, los στοιχεῖα).

responsable del proceso cíclico de la Naturaleza? Anaxímenes afirmaba que el aire se transforma en otras clases de materia por un poder propio que le es inherente; pero Empédocles comprendió que era necesario postular unas fuerzas activas. Estas fuerzas las encontró él en el Amor y el Odio, o la Armonía y la Discordia. A pesar de sus nombres, estas fuerzas las concebía como fuerzas físicas y materiales: el Amor o la Atracción reuniría las partículas de los cuatro elementos, desempeñando una función constructiva; la Discordia o el Odio separaría las partículas, provocando con ello la extinción de los objetos.

Según Empédocles, el proceso del mundo es circular, en el sentido de que hay ciertos ciclos ordenadores periódicos. Al comienzo de un ciclo, los elementos están todos entremezclados —no separados aún de manera que formen los objetos concretos tal como nosotros los conocemos— y constituyen una mezcolanza general de partículas de tierra, aire, fuego y agua. En esta fase primitiva del proceso, el principio que gobierna es el Amor, y al todo se le llama "dios bendito". Pero el Odio ronda en torno a la esfera, y cuando consigue penetrar en ella se inicia el proceso separador, la desunión de las partículas. Finalmente, la separación llega a ser completa: todas las partículas de agua se juntan, e igualmente todas las partículas de fuego y todas las de los otros dos elementos, por separado. El Odio reina como dueño y señor; el Amor ha sido expulsado. Mas el Amor, a su vez, inicia su obra, y así origina el gradual mezclarse y unirse de los diversos elementos, proceso que sigue adelante hasta que las partículas elementales vuelven a estar mezcladas entre sí como lo estaban al comienzo. Entonces le toca otra vez el turno al Odio. Y de esta manera continúa el proceso, sin un primer comienzo y sin un último fin.[8]

En cuanto al mundo tal como lo conocemos, es algo que está a mitad de camino entre la esfera primitiva y la fase de total separación de los elementos: el Odio va penetrando poco a poco en la esfera y expulsando de ella al Amor. Al empezar a formarse nuestra tierra a partir de la esfera, el primer elemento que de ésta se separó fue el aire: siguióle el fuego, y después vino la tierra. El agua fue lanzada hacia fuera por la rapidez con que gira el mundo. La esfera primitiva (es decir, primitiva en el proceso cíclico, no ya primitiva en sentido absoluto) es descrita en términos que a nosotros nos parecen un tanto divertidos: "Allí" (o sea, en la esfera) "no se distinguen ni los rápidos miembros del sol, ni el poderoso cuerpo hirsuto de la tierra, ni el mar —tan inquebrantable era el dios encerrado en el compacto cutis de la Armonía, esfera bien pulida, gozosa de su circular soledad".[9] La actividad del Amor y del Odio es ilustrada de varias maneras. "Ésta (es decir, la lucha entre ambos) manifiéstase en la masa de los miembros mortales. En determinado momento, todos los miembros que cayeron en

8. Este tema de un proceso cíclico inacabable reaparece en la filosofía de Nietzsche con el nombre de "eterno retorno".
9. Frag. 27.

suerte al cuerpo [humano] se unen, por la Amistad, y florecen en flores de vida; en otro momento, descuartizados por la perversa Rivalidad, van errantes, separados unos de otros, sobre el oleaje del océano de la vida. Lo mismo sucede con las plantas y con los peces que en las aguas habitan, y con las fieras que en los montes se guarecen y con las plumíferas liras que con alas por los aires bogan." [10]

La doctrina de la transmigración de las almas enséñala Empédocles en su libro de las *Purificaciones*. Llega incluso a declarar: "Pues yo he sido ya anteriormente muchacho y muchacha, arbusto, pájaro y pez habitante del mar".[11] Apenas cabe decir, no obstante, que esta doctrina se compagine con el sistema cosmológico de Empédocles, puesto que, si todas las cosas están compuestas de partículas materiales, cuya separación es la muerte, y si "la sangre que rodea el corazón es el pensamiento de los hombres",[12] no hay lugar a la inmortalidad. Pero Empédocles quizá no advirtiera la contradicción existente entre sus teorías filosóficas y sus teorías religiosas. (Entre estas últimas se cuentan algunas prescripciones de un sabor marcadamente pitagórico, como aquella de: "¡Desgraciados, desgraciadísimos, no toquéis las habas!") [13]

Observa Aristóteles que Empédocles no distingue entre el pensamiento y la percepción. Su teoría realista de la visión es reseñada por Teofrasto, y fue utilizada por Platón en el Timeo.[14] En la percepción sensible, tiene lugar el encuentro entre un elemento interior a nosotros y un elemento similar exterior a nosotros. De todas las cosas están emanando constantemente unos efluvios, y cuando los poros de nuestros órganos sensoriales tienen el tamaño conveniente, esos efluvios penetran por ellos y se produce la percepción. En el caso de la visión, por ejemplo, llegan hasta los ojos unos efluvios de las cosas; mientras tanto, por otro lado, el fuego procedente del interior del ojo (el ojo está compuesto de fuego y de agua, separados estos elementos entre sí por unas membranas provistas de poros pequeñísimos, que impiden el paso del agua, pero permiten la salida del fuego), sale al encuentro del objeto. Los dos factores reunidos producen la visión.

En conclusión, debemos quedarnos con la idea de que Empédocles trató de conciliar la tesis de Parménides (de que el Ser no puede ni comenzar a ser ni extinguirse) con el hecho evidente del cambio, para lo cual postuló unas partículas últimas de las que constan los cuatro elementos, cuya mezcla forma los objetos concretos de este mundo, y cuya separación constituye la ruina de esos objetos. Fracasó, sin embargo, en cuanto a explicar cómo se produce el proceso cíclico material de la Naturaleza, para lo que recurrió a las fuerzas mitológicas del Amor y del Odio. Le estaba reservado a Anaxágoras introducir el concepto de Espíritu como causa original del proceso cósmico.

10. Frag. 20.
11. Frag. 117.
12. Frag. 105.
13. Frag. 141.
14. Aristót., *De An.*, 427 a 21. Teofr., *De sensu*, 1 y sig. Plat., *Tim.*, cfr. 67 *c* sig. (D. 31 A 86).

Capítulo IX

EL AVANCE DE ANAXÁGORAS

Anaxágoras nació en Clazomene, ciudad de Asia Menor, hacia el año 500 a. J. C., y, aunque griego, fue indudablemente súbdito persa, pues Clazomene había sido sometida tras la represión de la revuelta jonia; hasta es posible que pasase a Atenas formando parte del ejército persa. De haber sido así, se explicaría muy bien por qué fue a Atenas el año de la batalla de Salamina, 480-479 a. J. C. Fue el primer filósofo que se estableció en aquella ciudad, que posteriormente alcanzaría tan gran florecimiento como centro de los estudios filosóficos.[1]

Sabemos por Platón[2] que Pericles fue, de joven, discípulo de Anaxágoras: esto le trajo más tarde al filósofo algunos contratiempos, pues cuando llevaba ya residiendo cerca de treinta años en la Ciudad, fue llevado a los tribunales por los adversarios políticos de Pericles, allá por el año 450 a. J. C. Diógenes Laercio nos informa de que se le acusó de impiedad (cita a Soción) y de "medizar" [ser partidario de los medos] (dice citando a Sátiro). En cuanto a la primera acusación, Platón refiere que se basaba en el hecho de que Anaxágoras solía enseñar que el sol es una piedra calentada hasta el rojo blanco y que la luna está hecha de tierra.[3] Semejantes cargos fueron sin duda un amaño tramado principalmente para dañar a Pericles en la persona de Anaxágoras. (Otro maestro de Pericles, Damón, padeció de ostracismo.) Anaxágoras fue condenado, pero lo sacaron de la prisión, probablemente por obra del mismo Pericles, y pudo retirarse a Jonia, donde se estableció en Lámpsaco, colonia de Mileto. Es verosímil que allí fundase una escuela. Sus conciudadanos erigieron un monumento a su memoria en la plaza del mercado (un altar dedicado a la Mente y a la Verdad), y durante mucho tiempo el aniversario de su muerte fue día de vacación para los niños de las escuelas, tal como él lo había pedido, según se dice.

Anaxágoras, expuso su filosofía en un libro del que sólo nos han llegado algunos fragmentos que, al parecer, pertenecen todos únicamente a la primera

1. Dícese que Anaxágoras había tenido una propiedad en Claz., y que la abandonó para dedicarse por entero a la vida contemplativa. Cfr. Platón, *Hip. M.*, 283 a.
2. *Fedro*, 270 a.
3. *Apol.*, 26 d.

parte de la obra. La conservación de estos fragmentos se debe a Simplicio (siglo VI d. J. C.).

* * *

Anaxágoras aceptó, como Empédocles, la teoría de Parménides de que el Ser ni comienza ni se extingue, sino que es inmutable. "Los helenos no entienden bien el nacimiento y la muerte, pues nada nace ni muere, sino que se da una mezcla y una separación de las cosas que existen" (es decir, que persisten).[4] Ambos pensadores están, pues, de acuerdo en lo que respecta a la indestructibilidad de la materia, y ambos concilian este punto de vista con el hecho evidente del cambio mediante la postulación de unas partículas materiales indestructibles, cuya mezcla forma los objetos y cuya separación explica la destrucción de los mismos. Pero Anaxágoras no seguirá de acuerdo con Empédocles en lo de que las unidades últimas sean partículas correspondientes a los cuatro elementos —tierra, aire, fuego y agua—. Él enseña que cuanto tiene partes cualitativamente similares al todo es último y no derivado de ninguna otra cosa. Aristóteles llama a estos todos que tienen partes cualitativamente semejantes τὰ ὁμοιομερῆ, homeomerías; τὸ ὁμοιομερές se opone a τὸ ἀνομοιομερές. Esta distinción se entiende fácilmente con un ejemplo: si suponemos que una pieza de oro se corta por la mitad, las dos partes resultantes son también de oro. Estas partes son así, cualitativamente, iguales que el todo, y al todo lo podemos calificar de ὁμοιομερές. En cambio, si se divide en dos a un perro, organismo vivo, las partes resultantes no serán dos perros: el todo es, pues, en este caso ἀνομοιομερές. Queda de este modo clara la noción general, sin que sea necesario oscurecerla introduciendo consideraciones tomadas de la experiencia científica moderna. Algunas cosas tienen partes cualitativamente semejantes, y esas cosas son últimas y no derivadas (es decir, en lo que respecta a la *especie,* pues ningún conjunto dado de partículas es último e inderivado). "¿Cómo podría proceder el pelo de lo que no es pelo, o la carne de lo que no es carne?", pregunta Anaxágoras.[5] Pero de ello no se sigue que cuanto parece ser ὁμοιομερές lo sea realmente. Así, según Aristóteles, Anaxágoras no consideraba los elementos de Empédocles —tierra, aire, fuego y agua— como realmente últimos; por el contrario, para él, eran mezclas compuestas de muchas partículas cualitativamente diferentes.[6]

Al principio, las partículas de todas clases —según Anaxágoras no hay partículas indivisibles— estaban mezcladas todas juntas. "Todas las cosas estaban revueltas y juntas, infinitas tanto en número como en pequeñez; pues lo diminuto era también infinito. Y, estando todas las cosas confusas, ninguna de ellas podía distinguirse a causa de su pequeñez."[7] "Todo está en

4. Frag. 17.
5. Frag. 10.
6. *De generat. et corrup.,* Γ, I, 314 a 24. *De caelo,* Γ, 3, 302 a 28.
7. Frag. 1.

todo." Los objetos de la experiencia surgen cuando las partículas últimas se han reunido de tal suerte que en el objeto resultante predominan las de una especie determinada. Así, en la mezcla original, las partículas de oro estaban esparcidas y entremezcladas con las partículas de todas las demás clases; pero, cuando las partículas de oro han acabado de reunirse —junto con otras partículas— de manera que el objeto visible resultante consta predominantemente de partículas áureas, tenemos el oro que nos es conocido por la experiencia. ¿Por qué decimos lo de "junto con otras partículas"? Porque en los objetos concretos de la experiencia hay, según Anaxágoras, partículas de *todas* las cosas; lo que ocurre es que se hallan combinadas de tal modo que predominan las de una clase, y a este predominio se debe el nombre que damos al objeto. Anaxágoras sostenía que "en todo hay una porción de cada cosa",[8] evidentemente porque no veía cómo podría explicar sin eso la realidad del cambio. Por ejemplo, si la hierba se convierte en carne, preciso es que haya en la hierba partículas de carne (pues ¿cómo podría proceder "la carne" de lo que no fuese "carne"?), mientras que, por otra parte, en la hierba han de predominar las partículas de hierba. La hierba consta, por lo tanto, principalmente de hierba, pero contiene también partículas de otras clases, pues "en todo hay una porción de todo" y "las cosas que hay en un mundo no están divididas ni separadas como a golpe de hacha de las que hay en otro, ni el calor del frío ni el frío del calor".[9] De este modo trataba Anaxágoras de mantener en pie la doctrina parmenídea acerca de Ser, a la vez que adoptaba una actitud realista en lo tocante al cambio, no rechazándolo como ilusión de los sentidos, sino aceptándolo como un hecho y procurando, en consecuencia, compaginarlo con la teoría eleática del Ser. Posteriormente, Aristóteles intentaría resolver las dificultades que entraña la doctrina de Parménides, en lo que respecta al cambio, mediante su distinción entre la potencia y el acto.

Burnet no cree que Anaxágoras pensase, como se lo atribuyeron los epicúreos, "que tenía que haber diminutas partículas en el pan y en el agua, partículas que serían similares a las de la sangre, la carne y los huesos".[10] En su opinión, lo que según Anaxágoras contenía cada cosa eran los contrarios: el calor y el frío, la sequedad y la humedad... Este punto de vista de Burnet es ciertamente muy razonable. Ya hemos citado el fragmento en el que declara Anaxágoras que "las cosas que hay en un mundo no están separadas como a golpe de hacha de las que hay en otros, ni el calor lo está del frío, ni el frío del calor". Por lo demás, puesto que según Anaxágoras, no hay partículas indivisibles, ninguna partícula puede ser última en el sentido de que sea imposible que se la halle dividida ulteriormente. Pero no parece que se tenga que seguir por fuerza de la tesis sobre la indivisibilidad de las partículas el que, en la opinión del filósofo, no hubiese algunas *especies*

8. Frag. 11.
9. Frag. 8.
10. G. P., pp. 77-78.

últimas que no se pudieran descomponer cualitativamente. ¿Acaso no pregunta Anaxágoras de un modo bien explícito cómo podría proceder el cabello de lo que no es cabello? Añádase lo que leemos en el fragmento 4 a propósito de la mezcla de todas las cosas: "de lo húmedo y lo seco, lo caliente y lo frío, lo luminoso y lo oscuro, y de la mucha tierra que en ella había, y multitud innumerable de simientes sin parecido alguno entre sí. Pues ninguna de las otras cosas es semejante a las demás. Y siendo estas cosas así, debemos afirmar que todas se hallan en todo". Este fragmento difícilmente permite suponer que los "contrarios" tengan alguna especial posición de privilegio. Aun admitiendo, por consiguiente, que hay muchas cosas que abonan la opinión de Burnet, preferimos no obstante la interpretación que ya hemos dado.[11]

Hasta aquí, la filosofía de Anaxágoras no es más que una variante de la interpretación y adaptación de la de Parménides por Empédocles, y apenas muestra rasgos particularmente dignos de nota. Pero cuando pasamos a la cuestión del poder o fuerza responsable de la formación de las cosas a partir de la masa primigenia, nos encontramos con la contribución personal de Anaxágoras a la filosofía. Empédocles había atribuido el movimiento del universo a las dos fuerzas físicas del Amor y de la Discordia; Anaxágoras introduce, en cambio, el principio del *Nous* o la Mente. "Con Anaxágoras empieza a brillar una luz, por débil que sea, puesto que ahora se reconoce a la inteligencia como el Principio." [12] "El *Nous* —dice Anaxágoras— tiene poder sobre todas las cosas vivas, tanto sobre las más grandes como sobre las más pequeñas. El *Nous* tiene poder sobre la revolución entera, y él es el que ha dado impulso a esta revolución... Y el *Nous* ordenó todas las cosas que debían ser, y todas las cosas que son ahora y que serán, y esta revolución en la que giran actualmente los astros, el sol, la luna, y el aire y las tierras, que ahora están separados. Y esta misma revolución produjo la separación, y lo denso se separó de lo ligero, lo cálido de lo frío, lo luminoso de lo oscuro, y lo seco de lo húmedo, y hay innumerables porciones en innumerables cosas. Pero ninguna, salvo el *Nous,* está verdaderamente separada de otra. Y el *Nous* todo entero es a la vez la más grande y la más pequeña de las cosas; pero ninguna otra es parecida a ninguna de las demás, y cada cosa única es y era manifiestísimamente aquellas cosas de las que más hay en ella." [13]

El *Nous* "es infinito y autónomo, y con nada está mezclado, sino que es sólo él mismo por sí mismo".[14] ¿Cómo concebía, pues, Anaxágoras el *Nous*? Llámalo "la más fina y pura de todas las cosas, poseedor de todo el saber sobre cualquier asunto y del mayor poder..." Dice también que el *Nous* está "doquiera se halle cualquier otra cosa, en la rodeante masa".[15] El filósofo

11. Cfr. Zeller, *Outlines,* p. 62; Stace, *Crit. Hist.,* pp. 95 y sig.; Covotti, *I Presocratici,* cap. 21.
12. Hegel, *Hist. de la Filos.,* I, p. 319.
13. Frag. 12.
14. Frag. 12.
15. Frag. 14.

habla así del *Nous* o la Mente como de algo material, como de "la más tenue de todas las cosas", y afirma que ocupa lugar en el espacio. Basándose en esto, sostiene Burnet que Anaxágoras nunca se elevó sobre la concepción de un principio corpóreo. Hizo, sí, al *Nous* más puro que las restantes cosas materiales, pero nunca se le ocurrió la idea de un ser inmaterial o incorpóreo. Zeller no acepta esto, y Stace señala cómo "toda filosofía tropieza con la dificultad de expresar los conceptos no sensibles en un lenguaje que se ha desarrollado para expresar ideas sensibles".[16] No porque hablemos de "claros" ingenios o de que el espíritu de alguien es más "grande" que el de otro, se nos va a tachar de materialistas. El que Anaxágoras concibiera el *Nous* como ocupando un espacio no es prueba suficiente de que tuviese al *Nous* por algo corpóreo, si es que alguna vez llegó a distinguir con claridad entre el espíritu y la materia. La inespacialidad del espíritu es una concepción más tardía. Probablemente, la interpretación más satisfactoria es la de decir que Anaxágoras, en su concepción de lo espiritual, no consiguió comprender del todo la radical diferencia que hay entre lo corpóreo y el espíritu. Pero esto no equivale a afirmar que fue un materialista *dogmático*. Por el contrario, él fue el primero que introdujo un principio espiritual e intelectual, aunque todavía no pudiese entender por completo la esencial diferencia entre tal principio y la materia a la que da forma o pone en movimiento.

El *Nous* está presente en todos los seres vivos, en los hombres, en los animales y en las plantas, y es el mismo en todos. Las diferencias entre estos objetos débense, por tanto, no a diferencias esenciales entre sus almas, sino a diferencias entre sus cuerpos, que facilitan o estorban la plena actividad del *Nous*. (Sin embargo, Anaxágoras no explica la conciencia que tiene el hombre de su independencia personal.)

No hay que imaginarse el *Nous* como una materia *creadora*. La materia es eterna, y la función del *Nous* parece consistir en poner en marcha el movimiento rotatorio o torbellino a partir de algún punto de la masa entremezclada; la acción del torbellino mismo, a medida que se va extendiendo, produce el movimiento subsiguiente. Por eso Aristóteles, que dice en la *Metafísica* que Anaxágoras "se distinguió como hombre juicioso entre los intemperantes charlatanes que le precedieron",[17] dice también que "Anaxágoras se vale de la Mente como de un *deus ex machina* para dar cuenta de la formación del mundo, y siempre que no sabe cómo explicar por qué algo sucede necesariamente, la introduce a la fuerza. Pero en los demás casos, atribuye la causa a lo que sea, antes que a la Mente".[18] Fácil resulta entender, por ende, el desengaño de Sócrates, que, pensando haber dado con un enfoque totalmente nuevo cuando descubrió a Anaxágoras, se quejaba de que: "Mis extraordinarias esperanzas se vinieron todas por tierra en cuanto, al ir adentrándome, me di cuenta de que nuestro hombre no em-

16. *Crit. Hist.*, p. 99.
17. *Met.*, A 3, 984 b 15-18.
18. *Met.*, A 4, 985 a 18-21.

pleaba para nada el *Nous*. No le atribuía ningún poder causal en la ordenación de las cosas, sino que reservaba este poder a los vientos, al éter, a las aguas y a otras muchas y singulares cosas".[19] No obstante, aunque fracasara respecto al hacer pleno uso de su descubrimiento, ha de reconocérsele a Anaxágoras el haber introducido en la filosofía griega un principio de grandísima importancia y que habría de dar espléndidos frutos en el futuro.

19. *Fedón*, 97 b 8.

Capítulo X

LOS ATOMISTAS

El fundador de la escuela atomista fue Leucipo de Mileto. No han faltado quienes sostuvieran que Leucipo nunca existió,[1] pero Aristóteles y Teofrasto hacen de él el fundador de la filosofía atomista, y es duro suponer que se equivocaran. Imposible fijar las fechas; pero Teofrasto asegura que Leucipo había sido miembro de la escuela de Parménides, y en la *Vida de Leucipo* escrita por Diógenes Laercio se lee que fue discípulo de Zenón (οὗτος ἤκουσε Ζήνωνος). Parece ser que el *Gran Diakosmos,* incorporado posteriormente a las obras de Demócrito de Abdera, era en realidad obra de Leucipo, y sin duda Burnet tiene toda la razón cuando compara el *Corpus* democríteo con el *Corpus* hipocrático, haciendo notar que ni en uno ni en otro caso podemos distinguir quiénes fueron los autores de los diversos tratados de que constan.[2] La totalidad del *Corpus* es obra de una escuela, y hay pocas probabilidades de que se llegue nunca a poder adjudicar cada obra a su autor respectivo. Así, pues, al tratar de la filosofía atomista, no pretenderemos discernir entre lo que en ella fuese obra de Leucipo y lo que se deba a Demócrito. Mas, como Demócrito pertenece a una época bastante posterior y no es muy exacto históricamente clasificarle entre los presocráticos, dejaremos para un capítulo ulterior su doctrina de la percepción sensible, con la que trató de replicar a Protágoras, así como su teoría de la conducta humana. Algunos historiadores de la filosofía se ocupan de las opiniones de Demócrito sobre los citados puntos al estudiar la filosofía atomista en la parte dedicada a los presocráticos; pero, dado que Demócrito es de fecha indudablemente posterior, parece preferible seguir en esto a Burnet.

La filosofía atomista es, en realidad, el desarrollo lógico de la filosofía de Empédocles. Éste había tratado de conciliar el principio parmenídeo de la negación del paso del ser al no-ser, o viceversa, con el hecho evidente del cambio, y ello a base de postular cuatro elementos que, mezclados unos con otros en distintas proporciones, forman los objetos de nuestra experien-

1. Epicuro, por ejemplo, negaba su existencia; pero se ha sugerido que tal negación se debía a su afán de originalidad.
2. E. G. P., p. 331.

cia. Sin embargo, de hecho no llevó hasta sus últimas consecuencias su doctrina de las partículas, ni hasta su conclusión lógica la explicación cuantitativa de las diferencias cualitativas. La filosofía de Empédocles fue una etapa transitoria en la explicación de todas las diferencias cualitativas por una yuxtaposición mecánica de partículas materiales que al agruparse constituirían diversos modelos. Por lo demás, las fuerzas de Empédocles —el Amor y la Discordia— eran unos poderes metafóricos, que debían ser eliminados de una filosofía mecanicista consecuente. El paso final para completar el mecanicismo intentaron darlo los atomistas.

Según Leucipo y Demócrito, hay un número infinito de unidades indivisibles, a las que ellos dan el nombre de "átomos". Como estos átomos son demasiado pequeños, los sentidos no los pueden percibir. Los átomos difieren en tamaño y en forma, pero no tienen ninguna cualidad, excepto la de ser sólidos o impenetrables. Infinitos en número, agítanse en el vacío. (Parménides había negado la realidad del espacio. Los pitagóricos habían admitido un vacío para mantener separadas sus unidades últimas, pero identificaban tal vacío con el aire atmosférico, el cual Empédocles hizo ver que es corpóreo. Leucipo, por su parte, afirmó a la vez la irrealidad del espacio y su existencia, entendiendo por "irrealidad" la incorporeidad. Expresaba su pensamiento diciendo que "lo que no es" es tan real como "lo que es". Por tanto, el espacio o el vacío no es corpóreo, pero es tan real como los cuerpos.) Más tarde, los epicúreos enseñaron que los átomos se mueven todos hacia abajo en el seno del vacío por la fuerza de la *gravedad*; para sentar esta doctrina les influyeron probablemente las nociones aristotélicas del peso y la ligereza absolutos. (Aristóteles asegura que ninguno de sus predecesores había concebido esta noción.) Ahora bien, Aecio dice expresamente que, aunque Demócrito asignaba a los átomos tamaño y forma, no les asignaba peso, pero que Epicuro añadió lo del peso para poder explicar el movimiento de los átomos.[3] Cicerón refiere lo mismo y declara también que, según Demócrito, no había ni "arriba", ni "abajo", ni "en medio" en el seno del vacío.[4] Si esto era lo que Demócrito sostenía efectivamente, está claro que en ello acertaba, pues no existen ni el abajo ni el arriba absolutos; pero entonces, ¿cómo concebía el movimiento de los átomos? Aristóteles, en el *De Anima*[5] atribuye a Demócrito una comparación entre los movimientos de los átomos del alma y los de las motas de polvo que se perciben en un rayo de sol, las cuales danzan de acá para allá y en todas direcciones aunque no haya ni un soplo de viento. Quizá también Demócrito concibiese de esta manera el movimiento original de los átomos.

Sin embargo, sea cual fuere el modo como los átomos se desplazaran originariamente en el vacío, hubo un instante en el que se produjeron choques entre ellos, y los que tenían formas irregulares se trabaron los unos

3. Aecio, I, 3, 18 y 12, 6. (D. 68 A 47.)
4. *De Fato*, 20, 46 y *De Fin.*, I, 6, 17. (D. 68 A 47 y 56.)
5. *De An.*, A, 2, 403 b 28 y sig.

con los otros y formaron agrupaciones de átomos. De esta suerte se origina el torbellino (Anaxágoras) y para cada mundo empieza el proceso de su formación. Mientras que Anaxágoras pensaba que los cuerpos más grandes serían lanzados lo más lejos del centro, Leucipo decía lo contrario, creyendo, erróneamente, que en un torbellino de viento o de agua los cuerpos mayores tienden hacia el centro. Otro efecto del movimiento en el vacío es el de reunir los átomos de tamaños y formas semejantes, lo mismo que en el cedazo se juntan los granos de mijo, trigo o cebada, o como las olas del mar van amontonando las piedras largas junto a las largas y las redondas junto a las redondas. De esta manera se formaron los cuatro "elementos": el fuego, el aire, la tierra y el agua. Así, de las colisiones entre los infinitos átomos que se agitan en el vacío origínanse innumerables mundos.

Es importante advertir que ni las fuerzas de Empédocles —el Amor y la Discordia—, ni el *Nous* de Anaxágoras aparecen en la filosofía atomista: evidentemente, Leucipo no estimó necesaria la hipótesis de una fuerza motriz. Al comienzo existían los átomos en el vacío, y esto era todo: de aquel comienzo derivó el mundo de nuestra experiencia, sin que sea preciso suponer ningún Poder externo o Fuerza motriz que fuesen causa del movimiento primordial. Por lo que parece, a los cosmólogos primitivos ni siquiera se les ocurría que el movimiento necesitara una explicación, y en la filosofía atomista el movimiento eterno de los átomos es considerado como autosuficiente. Leucipo habla de todas las cosas como si sucediesen ἐκ λόγου καὶ ὑπ' ἀνάγκης,[6] y esto, a primera vista, tal vez no parezca compaginarse con su doctrina sobre el inexplicado movimiento original de los átomos y sobre los choques entre ellos. No obstante, estos choques se dan necesariamente, a causa de la configuración de los átomos y de lo irregular de sus movimientos, mientras que el primer movimiento, considerado como algo que se basta a sí mismo, no requiere ulterior explicación. A nosotros, verdaderamente, quizá nos resulte extraño que a la vez que se niega el azar se afirme un movimiento eterno sin explicación alguna —Aristóteles les reprocha a los atomistas el no poner en claro de qué clase de movimiento se trata y cuál sea su fuente—;[7] pero de todo esto no debemos concluir que Leucipo atribuyese el movimiento de los átomos al *azar*: para él, ni la eternidad ni la continuidad del movimiento requerían explicación alguna. A mi entender, la mente se resiste ante tal teoría y no puede darse por satisfecha con la tesis definitiva de Leucipo; pero no deja de ser un hecho histórico interesante que él se contentara con ella y no buscara algún "Primer Motor Inmóvil".

Se ha de notar que los átomos de Leucipo y Demócrito son las mónadas de los pitagóricos dotadas de las propiedades del Ser parmenídeo: en realidad, cada uno de esos átomos viene a ser como el Uno de Parménides. Y por cuanto los elementos nacen de las varias posiciones y combinaciones de los

6. Frag. 2 (Aecio, I, 25, 4).
7. *Fís.*, Θ I, 252 a 32; *De caelo*, Γ, 2, 300 b 8; *Met.*, A, 4, 985 b 19-20.

átomos, se les puede comparar con los "números" pitagóricos, si es que a éstos ha de considerárseles como modelos o "números figurados". Acaso sea éste el único sentido que tenga el dicho aristotélico de que "Leucipo y Demócrito hacen de todas las cosas virtualmente números y de números las derivan".[8]

En los detalles de su concepción del mundo, fue Leucipo un tanto reaccionario, pues rechazó la opinión pitagórica de la esfericidad de la tierra y volvió, como Anaxágoras, a la tesis de Anaxímenes, según la cual la tierra es como un tambor de columna que flota en el aire. Mas, aunque los detalles de la cosmología atomista no suponen ningún progreso, Leucipo y Demócrito son dignos de nota por haber llevado hasta sus conclusiones lógicas anteriores tendencias, ofreciendo una exposición y una explicación puramente mecánicas de la realidad. El intento de dar una explicación completa del mundo valiéndose de los términos del materialismo mecanicista, ha tenido lugar nuevamente de una forma más elaborada, según todos sabemos, en la era moderna, bajo el influjo de la ciencia física. Pero la brillante hipótesis de Leucipo y Demócrito no fue, en modo alguno, la última palabra de la filosofía griega: otros filósofos griegos comprenderían después que la riqueza del mundo en todas sus esferas no puede reducirse al mero juego mecánico de los átomos.

8. *De caelo*, Γ, 4, 303 a 8.

Capítulo XI

LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

1. Suele decirse a menudo que la filosofía griega gira en torno al problema de lo Uno y lo Múltiple. En las fases más primitivas de ella encontramos ya la noción de la unidad: las cosas se transforman unas en otras ...por consiguiente, ha de haber algún sustrato común, algún principio último, cierta unidad subyacente a la diversidad. Tales declara que ese principio común es el agua; Anaxímenes, que el aire; Heráclito, que el fuego: se decide cada uno por un principio diferente, pero los tres creen en un principio último. Ahora bien, aunque el hecho del cambio —lo que Aristóteles llamó el cambio "sustancial"— pudiese sugerirles a los cosmólogos primitivos la noción de una subyacente unidad del universo, sería erróneo reducir tal noción a una conclusión de la ciencia física. Habida cuenta de lo que requieren las pruebas estrictamente científicas, carecían ellos de datos suficientes para garantizar sus afirmaciones acerca de la unidad, y mucho menos podían garantizar de certera la aserción sobre cualquier último principio concreto, ya fuese el agua, el fuego o el aire. El hecho es que los primeros cosmólogos saltaron, por encima de los datos, a la intuición de la unidad universal: poseían lo que podríamos llamar la facultad de la intuición metafísica, y en esto estriba su gloria y el que merezcan ocupar un puesto en la historia de la filosofía. Si Tales se hubiese contentado con decir que la tierra evolucionó a partir del agua, "tendríamos tan sólo —como observa Nietzsche— una hipótesis científica: hipótesis falsa, aunque difícil de refutar". Pero Tales rebasó la hipótesis meramente científica: llegó a formular una doctrina metafísica con su frase de que *todo es uno.*

Citemos otra vez a Nietzsche: "La filosofía griega comienza, al parecer, con una fantasía absurda: con la proposición de que el *agua* es el origen, el seno materno de todas las cosas. ¿Merece la pena, realmente, parar mientes en ella y considerarla con seriedad? Sí, y por tres razones: En primer lugar, porque esta proposición enuncia algo sobre el origen de las cosas; en segundo lugar, porque lo hace así sin metáforas ni fábulas; en tercero y último lugar, porque en ella está ya contenida, aunque sólo en fase de crisálida, la idea de que todo es uno. La primera de las razones

aducidas deja aún a Tales en compañía de gentes religiosas y supersticiosas; la segunda, empero, lo saca ya de esa compañía y nos lo muestra como un filósofo de la naturaleza; y, en virtud de la tercera, Tales pasa a ser el primer filósofo griego".[1] Esto es también verdad de todos los primeros cosmólogos: hombres como Anaxímenes y Heráclito se remontaron igualmente por encima de lo que podía ser verificado mediante la mera observación empírica. Al mismo tiempo, no se contentaron con ninguna de las admitidas fantasías mitológicas, porque buscaban un auténtico principio de unidad, el sustrato último del cambio: lo que afirmaron, lo afirmaron con toda seriedad. Tenían ellos la noción de que el mundo era un todo sistemático, un conjunto gobernado por una ley. Sus afirmaciones se las dictaban la razón o el discurso, no la simple imaginación ni la mitología; y así, merecen ser contados en el número de los filósofos, y como los primeros filósofos de Europa.

2. Pero aunque los primeros cosmólogos estuvieran inspirados por la idea de la unidad cósmica, se hallaban ante el hecho de lo múltiple, de la diversidad, y no podían menos de intentar la conciliación teórica entre esta evidente pluralidad y la supuesta unidad. Dicho de otro modo: tenían que dar cuenta y razón del mundo tal como lo conocemos. Mientras Anaxímenes, por ejemplo, recurrió al principio de la condensación y la rarefacción, Parménides, en el empeño de su gran teoría de que el Ser es Uno e inmutable, negó en redondo las realidades del cambio y de la multiplicidad, considerándolas como ilusiones de los sentidos. Empédocles postuló cuatro elementos últimos, a partir de los cuales se compondrían todas las cosas en virtud de la acción del Amor y la Discordia, y Anaxágoras sostuvo el carácter definitivo de la teoría atómica y explicó cuantitativamente las diferencias cualitativas, haciendo con ello justicia a la pluralidad, a lo múltiple, a la vez que tendía a apartarse de la primitiva visión de la unidad, pese al hecho de que cada átomo represente al Uno de Parménides.

Cabe decir, pues, que los presocráticos se debatieron con el problema de lo uno y lo múltiple y no lograron resolverlo. La filosofía heraclitiana contiene, por cierto, la profunda noción de la unidad en la diversidad, pero está impedida por la exagerada afirmación del devenir y por las dificultades que comporta la doctrina del Fuego. En resumidas cuentas, los presocráticos fracasaron en su intento de resolver el problema, y éste fue planteado de nuevo por Platón y Aristóteles, quienes concentraron sobre él su superior talento y genio.

3. Mas si el problema de lo Uno y lo Múltiple siguió preocupando a los filósofos griegos del período postsocrático, y si recibió soluciones mucho más satisfactorias en manos de Platón y Aristóteles, evidentemente no debemos caracterizar la filosofía presocrática por una referencia a este problema, sino que hemos de buscar algún otro rasgo que la distinga y caracterice.

1. *La filosofía durante el período trágico de Grecia,* Secc. 3.

¿Dónde lo hallaremos? Podemos decir que la filosofía presocrática pone todo su interés en el mundo exterior, en el objeto, en lo que está fuera del yo. El hombre, el sujeto, el yo, naturalmente no quedan excluidos de sus consideraciones, pero el centro de su interés se halla sin duda fuera del yo. Esto se verá claramente examinando la pregunta que se fueron haciendo uno tras otro los pensadores presocráticos: "¿Cuál es el componente último del mundo?" En sus respuestas a esta cuestión, los primeros filósofos jonios rebasaron ciertamente lo que les garantizaban los datos empíricos, pero, según lo hemos notado ya, trataron el asunto con espíritu filosófico y no con la mentalidad de tejedores de patrañas mitológicas. Aún no distinguían bien entre la ciencia física y la filosofía, sino que combinaban las observaciones "científicas" de carácter puramente práctico con las especulaciones filosóficas; mas ha de recordarse que, en aquel primitivo estadio del saber, difícilmente era posible diferenciar la ciencia física y la filosofía, pues los hombres querían ir conociendo algo más el mundo, y era muy natural que las cuestiones científicas y las filosóficas se entremezclasen. Como se interesaron en averiguar la naturaleza *última* del mundo, sus teorías cuentan entre las filosóficas; pero como aún no se había llegado a una clara distinción entre el espíritu y la materia, y debido a que su pregunta estaba inspirada sobre todo por el hecho del cambio material, su respuesta la expresaron en su mayor parte con términos y conceptos tomados de la materia. Hallaron que la "estofa" última del universo era una materia de alguna clase —cosa bien natural—, bien fuese el agua de Tales, lo indeterminado de Anaximandro, el aire de Anaxímenes, el fuego de Heráclito, o los átomos de Leucipo, y así gran parte de su materia fundamental podrían reclamarla los físicos de hoy como perteneciente a sus dominios.

De manera que a los primeros filósofos griegos se les llama con razón cosmólogos, porque se interesaron en averiguar la naturaleza del Cosmos, objeto de nuestro conocimiento, y al hombre mismo lo consideraron en su aspecto objetivo, como una porción del Cosmos, más bien que en su aspecto subjetivo de sujeto del conocimiento o de agente voluntario y moral. En su consideración del Cosmos, no llegaron a ninguna conclusión definitiva que explicase todos los factores implicados; y este evidente fracaso de la cosmología, junto con otras causas que ahora examinaremos, llevó naturalmente a dirigir el interés hacia el sujeto, apartándolo del objeto, al hombre mismo, prescindiendo del Cosmos. Este cambio del interés, tal cual aparece en los sofistas, lo estudiaremos en la sección siguiente del libro.

4. Aunque es cierto que la filosofía presocrática gira en torno al Cosmos, al mundo exterior, y que este interés cosmológico es el rasgo distintivo de los presocráticos en contraste con el de Sócrates, también se ha de advertir que en la filosofía presocrática se planteó un problema vinculado con el hombre en cuanto sujeto cognoscente: el de las relaciones entre la razón y la experiencia sensible. Así, Parménides, partiendo de la noción del Uno y viéndose incapaz de explicar el comenzar a ser y el dejar de ser —datos de

la experiencia sensible— deja de lado la evidencia de los sentidos como ilusoria, y proclama que sólo el conocimiento racional puede llegar a asir la Realidad permanente. Pero el problema no fue tratado de manera completa o adecuada, y cuando Parménides negó la validez de la percepción sensible lo hizo en razón de una doctrina metafísica y de unos postulados, más bien que en virtud de una detenida consideración de la naturaleza de la percepción sensible y del conocimiento no sensitivo.

5. Puesto que a los primeros pensadores griegos les corresponde con justicia el dictado de filósofos, y puesto que procedieron en gran parte a base de acciones y reacciones o de tesis y antítesis (por ejemplo, exagerando Heráclito el devenir, e insistiendo demasiado Parménides en el Ser), no podía menos de esperarse sino que los gérmenes de las tendencias filosóficas posteriores y los de las respectivas escuelas fuesen ya discernibles en la filosofía presocrática. Así, cuando se asocia la doctrina parmenídea del Uno con la exaltación del conocimiento racional a expensas de la percepción sensible. colígense los gérmenes del futuro idealismo; mientras que en la introducción del *Nous* por Anaxágoras —bien que su empleo real del *Nous* fuese escaso— podemos ver los gérmenes del posterior teísmo filosófico; y el atomismo de Leucipo y Demócrito viene a ser como un anticipo de las futuras filosofías materialistas y mecanicistas que tratarían de explicar todo lo cualitativo por lo cuantitativo y de reducir la totalidad del universo a la materia y a sus efectos.

6. Por lo que llevamos dicho, debería quedar bien claro que la filosofía presocrática no es simplemente un estadio filosófico del que se pueda prescindir al estudiar el pensamiento griego —de suerte que fuese justificable el empezar, sin más, por Sócrates y Platón. La filosofía presocrática *no es* una fase prefilosófica, sino que es la primera etapa de la filosofía griega. Aun con todas sus necesarias mezclas, es ya filosofía, y merece ser estudiada por su propio interés intrínseco: como el primer intento griego de conseguir una explicación racional del mundo. Además, no es una unidad cerrada en sí misma, un compartimiento estanco con respecto a la filosofía que le siguió; antes, al contrario, es una preparación del período siguiente, pues en ella vemos plantearse problemas en que se habían de ocupar las mentes de los mayores filósofos griegos. El pensamiento griego se va desarrollando y, aunque no sería fácil exagerar el genio de hombres como Platón y Aristóteles, nos equivocaríamos si imaginásemos que el pasado no les influyó. Platón fue hondamente influido por el pensamiento presocrático, por los sistemas heraclitiano, eleático y pitagórico; Aristóteles consideraba su filosofía como herencia y coronación del pasado; y ambos pensadores recogieron la problemática filosófica de manos de quienes les habían precedido, y dieron, sí, a los problemas soluciones originales, pero no sin abordarlos en su contexto histórico. Sería, pues, absurdo comenzar una historia de la filosofía griega con una exposición crítica de Sócrates y de Platón sin haberse detenido antes

a estudiar el pensamiento que les precediera, puesto que ni a Sócrates, ni a Platón, ni a Aristóteles podemos entenderles sin conocer a sus predecesores.

* * *

Ocupémonos ahora de la fase siguiente de la filosofía griega, fase que puede ser considerada como la antítesis del anterior período de especulación cosmológica: la época de los sofistas y de Sócrates.

PARTE II

EL PERÍODO SOCRÁTICO

CAPÍTULO XII

LOS SOFISTAS

Los primeros filósofos griegos se habían ocupado principalmente del objeto y habían tratado de determinar el principio último de todas las cosas. Su éxito, empero, no igualó a su sinceridad filosófica, y las sucesivas hipótesis que propusieron acabaron por producir cierto escepticismo respecto a la posibilidad de lograr un conocimiento seguro de la naturaleza última del mundo. Añádase que el resultado natural de algunas doctrinas, como las de Heráclito y Parménides, no podía ser sino una actitud escéptica respecto a la validez de la percepción sensible. Si el ser es estático y la percepción del movimiento ilusoria, o si, por otra parte, todo está cambiando sin cesar y no hay ningún principio real de estabilidad, nuestra percepción sensible no merece crédito alguno y, con ello, se socavan las bases mismas del saber cosmológico. Los sistemas de filosofía propuestos hasta entonces se excluían los unos a los otros; ciertamente, en las opuestas teorías había su parte de verdad, pero aún no había surgido ningún filósofo de talla bastante para conciliar las antítesis en una síntesis superior, de la que quedaran excluidos los errores y en la que se hiciese justicia a la verdad contenida en las doctrinas rivales. El resultado hubo de ser una cierta desconfianza para con las cosmologías. Y, de hecho, si se quería progresar de veras, estaba haciendo falta volver los ojos hacia el sujeto como tema de meditación. Fueron las reflexiones de Platón sobre el pensar las que posibilitaron una teoría más acertada, que habría de tomar debidamente en cuenta los dos hechos de la estabilidad y la mutabilidad; pero el volverse de la consideración del objeto a la del sujeto, cambio de enfoque que hizo que el progreso fuese posible, tuvo lugar por primera vez con los sofistas, y fue en gran parte una consecuencia del fracaso de la antigua filosofía griega. Ante la dialéctica de Zenón, pareció probablemente muy dudoso que fuese posible cualquier avance en el estudio de la cosmología.

Además del escepticismo subsiguiente a la primera filosofía griega, otro factor contribuyó a dirigir la atención hacia el sujeto: la creciente reflexión sobre el fenómeno de la civilización y la cultura, reflexión facilitada sobre todo por las amplias relaciones que tenían los griegos con otros pueblos. No sólo les eran conocidas las civilizaciones de Persia, Babilonia y Egipto,

sino que habían entrado también en contacto con pueblos que se hallaban en fases mucho más primitivas, como los escitas y los tracios. Esto supuesto, era muy natural que gentes de tanta inteligencia como los griegos comenzaran a hacerse preguntas; por ejemplo: "Las distintas maneras de vivir, nacionales y locales, los códigos religiosos y éticos, ¿son o no puras convenciones?" "La cultura helénica, en cuanto diferente de las culturas no helénicas o 'bárbaras', ¿era cuestión de νόμος, mero producto humano y, por ende, mutable, algo existente por imposición de la ley (νόμῳ), o dependía de la Naturaleza, era algo connatural a los griegos (φύσει)?" "¿Debíase tal cultura a una ordenación sagrada, respaldada por la sanción divina, o podía, por el contrario, cambiarse, modificarse, adaptarse, y desarrollarse?" A propósito de esto hace ver Zeller cómo Protágoras, el más dotado de los sofistas, procedía de Abdera, "avanzadilla de la cultura jónica en las tierras de la barbarie tracia".[1]

Así pues, la *sofística*[2] se diferenció de la anterior filosofía griega por el objeto del que se ocupaba, a saber, el hombre, su civilización y sus costumbres: trataba del microcosmos más bien que del macrocosmos. El hombre empezaba a adquirir conciencia de sí. Como dijo Sófocles, "Muchos son los misterios que hay en el universo, pero no hay mayor misterio que el hombre".[3]

La sofística se diferenció también de la filosofía griega precedente en cuanto al *método*. Aunque el método de la vieja filosofía no excluyó en modo alguno la observación empírica, sin embargo era característicamente deductivo: una vez que el filósofo había establecido su principio general del mundo, su último principio constitutivo, no le quedaba otra cosa por hacer sino explicar conforme a aquella teoría los fenómenos concretos. En cambio, los sofistas procuraban reunir primero un gran acervo de observaciones sobre hechos particulares: eran enciclopedistas, *polymathai;* luego, de aquellos datos que habían acumulado, sacaban conclusiones, en parte teóricas y en parte prácticas. Así, del arsenal de datos que lograran reunir acerca de las diferencias entre las opiniones y las creencias, podían sacar la conclusión de que es imposible saber nada con certeza; o a base de sus conocimientos de distintas naciones y maneras de vivir podían formar una teoría sobre el origen de la civilización o los inicios del lenguaje; o podían sacar también conclusiones de orden práctico, por ejemplo la de que la sociedad estaría mejor si se organizase de esta o de la otra manera. El método de la sofística fue, por lo tanto, "empírico inductivo".[4]

Se debe tener presente, con todo, que las conclusiones prácticas de los sofistas no pretendían establecer normas objetivas, basadas en una verdad

1. *Outlines,* p. 76.
2. Al emplear el término "sofística" no quiero decir que hubiese un *sistema* sofístico: los hombres a los que conocemos por el apelativo de los sofistas griegos diferían grandemente unos de otros tanto por su talento y capacidades como por sus opiniones: representan una corriente, un movimiento, más bien que una escuela.
3. *Antígona,* 332 y sig.
4. Zeller, *Outlines,* p. 77.

necesaria. Y esto señala otra diferencia entre la sofística y la filosofía griega precedente, a saber, sus diversas finalidades. La vieja filosofía buscaba la verdad objetiva: los cosmólogos querían descubrir, en efecto, la verdad objetiva acerca del mundo, eran ante todo desinteresados buscadores de la verdad. A los sofistas, por su parte, no era la verdad objetiva lo que les interesaba principalmente: sus fines eran prácticos y no especulativos. Por eso, los sofistas se convirtieron en instrumentos de la instrucción y de la educación en las ciudades griegas, y trataron de enseñar el arte de vivir y de gobernar. Se ha observado que mientras que el tener un grupo de discípulos era cosa más o menos accidental para los filósofos presocráticos —entregados por completo a su afán de *descubrir* la verdad—, a los sofistas sí que les fue esencial rodearse de discípulos, puesto que trataron ante todo de *enseñar.*

En Grecia, después de las guerras contra los persas, se intensificó naturalmente la vida política, y esto ocurrió más que en ningún otro sitio en la democrática Atenas. El ciudadano libre podía tener siempre alguna participación en la vida política, y si quería desenvolverse en ella de un modo provechoso y digno necesitaba, claro está, poseer cierta cultura. La educación antigua era ya insuficiente para quien deseara abrirse camino hacia los cargos públicos; los viejos ideales aristocráticos, fuesen o no superiores de suyo a los ideales nuevos, eran incapaces de satisfacer la demanda de dirigentes impuesta por el auge de la democracia: era preciso algo más, y a cubrir tal necesidad acudieron los sofistas. Dice Plutarco que éstos sustituyeron la antigua educación de tipo práctico —basada casi toda ella en la tradición familiar, las relaciones con políticos eminentes, y el entrenamiento consistente en ir participando en los asuntos públicos— por un aprendizaje teórico. Lo que ahora se requería era seguir unos cursos de enseñanza, y los sofistas los daban en las ciudades. Eran profesores itinerantes, que iban de ciudad en ciudad, con lo que reunían un valioso caudal de noticias y experiencias; y su programa de enseñanzas era bastante variado: gramática, interpretación de los poetas, filosofía de los mitos y de la religión, y varias otras cosas más. Pero sobre todo profesaban la enseñanza del arte *retórica,* que era absolutamente imprescindible para la vida política. En la ciudad-estado griega, y en Atenas más que en las restantes, era imposible abrirse camino como hombre público si no se sabía hablar con elocuencia. Los sofistas hacían profesión de enseñar el arte de la palabra, de instruir y entrenar en la "virtud" política por excelencia, en la "virtud" de la nueva aristocracia del talento y la habilidad. Ni que decir tiene que en esto no había, de suyo, nada malo, pero la obvia consecuencia de que el arte de la retórica podría emplearse en poner en circulación un concepto de la política no precisamente desinteresado o que fuese, en definitiva, perjudicial para la ciudad o forjado tan sólo para favorecer en su carrera al político, contribuyó a dar a los sofistas mala reputación. Tal era lo que sucedía especialmente con su enseñanza de la erística. Si alguien quería enriquecerse bajo el régimen de la democracia griega, tenía que hacerlo principalmente por medio de litigios

judiciales, y los sofistas se dedicaban a enseñar el mejor modo de ganarlos. Pero claro está que ello era fácil que equivaliese, en la práctica, al arte de enseñar a los hombres cómo conseguir que la causa injusta pareciese justa. Semejante proceder difería mucho, evidentemente, de la actitud de afanosa búsqueda de la verdad que había caracterizado a los antiguos filósofos, y por aquí se explica el trato que recibieron los sofistas en manos de Platón.

Los sofistas realizaban su tarea culturizante por medio de la educación de los jóvenes y dando lecciones públicas en las ciudades; mas, como eran profesores que iban de población en población y hombres de gran experiencia y que representaban, a pesar de todo, una reacción un tanto escéptica y superficial, vino a ser corriente la idea de que, reuniendo a los jóvenes, se los arrebataban a las familias y desprestigiaban ante ellos los criterios tradicionales hasta dar al traste con el código de las costumbres y con las creencias religiosas. Por tal motivo, los partidarios incondicionales de la tradición miraban a los sofistas con malos ojos, mientras que los jóvenes se declaraban de parte de ellos con todo entusiasmo. Y no es que las niveladoras tendencias de los sofistas fueran siempre debilitantes del vigor de la vida griega: su amplitud de visión hacía de ellos, por lo general, abogados del panhelenismo, doctrina cuya necesidad se dejaba sentir agudamente en la Grecia de las ciudades-estados. Pero lo que más atrajo la atención fueron sus tendencias escépticas, sobre todo porque no ponían nada realmente nuevo ni sólido en lugar de las viejas convicciones que procuraban echar abajo. A esto podría añadirse el detalle de que exigían una remuneración, un salario, por las enseñanzas que impartían. Esta práctica, aunque legítima de suyo, difería de la que distinguió a los filósofos antiguos y desentonaba de la opinión griega respecto a "lo conveniente". A Platón le parecía abominable, y Jenofonte sostiene que "los sofistas no hablan ni escriben sino para engañar, por enriquecerse, y no son útiles para nadie".[5]

Por lo dicho, queda claro que la sofística no se hizo acreedora de una condena radical. Volviendo la atención de los pensadores hacia el hombre mismo, hacia el sujeto pensante y volente, sirvió de transición a la fase de las cimeras elucubraciones de Platón y Aristóteles. Proporcionando un método de educación y de instrucción, desempeñó un papel necesario en la vida política de Grecia y, a la vez, sus tendencias panhelenísticas fueron un factor que ciertamente sale en defensa de su crédito. Hasta sus mismas propensiones al escepticismo y al relativismo, que eran, después de todo, consecuencias en gran parte del fracaso de la antigua filosofía y también de una mayor experiencia de la vida humana, contribuyeron por lo menos a que se plantearan nuevos problemas, aunque la sofística fuese, de por sí, incapaz de darles solución. No es gratuito fantaseo discernir la influencia de la sofística sobre el drama griego, por ejemplo en el himno a la perfección humana que se entona en la *Antígona* de Sófocles, o en las discusiones teóricas que

5. Jenofonte, *Cinegética*, 13, 8 (D. 79, 2 a).

aparecen en las piezas de Eurípides, y también se nota este influjo en las obras de los historiadores griegos, como, por ejemplo, en el famoso diálogo con los de Melos que se lee en las páginas de Tucídides. El término σοφιστής tardó algún tiempo en adquirir su sentido peyorativo. Heródoto lo emplea al referirse a Solón y a Pitágoras, aplícaselo Androtión a los Siete Sabios y a Sócrates, y Lisias a Platón. Los sofistas más antiguos se granjearon general respeto y estimación, y, como los historiadores lo han puesto de relieve, no era raro que se les escogiera como "embajadores" de sus respectivas ciudades, cosa difícilmente compatible con que fuesen o se les tuviese por meros charlatanes. Sólo más tarde adquirió el término "sofista" una acepción peyorativa, como en las obras de Platón; y en tiempos posteriores parece que recuperó un sentido honroso, pues se designó con él a los maestros de retórica y a los prosistas del Imperio sin que comportase ya el sentido de enredoso y engañador. "Fue principalmente por su oposición a Sócrates y a Platón por lo que los sofistas se ganaron una reputación tan mala que ese vocablo significa ahora, corrientemente, o bien que alguna verdad es refutada o puesta en duda mediante falsos razonamientos, o bien que se prueba y se hace plausible algo que es falso." [6]

Por otra parte, el relativismo de los sofistas, su mucha insistencia en la erística, su falta de normas fijas, su aceptación de emolumentos y las extravagantes tendencias que mostraron algunos de los sofistas más tardíos a sutilizar sin fin, justifican bastante el sentido peyorativo del término. Para Platón, no son sino "comerciantes que trafican con mercancías espirituales"; [7] y cuando Sócrates aparece en el *Protágoras* [8] preguntando a Hipócrates, que desea recibir las enseñanzas protagóricas, "¿No te avergonzaría el mostrarte a los griegos como un sofista?", Hipócrates responde: "Sí, por cierto, Sócrates, si he de decir lo que pienso". Tengamos presente, no obstante, que Platón tendía a recalcar lo malo de los sofistas, en gran parte para que se advirtiese la gran ventaja que les llevaba Sócrates, quien había desarrollado todo lo bueno que había en la Sofística y lo había elevado a un nivel mucho más alto que el alcanzado por los sofistas.

6. Hegel, *Hist. de la Filos.*, I, p. 354.
7. *Protág.*, 313 c 5-6.
8. *Protág.*, 312 a 4-7.

Capítulo XIII

ALGUNOS DE LOS SOFISTAS

I. — Protágoras

Protágoras nació —según la mayoría de los autores— hacia el año 481 a. J. C., en Abdera de Tracia,[1] y parece que fue a Atenas a mediados del siglo. Gozó del favor de Pericles, y se cuenta que este hombre de Estado le encargó que redactase una constitución para la colonia de Turios, que había sido fundada en la Magna Grecia en 444 a. J. C. Se hallaba nuevamente en Atenas a comienzos de la Guerra del Peloponeso, el año 431, así como durante la peste de 430, de la que murieron dos de los hijos de Pericles. Diógenes Laercio refiere que Protágoras fue acusado de impiedad por causa de su libro sobre los dioses, pero que huyó de la Ciudad antes del juicio y naufragó en la ruta de Sicilia, mientras su libro era quemado en la plaza pública. Estas cosas habrían tenido lugar por los tiempos de la revuelta oligárquica de los Cuatrocientos, en 411 a. J. C. Burnet se inclina a poner en duda semejante historia, y cree que, de haberse dado la acusación, tuvo que ser antes de 411. Taylor concuerda con Burnet en lo de no admitir la historia de tal persecución, pero lo hace porque, lo mismo que Burnet, acepta como fecha del nacimiento de Protágoras una anterior: la de 500 a. J. C. Ambos autores se apoyan en que Platón presenta a Protágoras, en el diálogo de este nombre, como de edad ya avanzada, que frisaría por lo menos en los 65 años, hacia 435. Platón "debía de saber si Protágoras pertenecía o no a la generación anterior a la de Sócrates, y ningún motivo podía tener para presentar las cosas distintas de como fuesen en este aspecto".[2] En tal caso, deberíamos aceptar también la afirmación, que aparece en el *Menón,* de que Protágoras murió muy estimado por todos.

La tesis más conocida de Protágoras es la que se lee en un fragmento de su obra 'Αλήθεια ἤ Καταβάλλοντες (λόγοι): "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto

1. *Protág.*, 309 c; *Rep.*, 600 c; Diόg. Laerc., 9, 50 y sig.
2. *Plato,* p. 236, nota.

que no son".[3] Ha habido muchas controversias en torno a la interpretación de esta célebre frase. Hay quienes opinan que en ella Protágoras no quiere significar por "hombre" el hombre individual, sino la especie humana. En tal caso, el sentido de la frase no sería que "lo que a ti te parece verdad es verdad para ti, y lo que a mí me parece verdad lo es para mí", sino, más bien, que la comunidad, o el grupo, o la especie humana entera es el criterio y la norma de la verdad. Las discusiones han girado también en torno a la cuestión de si por "las cosas" (Χρήματα) han de entenderse tan sólo los objetos de la percepción sensible, o se han de incluir los valores.

He aquí una cuestión difícil, que no podemos estudiar a fondo en estas páginas; pero el autor de ellas no está dispuesto a pasar por alto el testimonio de Platón en el *Teeteto,* donde el dicho de Protágoras (aunque parafraseado, como el mismo Platón lo reconoce) es interpretado ciertamente en el sentido individualista, como refiriéndose a la percepción sensible.[4] Observa Sócrates que por efecto de un mismo viento puede uno de nosotros sentir frío y otro no, o puede uno sentirse simplemente fresco y otro, en cambio, friísimo; y pregunta entonces si hemos de decir, con Protágoras, que el viento es frío para quien lo siente así y no es frío para quien no lo siente. Como se ve, en este pasaje se interpreta el pensamiento de Protágoras refiriéndolo al hombre individual y no al hombre en sentido específico. Adviértase, además, que no se describe al sofista como si dijera que el viento sólo le *parece* a uno frío y a otro no. Así, si yo, de vuelta del paseo en un día frío y lluvioso, dijese que la lluvia es tibia, y tú, saliendo de una habitación caliente, afirmases que la lluvia es friísima, Protágoras sostendría que ninguno de los dos nos equivocábamos, ya que el agua —diría él— *es* tibia para el órgano sensorial del uno y *es* fría para el del otro. (Cuando al sofista se le objetaba que las proposiciones geométricas son las mismas para todos, respondía que en la realidad concreta, tal cual es, no hay líneas ni círculos geométricos, de modo que la dificultad nunca se presenta de hecho.)[5]

En contra de esta interpretación se aduce el *Protágoras* de Platón, en el que nuestro sofista no aplica su frase en un sentido individualista a los valores éticos. Pero, aun admitiendo que a Protágoras se le ha de hacer coherente consigo mismo, no hay por qué suponer, con todo, que lo que es verdadero de los objetos de la percepción sensible sea *ipso facto* verdadero de los valores éticos. Se puede observar que Protágoras declara que el hombre es la medida de *todas* las cosas (πάντων χρημάτων), de tal manera que, si se acepta la interpretación individualista con respecto a los objetos de la percepción sensible, la misma interpretación se debe extender a los valores y a los juicios éticos, y, recíprocamente, si no se la acepta respecto a estos últimos, tampoco se la debe aceptar con respecto a los ob-

3. Frag. 1.
4. *Teeteto,* 151 e, 152 a.
5. Aristót., *Met.,* B 2, 997 b 32-998 a 6.

jetos de la percepción sensible; en otras palabras: tenemos que escoger forzosamente entre el *Teeteto* y el *Protágoras,* basarnos en uno de los dos y rechazar el otro. Pero, en primer lugar, no es seguro que en la expresión πάντων χρημάτων se quisiesen incluir los valores éticos, y, en segundo lugar, acaso los objetos de los sentidos particulares sean de tal carácter que *no puedan* hacerse objetos de un saber universal y verdadero, mientras que los valores éticos sean, en cambio, de tal especie que sirvan para objetos de un saber verdadero y universal. Ésta era la opinión del propio Platón, quien relacionaba la frase protagórica con la doctrina heraclitiana del perpetuo fluir y sostenía que un saber cierto y verdadero sólo se puede tener de lo suprasensible. Aquí no intentamos establecer que Protágoras sostuvo la tesis platónica en lo tocante a los valores éticos, cosa que ciertamente no hizo, sino que sólo pretendemos indicar que la percepción sensible y la intuición de los valores ni están *necesariamente* en relación, ni dejan de estarlo, con el conocimiento cierto y la verdad universal.

¿Cuál fue, pues, de hecho, la doctrina de Protágoras en lo concerniente a los valores y a los juicios éticos? En el *Teeteto* se le describe como si dijera a la vez que los juicios éticos son relativos ("pues yo mantengo que todas las prácticas que parecen justas y laudables para un determinado Estado lo son en efecto para este Estado durante todo el tiempo que por ellas se sostiene") y que el hombre sabio debería esforzarse por sustituir las prácticas sensatas por las insensatas.[6] Con otras palabras, no se trata de si una opinión ética es verdadera y otra falsa, sino de si una opinión es "más sensata", es decir, más útil o ventajosa que otra. "De esta suerte, es verdad a la vez que algunos hombres son más avisados que otros y que nadie piensa erróneamente". (Quien piensa que la verdad absoluta no existe, poco derecho tiene, por cierto, a declarar sin ambajes que "nadie piensa erróneamente".) En cambio, en el *Protágoras* describe Platón a este sofista como si sostuviera que αἰδώς y δίκη les hubiesen sido otorgados por los dioses a *todos* los hombres, "porque las ciudades no podrían existir si, como sucede en el caso de otras artes, sólo algunos hombres las poseyesen". ¿Es esto distinto de lo que se dice en el *Teeteto*? Al parecer, lo que Protágoras quería dar a entender es lo siguiente: que la Ley se basa, por lo general, en ciertas tendencias éticas implantadas en todos los hombres, pero que las variedades individuales de la Ley, tal como se las encuentra en los diversos Estados, son relativas, y la ley de un Estado concreto no es "más verdadera" que la de otro Estado, aunque quizá sea "más sensata", más adecuada, en el sentido de más útil o más ventajosa. El Estado o la comunidad ciudadana, y no el individuo, sería en este caso el determinante de la ley; pero el carácter relativo de los juicios éticos concretos y de las determinaciones particulares del *nomos* seguiría dándose. Como mantenedor de la tradición y de las convenciones sociales, insiste Protágoras en la impor-

6. *Teeteto,* 166 y sig.

tancia de la educación, del ir embebiéndose en las tradiciones éticas del Estado, aunque admite al mismo tiempo que el hombre sabio conduzca al Estado hacia "mejores" leyes. En cuanto se refiere al ciudadano particular, éste debe atenerse a la tradición, al código aceptado por la comunidad; y ello tanto más cuanto que ningún "modo de vida" es más verdadero que los otros. Αἰδώς y δίκη le inclinan a comportarse así, y si no participa de estos dones de los dioses y rehúsa prestar oído al Estado, éste deberá desembarazarse de ese tal. Por lo tanto, mientras a primera vista la doctrina "relativista" de Protágoras puede parecer de intenciones revolucionarias, acaba por ser un instrumento de apoyo de la tradición y la autoridad. Ningún código es "más verdadero" que otro; por consiguiente, no alces tu opinión particular contra la ley del Estado.

Más aún, con su concepción de la αἰδώς y la δίκη, Protágoras sugiere por lo menos la existencia de una Ley natural no escrita, y, en este aspecto, contribuye a ampliar el punto de vista griego.

En su obra Περὶ θεῶν, Protágoras dijo: "Acerca de los dioses yo no puedo saber si existen o no, ni tampoco cuál sea su forma; porque hay muchos impedimentos para saberlo con seguridad: lo oscuro del asunto y lo breve de la vida humana." [7] Éste es el único fragmento que de aquella obra poseemos. La frase diríase que viniera a añadir colorido a la descripción de Protágoras como pensador escéptico y destructor, que orientó la fuerza de su crítica contra toda tradición establecida en materias de moral y de religión; pero tal modo de entenderla no se compadece con la impresión que recibimos del diálogo *Protágoras* de Platón, y debe de ser inexacto. Igual que de la relatividad de los códigos legales concretos se ha de sacar la conclusión de que el individuo debe someterse a la educación tradicional, así también la conclusión moral que ha de sacarse de nuestra incertidumbre con respecto a los dioses y a su naturaleza es la de que debemos mantenernos fieles a la religión de la ciudad. Si no podemos estar seguros en lo que concierne a la verdad absoluta, ¿por qué echar por la borda la religión que heredamos de nuestros padres? Aparte de que la actitud de Protágoras no es tan insólita o destructiva como los adeptos de una religión dogmática puedan naturalmente suponerlo, pues, según indica Burnet, la religión griega no consistía "en afirmaciones ni en negaciones teológicas", sino en un culto.[8] Cierto que los sofistas debieron de debilitar la confianza en la tradición, pero parece que Protágoras, personalmente, era de carácter conservador y no tenía intención alguna de formar revolucionarios; antes, al contrario, hacía profesión de formar para ser buenos ciudadanos. Tendencias éticas las tienen todos los hombres, pero estas tendencias sólo pueden desarrollarse en el seno de una comunidad organizada: por consiguiente, para que el hombre sea buen ciudadano deberá embeberse de toda la tradición social de

7. Frag. 4.
8. G. P., I, p. 117.

la comunidad a la que pertenezca como miembro. La tradición social no es la verdad absoluta, pero sí es la norma para el buen ciudadano.

Síguese de la teoría relativista que sobre cualquier cosa se puede opinar de varios modos distintos, y parece que Protágoras expuso esta cuestión en sus 'Αντιλογίαι. El dialéctico y el retórico se ejercitarán en el arte de desarrollar opiniones y argumentos diferentes, y más brillarán cuanto más consigan τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν ["transformar la peor razón en la mejor"]. Los enemigos de los sofistas interpretaron esto en el sentido de que habría que hacer prevalecer la causa *moralmente peor,*[9] pero no es necesario dar a la frase tal sentido moralmente destructivo. Por ejemplo, si un abogado logra defender con éxito la causa justa de un cliente que era demasiado débil para valerse por sí mismo o cuyos derechos eran difíciles de proteger, cabe decir que ha hecho que prevalezca "la razón más débil", sin incurrir en ninguna inmoralidad. Entre las manos de retóricos sin escrúpulos y de aficionados a la erística, la máxima en cuestión adquirió pronto un matiz peyorativo, pero ello no da pie para achacarle a Protágoras el deseo de promover actitudes desaprensivas. Sin embargo, es innegable que, cuando la doctrina relativista se une a la práctica de la dialéctica y la erística, engendra naturalísimamente el deseo de triunfar, de alcanzar éxitos, sin gran consideración para con la verdad o la justicia.

Protágoras fue un precursor en el estudio de la ciencia gramatical. Dícese que clasificó las diferentes clases de proposiciones,[10] y que inventó los términos con que se designan los distintos géneros del nombre.[11] En un divertido pasaje de *Las nubes* finge Aristófanes al sofista ocupado en formar el femenino ἀλεκτρύαινα a partir del masculino ἀλεκτρυών (gallo).[12]

II. — Pródico

Pródico venía de la isla de Ceos, en el Egeo. Los habitantes de esta isla tenían fama de ser inclinados al pesimismo, y a Pródico se le atribuyó la tendencia de sus paisanos, pues en el diálogo pseudoplatónico titulado *Axíoco* se le presenta como convencido de que la muerte es deseable porque nos libra de las calamidades de la vida. Temer la muerte es irracional, puesto que no afecta ni al vivo ni al muerto —al primero, porque mientras se vive aún no existe la muerte, y al segundo porque entonces no existe ya él y nada le puede afectar—.[13] La autenticidad de esta observación no es muy segura.

Lo más notable de Pródico es tal vez su teoría sobre el origen de la religión. Sostiene que, al principio, los hombres adoraron como a dioses el sol, la luna, los ríos, los lagos, los frutos, etcétera; en otras palabras, las

9. Aristófanes, *Nubes*, 112 y sig., 656-7.
10. Dióg. Laerc., 9, 53 y sig.
11. Aristót., *Ret.*, 5, 1407 b 6.
12. *Nubes*, 658 y sig., 847 y sig.
13. 366 c y sig.

cosas que les eran útiles y las que les servían de alimentos. Y pone el ejemplo del culto al Nilo en Egipto. A esta fase primitiva siguió otra en la que los inventores de las varias artes —de la agricultura, de la viticultura, de la metalurgia, y así sucesivamente— fueron adorados como los dioses Deméter, Dioniso, Hefesto, etcétera. Según esta manera de ver la religión, las plegarias serían —pensaba él— superfluas; y parece que sobre este particular tuvo algunas dificultades con las autoridades de Atenas.[14] Pródico, lo mismo que Protágoras, fue célebre por sus estudios lingüísticos,[15] y escribió un tratado sobre los sinónimos. Al parecer, sus maneras de expresarse eran muy pedantes.[16]

(Zeller observa: [17] "Aunque Platón suele tratarle con ironía, no obstante, hablan en favor suyo el hecho de que, en algunas ocasiones, Sócrates le envió alumnos recomendados (*Teeteto,* 151 *b*), y el de que su ciudad natal le confió repetidamente misiones diplomáticas (*Hip. may.,* 282 *c*)". Lo que ocurre es que Zeller parece que no ha entendido bien ese pasaje del *Teeteto,* pues los jóvenes que Sócrates enviaba a Pródico eran aquellos que advertía que junto a sí no habían quedado "preñados" de pensamientos. Entonces se los mandaba a Pródico, para que en su compañía dejaran de ser "estériles".)

III. — Hipias

Hipias de Elis fue contemporáneo de Protágoras (más joven que éste), y se le celebró sobre todo por lo inmenso de su saber: entendía en matemáticas, astronomía, gramática y retórica, rítmica y armonía, historia, literatura, mitología... Era, en suma, un verdadero *polymathés.* Y no sólo esto, sino que se presentó en una olimpíada gloriándose de haberse confeccionado él mismo todo su atuendo. Su lista de los vencedores olímpicos fue la base del sistema, que adoptaron después los griegos (introducido por el historiador Timeo), de fecharlo todo por referencia a las Olimpíadas.[18] Platón, en el *Protágoras,* le hace decir a Hipias que "la Ley, tirana de los hombres, les fuerza a éstos a realizar muchas cosas contrarias a la Naturaleza".[19] El sentido de tal frase parece ser que la ley de la ciudad-estado es a menudo estrecha y tiránica y contraria a las leyes naturales (ἄγραφοι νόμοι).

IV. — Gorgias

Gorgias, de Leontinos, en Sicilia, vivió aproximadamente de 483 a 375 a. J. C., y en 427 fue a Atenas como embajador de su ciudad natal, para pedir

14. Frag. 5.
15. Cfr. *Crát.,* 384 b.
16. Cfr. *Protág.,* 337 a y sig.
17. *Outlines,* pp. 84-5.
18. Frag. 3.
19. 337 d, 2-3.

auxilios contra Siracusa. En sus viajes hizo cuanto pudo por difundir el espíritu del panhelenismo.

Es probable que Gorgias comenzara por ser discípulo de Empédocles y que se ocupara en cuestiones de ciencias naturales, y quizás escribiera un libro sobre óptica. Fue llevado, empero, al escepticismo por la dialéctica de Zenón y publicó una obra titulada *Acerca del no-ser o de la Naturaleza* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως), cuyas ideas principales se pueden entresacar de los escritos de Sexto Empírico y del pseudoaristotélico *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias.* Según estos resúmenes del contenido de la obra de Gorgias, es cosa clara que nuestro sofista reaccionó contra la dialéctica de los eléatas de un modo algo distinto del de Protágoras, pues mientras puede decirse que este último sostenía que todo es verdad, Gorgias sostuvo precisamente lo contrario. Para Gorgias: 1.º) Nada existe, puesto que, si algo existiera, tendría o que ser eterno o que haber empezado alguna vez a existir. Mas el que haya empezado a ser no se concibe, pues ni del ser ni del no-ser puede nada venir a ser. Tampoco puede ser eterno, ya que, si lo fuese, habría de ser infinito. Mas el infinito es imposible, por la siguiente razón: no puede estar en algo, ni puede estar en sí mismo; por lo tanto, no puede estar en ningún sitio. Y lo que no está en ningún sitio no existe. 2.º) Si existiese alguna cosa, sería incomprensible, no la podríamos conocer. Porque si el conocimiento es del ser, entonces lo conocido, lo pensado, ha de ser, y el no-ser no podría pensarse en absoluto. En cuyo caso no podría darse el error, lo cual es absurdo. 3.º) Aun cuando pudiésemos conocer el ser, no podríamos comunicar a otros este conocimiento. Todo signo es distinto de la cosa significada; ¿cómo podríamos, por ejemplo, comunicar a otros el conocimiento de los colores, si lo que oye el oído son sonidos y no colores? Y ¿cómo podría darse a la vez en dos personas la misma representación del ser, si esas personas son diferentes la una de la otra? [20]

No han faltado quienes vean en estas sorprendentes ideas la expresión de un deliberado nihilismo; otros entienden que se trataba de una broma de Gorgias, o, más bien, de que el gran retórico quiso demostrar así que la retórica, o sea, el uso habilidoso de las palabras, era capaz de hacer verosímiles hasta las más absurdas hipótesis (*sic* H. Gomperz). Pero este último punto de vista no se compagina muy bien con el hecho de que Isócrates ponga las opiniones de Gorgias al lado de las de Zenón y de las de Meliso, ni con que el autor[21] del Πρὸς τὰ Γοργίου trate las opiniones del sofista como dignas de crítica filosófica. Sin contar con que un tratado sobre la Naturaleza no era el lugar más a propósito para semejantes *alardes* retóricos. Por otro lado, cuesta suponer que Gorgias sostuviese del todo en serio lo de que "nada existe". Bien pudiera ser que hubiese optado por emplear la dialéctica eleática con miras a reducir al absurdo la filosofía de los eléatas.[22] Tras

20. Cfr. Frags. 1, 3.
21. ¿Aristóteles o Teofrasto?
22. Cfr. Zeller, *Outlines*, p. 87.

lo cual, renunciando a la filosofía, se habría dedicado él mismo a la retórica.

El arte retórica fue considerada por Gorgias como la maestría del arte de persuadir, y esto le llevó por fuerza a un estudio práctico de la psicología. Desarrolló con plena conciencia el arte de la sugestión (ψυχαγωγία), susceptible de ser utilizado para fines prácticos, buenos o malos, y con finalidad artística. En relación con esta última, Gorgias habló del arte del "engaño legítimo" (δικαία 'απάτη), y llamó a la tragedia "un engaño que más vale provocarlo que no provocarlo; ser víctima de él indica mayor capacidad de apreciación artística que el resistirse a ser por él engañado".[23] Su comparación de los efectos de la tragedia con los de los purgantes nos hace pensar en la discutidísima doctrina aristotélica de la κάθαρσις.

El hecho de que Platón [24] ponga la doctrina de "el derecho es la fuerza" en boca de Calicles, discípulo de Gorgias, mientras que otro de sus discípulos, Licofrón, afirmaba que la nobleza es cosa fútil y que todos los hombres son iguales, así como que la ley es un contrato que garantiza mutuamente el derecho,[25] y otro discípulo más pedía la libertad de los esclavos en nombre de la ley natural,[26] nos mueve a aceptar, con Zeller, que Gorgias renunció a la filosofía y rehusó responder a preguntas sobre la verdad y la moralidad.[27]

Otros sofistas de los que se puede hacer breve mención son Trasímaco de Calcedón, que aparece en el *República* como brutal campeón de los derechos del más fuerte,[28] y Antifón de Atenas, que defiende la igualdad entre todos los hombres y denuncia, cual producto ella misma de la barbarie, la distinción entre nobles y plebeyos, griegos y bárbaros. Para él, la educación era lo más importante de la vida; y creó el *género* literario de la Τέχνη ἀλυπίας λόγοι παραμυθητικοί, declarando que era capaz de alegrar a cualquiera por medio de la palabra.[29]

V. — La sofística

Como conclusión, conviene advertir otra vez que no hay motivos para achacar a los grandes sofistas la intención de dar al traste con la religión y la moral; hombres de la talla de Protágoras y Gorgias no podían proponerse tal cosa. De hecho, los grandes sofistas ayudaron a que se concibiese una "ley natural" y tendieron a ampliar las miras del ciudadano griego corriente; fueron, en la Hélade, una fuerza educadora. Al mismo tiempo, no deja de ser verdad que, "de acuerdo con Protágoras, toda opinión es verdadera,

23. Frag. 23 (Plut., *De gloria Athen.*, 5, 348 c).
24. *Gorgias,* 482 e y sig.
25. Frags. 3 y 4.
26. Alcidamas de Elea. Cfr. Aristót., *Ret.*, III, 3, 1406 b; 1046 a. Escolio a I, 13, 1373 b.
27. *Outlines,* p. 88.
28. *Rep.*, 338 c.
29. Cfr. Plut., apud Diels Frags. 44 y 87 A 6.

en algún sentido, y toda opinión es falsa, de acuerdo con Gorgias".[30] Esta propensión a negarle a la verdad el carácter de objetividad absoluta lleva fácilmente a la consecuencia de que, en vez de tratar de *convencer* a alguien, el sofista procurará *persuadirle* o discutir con él. Ciertamente, en manos de hombres de no tanta categoría, la sofística se ganó muy pronto el descrédito inherente al término, que se le aplicó, de "sofistería". Así, mientras que el cosmopolitismo y la amplitud de miras de un Antifón de Atenas merecen todo respeto, en cambio, no pueden menos de reprobarse, por una parte, la teoría de Trasímaco de que "el derecho es la fuerza" y, por otra, los retruécanos y sutilezas de un Dionisodoro. Los grandes sofistas, como hemos dicho, fueron en la Hélade una fuerza educadora; pero uno de los factores principales de la educación griega, desarrollado por ellos, fue el de la retórica, y la retórica entrañaba evidentes peligros, en cuanto que el orador podía tender a dar más importancia a la presentación de un asunto que al asunto mismo. Además, poniendo en cuestión lo absoluto de los fundamentos de las instituciones tradicionales, las creencias y las costumbres, la sofística fomentaba cierta actitud relativista, aunque su mal más profundo no consistía tanto en el hecho de que plantease problemas, cuanto en el de que no podía ofrecer ninguna solución de los mismos que satisfaciese al entendimiento. Contra este relativismo reaccionaron Sócrates y Platón, esforzándose por sentar con firmeza las bases del conocimiento verdadero y de los juicios éticos.

30. Ueberweg-Praechter, p. 122.

Capítulo XIV

SÓCRATES

I. — Primeros años de la vida de Sócrates

Murió Sócrates en 399 a. J. C., y como Platón nos dice que tenía entonces su maestro 70 años o alguno más, debió de nacer por el 470 a. J .C.[1] Fueron sus padres Sofronisco y Fenaretes, de la tribu antióquida y del *demo* de Alópeke. Se ha dicho que su padre se dedicaba a labrar piedra,[2] pero A. E. Taylor opina, con Burnet, que tal historia es un equívoco originado porque en el *Eutifrón* se alude humorísticamente a Dédalo como antepasado de Sócrates.[3] Sea de esto lo que fuere, no parece que Sócrates siguiera el oficio de su padre, y el grupo de las Gracias que había en la Acrópolis, mostrado posteriormente como obra de Sócrates, ha sido atribuido por los arqueólogos a un escultor de época más antigua.[4] Lo cierto es que Sócrates tuvo que pertenecer a una familia no muy pobre, pues luego le encontramos sirviendo en el ejército en calidad de hoplita, armado de pies a cabeza, y para poder prestar tal servicio hubo de heredar, sin duda, un patrimonio suficiente. A Fenaretes, su madre, descríbesela en el *Teeteto*[5] como comadrona, pero, aunque lo fuese, no quiere esto decir, seguramente, que fuera una obstetriz o partera profesional en el sentido moderno, según indica Taylor.[6]

Los primeros años de la vida de Sócrates coincidieron, pues, con los del florecimiento de Atenas en todo su esplendor. Los persas habían sido derrotados en Platea (479) y Esquilo había dado al público *Los persas* (472); Sófocles y Eurípides eran todavía adolescentes.[7] Atenas había puesto ya los fundamentos de su imperio marítimo.

1. *Apol.*, 17 d.
2. Cfr. Dióg. Laerc. (Así, Praechter afirma rotundamente: *Der Vater des Sokrates war Bildhauer*, p. 132.)
3. *Eutifrón*, 10 c.
4. Dióg. Laerc. anota que "Algunos dicen que las Gracias que hay en la Acrópolis son obra suya".
5. *Teeteto*, 149 a.
6. Taylor, *Socrates*, p. 38.
7. "Todas las grandes edificaciones y las obras de arte con que se enriqueció Atenas durante la época de Pericles, los Largos Muros que unían a la Ciudad con el puerto del Pireo, el Partenón, los frescos de Polignoto... fueron comenzadas y acabadas ante sus ojos." *Socr.*, p. 36.

En el *Banquete* de Platón, describe Alcibíades a Sócrates como algo parecido a un sátiro o a Sileno,[8] y Aristófanes decía de él que se pavoneaba como una gallineta, y ridiculizaba su costumbre de girar los ojos en todas direcciones.[9] Pero sabemos que poseía también una robustez notable y una gran capacidad de resistencia. Llevaba virilmente el mismo vestido tanto en invierno como en verano, y persistió en su costumbre de caminar con los pies desnudos durante una campaña invernal. Aunque era muy sobrio, podía beber mucho sin llegar a sentirse mal. Desde joven venía recibiendo mensajes prohibitorios o advertencias de una misteriosa "voz", "señal" o *daimon*. En el *Banquete* se nos refieren sus prolongadas distracciones, una de las cuales duró todo un día con su noche —y esto en plena campaña militar—. Taylor se inclina a interpretar estas distracciones como éxtasis o raptos, pero más bien parece que se trataba de largas abstracciones debidas a su intensa concentración mental sobre algunos problemas, fenómeno que no es raro en otros pensadores, aunque no alcance proporciones tan grandes. La misma duración del éxtasis mencionado en el *Banquete* parece probar que no fue un auténtico rapto en el sentido místico-religioso,[10] si bien, tan prolongado acceso de abstracción debió de ser excepcional.

Cuando Sócrates andaba por sus veinte años, las corrientes del pensamiento tendían, según hemos visto, a desviarse de las especulaciones cosmológicas de los jonios y se orientaban hacia el hombre mismo, pero parece cierto que Sócrates comenzó estudiando las teorías cosmológicas orientales y occidentales en las filosofías de Arquelao, de Diógenes de Apolonia, de Empédocles y de otros. Afirma Teofrasto que Sócrates fue miembro de la escuela de Arquelao, el sucesor de Anaxágoras en Atenas.[11] En todo caso, a Sócrates le decepcionó ciertamente Anaxágoras. Confundido ante el desacuerdo entre las diferentes teorías filosóficas, Sócrates recibió de pronto una gran luz al leer el pasaje en el que Anaxágoras hablaba de la Inteligencia como causa de la ley y del orden naturales. Entusiasmado con aquel texto, Sócrates empezó a estudiar a Anaxágoras, esperando que éste le explicaría cómo opera la Inteligencia, el Espíritu en el universo ordenando todas las cosas para lo mejor. Lo que de hecho halló fue que Anaxágoras introducía aquella Mente tan sólo con miras a proporcionar un punto de partida al movimiento en torbellino. Este desengaño decidió a Sócrates a seguir sus propios caminos indagatorios: abandonó el estudio de la filosofía natural, que al parecer no conducía a ninguna parte, como no fuese a la confusión entre las opiniones contradictorias.[12]

A. E. Taylor conjetura que, a la muerte de Arquelao, fue Sócrates su

8. *Banquete*, 215 b 3 y sig.
9. *Nubes*, 362 (cfr. *Banquete*, 221).
10. No obstante, la historia del misticismo aporta ejemplos de estados extáticos prolongados. Cfr. Poulain, *Grâces d'oraison*, p. 256.
11. *Phys. opin.*, fr. 4.
12. *Fedón*, 97-9.

sucesor para todos los efectos.[13] Trata de basar esta hipótesis en la pieza de Aristófanes titulada *Las nubes,* donde Sócrates y sus asociados de "la fábrica de ideas" o Φροντιστήριον son presentados como adictos de las ciencias naturales y mantenedores de la doctrina del aire enseñada por Diógenes de Apolonia.[14] Así, pues, la negativa de Sócrates acerca de que él hubiese aceptado nunca tener "discípulos"[15] querría decir, si la suposición de Taylor es acertada, que nunca tuvo discípulos de pago. Había tenido ἑταῖροι, pero nunca μαθηταί. En contra de esto cabe argüir lo que Sócrates declara explícitamente en la *Apología*: "Mas la verdad simple es, oh atenienses, que yo nada tengo que ver con las especulaciones de los físicos." [16] Cierto que para la época en que Sócrates hablaba, en la *Apología,* hacía ya mucho tiempo que había dejado las especulaciones cosmológicas, y que las palabras citadas no implican necesariamente que *nunca* se hubiese ocupado en tales especulaciones; en efecto, sabemos que lo *hizo*; pero al autor de estas líneas le parece que todo el pasaje en cuestión no es sino una protesta contra la suposición de que Sócrates hubiese dirigido alguna vez una escuela dedicada a tal clase de especulaciones. Lo que en la *Apología* se dice no prueba ciertamente, con rigor, que Sócrates, antes de su "conversión", no hubiese dirigido una escuela así, pero la interpretación obvia parece ser, más bien, que nunca tuvo tal posición.

La "conversión" de Sócrates, que produjo su cambio definitivo haciendo de él el irónico filósofo moral, fue debida, por lo que parece, al famoso incidente del oráculo de Delfos. Querefonte, amigo y admirador de Sócrates, preguntó al oráculo si había algún hombre vivo que fuese más sabio que Sócrates, y recibió la respuesta de que "No". Esto le hizo a Sócrates pensar, y sacó la conclusión de que el dios quería dar a entender que él era el hombre más sabio porque él, Sócrates, reconocía su propia ignorancia. Concibió entonces que su misión consistía en buscar la verdad segura y cierta, la verdadera sabiduría, y en aceptar la ayuda de todo hombre que consintiese en escucharle.[17] Por extraña que resulte esta historia del oráculo, es muy probable que sucediera en realidad, pues no parece verosímil que Platón ponga una pura fantasía en boca de Sócrates precisamente en un diálogo cuyo propósito es exponer el aspecto histórico del juicio a que se sometió al filósofo, y no hay que olvidar que la *Apología* es de fecha temprana y que, cuando se escribió, vivían aún muchos que conocían los hechos.

A Jantipa, la mujer de Sócrates, se la conoce sobre todo por las anécdotas sobre su temperamento de arpía, anécdotas que pueden ser fidedignas o no. La verdad es que la imagen que de la mujer de Sócrates se nos da en el *Fedón* las confirman muy poco. El matrimonio se realizaría probablemente en alguno de los diez primeros años de la guerra del Peloponeso. En esta

13. *Socr.,* p. 67.
14. *Nubes,* 94.
15. *Apol.,* 19.
16. *Apol.,* 19.
17. *Apol.,* 20 y sig.

guerra, se distinguió Sócrates por su valor durante el sitio de Potidea (431-430), y otra vez en la derrota de los atenienses por los beocios (424). Estuvo también presente al asedio de Anfípolis, el año 422.[18]

II. — El problema socrático

El problema "socrático" es el de fijar con exactitud cuáles fueron sus enseñanzas filosóficas. Las características de las fuentes de que disponemos —obras socráticas de Jenofonte (*Memorables* y *Banquete*), diálogos de Platón, varias afirmaciones de Aristóteles, las *Nubes* de Aristófanes— hacen que este problema sea difícil. Por ejemplo, si nos basamos sólo en Jenofonte, sacaremos la impresión de que a Sócrates le interesaba sobre todo formar hombres de bien y buenos ciudadanos, pero que no le importaron las cuestiones lógicas ni las metafísicas: se trataría de un moralista popular. Si, por otra parte, basamos nuestra concepción de cómo fue Sócrates en los diálogos de Platón tomados en conjunto, nos parecerá un metafísico de primerísima categoría, un hombre que no se contentó con estudiar las cuestiones que plantea el comportamiento diario, sino que echó los fundamentos de una filosofía trascendente, caracterizada por su doctrina acerca de un mundo metafísico de las Formas. Por otro lado, las afirmaciones de Aristóteles (si se las interpreta sin retorcimientos) nos dan a entender que, aunque Sócrates no dejó de interesarse por las cuestiones teóricas, sin embargo no es de él mismo la doctrina de las Formas subsistentes o Ideas, que es peculiar del platonismo.

La opinión a la que comúnmente se ha llegado es la de que, si bien el retrato hecho por Jenofonte resulta demasiado "grosero" y "trivial", debido más que nada a falta de interés y de capacidad filosófica en su autor (aunque también se ha sostenido, cosa que parece improbable, que Jenofonte quiso presentar adrede un Sócrates más "vulgar" de lo que en realidad era y de lo que él le había conocido, y ello con fines apologéticos), lo que no podemos rechazar es el testimonio de Aristóteles, y, por lo tanto, nos vemos obligados a concluir que Platón, excepto en sus primeras obras socráticas, como por ejemplo en la *Apología,* puso sus propias doctrinas en labios de Sócrates. Esta opinión tiene la gran ventaja de no colocar en flagrante oposición al Sócrates de Jenofonte con el de Platón (pues las lagunas que se advierten en el retrato jenofónteo pueden explicarse como secuela del carácter del propio Jenofonte y de los intereses que predominaban en él), y, a la vez, no se echa en saco roto el claro testimonio de Aristóteles. De esta manera obtenemos un retrato más o menos coherente de Sócrates y no violentamos sin justificación ninguna las fuentes (que es de lo que suelen argüir si no los mantenedores de que Sócrates fue principalmente un teorizador).

18. *Apol.,* 28 e. Burnet sugiere que tal vez tuviese algo que ver con esto el combate que se trabó cuando la fundación de Anfípolis (unos quince años atrás).

Sin embargo, esta opinión ha sido discutida. Así, por ejemplo, Karl Joel, fundando su concepción de Sócrates en el testimonio de Aristóteles, sostiene que Sócrates fue un intelectualista o racionalista, un representante del tipo ático, y que el Sócrates jenofónteo es, en cambio, un *Willensethiker* [ético de la voluntad], representante del tipo espartano, y, por ende, no el Sócrates histórico. Según Joel, pues, Jenofonte pintó a Sócrates con colores dorios y lo desfiguró.[19]

Döring sostenía, por el contrario, que para obtener una imagen histórica de Sócrates debemos buscarla en Jenofonte. El testimonio de Aristóteles no hace sino resumir el somero juicio de la Academia antigua sobre la importancia filosófica de Sócrates, mientras que Platón se valió de Sócrates como de un punto de apoyo para montar sus propias doctrinas filosóficas.[20] En Inglaterra, Burnet y Taylor han defendido otro punto de vista. Según ellos, el Sócrates histórico es el de Platón.[21] Éste rebasó, sin duda, el pensamiento de su maestro, pero, así y todo, las enseñanzas filosóficas que le hace proferir por sus labios en los diálogos representan, sustancialmente, las auténticas enseñanzas de Sócrates. De ser esto verdad, Sócrates mismo habría inventado la teoría metafísica de las Formas o Ideas, y la afirmación de Aristóteles (de que Sócrates no "separó" las Formas), o habrá de rechazarse, como debida a ignorancia, o precisará de largas explicaciones. Es muy poco verosímil, dicen Burnet y Taylor, que Platón pusiese sus propias teorías en labios de Sócrates si éste nunca las hubiese sostenido, siendo así que aún vivían gentes que habían conocido a Sócrates y sabían cuáles fueron sus enseñanzas. Señalan, además, que en varios de los últimos diálogos de Platón no es Sócrates quien lleva la voz cantante, y que en las *Leyes* se prescinde de él por completo; de aquí deducen que, en los diálogos en que es Sócrates el interlocutor principal, Platón expone las ideas de Sócrates y no las suyas propias, mientras que en los diálogos más tardíos desarrolla ya puntos de vista independientes (por lo menos independientes respecto a Sócrates), razón por la cual va relegando a su maestro al fondo de la escena. No cabe duda de que este último argumento es bastante fuerte, como lo es también el de que en un diálogo "temprano", cual es el *Fedón,* que trata de la muerte de Sócrates, ocupe un lugar preponderante la teoría de las Formas. Pero, si el Sócrates histórico fuese el de Platón, tendríamos que decir, lógicamente, que en el *Timeo,* por ejemplo, Platón se dedica a poner en boca del disertador principal opiniones de las que él, Platón, no se hace responsable, ya que, si Sócrates no habla por Platón mismo, nada obliga a creer que Fedón sí que esté hablando en vez de Platón.

19. *Der echte und der Xenophontische Sokrates,* Berlín, 1893, 1901.

20. *Die Lehre des Sokrates als sozialesreform system. Neuer Versuch zur Lösung des Problems der sokratischen Philosophie.* München, 1895.

21. "Mientras que es absolutamente imposible considerar como a la misma persona al Sócrates de Aristófanes y al de Jenofonte, no hay dificultad ninguna en tenerlos a los dos por imágenes deformadas del Sócrates que conocemos a través de Platón. El primero ha sido deformado legítimamente, con miras a producir el efecto cómico; el segundo, no tan legítimamente: por razones apologéticas." Burnet, G. P., I, p. 149.

A. E. Taylor no titubea en adoptar esta hipótesis, extremada aunque consecuente; pero no sólo es *prima facie* de lo más inverosímil el que podamos librar así a Platón de la responsabilidad de casi todo lo que dice en sus diálogos, sino que además, por lo que al *Timeo* respecta, si la opinión de Taylor fuese acertada, ¿cómo podríamos explicar que una cosa tan notable se hubiese evidenciado por primera vez en el siglo XX d. J. C.?[22] Añádase que la defensa coherente de la opinión de Burnet y Taylor acerca del Sócrates platónico implica el que se atribuyan a Sócrates elaboraciones, refinamientos y desarrollos de la teoría de las Ideas que es improbabilísimo que el Sócrates histórico hubiese podido llevar a cabo. Aparte de que tal posición obligaría a prescindir por completo del testimonio de Aristóteles.

Verdad es que muchas de las críticas que de la teoría de las Ideas hace Aristóteles en los libros *Metafísicos* van dirigidas contra la forma matemática de la teoría enseñada por Platón en sus lecciones de la Academia, y que algunas de esas críticas suponen un extraño olvido de lo que Platón dice en los *Diálogos,* hecho que tal vez indique que Aristóteles sólo reconocía como platónica la teoría expuesta en la Academia pero no publicada por Platón. Mas esto no bastaría, ciertamente, para poder hablar de una total disparidad entre la versión que de la teoría da Aristóteles (con justicia o sin ella) y la teoría que en los *Diálogos* se desarrolla. Es más, el hecho mismo de que la teoría evolucione, se modifique y se vaya afinando en los *Diálogos,* parece querer decir que representa, en parte al menos, las reflexiones del propio Platón sobre su tesis. Los autores posteriores de la Antigüedad creían, sin lugar a dudas, que los *Diálogos* de Platón pueden considerarse como genuina expresión de su filosofía, si bien tenían diversos pareceres en cuanto a la relación que hubiera entre los *Diálogos* y las enseñanzas de Sócrates: los autores más antiguos pensaban que Platón había introducido en los *Diálogos* mucho de su propia cosecha. Siriano contradice a Aristóteles, pero el Profesor Field observa que sus razones parecen expresar "su propia opinión sobre lo que era conveniente en la relación entre maestro y discípulo".[23]

Un argumento favorable a la hipótesis de Burnet y Taylor lo constituye el pasaje de la Carta segunda en que Platón afirma que lo que él ha dicho en sus escritos no es sino Sócrates "embellecido y rejuvenecido".[24] Sin embargo, en primer lugar, no es segura la autenticidad de ese pasaje, ni siquiera la de la Carta entera; en segundo lugar, podría explicarse muy bien como si quisiese decir que los diálogos contienen lo que Platón consideraba la superestructura metafísica, elaborada legítimamente por él mismo sobre la base de lo que Sócrates enseñó en realidad. (Field sugiere que el pasaje en cuestión podría referirse a la aplicación del método y del espíritu

22. Cfr. pp. 249-251 de esta obra; véase también el estudio de Cornford *Plato's Cosmology,* donde discute la teoría de Taylor.

23. *Plato and his Contemporaries,* p. 228, Methuen, 1930. Cfr. el resumen que da Field de la cuestión socrática: pp. 61-3.

24. 314 c, καλοῦ καὶ νέου γεγονότος.

socráticos a los problemas "modernos".) Porque nadie habrá tan insensato que sostenga que los diálogos no contienen nada del Sócrates histórico. Es evidente que los primeros diálogos tomarían como punto de partida las enseñanzas del Sócrates histórico, y si Platón, meditando sobre estas enseñanzas, elaboró luego por su cuenta sus teorías epistemológicas y ontológicas tal cual aparecen en los diálogos sucesivos, podía muy bien considerar los resultados alcanzados como legítimos desarrollos y aplicaciones de la doctrina y del métodc de Sócrates. Los términos que emplea en la citada Carta se deberían acaso a su convicción de que la teoría de las Ideas, tal como queda expuesta en los *Diálogos*, se puede tener, sin violencia ninguna, por continuación y desarrollo de las enseñanzas socráticas; lo cual no sería igualmente cierto de la forma matemática que, en la Academia, dio a la misma teoría.

Ni que decir tiene que resultaría ridículo sugerir que una opinión sustentada por especialistas de la categoría de Taylor y Burnet se pueda refutar fácilmente, y semejante sugerencia está muy lejos de los propósitos del autor; pero en una obra general sobre la filosofía griega es imposible tratar con detalle este problema y examinar la teoría de Burnet y Taylor tan detenidamente como se merece. Debo, con todo, manifestar mi acuerdo sobre lo que Hackforth[25], por ejemplo, ha dicho respecto a lo injustificable de que se menosprecie el testimonio de Aristóteles sobre que Sócrates no "separó" las Formas. Aristóteles había estado durante veinte años en la Academia, y, dado su interés por la historia de la filosofía, difícilmente pudo descuidar la determinación del origen de una doctrina platónica tan importante como lo era la teoría de las Formas. Añádase a esto el hecho de que los fragmentos que se han conservado de los diálogos de Esquines no dan pie para apartarse del punto de vista de Aristóteles, y era fama que Esquines había compuesto en ellos el retrato más exacto de Sócrates. Por todas estas razones, parece preferible aceptar el testimonio del Estagirita y, admitiendo que el Sócrates jenofónteo no es el Sócrates completo, mantener el sentir tradicional: el de que Platón puso sus propias teorías en boca del Maestro al que reverenció tanto. La breve exposición que ahora vamos a hacer de la actividad filosófica de Sócrates se basa, por consiguiente, en el parecer tradicional. Quienes mantienen el punto de vista de Burnet y Taylor suelen decir que con procederes como el nuestro se hace violencia a Platón; pero ¿mejorarán las cosas violentando a Aristóteles? Si éste no hubiese gozado del trato personal de Platón y sus discípulos durante largo tiempo, podríamos admitir la posibilidad de un error por su parte; mas, teniendo en cuenta sus veinte años en la Academia, no parece admisible tal posibilidad de error. Claro que tampoco hay muchas probabilidades de que lleguemos alguna vez a la certeza absoluta en cuanto a la exactitud del retrato del Sócrates histórico, y sería, por ende, imprudentísimo rechazar todas las hipótesis, excepto la propia, como indignas de consideración. Lo único que cuadra es estable-

25. Cfr. artículo por R. Hackforth sobre Sócrates en *Philosophy*, julio 1933.

cer qué motivos tiene uno para aceptar tal imagen de Sócrates y no tal otra, sin que se pueda pasar de ahí.

(Para la breve exposición que sigue de las enseñanzas de Sócrates se ha hecho uso de Jenofonte: no podemos creer que Jenofonte fuese un simple o un embustero. Es cosa certísima que, si resulta difícil —y a veces, sin duda, imposible— distinguir entre Platón y Sócrates, "casi lo es tanto el distinguir entre Sócrates y Jenofonte. Porque las *Memorables* tienen tanto de obra artística como cualquier diálogo platónico, aunque su estilo sea tan diferente como lo era Jenofonte de Platón".[26] Con todo, según indica Lindsay, Jenofonte escribió muchas otras cosas además de las *Memorables,* y el tener presente el resto de su obra nos ayudará a comprender en muchos momentos lo que es Jenofonte mismo, aunque no siempre nos haga ver lo que es Sócrates. Las *Memorables* reflejan la impresión que Sócrates le hizo a Jenofonte, y creemos que, en lo principal, esta impresión es fidedigna, aun cuando no pueda menos de recordarnos continuamente el viejo adagio escolástico: *Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur.*)

III. — La actividad filosófica de Sócrates

1. Dice Aristóteles que a Sócrates pueden atribuírsele con justicia dos adelantos científicos: por su empleo de los "razonamientos inductivos y de la definición universal" (τούς τ'ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου).[27] Esta última observación ha de entenderse relacionándola con el aserto de que "Sócrates no hizo existir aparte los universales o las definiciones; en cambio, su sucesor les dio una existencia separada y a esta especie de cosas es a lo que llamaron Ideas".

Así pues, Sócrates se ocupó de las definiciones universales, o sea, de la posibilidad de llegar a unos conceptos precisos, fijos. Los sofistas proponían doctrinas relativistas, rechazando las doctrinas necesaria y universalmente válidas. Pero a Sócrates le llamó la atención el hecho de que el concepto universal siga siendo siempre el mismo: los ejemplos concretos pueden variar, mas la definición se mantiene invariable. Aclarémoslo mediante un caso particular: según Aristóteles, al hombre se le define como "animal racional"; ahora bien, cada hombre posee distintas dotes: unos tienen mucho talento, otros no; unos guían su conducta por la razón, otros se entregan atolondradamente a los instintos y a los impulsos de las pasiones; hay hombres que no gozan del libre uso de su razón, ya sea por estar dormidos, ya porque son "mentalmente deficientes". Pero todos los animales dotados de razón —tanto si la emplean de hecho como si no la emplean, lo mismo si pueden usar de ella libremente que si algún defecto orgánico les estorba tal uso— son hombres: la definición del hombre se cumple en ellos, y esta

26. A. D. Lindsay en Introd. a los *Socratic Discourses* (Everyman), p. VIII.
27. *Met.,* M, 1078 b 27-9.

definición, permanece constante, válida para todos. Cualquier "hombre" es, pues, "animal racional", y cualquier "animal racional" es "hombre". No podemos detenernos a discutir ahora cuáles sean la naturaleza exacta o la objetividad de nuestras nociones genéricas y específicas: simplemente queremos ilustrar el contraste entre el singular y el universal y poner de relieve el carácter constante de la definición. Algunos pensadores han sostenido que el concepto universal es puramente subjetivo, pero es muy difícil ver cómo podríamos formar tales nociones universales y por qué tendríamos que formarlas, a no ser que se dé de hecho una base para las mismas. Más adelante tendremos que volver a ocuparnos de la cuestión de la objetividad y de la naturaleza metafísica de los universales; por ahora, bástenos con indicar que el concepto universal o la definición se nos presenta con un algo de constante y de permanente que le hace destacarse, por la posesión misma de estas características, del mundo de las particularidades perecederas, del cual proviene. Aun cuando desapareciesen todos los hombres, la definición del hombre como "animal racional" permanecería idéntica. Podemos hablar, también, de una pieza de oro diciendo que es "de oro auténtico", con lo que damos a entender que en ella se realiza la definición del oro, su modelo o patrón universal. Semejantemente, decimos de algunas cosas que son más o menos bellas, dando a entender que se aproximan en mayor o menor grado al prototipo de la Belleza, a un modelo que no cambia o varía como los objetos bellos de nuestra experiencia, sino que permanece constante y "regula", por decirlo así, todos los objetos bellos singulares. Claro está que podemos equivocarnos al suponer que conocemos el modelo de la Belleza suma, pero, de todos modos, al hablar de los objetos como más o menos bellos, damos por supuesto que *hay* un modelo. Pongamos un último ejemplo: los matemáticos hablan de la línea, del círculo, etcétera, y los definen. Ahora bien, entre los objetos de nuestra experiencia no se hallará nunca ni la línea perfecta ni el círculo perfecto: sólo, a lo sumo, meras aproximaciones a la línea o al círculo de la definición. Se da, por tanto, un contraste entre los objetos imperfectos y mudables de nuestra experiencia cotidiana, de un lado, y, del otro, el concepto universal o la definición de esos objetos. Compréndese, pues, fácilmente, qué es lo que le llevó a Sócrates a considerar tan importantes las definiciones universales: interesado sobre todo por la conducta ética, vio que la definición es como una sólida roca que sirve de asidero a los hombres en medio del proceloso mar de las doctrinas relativistas de los sofistas. Para una ética relativista, la justicia, por ejemplo, varía de una ciudad a otra, de una comunidad a otra comunidad: nunca se puede decir que la justicia sea esto o aquello, ni que determinada definición suya valga para todos los Estados, sino solamente que la justicia en Atenas es esto y en Tracia esto otro. En cambio, si logramos de una vez para siempre una definición universal de la justicia, que exprese su íntima naturaleza y sea válida para todos los hombres, entonces contaremos con algo seguro sobre lo cual construir, y podremos juzgar no

sólo las acciones individuales, sino también los códigos morales de los distintos Estados, en la medida en que tales códigos encarnen la definición universal de la justicia o, por el contrario, se aparten de ella.

2. A Sócrates, dice Aristóteles, se le pueden atribuir con todo derecho los "razonamientos inductivos". Ahora bien, lo mismo que sería erróneo suponer que al ocuparse de las "definiciones universales" Sócrates se cuidó de examinar la naturaleza metafísica del universal, sería también un error suponer que, al ocuparse de los "razonamientos inductivos" le interesaran los correspondientes problemas de lógica. Fue Aristóteles quien, al recordar cómo procedía Sócrates, resumió su método en el plano lógico; pero no ha de entenderse por ello que Sócrates desarrollase explícitamente una teoría de la inducción desde el punto de vista de un lógico.

¿En qué consistía el método práctico de Sócrates? Su forma era la de la "dialéctica" o conversación. Trababa Sócrates conversación con alguien y procuraba ir sacándole las ideas que tuviese sobre algún tema. Por ejemplo, podía declararse ignorante de qué sea en realidad la valentía, y preguntar a su interlocutor si poseía alguna luz sobre ello. O bien solía orientar la conversación en aquel sentido, y cuando el otro empleaba el término "valentía" preguntábale Sócrates qué es la valentía, manifestando su propia ignorancia y su deseo de aprender. Su interlocutor había usado el vocablo; por consiguiente, debía de saber lo que significaba. Cuando le daban en respuesta una definición o una descripción, Sócrates solía mostrarse satisfechísimo, pero por lo común reparaba en que había una o dos pequeñas dificultades que le gustaría ver puestas en claro. Consecuentemente, iba haciendo preguntas, dejando que fuese el otro quien más hablase, pero dirigiendo él mismo el curso de la conversación, de suerte que quedara patente, al fin, lo inadecuado de la propuesta definición de la valentía. El interlocutor volvía entonces sobre sus pasos y proponía una definición nueva o modificaba la ya propuesta, y de este modo avanzaba el proceso, hasta llegar, o no, al éxito final.

Así pues, la dialéctica procedía desde una definición menos adecuada hasta otra más adecuada, o de la consideración de ejemplos particulares a una definición universal. A veces, verdad es, no se llegaba a ningún resultado definido;[28] pero en todo caso la finalidad era la misma: la de lograr una definición universal y válida; y como el razonamiento procedía de lo particular a lo universal, o de lo menos perfecto a lo más, puede decirse que se trataba de un proceso inductivo. Jenofonte menciona algunos de los fenómenos éticos que Sócrates procuró investigar y cuya naturaleza esperaba encerrar en definiciones, por ejemplo: la piedad y la impiedad, lo justo y lo injusto, el valor y la cobardía.[29] (Los primeros diálogos de Platón se ocupan de los mismos valores éticos: el *Eutifrón*, de la piedad (sin

28. Los primeros Diálogos de Platón, que pueden considerarse como seguramente "socráticos", suelen terminar sin que se llegue en ellos a ningún resultado concreto y positivo.
29. *Mem.*, I, 1, 16.

resultado); el *Cármides,* de la temperancia (sin resultado); el *Lisis,* de la amistad (sin resultado).) Pongamos el caso de que se investigue, por ejemplo, la naturaleza de la injusticia. Ante todo, se aducen ejemplos: engañar, injuriar, esclavizar, y así sucesivamente. Se muestra después que estas cosas sólo son injustas cuando se hacen a los amigos. Pero surge la dificultad de que si alguien, por ejemplo, le quita la espada a un amigo que en un acceso de desesperación quiere suicidarse, no comete ninguna injusticia. Como tampoco es injusto el que un padre se valga del engaño para conseguir que su hijo enfermo tome la medicina que le ha de curar. Parece, por consiguiente, que las acciones sólo son injustas cuando se realizan *contra los amigos y con la intención de dañarles.*[30]

3. La dialéctica podía convertirse, desde luego, en algo irritante e incluso desconcertante o humillante para aquellos cuya ignorancia se ponía así en evidencia y cuyo engreimiento y presunción quedaban en ridículo —y quizás excitase la fantasía de los jóvenes que se reunían en torno a Sócrates y que veían cómo éste "se metía en el saco" a personas mayores que ellos—, pero las miras de Sócrates no eran humillar ni desconcertar. Lo que se proponía era descubrir la verdad, no como materia de pura especulación, sino de tal modo que sirviese para vivir conforme es debido: para obrar bien, es preciso saber qué es lo recto. Su "ironía", su profesión de ignorancia, eran sinceras; él, en realidad, no sabía, pero deseaba dar con la verdad, quería conducir a los demás a que reflexionasen por sí mismos y pensasen de veras en la tarea, sumamente importante, de cuidarse de sus almas. Sócrates estaba profundamente convencido del valor del alma, que era para él el sujeto pensante y volente, y vio con claridad lo que importa el saber, la sabiduría verdadera, para prestar al alma la atención que se merece. ¿Cuáles son los verdaderos valores de la vida humana que han de realizarse en la conducta?

Sócrates llamaba a su método "mayéutica" ["obstetricia"], no sólo por chistosa alusión a su madre, sino para expresar su intención de hacer que los demás diesen a luz en sus mentes ideas verdaderas, con vistas a la acción justa. Siendo esto así, compréndese fácilmente por qué Sócrates daba tanta importancia a la definición. No era un pedante, sino que estaba convencido de que para el recto gobierno de la vida es esencial tener un conocimiento claro de la verdad. Quería promover el nacimiento de ideas verdaderas, en la clara forma de la definición, no con fines especulativos, sino con un fin práctico. De ahí su preocupación por la ética.

4. He dicho que Sócrates se interesaba sobre todo por la ética. Aristóteles lo dice clarísimamente: "ocupábase en cuestiones éticas".[31] Y en otro sitio: "Sócrates se ocupó de las virtudes del carácter, y en relación con ellas fue el primero que planteó el problema de las definiciones universa-

30 *Mem.,* IV, 2, 14 y sig.
31. *Met.,* A 987 b 1-3.

les." [32] Esta afirmación de Aristóteles es corroborada, ciertamente, por la imagen que de Sócrates trazó Jenofonte.

Platón, en la *Apología,* recoge la declaración que hizo Sócrates al ser juzgado, según la cual él iba adonde pudiese beneficiar más a alguien, "tratando de persuadir a cada uno de vosotros que debe mirar por sí y buscar la virtud y la sabiduría, antes que andar procurando sus intereses particulares, y que ha de mirar más por la ciudad misma que por los intereses de ella, y que éste es el orden que debe observar en todas sus acciones".[33] Tal era la "misión" de Sócrates, la que él consideraba que le había sido impuesta por el dios de Delfos: estimular a los hombres a que se cuidaran de su posesión más noble, de su alma, y tratasen de adquirir la sabiduría y la virtud. No era un puro lógico pedante, ni tampoco un crítico meramente destructivo, sino hombre que se sentía responsable de una misión. Si criticaba y echaba por tierra las opiniones superficiales, no lo hacía por un frívolo deseo de patentizar su superior agudeza dialéctica, sino por el afán de promover lo que en sus interlocutores había de bueno y por ganas de instruirse él mismo.

Claro está que no ha de esperarse que un miembro de una ciudad griega separara por completo el interés ético del interés político, ya que el griego era esencialmente un ciudadano y debía vivir con rectitud dentro de la estructura de la ciudad. Así, Jenofonte refiere que Sócrates investigaba τί πόλις, τί πολιτικός, τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχηγὸς ἀνθρώπων, y acabamos de ver la declaración de Sócrates en la *Apología* sobre que se debe mirar por el Estado mismo antes que por los intereses del Estado.[34] Pero, según va implícito en esta última observación, y la vida de Sócrates lo ilustra, él no se ocupaba de los partidos políticos en cuanto tales, sino de la vida política en su aspecto ético. Era sumamente importante, para el griego deseoso de vivir con honradez, caer en la cuenta de lo que es el Estado y de lo que significa ser ciudadano, pues sólo sabiendo en qué consiste el Estado y qué es un Estado bien constituido podemos cuidarnos en realidad de él. El conocimiento se busca como un medio para la acción ética.

5. Esta última aserción merece la pena de que la desarrollemos un poco, puesto que la teoría sobre la relación entre el saber y la virtud es característica de la ética socrática.

Según Sócrates, el saber y la virtud se identifican, en el sentido de que el sabio, el que *conoce* lo recto, *actuará* también con rectitud. En otras palabras: nadie obra mal a sabiendas y adrede; nadie escoge el mal *en cuanto mal.*

Este "intelectualismo ético" parece hallarse, a primera vista, en flagrante contradicción con los hechos de la vida diaria. ¿No tenemos acaso conciencia nosotros mismos de que muchas veces hacemos deliberadamente

32. *Met.,* M 1078 b 17-19.
33. *Apol.,* 36.
34. Jen., *Mem.,* I, 1, 16; *Apol.,* 36.

cosas que sabemos que están mal, y no vemos actuar de igual modo a otras gentes? Cuando hablamos de alguien reputándole responsable de una mala acción, ¿no pensamos que la ha cometido a sabiendas de que era mala? Si por alguna razón suponemos que ignoraba sin culpa su malicia, no le tenemos por moralmente responsable. En consecuencia, nos inclinamos a estar de acuerdo con Aristóteles cuando critica la identificación del saber con la virtud, basándose en que Sócrates olvidaba las partes irracionales del alma y no atendía suficientemente al hecho de la debilidad moral, por la que el hombre hace a sabiendas lo malo.[35]

Se ha sugerido que, como Sócrates estuvo singularmente libre del influjo de las pasiones en lo tocante a la conducta moral, tendía a atribuir la misma condición a los demás, concluyendo que el dejar de hacer lo que es justo proviene más de ignorancia que de debilidad moral. Se ha supuesto también que cuando Sócrates identificaba la virtud con el saber o con la sabiduría no pensaba en ninguna clase de conocimiento, sino que se refería a una auténtica convicción personal. Así, Stace indica que la gente puede ir a la iglesia y decir que cree que los bienes de este mundo no valen la pena, y *actuar,* en cambio, como si sólo esos bienes importasen en realidad. No es ésta la clase de conocimiento en la que pensaba Sócrates: él hablaba de una auténtica convicción personal.[36]

Todo lo dicho pudiera muy bien haber sido así, pero lo que más hace al caso es tener presente lo que Sócrates entendía por "recto". Según él, es recta aquella acción que se ordena a la verdadera utilidad del hombre, en el sentido de que contribuye a que éste logre su felicidad verdadera (εὐδαιμονία). Cada cual busca, naturalmente, su propio bien. Pero no cualquier acción, por agradable que pueda parecer a veces, contribuye a que el hombre consiga la verdadera felicidad. Así, por ejemplo, quizá le guste a alguien estar continuamente embriagado, sobre todo si sufre alguna pena que le tiene abatido; pero en eso no consiste el verdadero bien del hombre: aparte de que destruye su salud, la embriaguez tiende a esclavizarle, a convertírsele en hábito, y esto ya va contra el ejercicio del don más excelso del ser humano —aquel que le diferencia del bruto— cual es el empleo de la razón. Si un hombre se embriaga sin cesar, creyendo que éste es su verdadero bien, peca por ignorancia, por no tener noción del bien auténtico. Sócrates diría que si supiese que su verdadero bien y lo que le conduce a su felicidad es *no* embriagarse, no se embriagaría. Claro que podríamos observar, con Aristóteles, que uno puede saber perfectamente que el contraer el hábito de la bebida no es favorable a su felicidad a fin de cuentas, y, sin embargo, contraer ese hábito. Esto es indudable, y la crítica hecha por Aristóteles no parece que quepa desmentirla; pero aquí podríamos replicar, con Stace, que si nuestro hombre estuviese *en verdad íntimamente con-*

35. *Et. Nicom.,* 1145 b.
36. *Crist. Hist.,* pp. 147-8. Stace juzga, con todo, que "la crítica que Aristóteles hace de Sócrates no admite réplica".

vencido de lo pernicioso que es el hábito de la bebida, nunca llegaría a contraerlo. Lo cual no nos libra de la objeción de Aristóteles, pero sí que nos ayuda a entender mejor cómo pudo Sócrates decir lo que dijo. En efecto, ¿no hay mucho de cierto en lo que dice Sócrates, si lo miramos desde el punto de vista psicológico? Un hombre puede saber, intelectualmente, que el embriagarse no conduce a su felicidad última ni es propio de su dignidad como hombre, pero cuando siente el impulso a hacerlo puede apartar su atención de ese conocimiento y ponerla en el estado de la embriaguez, contrastando éste con el de su desdichada vida lúcida, hasta que ese estado de la embriaguez y su desiderabilidad le acaparen la atención y se le representen como un verdadero bien. Terminada la euforia, recapacita sobre lo malo del emborracharse, y admite: "Sí, he hecho mal, a sabiendas de que hacía mal." Pero sigue siendo verdad que, mientras estaba cediendo al impulso, el aspecto de la malicia no entraba dentro del campo de su atención mental, aunque fuese por su culpa.

Naturalmente, no hemos de suponer que el enfoque utilitarista de Sócrates equivalga a la prosecución de todo lo placentero. El sabio se da cuenta de que es más ventajoso ser dueño de sí que lo contrario; ser justo es preferible a ser injusto; ser valiente conviene más que ser cobarde —entiéndase, todo ello, en orden a la verdadera salud y armonía del alma—. Sócrates consideraba, ciertamente, que el placer es un bien, pero pensaba que el verdadero placer y la felicidad duradera los consigue el hombre moral más que el inmoral, y que la felicidad no consiste en poseer abundantes bienes materiales.

Aunque tenemos por inaceptable la actitud exageradamente intelectualista de Sócrates y estamos de acuerdo con Aristóteles en lo de que la ἀκρασία o debilidad moral es una realidad que Sócrates tendía a dejar de lado, rendiremos gustosos nuestro tributo de admiración a la ética socrática. Porque una ética racional debe fundarse en la naturaleza humana y en el bien de esta naturaleza humana en cuanto tal. Así, cuando Hipias reconocía la existencia de ἄγραφοι νόμοι [leyes no escritas], pero exceptuaba de su número las leyes que varían de un Estado a otro Estado, insistiendo en que la prohibición de las relaciones sexuales entre los padres y sus hijos no es una prohibición universal, Sócrates respondía, con razón, que la inferioridad racial que semejantes relaciones darían por resultado justifica la prohibición.[37]

Esto es como apelar a lo que nosotros solemos llamar "la ley natural", que es expresión de la naturaleza del hombre y conduce a su desarrollo armonioso. Tal ética, a decir verdad, es *insuficiente,* puesto que la ley natural no puede adquirir una fuerza moralmente obligatoria, no puede obligar en conciencia —por lo menos en el sentido de nuestra moderna concepción del "deber"— como no tenga un fundamento metafísico y no se base en una

37. Jen., *Mem.*, IV, 4, 19 y sig.

Fuente trascendente, en Dios, cuya voluntad con respecto al hombre sea expresada por esa ley natural; pero, aunque insuficiente, encierra una verdad muy importante y valiosa, una verdad que es esencial para el desarrollo de una filosofía moral racional: los "deberes" no son simples órdenes carentes de sentido o arbitrarias, sino que se los ha de ver en su relación con la naturaleza humana en cuanto tal; la ley moral expresa el verdadero bien del hombre. La ética griega fue, predominantemente, eudemonista (véase el sistema ético de Aristóteles), y aunque sin duda necesitaba, para ser completa, del teísmo y de que se la contrastara con éste para llegar a la plenitud de su desarrollo, no por eso deja de ser, aun en su sentido incompleto, una gloria perenne de la filosofía griega. La naturaleza humana es siempre la misma, y, por consiguiente, los valores éticos son constantes, y mérito imperecedero de Sócrates es el haber caído en la cuenta de la constancia de esos valores y haber tratado de fijarlos en definiciones universales que pudiesen tomarse como guías y normas de la conducta humana.[38]

6. De la identificación del saber con la virtud se sigue la unidad de la virtud. Hay, en efecto, una sola virtud, desde el punto de vista de lo que es verdaderamente bueno para el hombre y conduce realmente a la salud y armonía del alma. Una consecuencia más importante es, con todo, la de la posibilidad de enseñar la adquisición de la virtud. Los sofistas hacían, desde luego, profesión de enseñar el arte de la virtud, pero Sócrates difería de ellos, no sólo porque se declaraba él mismo discente, sino también porque sus indagaciones éticas se orientaban al descubrimiento de normas morales universales y constantes. Pero, aunque el método de Sócrates era dialéctico y no meramente expositivo, de su identificación de la virtud con el saber síguese necesariamente que la virtud puede ser enseñada. Cabría aquí una distinción: el conocimiento intelectual de la virtud puede comunicarse mediante la instrucción, pero no la virtud misma. Sin embargo, si se hace hincapié en la concepción de la sabiduría como auténtico convencimiento íntimo, entonces, si tal sabiduría puede ser enseñada, hay que admitir que la virtud puede ser igualmente enseñada. El punto principal está en que tal "enseñanza" no significaba para Sócrates una mera instrucción nocional, sino más bien un guiar al hombre a la adquisición de genuinas convicciones. Empero, aunque estas consideraciones hagan, sin duda, más inteligible la doctrina de Sócrates sobre la posibilidad de que la virtud sea enseñada, sigue siendo cierto que en esta doctrina salta a la vista el exagerado intelectualismo de su ética.

7. Tal intelectualismo no era lo más apropiado para hacer a Sócrates especialmente favorable a la democracia según se practicaba ésta en Atenas. Si el médico es un hombre que ha aprendido medicina, y si ningún enfermo

38. No todos los pensadores quieren aceptar que la naturaleza humana es constante. Pero no puede demostrarse con evidencia que el hombre "primitivo" difiriese esencialmente del hombre moderno; y ninguna razón tenemos para suponer que en el futuro surgirá un tipo humano *esencialmente* diferente del hombre de hoy.

se confiaría a los cuidados de quien careciese en absoluto de conocimientos médicos, va contra toda razón el escoger a los que hayan de ocupar los cargos públicos echando a suertes o por votación de la multitud inexperta.[39] Los verdaderos gobernantes son los que saben cómo conviene gobernar. No elegiríamos para timonel de una nave a quien nada supiese del arte de navegar ni de la ruta por seguir; pues ¿cómo se elige para regir el Estado a quien no tiene conocimiento alguno del arte de gobernar ni sabe en qué consiste el bien del Estado?

8. Respecto a la religión, parece ser que Sócrates hablaba generalmente de "dioses", en plural, y que por ellos entendía las deidades griegas tradicionales; pero se puede discernir en él cierta tendencia hacia una concepción más pura de la Divinidad. Así, para Sócrates, el conocimiento que poseen los dioses es ilimitado: están presentes en todas partes y saben todo cuanto se dice y se hace. Como ellos saben mejor lo que conviene, el hombre debe pedirles únicamente lo que convenga y no cosas particulares como la riqueza.[40] Ocasionalmente, sale a relucir la creencia en un solo Dios,[41] pero no parece que Sócrates pusiese nunca mucha atención en el problema del monoteísmo o el politeísmo. (También Platón y Aristóteles encuentran sitio para los dioses griegos.)

Sócrates sugirió que, así como el cuerpo del hombre se compone de elementos procedentes del mundo material, de la misma manera la razón del hombre es una parte de la Razón universal o Mente del mundo.[42] Esta noción sería desarrollada luego por otros, como sucedió con su doctrina sobre la teleología, de carácter antropocéntrico. No sólo le han sido dados al hombre los sentidos para que sea capaz de tener las correspondientes sensaciones, sino que la teleología antropocéntrica se extiende a los fenómenos cósmicos. Así, los dioses nos dan la luz, sin la cual no podemos ver, y la Providencia se manifiesta en los dones con que la tierra nutre al hombre. El sol nunca se acerca tanto a la tierra que llegue a secar o abrasar al hombre, ni está puesto tampoco a tal distancia que no pueda calentarle. Estas consideraciones y otras parecidas son muy naturales en quien había estudiado en la escuela de los cosmólogos y se desengañó al advertir el poco uso que hacía Anaxágoras de su principio de la Mente; pero Sócrates no era cosmólogo ni teólogo, y aunque se le puede llamar "el verdadero fundador de la teleología en la consideración del universo",[43] le interesaron principalmente, como hemos visto, las cuestiones de la conducta humana.[44]

9. No tenemos por qué detenernos a examinar la caricatura que Aristó-

39. *Mem.*, I, 2, 9; III, 9, 10.
40. *Mem.*, I, 3, 2.
41. *Mem.*, I, 4, 5, 7.
42. *Mem.*, I, 4, 8.
43. Ueb.-Praechter, p. 145: *der eigentliche Begründer der Teleologie in der Betrachtung der Welt.*
44. Cfr. por ej. *Mem.*, I, 1, 10-16.

fanes hace de Sócrates en *Las nubes*.[45] Sócrates había sido discípulo de los antiguos filósofos, y es muy posible que le hubiesen influido las enseñanzas de Anaxágoras. En cuanto al cariz "sofístico" con que se le presenta en *Las nubes,* hay que recordar que Sócrates, como los sofistas, concentraba su atención en el sujeto, en el hombre mismo. Su figura era pública y familiar, muy conocida de todo el auditorio por sus actividades dialécticas, y a algunos les debía de parecer, sin duda, un "racionalista", un crítico demoledor y de tendencias antitradicionalistas. Aun en la hipótesis de que Aristófanes advirtiese por su parte la diferencia que había entre Sócrates y los sofistas —lo cual no está del todo claro— no se seguiría necesariamente de aquí que hubiese de manifestarlo ante un auditorio público. Y sabido es que Aristófanes era tradicionalista y adversario de los sofistas.

IV. — Proceso y muerte de Sócrates

En 406 a. J. C., demostró Sócrates su categoría moral rehusando acceder a que los ocho generales que debían ser procesados por su negligencia en las Arginusas fuesen juzgados a la vez, ya que esto era ilegal y estaba calculado para provocar la sentencia más dura. Sócrates era entonces miembro de la Comisión de los πρυτάνεις o Junta del Senado. Su valor moral lo patentizó una vez más cuando no quiso obedecer la orden de los Treinta, en 404-403, de que tomase parte en el arresto de León de Salamina, a quien los oligarcas trataban de condenar a muerte para poder confiscar sus propiedades. Deseaban sin duda implicar en sus actos el mayor número posible de ciudadanos eminentes, con vistas al día en que tuviesen que rendir cuentas. Pero Sócrates se negó en redondo a cooperar en sus crímenes, y habría pagado probablemente con la vida su negativa si no hubiesen caído los Treinta.

El año 400-399, Sócrates fue llevado a juicio por los dirigentes de la democracia restaurada. Anitos, el político que actuaba desde el trasfondo, instigó a Melitos a sostener la acusación. Ésta, hecha ante el tribunal del arconte-rey, se hallaba concebida en los siguientes términos:[46] "Melitos, hijo de Melitos, del demo de Pitthos, acusa a Sócrates, hijo de Sofronisco, del demo alopecense, bajo juramento, de las siguientes cosas: Sócrates es culpable: 1.º) de no honrar a los dioses que honra la Ciudad, por introducir nuevas y extrañas prácticas religiosas; 2.º) y, además, de corromper a los jóvenes. El acusador pide la pena de muerte."

El primero de estos cargos nunca fue definido explícitamente, al parecer porque el acusador confiaba en la reputación que al jurado le merecían los antiguos cosmólogos de Jonia, y quizá también en que se recordaría la

45. Trátase, como advierte Burnet, de una caricatura que —como todas las caricaturas si están bien hechas— tiene algún fundamento en la realidad.
46. Diógo. Laerc., 2, 40.

profanación de los misterios perpetrada en 415, asunto en el que había estado envuelto Alcibíades. Pero ninguna referencia se podía hacer a la profanación, habida cuenta de la amnistía del 404-403, cuyo principal promotor había sido el mismo Anitos. El segundo cargo, el de corromper a la juventud, era en realidad la acusación de fomentar entre los jóvenes un espíritu de crítica con respecto a la democracia ateniense. En la base de todo esto se hallaba la idea de que Sócrates era responsable de haber "formado a Alcibíades y a Critias". (Alcibíades, habiéndose pasado durante un tiempo a Esparta, puso en grave aprieto a Atenas; en cuanto a Critias, fue el más violento de los oligarcas.) Estas cosas no se podían aducir tampoco explícitamente, a causa de la amnistía del 404-403; pero se debió de comprender con bastante facilidad lo que tal acusación significaba. Por eso, Esquines podría decir unos cincuenta años después: "Vosotros condenasteis a Sócrates el sofista a muerte, por haber sido él quien educó a Critias." [47]

Los acusadores supusieron a buen seguro que Sócrates marcharía voluntariamente al destierro sin esperar a ser procesado, pero él no lo hizo así. Se quedó para el proceso del año 399 y se defendió a sí mismo ante el tribunal. En aquel juicio habría podido Sócrates sacar mucho partido de sus servicios en el ejército y de su alejamiento de Critias en la época de la oligarquía, pero se limitó a exponer los hechos, asociándolos a su desconfianza de la democracia en el asunto del proceso a los generales. Fue condenado a muerte por una mayoría de 60 o 66 votos de un jurado compuesto por 500 o 501 miembros.[48] Dependía entonces de Sócrates mismo el proponer la conmutación de la pena de muerte por otra, y era obvio que la actitud más avisada consistía en proponer un castigo de bastante importancia. Así, en caso de que Sócrates hubiese propuesto que se le desterrara, este cambio habría sido aceptado indudablemente. Pero lo que Sócrates propuso fue que se le diera una "recompensa" digna de él: la de alimentarle gratis en el Pritaneo; después de lo cual, consintió en proponer una pequeña multa —y todo ello sin tratar lo más mínimo de influir al jurado, como era costumbre, introduciendo allí a la mujer llorosa y a los propios hijos—. Al jurado le irritó el cabal comportamiento de Sócrates, y la sentencia de muerte se dio por mucha más mayoría que la que le había declarado culpable.[49] La ejecución hubo de ser demorada cerca de un mes entero, para esperar el retorno del "navío sagrado" de Delos (que se enviaba en memoria de la liberación de la Ciudad, por Teseo, del tributo de los siete muchachos y doncellas impuesto por Minos de Cnossos); había bastante tiempo para organizar una evasión, y los amigos de Sócrates tramaron de hecho una.

47. 1, 173.

48. Cfr. *Apol.*, 36 a (pasaje cuya lectura no es del todo clara), y Dióg. Laerc. 2, 41. Burnet y Taylor, entendiendo que Platón dice que a Sócrates le condenaron, por una mayoría de 60 votos, suponen que los votos fueron 280 contra 220, de un jurado de 500 miembros.

49. Dióg. Laerc. (2, 42) dice que la mayoría fue por 80 votos más que la primera vez. Según Burnet y Taylor, la segunda votación habría dado, pues, un resultado de 360 en pro de la pena de muerte, contra 140.

Sócrates se negó a valerse de tan buenos ofrecimientos, afirmando que tal proceder sería contrario a sus principios. El último día de Sócrates en esta tierra es relatado por Platón en el *Fedón*: Sócrates empleó las horas que le quedaban de vida en discurrir con sus amigos tebanos, Cebes y Simias, acerca de la inmortalidad del alma.[50] Cuando hubo bebido la cicuta y yacía ya moribundo, sus últimas palabras fueron: "Critón, le debemos un gallo a Esculapio; págaselo, pues, no lo descuides." Cuando el veneno le llegó al corazón, hizo un movimiento convulsivo y expiró, "y Critón, al advertirlo, le cerró la boca y los ojos. Tal fue, oh Ejécrates, el fin que tuvo nuestro amigo, hombre del que podemos asegurar que fue el mejor de todos los de su tiempo que hemos conocido, y además el más sabio y el más justo".[51]

50. Este dato no va contra mi opinión de que la teoría de las Formas no debe atribuírsele a Sócrates.
51. *Fedón*, 118.

CAPÍTULO XV

LAS ESCUELAS SOCRÁTICAS MENORES

El término "escuelas socráticas menores" no debe entenderse en el sentido de que Sócrates fundase alguna escuela determinada. Confiaría él, seguramente, en que no dejaría de haber otros hombres que prosiguieran su obra de estimular las inteligencias, pero no reunió en derredor suyo a ningún grupo de discípulos a los que dejara el patrimonio de una doctrina netamente definida. Lo que ocurrió fue que varios pensadores, que en más o menos grado habían sido discípulos de Sócrates, dieron relevancia a diversos puntos de sus doctrinas, combinándolos también con elementos tomados de otras fuentes. De ahí el que Praechter los llame *Die einseitigen Sokratiker,*[1] no porque estos pensadores *reprodujesen* tan sólo ciertos aspectos de las enseñanzas de Sócrates, sino en el sentido de que cada uno fue *continuador* del pensamiento socrático en una dirección determinada, al propio tiempo que todos ellos introducían modificaciones en lo que tomaban de la filosofía anterior, a fin de armonizarlo con el legado de Sócrates. En cierto modo, pues, el uso de un nombre común ("escuelas socráticas menores") no es muy feliz, pero puede aceptarse si se tiene siempre presente que la relación de algunos de esos pensadores con Sócrates es sólo muy escasa.

I. — La escuela de Megara

Euclides de Megara (a quien no hay que confundir con el matemático) parece que fue uno de los primeros discípulos de Sócrates, puesto que —si la història es verídica— siguió a su maestro a pesar de la prohibición (de 432-431) de entrar en Atenas, impuesta a los ciudadanos de Megara, y penetró en la Ciudad al amparo de las sombras del crepúsculo y disfrazado de mujer.[2] Asistió, en 400-399, a la muerte de Sócrates, después de la cual Platón y los otros socráticos se refugiaron con Euclides en Megara.

Parece ser que Euclides se había familiarizado primero con la doctrina de los eléatas, y que luego, influido por la ética socrática, modificó aquella doctrina hasta el punto de concebir el Uno como el Bien. Consideraba

1. Ueberweg-Praechter, p. 155.
2. Aulo Gelio, *Noct. Att.*, 6, 10.

asimismo la virtud como una unidad. Según Diógenes Laercio, Euclides afirmaba que al Uno se le dan muchos nombres, e identificaba el Uno con Dios y con la razón.[3] Negaba, naturalmente, la existencia de un principio contrario al Bien, pues tal principio sería multiplicidad y ésta es ilusoria en opinión de los eleáticos. Puede decirse que permaneció fiel a la tradición eleática, a pesar de lo que le influyó Sócrates.

La filosofía megárica, especialmente por influjo de Eubúlides, se desarrolló en forma de una erística que excogitó varios argumentos ingeniosos, destinados a refutar tesis mediante la reducción al absurdo. Por ejemplo, la famosa dificultad: "Un grano de trigo no hace montón; añade otro grano y todavía no tendrás montón: ¿cuándo empieza a haber montón de trigo?", se argüía para demostrar que la pluralidad es imposible, igual que Zenón quiso demostrar la imposibilidad del movimiento. Otro problema "insoluble" es aquel que algunos autores atribuyen a Diodoro Cronos, megárico también: "Lo que no has perdido lo tienes aún; no has perdido cuernos, luego tienes aún cuernos." Y otros más: "Electra conoce a su hermano Orestes. Pero Electra no conoce a Orestes (que está delante de ella disfrazado). Por lo tanto, Electra no conoce lo que Electra conoce." [4]

El ya citado filósofo de la escuela megárica, Diodoro Cronos, identificaba lo real con lo posible: sólo lo real es posible. Argumentaba así: Lo posible no puede convertirse en imposible. Ahora bien, si de dos cosas contradictorias una se realiza de hecho, la otra es imposible. Por consiguiente, si antes hubiese sido posible, lo imposible procedería de lo posible. Por consiguiente, antes no fue posible, y sólo lo real es posible. (Aclarémoslo con un ejemplo: "El mundo existe" y "el mundo no existe" son dos proposiciones contradictorias. Ahora bien, el mundo existe realmente. Por tanto, es imposible que el mundo no exista. Pero si hubiese sido alguna vez posible que el mundo no existiese, resultaría que una posibilidad se habría convertido en una imposibilidad. Pero esto no puede ser. En consecuencia, nunca fue posible que el mundo no existiese.) Esta proposición ha sido repetida recientemente por Nicolai Hartmann, el profesor berlinés que ha identificado lo real con lo posible al decir que lo que acontece en realidad depende de la totalidad de las condiciones dadas, y que —dadas esas condiciones— no podría haber acontecido ninguna otra cosa.[5]

Un destacado seguidor de la Escuela fue Estilpón de Megara, quien enseñó en Atenas hacia el 320, pero luego fue expulsado. Se dedicó sobre todo a las cuestiones éticas, desarrollando el punto de la autosuficiencia en una teoría sobre la "apatía". Cuando se le preguntó qué había perdido él en el saqueo de Megara contestó que a nadie había visto llevarse la sabiduría ni los conocimientos.[6] Zenón el estoico fue discípulo de Estilpón.

3. Dióg. Laerc., 2, 106.
4. Cfr. Diióg. Laerc., 2, 108.
5. *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlín, 1938.
6. Diógs Laerc., 2, 115. Séneca, *Ep.*, 9, 3.

II. — La escuela de Elis y Eretria

Esta escuela recibió su nombre de Fedón de Elis (el Fedón del diálogo de Platón) y de Menedemo de Eretria. Fedón de Elis parece ser que hizo un uso de la dialéctica semejante al que hicieron los megáricos, mientras que Menedemo se interesó sobre todo por cuestiones de ética, afirmando la unidad de la virtud y el saber.

III. — La primera escuela cínica

Los cínicos, o "discípulos del perro", tal vez se ganaran este nombre porque vivían sin someterse a ningún convencionalismo, o porque Antístenes, el fundador de la escuela, enseñaba en el gimnasio llamado Cinosargos *(Kynosargēs)*. Quizás ambos factores tengan relación con el apodo.

Antístenes (*c.* 445-*c.* 365) era hijo de padre ateniense y de una esclava tracia.[7] Esto explicaría por qué enseñaba en el *Cinosargos,* que se reservaba para quienes no eran de pura sangre ateniense. Aquel gimnasio estaba dedicado a Heracles, y los cínicos tomaron al héroe como una especie de patrono o dios tutelar. Una de las obras de Antístenes llevaba por título el nombre de Heracles.[8]

Discípulo primeramente de Gorgias, Antístenes se hizo después seguidor de Sócrates, a quien admiraba mucho. Pero lo que más que nada le movía a admirarle era la independencia de carácter de que daba muestras Sócrates al actuar según sus propias convicciones costara lo que costase. Olvidando, sin embargo, que si su maestro se había mostrado independiente con respecto a las riquezas de la tierra y al aplauso de los hombres había sido únicamente para lograr el mayor bien de la sabiduría verdadera, Antístenes hizo de esta independencia y de la autosuficiencia consiguiente un ideal o un fin en sí. La virtud era a sus ojos mera independencia respecto de todos los bienes y placeres terrenales: era, de hecho, una noción negativa —el renunciar, el bastarse a sí mismo—. Con ello, el aspecto negativo de la vida de Sócrates lo transformó Antístenes en un fin positivo. De manera parecida, la insistencia de Sócrates en el conocimiento ético fue exagerada por Antístenes y se convirtió en un positivo desprecio del estudio científico y de las artes. La virtud —decía él— es suficiente de suyo para la felicidad: ninguna otra cosa se requiere, y la virtud es la falta de deseos, el carecer de necesidades, la total independencia. Sócrates, ya se entiende, había sido

7. Dióg. Laerc., 6, 1.

8. Se ha supuesto que fue Diógenes quien fundó la Escuela cínica y no Antístenes: Aristóteles alude a los discípulos de Antístenes llamándoles Ἀντισθενεῖοι (*Met.,* 1043 b 24). Pero el sobrenombre de "cínicos" parece que lo recibieron sólo en tiempos de Diógenes, y el empleo que Aristóteles hace del término Ἀντισθενεῖοι no parece demostrar nada contra el hecho de que fuera Antístenes el verdadero fundador de la Escuela cínica.

independiente con respecto a las opiniones ajenas tan sólo porque poseía hondas convicciones y principios propios, cuyo abandono para satisfacer a la opinión popular lo hubiese considerado como una traición a la Verdad. Pero él no se dedicó a ponerse por montera las opiniones populares o los convencionalismos simplemente por el gusto de hacerlo así, como parece que lo hicieron los cínicos y en especial Diógenes. La filosofía de los cínicos era, pues, la exageración de una de las facetas de la vida y de la actitud de Sócrates, y presentaba un matiz negativo o, a lo sumo, podía tomarse como lejana consecuencia de un aspecto mucho más positivo. Sócrates estuvo dispuesto a desobedecer a los oligarcas con riesgo de su vida, antes que cometer una acción injusta; pero nunca hubiese vivido, como Diógenes, dentro de un tonel tan sólo para manifestar su desprecio al modo de vivir de los hombres.

Antístenes se opuso fuertemente a la teoría de las Ideas, y mantuvo que lo único que hay en la realidad son los individuos. Se dice que hizo esta observación: "¡Oh Platón, yo veo el caballo, pero no veo la 'caballidad'!"[9] A cada cosa no se debería aplicar más que su propio nombre; por ejemplo, podemos decir, sí, que "el hombre es hombre" o que "lo bueno es bueno", pero no que "el hombre es bueno". Ningún predicado debería atribuirse a un sujeto, sino sólo el sujeto mismo.[10] Junto con esto sostenía que de un individuo nada más puede predicarse su propia naturaleza individual: no se le puede atribuir el ser miembro de una especie. De ahí su negación de la teoría de las Ideas. Otra teoría lógica de Antístenes era la de la imposibilidad de contradecirse a sí mismo: pues si un hombre dice cosas diferentes, es que está hablando de objetos diferentes.[11]

La virtud es sabiduría, pero esta sabiduría consiste principalmente en apreciarlo todo según el criterio de la mayoría de los hombres. Las riquezas, las pasiones, etcétera, no son en realidad bienes, como tampoco son realmente males el sufrimiento, la pobreza o el desprecio: el verdadero bien es la independencia. La virtud, por consiguiente, es sabiduría, y es enseñable, aunque para aprenderla no sean necesarios largos razonamientos ni reflexiones. Armado de esta virtud, el hombre sabio no puede ser afectado por los que solemos llamar males de la vida, ni siquiera por la esclavitud: está por encima de las leyes y de los convencionalismos, al menos por encima de los del Estado que no reconoce la verdadera virtud. El Estado ideal o la condición de vida en la que todos vivan independientes y libres de deseos es, por supuesto, incompatible con las guerras.[12]

Cierto que Sócrates se opuso en ocasiones a la autoridad del gobierno, pero él estaba tan convencido de la rectitud de la autoridad del Estado en cuanto tal y de la dignidad de la ley, que no se aprovechó de la ocasión que se le presentaba para escaparse de su prisión, sino que prefirió sufrir la

9. Simplic., *In Aristot. Categ.*, 208, 29 y sig.; 211, 17 y sig.
10. Plat., *Sof.*, 251 b; Aristót., *Met.*, Δ 29, 1024 b 32-25 a 1.
11. Aristót., *Tóp.*, A XI, 104 b 20; *Met.*, Δ 29, 1024 b 33-4.
12. *Vida de Antístenes*, en Dióg. Laerc.

muerte conformándose con la legalidad. En cambio, Antístenes, con su habitual exageración unilateral, denunció al Estado histórico y tradicional y a su ley. Además, renegó de la religión tradicional. Solamente hay un Dios: el panteón griego es un conjunto de convenciones. La virtud es el único servicio a Dios: los templos, las plegarias, los sacrificios, etcétera, son condenables. "Por convención hay muchos dioses, pero por naturaleza hay sólo Uno." [13] De otro lado, Antístenes interpretó los mitos homéricos alegóricamente, tratando de sacar de ellos lecciones y aplicaciones morales.

Diógenes de Sínope (muerto *c.* 324 a. J. C.) estimaba que Antístenes no había vivido conforme a sus propias teorías y le llamaba "trompeta que nada oye sino a sí mismo".[14] Desterrado de su país, Diógenes pasó la mayor parte de su vida en Atenas, aunque murió en Corinto. Motejábase a sí mismo de "el Perro", y ponía por modelo para la humanidad la vida de los animales. Se propuso como tarea la "revalorización de los valores",[15] y contraponía a la civilización del mundo helénico la vida de los animales y de los pueblos bárbaros.

Se asegura que propugnaba la comunidad de mujeres e hijos y el amor libre, mientras que en la esfera política se declaraba ciudadano del mundo.[16] No contento con la "indiferencia" de Antístenes para con los bienes externos de la civilización, aconsejaba Diógenes un ascetismo positivo a fin de alcanzar la libertad. En conexión con esto iban sus deliberadas burlas contra los convencionalismos y él hacía en público lo que generalmente se considera que debería hacerse en privado y aun lo que ni siquiera en privado debe hacerse.

Discípulo de Diógenes fueron Mónimo, Onesícrito, Filisco y Crates de Tebas. Este último donó a la ciudad su cuantiosa fortuna y adoptó la vida de mendigos que llevaban los cínicos, seguido por su esposa Hiparquía.[17]

IV. — La escuela cirenaica

Aristipo de Cirene, el fundador de la escuela cirenaica, había nacido hacia 435 a. J. C. Desde el 416 estuvo en Atenas, desde el 399 en Egina, desde el 389-388, con Platón, en la corte de Dionisio el Viejo, y a partir de 356 nuevamente en Atenas. Pero estas fechas y este orden de acontecimientos son, por lo menos, discutibles.[18] Hasta se ha sugerido que Aristipo no fundó nunca la "escuela" cirenaica, sino que se le confundió con otro Aristipo posterior, nieto suyo. Mas, a la vista de las afirmaciones de Dióge-

13. Cfr. Cic., *De Nat. D.,* I, 13, 32; Clem. Alej., *Protrep.,* 6, 71, 2; *Strom.,* 5, 14, 108, 4.
14. Dión Cris., 8, 2,
15. Diôg. Laerc., 6, 20.
16. Diôg. Laerc., 6, 72.
17. Diôg. Laerc., *Vidas de Crates y de Hiparquía.*
18. Datos tomados de la obra de Heinrich von Stein *De philos. Cyrenaica,* parte I, *De vita Aristipi,* Gött, 1858.

nes Laercio, Soción y Panecio (cfr. D. L., 2, 84 y sig.), no parece posible en modo alguno aceptar la afirmación de Sosícrates y otros (D. L.) según la cual Aristipo no habría escrito nada; y el pasaje de la *Praeparatio Evangelica* (14, 18, 31) de Eusebio se puede explicar sin tener que suponer que Aristipo no sentara nunca las bases de la filosofía cirenaica.

En Cirene parece que Aristipo tuvo conocimiento de las doctrinas de Protágoras, y luego, en Atenas, se relacionó con Sócrates. Aquel sofista tal vez sea en gran parte el responsable de la tesis de Aristipo según la cual sólo nuestras sensaciones nos proporcionan conocimientos ciertos:[19] de lo que sean las cosas en sí mismas no pueden darnos ninguna información segura, como tampoco sobre las sensaciones de los demás. Las sensaciones subjetivas han de ser, pues, la base de la conducta práctica. Pero si la norma de mi conducta práctica la constituyen mis sensaciones individuales, síguese entonces evidentemente —pensaba Aristipo— que la finalidad del comportamiento es obtener sensaciones agradables.

Aristipo enseñaba que la sensación consiste en el movimiento: si éste es suave, la sensación es agradable; si brusco, la sensación es penosa; cuando el movimiento es imperceptible o cuando no se da movimiento alguno, no hay placer ni dolor. El movimiento brusco no puede ser el fin ético. Éste no puede consistir tampoco en la mera ausencia de placer o de dolor, o sea, no puede ser un fin puramente negativo. Por consiguiente, el fin ético ha de ser el placer, un fin positivo.[20] Sócrates había enseñado, ciertamente, que la virtud es el único camino para la felicidad, pero no decía que la finalidad de la vida fuese el placer. Lo que hace Aristipo es atenerse a uno de los aspectos de la doctrina socrática, sin tener en cuenta los otros. Así pues, según Aristipo, el placer es la finalidad de la vida. Pero, ¿qué clase de placer? Más tarde, para Epicuro, consistiría este placer en la ausencia de dolor, con lo que la finalidad de la vida sería algo negativo; pero, para Aristipo, se trataba de un placer positivo y presente. Por aquí vinieron los cirenaicos a valorar el placer del cuerpo más que el placer intelectual, por ser el corpóreo más intenso y poderoso. Y de su teoría del conocimiento no podía menos de seguirse sino que la cualidad del placer no contase para nada. Las consecuencias de tal principio habrían debido llevar obviamente a excesos sensuales; pero, de hecho, los cirenaicos, adoptando sin duda los elementos hedonistas de la doctrina de Sócrates, declararon que el sabio ha de tener en cuenta el futuro al elegir el placer. Por lo tanto, evitará los excesos y desmesuras que le llevarían a la postre a sufrir, y evitará también los abusos que pudieran provocar el castigo por parte del Estado o la condena judicial. El sabio necesita, pues, ejercitar su razón a fin de capacitarse para valorar los diferentes placeres de la vida. Además, conservará en medio de sus goces cierto grado de independencia. Si se deja esclavizar por los placeres, entonces, en la proporción en que así se abandone, no estará ya

19. Cfr. Sext. Emp., *Adv. mathemat.*, 7, 191 y. sig.
20. Diog. Laerc., 2, 86 y sig.

gozando del placer, sino sumido más bien en el dolor. Por lo demás, el sabio limitará sus deseos para preservarse el disfrute y el contento. De aquí la frase atribuida a Aristipo: ἔχω (Λαΐδα), καὶ οὐκ ἔχομαι ἐπεὶ τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν ἄριστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι.[21]

Esta contradicción de la doctrina de Aristipo, entre el principio en pro del placer de cada momento y el principio de su discriminación racional, llevó a que sus discípulos se dividieran, insistiendo unos en un aspecto y otros en el otro. Así, Teodoro el Ateo declaraba, por su parte, que el juicio y la justicia son bienes (la justicia solamente por las ventajas externas que reporta la vida justa), y que las satisfacciones individuales son indiferentes, consistiendo la verdadera felicidad, el placer auténtico, en el goce del espíritu; pero afirmaba también que el sabio no dará su vida por su patria y que puede cometer hurtos, adulterios, etcétera, si se le presenta la ocasión. Negaba además la existencia de cualquier dios.[22] Hegesias pedía también la indiferencia respecto a las satisfacciones individuales, pero estaba tan convencido de las miserias de la vida y de que es imposible alcanzar la felicidad, que insistía en un concepto negativo de la finalidad de la vida, a saber, la ausencia de dolores y tristezas.[23] Cicerón y otros autores nos dicen que las lecciones dadas por Hegesias en Alejandría fueron causa de tantos suicidios entre sus oyentes que Tolomeo Lagos hubo de prohibir su continuación.[24]

Aníceris, por su parte, insistía en el aspecto positivo de la filosofía cirenaica, haciendo consistir la finalidad de la existencia humana en el logro del placer positivo y de las satisfacciones individuales. Pero limitaba las consecuencias lógicas de tal enseñanza encareciendo la importancia del amor a la familia y al propio país, de la amistad y del agradecimiento, cosas todas que proporcionan placer aunque exijan sacrificio.[25] En cuanto al valor que daba a la amistad, difería de Teodoro, quien sostuvo (D. L.) que los sabios se bastan a sí mismos y no necesitan de amigos.

Diógenes Laercio indica claramente que estos filósofos tuvieron cada uno sus discípulos; por ejemplo, habla de los "Hegesiakoi", aunque los clasifica también a todos como "cirenaicos". Así pues, si bien Aristipo de Cirene echó los fundamentos de la filosofía cirenaica o "filosofía del placer" *(v. sup.)*, apenas cabe decir que fundase una escuela filosófica en sentido estricto, cuyos miembros fuesen Teodoro, Hegesias, Aníceris, etc., etc. Todos estos filósofos eran coherederos de Aristipo el Viejo, y representan una tendencia filosófica más que una "escuela" propiamente dicha.

21. Diög. Laerc., 2, 75.
22. Diög. Laerc., 2, 97; Cic., *De Nat. D.*, I, 1, 12.
23. Diög. Laerc., 2, 94-6.
24. Cic., *Tusc.*, I, 34, 83.
25. Diög. Laerc., 2, 96 y sig.; Clem. Alej., *Strom*, 2, 21, 130 y sig.

Capítulo XVI

DEMÓCRITO DE ABDERA

Éste parece ser el lugar adecuado para decir algunas cosas de las teorías epistemológicas y éticas de Demócrito de Abdera. Fue Demócrito un discípulo de Leucipo y, lo mismo que su maestro, pertenece a la escuela atomista; pero su especial interés para nosotros estriba en la atención que prestó al problema del conocimiento planteado por Protágoras y al problema de la conducta, que las doctrinas relativísticas de los sofistas habían agudizado. Platón no menciona nunca a Demócrito, que es, en cambio, citado con frecuencia por Aristóteles. Dirigió una escuela en Abdera, y vivía aún cuando Platón fundó la Academia. Los relatos de sus viajes a Egipto y a Atenas no pueden aceptarse con certidumbre.[1] Escribió mucho, pero sus obras no se han conservado.

1. Demócrito daba una explicación mecanicista de las sensaciones. Había hablado Empédocles de "efluvios" que salen de los objetos y llegan, por ejemplo, a los ojos. Los atomistas dicen que esos efluvios son átomos, imágenes pequeñísimas (δείκελα, εἴδωλα) que los objetos emiten sin cesar. Estas diminutas imágenes entran por los órganos de los sentidos, que no son más que unos caminos (πόροι), y chocan contra el alma, compuesta ella también de átomos. Al atravesar el aire, las imágenes se deforman; por eso, los objetos muy lejanos no se perciben bien. Las diferencias de color eran explicadas por la lisura o rugosidad de las imágenes, y la audición se explicaba de un modo parecido: la corriente de átomos producida por el cuerpo resonante provocaría un movimiento en el aire situado entre dicho cuerpo y el oído. Similares venían a ser las explicaciones sobre el gusto, el olfato y el tacto. (Negábase, por consiguiente, que las cualidades secundarias fuesen objetivas.) Mediante tales εἴδωλα es como se conoce también a los dioses; pero éstos son, según Demócrito, seres superiores, mortales, aunque viven más tiempo que los hombres: son δύσφθαρτα, pero no ἄφθαρτα. Por supuesto, en el sistema atomista no encajaría la noción estricta de Dios, pues sólo admite la existencia de los átomos y del vacío.[2]

1. Dióg. Laerc., 9, 34 y sig.
2. Según Dióg. Laerc. (9, 35), que cita a Favorino, Demócrito ridiculizaba las afirmaciones de Anaxágoras acerca del *Nous*.

Ahora bien, Protágoras el sofista, paisano de Demócrito, afirmaba que todas las sensaciones son igualmente verdaderas para el sujeto senciente: así, un objeto puede ser verdaderamente dulce para X y verdaderamente amargo para Y. En cambio, Demócrito sostenía que todas las sensaciones de los sentidos particulares son falsas, porque fuera del sujeto no hay nada real que corresponda a ellas. "Νόμῳ hay lo dulce, νόμῳ lo amargo; νόμῳ hay lo caliente y νόμῳ lo frío; νόμῳ el color...Pero ἐτεῇ hay los átomos y el vacío".[3] En otras palabras: nuestras sensaciones son puramente subjetivas, aunque son causadas por algo externo y objetivo —los átomos— que, sin embargo, no puede ser percibido por los sentidos particulares. "Por los sentidos no conocemos en verdad nada seguro, sino sólo algo que cambia según la disposición del cuerpo y de las cosas que entran en él o con las que él choca." [4] Consiguientemente, los sentidos particulares no nos proporcionan ninguna información sobre la realidad. Las cualidades secundarias, [propias o específicas], por lo menos, no son objetivas. "Hay dos formas de conocimiento (γνώμη): la legítima (γνησίη) y la bastarda (σκοτίη). A la bastarda pertenecen todas estas cosas: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. La legítima está enteramente aparte de estas cosas." [5] Mas, como el alma se compone de átomos y como todo conocimiento lo causa el contacto inmediato del sujeto con los átomos que le vienen del exterior, es evidente que el conocimiento "legítimo" se da en el mismo plano que el "bastardo", o sea, que entre la inteligencia y la sensación no hay diferencia específica, sino sólo de grado. Demócrito vio esto, y comentó: "¡Pobre Inteligencia, de nosotros [es decir, de los sentidos] es de quienes has recibido las pruebas para desacreditarnos! ¡Tu victoria es tu fracaso!" [6]

2. La ética de Demócrito, en la medida en que podemos juzgarla por los fragmentos conservados, no está científicamente conexa con su atomismo. Domina en ella la idea de la felicidad o εὐδαιμονίη, que consiste en εὐθυμίη o εὐεστώ [= "buen ánimo" o "buena situación"]. Demócrito escribió un tratado sobre la felicidad (Περὶ εὐθυμίης), que fue utilizado por Séneca y por Plutarco. Consideraba que la finalidad de la conducta humana ha de ser lograr la dicha, y que ésta la determinan los placeres y el dolor; pero "la felicidad no reside en la posesión de ganados o de oro: el alma es el lugar en que mora el 'daimōn' ".[7] "Lo mejor para el hombre es pasar la vida con el mayor gozo y con la menor tribulación posible".[8] Pero, así como el conocimiento que proporcionan los sentidos no es verdadero conocimiento, así tampoco son los placeres de los sentidos verdaderos placeres. "El bien y la verdad son idénticos para todos los hombres, pero lo agradable es para unos

3. Frag. 9.
4. Frag. 9.
5. Frag. 11.
6. Frag. 125.
7. Frag. 171. (Casi "fortuna".)
8. Frag. 189.

distinto que para otros."[9] Tenemos que esforzarnos para conseguir el bienestar (εὐεστώ) o la dicha (εὐθυμίη), que es un estado de ánimo, y el alcanzarlos requiere un sopesar las cosas, un juzgar y discernir entre los varios placeres. Debemos guiarnos por el principio de la "simetría" o de la "armonía". Ateniéndonos a este principio, lograremos el equilibrio corporal —la salud— y la tranquilidad del alma —la felicidad—. Esta calma, este sosiego del buen humor, se encontrará principalmente en los bienes del alma. "Quien escoge los bienes del alma, escoge lo más divino; quien escoge los bienes del cuerpo (σκῆνος), escoge lo humano."[10]

3. Al parecer, Demócrito ejerció cierta influencia sobre los escritores posteriores con su teoría de la evolución de la cultura.[11] La civilización tuvo su origen en la necesidad (χρέια) y en la búsqueda de lo útil y ventajoso (σύμφερον); las artes nacieron de la imitación de la naturaleza: de la araña aprendió el hombre a tejer, de la golondrina a construir casas, de los pájaros a cantar, etcétera. Demócrito recalcó también (a diferencia de Epicuro) la importancia del Estado y de la vida política, declarando que los hombres deben considerar los asuntos del Estado más importantes que cualesquiera otros y han de mirar por que se gestionen bien. Pero no parece que Demócrito se planteara el problema de que sus ideas éticas presuponían la libertad, mientras que su atomismo implicaba el determinismo.

4. Por lo que antecede, se ve con claridad que Demócrito, continuador de las especulaciones cosmológicas de los primeros filósofos (en su atomismo filosófico fue sucesor de Leucipo), apenas era un hombre de su época, es decir, del período socrático. No obstante, sus teorías acerca de la percepción y de la conducta tienen el mayor interés, por cuanto patentizan que Demócrito caía siquiera en la cuenta de que había que responder de algún modo a las dificultades puestas por Protágoras. Pero, aunque comprendió la necesidad de dar alguna respuesta, él personalmente fue incapaz de aportar una solución satisfactoria. Para hallar una tentativa incomparablemente más adecuada de resolver los problemas epistemológicos y éticos, tenemos que volver los ojos hacia Platón.

9. Frag. 69.
10. Frag. 37.
11. Frag. 154.

PARTE III

PLATÓN

Capítulo XVII

VIDA DE PLATÓN

Platón, uno de los más grandes filósofos que ha habido en el mundo, nació en Atenas (o en Egina), muy probablemente el año 428-427 a. J. C., en el seno de una distinguida familia ateniense. Su padre se llamaba Aristón, y su madre Perictione era hermana de Cármides y sobrina de Critias, dos personajes que figuraron entre los oligarcas en 404-403. Es fama que originariamente se le llamó Aristocles y que sólo después se le dio el nombre de Platón, aludiendo a sus robustas espaldas,[1] si bien la autenticidad de esta noticia, dada por Diógenes Laercio, es dudosa. Sus dos hermanos, Adimanto y Glaucón, aparecen en la *República,* y tenía también una hermana llamada Potone. Muerto Aristón, Perictione casó con Pirilampo, y el hijo de este segundo matrimonio, Antifón (medio hermano de Platón), aparece en el *Parménides.* Sin duda alguna, Platón se educó en casa de su padrastro, y aunque era de ascendencia aristocrática y su crianza se verificase en un ambiente aristocrático, se ha de tener presente que Pirilampo era amigo de Pericles, por lo que Platón debió de ser formado en las tradiciones del régimen de Pericles. (Pericles murió en 429-428.) Varios autores han señalado que la ulterior animosidad de Platón contra la democracia no es fácil que se debiera únicamente a su educación, sino que en ello hubo de influirle Sócrates y, más todavía, el trato que éste recibió de la democracia. Por otra parte, tampoco es inverosímil que la desconfianza de Platón para con la democracia proviniese de una época muy anterior a la de la muerte de Sócrates. Durante la última fase de la guerra del Peloponeso (y es probabilísimo que Platón combatiera en las Arginusas, en 406), no pudo menos de advertir el hecho de que la democracia carecía de un caudillo verdaderamente responsable y capaz, y que sus dirigentes se veían obstaculizados a cada paso por la necesidad de complacer a la masa del pueblo. La decisión de Platón de abstenerse definitivamente de tomar parte en la política de Atenas data sin duda del inicuo proceso y de la condena de su Maestro; pero la formulación de sus convicciones sobre que el navío del Estado necesita un piloto firme que lo guíe y que este piloto debe ser un hombre *conocedor* de la ruta que ha

1. Diόg. Laerc., 3, 4.

de seguirse y pronto a actuar conscientemente según tal conocimiento, es lo más probable que se fuera gestando ya en él durante los años del declinar del poderío ateniense.

Según noticias que nos transmite Diógenes Laercio, Platón "se dedicó al estudio de la pintura, y escribió poemas, primeramente ditirámbicos y después líricos, y tragedias".[2] Hasta qué punto fuese esto cierto, nos es imposible decirlo; pero Platón vivió en la época del mayor florecimiento de la cultura ateniense y debió de recibir una educación refinada. Aristóteles nos dice que Platón se relacionó en su juventud con Crátilo, el filósofo heraclitiano.[3] De él habría aprendido Platón que el mundo de la percepción sensible es un mundo en movimiento, en perpetuo fluir, y que, por ende, no hay objeto alguno susceptible de conocimiento verdadero y cierto. Que el conocimiento cierto y verdadero es asequible en el plano de lo conceptual lo habría aprendido de Sócrates, con quien debió de trabar relaciones desde la primera juventud. Diógenes Laercio afirma, ciertamente, que Platón "se hizo discípulo de Sócrates" cuando tenía ya 20 años de edad,[4] pero como Cármides, el tío de Platón, empezó a relacionarse con Sócrates en el año 431,[5] nuestro filósofo debió de conocer, al menos, a Sócrates antes de llegar a los 20 años. De todos modos, no tenemos razón alguna para suponer que Platón se hiciese "discípulo" de Sócrates en el sentido de que se dedicara de lleno y declaradamente a la filosofía, puesto que él mismo nos dice que en un principio trató de embarcarse en la carrera política, como era natural tratándose de un joven de su alcurnia.[6] Los parientes que tenía entre los oligarcas que gobernaban en 404-403 urgíanle para que se introdujera en la vida política bajo su protección; pero, cuando la oligarquía empezó a practicar una política de violencias y trató de complicar a Sócrates en sus crímenes, Platón se disgustó con sus parientes. Mas los demócratas no eran mejores, y ellos fueron quienes condenaron a muerte a Sócrates, por lo que Platón abandonó el propósito de dedicarse a seguir la carrera política.

Platón asistió al proceso de Sócrates y fue uno de los amigos que urgieron a éste para que aumentara a treinta *minas* su proposición inicial de que se le multase en una *mina,* para lo cual se ofreció él, Platón, a salir garante;[7] en cambio, no estuvo presente a la muerte de su amigo, pues se lo impidió una enfermedad.[8] Muerto Sócrates, Platón se retiró a Megara, donde fue acogido por el filósofo Euclides, pero según todas las probabilidades volvió en seguida a Atenas. Refieren sus biógrafos que viajó por Cirene, por Italia y por Egipto, pero no se sabe con certeza qué habría de verdad en tales historias. Por ejemplo, Platón mismo nada dice de una visita a Egipto.

2. Diög. Laerc., 3, 5.
3. *Met.,* A 6, 987 a 32-5.
4. Diög. Laerc., 3, 6.
5. Por lo menos, esto implica la referencia a Potidea (*Cármides,* 153).
6. Ep., 7, 324 b 8-326 b 4.
7. *Apol.,* 34 a 1, 38 b 6-9.
8. *Fedón,* 59 b 10.

Quizá su conocimiento de las matemáticas egipcias y hasta de los juegos de los niños de aquel país sea indicio de que estuvo verdaderamente en él; por otro lado, la historia del viaje podría haberse inventado como colofón de lo que Platón dijo acerca de los egipcios. Algunas de estas historias son, en parte, evidentemente legendarias; así, por ejemplo, las que le dan por compañero de viaje a Eurípides, aunque el poeta murió en 406. Esto nos hace más bien escépticos respecto a los relatos de sus viajes en general; pero, así y todo, no podemos decir con certeza que Platón *no* visitó Egipto: tal vez lo visitara. Si en verdad lo hizo, hubo de ser hacia el año 395, y regresaría a Atenas al comienzo de las guerras corintias. Ritter cree muy probable que Platón formara parte del ejército ateniense durante los primeros años de aquellas guerras (395 y 394).

Lo que sí es cierto es que Platón estuvo en Italia y en Sicilia cuando tenía ya 40 años.[9] Posiblemente querría visitar a algunos miembros de la escuela pitagórica y conversar con ellos: sea como fuere, trabó amistad con Arquitas, el docto pitagórico. (Según Diógenes Laercio, Platón emprendió aquel viaje para conocer Sicilia y ver sus volcanes). Fue invitado Platón a vivir en la corte de Dionisio I, tirano de Siracusa, donde se hizo amigo de Dión, el cuñado del tirano. La tradición prosigue diciendo que la franqueza de Platón excitó la cólera de Dionisio, quien le entregó a la custodia de Polis, un embajador de los lacedemonios, para que éste le vendiese como esclavo. Polis vendió a Platón en Egina (a la sazón enemiga de Atenas), y nuestro filósofo estuvo a punto de perder hasta la vida; pero, por fortuna, un hombre de Cirene, un tal Aníceris, lo rescató y lo envió libre a Atenas.[10] Resulta difícil apreciar la veracidad de esta historia, pues Platón nada dice al respecto en sus *Cartas;* si en realidad sucedió (Ritter la acepta como verdadera) debió de acontecer en el año 388 a. J. C.

De regreso a Atenas, parece que Platón fundó la Academia (388-387), cerca del santuario dedicado al héroe Academo. A la Academia se la puede llamar con razón la primera universidad europea, pues los estudios que en ella se seguían no se limitaban a los filosóficos propiamente dichos, sino que abarcaban gran cantidad de ciencias auxiliares, tales como las matemáticas, la astronomía y las ciencias físicas; los miembros de la escuela se reunían en el culto común a las Musas. A la Academia venían jóvenes no sólo de Atenas, sino también de otras ciudades; y un homenaje al espíritu científico que en la Academia reinaba, así como una prueba de que no fue simplemente una sociedad "filosófica y mistérica", puede verse en el hecho de que el célebre matemático Eudoxo se pasó, con toda su escuela, a la Academia, trasladándose desde Cízico. Vale la pena también insistir en este espíritu científico de la Academia, porque aunque es muy cierto que Platón trataba de formar políticos y gobernantes, su método no consistía simplemente en enseñar cosas que pudieran tener aplicación práctica e inmediata, por

9. *Ep.*, 7, 324 a 5-6.
10. Diog. Laerc., 3, 19-20.

ejemplo la retórica (como lo hacía Isócrates en su escuela), sino en fomentar el amor desinteresado a la ciencia. El programa de los estudios culminaba en el de la filosofía, pero incluía como materias preliminares las matemáticas y la astronomía, y seguramente la armonía, todo lo cual evidencia un espíritu desinteresado y no meramente utilitario. Platón estaba convencido de que el mejor entrenamiento para la vida pública no consiste en las prácticas puramente "sofísticas", sino más bien en la prosecución de la ciencia por sí misma. Las matemáticas, aparte por supuesto su importancia para la filosofía de las Ideas platónicas, ofrecían un campo abierto al estudio desinteresado, y habían alcanzado ya un alto nivel de desarrollo entre los griegos. (En los estudios de la Academia parece que se incluían también las investigaciones biológicas, por ejemplo las de botánica, hechas en relación con los problemas de las clasificaciones lógicas.) El político así formado no será un oportunista a merced de las ocasiones, sino que actuará firmemente y sin miedos, de acuerdo con convicciones fundadas en verdades eternas e inmutables. Dicho de otro modo: Platón trataba de formar hombres de Estado y no demagogos.

Además de dirigir los estudios de la Academia, Platón daba él mismo lecciones y sus oyentes tomaban notas. Es importante advertir que aquellas lecciones no se publicaban, contrariamente a lo que sucedió con los diálogos, que eran obras escritas con miras al gran público. Si tenemos esto presente, algunas de las mayores diferencias que tendemos naturalmente a encontrar entre Platón y Aristóteles (quien ingresó en la Academia en el año 367) desaparecen, por lo menos en parte. Lo que de Platón nos ha llegado son sus dialógos, no sus lecciones académicas: exactamente al revés de lo que ocurre con Aristóteles, pues las obras de éste que poseemos representan sus cursos académicos, mientras que sus obras destinadas al público, o diálogos, no han llegado hasta nosotros —solamente se conservan escasos fragmentos—. Por lo tanto, no podemos inferir conclusiones, mediante una comparación entre los diálogos platónicos y las lecciones aristotélicas y sin pruebas ulteriores, sobre si entre ambos filósofos se daba una fuerte oposición en el campo, por ejemplo, de las habilidades literarias, o en el orden de las emociones estéticas o "místicas". Dícese que Aristóteles solía contar que los asistentes a las conferencias de Platón sobre el Bien se admiraban con frecuencia de no oír hablar más que de aritmética y de astronomía, del límite y del Uno. En la *Carta 7.ª* repudia Platón las exposiciones que algunos habían publicado de las conferencias en cuestión. En esa misma *Carta*, dice: "Así, pues, ni hay ni podrá haber jamás ningún tratado mío, al menos sobre estas cosas, porque este tema no es comunicable mediante palabras como lo son las demás ciencias. En él sólo se entra después de frecuentarlo mucho y de gastar toda una vida en meditarlo: sólo entonces se enciende una luz en el alma, cual llama viva que, en adelante, se alimenta a sí misma." Y en la *Carta 2.ª*: "Yo nunca he escrito ni una palabra sobre estas materias, por lo que ningún tratado hay, ni lo habrá nunca, escrito

por Platón; el que hoy corre a su nombre pertenece a Sócrates, embellecido y rejuvenecido".[11] A la vista de estos pasajes sacan algunos la conclusión de que Platón no estimaba mucho los libros compuestos con fines educativos. Bien puede ser así, pero esto no debemos exagerarlo, ya que, después de todo, Platón *publicó* libros... y hemos de recordar también que los citados pasajes quizá no sean de Platón. Sin embargo, hay que conceder que la teoría de las Ideas, en la forma precisa como se enseñaba en la Academia, no fue comunicada por escrito al público.

La fama de Platón como maestro y consejero de hombres de Estado debió de contribuir a hacerle emprender su segundo viaje a Siracusa (369). Aquel mismo año había muerto Dionisio I, y Dión invitó a Platón a ir a Siracusa para encargarse de la educación de Dionisio II, quien tenía ya entonces treinta años de edad. Platón aceptó y persuadió al tirano a que estudiara geometría. Pronto, no obstante, se hicieron sentir los recelos de Dionisio hacia Dión, y cuando éste partió de Siracusa, nuestro filósofo, tras algunas dificultades, consiguió volver a Atenas, desde donde continuó instruyendo a Dionisio por carta. No logró, sin embargo, que el tirano y su tío se reconciliaran; y Dión fijó su residencia en Atenas y frecuentó al filósofo. Mas, en 361, marchó Platón por tercera vez a Siracusa, respondiendo a los incesantes requerimientos de Dionisio, que deseaba proseguir sus estudios filosóficos. Al parecer, Platón esperaba establecer allí una constitución con vistas a confederar a las ciudades griegas contra la amenaza de Cartago. Pero la oposición se mostró muy fuerte; por lo demás, Platón fue incapaz de conseguir el retorno de Dión, cuya fortuna fue confiscada por su sobrino. Como consecuencia, Platón regresó a Atenas (360), donde continuó sus actividades en la Academia hasta morir (348-347).[12] (Dión había logrado hacerse, por fin, el amo de Siracusa (357), pero fue asesinado poco después (353), con gran pena para Platón, quien vio cómo se desvanecía con ello su sueño de un filósofo-rey.)

11. *Ep.*, 7, 341 c 4-d 2; *Ep.*, 2, 314 c 1-4
12. *Uno et octogesimo anno scribens est mortuus.* Cic., *De Senect.*, 5,13.

Capítulo XVIII

LAS OBRAS DE PLATÓN

A) Su autenticidad

En general, puede decirse que poseemos todo el *Corpus* de las obras de Platón. Como observa Taylor: "No se halla, en ninguno de los escritores antiguos posteriores, referencia alguna a obra de Platón que no poseamos ya".[1] Cabe, pues, suponer que han llegado hasta nosotros todos los diálogos de Platón que se publicaron. Lo que no poseemos es, como decíamos en páginas anteriores, un repertorio de las lecciones que dio en la Academia (aunque tenemos las referencias, más o menos oscuras, que a ellas hace Aristóteles), y esta falta sería tanto más de lamentar si estuvieran en lo cierto quienes ven los Diálogos como obras de divulgación dirigidas a gentes cultas pero no especializadas en filosofía, en contraposición con las lecciones dadas a quienes se dedicaban más por entero a los estudios filosóficos. (Se ha supuesto que Platón disertaba sin necesidad de apuntes escritos. Fuese así o no, lo cierto es que no ha llegado hasta nosotros el texto de ninguna de las conferencias dadas por Platón en la Academia. Mas, de todos modos, no nos asiste ningún derecho para establecer una distinción rigurosa entre las doctrinas de los diálogos y las sustentadas por su autor dentro del recinto académico. A fin de cuentas, no todos los Diálogos admiten el calificativo de "obras de divulgación", y especialmente algunos contienen bastantes indicios de que Platón procuró exponer en ellos con toda claridad sus opiniones.) Pero decir que lo más probable es que poseamos todos los diálogos de Platón no es lo mismo que decir que todos los Diálogos que a nombre de Platón han llegado hasta nosotros sean, en realidad, obras de Platón: hay que separar los diálogos auténticos de los espúreos. Los más antiguos manuscritos platónicos son los de una recolección de sus obras atribuida a Trasilo y su fecha se ha de poner hacia los comienzos de la Era cristiana. En todo caso, esta recolección, dispuesta en "tetralogías", se basó, al parecer, en otra que hizo en "trilogías" Aristófanes de Bizancio en el siglo III a. J. C. Según parece, pues, los 36 Diálogos (contando como uno de ellos las *Cartas*) eran

1. *Plato*, p. 10.

admitidos en general por los eruditos de aquellos tiempos como auténticas obras de Platón. El problema puede reducirse, por tanto, a esta pregunta: "¿Son genuinos los 36 Diálogos, o hay algunos espúreos? Y, en este segundo caso, ¿cuáles son los de atribución dudosa?"

Ya en la Antigüedad se formularon sospechas respecto a algunos de los Diálogos. Así, sabemos por Ateneo (que floreció *c.* 228 a. J. C.) que no faltaban quienes atribuyesen el *Alcibíades II* a Jenofonte. Parece también que Proclo no sólo rechazaba como inauténticos el *Epínomis* y las *Cartas,* sino que llegaba a negar la autenticidad del *Leyes* y del *República.* Como era de esperar, las investigaciones sobre los diálogos dudosos se llevaron mucho más adelante en el siglo XIX, especialmente en Alemania, donde se distinguieron entre todos los investigadores Ueberweg y Schaarschmidt. "Si se incluyen como aceptables los ataques de todos los críticos antiguos y modernos, resulta que, de los 36 Diálogos que figuran en las tetralogías de Trasilo, solamente 5 se han visto libres de todo reproche".[2] Sin embargo, la crítica actual es más conservadora, y existe un acuerdo general respecto a la autenticidad de todos los diálogos importantes, así como en cuanto al carácter dudoso de algunos de los diálogos menos importantes, mientras que sigue siendo materia de discusión la autenticidad de unos pocos diálogos. Los resultados de las investigaciones críticas se pueden resumir del siguiente modo:

1) Los Diálogos que generalmente se rechaza son: el *Alcibíades II,* el *Hiparco,* el de los *Amantes* o *Rivales,* el *Teages,* el *Clitofón* y el *Minos.* Todos los de este grupo, excepto el *Alcibíades II,* son, probablemente, obra de contemporáneos, del siglo IV, y no falsificaciones deliberadas, sino sencillamente obras más superficiales aunque de las mismas características que los diálogos platónicos; y hasta cierto punto podemos tomarlos como fuente que contribuye en algo a nuestro conocimiento de la concepción que de Sócrates se tenía ordinariamente en el siglo IV. El *Alcibíades II* es, con probabilidad, obra posterior.

2. Discútese la autenticidad de los 6 Diálogos siguientes: *Alcibíades I, Ión, Menexeno, Hipias Mayor, Epínomis* y *Cartas.* Piensa Taylor que el *Alcibíades I* es obra de un discípulo inmediato de Platón,[3] y Praechter cree también que probablemente no es obra auténtica del Maestro.[4] Praechter considera que el *Ión* es original, y Taylor observa que "es razonablemente aceptable el considerarlo como original, a menos que se descubran buenas razones para rechazarlo".[5] El *Menexeno* lo tiene claramente Aristóteles por platónico de origen, y la crítica moderna se inclina a aceptarlo así.[6] Al *Hipias Mayor* lo más probable es que haya de considerársele como obra genuina de Platón, pues parece que se alude a este diálogo, aunque no por su título, en

2. Ueberweg-Praechter, p. 195. La inestimable obra de Praechter no representa, desde luego, la tendencia hipercrítica de la época de Ueberweg.
3. *Plato,* p. 13.
4. Ueberweg-Praechter, p. 199.
5. *Plato,* p. 13.
6. Aristót., *Ret.,* 1415 b 30.

un pasaje de los *Tópicos* de Aristóteles.[7] En cuanto al *Epínomis,* aunque Jaeger se lo atribuye a Filipo de Opunte,[8] Praechter y Taylor lo estiman obra de Platón. Las *Cartas 6.ª, 7.ª* y *8.ª* son generalmente aceptadas como auténticas, y Taylor juzga que la aceptación de éstas obliga a aceptar lógicamente todas las restantes, excepto la 1.ª y quizá la 2.ª. Verdad es que no resultaría nada grato tener que renunciar a las *Cartas,* pues tan valiosos informes nos proporcionan para trazar la biografía de Platón; pero debemos cuidar de que este deseo naturalísimo de utilizarlas no nos influya indebidamente.[9]

3) La autenticidad de los restantes diálogos parece del todo aceptable. Así que el resultado que da la crítica viene a ser que, de los 36 Diálogos de las tetralogías, 6 son en general rechazados, otros 6 se pueden aceptar, salvo prueba en contrario (aparte, probablemente, del *Alcibíades I* y, ciertamente, de la *Carta 1.ª*), y 24 son, en consecuencia, obra con seguridad auténtica de Platón. Tenemos, pues, un conjunto muy considerable de obras en las que basar nuestra concepción del pensamiento de Platón.

B) Cronología de las obras

1. Importancia de determinar la cronología de las obras.

Evidentemente, tratándose de cualquier pensador es importante ver cómo se desarrolló su pensamiento, cómo fue cambiando —si es que cambió— y en qué consistieron sus modificaciones a lo largo del tiempo, qué ideas nuevas se produjeron en su mente. La ilustración habitual a este respecto es la de las obras de Kant. Poco exacto sería nuestro conocimiento de este filósofo si pensáramos que sus *Críticas* fueron fruto de su juventud y que más tarde, con la madurez, volvió a una posición "dogmática". Podríamos citar también el ejemplo de Schelling. Elaboró éste varias filosofías durante su vida, y para comprender su pensamiento es sumamente conveniente saber que empezó partiendo del mismo punto de Fichte, y que sus devaneos teosóficos son cosa de sus últimos años.

2. Métodos para determinar la cronología de las obras.[10]

1.º) El criterio que ha resultado más útil en la determinación de la cronología de las obras de Platón es el del *lenguaje.* El argumento basado en el lenguaje es el más seguro de todos; efectivamente, mientras las diferencias del contenido se pueden atribuir a la elección consciente y a los propósitos del autor, en cambio, los giros del estilo lingüístico son en gran parte inconscientes. De esta manera, Dittenberger refiere el frecuente uso de τί μήν y el empleo cada vez más habitual de γε μήν y ἀλλὰ μήν, como fórmulas convencionales, a la primera estancia de Platón en Sicilia. Las *Leyes* per-

7. *Tóp.,* A 5, 102 a 6; E 5, 135 a 13; Z 6, 146 a 22.
8. *Aristotle,* por ej. en p. 132. Cfr. Dióg Laerc., 3, 37. Taylor (*Plato,* p. 497) piensa que Diógenes sólo quiere decir que Filipo transcribió el *Epínomis* de unas tabletas de cera.
9. Ritter acepta como auténticas las Cartas 3.ª y 8.ª, así como las partes narrativas de la 7.ª
10. Cfr. Ueberweg-Praechter, pp. 199-218.

tenecen sin duda a la vejez de Platón,[11] mientras que la *República* es obra de un período anterior. Pues bien, no sólo decrece notoriamente en las *Leyes* el vigor dramático, sino que se encuentran además modalidades lingüísticas que habían sido introducidas por Isócrates en la prosa ática y que no aparecen en la *República.* Estos detalles nos sirven para establecer un orden cronológico de los escritos intermedios, según su estilo se aproxime más o menos al de los últimos escritos.

Pero, aunque se ha demostrado que el atenerse al criterio estilístico es el mejor método para fijar la cronología de los Diálogos, no se debe menospreciar, naturalmente, el recurso a otros criterios, que pueden ayudar muchas veces hasta a decidir la cuestión en litigio, sobre todo cuando los datos lingüísticos son poco claros o, inclusive, contradictorios.

2.º) Un criterio obvio para determinar el orden de los Diálogos es el que proporciona el testimonio directo de los autores antiguos, aunque de esta fuente no se consigue tanto como quizá pudiera esperarse. Así, la afirmación de Aristóteles según la cual las *Leyes* fueron escritas después de la *República* es un valioso elemento informativo, mientras que resulta inaceptable el aserto de Diógenes Laercio de que el más antiguo de todos los diálogos platónicos es el *Fedro.* Tal aserto corre a cuenta del propio Diógenes, pero está claro que se basa para enunciarlo en el contenido (la primera parte del diálogo trata del amor) y en lo poético del estilo.[12] A nosotros el hecho de que Platón trate del amor no nos sirve como argumento para concluir que el diálogo haya de ser obra de su juventud, y tampoco es concluyente el empleo del estilo poético y del mito. Como advierte Taylor, erraríamos mucho si del elevado tono poético y de los vuelos "míticos" de la segunda parte del *Fausto* dedujésemos que Goethe escribió esta segunda parte antes que la primera.[13] Caso parecido es el de Schelling, cuyos vuelos teosóficos, como ya hemos dicho, tuvieron lugar en su edad avanzada.

3.º) En cuanto a las referencias, que en los Diálogos se hallan, a personas y acontecimientos históricos, no son muchas, y en ningún caso nos dan a conocer más que un *terminus post quem.* Por ejemplo, si hubiere referencias a la muerte de Sócrates, como sucede en el *Fedón,* indudablemente el diálogo tendrá que haber sido compuesto después de aquella muerte, pero esto no nos dice *cuánto tiempo después.* Sin embargo, los críticos se han ayudado algo de este criterio. Han deducido, por ejemplo, gracias a él, que el *Menón* fue escrito probablemente cuando aún estaba fresco en la memoria del pueblo el incidente de la corrupción del tebano Ismenias.[14] Asimismo, dado que el *Gorgias* contiene la réplica a un discurso de Polícrates contra Sócrates (393-392), este diálogo se escribiría casi seguramente entre 393 y 389, o sea, antes del primer viaje a Sicilia.

11. Aristót., *Pol.,* B 6, 1264 b 27.
12. Dióg. Laerc., 3, 38.
13. *Plato,* p. 18.
14. *Menón,* 90 a.

Cabe suponer, lisa y llanamente, que la edad atribuida a Sócrates en los Diálogos sea una indicación de la época en que se compusieron, pero querer aplicar este criterio como regla universal es llevar demasiado lejos las cosas. Por ejemplo, un novelista puede muy bien introducir a su héroe detective presentándole desde la primera novela como un hombre ya maduro y como oficial de policía ya experimentado, y después, en otra novela posterior, contar el primer asunto que ocupó a su personaje. Es más, aunque no deje de haber razones para suponer que los diálogos que tratan del destino personal de Sócrates fueron compuestos no mucho después de su muerte, sería palmariamente anticientífico el dar por averiguado que los diálogos que versan sobre los últimos años de la vida de Sócrates, por ejemplo, el *Fedón* y la *Apología* fueron todos publicados al mismo tiempo.

4.° Las referencias de un diálogo a otro serían de obvia utilidad para establecer el orden de su composición, puesto que el diálogo que se refiere a otro diálogo tiene que haber sido escrito después que aquel al que se refiere; pero no resulta siempre fácil decidir si las referencias aparentes a otros diálogos *son* en realidad tales referencias. Hay, con todo, algunos casos en los que la alusión es clara, por ejemplo, la referencia a la *República* que aparece en el *Timeo*.[15] De igual modo, el *Político* es, evidentemente, continuación del *Sofista*, y, por lo tanto, debe de haber sido compuesto más tarde que aquél.[16]

5.°) En lo tocante al contenido real del diálogo, hemos de proceder con la mayor prudencia para usarlo como criterio clasificatorio. Supongamos, por ejemplo, que una doctrina filosófica se halla resumida en una breve sentencia del diálogo X, mientras que en el diálogo Y está tratada por extenso. Un crítico acaso diga: "No hay duda: en el diálogo X tenemos un esbozo preliminar, y en el diálogo Y se desarrolla ya el tema extensamente". Mas, ¿no podría ser que en el diálogo X se hiciera un resumen de lo ya tratado con anterioridad por extenso en el diálogo Y? Un autor [17] ha sostenido que el examen negativo y crítico de los problemas precede a su exposición positiva y constructiva. Si nos atuviésemos a este criterio, resultaría que el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Político* y el *Parménides* deberían preceder al *Fedón* y al *República*; pero la investigación ha patentizado que no puede ser así.

Sin embargo, decir que el criterio del contenido ha de emplearse con mucha cautela no es negar su utilidad. Por ejemplo, la actitud de Platón respecto a la doctrina de las Ideas sugiere que el *Teeteto*, el *Parménides*, el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo* y el *Timeo* pertenecen todos ellos a un mismo grupo, y la conexión del *Parménides*, el *Sofista* y el *Político* con la dialéctica eleática permite conjeturar que estos diálogos se hallan especialmente relacionados entre sí.

6.°) Las diferencias en la construcción artística de los diálogos pueden

15. 17 y sig.
16. *Polit.*, 284 b 7 y sig., 286 b 10.
17. K. Fr. Hermann.

ayudar también a determinar sus relaciones en cuanto al orden de su composición. Así, en algunos de ellos, los detalles de ambientación y las caracterizaciones de los interlocutores están trabajados con gran cuidado: hay alusiones humorísticas y divertidas, digresiones muy espontáneas y otras cosas por el estilo. A este grupo de diálogos pertenece el *Banquete*. En cambio, en otros diálogos, el aspecto artístico se relega a segundo término, y la atención del autor se centra manifiestamente toda ella en el contenido filosófico. En los diálogos de este segundo grupo —al que pertenecen el *Timeo* y las *Leyes*— la forma queda más o menos descuidada: sólo el contenido importa. Una conclusión probablemente legítima es la de que los diálogos escritos con más intención artística son anteriores a los otros, puesto que la fuerza artística de Platón fue disminuyendo en sus últimos años y su atención fue cada vez más atraída por la filosofía teorética. (Lo cual no quiere decir que el uso del *lenguaje* poético tenga que ser por necesidad menos frecuente, sino que el vigor de la conciencia artística tiende a disminuir con los años.)

3. Difieren los especialistas en su estimación de los resultados obtenidos mediante el empleo de criterios tales como los que acabamos de examinar; pero los siguientes esquemas cronológicos pueden considerarse, en sus líneas principales, como satisfactorios (aunque difícilmente les parecerán aceptables a quienes piensen que Platón no escribió diálogos durante sus primeros años de director de la Academia).

I. — Período socrático:

En este período Platón está influido todavía por el determinismo intelectualista de Sócrates. La mayor parte de los Diálogos terminan sin llegar a ningún resultado definido. Tal es la característica del socrático "no saber nada".

1. La *Apología*. Defensa de Sócrates en su proceso.
2. *Critón*. Se describe a Sócrates como el buen ciudadano que, a pesar de lo injusto de su condena, desea dar su vida obedeciendo a las leyes del Estado. Critón y otros sugieren la fuga, y se acude con dinero; pero Sócrates declara que se mantendrá fiel a sus principios.
3. *Eutifrón*. Sócrates espera su proceso por impiedad. Tema del diálogo: la naturaleza de la piedad. No se llega a ningún resultado definido.
4. *Laques*. Sobre la valentía. Ningún resultado definido.
5. *Ión*. Contra los poetas y los rapsodas.
6. *Protágoras*. La virtud es conocimiento y puede ser enseñada.
7. *Cármides*. Sobre la templanza. Sin resultado.
8. *Lisis*. Sobre la amistad. Sin resultado.
9. *República*. Libro I. Sobre la justicia.

(La *Apología* y el *Critón* debieron de ser escritos, evidentemente, en fecha muy temprana. Es probable que los demás diálogos de este grupo los

compusiera Platón antes de su primer viaje a Sicilia, del que regresó hacia 388-387.)

II. — Período de transición:

Platón está dando con el camino de sus propias opiniones.

10. *Gorgias.* El político práctico, o los derechos del más fuerte contra el filósofo, o la injusticia cueste lo que cueste.
11. *Menón.* La virtud es enseñable; correcciones con vistas a la teoría de las Ideas.
12. *Eutidemo.* Contra las falacias de los últimos sofistas.
13. *Hipias I:* Sobre lo bello.
14. *Hipias II.* ¿Es mejor hacer el mal voluntariamente o sin querer?
15. *Crátilo.* Sobre la teoría del lenguaje.
16. *Menexeno.* Una parodia de la retórica.

(Los diálogos de este período fueron compuestos, probablemente, con anterioridad al primer viaje a Sicilia, aunque Praechter piensa que el *Menexeno* es posterior al viaje.)

III. — Período de madurez:

Platón está ya en posesión de sus propias ideas.

17. *Banquete.* Toda la belleza terrestre es sólo una sombra de la verdadera Belleza, a la cual aspira el alma en virtud del Eros.
18. *Fedón.* Las Ideas y la inmortalidad del alma.
19. *República.* (Libros II-X.) El Estado. Dualismo metafísico muy acentuado.
20. *Fedro.* De la naturaleza del amor; posibilidad de la retórica filosófica. Naturaleza tripartita del alma, como en el *República.*

(Estos diálogos fueron compuestos, probablemente, entre el primer viaje a Sicilia y el segundo.)

IV. — Obras de la vejez:

21. *Teeteto.* (Quizá su última parte fuese compuesta *después* del *Parménides.*) El conocimiento no es la percepción sensible, o del verdadero juicio.
22. *Parménides.* Defensa de la teoría de las Ideas contra la crítica.
23. *Sofista.* Nueva consideración de la teoría de las Ideas.
24. *Político.* El verdadero gobernante es el que *sabe.* El Estado legal es un sucedáneo del que sería deseable.
25. *Filebo.* Relación entre el placer y el bien.
26. *Timeo.* La ciencia natural. Aparece el Demiurgo.

27. *Critias.* El Estado ideal agrario contrastado con el poderío marítimo imperialista; la "Atlántida".

28. *Leyes* y *Epínomis.* Platón hace una concesión a la vida real, modificando lo utópico de su *República.*

(Algunos de estos diálogos tal vez fuesen escritos entre el segundo y el tercer viaje a Sicilia, pero el *Timeo,* el *Critias,* las *Leyes* y el *Epínomis* fueron compuestos, muy probablemente, con posterioridad al tercer viaje.)

29. Las *Cartas* 7.ª y 8.ª debieron de escribirse después de la muerte de Dión (353).

NOTA:

Platón no publicó nunca un sistema filosófico completo, bien ordenado y acabado: su pensamiento siguió desarrollándose a medida que iban surgiendo en su espíritu problemas nuevos, dificultades que debían tenerse en cuenta, aspectos de su doctrina que necesitaban mayor insistencia o elaboración, y según consideraba que debía introducir diversas modificaciones.[18] Sería, pues, muy indicado estudiar la génesis del pensamiento de Platón, tratando los diferentes diálogos por orden cronológico, hasta el punto en que éste pueda darse por cierto. Tal es el método adoptado por A. E. Taylor en su notable estudio titulado *Platón, el hombre y su obra.* Mas, en un libro como el presente, semejante tarea no tiene cabida, por lo que he juzgado necesario dividir el estudio del pensamiento de Platón en varios capítulos. No obstante, para evitar, en cuanto sea posible, el peligro de agrupar opiniones pertenecientes a distintas épocas de la vida de Platón, trataré de no perder de vista la génesis gradual de las doctrinas platónicas. En todo caso, si mi exposición de la filosofía de Platón indujera a los lectores a adentrarse en los diálogos mismos del filósofo, me consideraría ampliamente recompensado de mis trabajos.

18. Cfr. las palabras de Praechter "Platon ist ein Werdender gewesen sein Leben lang". Ueberweg-Praechter, p. 260.

Capítulo XIX

LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

En ninguno de los diálogos de Platón se hallará una teoría del conocimiento expuesta sistemáticamente. El *Teeteto* está dedicado, sí, al examen de los problemas que plantea el conocimiento, pero su conclusión es negativa, pues en este diálogo trata Platón de refutar algunas teorías del conocimiento falsas, especialmente la de que el conocimiento consiste en la percepción sensible. Por lo demás, en la época en que se puso a escribir el *Teeteto,* Platón había elaborado ya su teoría de los grados del *conocer,* correspondientes a los de la jerarquía del ser tal como los expone en la *República.* Podemos decir, por tanto, que el estudio positivo precedió al negativo y crítico, o que Platón, después de haberse hecho su propia opinión acerca del conocimiento, volvió en seguida la atención hacia las dificultades, a fin de refutar sistemáticamente las teorías que consideraba falsas.[1] No obstante, en un libro como éste, parece preferible tratar primero el lado negativo y crítico de la epistemología platónica, antes de proceder al examen de su doctrina positiva. Por consiguiente, resumiremos en primer lugar la argumentación del *Teeteto* y estudiaremos a continuación la doctrina del *República* en lo tocante al conocimiento. Esta manera de proceder justifícanla las exigencias de la exposición lógica y el hecho de que el diálogo *República* no sea, esencialmente, una obra epistemológica. Cierto que en él hay una doctrina epistemológica positiva, pero algunos de los presupuestos *lógicamente previos* de esa doctrina se hallan en el *Teeteto,* diálogo que fue compuesto más tarde.

La tarea de resumir la epistemología platónica y de presentarla en forma sistemática es una tarea complicada, porque resulta difícil separar la epistemología de Platón de su ontología. Platón no fue un pensador crítico en el sentido en que lo fue Manuel Kant, y, aunque se pueda discernir en su pensamiento un anticipo de la filosofía crítica (al menos, esto es lo que han tratado de hacer algunos autores), propende más bien a afirmar que el hombre puede conocer verdaderamente, y trata ante todo de averiguar cuál sea el

1. Con esto no queremos decir que Platón no se hubiese decidido en cuanto a la naturaleza de la percepción sensible mucho antes ya de escribir el *Teeteto* (no tenemos sino que leer, por ejemplo, la *República,* o que considerar la génesis y las implicaciones de la teoría de las Ideas); pensamos, más bien, en una exposición sistemática de los escritos que publicó.

objeto genuino del conocimiento. Ésta es la causa de que los temas ontológicos y los epistemológicos aparezcan frecuentemente entremezclados por él o tratados *pari passu,* como en la *República.* Intentaremos, pues, separar la epistemología de la ontología, pero semejante tentativa no puede ser coronada del todo por el éxito, dado el carácter mismo de la epistemología platónica.

I. — El conocimiento no es la percepción sensible

Sócrates, interesado como los sofistas por la conducta práctica, rehusaba admitir la idea de que la verdad sea relativa, de que no haya ninguna norma fija ni ningún objeto estable del conocimiento. Tenía la convicción de que la conducta ética se ha de basar en el conocimiento y, asimismo, la de que este conocimiento que sirva de base a la acción debe ser un conocimiento de valores eternos, no sujetos a las variables y cambiantes impresiones de los sentidos o de la opinión subjetiva, sino idénticos para todos los hombres y para todos los pueblos y todas las edades. Platón heredó de su maestro esta convicción de que es posible el conocimiento, entendiendo por tal un conocimiento objetivo y universalmente válido; pero quiso demostrarlo teóricamente, y así se metió de lleno y con profundidad en los problemas del conocimiento, preguntándose por su naturaleza y objeto.

En el *Teeteto,* lo que Platón se propone es ante todo refutar las teorías falsas. Señálase, en consecuencia, la tarea de combatir la teoría de Protágoras sobre el conocimiento como mera percepción [sensible] y su tesis de que lo que a cada cual le parece verdadero eso es la verdad para él. El método de Platón consiste aquí en procurar dialécticamente una clara exposición de la teoría del conocimiento que resulta de la ontología heraclitiana y de la epistemología de Protágoras, de modo que se manifiesten sus consecuencias y se vea que la concepción del "conocer" así lograda no cumple en absoluto los requisitos del verdadero conocimiento, pues éste, según Platón, debe: 1.º) ser infalible, y 2.º) tener por objeto *lo que es.* Mas la percepción sensible no satisface ninguna de estas exigencias.

Teeteto, joven matemático, entra en conversación con Sócrates, y éste le pregunta qué es lo que piensa él sobre la naturaleza del conocimiento. Teeteto responde mencionando la geometría, las ciencias y las artes; pero Sócrates le hace comprender que eso no es contestar a su pregunta, pues ésta inquiría no el objeto del conocimiento, sino el *quid,* la naturaleza del mismo. La cuestión pretende ser, pues, puramente epistemológica, aunque, como ya hemos indicado, resulta imposible excluir las consideraciones ontológicas, debido a las características de la epistemología platónica. Es más, no se ve muy bien cómo puedan evitarse en ningún caso, tratándose de cuestiones epistemológicas, las interferencias ontológicas, puesto que no se da el conocimiento *in vacuo*: si hay algún conocimiento, por fuerza ha de ser cono-

cimiento de algo, y aun cabe la posibilidad de que el conocer esté necesariamente vinculado a algún tipo particular de objetos.

Animado por Sócrates, Teeteto hace otra tentativa de responder a la cuestión propuesta, y sugiere que "el conocimiento no es sino la percepción".[2] Piensa, sin duda, ante todo en la visión, aunque la percepción misma abarca, naturalmente, más. Propone Sócrates un examen de esta idea del conocer y, a lo largo de la conversación, consigue que Teeteto admita el punto de vista de Protágoras, según el cual la percepción quiere decir la apariencia, y que las apariencias varían en los diversos sujetos. Al mismo tiempo, hace que Teeteto reconozca que el conocimiento es siempre conocimiento de algo que *es,* y que, en cuanto conocimiento, ha de ser infalible.[3] Establecido esto, intenta acto seguido Sócrates evidenciar que los objetos de la percepción se hallan siempre, como enseñó Heráclito, en incesante fluir: nunca *son,* sino que *cambian* continuamente. (Platón —quede esto bien claro— no acepta la doctrina heraclitiana de que *todo* deviene, aunque sí que acepta el devenir de los objetos de la percepción sensible, sacando en conclusión que la percepción sensible no puede ser lo mismo que el conocimiento.) Dado que un objeto puede parecer unas veces blanco y otras gris, en unas ocasiones caliente y en otras frío, etcétera, el "parecer" debe significar "hacerse, convertirse en", de manera que el objeto de la percepción es siempre algo que se halla en proceso de devenir. Mi percepción es válida, verdadera, para mí, y si yo sé lo que me parece a mí, como evidentemente lo sé, entonces mi conocimiento es infalible. En tal sentido, Teeteto ha hecho bien al decir que la percepción es conocimiento.

Asentado esto, Sócrates propone analizar más a fondo la idea. Objeta que, si el conocimiento es la percepción sensible, entonces ningún hombre será más sabio que otro, puesto que cada uno es el mejor juez de su propia percepción sensible en cuanto tal. ¿Cómo se permite, pues, Protágoras enseñar a los demás y aceptar un pingüe salario por hacerlo? Y ¿dónde está la ignorancia que nos hace ir a sentarnos a sus pies? Porque, ¿no es cada uno de nosotros la medida de su propia sabiduría? Más aún: si el conocer y el percibir se identifican, si ninguna diferencia hay entre el ver y el conocer, síguese de ello que quien ha conocido (es decir, visto) algo en el pasado y se acuerda todavía de ello, no lo conoce —aunque lo recuerde— puesto que no lo ve actualmente. Y, a la inversa, si se admite que un hombre puede recordar algo que percibió anteriormente y puede *saberlo,* aunque ahora no lo perciba, síguese de aquí que el conocimiento y la percepción no son equivalentes (aun suponiendo que la percepción sea una clase de conocimiento).

Pasa luego Sócrates a atacar la doctrina de Protágoras según interpretaciones más amplias, entendiendo lo de "El hombre es la medida de todas las cosas" no sólo en relación con la percepción sensible, sino respecto a toda

2. 151 e 2-3.
3. 152 c 5-7.

verdad. Hace ver que la mayoría de los hombres creen que puede haber conocimiento e ignorancia y admiten que ellos mismos pueden tener por verdadero algo que en realidad no lo sea. En conformidad con lo cual, quien sostenga que la doctrina de Protágoras es falsa estará afirmando, según Protágoras mismo, la verdad (es decir, si se supone que el hombre medida de todas las cosas es el hombre individual).

Tras estas críticas, acaba Sócrates con la pretensión de que la percepción sea el conocimiento, demostrando: 1.º) que la percepción no es todo el conocimiento, y 2.º) que ni aun dentro de su propia esfera es la percepción un conocimiento.

1.º La percepción no es el todo del conocimiento, pues gran parte de lo que se reconoce en general como conocimiento consiste en verdades que implican términos que no pueden ser objetos de la percepción. Mucho de lo que sabemos acerca de los objetos sensibles lo conocemos gracias a la reflexión intelectual, y no inmediatamente por la percepción. Platón pone como ejemplos la existencia y la inexistencia.[4] Supongamos que un hombre ve un espejismo; no hay percepción sensible inmediata que pueda informarle de la existencia o inexistencia del objeto que él percibe en ese espejismo: sólo la reflexión racional se lo puede decir. Tampoco las conclusiones y razonamientos de las matemáticas se pueden aprehender por los sentidos. Y cabe añadir que nuestro conocimiento del carácter de una persona es algo más de lo que pueda explicarse mediante la definición "Conocer es percibir", pues tal conocimiento no nos lo depara ciertamente la simple sensación.

2.º La percepción sensible no es conocimiento ni siquiera en su propio plano. Realmente, no puede decirse que sepamos alguna cosa si no hemos alcanzado la verdad acerca de ella, por ejemplo, en lo concerniente a su existencia o inexistencia, a su semejanza o desemejanza con otra cosa, etcétera. Pero la verdad sólo se alcanza en la reflexión, en el juicio, no en la mera sensación. La sensación, por sí sola, únicamente puede dar, digamos, una superficie blanca y otra superficie blanca; pero, para juzgar acerca de la semejanza entre ambas, se necesita la actividad de la mente. Asimismo, los raíles de la vía férrea *parecen* converger: si sabemos que en realidad son paralelos es gracias a una reflexión intelectual.

Por lo tanto, la percepción sensible no merece el nombre de conocimiento. Conviene advertir aquí cuán influido está Platón por el convencimiento de que los objetos sensibles no son los objetos propios del conocimiento ni pueden serlo, puesto que sólo hay conocimiento de lo que *es,* de lo estable y constante, y de los objetos sensibles no se puede decir en realidad que "son" —al menos en cuanto percibidos— sino únicamente que "devienen". Claro que, en cierto modo, los objetos de los sentidos son objetos aprehensibles, pero engañan a la mente demasiado como para que sean verdaderos objetos de conocimiento; recordémoslo: el conocimiento real y propiamente

4. 185 c 4-e 2.

dicho tiene que ser —como indicamos más arriba— *infalible* y de *lo que verdaderamente es.*

(Nótese que Platón, al evidenciar lo gratuito que es el pretender que la percepción sea la totalidad del conocimiento, contrapone los objetos peculiares o particulares de los diferentes sentidos —por ejemplo el color, que es el objeto de la visión tan sólo— a los "términos comunes que se aplican a todas las cosas", y que son los objetos de la mente y no de los sentidos. Esos "términos comunes" corresponden a las Formas o Ideas, que son, ontológicamente, objetos estables y constantes, en contraposición con los particulares o *sensibles.*)

II. — El conocimiento no es simplemente "el juicio verdadero"

Comprende Teeteto que no puede decir que el juicio por sí solo, sin más, sea el conocimiento, porque también se pueden hacer juicios falsos. Sugiere, en consecuencia, que se acepte, siquiera como definición provisional, que el conocimiento es el juicio verdadero, hasta que su examen pruebe si es correcto o falso. (Aquí tiene lugar una digresión, en la que Sócrates trata de averiguar cómo son posibles los juicios equivocados y cómo se incurre en ellos. No entraremos en esta discusión, pero sí que mencionaré una o dos sugerencias que se hacen de pasada. Así, la de que algunos juicios erróneos provienen de la confusión de dos objetos de diferentes clases, uno de los cuales es el objeto actual de la percepción sensible y el otro una imagen mnemónica. Alguien puede juzgar equivocadamente que está viendo a un amigo suyo que, en realidad, se halla en otra parte. Allí, ante el que así juzga, hay efectivamente alguien, pero éste no es su amigo. Nuestro juzgador tiene una imagen mnemónica de su amigo, y algo que hay en la figura de aquel al que está viendo le recuerda esa imagen mnemónica: por eso piensa, equivocándose, que es su amigo el que se encuentra ante él. Pero, evidentemente, no todos los casos de juicios erróneos son ejemplos de confusión entre una imagen retenida por la memoria y un objeto presente de la percepción sensible: los errores en los cálculos matemáticos, difícilmente se podrían reducir al caso citado. La famosa comparación de la "pajarera" se introduce aquí a modo de ensayo con el que se intenta hacer ver cómo pueden originarse las otras clases de juicios falsos, pero se la halla insatisfactoria; y Platón concluye que el problema del juicio erróneo no puede tratarse convenientemente sin que antes se haya determinado la naturaleza del conocimiento. La discusión sobre el juicio erróneo es continuada en el *Sofista.*)

Al examinarse la sugerencia de Teeteto de que el conocimiento es el juicio verdadero, indícase que un juicio puede ser verdadero aun cuando su verdad no incluya el conocimiento de ella por parte del hombre que hace el juicio. Fácil es comprender la importancia de esta observación. Si yo emitiese en este momento el siguiente juicio: "El primer ministro británico está

hablando por teléfono con el presidente de los EE. UU.", esto *podría* ser verdad, pero tal verdad no necesitaría, para serlo, de que yo la conociese. Sería una adivinación o una casualidad, dado lo poco que yo estoy al corriente de las actividades de esos personajes, el que mi juicio fuese objetivamente verdadero. De la misma manera, un hombre puede ser llevado ante los tribunales a responder de un cargo sobre algún crimen del que en realidad no es culpable, aunque los indicios sean tan fuertes contra él que no logre probar su inocencia. Si, con todo, un abogado hábil, al defender a ese hombre inocente, fuese capaz de presentar las cosas, con la fuerza de su argumentación, de tal manera que el jurado diese el veredicto de "No culpable", el juicio de los miembros del jurado sería un juicio verdadero; pero difícilmente se podría decir que ellos *conocían* la inocencia del reo, ya que, *por hipótesis,* las pruebas estaban contra él. Su veredicto habría sido un juicio verdadero, pero estaría basado en la persuasión, más bien que en el conocimiento. Síguese, por ende, que el conocimiento no es simplemente el juicio verdadero, y Teeteto es invitado a hacer otra sugerencia respecto a la definición adecuada del conocimiento.

III. — El conocimiento no es el juicio verdadero más una "razón"

Como hemos visto, el juicio verdadero no puede significar más que la creencia verdadera, y ésta no es lo mismo que el conocimiento. Teeteto sugiere, pues, que la adición de una "razón" o explicación (λόγος) convertiría la creencia verdadera en conocimiento. Sócrates empieza por señalar que, si el añadir una razón o explicación quiere decir enumerar las partes componentes, entonces esas partes deben ser o conocidas ya o cognoscibles: si no, se seguiría la absurda conclusión de que el conocimiento consistiese en añadir a la creencia verdadera la reducción de lo complejo a elementos desconocidos o incognoscibles. Pero ¿qué significa "dar una explicación"?

1) No puede significar esto, sin más, que un juicio exacto, en el sentido de creencia verdadera, sea expresado en palabras, puesto que, si tal fuese el significado, no habría diferencia entre la creencia verdadera y el conocimiento, y ya hemos visto que sí que hay una diferencia entre hacer un juicio que resulte correcto y hacer un juicio que se *sepa* que es correcto.

2) Si "dar una razón" significa analizar las partes componentes (es decir, los elementos cognoscibles), ¿bastará con añadir una razón para convertir la creencia verdadera en conocimiento? No, el simple proceso de analizar sus componentes no convertirá la creencia verdadera en conocimiento, porque, si fuese así, cualquiera que pudiese enumerar las partes de que consta un vagón (ruedas, ejes, etc.) tendría el conocimiento científico de lo que es un vagón, y quien pudiese decir qué letras del alfabeto entran en la composición de determinada palabra tendría un conocimiento científico de ella, un conocimiento como el del gramático. (N. B. Adviértase que Platón

habla de la simple enumeración de las partes. Así, quien pudiese repetir las varias etapas que, en geometría, conducen a una conclusión, no más que porque las hubiese visto en un libro y se las hubiese aprendido de carrerilla, sin haber comprendido la necesidad de las premisas ni la consecuencia lógica de la deducción, sería, sí, capaz de enumerar las fases del teorema, pero no tendría acerca de él el conocimiento científico que tiene el matemático.)

3) Sócrates propone una tercera interpretación de lo de "más una razón": Tal vez quiera decir "siendo capaz de citar algún indicio por el que la cosa en cuestión difiere de todas las demás".[5] Si esta interpretación es la acertada, entonces conocer algo significa ser capaz de indicar la característica distintiva de ese algo. Pero esta interpretación se ha de rechazar también, pues así no se puede definir el conocimiento:

a) Sócrates hace ver que, si sostenemos que conocer una cosa significa añadir a una noción exacta de esa cosa algunas características distintivas, incurrimos en un absurdo. Supóngase que yo tengo una noción correcta de Teeteto. Para convertir tal noción correcta en conocimiento, he de añadir a ella una característica distintiva. Mas, si esta característica distintiva no estaba *ya* contenida en mi noción, ¿cómo podía calificar yo a tal noción de "correcta"? ¡No se puede decir que tenga yo una noción correcta de Teeteto a no ser que tal noción incluya las características distintivas de Teeteto! Si éstas no estuviesen ya contenidas en ella, entonces tal "noción correcta" de Teeteto podría aplicarse igualmente a cualquier hombre; en cuyo caso, no sería una noción correcta *de Teeteto.*

b) Si, por otra parte, mi "noción correcta" de Teeteto contuviese ya sus características distintivas, entonces sería también absurdo decir que para convertir tal noción en conocimiento tendría yo que añadirle la *differentia,* pues esto equivaldría a decir que yo convierto mi noción exacta de Teeteto en conocimiento, añadiéndole a Teeteto, en cuanto aprehendido como distinto de los demás, lo que le distingue de los demás.

N. B. — Nótese que Platón no habla aquí de las diferencias *específicas,* sino de objetos individuales, sensibles, según se ve claramente por los ejemplos que pone: el sol, y un hombre particular, Teeteto.[6] La conclusión que debe sacarse no es la de que ningún conocimiento se alcanza con la definición hecha mediante una diferencia, sino más bien la de que el objeto individual, sensible, es indefinible y no es, en realidad, el objeto propio del conocimiento. Ésta es la genuina conclusión del Diálogo, a saber, que el conocimiento verdadero de los objetos sensibles está fuera de nuestro alcance, y que, por lo tanto, el verdadero conocimiento ha de versar sobre lo universal y permanente.

5. 208 c 7-8.
6. 208 c 7-e 4.

IV. — El verdadero conocimiento

1. Platón ha dado por supuesto desde el comienzo que el conocimiento es algo que se puede alcanzar y que debe ser 1.º) infalible y 2.º) acerca de *lo real.* El verdadero conocimiento ha de poseer a la vez ambas características, y todo estado de la mente que no pueda reivindicar su derecho a ambas es imposible que sea verdadero conocimiento. En el *Teeteto,* demuestra que ni la percepción sensible, ni la creencia verdadera poseen a la vez esas dos señales; por lo cual, ni la una ni la otra pueden ser equiparadas al verdadero conocimiento. Platón acepta de Protágoras la creencia en la relatividad de los sentidos y de la percepción sensible, pero no admite un relativismo universal: al contrario, el verdadero conocimiento, absoluto e infalible, es alcanzable, pero no puede ser lo mismo que la percepción sensible, que es relativa, ilusoria, y está sujeta al influjo de toda clase de influencias momentáneas tanto de la parte del sujeto como de la del objeto. Platón acepta también, de Heráclito, la opinión de que los objetos de la percepción sensible, objetos particulares, individuales y sensibles, están siempre cambiando, en perpetuo fluir, y, por ello, no pueden ser objetos del verdadero conocimiento. Hácense y se destruyen sin cesar, su número es indefinido, resulta imposible encerrarlos en los claros límites de la definición, no pueden llegar a ser objetos del conocimiento científico. Pero Platón no saca la conclusión de que no haya cosas capaces de ser objetos de verdadero conocimiento, sino que sólo concluye que las cosas particulares y sensibles no pueden ser los objetos que busca. El objeto del verdadero conocimiento ha de ser estable y permanente, fijo, susceptible de definición clara y científica, cual es la del *universal,* según lo comprendió Sócrates. Así, la consideración de los diferentes estados de la mente va ligada de un modo indisoluble a la de los diferentes objetos de esos estados de la mente.

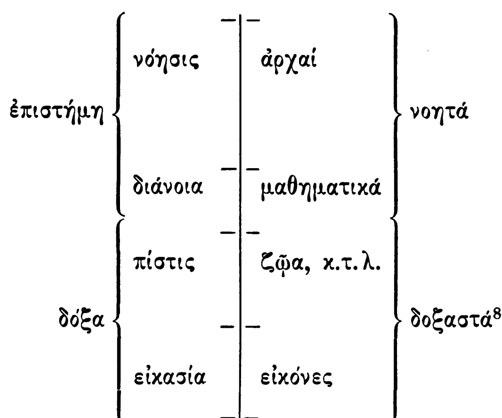
Si examinamos los juicios con los que pensamos alcanzar el conocimiento de lo que es esencialmente estable y constante, hallamos que son juicios que versan sobre conceptos *universales.* Si analizamos, por ejemplo, este juicio: "La Constitución ateniense es buena", hallaremos que el elemento esencialmente estable que entra en él es el concepto de la bondad. Después de todo, la Constitución ateniense podría modificarse hasta tal punto que ya no hubiésemos de calificarla de buena, sino de mala. Esto supone que el concepto de bondad sigue siendo el mismo, pues si llamamos "mala" a la Constitución modificada, ello sólo puede deberse a que la juzgamos en relación con un concepto fijo de la bondad. Es más, si se nos objeta que, aunque la Constitución ateniense, como cosa empírica e histórica, sea susceptible de cambio, aún podemos decir "la Constitución ateniense es buena" refiriéndonos a la forma concreta de la Constitución que anteriormente llamamos buena (por más que desde entonces haya cambiado de hecho), responderemos que, en este caso, nuestro juicio se refiere, no tanto a la Constitución de Atenas

como hecho empírico determinado, sino a cierto *tipo* de Constitución. El que este tipo de Constitución se concrete en algún momento histórico y tome cuerpo en la Constitución ateniense no tiene demasiada importancia: lo que en realidad queremos decir es que este tipo universal de Constitución (se dé en Atenas o dondequiera) lleva consigo la cualidad universal de la bondad. Nuestro juicio, en la medida en que atañe a lo permanente y estable, se refiere en realidad a un universal.

Además, el conocimiento científico, tal como Sócrates lo vio (principalmente en conexión con las valoraciones éticas), aspira a dar con la definición, a lograr un saber que cristalice y se concrete en una definición clara e inequívoca. Un conocimiento científico de la bondad, por ejemplo, debe poder resumirse en la definición: "La bondad es...", mediante la cual exprese la mente la esencia de la bondad. Pero la definición atañe al universal. De aquí que el verdadero conocimiento sea el conocimiento del universal. Las Constituciones particulares cambian, pero el concepto de la bondad permanece el mismo, y por referencia a este concepto estable es como juzgamos acerca de la bondad de las Constituciones particulares. Síguese, por tanto, que es el concepto universal el que cumple los requisitos necesarios para ser objeto del verdadero conocimiento. El conocimiento del universal supremo será el conocimiento más elevado, mientras que el "conocimiento" de lo particular será el grado más bajo del "conocer".

Ahora bien, ¿no supone tal doctrina que hay un abismo infranqueable entre el verdadero conocimiento, por un lado, y, por otro, el mundo "real", mundo que consta todo él de cosas particulares? Y, si el verdadero conocimiento es el de los universales, ¿no se sigue de aquí que el verdadero conocimiento es el conocimiento de lo abstracto, de lo "irreal"? A propósito de esta segunda cuestión yo diría que lo esencial de la doctrina de Platón sobre las Formas o Ideas se reduce a esto: que el concepto universal no es una forma abstracta desprovista de contenido o de relaciones objetivas, sino que a cada concepto universal verdadero le corresponde una realidad objetiva. Hasta qué punto la crítica de Aristóteles a Platón (reprochándole a éste el hipostasiar la realidad objetiva de los conceptos y el inventarse un mundo trascendente, de universales "separados") estuviese justificada, es, de suyo, discutible; pero, justificada o no, lo cierto es que lo esencial de la teoría platónica de las Ideas no ha de verse en la noción de la existencia "separada" de las realidades universales, sino en la creencia de que los conceptos universales tienen referencias objetivas y de que la realidad que les corresponde es de un orden superior al de la percepción sensible en cuanto tal. Por lo que toca a la primera cuestión (a la del abismo que se interpone entre el verdadero conocimiento y el mundo "real"), hemos de admitir que una de las principales dificultades de Platón fue la de determinar la relación precisa entre lo particular y lo universal; pero sobre esta cuestión tendremos que volver al estudiar la teoría de las Ideas desde el punto de vista ontológico: de momento podemos permitirnos pasarla por alto.

2. Lo positivo de la doctrina de Platón acerca del conocimiento, donde se distinguen los grados o niveles del conocer según los objetos, está expuesto en el famoso pasaje de la *República* en el que se nos ofrece el símil de la Línea.[7] Daré aquí el esquema gráfico corriente, y trataré de explicarlo. Hay que reconocer que varios puntos importantes siguen siendo muy oscuros, pero, indudablemente, Platón trataba de encontrar así el camino hacia lo que él consideraba como la verdad, y, que sepamos, nunca aclaró del todo, con términos inequívocos, su sentido preciso. Por consiguiente, no podemos evitar del todo el hacer conjeturas.



El desarrollo de la mente humana a lo largo de su camino desde la ignorancia hasta el conocimiento, atraviesa dos campos principales, el de la δόξα (opinión) y el de la ἐπιστήμη (conocimiento). Sólo este último puede recibir propiamente el nombre de saber. ¿Cómo se diferencian estas dos funciones de la mente? Parece claro que la diferencia se basa en una diferenciación de los objetos: la δόξα (opinión), dícese que versa sobre "imágenes", mientras que la ἐπιστήμη, al menos en la forma de νόησις, versa sobre los originales o arquetipos, ἀρχαί. Si se pregunta a alguien qué es la justicia, y él indica imperfectas encarnaciones de la justicia, ejemplos particulares que no alcanzan a la Idea universal, como por ejemplo, la acción de un hombre particular, una Constitución o un conjunto de leyes particulares (porque no sospecha siquiera que exista un principio de justicia absoluto, normativo y modélico), entonces el estado mental de ese hombre al que interrogamos es un estado de δόξα: ve las imágenes o copias de la Justicia ideal y las toma por el original. En cambio, si un hombre posee una noción de la Justicia en

7. *Rep.*, 509 d 6-511 e 5.

8. A la izquierda de la línea, los estados de la mente; a la derecha, los correspondientes objetos. En ambos lados, los "más altos" aparecen arriba del todo. La estrecha relación entre la epistemología y la ontología platónicas percíbese al momento.

sí misma, si es capaz de elevarse por encima de las imágenes hasta la Forma, hasta el Universal, en comparación con el cual deben ser juzgados todos los ejemplos particulares, entonces el estado de su mente es un estado de conocimiento, de ἐπιστήμη o γνῶσις. Por lo demás, es posible progresar pasando de un estado mental al otro, "convertirse", por así decirlo; y cuando alguien llega a darse cuenta de que lo que él tomaba al principio como originales no es en realidad sino imagen o copia, o sea, imperfecta encarnación de la Idea, menguada realización de la norma o del modelo, cuando llega a aprehender, en cierto modo, el original mismo, entonces su estado mental no es ya de δόξα, sino que se ha transformado en ἐπιστήμη.

Sin embargo, la línea no está dividida simplemente en dos secciones: cada sección se halla, a su vez, subdividida. Hay, así, dos grados de ἐπιστήμη y dos grados de δόξα. ¿Cómo debe interpretárselos? Platón nos dice que el grado más bajo, el de la εἰκασία, tiene por objeto, en primer lugar, las imágenes o "sombras", y, en segundo lugar, "los reflejos en el agua y en los sólidos, las sustancias lisas y brillantes, y todas las cosas de esta clase".[9] Esto suena, desde luego, de un modo bastante raro, por lo menos si se piensa que Platón quiere decir que cualquiera puede equivocarse tomando la sombra y los reflejos en el agua por los originales. Pero el pensamiento de Platón puede hacerse extensivo legítimamente, en general, a las imágenes de las imágenes, a las imitaciones de segunda mano. Así, del hombre cuya única idea de la justicia sea la justicia imperfecta de la Constitución ateniense o la encarnada en un hombre particular decimos que se halla en un estado de δόξα en general. Pero si viene un rétor y, con palabras y razonamientos especiosos, le persuade de que son justas y buenas cosas que, de hecho, no están de acuerdo ni siquiera con la justicia empírica ni con las leyes de la Constitución ateniense, entonces su estado de espíritu es el de la εἰκασία. Lo que ese tal toma por la justicia no es sino una sombra o una caricatura de algo que no pasa de mera imagen en comparación con la Forma universal. Por otra parte, el estado mental del hombre que toma por justicia la justicia de la ley de Atenas o la justicia de un hombre justo es un estado de πίστις.

Platón nos dice que los objetos de la sección de la πίστις son los objetos reales correspondientes a las imágenes de la sección de la εἰκασία, y menciona "los animales que nos rodean y todo el universo de la naturaleza y del arte".[10] Esto implica, por ejemplo, que el hombre cuya única idea del caballo es la que tiene a partir de los caballos particulares de la realidad, y que no ve que los caballos particulares son "imitaciones" imperfectas del caballo ideal, o sea, del tipo específico, universal, se halla en un estado de πίστις. No ha adquirido conocimiento del caballo, sino solamente opinión. (Espinosa diría que ese hombre se halla en un estado de *imaginación,* de conocimiento inadecuado.) Del mismo modo, quien juzga que la naturaleza exterior es la

9. *Rep.,* 509 e 1-510 a 3.
10. *Rep.,* 510 a 5-6.

verdadera realidad y no ve que es una copia más o menos "irreal" del mundo invisible (es decir, quien no ve que los objetos sensibles son realizaciones imperfectas del tipo específico) tiene sólo πίστις. No se halla tan alejado como quien, soñando, piensa que las imágenes que ve son el mundo real (εἰκασία), pero no ha alcanzado la ἐπιστήμη: carece de conocimiento científico propiamente dicho.

La mención del arte en el pasaje a que acabamos de referirnos, nos ayuda a comprender con un poco más de claridad el problema. En el libro X de la *República* afirma Platón que los artistas están en el tercer grado de apartamiento de la verdad. Por ejemplo, hay la forma específica del hombre, el prototipo ideal que todos los individuos de la especie se esfuerzan por realizar, y hay los hombres particulares, que son copias, imitaciones o realizaciones imperfectas del tipo específico. Viene entonces el artista y pinta un hombre. El hombre pintado es, pues, la imitación de otra imitación. Quien crea que el hombre pintado es un hombre real (pensemos en quien tome al policía de cera que hay a la entrada del Museo Tussaud por un policía de verdad) se hallará en estado de εἰκασία, mientras que aquel cuya idea del hombre se limite a los hombres particulares que él ha visto, o ha oído, o sobre los que ha leído algo, y que no posea de hecho noción alguna del tipo específico, se halla en un estado de πίστις. Pero quien aprehende el hombre ideal, es decir, el tipo ideal del Hombre, la Forma específica de la que los hombres particulares son imperfectas realizaciones, éste posee la νόησις.[11] Asimismo, un hombre justo puede imitar o encarnar en sus acciones, aunque imperfectamente, la idea de la Justicia; el autor de tragedias procede entonces a imitar a ese hombre justo con miras a representar su justicia en la escena, pero sin saber nada de la Justicia en sí misma: imita tan sólo una imitación.

Ahora bien, ¿qué decir de la división más alta de la línea, de aquella que en cuanto al objeto corresponde a los νοητά y en cuanto al estado de la mente a la ἐπιστήμη? En general, está vinculada, no con los ὁρατά u objetos sensibles (parte inferior de la línea), sino con los ἀορατά, con el mundo invisible, con los νοητά. Y ¿qué decir de la subdivisión? ¿Cómo se diferencia la νόησις en sentido estricto de la διάνοια? Según Platón, el objeto de la διάνοια es lo que el alma se siente impulsada a investigar con ayuda de las imitaciones de los primeros segmentos, que ella emplea como imágenes, partiendo de hipótesis y avanzando, no hacia un primer principio, sino hacia una conclusión.[12] Platón habla aquí de las matemáticas. En la geometría, por ejemplo, la mente procede partiendo de hipótesis y avanzando, mediante el empleo de un diagrama visible, hasta una conclusión. El geómetra, dice Platón, supone el triángulo, etcétera, como cosas conocidas, adopta estos "materiales" como hipótesis, y después, valiéndose de gráficos, razona en busca de una conclusión, pero sin interesarse por el diagrama mismo (es decir, por

11. En un capítulo ulterior estudiaremos la teoría platónica del arte.
12. *Rep.*, 510 b 4-6.

tal o cual triángulo particular o por tal o cual cuadrado o diámetro). Los geómetras se valen, pues, de figuras o diagramas, pero "en realidad procuran contemplar objetos que sólo pueden verse con los ojos de la inteligencia".[13]

Quizás haya pensado alguien que los objetos matemáticos de esta clase deberían enumerarse entre las Formas o ἀρχαί, y que Platón identificaba el conocimiento científico del geómetra con la νόησις propiamente dicha; pero lo cierto es que él rehusó expresamente el hacerlo así, y es imposible suponer (como se ha hecho) que Platón adaptase sus doctrinas epistemológicas a las exigencias de su símil de la línea, con sus divisiones. Más bien se ha de suponer que lo que Platón pretendía era afirmar la existencia de una clase de "intermediarios", o sea, de objetos que, siendo objetos de la ἐπιστήμη son también, no obstante, inferiores a los ἀρχαί, por lo que son objetos de la διάνοια y no de la νόησις.[14] Resulta clarísimo, desde el final del libro VI de la *República*,[15] que los geómetras no han adquirido el νοῦς o la νόησις con respecto a sus objetos; y ello porque no se elevan por encima de sus premisas hipotéticas, "aunque, tomados en relación con un primer principio, tales objetos entran dentro del dominio de la pura razón".[16] Estas últimas palabras muestran que la distinción entre los dos segmentos de la parte superior de la línea debe referirse a la distinción de los estados de la mente y no sólo a una distinción de los objetos. Y se afirma expresamente que la intelección o διάνοια es intermedia entre la opinión (δόξα) y la pura razón (νόησις).

Apóyase esto en la mención de las hipótesis. Nettleship pensaba que lo que quiso decir Platón es que el matemático acepta sus postulados y sus axiomas como si fuesen la verdad misma: él no los pone en cuestión y, si alguien lo hace, sólo puede decirle que él es incapaz de discutir este problema. Platón no emplea la palabra "hipótesis" en el sentido de tomar un juicio por verdadero cuando en realidad *puede* no serlo, sino en el de un juicio que se trata como siendo él mismo su propia condición, sin considerarlo en sus fundamentos ni en su necesaria conexión con el ser.[17] En contra de esto puede mostrarse que los ejemplos de "hipótesis" dados en el pasaje 510 *c* son todos ellos ejemplos de entidades y no de juicios, y que Platón habla de destruir hipótesis, más bien que de reducirlas a proposiciones condicionadas en sí mismas o evidentes de por sí. Otra sugerencia sobre la misma cuestión se encontrará al final de este apartado.

En la *Metafísica*,[18] nos dice Aristóteles que Platón sostenía que las entidades matemáticas son algo intermedio "entre las formas y las cosas sensibles". "Además de las cosas sensibles y de las formas, dice [Platón] que hay los

13. *Rep.*, 510 e 2-511 a 1.
14. Cfr. W. R. F. Hardie, *A Study in Plato* (O. U. P., 1936).
15. *Rep.*, 510 c.
16. *Rep.*, 511 c 8-d 2.
17. *Lectures on the Republic of Plato* (1898), p. 252 y sig.
18. 987 b 14 y sig. Cfr. 1059 b 2 y sig.

objetos de las matemáticas, los cuales ocupan una posición intermedia, diferenciándose de las cosas sensibles por cuanto son eternos e inmutables, y de las Formas por cuanto hay muchos que son semejantes, mientras que la Forma misma es única en cada caso". A la vista de esta afirmación de Aristóteles, difícilmente podremos referir la distinción entre los dos segmentos de la parte superior de la línea a sólo el estado de la mente. Ha de haber también diferencia de objetos. (La distinción habría sido establecida con exclusividad entre los estados de la mente, si, mientras τὰ μαθηματικά pertenecieran *por su propio derecho* al mismo segmento que αἱ ἀρχαί, el matemático, actuando precisamente como tal, aceptase sus "materiales" hipotéticamente, y después razonase para sacar las conclusiones. Estaría él entonces en el estado de la mente llamado por Platón διάνοια, pues se valdría de sus postulados como si éstos se condicionaran a sí mismos, no se plantearía otras cuestiones, y argumentaría hasta sacar una conclusión por medio de diagramas visibles; pero tal razonamiento se referiría no a los diagramas en cuanto tales, sino a los objetos matemáticos ideales, de manera que, si el matemático hubiese de tomar sus hipótesis "en relación con un primer principio", estaría en un estado de νόησις y no de διάνοια, aunque el verdadero objeto de su razonamiento, los objetos matemáticos ideales, siguiesen siendo los mismos. Esta interpretación, es decir, la interpretación que limitaría la distinción entre los dos segmentos de la parte superior de la línea a los estados mentales, parece estar apoyada por la afirmación de Platón de que las cuestiones matemáticas, cuando "se las relaciona con un primer principio, entran dentro del dominio de la pura razón"; pero las observaciones de Aristóteles a tal propósito, si son una exposición correcta del pensamiento de Platón, impiden evidentemente interpretarlo así, pues el Estagirita consideraba sin duda que las entidades matemáticas, según Platón las concibiera, ocupaban una posición intermedia entre αἱ ἀρχαί y τὰ ὁρατά.)

Si el testimonio de Aristóteles es exacto y Platón quiso decir en realidad que τὰ μαθηματικά constituyen una clase de objetos peculiares, distinta de las otras clases, ¿en qué consiste esta distinción? No es necesario que nos detengamos en la distinción entre τὰ μαθηματικά y los objetos de la parte inferior de la línea, τὰ ὁρατά, pues está bastante claro que al geómetra le interesan los objetos perfectos e ideales del pensamiento y no los círculos o líneas empíricos, como por ejemplo las ruedas de los carros, los aros de los toneles, o las cañas de pescar; ni siquiera le interesan las figuras geométricas en cuanto tales figuras, es decir, como objetos particulares y sensibles. La cuestión, por consiguiente, se reduce a ésta: ¿en qué consiste, de hecho, la distinción entre τὰ μαθηματικά, como objetos de la διάνοια, y αἱ ἀρχαί como objetos de la νόησις?

Una interpretación obvia de los reparos hechos por Aristóteles en la *Metafísica* es la de que, según Platón, el matemático habla de particulares

inteligibles, y no de los particulares sensibles, ni de los universales. Por ejemplo, si el geómetra habla de dos círculos que se cortan, no se refiere a los círculos sensibles dibujados, y, sin embargo, tampoco habla del carácter del círculo en cuanto tal, pues ¿cómo podría cortar la "circularidad" a la "circularidad"? De lo que habla es de los círculos inteligibles, que pueden ser múltiples, como diría Aristóteles. Asimismo, decir que "dos y dos son cuatro" no es igual que decir qué sucederá si la dualidad se añade a ella misma —frase ésta carente de sentido—. Una interpretación así se basa en la observación de Aristóteles según la cual, para Platón, "debe haber un primer 2 y un primer 3, y los números no podrían sumarse uno a otro".[19] Para Platón, los números enteros, incluido el 1, forman una serie tal que el 2 *no* está hecho de dos unos, sino que es una forma numérica única. Esto equivale más o menos a decir que el número entero 2 es la "dualidad", la cual no está compuesta de dos "unidades". Los números enteros parecen haber sido identificados por Platón con las Formas. Pero, aunque no pueda decirse del número entero 2 que hay muchos semejantes (así como tampoco se puede hablar de muchas circularidades), está claro que el matemático no se remonta hasta los últimos principios formales, sino que se ocupa, en realidad, de una pluralidad de doses y de una pluralidad de círculos. Ahora que, cuando el geómetra habla de círculos secantes, no se refiere a los círculos particulares sensibles, sino a los objetos inteligibles. Sin embargo, hay muchos objetos inteligibles semejantes; de ahí el que no sean genuinos universales, sino que constituyan una clase especial de inteligibles: "superiores" a los sensibles particulares, pero "inferiores" a los verdaderos universales. Es razonable, pues, sacar la conclusión de que τὰ μαθηματικά de Platón son una clase de inteligibles especiales, particulares.

Ahora bien, A. E. Taylor,[20] a lo que yo entiendo, pretende limitar la esfera de τὰ μαθηματικά a las magnitudes espaciales ideales. Como él indica, las propiedades de las curvas, por ejemplo, pueden estudiarse mediante ecuaciones numéricas, pero en sí mismas no son números; de suerte que no pertenecerían a la parte superior de la línea, a la de las ἀρχαί o las Formas, que Platón identificaba con los Números. Por otra parte, las magnitudes espaciales ideales, los objetos que estudia el geómetra, no son objetos sensibles, por lo que no pueden pertenecer a la esfera de los ὁρατά. Ocupan, por tanto, una posición intermedia entre los Números-Formas y las cosas sensibles. Que esto es así tratándose de los objetos que estudia el geómetra (círculos secantes, etcétera), lo admito gustoso; pero, ¿es justificado excluir de τὰ μαθηματικά los objetos en que se interesa el aritmético? Después de todo, cuando Platón trata de aquellos cuyo estado mental es el de διάνοια no sólo habla de los estudiantes de geometría, sino también de quienes estu-

19. *Met.*, 1083 a 33-5.
20. Cfr. *Forms and Numbers, Mind,* oct. 1926 y enero 1927. (Reimpreso en sus *Philosophical Studies.*)

dian la aritmética y las ciencias afines.[21] Ciertamente, no parece que esto dé pie para afirmar que Platón limitaba τὰ μαθηματικά a las magnitudes espaciales ideales. Pensemos o no que Platón debería haber limitado así la esfera de las entidades matemáticas, lo que tenemos que considerar es no solamente lo que Platón *debería* haber dicho, sino también *lo que de hecho dijo*. Así pues, con toda probabilidad, él entendió que en la clase de τὰ μαθηματικά se incluían los objetos de la aritmética tanto como los de la geometría (y no sólo los de estas dos ciencias, según cabe inferir de la observación sobre las "ciencias afines"). ¿Qué hacer, entonces, de la afirmación de Aristóteles de que para Platón los números no son adicionables (ἀσύμβλητοι)? Yo creo que debe aceptarse, y que Platón vio claramente que los números son, en cuanto tales, únicos. Por otro lado, es cosa igualmente clara que nosotros adicionamos grupos o clases de objetos, y que hablamos de la característica de una clase como número. Nosotros sumamos estas cosas, pero ellas reemplazan a las clases de los objetos individuales, aunque ellas mismas sean objeto no de los sentidos sino de la inteligencia. Por consiguiente, se puede hablar de ellas como de particulares inteligibles, y pertenecen a la esfera de τὰ μαθηματικά, lo mismo que las ideales magnitudes espaciales del geómetra. La teoría propia de Aristóteles acerca del número tal vez fuese errónea y deformase, por ello, la teoría de Platón en algunos aspectos; pero si afirmó explícitamente, como lo hizo, que Platón ponía una clase intermedia de entidades matemáticas, cuesta suponer que se equivocara, ya que los propios escritos de Platón no parecen dejar ninguna duda razonable, no ya sólo en cuanto a que estableció realmente la referida clase, sino también en cuanto a que él no la entendía como limitada a las magnitudes espaciales ideales.

(La tesis de Platón, según la cual las hipótesis de los matemáticos —él menciona "lo par y lo impar, las figuras, tres clases de ángulos y todas las cosas afines a éstas en las distintas ramas de la ciencia"—[22] cuando se las considera en relación con un primer principio, son cognoscibles por la razón superior, y su otra afirmación de que la razón superior versa sobre los primeros principios, que son evidentes por sí mismos, indican que él daría buena acogida a los intentos modernos de reducir la matemática pura a sus fundamentos lógicos.)

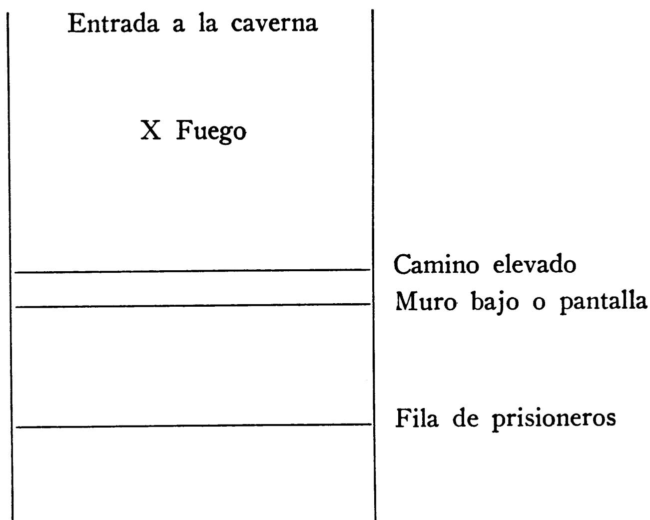
Nos queda por considerar, brevemente, la sección superior de la línea. El estado mental en cuestión, el de la νόησις, es el propio del hombre que emplea las hipótesis de la sección de la διάνοια como punto de partida, pero las rebasa y se remonta hasta los primeros principios. Por lo demás, en este proceso (que es el proceso de la dialéctica), no se utilizan "imágenes", como las que se utilizaban en la sección de la διάνοια, sino que se procede a base

21. *Rep.*, 510 c 2 y sig.
22. *Rep.*, 510 c 4-5.

de las ideas mismas,[23] esto es, mediante el razonamiento estrictamente abstracto. Una vez comprendidos con claridad los primeros principios, la mente desciende hasta las conclusiones que de ellos se derivan, valiéndose ya tan sólo del razonamiento abstracto y no de imágenes sensibles.[24] Los objetos que corresponden a la νόησις son αἱ ἀρχάι, los primeros principios o las Formas. No se trata de principios meramente epistemológicos, sino que son también ontológicos, y más adelante los examinaremos en detalle; pero aquí conviene señalar el siguiente hecho: Si sólo se tratara de ver los principios últimos de las hipótesis de la sección correspondiente a la διάνοια (como se hace, por ejemplo, en la reducción moderna de las matemáticas puras a sus fundamentos lógicos), no habría gran dificultad en comprender lo que Platón quería decir; pero él habla expresamente de la dialéctica como "destruidora de las hipótesis", ἀναιροῦσα τὰς ὑποθέσεις,[25] cosa difícil de comprender, puesto que, por más que la dialéctica pueda muy bien patentizar que los postulados de los matemáticos necesitan revisión, no resulta tan fácil ver, al menos a primera vista, cómo pueda decirse que destruye las hipótesis. De hecho, lo que Platón entiende por tal se hace más claro si examinamos una de las hipótesis concretas de las que menciona: la de lo par y lo impar. Parece ser que Platón reconocía que hay números que no son ni pares ni impares, a saber, los números irracionales, y que en el *Epínomis*[26] pide que se reconozcan como *números*[27] los cuadrados y los cubos "incalculables". Si así es, la tarea del dialéctico consistiría en mostrar que las hipótesis tradicionales del matemático, según las cuales no existen números irracionales, sino sólo números enteros, pares o impares, son, en rigor, falsas. Además, Platón rehusaba aceptar la idea pitagórica del punto-unidad, y hablaba del punto como del "comienzo de una línea",[28] de suerte que el punto-unidad, es decir, el punto dotado de magnitud propia, sería "una ficción geométrica",[29] una hipótesis del geómetra que habría que "destruir".

3. Platón ilustró ulteriormente su doctrina epistemológica con la célebre alegoría de la Caverna, en el libro VII de la *República*.[30] Daré un esquema de esta alegoría, puesto que vale para que se vea claramente, si alguna prueba más se necesita, que la ascensión de la mente desde las secciones inferiores de la línea hasta la superior es un progreso epistemológico, y que Platón la consideraba, no tanto como un proceso de continua evolución, sino como una serie de "conversiones" desde un estado cognitivo menos adecuado a otro estado más completo del conocimiento:

23. *Rep.*, 510 b 6-9.
24. *Rep.*, 511 b 3-c 2.
25. *Rep.*, 533 c 8.
26. *Epín.*, 990 c 5-901 b 4.
27. Cfr. Taylor, *Plato*, p. 501.
28. *Met.*, 992 a 20 y sig.
29. *Met.*, 992 a 20-1.
30. *Rep.*, 514 a 1-518 d 1.



Pared sobre la que se proyectan las sombras

Pide Platón que nos imaginemos una caverna subterránea que tiene una abertura por la que penetra la luz. En esta caverna viven unos seres humanos, con las piernas y los cuellos sujetos por cadenas desde la infancia, de tal modo que ven el muro del fondo de la gruta y nunca han visto la luz del sol. Por encima de ellos y a sus espaldas, o sea, entre los prisioneros y la boca de la caverna, hay una hoguera, y entre ellos y el fuego cruza un camino algo elevado y hay un muro bajo, que hace de pantalla. Por el camino elevado pasan hombres llevando estatuas, representaciones de animales y otros objetos, de manera que estas cosas que llevan aparecen por encima del borde de la paredilla o pantalla. Los prisioneros, de cara al fondo de la cueva, no pueden verse ellos entre sí ni tampoco pueden ver los objetos que a sus espaldas son transportados: sólo ven las sombras de ellos mismos y las de esos objetos, sombras que aparecen reflejadas en la pared a la que miran. Únicamente ven sombras.

Estos prisioneros representan a la mayoría de la humanidad, a la muchedumbre de gentes que permanecen durante toda su vida en un estado de εἰκασία, viendo sólo sombras de la realidad y oyendo únicamente ecos de la verdad. Su opinión sobre el mundo es de lo más inadecuada, pues está deformada por "sus propias pasiones y sus prejuicios, y por los prejuicios y pasiones de los demás, que les son transmitidos por el lenguaje y la retórica." [31] Y aunque no se hallan en mejor situación que la de los niños, se aferran a sus deformadas opiniones con toda la tenacidad de los adultos y no tienen ningún deseo de escapar de su prisión. Es más, si de repente

31. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, p. 260.

se les libertase y se les dijese que contemplaran las realidades de aquello cuyas sombras habían visto anteriormente, quedarían cegados por el fulgor de la luz y se figurarían que las sombras eran mucho más reales que las realidades.

Sin embargo, si uno de los prisioneros logra escapar y se acostumbra poco a poco a la luz, después de un tiempo será capaz de mirar los objetos concretos y sensibles, de los que antes sólo había visto las sombras. Este hombre contempla a sus compañeros al resplandor del fuego (que representa al sol visible) y se halla en un estado de πίστις, habiéndose "convertido" desde el mundo de sombras de los εἰκόνες, que era el de los prejuicios, las pasiones y los sofismas, al mundo real de los ζῷα, aunque todavía no haya ascendido al mundo de las realidades no sensibles, sino inteligibles. Ve a los prisioneros tales como son, es decir, como a prisioneros encadenados por las pasiones y los sofismas. Por otro lado, si persevera y sale de la cueva a la luz del sol, verá el mundo de los objetos claros e iluminados por el sol (que representan las realidades inteligibles), y, finalmente, aunque sólo mediante un esfuerzo, se capacitará para ver el sol mismo, que representa la Idea del Bien, la Forma más alta, "la Causa universal de todas las cosas buenas y bellas... la fuente de la verdad y de la razón".[32] Se hallará entonces en estado de νόησις. (Sobre esta Idea del Bien, así como sobre las consideraciones políticas de que se ocupa Platón en el diálogo *República,* volveré en posteriores capítulos.)

Observa Platón que si alguien, después de haber subido a la luz del sol, vuelve al interior de la caverna, será incapaz de ver bien, a causa de la oscuridad, y con ello se hará "ridículo"; mientras que si tratase de liberar a algún otro y de guiarle hacia la luz, los prisioneros, que aman la oscuridad y consideran que las sombras son la verdadera realidad, darían muerte a tal importuno si pudiesen cogerlo. Es ésta, sin duda, una alusión a Sócrates, que trató de iluminar a todos los que quisieron oírle y procuró hacerles comprender la verdad y la razón, en vez de dejar que quedasen sumidos en las sombras de los prejuicios y los sofismas.

Esta alegoría pone en claro que la "ascensión" de la línea era considerada por Platón como un progreso, aunque tal progreso no es continuo y automático: requiere esfuerzo y disciplina mental. De ahí su insistencia en la gran importancia de la *educación,* por medio de la cual sea conducido gradualmente el joven a la contemplación de las verdades y los valores eternos y absolutos, y, de este modo, se libre a la juventud de pasar la vida en el sombrío mundo del error, la falsedad, el prejuicio, la persuasión sofística, la ceguera para los verdaderos valores, etcétera. Tal educación es de primordial importancia para quienes han de ser hombres de Estado. Los políticos y los gobernantes serán ciegos guiando a otros ciegos si se quedan en el plano de la εἰκασία o en el de la πίστις, y el naufragio de la

32. *Rep.,* 517 b 8-c 4.

nave estatal es algo mucho más terrible que el de una nave cualquiera. Así, el interés que pone Platón en la ascensión epistemológica no es un interés meramente académico o estrechamente crítico: interésanle la conducta de la vida, la tendencia del alma y el bien del Estado. El hombre que no realiza el verdadero bien del hombre no vive ni puede vivir una vida verdaderamente humana y buena, y el político que no realiza el verdadero bien del Estado, que no ve la vida política a la luz de los principios eternos, lleva a su pueblo a la ruina.

Se puede plantear la cuestión de si en la epistemología platónica hay o no implicaciones religiosas, al menos tal como esta epistemología es ilustrada por el símil de la línea y por la alegoría de la caverna. Es indiscutible que los neoplatónicos dieron un colorido religioso a las concepciones de Platón y que las aplicaron en sentido religioso. Es más, cuando un escritor cristiano, como el Pseudo-Dionisio, describe la ascensión mística hacia Dios por la *vía negativa,* pasando de las creaturas visibles a su invisible Fuente, cuya luz ciega por los excesos de su claridad, de modo que el alma entra en un estado, por así decirlo, de oscuridad luminosa, ciertamente utiliza temas que proceden de Platón por la vía de los neoplatónicos. Pero no se sigue necesariamente de aquí que Platón mismo entendiese el ascenso en sentido religioso. De todos modos, esta difícil cuestión no puede tratarse con provecho sin haber estudiado antes la naturaleza ontológica y las características de la Idea del Bien según Platón; y, aun entonces, apenas podrá conseguirse una certeza definitiva.

CAPÍTULO XX

LA DOCTRINA DE LAS FORMAS

En este capítulo estudiaremos la teoría de las Formas o Ideas en su aspecto ontológico. Ya hemos visto que, a los ojos de Platón, el objeto del verdadero conocimiento debe ser estable, permanente, objeto de la inteligencia y no de los sentidos, y que estas exigencias las cumple el universal, en la medida en que atañe al más alto estado cognoscitivo, al de la νόησις. La epistemología platónica implica claramente que los universales que concebimos con el pensamiento no están faltos de referencias objetivas, pero aún no hemos examinado la importante cuestión de saber en qué consisten esas referencias objetivas. Es evidentísimo, desde luego, que Platón, a lo largo de los años de sus actividades académicas y literarias, siguió ocupándose en los problemas que derivan de la teoría de las Formas, pero no hay pruebas de que cambiase alguna vez radicalmente su doctrina, y mucho menos de que la abandonase del todo, si bien se esforzó por aclararla o modificarla, en vista de las dificultades que se le iban ocurriendo o que otros le indicaban. Se ha dicho a veces que la matematización de las Formas, atribuida por Aristóteles a Platón, fue la doctrina que éste profesó cuando era ya viejo, algo así como una recaída en el "misticismo" pitagórico;[1] mas Aristóteles no dice en realidad que Platón *cambiase* su doctrina, y la única conclusión razonable que de las palabras del Estagirita se puede deducir parece ser la de que Platón sostuvo siempre, con pocas variaciones, la misma doctrina, al menos durante el tiempo que Aristóteles trabajó bajo su dirección en la Academia. (Otra cuestión enteramente distinta es la de si Aristóteles comprendió bien o mal a Platón.) Sin embargo, aunque Platón mantuviese con constancia su doctrina de las Ideas, y aunque tratase de aclarar su sentido y las implicaciones ontológicas y lógicas de su pensamiento, no se sigue de ello que nosotros podamos entender siempre del todo lo que, de hecho, quiso decir. Es muy lamentable que no poseamos algunos resúmenes adecuados de sus lecciones en la Academia, pues sin duda arrojarían gran luz sobre la interpretación de sus teorías tal como éstas aparecen en los diálogos y, además, nos harían el inapreciable beneficio de darnos a conocer cuáles fueron las "genuinas" opiniones

1. Cfr. Stace, *Critical History*, p. 191.

de Platón, aquellas que él transmitía sólo en la enseñanza oral y que nunca publicó por escrito.

En la *República* se da por supuesto que toda pluralidad de individuos que posee un nombre común tiene también su correspondiente Idea o Forma.[2] Esta Forma es el universal, la naturaleza o cualidad común que se aprehende en el concepto, verbigracia, la belleza. Hay muchas cosas bellas, pero formamos un único concepto universal de la belleza misma: y Platón afirmaba que estos conceptos universales no son meramente subjetivos, sino que en ellos aprehendemos esencias objetivas. De buenas a primeras, semejante afirmación parecerá tal vez una simpleza, pero recuérdese que, para Platón, lo que capta la realidad es el pensamiento, de modo que los objetos del pensar (en cuanto opuestos a los de la percepción sensible), esto es, los universales, han de tener realidad. ¿Cómo podrían ser captados y constituir el objeto del pensamiento si no fuesen reales? Nosotros *los descubrimos:* no son simples invenciones nuestras. Otro punto que hay que recordar es que Platón parece haberse interesado ante todo por los universales morales y estéticos (como también por los objetos de la ciencia matemática), según era de esperar habida cuenta del máximo interés de Sócrates; y el concebir que la Bondad absoluta o la Belleza absoluta existen de por sí, digamos, por propio derecho, no es ningún despropósito, especialmente si Platón las identificaba, según, a mi entender, lo hizo. Pero cuando empezó a prestar más atención que hasta entonces a los objetos naturales, y a considerar los conceptos de clases, tales como los de "hombre" o "caballo", le fue ya evidentemente más difícil suponer que los universales correspondientes a estos conceptos de clases existieran de suyo como esencias objetivas. Cabe identificar la Bondad y la Belleza absolutas, pero no es tan fácil identificar la esencia objetiva del hombre con la esencia objetiva del caballo. Tratar de hacerlo resultaría ridículo. No obstante, si no habían de dejarse aisladas las esencias unas de otras, era menester encontrar algún principio unificador, y Platón se concentró en la búsqueda de tal principio, gracias al cual todas las esencias específicas pudiesen quedar unidas, subordinadas a una esencia genérica suprema. Verdad es que Platón abordó este problema desde el punto de vista lógico, tratando de resolver la cuestión de la clasificación lógica; sin embargo, no hay prueba alguna evidente de que abandonara nunca su opinión de que los universales son de naturaleza ontológica, y pensó, sin duda, que al plantear el problema de la clasificación lógica planteaba también el de la unificación ontológica.

A esas esencias objetivas les dio Platón el nombre de Ideas o Formas (ἰδέαι o εἴδη), términos que son de uso equivalente. El vocablo εἶδος aparece también esporádicamente con este sentido en el *Fedón.*[3] Mas no debe confundirnos tal empleo del término "Idea". En el lenguaje corriente, "idea"

2. *Rep.*, 596 a 6-7; cfr. 507 ab.
3. *Fedón,* 102 b 1.

significa un concepto subjetivo de la mente, como cuando decimos: "Esto es sólo una idea y no tiene nada de real". En cambio, cuando Platón habla de las Ideas o Formas, se refiere a los contenidos objetivos de nuestros conceptos universales, a sus referencias a la realidad. En nuestros conceptos universales aprehendemos las esencias objetivas, y a estas esencias objetivas es a las que Platón aplicaba el término de "Ideas". Hay algunos diálogos, por ejemplo el *Banquete,* en que no se usa la palabra "Idea", pero su *sentido* está allí, pues, en el citado diálogo, Platón habla de la Belleza esencial o absoluta (αὐτὸ ὅ ἔστι καλόν), y esto es lo que Platón significaba con la Idea de la Belleza. Así, suele ser indiferente que hable del Bien Absoluto o de la Idea del Bien: ambas nociones se refieren a una esencia objetiva, que es la fuente de la bondad para todas las cosas particulares que sean verdaderamente buenas.

Dado que por las Ideas o Formas significaba Platón las esencias objetivas, resulta sumamente importante, si se quiere entender la ontología platónica, determinar, con la mayor precisión posible, cómo consideraba él esas esencias objetivas. ¿Tienen de por sí una existencia trascendente, aparte de las cosas particulares? Y, en tal caso, ¿cuáles son sus relaciones mutuas y para con los objetos concretos, particulares, de este mundo? ¿Duplica Platón el mundo de la experiencia sensible, postulando un mundo trascendente, de inmateriales e invisibles esencias? Y, si así lo hace, ¿cuál es la relación que hay entre este mundo de esencias y Dios? No puede negarse que el lenguaje de Platón implica a menudo la existencia de un mundo separado, de esencias trascendentes; pero se ha de recordar que el lenguaje se refiere primariamente, por su misma naturaleza, a los objetos de nuestra experiencia sensible, y que muchas veces lo hallamos inadecuado cuando queremos expresar con precisión las verdades metafísicas: hablamos, y no podemos menos de hacerlo, de un "Dios providente", expresión que, si se toma tal como suena, implica que Dios está en el tiempo, siendo así que sabemos que Dios no está en el tiempo, sino que es eterno. Nos es, pues, imposible hablar de un modo adecuado de la eternidad de Dios, puesto que carecemos de experiencia respecto a la eternidad y nuestro lenguaje no está hecho para dar expresión a tales cosas. Somos humanos, y hemos de usar el lenguaje humano —no podemos emplear ningún otro—. Esta realidad debería hacernos precavidos en cuanto al alcance que atribuyamos a las meras palabras o frases empleadas por Platón a propósito de puntos abstrusos y metafísicos: tenemos que procurar leer tras esas frases o como entre líneas lo que quieren decir. Y no es que pretenda yo insinuar que Platón no creía en la subsistencia de las esencias universales, sino que sólo intento hacer ver que, si hallamos que tal fue, en efecto, su doctrina, debemos vencer la tentación de darle un tono ridículo tomando al pie de la letra las expresiones usadas por Platón, sin considerar debidamente en qué sentido las usaba él.

Ahora bien, lo que podríamos llamar el modo "ordinario" de presentar

la teoría platónica de las Ideas ha sido, en general, más o menos el siguiente: Según Platón, los objetos que aprehendemos en los conceptos universales, los objetos sobre los que versa la ciencia, los objetos que corresponden a los términos predicativos universales, son Ideas objetivas o Universales subsistentes, que existen en un mundo trascendente que les es propio —en algún lugar "fuera de este mundo nuestro"— aparte de las cosas sensibles, debiendo entenderse por el "fuera de" y el "aparte de" una separación prácticamente espacial. Las cosas sensibles son copias o participaciones de esas realidades universales, mas éstas subsisten en un cielo inmoble que les es propio, mientras que las cosas sensibles están sujetas al cambio: en efecto, cambian, devienen sin cesar, y nunca puede decirse de ellas verdaderamente que *son*. Las Ideas existen en su cielo, aisladas unas de otras y separadas también de la mente de cualquier Pensador.

Presentada de esta manera la teoría de Platón, argúyese que los universales subsistentes, o bien *existen* (en cuyo caso se duplica, sin justificación posible, el mundo real de nuestra experiencia), o bien no existen, pero poseen, de cierto modo misterioso, una *realidad esencial* e independiente (en cuyo caso, también sin justificación posible, se abre un abismo entre la existencia y la esencia). (La escuela tomista de los filósofos escolásticos, dicho sea de paso, admite una "distinción real" entre la esencia y la existencia actual de los seres creados; pero, según ellos, tal distinción es *intrínseca* a la creatura. El Ser Increado es Existencia Absoluta y Esencia Absoluta idénticamente.) Merece la pena considerar tres de las razones que han llevado a esta presentación tradicional de la doctrina de Platón:

1.ª La manera como habla Platón de las Ideas da a entender claramente que, para él, existen en una esfera aparte. Así, en el *Fedón,* enseña que el alma existía ya, antes de su unión con el cuerpo, en un reino trascendente donde contempló las entidades inteligibles subsistentes o Ideas, que, al parecer, constituirían, por tanto, una pluralidad de esencias "separadas". El proceso del conocimiento, o la obtención del saber, consiste esencialmente en recordar: en la reminiscencia de las Ideas que el alma contemplara en otro tiempo, en aquel estado suyo de pre-existencia.

2.ª Aristóteles afirma, en los *Metafísicos,*[4] que Platón "separó" las Ideas, mientras que Sócrates no lo había hecho. Al criticar la teoría de las Ideas, da siempre por supuesto que, según los platónicos, las Ideas existen aparte de las cosas sensibles. Las Ideas constituyen la realidad o "sustancia" de las cosas; "¿cómo, pues [pregunta Aristóteles] siendo las Ideas la sustancia de las cosas, podrán existir aparte de las cosas mismas?"[5]

3.ª En el *Timeo,* Platón enseña claramente que Dios, o el "Demiurgo", configura las cosas de este mundo ateniéndose al modelo de las Formas. Esto implica que las Formas o Ideas existen aparte, no sólo de las cosas

4. *Met.,* A, 987 b 1-10; M, 1078 b 30-32.
5. *Met.,* A., 991 b 2-3.

sensibles que según ellas son modeladas, sino también de Dios, que las toma por modelos. Se hallan, pues, colgando del aire, por así decirlo.

De este modo, según tales críticas, Platón

a) duplica el mundo "real";

b) postula una multitud de esencias subsistentes sin bastante base metafísica (puesto que las supone independientes hasta de Dios);

c) no puede explicar la relación entre las cosas sensibles y las Ideas (si no es recurriendo a términos metafóricos, como los de "imitación" y "participación"), y

d) tampoco puede explicar las relaciones de las Ideas entre sí, por ejemplo las de la especie con el género, ni puede hallar ningún principio real de unidad. Por lo tanto, si Platón trataba de resolver el problema de lo Uno y los Muchos, fracasó lamentablemente y no hizo sino enriquecer el mundo con una teoría fantástica más, teoría que fue desacreditada por el genio de Aristóteles.

Es necesario examinar con mayor detención el pensamiento de Platón para ver lo que hay de verdad en esta presentación de la teoría de las Ideas; pero quisiera indicar ya desde ahora que las referidas críticas tienden a pasar por alto el hecho de que Platón comprendió muy bien que la pluralidad de las Ideas necesitaba un principio unificador, y que intentó resolver este problema. Tienden igualmente a descuidar el hecho de que hay algunas indicaciones (no solamente en los mismos diálogos, sino también en las alusiones de Aristóteles a la teoría y a las lecciones de Platón) que nos permiten columbrar *cómo* trató Platón de resolver el problema: mediante una nueva interpretación y una aplicación nueva de la doctrina eleática del Uno. Cuestión discutible es la de si Platón resolvió o no, de hecho, los problemas a que sus teorías dan lugar, pero no debe hablarse como si no hubiera visto nunca ninguna de las dificultades que contra él puso luego Aristóteles. Por el contrario, Platón se anticipó a algunas de las objeciones de Aristóteles y pensó que las había resuelto de manera más o menos satisfactoria. Evidentemente, Aristóteles pensó de otra forma, y quizá tuviese razón, pero lo que no es propio de historiadores es hablar como si el Estagirita hubiese puesto objeciones que Platón habría sido demasiado obtuso para ver. Más aún, si es un hecho histórico, como lo es, que Platón se puso a sí mismo algunas dificultades, convendría andar con mucho cuidado en lo de atribuirle una opinión tan fantástica, a menos, claro está, que la evidencia nos obligue a creer que la sostuvo.

Antes de pasar a estudiar la teoría de las Ideas tal como aparece presentada en los diálogos, haremos algunas observaciones preliminares en relación con las tres razones que hemos apuntado en apoyo de la presentación tradicional de la teoría platónica de las Ideas:

1.ª Es un hecho innegable que el modo de hablar de Platón acerca de las Ideas implica a menudo que da por supuesto que existen "aparte de" las cosas sensibles. Yo creo que Platón sostuvo realmente esta doctrina; pero conviene hacer dos observaciones previas:

a) Si existen "aparte de" las cosas sensibles, este "aparte de" sólo puede significar que las Ideas tienen una realidad independiente de las cosas sensibles. No cabe la cuestión de si las Ideas están en algún sitio, y, hablando estrictamente, lo mismo estarían "en" que "fuera de" las cosas sensibles, ya que *ex hypothesi* son esencias incorpóreas y, como tales, no pueden estar en lugar alguno. Lo que ocurre es que, como Platón tenía que servirse del lenguaje humano, hubo de expresar naturalmente la realidad esencial y la independencia de las Ideas en terminología espacial (no podía hacerlo de otra manera); pero él *no quiso decir* que las Ideas se hallasen separadas espacialmente de las cosas. En conexión con esto, su trascendencia significaría que las Ideas no cambian ni perecen con los particulares sensibles: no quiso decir, al llamar a las Ideas "trascendentes", que estuvieran en un lugar celeste que les fuera propio, así como tampoco entendemos nosotros por "trascendencia de Dios" el que Dios se halle en un lugar diferente de los lugares o espacios que ocupan los objetos sensibles que Él ha creado. ¡Es absurdo hablar como si la teoría platónica supusiese la existencia de un "Hombre ideal" que estuviera, con su longitud, su anchura y su espesor, en un lugar celeste! Explicarla así es hacerla, contra todo derecho, ridícula: sea lo que fuere lo que la trascendencia de las Ideas significase, no podía querer decir *esto*.

b) Hay que cuidar de no atribuir demasiado peso a doctrinas tales como la de la preexistencia del alma y la de la "reminiscencia". Sabido es que Platón se vale a veces del "mito" para dar una "explicación verosímil", que no pretende que se tome con la misma exactitud y seriedad que los argumentos más científicos aducidos por él sobre tantos temas. Así, en el Fedón, Sócrates diserta a propósito de la vida futura del alma, y declara después explícitamente que no es propio de un hombre sensato el afirmar que estas cosas sean, con exactitud, tal como él las ha descrito.[6] Pero, mientras que está bastante claro que la explicación sobre la vida futura del alma es conjetural y, desde luego, de carácter "mítico", parece en cambio absolutamente injustificable dar al concepto del "mito" tanta extensión que abarque toda la doctrina de la inmortalidad, como algunos suelen hacerlo, pues en el aludido pasaje del *Fedón* declara Sócrates que, aunque la descripción de la vida futura no deba entenderse a la letra o afirmarse positivamente en esos términos, no obstante, el alma es "ciertamente inmortal". Y dado que Platón junta la inmortalidad tras la muerte con la preexistencia, parece que no hay razones para rechazar como "mítica" toda la concepción de la preexistencia. Bien pudiera ser que a los ojos de Platón se tratase tan sólo de una hipótesis (por lo que, como he dicho, no se le debe dar excesiva importancia); pero,

6. *Fedón*, 114 d 1-2.

consideradas todas las cosas, no nos es lícito afirmar sencillamente que se trata en realidad de un mito, y, a menos que se llegue a demostrar satisfactoriamente su carácter mítico, hemos de aceptarla como una doctrina propuesta en serio. Sin embargo, aun cuando el alma preexistiese y contemplase las Formas en aquel estado de preexistencia, *no se sigue* de ello que las Formas estén en un *lugar,* como no sea metafóricamente. Ni se sigue tampoco por fuerza el que sean esencias "separadas", pues podrían hallarse incluidas todas ellas en algún principio ontológico de unidad.

2.ª Por lo que toca a las afirmaciones de Aristóteles en los *Metafísicos,* conviene indicar también desde el comienzo que el Estagirita debió de saber perfectamente bien qué era lo que Platón enseñaba en la Academia, y se ha de tener asimismo en cuenta que Aristóteles no era tonto. Es absurdo hablar como si un conocimiento insuficiente del estado de las matemáticas en su tiempo no hubiese podido menos de conducir a Aristóteles a malentender en lo esencial la doctrina platónica de las Formas, incluso en sus aspectos no matemáticos. Quizá no entendiese, o no comprendiese del todo las teorías matemáticas de Platón; pero de aquí no se sigue que hubiese de interpretar con notorio desacierto la ontología platónica. Así pues, si Aristóteles asegura que Platón "separó" las Formas, no podemos hacer caso omiso de esta afirmación cual si se tratase de una crítica debida a la ignorancia. Pero también hemos de evitar el dar por bueno *a priori* lo que Aristóteles entendiese por "separación", y, en segundo lugar, tenemos que preguntarnos si la crítica de Aristóteles a la teoría platónica implica forzosamente que Platón mismo sacara las conclusiones contra las que Aristóteles arremete. Bien *pudiera ser* que algunas de las conclusiones que Aristóteles atacaba fuesen conclusiones que el creía lógicas consecuencias de la teoría platónica, aunque acaso Platón nunca hubiese sacado tales conclusiones. En tal caso, lo que deberemos hacer es indagar si las conclusiones se derivaban en realidad de las premisas de Platón. Pero, como sería imposible discutir las críticas de Aristóteles sin haber visto antes lo que Platón mismo dijo acerca de las Ideas en sus obras publicadas, es mejor reservar para más tarde la discusión de las críticas de Aristóteles. Mas, siendo así que hay que apoyarse bastante en Aristóteles para saber lo que Platón enseñaba en sus lecciones, es inevitable utilizarlo al hacer una exposición de la doctrina. Sin embargo, importa mucho (y tal es la finalidad de estas observaciones preliminares) que nos quitemos de la cabeza la idea de que Aristóteles fuese un necio incompetente, incapaz de comprender el genuino pensamiento de su maestro.[7] Inexacto tal vez lo sería, pero no tenía nada de necio.

3.ª Difícilmente podrá negarse que Platón, en el *Timeo,* se expresa como si el Demiurgo, la causa eficiente del orden en el mundo, configurara los objetos de este mundo según el modelo de las Formas tomadas como causa

7. El autor opina que Aristóteles hace poca justicia a Platón al criticar la teoría de las Ideas, pero cree que esto ha de atribuirse, más que a una actitud de cerrazón mental por parte de Aristóteles, a la postura polémica que adoptó con respecto a la teoría en cuestión.

ejemplar, implicando así que las Formas o Ideas son enteramente distintas del Demiurgo, de modo que, si llamamos al Demiurgo "Dios", tendremos que concluir que las Formas se hallan no solamente "fuera de" las cosas de este mundo, sino también "fuera de" Dios. Pero, por más que el lenguaje de Platón en el *Timeo* implique ciertamente esta interpretación, hay algunas razones para pensar —según veremos más adelante— que el Demiurgo del *Timeo* es una *hipótesis* y que el "teísmo" de Platón no debe exagerarse. Además, y esto tiene su importancia y hay que recordarlo, la doctrina de Platón, tal como la daba en sus lecciones, no era exactamente la misma que nos han transmitido los diálogos; o quizá sea más exacto decir que Platón desarrolló en sus lecciones aspectos de su doctrina que apenas aparecen en sus diálogos. Las observaciones de Aristóteles a propósito de la lección de Platón sobre el Bien, según las recogió Aristóxeno, parecen indicar que, en diálogos como el *Timeo,* Platón reveló algunos de sus pensamientos de un modo únicamente metafórico y figurativo. Sobre esta cuestión volveremos después; ahora debemos esforzarnos por determinar lo más posible cuál fue realmente la doctrina de las Ideas de Platón.

1. En el *Fedón,* donde la discusión gira en torno al problema de la inmortalidad, sugiere Platón que la verdad no puede alcanzarse mediante los sentidos corporales, sino únicamente mediante la razón, que aprehende las cosas que "en realidad son".[8] ¿Cuáles son estas cosas que "son en realidad", es decir, que poseen el verdadero ser? Son las esencias de las cosas, y Sócrates pone como ejemplos la justicia en sí, la belleza en sí y la bondad en sí, la igualdad abstracta, etcétera. Estas esencias permanecen siempre las mismas, lo que no sucede con los objetos particulares de los sentidos. Sócrates afirma que tales esencias existen realmente: establece "como una hipótesis, que hay una cierta belleza abstracta, y una bondad, y una magnitud", y que un objeto particular bello, por ejemplo, es bello porque participa de esa belleza abstracta.[9] (En 102 *b* la palabra Idea es aplicada a estas esencias, que reciben el nombre de εἴδη.) En el *Fedón,* la existencia de estas esencias es utilizada para apoyar la prueba de la inmortalidad. Señálase allí que el hecho de que un hombre sea capaz de juzgar las cosas como más o menos iguales, más o menos bellas..., implica el conocimiento de un modelo: de la esencia de la belleza o de la igualdad. Ahora bien, los hombres no vienen al mundo ni crecen con un conocimiento claro de las esencias universales: ¿cómo, pues, pueden juzgar de las cosas particulares comparándolas con un modelo universal? ¿No es, acaso, porque el alma preexistía a su unión con el cuerpo, y en su estado de preexistencia adquirió el conocimiento de las esencias? El aprender sería, por consiguiente, un proceso de recordación, de reminiscencia, en el que las concretizaciones particulares de cada esencia actuarían como recordatorios de las esencias anteriormente contempladas. Es más, puesto que el conocimiento racional de las esencias en esta vida implica un trascender

8. *Fedón,* 65 c 2 y sig.
9. *Fedón,* 100 b 5-7.

los sentidos corporales y un elevarse al plano intelectual, ¿no deberemos suponer que el alma del filósofo contempla estas esencias después de la muerte, cuando ya no está impedida ni encarcelada por el cuerpo?

Ahora bien, la interpretación natural de la doctrina de las Ideas tal cual aparece en el *Fedón* es la de que las Ideas son universales subsistentes; pero no hay que olvidar que, como ya hemos dicho, esta doctrina es propuesta a guisa de tanteo, como una "hipótesis", es decir, como una premisa que se acepta hasta que la conexión con un primer principio evidente o la justifique o la "destruya", o bien patentice que necesita una modificación o una corrección. Claro está que no cabe excluir la posibilidad de que Platón propusiese esta doctrina como un ensayo, por no hallarse seguro todavía de ella, pero parece legítimo suponer que si Platón finge que Sócrates la propuso a modo de ensayo es precisamente porque sabía muy bien que el Sócrates histórico no había llegado a concebir la teoría metafísica de las Ideas, y que, en todo caso, no había vislumbrado como él el principio último del Bien. Es significativo el hecho de que Platón deje a Sócrates adivinar la teoría de las Ideas en su "canto de cisne", cuando su voz adquiere tonos "proféticos".[10] Esto puede muy bien implicar que Platón concede a Sócrates el adivinar en parte la teoría platónica, pero no toda ella. Merece también notarse que la teoría de la preexistencia y de la reminiscencia es atribuida, en el *Menón,* a los "sacerdotes y sacerdotisas",[11] exactamente igual que lo más sublime del *Banquete* es atribuido a "Diótima". Algunos han sacado la conclusión de que estos pasajes eran, para Platón, pretendidamente "míticos", pero igual probabilidad hay de que su carácter de hipotéticos (para Sócrates) indique algo de la propia doctrina de Platón en cuanto distinta de la de Sócrates. (En ningún caso deberíamos usar la doctrina de la reminiscencia como base para atribuir a Platón una anticipación explícita de la teoría neokantiana. Allá los neokantianos con su opinión de que el *a priori* en el sentido kantiano es la verdad que andaba buscando Platón o que subyace a sus palabras: mientras no aduzcan pruebas mucho más evidentes, no tienen ningún derecho a atribuir a Platón esta doctrina explícita.) Concluyo, pues, que la teoría de las Ideas, tal como se ofrece, a modo de anticipo, en el *Fedón,* representa sólo una parte de la doctrina platónica. No ha de inferirse que, para Platón mismo, las Ideas fuesen universales subsistentes "separados". Aristóteles dejó bien sentado que Platón identificaba el Uno con Dios; pero este principio unificante —tanto si lo sostenía ya Platón cuando compuso el *Fedón* (que es lo más probable), como si lo elaboró después— lo cierto es que no aparece en el *Fedón.*

2. En el *Banquete* se muestra a Sócrates refiriendo un discurso que le había hecho una tal Diótima, una "profetisa", acerca de la ascensión del alma hacia la verdadera Belleza a impulsos del Eros. Partiendo de las formas bellas (es decir, de los cuerpos), el hombre se remonta a la contemplación de

10. Cfr. *Fedón,* 84 e 3-85 b 7.
11. *Menón,* 81 a 5 y sig.

la belleza que hay en las almas, y desde aquí a la ciencia, de suerte que puede contemplar la belleza de la sabiduría y parar mientes en "el anchuroso océano de la belleza" y en las "amables y majestuosas Formas que contiene", hasta llegar a la contemplación de una Belleza que es "eterna, improducida, indestructible, no sujeta a aumentos ni a decadencias; no en parte bella y en parte fea; ni bella unas veces sí y otras no; ni bella relativamente a unas cosas y fea con respecto a otras; ni bella aquí y fea allá; ni bella para unos y para otros fea. Como tampoco es posible figurarse esta Belleza en la imaginación cual si tuviese bello rostro, ni hermosas manos, ni otra cosa alguna de las que constituyen las partes del cuerpo, ni como algún género de palabras o de conocimiento científico. Y no subsiste [la Belleza] en ningún otro ser que viva o exista en la tierra, en el cielo o en cualquier otro sitio; sino que eternamente es de por sí y se halla consigo misma en solitaria y bellísima unicidad de Idea. Todas las demás cosas bellas lo son por participación de Ella, en modo tal que, con sus engendramientos o extinciones, no la acrecientan ni disminuyen nada, impasible como es en asboluto". Tal es la Idea de la Belleza, divina, pura y en sí misma única.[12] Es, evidentemente, la misma Belleza del *Hipias Mayor,* "de la que todas las cosas bellas traen su belleza".[13]

Diótima, la sacerdotisa, en cuya boca pone Sócrates su discurso sobre la Belleza absoluta y sobre la ascensión hacia ella a impulsos del Eros, es representada como sugiriendo que Sócrates no es capaz de seguirla a tan excelsas alturas, y urgiéndole a consagrar toda su atención de modo que pueda alcanzar las oscuras profundidades del tema.[14] A. E. Taylor interpreta esto en el sentido de que Sócrates es demasiado modesto para reclamar para sí mismo la visión mística (aunque realmente él la ha experimentado), y por eso se presenta como no haciendo otra cosa que referir lo que le dijo Diótima. Taylor no cree que el discurso de Diótima refleje la convicción personal de Platón, nunca alcanzada por el Sócrates histórico. "Muchas tonterías se han escrito acerca del significado de la aparente duda de Diótima sobre si Sócrates será capaz de seguirla a ella cuando continúe hablando de la 'visión total y perfecta'... Hasta se ha sostenido seriamente que Platón incurre aquí en la arrogancia de declarar que él ha llegado a alturas filosóficas a las que no había podido llegar el Sócrates histórico." [15] Que tal procedimiento indicase presunción por parte de Platón podría ser cierto si se tratara de una visión mística, según parece creerlo Taylor; pero en modo alguno es seguro que se trate de un misticismo religioso en esas palabras de Sócrates, y al parecer no hay ninguna razón seria para negarle a Platón el derecho a reivindicar, en lo concerniente al Principio último, mayor penetración filosófica que la de Sócrates, sin que por esto se le haya de acusar con razón de arrogante

12. *Banquete,* 210 e 1-212 a 7.
13. *Hipias Mayor,* 289 d 2-5.
14. *Banquete,* 209 e 5-210 a 4. Cfr. 210 e 1-2.
15. *Plato,* p. 229, nota 1.

Además, si, como supone Taylor, las opiniones puestas en boca de Sócrates en el *Fedón* y en el *Banquete,* son las del Sócrates histórico, ¿cómo es que Sócrates, en el *Banquete,* habla como si hubiese llegado de hecho a la comprensión del último Principio, de la Belleza absoluta, mientras que en el *Fedón* la teoría de las Ideas (en la que hay un lugar para la belleza abstracta) es propuesta como una tentativa hipotética, y ello en el diálogo mismo que trata de reproducir la conversación de Sócrates antes de su muerte? ¿No podríamos esperar con más razón que, si el Sócrates histórico hubiese aprehendido en realidad y con certeza el Principio supremo, se nos habría dado algún indicio seguro de ello al referirnos su discurso final? Yo prefiero, pues, atenerme a la opinión de que, en el *Banquete,* el discurso de Diótima no representa la convicción segura del Sócrates histórico. De todos modos, es ésta una cuestión académica: tanto si la relación de las palabras de Diótima representa la doctrina del Sócrates histórico, como si representa la de Platón mismo, el hecho evidente sigue siendo que en esa relación se hace, por lo menos, una sugerencia de que existe un Absoluto.

¿Es esta Belleza en sí misma, esta verdadera esencia de la Belleza, una esencia subsistente, "separada" de las cosas bellas, o no? Cierto que las palabras de Platón relativas a la ciencia pueden entenderse como implicantes de una apreciación científica del mero concepto universal de la Belleza, que se halla concretado en varios grados en los diversos objetos bellos; pero por el enfoque de todo el discurso de Sócrates en el *Banquete* hay que suponer que esta Belleza esencial no es un simple concepto, sino que posee una realidad objetiva. ¿Entraña esto el que sea "separada? La Belleza en sí o Belleza absoluta es "separada" en el sentido de que es real, subsistente, pero no en el de que se halle en un mundo propio de ella, separado espacialmente de las cosas. Porque, *ex hypothesi,* la Belleza absoluta es espiritual; y las categorías del tiempo y del espacio, de la separación local, no tienen aplicación ninguna tratándose de lo que esencialmente es espiritual. En el caso de lo que trasciende al espacio y al tiempo, ni siquiera podemos plantear legítimamente la cuestión de *dónde* esté. No está en ninguna parte, por lo que respecta a la presencia local (aunque el no estar en parte alguna no significa que sea irreal). El χωρισμός, la separación, parece implicar, por tanto, en el caso de la Esencia platónica, una realidad que rebasa la realidad subjetiva del concepto abstracto —una realidad subsistente, pero no una separación local—. Tan acertado es, pues, decir que la esencia es inmanente como que es trascendente: lo importante está en que es *real* e independiente de los objetos particulares, inmoble y constante. Absurdo es pretender que, porque la Esencia platónica sea real, deba hallarse también en algún sitio. La Belleza absoluta, por ejemplo, no existe fuera de nosotros como existe una flor —pues podría decirse exactamente igual que existe dentro de nosotros, por cuanto las categorías espaciales no tienen aplicación alguna tratándose de ella—. Por otro lado, no cabe decir que esté dentro de nosotros en el sentido de que sea puramente subjetiva, limitada a nosotros, originándose

con nuestro ser y pereciendo por acción nuestra o junto con nosotros. La Belleza absoluta es a la vez trascendente e inmanente, inaccesible a los sentidos, asequible tan sólo a la inteligencia.

En cuanto a los modos de ascender hacia la Belleza absoluta, la significación del Eros y la cuestión de si va implícita una aproximación mística, volveremos después sobre todo ello: de momento, señalaré simplemente que, en el *Banquete,* no faltan indicaciones de que la Belleza absoluta es el Principio último de la unidad. El pasaje [16] relativo a la ascensión desde las diferentes ciencias a una sola ciencia —a la ciencia de la Belleza universal— sugiere que "el anchuroso océano de la belleza intelectual", que contiene "amables y majestuosas formas", está subordinado al Principio último de la Belleza absoluta o comprendido inclusive en él. Y si la Belleza absoluta es un Principio último y unificador, se hace necesario identificarla con el Bien absoluto del que se habla en la *República.*

3. En la *República* se hace ver palmariamente que el verdadero filósofo trata de conocer la naturaleza esencial de cada cosa. No le concierne el conocer, por ejemplo, multitud de cosas bellas o de cosas buenas, sino más bien, el discernir la esencia de la Belleza y la esencia de la Bondad, que se hallan encarnadas en diversos grados en las cosas bellas particulares y en las cosas buenas concretas. Los que no son filósofos, ganados por la multitud de las apariencias hasta el punto de que no atienden a la naturaleza esencial ni pueden distinguir, por ejemplo, la esencia de la belleza de la muchedumbre de los fenómenos bellos, son representados como teniendo tan sólo opinión (δόξα) y faltos de conocimiento científico. Cierto que no se ocupan del no-ser, puesto que el no-ser no puede ser en modo alguno objeto de "conocimiento", sino que es completamente incognoscible; pero tampoco se ocupan del verdadero ser o de lo real, que es estable y permanente: de lo que tratan es de los fugaces fenómenos o apariencias, objetos que se hallan en incesante *devenir,* que vienen a ser y dejan de ser de continuo. El estado de sus mentes es, pues, de δόξα y el objeto de su δόξα es lo fenoménico, que se halla a mitad de camino entre el ser y el no-ser. En cambio, el estado mental del filósofo es un estado de conocimiento, y el objeto de su conocimiento es el Ser, la realidad plena, lo esencial, la Idea o Forma.

Hasta aquí no hay, ciertamente, ninguna indicación directa de que la Esencia o Idea sea considerada como subsistente o "separada" (en la medida en que este último término es aplicable a toda la realidad no sensible); pero que se la considera así puede verse si se estudia la doctrina de Platón sobre la Idea del Bien, Idea que ocupa una peculiar posición de preeminencia en la *República.* Compárase allí al Bien con el Sol, cuya luz hace los objetos de la naturaleza visibles a todos y es, por ende, en cierto sentido, la fuente de su importancia, de su valor y de su belleza. Esta comparación es sólo, naturalmente, una comparación y, como tal, no debe tomársela de-

16. *Banquete,* 210 a 4 y sig.

masiado al pie de la letra: no se ha de suponer que el Bien existe como un objeto más entre los objetos, lo mismo que existe el sol entre todas las demás cosas. Por otra parte, como Platón afirma claramente que el Bien da el ser a los objetos del conocimiento y que, de este modo, es, por así decirlo, el Principio unificador y omnicomprensivo del orden de las esencias, mientras que él mismo sobrepasa en dignidad y en poder hasta al ser esencial,[17] es imposible concluir que el Bien sea un simple concepto o que sea un fin no existente, un principio teleológico, aunque irreal, hacia el que todas las cosas tiendan: no sólo es un principio epistemológico, sino también —en algún sentido, aunque mal definido— un principio *ontológico,* un principio del ser. Por consiguiente, es en sí mismo subsistente y real.

No parece sino que la Idea del Bien, en la *República,* debe considerarse idéntica a la Belleza esencial de que se habla en el *Banquete.* Ambas Ideas son representadas como la cima de una ascensión intelectual, mientras que la comparación de la Idea del Bien con el Sol parece indicar que esa Idea es la fuente, no ya sólo de la bondad de las cosas, sino también de su belleza. La Idea del Bien da el ser a las Formas o Esencias del orden intelectual, mientras que la ciencia y el vasto océano de la belleza intelectual es una etapa del ascenso hacia lo esencialmente Bello. Platón se esfuerza claramente por concebir lo Absoluto, el Modelo ejemplar de todas las cosas, la Perfección absoluta, el último Principio ontológico. Este Absoluto es inmanente, pues los fenómenos son encarnaciones suyas, "copias" de él, participaciones o manifestaciones del mismo en diversos grados; pero es también trascendente, porque se dice que trasciende al ser mismo, mientras que las metáforas de la participación y de la imitación implican un distingo entre la participación (μέθεξις) y lo Participado, entre la imitación (μίμησις)[18] y lo Imitado o Ejemplar. Todo intento de reducir el Bien platónico a mero principio lógico y de dar de lado a las indicaciones de que es un principio ontológico lleva necesariamente a negar la sublimidad de la metafísica platónica, como también, por descontado, a la conclusión de que los filósofos del platonismo medio y los del neoplatonismo malentendieron del todo la doctrina esencial del Maestro.

Al llegar a este punto de la discusión hay que hacer dos observaciones importantes:

1.ª Dice Aristóteles en la *Ética a Eudemo*[19] que Platón identifica el Bien con el Uno; en cambio, Aristóxeno, recordando cómo explica Aristóteles la enseñanza de Platón acerca del Bien, nos dice que los oyentes que iban a la conferencia del último con esperanzas de oír algunas cosas sobre los bienes humanos, tales como la riqueza, la felicidad, etcétera, se quedaban sorprendidos al escuchar un discurso sobre las matemáticas, la astronomía, los números y *la identidad del bien y el uno.* En los *Metafísicos,* Aristóteles

17. *Rep.,* 509 b 6-10.
18. A las que se recurre en el *Fedón.*
19. 1218 a 24.

dice que "de los que afirman la existencia de las esencias inmutables, sostienen algunos que el Uno en sí es el Bien en sí, pero piensan que su esencia consiste principalmente en su unidad".[20] En este pasaje no se nombra a Platón, pero en otro sitio[21] dice Aristóteles explícitamente que, para Platón, "las Formas son la causa de la esencia de todas las demás cosas, y el Uno es la causa de la esencia de las Formas". Ahora bien, en la *República*,[22] Platón habla de la ascensión del espíritu hacia el primer principio de todo, y asegura que puede inferirse que la Idea del Bien es "la causa universal de todas las cosas bellas y buenas, progenitora de la luz y del señor de la luz en este mundo, y la *fuente de la verdad y de la razón* en el otro." La única conclusión razonable que de aquí parece seguirse es la de que el Uno, el Bien y la Belleza esencial se identifican para Platón, y que el mundo inteligible de las Formas debe su ser, en cierto modo, al Uno. El término "emanación" (tan grato a los neoplatónicos) no es aquí utilizado en parte alguna, y resulta difícil ver con exactitud de qué manera hacía Platón derivar las Formas a partir del Uno; pero está bastante claro que el Uno es el Principio unificante. Por lo demás, el mismo Uno, aunque inmanente a las Formas, es también trascendente a ellas, en cuanto que no se le puede identificar, simplemente, con cada una de las Formas. Platón nos dice que "el bien no es esencia, sino que excede con mucho a la esencia en dignidad y en poder", mientras que, por otra parte, es "no sólo la fuente de la inteligibilidad en todos los objetos del conocimiento, sino también la de su ser y esencia",[23] de suerte que quien vuelve los ojos hacia el Bien, los vuelve hacia "aquel sitio en que se halla la plena perfección del ser".[24] Esto implica que puede decirse con todo derecho que la Idea del Bien trasciende el ser, puesto que está por encima de todos los objetos visibles y de todos los inteligibles, mientras que, por otra parte, como la Suprema Realidad, como el verdadero Absoluto, es el Principio del ser y de la esencia en todas las cosas.

Dice Platón en el *Timeo* que "es difícil dar con el hacedor y padre del universo, y que, una vez hallado, es imposible hablar de él a todos".[25] Verdad es que la posición que en el *Timeo* ocupa el Demiurgo sugiere que estas palabras se refieren a él; pero debemos recordar: *a*) que el Demiurgo simboliza probablemente la operación de la Razón en el universo, y *b*) que Platón dijo explícitamente que había temas sobre los que él se resistía a escribir,[26] uno de los cuales hubo de ser sin duda su doctrina total acerca del Uno. El Demiurgo pertenece a la "explicación verosímil".[27] En la *Carta 2.ª* dice Platón que es erróneo suponer que cualquiera de los predicados que nos son conoci-

20. *Met.*, 1091, b 13-15.
21. *Met.*, 988 a 10-11.
22. 517 b 7-c 4.
23. *Rep.*, 509 b 6-10.
24. *Rep.*, 526 e 3-4.
25. *Tim.*, 28 c 3-5.
26. Cfr. *Ep.* 2, 314. b 7-c 4.
27. *Tim.*, 30 b 6-c 1.

dos pueda aplicarse al "rey del universo",[28] y en la *Carta 6.ª* pide a sus amigos que juren lealtad "en nombre del dios que rige todas las cosas presentes y futuras, y en el del Padre de ese rector y causa".[29] Ahora bien, si el "rector" es el Demiurgo, el "Padre" no puede ser también el Demiurgo, sino que ha de ser el Uno; y yo creo que Plotino estaba en lo cierto al identificar a este Padre con el Uno o el Bien de la *República.*

Así, pues, el Uno es el Principio último de Platón y la fuente del mundo de las Formas; y Platón, según lo hemos visto, piensa que el Uno trasciende los predicados humanos. Lo cual implica que la *vía negativa* de los filósofos neoplatónicos y cristianos es una aproximación al Uno, pero no debe concluirse inmediatamente que tal aproximación o acceso sea de carácter "extático", como en Plotino. En la *República* se afirma con nitidez que el acceso es *dialéctico,* y que el alma logra la visión del Bien por "la pura inteligencia".[30] Mediante la dialéctica, elévase el principio superior del alma "a la contemplación de lo que es lo mejor de la existencia".[31] Sobre este punto volveremos después.

2.ª Si las Formas proceden del Uno —de una manera no definida—, ¿qué decir de los objetos sensibles particulares? ¿No establece Platón tal hiato entre los mundos inteligible y sensible que ya nunca podrán relacionarse? Diríase que Platón, que en la *República*[32] parece condenar la astronomía empírica, se vio obligado por el progreso de las ciencias empíricas a modificar sus opiniones, y, así, en el *Timeo* considera él mismo la naturaleza y estudia las cuestiones naturales. (Más aún, Platón llegó a comprender que la dicotomía que establezca un mundo inmutable e inteligible de la realidad y otro mundo mutable de lo irreal difícilmente resultará satisfactoria. "¿Será fácil persuadirnos de que el movimiento, la vida, el alma y el saber no están realmente presentes en lo que es con plenitud, y de que esto ni tiene vida ni es inteligente, sino que es algo espantoso y sagrado en su estabilidad inconsciente y estática?")[33] En el *Sofista* y en el *Filebo* se da por supuesto implícitamente que la διάνοια y la αἴσθησις (que pertenecen a diferentes secciones de la Línea) se unen en el juicio científico de la percepción. Hablando ontológicamente, lo particular sensible sólo puede llegar a ser objeto del juicio y del conocimiento en la medida en que se halle subsumido en alguna de las Ideas, en cuanto que "participe" de la Forma específica: es real y puede ser conocido en cuanto que es un ejemplo perteneciente a una clase. Empero, considerado precisamente *como tal,* en su particularidad, el particular sensible no se puede definir, es incognoscible, no es verdaderamente "real". Platón se aferra a esta tesis, legado obvio de los eléatas. El mundo sensible no es, pues, del todo ilusorio, pero contiene un elemento de irrealidad. Sin embargo, ¿cómo negar que aun esta tesis, con su neta distinción entre los

28. *Ep.,* 2, 312 e y sig.
29. *Ep.,* 6, 323 d 2-6.
30. *Rep.,* 532 a 5-b 2.
31. *Rep.,* 532 c 5-6.
32. *Rep.,* 529-530.
33. *Sofista,* 248 e 6-249 a 2.

elementos materiales y los elementos formales que integran lo concreto y particular, dejaría por resolver el problema de la "separación" entre el mundo inteligible y el sensible? Y esta "separación" es la que Aristóteles combatía. Pensaba Aristóteles que la forma determinada y la materia en que esa forma se concreta o encarna son inseparables, pertenecen ambas al mundo real, y, según su entender, Platón ignoró pura y simplemente esto e introdujo una injustificable separación entre los dos elementos. El universal real, según Aristóteles, es el universal *determinado,* y el universal determinado es un aspecto inseparable de lo real: es un λόγος ἔνυλος, una definición concretada, encarnada en la materia. Platón no vio esto.

(Julius Stenzel hizo la brillante sugerencia [34] de que al criticar Aristóteles la "separación" platónica lo que hizo fue reprocharle a Platón el no haber llegado a comprender que el género no se coextiende con las especies. Apela a *Metaf.*, 1037 *b* 8 y sig., donde Aristóteles critica el método platónico de la división lógica, reprobando su suposición de que en la definición resultante deban ir resumidas las *differentiae* intermedias, en virtud de lo cual podría definirse, por ejemplo, al hombre como "animal bípedo". Aristóteles se opone a esto basándose en que el "tener pies" no se coextiende con la "bipedidad". Ahora, que Aristóteles se opuso a tal método de división es cierto; pero su crítica de la teoría platónica de las Formas por causa del χωρισμός que esta teoría introduce, no puede reducirse a mera crítica de un punto de lógica, pues Aristóteles no critica simplemente a Platón el que éste haya supuesto una forma genérica como coextensa con la forma específica, sino el que suponga las Formas universales como coextensas en general con los objetos particulares.[35] Bien puede ser, no obstante, que Aristóteles considerara que lo que le impidió a Platón darse cuenta del χωρισμός que estaba introduciendo entre las Formas y las cosas concretas fuese el no advertir que el género no se coextiende con la especie, es decir, que no hay universal meramente determinable —y en esto la sugerencia de Stenzel es válida; pero el χωρισμός criticado por el Estagirita no puede limitarse a un punto de lógica. Esto se ve claramente por el enfoque de toda la crítica de Aristóteles.)

4. En el *Fedro* habla Platón del alma que contempla "la esencia de lo que realmente es: incolora, sin figura, intangible, sólo visible para la inteligencia",[36] y que ve con nitidez "la justicia absoluta, la templanza absoluta y la ciencia absoluta; no tal cual aparecen en el mundo del devenir, no bajo los diversos aspectos de la cosas a las que hoy damos el nombre de realidad, sino la Justicia, la Templanza y la Ciencia que existen en Aquello que es el Ser por Esencia y en realidad de verdad" (τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν). Esto, a mi entender, implica que esas Formas o *Ideales* se hallan contenidas en el Principio del Ser, en el Uno, o, por lo menos, que deben su esencia al Uno. Naturalmente, si ponemos en juego la imaginación y tra-

34. *Zahl und Gestalt,* pp. 133 y sig.
35. Cfr. Hardie, *A Study in Plato,* p. 75.
36. *Fedro,* 247 c 6-8.

tamos de representarnos a la Justicia o a la Templanza absolutas existiendo por sí mismas en un mundo celeste, pensaremos, sin duda alguna, que las palabras de Platón son ingenuas, pueriles y ridículas; pero lo que deberíamos hacer es, más bien, preguntarnos *qué* es lo que Platón quiso decir, sin lanzarnos a atribuirle apresuradamente una concepción absurda y fantástica. Lo más probable es que Platón quisiese dar a entender, mediante su exposición figurada, que el Ideal de la Justicia, el Ideal de la Templanza, etcétera, tienen su fundamento objetivo en el Principio Absoluto del Valor, en el Bien, que "contiene" en sí mismo el ideal de la naturaleza humana y, por ende, los ideales de las virtudes propias de la naturaleza humana. El Bien o Principio Absoluto de todas las valoraciones tiene así la naturaleza de un τέλος; pero no es un τέλος irrealizado, un fin no existente y por cumplir, sino que es un τέλος existente, un Principio ontológico, la Suprema Realidad, la Causa Ejemplar perfecta, el Absoluto o el Uno.

5. Nótese que al comienzo del *Parménides* se plantea la cuestión de saber cuáles son las Ideas que Sócrates está dispuesto a admitir.[37] Respondiendo a Parménides, Sócrates admite que hay las Ideas de la "semejanza", "de lo uno y los muchos" y también "de lo justo, de lo bello y del bien", etcétera. En respuesta a otra pregunta, dice que muchas veces se encuentra indeciso, no sabiendo si debe admitir o no las Ideas de hombre, fuego, agua, etcétera; y contestando a la pregunta de si admite las Ideas de cabello, lodo, suciedad, etcétera, dice Sócrates: "Ciertamente no". Reconoce, empero, que a menudo se halla desconcertado y empieza a pensar que nada hay sin su correspondiente Idea, aunque, tan pronto como ha empezado a pensarlo "se escapa" de tal posición, "temeroso de caer en el abismo sin fondo del absurdo y de perecer en él". Retorna, por consiguiente, "a las Ideas de las que hace un momento hablaba".

Julius Stenzel se apoya en esta discusión para su intento de probar que εἶδος tenía al principio para Platón una connotación valorativa, cosa nada de extrañar tratándose del heredero de Sócrates. Sólo más tarde habría extendido la significación del término a todos los conceptos de clases. En mi opinión, esto, a grandes líneas, es acertado, y la misma amplitud de la extensión del término Idea (es decir, su extensión *explícita,* puesto que ya tenía una extensión implícita) sería principalmente lo que atrajo la atención de Platón sobre las dificultades del tipo de las que se consideran en el *Parménides.* Porque el término εἶδος, en la medida en que "está cargado de connotaciones morales y estéticas",[38] posee también la naturaleza de un τέλος valorativo, que atrae a los hombres, impulsados por Eros. La cuestión de su unidad o multiplicidad interna no se plantea aquí tan obviamente: es el Bien y la Belleza en Uno. Pero tan pronto como se admiten explícitamente las Ideas de "hombre" y de todos los demás objetos particulares de nuestra experiencia, el Mundo Ideal diríase que se hace múltiple: reduplicación de este

37. 130 a 8 y sig.
38. *Plato's Method of Dialectic,* p. 55. (Trad. D. J. Allan, Oxford, Clarendon Press, 1940.)

mundo nuestro. ¿En qué relación están las Ideas entre sí y con las cosas concretas? ¿Constituyen aquéllas una unidad real? La Idea del Bien se halla lo bastante apartada de las cosas sensibles para no parecer una enojosa reduplicación de éstas; pero, si se supone una Idea de "hombre", por ejemplo, "separada" de los hombres individuales, sí que podrá parecer, sin duda, simple reduplicación de ellos. Además, ¿está presente toda la Idea en cada individuo humano, o sólo está en cada uno una parte de la Idea? Y también, si hay razón para hablar de una semejanza entre los hombres individuales y la Idea de "hombre", ¿no tendremos que postular un τρίτος ἄνθρωπος [un "tercer hombre"] a fin de explicar esta semejanza, y así sucesivamente hasta el infinito? Este tipo de objeción lo esgrimió Aristóteles contra la teoría de las Ideas, pero ya se le había anticipado Platón mismo. La diferencia está en que, mientras Platón pensó (según veremos más adelante) que había respondido satisfactoriamente a las objeciones, Aristóteles no pensaba que Platón las hubiese resuelto.

Por lo tanto, en el *Parménides* se discute la cuestión de la relación entre los objetos individuales y el Uno, y se ponen objeciones a la explicación dada por Sócrates. Según éste, la relación puede describirse de dos maneras: 1) Como una participación (μέθεξις, μετέχειν) del objeto particular en la Idea; 2) Como una imitación (μίμησις) de la Idea por el objeto particular, siendo los objetos particulares ὁμοιώματα y μιμήματα de la Idea, y ésta el ejemplar o παράδειγμα. (No parece posible referir cada una de estas explicaciones a dos fases diferentes del desarrollo filosófico de Platón —al menos de un modo riguroso—, pues ambas explicaciones se hallan en el *Parménides,*[39] y los dos pensamientos aparecen en el *Banquete.*)[40] Las objeciones que hace Parménides a estas teorías socráticas tienen seguramente la intención de ser una crítica seria —como lo son en verdad— y no un mero *alarde de ingenio,* según se ha sugerido. Estas objeciones son auténticos reparos, y no parece sino que Platón tratara de desarrollar su teoría de las Ideas como un intento de salir al paso a algunas de tales críticas, como son las que pone en labios de los eléatas en el *Parménides.*

Los objetos particulares ¿participan en la Idea toda entera, o solamente en parte de ella? Tal es el dilema propuesto por Parménides como lógica consecuencia de explicar mediante la participación la relación entre las Ideas y los objetos particulares. Si se escoge la primera parte de la alternativa, entonces la Idea, que es una, estará enteramente en cada uno de numerosos individuos. Si se escoge el otro miembro de la alternativa, entonces la Forma o Idea es, al mismo tiempo, unitaria y dividida (o múltiple). En ambos casos se incurre en contradicción. Además, si las cosas iguales lo son por la presencia de cierta cantidad de igualdad, entonces resulta que son iguales por algo que es menos que la igualdad. Y si algo es grande por participar en la

39. *Parm.,* 132 d 1 y sig.
40. *Banquete,* 211 b 2 (μετέχοντα). En 212 a 4 se habla de los objetos de los sentidos como de εἴδωλα, lo cual implica la noción de "imitación".

grandeza, resulta entonces que es grande al poseer algo que es menos que la grandeza —lo cual parece contradictorio—. (Nótese que las objeciones de este género suponen que las Ideas son algo que se reduce a los objetos individuales en sí mismos, y así sirven para demostrar la imposibilidad de considerar la Idea de este modo.)

Sócrates sugiere la teoría de la imitación, según la cual los objetos particulares son copias de las Ideas, que son a su vez modelos o ejemplares. El parecido de los objetos particulares con la Idea constituye su participación en ella. Contra esto arguye Parménides que, si las cosas blancas son como la blancura, también la blancura es como las cosas blancas. De aquí que, si el parecido entre las cosas blancas ha de explicarse postulando una Forma, un arquetipo de la blancura, también el parecido entre el blancor y las cosas blancas podría explicarse igualmente postulando un arquetipo, y tendríamos el cuento de nunca acabar. Aristóteles argüía de manera muy semejante; pero todo lo que en realidad se sigue de esta crítica es que la Idea no es simplemente un objeto particular más, y que la relación entre los objetos particulares y la Idea no puede ser la misma que la que se da entre los distintos objetos particulares.[41] La objeción viene, pues, a evidenciar la necesidad de una consideración más detenida de las verdaderas relaciones, pero no demuestra que la teoría de las Ideas sea totalmente insostenible.

Objétase también que, en la teoría de Sócrates, las Ideas serían incognoscibles. El objeto del conocimiento humano son las cosas de este mundo y las relaciones entre las cosas individuales. Podemos, por ejemplo, conocer la relación entre el amo individual y el esclavo individual, pero este conocimiento es insuficiente para informarnos respecto a las relaciones entre el amo absoluto (la Idea de "amo") y la esclavitud absoluta (la Idea de "esclavitud"). Para esto necesitaríamos un conocimiento absoluto que no poseemos. Tal objeción muestra igualmente que es inútil considerar el Mundo Ideal como meramente paralelo a este mundo nuestro: si hemos de conocer aquél, entonces tiene que haber en éste alguna base objetiva que nos capacite para tal conocimiento. Si los dos mundos son tan sólo paralelos, entonces, lo mismo que nosotros solemos conocer el mundo sensible sin ser capaces de conocer el Mundo Ideal, así también podría conocer una inteligencia divina el Mundo Ideal sin ser capaz de conocer el mundo sensible.

En el *Parménides,* las objeciones quedan sin respuesta, pero adviértase que Parménides no se ocupa en negar la existencia de un mundo inteligible; admite llanamente que, si se niega en redondo la existencia de las Ideas, se da al traste con todo el pensamiento filosófico. El resultado de las objeciones que Platón se pone a sí mismo en el *Parménides* es, por consiguiente, un impulso a considerar con mayor detención y exactitud la naturaleza del

41. Proclo observaba que la relación entre una copia y su original no es sólo una relación de semejanza, sino también de "derivación a partir de", por lo que no se trata de una relación simétrica. Cfr. Taylor, *Plato,* p. 358: "Mi reflejo sobre el espejo es un reflejo de mi aspecto, pero éste no es un reflejo de aquél".

Mundo Ideal y sus relaciones con el mundo sensible. Gracias a las dificultades suscitadas, se ha hecho claro que hace falta un principio unificador que, al mismo tiempo, no aniquile la multiplicidad. Admítese esto en el diálogo, aunque la unidad considerada sea una unidad en el mundo de las Formas, puesto que Sócrates "no se cuidaba de resolver la duda con respecto a los objetos visibles, sino sólo con respecto al pensamiento y a lo que pueda llamarse ideas".[42] Así, pues, las dificultades no quedan resueltas en el *Parménides;* pero su discusión no ha de considerarse como una negación de la teoría de las Ideas, pues estas dificultades indican simplemente que la teoría se debe examinar de un modo más satisfactorio que como Sócrates lo ha hecho hasta aquí.

En la segunda parte del diálogo, dirige la discusión Parménides mismo, y se lanza a poner ejemplos de su "arte", o sea, del método que se ha de seguir para examinar las consecuencias que derivan de una hipótesis dada y las que derivan de su negación. Propone Parménides partir de la hipótesis del Uno y examinar las consecuencias que deriven de su afirmación y de su negación. Introdúcense algunas distinciones subalternas, la argumentación se prolonga y complica, y no se llega a ninguna conclusión convincente. En una obra como ésta no podemos entrar en esta discusión, pero es preciso indicar que la segunda parte del *Parménides* no es una refutación de la doctrina del Uno, así como su primera parte no era una refutación de la teoría de las Ideas. Una auténtica refutación de la doctrina del Uno no podría ciertamente ponerla Platón en boca de Parménides mismo, a quien respetaba mucho. En el *Sofista,* el Extranjero eléata se excusa de violentar al "padre Parménides",[43] pero, según la atinada observación de Hardie, semejante excusa "no tendría lugar si en otro diálogo el padre Parménides se hubiese violentado a sí mismo".[44] Por lo demás, al final del *Parménides* se decide el acuerdo en cuanto a la afirmación de que "Si el Uno no es, nada es". Podrán no estar seguros los participantes respecto a la naturaleza de lo múltiple o a su relación con el Uno, o inclusive respecto a cuál sea con exactitud la naturaleza del Uno; pero, por lo menos, están de acuerdo en cuanto a que el Uno existe.

6. En el *Sofista* el objeto que se propone a los interlocutores es cómo definir al sofista. Ellos tienen, claro está, cierta noción de lo que es el sofista, pero desean *definir* su naturaleza, sujetarlo, digámoslo así, con los alfileres de una fórmula precisa (λόγος). Se recordará que en el *Teeteto* rechazó Sócrates la sugerencia de que el conocimiento consista en una creencia verdadera más una explicación (λόγος); pero en aquel diálogo la discusión versaba sobre los objetos sensibles particulares, mientras que en el *Sofista* versa la discusión sobre los conceptos de clase. La respuesta dada al problema del *Teeteto* es, por consiguiente, que el conocimiento consiste

42. 135 e 1-4.
43. 241 a.
44. *A Study in Plato,* p. 106.

en aprehender el concepto de clase por medio del género y de la diferencia, es decir, por medio de la *definición.* El método de llegar a la definición es el del análisis o división (διαίρεσις, διαιρεῖν κατ'εἴδη), por la que la noción o el nombre que se ha de definir se subsume bajo un género o clase de mayor amplitud, que luego es dividido en sus componentes naturales. Uno de estos componentes naturales será la noción que se trataba de definir. Antes de la división debe tener lugar un proceso de síntesis o recolección (συνάγειν εἰς ἕν, συναγωγή), en el que los términos que, al menos *prima facie,* estén relacionados entre sí, se agrupen y comparen, con miras a determinar el género del que haya de partir el proceso de la división. La clase más amplia que se escoja se divide en dos subclases que se excluyan mutuamente, distinguiéndose la una de la otra por la presencia o ausencia de alguna característica peculiar; y el proceso se continúa hasta llevar finalmente al *definiendum* a un rincón y definirlo mediante su género y sus diferencias. (Hay un divertido fragmento de Epícrates, el poeta cómico, que describe la clasificación de una calabaza en la Academia.) No es necesario que entremos aquí en detalles siguiendo los pasos de la definición del sofista, ni los del ejemplo preliminar con que aclara Platón el método de la división (definiendo al pescador de caña); pero sí que conviene indicar que esta discusión hace ver patentemente que las Ideas pueden ser unas y múltiples al mismo tiempo. El concepto-clase "animal", por ejemplo, es uno, y, a la vez, es múltiple, pues contiene en sí las subclases de "caballo", "zorro", "hombre", etcétera. Platón habla como si la Forma genérica invadiese a las formas específicas subordinadas o se dispersase por entre ellas, "mezclándose" con cada una de ellas y conservando, no obstante, su propia unidad. Se da una comunión (κοινωνία) entre las Formas, y unas participan (μετέχειν) de las otras (como en la expresión "el movimiento existe" se dice implícitamente que el movimiento se "mezcla" con la existencia); pero no se ha de suponer que una forma participe de otra en el mismo sentido que el individuo participa de la forma específica, pues Platón no hablaría de mezcla del individuo con la Forma específica. Las Formas constituyen, así, una jerarquía, subordinándose al Uno como a la Forma más alta y que todo lo penetra; pero recuérdese que, para Platón, cuanto más "elevada" es una Forma, más rica es, de modo que su punto de vista es el opuesto al de Aristóteles, para quien cuanto más "abstracto" es el concepto, más pobre es.

Hay que señalar un punto importante: el proceso de la división (Platón creía, por descontado, que la división lógica revela los grados del ser real) no puede prolongarse indefinidamente, puesto que se llegará a un momento en el que la Forma no admitirá ya ulterior división. Trátase de las *infimae species* o ἄτομα εἴδη. La Forma "Hombre", pongamos por caso, es en verdad "muchos" hombres, es múltiple, en el sentido de que contiene el género y todas las diferencias respectivas, pero no es múltiple en el sentido de que contenga ulteriores clases específicas subordinadas, en las que pueda ser

dividida. Al contrario, debajo del ἄτομον εἶδος "Hombre" se hallan los *hombres individuales.* Los ἄτομα εἴδη constituyen, pues, el escalón inferior en la escala o jerarquía de las Formas, y Platón probabilísimamente consideraba que haciendo descender a las Formas, mediante el proceso de la división, hasta el límite de la esfera sensible, proporcionaba un vínculo de unión entre τὰ ἀορατά y τὰ ὁρατά. Quizás esta relación entre los individuos y las *infimae species* tuviera que elucidarse en el *Filósofo,* el diálogo que se supone que Platón tuvo intención de escribir como continuación del *Político,* aunque nunca llegó a hacerlo; pero no puede decirse que el puente sobre el abismo fuese echado nunca satisfactoriamente, y el problema del χωρισμός siguió sin resolverse. (Julius Stenzel sugiere que Platón habría heredado de Demócrito el principio de dividir hasta llegar al átomo, que, en las manos de Platón, se convierte en la "Forma atómica" inteligible. Ciertamente es significativo que uno de los rasgos característicos del átomo de Demócrito fuese su forma geométrica, y que la forma geométrica desempeñe una función importante en la descripción que hace Platón en el *Timeo* de la formación del mundo; pero es probable que la relación de Platón con Demócrito haya de ser siempre tema de conjeturas y un tanto enigmática.) [45]

Ya he mencionado la "mezcla" de las Formas, pero hay que decir también que hay Formas que son incompatibles, al menos en su "particularidad", y que no se mezclarán, como, por ejemplo, el movimiento y la quietud. Si digo: "El movimiento no está quieto", mi afirmación es verdadera, pues expresa el hecho de que el movimiento y la quietud son incompatibles y no se mezclan; en cambio, si digo: "El movimiento es quietud", mi afirmación es falsa, pues expresa una combinación que no se verifica objetivamente. Con esto se hace luz sobre la naturaleza del juicio falso, que tenía perplejo a Sócrates en el *Teeteto;* aunque de más importancia para el problema genuino del *Teeteto* es la discusión del juicio falso que se lleva a cabo en el *Sofista* (262 y sig.). Platón pone un ejemplo de afirmación verdadera: "Teeteto está sentado"; y un ejemplo de afirmación falsa: "Teeteto vuela". Se muestra que Teeteto es un sujeto existente y que el "volar" es una Forma real, de suerte que la afirmación falsa no versa sobre la *nada.* (Toda afirmación significativa versa sobre *algo,* y sería absurdo admitir "hechos" inexistentes o falsedades "objetivas"). La afirmación tiene un sentido, pero la relación de participación, entre el "estar sentado" real de Teeteto y la diferente Forma "volar", no se da. La afirmación tiene, sí, por lo tanto, un sentido, pero tomada como un todo no corresponde a la realidad considerada también totalmente. Platón responde a la objeción de que "no puede haber ninguna afirmación falsa porque nada podría significar", y recurre para ello a la teoría de las Formas (de la que en el *Teeteto* no se hablaba aún, por lo que en aquel diálogo no podía resolverse el problema). "Sólo entrelazando las Formas unas con otras podemos discurrir".[46] Esto no quiere decir que todas las

45. Cfr. cap. X, *Democritus,* en *Plato's Method of Dialectic.*
46. *Sofista,* 259 e 5-6.

afirmaciones hayan de versar exclusivamente sobre las Formas para ser significativas (puesto que también acerca de objetos singulares, como Teeteto, podemos hacer afirmaciones que tengan significación), sino que toda afirmación significante incluye, por lo menos, el empleo de una Forma, por ejemplo, la del "sentarse", en la afirmación verdadera "Teeteto se sienta".[47]

El *Sofista* nos presenta así el cuadro de una jerarquía de las Formas, que se combinan unas con otras en un complejo organizado; pero esto no resuelve el problema de la relación de los objetos particulares con las "Formas atómicas". Insiste Platón en que hay εἴδωλα o cosas que, sin ser inexistentes, tampoco son, a la vez, del todo reales; pero en el *Sofista* cae en la cuenta de que ya no es posible seguir haciendo hincapié en el carácter de completa inmutabilidad de todo lo real. Sostiene todavía que las Formas son inmobles, no sujetas al cambio, pero de un modo u otro ha de incluirse en la realidad algún movimiento espiritual. "La vida, el alma, la intelección" tienen que tener cabida en lo que es perfectamente real, pues si la realidad considerada como un todo excluye en absoluto el cambio, la inteligencia (que incluye la vida) no tendrá existencia real en ninguna parte. La conclusión es que "hemos de admitir que lo que cambia y el cambiar mismo son cosas reales",[48] y que "la realidad o el conjunto de las cosas es a la vez lo uno y lo otro —todo lo que es inmutable y todo lo que va cambiando".[49] Por consiguiente, el ser real ha de incluir la vida, el alma y la inteligencia, con el cambiar que ellas implican; pero ¿qué decir de los εἴδωλα, del cambio puramente sensible e incesante, del mero devenir? ¿Cuál es la relación de esta esfera de lo semirreal con el Ser real? A esta pregunta no se responde en el *Sofista*.

7. En el *Sofista*[50] indica Platón claramente que el complejo conjunto de las Formas, la jerarquía de los géneros y las especies, se halla comprendido en una Forma que lo invade todo, la del Ser, y sin duda él creyó que, al trazar la estructura de la jerarquía de las Formas por medio de la διαίρεσις, estaba descubriendo, no sólo la estructura de las Formas lógicas, sino también la de las Formas ontológicas de lo real. Mas, lograse o no el éxito pretendido con su división de los géneros y las especies, ¿le sirvió de alguna ayuda en tal empresa el χωρισμός, la separación entre los objetos particulares y las *infimae species*? En el *Sofista* mostró cómo hay que continuar la división hasta que se llega al ἄτομον εἶδος, en la aprehensión del cual se hallan implicadas la δόξα y la αἴσθησις, aunque sólo el λόγος es el que determina la "indeterminada" pluralidad. El *Filebo* supone lo mismo, a saber, que somos capaces de llevar a cabo la división poniendo un límite

47. El postular las Formas del "sentarse" y del "volar" puede muy bien ser una aplicación lógica de los principios de Platón, pero es evidente que crea graves dificultades. Aristóteles supone que los mantenedores de la teoría de las Ideas no pasaron de postular las Ideas de las sustancias naturales (*Met.*, 1079 a). Afirma también que, según los platónicos, no existen Ideas de las relaciones, y cree que tampoco admitían Ideas de la negación.

48. 249 b 2-3.

49. 249 d 3-4.

50. Cfr. 253 b 8 y sig.

a lo ilimitado y agrupando los particulares sensibles en la clase más baja, hasta donde esto sea posible. (En el *Filebo* se llama a las Ideas ἑνάδες o μονάδες.) El punto importante que se ha de señalar es el de que, para Platón, los particulares sensibles, *en cuanto tales,* son lo ilimitado y lo indeterminado: solamente se limitan y se determinan en la medida en que son introducidos, valga la expresión, en lo ἄτομον εἶδος.

Quiere esto decir que los particulares sensibles, en tanto en cuanto ni se introducen ni se pueden introducir en lo ἄτομον εἶδος, no son en modo alguno verdaderos objetos: no son plenamente reales. Prosiguiendo la διαίρεσις hasta lo ἄτομον εἶδος, Platón abarcaba, según su parecer, toda la realidad. Esto le permite expresarse así: "Pero la Forma del infinito no debe aplicarse a los muchos antes de haberse hecho cargo de su número total, número que se halla entre el uno y el infinito; luego de sabido éste, cada una de las varias cosas individuales podrá ser olvidada y relegada al infinito".[51] Dicho de otro modo, la división debe proseguirse hasta que los individuos, en su realidad inteligible, sean comprendidos en lo ἄτομον εἶδος : una vez logrado esto, los demás, es decir, los particulares sensibles, en su aspecto no inteligible, como impenetrables para el λόγος, pueden relegarse a la esfera de lo que es huidizo y solamente semirreal, de lo que no merece en verdad el nombre de *ser.* Por lo tanto, desde el punto de vista de Platón, el problema del χωρισμός quizá quede resuelto; pero desde el punto de vista de quien no acepte su doctrina de los particulares sensibles, está muy lejos de haber quedado resuelto.

8. Mas, aunque Platón creyese quizá que había resuelto el problema del χωρισμός, todavía estaba por explicar cómo vienen de hecho a la existencia las cosas particulares sensibles. Aun cuando toda la jerarquía de las Formas, la compleja estructura comprendida en el Uno que todo lo abarca, la Idea del Ser o del Bien, es un principio último y que tiene en sí mismo toda su razón de ser, lo Real, lo Absoluto, no por eso es menos necesario hacer ver cómo el mundo de las apariencias, que no es simplemente no-ser aunque tampoco sea plenamente ser, vino a la existencia. ¿Procede acaso del Uno? Y, si no, ¿cuál es su causa? Platón trata de responder a estas preguntas en el *Timeo.* Aquí sólo puedo resumir brevemente su respuesta, ya que después volveré a ocuparme del *Timeo* (al estudiar las teorías físicas de Platón):

En el *Timeo* descríbese al Demiurgo como aquel que da formas geométricas a las cualidades primarias dentro del "receptáculo" o espacio, con lo que pone en orden lo desordenado, tomando por modelo, para construir el mundo, el reino inteligible de las Formas. Platón explica la "creación" de tal suerte que parece lo más probable que no la concebía como creación en el tiempo o *ex nihilo*: su explicación es más bien un análisis por el que la estructura organizada del mundo material, obra de una causa racional, es

51. *Filebo,* 16 d 7-e 2.

distinguida del caos "primigenio", sin que ello implique necesariamente que el caos haya sido alguna vez real. El caos sólo es primitivo, probablemente, en el sentido lógico, y no en el temporal o histórico. Mas, en tal caso, la parte no inteligible del mundo material es simplemente afirmada: existe "al lado del" mundo inteligible. Parece que los griegos nunca columbraron la posibilidad de una creación a partir de la nada *(ex nihilo sui et subiecti)*. Así como el proceso lógico de la διαίρεσις se detiene al llegar al ἄτομον εἶδος y Platón en el *Filebo* despacha lo meramente particular εἰς τὸ ἄπειρον, así también en el análisis físico del *Timeo* lo meramente individual, el elemento ininteligible (aquello que, considerado lógicamente, no puede ser comprendido bajo el ἄτομον εἶδος) es despachado a la esfera de lo que está "en discordante y desordenado movimiento",[52] que es el factor que el Demiurgo "tomó a su cargo". Por consiguiente, igual que, desde el punto de vista de la lógica platónica, los particulares sensibles no pueden como tales ser "deducidos", no pueden ser hechos plenamente inteligibles (¿acaso no declara Hegel que la pluma del Sr. Krug no podría ser "deducida"?), de la misma manera, en la física platónica, el elemento caótico, aquel en el que es "introducido" el orden por la razón, no queda explicado: sin duda, Platón lo consideraba inexplicable. Ni puede ser *deducido,* ni ha sido *creado de la nada:* está simplemente ahí (es un hecho de experiencia), y esto es cuanto podemos decir acerca de él. En consecuencia, el χωρισμός se sigue dando, pues, por "irreal" que sea lo caótico, no es *simplemente* no-ser: es un factor que cuenta en el mundo, un factor que Platón deja sin explicar.

9. He mostrado las Ideas o Formas como una estructura ordenada, inteligible, que constituye en su totalidad un "Uno en muchos", de tal modo que cada Idea subordinada es ella misma "una en muchos", hasta llegar al ἄτομον εἶδος, por debajo del cual se halla τὸ ἄπειρον. Este conjunto organizado de las Formas es el Absoluto lógico-ontológico. Ahora debo plantear la cuestión de si Platón veía las Ideas como Ideas de Dios o como independientes de Dios. Para los neoplatónicos, las Ideas eran los pensamientos de Dios; ¿hasta qué punto puede atribuírsele tal teoría a Platón mismo? Si se le pudiera atribuir, esto ayudaría evidentemente mucho a comprender cómo el "Mundo Ideal" es simultáneamente Uno y Múltiple —unitario en cuanto contenido en la Mente divina o *Nous* y subordinado al Plan divino; plural en sus reflejos de la riqueza de contenido del pensamiento divino, y como sólo realizable en la Naturaleza, en la multitud de los objetos existentes.

En el libro X de la *República*[53] dice Platón que Dios es el Autor (Φυτουργός) del lecho ideal. Más aún, que Dios es el Autor de todas las otras cosas —"cosas" significa en el contexto "esencias"—. Parece poder deducirse de aquí que Dios creó el lecho ideal *pensándolo,* o sea, comprendiendo en su Mente divina la Idea del mundo y, con ella, la del hombre y las de todas sus necesidades. (Platón, claro está, no concebía que hubiese un lecho ideal ma-

52. Timeo, 30 a 4-5.
53. *Rep.*, 597 b 5-7.

terial.) Es más, dado que Platón habla de Dios como "rey" y "verdad" (el poeta trágico se halla en el tercer grado de distancia ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς ἀλήθειας), siendo así que ya ha hablado de la Idea del Bien como κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παραχομένη [54] y como Autor del ser y de la esencia en los objetos inteligibles (Ideas),[55] puede parecer, desde luego, que Platón quiera identificar a Dios con la Idea del Bien.[56] Quienes gustan de creer que tal fue, de hecho, lo que Platón pensaba, y quienes llegan hasta a interpretar su "Dios" en sentido teísta, suelen apelar naturalmente al *Filebo*,[57] donde se dice de un modo implícito que la mente ordenadora del universo tiene alma (lo que Sócrates afirma explícitamente es que la sabiduría y la inteligencia no pueden existir sin alma), de suerte que Dios sería un ser vivo e inteligente. Tendríamos así un Dios personal, cuya Mente sería el "lugar" de las Ideas, y Él sería el Ordenador y el Rector del universo, "rey de cielos y tierra".[58]

No voy a negar que hay mucho que decir en apoyo de esta interpretación del pensamiento de Platón. Por lo demás, es muy atractiva, naturalmente, para todos aquellos que desean descubrir en Platón un sistema bien trabado y teístico. Pero una elemental honradez obliga a admitir que contra esta interpretación tan coherente hay gravísimas dificultades. Por ejemplo, en el *Timeo* presenta Platón al Demiurgo como al introductor del orden en el mundo y configurador de los objetos naturales según el modelo de las Ideas o Formas. Probablemente, el Demiurgo es un símbolo que representa a la Razón, la cual Platón creía sin duda alguna que opera en el mundo. En las *Leyes* propone que se instituya un Consejo Nocturno o "Inquisición" para corregir y castigar a los "ateos". Ahora bien, para Platón, "ateo", significa, primero y ante todo, hombre que niega el operar de la Razón en el mundo. Platón admite, sí, que el alma y la inteligencia pertenecen a la realidad, pero no parece que se pueda afirmar con certidumbre que, en su opinión, la Razón divina sea el "lugar", la sede de las Ideas. A decir verdad, cabría argüir que habló del Demiurgo como si deseara que "todas las cosas vinieran a ser lo más parecidas posible a él" y que "todas las cosas fuesen buenas" [59] —frases que sugieren que la separación del Demiurgo y las Ideas es un mito y que, en el genuino pensamiento de Platón, el Demiurgo es el Bien y la Fuente última de las Ideas—. El hecho de que en el *Timeo* no se diga nunca que el Demiurgo creara las Ideas o que es su Fuente, sino que se las describa como distintas de él (pintándose al Demiurgo como Causa eficiente y a las Ideas como Causa ejemplar), no parece ser una prueba concluyente de que Platón no los concibiese juntos; aunque sí que debería precavernos, siquiera, de afirmar positivamente que en su pensamiento los juntó.

54. *Rep.*, 517 c 4.
55. *Rep.*, 509 b 6-10.
56. El hecho de que Platón hable de Dios como "rey" y como "verdad", mientras que la Idea del Bien es "la fuente de la verdad y de la razón" da a entender que no se ha de identificar a Dios o a la Razón con el Bien. Parece imponerse más propiamente una interpretación neoplatónica.
57. *Fil.*, 30 c 2-e 2.
58. *Fil.*, 28 c 6 y sig.
59. *Tim.*, 29 e 1-30 a 7.

Por otra parte, si el "Jefe" y Dios de la *Carta 6.ª* es el Demiurgo o la Razón divina, ¿qué haremos entonces con el "Padre"? Y si el "Padre" es el Uno, ¡no parece que en tal caso puedan explicarse el Uno y toda la jerarquía de las Ideas como pensamientos del Demiurgo! [60]

Mas, si la Razón divina no es la razón última, ¿será posible que el Principio último sea el Uno, no sólo como última Causa ejemplar, sino también como última Causa productiva, estando él mismo "más allá" de la mente y del alma, así como está "más allá" de la esencia? En tal caso, ¿puede decirse que la Razón divina procede en cierto modo (intemporalmente, por supuesto) del Uno, y que esta Razón, o bien contiene las Ideas como pensamientos, o bien existe "junto con" las Ideas (tal como se la describe en el *Timeo*)? En otros términos: ¿podemos interpretar a Platón como lo hacían los neoplatónicos? [61] La observación que se hace en la *Carta 6.ª* a propósito del "Jefe" y del "Padre" puede entenderse como un apoyo de esta interpretación, y el hecho de que nunca se hable de la Idea del Bien como de un *alma* quizá signifique que el Bien está por encima del alma, o sea, que es más que ella y no menos. El que en el *Sofista* diga Platón, por boca del Extranjero eléata, que la "realidad o la suma de todas las cosas" tiene que incluir el alma, la inteligencia y la vida,[62] implica que el Uno o la Realidad Total (el "Padre" de la *Carta 6.ª*) abarca no sólo las Ideas, sino también la mente. En cuyo caso, ¿en qué relación están la Mente y el "alma del mundo", que aparece en el *Timeo*? En este diálogo el "Alma del mundo" y el Demiurgo son distintos (pues al Demiurgo se le describe como al "hacedor" del "Alma del mundo"); en cambio, en el Sofista se dice que la inteligencia debe tener vida, y que ambas han de tener alma "en la cual residir".[63] Sin embargo, es posible que la fabricación del "Alma del mundo" por el Demiurgo no deba tomarse del todo a la letra, especialmente habida cuenta de que en el *Fedro* se afirma que el alma es principio y es increada,[64] y que el "Alma del mundo" y el Demiurgo representan juntos la Razón divina inmanente al mundo. Si así fuese, tendríamos entonces que el Uno, la Realidad Suprema, abarcaría la Razón divina (= Demiurgo = Alma del mundo) y las Formas, y sería en algun sentido su Fuente (aunque no su Creador en el tiempo). Podríamos hablar en tal caso de la Razón divina como de la "Mente de Dios" (si identificáramos *nosotros* a Dios con el Uno), y de las Formas como de las "Ideas de Dios"; pero no deberíamos dejar de tener presente que tal concepción sería más afín a la del último neoplatonismo que a una filosofía específicamente cristiana.

Que Platón tuviese alguna idea de lo que quería decir, no es preciso casi ni mencionarlo, pero, dados los materiales de que disponemos, debemos evitar el pronunciarnos dogmáticamente respecto a lo que *de hecho* qui-

60. Aunque en *Timeo* 37 c el "Padre" significa el Demiurgo.
61. Los neoplatónicos sostenían que la Razón divina no era última, sino procedente del Uno.
62. *Sof.*, 248 e 6-249 d 4.
63. 249 a 4-7.
64. 245 c 5-246 a 2.

siera decir. Por consiguiente, aunque el autor de este libro se inclina a pensar que la segunda de las interpretaciones expuestas se acerca algo a lo que Platón pensó en realidad, está muy lejos de querer proponerla como si fuese ciertamente la auténtica filosofía de Platón.

10. Nos toca ahora tratar brevemente la debatidísima cuestión del aspecto matemático de la teoría de las Ideas.[65] Según Aristóteles,[66] Platón declaró que:

1.º) Las Formas son números;
2.º) las cosas existen por participación en los números;
3.º) los números se componen del Uno y de lo grande-y-pequeño o "díada indeterminada" (ἀόριστος δυάς), y no de lo ilimitado (ἄπειρον) y del límite (πέρας), como pensaban los pitagóricos;
4.º) τὰ μαθηματικά ocupan una posición intermedia entre las Formas y las cosas.

De las entidades "intermedias" o τὰ μαθηματικά nos ocupamos ya al estudiar el símil de la Línea; nos quedan, pues, por considerar las cuestiones siguientes:

1.ª) ¿Por qué identifica Platón las Formas con los números, y qué es lo que quiere decir con ello?
2.ª) ¿Por qué dice Platón que las cosas existen por participación en los números?
3.ª) ¿Qué significa eso de la composición a base del Uno y de lo grande-y-pequeño?

Me ocuparé sólo muy brevemente de estas cuestiones. Un tratamiento adecuado de las mismas requeriría muchos mayores conocimientos de las matemáticas antiguas y modernas que los que el autor de este libro posee; pero, además, sería igualmente dudoso que, con los materiales de que disponemos, pudiesen ni siquiera los especialistas más versados en matemáticas llegar a hacer una exposición del tema completa y definitiva.

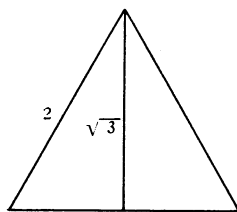
1.ª El motivo de Platón para identificar las Formas con los números parece ser la necesidad de racionalizar o hacer inteligible el mundo misterioso y trascendente de las Formas. Hacer inteligible significa, en este caso, hallar el *principio del orden.*

2.ª Los objetos naturales encarnan, hasta cierto punto, el principio del orden: son, por ejemplo, casos del universal lógico y tienden a la realización de su forma; son obra de la inteligencia y manifiestan un designio.

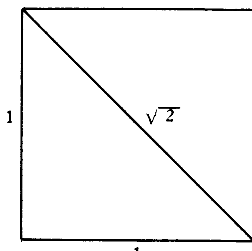
a) Esta verdad es expresada en el *Timeo* diciendo que los caracteres

65. Mi deuda para con el Prof. Taylor en la exposición de este tema se les patentizará a cuantos hayan leído sus artículos en *Mind* (oct. 1926 y enero 1927). Cfr. el Apéndice a su *Platón.*
66. *Met.,* A 6, 9; M y N.

sensibles de los cuerpos dependen de la estructura geométrica de sus corpúsculos. Esta estructura geométrica está determinada por la de sus caras, y la de sus caras lo está por la estructura de los dos tipos de triángulos (isósceles rectangular y escaleno rectangular) a base de los cuales se hallan construidos. Las relaciones entre los lados de los triángulos pueden representarse numéricamente.



Semiequilátero o escaleno rectangular.



Isósceles rectangular, que es la mitad de un cuadrado.

b) Otra expresión de la misma verdad es la doctrina del *Epínomis* según la cual los movimientos, aparentemente complicados, de los cuerpos celestes (objetos primordiales del culto oficial) se conforman en realidad a la ley matemática y expresan así la sabiduría de Dios.[67]

c) Los cuerpos naturales, por consiguiente, encarnan el principio del orden, y, en mayor o menor grado, pueden ser "matematizados". Por otra parte, del todo no se les puede "matematizar" —no son números— pues encarnan también lo contingente, un elemento irracional: la "materia". Por eso no se dice que sean números, sino que ***participan*** en los números.

3.ª Este carácter parcialmente irracional de los objetos naturales nos da la clave para entender lo de lo "grande-y-pequeño".

a) El trío numérico que expresa la relación entre los lados es, tratándose del triangular isósceles rectangular, 1, 1, $\sqrt{2}$, y tratándose del escaleno rectangular 1, $\sqrt{3}$, 2. En cada caso, pues, hay un elemento irracional indicador de la *contingencia* de los objetos naturales.

b) Taylor trae a colación que, en determinada serie de fracciones —que hoy día se dice que deriva de una "fracción continua", pero a la que ya Platón mismo [68] aludió, así como también Teón de Esmirna—[69] unos términos alternos convergen hasta el límite o frontera superior $\sqrt{2}$, mientras que otros términos alternos convergen hacia abajo, teniendo como límite inferior $\sqrt{2}$. Por lo tanto, los términos de toda la serie, en su orden original, son alternativamente "más grandes y más pequeños" que $\sqrt{2}$, mientras que juntos convergen todos hacia $\sqrt{2}$ como hacia su límite único. Tenemos, pues,

67. 990 c 5-991 b 4.
68. *Rep.*, 546 c.
69. *Expositio*, ed. Hiller, 43, 5-45, 8.

las características de lo "grande-y-pequeño" o de la "díada indeterminada". Lo "ilimitado" de la fracción continua, la "irracionalidad", parece identificarse con el elemento material, con el elemento de no-ser, *en todo lo que deviene*. Es ésta una expresión matemática del heraclitiano fluir característico de las entidades naturales.

La cuestión puede parecer perfectamente clara en lo que respecta a los cuerpos naturales. Pero, ¿qué haremos de la frase de Aristóteles que dice que "de lo grande y lo pequeño, por participación en el Uno, proceden las Formas, esto es, los números"? [70] En otras palabras, ¿cómo explicaremos la extensión de la composición forma-materia a los mismos números enteros?

Tomemos la serie: $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \ldots + \frac{1}{2^n} + \ldots$ Se trata de una serie que converge hacia el número 2. Está claro que una serie infinita de fracciones racionales puede converger hacia un límite racional, y serían aducibles muchos ejemplos en los que entran μέγα καὶ μικρόν. Al parecer, Platón habría extendido esta composición de lo μέγα καὶ μικρόν a los mismos números enteros, pasando, no obstante, por alto el hecho de que el 2 como límite de convergencia no puede identificarse con el número entero 2, puesto que a los números enteros se los presupone como una serie a partir de la cual se forman los convergentes. En la Academia platónica los números enteros eran derivados o "educidos" del Uno con ayuda de la ἀόριστος δυάς, que al parecer fue identificada con el número entero 2, y a la que se asignó la función de "duplicar". De resultas de ello, los números enteros derivarían en una serie irracional. Resumiendo, podemos decir que, mientras no aporte nuevas luces la historia estrictamente filológica de las matemáticas, la teoría de la composición de los números enteros a partir del Uno y de "lo grande y lo pequeño" seguirá pareciendo algo así como una excrecencia enigmática de la teoría platónica de las Ideas.

11. Respecto a la tendencia a matematizarlo todo, en su conjunto no puedo por menos de juzgarla inconveniente. El presuponer que lo real es racional caracteriza a toda filosofía dogmática, pero de ello no se sigue que pueda racionalizarse la realidad entera. El intento de reducir toda la realidad a relaciones matemáticas no sólo es un intento de racionalizar la realidad entera —en el que consiste, cabe decir, el cometido de la filosofía— sino que presupone que la realidad toda puede ser racionalizada *por nosotros,* lo cual es una hipótesis. Indudablemente, Platón admite que hay en la naturaleza un elemento no susceptible de matematización, ni, por ende, de racionalización; pero su tentativa de racionalizar la realidad, y la extensión de este empeño a la esfera espiritual tienen un cariz que bien puede hacernos pensar en la interpretación determinista y mecanicista de la realidad por Espinosa (expresada en su *Ethica more geometrico demonstrata*) y en el intento hege-

70. *Met.*, 987 b 21-22.

liano de encerrar la esencia íntima de la Realidad última o Dios dentro de las fórmulas de la lógica.

A primera vista, tal vez parezca extraño que el Platón que compuso el *Banquete,* con su ascensión hasta la Belleza Absoluta bajo la inspiración del Eros, haya tenido que inclinarse también al panmatematicismo; y este aparente contraste quizá parezca abonar la opinión de que el Sócrates de los diálogos platónicos no expone las doctrinas de Platón, sino las suyas propias, y que habiendo sido Sócrates el inventor de la teoría de las Ideas tal como ésta aparece en los diálogos, Platón la "aritmetizó". Sin embargo, aparte el hecho de que la interpretación mística y principalmente religiosa del *Banquete* dista mucho de haber sido probada como cierta, el aparente contraste entre el *Banquete* —suponiendo de momento que su "ascensión" sea mística y religiosa— y la interpretación matemática que, según el testimonio de Aristóteles, hizo Platón de las Formas, no parece que sea un argumento muy fuerte en pro de la opinión de que el Sócrates platónico es el Sócrates histórico y de que Platón reservó para exponerlos en la Academia la mayor parte de sus puntos de vista personales y, en los diálogos, los puso más bien en labios de otras de las *dramatis personae* que en los de Sócrates. Volvamos a fijarnos en Espinosa: este filósofo tenía, por una parte, una visión de la unidad de todas las cosas en Dios, y propuso la intuición ideal del *amor intellectualis Dei;* por otra parte, trató de hacer extensivo a toda la realidad el aspecto mecanicista de la física. Asimismo, el ejemplo de Pascal debería ser suficiente para hacernos comprender que el genio matemático y un temperamento profundamente religioso, místico inclusive, no son en modo alguno incompatibles. Es más, cabría incluso sostener que el panmatematicismo y el idealismo se apoyan mutuamente. Cuanto más se matematiza la realidad, más se la transfiere, en cierto sentido, a un plano ideal, e inversamente, el pensador que desee hallar la genuina realidad y el ser de la Naturaleza en un mundo ideal puede coger fácilmente la mano que le tienden las matemáticas para ayudarle en su empeño. Esto se aplicaría sobre todo en el caso de Platón, puesto que él tenía ante sí el ejemplo de los pitagóricos, que combinaban, no ya sólo un interés por las matemáticas, sino también una tendencia al panmatematicismo, con intereses religiosos y psicológicos. Por lo tanto, no nos asiste ningún derecho a declarar que Platón *no pudo* haber reunido en sí mismo las tendencias religiosas y trascendentalistas con una tendencia al panmatematicismo, dado que, sean tales tendencias incompatibles o no desde el punto de vista abstracto, la historia demuestra que son compatibles desde el punto de vista psicológico. Si los pitagóricos pudieron existir, si Espinosa y Pascal fueron también posibles, no hay razón alguna por la que hayamos de afirmar *a priori* que Platón no pudo escribir un libro místico ni profesar la lección sobre el Bien en la que se nos dice que habló de aritmética y de astronomía e identificó el Uno con el Bien. Pero, aunque no nos sea lícito afirmar eso *a priori,* todavía queda por indagar si en realidad de verdad pretendió Platón que tal pa-

saje como el discurso de Sócrates en el *Banquete* se entendiera en un sentido religioso.

12. ¿Por qué proceso llega la mente a la aprehensión de las Ideas, según Platón? Ya he hablado algo sobre la dialéctica platónica y sobre el método de la διαίρεσις, y nadie negará la importancia que tiene la dialéctica en la teoría platónica; pero la cuestión está en saber si Platón la consideraba o no como una vía de acceso religioso y aun místico al Uno o Bien. El *Banquete* contiene, al menos *prima facie,* elementos místicos, y si abordamos este diálogo con la cabeza llena de las interpretaciones que de él hicieron los escritores neoplatónicos y muchos cristianos, encontraremos probablemente en el mismo lo que buscamos. Ni se puede *ab initio* dejar del todo de lado esta interpretación, pues no faltan especialistas modernos de grande y merecida reputación que le hayan prestado su poderoso apoyo. Así, refiriéndose al discurso de Sócrates en el *Banquete,* comenta Taylor: "En sustancia, lo que Sócrates está describiendo es el mismo camino espiritual que describe San Juan de la Cruz, por ejemplo, en el célebre poema titulado *En una noche oscura,* con que da comienzo a su tratado sobre la *Noche oscura,* y el que Crashaw indica más oscuramente todo a lo largo de sus versos sobre *The Flaming Heart* [*El corazón ardiente*] y San Buenaventura nos traza con la precisión de un mapa en el *Itinerarium Mentis in Deum*".[71] Otros especialistas, en cambio, no admiten nada de esto; para ellos, Platón nada tiene de místico, o, si muestra alguna inclinación a la mística, es sólo en la debilidad de su vejez. Así, Stace declara que "las Ideas son racionales, o sea, que se las aprehende mediante la razón. El encontrar en el seno de lo múltiple el elemento común es obra de la razón inductiva, y únicamente por medio de ella resulta posible conocer las Ideas. Esto deberían tenerlo presente quienes se imaginan que Platón fue una especie de místico de buena voluntad. El imperecedero Uno, la Realidad absoluta, se aprehende, no por intuición ni en algo así como un éxtasis místico, sino sólo por el conocimiento racional y el pensar laborioso".[72] C. Ritter dice también que juzga oportuno "hacer una observación crítica contra los recientes y frecuentes intentos de colgarle a Platón la venera de místico. Fúndanse tales intentos en pasajes falsificados de las *Cartas,* los cuales yo no los puedo considerar sino como productos de una pobreza de espíritu que trata de ampararse en el ocultismo. Me asombra que haya alguien capaz de ponerlos por las nubes como luminosa sabiduría, como el resultado final del filosofar platónico".[73] Ni que decir tiene que Ritter sabe muy bien que algunos pasajes de las obras ciertamente auténticas de Platón invitan asimismo a una interpretación en sentido místico; pero, a su modo de ver, esos pasajes no sólo son de carácter poético y mítico, sino que por tales los tuvo el mismo Platón. En sus primeras obras, Platón hace tanteos, va buscando su camino, por así decirlo, y a veces reviste de un len-

71. *Plato,* p. 225.
72. *Critical History,* pp. 190-1.
73. *The Essence of Plato's Philosophy,* p. 11.

guaje poético y mítico sus concepciones a medio formar aún; pero cuando, en los diálogos de la época más avanzada, se aplica a exponer con mayor rigor científico sus doctrinas epistemológicas y ontológicas, no introduce ya a ninguna sacerdotisa ni emplea simbolismos poéticos.

Parece ser que, si consideramos el Bien sobre todo en su aspecto de Ideal, o de τέλος, el Eros podría interpretarse sencillamente como el impulso de lo más elevado de la naturaleza del hombre hacia el Bien y la virtud (o, en el lenguaje de la doctrina de la preexistencia y la reminiscencia, como la atracción natural de lo más elevado de la naturaleza del hombre hacia el Ideal que él contempló en el estado de preexistencia). Platón, según hemos visto, no aceptaría una ética meramente relativista: hay modelos y normas absolutos, ideales absolutos. Hay, por tanto, un ideal de la justicia, un ideal de la templanza, un ideal de la fortaleza... y estos ideales son reales y absolutos, puesto que no varían, sino que son los patrones inmutables de la conducta. No son "cosas", pues su naturaleza es ideal; pero tampoco son meramente subjetivos, puesto que "regulan", por así decirlo, las acciones humanas. Mas el hombre no vive de un modo atomístico, aparte de la Sociedad y del Estado, ni es un ser enteramente separado de la Naturaleza; y así podemos llegar a la aprehensión de un Ideal omnicomprensivo, de un τέλος al que se subordinan todos los ideales particulares. Este Ideal universal es el Bien. Aprehéndese por medio de la dialéctica, es decir, *de un modo discursivo;* pero en lo más elevado de la naturaleza humana se da una atracción hacia lo verdaderamente bueno y bello. Si el hombre toma equivocadamente la belleza y el bien sensibles, por ejemplo, la belleza de las cosas físicas, por su verdadero bien, entonces el impulso atractivo del Eros se dirige hacia esos bienes inferiores y tenemos como resultado el hombre terrenal y sensual. Pero al hombre se le puede conducir a que comprenda que el alma es superior y mejor que el cuerpo, y que la belleza del alma vale más que la del cuerpo. De igual manera, se le puede hacer comprender lo bello de las ciencias formales [74] y contemplar la belleza de las Ideas: Eros le atrae entonces con su poder hacia el "vasto océano de la belleza intelectual" y hacia "la visión de las amables y majestuosas formas que en su seno contiene".[75] Finalmente, el hombre puede llegar a entender cómo todos los ideales particulares están subordinados a un único Ideal universal o τέλος, al Bien-en-sí, y de este modo a gozar de "la ciencia" de esta Bondad y Belleza universal. El alma racional está emparentada con el Ideal [76] y, por eso, es capaz de contemplarlo y de deleitarse en tal contemplación, una vez que ha refrenado el apetito sensual.[77] "No hay nadie tan vil que el amor no logre impulsarle, como por una inspiración divina, hacia la virtud." [78] La verdadera vida es, pues, para el hombre, la vida filosófica o la vida de la sabiduría, ya que solamente el filósofo alcanza la

74. Cfr. *Filebo,* 51 b 9-d 1.
75. *Banquete,* 210 d 3-5.
76. Cfr. *Fedón.*
77. Cfr. *Fedro.*
78. *Banquete,* 179 a 7-8.

verdadera ciencia universal y comprende lo racional de la Realidad. En el *Timeo* se describe al Demiurgo ocupado en configurar el mundo según el Ideal o el Modelo Ejemplar, y esforzándose por hacerlo tan parecido al Ideal como se lo permita la refractaria materia de que dispone. Compétele al filósofo la comprensión del Ideal y el esforzarse por modelar su propia vida y la de los demás según ese Modelo. De ahí el puesto que se asigna en la *República* al Filósofo-Rey.

Eros o el Amor es figurado en el *Banquete*[79] como "un gran dios", que ocupa un lugar intermedio entre lo divino y lo mortal. Eros, en otras palabras, "el hijo de Pobreza y de Ingenio", es *deseo,* y el deseo se tiene con respecto a lo que aún no se posee; pero Eros, aunque pobre, es decir, aunque todavía no poseedor, es el "ardiente deseo de poseer la felicidad y lo que sea bueno". El término "Eros" se aplica a menudo a una sola clase de Eros —y no precisamente a la más alta— pero es un término cuyo sentido abarca más que el deseo físico y es, en general, "el afán de engendrar en belleza, tanto respecto al cuerpo como respecto al alma". Además, puesto que Eros es el deseo de tener siempre con nosotros el bien, necesariamente ha de incluir también el deseo de la inmortalidad.[80] Los hombres son impulsados por el Eros inferior a buscar la inmortalidad mediante el engendramiento de hijos; por un Eros más elevado, los poetas, como Homero y los hombres de Estado, como Solón, dejan una progenie más duradera "cual testimonio del amor que hubo entre ellos y la belleza". Al contacto con la Belleza misma, el ser humano se hace inmortal y produce la verdadera virtud.

Ahora bien, al parecer, todo esto podría entenderse como un proceso puramente intelectual y discursivo. Sin embargo, es cierto que la Idea del Bien o Idea de la Belleza es un Principio ontológico, de suerte que no se hallará ninguna razón *a priori* por la que no haya de ser él mismo el objeto del Eros y no pueda ser aprehendido intuitivamente. En el *Banquete* se dice que el alma, al llegar a la cima de su ascensión, contempla "de súbito" la Belleza, mientras que en la *República* se afirma que el Bien es visto al final de todo y sólo mediante un esfuerzo —frases que podrían implicar una aprehensión intuitiva—. Aquellos que cabría llamar los diálogos "lógicos" únicamente nos darán indicaciones escasas de cualquier acceso místico al Uno. Pero esto no tiene por qué significar necesariamente que Platón no concibiera nunca tal acceso, ni que, si alguna vez lo concibió, lo hubiese rechazado en la época en que escribía el *Parménides,* el *Teeteto* y el *Sofista.* Estos diálogos tratan de problemas concretos, y ningún derecho nos asiste a exigir de Platón que presente todos los aspectos de su pensamiento en cada uno de sus diálogos. El hecho de que Platón nunca proponga el Uno o el Bien como objeto del culto religioso oficial tampoco milita necesariamente contra la posibilidad de que admitiera nuestro filósofo una aproximación al Uno intuitiva y mística. De todos modos, poco de esperar sería que

79. 201 d 8 y sig.
80. 206 a 7-207 a 4.

Platón propusiese la transformación radical de la religión popular griega (por más que en las *Leyes* propone, en efecto, su purificación, e indica que la verdadera religión consiste en llevar una vida virtuosa y en reconocer el actuar de la Razón en el universo, por ejemplo, en los movimientos de los cuerpos celestes); puesto que, si el Uno está "más allá" del ser y del alma, nunca podría llegar a ser objeto de un culto popular. A fin de cuentas, los neoplatónicos, que admitían ciertamente el acceso "extático" al Uno, no dudaban en prestar apoyo a la religión tradicional y popular.

En vista de estas consideraciones, parece que hemos de sacar por fuerza la conclusión de que *a*) estamos seguros en lo que respecta al acceso *dialéctico,* y *b*) no lo estamos en cuanto a un acceso místico, aun sin negar que algunos pasajes de los escritos de Platón podrían dar a entender tal acceso y aun *posiblemente* los destinase Platón a que se los comprendiera de este modo.

13. Es evidente que la teoría platónica de las Formas supone un enorme progreso en comparación con la filosofía presocrática. Platón quebrantó el materialismo *de facto* de los presocráticos, afirmando la existencia del Ser inmaterial e invisible, que no es solamente una sombra de este mundo, sino que es real en un sentido mucho más profundo que lo es el mundo material. Estando de acuerdo con Heráclito en que las cosas sensibles fluyen sin cesar, se hallan en perpetuo devenir, de suerte que nunca puede decirse en verdad que *son,* supo ver, con todo, que éste no era sino un aspecto del cuadro: existe también un Ser verdadero, una Realidad estable y permanente que puede ser conocida y que es, de hecho, el objeto supremo del conocimiento. Por otro lado, Platón no cayó en la posición de Parménides, quien, al identificar el universo con el Uno estático, se vio forzado a negar todo cambio y todo devenir. Para Platón, el Uno es trascendente, de tal modo que no se niega el devenir, sino que se le admite del todo en el mundo "creado". Además, la realidad misma no carece de inteligencia, de alma y de vida, de suerte que se da en ella un movimiento espiritual. Añádase que hasta el trascendente Uno existe no sin lo múltiple, así como los objetos de este mundo no están faltos del todo de unidad, pues participan en las Formas o las imitan y, con ello, comparten en cierto grado el orden. Las cosas de este mundo no son plenamente reales, pero tampoco son puro no-ser: tienen participación en el ser, aunque el verdadero Ser no es material. La mente y su efecto, el orden, están presentes en el mundo: la Mente o Razón invade, por así decirlo, este mundo y no es un mero *deus ex machina* como el *Nous* de Anaxágoras.

Mas si Platón representa un progreso con respecto a los presocráticos, representa igualmente un progreso con respecto a los sofistas y al mismo Sócrates. En cuanto a los sofistas, los supera Platón porque, aun admitiendo la relatividad de la αἴσθησις, se niega, como Sócrates antes que él, a aceptar la relatividad de la ciencia y de los valores morales. Con respecto a Sócrates, supone Platón un avance por haber extendido sus investigaciones más allá

de la esfera de los cánones y definiciones de la ética, llevándolas a los terrenos de la lógica y de la ontología. Por lo demás, siendo así que no hay ninguna indicación segura de que Sócrates intentase sistematizar unitariamente la realidad, Platón en cambio nos pone delante una Realidad Absoluta. Con ello, mientras que Sócrates y los Sofistas representan una reacción contra los sistemas cosmológicos precedentes y contra las especulaciones relativas al Uno y los Muchos (si bien en cierto sentido la preocupación de Sócrates por las definiciones pertenece al ámbito del problema de lo Uno y los Muchos), Platón replanteó los problemas de los cosmólogos, aunque a un nivel más elevado y sin abandonar la posición conquistada por Sócrates. Puede decirse, por consiguiente, que intentó hacer la síntesis de lo que había de válido, o de lo que tal le pareció a él, en las filosofías presocrática y socrática.

Hay que admitir, desde luego, que la teoría platónica de las Formas no es satisfactoria. Aun cuando el Uno o Bien representa de suyo el Principio último que comprende todas las demás Formas, sigue dándose el χωρισμός entre el mundo inteligible y el meramente sensible. Platón quizá pensara que había resuelto el problema del χωρισμός desde el punto de vista epistemológico mediante su doctrina de la unión de λόγος, δόξα y αἴσθησις en la aprehensión de los ἄτομα εἴδη; mas, ontológicamente hablando, la esfera del puro devenir queda inexplicada. (Es, empero, muy dudoso si los griegos lograron "explicarla" alguna vez.) Así, no parece que Platón aclarase satisfactoriamente el significado de la μέθεξις y de la μίμησις. En el *Timeo* [81] dice de modo explícito que la Forma no entra nunca "en ninguna otra cosa de las del mundo", afirmación que prueba claramente que Platón *no* consideraba la Forma o Idea como constitutivo intrínseco de los objetos físicos. Por eso, a la vista de las afirmaciones del propio Platón, de nada sirve suprimir la diferencia entre él y Aristóteles. Bien pudiera ser que Platón vislumbrase importantes verdades a las que Aristóteles no acertó a hacer justicia, pero ciertamente no vio de la misma manera que el Estagirita lo universal. En consecuencia, no se ha de creer que la "participación" significase para Platón que hay en los "eventos" un "ingrediente" de los objetos eternales. Los "eventos" u objetos físicos no son, pues, para Platón, sino imitaciones o reflejos de las Ideas, y es inevitable concluir que el mundo sensible existe "junto al" mundo inteligible, como sombra e imagen huidiza de éste. El idealismo platónico es una filosofía grande y sublime, que contiene muchas verdades (pues el mundo meramente sensible no es en verdad ni el único mundo ni el más noble y "real"); pero, como Platón no pretende que el mundo sensible sea mera ilusión y no-ser, su filosofía entraña inevitablemente un χωρισμός, y es inútil tratar de ignorarlo. Después de todo, Platón no es el único gran filósofo cuyo sistema tropiece con dificultades en lo tocante al singular, a lo individual, y el decir que Aristóteles tuvo razón al denunciar el χωρισμός de la filosofía platónica no es lo mismo que decir que la opinión

81. 52 a 1-4.

de Aristóteles sobre el universal, tomada por separado, responda a todas las dificultades. Lo más probable es que estos dos grandes pensadores pusieran de relieve (y quizá con exageración) diferentes aspectos de la realidad que necesitaban ser conciliados en una síntesis más completa.

Pero, sean cuales fueren las conclusiones a que Platón llegara y los errores o imperfecciones que pueda haber en su teoría de las Ideas, no debemos olvidar nunca que lo que él quiso fue establecer la fijeza de la verdad. Mantuvo firmemente que podemos aprehender y que aprehendemos de hecho con el pensamiento las esencias, y que estas esencias no son creaciones puramente subjetivas de la mente humana (cual si, por ejemplo, el ideal de la justicia fuese mera creación del hombre y de carácter relativo): no las creamos nosotros las esencias, sino que las descubrimos. Juzgamos las cosas según unos modelos, ya morales ya estéticos, o según unos tipos genéricos y específicos: todo juicio implica necesariamente tales modelos, y si el juicio científico es objetivo, entonces estos modelos han de tener una referencia objetiva; pero no se las encuentra, no se les puede encontrar, en el mundo sensible como tal: por consiguiente, han de trascender el fluyente mundo de lo particular sensible. Platón no planteó, de hecho, el "problema crítico", aunque creía sin duda alguna que la experiencia es inexplicable si no se afirma la existencia objetiva de los prototipos. No debe atribuirse a Platón la posición de un neokantiano, pues aun en el supuesto (que no admitimos) de que la verdad de fondo de las doctrinas de la preexistencia y la reminiscencia sea el kantiano *a priori,* no es evidente que Platón mismo se sirviera de estos "mitos" para expresar de un modo figurado la doctrina de un *a priori* puramente subjetivo. Al contrario, todo contribuye a hacer pensar que Platón creyó en la referencia verdaderamente objetiva de los conceptos. La realidad puede ser conocida, y la realidad es racional; lo que no puede conocerse no es racional, y lo que no es enteramente real no es enteramente racional: esto lo sostuvo Platón hasta el fin, y creyó que para explicar coherentemente nuestra experiencia (en sentido amplio) no había otro camino que el de su teoría. Si no fue "kantiano", tampoco fue, por otra parte, mero cuentista o mitólogo: fue un *filósofo* y su teoría de las Formas la propuso como una teoría filosófica y racional (como una "hipótesis" filosófica para explicar la experiencia), no a modo de ensayo de mitología o de folklore popular, ni como mera expresión del deseo de un mundo mejor que el nuestro.

Es, por tanto, grave error el de convertir a Platón en un poeta, como si fuese un simple "escapista" que quisiera crear un mundo supracorpóreo, un mundo ideal, donde poder aislarse de las condiciones de la experiencia diaria. Si Platón hubiese dicho con Mallarmé: "La chair est triste, hélas! et j'ai lu tous les livres —Fuir! là-bas fuir!...",[82] habría sido porque creía en la *realidad* de un mundo suprasensible e inteligible, que al filósofo le es

82. Stéphane Mallarmé, *Poems.*

dado *descubrir,* pero no crear. Platón no pretendió transmutar la "realidad" en ensueño, creándose su propio mundo poético, sino que trató de remontarse por encima de este mundo inferior al mundo superior de las Ideas arquetípicas. Estaba profundamente convencido de la realidad subsistente de estas Ideas. Cuando Mallarmé dice: "Je dis: une fleur! et hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets", está pensando en la creación de la flor ideal, no en el descubrimiento de la Flor-Arquetipo en el sentido platónico. Así como, en una sinfonía, los instrumentos pueden transformar un paisaje en música, así el poeta transforma las flores concretas de la experiencia en idea, en la música de un ideal soñado. Por lo demás, en la práctica, la eliminación que Mallarmé lleva a cabo de las circunstancias particulares responde principalmente a su intención de ampliar el campo de las asociaciones, evocadoras y alusivas, propio de la idea o de la imagen. (Por eso, su poesía era tan personal y resulta tan difícil entenderla.) En cambio, todo esto es siempre ajeno a Platón, quien, tuviera los dones poéticos que tuviese, fue más que nada filósofo y no poeta.

Tampoco nos asiste ningún derecho a considerar que los fines de Platón fuesen transformar la realidad como lo hace Rainer Maria Rilke. Quizá sea cierta la afirmación de que todos nos construimos un mundo y lo revestimos, por decirlo así, desde nuestra intimidad: la luz del sol al reflejarse sobre un muro puede significar para nosotros más de lo que "en sí misma" significa (o sea, más que en términos de átomos, electrones y ondas luminosas), debido a nuestras impresiones subjetivas y a las alusiones, asociaciones, acentuaciones y sordinas que nosotros aportamos; pero el esfuerzo de Platón no se orientaba a enriquecer, embellecer y transmutar este mundo por medio de evocaciones subjetivas, sino a ir más allá del mundo sensible: hasta el mundo del pensamiento, hasta la Realidad Trascendente. Desde luego que nos es posible discutir, si así lo queremos, los orígenes psicológicos del pensamiento de Platón (psicológicamente, acaso fuese un "escapista"); mas, si lo hacemos así, hemos de recordar al mismo tiempo que ello no equivale a interpretar lo que Platón quiso decir. Sean cuales fueren los motivos "subconscientes" que haya podido o no tener, lo cierto es que trató de llevar a cabo una investigación seria, filosófica y científica.

Nietzsche acusaba a Platón de ser un enemigo de este mundo, de construir un mundo trascendente por aversión a las realidades cuotidianas, de establecer un contraste entre un "allá" y el "aquí" por su desagrado del mundo de la experiencia y de la vida humana, y por prejuicios e intereses morales. Que a Platón le influyeran las decepciones que tuvo en la vida real, por ejemplo, el ver la conducta política del Estado ateniense, o su desengaño en Sicilia, es probablemente verdad; pero él no fue un enemigo declarado de este mundo, sino que, por el contrario, deseaba formar auténticos hombres de Estado, que prosiguieran, por así decirlo, la obra del Demiurgo introduciendo el orden en el desorden. Sólo fue enemigo de la vida y de este mundo

en la medida en que ambos son desordenados y fragmentarios y están en desarmonía con lo que él pensaba eran las realidades y las normas estables de valor supereminente y de significación universal, o en cuanto que no reflejan estas realidades y normas. El problema no consiste precisamente en saber qué influencias contribuyeron a la formación de la metafísica platónica, como causas, condiciones u ocasiones, sino más bien en responder a la pregunta: "¿Demostró o no Platón su tesis?" —y esta cuestión no le interesa a un hombre como Nietzsche—. Pero nosotros no podemos permitirnos el rechazar *a priori* la concepción de que lo que en el mundo hay de orden y de inteligencia tiene un fundamento objetivo en una realidad invisible y trascendente, y yo creo que Platón con su metafísica no sólo alcanzó en proporción considerable la verdad, sino que anduvo también un buen trecho del camino hacia la demostración de que su metafísica *era* la verdad. Todo aquel que ha de hablar no puede por menos de emitir juicios de valor, juicios que presuponen normas y modelos objetivos, valores que pueden aprehenderse con diferentes grados de discernimiento y que no "se actualizan" por sí mismos, sino que dependen en esto de la voluntad humana, la cual coopera con Dios para la realización del valor y del ideal en la vida del hombre. Nosotros no tenemos, claro está, ninguna intuición directa del Absoluto por lo que concierne al conocimiento natural (y, en la medida en que la teoría platónica implica tal intuición, es inadmisible, mientras que, en la medida en que identifica el verdadero conocimiento con la aprehensión directa del Absoluto, acaso lleve, sin querer, al escepticismo), pero, por medio de la reflexión racional, podemos alcanzar ciertamente el conocimiento de los valores, fines e ideales objetivos (y fundados de veras trascendentalmente), y éste es, en resumidas cuentas, el punto capital de la teoría de Platón.

Capítulo XXI

LA PSICOLOGÍA DE PLATÓN

1. En nada fue Platón víctima de la basta psicología de las anteriores escuelas cosmológicas, en la que el alma era reducida al aire, al fuego o a los átomos: no fue ni materialista ni epifenomenista, sino espiritualista sin compromisos. El alma es distinguida por él netamente del cuerpo; es la posesión más valiosa del hombre, y la principal ocupación de éste debe consistir en procurar que su alma tienda hacia la Verdad. Así, al final del *Fedro,* Sócrates pronuncia esta plegaria: "¡Oh Pan querido y demás dioses que estáis presentes en estos lugares! Otorgadme la belleza en lo más íntimo de mí, y que mis dependencias exteriores se armonicen con las interiores. Que llegue yo a considerar al sabio como al único rico, y que mi fortuna en oro sea tal que sólo el temperado pueda llevarla y conducirla." [1] La realidad del alma y su preeminencia sobre el cuerpo hallan vigorosa expresión en el dualismo psicológico de Platón, que corresponde a su dualismo metafísico. En las Leyes [2] define Platón el alma como un "principio automotor" (τὴν δυναμένην αὐτὴν κινεῖν κίνησιν) o como la "fuente del movimiento". Así pues, el alma tiene primacía sobre el cuerpo en el sentido de que es superior al cuerpo (ya que éste es movido sin ser él la fuente del movimiento), y debe gobernarlo. En el *Timeo* dice Platón que "la única cosa existente que posee la inteligencia propiamente dicha es el alma, y es una cosa invisible, mientras que el fuego, el agua, la tierra y el aire son todos cuerpos visibles", [3] y en el *Fedón* demuestra que el alma no puede ser un simple epifenómeno del cuerpo. Simias sugiere que el alma es tan sólo la armonía del cuerpo y que muere cuando perece el cuerpo, cuya armonía es ella; pero Sócrates hace ver que el alma es capaz de regir el cuerpo y sus deseos, y que resulta absurdo suponer que una simple armonía pueda regir aquello de lo cual es armonía. [4] Además, si el alma fuese simple armonía del cuerpo, seguiríase que un alma podría ser más alma que otra (puesto que la armonía es susceptible de aumento o disminución), pero ésta es una suposición absurda.

1. 279 b 8-c 3.
2. 896 a 1-2.
3. 46 d 5-7.
4. 85 e 3-86 d 4, 93 c 3-95 a 2.

Con todo, aunque Platón afirma una distinción esencial entre el alma y el cuerpo, no niega la influencia que sobre el alma puede ser ejercida por el cuerpo o a través de éste. En la *República* incluye entre los elementos de la educación verdadera la formación física, y rechaza ciertos tipos de música por su pernicioso influjo sobre el alma. En el *Timeo* admite también que una mala formación física y los hábitos corporales viciosos pueden ejercer pésima influencia y llevar al alma hasta un estado de irremediable esclavitud,[5] y en las *Leyes* recalca la influencia de los factores hereditarios.[6] En efecto, la constitución defectuosa, heredada de los padres, y el mal ambiente son las causas de la mayor parte de las enfermedades del alma. "Nadie es voluntariamente malo: el malvado llega a serlo por algún hábito vicioso del cuerpo o por una crianza estúpida, y éstos son infortunios que le sobrevienen al hombre sin que él los escoja".[7] Por consiguiente, aunque Platón habla en ocasiones como si el alma habitara tan sólo en el cuerpo y se sirviese de sus miembros, no debemos figurarnos que niegue toda interacción del alma y el cuerpo. Puede que no haya *explicado* tal interacción, pero el hacerlo es, en todo caso, una tarea dificilísima. La interacción del alma y el cuerpo es un hecho evidente y ha de aceptarse: porque no se la pueda explicar completamente, nada se gana con negarla o con reducir el alma a lo corpóreo, para desembarazarse de la necesidad de esa explicación; ni tampoco se gana nada con declarar que no puede darse ninguna.

2. En la *República* nos encontramos con la doctrina de la naturaleza tripartita del alma,[8] doctrina que se ha dicho que Platón tomó de los pitagóricos.[9] Esta doctrina vuelve a aparecer en el *Timeo,* de suerte que apenas cabe ninguna razón para suponer que Platón la abandonase nunca.[10] El alma consta de tres "partes": la "parte" racional (τὸ λογιστικόν), la "parte" irascible o vehemente (τὸ θυμοειδές) y la "parte" apetitiva o concupiscente (τὸ ἐπιθυμετικόν). El vocablo "parte" lo usamos aquí justificadamente, pues Platón mismo emplea el término μέρος; pero lo ponemos entre comillas para indicar que se trata de un término metafórico y que no se debe interpretar en el sentido de que el alma tenga partes materiales y extensas. El término μέρος aparece en el libro IV de la *República* (444 *b* 3) y con anterioridad empleó Platón el término εἶδος, lo cual demuestra que consideraba las tres "partes" como formas, funciones o principios de la acción, y no como partes en el sentido material.

Τὸ λογιστικόν es lo que distingue al hombre del bruto, y es el elemento más elevado o la "formalidad" del alma, ser inmortal y emparentado con lo divino. Las otras dos "formalidades", τὸ θυμοειδές y τὸ ἐπιθυμητικόν, son

5. *Tim.,* 86 b y sig.
6. *Leyes,* 775 b y sig.
7. *Tim.,* 86 d 7-e 3.
8. Libro IV.
9. Cfr. Cic., *Tusc. Disp.,* IV, 5, 10. (En este pasaje se refiere Cicerón a *dos* partes, la racional y la no racional.)
10. *Tim.,* 69 d 6-70 a 7.

perecederas. De éstas, la primera es la más noble (en el hombre, es la más afín al empuje moral), y es, o debería ser, aliada natural de la razón, aunque también los animales la tienen. Τὸ ἐπιθυμητικόν concierne a los deseos del cuerpo, pues la parte racional del alma tiene sus propios deseos, por ejemplo, la pasión por la verdad: Eros, que es la contrapartida racional del Eros físico. En el *Timeo*,[11] Platón localiza la parte racional del alma situándola en la cabeza, la parte vehemente en el pecho y la parte apetitiva debajo del diafragma. La localización de la segunda de estas partes en el corazón y en los pulmones era una antigua tradición que se remontaba hasta Homero; pero es difícil decir si Platón entendía o no estas localizaciones a la letra. Tal vez quisiese decir que estas localizaciones son los puntos de interacción entre el cuerpo y cada uno de los principios del alma: ¿no puso Descartes el punto de interacción en la glándula pineal (y bien que creía en la espiritualidad del alma)? Pero no es muy creíble que Platón elaborase nunca de un modo sistemático su psicología, según se verá por las consideraciones siguientes.

Declaró Platón que el alma es inmortal, y el *Timeo* enseña ciertamente que sólo la parte racional del alma goza de este privilegio.[12] Mas si las otras partes del alma son mortales y perecederas, entonces tienen que ser separables de la parte racional, y esto de algún modo misterioso, o tienen que formar otra alma o varias almas diferentes. La notoria insistencia respecto a la simplicidad del alma en el *Fedón* puede referirse a la parte racional; pero en los mitos (por ejemplo, en los de la *República* y del *Fedro*) se admite implícitamente que el alma sobrevive en su totalidad o, al menos, que conserva la memoria en su estado de separación del cuerpo. No es que quiera yo sugerir que todo cuanto contienen los mitos haya de tomarse a la letra, sino que sólo pretendo subrayar que su evidente suposición de que el alma conserva tras la muerte la memoria y es afectada por su vida anterior en el cuerpo, para bien o para mal, implica la posibilidad de que el alma sobreviva toda ella y retenga, por lo menos, la remota potencialidad de ejercitar las funciones impulsivas y apetitivas, aun cuando de hecho no las pueda ejercer en el estado de separación del cuerpo. Claro que ésta no es más que una de las interpretaciones posibles, y, a la vista de las afirmaciones explícitas del propio Platón y de su posición dualista general, parece probable que, para él, únicamente sobreviviese τὸ λογιστικόν, y que las demás partes del alma perecerían por entero. Si la concepción de los tres elementos del alma como tres μέρη es incompatible con la concepción de los tres εἴδη, tenemos aquí simplemente una prueba de que Platón nunca elaboró del todo su psicología ni ensambló acabadamente el conjunto de las afirmaciones que hizo en este campo.

3. ¿Por qué afirmaba Platón que el alma es de naturaleza tripartita? Principalmente por la evidencia de los conflictos que ocurren en el interior del alma. En el *Fedro* aparece la celebérrima comparación del elemento ra-

11. *Tim., ibíd.*
12. *Tim.*, 69 c 2-e 4.

cional con una auriga y de las otras dos partes con un tiro de dos corceles.[13] Uno de los corceles es de buen natural (el elemento vehemente, que es el aliado de la razón y "ama el honor con temperancia y modestia"); el otro caballo es malo (es el elemento apetitivo, "amigo de contrariar e insolentarse"), y, mientras que el buen caballo es guiado fácilmente porque acata las órdenes del cochero, el caballo malo es indócil y tiende a obedecer las voces de la pasión sensual, por lo que hay que refrenarle y castigarle con el látigo. Así, pues, Platón toma por *punto de partida* el hecho empírico de que con frecuencia rivalizan dentro del hombre distintos móviles de la acción; pero nuestro filósofo nunca examina en realidad cómo puede conciliarse este hecho con la unidad de la conciencia, y es significativo lo que dice de que "explicar cuál sea la idea del alma requeriría prolongado trabajo y hasta casi divino", mientras que "hablar de ella por símiles es tarea más corta y humana".[14] Podemos concluir, por tanto, que la tendencia a considerar los tres principios de la acción como principios de una sola alma unitaria, y la tendencia a considerarlos como separables, μέρη, han quedado sin conciliar en la psicología de Platón.

El principal interés de Platón es, desde luego, el interés ético, que consiste en insistir en que el elemento racional tiene derecho a gobernar a los otros elementos, a actuar como un auriga. En el *Timeo,* se dice que la parte racional del alma, el elemento inmortal "divino", es obra del Demiurgo, que lo crea a partir de los mismos elementos que el "Alma del mundo", mientras que las partes mortales del alma son hechas, a la vez que el cuerpo, por los dioses celestes.[15] Esto es, sin duda, una expresión mítica del hecho de que el elemento racional del alma es el superior y el que por naturaleza ha de gobernar: asístele el derecho natural a gobernar, por ser el más afín a lo divino. Tiene una afinidad connatural con el mundo invisible e inteligible, mundo que este elemento racional es capaz de contemplar, mientras que los otros elementos del alma están esencialmente ligados al cuerpo, es decir, vinculados al mundo fenoménico, y, como no tienen parte directa en la actividad racional ni en la razón, no pueden contemplar el mundo de las Formas. Esta concepción dualista reaparece en el neoplatonismo, en San Agustín, en Descartes, etc.[16] Es más, pese a la adopción de la doctrina peripatética acerca del alma por Santo Tomás de Aquino y su escuela, *la manera de hablar* propia del platonismo sigue y no puede menos de seguir siendo la manera "popular" de hablar entre los cristianos, puesto que el *hecho* que influyó en la mente de Platón, la realidad de la lucha interior del hombre, se dibuja naturalmente a grandes rasgos en las mentes de todos cuantos adoptan la ética cristiana. Conviene notar, sin

13. 246 a 6 y sig.
14. 246 a 4-6.
15. 41 c 6-42 e 4, 69 b 8-c 8.
16. Cfr. San Agustín: *Homo anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore.* (*De moribus Ecc. cath.,* I, 27.)

embargo, que el hecho de que sintamos esta lucha *en nosotros mismos* reclama una visión del alma más unificada que la que proporciona la psicología platónica, pues, si hubiese en el hombre varias almas —la racional y la irracional— ¿cómo podríamos explicar la conciencia que tenemos del conflicto como algo que tiene lugar en nuestra intimidad, o la conciencia de la responsabilidad moral? No quiero dar yo a entender que Platón estuviese enteramente ciego en lo tocante a la verdad, sino sugerir únicamente que insistió en uno de los aspectos de la verdad de tal manera que más bien tendió a despreciar el otro aspecto, por lo que no pudo elaborar una psicología racional que fuese realmente satisfactoria.

4. Es cosa bastante clara que Platón afirmó la inmortalidad del alma. De sus afirmaciones explícitas se deduciría, al parecer, según hemos visto, que la inmortalidad le está reservada a una sola parte del alma, al elemento λογιστικόν, por más que sea posible que el alma sobreviva en su totalidad, en cuyo caso, evidentemente, el alma no podría ejercer ya, una vez separada del cuerpo, sus funciones inferiores. Sin embargo, lo cierto es que esta última tesis parece llevar a la conclusión de que el alma es peor y más imperfecta en el estado de separación del cuerpo que cuando se halla en esta vida mortal —conclusión que Platón rechazaría ciertamente—.

El negarse por completo a aceptar los mitos platónicos tal vez concordaría, al menos hasta cierto punto, con el deseo de verse libre de toda noción de sanciones tras la muerte, como si una doctrina de recompensas y castigos fuera incompatible con la moralidad y aun le fuese hostil. Pero ¿es justo o está de acuerdo con los principios de la crítica histórica el atribuir esta actitud a Platón? Una cosa es admitir que los detalles de los mitos no están destinados a que se les tome en serio (lo admite todo el mundo), y otra cosa totalmente distinta es decir que la concepción de una vida futura, cuyas características queden determinadas por la conducta en esta vida, sea en sí misma "mítica". No hay prueba alguna evidente de que Platón considerase los mitos en su totalidad como meras paparruchas fantásticas: si así hubiese pensado, ¿para qué los iba a haber propuesto siquiera? En mi sentir, Platón no fue de ninguna manera indiferente a la teoría de las sanciones y por eso, entre otros motivos, postuló la inmortalidad. Sobre este punto, habría estado de acuerdo con Leibniz: "A fin de satisfacer la esperanza de la raza humana, debe probarse que el Dios que todo lo gobierna es justo y sabio, y que nada dejará sin recompensa o castigo. He aquí los grandes fundamentos de la ética".[17]

¿Cómo trata Platón de demostrar la inmortalidad?

1.º) En el *Fedón*[18] arguye Sócrates que los contrarios se producen a partir de los contrarios, como "de lo más fuerte, lo más débil" o "del sueño la vigilia, y de la vigilia el sueño". Ahora bien, la vida y la muerte son

17. Carta a un corresponsal de quien nada se sabe; escrita hacia el año 1680. Duncan, *Philosophical Works of Leibniz*, p. 9.
18. 70 d 7-72 e 2.

contrarios, y a partir de la vida se produce la muerte. Por lo tanto, hemos de suponer que a partir de la muerte se produce la vida.

Este argumento se basa en la hipótesis, no verificada, de que se da un proceso cíclico eterno; supone también que cada contrario es producido por su contrario, como si el uno fuese la materia de la que el otro estaría hecho o se derivaría. Este argumento no es muy satisfactorio que digamos; además, nada dice de la condición del alma en su estado de separación del cuerpo, y llevaría de suyo a la doctrina de la metempsícosis. El alma, que se halla en un "período" sobre la tierra, puede no tener ningún recuerdo consciente de otro período anterior de su estancia en la tierra, con lo cual, todo lo que se "demuestra" es que el alma sobrevive, pero no que sobreviva el individuo en cuanto individuo.

2.º) El siguiente argumento que en el *Fedón*[19] se aduce está sacado del factor *a priori* del conocimiento. Los hombres tienen un conocimiento de las normas y de los modelos absolutos, conocimiento implícito en sus comparaciones y juicios valorativos; mas estos absolutos no existen en el mundo sensible; por consiguiente, el hombre tiene que haberlos contemplado en un estado de preexistencia. Asimismo, la percepción sensible no puede darnos el conocimiento de lo universal y necesario; pero un joven, aunque no haya recibido educación matemática, puede, por un proceso de simples interrogaciones, sin enseñanza, ser inducido a "enunciar" verdades matemáticas. Siendo así que no las ha aprendido de nadie y que no puede adquirirlas a partir de las percepciones de los sentidos, es preciso admitir que las conoció en un estado de preexistencia, y que el proceso del "aprender" es sólo un proceso de reminiscencia (cf. *Menón,* 84 y sig.).

De hecho, el procedimiento interrogatorio empleado por Sócrates en el *Menón* es, en realidad, una manera de enseñar, y, desde luego, presupone tácitamente cierta dosis de conocimientos matemáticos. Sin embargo, aun en la hipótesis de que no se pudiese dar razón de la ciencia matemática por la "abstracción" y de que hubiésemos de basarla en unos principios apriorísticos, no tendríamos todavía necesidad de postular la preexistencia. Ni admitiendo que las matemáticas pudiesen, al menos en teoría, ser elaboradas completamente *a priori* por el joven esclavo de Menón, habríamos de admitir necesariamente la preexistencia: queda siempre la alternativa de la orientación kantiana.[20]

Simias hace notar[21] que este argumento sólo prueba que el alma existía antes de su unión con el cuerpo, pero no que el alma sobreviva después de la muerte. Sócrates responde indicando que el argumento de la reminiscencia debe entenderse en conjunción con el argumento precedente.

3.º) El tercer argumento del *Fedón* (o el segundo, si los dos anteriores

19. 72 e 3-77 d 5.
20. No quiero decir con esto que acepte yo la crítica kantiana, sino que deseo indicar sencillamente que, aun desde el punto de vista de Platón, la conclusión que éste saca no es la única posible.
21. 77.

se deben tomar por uno) se basa en la naturaleza simple y deiforme del alma —nosotros diríamos: en su espiritualidad—.[22] Las cosas visibles son todas compuestas y están, como tales, sujetas a la disolución y a la muerte —y el cuerpo figura entre ellas—. En cambio, el alma es capaz de contemplar las Formas invisibles a los ojos del cuerpo, inmutables e imperecederas, y, al entrar así en contacto con las Formas, el alma se muestra más semejante a ellas que no a las cosas visibles y corpóreas, que son todas mortales. Además, dado que el alma está destinada naturalmente a regir el cuerpo, parece que ha de ser más parecida a lo divino que a lo mortal. Cabe, pues, que consideremos al alma como "divina" —que no otra cosa quiere decir para los griegos inmortal e inmutable—.

(Este argumento ha venido a convertirse en el argumento que toma por base las actividades superiores del alma y la espiritualidad que implica el mismo concebir una naturaleza del alma simple y espiritual.)

4.º) Otro argumento del *Fedón* lo constituye la respuesta de Sócrates a las objeciones de Cebes. (Ya me he referido anteriormente a la refutación, por parte de Sócrates, del "epifenomenismo" que sugiere Simias.) Cebes propone la hipótesis [23] de que el gasto de energía sufrido por el alma a lo largo de sus sucesivas vidas corporales "la agotará" al fin, de suerte que "venga a perecer del todo en alguna de las muertes". Replica a esto Sócrates con otra prueba de la inmortalidad: [24] la existencia de las Formas es cosa admitida. Ahora bien, la presencia de una Forma es incompatible con la presencia de otra Forma contraria, ni tampoco una cosa que es lo que es por su participación en una de las Formas podrá compadecerse con la presencia simultánea de otra Forma contraria; por ejemplo: aunque no quepa decir que el fuego es el *calor,* sí que es *caliente,* y repugna a la vez el predicado contrario "frío". El alma es lo que es en virtud de su participación en la Forma de la vida; por consiguiente, no admitirá la presencia de la Forma contraria: la "muerte". Así pues, cuando se aproxima la muerte, tiene el alma o que perecer o que alejarse. Hemos admitido que no perece; luego... Hablando en rigor, este "argumento" no debería llamarse argumento probatorio de que el alma es imperecedera, toda vez que se ha establecido ya su espiritualidad. Lo que ocurre es que Sócrates comprende que Cebes acepta, sí, la espiritualidad del alma, pero arguyendo aún que puede llegar a agotarse. La respuesta de Sócrates se reduce, por tanto, prácticamente, a decir que un principio espiritual no puede agotarse nunca.

5.º) En la *República* [25] asienta Sócrates el principio según el cual una cosa no puede destruirse o perecer sino por algún mal que le sea inherente. Pues bien, los males del alma son "la injusticia, la intemperancia, la cobardía y la ignorancia"; pero estos males no la destruyen, puesto que un hombre

22. 78 b 4-80 e 1.
23. 86 e 6-88 b 8.
24. 103 c 10-107 a 1.
25. 608 d 3-611 a 2.

totalmente injusto puede vivir tanto tiempo o más que un hombre justo. Y si el alma no es destruida por su propia corrupción interna, no es razonable suponer que pueda ser destruida por un mal externo. (Este argumento supone evidentemente el dualismo.)

6.º) En el *Fedro*[26] se arguye que una cosa que mueve a otra y es, a su vez, movida por otra, puede dejar de vivir, lo mismo que puede dejar de ser movida. El alma, empero, es un principio automotor,[27] fuente y principio de movimiento, y lo que es un principio tiene que ser increado, pues, de lo contrario, no sería un principio. Mas, si es increado, es indestructible, puesto que si el alma, el principio del movimiento, se destruyese, el universo todo y la creación "sufrirían un colapso y se detendrían".

Ahora bien, una vez admitido que el alma es el principio del movimiento, forzoso es que haya existido siempre (si el movimiento se viene dando desde el principio). Pero, evidentemente, esto contribuye muy poco a probar la inmortalidad personal, porque todo este argumento muestra que el alma individual puede ser una emanación del Alma del mundo, a la que aquélla retorna al ocurrir la muerte corporal. Sin embargo, al leer el conjunto del *Fedón* y los mitos del *Fedón,* del *Gorgias* y de la *República,* no puede evitarse la impresión de que Platón creía en la inmortalidad realmente personal. Añádase que pasajes tales como aquel en que Sócrates habla de esta vida como de una preparación para la eternidad,[28] y observaciones como la que hace Sócrates en el *Gorgias,*[29] de que Eurípides tal vez tenga razón al decir que esta vida en el mundo es en realidad muerte y que la muerte es la vida auténtica (observación nimbada de cierto halo órfico), apenas permiten suponer que Platón, con su doctrina de la inmortalidad, quisiese afirmar una simple persistencia del elemento λογιστικόν, sin ninguna conciencia personal o continuidad del yo. Mucho más razonable es suponer que habría estado de acuerdo con Leibniz cuando éste pregunta: "¿De qué os serviría, señor, llegar a ser rey de la China a condición de olvidar lo que habéis sido? ¿No sería lo mismo que si Dios, al mismo tiempo que os destruyera a vos, creara un rey en China?"[30]

No es menester considerar los mitos en detalle, ya que únicamente son representaciones figuradas de la verdad que Platón quería transmitir, a saber, la de que el alma sigue existiendo tras la muerte y llevará una vida en el más allá conforme a su conducta en este mundo. Es incierto hasta qué punto pretendió Platón que se tomase en serio la doctrina de las sucesivas reencarnaciones que propone en los mitos; de todos modos, parece ser que al alma filosófica le queda la esperanza de escapar del ciclo de las reencarnaciones, así como parece también que puede haber pecadores incorregibles que son precipitados para siempre al Tártaro. Ya hemos apuntado que la manera de presentar la vida futura en los mitos se compagina difícilmente

26. 245 c 5 y sig.
27. Cfr. *Leyes,* 896 a 1-b 3.
28. *Rep.,* 498 b 3-d 6.
29. 492 e 8-11.
30. Duncan, p. 9.

con la afirmación que Platón hace de que sólo τὸ λογιστικόν sobrevive, y en este sentido sí que estaría yo de acuerdo con Ritter cuando dice que: "No puede asegurarse con certeza que Platón estuviese convencido de la inmortalidad del alma, habida cuenta de cómo habla de ella en los mitos del *Gorgias,* del *Fedón* y de la *República*".[31]

La doctrina psicológica de Platón no es, pues, un cuerpo sistemáticamente elaborado a base de coherentes afirmaciones "dogmáticas". Su interés era, sin duda, principalmente ético. Pero esto no equivale a decir que Platón no hiciese también muchas agudas observaciones psicológicas que se hallan diseminadas en todos sus diálogos. Pensemos, si no, en cómo ilustra en el *Teeteto* el proceso del olvido y del recuerdo, o en la distinción que entre la memoria y el recuerdo establece en el *Filebo*.[32]

31. *Essence,* p. 282.
32. *Teeteto,* 191 c 8 y sig.; *Fil.,* 33 c 8-34 c 2.

CAPÍTULO XXII

LA TEORÍA MORAL

I. — El Sumo Bien

La ética de Platón es eudemonista, en el sentido de que está enfocada al logro del supremo bien del hombre, en la posesión del cual consiste la felicidad verdadera. El bien supremo del hombre se puede decir que es el desarrollo auténtico de su personalidad como ser racional y moral, el recto cultivo de su alma, el bienestar general y armonioso de su vida. Cuando el alma de un hombre se halla en el estado en que debe hallarse, entonces ese hombre es feliz. Al comienzo del *Filebo,* Protarco y Sócrates adoptan, *causa argumenti,* dos posiciones extremas: aunque los dos reconocen que el bien ha de consistir en un estado del alma, Protarco se dispone a mantener que la esencia del bien es el *placer,* mientras que Sócrates la cifrará en la *sabiduría.* Procede Sócrates a demostrar que el placer, como tal, no puede ser el único y verdadero bien humano, puesto que una vida de puro placer (entiéndase de placer corporal), en la que no tuviesen parte alguna el espíritu, ni la memoria, ni el conocimiento, ni la opinión verdadera, "sería, no una vida humana, sino la vida de un *pulmo marinus* o la de una ostra".[1] Ni el mismo Protarco puede concebir tal vida como deseable para un ser humano. Por otra parte, una vida "de puro espíritu", que careciese en absoluto de placeres corporales, no podría ser el único bien del hombre, aunque el entendimiento sea la parte más excelsa de la naturaleza humana y aunque la actividad intelectual (especialmente la contemplación de las Formas) sea la más alta función del hombre; pues el hombre no es puro intelecto. Por lo tanto, la vida buena para el hombre deberá ser una vida "mixta": ni exclusivamente espiritual, ni tampoco exclusivamente de placeres sensibles. Así, pues, Platón está dispuesto a admitir los placeres que no van precedidos por el dolor, por ejemplo, los placeres intelectuales,[2] pero también aquellos placeres que consisten en la satisfacción del deseo, con tal que sean inocentes y se goce de ellos con mesura. Lo mismo que la miel y el agua se han de mezclar en debida proporción para que resulte una

1. 21 c 1-8.
2. Cfr. 51.

bebida grata al paladar, de igual modo el sentimiento agradable y la actividad intelectual deben mezclarse en justa proporción para hacer buena la vida del hombre.[3]

Ante todo —dice Platón— la vida buena debe incluir los conocimientos del tipo más verdadero: la ciencia exacta de los objetos intemporales. Pero el hombre que sólo se haya familiarizado con las curvas y las líneas exactas y perfectas de la geometría, y que ningún conocimiento tenga de las groseras aproximaciones a ellas que encontramos en la vida diaria, ni siquiera sabrá encontrarse a sí mismo. Por lo tanto, hay que admitir en la mezcla el conocimiento del segundo tipo y no sólo el del primero. Esto no perjudicará a nadie, siempre que todos reconozcan los objetos de ese conocimiento inferior como lo que son, y no tomen las burdas aproximaciones por la verdad exacta. En otros términos, no es preciso volver enteramente la espalda a esta vida mortal y al mundo material para poder vivir la vida verdaderamente buena, sino que se ha de reconocer que este mundo no es el único, ni tampoco el mejor, antes solamente una pobre copia del ideal. (La música, dice Protarco, debe admitirse, "si la vida humana ha de ser vida", a pesar de que, según Sócrates, es una cosa "llena de conjeturas y de imitación" y "falta de puridad").[4]

Una vez echada ya así toda el "agua" en el recipiente de la mezcla, plantéase la cuestión de saber cuánta "miel" habrá que ponerle. El voto decisivo en esta cuestión del grado del placer pertenece al conocimiento. Ahora que el conocimiento, según Platón, reclamaría de suyo una afinidad con la clase de los placeres "verdaderos" y "sin mezcla"; pero, en cuanto a los demás, el conocimiento aceptará únicamente los que vayan acompañados de salud, espíritu sobrio y toda forma de bondad. Los placeres de la "locura y la maldad" son completamente inadecuados para que les quepa algún lugar en la mezcla.

El secreto de la mezcla que constituye la vida buena es, pues, la medida o proporción: donde ésta es descuidada no se da verdadera mezcla, sino embrollo, revoltijo. El bien es, por tanto, una forma de lo bello, forma que se constituye mediante medida y proporción, de modo que συμμετρία καλόν y ἀλήθεια serán las tres notas o formas de que conste el bien. El primer puesto correspóndele a la "oportunidad", τὸ καίριον, el segundo a la proporción, belleza o plenitud (τὸ σύμμετρον καὶ καλόν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανόν), el tercero al νοῦς καὶ φρόνησις, el cuarto a las ἐπιστῆμαι καὶ τέχναι καὶ δόξαι ὀρθαί, el quinto a los placeres sin mezcla de dolores (impliquen o no la sensación presente), y el sexto a la satisfacción moderada del apetito, naturalmente cuando no entrañe peligro alguno. Tal es, por ende, el verdadero bien del hombre, tal su vida buena, la εὐδαιμονία; y el motivo que impulsa a procurarla es Eros, el deseo o la aspiración de alcanzar el bien o la felicidad.

3. 61 b 4 y sig.
4. 62 c 1-4.

El *summum bonum** del hombre, la felicidad, incluye, por descontado, el conocimiento de Dios —esto es evidente si las Formas son las Ideas de Dios—; y aunque se tome el *Timeo* a la letra y se suponga, por lo mismo, que Dios está separado de las Formas y que las contempla, la propia contemplación de las Formas, contemplación que es un elemento integrante de su felicidad, le haría al hombre semejante a Dios. Aparte que ningún hombre podría ser feliz sin reconocer la operación divina en el mundo. Por lo tanto, Platón puede decir que la felicidad divina es el modelo de la felicidad humana.[5]

Ahora bien, la felicidad debe alcanzarse mediante la práctica de la virtud, que equivale a hacerse tan semejante a Dios como al hombre le sea posible. Debemos llegar a ser "tan parecidos a Dios como podamos, y esto es también hacernos justos con ayuda de la sabiduría".[6] "Los dioses velan con cuidado por aquel cuyo deseo es hacerse justo y semejante a Dios, en la medida en que el hombre pueda conseguir la semejanza divina mediante la práctica de la virtud." [7] En las *Leyes* declara Platón que "Dios es la medida de todas las cosas en un sentido mucho más alto que en el que ninguno de los hombres pueda, según se dice, esperarse que lo sea alguna vez." (Con esto responde a Protágoras.) "Y quien desee ser grato a Dios ha de parecérsele tanto como sea posible y hacerse tal como Él..." A continuación, sigue diciendo que el ofrecer sacrificios a los dioses y elevarles súplicas es "la más noble y la mejor de todas las cosas, y también la más conducente al logro de una vida feliz"; pero indica que los sacrificios de los malvados y de los impíos no son aceptos a los dioses.[8] El culto religioso y la virtud pertenecen, pues, a la felicidad, de tal suerte que, aunque la prosecución de la virtud y la práctica de una vida virtuosa son los medios de lograr la dicha, no se ha de pensar que la virtud misma sea exterior a la felicidad, sino que es parte integrante de ella. El bien del hombre es, ante todo, una condición del alma, y sólo el hombre verdaderamente virtuoso es verdaderamente bueno y verdaderamente feliz.

II. — La virtud

1. En general, puede decirse que Platón aceptó la identificación socrática de la virtud con el conocimiento. En el *Protágoras* [9] muestra Sócrates, refutando al sofista, que es absurdo decir que la justicia pueda ser impía o la piedad injusta: las distintas virtudes no pueden ser enteramente dispares entre sí. Más aún, el hombre intemperante es aquel que persigue lo que en

5. *Teeteto,* 176 a 5-e 4.
6. *Teeteto,* 176 b 1-3.
7. *Rep.,* 613 a 7-b 1.
8. *Leyes,* 715 e 7-717 a 3
9. *Protág.,* 330 c 3 y sig.

realidad es nocivo para el hombre, mientras que el temperado se propone lograr lo que es verdaderamente bueno y beneficioso; y como el tratar de conseguir lo verdaderamente bueno y beneficioso es de sabios, y el perseguir lo dañoso es insensatez, resulta que la templanza y la sabiduría no pueden ser del todo dispares. Tampoco puede diferir del todo de la sabiduría el verdadero valor o el coraje; por ejemplo, el mantenerse firme en la línea de batalla, a sabiendas de los peligros a que uno se expone, no significa simple temeridad. Por tanto, tan inseparable es de la sabiduría el coraje como la templanza. Y no es que niegue Platón que hay distintas virtudes, según sus objetos o según las partes del alma cuyos hábitos sean, sino que, para él, todas esas virtudes forman una unidad, en la medida en que son expresiones del mismo conocimiento del bien y del mal. Las distintas virtudes se unifican, pues, en la de la *prudencia* o conocimiento de lo que es verdaderamente bueno para el hombre y de los medios de alcanzarlo. En el *Menón* se patentiza que, *si* la virtud es conocimiento o prudencia, es enseñable, y en la *República* se hace ver que sólo el filósofo posee el verdadero conocimiento del bien del hombre. No es el sofista, que se contenta con las nociones "populares" de la virtud, el que puede enseñarla, sino sólo quien la conoce con exactitud, o sea, el filósofo. La doctrina de que la virtud es el conocimiento viene a ser, en realidad, una expresión del hecho de que la bondad no es un término meramente relativo, sino que remite a algo absoluto e inmutable: de lo contrario, no podría ser objeto del conocimiento.

Parece que Platón se aferró a la idea de que la virtud es conocimiento y es enseñable, y también a la idea de que nadie opta por el mal a sabiendas y adrede. Cuando alguien se decide por lo que *de facto* es malo, lo escoge *sub specie boni:* él desea algo que se imagina que es bueno, aunque de hecho, sin saberlo él, sea malo. Platón reconocía ciertamente el carácter obstinado del apetito, que se empeña en llevarse todo por delante, arrastrando de tumbo en tumbo al cochero en su loca carrera por alcanzar lo que le parece ser un bien; pero si el caballo malo vence la resistencia del auriga, esto sólo puede suceder, según los principios de Platón, porque el auriga no conoce el verdadero bien o porque su conocimiento del mismo se lo oscurece pasajeramente el arrebato de la pasión. Acaso parezca que tal doctrina, heredada de Sócrates, no es compatible con la responsabilidad moral, que Platón admite sin duda; pero siempre le quedaría a Platón el recurso de responder que quien sepa qué es lo verdaderamente bueno reconocerá que su juicio estaba tan obnubilado por la pasión, al menos durante algún tiempo, que el bien aparente le parecía el bien verdadero, aunque sí que será responsable de haber permitido a la pasión cegarle tanto el juicio. Y si se objetara que alguien puede escoger deliberadamente el mal por el mal mismo, Platón sólo podría responder que esto equivaldría a que ese hombre dijese: "Mal, sé tú mi bien". Si alguien elige lo que en realidad es malo o nocivo, sabiendo a fin de cuentas que lo es, esto no puede deberse sino a que, a pesar de su

conocimiento de que es malo, fija su atención en algún aspecto del objeto que le parece bueno. Será, por cierto, responsable tal vez de fijar en esto su atención, pero, si escoge, únicamente puede hacerlo *sub specie boni*. Cabe que un hombre sepa de sobra que dar muerte a su enemigo le será, en definitiva, perjudicial a sí mismo, y que, sin embargo, prefiera así y todo matarle, porque pone la atención en lo que cree ser el bien inmediato: satisfacer su venganza o lograr un beneficio mediante la desaparición de su enemigo. (Es oportuno advertir aquí que a los griegos les faltó una noción precisa del *Bien* y de lo *Justo* y de sus relaciones recíprocas: el asesino puede saber muy bien que el crimen es injusto, pero escoge el cometerlo, como si fuese, *en algunos aspectos*, un *bien*. El asesino sabedor de que el crimen es injusto podía saber igualmente, nótese esto, que "injusto" y "malo o nocivo a fin de cuentas" son cosas inseparables, pero tal conocimiento no descartaría el que se atribuyese al acto algún aspecto de "bondad" (es decir, de utilidad o desiderabilidad). Cuando nosotros calificamos algo de "malo" queremos decir con frecuencia que es "injusto", pero cuando Platón decía que nadie escoge voluntariamente hacer lo que sabe que es malo, no quería decir que nadie escoge hacer lo que sabe que es injusto, sino que nadie hará deliberadamente lo que sepa que en todos los aspectos le ha de perjudicar.)

En la *República* [10] considera Platón cuatro virtudes principales o cardinales: la sabiduría (Σοφία), el coraje o la fortaleza de ánimo (Ἀνδρεία), la templanza (Σωφροσύνη) y la justicia (Δικαιοσύνη). La sabiduría es la virtud de la parte racional del alma; el coraje, la de la parte irascible o vehemente; y la templanza consiste en la unión de las partes vehemente y apetitiva bajo el gobierno de la razón. La justicia es una virtud general, que consiste en que cada parte del alma cumpla su propia tarea con la debida armonía.

2. En el *Gorgias* arguye Platón contra la identificación del bien con el placer y del mal con el dolor, y contra la moral del "Superhombre" propuesta por Calicles. Contra Polo, Sócrates ha tratado de hacer ver que cometer una injusticia, por ejemplo, comportarse tiránicamente, es peor que padecer la injusticia, puesto que al cometer la injusticia empeora el alma, y éste es el mal más grave que puede padecer un hombre. Además, el cometer injusticia impunemente es la peor de todas las cosas, pues no hace sino confirmar al alma en el mal, mientras que el castigo puede reformarla. Calicles interrumpe la discusión para protestar de que Sócrates apele "a las nociones populares y vulgares de la justicia, que no son naturales, sino sólo convencionales": [11] hacer el mal quizá sea vergonzoso desde el punto de vista de los convencionalismos sociales, pero esto no pasa de ser una moral gregaria. Los débiles, que son la mayoría, se juntan para restringir a "la especie más fuerte de hombres", y proclaman como *justas* las acciones que son más convenientes para ellos, miembros del rebaño, y como *injustas* las

10. *Rep.*, L. IV.
11. *Gorgias*, 482 e 3-5.

acciones que a ellos les perjudican.[12] En cambio, la Naturaleza muestra, así entre los hombres como entre los animales, que "la justicia consiste en que los superiores gobiernen a los inferiores y posean más que ellos".[13]

Sócrates agradece a Calicles la franqueza con que ha expuesto su opinión de que el poder es la esencia del derecho, pero objeta que, si la mayoría de los débiles rige de hecho tiránicamente a los "fuertes", entonces los débiles son en realidad los más fuertes, y así, según los propios principios de Calicles, obran justicia al imponerse. Y no se vea en esto un simple juego de palabras, porque si Calicles persiste en sostener su repudio de la moral convencional, debe mostrar ahora cómo el fuerte, el individualista brutal y sin escrúpulos, es cualitativamente "mejor" que el hombre gregario y, por eso, tiene derecho a gobernar. Calicles trata de demostrarlo manteniendo que su individualista es más sabio "que toda la ralea de los esclavos y de los inclasificables", y que debe, por ende, gobernar a los inferiores a él y tener más posesiones que ellos. Irritado por la observación de Sócrates de que, en tal caso, el médico debería comer y beber más que nadie y el zapatero tendría que usar unos zapatos mayores que los de cualquier otro, Calicles afirma que lo que él quiere decir es que los que son sabios y animosos en la administración del Estado deben regirlo, y que la justicia consiste en que esos tales posean más bienes que sus súbditos. Picado por la pregunta de Sócrates acerca de si el gobernante deberá gobernarse también a sí mismo, Calicles declara rotundamente que el hombre fuerte puede satisfacer sus deseos y pasiones según le venga en gana. Esto es brindarle una oportunidad a Sócrates, quien compara al hombre ideal de Calicles con un tonel que se va por una hendidura: siempre está llenándose de placer, pero nunca tiene bastante: su vida es vida de buitre marino, no de hombre. Calicles está dispuesto a admitir que el glotón que continuamente satisface su voracidad es feliz, pero se resiste a justificar la vida del libertino, y, al final, se ve forzado a admitir diferencias *cualitativas* entre los placeres. Esto lleva a la conclusión de que el placer está subordinado al bien, y de que, por lo tanto, la razón debe ser juez de los placeres y no admitirlos más que en la medida en que sean convenientes para la salud, la armonía y el orden del alma y del cuerpo. Así, el hombre verdaderamente bueno y feliz es, no el intemperante, sino el temperado. El intemperante se daña a sí mismo; y Sócrates completa su demostración con el "mito" de la imposibilidad de librarse del juicio después de la muerte.[14]

3. Platón rechaza expresamente la máxima según la cual se ha de ser bueno para con los amigos y malo para con los enemigos. Hacer el mal nunca puede ser bueno. En el libro I de la *República,* Polemarco propone la teoría de que "es justo hacer el bien a nuestro amigo si es hombre bueno,

12. Es evidente la semejanza con las opiniones de Nietzsche, aunque éste distaba mucho de pensar como el político y licencioso tirano.
13. 483 d 5-6.
14. *Gorgias,* 523 y sig.

y dañar a nuestro enemigo si es mal hombre".[15] Sócrates (entendiendo por "dañar" el hacer un mal real y no simplemente el castigar —que esto lo juzgaba un remedio—) objeta que dañar es hacer peor, y, respecto a la excelencia humana, esto quiere decir menos justo, de suerte que, según Polemarco, sería propio del hombre justo el hacer peor al hombre injusto. Pero, evidentemente, tal obra es más propia del injusto que del justo.

15. *Rep.*, 335 a 7-8.

Capítulo XXIII

EL ESTADO

La teoría política de Platón se desarrolla en íntima conexión con su ética. La vida griega era esencialmente una vida comunal, vivida en el seno de la Ciudad-estado e inconcebible aparte de la Ciudad, hasta tal punto que a ningún griego genuino se le habría ocurrido nunca que alguien pudiese ser un hombre perfectamente bueno y cabal manteniéndose ajeno por completo al Estado, puesto que sólo en la Sociedad y gracias a ella es posible que el hombre viva como es debido, y la Sociedad significaba para el griego la Ciudad-estado. El análisis racional de este hecho de la experiencia da por resultado la doctrina de que la Sociedad organizada es una institución "natural", de que el hombre es un animal social por naturaleza, doctrina común a Platón y Aristóteles; la teoría de que la Sociedad sea un mal necesario y coartador del libre desarrollo y auge de la vida humana sería enteramente extraña al griego auténtico. (Claro que no hay que incurrir en el absurdo de representar a la conciencia griega como análoga al instinto de la colmena o del hormiguero, pues el individualismo prevalecía en Grecia por doquier, manifestándose tanto en las guerras de exterminio de unas ciudades-estado contra otras como en las facciones que dividían intestinamente a cada ciudad, por ejemplo con ocasión de las tentativas de algún individuo para establecerse como tirano; mas este individualismo no era una rebelión contra la Sociedad como tal, sino que presuponía la existencia de la misma y la aceptaba como un hecho.) Por consiguiente, para un filósofo como Platón, interesado en todo lo relativo a la felicidad del hombre y a la vida verdaderamente buena para el hombre, era una necesidad imperiosa determinar la genuina naturaleza y la función del Estado. Si todos los ciudadanos fuesen hombres moralmente malos, sería imposible asegurar la bondad del Estado; e inversamente, si el Estado fuese malo, los ciudadanos se hallarían incapaces de vivir conforme se debe.

No era Platón hombre que aceptase la idea de que hay una moral para el individuo y otra para el Estado. Éste se compone de individuos y existe para que los hombres individuales puedan llevar una vida buena; hay un código moral absoluto, que rige a todos los hombres y a todos los Estados: el oportunismo debe doblegarse ante el derecho. Platón no consideraba el

Estado como una personalidad o como un organismo que pudiese o debiese desarrollarse sin restricción ninguna, sin tener que atender a la Ley Moral: el Estado no es el árbitro de lo justo y lo injusto, la fuente de su propio código moral y la justificación absoluta de sus propias acciones, sean éstas las que fueren. Tal verdad se expresa claramente en la *República.* Los interlocutores de este diálogo tratan de determinar la naturaleza de la justicia, pero al final del libro I declara Sócrates: "Yo no sé qué es la justicia".[1] Sugiere entonces, en el libro II,[2] que, si consideran el Estado, verán los mismos caracteres "escritos con trazos mayores y más fáciles de examinar". Propone, pues, "que indaguemos cuál sea la naturaleza de la justicia y de la injusticia tales como aparecen primero en el Estado y, en segundo lugar, en el individuo, procediendo de lo mayor a lo menor y comparándolo". Esto implica, obviamente, que los principios de la justicia son los mismos para el individuo que para el Estado. Si el individuo vive su vida como miembro del Estado, y si la justicia del uno y del otro está determinada por la Justicia ideal, bien se ve que ni el individuo ni el Estado se libran del sometimiento al código eterno de la Justicia.

Ahora bien, es totalmente evidente que ninguna Constitución ni gobierno alguno de los de la realidad encarnan el principio ideal de la Justicia; pero lo que le interesaba a Platón no era ver lo que *son* los Estados empíricos, sino lo que el Estado *debería ser,* y así, en el diálogo *República* se propone descubrir el Estado Ideal, a cuyo modelo todo Estado de los de la realidad debería conformarse en la medida de lo posible. Cierto que en la obra de su vejez, las *Leyes,* hace algunas concesiones a lo realizable, pero su designio general siguió siendo el de establecer la norma o el ideal, y si los Estados empíricos no se conformasen al ideal, ¡tanto peor para ellos! Platón estaba profundamente convencido de que el dirigir el Estado es, o debería ser, una ciencia; el hombre de Estado, para serlo verdaderamente, debe saber qué es el Estado y en qué ha de consistir su vida; de lo contrario, corre el peligro de hacer naufragar al Estado y a sus conciudadanos y de revelarse no como un hombre de Estado sino como un "político" inhábil. La experiencia le había enseñado que los Estados existentes eran defectuosos, y volvió las espaldas a la vida política práctica, aunque sin perder la esperanza de sembrar las simientes del verdadero arte de gobernar en aquellos que se confiaban a su dirección. Habla Platón en la *Carta 7.ª* de su triste experiencia, primero con la oligarquía del 404 y después con la democracia restaurada, y añade: "El resultado fue que yo, que al principio había estado lleno de ilusiones por la carrera política, cuando paré mientes en el torbellino de la vida pública y percibí el incesante agitarse de sus tornadizas corrientes, acabé por sentir vértigo... y comprendí, por fin, que todos los Estados que existen en la actualidad se hallan, sin excepción, mal gobernados: sus constituciones apenas tienen remedio, como no sea mediante algún plan milagroso acom-

1. 354 c 1.
2. 368 e 2-369 a 3.

pañado de la buena suerte. En consecuencia, me vi forzado a decir, como alabanza a la buena filosofía, que ella sola nos pone en situación ventajosa, desde la cual podemos discernir en todos los casos lo que es justo para las comunidades y para los individuos, y que, por lo tanto, la raza humana no se librará de males hasta que, o bien la raza de los puros y auténticos filósofos adquiera la autoridad política, o bien la clase de los que tienen el poder en las ciudades sea movida, por algún favor de la providencia, a convertirse en verdaderos filósofos." [3]

Delinearé aquí en sus rasgos principales la teoría política de Platón, primero tal como aparece en la *República,* y después en el *Político* y en las *Leyes.*

I. — La República

1. El Estado existe para servir a las necesidades de los hombres. Los hombres no son independientes unos de otros, sino que necesitan la ayuda y la cooperación de los demás en la producción de todo lo que hace falta para la vida. De ahí que se reúnan y asocien en un mismo lugar, "y dan a esta morada común el nombre de Ciudad." [4] El fin originario de la ciudad es, pues, un fin económico, y de él se sigue el principio de la división y especialización del trabajo. Los talentos y dotes naturales difieren con las gentes, que los tienen para servir de diversos modos a la comunidad: la obra de un hombre será superior en calidad y también en cantidad si ese hombre trabaja en una sola ocupación y ésta es la más apropiada a sus dones naturales. El labrador no se fabricará su arado ni su azada, sino que todos sus aperos los harán otros para él: quienes estén especializados en la producción de tales instrumentos. Así, la existencia del Estado, que de momento se considera desde el punto de vista económico, requerirá que haya granjeros, tejedores, zapateros, carpinteros, herreros, pastores, mercaderes, tenderos, obreros asalariados, etc. Pero estas gentes llevarán una vida muy ruda. Si ha de haber una ciudad "lujosa", hace falta algo más: aparecerán los músicos, los poetas, los preceptores, los enfermeros, los barberos, los cocineros, los pasteleros, etc. Y, con el aumento de la población, consecuencia del creciente lujo de la ciudad, el territorio será ya insuficiente para las necesidades de la misma y tendrán que ser anexionados algunos territorios de la ciudad vecina. De este modo, Platón halla el origen de la guerra en una causa económica. (Ni que decir tiene que las observaciones de Platón no han de entenderse como una justificación de la guerra agresiva; acerca de esto véanse los párrafos que a la guerra dedica en las *Leyes.*)

2. Mas, si la guerra ha de continuarse, entonces, según el principio de la división y especialización del trabajo, deberá haber una clase especial de

3. *Ep.*, 7, 325 d 6-326 b 4.
4. *Rep.*, 369 c 1-4.

guardianes del Estado, cuyo cometido sea exclusivamente dirigir la guerra. Estos guardianes tendrán que ser valerosos, dotados del elemento θυμοειδές; pero deberán ser también filósofos, en el sentido de que habrán de saber quiénes son los verdaderos enemigos del Estado. Y si el ejercicio de sus funciones de guardianes ha de basarse en el conocimiento, entonces deberán someterse a algún proceso educativo. Empezará éste con la música e incluirá las narraciones legendarias. Pero —advierte Platón— no se permitirá sino con mucho tiento que los niños del Estado reciban en sus espíritus, precisamente a esa edad, que es la más impresionable, opiniones contrarias a las que deberán tener cuando hayan llegado a hacerse hombres.[5] Por lo tanto, las leyendas que a propósito de los dioses relatan Hesíodo y Homero, no se les enseñarán a los niños, ni serán siquiera admitidas en el Estado, puesto que pintan a los dioses como entregados a groseras inmoralidades, adoptando varias formas y disfraces, etcétera. Es asimismo intolerable y no se debe admitir la afirmación de que los dioses tenían por cosa corriente violar los juramentos y pactos. A Dios se le debe representar no como autor de todas las cosas, de las buenas y de las malas, sino sólo de las que son buenas.[6]

Nótese que, aunque Sócrates comienza la discusión fijando el origen del Estado en la necesidad de satisfacer los varios deseos connaturales al hombre, y aunque afirma el origen económico del Estado, su interés pasa a centrarse en seguida sobre el problema de la educación. El Estado no existe simplemente para cubrir las necesidades económicas del hombre (pues éste no es, sin más, el *homo œconomicus*), sino para hacerle feliz, para que el hombre pueda desenvolverse llevando una vida recta, de acuerdo con los principios de la justicia. De aquí la necesidad de la educación, puesto que los miembros del Estado son seres racionales. Mas no hay educación alguna que lo sea de veras si no es una educación para la verdad y para el bien. Quienes rigen la vida del Estado y determinan los principios de la educación y distribuyen las tareas dentro del Estado a sus diferentes miembros han de saber qué es lo realmente verdadero y bueno —en otras palabras: deben ser filósofos—. Este gran afán por la verdad es lo que le lleva a Platón a hacer la proposición —bastante curiosa para nuestra mentalidad— de que se excluya del Estado ideal a los poetas y a los dramaturgos. Y no es que Platón sea ciego respecto a las bellezas de Homero o de Sófocles; al contrario, es precisamente el uso que los poetas hacen de bellas palabras e imágenes lo que les vuelve tan peligrosos a los ojos de Platón. La belleza y los encantos de sus palabras son, por así decirlo, el azúcar que disimula el veneno que los incautos ingieren. El interés de Platón es primordialmente ético: por eso se opone a la manera como hablan los poetas acerca de los dioses y como los fingen con caracteres inmorales, etcétera. Sólo se admitirá a los poetas en el Estado ideal a condición de que propongan ejemplos de buenas costumbres morales, y, en general, la poesía épica y la dramática serán desterradas del Estado,

5. 377 a 12-c 5.
6. 380 a 5-c 3.

mientras que la lírica se consentirá únicamente bajo la estricta censura de las autoridades estatales. Determinadas armonías (los modos lidio y jonio) habrán de excluirse, por afeminados y propios de francachelas y embriagueces. (Nosotros podemos pensar que Platón exageró los perniciosos resultados que se seguirían de la admisión de las grandes obras de la literatura griega, pero el principio que le animaba deben aceptarlo todos los que crean de veras en una ley moral objetiva, aun cuando disientan quizá sobre las aplicaciones concretas de tal principio. Porque, si se admite la existencia del alma y de un código moral absoluto, las autoridades públicas tienen el deber de impedir la ruina de la moral entre los miembros del Estado, valiéndose para impedirla de unos medios que no acarreen mayores males aún. Hablar de "los derechos absolutos del arte" es, sencillamente, un contrasentido, y Platón estaba desde luego en lo cierto al no dejarse engañar por tan absurdas consideraciones.)

Junto con la música, la gimnasia tendrá también su parte en la educación de los jóvenes ciudadanos del Estado. El cuidado del cuerpo, tratándose de los que habrán de ser los custodios del Estado y los atletas de la guerra, será de carácter ascético: un "sistema sencillo y moderado", calculado no con miras a obtener pesados atletas que "se pasen la vida durmiendo y estén expuestos a las peores enfermedades en cuanto abandonen, por poco que sea, su régimen habitual", sino más bien unos "atletas aguerridos, que han de ser cual perros guardianes bien despiertos y agudísimos de vista y oído".[7] (Con estas proposiciones, de que el Estado eduque física y mentalmente a la juventud, se anticipa Platón a lo que hoy día hemos visto realizarse en gran escala y sabemos por experiencia que puede supeditarse tanto a malos como a buenos fines. Mas éste es el sino, en definitiva, de la mayor parte de los programas prácticos en el terreno de la política, a saber, que así como se puede hacer uso de ellos para el bien del Estado, o sea, para su verdadero beneficio, así también se puede abusar de ellos, aplicándolos de un modo que en realidad únicamente perjudique al Estado. Platón lo sabía muy bien, y la selección de los dirigentes del Estado fue para él materia de gran desvelo.)

3. Tenemos, pues, hasta aquí, en el Estado dos grandes clases de ciudadanos: la inferior, de los artesanos, y la superior, de los guardianes. ¿Quiénes deberán ser los que gobiernen? Se les escogerá cuidadosamente —dice Platón— en la clase de los guardianes. No han de ser jóvenes: deben ser los hombres mejores de su clase, inteligentes y fuertes, solícitos del bien del Estado, amantes de él, y que procuren los intereses públicos como idénticos a los suyos propios —en el sentido, ya se entiende, de que persigan los verdaderos intereses del Estado, sin cuidarse de sus propias ventajas o desventajas personales—.[8] Por tanto, quienes desde la infancia se hayan distinguido en hacer siempre lo mejor para el Estado, sin haberse desviado nunca de esta línea de conducta, serán elegidos para gobernar: serán los guardianes perfectos, los únicos que, en realidad, merezcan el título de "guardianes". Los

7. 403 e 11-404 b 8.
8. 412 c 9-413 c 7.

demás, que hasta aquí han sido denominados guardianes, llevarán en adelante el de "auxiliares", consistiendo su tarea en apoyar las decisiones de los gobernantes.[9] (De la educación de éstos trataré en breve.)

Por consiguiente, el Estado ideal constará de tres grandes clases de ciudadanos (con lo que se excluye a los esclavos, de los que se hablará después): en el fondo, los artesanos; sobre éstos los "auxiliares" o clase militar; y, por cima de todos, los "guardianes" o el guardián. Empero, aunque los auxiliares ocupen una posición más honrosa que los artesanos, no deben comportarse como bestias salvajes que hagan presa en los que están por debajo de ellos, sino que, aun cuando son más fuertes que sus conciudadanos, serán también sus aliados y amigos, y así, es necesarísimo asegurarles una educación y un género de vida adecuados: tendrán un hogar común y vivirán todos juntos, como los soldados en un campamento; oro y plata ni los manejarán ni los tocarán siquiera. "Y esto será su salvación y la del Estado." [10] Pues si empiezan alguna vez a amasar dineros, se transformarán muy pronto en tiranos.

4. Recuérdese que Platón se proponía, al comienzo del diálogo, determinar la naturaleza de la justicia, y que habiendo hallado difícil la tarea, sugirió que podría comprenderse mejor lo que es la justicia examinándola tal como existe en el Estado. Llegada la discusión a este punto, una vez se han delineado las distintas clases de ciudadanos de que el Estado consta, es ya posible considerar la justicia en el Estado. La sabiduría del Estado reside en la reducida clase de los gobernantes o guardianes; el coraje o la valentía del Estado, en los auxiliares; el temple o la templanza del Estado consiste en la conveniente subordinación de los gobernados a los gobernantes; la justicia del Estado, en que cada ciudadano se ocupe de la tarea que le corresponde, sin interferirse en la de los demás. Así como el individuo es justo cuando todos los elementos de su alma funcionan en la debida armonía y con la subordinación propia de lo inferior a lo superior, así también el Estado es justo y conforme a derecho cuando todas las clases y los individuos que las componen cumplen debidamente sus cometidos. Por otro lado, la injusticia política consiste en el espíritu de la ingerencia y la perturbación, que mueve a una clase a entrometerse en las tareas de otra.[11]

5. En el libro V de la *República* expone Platón el famoso programa de la "comunidad" de mujeres e hijos. A las hembras se las ha de educar como a los varones: en el Estado ideal no se contentarán con estarse en casa y ocuparse del niño, sino que serán instruidas en la música, la gimnasia y la disciplina militar, exactamente igual que los hombres. La razón de esto es que los hombres y las mujeres sólo se diferencian por las distintas funciones que desempeñan en punto a la propagación de la especie. Cierto que la mujer es más débil que el hombre, pero, por lo demás, en ambos sexos

9. 414 b 1-6.
10. 417 a 5-6.
11. 433 a 1 y sig.

se encuentran análogos dones naturales, y, por lo que concierne a su naturaleza, la mujer puede ser admitida a todas las carreras que le están abiertas al hombre, inclusive a la del guerrear. Se seleccionará a las mujeres debidamente calificadas para que compartan la vida y las ocupaciones oficiales de los guardianes del Estado. Basándose en principios eugénicos, piensa Platón que las relaciones conyugales de los ciudadanos, sobre todo las de los pertenecientes a las clases más altas, deben ser controladas por el Estado. Así, las uniones entre los guardianes o entre los auxiliares deberán estar bajo el control de los magistrados, a fin de que pueda relevarse a aquéllos eficientemente de sus obligaciones oficiales y también para obtener la mejor prole posible, prole a la que se criará en una casa de maternidad del Estado. Mas adviértase que Platón no propone en modo alguno la total comunidad de mujeres en el sentido del promiscuo "amor libre".

La clase de los artesanos conserva la propiedad privada y la familia: sólo en las dos clases superiores deben suprimirse ambas cosas, y ello por el bien del Estado. En cuanto a los matrimonios de los guardianes y de los auxiliares, han de combinarse muy estrictamente: se unirán a las mujeres que les sean prescritas por los magistrados competentes, y tendrán relaciones sexuales con ellas y engendrarán hijos en épocas determinadas de antemano, y no fuera de esos tiempos. Si tuvieren relaciones con mujeres fuera de los límites prescritos y de esas relaciones nacieran hijos, se insinúa, por lo menos, que tales criaturas habrán de ser eliminadas.[12] Los vástagos de las clases superiores que sean incapaces de llevar la vida de esas clases, pero que hayan nacido "legítimamente", serán relegados a la clase de los artesanos.

(Las propuestas de Platón en esta materia son aborrecibles para todo auténtico cristiano. Sus intenciones eran, desde luego, excelentes, ya que deseaba mejorar lo más posible la raza humana; pero sus buenos deseos le llevaron a concebir unas medidas que son forzosamente inaceptables y repugnan a cuantos se atengan a los principios cristianos en lo tocante al valor de la persona y a la santidad de la vida humana. Por lo demás, no se sigue de ningún modo que lo que dé buenos resultados al aplicarse a la recría de animales, los tenga que dar igualmente si se aplica a la raza humana, pues el hombre tiene un alma racional que no depende intrínsecamente de la materia sino que es creación directa de Dios Todopoderoso. ¿Acompaña siempre acaso un alma bella a un hermoso cuerpo o un buen carácter a un cuerpo fornido? Además, aunque tales medidas diesen resultado —y ¿qué significa aquí "dar resultado"?— tratándose de la raza humana, no por ello tendría derecho el Gobierno a aplicarlas. Quienes hoy día siguen o desearían seguir en esto los pasos de Platón, recomendando, por ejemplo, la esterilización obligatoria de los deficientes o tarados, no tienen, piénsese bien, la excusa, que Platón tenía, de vivir en una época anterior a la aparición de los principios e ideales cristianos.)

12. 461 c 4-7.

6. Respondiendo a la objeción de que ninguna ciudad puede organizarse, en la práctica, según los planes que acaba de proponer, "Sócrates" replica que no es de esperar que un ideal haya de realizarse, de hecho, a la perfección. Sin embargo, pregunta cuál es el cambio más pequeño que capacitaría a un Estado para adoptar la forma de Constitución propuesta, y menciona uno —ni pequeño ni fácil—, a saber: confiar el poder al filósofo-rey. El principio en que se basa el gobierno democrático es, según Platón, absurdo: el dirigente debe gobernar en virtud de su conocimiento, y este conocimiento debe ser el de la verdad. El hombre que posee el conocimiento de la verdad es el filósofo genuino. Platón ilustra este punto mediante el símil del barco, con su capitán y su tripulación.[13] Se nos pide que imaginemos un barco "cuyo capitán es más alto y más fuerte que todo el resto de la tripulación, pero es también ligeramente sordo y corto de vista, y su conocimiento del arte de navegar no mucho mejor que su vista y su oído". Los tripulantes se amotinan, se apoderan del navío y "bebiendo y dándose a la juerga continúan su viaje, con el resultado que podría esperarse de ellos." ¡No tienen ni idea del arte de pilotar ni de lo que debe ser un auténtico piloto! Así, la objeción que pone Platón a las democracias del tipo de la ateniense es la de que en ellas los políticos no tienen ni idea de lo que se traen entre manos, y cuando al pueblo le viene en gana se desembaraza de los políticos que están en funciones y se comporta como si para conducir bien el navío del Estado no hiciesen falta conocimientos especiales. Esta manera insensata, ignorante y "a lo que venga" de llevar los asuntos del Estado, propone Platón que sea sustituida por el gobierno del filósofo-rey, es decir, del hombre que sepa en realidad cuál es la ruta que debe seguir el navío del Estado y pueda ayudarle a superar las tempestades y las dificultades de todo género que vaya encontrando durante el viaje. El filósofo será el fruto más exquisito de la educación dada por el Estado: a él y sólo a él compete trazar, por así decirlo, el diseño concreto del Estado ideal y dirigir su realización, porque él frecuenta el mundo de las Formas y puede tomarlas por modelo para formar el Estado real.[14]

Los escogidos como candidatos o posibles gobernantes serán instruidos, no sólo en armonía musical y en gimnástica, sino también en matemáticas y en astronomía. Pero la instrucción matemática no se les dará simplemente con miras a capacitarles para hacer los cálculos que todos han de aprender a hacer, sino sobre todo con vistas a capacitarles para la aprehensión de los objetos inteligibles, o sea, no "en el espíritu propio de los mercaderes y los comerciantes, con miras a comprar y vender", ni tampoco solamente para los usos militares, sino, más que nada, a fin de que puedan remontarse "del devenir a la verdad y al ser",[15] para que puedan ser guiados hacia la verdad

13. 488 a 1-489 a 2.
14. Platón, como Sócrates, consideraba irracional y absurda la práctica "democrática" de elegir los magistrados, los generales, etc., echando a suertes o por su habilidad retórica.
15. 525 b 11-c 6.

y adquieran el espíritu de la filosofía.[16] Mas toda esta instrucción será meramente un preludio introductorio en la dialéctica, por la cual el hombre parte al descubrimiento del Ser absoluto mediante la luz de la sola razón y sin ninguna asistencia de los sentidos, hasta que "llega al fin a contemplar el Bien absoluto en visión intelectual y alcanza allí el límite supremo del mundo inteligible".[17] Habrá ascendido, pues, todos los escalones de la "Línea". Por lo tanto, los escogidos para dirigir el Estado, o, más bien, los seleccionados como candidatos a la posición de guardianes, aquellos que son "sanos de cuerpo y de espíritu" y dotados de valor, pasarán gradualmente por este curso educativo, y los que al llegar a la edad de treinta años hayan dado pruebas satisfactorias de sí serán destinados a recibir la instrucción especial de la dialéctica. Transcurridos cinco años de tal estudio, "se les enviará al interior de la caverna y se les confiará algún cargo militar o de los otros que los jóvenes pueden desempeñar", con el fin de que vayan adquiriendo la necesaria experiencia de la vida y den pruebas de si, cuando les asalten diversas tentaciones, "se mantendrán firmes o flaquearán".[18] Esta probación durará quince años, y, después de ella, los que se hayan distinguido superándola (que tendrán ya cincuenta años) habrán llegado a la época "en la que deben levantar los ojos del alma hacia la luz universal, que ilumina todas las cosas, y contemplar el Bien absoluto, porque éste es el modelo al que han de atenerse en la ordenación del Estado y de las vidas de los individuos, así como en la ordenación del resto de sus propias vidas, haciendo de la filosofía su ocupación principal; pero cuando les llega su turno manejan también la política y gobiernan para el bien público, no como si hiciesen una gran cosa, sino por necesidad; y una vez hayan educado a otros semejantes a ellos y les hayan cedido el puesto para que gobiernen el Estado, partirán hacia las Islas de los Bienaventurados y morarán allí, y la Ciudad les dedicará monumentos públicos y les rendirá honores y sacrificios, si el oráculo pitio lo consiente, como a semidioses, y, en todo caso, como a hombres divinos y benditos".[19]

7. En los libros VIII y IX de la *República* expone Platón una especie de filosofía de la historia. El Estado perfecto es el Estado aristocrático; pero, cuando las dos clases superiores se conchaban para repartirse la propiedad de los restantes ciudadanos y reducir a éstos prácticamente a la esclavitud, la aristocracia se convierte en timocracia, sistema que representa el predominio del elemento brioso o vehemente. En seguida aumenta el afán de allegar riquezas, hasta que la timocracia se transforma en oligarquía y el poder político viene a depender de la riqueza de los propietarios. Va aumentando así, y se va empobreciendo cada vez más, la clase de los ciudadanos sojuzgados por los oligarcas, hasta que, finalmente, los pobres expulsan a los ricos y

16. 527 b 9-11.
17. 532 a 7-b 2.
18. 539 e 2-540 a 2.
19. 540 a 7-c 2.

establecen la democracia. Pero el desmedido amor a la libertad, que es característico de la democracia, conduce, por reacción, a la tiranía. Al principio, el cabecilla popular obtiene, con especiosos pretextos, que se le permita ir rodeado de guardaespaldas; después, dejándose ya de disimulos, da un golpe de Estado y se convierte en tirano. Lo mismo que el filósofo, en quien reina la razón, es el más feliz de los hombres, así también el Estado aristocrático es el mejor y el más feliz de los Estados; y lo mismo que el déspota tiránico, esclavo de la ambición y de las pasiones, es el peor y el más desgraciado de los hombres, así el Estado gobernado por el tirano es el peor y el más desdichado de los Estados.

II. — El hombre de Estado (el Político)

1. Hacia el final del *Político* hace ver Platón que la ciencia de la política, la ciencia del *gobernar,* no puede identificarse con el arte del general ni con el del juez, pues estas artes son auxiliares, actuando el general como ministro del gobernante y dando el juez sus sentencias según las leyes establecidas por el legislador. La ciencia soberana ha de ser, por consiguiente, superior a todas esas ciencias y artes particulares, y se la puede definir como "aquella ciencia común que está por encima de todas las demás y custodia las leyes y cuanto hay en el Estado, vinculándolo todo de manera que forme en verdad un solo conjunto".[20] Esta ciencia propia del monarca o gobernante se distingue de la tiranía en que esta última estriba únicamente en la coerción, mientras que la regla del verdadero rey y hombre de Estado es "la dirección voluntaria de los bípedos dotados de voluntad".[21]

2. "No son muchas las personas, tengan las cualidades que tuvieren, que puedan alcanzar la sabiduría política u ordenar sabiamente un Estado", sino que "el verdadero gobierno lo ha de formar o un grupo escaso o un individuo solo",[22] y el ideal sería que el gobernante o los gobernantes legislaran para cada caso concreto. Platón insiste en que las leyes deberían cambiarse o modificarse según las circunstancias lo exigieran, y que ningún supersticioso respeto a la tradición debería impedir aplicarlas razonablemente a las nuevas situaciones de los asuntos y a las necesidades actuales. Tan absurdo sería empeñarse en mantener la vigencia de unas leyes anticuadas ya para las nuevas circunstancias como el que un médico quisiera seguir obligando a su paciente a observar la misma dieta aun cuando las nuevas condiciones de su salud exigiesen otro régimen distinto. Mas como el ideal mencionado requeriría un saber y una competencia más divinos que humanos, tenemos que contentarnos con un sustitutivo, es decir, con la dictadura de la *Ley*: el gobernante administrará el Estado ateniéndose a una

20. 305 e 2-4.
21. 276 e 10-12.
22. 297 b 7-c 2.

Ley fija. Esta Ley habrá de ser soberana absoluta, y el hombre público que la viole será condenado a muerte.[23]

3. El gobierno puede estar en manos de uno, de unos cuantos o de muchos. Si hablamos de gobiernos bien ordenados, entonces el de uno solo, la monarquía, es el mejor (prescindiendo ya de su forma ideal, de aquella en la que el monarca legislase para cada caso concreto); el segundo en bondad es el gobierno de unos pocos, y el de muchos es el peor. Así pues, según Platón, la democracia es "el peor de todos los gobiernos que tienen ley, y el mejor de todos los que no la tienen", porque "el gobierno que está en manos de muchos es a todas luces débil e incapaz de hacer un gran bien o un gran mal si se le compara con los otros gobiernos, pues, en semejante Estado, las funciones se reparten entre mucha gente".[24]

4. Lo que pensaría Platón de los dictadores demagogos se deduce claramente de sus juicios contra los tiranos, así como de sus observaciones sobre los políticos faltos de saber y a los que se debería llamar "partidarios". Éstos son "ensalzadores de los ídolos más monstruosos y ellos mismos son ídolos; y, por su grandísimo arte de imitar y embaucar como magos, son también los sofistas por excelencia".[25]

III. — Las Leyes

1. En la composición de las *Leyes* diríase que a Platón le influyeron sus experiencias personales. Así, afirma que tal vez se darían las mejores condiciones para establecer la Constitución ideal si el político ilustrado se encontrara con un tirano o soberano ilustrado también y benévolo, ya que entonces el déspota se hallaría en situación de poder poner en práctica las reformas que aquél le sugiriese.[26] La infortunada experiencia de Platón en Siracusa le hizo comprender quizá que, por lo menos, había más esperanza de llevar a cabo las reformas constitucionales que pedía si su implantación se intentaba en una ciudad regida por un solo hombre que en una democracia como Atenas. Además, a Platón le influyó notoriamente la historia de Atenas, con su elevación al rango de imperio comercial y marítimo y su caída por la guerra del Peloponeso. De ahí que en el libro IV de las *Leyes* estipule que la ciudad esté situada a unos ochenta estadios del mar —y aun esta distancia (unos 15 km) le parece poca—, o sea, que el Estado deberá ser un Estado agrícola y no comerciante, una comunidad productora y no importadora. El prejuicio griego contra el tráfico y el comercio sale a relucir en sus palabras de que "el mar es bastante grato como diaria compañía, pero tiene un no sé qué de amargo y salobre, pues llena las calles de mercaderes y tenderos, y engen-

23. 297 e 1-5.
24. 303 a 2-8.
25. 303 b 8-c 5.
26. 709 d 10-710 b 9.

dra en los ánimos de los hombres hábitos de desconfianza y de mentira, haciendo que el Estado sea poco de fiar e inamistoso a la vez para sus propios ciudadanos y también para el resto de los hombres".[27]

2. El Estado debe ser una auténtica "administración". La democracia, la oligarquía y la tiranía son todas indeseables, porque son Estados clasistas y sus leyes se aprueban en bien de las clases particulares respectivas y no para el provecho de la Ciudad entera. Los Estados que tales leyes tienen no son, en realidad, auténticos sistemas de sana administración, sino facciones o partidos, y su noción de la justicia carece simplemente de significado.[28] A nadie se le debe confiar el gobierno por consideraciones de alcurnia o de riqueza, sino sólo porque personalmente tenga carácter y cualidades para gobernar, y los gobernantes han de estar sometidos a la ley. "El Estado en el que la Ley se halla por encima de los gobernantes y éstos son súbditos de ella, florece próspero y dichoso, con todas las bendiciones de los dioses." Platón subraya aquí de nuevo lo que había dicho ya en el *Político*.

El Estado existe, por consiguiente, no para el bien de una clase determinada de hombres, sino para que todos los ciudadanos vivan conforme es debido, y en las *Leyès* reafirma Platón inequívocamente su convicción respecto a la importancia del alma y de sus tendencias: "De cuantas cosas posee el hombre, próximo a los dioses, su alma es la más divina y su más verdadero bien", y "todo el oro que hay sobre la tierra o debajo de ella no es bastante para cambiarlo por la virtud".[29]

3. No tenía Platón mucho que ver con Estados enormes, y así fija el número de los ciudadanos en 5.040, cantidad que "puede dividirse exactamente por cincuenta y nueve divisores" y "proporcionará cifras para la guerra y para la paz, y para todos los contratos y transacciones, incluidos los impuestos y los lotes".[30] Pero, aunque Platón habla de 5.040 "ciudadanos", habla también de 5.040 casas, lo cual supondría que la ciudad constase de 5.040 familias, y no individuos. Sea como fuere, los ciudadanos poseerán casa y tierra, pues, aunque Platón mantiene expresamente que el ideal sería el comunismo, sin embargo, en las *Leyes,* legisla adaptándose más a la práctica. Al mismo tiempo, considera las eventualidades del auge de un Estado rico y comercial. Por ejemplo, los ciudadanos deberán tener una moneda que circule solamente entre ellos y no sea aceptada por el resto de la humanidad.[31]

4. Platón se ocupa extensamente en el asunto de la designación y las funciones de los distintos magistrados. Me contentaré con mencionar uno o dos puntos. Por ejemplo, habrá treinta y siete guardianes de la ley (νομοφύλακες), que tendrán no menos de cincuenta años al ser elegidos y ocuparán

27. 705 a 2-7.
28. 715 a 8-b 6.
29. 726 a 2-3, 728 a 4-5.
30. 737 e 1-738 b 1.
31. 742 a 5-6.

sus cargos, a lo sumo, hasta los setenta. "Todos cuantos sean soldados de a pie o de a caballo, o hayan tomado parte en la guerra durante el período de su servicio militar, participarán en la elección de los magistrados."[32] Habrá también un Consejo de 360 miembros, asimismo electos: 90 por cada clase; la votación se organizará, naturalmente, de manera que no sea probable que salgan elegidos los partidarios de las opiniones más extremadas. Habrá cierto número de ministros, tales como los que se cuiden de la música y de la gimnasia (dos ministros para cada una), uno que atienda a la educación, otro que presida los certámenes... Pero el ministro más importante será el encargado de velar por la educación, cuidándose de dirigir a los jóvenes, varones y hembras, y deberá tener, por lo menos, cincuenta años de edad y ser "padre de hijos legalmente engendrados, de ambos sexos, o siquiera de uno. El elegido y quien lo elige han de considerar que éste es el más importante de todos los cargos principales del Estado"; el legislador no debe permitir que la educación de los jóvenes pase a ser un problema secundario o accidental.[33]

5. Habrá un comité de mujeres que controle a las parejas de casados durante diez años a partir del matrimonio. Si una pareja no hubiere tenido ningún hijo durante ese tiempo, el comité gestionará el divorcio de los cónyuges. Los hombres están obligados a casarse entre los treinta y los treinta y cinco años; las doncellas entre los dieciséis y lo veinte (o los dieciocho, dice después). Las violaciones de la fidelidad conyugal serán punibles. Los varones harán el servicio militar entre los veinte y los sesenta años. Ningún hombre podrá desempeñar cargos públicos antes de tener treinta años, y ninguna mujer antes de los cuarenta. Las medidas pertinentes al control de las relaciones matrimoniales por el Estado difícilmente serán aceptables para nosotros, pero Platón las consideraba, sin duda, como las consecuencias lógicas de su convicción de que "el novio y la novia deben tener en cuenta que, si se casan, es para dar al Estado los mejores y más hermosos ejemplares de hijos que les sea posible engendrar".[34]

6. En el libro VII, habla Platón de la educación y de sus métodos. Piensa hasta en los niños de pecho, que deberán ser arrullados frecuentemente, pues esto calma las emociones y produce "paz y tranquilidad en el alma".[35] Desde los tres hasta los seis años, niños y niñas jugarán juntos en los templos, vigilados por niñeras, y a partir de los seis años se les separará y a cada sexo se le educará aparte, por más que Platón no abandona del todo su parecer de que a las chicas se les ha de dar más o menos la misma educación que a los muchachos. Se les enseñará y ejercitará en la gimnasia y en la música, pero atendiendo sobre todo a esta última disciplina; y se compondrá para ellos una antología poética estatal. Habrá que construir escuelas y se las proveerá de profesores (extranjeros) a sueldo. Los adolescentes irán cada

32. 753 b 4-7.
33. 765 d 5-766 a 6.
34. 783 d 8-e 1.
35. 790 c 5-791 b 2.

día a esas escuelas, donde recibirán instrucción no sólo gimnástica y musical, sino también de aritmética elemental, astronomía, etcétera.

7. Legisla Platón sobre las actividades religiosas del Estado. Habrá una función religiosa cada día, para que "al menos un magistrado ofrezca diariamente sacrificio a algún dios o semidios en favor de la ciudad, de los ciudadanos y de sus bienes".[36] Legisla también sobre la agricultura, y establece asimismo un código penal. Respecto a este último, Platón insiste en que se debe tener en cuenta el estado psíquico del reo. Su distinción entre βλαβή y ἀδικία [37] es bastante equivalente a la nuestra entre la acción civil y la criminal.

8. En el libro X, expone Platón su famoso programa de castigo al ateísmo y a la herejía. Decir que el universo es producto de la agitación de elementos corpóreos carentes de inteligencia, es ateísmo. Contra tal tesis arguye Platón que no puede menos de haber una fuente del movimiento y que, a fin de cuentas, hemos de admitir un principio que se mueve por sí mismo, que es el espíritu o el alma. De aquí que el alma o el espíritu sea la fuente del movimiento cósmico. (Platón declara que tiene que haber más de un alma responsable del universo —puesto que en éste se dan el desorden y la irregularidad además del orden—, y que puede que sean más de dos esos principios.)

Perniciosa herejía es la de decir que los dioses son indiferentes con respecto al hombre.[38] Contra esto arguye Platón:

a) A los dioses no puede faltarles el poder necesario para prestar atención a las cosas pequeñas.

b) No se concibe que Dios sea tan perezoso o esté tan hastiado como para no ocuparse en detalles. Aun los artífices humanos se cuidan de los detalles.

c) La Providencia no implica "interferencia" con la Ley. La Justicia divina se realizará, en todo caso, a lo largo de sucesivas vidas de los mortales.

Otra herejía todavía peor es la opinión de que los dioses son venales, de que por medio de ofrendas y presentes se les puede inducir a condonar la injusticia.[39] Contra esto arguye Platón que no se ha de suponer que los dioses sean como pilotos a quienes se pueda mover, dándoles vino, a que lleven el barco y a sus marineros a la ruina, ni tampoco cual aurigas a los que se pueda sobornar para que dejen ganar la carrera a otros conductores, ni como pastores que consientan que se les robe el ganado a condición de participar en el botín. Suponer cualquiera de estas cosas es hacerse culpable por blasfemia.

Indica Platón qué castigos deben imponerse a quienes sean convictos de ateísmo o de herejía. Al hereje moralmente inofensivo se le recluirá durante cinco años —por lo menos— en la casa-correccional, adonde irán

36. 828 b 2-3.
37. 861 e 6 y sig.
38. 899 d 5-905 d 3.
39. 905 d 3-907 d 1.

a visitarle los miembros del Consejo Nocturno, que razonarán con él acerca de lo erróneo de su conducta. (Por supuesto que a los convictos de las dos herejías más graves se les condenará a un encierro más largo.) La reincidencia será castigada con la pena de muerte. En cuanto a los herejes que trafiquen además con la superstición de los otros ciudadanos para aprovecharse de ella, o que funden cultos inmorales, a ésos se les condenará a cadena perpetua y se les tendrá presos en la parte más desolada del país, y cuando mueran se arrojarán sus cuerpos sin darles sepultura, y a sus familiares se les considerará como a menores y pupilos del Estado. Para mayor seguridad, decreta Platón que no se permitan santuarios ni cultos privados.[40]

Advierte también que, antes de perseguir a alguien bajo la acusación de impío, los guardianes de la Ley deberán determinar "si el delito lo cometió por convicción o sólo por pueril ligereza".

9. Entre las cuestiones legales de que se trata en los libros XI y XII mencionaremos por su especial interés las siguientes:

a) Ha de ser bien raro —dice Platón— que si un esclavo o un hombre libre se portan como es debido caigan en extrema pobreza "estando la ciudad tolerablemente administrada o gobernada". Se dará, por lo tanto, un decreto que prohíba la mendicidad, y los mendigos profesionales serán expulsados del país, "de suerte que nuestro país quede limpio de esta clase de bichos".[41]

b) El afán de pleitear o la práctica de entablar procesos con propósitos de lucro, tratando de convertir así al tribunal en colaborador de la injusticia, podrá ser castigado con la pena de muerte.[42]

c) La apropiación fraudulenta de los fondos y pertenencias públicos será castigada con la muerte si el delincuente es un ciudadano, puesto que el hombre que, habiendo recibido del Estado el beneficio de la educación, se comporta de ese modo es incorregible. En cambio, si el delincuente es extranjero o esclavo, los tribunales decidirán qué pena imponerle, considerando que quizá se le pueda curar todavía.[43]

d) Un Comité de εὔθυνοι [= inspectores de cuentas] tendrá a su cargo examinar la gestión de los magistrados cuando éstos cesen en sus funciones.[44]

e) El Consejo Nocturno (que celebrará sus sesiones muy de madrugada, antes de que empiece el tráfago del día) estará compuesto de 10 de los νομοφύλακες más veteranos, del ministro y los ex-ministros de educación y de otros 10 ciudadanos de elección conjunta, cuya edad ande entre los treinta y los cuarenta años. O sea, que sus miembros estarán avezados a contemplar lo Uno en lo múltiple y sabrán que la virtud es una: serán hombres versa-

40. 909 d 7-8.
41. 936 c 1-7.
42. 937 d 6-938 c 5.
43. 941 c 4-942 a 4.
44. 945 b 3-948 b 2.

dos en la dialéctica y ejercitados también en las matemáticas y en la astronomía, a fin de que puedan ser firmes sus convicciones respecto al operar de la Razón divina en el mundo. Así, este Consejo, siendo sus componentes buenos conocedores de las cosas de Dios y del modelo ideal de la Bondad, se hallará capacitado para velar por la Constitución y será "la salvaguarda de nuestro gobierno y de nuestras leyes".[45]

f) En orden a evitar confusionismos, novedades y agitaciones, a nadie se le permitirá viajar por el extranjero sin la autorización del Estado, y éste sólo se la otorgará a quienes tengan más de cuarenta años (a no ser que se trate de expediciones militares). Los que visiten otros países, cuando vuelvan deberán "asegurar a los jóvenes que las instituciones de los otros Estados son inferiores a las del propio".[46]

Con todo, el Estado mismo enviará por su parte a algunos "observadores" para que vean si en otras tierras hay algo digno de admirar y que pueda adoptarse con provecho en casa. Tales enviados no tendrán ni menos de cincuenta ni más de sesenta años de edad, y a su retorno presentarán un informe al Consejo Nocturno. No sólo las visitas de los ciudadanos a los países extranjeros estarán sometidas al control del Estado, sino que también vigilará éste las visitas de los viajeros que vengan de fuera. A quienes vengan por motivos puramente comerciales no se les dará pie ni estímulos para que se mezclen con los ciudadanos, mientras que a los que vengan para asuntos aprobados por el Estado se les tratará honrosamente como a huéspedes oficiales.[47]

10. *La esclavitud.* Se ve clarísimamente al leer *Las Leyes* que Platón aceptaba la institución de la esclavitud y que consideraba al esclavo como propiedad de su amo, propiedad que podía ser enajenada.[48] Más aún, siendo así que en la Atenas de su tiempo los hijos de la unión de una esclava con un hombre libre se consideraban, al parecer, como libres, Platón decreta, en cambio, que los hijos pertenezcan siempre al dueño de la esclava que los diere a luz, tanto si los ha engendrado en ella un hombre libre como si ha sido su progenitor un liberto.[49] En algunos otros aspectos se muestra también Platón más severo que la práctica ateniense contemporánea, y no da al esclavo el trato protector que le concedían las leyes de Atenas.[50] Cierto es que se cuida de proteger al esclavo en lo tocante a su capacidad pública (por ejemplo, quienquiera mate a algún esclavo para impedir que dé informes sobre hechos delictivos recibirá el mismo castigo que si hubiese dado muerte a un ciudadano),[51] y que le permite dar testimonio en casos criminales sin que se le someta a tortura; pero nunca menciona que sea

45. 960 e 9 y sig.
46. 951 a 2-4.
47. 949 e 3 y sig.
48. Cfr. 776 b 5-c 3.
49. 930 d 1-e 2.
50. Cfr. *Plato and Greek Slavery*, Glenn R. Morrow, en *Mind.*, abril de 1939, N. S., vol. 48, n.º 190.
51. 872 c 2-6.

lícito perseguir públicamente al hombre culpable de ὕβρις contra su esclavo, cosa que permitía desde luego la ley ática. De la *República* parece deducirse [52] que a Platón le desagradaba la relativa facilidad de movimientos e iniciativas que se concedía a los esclavos en la democrática Atenas, pero seguramente tampoco deseaba que se los tratase con brutalidad. Así, en las *Leyes,* si bien declara que "a los esclavos debe castigárseles según se lo merezcan y no se les ha de amonestar como a hombres libres, pues con eso sólo se lograría envanecerles" y que "el lenguaje empleado con los siervos debe ser siempre imperioso, nunca se ha de bromear con ellos, sean hombres o mujeres"; no obstante, dice también que "hemos de atenderlos con solicitud, no sólo por ellos, sino todavía más por consideración a nosotros mismos. Y el trato justo que a los esclavos debe darse consiste en no maltratarlos y en hacerles, si cabe, hasta más justicia que a nuestros iguales, pues quien naturalmente reverencia a la justicia y odia de veras las injusticias lo demuestra en sus relaciones con esta clase de hombres para con los cuales fácilmente se puede ser injusto".[53]

Hemos de concluir, por lo tanto, que Platón aceptó simplemente la institución de la esclavitud, y que, en lo tocante al trato debido a los esclavos, ni le agradaba por una parte la laxitud ateniense, ni, por otra, veía bien tampoco la brutalidad espartana.

11. *La guerra.* En el libro I de las *Leyes,* el cretense Clinias hace notar que, a su parecer, la legislación de Creta ha sido establecida con miras a la guerra: cada ciudad está allí normalmente en estado de guerra contra todas las demás ciudades, y tal guerra "no es preciso que la proclamen heraldos, sino que es incesante".[54] Mégilo el lacedemonio concuerda con él. En cambio, el Extranjero ateniense repara en que *a*) respecto a la guerra intestina o civil, el mejor legislador tratará de evitarla en su Estado, o, si llegare a estallar, procurará reconciliar y amistar a los bandos contendientes, y *b*) respecto a la guerra exterior o internacional, el verdadero hombre de Estado pondrá sus miras en lo más conveniente. Ahora bien, lo mejor, lo más conveniente es asegurar la felicidad del Estado en la paz y en la buena voluntad. Por lo tanto, ningún legislador que esté en sus cabales organizará nunca la paz con miras a la guerra, sino que, más bien, si ordena la guerra será con miras a la paz.[55] Así pues, Platón no opina, ni mucho menos, que el sistema gubernamental haya de existir para la guerra, y simpatizaría muy poco con los virulentos militaristas de los tiempos modernos. Indica que "muchas victorias han sido y serán suicidas para los vencedores, mientras que la educación nunca lo es".[56]

12. Cuando se reflexiona sobre la vida humana, sobre el bien del hombre y sobre el recto vivir, tal como Platón lo hizo, evidentemente no se pueden pasar por alto las relaciones sociales. El hombre nace dentro de una socie-

52. *Rep.*, 563.
53. 776 d 2-718 a 5.
54. 626 a 2-5.
55. 628 c 9-e 1.
56. 641 c 2-7.

dad: no sólo en la de la familia, sino también en el seno de una asociación más amplia, y es en esta Sociedad donde debe vivir rectamente y alcanzar su fin. No se le ha de tratar cual si fuese una unidad aislada y viviese para sí solo. Sin embargo, aunque todo pensador que se interese por lo humano y se pregunte por el puesto y el destino del hombre tiene que construirse alguna teoría de las relaciones sociales del hombre, bien puede suceder que de sus elucubraciones al respecto no resulte ninguna teoría del Estado, a menos que le haya precedido una conciencia política un tanto desarrollada. Quien se sienta como miembro meramente pasivo de alguna gran potencia autocrática —digamos, del Imperio persa— en la que ningún papel activo se le llame a desempeñar, excepto el de contribuyente o el de soldado, apenas tendrá despierta su conciencia política: para él habrá poquísima o ninguna diferencia entre un autócrata u otro y entre uno u otro imperio, persa o babilónico. Pero el hombre que pertenece a una comunidad política en la que se siente llamado a llevar una carga de responsabilidades y tiene no sólo deberes sino también derechos e influjo personal, ése llegará a ser políticamente consciente. Al que es políticamente inconsciente, el Estado puede parecerle una cosa establecida contra él, ajena si no ya opresiva, y este tal tenderá a concebir su camino salvador como algo que consiste en su actividad individual, y acaso en la cooperación, pero dentro de otras sociedades distintas de la burocracia imperante: no sentirá inmediatamente ningún estímulo a formar una teoría del Estado. Por el contrario, al hombre políticamente consciente parécele el Estado un cuerpo en el que él tiene asignadas unas funciones: algo así como una extensión de sí mismo; y, por ende, si es reflexivo y pensador, sentirá alicientes para formular una teoría del Estado.

Los griegos tenían en alto grado esta conciencia política: no concebían el recto vivir como no fuese en la πόλις. ¿Qué más natural, pues, que el que Platón, al meditar sobre la vida recta en general, es decir, sobre el vivir conveniente al hombre en cuanto hombre, reflexionara también sobre el Estado en cuanto tal, o sea, sobre la πόλις ideal? Él era filósofo, y lo que le interesaba no era tanto la Atenas ideal o la Esparta ideal cuanto la Ciudad ideal, la Forma arquetípica de la que todos los estados empíricos son meras aproximaciones. Sin que esto quiera decir, por supuesto, que la concepción platónica de la πόλις no estuviese muy influida por la realidad de las ciudades-estado griegas de su tiempo: no podía menos de ser así. Pero Platón descubrió los principios básicos de la vida política, por lo que puede decirse con verdad que fue él quien puso los fundamentos de una teoría *filosófica* del Estado. Y digo de una teoría "filosófica" del Estado porque una teoría de reforma inmediata no es ni general ni universal, mientras que lo escrito por Platón acerca del Estado se basa en la naturaleza misma del Estado en cuanto tal, y por ello está destinado a ser universal, carácter esencial para una teoría filosófica del Estado. Muy cierto es que Platón se ocupó de reformas que él creía necesarias dada la situación de los Estados griegos de aquel entonces, y que su teoría la montó sobre el trasfondo de la πόλις griega; pero,

como trató de ser universal y de atenerse a la naturaleza misma de la vida política, hemos de reconocer que estructuró una teoría filosófica del Estado.

La teoría política de Platón y Aristóteles ha sido, en efecto, el fundamento de fructíferas especulaciones subsiguientes acerca de la naturaleza y de las características del Estado. Muchos detalles de la *República* de Platón podrán ser irrealizables en la práctica, o indeseables si tuviesen realización posible; pero su pensamiento capital es la concepción del Estado como posibilitador y promotor de la vida digna del hombre, como cooperador a que éste alcance su fin temporal, su bienestar. Esta manera helénica de concebir el Estado, que es también la de Santo Tomás, es superior en sus puntos de vista a la que se conoce por el nombre de "concepción liberal del Estado", que considera a éste como una institución cuyas funciones se limitan a las de defender la propiedad privada y, en general, dar pruebas de una actitud negativa frente a sus propios miembros. Claro que, en la práctica, aun los más acérrimos partidarios de esta manera de entender el Estado han tenido que abandonar la política del completo *laissez-faire;* pero su teoría resulta estéril, vacua y negativa en comparación con la de los griegos.

No obstante, la individualidad tal vez la pusiesen poco de relieve los griegos, como hasta Hegel lo nota. ("Platón en su *República* permite a los gobernantes que asignen a los individuos sus clases respectivas y sus tareas particulares. En todas estas relaciones se echa de menos el principio de la libertad subjetiva." Y también, en Platón "no se atiende como se debe al principio de la libertad subjetiva".) [57] Esta libertad fue puesta del todo en claro gracias a los teóricos de la Edad Moderna que forjaron la teoría del contrato social. Para ellos, los hombres son, por naturaleza, átomos separados, desunidos, si no recíprocamente antagónicos, y el Estado es sólo un artificio convencional ideado para mantenerlos todo lo posible en esa condición y velar al mismo tiempo por que se mantenga la paz y se asegure la propiedad privada. Su opinión encierra, sin duda, una verdad y un valor, de suerte que el individualismo de pensadores como Locke ha de combinarse con la teoría más comunitaria del Estado sostenida por los grandes filósofos griegos. Por lo demás, el Estado que combine ambos aspectos de la vida humana deberá reconocer también la posición y los derechos de la Sociedad sobrenatural, de la Iglesia. Con todo, al insistir en los derechos de la Iglesia y en la importancia del fin sobrenatural del hombre, tenemos que tener cuidado de no minimizar o mutilar el carácter del Estado, que es igualmente una "Sociedad perfecta", cuyo fin es el bienestar temporal del hombre.

57. Hegel, *Filos. del Derecho,* secc. 299 y secc. 185.

CAPÍTULO XXIV

LA FÍSICA DE PLATÓN

1. Las teorías físicas de Platón se hallan en el *Timeo,* que es su único diálogo "científico". Platón lo compuso probablemente cuando frisaba ya en los setenta años de edad, y lo concibió para que fuese la primera obra de una trilogía que estaría constituida por el *Timeo,* el *Critias* y el *Hermócrates.*[1] Relátase en el *Timeo* la formación del mundo material y el origen del hombre y de los animales; el *Critias* refiere cómo derrotó la Atenas primitiva a los invasores venidos de la mítica Atlántida, y cómo ésta fue destruida por una inundación y un terremoto; se supone que el *Hermócrates* habría expuesto el renacer de la cultura en Grecia y habría concluido con las indicaciones de Platón para una futura reforma. Así, el Estado Utópico o la República socrática [2] se presentaría en el *Critias* como algo que tuvo realidad en el pretérito, mientras que las reformas prácticas para el porvenir vendrían propuestas en el *Hermócrates.* El *Timeo* llegó a ser escrito del todo, el *Critias* quedó interrumpido y sin acabar, y el *Hermócrates* no fue ni siquiera comenzado. Se ha sugerido con visos de verosimilitud que Platón, consciente de lo provecto de su edad, abandonó la idea de dar término a tan complicada "novela" histórica e incorporó a las *Leyes* (libros III y sig.) mucho de lo que habría querido decir en el *Hermócrates.*[3]

Por consiguiente, el *Timeo* fue escrito a guisa de prefacio a dos diálogos ético-políticos, de modo y manera que no sería muy exacto presentar a Platón como si en su vejez hubiese concebido de pronto un interés muy vivo por la ciencia natural. Es probable que le influyera, sí, el creciente interés científico que se manifestaba en la Academia, y no cabe dudar gran cosa en cuanto a que sintió la necesidad de decir algo del mundo material, a fin de explicar su relación con las Formas; pero nada permite suponer que el centro del interés del filósofo pasaran a ocuparlo las cuestiones propias de la ciencia natural, desalojando por entero a los temas éticos, políticos y metafísicos. Efectivamente, en el *Timeo* dice de manera explícita que una explicación del mundo material sólo puede ser "aproximativa", y que no se ha de esperar que

1. Cfr. *Timeo,* 27 ab.
2. 26 c 7-e 5.
3. Véase la Introducción de la edición del *Timeo* por Cornford.

llegue nunca a ser exacta, ni siquiera del todo coherente,[4] términos que evidencian que a los ojos de Platón la física jamás podría ser una ciencia exacta, una ciencia en sentido verdadero.

No obstante, el peculiar carácter de la teoría platónica de las Ideas exigía alguna explicación del universo material. Mientras los pitagóricos sostenían que las cosas son números, Platón afirmaba (aferrándose a su dualismo) que las cosas participan en los números, por lo cual podía esperarse con razón que explicara de algún modo, desde el punto de vista físico, cómo se produce tal participación.

Otro motivo importante que puede que le induzca a Platón a escribir el *Timeo* es el de hacer ver que el Cosmos organizado es obra de una Inteligencia y que el hombre tiene parte en los dos mundos, inteligible y sensible. Platón está convencido de que "el espíritu lo ordena todo" y disiente por completo "cuando un individuo ingenioso (¿Demócrito?) afirma que todo es desorden":[5] al contrario, el alma es "la más antigua y la más divina de todas las cosas" y es "el Espíritu el que ordenó el universo".[6] Por eso, en el *Timeo,* presenta Platón un cuadro de la inteligente ordenación de todas las cosas por el Espíritu, y patentiza el origen divino del alma inmortal del hombre. (Así como el universo entero presenta un dualismo —lo inteligible y eterno por un lado y, por otro, lo sensible y fluyente—, así también el hombre, el microcosmos, consta de un dualismo: del alma eterna, que pertenece a la esfera de la Realidad, y del cuerpo, que pasa y desaparece.) Esta presentación del mundo como obra del Espíritu, que configura la materia según el modelo ideal, constituye un prefacio apropiado a la extensa exposición que proyectaba de la teoría del Estado, el cual debería formarse racionalmente y organizarse según el modelo ideal y no dejarse al albur del juego de causas irracionales y "azarosas".

2. Si Platón pensaba que sus teorías eran algo así como una "explicación verosímil" (εἰκότες λόγοι), ¿estaremos nosotros obligados por ello a considerar toda la obra como "mito"? En primer lugar, las teorías del *Timeo,* sean mito o no, deben tomarse como teorías de Platón. Estoy enteramente de acuerdo con F. M. Cornford en rechazar la opinión de A. E. Taylor según la cual el *Timeo* sería un "pastiche" ideado por Platón, un resumen del "pitagorismo del siglo V", "una tentativa deliberada de amalgamar la religión y las matemáticas de los pitagóricos con la biología de Empédocles",[7] de modo que "Platón no se consideraría responsable probablemente de los detalles de ninguna de las teorías de sus portavoces". Aparte que parece de suyo improbabilísimo que tan grande y original filósofo produjese cuando era de edad ya avanzada un "pastiche" así, ¿no nos habrían dejado ninguna indicación Aristóteles, Teofrasto y otros autores antiguos —pregunta Corn-

4. Cfr. 27 d 5-28 a 4 y 29 b 3-d 3. Fue ésta una consecuencia del dualismo epistemológico y ontológico que Platón nunca abandonó.
5. *Filebo,* 28 c 6-29 a 5.
6. *Leyes,* 966 d 9-e 4.
7. *A Commentary on Plato's Timaeus,* pp. 18-19.

ford— sobre lo artificial de la obra? Si en realidad tuviese tal carácter, no es creíble que todos ellos lo ignorasen; y ¿vamos a suponer que si hubieran tenido conocimiento de un dato tan interesante habrían guardado todos tan absoluto silencio sobre el particular? ¡Parece excesivo pedirnos que creamos que el genuino carácter del *Timeo* se le ha revelado por primera vez al mundo en el siglo XX! Platón tomó, ciertamente, cosas de otros filósofos (en especial de los pitagóricos), pero las teorías que expone Timeo son las de Platón, tanto si éste las tomó de otros como si no.

En segundo lugar, si bien las teorías puestas en boca de Timeo son las propias de Platón, constituyen, como hemos visto, una "explicación verosímil" y no hay que tomarlas cual si pretendieran ser una explicación exacta y científica —por la sencilla razón de que Platón no creía que una explicación exacta y científica fuese posible—. Él no sólo nos recuerda que debemos pensar en que "somos meramente humanos" y que, por ende, hemos de aceptar "la explanación verosímil o figurada, sin meternos a ulteriores indagaciones" [8] —términos que tal vez impliquen que lo único que hace imposible la ciencia natural es la fragilidad humana—, sino que va más lejos en su puntualización, pues atribuye expresamente esta imposibilidad de una ciencia natural exacta a "la naturaleza del asunto". Cualquier explicación de lo que no es más que mera semejanza "será ella misma semejanza, aproximación": "lo que es el devenir en comparación con el ser, eso es la creencia en comparación con la verdad cierta".[9] De ahí que las teorías se propongan como "verosímiles" o probables; pero esto no significa que sean "míticas" en el sentido de que se pretenda simbolizar con ellas una teoría más exacta, que, por algún motivo, Platón no quiera comunicar. Bien puede ser que tal o cual detalle del *Timeo* represente un simbolismo consciente, pero cada caso concreto deberá discutirse por separado y atendiendo a su alcance particular, y no tenemos derecho a rechazar sin más la física platónica en bloque tachándola de mítica. Una cosa es decir: "Yo no creo posible una explicación exacta del mundo material, pero la que aquí doy es tan verosímil o más que cualquiera otra"; y es cosa muy distinta decir: "Yo propongo la siguiente explicación como expresión mítica, simbólica y gráfica de otra explicación exacta que prefiero reservarme para mí mismo". Por descontado que, si decidimos llamar "mito" a la explicación reconocidamente "probable", entonces el *Timeo* es ciertamente un mito; pero no lo es, en cambio (por lo menos todo él), si por "mito" se entiende una representación simbólica y figurada de una verdad claramente percibida por el autor, pero que éste se reserva para sí. Platón pretende explicar las cosas lo mejor que puede, y así lo dice.

3. Platón quiere dar una explicación del origen del mundo. El mundo sensible es perpetuo devenir, llegar a ser, y "lo que deviene es preciso que

8. *Tim.*, 29 d 1-3.
9. *Tim.*, 29 c 1-3.

devenga por la acción de alguna causa".[10] El agente en cuestión es el Artesano divino o Demiurgo. Él "se hizo con"[11] todo lo que se agitaba en discordante y desordenado movimiento y lo puso en orden, formando el mundo material según un modelo ideal y eterno, y convirtiéndolo en "una creatura viviente dotada de alma y de razón" [12] a imagen de la Creatura viva ideal, es decir, de la Forma que contiene en sí las Formas de la "celeste raza de los dioses, de los seres alados que vuelan por los aires, de todo cuanto habita en las aguas y de todo lo que camina a pie sobre la seca tierra".[13] Como solamente hay una Creatura viva ideal, el Demiurgo fabricó sólo un mundo.[14]

4. ¿Qué motivo impulsó al Demiurgo para obrar así? El Demiurgo es bueno, y "deseaba que todas las cosas llegaran a ser lo más semejantes posible a él mismo"; considerando que el orden es mejor que el desorden, lo dispuso todo de la mejor manera.[15] Sus disposiciones toparon con la limitación de la materia, pero él se las arregló como juzgó más conveniente y la hizo "lo más excelente y perfecta que pudo".

5. ¿Cómo debemos figurarnos al Demiurgo? Representa, sin duda, por lo menos, la Razón Divina operante en el mundo; pero no es un Dios Creador. Dedúcese claramente del *Timeo* que el Demiurgo "allega y coge" unos materiales ya existentes y hace con ellos su obra maestra: no se dice, por cierto, que haya creado de la nada. "La generación de este cosmos", dice Platón, "fue un producto mixto, un resultado de la combinación de la Necesidad y la Razón",[16] y a la Necesidad se la llama también la Causa errante. El vocablo "Necesidad" nos sugiere, naturalmente, el imperio de una ley fija; mas no es esto con exactitud lo que Platón quiere decir. Tomemos la doctrina democrítea o epicúrea acerca del universo, según la cual el mundo se compone de átomos sin ayuda de la Inteligencia, y tendremos un ejemplo de lo que Platón entiende por "Necesidad", o sea: la *ausencia de finalidad,* lo que no fue formado por Inteligencia alguna. Recordemos también que en el sistema atomístico debe el mundo su origen a la colisión "fortuita" de los átomos, y comprenderemos así más fácilmente cómo podía asociar Platón la Necesidad con la Causa errante o la Casualidad. A nosotros quizá nos parezcan opuestas estas nociones, mas para Platón eran afines, ya que ambas denotan aquello en lo que la Inteligencia y la Finalidad consciente no intervienen. Por eso, en las *Leyes,* Platón puede hablar de quienes dicen que el mundo se originó "no por la acción de una Inteligencia, ni de un Dios, ni por arte, sino por obra de la naturaleza y del azar" (φύσει καὶ τύχῃ) o por necesidad (ἐξ' ἀνάγκης).[17] Esta manera de concebir el universo caracterízala Aristóteles [18] como la atribución

10. 28 c 2-3.
11. 30 a 3-4.
12. 30 b 1-c 1.
13. 39 e 3-40 a 2.
14. 31 a 2-b 3.
15. 29 e 3-30 a 6.
16. 47 e 5-48 a 2.
17. *Leyes,* 889 c 4-6.
18. *Física,* B. 4, 196 a 25.

del mundo a "lo espontáneo", al azar (τὸ αὐτόματον), si bien, en la medida en que el movimiento se debe al movimiento precedente de otro átomo, lo mismo se podría decir que el universo se debe a la Necesidad.

Así pues, las tres nociones de "espontáneamente", "por casualidad" y "por necesidad" son aquí afines. Los elementos, si se los considera como dejados a sí mismos, por decirlo de este modo, proceden espontáneamente, o por casualidad, al azar, o necesariamente: según el punto de vista que se adopte; pero no se supeditan a un *fin,* a no ser que intervenga la operación de la Razón. Por eso Platón puede hablar de la Razón "que persuade" a la Necesidad, es decir, que hace que los elementos "ciegos" se supediten a un fin y a un designio consciente, aunque la materia sea en parte intratable y no se la pueda subordinar del todo a la operación de la Razón.

El Demiurgo no era, pues, un Dios Creador. Por lo demás, es casi seguro que Platón no pensó nunca en el "caos" como en algo que existiera alguna vez en realidad, en el sentido de que hubiese habido una fase del tiempo en la que el mundo fuese sólo un caos. Al menos, tal fue la tradición de la Academia, con muy pocas voces discordantes (Plutarco y Ático). Verdad es que Aristóteles toma la explicación que de la formación del mundo se da en el *Timeo* como si se tratara de una explicación de su origen en el tiempo (o por lo menos la critica interpretándola así), pero indica expresamente que los miembros de la Academia declaraban que, al describir la formación del mundo, lo hacían sólo por las necesidades de la exposición, a fin de comprender el universo, sin suponer que éste hubiese comenzado nunca a existir.[19] Entre los neoplatónicos dieron esta interpretación Proclo[20] y Simplicio.[21] Si es correcta, entonces el Demiurgo se parece menos aún al Dios Creador: es sólo un símbolo de la Inteligencia operante en el mundo, es el Rey de cielos y tierra que aparece en el *Filebo*.[22] Por lo demás, nótese que en el *Timeo* mismo afirma Platón que "es difícil dar con el hacedor y padre del universo, y una vez hallado es imposible hablar de él a todos".[23] Pero si el Demiurgo es una figura simbólica, también es posible que la tajante distinción que implica el *Timeo* entre el Demiurgo y las Formas no pase de ser una representación figurada. Al tratar de las Formas me inclinaba yo hacia lo que cabría llamar interpretación neoplatónica de la relación entre el Espíritu, las Formas y el Uno, pero admitiendo que *quizá* las Formas fuesen Ideas del Espíritu, de la Mente o Inteligencia. En todo caso, no es necesario suponer que la figuración del Demiurgo como un Divino Artesano exterior al mundo y enteramente distinto también de las Formas deba entenderse en sentido literal.

6. ¿Qué fue lo que el Demiurgo "recogió"? Platón habla del "Recep-

19. *De Caelo,* 279 b 33.
20. I, 382; III, 273.
21. *Fís.*, 1122, 3.
22. 28 c 7-8.
23 28 c 3-5.

táculo —algo así como el seno de la nodriza— de todo lo que nunca es y siempre está llegando a ser".[24] Más adelante lo describe como "el espacio, que es eterno e indestructible; en él se sitúan todas las cosas que vienen al ser, y es imperceptible por los sentidos, e incomprensible: sólo se le aprehende mediante un razonamiento bastardo, y apenas es creíble".[25] Parece, en consecuencia, que el Espacio no es aquello de lo cual se hacen los elementos primarios, sino aquello *en lo que* aparecen. Cierto que Platón lo compara una vez con el oro del que un hombre modela figuras;[26] pero a continuación dirá que el Espacio "nunca se aparta del todo de su propio carácter. Pues siempre está recibiendo todas las cosas y, sin embargo, nunca, en manera alguna, adopta ningún rasgo semejante a los de las cosas que entran en él".[27] Es probable, por consiguiente, que el Espacio o el Receptáculo no sea la materia de que constan las cualidades primarias, sino aquello en lo que tales cualidades se hacen, aparecen, llegan a ser.

Advierte Platón que no se puede hablar de los cuatro elementos (tierra, aire, fuego y agua) como si fuesen sustancias, puesto que esos elementos están cambiando sin cesar: "pues fluyen, se deslizan y no esperan a que se les describa como 'esto' o 'eso' u otro término que los señale como si tuviesen un ser permanente".[28] Hay que llamarlos más bien *cualidades,* que hacen su aparición en el Receptáculo "en el que (ἐν ᾧ) todos ellos están siempre llegando a ser, apareciendo y desvaneciéndose, saliendo al instante de él".[29] El Demiurgo "coge", pues, *a*) el Receptáculo, "una especie de cosa invisible y sin figura ninguna, que recibe todas las cosas y que participa —de algún modo enigmático y dificilísimo de entender— en lo inteligible",[30] y *b*) las cualidades primarias, que aparecen en el Receptáculo y que el Demiurgo modela o construye según el arquetipo de las Formas.

7. El Demiurgo procede a dar formas geométricas a los elementos primarios. Platón no se remonta más allá de los triángulos, escogiendo el isósceles rectángulo y el escaleno rectángulo o semiequilátero, a partir de los cuales se construirán las superficies cuadradas o equiláteras de los cuerpos sólidos.[31] (Si se le preguntase a Platón por qué hace de los triángulos un principio, respondería que "los principios aún más remotos conócenlos Dios y los hombres que a Él le son gratos".[32] En las *Leyes*[33] indica que sólo cuando se alcanza la tercera dimensión se hacen las cosas "perceptibles por los sentidos". Para las necesidades de la exposición basta, por tanto, con partir de la superficie o segunda dimensión y prescindir de los principios más pro-

24. 49 a 5-6.
25. 52 a 8-b 2.
26. 50 a 5-b 5.
27. 50 b 7-c 2.
28. 49 e 2-4.
29. 49 e 7-50 a 1.
30. 51 a 7-b 1.
31. Cfr. 53 c 4 y sig.
32. 53 d 6-7.
33. 894 a 2-5.

fundos.) Ya están, pues construidos los sólidos: el cubo se le asigna a la tierra (como al elemento menos móvil o más difícil de mover), la pirámide al fuego (como al "más móvil", que tiene "las aristas más agudas y cortantes y las más aguzadas puntas en todas las direcciones"), el octaedro al aire, y el icosaedro al agua.[34] Estos corpúsculos son tan diminutos que ni uno solo de ellos nos es perceptible, aunque sí que lo sea la masa resultante de su agregación.

Los sólidos o partículas elementales pueden transformarse, y se transforman, unos en otros, y así el agua, por ejemplo, puede descomponerse en sus triángulos constitutivos bajo la acción del fuego, y estos triángulos pueden volverse a combinar en el Espacio y formar la misma figura que antes formaban u otra nueva. La tierra, empero, es una excepción, pues aunque se pueda descomponer, los triángulos de que consta (isósceles rectángulos, de los que se genera el cubo) son peculiares de ella, con lo que las partículas de tierra "nunca pueden transformarse en las de ninguna otra clase".[35] Aristóteles se opone a esta excepción hecha en favor de la tierra, por no considerarla razonable ni basada en la observación.[36] (Háblase de las partículas como de "movimientos o potencias",[37] y en el estado de separación tienen "algunos vestigios de su propia naturaleza".[38] Basándose en esto, dice Ritter que "puede definirse la materia como lo que se agita en el espacio".)[39] De los elementos primarios vienen las sustancias tal como nosotros las conocemos: el cobre, por ejemplo, es "una de las especies brillantes y sólidas del agua", que contiene una partícula de tierra, la cual "cuando las dos sustancias empiezan a separarse de nuevo por la acción del tiempo" aparece por sí misma en la superficie en forma de cardenillo.[40] Pero Platón observa que el enumerar la génesis y la naturaleza de las sustancias no pasa de ser un "entretenimiento", un "pasatiempo moderado y sensato" que procura inocente placer.[41]

8. Al Demiurgo se le describe como al creador del "Alma cósmica" (aunque no es probable que Platón pretenda que esto se tome a la letra, pues en el *Fedro* se afirma que el alma es increada),[42] y esta "Alma del mundo" es una mezcla compuesta de: *a*) Existencia intermedia (entre la indivisible Existencia de las Formas y la existencia divisible del devenir de las cosas puramente sensibles), *b*) Identidad intermedia, y *c*) Diversidad intermedia.[43] Como las almas inmortales son formadas también por el Demiurgo a base de los mismos ingredientes que el Alma cósmica,[44] síguese de aquí que

34. 55 d 6 y sig.
35. 56 d 5-6.
36. *De Caelo,* 306 a 2.
37. 56 c 4.
38. 53 b 2.
39. *Essence,* p. 261.
40. 59 c 1-5.
41. 59 c 5-d 2.
42. 246 a 1-2.
43. 35 a 1 y sig. Cfr. Proclo, II, 155, y el *Timaeus* de Cornford, pp. 59 y ss.
44. 41 d 4 y sig.

esta Alma cósmica y todas las almas inmortales participan de los dos mundos: del Mundo inmutable, en lo que tienen de inmortales e inteligibles, y del mundo cambiante en cuanto que ellas mismas son vivientes y mudadizas. Las estrellas y los planetas tienen almas inteligentes, que son los dioses celestiales,[45] obra del Demiurgo, y están encargados de modelar las partes mortales del alma y del cuerpo humanos.[46] Parece deducirse del *Fedro* que las almas humanas nunca tuvieron, en realidad, comienzo, y Proclo interpreta a Platón en este sentido, aunque es cierto que en las *Leyes* la cuestión tiene todos los visos de quedar pendiente.[47]

Respecto a las divinidades griegas tradicionales, cuyas genealogías narraban los poetas, Platón se contenta con decir que "es tarea demasiado elevada para nosotros la de meternos a averiguar y explicar sus orígenes": lo más conveniente es "seguir el uso establecido".[48] Parece que Platón era agnóstico en lo tocante a la existencia de las deidades antropomórficas,[49] pero no las rechaza en redondo, y, en el *Epínomis*[50] se considera la existencia de espíritus invisibles (que tan importante papel llegarán a desempeñar en la filosofía postaristotélica) además de la de los dioses celestes. Platón, pues, respeta el culto tradicional, aunque concede poco crédito a las historias de los orígenes y genealogías de las divinidades griegas y, probablemente, albergó muchas dudas de que existiesen de hecho tal como los concebía la mentalidad popular griega.

9. El Demiurgo, una vez construido el universo, trató de hacerlo todavía más semejante a su modelo, la Criatura viviente o el Ser. Ahora que, siendo este último eterno, "tal carácter no era posible conferírselo del todo a las cosas engendradas. Pero tuvo [el Demiurgo] la ocurrencia de hacer una móvil semejanza de la eternidad, y así, a la vez que ordenaba el Cielo, produjo, a imitación de la eternidad que permanece siempre en la unidad, una semejanza perpetua que se mueve según número, a la cual nosotros hemos dado el nombre de Tiempo".[51] El tiempo es el movimiento de la esfera, y el Demiurgo dio al hombre el resplandeciente sol para proporcionarle una unidad con que medir el tiempo. Su fulgor, deslumbrante en comparación con el de los demás cuerpos celestes, hace que el hombre sea capaz de distinguir el día y la noche.

10. No podemos entrar aquí en detalles sobre la formación del cuerpo humano y sus potencias, ni sobre la de los cuerpos de los animales, etcétera. Baste con decir que Platón insiste en la noción de finalidad, como cuando hace la extraña observación de que "pensando los dioses que la parte delantera es más digna y más apta para dirigir que la parte posterior, nos conce-

45. 39 e 10-42 a 1.
46. Cfr. 41 a 7-d 3, 42 d 5-e 4.
47. 781 e 6-782 a 3.
48. *Tim.*, 40 d 6-41 a 3.
49. Cfr. *Fedro*, 246 c 6-d 3.
50. 984 d 8-e 3.
51. *Tim.*, 37 d 3-7.

dieron que la mayoría de nuestros movimientos los hiciésemos en aquella dirección".[52]

La conclusión de todas sus explicaciones acerca de la formación del mundo es la de que "habiendo recibido el complemento y la plenitud de las creaturas vivas, mortales e inmortales, este mundo se convirtió así en visible creatura viviente que abarca todas las cosas visibles, en una imagen de lo Inteligible, en un dios perceptible, sumamente grande y bueno, bellísimo y perfectísimo, Cielo único y solitario en su especie".[53]

52. *Tim.*, 45 a 3-5.
53. *Tim.*, 92 c 5-9.

CAPÍTULO XXV

EL ARTE

I. — La Belleza

1. ¿Apreciaba Platón la belleza natural? No abundan los datos que permitan formar una opinión sobre este punto. Aunque al comienzo del *Fedro* [1] se describe un escenario natural, y al comienzo de *Las Leyes* [2] se hacen algunas observaciones similares, sin embargo, en ambos casos la belleza del paraje es considerada más bien desde un punto de vista utilitario: como buen sitio para descansar o como marco apropiado para una discusión filosófica. Lo que sí está más claro es que Platón apreciaba la belleza humana.

2. Y las bellas artes, ¿las apreciaba Platón realmente? (Esta cuestión surge ante el dato de que, por motivos morales, excluyó del Estado ideal a los dramaturgos y a los poetas épicos: ¿implicaría tal actitud la carencia de un auténtico sentido literario y artístico?)

Si Platón echó de su República a la mayor parte de los poetas, fue por consideraciones metafísicas y, sobre todo, morales; mas, ciertamente, no faltan indicios de que era muy sensible a los encantos de sus composiciones. Mientras que las palabras iniciales de *República* 398 no parece que sean del todo sarcásticas, en 383 del mismo diálogo afirma Sócrates que "aunque alabamos muchas cosas de Homero, no alabaremos el que Zeus enviase a Agamenón un sueño mendaz". Parecidamente, Platón le hace decir a Sócrates: "Debo hablar, por más que la afición y la reverencia a Homero, que desde mi juventud me han dominado, me retraigan de hacerlo. Él es, sin duda, el supremo maestro y director de este bello coro trágico, pero a un hombre no se le ha de reverenciar más que a la verdad, por lo que yo debo hablar necesariamente".[3] Y también: "Estamos dispuestos a reconocer que Homero es el mayor de los poetas y el primero de los trágicos; pero debemos decir que los himnos a los dioses y las alabanzas del bien son la única poesía

1. 230 b 2 y sig.
2. 625 b 1-c 2.
3. 595 b 9-c 3.

que ha de admitirse en nuestro Estado".[4] Platón declara expresamente que sólo con que la poesía y las demás artes mostrasen títulos bastantes para ser admitidas en un Estado bien ordenado, "nos encantaría recibirlas, sabiendo como sabemos que nosotros mismos somos sensibles a sus atractivos; mas no por esto debemos traicionar a la verdad".[5]

Teniendo presentes estas cosas, parece imposible tratar a Platón de filisteo en lo tocante a las artes y a la literatura. Y si se insinuara que su tributo de admiración a los poetas no pasa de ser reticente convencionalismo, cabría apelar a las obras artísticas del propio Platón. Si él mismo no hubiese mostrado en grado ninguno su espíritu de artista, podría creerse que sus observaciones sobre los encantos de los poetas eran tan sólo concesiones a lo admitido o, si no, meros sarcasmos; pero cuando se considera que quien así habla es el autor del *Banquete* y del *Fedón* no puede menos de tacharse como excesiva la sospecha de que las condenas o las severas restricciones de Platón con respecto al arte y a la literatura se debiesen a insensibilidad estética.

3. ¿Cuál fue la teoría de Platón sobre la Belleza? Es incuestionable que veía la belleza como algo objetivamente real. Tanto en el *Hipias Mayor* como en el *Banquete* se da por averiguado que todas las cosas bellas lo son en virtud de su participación en la Belleza universal, en la Belleza misma. Así, cuando Sócrates puntualiza: "Entonces, ¿también la belleza es algo real?", Hipias corrobora: "Real, ¿a qué preguntarlo?" [6]

Consecuencia evidente de tal doctrina es la de que se dan grados de belleza. Porque, si hay una Belleza real, subsistente, entonces las cosas bellas se aproximarán más o menos a esta norma objetiva. Así, en el *Hipias Mayor,* se introduce la noción de relatividad: el simio más hermoso será feo en comparación con un hombre bello, y una vasija bonita será fea si se la compara con una mujer hermosa, así como esta última será, a su vez, fea si se la parangona con un dios. La Belleza misma, empero, la Belleza que por participación hace que las cosas bellas lo sean, no se puede suponer que consista en algo a lo que "quepa calificar lo mismo de feo que de bello": [7] "no es en parte bella y en parte fea, ni bella unas veces sí y otras no, ni bella relativamente a unas cosas y fea con respecto a otras, ni bella aquí y fea allá, ni bella para unos y para otros fea... sino... eternamente autosubsistente y en unicidad de Idea consigo misma".[8]

Síguese también que esta Belleza suma, como absoluta y fuente de toda belleza participada, no puede ser una *cosa* bella, no puede ser material. Por tanto, si la verdadera Belleza es suprasensible, ya se entiende que las obras bellas del arte o de la literatura ocuparán necesariamente —aparte toda

4. 607 a 2-5.
5. 607 c 3-8.
6. *H. M.,* 287 c 8-d 2.
7. *H. M.,* 289 c 3-5.
8. *Banquete,* 211 a 2-b 2.

otra consideración— un grado comparativamente bajo en la escala de lo bello, puesto que son materiales, mientras que la Belleza misma es inmaterial: las cosas bellas son objeto de los sentidos, mientras que la Belleza absoluta es objeto de la inteligencia (y, a decir verdad, de la voluntad racional, si tenemos en cuenta la noción platónica del Eros). Ahora bien, nadie pondrá en tela de juicio la sublimidad de la concepción platónica de ese ir ascendiendo desde las cosas sensibles hasta la contemplación de la "divina, pura y monoideica Belleza misma", pero la doctrina de una Belleza suprasensible (a menos que sea meramente analógica) hace muy difícil llegar a una definición de lo bello que resulte aplicable a todas sus manifestaciones.

Ofrécese en el *Hipias Mayor*[9] la sugerencia de que "todo lo útil es bello". En tal caso, la eficiencia se identificará con la belleza: la trirreme eficiente o la institución eficiente serán bellas en virtud de su eficiencia. Pero, ¿en qué sentido será entonces concebible la Belleza suma como útil o eficaz? Para que tal teoría resulte consistente habrá de identificarse a la Belleza en sí con la Utilidad o la Eficiencia absoluta —y esto es difícilmente aceptable, según se podría conjeturar—. No obstante, Sócrates introduce una restricción: Si lo bello es lo útil o lo eficiente, ¿se trata de lo que es útil para un fin bueno, o para uno malo, o para los dos? Él no quiere aceptar la idea de que lo que es eficaz para un mal fin sea bello, y así ha de deducirse que bello es lo útil para un fin bueno, o sea, lo verdaderamente provechoso. Mas, si lo bello es lo provechoso, es decir, lo que *produce* algún bien, entonces la belleza y la bondad no pueden ser lo mismo, ya que tampoco la causa y su efecto pueden identificarse. Y como Sócrates nunca admitirá que lo bello no sea a la vez bueno, indica que quizá lo bello sea lo que agrada a la vista o al oído, por ejemplo, los hombres hermosos, los dibujos de bonitos colores, las pinturas y las estatuas bien hechas, las voces y la música buenas, la poesía y la prosa bien compuestas. Tal definición no se compagina mucho que digamos con la inmaterialidad de la Belleza suma; pero, además, aparte completamente de esto, presenta otra dificultad: la de que lo que proporciona placer por medio de la vista no puede ser bello simplemente porque se perciba mediante la *visión,* ya que, entonces, un sonido bello no sería tal; ni tampoco el sonido bello lo puede ser precisamente porque agrade al *oído,* ya que, en tal caso, una estatua bella, que es vista pero no oída, no sería bella. Por consiguiente, los objetos que provocan el placer estético de la vista o del oído deben participar de algún carácter común que los hace bellos y que pertenece a ambos. ¿Cuál es este carácter común? ¿Será acaso el "placer provechoso", puesto que los placeres visuales y auditivos son "los menos peligrosos y los mejores de los placeres"? Entonces —dice Sócrates— habremos vuelto a la anterior posición, a la de que la belleza no puede ser buena y el bien no puede ser bello.

9 295 c 1 y sig.

El mantener algo parecido a la precedente definición de la belleza no encajaría en la posición metafísica general de Platón. Si la Belleza es una Forma trascendental, ¿cómo va a ser posible que agrade a los sentidos de la vista y del oído?

En el *Fedro* [10] declara Platón que sólo la belleza distinta de la sabiduría tiene el privilegio de manifestarse a los sentidos. Pero ¿se manifiesta a través de lo que es ya de por sí bello, o no? En este último supuesto, ¿cómo puede darse real manifestación? Y, en el primer supuesto, la belleza sensible que manifiesta y la Belleza suprasensible que es manifestada ¿entran o no las dos en una definición común? Y, si entran, ¿cuál es esa definición? De hecho, Platón no da ninguna que abarque los dos tipos de belleza. En el *Filebo* habla del verdadero placer como de algo que producen los colores, las formas y los sonidos bellos, y prosigue explicando que se refiere a las "líneas rectas y curvas" y a "sonidos que sean puros y suaves y se concierten de una manera armoniosa". Estas cosas "no son bellas por respecto a alguna otra, sino por su propia naturaleza".[11] En el pasaje en cuestión, Platón distingue entre el placer que depende de la percepción de la belleza y la Belleza misma, y sus palabras deben relacionarse con su otra afirmación [12] de que "la medida y la simetría se transforman por doquier en belleza y en virtud", lo cual implica que la belleza consiste en μετριότης καὶ συμμετρία. Quizás al decir esto se acercase más que nunca Platón a formular una definición de la belleza que se podría aplicar a la belleza sensible y a la suprasensible (él suponía, sin duda, que ambas existen y que la una es copia de la otra); pero si tenemos en cuenta las observaciones que acerca de la belleza se hallan diseminadas en los diálogos, probablemente nos veremos precisados a admitir que Platón divaga indeciso "entre muchas concepciones, pudiéndose decir tal vez que prevalece sobre todas ellas la de la identificación de lo Bello con el Bien",[13] aunque la definición propuesta en el *Filebo* sería, al parecer, la más prometedora.

II. — La teoría platónica del arte

1. Sugiere Platón que el *origen* del arte se ha de poner en el natural instinto expresivo.[14]

2. El arte, en su aspecto metafísico o esencial, es *imitación*. La Forma es ejemplar, arquetípica; el objeto natural es ya un ejemplo de μίμησις. Ahora bien, la pintura que representa a un hombre, por ejemplo, es la

10. 250 d 6-8.
11. 51 b 9-c 7.
12. *Fil.*, 64 e 6-7.
13. B. Croce, *Estética* (pp. 165-166 de la trad. al inglés por Douglas Ainslie, 2.ª edic., Macmillan, 1929).
14. Cfr. *Leyes*, 653-4, 672 b 8-c 6.

copia o imitación de un hombre natural, concreto. Por lo tanto, esa pintura es la imitación de una imitación. Mas la verdad hay que buscarla, propiamente, en la Forma: la obra del artista está, pues, dos grados alejada de la verdad. De ahí que Platón, a quien por encima de todo le interesaba la verdad, se viese obligado a menospreciar el arte, por mucho que sintiera las bellezas y los atractivos de las estatuas, las pinturas o la literatura. Esta opinión despreciativa del arte sale a relucir con todo su vigor en la *República*, donde Platón la aplica al pintor, al poeta trágico, etc.[15] Algunos de sus reparos son un tanto cómicos, como cuando observa que el pintor ni siquiera copia de los objetos con exactitud, siendo un imitador de apariencias y no de lo real.[16] El pintor que pinta un lecho no lo pinta más que desde un solo punto de vista, tal cual aparece inmediatamente a los sentidos; el poeta describe la salud, la guerra y otras cosas por el estilo, sin ningún conocimiento real de aquello de que habla. En conclusión: "el arte imitativo se halla sin duda muy alejado de la verdad".[17] Está, en efecto, "dos grados por debajo de la realidad, y le es facilísimo producir sin ningún conocimiento de lo verdadero, porque es simple semejanza y no realidad".[18] ¡Valiente negocio el de quien dedica su vida a producir esas sombras de lo real!

En las *Leyes* hay algo que quizá sea un juicio un poco más favorable acerca del arte, aunque Platón no ha cambiado de posición metafísica. Al decir que la excelencia de la música no se ha de estimar tan sólo por la cantidad de placer sensible que procura, añade Platón que la única música realmente excelente es aquella "que consiste en una imitación del bien".[19] Y que "los que quieran la mejor clase de sones y de música no deben buscar lo agradable, sino lo verdadero; y la verdad de la imitación está, según íbamos diciendo, en que se parezca a la cosa imitada tanto por la cantidad como por la calidad".[20] Con esto se atiene, pues, aún al concepto de la música como imitativa ("cualquiera admitirá que las composiciones musicales son todas imitativas y representativas"), pero concede que la imitación pueda ser "verdadera" si reproduce lo mejor posible, en su propio medio, la cosa imitada. Está dispuesto a dar entrada a la música y al arte en el Estado, no sólo con fines educativos, sino también para "inocente esparcimiento";[21] mas todavía sostiene la teoría de que el arte es imitación. Y que esto de la imitación lo entendía Platón estricta y literalmente lo verá clarísimo quien lea el libro II de las *Leyes* (aunque en mi opinión hay que aceptar que el hacer a la música *imitativa* supone ampliar el alcance de la imitación hasta incluir en él el simbolismo. La doctrina de la música como imitativa es común, desde luego, a la *República* y a las *Leyes*). A través de este concepto de la imitación llega

15. *Rep.*, 597 c 11 y sig.
16. *Rep.*, 597 e 10 y sig.
17. *Rep.*, 598 b 6.
18. *Rep.*, 598 e 6-599 a 3.
19. *Leyes*, 668 a 9-b 2.
20. *Leyes*, 668 b 4-7.
21. *Leyes*, 670 d 6-7.

a fijar Platón las cualidades que debe poseer un buen crítico: *a*) conocer aquello que se supone que la imitación imita; *b*) saber si la imitación es "veraz" o no; y *c*) saber si ha sido bien ejecutada en cuanto a las palabras, las melodías y los ritmos.[22]

Nótese que la doctrina de la μίμησις indicaría que, para Platón, el arte tiene definitivamente su esfera propia. Mientras que la ἐπιστήμη versa sobre el orden ideal y la δόξα sobre el orden perceptible de los objetos naturales, a la εἰκασία le concierne el orden imaginativo. La obra de arte es un producto de la imaginación y se dirige al elemento emocional del hombre. No hay por qué suponer que el carácter imitativo del arte tal como Platón lo sostenía denotara *esencialmente* una simple reproducción "fotográfica", pese a que sus expresiones acerca de la buena o "verdadera" imitación den a entender que esto es lo que pensaba con frecuencia. Pues una cosa u objeto natural no es una copia "fotográfica" de la Idea, ya que ésta, la Idea, pertenece a un orden distinto del de los objetos físicos; de modo que se puede concluir, por analogía, que tampoco la obra de arte ha de ser necesariamente mera reproducción exacta del objeto físico. Es la obra de la imaginación creadora. Además, la insistencia de Platón en el carácter imitativo de la música hace muy difícil suponer, según lo he señalado ya, que la imitación quiera decir esencialmente "simple reproducción 'fotográfica'"; trátase más bien de simbolismo imaginativo, y precisamente por esto es por lo que tal imitación no comporta ni verdad ni falsedad, sino que es imaginativa y simbólica transmisión del brillo de la belleza, que se dirige, de suyo, a lo emotivo del hombre.

Las emociones del hombre son diversas: unas, provechosas, otras, perjudiciales. De ahí que la razón deba decidir qué arte conviene y es admisible y qué otro arte haya de excluirse. Y el hecho de que Platón admita al fin, en las *Leyes,* algunas formas del arte en el seno del Estado indica que el arte ocupa una esfera peculiar de la actividad humana, esfera que es irreducible a cualquiera otra. No se hallará a mucha altura, pero es una esfera particular, especial. Evidéncialo esto el pasaje en que Platón, después de referirse al carácter estereotipado del arte egipcio, observa que "si alguien sólo es capaz de hallar del modo que fuere las melodías naturales, deberá incorporarlas con confianza a una forma fija y legítima".[23] Ha de admitirse, con todo, que Platón no llega a advertir —o no lo manifiesta bastante— que el distintivo específico de la contemplación estética es, de suyo, el desinterés. Le preocupan mucho los efectos educativos y morales del arte, efectos que nada suponen, indudablemente, para la contemplación estética en cuanto tal, pero que no por ello son menos reales y que deben ser tenidos en cuenta por quienes, como Platón, den más valor a la excelencia moral que a la sensibilidad estética.[24]

22. *Leyes,* 669 a 7-b 3.
23. 657 b 2-3.
24. Para una exposición más detallada de la filosofía del arte según Platón, véase p. ej. el artículo de R. G. Collingwood *Plato's Philosophy of Art* en *Mind,* abril de 1925.

3. Reconoce Platón que la opinión corriente acerca del arte y de la música es la de que toda su finalidad consiste en proporcionar placer, pero ésta es una opinión que él no quiere aceptar. Una cosa puede enjuiciarse por el rasero del placer cuando no proporciona ni utilidad, ni verdad, ni "semejanza" (alusión a la imitación), sino que existe sola y únicamente por razón del encanto que la acompaña.[25] Ahora bien, la música, por ejemplo, es representativa e imitativa, y la buena música tendrá la "verdad de la imitación";[26] por consiguiente, la música, al menos la buena, proporciona cierta clase de "verdad", y así, no existe solamente por razón del encanto que la acompaña, ni puede ser juzgada únicamente por el rasero del placer sensible. Lo mismo se diga de las demás artes. La conclusión es que las distintas artes son admisibles dentro del Estado con tal que se mantengan a la altura que les es propia: subordinadas a sus funciones educativas, consistentes en proporcionar un placer *provechoso*. Que las artes no agraden o que no deban agradar, en modo alguno pretende decirlo Platón, quien concede que en la ciudad habrá de darse "la debida consideración a la instrucción y al esparcimiento que proporcionan las Musas",[27] y declara, inclusive, que "todos los adultos y los jóvenes, libres o esclavos, de uno y otro sexo, y la ciudad entera, deberían complacerse sin cesar con las melodías de que hemos hablado, las cuales convendría que se fuesen cambiando y diversificando de mil modos, a fin de evitar la monotonía, de suerte que los cantores gustaran siempre de sus himnos y recibieran placer de ellos".[28]

Pero aunque Platón en las *Leyes* dé cabida a las funciones recreativas y placenteras del arte, al "inocente esparcimiento"[29] que el arte procura, en lo que más insiste es en sus funciones morales y educativas, en el hecho de que proporciona un placer provechoso. La actitud para con el arte se manifiesta más liberal en las *Leyes* que en la *República,* pero en sus rasgos esenciales sigue siendo la misma. Según vimos al tratar del Estado, en ambos diálogos se propugna el riguroso control o la censura más estricta del arte. Hasta en el pasaje donde dice Platón que habrá que dar la consideración debida a la instrucción y al esparcimiento que las Musas proporcionan, pregunta también si al poeta se le deberá consentir "que entrene a sus coros como le plazca, sin atender a la virtud o al vicio".[30] En otros términos: el arte admitido dentro del Estado debe tener aquella relación remota con la Forma (aquella "verdad de la imitación" por la vía del objeto físico) que es posible en las creaciones de la imaginación. Si no cuenta con tal relación, el arte será, no sólo un arte sin provecho, sino también un mal

25. *Leyes,* 667 d 9-e 4.
26. 668 b 4-7.
27. 656 c 1-3.
28. 665 c 2-7.
29. 670 d 7.
30. 656 c 5-7.

arte, ya que el buen arte ha de poseer, según Platón, la citada "verdad de la imitación". Una vez más queda claro, por ende, que el arte tiene una función suya peculiar, aun cuando no se trate de una función sublime, puesto que constituye un escalón en la escala de la educación, colma la necesidad humana de expresarse y procura un recreo, un entretenimiento inocente, siendo la expresión de una forma concreta de la actividad humana —la de la imaginación creadora (aunque aquí lo de "creadora" ha de entenderse en conexión con la doctrina de la imitación)—. La teoría platónica del arte era, indudablemente, elemental e insatisfactoria, pero difícilmente se justificaría el aserto de que Platón no tuvo en este campo teoría alguna.

Nota sobre la influencia de Platón

1. El ejemplo de Platón es por sí mismo influyente: consagró toda su vida al culto de la Verdad, a la búsqueda de la Verdad inmutable, eterna y absoluta, en la que creyó siempre y con constancia, presto a dirigirse, como Sócrates, a dondequiera condujese la razón. Este espíritu se lo procuró inculcar a la Academia, creando así una corporación de hombres que, bajo el ascendiente de un gran maestro, se dedicarían a la prosecución de la Verdad y del Bien. Sin embargo, aun siendo un gran filósofo especulativo, consagrado al logro de la verdad en la esfera intelectual, no fue Platón, según hemos visto, un mero teorizante. Dotado de intenso fervor moral y convencido de la realidad de los valores y de los modelos éticos absolutos, urgía a los hombres a cuidarse de su posesión más preciosa, el alma inmortal, y a que se esforzaran en el cultivo de la virtud verdadera, única cosa que les haría felices. La vida recta, basada en patrones absolutos y eternos, debe vivirse tanto en privado como en público, debe realizarse en el individuo y en el Estado: con ello se rechazan así la moral privada relativista como la actitud oportunista, superficial y egocéntrica del "político" sofista o la teoría de que "el derecho es la fuerza".

Si el hombre *debe* vivir su vida bajo el dominio de la razón y conforme a un modelo ideal, también en el universo se ha de reconocer el auténtico operar del Espíritu. El ateísmo queda totalmente rechazado y el orden del mundo se atribuye a la Razón divina, que ordena el cosmos conforme al modelo o plan ideal, Así, pues, lo que se realiza en el macrocosmos, o sea, en el movimiento de los cuerpos celestes, debe realizarse también en el hombre, en el microcosmos. Si el hombre sigue los dictados de la razón y se esfuerza por realizar en su vida, en su conducta, el ideal, se hace afín a lo divino y alcanza la felicidad en esta vida y en el más allá. La "transmundaneidad" de Platón no nacía de un aborrecimiento a esta vida de acá abajo, sino que era, más bien, consecuencia de su firme creencia en la realidad del mundo de lo trascendente y Absoluto.

2. Lo que era la influencia personal de Platón puede verse por la impresión que produjo en su gran discípulo Aristóteles. Testimónianla los versos de éste a la memoria

de aquel hombre único,
cuyo nombre no lo deben pronunciar los labios de los malvados
—pues a ellos no les asiste el derecho de ensalzarle—,
a él, que fue el primero en revelar palmariamente
con su palabra y con sus obras,
que quien es virtuoso es feliz.[31]

Aristóteles se fue separando gradualmente de algunas de las posiciones platónicas que al principio había defendido; pero, pese a su creciente interés por la ciencia empírica, nunca abandonó la metafísica ni su convicción de que la vida recta culmina en la verdadera sabiduría. En otras palabras: nunca desechó del todo el legado de Platón, y su propia filosofía sería inconcebible si se prescindiese por completo de la obra de su gran predecesor.

3. Más tarde trataré de la evolución del platonismo en la Academia y en la escuela neoplatónica. A través de los neoplatónicos hizo sentir su influjo el platonismo en San Agustín y en la fase de formación del pensamiento medieval. A decir verdad, aunque Santo Tomás de Aquino, el principal de los filósofos escolásticos, adoptase a Aristóteles como al "Filósofo" por antonomasia, contiene muchas cosas el sistema del Aquinate que provienen, en definitiva, de Platón más que de Aristóteles. Con el Renacimiento, la Academia platónica de Florencia trató de renovar la tradición platónica, mientras que la influencia de la República platónica puede verse en la *Utopía* de Santo Tomás Moro y en *La Ciudad del Sol* de Campanella.

4. Por lo que respecta a los tiempos modernos, la influencia de Platón quizá no sea, a primera vista, tan manifiesta como en la Antigüedad y en la Edad Media, pero, de hecho, él es el padre, o el abuelo, de toda la filosofía espiritualista y de todo el idealismo objetivo, y su epistemología, su metafísica, su sistema ético-político han ejercido hondo influjo, ya sea positiva ya negativamente, en los pensadores de todas las épocas sucesivas. Pensemos tan sólo, dentro del mundo contemporáneo, en la inspiración que Platón ha proporcionado a pensadores como A. N. Whitehead o Nicolai Hartmann.

5. Platón, que se yergue a la cabeza de la filosofía europea, no nos dejó un sistema acabado. Es de lamentar, desde luego, que no poseamos sus lecciones ni una relación cumplida de sus enseñanzas en la Academia, pues nos gustaría saber las soluciones de tantos problemas como son los que desde entonces vienen intrigando a los comentaristas. Pero, por otra parte, en cierto sentido podemos felicitarnos de que no haya llegado hasta nosotros, si es que lo hubo alguna vez, un sistema platónico compendiado y rígido,

31. Aristót., Frag. 623. (Rose, 1870.)

un sistema tal que fuese preciso aceptarlo en bloque o rechazarlo del todo, pues la actual situación nos posibilita el encontrar en él, con mayor facilidad probablemente que si fuere de otro modo, un ejemplo supremo de espíritu filosófico. Aunque Platón no nos haya dejado verdaderamente un sistema completo, sí que nos ha dejado el ejemplo de una manera de filosofar y el ejemplo de una vida consagrada a la prosecución de la Verdad y del Bien.

Capítulo XXVI

LA ACADEMIA ANTIGUA

La filosofía platónica continuó ejerciendo hondo influjo durante toda la Antigüedad; pero conviene distinguir varias fases en el desarrollo de la escuela platónica. La Academia antigua, que estaba compuesta de discípulos y colegas del mismo Platón, se atuvo más o menos al contenido dogmático de la filosofía del Maestro, si bien se ha de notar que fueron los elementos "pitagóricos" del pensamiento de Platón los que recibieron atención preferente. En las Academias media y nueva predominó al principio una tendencia antidogmática y escéptica, que más tarde cedió el paso a un retorno a cierto dogmatismo de tipo ecléctico. Este eclecticismo es patente en el platonismo medio, que en las postrimerías del pensamiento antiguo fue sustituido por el neoplatonismo, ensayo de una síntesis completa, y de contenido original, del platonismo con otros elementos que se habían ido introduciendo a lo largo de diferentes épocas, síntesis en la que resaltan los rasgos que mejor se armonizan con el espíritu general de aquel tiempo.

La Academia antigua incluye, junto a hombres como Filipo de Opunte, Heráclides Póntico y Eudoxo de Cnido, a los siguientes sucesores de Platón en la dirección de la Escuela, en Atenas: Espeusipo (348/7-339/8), Jenócrates (339/8-315/4), Polemón (315/4-270/69) y Crates (270/69-265/4).

Espeusipo, sobrino de Platón e inmediato sucesor suyo como escolarca, modificó el dualismo platónico, abandonando la doctrina según la cual las Ideas serían distintas de τὰ μαθηματικά y haciendo consistir la realidad en números matemáticos.[1] Con esto se rechazaban las Ideas-números de Platón, pero quedaba el χωρισμός esencial. Por haber admitido Espeusipo la percepción científica (ἐπιστημονικὴ αἴσθησις) se dice a veces que desechó el dualismo platónico del conocimiento y la percepción,[2] pero ha de recordarse que ya Platón mismo había dado algún paso en este sentido, desde el momento en que admitió que λόγος y αἴσθησις cooperan en la aprehensión de la idea "atómica".

Resulta difícil precisar las doctrinas de los miembros de la Academia

1. Frag. 42, a-g.
2. Así Praechter, p. 343.

antigua, porque (salvo en el caso de que Filipo de Opunte fuese el autor del *Epínomis)* ninguna de sus obras ha llegado completa hasta nosotros, y sólo contamos con las indicaciones de Aristóteles y con el testimonio de otros autores de la Antigüedad. Pero, según parece, Espeusipo sostenía que las esencias proceden de la Unidad y de la Multiplicidad absolutas, y ponía el Bien o τελεία ἕξις al final del proceso del devenir y no al comienzo, basándose en el desarrollo de las plantas y de los animales. Entre los seres animados que proceden del Uno se halla la Razón o Dios,[3] al que identificaba también probablemente con el Alma del Mundo. (Acaso haya que ver aquí un argumento en favor de una interpretación "neoplatónica" de Platón.) En cuanto a las almas humanas, éstas son íntegramente inmortales. Cabe advertir que Espeusipo interpretó el relato de la "creación" que aparece en el *Timeo* como un simple procedimiento expositivo y no como si pretendiera ser un relato de una creación real en el tiempo: el mundo no tiene comienzo en el tiempo. A los dioses tradicionales los interpretó como fuerzas físicas, con lo cual se ganó una acusación de ateísmo.[4]

Jenócrates de Calcedonia, sucesor de Espeusipo como escolarca, identificó las Ideas con los números matemáticos y hacía derivar éstos del Uno y de la Díada indeterminada (aquél sería el Νοῦς o Zeus, padre de los dioses; ésta, el principio femenino, la madre de los dioses).[5] El Alma del Mundo, engendrada por la adición de lo Idéntico y lo Otro al número, es un número que se mueve por sí mismo. Distinguía Jenócrates tres mundos —el sublunar, el celeste y el supraceleste— y los tres los llenaba de "demonios", buenos y malos. Esta doctrina de los demonios malos le permitía explicar los mitos populares que atribuyen malas acciones a los "dioses", así como la existencia de cultos inmorales: las malas acciones serían obra de los demonios malos, y los cultos inmorales irían dirigidos a esos mismos demonios y no a los dioses.[6] Igual que su predecesor, sostenía Jenócrates que hasta las partes irracionales del alma (que no fue creada en el tiempo) sobreviven después de la muerte, y, lo mismo que su sucesor Polemón, condenaba la consumición de carnes, diciendo que el comerlas traería consigo el dominio de lo irracional sobre lo racional. Como Espeusipo y Crantor (y en oposición a Aristóteles), Jenócrates entendía que la prioridad de lo simple respecto a lo compuesto, de que se habla en el *Timeo,* es una prioridad lógica y no temporal.[7] (El escrito Περὶ ἀτόμων γραμμῶν, atribuido a Aristóteles, iba dirigido contra la hipótesis, ideada por Jenócrates, de unas diminutas líneas invisibles, de las que se servía en la deducción de las dimensiones a partir de los números.)

Heráclides Póntico adoptó la teoría del pitagórico Ecfanto según la cual

3. Frag., 38-9.
4. Cic., *De Nat. D.,* 1, 13, 32.
5. Frags. 34 y sig.
6. Frags. 24 y sig.
7. Frag. 54.

el mundo estaría compuesto de partículas, a las que llamó ἄναρμοι ὄγκοι, queriendo significar, probablemente, que están separadas unas de otras por el espacio. El mundo fue compuesto de estas partículas mediante la operación de Dios. El alma es, por lo tanto, corpórea (de éter, elemento que Jenócrates añadió a los tradicionales). Afirmaba Heráclides que la tierra gira diariamente alrededor de su eje y que Mercurio y Venus giran en torno al sol; parece que sugirió también que este movimiento lo realiza igualmente la tierra.

Uno de los más célebres matemáticos y astrónomos de la Antigüedad es *Eudoxo* (*c.* 497-355 a. J. C.); como filósofo merece asimismo mención por haber sostenido que las Ideas se hallan "mezcladas" con las cosas [8] y que el bien sumo es el placer.[9]

El primer comentario al *Timeo* de Platón fue escrito por *Crantor* (*c.* 330-270), quien interpretaba en él el relato de la "creación" tomando ésta en un sentido intemporal y no como algo acontecido en el tiempo: si se la describe como acaeciendo en el tiempo es, simplemente, por las conveniencias del esquematismo lógico. En esta interpretación, Crantor estaba de acuerdo, como hemos visto, con Espeusipo y con Jenócrates. En su obra Περὶ πένθους [*Sobre la tristeza*], sostenía Crantor la doctrina de la regulación y disciplinamiento de las pasiones (μετριοπαθεία), oponiéndose al ideal estoico de la apatía.[10]

8. *Met.*, A 9, 991 a 8-19.
9. *Ét. Nicom.*, 1101 b 27 y sig.; 1172 b 9 y sig.
10. Cic., *Acad.*, II, 44, 135; *Tusc.*, III, 6, 12.

PARTE IV

ARISTÓTELES

Capítulo XXVII

VIDA Y OBRAS DE ARISTÓTELES

Nació Aristóteles el año 384/3 en Estagira de Tracia; era hijo de Nicómaco, un médico del rey de Macedonia Amintas II. A la edad de diecisiete años, Aristóteles fue a Atenas a cursar estudios y en 368-367 a. J. C. llegó a ser miembro de la Academia, donde a lo largo de veinte años estuvo en relación constante con Platón, hasta la muerte de éste (348-347 a. J. C.). Ingresó, pues, en la Academia cuando la dialéctica de Platón estaba en la última fase de su desarrollo y la tendencia religiosa iba ganando terreno en el ánimo del gran filósofo. Probablemente por entonces prestaba Aristóteles atención a la ciencia empírica (o sea, por los últimos años de la vida de Platón), y puede que se apartase ya en varios puntos de la doctrina de su Maestro; pero no hay lugar a suponer ninguna ruptura radical entre Maestro y discípulo mientras el primero estuvo aún en vida. Es imposible admitir que Aristóteles pudiera haber pertenecido todo el tiempo que perteneció a la Academia si hubiese tomado ya posiciones filosóficas radicalmente distintas de las de su Maestro. Además, todavía después de muerto Platón sigue empleando Aristóteles la primera persona del plural cuando habla de los representantes de la doctrina platónica de las Ideas, y en seguida del óbito de su Maestro hace el Estagirita su elogio ensalzándole como al hombre "a quien los malvados no tienen ni siquiera el derecho de alabar, y que se mostró en su vida y en sus enseñanzas cómo ser bueno y dichoso a la vez".[1] Apenas cabe sostener la idea de que Aristóteles fuese, en algún sentido real, un oponente de Platón en el seno de la Academia, algo así como una espina que se le hubiese clavado al Maestro: Aristóteles halló en Platón un guía y un amigo por el que sintió la mayor admiración, y aunque en los años últimos de su trato sus propios intereses científicos tendiesen a ir ocupando cada vez más el primer plano, la enseñanza metafísica y religiosa de Platón ejerció sobre el discípulo duradera influencia. Efectivamente, quizá fuera este aspecto de la enseñanza de Platón el que tuviese especial valor para Aristóteles, como compensación de su propia proclividad hacia los estudios empíricos. "De hecho, este mito de un Aristóteles frío, estático, sin cambiar

1. Frag. 623. (Rose, *Aristotelis Fragmenta,* Berlín, 1870.)

nunca, y puramente crítico, sin ilusiones, experiencia ni historia, cae por tierra bajo el peso de datos que hasta ahora han sido soslayados artificial y deliberadamente".[2] Como indicaré en seguida al examinar los escritos de Aristóteles, el Filósofo fue desarrollando sus tesis sólo de manera gradual; y, después de todo, esto es lo único que, naturalmente, podría esperarse.

Muerto Platón, salió Aristóteles de Atenas en compañía de Jenócrates (Espeusipo, el sobrino de Platón, había pasado a ocupar el puesto de director en la Academia, y Aristóteles no veía las cosas de igual modo que él; en todo caso, puede que no quisiera continuar en la Academia como subalterno de su nuevo director), y fundó una rama de la Academia en Assos, ciudad de la Tróade. Allí influyó sobre Hermias, tirano de Assos y de Atarneo, y se casó con su sobrina e hija adoptiva Pythia. Mientras trabajaba en Assos empezó Aristóteles, sin duda, a desarrollar sus propios puntos de vista independientes. Tres años después pasó a Mitilene, en la isla de Lesbos, y fue probablemente allí donde entró en relaciones con Teofrasto, natural de Ereso, en la misma isla, que vendría a ser, andando el tiempo, el discípulo más famoso de Aristóteles. Hermias entró en negociaciones con Filipo de Macedonia, quien había concebido el ideal de una victoria helénica sobre los persas. El general persa Mentor se apoderó de Hermias a traición y le llevó prisionero a Susa; allí fue torturado, pero no habló sino para pronunciar este último mensaje: "Decid a mis amigos y compañeros que no he flaqueado ni he hecho cosa alguna indigna de la filosofía". Aristóteles publicó un poema en su honor.)[3]

En 343-342 fue invitado Aristóteles por Filipo de Macedonia a ir a la corte de Pella para encargarse de la educación de su hijo Alejandro, que tenía entonces trece años de edad. Esta permanencia en la corte de Macedonia, y el intento de ejercer un auténtico influjo moral en el joven príncipe, que habría de desempeñar más tarde tan sobresaliente papel en el escenario político y pasar a la posteridad con el sobrenombre de "Magno", debió de contribuir mucho a ampliar los horizontes de Aristóteles y a liberarle de la estrechez de miras del griego corriente, aunque este efecto no parece que fuese tan grande como podría haberse esperado: Aristóteles nunca cesó de participar del punto de vista griego, que consideraba la Ciudad-estado como el centro de la vida. Cuando Alejandro subió al trono (336-335), Aristóteles partió de Macedonia —concluida ya presumiblemente su gestión pedagógica— y es probable que permaneciera durante algún tiempo en Estagira, su ciudad natal, que Alejandro reconstruyó en pago de su deuda para con su maestro. Transcurridos algunos años, los vínculos que unían al filósofo con su discípulo se debilitaron: aunque Aristóteles aprobaba hasta cierto punto la política macedonia, no podía aprobar la tendencia de Alejandro a considerar

2. Werner Jaeger, *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development*, p. 34. (Trad. de R. Robinson, Clarendon Press, 1934.)
3. Diög. Laerc., 5, 7 y 8.

a los griegos y a los "bárbaros" en pie de igualdad. Añádase que, en 327, Calístenes, sobrino de Aristóteles que por recomendación de éste había sido tomado al servicio de Alejandro, incurrió en sospechas de participación en una conjura contra el rey y fue ejecutado.

Aristóteles había vuelto a Atenas en 335-334, y allí fundó su escuela propia. Aparte del hecho de haber estado ausente de la Ciudad durante bastantes años, el desarrollo de su propio pensamiento le impidió sin duda volver a entrar en la Academia ateniense. Su nueva Escuela se hallaba situada al nordeste de la Ciudad, en el Liceo, dentro del recinto de Apolo *Lykeios,* y fue dedicada a las Musas. Se la conoció también por el nombre de περίπατος, y a sus miembros por el de οἱ περιπατητικοί, debido a su costumbre de discutir mientras paseaban por una galería cubierta, o simplemente porque gran parte de las lecciones se daban en aquella galería. Además de su obra educadora e instructiva, parece ser que el Liceo tuvo, más marcadamente que la Academia, el carácter de una unión o sociedad en la que los pensadores ya maduros proseguían sus estudios e investigaciones: era, en resumidas cuentas algo así como una universidad o institución científica, equipada de biblioteca y con un cuadro de profesores, y en ella se daban cursos con regularidad.

En 323 a. J. C. murió Alejandro Magno, y la reacción que en Grecia se produjo contra la soberanía macedonia trajo consigo una acusación de ἀσέβεια contra Aristóteles, que había estado tan estrechamente relacionado con el gran caudillo en los días de su juventud. Aristóteles huyó de Atenas (para que los atenienses no pecaran por segunda vez contra la filosofía, según se cuenta que dijo) y se retiró a Calcis, en Eubea, donde vivió en una propiedad de su difunta madre. Poco después, en 322-321 a. J. C. murió de enfermedad.

Las Obras de Aristóteles

Los escritos de Aristóteles son obra de tres períodos principales: 1.º el de sus relaciones con Platón; 2.º los años de su actividad en Assos y en Mitilene; 3.º la época de su dirección del Liceo en Atenas. Divídense también en dos grupos o clases: 1.º las obras exotéricas —ἐξωτερικοί, ἐκδεδομένοι λόγοι—, que fueron escritas la mayor parte en forma de diálogos e iban dirigidas al gran público, y 2.º las obras pedagógicas —ἀκροαματικοὶ λόγοι, ὑπομνήματα, πραγματεῖα—, que eran resúmenes de las lecciones dadas por Aristóteles en el Liceo. De las obras del primer grupo solamente existen fragmentos, mientras que de las del segundo son muchas las que han llegado hasta nosotros. Estas obras pedagógicas fueron dadas a conocer al público por vez primera en la edición que de ellas hizo Andrónico de Rodas (*c.* 60-50 a. J. C.), y le granjearon a Aristóteles fama de escritor de árido estilo,

no embellecido por gracias literarias. Se ha señalado que, si bien Aristóteles fue un gran inventor de términos filosóficos, no se cuidaba gran cosa del estilo ni de la belleza verbal, pues el interés que ponía en la filosofía era demasiado grave para admitir el empleo de metáforas en vez de claros razonamientos o para caer de nuevo en el mito. No obstante, aunque es cierto que sus obras pedagógicas carecen de atractivos literarios, también es verdad que las obras que él mismo publicó, y de las que solamente poseemos fragmentos, no desdeñaban las gracias literarias (Cicerón [4] alabó lo fluido de su estilo), y ocasionalmente daban cabida al mito. Sin embargo, aquellas obras más pulidas fueron las primeras de Aristóteles, quien las escribió cuando estaba todavía bajo la influencia directa de Platón o abriéndose camino aún hacia su propia posición independiente.

1.º Durante el *primer período* de su actividad literaria puede decirse que Aristóteles se adhirió fuertemente a Platón, su maestro, así en lo tocante al contenido como, al menos en general, respecto a la forma; aunque parece ser que en sus Diálogos era el mismo Aristóteles quien dirigía la conversación: *...sermo ita inducitur ceterorum, ut penes ipsum sit principatus* (Cic., *Ad Att.*, 13, 19, 4). Lo más probable es que, en los diálogos, Aristóteles sostuviese la filosofía platónica, y que sólo más tarde cambiara de manera de pensar. Plutarco habla de que Aristóteles cambió de tesis (μετατίθεσθαι).[5] Por otra parte, Cefisodoro, discípulo de Isócrates, le endosa a Aristóteles teorías de Platón, por ejemplo, en lo concerniente a las Ideas.[6]

a) A este período pertenece el diálogo *Eudemo* o *Sobre el alma,* en el que Aristóteles comparte la doctrina platónica de la reminiscencia y de la aprehensión de las Ideas en un estado de preexistencia, y se muestra dominado, en general, por la influencia de su Maestro. Arguye el Estagirita defendiendo la inmortalidad del alma en términos inspirados en el *Fedón:* el alma no es mera armonía del cuerpo; la armonía tiene un contrario, la desarmonía; mientras que el alma no tiene contrario alguno; por consiguiente, el alma no es una armonía.[7] Aristóteles supone la preexistencia y la sustancialidad del alma, y también la existencia de las Formas. Así como el hombre puede enfermar y perder todo recuerdo, así el alma, al entrar en esta vida, olvida su anterior estado de preexistencia; y lo mismo que los que recobran la salud después de la enfermedad se acuerdan de sus padecimientos, de igual modo el alma, después de la muerte, se acuerda de su vida. La vida aparte del cuerpo es el estado normal (κατὰ φύσιν) del alma; su inhabitación en el cuerpo es, realmente, una grave enfermedad.[8] He aquí una opinión muy distinta de la que luego mantendrá Aristóteles, cuando haya fijado su posición independiente.

4. Cfr. *De Orat.*, I, 11, 49.
5. *De virt. mor.*, c 7.
6. Euseb., *Praeparat. Evang.*, XIV, 6, donde sigue a Numenio.
7. Frag. 41 (Rose).
8. Frag. 35 (Rose).

b) El *Protréptico* pertenece también a este período del desarrollo de Aristóteles. Parece que era una carta dirigida a Themyson de Chipre y no un diálogo. En esta obra se mantiene la doctrina platónica de las Formas, y se describe al filósofo como al contemplador de las Formas o Ideas mismas y no de sus imitaciones (αὐτῶν γάρ ἐστι θεατής ἀλλ'οὐ μιμημάτων).[9] Además, la *frónesis* conserva la significación platónica, denotando la especulación metafísica, por lo que tiene un sentido teorético y no el puramente práctico con que aparece en la *Ética a Nicómaco*. En el *Protréptico* recalca también Aristóteles lo deleznable de los bienes de la tierra, y pinta esta vida como la muerte o la tumba del alma, que solamente entra en la vida superior y verdadera mediante la muerte del cuerpo. Esta manera de ver las cosas es un indicio de la influencia directa de Platón, ya que posteriormente, en la *Ética a Nicómaco,* insiste Aristóteles en la necesidad de los bienes terrenales, por lo menos en cierto grado, para que la vida sea verdaderamente feliz, y así hasta para el filósofo.

c) Es probable que las partes más antiguas de los escritos sobre lógica, de la *Física* y acaso también del *De Anima* (libro Γ) daten de este primer período. De modo que, si un esbozo preliminar de la *Metafísica* (consistente en el libro A) se remonta al *segundo período,* es de suponer que la *Física* (libro 2.º) se remonta al *período primero,* puesto que en el primer libro de la *Metafísica* se hace una referencia a la *Física* o, por lo menos, se presupone ya la exposición de la teoría de las causas.[10] Probablemente la *Física* está compuesta de dos grupos de monografías, y los dos primeros libros y el libro 7.º deben atribuirse al primer período de la actividad literaria de Aristóteles.

2.º) En su *segundo período,* Aristóteles comenzó a apartarse de su primera posición predominantemente platónica y a adoptar una actitud más crítica para con las doctrinas de la Academia. Él se consideraba todavía, evidentemente, como académico, pero había entrado ya en la fase de la crítica o del creciente criticar las teorías del platonismo. Este período está representado por el diálogo *Sobre la filosofía,* Περὶ φιλοσοφίας, obra en la que se combinan una marcada influencia platónica y la crítica de algunas de las teorías más características de Platón. Así, aunque Aristóteles presenta a Platón como el punto culminante de la filosofía precedente (y, a decir verdad, respecto de la filosofía prearistotélica siempre pensó esto Aristóteles), critica sin embargo la teoría platónica de las Formas o Ideas, al menos bajo el último aspecto a que llegó en manos de Platón. "Si las Ideas fuesen otra clase de números distintos de los números matemáticos, no podríamos entenderlas. Porque, ¿quién, en todo caso, de entre la mayoría de nosotros, entiende otra clase de números?" [11] Asimismo, aunque Aristóteles acepta más

9. Jámbl., *Protr.,* suponiendo que los caps. 6-12 de la obra de Jámblico consistan en pasajes tomados del *Protréptico* de Aristóteles. (Cfr. Jaeger, *Aristotle,* pp. 60 y sig.)
10. *Met.,* A, 983 a 33-4.
11. Frag. 11 (Rose).

o menos la teología astral de Platón, se ve asomar ya el concepto del Motor Inmóvil,[12] si bien todavía no se hace mención de la multitud de motores que aparecen después en sus últimos libros metafísicos. El término "dios visible" —τοσοῦτον ὁρατὸν θεόν— lo aplica al Cosmos o al Cielo, y es de derivación platónica.

Importa advertir que el argumento en pro de la existencia de la Divinidad sacado de la gradación de las perfecciones se halla en este diálogo: "En general, allí donde hay un mejor hay también un óptimo. Mas, como entre las cosas existentes hay unas que son mejores que otras, ha de haber también un existente que sea el mejor de todos, y éste será la Divinidad". Aristóteles supone aquí, por descontado, la gradación de las formas reales.[13] La creencia subjetiva en la existencia de Dios derívala Aristóteles de la experiencia anímica de los éxtasis y las profecías que ocurren, por ejemplo, durante el sueño, así como de la visión del cielo estrellado, por más que tal reconocimiento de los fenómenos ocultos sea en realidad extraño al ulterior desarrollo mental del Estagirita.[14] En este diálogo, pues, combina Aristóteles elementos cuya única fuente es Platón y su escuela con otros elementos de crítica de la filosofía platónica, como cuando critica la teoría de las Ideas o la doctrina de la "creación" expuesta en el *Timeo,* afirmando en cambio la eternidad del mundo.[15]

Al parecer, un primer esbozo de la *Metafísica* se remonta, en cuanto a su origen, a este segundo período del desarrollo de Aristóteles, que es el período de transición. Tal esbozo comprendería el libro A (en el que el uso del término "nosotros" denota la fase transicional), el libro B, el libro K 1-8, el libro Λ (excepto C 8), el libro M 9-10 y el libro N. Según Jaeger, los ataques iban dirigidos, en esta *Metafísica* primitiva, sobre todo contra Espeusipo.[16]

Piensan algunos que la *Ética a Eudemo* pertenece a este período y que data de la permanencia de Aristóteles en Assos. En esta obra se atiene aún el Estagirita a la concepción platónica de la *frónesis,* aunque el objeto de la contemplación filosófica no es ya para él el Mundo Ideal de Platón sino el Dios trascendente de la *Metafísica.*[17] Quizá date también de este período una primitiva *Política* formada por los libros 2, 3, 7 y 8, que tratan del Estado ideal. Las utopías al estilo de la República platónica son criticadas por Aristóteles.

Los escritos *De caelo* y *De generatione et corruptione* (Περὶ οὐρανοῦ y Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς) son atribuibles también, con probabilidad, a este período.

12. Frag. 21 (Rose). Se ha de admitir que de este fragmento se deduce que Aristóteles no había establecido aún la existencia del Primer Motor, o que no había desechado sus anteriores puntos de vista.
13. Frag. 15 (Rose). Jaeger cree que el Diálogo contenía también las pruebas basadas en el movimiento y en la causalidad.
14. Frags. 12 y 14 (Rose). Cfr. *Leyes,* 966 d 9-967 a 5.
15. Cfr. Frag. 17 (Rose).
16. Jaeger, *Aristotle,* p. 192.
17. Cfr. *Ét. Eud.,* 1249 b.

3.º) El *tercer período* del desarrollo de Aristóteles (335-322) es el de su actividad en el Liceo. Durante él aparece Aristóteles como el observador empírico y el científico que, no obstante, trata de levantar todavía una robusta construcción filosófica sobre firmes cimientos hondamente hincados en la tierra. Es asombrosa la capacidad de organización de que da pruebas Aristóteles en esta última fase de su vida con respecto a toda suerte de detalladas investigaciones en los dominios de la naturaleza y de la historia. Cierto que en la Academia se habían hecho prácticas clasificatorias, principalmente con fines lógicos, que implicaban su tanto de observación empírica, pero nada se hacía allí que se pareciese mucho a la continua y sistemática investigación de los detalles de la naturaleza y de la historia que el Liceo llevó a cabo bajo la dirección de Aristóteles. Este espíritu de exacto escrutinio de los fenómenos naturales e históricos representa en realidad algo nuevo en el mundo griego, y su mérito debe adjudicársele sin duda alguna al Estagirita. Pero no hay que describir a Aristóteles como si durante la última fase de su vida hubiese sido un puro positivista —cosa que se ha hecho a veces—, porque no hay pruebas de que abandonara nunca la metafísica, aun con todo el interés que demostró por las investigaciones científicas y exactas.

Las lecciones dadas por Aristóteles en su escuela formaron la base de sus obras "pedagógicas", las cuales circulaban entre sus discípulos y, como ya hemos dicho, fueron publicadas por primera vez por Andrónico de Rodas. La mayor parte de las obras pedagógicas pertenece a este período tercero, salvo, naturalmente, aquellas porciones que es probable que pertenezcan a una fase anterior. Estas obras pedagógicas han sido causa de muchos quebraderos de cabeza para los especialistas, debido, por ejemplo, a lo forzado de las conexiones entre unos libros y otros, a que hay secciones que al parecer rompen la sucesión lógica del pensamiento, y a cosas así. Hoy día se tiene por probable que estos escritos son disertaciones de Aristóteles que se publicaron como lecciones dadas por él en el seno de la Escuela. Pero de aquí no se sigue que cada obra represente una lección aislada o una serie ininterrumpida de lecciones; trátase, más bien, de distintas secciones o lecciones que fueron reunidas más tarde y a las que se dio unidad externa anteponiéndoles un título común. Este trabajo de composición sólo en parte puede haber sido realizado por Aristóteles mismo: las generaciones siguientes de la Escuela lo prosiguieron y fue completado por vez primera por Andrónico de Rodas, si no más tarde.

Las obras del tercer período de Aristóteles pueden dividirse así:

a) *Escritos sobre lógica* (reunidos en la época bizantina bajo el título de *Organon*):

Las *Categorías* o κατηγορίαι (cuyo contenido, por lo menos, es aristotélico).

El *De interpretatione* o Περὶ ἑρμενείας (sobre la proposición y el juicio). Los *Primeros analíticos* o Ἀναλυτικὰ πρότερα (dos libros sobre

la inferencia). Los *Analíticos segundos* (o *posteriores*), Ἀναλυτικὰ ὕστερα (dos libros sobre la demostración, el conocimiento de los principios, etc.). Los *Tópicos* o Τοπικά (ocho libros sobre la dialéctica o la demostración probable). Las *Falacias sofísticas* o Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων.

b) *Escritos metafísicos:*

Los libros *Metafísicos* o μετὰ τὰ φυσικά, serie de lecciones dadas en distintas épocas; su nombre se debe a la posición que ocupan en el *Corpus Aristotelicum,* y se lo dio probablemente un peripatético anterior a Andrónico.

c) Obras sobre filosofía natural, ciencias naturales, psicología, etc.:

La *Física* o φυσικὴ ἀκρόασις o φυσικά o τὰ περὶ φύσεως. Compónese esta obra de ocho libros, de los que los dos primeros han de atribuirse al período platónico de Aristóteles. En *Metafísica* A 983 a 32-3 se hace referencia a la *Física,* o, mejor dicho, se presupone explícitamente como ya expuesta la teoría de las causas que aparece en *Física* 2. El libro 7 de la *Física* pertenece probablemente también a la obra anterior de Aristóteles, mientras que el libro 8 no forma parte, en realidad, de la *Física,* puesto que cita la *Física* diciendo: "según lo expusimos ya en la *Física*".[18] Al parecer, pues, la obra entera consistía originariamente en cierto número de monografías independientes, suposición a que da pie el hecho de que la *Metafísica* cita como "*Física*" las dos obras *De caelo* y *De generatione et corruptione.*[19]

Los *Meteorológicos* o Μετεωρολογικά o Περὶ μετεώρων (cuatro libros).

Las *Historias de los animales* o Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι (diez libros de anatomía y fisiología comparadas, el último de los cuales es, probablemente, postaristotélico).

Las Ἀνατομαί, en siete libros, obra que se ha perdido.

El tratado *De incessu animalium* o Περὶ ζῴων πορείας (un libro) y el *De motu animalium* o Περὶ ζῴων κινήσεως (un libro).

El *De generatione animalium,* Περὶ ζῴων γενέσεως (cinco libros).

El *De anima* o Περὶ ψυχῆς, que contiene las doctrinas psicológicas de Aristóteles.

Los *Parva naturalia,* colección de trataditos que se ocupan de temas como la percepción (Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν), la memoria (Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως), el sueño y la vigilia (Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως), los sueños (Περὶ ἐνυπνίων), la longevidad y la brevedad de la vida (Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος), la vida y la muerte (Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου), la respiración (Περὶ ἀναπνοῆς), la adivinación por los sueños (Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς).

Los *Problemas* (Προβλήματα) son, por lo que parece, una serie de

18. *Física,* VIII, 251 a 9, 253 b 8, 267 b 21.
19. *Met.,* 989 a 24.

cuestiones que se agruparon gradualmente, en torno a un núcleo de notas o sugerencias hechas por el mismo Aristóteles.

d) *Obras sobre ética y política:*

Los *Magna moralia* o 'Ηθικὰ μεγάλα, en dos libros, que en general se tienen por obra genuina de Aristóteles, al menos por lo que atañe al contenido.[20] Parte de la *Magna moral* parece haber sido escrita cuando Aristóteles estaba aún más o menos de acuerdo con Platón.

La *Ética a Nicómaco* ('Ηθικὰ Νικομάχεια), en diez libros, cuyo título se debe a habérsela supuesto dedicada por Aristóteles a su hijo Nicómaco o editada por éste.

La *Política* (Πολιτικά), cuyos libros 2, 3, 7 y 8 —de los ocho de que consta en total— parecen atribuibles al segundo período de la actividad literaria de Aristóteles. Opina Jaeger que los libros 4-6 fueron insertados antes de que al conjunto se le antepusiera el libro primero, pues el libro 4 se refiere al 3 como al que daba comienzo a la obra — ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις—. "El contenido del libro 2 es meramente negativo".[21]

Colección de las Constituciones de 158 Estados. La de Atenas se halló en unos papiros en 1891.

e) *Obras sobre estética, historia y literatura:*

La *Retórica* (Τέχνη ῥητορική), en tres libros.

La *Poética* (Περὶ ποιητικῆς), que se ha perdido en parte y lo que queda es muy incompleto. Añádanse las:

Listas de las representaciones dramáticas celebradas en Atenas; la colección de Didascálicas; la lista de los vencedores en los juegos Olímpicos y Píticos. Aristóteles dejó comenzados una obra sobre el problema homérico, un tratado sobre los derechos territoriales de los Estados (Περὶ τῶν τόπων δικαιώματα πόλεων), etcétera.

No es preciso suponer que todas esta obras, como por ejemplo la colección de las 158 Constituciones, las compusiera el mismo Aristóteles, pero sí que debieron de emprenderse por iniciativa suya y llevarse a cabo bajo su dirección. Encargó a otros que recopilasen una historia de la filosofía natural (a Teofrasto), de las matemáticas y la astronomía (a Eudemo de Rodas), y de la medicina (a Menón). Maravillan la universalidad de sus intereses y la amplitud de sus investigaciones.

La sola lista de las obras de Aristóteles muestra bien a la claras que su mentalidad era muy diferente de la de Platón, pues se hace palmario en cuanto se la lee, que Aristóteles se orientó hacia lo empírico y científico y que no tendía a tratar los objetos de este mundo como semiilusorios o inapropiados para ser objetos del conocimiento. Mas esta tendencia distinta, que indudable-

20. Cfr. H. von Arnim, *Die drei arist. Ethiken* (Sitz. Wien. Ak., 2 Abl., 1924).
21. Jaeger, *Aristotle*, p. 273.

mente se fue diferenciando cada vez más con el transcurso del tiempo, ha llevado, cuando se la asocia a la consideración de hechos tales como la oposición aristotélica a la teoría de las Ideas y a la psicología dualista de Platón, ha llevado —digo— a la concepción popular de un radical contraste entre los dos grandes filósofos. Alguna verdad hay, por descontado, en tal concepción, puesto que se encuentran pasajes de evidente oposición entre sus doctrinas y se advierte también una diferencia general de atmósfera (por lo menos cuando comparamos las obras exotéricas de Platón —de quien no poseemos otras— con las obras "pedagógicas" de Aristóteles), pero esa verdad es fácil exagerarla. El aristotelismo, históricamente hablando, no es lo opuesto del platonismo, sino su desarrollo, corrigiendo —o tratando de corregir— las unilateralidades de las teorías platónicas, como las que se dan en la de las Ideas, en la psicología dualista de Platón, etcétera, y aportando un fundamento más firme, una base más científica, mediante la mayor observación de los hechos físicos. Que a la vez omitió algunas cosas valiosas, no puede negarse; pero esto sólo prueba que no hay que considerar como diametralmente opuestas las dos filosofías en cuestión, sino como dos espíritus filosóficos y dos cuerpos de doctrina que se complementan. Más tarde el neoplatonismo intentaría hacer una síntesis de ambos, y la filosofía medieval evidencia el mismo espíritu sintetizador. Santo Tomás, por ejemplo, aunque llama a Aristóteles "el Filósofo", ni pudo ni quiso apartarse por entero de la tradición platónica, y en la escolástica franciscana el mismo San Buenaventura, que otorgaba la palma a Platón, no desdeñaba el uso de doctrinas peripatéticas; en cuanto a Duns Escoto, llevó mucho más adelante aún el informar el espíritu franciscano con los elementos aristotélicos.

Tampoco se ha de suponer que Aristóteles, en su entusiasmo por los hechos y en su afán de establecer un fundamento empírico y científico, careciese de potencia sistematizadora o hubiese renunciado nunca a su interés metafísico. El platonismo y el aristotelismo culminan los dos en metafísica. Así Goethe pudo comparar la filosofía de Aristóteles a una pirámide regular de amplia base bien asentada en el suelo, y la de Platón a un obelisco o a una lengua de fuego que se lanzase hacia el firmamento. Con todo, he de decir que, en mi opinión, el pensamiento de Aristóteles se fue desviando constantemente de las posiciones platónicas, a las que en un principio se había adherido, y los resultados a que fue llegando en su nueva orientación mental no siempre se armonizan por completo con los elementos que de la ortodoxia platónica parece que conservó hasta el fin.

Capítulo XXVIII

LA LÓGICA DE ARISTÓTELES

1. Aunque Aristóteles no divide siempre de un mismo modo la filosofía,[1] puede decirse que su división predilecta es la siguiente:[2]

1.º) La filosofía *teorética*,[3] cuya finalidad es alcanzar el conocimiento en cuanto tal y no un objetivo práctico, se divide en *a*) física o filosofía natural, que estudia las cosas materiales móviles; *b*) matemática, que estudia las inmóviles pero no separadas (de la materia); *c*) metafísica, que estudia las realidades separadas de la materia (trascendentes) e inmóviles. (La metafísica incluiría, por tanto, lo que nosotros llamamos teología natural.)[4]

2.º) La filosofía *práctica* (πρακτική) se ocupa principalmente de la ciencia política, pero tiene como disciplinas anejas la estrategia, la economía y la retórica, puesto que los fines a que estas disciplinas se ordenan son subsidiarios y dependientes del de la ciencia política.[5]

3.º) La filosofía *poética* (ποιητική) versa sobre la producción, y no sobre la acción en sí misma, que es el objeto de la filosofía práctica (en el que se incluye la acción ética en su sentido más amplio o político): es, por todos sus aspectos y finalidades, la teoría del arte.[6]

2. La lógica aristotélica recibe a menudo el calificativo de "formal". En la medida en que es un análisis de las formas del pensamiento (de ahí el término "analítica"), resulta apropiada esa caracterización; pero sería gravemente erróneo suponer que para Aristóteles la lógica se ocupase tan exclusivamente de las formas del pensamiento humano que no tuviera conexión ninguna con la realidad exterior a la mente. De hecho, trata él sobre todo de las formas aptas de la demostración, y afirma que la conclusión de una prueba científica proporciona un conocimiento cierto de la realidad. Así, en el silogismo "Todos los hombres son mortales; Sócrates es hombre; luego Só-

1. Cfr. *Tóp.*, A, 14, 105 b 19 y sig.
2. Cfr. *Tóp.*, Z, 6, 145 a 15 y sig.
3. Cfr. *Met.*. K, 7, 1046 b 1 y sig.
4. Cfr. *Met.*, E, 1, 1026 a 10 y sig.
5. Cfr. *Ét. Nic.*, A, 1, 1094 a 18 y sig.
6. Determinando el rango de las distintas ramas de la filosofía según sus objetos, Aristóteles da la palma a la "teología". Cfr. *Met.*, K, 7, 1064 b 1 y sig. Se ha sostenido que la división tripartita no está bastante garantizada por las palabras mismas de Aristóteles y que éste concebía la *Poética* no como una teoría esteticofilosófica, sino sencillamente como un manual práctico.

crates es mortal", no sólo se da el hecho de que la conclusión está deducida correctamente según las leyes de la lógica: Aristóteles afirma que la conclusión se verifica en la realidad. Presupone, por lo tanto, una teoría realista del conocimiento, y, para él, aun siendo la lógica un análisis de las formas del pensamiento, es análisis de un pensamiento que piensa la realidad, que la reproduce conceptualmente en el intelecto del hombre y que, en el juicio verdadero, hace afirmaciones acerca de la realidad que se verifican en el mundo exterior. Es un análisis del pensamiento humano en su captación de la realidad, aunque Aristóteles admite sin duda alguna que las cosas no existen siempre en la realidad extramental precisamente como son concebidas por la mente del hombre; por ejemplo, en el caso de los universales.

Se verá esto muy claro en su doctrina de las categorías. Desde el punto de vista lógico, las categorías abarcan todas las maneras que tenemos de pensar las cosas —verbigracia, predicando cualidades de las substancias—, pero, al mismo tiempo, son también los modos como existen en realidad las cosas: éstas son substancias y poseen, de hecho, accidentes. Así, pues, las categorías exigen que se las trate no sólo lógica, sino además metafísicamente. No debe compararse, por tanto, la lógica de Aristóteles con la de Kant, puesto que no se propone aislar unas formas *a priori* del pensamiento que sean aportación de sola la mente en su proceso activo del conocer. Aristóteles no da lugar a que se plantee el "problema crítico": presupone una epistemología realista y afirma que las categorías del pensamiento, las que expresamos mediante el lenguaje, son también categorías objetivas de la realidad extramental.

3. En las *Categorías* y en los *Tópicos* se fija en diez el número de las categorías o predicamentos: οὐσία o τί ἐστι (hombre, caballo); πόσον (tres metros de largo); ποιόν (blanco); πρός τί (doble que...); ποῦ (en el mercado); πότε (el año pasado): κεῖσθαι (yace, está de pie, está sentado); ἔχειν (armado, con sandalias); ποιεῖν (corta); πάσχειν (es cortado, o quemado...). En cambio, en los *Analíticos posteriores,* su número es ocho: el κεῖσθαι o *situs* y el ἔχειν o *habitus* se engloban en otras categorías.[7] No es verosímil, pues, que Aristóteles considerase definitiva su deducción de las categorías. Sin embargo, tampoco hay motivo para suponer que tuviese la lista de las categorías por una enumeración casual, carente de consistencia sistemática. Al contrario, la lista de las categorías constituye una estructura metódicamente ensamblada, una clasificación de conceptos, una tipificación de las nociones básicas de nuestro conocimiento científico. La palabra κατηγορεῖν quiere decir "atribuir", y en los *Tópicos* considera Aristóteles las categorías como una clasificación de predicados: las maneras de pensar el ser en cuanto realizado. Por ejemplo, pensamos un objeto, o bien como una substancia o bien como una determinación de alguna substancia, como cayendo bajo una de las nueve categorías que expresan las maneras de pensar en la substancia

7. Cfr., por ej., *Anal. Post.*, A, 22, 83 a 21 y sig., b 15 y sig.

en cuanto determinada. En las *Categorías,* Aristóteles considera éstas más bien como la clasificación de los géneros, las especies y los individuos, descendiendo desde los *summa genera* hasta las entidades individuales. Si examinamos nuestros conceptos, las maneras como nos representamos mentalmente las cosas, hallaremos que tenemos conceptos, por ejemplo, de "cuerpos orgánicos", de "animales" (género subordinado), de "carnero" (una especie animal); pero los cuerpos orgánicos, los animales y el carnero están incluidos en la categoría de substancia. De igual modo, podemos concebir el color en general, el azul en general y el azul de cobalto en particular; pero el color, el azul y el azul de cobalto se incluyen todos ellos en la categoría de la cualidad.

Mas las categorías no son, para Aristóteles, simples modos de representación mental, meros moldes de conceptos, sino que corresponden a los modos del ser tal como se da éste en la realidad del mundo extramental, y constituyen así el puente entre la lógica y la metafísica (siendo el objeto principal de esta última ciencia la substancia).[8] Tienen, pues, las categorías un aspecto ontológico, así como tienen un aspecto lógico, y donde más claramente aparece su disposición ordenada y estructural es, tal vez, en el ontológico. Para que el ser exista, ha de existir la substancia: ésta es, como si dijéramos, el punto de partida. Fuera de la mente sólo existen, de hecho, realidades singulares, concretas, y para que lo singular exista de este modo, independientemente, ha de ser una substancia. Pero no puede existir sin más como substancia: forzoso es que tenga formas accidentales. Por ejemplo, un cisne no puede existir sin ser de algún color, y no puede ser de algún color como no tenga cantidad, extensión. Henos aquí ya con las tres primeras categorías —substancia, cantidad y cualidad—, que son determinaciones intrínsecas del objeto. Ahora bien, el cisne es idéntico en su naturaleza específica a los demás cisnes, y en cuanto al tamaño es igual o desigual a otras substancias; dicho de otro modo: está en alguna relación con otros objetos. Es más, el cisne, como substancia física, ha de existir en un *lugar* y en un *tiempo* determinados, y ha de estar en alguna *postura.* Añádase, en fin, que las substancias materiales, como quiera que pertenecen a un sistema cósmico, *accionan* y *son accionadas.* Resulta, por lo tanto, que algunas de las categorías afectan al objeto considerado en sí, como determinaciones *intrínsecas* del mismo, mientras que otras le pertenecen sólo como determinaciones *extrínsecas,* afectándolo únicamente en cuanto que está en relación con otros objetos materiales. Se comprenderá, pues, que aunque el número de las categorías pudiera reducirse, englobando algunas de ellas en otras, no obstante, el principio por el que se las deduce no es en modo alguno un principio elegido al azar.

En los *Analíticos posteriores* (a propósito de la definición) y en los *Tópicos,* discute Aristóteles sobre los *predicables* o las diversas relaciones que los términos universales pueden tener con los sujetos de los que son predicados.

8. *Met.,* 1017 a 23-4: δσαχὼς γὰρ λὲγεται, τοσαταυχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.

Estos *predicables* son: el *género* (γένος), la *especie* (εἶδος), la *diferencia* (διαφορά), el *propio* (ἴδιον) y el *accidente* (συμβεβηκός). En los *Tópicos* (I, c. 8) basa Aristóteles su división de los predicables en las relaciones entre el sujeto y el predicado. Así, cuando el predicado se coextiende con el sujeto nos da, o bien la esencia del sujeto o bien una propiedad de éste; mientras que, si no se coextiende con el sujeto, o bien forma parte de los atributos comprendidos en la definición del sujeto (cuando se trata del género o de la diferencia) o bien no forma parte de ellos (en cuyo caso se tratará de un accidente).

Las definiciones esenciales son definiciones estrictas, por el género y la diferencia, y Aristóteles consideraba que la definición implica un proceso de división hasta llegar a las *infimae species* (cf. Platón).[9] Pero conviene recordar que Aristóteles, sabiendo que no siempre podemos alcanzar una definición esencial o real, se conformaba en parte con las definiciones nominales o descriptivas,[10] aunque sin apreciarlas gran cosa, puesto que sólo a las esenciales las consideraba verdaderamente dignas del nombre de definiciones. La distinción es, con todo, importante, ya que, en realidad, hemos de contentarnos, por lo que toca a los objetos naturales que estudia la ciencia física, con definiciones distintivas o caracterizadoras, las cuales, si bien se aproximan más a la ideal que la definición aristotélica nominal o descriptiva, tampoco llegan a alcanzarla de hecho.

(Algunos autores han recalcado lo que influye en la filosofía el lenguaje. Por ejemplo, como al hablar de la rosa solemos calificarla de roja (y estas costumbres son necesarias para la vida y la comunicación social), propendemos naturalmente a pensar que en el orden de las realidades objetivas existe una cualidad o accidente, la "rojez", que es inherente a una cosa o substancia: a la rosa. De este modo, las categorías de substancia y accidente pueden relacionarse con la influencia de las palabras, del lenguaje. Pero no se olvide que el lenguaje sigue al pensamiento, se construye como expresión del pensamiento, y esto es especialmente verdad tratándose del lenguaje filosófico. Cuando Aristóteles fijó los modos con que la mente piensa las cosas, es indudable que no podía prescindir del lenguaje como instrumento del discurso; pero el lenguaje sigue al pensamiento y éste sigue a las cosas. El lenguaje no es una construcción *a priori*.)

4. El conocimiento científico por excelencia consiste, para Aristóteles, en deducir lo particular de lo general o lo condicionado de su causa, de manera que se sepa la causa de la que el hecho depende y la conexión necesaria entre el hecho y su causa. Dicho de otro modo: tenemos conocimiento científico "cuando conocemos la causa de la que depende el hecho como la causa de ese hecho y no de otro, y sabemos además que el hecho no podría ser distinto del que es".[11]

9. *Anal. Post.*, B 13.
10. *Anal. Post.*, B 8 y 10.
11. *Anal. Post.*, I 2, 71 b.

Pero, aunque desde el punto de vista lógico las premisas son anteriores a la conclusión, Aristóteles reconoce sin ambajes que hay diferencia entre la prioridad lógica o prioridad *in se* y la prioridad epistemológica o *quoad nos*. Afirma explícitamente que "las expresiones 'primero' y 'mejor conocido' son ambiguas, pues hay diferencia entre lo que es primero y mejor conocido en el orden del ser y lo que es primero para el hombre y mejor conocido por éste. Quiero decir que los objetos más próximos a los sentidos son primeros y mejor conocidos para el hombre; pero, de suyo, los objetos primeros y mejor conocidos son los más alejados de los sentidos".[12] En otras palabras, nuestro conocimiento parte de los sentidos, esto es, de lo particular y concreto, y asciende después a lo general y universal. "Así, está claro que llegamos a conocer las premisas primeras por inducción; pues el método por el que la percepción sensible establece el universal es inductivo".[13] Aristóteles se ve, por ende, compelido a tratar no sólo de la deducción, sino también de la inducción. Por ejemplo, en el silogismo citado más arriba, la premisa mayor "Todos los hombres son mortales" se basa en la percepción sensible, y Aristóteles tiene que justificar ésta y, además, la memoria, puesto que ambas entran en juego. De aquí su doctrina de que los sentidos, *en cuanto tales,* nunca yerran: solamente el juicio es verdadero o falso.

De esta suerte, si un enfermo en un ataque de *delirium tremens* "ve" ratas de color de rosa, sus sentidos no yerran, de suyo, sino que el error se produce al juzgar el paciente que las ratas de color de rosa están "allí fuera", como objetos existentes en la realidad extramental. Similarmente, el sol *parece* más pequeño que la tierra, mas esto no es un error de los sentidos: a decir verdad, los sentidos errarían si el sol pareciese *más grande* que la tierra. El error surge cuando, por falta de conocimientos astronómicos, *juzga* alguien que el sol es en realidad más pequeño que la tierra.

5. Por lo tanto, en los *Analíticos,* Aristóteles se ocupa, no sólo de las pruebas científicas, de la demostración o la deducción, sino también de la inducción (ἐπαγωγή). La inducción científica significa para él la inducción *completa,* y dice expresamente: "La inducción procede mediante una enumeración de todos los casos".[14] La inducción *incompleta* le es útil sobre todo al orador. Aristóteles se sirvió del experimento, pero no elaboró una metodología científica de la inducción ni del empleo de la hipótesis. Aun admitiendo que "el silogismo inductivo nos resulta más claro",[15] su ideal sigue siendo la deducción, la demostración silogística. Su análisis del proceso deductivo es de muy alto nivel y muy completo; pero no se puede decir que hiciera otro tanto con la inducción. Esto era, sin duda, lo más natural en el mundo antiguo, donde las matemáticas alcanzaron un desarrollo mucho mayor que las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, después de haber establecido que la

12. *Anal. Post.,* 71 b-72 a.
13. *Anal. Post.,* II 19, 100 b.
14. *Anal. Priora,* II 23, 68 b.
15. *Anal. Priora,* II 23, 68 b.

percepción sensible en cuanto tal no puede llegar al universal, indica Aristóteles que podemos observar grupos de objetos singulares o la frecuencia con que se repite un suceso, y así, valiéndonos del raciocinio abstracto llegar a conocer una esencia o principio universal.[16]

6. En los *Analíticos primeros* investiga Aristóteles las formas de la inferencia, y define el silogismo como "un razonamiento en el que, establecidas algunas cosas, síguese necesariamente otra distinta de ellas, por el mero hecho de estar ellas establecidas".[17] Estudia luego las tres figuras del silogismo, etcétera:

> 1.º) El término medio es el sujeto de una premisa y el predicado de la otra. Así: M es P, S es M, por consiguiente S es P. Todo animal es substancia; todo hombre es animal; por consiguiente, todo hombre es substancia.
>
> 2.º) El término medio es predicado en las dos premisas: P es M, S no es P, por consiguiente S no es P. Todo hombre es risible [o puede reír]; ningún caballo es risible; por consiguiente, ningún caballo es hombre.
>
> 3.º) El término medio es sujeto en las dos premisas: M es P, M es S, por consiguiente S es P. Todo hombre es risible; todo hombre es animal; por consiguiente, algún animal es risible.

En los *Tópicos*[18] distingue Aristóteles el razonamiento *demostrativo* (es decir, "aquel cuyas premisas son verdaderas y primeras o tales que nuestro conocimiento de ellas procede de premisas que son primeras y verdaderas") del razonamiento *dialéctico* (es decir, "a partir de opiniones generalmente aceptadas", o sea, "por todos, o por la mayoría, o por los más notables e ilustrados"). Añade una tercera clase de razonamiento, el erístico o "contencioso" (que "parte de opiniones que parecen generalmente aceptadas pero no lo están en realidad"). Este tercer tipo de razonamiento lo estudia Aristóteles con detención en su tratado sobre las *Argumentaciones sofísticas* (Σοφιστικοί λόγοι), donde examina, clasifica y refuta las diversas clases de falacias.

7. Aristóteles vio certeramente que las premisas que se utilizan en la deducción han de ser probadas también ellas mismas; mas, por otra parte, si *todo* principio necesita prueba, nos encontraremos metidos en un *proceso infinito* y nada se podrá probar nunca. Comprendiéndolo así, sostuvo que hay ciertos principios que son conocidos instintiva e inmediatamente y no necesitan demostración.[19] El más profundo de tales principios es el *principio de contradicción*. Estos principios no pueden probarse. Por ejemplo, la forma lógica del principio de contradicción —"De dos proposiciones, una de las cuales

16. *Anal. Post.*, I, 31.
17. *Anal. Priora*, I, 1, 24 b.
18. I, 100 ab.
19. Cfr. *Anal. Post.*, I, 3, 72 b.

afirma algo y la otra lo niega, tiene que ser una verdadera y falsa la otra"— no es ninguna prueba del principio en su forma metafísica. Por ejemplo: "La misma cosa no puede atribuirse y no atribuirse a la vez y bajo el mismo aspecto al mismo sujeto." Simplemente denota el hecho de que nadie que piense puede poner en cuestión el principio que constituye la base de todo pensar y se ha de presuponer necesariamente.[20]

Tenemos, pues: 1.º) los primeros principios, percibidos por el νοῦς; 2.º lo que de esos principios deriva de un modo necesario y es objeto de la ἐπιστήμη, y 3.º) lo que por ser contingente podría ser de otra manera y está sometido a la δόξα. Pero Aristóteles vio que la premisa mayor de un silogismo, por ejemplo, "Todos los hombres son mortales", no puede derivarse inmediatamente de los primeros principios, sino que depende también de la inducción. Ello implica una teoría realista de los universales, y Aristóteles declara que la inducción muestra el universal como contenido implícitamente en el particular conocido con nitidez.[21]

8. En una obra como la presente no se echará de menos una exposición detallada, con su correspondiente discusión, de la lógica aristotélica, pero lo que sí es imprescindible ponderar es la grandísima aportación con que contribuyó Aristóteles al desarrollo del pensamiento humano en este campo de la ciencia, sobre todo en lo tocante al silogismo. Es muy cierto que en la Academia se practicaron el análisis y la división en conexión con la teoría de las Formas (piénsese en las discusiones del *Sofista*); pero Aristóteles fue quien primero dio cuerpo a la lógica ("Analítica") como ciencia autónoma, y quien primero descubrió, aisló y analizó la forma fundamental de la inferencia, a saber, el silogismo. En éste uno de sus logros más duraderos, y aunque hubiese sido su único acierto positivo, bastaría para perpetuar su memoria. No puede decirse que Aristóteles hiciera un análisis completo de todos los procesos deductivos, pues el silogismo clásico supone: 1.º) tres proposiciones, cada una en forma de sujeto y predicado; 2.º) tres términos, de los que cada proposición toma su sujeto y su predicado y que, según su situación, determinan los casos en que dos de las proposiciones implican la tercera, en virtud ya sea *a*) de sola la forma lógica, ya sea *b*) de alguna aneja afirmación de existencia, como sucede en el silogismo de la forma *Darapti*. Aristóteles no tuvo en cuenta, por ejemplo, otra forma de razonamiento de la que trata el cardenal Newman en su *Grammar of Assent*, a saber, cuando se sacan conclusiones, no a partir de unas proposiciones dadas, sino a partir de determinados hechos concretos. La mente considera esos hechos y, después de enjuiciarlos críticamente, infiere una consecuencia que no se enuncia en una proposición general (como en la inducción propiamente dicha), sino que es de carácter particular, como, por ejemplo: "El acusado es inocente". Claro que aquí se sobreentienden varias proposiciones generales (por ejemplo, una evidencia de cierto tipo es compatible o incompatible con la inocencia de un

20. Cfr. *Met.*, 1005 b 35 y sig.
21. *Anal. Post.*, A 1, 71 a.

acusado), pero el entendimiento se aplica, más que a deducir las consecuencias implícitas en las proposiciones presupuestas, a deducir las que se siguen de un número determinado de hechos concretos. Santo Tomás de Aquino reconoció este tipo de razonamiento y lo atribuyó a la *vis cogitativa,* llamada también *ratio particularis.*[22] Por lo demás, ni siquiera a propósito de la forma de inferencia que él analizó se planteó Aristóteles la cuestión de si los principios generales de los que partía eran simplemente principios formales o tenían sentido ontológico. La mayoría de las veces parece dar esto último por supuesto.

Pero sería absurdo criticar a Aristóteles porque no hizo un estudio completo de todas las formas del razonamiento y no planteó ni resolvió todas las cuestiones que se pueden plantear acerca de las formas del pensamiento humano: la tarea que él se propuso llevar a cabo la cumplió muy bien, y el conjunto de sus tratados lógicos (denominado posteriormente *Organon*) constituye una obra maestra de la inteligencia humana. Podemos estar seguros de que no le faltaba razón a Aristóteles para presentarse como un adelantado o precursor en el terreno de los análisis y sistematizaciones de la lógica. Al final del *De sophisticis elenchis* hace notar que mientras que en materia de retórica, por ejemplo, han sido muchas las cosas dichas por otros antes que por él, no sabe en cambio de ninguna obra anterior a la suya que trate del razonamiento y que le haya podido servir de base para componer ésta: se vio obligado a roturar un terreno prácticamente virgen. Con anterioridad a él, nadie había analizado sistemáticamente el proceso mental del raciocinio. Los maestros de retórica habían dado a sus discípulos una enseñanza empírica, a base de ejercitarles en "argumentaciones controvertibles", pero nunca habían elaborado una metodología científica ni habían expuesto el tema de un modo sistemático: Aristóteles tuvo que empezar él mismo desde el principio, así que su reivindicación de prioridad, tal como aparece en el *De sophisticis elenchis* es justa, sin duda, por lo que respecta al descubrimiento y al análisis del silogismo en general.

Se oye decir, a veces, que los modernos estudios de lógica han quitado ya todo valor a la lógica aristotélica tradicional, algo así como si ahora se pudiese relegar la lógica tradicional al almacén de las piezas de museo únicamente interesantes para la historia de la filosofía. Por otro lado, quienes han sido formados en la tradición aristotélica propenden quizás a manifestarse exageradamente leales a esta tradición combatiendo, por ejemplo, la moderna lógica simbólica. Ambos extremismos carecen, en realidad, de fundamento, y es preciso adoptar, más bien, una actitud sana y equilibrada, que reconozca sinceramente, por una parte, lo incompleto de la lógica aristotélica y, por otra, el valor de la lógica moderna, pero que, al mismo tiempo, rehúse desacreditar la lógica aristotélica porque no abarcara todos los dominios de la lógica. Esta actitud sana y equilibrada es la que mantienen cuantos han

22. Ia, 78, 4. Cfr. IIa IIae, 2, 1.

profundizado en el estudio de la lógica: conviene insistir en ello, para que nadie piense que son sólo los filósofos escolásticos quienes, hablando *pro domo sua,* dan todavía algún valor a la lógica de Aristóteles. Así, aun afirmando, y con razón, que "ya no se le puede considerar como constituyendo el total de la deducción", Susan Stebbing admite que "el silogismo tradicional conserva su valor",[23] y Heinrich Scholz declara: "El *Organon* aristotélico sigue siendo todavía hoy la más bella e instructiva introducción a la lógica de cuantas han sido escritas por el hombre." [24] La moderna lógica simbólica puede ser una adición, y una adición muy valiosa, a la lógica de Aristóteles, pero no debe verse aquélla como un conjunto completamente opuesto a ésta: la moderna se diferencia de la lógica no simbólica por su más alto grado de simbolización, por ejemplo, por la idea de la funcionalidad proposicional.

9. Esta exposición, forzosamente breve y resumida, de la lógica aristotélica será provechoso que la concluyamos con un sumario de *algunos temas característicos* tratados en el *Organon,* sumario que patentizará la gran amplitud del campo de los análisis lógicos realizados por el Estagirita. En las *Categorías,* estudia Aristóteles la gama de variabilidad del sujeto y del predicado; en el *De interpretatione,* la de la oposición entre las proposiciones modales y asertóricas, lo cual le lleva a una interesante discusión sobre "el tercero excluido", en los capítulos VII y X. En el libro primero de los *Primeros Analíticos* estudia la conversión de las proposiciones puras y de las proposiciones necesarias y contingentes, analiza las tres figuras del silogismo y da las reglas a que hay que atenerse para construir o hallar silogismos concluyentes, por ejemplo, la inferencia oblicua (cap. XXXVI), la negación (cap. XLVI), las pruebas *per impossibile* y *ex hypothesi* (caps. XXIII y XLIV). En el libro segundo se ocupa Aristóteles del reparto de la verdad y del error entre las premisas y la conclusión, de los defectos del silogismo, de la inducción (entendiéndola, en un sentido restringido, como la "enumeración de todos los casos") (cap. XXIII), del entimema, etcétera.

El primer libro de los *Segundos Analíticos* trata de la estructura de una ciencia deductiva y de su punto de partida lógico, de la unidad, de la diversidad, de la distinción y de la ordenación lógica de las ciencias, de la ignorancia, del error y de la no validez; el segundo libro versa sobre las definiciones, esencial y nominal, sobre la diferencia entre la definición y la denominación, sobre la "indemostrabilidad" de la naturaleza esencial, la manera como se adquiere el conocimiento de las verdades básicas, etc. Los *Tópicos* se ocupan de los predicables, de la definición, de la técnica de la prueba o la práctica de la dialéctica; el tratado de las *Argumentaciones sofísticas* clasifica las falacias y las resuelve.

23. Susan Stebbing, *A Modern Introd. to Logic,* p. 102 (London, 1933).
24. *Geschichte der Logik,* p. 27 (Berlin, 1931).

CAPÍTULO XXIX

LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

1. "Todos los hombres, por naturaleza, desean saber".[1] Así, con esta frase optimista, comienza Aristóteles la *Metafísica,* libro, o más bien serie de disertaciones, de difícil lectura (el filósofo árabe Avicena decía haber leído cuarenta veces la *Metafísica* de Aristóteles sin entenderla), pero que es de la mayor importancia para la comprensión de la filosofía del Estagirita y que ha ejercido enorme influencia en todo el pensamiento europeo ulterior.[2] Sin embargo, aunque todo los hombres desean saber, hay diferentes grados del saber. Por ejemplo, el hombre *meramente experimentado,* como Aristóteles dice, puede "saber" que cierta medicina le ha sido beneficiosa a X cuando estaba enfermo, pero sin llegar a saber el porqué de tal beneficio, mientras que el hombre del *arte* sabe la causa: conoce, supongamos, que X estaba febril y que la medicina en cuestión tiene cierta propiedad que hace desaparecer la fiebre. Este "entendido" conoce un universal, porque sabe que ese medicamento tenderá a curar a cuantos padezcan esa enfermedad. El arte, por consiguiente, se ordena a una producción de cierta clase, pero no es, en opinión de Aristóteles, la sabiduría, ya que la suprema sabiduría no se ordena a producir cosa alguna ni a asegurar ningún efecto —no es utilitaria— sino que trata únicamente de averiguar los primeros principios de la realidad, es decir, trata de alcanzar el conocimiento por lo que éste es en sí mismo. Aristóteles pone al hombre que busca el saber por lo que el saber mismo es en sí por encima del hombre que quiere adquirir un conocimiento particular con miras a lograr algún efecto práctico. En otros términos, es superior aquella ciencia que es deseable por sí misma y no sólo con miras a sus resultados.

Esta ciencia, deseable por sí misma, es la ciencia de los primeros principios o de las primeras causas, ciencia cuyo comienzo está en la admiración. Los hombres empezaron por admirarse de las cosas, por querer explicarse

1. *Met.,* A, 980 a 1.
2. El nombre de *Metafísica* proviene simplemente del lugar que ocupan estos libros dentro del *Corpus Aristotelicum,* a saber, después de los de *Física.* Pero la obra es metafísica también en el sentido de que versa sobre los primeros y más altos principios y causas de todas la cosas, y así supone un mayor grado de abstracción que el de la *Física,* que trata principalmente de un tipo particular de ser —del que se halla sujeto al movimiento—. Con todo, si queremos conocer la doctrina de Aristóteles sobre los temas que hoy se estudian bajo el título de *Metafísica,* tenemos que consultar no sólo sus libros "metafísicos", sino también sus libros "físicos".

lo que veían, y así, del deseo de comprender y no de ninguna consideración al provecho que los conocimientos puedan reportar, nació la filosofía. Esta ciencia es, pues, la que entre todas las demás mejor se merece el dictado de libre o liberal, porque, lo mismo que un hombre libre, existe para sí misma y no para ningún otro fin. La metafísica es, pues, según Aristóteles, *la sabiduría por excelencia,* y el filósofo o amante de la sabiduría es el que desea lograr el conocimiento acerca de la causa última y la naturaleza de la realidad, y este conocimiento lo desea por lo que tal conocimiento es en sí. Aristóteles es, por consiguiente, un "dogmático", en el sentido de que supone que ese conocimiento es asequible, aunque no, claro está, en el sentido de que proponga teorías sin intentar siquiera probarlas.

La sabiduría se ocupa, pues, de los primeros principios y causas de las cosas, y es, por ende, un conocimiento universal en el más alto grado. Esto quiere decir que es la ciencia que más se aleja de los sentidos, la ciencia más abstracta y, también, la más difícil, porque requiere el mayor esfuerzo mental. "La percepción sensible es común a todos y es, por lo tanto, fácil y no indicio de sabiduría".[3] Pero, aunque sea la más abstracta de las ciencias, es también, desde el punto de vista de Aristóteles, la ciencia más *exacta,* "pues las ciencias que menos principios implican tienen mayor exactitud que las que implican más, por ejemplo la aritmética es más exacta que la geometría".[4] Además, esta ciencia suprema es, de suyo, la más "cognoscible", puesto que se ocupa de los primeros principios de todas las cosas, y estos principios son en sí mismos más verdaderamente cognoscibles que sus aplicaciones (pues éstas dependen de los primeros principios y no viceversa); sin embargo, de aquí no se sigue que los primeros principios sean lo más cognoscible *con respecto a nosotros,* ya que nosotros hemos de partir necesariamente de las cosas sensibles y exige un considerable esfuerzo de abstracción racional el proceder desde lo que nos es directamente conocido, los objetos sensibles, hasta sus últimos principios.

2. Las causas, de las que se ocupa la sabiduría o filosofía, son enumeradas en la *Física,* y son cuatro en total: 1.ª) la substancia o esencia de una cosa; 2.ª) la materia o el sujeto; 3.ª) la fuente del movimiento o causa eficiente; y 4.ª) la causa final o el Bien. En el libro primero de la *Metafísica* pasa revista Aristóteles a las sentencias de sus predecesores, para —según dice— ver si trataron de alguna clase de causas que no fuesen las cuatro enumeradas por él. Con este motivo traza un breve bosquejo de la historia de la filosofía griega hasta su época, pero no se cuida de catalogar todas las opiniones, interesen o no a su propósito, pues lo que quiere es trazar un cuadro de la evolución del concepto de las cuatro causas. Y el resultado neto de su investigación es concluir, no sólo que ningún filósofo ha descubierto otras causas distintas, sino que nadie antes de él ha enumerado satisfactoriamente las cuatro causas. El Estagirita, lo mismo que luego Hegel,

3. *Met.,* 982 a 11-12.
4. *Met.,* 982 a 26-28.

juzgaba que toda la filosofía anterior a él conducía a su propia posición; el aparato dialéctico hegeliano no existe, por supuesto, en la obra de Aristóteles, pero sí que se da en ella la misma tendencia a considerar la propia filosofía como una síntesis, a nivel superior, del pensamiento de sus predecesores. Ciertamente, en esta pretensión de Aristóteles hay algo de verdad, pero de ningún modo se la puede calificar de verdadera del todo, y a veces está muy lejos nuestro filósofo de ser justo con los que le antecedieron.

Tales y los primeros filósofos griegos se ocuparon de la causa material, trataron de descubrir el substrato último de las cosas, el principio ingenerado e indestructible del que provienen y en el que se diluyen los objetos particulares. Así nacieron, por ejemplo, las filosofías de Tales, Anaxímenes y Heráclito, que afirmaban la existencia de una sola causa material, o la de Empédocles, que postulaba cuatro elementos. Pero, aun cuando los elementos se engendrasen a partir de una causa material, ¿por qué sucedió esto?, ¿cuál es la fuente del movimiento en virtud del cual se generan y se corrompen o destruyen las cosas? Ha de haber en el mundo una causa del devenir, del hacerse, y los mismos hechos deben inducir finalmente al pensador a buscar otro tipo de causa distinta de la material. Ensayos de respuesta a esta dificultad se hallan en las filosofías de Empédocles y Anaxágoras. Este último comprendió que ningún elemento material puede ser la razón suficiente de que los objetos manifiesten belleza y bondad, y, por eso, afirmó la actividad de un Espíritu sobre el mundo de la materia, mostrándose con ello hombre sensato en contraste con la inconsiderada garrulería de sus predecesores.[5] Sin embargo, Anaxágoras recurre al Espíritu tan sólo como a un *deus ex machina* para explicar la formación del mundo, y lo introduce a la fuerza cada vez que no acierta a dar otra explicación: siempre que se le ocurre alguna otra, prescinde sin más del Espíritu.[6] Es decir, que Anaxágoras fue acusado por Aristóteles de servirse del Espíritu como de una capa con la que cubrir su ignorancia. Empédocles, por su parte, postuló dos principios activos, la Amistad y el Odio, pero no los empleó ni suficiente ni consistentemente.[7] Así, pues, estos filósofos habían logrado distinguir dos de las cuatro causas de Aristóteles, la causa material y la originadora del movimiento; pero no habían puesto en juego sistemáticamente sus concepciones ni habían elaborado una filosofía coherente y científica.

Después de la filosofía de los pitagóricos, de la que no cabe afirmar que aportara gran cosa, vino la filosofía de Platón, que desarrolló la teoría de las Formas, pero puso a éstas, que son la causa de la esencia de las cosas (y, por lo tanto, en cierto sentido, sus causas), aparte de las cosas cuya esencia son. De este modo, Platón, según Aristóteles, se valió únicamente de dos causas, "la de la esencia y la causa material".[8] En cuanto a la causa final, no fue

5. *Met.*, 984 b 15-18.
6. *Met.*, 985 a 18-21.
7. *Met.*, 985 a 21-23.
8. *Met.*, 988 a 8-10.

tratada explícitamente, o por lo menos no de una manera satisfactoria, por los filósofos anteriores, sino sólo incidentalmente.[9] En realidad, Aristóteles no es del todo justo con Platón, ya que éste, en el *Timeo,* introduce el concepto del Demiurgo, que hace de causa eficiente, y se vale también de las estrellas-divinidades, manteniendo además una doctrina de la finalidad, pues la causa final del devenir es la realización (en el sentido de imitación) del Bien. No obstante, es cierto que Platón, debido al *khorismos* (χωρισμός), se vio obstaculizado y no pudo hacer de la realización de su forma inmanente o esencia la causa final de la substancia concreta.

3. Después de haber planteado algunos de los principales problemas de la filosofía en el libro tercero (B) de los *Metafísicos,* declara Aristóteles al comienzo del libro cuarto (Γ) que la ciencia metafísica versa sobre el ser en cuanto tal, es el estudio del ser en cuanto ser. Las ciencias particulares aíslan una esfera especial del ser y consideran los atributos del ser dentro de ese ámbito determinado; en cambio, la metafísica no considera tal o cual ser, de unas características concretas, por ejemplo en cuanto viviente o bajo el aspecto de lo cuantitativo, sino más bien el ser mismo y sus atributos esenciales como ser. Ahora, decir que una cosa *es* equivale a decir también que es *una*: por consiguiente, la unidad es un atributo esencial del ser, y así como el ser se halla él mismo en todas las categorías, así también la unidad se halla en todas ellas. En cuanto a la bondad, observa Aristóteles en la *Ética* (*E. N.,* 1906) que también es aplicable a todas las categorías. La unidad y la bondad son, por ende, atributos trascendentales del ser (para usar la terminología propia de los filósofos escolásticos) en la medida en que, como aplicables a todas las categorías, no están limitados a una sola ni constituyen un género. Si la definición del hombre es "animal racional", animal es el género, racional la diferencia específica; pero no se puede atribuir la animalidad a la racionalidad, el género no puede predicarse de la diferencia específica, aunque a los dos se les pueda atribuir el ser. Por lo tanto, el ser no puede constituir un género, y lo mismo se diga de la unidad y de la bondad.

El término "ser" no se predica, empero, en idéntico sentido de todas las cosas existentes, puesto que una substancia "es", posee el ser, de un modo como no puede decirse que lo posea una cualidad, que es solamente una afección de la substancia. ¿De qué categoría del ser se ocupa, pues, en especial la metafísica? Del ser de la substancia, que es la categoría primaria, ya que todas las cosas son o substancias o afecciones de substancias. Mas hay o puede haber diferentes clases de substancias; ¿de cuál de ellas deberá tratar ante todo la filosofía primera o metafísica? Aristóteles responde que, si hubiere alguna substancia inmutable, ésa es la que deberá estudiar la metafísica, puesto que el objeto de la metafísica es el ser *en cuanto ser* y la verdadera naturaleza del ser se patentiza en lo inmutable y existente de por sí, mejor que en lo que está sujeto al cambio.

9. *Met.,* 988 b 6-16.

Que existe por lo menos un ser así, inmutable, causante del movimiento mientras él mismo permanece inmóvil, lo evidencia la imposibilidad de que se dé una serie infinita de causas del movimiento; y esa substancia inmoble, que abarca toda la naturaleza del ser, tendrá las características de la divinidad, de tal suerte que la filosofía primera puede muy bien ser denominada teología. Las matemáticas son, a buen seguro, una ciencia teorética y tratan de objetos inmóviles, pero estos objetos, *aunque considerados aparte de la materia,* no existen separadamente; la física trata de cosas que son a la vez inseparables de la materia y sujetas al movimiento; sólo la metafísica trata de lo que existe aparte de la materia y es inmóvil.[10]

(En el libro E de la *Metafísica* divide Aristóteles simplemente las substancias en mutables e inmutables; pero en el libro Λ distingue tres clases de substancias: 1) las sensibles y perecederas; 2) las sensibles y eternas, por ejemplo los cuerpos celestes; 3) las no sensibles y eternas.)

La ciencia metafísica se ocupa, por consiguiente, del ser, y lo estudia ante todo en la categoría de substancia, no en la del "ser accidental", que no es objeto de ciencia [11] (ni lo estudia tampoco en su aspecto de verdadero, puesto que la verdad y la falsedad existen sólo en el juicio y no en las cosas).[12] La ciencia metafísica establece también los primeros principios o axiomas, especialmente el principio de contradicción, el cual, aunque desde luego no es deducible, es, no obstante, el principio último que rige en todos los dominios del ser y del conocer.[13] Ahora bien, si la metafísica estudia la substancia, la substancia no sensible, importa mucho determinar qué cosa sean las substancias no sensibles. ¿Son acaso las substancias que la metafísica estudia los objetos de las matemáticas, o son los universales, o las ideas trascendentes del ser y de la unidad? No, responde Aristóteles, no lo son; de aquí su polémica contra la teoría platónica de las Ideas, de la que daremos aquí un resumen:

4. 1.º) La argumentación de Platón, de que la teoría de las Ideas posibilita y explica el conocimiento científico, prueba —dice Aristóteles— que el universal es real y no mera ficción mental, pero no prueba que el universal subsista aparte de las cosas individuales. Si bien se mira, tomando a la letra la teoría platónica, tendría que haber Ideas subsistentes de las negaciones y de las relaciones. "Ninguna manera de probar que las Formas existen es convincente, pues en algunas de esas maneras no se sigue por necesidad la consecuencia y en otras se sigue que hay Formas de cosas de las que estamos convencidos que no existen Formas." [14]

2.º) La doctrina de las Ideas o Formas es *inútil*: *a*) Según Aristóteles, las Formas no son más que una vana reduplicación de las cosas visibles.

10. *Met.,* 1026 a 6-32. Cfr. 1064 a 28-b 6.
11. *Met.,* VI (E), 2. Por ej., el pastelero trata de deleitar el paladar; si sus productos producen además la salud, esto es "accidental".
12. *Met.,* VI (E), 4.
13. *Met.,* IV (Γ), 3 y sig.
14. *Met.,* 990 b 8-11.

Supónese que explican por qué existe la multitud de cosas que hay en el mundo. Pero de nada sirve suponer simplemente, como lo hace Platón, la existencia de otra multitud de cosas. Platón viene a ser como quien, sintiéndose incapaz de desenvolverse con un número corto, piensa que le será más fácil todo si dobla ese número.[15]

b) Las Formas son inútiles para nuestro conocimiento de las cosas. "No nos ayudan a conocer otras cosas (pues ni siquiera son la substancia de esas otras cosas, ya que, de serlo, estarían en ellas)".[16] Esto parece ser una expresión del interés de Aristóteles por el universo visible, mientras que Platón no se interesaba en realidad por las cosas de este mundo por sí mismas, sino sólo considerándolas como escalones para remontarse al conocimiento de las Formas; aunque, si logramos conocer los Prototipos, a los que los fenómenos tratan, por decirlo así, de asemejarse, o cuya realidad procuran imitar, podremos contribuir, en la medida en que seamos causas eficientes, a tal "realización" aproximativa. A esta manera de ver las cosas le daba mucha importancia Platón. Por ejemplo, alcanzando el conocimiento del Estado ideal, del que son meras aproximaciones mayores o menores los Estados de aquí abajo, nos hacemos capaces de contribuir a la mejora del Estado de nuestra "realidad" terrenal, una vez conocido el modelo.

c) Las Formas son inútiles cuando se trata de explicar el movimiento de las cosas. Aunque éstas existan en virtud de aquéllas, ¿cómo podrán dar razón aquéllas, las Formas, del cambiar incesante de las cosas, de su llegar a ser y su extinguirse? "Sobre todo, habrá que poner en claro cómo contribuyen las Formas al ser de las cosas sensibles, tanto respecto al de las que son eternas como al de las que devienen y dejan de ser." [17] Las Formas son inmóviles, y las cosas de este mundo, si fuesen copias de las Formas, deberían ser también inmóviles; mas, si se mueven, como de hecho ocurre, ¿de dónde les viene este movimiento?

No parece que sea del todo justo Aristóteles al criticar así a Platón, pues éste advirtió de sobra que las Formas no son causas motrices, y por ello precisamente introdujo la noción del Demiurgo. Este último podrá ser una figura más o menos mitológica, pero, sea lo que fuere, está claro que Platón nunca consideró las Formas como principios del movimiento, sino que intentó explicar de otra manera el dinamismo del mundo.

d) Supónese que las Formas dan razón de los objetos sensibles. Pero, entonces, ellas mismas tendrán que ser sensibles: por ejemplo, el Hombre ideal será sensible, como Sócrates. Y así, las Formas se parecerán a los dioses antropomórficos: éstos no serían sino hombres eternos; por consiguiente, las Formas serían sólo "sensibles eternos".[18]

No es que tal crítica resulte muy contundente: Si al Hombre ideal se le

15. *Met.*, 990 a 34-b 8.
16. *Met.*, 991 a 12-13.
17. *Met.*, 991 a 8-10.
18. *Met.*, 997 b 5-12.

concibe como una réplica del hombre concreto en el plano ideal (tomando en el sentido corriente el término "ideal"), como un hombre de carne y hueso, sólo que sublimado a la cima del desarrollo humano, entonces, sin duda, el Hombre ideal será un hombre tangible. Pero, ¿hay alguna probabilidad de que Platón quisiera decir algo así? Aunque los términos que utiliza en algunos casos parezcan abonar tal suposición, un concepto tan extravagante no es en modo alguno esencial para la teoría platónica de las Formas. Las Formas son conceptos subsistentes o Tipos ideales, y, por lo tanto, el concepto subsistente de "Hombre" contendrá la idea de corporeidad, por ejemplo, pero no hay razón alguna para suponer que sea, en sí mismo, algo corpóreo: de hecho, la corporeidad y la sensibilidad quedan excluidas *ex hypothesi* desde el momento en que se postula que el Hombre ideal significa una *Idea*. ¿Supondrá alguien que cuando los platónicos posteriores ponían la Idea de "Hombre" en la mente de Dios introducían un hombre real y concreto en el Espíritu divino? Por lo tanto, esta objeción, parece que se ha de interpretar como un punto controvertible ideado gratuitamente por Aristóteles, al menos en la medida en que se supone que le atañe en derechura a Platón, y no es muy concluyente. Sólo lo sería contra una manera muy elemental de entender la teoría de las Formas; pero no hay por qué colgarle a Platón la más ruda y simplista de las interpretaciones.

3.º) La teoría de las Ideas o Formas es una teoría *imposible*.

a) "Debe tenerse por imposible que la substancia y aquello de lo que es substancia existan por separado; ¿cómo podrán existir, pues, separadas las Ideas, si son ellas la substancia de las cosas?" [19] Las Formas contienen la esencia, la realidad más íntima de las cosas sensibles; pero ¿cómo unos objetos que existan aparte de los sensibles podrán contener la esencia de esos objetos sensibles? Y, en todo caso, ¿cuál es la relación entre ellos? Platón intenta explicar esta relación recurriendo a términos tales como "participación" o "imitación", pero Aristóteles le redarguye: "Decir que ellas (o sea, las realidades suprasensibles) son los modelos y que las otras cosas participan de ellas, es hacer uso de palabras vacías y de metáforas poéticas".[20]

Esta crítica sería en verdad muy grave si la separación hubiera de entenderse en el sentido de separación local. Pero ¿es que la separación, tratándose de las Formas, implica necesariamente separación local? ¿No querrá decir más bien "independencia"? La separación local en sentido literal será imposible siempre que las Formas hayan de interpretarse como conceptos o Ideas subsistentes. Parece que Aristóteles arguye desde el punto de vista de su propia teoría, según la cual la forma es la esencia inmanente del objeto sensible. Sostiene que la participación no significa nada, a no ser que hay una forma real inmanente, la cual, junto con la materia, constituye el objeto —concepción ésta que Platón no admitía—. Aristóteles señala muy

19. *Met.*, 991 b 1-3.
20. *Met.*, M, 1079 b 24-6; A, 991 a 20-2.

bien lo imperfecto de la teoría platónica; pero, al rechazar el ejemplarismo de Platón, muestra asimismo a las claras lo incompleto de su propia teoría, ya que no pone ninguna base real y trascendente que dé estabilidad a las esencias.

b) "Pero, además, todas las cosas no pueden provenir de las Formas, en ninguno de los sentidos usuales del 'provenir de'." [21] Aquí Aristóteles aborda una vez más la cuestión de cómo se relacionan las Formas con aquello de que se dice que son Formas, y a propósito de esta cuestión objeta que los términos explicativos de Platón no pasan de ser metáforas poéticas. Es éste, sin duda, uno de los puntos cruciales de la teoría platónica, y Platón mismo debió de comprender lo insuficiente de la explicación por él intentada. No puede decirse que llegase a aclarar nunca de un modo satisfactorio lo que quiso dar a entender valiéndose de las metáforas que empleó. ¿Cuál es, en efecto, la relación entre los objetos sensibles y las Formas? Por lo demás, es curioso que Aristóteles, al exponer en la *Metafísica* la teoría de Platón, no mencione para nada al Demiurgo. ¿Por qué? Quizá porque, para el Estagirita, la causa última del movimiento en el universo era una Causa *final*. La noción de una Causa *eficiente* supraterrenal sería, en su sentir, inaceptable.

c) Las Formas tendrán que ser objetos individuales como los otros objetos de los que ellas son las Formas, cuando lo cierto es que deberían ser, no individuales, sino *universales*. El Hombre ideal, pongamos por caso, será un individuo, como lo es Sócrates. Pero, si partimos del supuesto de que siempre que haya una pluralidad de objetos que posean un mismo nombre común ha de haber un modelo eterno o Forma, tendremos que postular un tercer hombre (τρίτος ἄνθρωπος) al que imite no sólo Sócrates, sino también el mismo Hombre ideal. Y la razón de ello es que Sócrates y el Hombre ideal poseen común naturaleza, por lo cual ha de haber tras ellos un universal subsistente. Mas, en tal caso, la dificultad se repetirá siempre y procederemos hasta el infinito. [22]

Esta crítica de Aristóteles valdría si Platón hubiese sostenido que las Formas son cosas. Pero, ¿lo sostuvo? Si las consideraba como conceptos subsistentes, no había por qué hacer de ellas objetos individuales en el mismo sentido que Sócrates es un individuo. Son, desde luego, conceptos individuales, pero hay indicios de que Platón trataba de sistematizar todo el mundo de los conceptos o Ideas y de que los veía como constituyendo un sistema articulado —la estructura racional del mundo—. Para él, el mundo de las Ideas —digámoslo metafóricamente— está siempre tratando de tomar cuerpo, pero nunca lo consigue del todo, debido a la inevitable contingencia de las cosas materiales. (Recuérdanos esto la doctrina hegeliana de la relación entre las categorías universales y los objetos contingentes de la Naturaleza.)

21. *Met.*, A, 991 a 19-20.
22. *Met.*, A, 990 b 15-17; K, 1059 b 8-9.

4.º) Contra la teoría de que las Formas son números:

a) Apenas hace falta que examinemos detenidamente las objeciones y críticas de Aristóteles, puesto que la teoría del Número-Forma fue, con toda probabilidad, una aventura fracasada a los ojos del mismo Platón. Como observa Aristóteles, "las matemáticas han venido a ser el total de la filosofía para los pensadores modernos, por más que digan que sólo se las ha de estudiar con miras a las demás cosas".[23]

Una exposición general hecha por Aristóteles sobre el número y las cuestiones a él pertinentes se hallará en la *Metafísica*: A, 991 b 9 — 993 a 10, y M y N.

b) Si las Formas son números, ¿cómo pueden ser causas?[24] Si es porque las cosas existentes son también números (por ejemplo, "un número es el hombre, otro Sócrates, otro Calías"), entonces, ¿"por qué una serie de números es causa de otra serie"? Si con ello se quiere significar que Calías es una proporción numérica entre sus elementos, entonces, también su Idea será una proporción numérica entre elementos, y, por lo tanto, nunca será, hablando con propiedad, un número. (Ni que decir tiene que, para Platón, las Formas eran causas ejemplares, pero no causas eficientes.)

c) ¿Cómo puede haber dos clases de números?[25] Si además de las Formas-números es menester postular otra clase de números, cuales son los objetos matemáticos, ¿en qué se funda entonces la diferenciación entre las dos clases de números? Nosotros no conocemos más que una clase —piensa Aristóteles— y es la de los números de que se ocupa el matemático.

d) Mas, tanto si hay dos clases de números, esto es, las Formas y los objetos matemáticos (Platón), como si solamente hay una clase, es decir, los números matemáticos, pero existiendo aparte de los objetos sensibles (Espeusipo), Aristóteles objeta: 1.º) que si las Formas son números, entonces no pueden ser únicas, puesto que los elementos de que están compuestas son los mismos (de hecho, a las Formas no se las suponía únicas en el sentido de que no tuviesen relaciones intrínsecas entre sí); y 2.º) que los objetos de las matemáticas "de ningún modo pueden subsistir por separado".[26] Apoya este último aserto en la razón de que sería inevitable un *processus in infinitum* si se aceptara la existencia de los objetos matemáticos por separado, por ejemplo, si se admitiese que ha de haber unos sólidos aparte correspondientes a los sólidos sensibles, y unas líneas y unos planos separados correspondientes a los del mundo sensible. Ahora bien, "la acumulación llega a ser absurda, porque primeramente nos encontramos con una especie de sólidos separados de los sólidos sensibles, después con tres especies de superficies separadas de las superficies sensibles: las que existen

23. *Met.*, 992 a 32-b 1.
24. *Met.*, 991 b 9 y sig.
25. *Met.*, por ej. 991 b 27-31.
26. *Met.*, b 1077-1214.

aparte de las superficies sensibles, las que existen en los sólidos matemáticos y las que existen aparte de las de los sólidos matemáticos; y con cuatro especies de líneas; y con cinco especies de puntos. ¿De cuáles de ellas se ocuparán, pues, las ciencias matemáticas?" [27]

e) Si la esencia de las cosas es de naturaleza matemática, ¿cuál es entonces el origen del movimiento? "Si lo grande y lo pequeño han de *ser* movimiento, evidentemente las Formas serán movidas; pero, si no, ¿de dónde vino el movimiento? Y, en caso de que no podamos responder a esta pregunta, todo el estudio de la Naturaleza quedará reducido a nada." [28] (Como ya hemos dicho, Platón trató de proporcionar al movimiento una fuente que fuese distinta de las Formas, las cuales son inmóviles.)

5.º) Algunas de las objeciones puestas por Aristóteles a la teoría platónica de los objetos matemáticos y de las Formas-números implican una interpretación un tanto burda de la doctrina de Platón, cual si éste se imaginara los objetos matemáticos o las Formas como cosas concretas. Por otra parte, Aristóteles mismo tiene que salir al paso a la gran dificultad que surge contra la teoría de la abstracción matemática (para Aristóteles, el geómetra, por ejemplo, considera, no ya los objetos matemáticos separados, sino las cosas mismas abstractamente, es decir, desde un punto de vista particular), a saber, que no es posible abstraer por ejemplo el círculo perfecto, de la naturaleza, puesto que no hay en toda la naturaleza ningún círculo perfecto que pueda ser abstraído, mientras que, por otro lado, es difícil llegar a comprender cómo podría formarse la idea de un círculo perfecto mediante la "corrección" de los círculos imperfectos que en la naturaleza se dan, siendo así que no podríamos saber que los círculos existentes en la naturaleza *son* imperfectos sin haber sabido *previamente* lo que es un círculo perfecto. A esto Aristóteles podía responder dos cosas: que, si bien en la realidad no existen los círculos perfectos por lo que respecta a las medidas, sí que se dan, empero, *quoad visum,* y esto basta para abstraer la idea del "círculo perfecto"; o que las figuras y los axiomas de las matemáticas son, más o menos, hipótesis arbitrarias, de suerte que el requisito capital que las matemáticas han de cumplir es el de ser lógicas y coherentes, sin que sea preciso suponer que, por ejemplo, cada tipo de geometría tendrá correspondencia en el mundo "real", ni, por otra parte, que haya un mundo ideal correspondiente del que esa geometría sea el reflejo o la percepción mental.

En general, no resulta fácil prescindir del todo de Platón o de Aristóteles, sino que ha de combinarse lo que ambos aportan de verdadero en sus doctrinas. Esto es lo que intentaron hacer los neoplatónicos. Así, por ejemplo, Platón postuló las Formas como causas ejemplares: los neoplatónicos las pusieron en Dios. Con las debidas matizaciones, éste es el punto de vista correcto, porque la divina Esencia es el Ejemplar supremo de todas las crea-

27. *Met.,* 1076 b 28-34.
28. *Met.,* A, 992 b 7-9.

turas.[29] Por otro lado, Platón sostiene que tenemos, o podemos tener, un conocimiento directo de las Formas. Ahora, ciertamente no podemos tener en esta vida natural un conocimiento directo de las Ideas divinas, tal como Malebranche suponía que lo tenemos. Lo que sí que conocemos directamente es el universal, y este universal no existe fuera de nuestro entendimiento, es decir, como universal, sino sólo en los seres singulares. Tenemos, por tanto, la Idea ejemplar en Dios, el fundamento en el objeto singular, esto es, su esencia específica, y el universal abstracto en nuestros entendimientos. Desde este punto de vista parecería justificarse la crítica que Aristóteles hace de Platón, porque el universal, del que tenemos nosotros conocimiento directo, es sencillamente la naturaleza de la cosa individual. Diríase, pues, que necesitamos a la vez de Platón y de Aristóteles para establecer algo que se acerque a una doctrina filosófica completa. Al Demiurgo de Platón se le ha de identificar con la νόησις νοήσεως de Aristóteles; las Formas eternas hay que referirlas a Dios, y la doctrina aristotélica del universal concreto, así como su teoría de la abstracción, deben aceptarse. Ninguno de estos dos grandes pensadores puede ser aceptado en bloque tal como se presenta en sus obras, y aunque se ha de justipreciar la crítica hecha por Aristóteles a la teoría platónica de las Formas, sería grave error suponer que aquella teoría fuese un conjunto de crasos contrasentidos o que sea rechazable por completo. La filosofía agustiniana, a través del neoplatonismo, se embebió en muchas cosas del pensamiento de Platón.

Aunque se ha admitido que lo básico de la crítica hecha por Aristóteles a la teoría platónica de las Formas es innegable, a saber, que tal teoría implica el *khorismos,* y hemos admitido también que la teoría de Platón no se sostiene por sí sola sino que hay que completarla con la doctrina aristotélica de la forma inmanente (que nosotros consideramos, abstrayéndola, en su universalidad), sin embargo, en conjunto, no comulgamos mucho con la crítica de Aristóteles. "¿Cómo, pues —cabría preguntar—, puede usted decir que han de tomarse en serio las afirmaciones de Aristóteles acerca de la doctrina de Platón? Si el Estagirita expone como es debido aquella doctrina, entonces sus críticas de la teoría de Platón se justifican plenamente; por el contrario, si estas críticas deforman la teoría en cuestión, entonces, o la deformó deliberadamente, o no la entendió."

Lo primero de todo, hay que admitir que Aristóteles criticaba, por lo menos en su mente, la teoría de Platón mismo, y no sólo las de algunos platónicos que se apartasen de Platón: una lectura atenta de la *Metafísica* apenas permite suponer otra cosa.

En segundo lugar, hay que admitir que Aristóteles, aunque al principio

29. Santo Tomás de Aquino, que cita a San Agustín a propósito de las Ideas Divinas, enseña que hay en el Espíritu divino una pluralidad de Ideas (*Suma Teológ.*, I, 15, 2), rechazando la opinión de Platón de que las Ideas están "fuera" de la Mente divina (cfr. *Suma Teol.*, I, 15, 1, ad 1). Explica que no quiere decir que haya en Dios una pluralidad de *especies* accidentales, sino que Dios, conociendo como conoce perfectamente su Esencia, sabe que es imitable (o *participable*) por una pluralidad de creaturas.

quizá combatiese la teoría de Platón tal como se enseñaba en la Academia, conocía perfectamente bien el contenido de los diálogos publicados por Platón y sabía que algunas de sus propias críticas habían sido hechas ya en el *Parménides*. En tercer lugar, no hay motivo alguno para suponer que la teoría platónica, tal como en la Academia era enseñada, implicase una retractación o un rechazo de la teoría que se desarrolla en las obras publicadas de Platón: si hubiese habido tal cosa es de suponer razonablemente que Aristóteles habría hecho alguna alusión a ello, y, al contrario, puesto que no alude lo más mínimo a semejante cambio de opinión por parte de Platón, ningún derecho nos asiste a afirmar tal cambio mientras no podamos aducir alguna prueba. La forma matemática de la teoría sería, probablemente, un complemento de la misma, o, más bien, justificación especulativa y aclaración de ella, una versión "esotérica" (si hemos de emplear un término que comporta algunas asociaciones desafortunadas, sin querer decir a la vez que aquella versión matemática fuese otra teoría distinta). Aristóteles, por lo tanto, combatía en sus dos aspectos lo que consideraba como la teoría *platónica* de las Ideas. (Téngase presente, con todo, que la *Metafísica* no es una obra redonda ni escrita para ser publicada, y que no podemos sostener así, sin más, que las objeciones suscitadas contra la teoría platónica en las lecciones del Estagirita fuesen tomadas todas por éste igualmente en serio. Un hombre puede decir, al dar sus lecciones, cosas que no querría decir, por lo menos del mismo modo, en una obra destinada a la publicación.)

Parece, pues, que nos hallamos ante un embarazoso dilema: o bien Platón, a pesar de las dificultades que él mismo veía y que propuso en el *Parménides,* mantuvo su teoría en la forma exacta en que Aristóteles la combate (y entonces no parece que Platón estuviera muy cuerdo), o Aristóteles malentendió burdamente la teoría platónica (en cuyo caso es el Estagirita quien no parece muy sagaz). Pero ¿es admisible que uno de los dos disparatase? No; a nuestro entender, todo enfoque del problema que entrañe necesariamente cualquiera de los dos supuestos se ha de desechar. El que, por una parte, Platón no resolviese nunca de manera satisfactoria el problema del *khorismos,* y el que, por otra, Aristóteles no estuviese del todo al corriente de las matemáticas superiores de su época, ni demuestra que uno de los dos fuese un sandio, ni tampoco es difícil de aceptar; pero con ello nada se resuelve respecto a las dificultades que implican las críticas de Aristóteles, a saber, en cuanto al hecho de que presentan la teoría de Platón como excesivamente ingenua, se refieren poquísimo a los Diálogos y silencian en absoluto lo del Demiurgo. Mas tal vez demos con un camino para salir de este atolladero: Consciente Aristóteles de que Platón no había resuelto de un modo satisfactorio el problema del *khorismos,* dio de lado a la teoría de su maestro y adoptó un punto de vista totalmente distinto. Luego, al examinar la teoría *desde este punto de vista nuevo,* no pudo menos de parecerle extravagante y absurda en todos sus aspectos. Así, se consideraría con derecho a recalcar sus absurdos y a exagerarlos con fines polémicos. Podría citarse aquí como

paralelo el caso de Hegel: nada más fácil, para quien juzgue el sistema hegeliano como mero capricho o *extravagancia* intelectual, que insistir en los puntos débiles de ese sistema y llegar a deformarlo, incluso, con fines polémicos; y, sin embargo, el crítico que tal hiciera por creer que ese sistema es básicamente falso, no podría ser acusado con razón de haberlo deformado deliberadamente. Querríamos, sí, que el crítico hubiese actuado de otro modo en interés de la exactitud histórica, pero no íbamos a tratarle de débil mental porque hubiese preferido salirse de sus funciones de crítico. Aunque me resisto a creer que Aristóteles sintiese nunca hacia Platón ni un poco siquiera de la animosidad que Schelling y Schopenhauer sintieron contra Hegel, yo diría que Aristóteles se salió del papel propio del crítico y exageró los puntos flacos de una teoría que consideraba falsa. Y su silencio en lo tocante al Demiurgo, quizá se explique, en parte al menos, si pensamos que Aristóteles criticaba desde su punto de vista las concepciones de Platón y que la del Demiurgo no la podía aceptar de ningún modo: no se la tomó en serio. Si además Aristóteles tenía razón al creer que el genuino Demiurgo del *Timeo* era en gran parte una figura simbólica, y si Platón nunca elaboró del todo, ni siquiera en la Academia, la naturaleza precisa o la condición del Espíritu o del Alma, no resulta difícil comprender cómo Aristóteles, que no creía en ninguna formación del mundo *a tergo,* pudo dar del todo de lado a la figura del Demiurgo al criticar la teoría de las Ideas. Quizá no tenga excusa el haberla despreciado hasta tal punto, pero las consideraciones que acabamos de hacer tal vez hayan aclarado algo por qué pudo proceder así. Acaso no parezcan muy satisfactorias las sugerencias precedentes, y sin duda están expuestas a serias críticas, pero por lo menos tienen la ventaja de que permiten librarse del dilema que forzaba a admitir que o Platón o Aristóteles había sido un insensato. Y, después de todo, la crítica fundamental que Aristóteles hace de la teoría de Platón se justifica perfectamente, porque al emplear Platón los términos "imitación" y "participación" da a entender a las claras que hay algún elemento formal, algún principio de estabilidad en las cosas materiales, mientras que, por otro lado, al no poder ofrecer una teoría de la forma substancial, deja sin explicar ese elemento formal inmanente. Aristóteles aportó precisamente este elemento, pero, viendo que las Formas platónicas, como "separadas", no podían dar razón de él, fue por desgracia demasiado lejos y rechazó de plano todo el ejemplarismo platónico: examinando la teoría platónica con ojos ante todo de *biólogo* (insistiendo más que en ninguna otra cosa en la entelequia inmanente) y con el enfoque teológico de la *Metafísica* (XII), no supo qué hacer con el ejemplarismo, el matematicismo y el Demiurgo de Platón. Vista así, a la luz de su propio sistema, es totalmente comprensible la actitud de Aristóteles para con la teoría de Platón.

5. Pero aunque Aristóteles critique adversamente la teoría platónica de las Ideas o Formas separadas, está en cambio totalmente de acuerdo con Platón respecto a que el universal no es sólo un concepto o un modo de expresión oral *(universale post rem),* porque al universal del entendimiento

le corresponde en el objeto la esencia específica de éste, aunque tal esencia no exista en ningún estado de separación *extra mentem:* está separada nada más en el entendimiento y por la actividad del entendimiento. Aristóteles estaba convencido, igual que Platón, de que el objeto del conocimiento científico es el universal; de donde se sigue que, si el universal no es en modo alguno real, si carece de toda realidad objetiva, no puede haber conocimiento científico, pues la ciencia no se ocupa de lo individual como tal. El universal es real, tiene realidad no sólo en la mente sino también en las cosas, aunque su existencia en la cosa no entraña aquella universalidad formal que tiene en el entendimiento. Los seres individuales pertenecientes a una misma especie son substancias reales, pero no participan de un universal real, objetivo, que sea numéricamente el mismo en todos los miembros de esa clase. La esencia específica es numéricamente diversa en cada individuo de la clase, mas, por otro lado, es específicamente la misma en todos los individuos de la misma clase (o sea, todos los individuos de esa clase son similares en cuanto a la especie), y esta similaridad objetiva es el fundamento real del universal abstracto, que tiene en el entendimiento una identidad numérica y puede predicarse indistintamente de todos los miembros de esa clase. Platón y Aristóteles concuerdan, pues, en lo que atañe al distintivo de la verdadera ciencia, a saber, que se ocupa del elemento universal que hay en las cosas, es decir, de la similaridad específica. Al científico en cuanto tal no le interesan los pedazos de oro como individualidades, sino que lo que le importa es la esencia del oro, con esa similitud específica que se halla en todos los pedazos de oro concretos, suponiendo que el oro sea una especie. "Sócrates dio impulso a esta teoría [es decir, a la teoría platónica] mediante sus definiciones, pero él no los separó [los universales] de los particulares; y en esto anduvo acertado. Evidéncianlo los resultados, ya que sin el universal es imposible alcanzar el saber, pero la separación es causa de objeciones que surgen en lo que concierne a las Ideas." [30] Por lo tanto, *en rigor,* para Aristóteles no hay universal real, objetivo, pero sí que hay en las cosas un fundamento real para que el entendimiento abstraiga el universal. El concepto universal "caballo" es un concepto subjetivo, pero fundado objetivamente en las formas substanciales que informan a los caballos particulares, concretos.

Los individuos son verdaderamente substancias (οὐσίαι). ¿Lo son los universales? Dicho de otra manera, el elemento específico, el principio formal que sitúa al individuo en la clase específica, ¿merece el nombre de substancia? No —dice Aristóteles—, sino sólo en un sentido derivado y secundario. Únicamente el individuo es el sujeto de la atribución, y a él mismo no se le predica de otros. Sin embargo, a la especie se la puede llamar "substancia" en un sentido secundario: tiene cierto derecho a este título, puesto que el elemento esencial posee una realidad superior a la del individuo en cuanto individuo, y es objeto de ciencia. Por eso, Aristóteles llama a los individuos

30. *Met.,* M, 1086 b 2-7. Puede compararse K 1059 b 25-26 ("toda fórmula y toda ciencia es de universales") con Z 1036 a 28-29 ("la definición es del universal y de la forma").

πρῶται οὐσίαι [sustancias primeras]- y a las especies δεύτεραι οὐσίαι [sustancias segundas].[31] Con ello, el Estagirita se ha granjeado la acusación de contradictorio. Su contradicción consiste en que, si solamente el individuo es en verdad substancial, y si la ciencia se ocupa de la οὐσία, síguese, por fuerza, que el individuo es el verdadero objeto de la ciencia, mientras que Aristóteles enseña, de hecho, precisamente lo contrario, o sea, que la ciencia no se ocupa del individuo en cuanto tal, sino del universal. En otras palabras: Aristóteles enseña que la ciencia se ocupa de la sustancia y que el individuo es sustancia en el sentido primario, y, por otra parte, enseña que el universal es de superior calidad y es el verdadero objeto de la ciencia, lo cual parece exactamente lo opuesto de aquella enseñanza.

A esta acusación de autocontradicción podemos responder de dos maneras: 1.ª) Si tenemos en cuenta lo que Aristóteles *quiere decir,* se disipa la contradicción. Cuando afirma que el individuo y sólo el individuo es en verdad substancia, trata de rechazar la doctrina de Platón de que el universal, en el sentido de elemento formal o específico que se halla en las cosas, es real. El individuo es verdaderamente substancia, pero lo que hace de él una substancia de tal o cual especie, lo que es el elemento principal de la cosa y objeto de ciencia, es el elemento universal, la forma de la cosa, que el entendimiento abstrae y concibe bajo una universalidad formal. Así, cuando dice que el objeto de la ciencia es el universal, no se contradice, porque no ha negado que el universal tiene cierta realidad objetiva, sino sólo que tenga una existencia separada. Es real en el individuo: no es trascendente, si se le considera en su realidad objetiva, sino inmanente; es el universal concreto. Solamente el individuo es substancia en el sentido verdadero, pero el individuo concreto es una realidad compuesta, y el entendimiento, en el conocer científico, se dirige derechamente al elemento universal, que está allí realmente, aunque existe sólo de manera concreta, *como uno de los elementos que constituyen el individuo.* A Aristóteles le influyó, sin duda, la observación del hecho de que los individuos perecen, mientras que la especie persiste. Así, los caballos individuales mueren, pero la naturaleza de los caballos sigue siendo la misma (específica, aunque no numéricamente) en la serie o sucesión de los caballos. Y lo que al científico le importa es esa naturaleza equina y no tan sólo Belleza Negra u otro cualquiera de los caballos individuales.

2.ª) Tampoco se contradice Aristóteles en la terminología, puesto que distingue expresamente los dos sentidos del término οὐσία o sustancia. En el primero, "sustancia" significa la sustancia individual, compuesta de materia y forma; en el segundo o secundario, significa el elemento formal

31. *Categ.* 5. Nótese que los términos *primera* y *segunda* tomados en este sentido no son comparaciones valorativas, sino que significan prioridad o secundariedad *con respecto a nosotros,* πρὸς ἡμᾶς. Conocemos, en efecto, primeramente a los individuos, y, sólo después, en segundo lugar, los universales, mediante una abstracción; pero Aristóteles no renuncia a sostener que el universal es un objeto de ciencia y posee una realidad más elevada que el individuo como tal.

o la esencia específica que corresponde al concepto universal. Las πρῶται οὐσίαι son objetos que no pueden predicarse de otros, sino que de ellos se predica algún otro (es decir, algún accidente o τὸ συμβεβηκός). Las substancias segundas o secundarias (δεύτεραι οὐσίαι) son las naturalezas o esencias específicas, lo que responde a los conceptos universales (αἱ κατὰ τὸν λόγον οὐσίαι). Por lo demás, cuando Aristóteles habla de substancias primeras o segundas, no quiere decir que sean tales en naturaleza, dignidad o tiempo, sino con relación a nosotros.[32]

La substancia individual, οὐσία αἰσθητή, es un compuesto (σύνολον) del sujeto o substratum (ὑποκείμενον o ὕλη) y la esencia o forma. A la substancia individual pertenecen las condiciones (πάθη) y las relaciones (πρός τι), que se distinguen según las nuevas categorías accidentales. El universal viene a ser preeminentemente el objeto de la ciencia, porque es el elemento esencial y, por ende, tiene realidad en un sentido superior que como la tiene lo que es *meramente* particular. El universal sólo existe, desde luego, en lo particular, pero de aquí se sigue, no que seamos incapaces de hacer del universal un objeto de ciencia en su universalidad, sino que únicamente podemos aprehender el universal mediante la aprehensión del individuo.

¿Es cierto que los universales sean, como piensa Aristóteles, necesarios para la ciencia? 1.º) Si por ciencia se entiende el conocimiento del universal, la respuesta es obvia. 2.º) Si por ciencia se ha de entender la sabiduría, en el sentido en que Aristóteles emplea este término, entonces es muy cierto que al filósofo no le interesa lo particular en cuanto tal. Si, por ejemplo, el filósofo está estudiando el ser contingente, no piensa en tal o cual ser contingente particular y en cuanto tal, sino que piensa en la naturaleza o esencia del ser contingente, aunque recurra, a título de ilustraciones, a los seres contingentes particulares. Si estuviese confinado a los seres contingentes particulares que han sido, de hecho, objeto de su experiencia o de la de los demás cuyo testimonio le mereciese confianza, entonces su conclusión habría de limitarse a esos seres particulares, cuando lo que en realidad desea como filósofo es llegar a una conclusión universal aplicable a todos los seres contingentes posibles. 3.º) Si por ciencia se entiende "la ciencia" en el sentido que hoy solemos dar a este término, entonces hemos de reconocer que, aunque el conocimiento de la verdadera esencia universal de una clase de seres sea ciertamente deseable y siga siendo el ideal, sin embargo, no resulta muy *necesario*. Así, el especialista en botánica puede proseguir sus clasificaciones de plantas sin tener conocimiento de sus definiciones esenciales: bástale con hallar peculiaridades que le sirvan para delimitar y definir una especie, sin que le importe si de ese modo queda o no definida la verdadera esencia específica. Es significativo que cuando los filósofos escolásticos quieren citar

32. Observa Zeller: "Es desde luego una contradicción atribuir una realidad superior a la forma, que siempre es un universal, por comparación con lo que es un compuesto de materia y forma, y, al mismo tiempo, afirmar que sólo el universal es objeto del conocimiento primera y más propiamente. Las consecuencias de esta contradicción son observables en todo el sistema aristotélico". (*Outlines*, p. 274.) ¡No es muy acertada la evidenciación de la contradicción que acaba de denunciar!

una definición que sea "representativa" acuden con harta frecuencia a la de "El hombre es animal racional". ¡No peligra que se empeñen en dar una definición esencial de la vaca o de la margarita! Frecuentemente hemos de contentarnos con lo que podríamos llamar la esencia "nominal", como opuesta a la real. Con todo, aun en este caso es necesario conocer *algunas* características universales. Pues aunque no puedas designar la diferencia de tal especie, habrás logrado no obstante definirla si la defines en función de algunas características universales poseídas por la clase entera a que pertenece. Supongamos que "animal racional" sea la definición real del hombre. Ahora bien, si no se pudiese llegar a esta definición sino que hubiera que describir al hombre por ejemplo como "bípedo implume capaz de emitir sonidos significantes", ya esta descripción misma o clasificación a base de características accidentales implicaría, como se ve, un conocimiento de los universales "carencia de plumas" y "emisión de sonidos significantes", o sea, un discernir de alguna manera los universales, pues se discriminaría el tipo aun cuando no se le pudiese definir adecuadamente. Es como si se columbrara difusamente el universal sin llegar a verlo, a definirlo de un modo claro. La definición universal, en el sentido de realmente esencial, sigue siendo, por tanto, el ideal de la definición en todos los casos, aunque, en la práctica, las ciencias empíricas puedan desenvolverse sin alcanzar ese ideal. Y Aristóteles habla, naturalmente, del tipo ideal de la ciencia: nunca estaría de acuerdo con las opiniones empiristas y nominalistas de J. S. Mill, por ejemplo, aunque admitiría seguramente que muy a menudo hemos de darnos por satisfechos con la descripción, a falta de la genuina definición.

6. Aristóteles, por consiguiente, se niega a admitir que los objetos de las matemáticas o los universales sean sustancias. En la *Metafísica,* donde trata de refutar la teoría platónica, limítase a negar lisa y llanamente que sean substancias, mientras que en las *Categorías*, como hemos visto, los llama substancias segundas o substancias en un sentido secundario y derivado. En cualquier caso, es el individuo el que es verdaderamente substancia, y sólo él. Hay que advertir, no obstante, lo siguiente: según Aristóteles,[33] a los individuos que son objeto de los sentidos no se les puede definir por el elemento material que hay en ellos, pues este elemento los hace ser perecederos y los oscurece para nuestro entendimiento. Por otra parte, la substancia es primordialmente la esencia definible o forma de una cosa, el principio en virtud del cual el elemento material es algún objeto definido, concreto.[34] Síguese de aquí que la substancia es primordialmente forma, que es, en sí misma, inmaterial, de suerte que, si Aristóteles empieza afirmando que los objetos individuales sensibles son substancias, luego, el curso de su pensamiento le lleva a sostener la opinión de que la única substancia verdadera y primera es la forma pura. Mas como las únicas formas puras, es decir, realmente independientes de la materia, son Dios, las Inteligencias de las esferas y, en el

33. *Met.*, VII (Z), 15.
34. *Ibid.*, 17.

hombre, el entendimiento agente, resulta que estas formas son las substancias primeras. Y como la metafísica estudia la substancia, fácil es comprender que equivale a la "teología". No es absurdo discernir aquí el influjo del platonismo, puesto que, a pesar de haber rechazado la teoría platónica de las Ideas, Aristóteles siguió considerando evidentemente la materia como elemento impenetrable para el pensamiento, y la forma pura como el inteligible. Sin sugerir con esto que Aristóteles se equivocara al pensar así, acertase o no, la herencia del platonismo es clara en este punto.

7. Aristóteles, según hemos visto ya, pone cuatro principios: ἡ ὕλη o la materia, τὸ εἶδος o la forma, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις o la fuente del movimiento, o la causa eficiente, y τὸ οὗ ἕνεκα o la causa final. El cambio o movimiento (es decir, el movimiento en el sentido general del término, que incluye todo pasar de un *terminus a quo* a un *terminus ad quem,* como el que se da en el cambio de color de una hoja, del verde al pardo) es un hecho en el mundo, por más que Parménides pretendiese rechazarlo como ilusorio. Aristóteles estudió este fenómeno del cambio, y comprendió que implica varios factores, a cada uno de los cuales hay que hacer justicia. Por ejemplo, tiene que haber un substratum del cambiar, porque en todos los casos de cambios que observamos hay siempre alguna cosa, que es la que cambia: la encina sale de la bellota, y la cama de la madera; hay algo que se modifica, que recibe una nueva determinación. Primeramente, ese algo está en potencia (δύναμις) respecto a esa nueva determinación; luego, por la acción de alguna causa eficiente (τὸ ὅθεν ἡ κίνησις) recibe una nueva actualización (ἐντελέχεια). El mármol que el escultor labra está en potencia de recibir la nueva forma o determinación que el escultor le da, a saber, la forma de la estatua.

Ahora bien, cuando el mármol recibe la forma de la estatua, queda, ciertamente, transformado, pero este cambio es sólo accidental, ya que su substancia es todavía mármol, aunque su figura, sus contornos, sean diferentes. Mientras que, en algunos casos, la substancia no sigue siendo en modo alguno la misma: cuando la vaca come hierba, esta hierba es asimilada mediante el proceso de la digestión y toma una nueva forma substancial. Y puesto que, al parecer, cualquier cosa —hablando en términos absolutos— podría transformarse a fin de cuentas en cualquier otra, parece también que haya un último substratum falto por completo de características propias definidas y simple potencia en cuanto tal. Esto es lo que Aristóteles quiere decir con lo de ἡ πρώτη ἑκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη [35] —que es la ***materia prima*** de los escolásticos—, materia que se halla en todas las cosas materiales y es la base última del cambio. Aristóteles cae, sin duda, perfectamente en la cuenta de

35. Cfr. *Física,* 193 a 29 y 191 a 31-32: λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός.

También se puede considerar la "materia prima" desde este punto de vista: tomemos cualquier sustancia material y prescindamos mentalmente de todas sus características concretas, de todo lo que posee en común con otras sustancias —color, forma, etc.— y vendremos a quedarnos en definitiva con un substrato absolutamente informe, incualificado, que no podrá existir por sí mismo pero habrá de presuponérsele lógicamente: la materia prima. Cfr. Stace, *Critical History,* p. 276.

que ningún agente actúa de modo directo sobre la materia prima en cuanto tal: las acciones recaen siempre sobre alguna cosa definida, sobre algún substratum ya actualizado. Por ejemplo, el escultor labra el mármol: éste es su materia, el substrato del cambio que él introduce; el escultor no actúa sobre la materia prima en cuanto tal. Semejantemente, es la hierba la que se convierte en la carne de vaca, y no la materia prima como tal. Esto significa que la materia prima no existe nunca precisamente en cuanto tal materia prima —como materia prima al desnudo, que podríamos decir— sino que siempre existe en conjunción con la forma, que es el factor formal o caracterizante. En el sentido en que la materia prima no puede existir por sí sola, separada de toda forma, es sólo lógicamente discernible de la forma; pero en el sentido de que es un elemento real del objeto material, en cuanto base última de los cambios reales que experimenta ese objeto, la materia prima se distingue realmente de la forma. Por lo tanto, no debe decirse que la materia prima es el cuerpo más simple de todo el universo material, porque no es un cuerpo, sino un elemento de todos los cuerpos, aun de los más simples. Enseña Aristóteles en la *Física*[36] que hasta los cuerpos en apariencia más simples del mundo sublunar, o sea, los cuatro elementos, tierra, aire, fuego y agua, contienen ellos mismos factores contrarios y pueden transformarse unos en otros. Mas, si pueden cambiar, hay que presuponerlos compuestos de potencia y acto. El aire, por ejemplo, *es* aire, pero *se puede transformar en* fuego: tiene la forma o la *actualidad* del aire, más también la *potencia* de convertirse en fuego. Y es lógicamente necesario presuponer, como anterior a la potencia de convertirse en fuego o en alguna otra clase de cosa particular y concreta, una potencia generalísima de transformarse, es decir, una pura potencialidad.

Ahora bien, el cambio es el desarrollo nuevo de un cuerpo que ya existía anteriormente, no precisamente como tal cuerpo definido, sino como cuerpo capaz de transformarse en cualquier otra cosa de las que no era aún. Es la actualización de una potencia; pero una potencia implica un ser actual, existente, que no es todavía lo que podría ser. Así, el vapor, por ejemplo, no viene de la nada, sino del agua; mas no viene del agua precisamente en cuanto que ésta es agua, ya que en cuanto tal el agua es sólo agua, sino que el vapor viene del agua que podría ser vapor y que "exige" ser vapor si se la calienta hasta cierta temperatura, pero que todavía no es vapor: hasta ahora está aún "privada" de la forma del vapor, pero en el sentido de que podría tenerla y deberá tenerla, aunque todavía no la tenga. Hay, pues, tres factores en el cambiar y no dos tan sólo, ya que el producto del cambio contiene dos elementos positivos —la forma y la materia— y presupone otro más: la privación (στέρησις). La privación no es un elemento positivo como lo son la materia y la forma, pero ha de presuponérsela necesariamente

36. Cfr. por ej. *Física*, I, 6; III, 5.

para que se dé el cambio. Aristóteles, en consecuencia, postula tres presupuestos del cambio: la materia, la forma y la privación o exigencia.[37]

8. La substancia concreta sensible es, pues, un ser individual compuesto de materia y forma. Pero el elemento formal de tal ser, lo que hace que sea cosa concreta, es específicamente el mismo en todos los miembros de una *infima species*. Por ejemplo, la naturaleza específica o esencia del hombre es la misma (aunque no, ya se entiende, numéricamente) en Sócrates y en Platón. Esto supuesto, no puede ser el elemento formal el que haga que la substancia concreta sensible sea tal individuo determinado, es decir, la forma no puede ser el principio de individuación en los objetos sensibles. ¿Cuál es, según Aristóteles, el principio de individuación? La materia. Así, Calías y Sócrates son idénticos en cuanto a la forma (o sea, por su esencia o naturaleza humana), pero se diferencian porque la materia informada es diferente.[38] Esta manera de entender el principio de individuación fue adoptada por Santo Tomás de Aquino, pero comprendiendo éste la dificultad que implica el sostener que la materia prima, absolutamente desprovista de características, sea el principio de individuación, dijo que la que individualiza es la *materia signata quantitate,* esto es, la materia como dotada de una exigencia anticipadora de la cantidad, la cual tendrá luego en virtud de su unión con la forma. Esta teoría, de que es la materia la que individualiza, suele verse como una consecuencia o un legado del platonismo, para el que la Forma es el universal.

De esta teoría se sigue lógicamente que cada forma pura ha de ser única en su especie, cuyas posibilidades agota ella sola, desde el momento en que ninguna materia puede actuar como principio de individuación en el seno de la especie. Santo Tomás de Aquino aceptó esta conclusión, y no dudó en afirmar (disintiendo del parecer de San Buenaventura sobre este punto) que las inteligencias puras o ángeles constituyen tantas especies cuantos son en número, o, dicho de otro modo, que no puede haber una pluralidad de ángeles o de formas inmateriales que pertenezcan a una misma especie. Esta conclusión ya se le había ocurrido a Aristóteles, quien, después de observar que la pluralidad depende de la materia, sigue con el comentario de que como el primer motor inmóvil no tiene materia ha de ser numéricamente uno y no sólo en la fórmula o definición.[39] Cierto es que el pasaje a que nos referimos parece contener una objeción contra la teoría de Aristóteles sobre una pluralidad de motores inmóviles, pero al menos está claro que el Estagirita no ignoró la consecuencia que se deduce lógicamente de su doctrina de que la materia es el principio de individuación dentro de la especie.

Más grave es otra consecuencia que parece seguirse de esta doctrina: Según Aristóteles, la materia es a la vez el principio de individuación e incognoscible en sí misma; de donde se sigue, al parecer, que la cosa concreta

37. *Fís.*, I, 7 y sig.
38. *Met.*, 1034 a 5-8.
39. *Met.*, 1074 a 33-38.

individual no es del todo cognoscible. Por lo demás, Aristóteles, como ya hemos dicho, afirmó explícitamente que al individuo no se le puede definir, mientras que la ciencia versa sobre la definición o la esencia; por lo tanto, el individuo como tal no es objeto de la ciencia y no es enteramente cognoscible. Cierto que, por lo que se refiere a lo individual inteligible (como, por ejemplo, a los círculos matemáticos) y a los círculos sensibles (por ejemplo, de bronce o de madera), observó Aristóteles[40] que, si bien no se los puede definir, se los aprehende, no obstante, por intuición (μετά νοήσεως) o percepción (αἰσθήσεως); pero no desarrolló esta sugerencia ni elaboró ninguna teoría sobre la intuición de lo individual. Y, sin embargo, tal teoría hace verdadera falta. Por ejemplo, estamos convencidos de que podemos conocer y de que conocemos de hecho el carácter de una persona determinada, pero este conocimiento no lo conseguimos mediante un razonar discursivo y científico. En realidad, resulta difícil evitar la impresión de que el Aristóteles que exalta la definición científica, el conocimiento de la substancia, en el sentido de esencia específica, y desprecia el conocimiento de lo individual sensible, lo haga por algo más que por un dejo de su educación platónica.

9. En el libro IX de los *Metafísicos* discute Aristóteles las nociones de potencia y acto. Es ésta una distinción extraordinariamente importante, ya que le permite a nuestro filósofo admitir la doctrina del cambio real. La escuela megárica había negado la potencia, mas, como Aristóteles lo hace notar, sería absurdo decir que el constructor que no esté construyendo actualmente no puede construir nunca. En cierto sentido, cuando no está construyendo actualmente no puede construir: si el "no puede construir" ha de entenderse como "no puede construir ahora, actualmente" (lo cual es una aplicación palmaria del principio de contradicción); pero tiene la potencia de construir, el poder necesario para hacerlo, aunque no esté poniéndolo ahora en acto. Que la potencia no es simplemente la negación de la actualidad, del acto, se puede ilustrar con un sencillo ejemplo: Quien se halla profundamente dormido o en estado de coma, no está pensando; pero, si es un hombre, tiene la potencia necesaria para pensar cuando esté despierto y en condiciones de hacerlo. En cambio, una piedra ni piensa actualmente ni tiene potencia para pensar. Los objetos naturales están en potencia respecto a la plena realización de su forma; por ejemplo, un esqueje, o un arbolito respecto a su desarrollo total. Esta potencia es o el poder de efectuar un cambio en otro ser o un poder de autorrealizarse; en ambos casos tiene algo de real, es una cosa intermedia entre el no-ser y el acto ya realizado.

El acto, dice Aristóteles, es primero que la potencia.[41] Lo actual proviene siempre de lo potencial, y lo potencial es siempre reducido al acto por lo actual, por algo que está ya en acto, como el hombre es producido por el hombre. En este sentido, lo actual es *temporalmente* primero que lo potencial. Pero lo es también desde el punto de vista *lógico:* en principio, puesto que el

40. *Met.*, 1036 a 2-6.
41. *Met.*, 1049 b 5.

acto es el fin, aquello para lo cual existe o se adquiere la potencia. Así, aunque el muchacho es temporalmente anterior a su total realización como hombre, su virilidad de adulto tiene prioridad lógica, ya que su adolescencia se ordena al logro de su pleno desarrollo de hombre adulto. Además, lo que es eterno es primero, desde el punto de vista de la substancia, que lo que es perecedero; pues bien, lo que es eterno, imperecedero, es actual en el más alto sentido: Dios existe necesariamente, y lo que existe de este modo ha de ser totalmente actual; como eterna Fuente del movimiento, del pasar de la potencia al acto, Dios tiene que ser plena y total Actualidad, Primer Motor Inmóvil. Las cosas eternas —dice Aristóteles— [42] han de ser buenas: no puede haber en ellas defecto, ni maldad o perversión. La maldad significa defecto o perversión de alguna clase, y en lo que está plenamente en acto no puede haber defecto alguno. Síguese de aquí que no puede existir un principio malo separado, puesto que lo que no tiene materia es pura forma. "El mal no existe aparte de las cosas malas." [43] De donde resulta claramente que Dios, según la concepción aristotélica, tiene algo que le asemeja a la Idea platónica del Bien. En efecto, Aristóteles hace notar que la causa de todos los bienes es el Bien mismo.[44] El Primer Motor Inmóvil, Fuente de todo movimiento como Causa *final*, es la causa última de la actualización de la potencia, es decir, de que la bondad llegue a realizarse.

Aristóteles responde a Parménides mediante la distinción entre la potencia y el acto. Parménides pretendía que el cambio es imposible, porque el ser no puede provenir del no-ser (de la nada, nada procede), ni puede provenir tampoco del ser (pues el ser ya *es*). Así, el fuego no podría provenir del aire, porque el aire es aire y no es fuego. A esto replicaría Aristóteles que el fuego no proviene del aire en cuanto aire, sino en cuanto es aire que puede transformarse en fuego aunque aún no lo sea, proviene del aire que tiene potencia de convertirse en fuego. Dicho abstractamente: una cosa viene al ser a partir de su privación. Y si Parménides objetase que esto equivale a decir que algo viene al ser a partir del no-ser, Aristóteles le respondería que ese algo, según él, no viene al ser a partir de su pura privación, sino a partir de su privación *en un sujeto*. A quien, tomando la posición de Parménides, redarguyese que, en tal caso, ese algo proviene del ser, lo cual implica contradicción, Aristóteles le contestaría aún que no viene al ser a partir del ser precisamente en cuanto ser, sino a partir del ser que es también no-ser, puesto que no es la cosa, el algo ese que viene a ser. Así se refuta la objeción parmenídea: recurriendo a la distinción entre materia, forma y privación, o (mejor y más generalmente) entre acto, potencia y privación.[45]

10. La distinción de la potencia y el acto conduce a la doctrina de la

42. *Met.*, 1051 a 20-1.
43. *Met.*, 1051 a 17-18.
44. *Met.*, 985 a 9-10.
45. Para la cuestión de la potencia y el acto, cfr. *Met.*, Δ 12 y Θ.

escala jerárquica de los seres, pues es cosa clara que un objeto que está en acto respecto a su propio *terminus a quo* puede estar en potencia respecto a un ulterior *terminus ad quem*. Por poner un ejemplo, aunque muy manido: la piedra labrada está en acto respecto a la piedra sin labrar —respecto a la potencia de esta última de que se la labre—, pero está en cambio en potencia con respecto a la casa, a aquella parte del muro que constituirá ella en la casa todavía no edificada. Parecidamente, el alma o ψυχή, es decir, el alma en el aspecto de sus funciones sensitivas, se halla en acto respecto al cuerpo, pero en potencia respecto a la función más alta del νοῦς. En lo más bajo de la escala, por así decirlo, está la materia prima, que es de suyo incognoscible y no puede existir nunca separada de la forma. Junto con los contrarios, con el calor y el frío, la sequedad y la humedad, forman la materia prima los cuatro elementos: tierra, aire, agua y fuego. Estos cuerpos, relativa ya que no absolutamente simples, forman a su vez los cuerpos inorgánicos, tales como el oro y los tejidos elementales de los seres vivos (denominados unos y otros cuerpos "homeómeros"). Las cosas "anhomeómeras", los organismos, tienen por materia, de la que constan, los cuerpos "homeómeros". Así, gradualmente, vamos subiendo los peldaños de la escala hasta llegar al entendimiento agente del hombre, no mezclado con materia, a la "inteligencia separada" de los astros y, por fin, a Dios. (La doctrina de la escala jerárquica de los seres no ha de entenderse en el sentido de que implique "evolución": las formas puras no evolucionan fuera de la materia. Es más, Aristóteles sostenía que las especies son eternas, inmutables, aunque los objetos individuales, sensibles, perezcan.)

11. Y ¿cómo comenzó el cambio? La piedra sin labrar permanece así mientras de sólo ella se trata: no se labra ella misma. Mucho menos se constituirá por sí sola en casa, en edificio. Tanto en uno como en otro caso es precisa la actuación de un agente externo, que cause el movimiento o cambio. Dicho de otro modo: además de las causas material y formal requiérese una causa *eficiente*, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις. Pero esta causa no es menester que sea *exterior* a la cosa que cambia: así, según Aristóteles, cada uno de los cuatro elementos está dotado de un movimiento natural hacia su propio lugar en el universo (por ejemplo, el fuego tiende hacia "arriba"), y el elemento en cuestión se moverá según esta tendencia natural, a no ser que algo se lo estorbe. Pertenece a la forma de cada elemento el tender hacia su "lugar natural",[46] y de esta manera coinciden las causas formal y eficiente. Mas esto no quiere decir que la causa eficiente se identifique siempre con la formal: son idénticas las dos en el caso del alma, principio formal del organismo y considerada como la iniciadora del movimiento; pero no son idénticas en el caso del constructor de una casa, mientras que en el de la generación del ser humano, por ejemplo, la causa eficiente, el padre, es sólo específica, y no numéricamente, identica a la causa formal del hijo.

46. *De Caelo*, 311 a 1-6.

12. Debe recordarse que Aristóteles se tenía por el primer pensador que había considerado en realidad la causa final, τὸ οὗ ἕνεκα. Sin embargo, aunque insiste mucho en la finalidad, sería un error suponer que, para Aristóteles, ésta era equivalente a la finalidad *extrínseca,* algo así como si dijéramos, por ejemplo, que la hierba crece para que las ovejas tengan con qué alimentarse. Al contrario, el Estagirita insiste mucho más en la finalidad intrínseca o inmanente (así, el manzano logra cumplir su finalidad no cuando su fruto forma un manjar saludable o grato para el hombre o cuando es transformado en sidra, sino cuando el árbol mismo alcanza todo el perfecto desarrollo de que es capaz, esto es, la perfección de su forma), pues, según nuestro filósofo, la causa formal de una cosa es también, normalmente, su causa final.[47] De igual modo, la causa formal de un caballo es la forma específica de ese caballo, pero es asimismo su causa final, puesto que el individuo de una especie se esfuerza por encarnar con la mayor perfección posible la correspondiente forma específica. Este esfuerzo natural por alcanzar la plenitud de la forma significa que a menudo son idénticas las causas finales, las formales y las eficientes. Por ejemplo, en la substancia orgánica, el alma (ψυχή) es la causa formal o el elemento determinante en el *compositum* y, al mismo tiempo, es también la causa eficiente, como originadora del movimiento, y la causa final, puesto que el fin intrínseco del organismo es lograr la encarnación individual de la forma específica. Así el pimpollo, durante todo el proceso de su crecimiento, hasta que llega a ser árbol frondoso, está tendiendo hacia la realización de su causa final. En opinión de Aristóteles es la misma causa final la que mueve: atrayendo. Tratándose de la encina, su causa final, que es también su causa formal, produce el desarrollo de la bellota hasta que llega a ser árbol, tirando, por así decirlo, de aquella bellota hacia el término de su proceso evolutivo. Cabe objetar, evidentemente, que la causa final, la forma perfecta de la encina, no existe aún y, por lo mismo, no puede ejercer su causalidad; ni siquiera puede ser causa en cuanto concebida mentalmente (como se dice que la idea de un cuadro en la mente del artista tiene eficiencia causal), pues la bellota carece de entendimiento y de facultad reflexiva. A esta objeción respondería Aristóteles, sin duda, recordando el hecho de que la bellota tiene en germen la forma específica de la encina y una tendencia connatural a que se logre su propia evolución completa. Pero las dificultades aumentarían para nuestro filósofo si siguiésemos haciendo preguntas.

(Por supuesto que, a pesar de su propensión a hacer coincidir las causas, Aristóteles no niega que se puedan distinguir físicamente unas de otras. Por ejemplo, en la edificación de una casa, la causa formal del edificio —en la medida en que se pueda hablar de causa formal de un edificio— se distingue, no sólo conceptualmente sino también físicamente, de la causa final, que es la idea o el plano del edificio tal como lo concibe en su mente el arquitecto,

47. *Met.*, H, 1044 a 36-b 11. Cfr. *Fís.*, B, 7, 198 a 24 y sig.

y de la causa o de las causas eficientes. En general, sin embargo, se puede decir que las causas eficiente, final, formal y material tienden a fusionarse en dos, o que Aristóteles propende a reducir las cuatro causas a dos, a saber, la formal y la material (aunque modernamente cuando empleamos el término "causa" pensemos ante todo en la causalidad eficiente y después, quizás, en las causas finales).)

Su insistencia en la finalidad no quiere decir que Aristóteles excluya toda causalidad mecánica, y esto pese al lenguaje antropomórfico con que habla de la teleología de la naturaleza, por ejemplo en su famosa frase "La naturaleza no hace nada en vano, nada superfluo",[48] lenguaje poco compatible con la teología de la *Metafísica,* por lo menos. A veces se combinan la finalidad y el mecanicismo, como en el hecho de que la luz no pueda pasar a través de la linterna, porque sus propias partículas son más finas que las del pabellón de la linterna, con lo cual nos libra de tropezar;[49] pero en otros casos —piensa él— puede actuar tan sólo la causalidad mecánica (como en el hecho del color de los ojos de los animales, que no tiene finalidad alguna, sino que se debe simplemente a las circunstancias del nacimiento.[50] Por lo demás, Aristóteles dice explícitamente que no hemos de buscar siempre una causa final, ya que algunas cosas hay que explicarlas por las solas causas eficientes o materiales.[51]

13. Todo movimiento, todo paso de la potencia al acto, requiere algún principio en acto; pero si todo devenir, todo objeto que se mueve requiere una causa actual del movimiento, entonces el mundo en general, el universo entero tiene que tener también un Primer Motor.[52] Importa observar, no obstante, que la palabra "Primero" no debe entenderse en sentido temporal, pues el movimiento, según Aristóteles, es necesariamente eterno (el iniciarlo o el hacerlo cesar requerirían ya, de suyo, un movimiento). Se ha de entender más bien en el sentido de *Supremo:* el Primer Motor es la eterna fuente del movimiento eterno. Por lo demás, el Primer Motor no es un Dios Creador, dado que el mundo existe desde toda la eternidad sin haber sido creado nunca. Dios "forma" el mundo, pero no lo ha creado, y lo "forma" al ser Él, Dios, la Fuente Suprema del movimiento, al ejercer sobre las cosas una atracción, es decir, actuando como soberana *Causa final.* Según el parecer de Aristóteles, si Dios produjese el movimiento con una causalidad eficiente física —"dándole un empellón" como si dijéramos— entonces cambiaría también Él mismo: tendría lugar una reacción de lo movido sobre el motor. Por consiguiente, Dios ha de actuar como Causa Final, siendo objeto de deseos. En seguida volveremos a tratar de este punto.

En la *Metafísica,* Λ 6 y sig., Aristóteles demuestra que este Principio motor ha de ser acto puro, ἐνέργεια, sin mezcla ninguna de potencia. Dando

48. *De Caelo,* A, 4, 271 a 33.
49. *Anal. Post.* 94 b 27-31. Cfr. *De Generat. Anim.,* 743 b 16 y sig.
50. *De Generat. Anim.,* 778 a 16-b 19; 789 b 19 y sig. *De Part. An.,* 642 a 2; 677 a 17-19.
51. *Met.,* 1049 b 24 y sig.
52. Para el Primer Motor, cfr. *Met.,* Λ y *Fís.* Θ, 6, 258 b 10 y sig.

por supuesta la eternidad del mundo (pues, arguye, si el tiempo pudiese empezar a ser tendría que haber habido un tiempo anterior al tiempo mismo —lo cual es contradictorio— y, puesto que el tiempo está vinculado esencialmente al cambio, también éste, el cambio, ha de ser eterno), declara que ha de existir un Primer Motor que cause el cambio sin cambiar Él, sin tener potencialidad alguna, pues si, por ejemplo, pudiera dejar de producir el movimiento, entonces el movimiento, el cambio, no sería necesariamente eterno como lo es. Ha de haber, en consecuencia, un Primer Motor que sea Acto Puro y, como tal, absolutamente inmaterial, pues la materialidad implica la posibilidad de ser pasivo y cambiante. Además, la experiencia, mostrando que existe el incesante movimiento circular de los cielos, confirma este argumento, ya que tiene que haber un Primer Motor que mueva los cielos.

Según hemos visto, Dios mueve el universo siendo la Causa Final, el objeto de lo deseos. Al parecer, concíbese a Dios como al Primer Motor, que mueve directamente el primer cielo causando así la diaria rotación de las estrellas en torno a la tierra. La manera como mueve es inspirando amor y deseo (lo deseable es lo mismo que lo inteligible en el ámbito de lo inmaterial), y, por consiguiente, ha de haber una Inteligencia de la primera esfera y otras Inteligencias en las demás esferas. La Inteligencia de cada esfera es espiritual, y la esfera toda desea imitar la vida de su Inteligencia lo mejor posible. No siendo capaz de imitarla en su espiritualidad misma, se aproxima lo más que puede a ella girando circularmente, es decir, realizando el movimiento más perfecto de todos. En una primera época mantuvo Aristóteles la concepción platónica de las almas astrales, pues en el Περὶ Φιλοσοφίας las estrellas poseen cada una su alma y se mueven a sí mismas; pero luego abandonó esta concepción y adoptó la de las Inteligencias de las esferas.

Es un hecho curioso que Aristóteles no parece haber tenido ninguna convicción muy definida acerca de cuál fuese el *número* de los motores inmóviles. Así, en la *Física* se encuentran tres pasajes que hacen referencia a una pluralidad de motores inmóviles [53] y en la *Metafísica* se habla también de una pluralidad.[54] Para Jaeger, el cap. 8.º del libro Λ de la *Metafísica* es una adición posterior hecha por Aristóteles. En los caps. 7.º y 9.º (que deberían ir, pues, juntos y formarían parte de la *Metafísica* "originaria") habla Aristóteles de un único Motor Inmóvil. Pero en el cap. 8.º aparecen 55 motores trascendentes. Más tarde objetará Plotino que su relación con el Primer Motor inmóvil se deja enteramente en la sombra, y preguntará también cómo puede darse una pluralidad de motores si la materia es —según lo sostenía Aristóteles— el principio de individuación. Ahora bien,

53. *Fís.*, 258 b 11; 259 a 6-13; 259 b 28-31. (Jaeger piensa que estos tres pasajes son añadiduras posteriores, pero como solamente es en el tercero de ellos donde da Aristóteles por supuesta la existencia real de una pluralidad de motores inmóviles, Ross (*Physics*, pp. 101-102) concluye con razón que únicamente este pasaje es posterior a la redacción del libro Λ de la *Metafísica*.)

54. *Met.*, Λ, 8.

el mismo Estagirita vio ya esta última objeción, y la insertó en medio del cap. 8.º sin darle solución ninguna.[55] Todavía en tiempos de Teofrasto algunos aristotélicos se aferraban a la doctrina de un *único* Motor Inmóvil, por no ver cómo se podrían armonizar los movimientos independientes causados por la pluralidad de motores.

A esta noción de una pluralidad de motores se debió en definitiva el que los filósofos medievales supusieran que las Inteligencias o los ángeles son quienes mueven las esferas. Haciéndolos subordinados al Primer Motor, es decir, a Dios, y dependientes de Él, adoptaron la única posición posible, ya que, para que haya armonía, los otros motores deben mover en subordinación al Primer Motor y deben estar vinculados a Él por la inteligencia y el deseo, directa o indirectamente, o sea, jerárquicamente. Esto lo comprendieron ya los neoplatónicos.

El Primer Motor, siendo como es inmaterial, no puede realizar ninguna acción corpórea: su actividad tiene que ser puramente espiritual y, por ende, intelectual. Dicho de otro modo: la actividad de Dios consiste en pensar. Pero ¿cuál es el objeto de su pensamiento? Conocer es participar intelectualmente en el objeto; ahora bien, el objeto de Dios ha de ser el mejor de todos los objetos posibles, y el conocimiento del que Dios disfruta no puede ser de ningún modo un conocimiento que implique cambio, ni sensación, ni novedad. Por consiguiente, Dios se conoce a Sí mismo en un Acto de eterna intuición o consciencia de Sí. Por eso Aristóteles define a Dios como "Pensamiento del Pensamiento", νόησις νοήσεως.[56] Dios es un Pensamiento subsistente que se piensa a Sí mismo por toda la eternidad. Es más, Dios no puede tener ningún objeto de pensamiento que no sea Él mismo, pues en tal caso tendría un fin fuera de Sí. Dios, por lo tanto, sólo se conoce a Sí mismo. Santo Tomás [57] y otros autores, v. gr. Brentano, han intentado interpretar a Aristóteles de modo que no quedasen excluidos de su concepción el conocimiento divino del mundo y el ejercicio de la divina Providencia; pero, aunque Santo Tomás esté en lo cierto al pensar como piensa, no se sigue de aquí que tal fuese la opinión de Aristóteles. "Aristóteles no tiene ninguna teoría ni sobre la creación divina ni sobre la divina Providencia".[58] Cierto que, en ocasiones, habla como si la tuviese —así cuando compara a Dios con el capitán que pone en orden su ejército, o cuando dice que Dios provee a la perpetuación de las generaciones en el caso de aquellos seres que, a diferencia de lo que ocurre con las estrellas, son incapaces de una existencia permanente—; pero tales pasajes apenas tienen fuerza al lado de su manera de tratar del Primer Motor.[59]

55. *Met.,* 1074 a 31-8.
56. *Met.,* Λ 9, 1074 b 33-5.
57. *In Met.,* XII, lect. XI: "Nec tamen sequitur quod omnia alia a se ei sunt ignota; nam intelligendo se intelligit omnia alia".
58. Ross, *Aristotle,* p. 184.
59. *In De Caelo,* A 4, 271 a 33. Dice Aristóteles que "Dios y la Naturaleza nada hacen en vano"; pero aún no había elaborado su teoría del Motor Inmóvil.

¿Es el Dios de Aristóteles un Dios personal? El Estagirita habla unas veces de Dios como del Primer Motor Inmóvil (τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον), otras veces como de ὁ θεός,[60] mientras que en la *Ética a Nicómaco* habla también de οἱ θεοί.[61] Como la mayoría de los griegos, Aristóteles no parece que se cuidara mucho del número de los dioses, pero, si hemos de decir que fue decidida y exclusivamente monoteísta tendremos que decir entonces que su Dios es personal. Puede Aristóteles no haber hablado del Primer Motor como de un Ser personal (y, ciertamente, la atribución de una personalidad antropomórfica estaría muy lejos de sus concepciones), mas como el Primer Motor es Inteligencia o Pensamiento, síguese de ello que es personal en el sentido filosófico. El Dios aristotélico no será quizá personal *secundum nomen,* pero sí que lo es *secundum rem.* Hay que añadir, con todo, que no tenemos ningún indicio para suponer que Aristóteles pensase nunca en el Primer Motor como en un objeto de culto y menos aún como en un Ser al que fuera útil elevar preces. Aparte de que, si el Dios de Aristóteles está totalmente centrado en Sí mismo —como yo creo que lo concebía—, entonces a nada viene que los hombres intenten ponerse en comunicación personal con Él. Afirma expresamente Aristóteles en la *Magna Moral* que se equivocan quienes piensan que se puede trabar amistad con Dios, porque: *a*) Dios no podría amarnos a su vez, y *b*) en ningún caso podría decirse que nosotros *amáramos* a Dios.[62]

14. Otros argumentos para probar la existencia de Dios se hallan esbozados rudimentariamente. en las obras de Aristóteles. Así, en los fragmentos del Περὶ Φιλοσοφίας describe a los hombres que contemplaron por vez primera la hermosura de la tierra y del mar y la majestad de los cielos y llegaron a concluir que son obra de los dioses. Es esto un bosquejo del argumento teleológico.[63] En la misma obra indica por lo menos Aristóteles una línea de argumentación que vendría a desarrollar siglos más tarde Santo Tomás de Aquino en la "cuarta vía" (después de pasar, naturalmente, por las manos de varios intermediarios). Arguye ahí el Estagirita que "donde hay un mejor hay un óptimo; ahora bien, como entre las cosas existentes hay unas que son mejores que otras, hay por consiguiente un Ser óptimo, el cual ha de ser Dios".[64] Esta línea de argumentación sólo conduce directamente a un óptimo *relativo:* para llegar al óptimo Absoluto, al Perfecto, es preciso introducir la idea de la causalidad, sosteniendo que todas las perfecciones finitas provienen en definitiva o son "participaciones" de la Perfección absoluta, que es la fuente de todas las perfecciones finitas. Y esto es lo que hace Santo Tomás refiriéndose a un pasaje de la *Metafísica*[65] e incluso valiéndose de la imagen aristotélica del fuego, del que se dice que es la cosa más caliente

60. *Met.*, Λ 7.
61. *Ét. Nic.,* por ej. 1170 b 8 y sig., y 1179 a 24-25.
62. *Magna Moralia,* 1208 b 26-32.
63. Frag. 14 (Rose).
64. Frag. 15 (Rose).
65. *Met.,* 993 b 23-31. Cfr. 1008 b 31-1009 a 5.

de todas en la medida en que es la causa del calor de todas las demás cosas calientes.[66] Por lo que respecta a Aristóteles mismo, el empleo que hace de los grados de perfección para probar la existencia de Dios parece que ha de situarse en su primera época, cuando todavía estaba muy influido por Platón: en la *Metafísica* apenas se sirve ya de este tipo de argumento. En general, cabe decir que Aristóteles, al componer la *Metafísica*, se apartó mucho de las concepciones religiosas populares, que aparecen, por ejemplo, en los fragmentos del Περὶ Φιλοσοφίας. Siguió empleando a veces un lenguaje que no cuadraba muy bien con las concepciones del libro Λ de la *Metafísica*; pero, de todos modos, ¿se podría esperar de Aristóteles que prescindiera totalmente de las expresiones populares y se atuviera a una coherencia rigurosa y absoluta? Lo más probable es que, en realidad, no intentase nunca sistematizar definitivamente su doctrina acerca de Dios ni armonizar las expresiones que emplea a veces (y que implican la noción de la Providencia divina y de la actividad de Dios en el mundo) con las especulaciones de la *Metafísica*.

15. Por lo que queda dicho se comprenderá que la concepción de Aristóteles acerca de Dios distaba mucho de ser satisfactoria. Verdad es que su noción de la Divinidad como fin último es más clara que la de Platón, pero, al menos en el libro Λ de la *Metafísica*, no tiene para nada en cuenta ese operar divino sobre el mundo, en el que tanto insistió Platón y que es un elemento esencial de toda teología racional completa. El Dios aristotélico es Causa eficiente *tan sólo* por ser Causa final. No conoce este mundo, y ningún plan divino se cumple en el universo: la teleología de la naturaleza sólo puede ser una teleología inconsciente (tal es, al menos, la única conclusión que convendrá en definitiva a la imagen de Dios dada en la *Metafísica*). Por lo tanto, bajo este aspecto, la metafísica aristotélica es inferior a la de Platón. Por otra parte, aunque no pocas de las doctrinas de Aristóteles tuviesen un origen platónico, el Estagirita, mediante su concepción de la teleología inmanente, es decir, de la tendencia connatural de todos los objetos concretos sensibles a la plena realización de sus potencialidades, logró ciertamente asentar la realidad del mundo sensible sobre más sólidos fundamentos que lo que a su gran predecesor le fue dado, y, al mismo tiempo, atribuyó una significación y una finalidad reales al cambio y al devenir, aun cuando en este proceso prescindiera de algunos elementos valiosos del pensamiento de Platón.

66. Sto. Tomás, *Sum. Teol.*, Ia, q. 2.ª, art. 3, in corp.

CAPÍTULO XXX

LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA Y LA PSICOLOGÍA

1. La Naturaleza es la totalidad de los objetos que son materiales y están sujetos al movimiento. De hecho, Aristóteles no define realmente lo que entiende por naturaleza, pero está claro, por lo que escribe en la *Física*,[1] que considera la Naturaleza como la totalidad de los objetos naturales, es decir, de los objetos capaces de provocar el cambio y de desarrollarlo hasta un fin, de los objetos que tienen una tendencia intrínseca a cambiar. Los objetos artificiales, por ejemplo un lecho, no tienen el poder de moverse a sí mismos. Los cuerpos "simples" de que se compone el lecho tienen este poder de iniciar el cambio o movimiento, pero lo tienen en cuanto que son cuerpos naturales, no como componentes del lecho en cuanto tal. Esta posición debe matizarse, desde luego, con la doctrina de que el paso de los cuerpos inanimados desde un estado de reposo a un estado de movimiento ha de provocarlo algún agente externo. Pero, como hemos visto, cuando el agente remueve un obstáculo, cuando, por ejemplo, hace un agujero en el fondo de una vasija, el agua responde con un movimiento propio, con su movimiento natural hacia abajo. Tal vez parezca contradictorio hablar de que los objetos naturales poseen en sí mismos un principio de movimiento y hacer uso de la máxima según la cual todo lo que es movido lo es en virtud de la acción de un agente externo.[2] No obstante, Aristóteles sostiene que la aparente iniciativa de los animales en sus movimientos, por ejemplo cuando se mueven hacia la comida, no es una iniciativa absoluta, porque no habría en ellos ningún movimiento si no se diese el agente exterior, la comida que los atrae. De la misma manera, cuando el agua cae saliendo por el orificio de la vasija, puede decirse en verdad que este movimiento hacia abajo es como connatural al elemento, a pesar de ser causado *accidentalmente*

1. *Física,* B 1, 192 b 13 y sig.

2. Las palabras de Aristóteles en la *Física,* H, 1, 241 b 39 y sig. y Θ 4, 254 b 7 y sig., pueden parecer un tanto ambiguas. Dice que todo cuanto es movido lo es por alguna cosa, ya sea por sí mismo o por otro; por consiguiente, no dice que *cada* cosa móvil sea movida por otra. Pero, si la discusión que sigue a estas palabras se ve a la luz de su principio de la prioridad del acto sobre la potencia y de sus argumentos en apoyo de la existencia del Motor Inmóvil, se advierte claramente que, en su sentir, ningún ser móvil puede en absoluto iniciar el movimiento. Todo aquello que dé *absolutamente* comienzo al movimiento ha de ser en sí mismo *inmóvil;* otra cuestión es, claro está, si hay o no una pluralidad de motores inmóviles. Pero el principio es patente.

por el agente externo que hace el orificio y remueve así el obstáculo que se oponía al movimiento natural del agua: porque *directamente* es causado ese movimiento por quien engendró el agua y la hizo tener peso, esto es, según cabe presumir, por los contrarios primigenios, lo caliente y lo frío. Aristóteles lo expresa diciendo que los cuerpos inanimados tienen en sí mismos "un principio del ser movidos", pero no "un principio causante del movimiento".[3]

2. El movimiento, en su sentido lato, divídese, por una parte, en generación y corrupción, y, por otra, es κίνησις o movimiento en sentido más estricto. Este último (κίνησις) ha de subdividirse a su vez en tres clases: movimiento cualitativo (κίνησις κατὰ τὸ ποιόν o κατὰ πάθος), movimiento cuantitativo (κίνησις κατὰ τὸ ποσόν o κατὰ μέγεθος) y movimiento local (κίνησις κατὰ τὸ ποῦ o κατὰ τόπον). El primero es ἀλλοίωσις o cambio cualitativo, el segundo αὔξησις καὶ φθίσις. aumento y disminución o cambio cuantitativo, y el tercero φορά o movimiento en el sentido que nosotros solemos dar hoy a esta palabra.[4]

3. Los presupuestos del movimiento local, y a decir verdad de todo movimiento, son el lugar y el tiempo. Que el lugar (τόπος) existe se prueba:[5] *a*) por el hecho del desplazamiento, p. ej., porque donde hay agua puede llegar a haber aire, y *b*) por el hecho de que los cuatro elementos poseen sus lugares naturales. Estas distinciones del lugar natural no son sólo relativas a nosotros, sino que existen independientemente de toda consideración; así, "arriba" está el lugar hacia el que tiende el fuego, y "abajo" el lugar hacia el que tiende la tierra. Por consiguiente, el lugar existe, y Aristóteles lo define como τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον,[6] el *terminus continentis immobilis primus* de los escolásticos. El τόπος de Aristóteles es, pues, el límite dentro del cual se halla un cuerpo, un límite considerado como inmóvil. Si se adopta esta definición, evidentemente no puede haber ningún lugar vacío ni tampoco fuera del universo o mundo, ya que el lugar es el límite interno del cuerpo continente. Pero Aristóteles distinguía entre el recipiente o continente de un cuerpo y su "lugar": en el caso de una barca arrastrada por la corriente de un río, el río —que se mueve a sí mismo— es el recipiente más bien que el "lugar" de la barca. El lugar es, por tanto, el primer límite inmóvil del continente, mirándolo desde fuera. En el ejemplo en cuestión, todo el río entero es, según Aristóteles, el "lugar" en que se halla la barca y cuanto ésta contenga, ya que el río entero es inmóvil, ὅτι ἀκίνητον ὁ πᾶς.[7] Todas las cosas del universo físico se hallan así en algún lugar, pero no el universo mismo. Y como el movimiento consiste en el cambio de lugar, resulta que el universo mismo no se puede mover en sentido rectilíneo, sino sólo en sentido circular.

4. Según Aristóteles, un cuerpo no puede ser movido más que por un motor que esté al presente en contacto con él. ¿Qué decir, entonces, de los

3. *Fís.*, 254 b 33-256 a 3. Cfr. *De Caelo,* 311 a 9-12.
4. *Fís.*, E 2, 226 a 24 y sig.; Θ 7, 260 a 26 y sig.
5. *Fís.*, Δ 1, 208 a 27 y sig.
6. *Fís.*, Δ 4, 212 a 20 y sig.
7. *Fís.*, Δ 4, 212 a 19-20.

proyectiles?[8] El motor que los mueve originariamente comunica al medio, por ejemplo, al aire o al agua, no sólo el movimiento, sino también la capacidad de mover. Las primeras partículas de aire movidas mueven a otras partículas *y* a los proyectiles. Pero este poder de mover va decreciendo en proporción a la distancia, de modo que al final el proyectil viene a quedar en reposo, sin que le afecten las fuerzas que se oponen. Aristóteles no creía, pues, en la ley de la inercia: pensaba que el movimiento impulsor provocado o artificial tendía a irse frenando, mientras que el movimiento "natural" tendía a acelerarse (cf. *Física,* 230 a 18 y sig.). En esto fue seguido, p. ej., por Santo Tomás, quien rechazó la teoría del *impetus* defendida por Filopón, Alpetragio, Olivi, etc.

5. Respecto al tiempo, Aristóteles hace ver que no puede identificárselo simplemente con el movimiento o cambio, pues hay muchas clases de movimientos, mientras que el tiempo es uno solo.[9] Sin embargo, está claro que el tiempo tiene vinculaciones con el movimiento y el cambio: cuando no nos damos cuenta de ningún cambio, también se nos pasa inadvertido el tiempo. He aquí la definición que el Estagirita da del tiempo: ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.[10] No hace referencia en esta definición al número puro, sino al número en el sentido de aquello que es numerado, o sea, al aspecto numerable del movimiento. El tiempo es, con todo, un *continuum,* lo mismo que el movimiento: no consta de puntos o instantes discretos.

Solamente las cosas que se mueven, o las que hallándose en reposo son capaces de movimiento, están en el tiempo. (El movimiento es eterno, pero evidentemente no es inmóvil: por lo tanto, está en el tiempo, y de ello se sigue necesariamente que el tiempo es también eterno, en el sentido de que nunca ha comenzado y nunca jamás acabará.) Ha de notarse que el movimiento de que aquí se trata no tiene por qué ser precisamente un movimiento local, pues Aristóteles advierte de un modo explícito que también la conciencia de un cambio en nuestro estado de ánimo nos puede hacer caer en la cuenta de que ha transcurrido un lapso de tiempo. La afirmación de Aristóteles según la cual el tiempo es lo que en el movimiento *se cuenta,* lo numerable del movimiento, no ha de entenderse en el sentido de que nos sea posible contar todos los "ahora" comprendidos en el cambiar, como si el período del cambio constase de porciones de tiempo discretas: lo que quiere decir es que, cuando se es consciente de que transcurre el tiempo se está reconociendo una pluralidad, a saber, una pluralidad de fases. El tiempo, por consiguiente, es aquel aspecto del elemento del cambio o movimiento que posibilita el que la mente reconozca una pluralidad de fases.[11]

Si queremos medir el tiempo hemos de tener algún patrón de medida.

8. *Fís.,* 215 a 14 y sig.; 266 b 27 y sig.
9. *Fís.,* Δ 10-11, 218 a 30 y sig.
10. *Fís.,* Δ 11, 219 b 1-2 y sig.; 220 a 24 5 y sig.
11. Cfr. Ross, *Physics,* p. 65.

Según Aristóteles, el movimiento en línea recta no es a propósito para tal fin, pues no es uniforme: si es movimiento natural, se acelera; si no es natural tiende a disminuir. ¿Qué movimiento es, pues, a la vez natural y uniforme? Para Aristóteles, el movimiento naturalmente uniforme es el circular, y la rotación de las esferas celestes es un movimiento natural. De ahí que sea el más conveniente para nuestro propósito... y que se justifique expresar el tiempo por referencia al sol.[12]

Aristóteles plantea la cuestión,[13] aunque no la trata con detenimiento, de si existiría el tiempo si no hubiese ninguna inteligencia. Dicho de otro modo: siendo el tiempo la medida del movimiento o este mismo movimiento en cuanto mensurable, ¿se daría algún tiempo si no existiera ninguna mente que lo calculara o midiese? Y responde que, propiamente, no se daría, no habría ningún tiempo, aunque sí el substratum del tiempo. El profesor Ross comenta que esta tesis es coherente con la explicación general que ofrece Aristóteles acerca del *continuum*.[14] En el *continuum* no hay partes actuales, sino sólo potenciales: reciben existencia actual cuando algún evento rompe el *continuum*. Igual ocurre con el tiempo o la duración: los "ahora", los instantes de que consta la duración vienen a la existencia actual si alguna mente los distingue en el seno de esa duración. La dificultad de que el tiempo pudiera haber existido antes también de que existiese alguna inteligencia que lo midiese no era, a primera vista, ningún problema para Aristóteles, puesto que él pensaba que los animales y los hombres habían existido desde siempre. Pero una dificultad más pertinente es la de que contar las partes no es lo mismo que crearlas, sino sólo reconocerlas donde ya existían.[15] En todo caso, ¿cómo podría haber cambio si no hubiese tiempo? A modo de respuesta cabría sugerir que, como según Aristóteles el tiempo no se distingue realmente del *prius* y el *posterius* del movimiento, el tiempo existe con independencia de la mente, por lo mismo que el movimiento existe así, aunque reciba, digamos, un complemento de parte de la mente. Las "porciones" del tiempo son potenciales en el sentido de que no se distinguen formalmente unas de otras, sino sólo en virtud de la "numeración" que realiza la mente; pero no son potenciales en el sentido de que no tengan existencia real aparte de la mente. La posición de Aristóteles no coincide con la de Kant, ni tampoco conduce de suyo a ella.

6. Aristóteles plantea la cuestión de la posibilidad del infinito.

a) Un cuerpo infinito —dice— es imposible,[16] pues todo cuerpo está limitado por una superficie, y ningún cuerpo limitado por una superficie puede ser infinito. Prueba también la imposibilidad de que exista de hecho un cuerpo infinito, mostrando que no podrá ser ni compuesto ni simple. Por ejemplo, si se supone que es compuesto, los elementos que lo componen serán

12. *Fís.*, 223 a 29-224 a 2.
13. *Fís.*, 223 a 21-9.
14. Ross, *Physics*, p. 68.
15. *Id.*, *ibid.*, p. 69.
16. *Fís.*, 5, 204 a 34-206 a 7.

en sí mismos o finitos o infinitos. Ahora bien, si un elemento es infinito y los otros elementos son finitos, en ese caso los últimos serán eliminados por el primero; y dos elementos no pueden ser a la vez infinitos, puesto que un elemento infinito sería igual al cuerpo entero. En cuanto a los elementos finitos, la composición a base de ellos no podría formar ciertamente ningún cuerpo que fuese de hecho infinito. Aristóteles consideraba también que la existencia, que él admitía, de un "arriba" y un "abajo", etc., absolutos, muestra que no puede existir ningún cuerpo realmente infinito, pues aquellas distinciones carecerían en tal caso de sentido. Como tampoco puede haber en la realidad un número infinito, ya que el número es lo que puede ser numerado, y un número infinito no podría serlo.[17]

b) Por otro lado, aunque Aristóteles rechazaba la posibilidad de que existiese de hecho un cuerpo o un número infinito, admitía el infinito entendiéndolo en otro sentido: [18] el infinito existe en potencia. Por ejemplo, ninguna extensión espacial es un infinito actual, pero sí que es infinita en potencia, en cuanto que es infinitamente divisible. Una línea no consiste en una infinitud actual de puntos, pues es un *continuum* (así es como intenta Aristóteles, en la *Física*, afrontar las dificultades planteadas por Zenón de Elea), pero es también infinitamente divisible, aunque esta división potencialmente infinita nunca se realizará por completo en acto. El tiempo es también infinito potencialmente, puesto que es susceptible de adición indefinida; pero el tiempo no existe nunca como un infinito en acto, porque es un *continuum sucesivo* cuyas partes jamás coexisten. Por lo tanto, el tiempo se parece a la extensión espacial en que es infinitamente divisible (aunque ninguna infinidad actual se haya realizado nunca), pero es también infinito en potencia por vía de adición, y en esto difiere de la extensión, ya que la extensión, según Aristóteles, tiene un máximum, si bien carece de mínimum. Una tercera infinitud potencial es la del número, que se parece al tiempo en cuanto que es también potencialmente infinito por vía de adición, pues no se puede contar hasta un número tan grande que más allá de él sea ya imposible toda numeración y adición. Pero el número difiere a la vez del tiempo y de la extensión en que no es susceptible de división hasta el infinito, por la razón de que tiene un mínimum: la unidad.

7. Según Aristóteles, todo movimiento natural se dirige hacia un fin.[19] ¿Cuál es el fin que se persigue en la naturaleza? El del desarrollo desde un estado de potencia hasta uno de acto: la encarnación de la forma en la materia. Para Aristóteles, igual que para Platón, prevalece sobre la concepción mecanicista de la naturaleza la concepción teleológica, aunque cuesta un poco comprender cómo podía admitir Aristóteles lógicamente alguna teleología consciente con respecto a la naturaleza en general. La teleología no es, empero, total, no lo abarca ni lo domina todo, pues a veces la materia

17. *Fís.*, 204 b 7-10.
18. *Fís.*, 206 a 9 y sig.
19. *De Caelo*, A 4, 217 a 33: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν

estorba la acción teleológica (como, por ejemplo, en la producción de monstruos, que debe atribuirse a la defectiva materia).[20] Así, el operar de la teleología puede, en algunos casos particulares, tropezar con el obstáculo de algún evento que no se supedite, por lo menos, al fin en cuestión, pero cuyo acaecer, debido a ciertas circunstancias, no puede evitarse. Tal es τὸ αὐτόματον o lo "fortuito", que consiste en esos sucesos que acontecen "por naturaleza" pero no "según la naturaleza", p. ej., la producción de un monstruo por la generación. Esos azares son indeseables, y Aristóteles los distingue de la suerte (τύχη), que significa un acaecimiento deseable, p. ej., el que pudiera ser el fin querido por un agente que se propone algo, como en el caso del hallazgo de un tesoro en el campo.[21]

¿Y en qué se funda Aristóteles para hablar de la "Naturaleza" como de algo que tiene unos fines? Platón había utilizado las nociones de un Alma del mundo y del Demiurgo, con lo cual podía hablar de fines en la naturaleza, pero Aristóteles habla como si hubiese alguna actividad teleológica inherente a la naturaleza misma. A decir verdad, habla de ὁ θεός cuando le viene bien, pero nunca trata de un modo satisfactorio la cuestión de las relaciones entre la naturaleza y Dios, y lo que dice de Dios en la *Metafísica* parece cerrar el paso a cualquier actividad finalística de Dios en la naturaleza. Probablemente lo acertado sea pensar que el creciente interés de Aristóteles por la ciencia empírica le llevó a descuidar la sistematización auténtica de su tesis, y así quedó expuesto a que se le acusara con razón de incoherencia entre esta concepción y sus presupuestos metafísicos. Aunque no tenemos ningún deseo de rechazar ni de poner en duda la sentencia aristotélica de que en la naturaleza hay teleología, parece con todo que hemos de admitir por fuerza que su sistema metafísico, su teología, apenas le da derecho a Aristóteles para hablar de la naturaleza como de un principio activo y organizador consciente, cosa que hace con cierta frecuencia. Tal lenguaje tiene un inconfundible matiz platónico.

8. Según Aristóteles, el universo está constituido por dos mundos distintos: el supralunar y el sublunar. En el mundo supralunar están las estrellas, los astros, que son imperecederos y no experimentan más cambios que el del movimiento local; su movimiento es circular y no rectilíneo como lo es el movimiento natural de los cuatro elementos. Aristóteles saca la conclusión de que los astros están compuestos de un elemento material diferente, el *éter*, que es el quinto elemento, superior a los demás, incapaz de experimentar otro cambio que el cambio local en un movimiento circular.

Aristóteles sostenía la opinión de que la tierra, de forma esférica, se halla en reposo en el centro del universo, y que alrededor de ella se superponen las capas concéntricas y esféricas del agua, el aire y el fuego o lo cálido (ὑπέκκαυμα). Por encima de éstas hállanse las esferas celestes, la superior de las cuales, que es la de las estrellas fijas, debe su movimiento al Primer Motor.

20. *De Gen. An.*, 767 b 13-23.
21. *Fís.*, B, 4-6. Cfr. *Met.*, E, 2-3.

Aceptando de Calipo el número de treinta y tres como el de las esferas que deben suponerse existentes para explicar el movimiento real de los planetas, Aristóteles suponía también la existencia de otras veintidós esferas que girarían en sentido contrario, interpuestas entre aquéllas a fin de contrarrestar la tendencia de cada esfera a perturbar el movimiento del planeta perteneciente a la otra. Obtenía así cincuenta y cinco esferas, sin contar la más externa de todas; y de este modo se explica la sugerencia que hace en la *Metafísica* de que existen cincuenta y cinco motores inmóviles además del Primer Motor que mueve la última esfera. (Y advierte que si se aceptara el cómputo de Eudoxo en vez del de Calipo el número de motores tendría que ser cuarenta y nueve.)[22]

9. Las cosas particulares de este mundo nacen y mueren, pero las especies y los géneros son eternos. Por consiguiente, en el sistema de Aristóteles no se encuentra ninguna evolución en el sentido moderno de este término. Sin embargo, aunque Aristóteles no pudiese desarrollar una teoría de la evolución temporal, una evolución de las especies, sí que expuso una teoría de lo que cabría llamar evolución "ideal", a saber, una doctrina concerniente a la estructura del universo, una teoría de la escala de los seres, en la que la forma va siendo cada vez más predominante a medida que se van subiendo escalones. En la parte inferior de la escala está la materia inorgánica, y en la superior la materia organizada, siendo las plantas menos perfectas que los animales. No obstante, también las plantas poseen un alma, que es el principio vital, definido por Aristóteles como "la entelequia de un cuerpo natural dotado con la capacidad de vivir" o como "la primera entelequia de un cuerpo natural organizado". (Así en el *De Anima* B 1, 412 a 27 - b 4, ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος· τοιοῦτο δέ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν, ο ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.) Siendo como es el acto del cuerpo, el alma es simultáneamente forma, principio del movimiento, y fin. El cuerpo existe para y por el alma, y todo órgano tiene su finalidad propia, consistente en una actividad.

Al comienzo del *De Anima*, Aristóteles hace ver cuánto importa una investigación acerca del alma, dado que ésta es, por así decirlo, el principio vital en los seres vivientes.[23] Sin embargo —observa— esta cuestión es difícil, pues no se da así como así con el método apropiado; pero insiste —¡y cuán atinadamente!— en que el filósofo especulativo y el naturalista miran las cosas desde distintos ángulos y, por lo mismo, construyen de diverso modo sus definiciones. No hay pensador que no haya reconocido que las distintas ciencias poseen métodos distintos y que del hecho de que una ciencia particular determinada haya de seguir otro método que el del químico o el del naturalista no se deduce que todas sus conclusiones tengan que ser por fuerza erróneas.[24]

22. Cfr. *Met.*, Λ, 8.
23. *De An.*, 402 a 1-9.
24. *De An.*, 402 a 10 y sig.

La sustancia compuesta, dice Aristóteles,[25] es un cuerpo natural dotado de vida; el principio de esta vida es denominado alma (ψυχή). El cuerpo no puede ser alma, porque el cuerpo no es la vida sino que la posee. (En el Libro I del *De Anima,* donde Aristóteles esboza una historia de la Psicología, hace notar, a propósito de las opiniones de los diversos filósofos acerca del alma, que "la diferencia más importante es la que separa a los filósofos que consideran los elementos como corpóreos y los que los tienen por incorpóreos". Aristóteles se pone del lado de los platónicos y en contra de los partidarios de Leucipo y Demócrito.) El cuerpo debe ser, pues, la materia para el alma, mientras que ésta es como la forma o el acto con respecto al cuerpo. De aquí que Aristóteles, al definir el alma, hable de ella como la entelequia o el acto, la actualización, del cuerpo que posee la vida en potencia —"capacidad" o "potencialidad de vida"— como él dice, que no se refieren a algo que haya sido desposeído de alma, sino a lo que la posee. El alma es, pues, la realización del cuerpo, su actualización, y es inseparable de él (aunque puedan darse —como Aristóteles lo mantenía— partes susceptibles de separación, por no ser precisamente actualizaciones del cuerpo). El alma es así la causa y el principio del cuerpo vivo: *a*) como fuente de movimiento;[26] *b*) como causa final; y *c*) como la sustancia real (es decir, la causa formal) de los cuerpos animados.

Los diferentes tipos de almas forman una serie tal que el tipo superior presupone siempre el inferior, pero no a la inversa. La forma inferior de alma es el alma nutritiva o vegetativa, τὸ θρεπτικόν, que ejerce las funciones de la asimilación y la reproducción. Hállase no sólo en las plantas, sino también en los animales; pero puede existir sola, como en las plantas. Para que cualquier ser vivo siga viviendo, son necesarias estas funciones; encuéntraselas, por lo tanto, en todos los vivientes, pero en las plantas se dan ellas solas, sin las actividades más elevadas del alma. Las plantas no necesitan sentir, porque no se mueven, sino que llevan a cabo su nutrición automáticamente. (Y lo mismo se diga de los animales inmóviles.) En cambio, los animales capacitados para moverse necesitan tener sensaciones, pues les sería inútil moverse hacia su alimento si no lo pudiesen reconocer al encontrarlo.

Los animales poseen, por consiguiente, la forma más alta del alma, el alma sensitiva, que ejerce los tres poderes: de la percepción sensible (τὸ αἰσθητικόν), del deseo (τὸ ὀρεκτικόν) y del movimiento local (τὸ κινητικόν κατὰ τόπον).[27] La imaginación (φαντασία) es una secuela de la facultad sensitiva, y la memoria un desarrollo ulterior de la misma.[28] Así como Aristóteles ha señalado la estricta necesidad de la nutrición para la conservación de la

25. *De An.,* 412 a.
26. Insiste Aristóteles en que el alma es mal definida si se le asigna como característica el movimiento: el alma se mueve activamente, sí, pero no se mueve por sí misma. Va esta observación contra la doctrina platónica del alma como entidad automotriz. Cfr. *De An.,* A, 3.
27. *De An.,* B, 3.
28. *De An.,* 3, 427 b 29 y sig.; *Ret.,* A, 11, 1370 a 28-31; *De Mem.,* 1; *Anal. Post.,* B, 19, 99 b 36 y sig.

vida, indica también la necesidad del tacto para que el animal pueda distinguir sus alimentos, al menos cuando esté tocándolos.[29] Igualmente, es necesario el gusto, mediante el cual lo que sirve de alimento atrae al animal, y lo que no, le repele. Los demás sentidos, aunque no estrictamente necesarios, contribuyen al bienestar del animal.

10. Un grado más alto en la escala que el del alma meramente animal es el del alma humana, que además de las facultades de las almas de inferior clase, τὸ θρεπτικόν, τὸ αἰσθητικόν, τὸ ὀρεκτικόν, τὸ κινητικόν κατὰ τόπον, cuenta con una ventaja peculiar: la posesión del νοῦς, τὸ διανοητικόν. Esta última facultad es activa de dos maneras: como potencia del pensamiento científico (λόγος, νοῦς θεωρητικός = τὸ ἐπιστημονικόν) y como potencia deliberativa (διάνοια πρακτική = λογιστικόν). La primera tiene por objeto la verdad, la verdad por sí misma, mientras que la segunda busca la verdad no por la verdad en sí misma sino con miras prácticas y prudenciales. Todas las potencias del alma, a excepción de la del νοῦς, son inseparables del cuerpo y perecederas: el νοῦς, en cambio, preexiste al cuerpo y es inmortal. Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.[30] Sin embargo, este νοῦς que entra en el cuerpo requiere un principio potencial —una *tabula rasa*— donde pueda imprimir las formas; tenemos así la distinción entre el νοῦς ποιητικός y el νοῦς παθητικός. (Aristóteles sólo habla de τὸ ποιοῦν: el término νοῦς ποιητικός aparece por primera vez en Alejandro de Afrodisia, hacia el año 220 d. J. C.) El entendimiento agente abstrae las formas a partir de las imágenes o *phantasmata*, las cuales, una vez recibidas en el entendimiento pasivo, son conceptos en acto. (Aristóteles creía que todo pensamiento implica el uso de imágenes.) Sólo el entendimiento agente o activo es inmortal: οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια, ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης... καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον,... ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.[31] En seguida volveré a ocuparme de este punto.

11. Si prescindimos de la cuestión del νοῦς ποιητικός, está claro que Aristóteles no sostuvo el dualismo platónico en el *De Anima,* porque allí hace del alma la entelequia del cuerpo, de tal suerte que entre los dos sólo forman una sustancia. En definitiva, Aristóteles reconoce una unión del alma y el cuerpo mucho más íntima que la que concibieron los platónicos: la tendencia a considerar el cuerpo como tumba del alma no reza con él. Antes es por su bien por lo que el alma está unida al cuerpo, pues solamente así puede ejercer sus facultades. Ésta fue la opinión que adoptaron los aristotélicos medievales, como Santo Tomás, aun cuando muchos grandes pensadores cristianos hayan hablado y sigan hablando un lenguaje que tiene muchas reminiscencias de la tradición platónica (pensamos, por ejemplo, para no citar a más, en San Agustín). Aristóteles puso de relieve que la escuela platónica no había conseguido explicar satisfactoriamente la unión del alma y

29. *De An.*, 3, 12. Cfr. *De Sensu*, 1.
30. *De Gen. et Corrup.*, B 3, 738 b 27 y sig.
31. *De An.*, 3, 5, 430 a 17 y sig.

el cuerpo. Parece que supusieran —dice— que cualquier alma convendría a cualquier cuerpo. Mas esto no puede ser así, puesto que cada cuerpo presenta distinta forma y carácter.[32] "Una concepción como la de Descartes, de que la existencia del alma es la primera certeza de todas, y la existencia de la materia una inferencia posterior, le habría parecido a Aristóteles absurda. El yo entero, alma y cuerpo a la vez, es algo dado e indiscutible." [33] Ni que decir tiene que si Aristóteles habría rechazado la opinión cartesiana, también se habría opuesto a la de aquellos que pretenden reducir el alma humana y todas sus actividades a la condición de un epifenómeno del cuerpo, convirtiendo hasta la más elevada de las actividades humanas, el pensamiento, en simple secreción del cerebro. Sin duda alguna, la psicología de Aristóteles, tal como se desarrolló, da pie para pensar que tendía hacia una posición sospechosamente semejante a la del epifenomenismo, sobre todo si se está en lo cierto al suponer que el entendimiento agente del hombre no era, a los ojos de Aristóteles, un principio individualizado que hubiese de persistir tras la muerte como la inteligencia individual, por ejemplo, de un Sócrates, de un Calías... Con todo, la falta de una doctrina de la evolución orgánica histórica, le impidió naturalmente a Aristóteles aceptar el epifenomenismo en el sentido moderno de esta doctrina.

12. Surge aquí una cuestión batallona: "¿Cuál fue con exactitud la doctrina de Aristóteles acerca del Entendimiento agente?" Y la respuesta es que *con exactitud* es imposible saberlo: en este punto, materia de perenne interpretación, se han hecho infinidad de suposiciones tanto en la Antigüedad como en el mundo moderno. Lo que Aristóteles dice en el *De Anima* es esto: "El *Nous* es separable, impasible y sin mezcla, pues está esencialmente en acto. Porque lo activo siempre vale más que lo pasivo, y el principio creador más que la materia. El conocimiento actual se identifica con su objeto; el potencial es anterior temporalmente en el individuo, pero en general no es primero en el tiempo; mas el *Nous* ejerce en un momento su función y no la ejerce en otro. Una vez ha sido separado, es solamente lo que es por esencia, y esto solo es inmortal y eterno. Sin embargo, nosotros no nos acordamos, porque la razón activa es impasible, pero la razón pasiva es perecedera, y sin la razón activa nada piensa".[34]

De este controvertido pasaje se han dado varias interpretaciones. Alejandro de Afrodisia (que floreció hacia el 220 d. J. C.) identificó la "razón", o sea, el Entendimiento agente, con Dios, y en esto fue seguido por Zabarella (fines del s. XVI y comienzos del XVII), quien hacía que la función de Dios en el alma fuese la iluminación de lo conocido en potencia, así como la luz del sol hace de lo visible lo que se ve de hecho. Ahora bien, aunque, como lo hace ver David Ross,[35] no sería necesariamente una incoherencia

32. *De An.*, 414 a 19 y sig.
33. Ross, *Aristotle*, p. 132.
34. *De An.*, 3, 5, 430 a 17 y sig.
35. *Aristotle*, p. 153.

de Aristóteles el hablar en el *De Anima* de la inmanencia de Dios y en la *Metafísica* de la trascendencia de Dios (puede, por lo demás, que estas dos obras representen opiniones divergentes acerca de Dios), no obstante, la interpretación hecha por Alejandro de Afrodisia y por Zabarella es, como lo reconoce Ross, muy improbable porque ¿cabe suponer que Aristóteles, habiendo descrito a Dios como el Motor Inmóvil cuya actividad causal consiste en una atracción —como *Fin*— y que sólo se conoce a Sí mismo, llegase, en otro libro, a describir a Dios como inmanente al hombre, de tal modo que le imparta a éste de hecho el conocimiento?

Si el Entendimiento agente no ha de identificarse con Dios, ¿deberá ser considerado como individual y particular en cada hombre singular, o como un principio idéntico en todos los hombres? Las palabras de Aristóteles "nosotros no nos acordamos", consideradas junto a su afirmación[36] de que la memoria, el amor y el odio se extinguen al morir, ya que pertenecen al hombre entero y no a la Razón, que es "impasible", parecen indicar que el Entendimiento agente en su existencia separada no tiene memoria. Aunque esto no prueba con certeza que el Entendimiento agente de cada hombre no sea individual en su estado de separación, sí que parece ser una dificultad contra tal interpretación. Por otra parte, cuando Aristóteles afirma que "el conocimiento potencial es anterior temporalmente en el individuo, pero en general no es anterior en el tiempo, sino que el *Nous* ejerce en unos momentos su función y no en otros", parece trazar una distinción entre el individuo, que conoce en unos momentos y no en otros, y el Entendimiento agente, que es un principio activo por esencia. Quizá, pues, Aristóteles considerase el Entendimiento agente como un principio idéntico en todos los hombres, como una Inteligencia que domina sobre las demás inteligencias separadas, que penetra en el hombre y funciona en él y que sobrevive al individuo cuando éste muere. De ser esto exacto, entonces se seguiría necesariamente que el alma humana individual perecería al disgregarse la materia por ella informada.[37] (Sin embargo, aun cuando uno se incline hacia esta interpretación, hay que admitir que resulta muy difícil suponer que, para Aristóteles, el entendimiento activo de Platón fuese numéricamente el mismo que el de Sócrates. De todos modos, si él creía en lo individual del entendimiento agente dentro de cada hombre, ¿qué es lo que quiso decir al afirmar que venía "de fuera"? ¿Era esto simplemente un residuo de platonismo?)

36. *De An.*, 408 b 24-30.

37. Santo Tomás de Aquino, en su Comentario al *De Anima* de Aristóteles (3, lect. 10), no interpreta al filósofo en el sentido averroísta, es decir, como si negase la inmortalidad individual. El entendimiento activo es sola y esencialmente un principio *activo*: de ahí que no le afecten las pasiones ni las emociones y que no retenga las *especies*. La razón humana separada no puede, por tanto, funcionar como en el estado de unión con el cuerpo, y del modo de su funcionamiento tras la muerte no dice nada Aristóteles en el *De Anima*, pero esta omisión no significa que el Estagirita negase la inmortalidad individual del alma humana, ni que condenase al entendimiento separado a un estado de forzosa y absoluta inactividad.

Capítulo XXXI

LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

1. La Ética de Aristóteles es francamente teleológica. Considera la acción no en cuanto buena en sí misma sin tener en cuenta ningún otro aspecto, sino en cuanto que conduce al bien del hombre. Todo lo que lleve al logro de su bien o de su fin será una acción "buena" del hombre: la acción que se oponga a la consecución de su verdadero bien será una acción "mala".

"Todo arte y toda indagación, toda obra y toda elección, parecen apuntar a algún bien; por lo que el bien ha sido definido con acierto como aquello a lo que tienden todas las cosas." [1] Pero hay diferentes clases de bienes, que corresponden a las distintas artes o ciencias. Así, el arte del médico trata de conseguir la salud, el de la navegación, un viaje seguro, el de la economía, la riqueza. Por lo demás, algunos fines se subordinan a otros que tienen más el carácter de últimos. El fin de cierta droga puede ser producir el sueño, pero este fin inmediato se supedita al fin de sanar. Semejantemente, la fabricación de bocados y riendas para los caballos es la finalidad de cierto arte, pero esta finalidad está subordinada a la más amplia y comprensiva del conducir eficazmente a los corceles en las operaciones bélicas. Estos fines inmediatos se ordenan, pues, a otros fines o bienes mediatos. Pero si hay algún fin que deseamos por él mismo y para lograr el cual es por lo que queremos todos los demás fines o bienes subordinados, entonces este bien último será el mejor bien de todos, será, en una palabra, *el* Bien. Aristóteles se propone descubrir qué es este Bien y cuál la ciencia que le corresponde.

En cuanto a esta segunda cuestión, afirma el Estagirita que la ciencia que estudia lo que es el bien para el hombre es la ciencia política o social. El Estado y el Individuo poseen un mismo bien, aunque este bien, tal como se halla en el Estado, es mayor y más noble.[2] (Tenemos aquí un eco de la *República*, que considera el Estado ideal como la justicia escrita con mayúscula.) Aristóteles ve, pues, la Ética como una rama de la ciencia política o social: podríamos decir que trata primero de la ciencia ética individual y, después, de la ciencia ética política, en su *Política*.

Respecto a la cuestión de cuál sea el bien del hombre, Aristóteles hace comprender que aquí no puede responderse con la exactitud con que se puede responder a un problema matemático, y que esto se debe a la naturaleza del asunto, porque el objeto de la Ética lo constituyen las obras huma-

1. *Ét. Nic.*, 1094 a 1-3.
2. *Ét. Nic.*, 1904 a 27-b 11. Cfr. *Magna M.*, 1181 a y b.

nas, las cuales no pueden determinarse con exactitud matemática.[3] Hay también otra gran diferencia entre las matemáticas y la Ética: mientras aquéllas parten de unos principios generales de los que deducen conclusiones, la ciencia moral parte, en cambio, de las conclusiones. Dicho de otro modo, en la Ética partimos de los juicios morales que hacemos en la realidad acerca del hombre, y comparándolos, oponiéndolos y como pasándolos por una criba, venimos a formular principios generales.[4] Esta opinión presupone que hay en el hombre unas tendencias implantadas por la naturaleza, el atenerse a las cuales, observando una actitud general de armonía, coherencia y equilibrio, esto es, reconociendo sus importancias relativas, constituye para el hombre la vida ética. Esta concepción proporciona una base para una Ética natural en cuanto contrapuesta a una ética arbitraria, pero en seguida surgen graves dificultades en cuanto se trata de fijar teóricamente la *obligación* moral, sobre todo en un sistema en el que, como ocurre en el de Aristóteles, no se puede vincular la ética de las acciones humanas a la Ley Eterna de Dios, cual trataron de hacerlo los filósofos cristianos de la Edad Media, que tantas cosas aceptaron del Estagirita. Sin embargo, pese a tales defectos, la ética de Aristóteles es en gran parte una ética de sentido común, basada en los juicios morales del hombre generalmente considerado como bueno y virtuoso. Aristóteles procuró que sus doctrinas éticas fuesen la justificación y el complemento de los juicios naturales de ese hombre justo, que es —dice— el más calificado para juzgar en cuestiones de esta índole.[5] Cabe sospechar que en su descripción de la vida ideal se manifiesten con gran pujanza sus gustos de intelectual y de profesor, pero de lo que no se puede acusar fácilmente a Aristóteles es de haber tratado de construir una ética puramente apriorística, algo así como una *Ethica more geometrico demonstrata.* Por lo demás, aunque resulte evidentemente discernible el gusto de los griegos de aquel entonces en las materias relativas a la conducta humana, p. ej. en la explicación que da Aristóteles de las virtudes morales, el filósofo consideraba, sin duda, que estaba tratando de la naturaleza humana en cuanto tal, y que fundaba su Ética en las características universales de esa naturaleza (a despecho de su opinión sobre los "bárbaros"). Si hubiese vivido hoy y hubiese tenido que responder p. ej. a Federico Nietzsche, indudablemente habría insistido en la básica universalidad y constancia de la naturaleza humana y en la necesidad de unas valoraciones constantes, no meramente relativas, sino fundadas en la naturaleza.

¿Cuál es lo que la gente suele mirar como el fin de la vida? La felicidad, dice Aristóteles, y él, como verdadero griego, acepta por buena esta opinión. Pero es obvio que esto no nos lleva muy lejos, pues la gente entiende por

3. *Ét. Nic.,* 1094 b 11-27. Cfr. *Ét. Eud.,* I, 6.

4. En la *Ética a Eudemo,* dice Aristóteles que partimos de "juicios verdaderos pero oscuros" (1216 b 32 y sig.) o de "los primeros juicios confusos" (1217 a 18 y sig.), y pasamos luego a formar juicios éticos claros. En otras palabras, Aristóteles toma por base de sus análisis los juicios morales ordinarios de los hombres.

5. *Ét. Nic.,* 1094 b 27 y sig.

felicidad cosas muy distintas: Unos la identifican con el placer, otros con la riqueza, otros con los honores, y así sucesivamente. Más aún, un mismo hombre puede estimar de maneras diferentes en qué consiste la felicidad, según se halle en un momento o en otro. Así, cuando esté enfermo, considerará la salud como la mayor felicidad, y cuando esté necesitado la identificará con la riqueza. Pero el placer es un fin más para los esclavos que para los hombres libres, y los honores tampoco pueden ser la finalidad de la vida, pues dependen de quienes los otorgan y no realmente de nosotros. Por otra parte, la honra y los honores parecen ordenarse a asegurarnos de nuestra virtud (de ahí, tal vez, el apego de la época victoriana a la "respetabilidad"); por lo tanto, ¿no será el fin de la vida la virtud moral? No, dice Aristóteles, porque la virtud moral puede coexistir con la inacción y con la miseria, mientras que la felicidad, que es el fin de la vida, aquello a lo que todos tienden, ha de ser una actividad y ha de excluir la miseria.[6]

Ahora bien, si la felicidad es una actividad, y una actividad del hombre, hemos de ver cuál es la actividad peculiarmente propia del hombre. Ésta no puede ser la actividad del crecimiento, ni la de la reproducción, ni tampoco la de la sensación, pues de todas ellas participan también otros seres inferiores al hombre: habrá de ser la actividad de lo que sólo el hombre posee entre los seres naturales, es decir, la actividad de la razón o la actividad según la razón. Tal es, verdaderamente, una actividad virtuosa —pues Aristóteles distingue, junto a las virtudes morales, las virtudes intelectuales— pero no lo que la gente entiende de ordinario cuando dice que la felicidad consiste en ser virtuoso, ya que entonces se piensa en general en las virtudes morales, tales como la justicia, la templanza, etc. De todos modos, la felicidad como fin moral no podría consistir simplemente en la virtud en cuanto tal: consiste, más bien, en la actividad conforme a la virtud, en la actividad virtuosa, entendiendo por virtud a la vez las virtudes intelectuales y las morales. Además, dice Aristóteles, para que merezca realmente el nombre de felicidad ha de manifestarse durante una vida entera, y no sólo en breves períodos.[7]

Pero si la felicidad consiste esencialmente en actuar conforme a la virtud, Aristóteles no quiere excluir pura y simplemente con esto todas las nociones comunes acerca de la felicidad. Por ejemplo, la actividad a que tiende la virtud va necesariamente acompañada de placer, puesto que éste es natural concomitancia de una actividad libre y sin trabas. Añádase que el hombre no puede ejercer bien esta actividad si no cuenta con algunos bienes externos —opinión ésta de Aristóteles a la que se opusieron, por lo menos en su mayoría, los cínicos—.[8] Consérvase, por tanto, la caracterización de la

6. *Ét. Nic.*, A 4 y sig.
7. *Ét. Nic.*, 1100 a 4 y sig.; 1101 a 14-20.
8. Hace notar Aristóteles que el hombre, para ser verdaderamente feliz, ha de estar suficientemente provisto de bienes externos. Rechaza así el cinismo extremado, pero nos advierte (cfr. *Ét. Eud.*, 1214 b 25 y sig.) que no debemos confundir las condiciones indispensables para la felicidad con los elementos esenciales de la misma.

felicidad como actividad, sin tener que sacrificar o excluir por ello ni el placer ni la prosperidad externa. Una vez más muestra aquí Aristóteles cuánto de sentido común hay en su pensamiento y cómo éste no es una cosa de otro mundo, no es hostil a la tierra en que vivimos.

Una vez asentado esto, Aristóteles pasa a considerar en primer lugar la naturaleza general del buen carácter y de la acción buena, y después las principales virtudes morales, las virtudes de aquella parte del hombre que puede atenerse al plan fijado por la razón; por último, considera las virtudes intelectuales. Al final de la *Ética Nicomaquea* contempla la vida ideal, es decir, la de la actividad conforme en todo con la virtud, vida que será la existencia verdaderamente feliz para el hombre.

2. Respecto a la bondad en general, al buen carácter, dice Aristóteles que desde el comienzo tenemos una capacidad para lograrlo, pero que hemos de desarrollarla mediante la práctica. ¿Cómo se la desarrolla? Haciendo obras virtuosas. A primera vista, parece esto un círculo vicioso: ¿no nos dice Aristóteles que llegaremos a ser virtuosos a base de realizar actos de virtud? Pero ¿cómo podremos realizar actos de virtud si no somos ya antes virtuosos? Responde Aristóteles [9] que empezamos por hacer actos que son virtuosos objetivamente, sin tener, empero, un conocimiento reflexivo de esos actos y sin elegirlos deliberadamente como buenos, sino sólo por una disposición habitual. Así, por ejemplo, a un niño le dirán sus padres que no mienta. Él obedecerá, quizá, sin advertir la bondad inherente al decir la verdad y sin tener formado todavía el hábito de decirla; pero las sucesivas verdades que vaya diciendo, como acciones buenas en sí que son, le irán formando gradualmente ese buen hábito, y a medida que avance el proceso educativo, el niño llegará a comprender que el decir la verdad es bueno de suyo, y escogerá el decirla por lo que en sí misma tiene de bien, como siendo lo que debe hacerse. Entonces será ya virtuoso en este aspecto. La acusación de cometer círculo vicioso queda, pues, refutada mediante la distinción entre los actos que *crean* la buena disposición y los actos que *se derivan* de ella una vez creada. La misma virtud es una disposición que se ha desenvuelto a partir de una capacidad mediante el ejercicio apropiado de esta capacidad o facultad. (Desde luego que podrían ponerse otras objeciones tocantes a la relación entre el desarrollo de las valoraciones morales y la influencia del ambiente social, de los padres y los maestros, etc., pero Aristóteles las pasa por alto.) [10]

3. ¿Cómo se opone la virtud al vicio? Característica común de todas las acciones buenas es la de poseer cierto orden o proporción, y la virtud, a los ojos de Aristóteles, es un medio entre dos extremos, entre dos vicios,

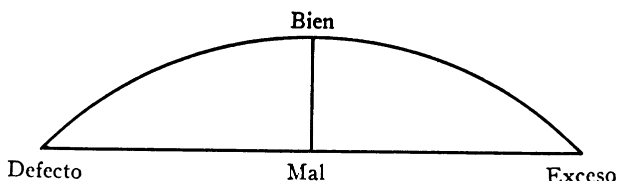
9. *Ét. Nic.,* B 1, 1103 a 14-b 26; B 4, 1105 a 17-b 18.

10. Aristóteles insiste con esto en que una acción completamente justa no debe ser sólo "exteriormente" lo que en tales circunstancias haya de hacerse, sino que debe proceder también de un motivo recto, de manera que el agente moral actúe precisamente en cuanto agente moral (cfr. *Ét. Nic.,* 1105 b 5 y sig.).

de los cuales el uno lo es por exceso y el otro por defecto.[11] ¿Por exceso o defecto de qué? Ya con respecto a un sentimiento ya con respecto a una acción. Así, respecto al sentimiento de la confianza, el exceso constituye la temeridad —por lo menos cuando el sentimiento lleva a la acción, pues es de las acciones humanas de lo que se ocupa la Ética—, mientras que su defecto es la cobardía. El medio se hallará situado, por tanto, entre la temeridad por una parte y la cobardía por otra: este medio es el valor, que es la virtud en el sentimiento de la confianza. O también, si consideramos la acción del dar dinero, el exceso con respecto a ella es la prodigalidad —que es un vicio— y el defecto es la tacañería, la avaricia. La virtud de la liberalidad será el medio entre esos dos vicios. En consecuencia, Aristóteles describe o define la virtud moral como "una disposición a elegir, que consiste esencialmente en un medio determinado, con respecto a nosotros, por una regla, esto es, por la regla a tenor de la cual se determinaría un hombre sabio en las cuestiones prácticas".[12] La virtud es, por consiguiente, una disposición, disposición a elegir según una regla, a saber, la regla a que se atendría un hombre verdaderamente virtuoso, dotado de penetrante discernimiento moral, al hacer sus elecciones. Aristóteles consideraba la posesión de la sabiduría práctica, la aptitud para ver cuál es la cosa justa que ha de hacerse según las circunstancias, como esencial para el hombre verdaderamente virtuoso, y daba mucho más valor a los juicios morales de la conciencia clara e informada que a cualesquiera conclusiones *a priori* y puramente teóricas. Esto tal vez parezca una ingenuidad, pero recuérdese que, para Aristóteles, el hombre prudente será aquel que vea cuál es verdaderamente el bien del hombre en todas las circunstancias: no le pide que observe ninguna prescripción académica, sino sólo que atine con lo que en verdad convenga a la naturaleza humana en tales circunstancias.

Cuando Aristóteles habla de la virtud como de un "medio", no piensa en un medio que se tenga que calcular matemáticamente: por eso dice en su definición lo de "con respecto a nosotros". Nosotros no podemos determinar lo que es exceso, medio y defecto, por reglas rigurosas y matemáticas: ¡depende tanto del tipo de sentimiento o de acción de que se trate! A veces puede ser preferible equivocarse por exceso y no por defecto, mientras que en otros casos puede suceder al revés. Ni tampoco, ya se entiende, se ha de tomar la doctrina aristotélica del "medio" como equivalente a una exaltación de la mediocridad en la vida moral, pues en cuanto entra en juego la excelencia la virtud es un extremo: sólo con relación a su esencia y a su definición es un "medio". Este importante punto podemos ilustrarlo con un esquema dado por el profesor berlinés Nicolai Hartmann en su *Ética*.[13] En él, la línea horizontal inferior representa la dimensión ontológica, y la línea vertical la dimensión axiológica:

11. *Ét. Nic.*, B, 6 y sig.
12. *Ét. Nic.*, 1106 b 36-1107 a 2.
13. *Ethics*, by Nicolai Hartmann, vol. 2, p. 256 (Trans. Dr. Stanton Coit, George Allen and Unwin, Ltd.).



Este diagrama patentiza que la virtud (ἀρετή) está en una posición que presenta dos aspectos: 1) Con relación a la dimensión ontológica, es un medio (μεσότης); 2) Con relación a la dimensión axiológica, es una excelencia, un extremo (ἀκρότης). No es como si la virtud, desde un punto de vista valorativo, fuese un compuesto de vicios, pues desde tal punto de vista se opone a los dos vicios; pero tampoco es un medio desde el punto de vista ontológico, puesto que combina en sí las dos posiciones buenas que, exageradas, constituyen los vicios. Por ejemplo, el valor no es sólo temeridad, ni es fría previsión, sino una síntesis de las dos —siendo este carácter de síntesis lo que le impide al valor degenerar por un lado en temeridad y, por otro, en cobardía. "Lo que Aristóteles sintió con tanta fuerza acerca de los valores morales inferiores, aunque sin ser capaz de formularlo, era precisamente esto: que todos los elementos valiosos, considerados por separado, tienen en sí un punto más allá del cual son peligrosos y tiránicos, y que para el verdadero cumplimiento de su significado en su proceder real hay siempre un contrapeso. Debido a este sentir, hondamente justificado, no atribuyó la virtud a ninguno de esos elementos, sino a su síntesis. En su síntesis es donde disminuye lo peligroso de los valores, paralizada en la conciencia su tiranía. El procedimiento seguido por Aristóteles en esta cuestión es un modelo para todo tratamiento ulterior del problema de los contrastes." [14]

Hay que admitir, con todo, que la manera como trata Aristóteles la cuestión de las virtudes evidencia en él el influjo de la actitud predominantemente *estética* del griego al considerar la conducta humana, cosa que aparece sobre todo cuando trata del hombre "magnánimo". La noción de un Dios crucificado le habría parecido aborrecible: habríala juzgado probablemente a la vez antiestética e irracional.

4. Un presupuesto necesario para la acción moral es el de la libertad, ya que sólo con sus acciones voluntarias (tomando este término en un sentido amplio) se hace un hombre responsable. Quien actúe bajo alguna constricción física externa o en la ignorancia, no podrá ser tenido por responsable. El miedo puede disminuir el carácter voluntario de una acción, pero un hecho como el de arrojar la carga del barco por la borda durante una tempestad, aunque ningún hombre sensato lo realizaría en circunstancias ordinarias, es empero voluntario, puesto que procede del agente mismo.[15]

14. Hartmann, *Ethics*, 2, p. 424.
15. *Ét. Nic.*, Γ 1, 1100 a 8-19.

A propósito de la ignorancia, Aristóteles observa algunas cosas muy pertinentes, como cuando señala que, aunque de un hombre que actúe en un arrebato de cólera o en estado de embriaguez pueda decirse que obra *con* ignorancia, no se puede decir que obre *por* ignorancia, pues esta ignorancia es debida ella misma a la cólera o al vino.[16] Sin embargo, su afirmación de que un hecho cometido por ignorancia es involuntario si el agente lo lamenta en seguida, y no-voluntario si no es lamentado pronto, difícilmente se puede aceptar, pues, aunque la actitud subsiguiente del agente pueda revelar su carácter general, es decir, si es en conjunto un hombre bueno o malo, no puede en cambio servir para diferenciar las acciones no queridas de las acciones puramente involuntarias.[17]

En lo tocante a la tesis socrática de que ningún hombre obra contra su propio parecer, Aristóteles muestra ocasionalmente que tiene conciencia de la realidad de la lucha moral[18] (era demasiado buen psicólogo para desconocerla), pero cuando trata formalmente la cuestión de la continencia y la incontinencia,[19] tiende a olvidarse de tal lucha, insistiendo en la opinión de que el hombre que realiza una acción mala ignora, en el momento de cometerla, que sea mala. Esto puede, sin duda, suceder alguna vez, por ejemplo, en los casos de acciones realizadas bajo el impulso de una pasión, pero Aristóteles no reconoce suficientemente la verdad de que un hombre puede hacer a sabiendas el mal y, más en concreto, lo que en el momento de obrar tiene conciencia de que es malo. Claro que, debido a lo que podríamos llamar el carácter estrictamente humano de la Ética de Aristóteles, por quien lo "justo" es explicado en términos de "bien", cabría la respuesta de que aun el hombre incontinente actúa como tal *sub ratione boni.* Esto es verdad, pero así y todo el hombre incontinente sabe de sobra que la acción que lleva a cabo es moralmente mala. De hecho, Aristóteles, mientras hacía profesión de rechazar la teoría socrática, en realidad no por eso estaba menos dominado por ella hasta cierto punto. Faltábale una concepción apropiada del deber, aunque en esto parece que coincidía con los demás teóricos griegos anteriores a la aparición de los estoicos, siempre que se hagan ciertas reservas tratándose de Platón. Una acción puede ser buena o contribuir al bien sin que por eso sea estrictamente obligatoria, sin que sea un deber: la teoría ética de Aristóteles no tiene en cuenta esta distinción.

5. Aristóteles, como anteriormente Platón, no concebía con nitidez la voluntad, pero su descripción o definición del elegir como "razón deseosa" o "deseo razonable"[20] o como "el deseo deliberado de las cosas que dependen de nosotros"[21] muestra que tenía cierta idea de la voluntad, pues no identificó la elección preferencial (προαίρεσις) ni con el deseo solo, ni con

16. *Ét., Nic.,* Γ 1, 1110 b 24-7.
17. *Ét. Nic.,* Γ 1110 b 18 y sig.
18. *Ét. Nic.,* por ej. 1102 b 14 y sig.
19. *Ét. Nic.,* H.
20. *Ét. Nic.,* 1139 b 4-5.
21. *Ét. Nic.,* 1113 a 9-11.

la sola razón. Su descripción parece indicar que la consideraba como algo sustancialmente *sui generis.* (A decir verdad, Aristóteles declara que la προαίρεσις pertenece a los medios y no a los fines, pero en el uso que hace de esta palabra, tanto en la *Ética* misma como en otros sitios, no es coherente.[22]

Aristóteles analiza del siguiente modo el proceso moral: 1.º El agente desea un fin. 2.º El agente delibera, viendo que B es el medio para llegar a A (que es el fin que ha de obtenerse), C el medio para llegar a B, y así sucesivamente hasta que 3.º El agente percibe que algunos medios determinados acercan o apartan del fin, según el caso, y que uno de esos medios es algo que él puede hacer *hic et nunc.* 4.º El agente escoge este medio que se le presenta como practicable *hic et nunc,* y 5.º Realiza el acto en cuestión. Así, un hombre puede desear la felicidad (de hecho, la desea siempre, piensa Aristóteles). Ese hombre ve entonces que la salud es un medio para ser feliz, y que el ejercicio es un medio para tener salud. Advierte después que el salir de paseo es algo que él puede hacer en aquel momento y situación, y que es un buen ejercicio. Escoge, por consiguiente, realizar ese acto y lo realiza, es decir, sale a dar un paseo. Este análisis es un buen ejemplo de la manera como decidimos nuestras acciones con miras a un fin: la dificultad está en introducir en el sistema de Aristóteles una obligación moral, por lo menos si consideramos tal sistema en sí mismo, sin ninguno de los suplementos que le añadieron más tarde otros filósofos.

De la doctrina según la cual la actividad virtuosa es voluntaria y responde a una elección, síguese que la virtud y el vicio están en nuestro poder, y que la doctrina de Sócrates es falsa. Cierto que un hombre puede haberse creado un hábito malo tan fuerte que le sea imposible dejar de realizar las obras intrínsecamente malas que de ese hábito naturalmente se derivan; pero podría haber evitado desde el principio la contracción de ese hábito. Un hombre puede haber encegado su conciencia hasta tal punto que ya no pueda discernir qué es lo justo, pero él es el responsable de tal ceguera y de haber determinado así su ignorancia. Cabe decir que éste es el pensamiento de Aristóteles en general, aunque, según hemos visto por la manera como trata la tesis socrática, no hace suficiente justicia a la debilidad moral, ni tampoco a la pura perversidad.

6. El tratamiento aristotélico de las virtudes morales es con frecuencia esclarecedor e índice de buen sentido, moderación y perspicuidad de juicio. Por ejemplo, el modo que tiene de caracterizar el valor, la valentía, como un medio entre la temeridad o imprudencia y la cobardía, parece establecer, una vez desarrollado, la verdadera naturaleza del valor, distinguiéndolo de las formas del pseudo-coraje. Asimismo, su descripción de la virtud de la templanza como un medio entre el libertinaje y la "insensibilidad" pone en claro la verdad de que la templanza o dominio de sí con respecto a los placeres del tacto no entraña en sí misma ninguna actitud puritana para con los

22. *Ét. Nic.,* por ej. 1111 b 26 y sig. Pero cfr. por ej. 1144 a 20 y sig.

sentidos y sus placeres. O también, su insistencia en lo de que el medio lo es "con respecto a nosotros" y no puede ser determinado aritméticamente, evidencia su sentido práctico, de empírica cordura. Como observa certeramente: "Si diez libras de alimento son demasiadas para un hombre, y dos demasiado pocas, el entrenador no ordenará a los gimnastas que tomen seis libras, pues esto puede ser excesivo o escaso, según de quién se trate: para un Milón será quizá muy poco, mientras que para un principiante tal vez sea demasiado".[23]

Difícil será negar, sin embargo (y ¿quién supondría otra cosa?), que su concepción de las virtudes está, hasta cierto punto, determinada por el gusto griego contemporáneo.[24] Así, su opinión de que el hombre "magnánimo" y que se respete a sí mismo se avergonzará de recibir beneficios y de ponerse de este modo en la posición de un inferior, mientras que procurará pagar los beneficios recibidos con otros mayores a fin de hacer de su amigo su deudo, podrá estar de acuerdo, con la mentalidad griega (o con la de Nietzsche), pero difícilmente puede calificarse de aceptable desde todos los puntos de vista. También, las descripciones que hace Aristóteles del hombre "magnánimo" como de lento andar, de hablar con voz grave y de conversación parsimoniosa, es, en gran parte, una cuestión de gusto estético.[25]

23. *Ét. Nic.,* 1106 a 36-b 4.

24. La idea de un hombre que exija que los demás le honren en razón de su "virtud" o nobleza es algo que nos repugna, pero desciende en línea recta de la expectación del héroe homérico respecto a los honores debidos a su ἀρετή.

25. *Ét. Nic.,* 1124 b 9-1125 a 16. Ross traza el siguiente cuadro de las virtudes morales según Aristóteles (*Aristotle,* p. 203):

Sentimiento	*Acción*	*Exceso*	*Medio*	*Defecto*
Temor		Cobardía	Valor	(Sin nombre)
Confianza		Temeridad	Valentía	Encogimiento
Ciertos placeres del tacto		Libertinaje	Templanza	Insensibilidad
(El deseo de tales placeres causa sufrimientos)	Dar dinero	Prodigalidad	Liberalidad	Tacañería
	Recibir dinero	Avaricia	"	Prodigalidad
	Derrochar	Vulgaridad	Magnificencia	Mezquindad
	Reclamar honores a gran escala.	Vanidad	Magnanimidad	Humildad
	Ir tras las pequeñas honras	Ambición	(Sin nombre)	Falta de ambición
Cólera		Irascibilidad	Amabilidad	Falta de brío
Relaciones sociales	Decir la verdad acerca de uno mismo	Arrogancia	Sinceridad	Desprecio de sí
	Agradar: mediante bromas;	Chocarrería	Ingenio y gracia	Grosería y mal humor
	en la vida en general	Obsequiosidad	Amabilidad	Aspereza
Vergüenza		Timidez	Modestia	Descaro
Sufrimientos causados por la buena o la mala fortuna de los demás		Envidia	Justa indignación	Malevolencia

7. En el libro V de la *Ética* trata Aristóteles de la justicia. Entiende por ésta: *a*) lo que es legal y *b*) lo que es justo y equitativo (τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ δ' ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον (E. N., 1129 a 34)). La primera clase de justicia, la justicia "universal", equivale prácticamente a la obediencia a la ley, pero como Aristóteles considera que la ley del Estado se extiende —por lo menos idealmente— sobre la vida entera e impone las acciones virtuosas en el sentido de acciones materialmente virtuosas (puesto que, claro está, la ley no puede imponer las acciones virtuosas entendidas formal o subjetivamente), la justicia universal coincide poco más o menos con la virtud, vista ésta, de todos modos, en su aspecto social. Aristóteles, igual que Platón, está firmemente convencido de que el Estado tiene una función positiva y educadora. Esto se opone diametralmente a las teorías sobre el Estado tales como las de Herbert Spencer en Inglaterra y Schopenhauer en Alemania, que rechazaban las funciones positivas del Estado y limitaban las de la ley a la defensa de los derechos personales, en especial, a la defensa de la propiedad privada.

La justicia "particular" se divide en: *a*) justicia distributiva, por la que el Estado reparte los bienes entre los ciudadanos según unas proporciones geométricas, es decir, según los méritos (como explica Burnet, los ciudadanos griegos se consideraban dentro del Estado más como accionistas que como contribuyentes), y *b*) justicia correctiva. Esta última se subdivide en dos tipos: 1.º la justicia que se ocupa de las transacciones voluntarias (el derecho civil), y 2.º la que se ocupa de las transacciones involuntarias (el derecho penal). La justicia correctiva procede según proporción aritmética. Aristóteles añadió a estas dos divisiones principales de la justicia particular la justicia comercial o conmutativa.

Según el Estagirita, la justicia es un medio entre el obrar injustamente y el ser injustamente tratado.[26] Mas esto difícilmente se puede aceptar y es obvio que lo afirmaba sólo para tratar la justicia del mismo modo que había tratado las otras virtudes. Pues el hombre de negocios, por ejemplo, que es justo en sus acciones es aquel que decide dar a otro lo que es debido y tomar con exactitud su parte sin hacer extorsión ninguna, en vez de dar al otro menos de lo debido y tomar para sí más de lo que le corresponde en derecho. El dar a otro más de lo que le toca o el tomar para sí mismo menos de lo que podría uno tomar, esto no tiene mucho de vicio; tampoco lo tiene, desde luego, el ser injustamente tratado. No obstante, Aristóteles dice a continuación, quizá con más acierto, que la justicia no es realmente un medio, como lo son las otras virtudes, sino en el sentido de que ella produce un estado de cosas tal que viene a ser un equilibrio entre aquel en que A posee demasiado y aquel en que B posee también demasiado.[27]

Finalmente [28] Aristóteles establece la valiosísima distinción entre diver-

26. *Ét. Nic.*, 1133 b 30-2.
27. *Ét. Nic.*, 1133 b 32 y sig.
28. *Ét. Nic.*, E 8, 1135 a 15-36 a 9. Cfr. *Ret.*, 1374 a 26-b 22.

sos tipos de acciones materialmente injustas, mostrando que realizar una acción que redunde en daño para otro, cuando este daño no había sido previsto o querido —y menos aún si ordinariamente no suele resultar tal daño de esa acción— es muy distinto de cometer una acción de la que se siga de suyo un daño para otro, sobre todo si este daño había sido previsto y querido. Tales distinciones dejan espacio abierto a la equidad como tipo de justicia superior a la justicia legal, siendo esta última como es demasiado general para que pueda aplicarse a todos los casos concretos: καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ἡ ἐλλέιπει διὰ τὸ καθόλου.[29]

8. Al estudiar las virtudes intelectuales, divídelas Aristóteles según las dos facultades racionales: 1.º) la facultad científica, τὸ ἐπιστημονικόν, con la que contemplamos los objetos que son necesarios y no admiten ninguna contingencia, y 2.º) la facultad razonadora, τὸ λογιστικόν, o facultad de opinar, que se ocupa de los objetos contingentes. Las virtudes intelectuales de la facultad científica son la ἐπιστήμη, "la disposición en virtud de la cual demostramos",[30] y a la que conciernen las pruebas, y el νοῦς, o la razón intuitiva, mediante la cual aprehendemos una verdad universal después de haber experimentado cierto número de casos particulares y de haber visto entonces que esa verdad o ese principio son evidentes de por sí.[31] La unión del νοῦς y la ἐπιστήμη es la sabiduría teorética o σοφία, que está orientada hacia los objetos más excelsos —incluyendo probablemente no sólo los de la Metafísica, sino también los de las Matemáticas y las Ciencias de la Naturaleza. La contemplación de estos objetos pertenece a la vida ideal para el hombre. "La sabiduría o filosofía puede definirse como la combinación de la razón intuitiva con la ciencia, o como el saber científico de las cosas más preciadas, y lleva, por decirlo así, la corona de la perfección." El saber es dignificado por su objeto, y Aristóteles observa que sería absurdo decir de la ciencia política que es el más alto saber, excepto si los hombres fuesen en verdad los superiores entre todos los seres, y esto no lo creía él así.[32] "Hay en el universo otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como, por ejemplo, los cielos estrellados que constituyen la bóveda del mundo. De todo lo cual se deduce claramente que la sabiduría es una combinación de ciencia y razón especulativa orientada hacia los más nobles objetos del universo." [33]

Las virtudes de τὸ λογιστικόν son τέχνη o arte, "aquella disposición por la que hacemos las cosas con ayuda de una regla verdadera",[34] y sabiduría práctica o φρόνησις, "una disposición verdadera a la acción, con ayuda de una regla, en lo que concierne a las cosas buenas o malas para los hombres".[35] La φρόνησις se subdivide según los objetos sobre los que versa:

29. *Ét. Nic.*, 1137 b 26-7.
30. *Ét. Nic.*, 1139 b 31-2.
31. *Ét. Nic.*, Z, 6, 1140 b 31-1141 a 8.
32. *Ét. Nic.*, 1141 a 9-2.
33. *Ét. Nic.*, 1141 a 33-b 3.
34. *Ét. Nic.*, 1140 a 9-10, 20-21.
35. *Ét. Nic.*, 1140 b 4-6.

1.º) En cuanto que se ocupa del bien del individuo, tenemos la φρόνησις en sentido estricto. 2.º) En cuanto se ocupa de la familia y del hogar se llama economía (οἰκονομία). 3.º) En cuanto se ocupa del Estado, recibe el nombre de ciencia política en el sentido más lato. Esta última, la Política en sentido amplio, subdivídese a su vez en: *a*) arquitectónica o facultad legislativa, que es la Política en el sentido más estricto, y *b*) la facultad subordinada o administrativa. Ésta se subdivide también en: α) deliberativa y β) judicial. (Es importante advertir que, a pesar de estas divisiones, se trata en realidad de una misma virtud, que recibe el nombre de sabiduría práctica cuando se refiere al individuo y el de política cuando se refiere al bien del Estado.)

La sabiduría práctica, dice Aristóteles, se ocupa del silogismo práctico, v. gr., A es el fin, B el medio, por tanto B debe hacerse. (Si se le hubiese dicho a Aristóteles que esto no nos da más que un imperativo hipotético y no categórico, habría podido responder que en materias de Ética el fin es la felicidad, y siendo ésta un fin que todos buscan y nadie puede dejar de apetecer, pues todos tienden a él por naturaleza, el imperativo que atañe a nuestra elección de los medios con que alcanzar ese fin difiere de los imperativos concernientes a los medios que hayan de ponerse para alcanzar fines de libre elección, y que mientras estos últimos son hipotéticos, aquel primero es un imperativo categórico.) Pero Aristóteles, con su acostumbrado buen sentido, reconoce expresamente que hay hombres que pueden tener conocimiento de cuál es la manera recta de proceder deduciéndolo de sus experiencias de la vida, aunque no tengan ninguna idea clara de los principios generales. Por consiguiente, vale más conocer la conclusión del silogismo práctico, sin la premisa mayor, que conocer ésta e ignorar la conclusión.[36]

Acerca de la opinión de Sócrates de que toda virtud es una forma de la prudencia, declara Aristóteles que en parte es acertada y en parte errónea: Sócrates "se engañaba al afirmar que toda virtud es una forma de prudencia, pero tenía razón al decir que ninguna virtud puede darse sin prudencia".[37] Sócrates sostenía que todas las virtudes son formas de la razón (por lo mismo que son formas del conocimiento), pero Aristóteles declara que lo cierto es, más bien, decir que todas las virtudes son *razonables*. "La virtud no es solamente la actitud justa y razonable, sino la actitud que conduce a una decisión razonable y justa, y en estas materias la decisión justa y razonable se identifica con lo que nosotros entendemos por prudencia." [38] Así, pues, la prudencia le es necesaria al hombre para ser verdaderamente virtuoso, *a*) por ser "la excelencia de una parte esencial de nuestra naturaleza", y *b*) en la medida en que "no puede haber elección justa sin que se den a la vez la prudencia y la virtud, puesto que esta última asegura la elección del fin justo, y la primera la elección de los medios justos para alcan-

36. *Ét. Nic.*, 1141 b 14-22.
37. *Ét. Nic.*, 1144 b 19-21.
38. *Ét. Nic.*, 1144 b 26-28.

zarlo".[39] Pero la prudencia o sabiduría práctica no es lo mismo que la habilidad o destreza (δεινότης). Ésta es la facultad mediante la cual un hombre puede hallar los medios conducentes para conseguir un determinado fin, y un bribón puede ser habilísimo en dar con los medios más idóneos para conseguir su innoble fin. La mera destreza difiere, por tanto, de la prudencia, que presupone las virtudes y equivale a la penetración moral.[40] La prudencia no puede existir sin el talento y la habilidad, pero tampoco puede reducirse a éstos, pues es una virtud moral. En otras palabras, la prudencia es el talento en cuanto que se aplica a encontrar los medios conducentes para conseguir no ya cualquier fin sino el verdadero fin del hombre, el que es mejor para el hombre, y es la virtud moral la que nos capacita para elegir el verdadero fin, de suerte que la prudencia presupone la virtud moral. Aristóteles es perfectamente consciente de que cabe la posibilidad de que un hombre haga lo que es justo, lo que debe hacer, sin ser bueno. Sólo será bueno si su acción procede de una decisión moral y si hace aquello precisamente porque es el bien.[41] Para esto se necesita la prudencia.

Admite Aristóteles que puede haber virtudes "naturales" separadas las unas de las otras (p. ej. un niño puede ser naturalmente valiente sin ser al mismo tiempo afable), pero para tener una virtud moral en sentido pleno, como disposición razonable, es necesaria la prudencia. Más aún, "dada la sola virtud de la prudencia, todas las demás virtudes derivan necesariamente de ella".[42] Tenía, pues, razón Sócrates al sostener que ninguna virtud puede existir si no hay prudencia, aunque se equivocaba cuando suponía que todas las virtudes son formas de la prudencia. En la *Ética a Eudemo*[43] observa Aristóteles que para Sócrates todas las virtudes eran formas del conocimiento, de tal modo que el saber qué es, por ejemplo, la justicia y el ser justo tendrían que coincidir, lo mismo que una vez que hemos aprendido geometría somos geómetras. Aristóteles replica que se ha de distinguir entre la ciencia teórica y la ciencia práctica. "Lo que deseamos no es saber en qué consiste la bravura, sino ser bravos, ni qué es la justicia, sino ser justos." Del mismo modo, observa en los *Magna Moralia*[44] que "quien conoce la esencia de la justicia no por ello es justo", mientras que en la *Ética a Nicómaco* compara a los que creen que se harán buenos por el solo conocimiento teórico con los pacientes que escuchan atentamente lo que el doctor les dice, pero no ponen en práctica ninguna de sus prescripciones.[45]

9. Aristóteles se niega a admitir que los placeres sean de suyo malos. Cierto que el placer no puede ser *el* bien, como pensaba Eudoxo, pues no es más que el acompañamiento natural de una actividad libre y sin trabas (algo así como una coloración de la actividad), y a lo que ha de tenderse es

39. *Ét. Nic.*, 1145 a 2-6.
40. *Ét. Nic.*, 1144 a 23 y sig.
41. *Ét. Nic.*, 1144 a 13 y sig.
42. *Ét. Nic.*, 1144 b 32-45 a 2.
43. *Ét. Eud.*, 1216 b 3-26.
44. *M. M.*, 1183 b 15-16.
45. *Ét. Nic.*, 1105 b 12-18.

a la actividad misma y no al placer que la acompaña. Incluso debemos escoger ciertas actividades aunque de ellas no se siga ningún placer.[46] Como tampoco es verdad lo de que todos los placeres sean deseables, pues algunas de las actividades que los producen son vitandas.

Pero si el placer no es *el* bien, tampoco hemos de caer en el extremo opuesto de decir que todo placer es malo, por el hecho de que lo sean algunos placeres. En realidad, dice Aristóteles, bien podemos decir que los placeres malos no son verdaderamente gratos, así como lo que le parece ser blanco a un hombre que tiene los ojos malos puede no serlo de hecho. Esta observación no parece muy convincente. Más lo es la que también hace Aristóteles de que los placeres pueden ser en sí mismos deseables, pero no el obtenerlos de ese modo; y todavía más convincente es su sugerencia de que los placeres difieren específicamente según las actividades de que se derivan.[47]

Aristóteles no quiere reconocer que el placer consista simplemente en una compensación, es decir, que el dolor represente un fallo en el estado natural y que el placer sea una reparación de tal defecto. Verdad es que donde hay restauración hay placer, y que donde hay agotamiento hay dolor, pero no puede decirse universalmente que el placer sea la compensación de un dolor previo. "Los placeres que proporcionan las matemáticas, y entre los sensibles los del olfato tanto como los de muchos espectáculos y sonidos, y finalmente las esperanzas y los recuerdos agradables son ejemplos de placeres que no implican ningún dolor antecedente." [48]

El placer es, pues, algo positivo, y su efecto es perfeccionar el ejercicio de una facultad. Los placeres se diferencian específicamente según las características de las actividades a las que acompañan, y el hombre bueno debe ser nuestro modelo en cuanto a lo verdaderamente agradable o desagradable. (Aristóteles recalca la importancia que tiene el entrenar a los niños en la apreciación y en el menosprecio debidos de las cosas, para lo cual el educador se sirve del placer y del dolor "como de una especie de gobernalle".) [49] Algunos placeres sólo lo son para aquellos cuya naturaleza está corrompida: los placeres verdaderos para el hombre son los que acompañan a las actividades propias del hombre. "Todos los demás, como las actividades mismas a las que acompañan, únicamente son placeres en un sentido parcial y secundario." [50]

En toda esta disertación sobre el placer son evidentes el buen sentido y la agudeza psicológica del Estagirita. No faltarán quienes opinen que exagera los placeres de la actividad teórica y puramente intelectual, pero él pone buen cuidado en evitar de continuo todas las posiciones extremas, negándose a conceder a Eudoxo que el placer sea *el* bien, y a Espeusipo que todos los placeres sean malos.

46. *Ét. Nic.*, 1174 a 7-8.
47. *Ét. Nic.*, 1173 b 20-31.
48. *Ét. Nic.*, 1173 b 16-19.
49. *Ét. Nic.*, 1172 a 19-25.
50. *Ét. Nic.*, 1176 a 22-9.

10. Aristóteles dedica los libros VIII y IX de la *Ética* a estudiar la amistad. Ésta —dice— "es una de las virtudes o en todo caso implica la virtud. Además es una de las primeras necesidades de la vida".[51] Aristóteles tiende a presentar un cuadro de la amistad centrado en cierto modo sobre uno mismo. Así, insiste en nuestra necesidad de tener amigos en las diferentes épocas de la vida, y sugiere que en la amistad el hombre se ama a sí mismo... lo cual, de buenas a primeras, parece un punto de vista bastante egoísta. Pero intenta conciliar el egoísmo con el altruismo advirtiendo que es preciso distinguir entre los diversos usos de la expresión "amor a sí mismo". Hay hombres que tratan de conseguir para ellos todo el dinero que les sea posible, o los más grandes honores o los mayores placeres físicos, y a ésos sí que podemos tacharlos de "egoístas", de que se aman a sí mismos, y echárselo en cara a modo de reproche; pero otros, a saber, los hombres justos, desean sobresalir en la virtud y en las nobles acciones, y a éstos, aunque "se aman a sí mismos" no se lo podemos reprochar en cuanto tales. El hombre de este segundo tipo "se desprenderá él del dinero para que su amigo pueda tener más. Pues el dinero pasa a manos del amigo, pero la acción noble revierte en sí mismo, y de esta manera él se hace con el bien más grande. E igual se diga de los honores y de los cargos".[52] La imagen de un hombre que abandona su dinero o su puesto a su amigo para tener en su propio haber la acción noble no es ciertamente muy agradable, pero Aristóteles tiene razón, sin duda, al observar que puede haber una clase de amor propio lícito y valioso, así como hay un amor propio condenable. (En verdad, estamos obligados a amarnos a nosotros mismos y a hacernos todo lo buenos que nos sea posible.) Más certero es el pensamiento de Aristóteles de que las relaciones de un hombre con su amigo son idénticas a sus propias relaciones consigo mismo, ya que el amigo es un segundo yo.[53] En otras palabras, que la noción del "yo" es susceptible de extensión y puede ampliarse hasta incluir a los amigos, cuya felicidad o desgracia, cuyos éxitos o fracasos vienen a ser como nuestros. Por lo demás, algunas observaciones incidentales, como las de que "la amistad consiste más en amar que en ser amado"[54] o que "los hombres desean el bien a sus amigos para provecho de éstos",[55] demuestran que su opinión acerca de la amistad no era tan egoísta como sus expresiones llevarían a veces a suponerlo.

Que la concepción de Aristóteles acerca de la amistad era muy amplia se ve por las distinciones que hace entre los diversos tipos de amistades: 1.º) En el nivel más bajo están las amistades interesadas, en las que los hombres no aman a sus amigos por lo que éstos son en sí mismos, sino sólo por las ventajas que de ellos reciben.[56] Tales amistades le son necesarias al

51. *Ét. Nic.*, 1155 a 3-5.
52. *Ét. Nic.*, 1169 a 27-30.
53. *Ét. Nic.*, 1166 a 30-2.
54. *Ét. Nic.*, 1159 a 27-28.
55. *Ét. Nic.*, 1157 b 31-2.
56. *Ét. Nic.*, 1156 a 10-12.

hombre, puesto que éste no es autosuficiente en lo económico. Las amistades de negocios suelen pertenecer a este tipo. 2.º) Las amistades por placer. Fúndanse éstas en el gusto natural que hallan los hombres en la sociedad de sus semejantes, y son características de los jóvenes, pues, "la juventud vive sobre todo por los sentimientos y atiende más que nada a su propio placer y al momento presente".[57] Pero estos dos tipos de amistad son inestables, pues en cuanto el motivo de ella —el interés utilitario o el placer— se concluye, destrúyese también la amistad. 3.º) La amistad entre los buenos. Ésta es la amistad perfecta y dura mientras los dos amigos conservan su carácter... "y la virtud —dice Aristóteles— es cosa duradera".

Como era de esperar, Aristóteles hace no pocas observaciones sobre este tema de la amistad que son, si no profundas, por lo menos perspicaces y muy pertinentes, y aplicables no sólo a la amistad natural sino también a la amistad sobrenatural con Nuestro Señor Jesucristo. Observa, por ejemplo, que la amistad difiere del afecto por cuanto éste es un sentimiento y aquélla, en cambio, un hábito que se forma en nuestro espíritu,[58] y porque "el deseo de la amistad se desarrolla rápidamente, pero la amistad misma no".[59]

11. "Si la felicidad es actividad conforme a la virtud, es razonable que esta conformidad habrá de ser con respecto a la virtud más alta, y ésta será la de lo mejor que hay en nosotros." [60] La facultad cuyo ejercicio constituye la felicidad perfecta es, según Aristóteles, la facultad contemplativa, por la cual entiende él la facultad de la actividad intelectual o filosófica, patentizando así que partía del mismo punto intelectualista que Platón. La relación precisa de la acción moral con el tipo más elevado de la felicidad humana es algo que queda oscuro, pero lo que sí deja totalmente claro Aristóteles en la *Ética* es que sin virtud moral es imposible la felicidad verdadera.

Aristóteles aduce varias razones en pro de la afirmación de que la más alta felicidad del hombre consiste en τὸ θεωρῆσαι: [61] 1.ª) Que la razón es la facultad más excelsa del hombre, y la contemplación teórica la más sublime actividad de la razón. 2.ª) Que esta forma de actividad podemos sostenerla más prolongadamente que ninguna otra, por ejemplo, que el ejercicio corporal. 3.ª) Que el placer es uno de los elementos de la felicidad, y "la filosofía es, reconocidamente, la más placentera de las actividades en que se manifiesta la excelencia humana". (Diríase que esta última observación le pareció un tanto singular a Aristóteles mismo, pues añade: "Por lo menos, los placeres de la filosofía parecen ser maravillosamente puros y firmes y nada tiene en verdad de extraño que la vida del que sabe sea más grata que la del que aprende".) 4.ª) El filósofo se basta a sí mismo mejor que ningún otro hombre. Cierto que no puede eludir las necesidades de la vida, como

57. *Ét. Nic.*, 1156 a 31-3.
58. *Ét. Nic.*, 1157 b 28-31.
59. *Ét. Nic.*, 1156 b 31-2. Dios —dice Aristóteles— no necesita de ningún amigo, puesto que "la divinidad es su propio bienestar"; en cambio, nosotros sí que tenemos necesidad de amigos, pues "para nosotros el bienestar requiere algo que está más allá de nosotros". (*Ét. Eud.*, 1245 b 14-19.)
60. *Ét. Nic.*, 1177 a 12-13.
61. *Ét. Nic.*, K, 7.

tampoco puede ningún otro hombre (y Aristóteles pensaba que el filósofo necesita tener con moderación bienes externos y necesita amigos), pero así y todo, "el pensador es capaz de proseguir sus estudios en absoluta soledad, y cuanto más profundo pensador es más capaz es de ello". La cooperación de los demás le es de gran ayuda, pero, si le falta, el pensador está más capacitado que ningún otro hombre para prescindir de ese alivio. 5.ª) La filosofía es amada por sí misma y no por los resultados que de ella deriven. En el ámbito de las actividades prácticas, lo deseable no es la acción misma, sino los resultados que mediante ella se pueden conseguir. La filosofía no es un simple medio para alcanzar un fin ulterior. 6.ª) Parece ser que la felicidad entraña y requiere el ocio. Ahora bien, "las virtudes prácticas se ejercitan en el palenque de la guerra o de la política, ocupaciones de las que no puede decirse que sean propias del ocio, y menos que ninguna otra lo es la guerra".

Es, pues, en el ejercicio de la razón, y precisamente en el de la razón aplicada a los más nobles objetos, en lo que consiste la felicidad completa del hombre, siempre y cuando tal felicidad abarque todo "un espacio completo de años". Una vida así es la expresión cabal del elemento divino que hay en el hombre, pero hemos de negarnos a escuchar a quienes sostienen que, por ser nosotros humanos y mortales, sólo tenemos que pensar cosas humanas y mortales. Al contrario, en cuanto nos sea posible, debemos procurar deshacernos de lo que en nosotros hay de mortal y esforzarnos con todas las veras por vivir la vida que nos señala el elemento más sublime que hay en nosotros. Pues aunque éste sea sólo una parte pequeña de nosotros, sin embargo, en poder y valía supera a todas las demás. Y aun diríamos que es lo más real de cada uno de nosotros, puesto que reina sobre todos los restantes elementos que nos componen y es mejor que todos ellos. Por consiguiente, lo extraño sería que no escogiésemos la vida de nuestro propio y verdadero yo sino la de algo distinto de nosotros mismos.[62]

¿Cuáles son los objetos que Aristóteles considera propios de la contemplación teórica? Desde luego, los objetos inmutables de la metafísica y de las matemáticas, pero ¿acaso también los de las ciencias naturales? Probablemente sólo en cuanto tienen de no contingentes, ya que la más alta actividad del hombre está dedicada, según lo hemos visto ya, a los objetos que no son contingentes. En algunos pasajes de la *Metafísica*,[63] Aristóteles hace de la física una rama de la sabiduría teórica, aunque en otros lugares, en la *Metafísica*,[64] da a entender que es también el estudio de los hechos contingentes. La física no puede pertenecer, por lo tanto, a la "contemplación" sino sólo en la medida en que estudia el elemento invariable o necesario de los hechos contingentes que constituyen su objeto.

62. *Ét. Nic.*, 1177 b 26-1178 a 8.
63. *Met.*, 1005 b 1-2, 1026 a 18-19.
64. Cfr. por ej. *Met.*, 1069 a 30 y sig., donde Aristóteles dice que la Física estudia no sólo los objetos eternos, sino también los sensibles y perecederos.

El objeto más excelso de la metafísica es Dios, pero, en la *Ética Nicomaquea,* Aristóteles no incluye explícitamente la actitud religiosa expresada en la definición de la vida ideal que aparece en la *Ética a Eudemo,* a saber, "la adoración y la contemplación de Dios".[65] No podemos decidir con seguridad si Aristóteles quiso que esta actitud de la adoración religiosa se diese por sobrentendida en la descripción que de la vida ideal hizo en la *Ética Nicomaquea,* o si no tuvo presente ya aquella primera actitud religiosa. En todo caso, su doctrina acerca de la contemplación influyó mucho en todo el pensamiento posterior, especialmente en los filósofos cristianos, que la encontraron muy acomodable a sus fines. La actitud intelectualista de Aristóteles halla un eco en la enseñanza de santo Tomás de Aquino acerca de que la Visión Beatífica consiste esencialmente en el acto del entendimiento más que en el acto de la voluntad, siendo el entendimiento la facultad por cuyo medio *poseemos* y la voluntad la facultad con la que gozamos el objeto ya poseído por el entendimiento.[66]

65. *Ét. Eud.,* 1249 b 20. Ya he mencionado (al tratar de la Metafísica de Aristóteles) lo que dice el filósofo en los *Magna Moralia* (1208 b 26-32) de que es inconcebible la amistad con Dios, puesto que, si nos fuese posible amarle, Él no nos podría corresponder con su amor.
66. Cfr. por ej. *Summa Theol.,* Ia, q. 26, art. 2.

Capítulo XXXII

LA POLÍTICA

1. El Estado (y por Estado entiende Aristóteles la Ciudad-Estado griega), lo mismo que cualquier otra comunidad, existe para un fin. En el caso del Estado, este fin es el bien supremo del hombre, su vida moral e intelectual. La familia es la comunidad primitiva, que existe para hacer posible la vida, para acudir a las necesidades cotidianas de los hombres,[1] y cuando varias familias se unen y se procura ya algo más que la satisfacción de las necesidades diarias, se origina la aldea. Más adelante, de la unión de varias aldeas en forma de una comunidad mayor, que "se basta a sí misma o casi se basta del todo",[2] surge la Ciudad-Estado. El Estado aparece simplemente para el logro de los fines de la vida, pero sigue existiendo en razón del buen vivir, y Aristóteles recalca que el Estado se diferencia de la familia y de la aldea, no ya sólo cuantitativamente, sino también cualitativa y específicamente.[3] Sólo en el Estado puede el hombre vivir feliz en un sentido pleno, y como el vivir venturoso es el fin natural del hombre, al Estado ha de llamársele sociedad natural. (Erraban, por consiguiente, los sofistas al pensar que el Estado era sólo una creación convencional.) "Es evidente que el Estado es una creación de la naturaleza, y que el hombre es un animal político por naturaleza. Y quien naturalmente y no de un modo accidental esté fuera del Estado se halla o por encima o por debajo de lo humano." [4] El don del habla muestra con claridad que la naturaleza destinó al hombre a la vida social, y la vida social, en su forma específicamente completa, es, al sentir de Aristóteles, la vida del Estado. Éste es primero que la familia y que el individuo, en el sentido de que, mientras el Estado es un todo autosuficiente, ni el individuo ni la familia se encuentran en tal caso. "El que es incapaz de vivir en sociedad o el que ninguna necesidad tiene de ello por bastarse a sí mismo, ése ha de ser o una bestia o un dios." [5]

La opinión platónico-aristotélica de que el Estado ejerce la función positiva de servir al fin del hombre, conduciéndole al vivir que más le conviene,

1. *Pol.,* 1252 b 13-14.
2. *Pol.,* 1252 b 28 y sig.
3. *Pol.,* 1252 a 8-23.
4. *Pol.,* 1253 a 1-4.
5. *Pol.,* 1253 a 27-9.

o sea, al logro de la felicidad, y de que es *prior natura* (que no es lo mismo que *tempore prior*) con respecto al individuo y a la familia, ha tenido enorme influencia en la filosofía posterior. Los filósofos cristianos medievales supieron equilibrarla con la importancia que dieron justamente al individuo y a la familia y con la aceptación de otra "sociedad perfecta", la Iglesia, cuyo fin es superior al del Estado. Además, en la Edad Media el Estado-nación estaba aún relativamente poco desarrollado. Pero no tenemos más que pensar en Hegel, en Alemania, y en Bradley y Bosanquet en Inglaterra, para advertir que la concepción helénica del Estado no sucumbió con la libertad de los griegos. Por otra parte, aunque se trata de una concepción que se puede exagerar y fue exagerada de hecho (especialmente donde la verdad cristiana no fue conocida o no se hizo sentir y no pudo, por tanto, actuar de correctivo y freno de las exageraciones unilaterales), es una concepción más enjundiosa y exacta del Estado que, por ejemplo, la de Herbert Spencer. Porque el Estado existe para el bienestar temporal de sus ciudadanos, esto es, para el logro de algo positivo y no sólo con una finalidad negativa, y esta concepción positiva del Estado puede mantenerse perfectamente sin contaminación ninguna con las exageraciones de la mística del Estado totalitario. El horizonte limitábase para Aristóteles más o menos a los confines de la Ciudad-Estado griega (a pesar de sus contactos con Alejandro), y era muy pobre la idea que tenía de naciones e imperios; pero, así y todo, su mente penetró en la esencia y las funciones del Estado mejor que las de los teóricos del *laissez-faire* y que las de todos los representantes de la escuela inglesa desde Locke hasta Spencer.

2. En la *Política*, tal como esta obra ha llegado a nuestros días, la exposición de Aristóteles acerca de la familia se reduce prácticamente a estudiar las relaciones entre los amos y los esclavos, y la adquisición de la riqueza. La esclavitud (el esclavo, según Aristóteles, es un instrumento vivo de la acción, o sea, una ayuda para la vida de su dueño) se basa en la naturaleza. "Desde el momento mismo de su nacimiento, unos están destinados a la sujeción, otros a mandar." [6] "Es evidente que unos hombres son por naturaleza libres, y otros esclavos, y que para éstos la esclavitud es a la vez conveniente y justa." [7] Esta opinión podrá parecernos monstruosa, pero recuérdese que lo esencial de esta doctrina de Aristóteles es que los hombres se diferencian por sus distintas capacidades intelectuales y físicas y están hechos, por ende, para ocupar diferentes posiciones en la sociedad. Nosotros lamentamos que Aristóteles canonizase de hecho la institución contemporánea de la esclavitud, pero esta canonización es en gran parte un accidente histórico. Despojada de sus contingencias históricas y contemporáneas, lo censurable en ella no es tanto el reconocimiento de que los hombres difieren por sus capacidades y sus posibilidades de adaptación (¡verdad demasiado evidente y que no necesita explanación!), cuanto la excesivamente rígida dicotomía que

6. *Pol.*, 1254 a 23-4.
7. *Pol.*, 1255 a 1-3.

quiere establecer entre dos tipos de hombres, y la tendencia a considerar la "naturaleza del esclavo" como inferior en cierto modo a la humana. Pero Aristóteles suavizó su aceptación y su justificación de la esclavitud insistiendo en que el amo no debe abusar de su autoridad, ya que los intereses del amo y los del esclavo son una misma cosa,[8] y diciendo que todos los esclavos deben tener la esperanza de la emancipación.[9] Además, admitía que no es necesario que el hijo de un esclavo sea también esclavo por nacimiento, y rechazaba la esclavitud por derecho de conquista, fundándose para ello en que el poder superior no es equivalente a una superior excelencia y, por otra parte, esa guerra tal vez no sea justa.[10] Sin embargo, considerada en sí misma, esta justificación de la esclavitud es de lamentar e indica estrechez de miras por parte del filósofo. En efecto, ¡Aristóteles rechazaba como ilegítimo el origen histórico de la esclavitud (la conquista) y, no obstante, seguía justificándola como algo racional y filosófico!

3. En líneas generales, hay dos maneras distintas de adquirir la riqueza y otra manera intermedia:[11]

1.ª) La manera "natural", que consiste en ir acumulando las cosas necesarias para la vida, p. ej., por el pastoreo, la caza y la agricultura. Las necesidades del hombre ponen un límite natural a esta acumulación.

2.ª) La manera intermedia es la del trueque o cambio. En éste se da a las cosas un valor que no es el de su "uso propio", pero, en la medida en que se le emplea para abastecerse de las cosas necesarias para la vida, cabe decir que el cambio es un modo natural de adquirir los bienes.

3.ª) La segunda manera, "no natural", de adquirir riquezas es el empleo del dinero como medio de intercambio en el tráfico de mercancías. Resulta muy chocante que Aristóteles condenara el comercio al por menor, hasta que se cae en la cuenta de que su prejuicio contra él estaba en gran parte determinado por la actitud del griego en general para con el comercio, al que se tenía por iliberal, por impropio de hombres libres. Importante es la condenación por Aristóteles de la "usura" o producción de dinero por el dinero, como la llama. "El dinero se inventó para ser usado en los cambios, pero no para aumentarlo por medio del interés." Esto, tomado a la letra, proscribiría todo préstamo de dinero con interés, pero Aristóteles se refería sólo, probablemente, a la práctica de los prestamistas o usureros como les llamamos hoy, que hacen sus víctimas de los necesitados, los crédulos y los ignorantes: aunque él encontraba ciertamente una justificación de su actitud en su doctrina sobre el fin "natural" del dinero. Las vacas y los carneros tienen un crecimiento natural, como lo tienen los árboles frutales, pero el dinero no: su finalidad es servir como medio de cambio y nada más. Siendo éste su fin natural, si se utiliza para ganar más con sólo prestarlo, sin cambiarlo por

8. *Pol.*, cfr. 1255 b 9-15, 1278 b 33-8. (En 1260 b 5-7 critica Aristóteles la noción platónica de que los amos no deben conversar con sus esclavos.)
9. *Pol.*, 1330 a 32-3.
10. *Pol.*, 1254 b 32-4, 1255 a 3-28.
11. *Pol.*, 1256 a y sig. (A, 8-11).

bienes y sin ningún trabajo por parte del prestamista, entonces se utiliza de manera no natural. Ni que decir tiene que Aristóteles no llegó a vislumbrar siquiera lo que llegarían a ser las modernas finanzas. Si viviese hoy, no podemos decir cuál habría sido su reacción al conocer nuestro sistema financiero y si lo rechazaría, lo modificaría o preferiría confirmarse en sus primeras opiniones.

4. Aristóteles, como era de esperar, se negó a dejarse convencer por la pintura platónica del Estado ideal. No creía que fuesen necesarios unos cambios tan radicales como los propuestos por Platón, y además estaba persuadido de que, si todos fuesen factibles, no serían deseables. Rechazó, por ejemplo, la noción platónica de la casa de expósitos para educar en común a los hijos de la clase de los guardianes, basándose en que el hijo de todos no es hijo de nadie. ¡Más vale ser auténticamente sobrino que hijo platónico![12] Criticó igualmente la noción del comunismo, fundándose en que sólo originaría disputas, ineficiencia, etc. El disfrute de la propiedad privada es una fuente de placeres, y de nada sirve que Platón diga que el Estado sería feliz si los guardianes careciesen de esta fuente de dicha, pues la felicidad, o la experimentan los individuos o no se experimenta en absoluto.[13] Platón propende, en general, a una unificación excesiva. Aristóteles no ve con simpatía la acumulación de la riqueza en cuanto tal; pero comprende que hace falta, no igualar toda la propiedad, sino, más bien, educar a los ciudadanos de manera que no deseen una riqueza excesiva, y, a los que sean incapaces de tal educación, impedirles que adquieran bienes en exceso.

5. Las características del derecho de ciudadanía tómalas Aristóteles de la práctica de la democracia ateniense, que no era igual que la democracia moderna con su sistema representativo. En su sentir, todos los ciudadanos deberían participar alternativamente en el gobierno y en el ser gobernados,[14] y a todo ciudadano le corresponde como mínimo derecho el de tomar parte en la Asamblea y en la administración de la justicia. Un ciudadano es, por consiguiente, ᾧ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς.[15]

El hecho de que Aristóteles considerase esencial para el ciudadano el asistir a la Asamblea y a los Tribunales le llevó a excluir del derecho de ciudadanía a la clase de los mecánicos y los artesanos, que carecían del ocio necesario para aquellas gestiones. Otra razón es que el trabajo manual hace iliberal al alma y la incapacita para la verdadera virtud.[16]

6. Estudiando los diversos tipos de Constituciones, Aristóteles divide los gobiernos en aquellos que procuran el interés común y aquellos que sólo se cuidan de su propio interés.[17] Cada una de estas dos clases se subdivide en otras tres, de suerte que hay tres tipos de Constituciones buenas y otros

12. *Pol.* 1262 a 13-14.
13. *Pol.*, 1264 b 15-23.
14. *Pol.*, cfr. 1277 b.
15. *Pol.*, 1275 b 18-19.
16. *Pol.*, cfr. 1277 a 33-1278 a 15, 1328 b 33-1329 a 21.
17. *Pol.*, 1279 a 17-21.

tres de Constituciones malas o desviadas: a la forma recta de la realeza correspóndele la forma desviada de la tiranía, a la aristocracia la oligarquía, y a la "politeia" la democracia. En su exposición de los méritos y deméritos comparados de estas diversas constituciones es donde más se patentiza el sentido político de Aristóteles. Para él, el ideal es que un hombre sobresalga tanto entre todos los demás ciudadanos, por la excelencia de su vida pública y privada, que sea su monarca y gobernante natural. Lo que ocurre es que el hombre perfecto no suele darse en la realidad, y, generalmente, los héroes y caudillos preeminentes sólo se encuentran entre los pueblos primitivos. Siendo esto así, la aristocracia, o sea, el gobierno de unos cuantos hombres buenos, es mejor que la monarquía. La aristocracia es la mejor forma de gobierno para un conjunto de gentes que pueden ser gobernados como hombres libres por hombres cuya excelencia les hace capaces del mando político. Con todo, Aristóteles reconoce que hasta el de la aristocracia es quizás un ideal demasiado elevado para el Estado contemporáneo, y así preconiza la "politeia", en la que "existe naturalmente una multitud que, como ocurre en el ejército ateniense, es capaz de obedecer y de gobernar alternativamente por una ley que da los cargos a los que pueden desempeñarlos bien y los merecen".[18] Esto equivale, en la práctica, a poner el gobierno en manos de la clase media, y viene a ser como una vía media entre la oligarquía y la democracia, pues en tal régimen es el pueblo quien gobierna —a diferencia de lo que pasa con la oligarquía— y, sin embargo, los gobernantes no son la hez de los desheredados, como en la democracia, pues la capacidad para ser "militantes" o guerreros, es decir, para servir como hoplitas o soldados de armamento pesado, presupone la posesión de ciertos bienes. Aristóteles piensa aquí casi seguro —aunque no haga alusión a ella— en la Constitución de Atenas del año 411 a. J. C., cuando el poder lo detentaban los cinco mil ciudadanos que poseían armas pesadas y se había establecido el sistema de pagar por asistir a las reuniones de la Asamblea. Tal fue la Constitución de Teramenes.[19] Aristóteles admiraba este tipo de Constitución, pero su aserto de que la clase media es la más estable, porque tanto los ricos como los pobres se inclinan a confiar en ella más que en ninguna otra (de suerte que la clase media no ha de temer ninguna coalición en contra suya), no puede parecernos hoy tan convincente como a él, aunque tenga, sin duda, algo de verdadero.[20]

7. Trata Aristóteles con agudeza las diversas clases y los distintos grados de revoluciones que tienden a producirse bajo los diferentes regímenes o constituciones, así como sus causas y las maneras de impedirlas; y, valiéndose de sus grandes conocimientos históricos, ilustra oportunamente los puntos que quiere establecer.[21] Señala, por ejemplo, que el estado de ánimo revo-

18. *Pol.,* 1288 a 12-15.
19. Cfr. *Athen. Polit.,* 28 y 33.
20. *Pol.,* 1295 b 1-1296 a 21.
21. *Pol.,* Libro V.

lucionario es fomentado sobre todo por una noción unilateral de la justicia: los demócratas piensan que los hombres que son igualmente libres deben ser iguales en todas las cosas; los oligarcas, que así como los hombres son desiguales en la riqueza, así también deben serlo en todo. E insiste en que los gobernantes no deberían tener ninguna ocasión mejor de ganar dinero para sí mismos por los cargos que ocupan, y enumera los requisitos necesarios para desempeñar las altas magistraturas del Estado, a saber, lealtad a la Constitución, capacidad para las tareas administrativas y un carácter íntegro. Sea cual fuere el tipo de Constitución, ha de procurarse que no sea extremosa, pues, si la democracia o la oligarquía se exageran, surgirán partidos de descontentos que llevarán inevitablemente a la revolución.

8. En los libros VII y VIII de la *Política* expone Aristóteles sus opiniones positivas acerca de cómo debería ser el Estado.

1) El Estado ha de ser lo suficientemente grande para bastarse a sí mismo (claro que la idea de Aristóteles sobre lo que era una comunidad de hecho autosuficiente resultaría totalmente inadecuada para los tiempos modernos), pero no tan grande que se hagan impracticables en él el orden y el buen gobierno. En otras palabras, deberá ser lo bastante grande para que pueda cumplir el fin del Estado, y no tan grande que ya no pueda cumplirlo. El número de ciudadanos que para ello se requieren no puede determinarse, por supuesto, *a priori* y aritméticamente.[22]

2) Lo mismo se diga de la extensión territorial del Estado: no ha de ser ni tan exigua que imposibilite una vida de liberales ocios (es decir, que no haya lugar en ella para las obras de la cultura), ni tampoco tan grande que dé incentivos al lujo. La ciudad no ha de aspirar sólo a la mera riqueza, sino a importar lo que necesite y a exportar lo que le sobre.[23]

3) Los ciudadanos. Los labradores y los artesanos son necesarios, pero ellos no gozarán de los derechos de los ciudadanos. Sólo la tercera clase, la de los guerreros, serán ciudadanos en pleno sentido. Éstos serán guerreros durante la juventud, gobernantes o magistrados en su edad madura y sacerdotes en la ancianidad. Cada ciudadano poseerá un lote de tierra próximo a la ciudad y otro cerca de la frontera (de tal modo que todos tengan algún interés en la defensa del Estado). Esta tierra será trabajada por los obreros no-ciudadanos.[24]

4) La educación. Aristóteles, como Platón, daba gran importancia a la educación, y, como Platón también, la consideraba tarea propia del Estado. La educación ha de empezar por el cuerpo, ya que éste y sus apetencias se desarrollan antes que el alma y sus facultades; pero al cuerpo debe educársele con miras al alma, y a los apetitos con miras a la razón. Así, pues, la educación es, ante todo y sobre todo, una educación moral —tanto más que el ciudadano nunca tendrá que ganarse la vida trabajando como agricultor o

22. *Pol.*, 1325 b 33-1326 b 24.
23. *Pol.*, 1326 b 25-1327 b 18.
24. *Pol.*, 1328 b 2-1331 b 23.

como artesano, sino que será formado para ser, lo primero, un buen soldado y después un buen gobernante o magistrado.[25] Esta insistencia en la educación moral evidénciase en las opiniones de Aristóteles sobre los cuidados prenatales y sobre los juegos de los niños. Los dirigentes de la educación se tomarán todo esto muy seriamente, y no considerarán que los juegos infantiles y las historias que se les cuentan a los niños son cosas demasiado insignificantes como para que ellos les presten atención. (Respecto a la educación musical, Aristóteles hace la divertida observación de que "el sonajero es un juguete propio para los infantes, y la educación musical es un sonajero o juguete propio para los niños ya más crecidos".) [26]

Como la *Política* no se ha conservado, por desgracia, entera —se han perdido las secciones que trataban de la educación científica y filosófica—, no podemos decir con exactitud qué directrices señalaría Aristóteles en lo tocante a la educación superior de los ciudadanos. Una cosa es, con todo, evidente: que tanto Platón como Aristóteles tenían una concepción noble y elevada de la educación y del ideal del ciudadano. No les habría complacido mucho ninguno de los planes de educación que atienden sobre todo a la instrucción técnica y utilitaria, puesto que semejantes esquemas descuidan el cultivo de las facultades superiores del alma, estorbando con ello que el hombre alcance su fin propio, que es de lo que principalmente debe cuidarse la educación. Pues aunque a veces parezca como si Aristóteles quisiera que se educase a los hombres tan sólo para servir de ruedas o engranajes en la máquina del Estado, no es así en realidad: a sus ojos, el fin del Estado y el del individuo coinciden, no en el sentido de que el individuo haya de ser absorbido enteramente por el Estado, sino en el de que el Estado prosperará sólo y cuando los ciudadanos sean individualmente buenos y estén bien, cuando consigan su propio fin. La única garantía auténtica de la estabilidad y de la prosperidad del Estado es la bondad moral y la integridad de sus ciudadanos, y, a la inversa, solamente si el Estado es bueno y si el sistema educativo es racional, moral y sano, llegarán a ser buenos los ciudadanos. El individuo logra alcanzar el desarrollo y la perfección que le son propios mediante los actos de su vida concreta, que es una vida en la Sociedad, es decir, en el Estado; y la Sociedad alcanza su fin propio por la perfección de los miembros que la componen. Que Aristóteles no veía el Estado cual si fuese un gran Leviatán "más allá del bien y del mal" está claro por la crítica que hace de los lacedemonios. Es grave error —dice— suponer que la naturaleza y el fin del Estado se reducen a la guerra y a la dominación. El Estado existe para el buen vivir, y está sujeto al mismo código de moralidad que el individuo. O, como lo expresa él, "unas mismas cosas son las mejores para los individuos y para los Estados".[27] La razón y la historia demuestran a la vez que el legislador debe orientar todas sus medidas, militares o de

25. *Pol.*, 1332 b-1333 a 16.
26. *Pol.*, 1340 b 29-31.
27. *Pol.*, 1333 b 37.

cualquier clase que sean, al establecimiento de la paz. Los Estados militaristas únicamente son fuertes durante la guerra: una vez han conquistado su imperio, enroñécense como el hierro y se arruinan. Platón y Aristóteles, deseosos de fomentar una vida política verdaderamente cultivada, no pueden menos de ver con malos ojos los delirios imperialistas y los engrandecimientos militares.

Capítulo XXXIII

LA ESTÉTICA DE ARISTÓTELES

I. — La Belleza

1. Aristóteles distingue entre lo bello y lo simplemente agradable. Así, en los *Problemas*,[1] contrapone la atracción sexual a la selección estética, distinguiendo con ello entre la belleza real y objetiva y la "belleza" que sólo afecta al deseo. También, en la *Metafísica*,[2] dice que las ciencias matemáticas no dejan de tener alguna relación con la belleza. Por consiguiente, para él, lo bello, la belleza, no puede ser lo que estimula agradablemente los sentidos.

2. ¿Distingue Aristóteles entre la belleza y el bien? Sobre este punto no parece que fue muy claro:

> *a*) En la *Retórica* [3] afirma que "bello es aquel bien que agrada porque es bueno", definición que no parece admitir ninguna distinción real entre lo bello y lo moral. (W. Rhys Roberts traduce τὸ καλόν por "noble", cf. Oxford Transl., vol. XI.)
>
> *b*) En la *Metafísica*, sin embargo, afirma explícitamente que "lo bueno y lo bello se diferencian (porque lo primero implica siempre alguna acción, mientras que lo bello se encuentra también en las cosas inmóviles)".[4] Esta afirmación diríase que establece una diferencia por lo menos entre lo bello y lo moral, y puede interpretarse en el sentido de que lo bello, como tal, no es simplemente objeto de deseo. Esto daría pie para concebir una doctrina de la contemplación estética y de lo *desinteresado* de tal contemplación —como la que concibieron, p. ej., Kant y Schopenhauer.

3. Otra definición o descripción más neta, y más satisfactoria, es la que se halla en la *Metafísica*,[5] donde dice Aristóteles que "las formas principales

1. 896 b 10-28.
2. 1078 a 31-b 6.
3. 1366 a 33-6.
4. 1078 a 31-2.
5. 1078 a 36-b 1.

de la belleza son el orden, la simetría y la delimitación". La posesión de estas tres propiedades es lo que confiere a las matemáticas cierto poder cognoscitivo con respecto a los objetos bellos. (Aristóteles parece haber caído en la cuenta de su oscuridad, pues a continuación promete hacer más adelante algunas aclaraciones; pero, si cumplió esta promesa, su cumplimiento no ha llegado hasta nosotros.)

Semejantemente, en la *Poética*[6] dice Aristóteles que "la belleza es cuestión de tamaño y orden" o consiste en el tamaño y el orden. Así, declara que para que una criatura viva sea bella sus partes han de aparecer en cierto orden y ha de tener también cierto tamaño determinado: no ha de ser ni muy grande ni muy pequeña. Esto se ajustaría más o menos a la definición de la *Metafísica,* e implicaría que lo bello es objeto de contemplación y no de deseo.

4. Importa observar que Aristóteles, en la *Poética,*[7] señala como materia de la Comedia lo ridículo, "que es una variedad de lo feo". (Lo ridículo es "un error o una deformidad que no produce dolor o daño a otros".) Esto significaría que lo feo tiene cabida en la obra de arte, siempre que se utilice subordinándolo al efecto del conjunto. Pero Aristóteles no trata expresamente de la relación de lo feo con lo bello, ni se pregunta hasta qué punto "lo feo" puede llegar a ser un elemento constitutivo de lo bello.[8]

II. — Las Bellas Artes en general

1. La moral se ocupa de la conducta misma (πράττειν), el arte se ocupa, en cambio, no de la actividad misma, sino de producir algo. Mas el arte en general (τέχνη) se subdivide[9] en:

a) El arte que trata de completar la obra de la naturaleza, p. ej. fabricando utensilios, ya que la naturaleza únicamente le ha dado al hombre sus manos.

b) El arte que trata de *imitar* a la naturaleza. En éste entran las Bellas Artes, cuya esencia Aristóteles y Platón quieren que consista en la imitación. Dicho de otro modo: en el arte se crea un mundo imaginario que es imitación del mundo real.

2. Pero la "imitación" no tiene, para Aristóteles, el matiz más bien despreciativo que tenía para Platón. No creyendo en las Ideas trascendentales, Aristóteles no tenía por qué considerar el arte como la copia de otra copia, en el tercer grado de distanciamiento de la verdad. De hecho, Aristóteles se

6. 1450 b 40-1.
7. 1449 a 32-4.
8. Cfr. "El arte de lo bello muestra su superioridad en que presenta como cosas bellas lo que quizás es en la naturaleza feo o desagradable". Kant, *Crítica del juicio,* I, 1, 48.
9. *Fís.,* B 8, 199 a 15 y sig.

inclina a pensar que el artista va más bien a buscar en las cosas el elemento ideal o universal, y lo traduce por medio del arte de que se trate. Dice[10] que la tragedia representa a sus personajes como mejores que "los hombres de hoy", y la comedia como peores. Para el Estagirita, los héroes de Homero son mejores que nosotros. (Recuérdese que Homero quedaba bastante malparado en manos de Platón.)

3. La imitación, insiste Aristóteles, le es natural al hombre, y por eso también le es natural el deleitarse en obras de imitación. Indica que nos puede gustar ver representaciones artísticas de cosas que, en la realidad, nos es penoso ver [11] (cfr. Kant, en el pasaje que citábamos en nota hace un momento). Pero la explicación de este hecho parece hallarla en el placer puramente intelectual que produce el advertir, por ejemplo, que el hombre pintado en determinado cuadro es alguien a quien reconocemos, por ejemplo Sócrates. Este placer del reconocimiento es, sin duda, real, pero no nos sirve de mucho para construir una teoría del arte: de hecho, carece de interés.

4. Aristóteles afirma explícitamente que la poesía "es algo más filosófico y de mayor importancia que la historia, porque sus proposiciones pertenecen más bien a la naturaleza de los universales, mientras que las de la historia son singulares".[12] Y explica entonces que por proposición singular entiende, p. ej., lo que Alcibíades hizo o lo que se le hizo, y por proposición universal lo que tal o cual clase de hombre dirá o hará probable o necesariamente. El cometido del poeta consiste, por lo tanto, en "describir, no la cosa que ha sucedido, sino una clase de cosa que podría suceder, es decir, que es posible como probable o necesaria". Aquí es donde Aristóteles ve la distinción entre el poeta y el historiador, y no en que el uno escribe en verso y el otro en prosa. Como dice: "podríais poner en verso la obra de Heródoto y seguiría siendo todavía una especie de la historia".

Según esta teoría, el artista se ocupa, pues, sobre todo de los *tipos* afines a lo universal e ideal. Un historiador puede escribir la vida de Napoleón relatando lo que el Napoleón histórico dijo, realizó y sufrió; en cambio, el poeta, aunque llamase Napoleón al héroe de su poema, retrataría más bien la verdad o la "probabilidad" universal. La fidelidad a los hechos históricos tiene en poesía una importancia secundaria. Cierto que el poeta puede sacar su tema de la historia verdadera, pero si lo que describe entra —en términos de Aristóteles— dentro del "orden probable y posible de las cosas", no por eso es menos poeta. Aristóteles dice, incluso, que le es mucho mejor al poeta describir lo probable pero imposible que no lo posible pero improbable. Lo cual es sólo una manera de recalcar el carácter universal de la poesía.

5 . Nótese que Aristóteles dice que las proposiciones de la poesía pertenecen *más bien* a la naturaleza de los universales. En otras palabras, la

10. *Poét.*, 1448 a 16-18.
11. *Poét.*, 1448 b 10-19.
12. *Poét.*, 1451 b 5-8.

poesía no se ocupa de los universales abstractos, no es filosofía. En consecuencia, Aristóteles censura la poesía didáctica, pues ofrecer un sistema filosófico en verso es escribir filosofía versificada y no crear poesía.

6. En la *Poética* limítase Aristóteles a considerar la poesía épica, la tragedia y la comedia, deteniéndose especialmente en la tragedia; pero la pintura, la escultura y la música sólo las menciona incidentalmente, como cuando nos dice [13] que el pintor Polignoto pintaba a sus personajes "mejores que lo que somos nosotros", Pausón los pintaba peores, y Dionisio "exactamente iguales que nosotros". Pero lo que se le ofrece decir a propósito de las demás artes tiene importancia para su teoría de la imitación.

Así, para Aristóteles, la *música* (de la que trata más o menos como de un acompañamiento del drama) es la más imitativa de todas las artes. El arte pictórico no hace sino indicar las modalidades mentales o morales a través de factores externos, tales como el gesto o la complexión, mientras que los tonos musicales contienen en *sí mismos* las imitaciones de las modalidades morales. Y en los *Problemas* [14] pregunta: "¿Por qué lo que se oye aparte de los objetos sensibles tiene fuerza emotiva?" Al parecer, Aristóteles pensaba aquí en el efecto directamente estimulante de la música, lo cual, aunque es un hecho innegable, apenas puede decirse que pertenezca a la estética; sin embargo, la teoría de que la música es la más imitativa de las artes parece dar tal extensión al concepto de imitación que incluiría en él el *simbolismo* y daría paso a la idea romántica de que la música es una corporeización directa de las emociones espirituales. (Aristóteles observa en la *Poética* que "el ritmo solo, sin armonía, es el medio que emplea el danzante en sus pantomimas o imitaciones; pues con sólo el ritmo de sus actitudes puede representar los caracteres de las personas, así como lo que hacen y lo que sufren".) [15]

7. En la *Política* [16] observa Aristóteles que el dibujo es útil para educar a los adolescentes, para adquirir "un juicio más atinado de las obras de los artistas", y sostiene también [17] que "la música tiene un poder formativo del carácter y debería por ello introducirse en la educación de los jóvenes". Cualquiera podría pensar, por tanto, que el interés de Aristóteles en las Bellas Artes es principalmente educativo y moral; pero como advierte Bosanquet, "el introducir un interés estético en la educación no es lo mismo que el introducir intereses educativos en la estética".[18] Aristóteles consideraba ciertamente que la música y el drama tenían entre sus cometidos el de la educación moral; mas no se sigue por fuerza que quien reconozca tal cometido haya de hacer del efecto moral de un arte una característica de su esencia.

13. 1448 a 5-6.
14. 919 b 26.
15. 1447 a 26-8.
16. 1338 a 17-19.
17. 1340 b 10-13.
18. *A History of Aesthetic*, p. 63.

Aunque Aristóteles se detiene a examinar el aspecto moral y educativo del arte, ello no quiere decir que fuese ciego en lo relativo a su naturaleza o a sus efectos recreadores.[19] Si al atribuir a la música y al drama una función recreativa, se hubiese referido nada más al placer sensible o al disfrute de la fantasía, esto habría carecido de interés para la estética; pero una recreación más alta bien podía significar algo más.

III. — La tragedia

1. Es famosa la definición de la tragedia que da Aristóteles:[20] "Una tragedia es la imitación de una acción grave (σπουδαίας) y que, además de grandiosa, es completa en sí misma, en deleitoso lenguaje, cada peculiar deleite en su correspondiente parte; en forma dramática, no narrativa; con peripecias que provocan la conmiseración y el terror, de suerte que se cumpla la purgación (κάθαρσις) de tales pasiones".

A título de explicación añadiré algunos puntos:

1) El término adjetivo "grave", esto es, "noble", "digna", "esforzada", indica las características del contenido de la tragedia. Comparte éstas con la poesía épica, y por ellas se distinguen las dos de la comedia y de la sátira, que versan sobre lo bajo, lo feo o lo ridículo.
2) "Completa en sí misma", es decir, que tiene un principio, tiene desarrollo y es un todo orgánico. Esta "unidad de la intriga" o unidad estructural orgánica es la única unidad exigida estrictamente por Aristóteles. Verdad es que Aristóteles observa en la *Poética*[21] que la tragedia, a diferencia de la poesía épica, "procura mantenerse, en lo posible, dentro de los límites de una sola revolución del sol o un tiempo que se aproxime a éste"; pero tal afirmación es simplemente una constatación factual y no la demanda de una unidad de tiempo. En cuanto a la unidad de lugar, nada se dice de ella. No es exacto, por consiguiente, afirmar que Aristóteles exigía las tres unidades para la acción dramática.
3) "En deleitoso lenguaje": Aristóteles mismo explica que por tal entiende "con ritmo, armonía o entonaciones de cantos añadidos".
4) "Cada peculiar deleite en su correspondiente parte", o sea, "algunas porciones ejecutadas simplemente por medio de la métrica, y otras con ayuda del canto". Aristóteles piensa, claro está, en la tragedia griega, con su alternancia de parlamentos en verso y de cánticos corales.
5) "En forma dramática y no narrativa". Esto distingue a la tragedia de la poesía épica.
6) Catarsis: así se afirma la finalidad psicológica de la tragedia, de lo cual me ocuparé en seguida.

19. Aristóteles consideraba, ciertamente, que una de las funciones de la tragedia consiste en agradar. La cuestión está en precisar hasta qué punto pensaba en un deleite específicamente estético.
20. *Poét.*, 1449 b 25-29.
21. 1449 b 12-14.

2. Aristóteles enumera seis elementos constitutivos de la tragedia: la intriga o fábula, los personajes, el pensamiento, la dicción, el espectáculo y la melodía.[22]

1) El más importante de estos elementos es, en opinión de Aristóteles, la intriga o trama, que es "el propósito y fin de la tragedia". Es más importante que los personajes, porque "en una pieza no se pone a los personajes actuando para que retraten los caracteres, sino que se incluyen éstos en orden a la acción". Aristóteles razona así esta tesis un tanto extraña: "La tragedia es esencialmente una imitación no de personas sino de la acción y de la vida, de felicidades y desgracias. Toda la dicha o la miseria humana toma la forma de acción: el fin por el que vivimos es una clase de actividad y no una cualidad. El carácter nos da cualidades, pero es en nuestras acciones —en lo que hacemos— en lo que somos felices o infelices; por consiguiente, es imposible que haya una tragedia sin acción, pero en cambio puede haber una sin caracteres".[23] (Sí que es verosímil que nos guste más un buen relato en el que flojee la pintura de los caracteres que no otro en el que los personajes estén muy bien descritos pero la trama resulte ridícula.)

2) Claro que Aristóteles no pretende disminuir la importancia de la pintura de los personajes en el drama: admite que una tragedia en la que sus caracteres no tengan fuerza y personalidad es una tragedia defectuosa, y considera que esa pintura es el elemento más importante después de la fábula.

3) "En tercer lugar viene el elemento de la idea, esto es, la facultad de decir lo que cada cosa es en sí misma y lo más apropiado a cada ocasión". Aristóteles piensa aquí, no en el discurso en cuanto que revela directamente al personaje, sino en el discurso "sobre un tema puramente indiferente", o sea, en el pensamiento manifestado "en todo lo que los personajes dicen cuando aprueban o rechazan algún punto particular o cuando enuncian alguna proposición universal". Cierto que Eurípides se servía de la tragedia como de ocasión para discutir diversos asuntos debatidos; pero nosotros podemos convenir en que el drama no es el sitio más apropiado para las disquisiciones socráticas.

4) La dicción, esto es, el verso o la prosa. Es un elemento importante, pero, como observa Aristóteles agudamente, "se pueden ensartar toda una serie de apropiados parlamentos perfectísimos en cuanto a las ideas y a la dicción y, con todo, no lograr producir el efecto trágico verdadero".

5) La melodía es "el principal de los accesorios placenteros de la tragedia".

6) El espectáculo es, ciertamente, un atractivo; pero es "la menos

22. *Poét.*, 1450 a 4-16.
23. *Poét.*, 1450 a 17-26.

importante de todas las partes y tiene poco que ver con el arte poética". El montaje de la representación escénica "más compete al decorador que al poeta". Es una pena que el parecer de Aristóteles sobre este punto no se tomara en consideración en épocas posteriores. Las complicadas ambientaciones escénicas y los efectismos espectaculares no son más que pobres sustitutos de la intriga y de la caracterización de los personajes.

3. Exige Aristóteles, según hemos visto, unidad en la intriga o fábula, una unidad orgánica, estructural. La trama de la obra no debe ser, ni tan vasta que resulte imposible abarcarla toda con la memoria, ni tan corta que se quede en anécdota insignificante. Pero indica también que la unidad de la acción "no consiste, como suponen algunos, en que sólo un hombre la realice", ni tampoco en describir todas y cada una de las cosas que al héroe le ocurran. El ideal está en que los diversos incidentes de la acción vayan tan bien ligados unos con otros "que la transposición o la omisión de uno de ellos suponga el disloque y la destrucción del conjunto. Pues aquello cuya presencia o ausencia es imperceptible en un todo no forma en realidad parte de ese todo". Los incidentes han de seguirse no "de manera episódica", sino con probabilidad o necesidad. Como advierte Aristóteles, "hay mucha diferencia entre que una cosa suceda *propter hoc* y que suceda *post hoc*" (διά τάδε ἢ μετά τάδε).

4. Piensa Aristóteles que la tragedia (al menos la compleja o πεπλεγμένη) consta de la peripecia o del descubrimiento, si no de ambos: 1) La περιπέτεια es el repentino cambio de un estado de cosas en su contrario, p. ej., cuando el mensajero revela el secreto del nacimiento de Edipo, cambia en el drama todo el estado de cosas, porque Edipo comprende entonces que, sin saberlo ni quererlo, ha estado viviendo incestuosamente; 2) la ἀναγνώρισις es "un cambio de la ignorancia en saber, y, por ende, en amor o en odio, en los personajes marcados por la buena fortuna o por el infortunio".[24] En el caso de Edipo, el descubrimiento va, como se sabe, acompañado de la peripecia, y ésta es, según Aristóteles, la forma más refinada de descubrimiento. Así se consigue el efecto trágico: suscitar la conmiseración y el terror.

5. Dado que la tragedia es una imitación de las acciones que provocan pena y horror, hay tres modalidades de intriga que se han de evitar en ella:

1) No deberá verse a un hombre bueno pasando de la dicha a la desgracia, pues esto, según Aristóteles, es sencillamente odioso y hará que nuestros ánimos se distraigan llenándose de tanto disgusto y horror que no podrá producirse el efecto trágico.

2) Tampoco deberá verse a un malvado pasar de la desdicha a la felicidad. Esto es de lo más "antitrágico", pues ni mueve a piedad ni espanta.

24. *Poét.*, 1451 b 32-5.

3) Ni se debe ver cómo un hombre extremadamente perverso cae de la felicidad en la desgracia. Esto puede suscitar un sentimiento humano, pero no piedad ni terror, pues aquélla es provocada por la desgracia inmerecida y éste por el infortunio de alguien semejante a nosotros mismos.

Sólo queda, por consiguiente, que la tragedia ponga ante nuestros ojos un tipo "intermedio" de personaje que padezca desgracias por algún error de juicio y no por sus vicios o depravación. Aristóteles no está, pues, de acuerdo con los críticos que censuraban a Eurípides por haber dado fines desastrosos a muchas de sus piezas, ya que esto es lo propio de la tragedia, aunque no lo sea de la comedia. (Aunque en algunas tragedias griegas había interludios cómicos, la tendencia predominante era hacia la tragedia y la comedia puras, y las opiniones de Aristóteles reflejan más bien esta tendencia.)

6. La piedad y el terror trágicos deberían ser provocados por la acción misma y no por elementos extraños a ella, p. ej. la representación en pleno escenario de un crimen brutal. (Desde luego, Aristóteles aprobaría sin vacilaciones el que a Agamenón se le diese muerte "entre bastidores" y no a ojos vistas. Y es probable que desaprobara el asesinato de Desdémona ante el público.)

7. Llegamos ahora al examen de la finalidad psicológica de la tragedia, que es el suscitar piedad y terror para que se produzca la κάθαρσις de estas emociones. El significado exacto que a esta famosa doctrina de la κάθαρσις haya de darse ha sido tema de continua discusión. Como dice Sir David Ross, "acerca de esta célebre doctrina se ha escrito toda una biblioteca".[25] La dificultad de interpretarla se agrava aún por el hecho de que no ha llegado hasta nosotros el libro segundo de la *Poética* —en el que, según se conjetura, explicaría Aristóteles qué es lo que entendía por *catharsis* (y probablemente trataba también de la comedia)—.

Para su explanación se han seguido estas dos líneas principales: 1.ª) La *catharsis* en cuestión es una "purificación" de las emociones de piedad y terror, tomada la metáfora de las purificaciones rituales (esto es lo que opinaba Lessing). 2.ª) La *catharsis* es una *purga* o "eliminación temporal" de las emociones de piedad y terror, tomada la metáfora de la medicina (tal era la opinión de Bernays). Esta segunda opinión parece la más aceptable desde el punto de vista exegético, y hoy es la más admitida. Según ella, el objeto inmediato de la tragedia, conforme a Aristóteles, es suscitar las emociones de piedad y espanto: conmiseración ante los sufrimientos pretéritos y actuales del héroe; temor al considerar los que todavía podrán sobrevenirle. Objeto mediato o ulterior de la tragedia sería, por ende, aliviar o purgar al

25. Ross, *Aristotle*, p. 282. Sobre este tema véanse, por ejemplo, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, por S. H. Butcher (Macmillan) y *Aristotle on the Art of Poetry*, por Ingram Bywater (Oxford).

alma de estas emociones abriéndoles, mediante el arte, un escape placentero y no perjudicial. Lo cual presupone la admisión de que esas emociones son indeseables, sobre todo si son excesivas, pero que todos los hombres, o la mayoría, están sujetos a ellas, de tal suerte que es práctica saludable y beneficiosa para todos —y para algunos necesaria— la de darles periódicamente una oportunidad de excitarse y descargarse por vía artística, siguiendo un proceso que es, a la vez, grato. Ésta sería la respuesta de Aristóteles a la crítica que de la tragedia hizo Platón en la *República*: la tragedia no produce efectos desmoralizadores, antes es un placer inofensivo. Hasta qué punto reconociese Aristóteles algún elemento intelectual en esta recreación, en este placer, es una cuestión a la que no podemos dar respuesta contando sólo, como contamos, con una *Poética* truncada.

Que Aristóteles pensó en un efecto purgativo y no en una purificación moral parece deducible de la *Política*:

1) Según él, el son de la flauta produce excitación y no efectos moralizadores, por lo que debe dejarse el uso de este instrumento a los profesionales y reservarse para cuando la audición de música sea una κάθαρσις más bien que una forma educativa.[26] Por donde se ve que a la catarsis se la relaciona no con el efecto ético, sino con el efecto emocional.

2) Aristóteles admite en un Estado bien ordenado las armonías "entusiásticas", porque devuelven a su condición normal a quienes las experimentan. Pasa entonces a enumerar tres motivos por los que debe estudiarse música: *a*) la "educación", *b*) la "purificación" ("de momento empleamos la palabra 'purificación' sin explicarla, pero más adelante, cuando hablemos de la poesía, trataremos este punto con mayor precisión"), y *c*) "el placer intelectual, para relajarnos y recrearnos tras el esfuerzo". Ante esta enumeración cabría suponer, aplicando lo que se dice aquí de la tragedia, que el efecto trágico fuese a la vez ético y purgante o aliviador de las tensiones emocionales. Pero Aristóteles procede a distinguir: "En la educación han de ejecutarse melodías éticas, pero podemos escuchar las melodías llenas de acción y de pasión que otros ejecutan, porque sentimientos tales como la piedad y el temor, o también el entusiasmo, vibran con mucha fuerza en algunas almas e influyen sobre todas en mayor o menor grado. A personas que caen en un frenesí religioso las vemos liberarse de sus cadenas mediante la audición de místicas melodías que sanan el alma purgándola. Quienes se hallan bajo la influencia de la piedad o del terror, así como todos los de natural emotivo, tienen parecida experiencia; otros, en grados diversos, son conmovidos por algo que les afecta especialmente, y todos se purifican de algún modo y sus almas son iluminadas y deleitadas. Las melodías purificato-

26. *Pol.*, 1341 a 17 y sig.

rias proporcionan de esta manera a la humanidad un placer inocente".[27] De donde se sigue, al parecer, que la catarsis de la piedad y del temor, aunque "placer inocente", no la considera Aristóteles de carácter ético, y, si así es, la "purificación" no debe interpretarse en sentido moral, sino, como metáfora tomada de la medicina, en sentido fisio-psicológico.

Esta interpretación no todos la aceptan. Así, W. T. Stace declara que "la teoría de algunos eruditos, basada en fundamentos etimológicos, de que el alma es purgada, no *por*, sino *de* la piedad y del terror, y que mediante la evacuación de estas emociones desagradables quedamos libres de ellas y felices, es propia de unos hombres cuyos conocimientos podrán ser grandes, pero que comprenden muy poco el arte. Semejante teoría viene a reducir la esclarecedora y profunda crítica de Aristóteles a la inútil charlatanería de un filisteo".[28] Sin embargo, la cuestión no está en saber qué es lo que se ha de pensar acerca de la tragedia, sino cuál fue la opinión *de Aristóteles* al respecto. En todo caso, hasta los mantenedores de la "teoría de la evacuación" podrían estar de acuerdo con la interpretación que hace Stace de lo que quiso decir Aristóteles ("la representación de unos sufrimientos verdaderamente grandes y trágicos provoca en el espectador sentimientos de piedad y de espanto que purgan su espíritu y le hacen sereno y puro"), con tal que ese término "puro" no se entienda como el final de un proceso educativo.

IV. — Orígenes de la tragedia y la comedia

1. Según Aristóteles,[29] la tragedia comenzó por una "improvisación" del director del ditirambo, sin duda entre las dos mitades del canto coral. En su origen, pues, habría estado vinculada al culto de Dioniso, lo mismo que el renacer del drama europeo estuvo en conexión con los "misterios" medievales.

2. La comedia empezó de un modo parecido, a partir de los cantos fálicos, "que aún perduran como instituciones en muchas de nuestras ciudades". Pensaba, probabilísimamente, que el que dirigía aquellos cánticos se habría lanzado a improvisar algunas procacidades.

3. Lo más significativo en el desarrollo del drama es, para Aristóteles, la creciente importancia del actor. Fue Esquilo el primero que aumentó a dos el número de los actores, recortando el quehacer del coro. Sófocles añadió un tercer actor y el escenario artificial.

4. Cuando se introdujeron partes habladas, se echó mano al metro yámbico como el "más apropiado para la alocución". ("El motivo de que origi-

27. *Pol.*, 1342 a 1-16.
28. *Crit. Hist.*, p. 331.
29. *Poét.*, 1449 a 9-30.

nariamente se empleara el tetrámetro trocaico fue que su poesía era satírica y tenía más vinculaciones con la danza que las que ahora tiene.")

El examen de la debatidísima cuestión de los orígenes de la tragedia y de la comedia apenas pertenece a la historia de la filosofía; así, pues, me doy por satisfecho con lo que acabo de indicar sobre la opinión de Aristóteles, la cual está erizada de dificultades, tanto en lo que toca a su interpretación como en lo concerniente a su exactitud.

Nota sobre los peripatéticos más antiguos

La Academia antigua continuó las especulaciones matemáticas de Platón; los primeros peripatéticos siguieron la tendencia empírica de Aristóteles, adhiriéndose fuertemente a la posición general de su Maestro, aunque hicieron ligeras modificaciones y desarrollaron algunos puntos, p. ej. en el campo de la lógica. Así, Teofrasto y Eudemo de Rodas sostuvieron con fidelidad las doctrinas metafísicas y éticas de Aristóteles, sobre todo Eudemo, que fue calificado por Simplicio de γνησιώτατος entre todos los discípulos del Estagirita.[30] Teofrasto defendió con ardor la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo, contra Zenón el estoico.

Teofrasto, natural de Eresos, en la isla de Lesbos, sucedió a Aristóteles en la dirección de la escuela peripatética (322/1) y ocupó este cargo hasta su muerte (288/7 o 287/6).[31] Se distinguió principalmente como continuador de los trabajos de Aristóteles en el terreno de la ciencia empírica. Dedicado en especial a la botánica, las obras que sobre esta materia escribió hicieron de él una autoridad hasta finales de la Edad Media, mientras que en sus estudios zoológicos parece que se percató, entre otras muchísimas cosas, por ejemplo, de que los cambios de color en el mundo animal se deben, en parte por lo menos, a una "adaptación al medio ambiente". Estudioso de amplias miras, como el mismo Aristóteles, compuso además Teofrasto una historia de la filosofía (las famosas φυσικῶν δόξαι [opiniones de los físicos]) y otros escritos sobre la historia y la naturaleza de la religión: Περὶ θεῶν [Sobre los dioses], Περὶ εὐσεβείας [Sobre la piedad], Περὶ τὸ θεῖον ἱστορία [Investigación acerca de lo divino]. De todas estas obras sólo parte de la historia de la filosofía y algunos extractos del Περὶ εὐσεβείας citados por Porfirio[32] han llegado hasta nosotros.

Persuadido Teofrasto de que todos los seres vivos tienen parentesco entre sí, rechazaba el sacrificio de animales y la consumición de carnes, y sostenía que *todos* los hombres están unidos por unos vínculos más íntimos que el de ser miembros de sus respectivas naciones. Es digna asimismo de mención su conocida obra *Los caracteres,* estudio de treinta tipos distintos, o "maneras de ser", de los hombres.

30. Simplic. *Fís.*, 411, 14.
31. Diόg. Laerc., 5, 36.
32. Porf., Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων.

Aristóxeno de Tarento aportó a la Escuela peripatética algunas de las últimas teorías pitagóricas, por ejemplo la de que el alma es la armonía del cuerpo, doctrina que indujo a Aristóxeno a negar la inmortalidad del alma.[33] Hízose con ello el campeón de la opinión sugerida por Simias en el *Fedón* platónico. Pero en sus trabajos empíricos sobre la naturaleza y la historia de la música siguió los pasos de Aristóteles.

La teoría de Aristóxeno acerca del alma fue compartida por Dicearco de Mesenia,[34] que compuso una βίος Ἑλλάδος en la que presentó el desenvolvimiento de la civilización griega a través de las etapas del salvajismo primitivo, la vida nómada y la vida de los agricultores. Se apartó de Aristóteles en cuanto que otorgó preferencia a la vida práctica sobre la vida teorética.[35] En su Τριπολιτικός declaraba que la mejor Constitución es una mezcla de los tres tipos de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia, y consideraba que este tipo de Constitución mixta se había realizado en Esparta.

Demetrio de Fáleron, discípulo de Teofrasto y fecundo escritor,[36] se distinguió por sus actividades políticas (fue jefe del gobierno ateniense desde el año 317 hasta el 307) y por haber urgido a Ptolomeo Soter a que fundara la biblioteca y la Escuela de Alejandría (donde Demetrio mismo se retiró hacia el año 297). Realizado el proyecto por Ptolomeo Filadelfo, sucesor de Ptolomeo Soter, poco después del 285, Demetrio fue el eslabón entre la obra del peripatetismo ateniense y los trabajos de investigación científica que emprendieron los griegos en Alejandría, ciudad que habría de convertirse, con el tiempo, en célebre foco de erudición y enseñanza.

33. Cic., *Tusc.*, I, 10, 19.
34. Cic., *Tusc.*, I, 10, 21; 31, 77.
35. Cic., *Ad Att.*, 2, 16, 3.
36. Diόg. Laerc., 5, 80-1.

CAPÍTULO XXXIV

PLATÓN Y ARISTÓTELES

Platón y Aristóteles son, sin ningún género de duda, los dos mayores filósofos griegos, y también dos de los filósofos más importantes que ha habido en el mundo. Tuvieron muchas cosas en común (y ¿cómo no, si Aristóteles fue durante largos años discípulo de Platón y partió de los puntos de vista de éste?); pero hay también, entre sus maneras de ver las cosas, una notoria diferencia que, si se prescinde de lo mucho y muy importante que les une, permite caracterizar sus respectivas filosofías, en cierto modo, como la tesis (el platonismo) y la antítesis (el aristotelismo). Tesis y antítesis que requieren que se las concilie en una síntesis superior, en el sentido de que los elementos válidos y verdaderos de una y otra necesitan ser desarrollados en un sistema más completo y adecuado que cada uno de los sistemas de los dos filósofos tomado aparte. Lo característico del platonismo puede decirse que es su idea del Ser como realidad permanente y sólida; la concepción más típica del aristotelismo es la del devenir; pero si el Ser inmutable es real, también lo son el cambio y el devenir, y todo sistema filosófico que aspire a ser completo tendrá que hacer justicia a ambas realidades.

Caracterizar la filosofía de Platón por su manera de concebir el Ser, y la de Aristóteles por cómo concibe el devenir, es hacerse culpable de una generalización que, por supuesto, no representa toda la verdad. ¿Acaso Platón no trata del devenir o no propuso una teoría teleológica?, cabe preguntar con razón. ¿Es que no reconoció el mundo material como el ámbito de lo mudable, y no admitió explícitamente que el cambio y el movimiento (en cuanto pertenecen a la esencia de la vida o del alma) entran dentro de la esfera de lo real? Por otro lado, ¿no halló Aristóteles un puesto, y bien importante, para el Ser inmoble? ¿No descubrió, aun en el mudadizo mundo material, un elemento estable y fijo? ¿No declaró que la más sublime ocupación del hombre consiste en contemplar los objetos inmutables? A estas preguntas sólo se puede responder afirmativamente; y, sin embargo, no por eso deja de tener su verdad aquella generalización, puesto que apunta a lo que es la característica peculiar de cada uno de los dos sistemas, a su tónica general, a sus grandes líneas principales, a la orientación del pensamiento de cada filósofo. Trataré de justificar brevemente tal generalización o, al menos, de indicar las líneas directrices que seguiría para justificarla con mayor detención si el espacio disponible me lo permitiera.

Platón, igual que Sócrates, afirmaba la validez de los juicios éticos; igual también que Sócrates, trataba de aprehender con claridad, mediante la dialéctica, los valores éticos, se esforzaba por encerrar su esencia en los límites de la definición, pretendía conseguir la cristalización de la idea ética. Llegó empero a comprender que si los conceptos y los juicios éticos son objetivos y universalmente válidos han de tener algún fundamento objetivo. Es cosa bastante obvia que los valores morales son ideales, es decir, que no son cosas concretas como los carneros o los perros: son lo que debería realizarse en el mundo de las realidades concretas o lo que es de desear que se realice en él por obra del hombre, en la conducta humana; de ahí que la objetividad de los valores no pueda ser la misma que la de los carneros o los perros, sino una objetividad "ideal", una objetividad de orden ideal. Por otra parte, las cosas materiales de este mundo cambian y perecen, mientras que los valores morales —Platón así lo creía firmemente— son inmutables. De lo cual sacaba la conclusión de que los valores morales son unas esencias ideales, aunque objetivas, captadas intuitivamente en la culminación de un proceso dialéctico. Mas esos valores morales tienen todos una común bondad o perfección, de tal modo que de ellos se dice acertadamente que participan o derivan de la bondad o perfección de la suprema esencia ideal, de la Bondad o Perfección Absoluta, de la Idea del Bien, que es el "sol" del universo de las Esencias o Ideas.

De este modo elaboró Platón una metafísica basada en la ética socrática y que, por fundarse en el pensamiento de Sócrates, podía ponerse sin impropiedad en labios de éste. Pero, andando el tiempo, Platón pasó a aplicar su dialéctica no sólo a los valores morales y estéticos, sino al concepto común en general, sosteniendo que, así como las cosas buenas participan de la bondad, así también las sustancias individuales participan de la esencia específica. No se puede decir que este nuevo enfoque constituya en el pensamiento de Platón una ruptura radical, pues, en la medida en que la misma teoría de los valores se basaba hasta cierto punto en un fundamento lógico (a saber, en el de que el nombre común ha de tener una connotación objetiva), equivale a una ampliación de la teoría; pero su nuevo punto de vista le forzó a Platón a considerar más a fondo no sólo la relación entre las Ideas mismas, sino también la relación entre los objetos sensibles y las Ideas o Esencias ejemplares. Desarrolló así su teoría de la escala jerárquica del conocimiento, de la "comunión" entre las Ideas y de la participación explicada como imitación, con el resultado de que, en vez de afirmar por un lado puros valores y por otro seres portadores de valores, introdujo una dicotomía: de una parte la verdadera Realidad, el mundo ideal de las Esencias eternas, de los ejemplares originales, de la estructura poética objetiva, y, de otra parte, el mundo de las cosas cambiantes y perecederas, de las "copias" o espejismos, de la opinión y el error. Esta división llegó a adquirir la fuerza de una separación entre el Ser y el devenir, y ya se sabe qué lado de la línea divisoria era el principal a los ojos de Platón.

Cabe objetar que Platón veía la esencia específica, p. ej. del hombre, como un ideal, y que la verdadera significación del devenir ha de buscarse en el acercamiento gradual a la Idea y en el irse realizando ésta en el mundo de la materia, en la personalidad y en la sociedad humanas, realización que es la tarea de Dios y de sus cooperadores los hombres. Esto es perfectamente verdadero, y yo no tengo ninguna gana de quitar importancia a la teleología en la filosofía platónica; pero, con todo, Platón insistió muy deliberadamente más en la esfera del Ser, de la Realidad verdadera que en la del mundo de lo material y transitorio. Por su doctrina teleológica, admitía, sí, una relación entre el mundo cambiante y el inmutable mundo del Ser, pero el devenir en cuanto tal y lo particular en cuanto tal eran para él irracionales, eran el factor que debe relegarse al ámbito de lo indeterminado. Y ¿podría ser de otro modo tratándose de un pensador para quien la lógica y la ontología son una misma cosa, o por lo menos son paralelas? El pensamiento se ocupa de lo universal y la mente aprehende el ser: por tanto, el ser es universal, y lo particular en cuanto tal es no-ser. El universal es inmutable, de modo que el ser tampoco cambia; lo particular cambia, viene al ser, perece, y, en la medida en que cambia, se origina y muere, es no-ser. La actividad filosófica o dialéctica es una actividad mental, del pensamiento, y, por consiguiente, se ocupa ante todo del Ser y sólo en segundo lugar del devenir, y esto en cuanto que el devenir "imita" el Ser; por lo cual Platón, como filósofo, estaba interesado ante todo por el Ser inmutable, esencial. Cierto que también le interesaba la configuración del mundo según el modelo del Ser; pero el acento lo pone inconfundiblemente en el Ser y no en el devenir.

Tal vez parezca que muchas cosas de las que he dicho a propósito de Platón podrían aplicarse igualmente y acaso mejor a Aristóteles, que afirmó que el metafísico estudia el ser en cuanto ser, que refería el cambio y el devenir a la causalidad final del Primer Motor Inmóvil, que enseñó que la actividad más excelsa del hombre es la contemplación teórica de los objetos inmutables, de aquellos seres que son *por excelencia* ser, actualidad, forma. Sin embargo, este aspecto muy halladero de la filosofía aristotélica representa, más bien, el legado platónico, aunque elaborado y desenvuelto por Aristóteles mismo. Yo no pretendo poner en duda ni por un momento el hecho de que Aristóteles atribuyó gran importancia a este aspecto de su filosofía o el de que hizo grandes avances siguiendo esta línea especulativa, p. ej. patentizando la naturaleza intelectual e inmaterial de la forma pura, y contribuyendo con ello enormemente al progreso de la teología natural; lo que quiero es indagar cuál fue lo característico de la contribución particular de Aristóteles a la filosofía en la medida en que se apartó del platonismo, preguntándome en qué consistió la antítesis de Aristóteles contra la tesis platónica.

¿Cuál fue la principal objeción de Aristóteles a la teoría platónica de las Ideas? Pues que esta teoría abre un abismo infranqueable entre los objetos sensibles y las Ideas. Se afirma en ella que los objetos sensibles imitan las

Ideas o participan en ellas; era de esperar, por tanto, que Platón admitiese algún principio esencial intrínseco, alguna causa formal dentro del objeto mismo, un algo que situara al objeto en su clase y le constituyera en su esencia... Pero, de hecho, Platón no admitía ningún principio formal intrínseco de esta clase, sino que se quedaba en un dualismo de lo puramente universal y lo puramente particular, dualismo cuyo resultado era privar al mundo sensible de la mayor parte de su realidad y significación. Y ¿cómo respondía el mismo Aristóteles a esta objeción? Aun admitiendo la tesis platónica general de que el elemento universal o la forma esencial es el objeto de la ciencia, del conocimiento racional, identificaba él este elemento universal con la forma esencial inmanente a la cosa sensible: tal forma, junto con su materia, constituye el objeto y es, en éste, el principio de su inteligibilidad. El principio formal de un organismo, su entelequia, se expresa o manifiesta en las funciones orgánicas, se despliega en la materia organizándola, moldeándola, dándole su configuración distintiva, haciéndola tender hacia un fin que es la adecuada manifestación de la esencia, de la "idea", en el fenómeno. Toda la naturaleza es concebida como una escala jerárquica de especies, en cada una de las cuales tiende la esencia hacia su total actualización a través de una serie de fenómenos, producidos éstos, de un modo algo misterioso, por la causalidad última, final, del supremo Motor Inmóvil, que es él mismo plena actualidad, puro Ser inmaterial o Pensamiento autosubsistente. La naturaleza es, pues, un proceso dinámico de autoperfección o autodesarrollo, y la serie de los fenómenos tiene valor y significación.

Por esta breve exposición de las tesis de Aristóteles se comprenderá que su filosofía no es simplemente una filosofía del devenir. El ser puede predicarse con verdad de una cosa siempre y cuando ésta se halle en acto y en la medida en que se halle, y lo que es el Ser *por excelencia* es también Actualidad *por excelencia*, sin mezcla ninguna de potencia; el mundo del devenir, siendo como es un mundo de realización, de reducción de la potencia al acto, es un mundo en el que la actualidad o el ser se está realizando constantemente en la materia, en los fenómenos, bajo la atracción finalista de la Actualidad última, del Ser supremo. De este modo, la explicación del devenir se ha de buscar en el ser, puesto que aquél es para éste, que siempre tiene la prioridad lógica aunque no tenga la temporal. Si yo digo, por lo tanto, que la filosofía de Aristóteles estaba dominada por el concepto del devenir, no pretendo negar con ello que, lo mismo que para Platón, el Ser tenía también la máxima importancia para el Estagirita, ni que éste elaboró una metafísica del ser que, en algunos aspectos, superaba con mucho a la de Platón. Lo que quiero decir es que Aristóteles, gracias a su teoría de la entelequia, de la forma sustancial inmanente que tiende a realizarse a través del proceso de la naturaleza, logró conferir al mundo sensible un significado y una realidad que se echan de menos en la filosofía de Platón, y que esta contribución especial a la filosofía da al aristotelismo un tono y un cariz peculiares que le distinguen del platonismo. Aristóteles dijo que el fin del hom-

bre es una actividad y no una cualidad, mientras que para Platón parece que la cualidad se llevaba las preferencias sobre la actividad: el "Absoluto" platónico no era la inmanente actividad del aristotélico "Pensamiento que se piensa a sí mismo", sino sólo el Sumo Arquetipo. (El que la caracterización aristotélica de la materia tendiese a disminuir la realidad y la inteligibilidad del mundo material no obsta contra mi tesis principal, puesto que su doctrina de la materia era, en gran parte, producto de su educación platónica, y yo de lo que me ocupo sobre todo aquí es de *lo peculiar* de la contribución de Aristóteles a la filosofía de la naturaleza.)

Aristóteles hizo, pues, una aportación muy importante a la filosofía de la naturaleza y se consideró ciertamente a sí mismo como un explorador de terrenos vírgenes. En primer lugar, su doctrina de la esencia *inmanente* veíala como una antítesis de la de Platón sobre las esencias trascendentales o como una corrección de la misma. En segundo lugar, sus observaciones sobre la importancia de la idea de finalidad en la filosofía (aun cuando tales observaciones sean hasta cierto punto evidentemente injustas respecto a Platón) muestran de un modo palmario que consideró su teoría de la teleología inmanente como algo nuevo. Pero, aunque Aristóteles proporcionase así una corrección necesaria o una antítesis de esta faceta del platonismo, también es verdad que, al corregir a su predecesor, dejó de aprovechar muchos elementos valiosos del pensamiento de aquél. No sólo descartó Aristóteles las concepciones platónicas de la Providencia, de la Razón divina inmanente al mundo y operante en él, sino que dio de lado además a la noción de la causalidad ejemplar. Tal vez Platón no consiguió elaborar una concepción sistemática del Ser Absoluto como Causa ejemplar de las esencias, como base y origen de los valores; tal vez no llegó a advertir, como en cambio Aristóteles sí que acertó a verlo, que la forma inmaterial es inteligente, que la Actualidad suprema es suprema Inteligencia; tal vez no logró unir e identificar satisfactoriamente las supremas causas eficiente, ejemplar y final... Pero, en su oponerse a la inadecuada opinión de Platón sobre los objetos concretos de este mundo, Aristóteles no aprovechó bien, dejó que se le pasara por alto, la verdad profunda del platonismo. Cada uno de los dos pensadores escala unas cimas del pensamiento, cada uno aporta a la filosofía una contribución valiosísima; pero ninguno de ellos da con la verdad completa, ni siquiera hasta donde ésta se puede alcanzar. Nos sentiremos atraídos por afinidades temperamentales hacia Platón o bien hacia Aristóteles, pero nadie tendrá nunca razones para rechazar a Aristóteles posponiéndole a Platón o viceversa: las verdades que en sus respectivas filosofías se contienen se han de integrar y complementar mutuamente, se han de combinar en una síntesis armónica y completa, síntesis cuya base y elemento capital deberá ser la convicción, común a Platón y Aristóteles, de que lo totalmente real es lo totalmente inteligible y bueno, y en la que se han de aprovechar también las aportaciones distintivas de cada uno de los dos filósofos en cuanto tengan de verdaderas y, por lo tanto, de compatibles.

En las páginas dedicadas al neoplatonismo daremos cuenta de la tentativa que, coronada o no por el éxito, según los casos, se llevó a cabo con miras a realizar tal síntesis de las doctrinas platónicas y las aristotélicas, tentativa que se repetiría luego en la filosofía medieval y en la moderna; pero adviértase que, si semejante síntesis es posible, lo será en gran parte gracias a los elementos platónicos que en el aristotelismo se contienen. Pongamos un ejemplo: Si Aristóteles, corrigiendo lo que reputara un carácter excesivamente dualístico de la antropología platónica (me refiero aquí a las relaciones entre el alma y el cuerpo), hubiese rechazado explícitamente el carácter suprasensible del principio racional que hay en el hombre y hubiese reducido el pensamiento, supongamos, a la materia en movimiento, habría opuesto, sí, una antítesis a la teoría platónica, pero esta antítesis habría sido de tal índole que no se habría podido combinar con la tesis en una síntesis superior. De hecho, en cambio, Aristóteles nunca rechazó, que sepamos, la presencia de un principio suprasensible en el hombre —en el *De Anima* la afirma—, aunque insistió en que el alma no puede inhabitar en *un* cuerpo *cualquiera*, sino que es la entelequia de un cuerpo determinado. Así se hacía ya posible una síntesis: que incluyese la concepción aristotélica del alma como forma del cuerpo, sin dejar de conceder a Platón que el alma *individual* es más que el cuerpo y sobrevive tras la muerte con su identidad individual, personal.

También podría parecer, quizás, a primera vista, que el Dios aristotélico, el Pensamiento del Pensamiento, constituyese una antítesis incompatible con la Idea platónica del Bien, que, aunque inteligible, no es descrito como inteligente. Sin embargo, dado que la Forma pura no es sólo lo inteligible, sino también lo inteligente, el platónico Bien Absoluto reclamaba, por así decirlo, que se le identificase con el Dios aristotélico, identificación que se verificó, por lo menos, en la síntesis cristiana; con lo que tanto Platón como Aristóteles contribuyeron con diferentes pero complementarias aportaciones a la configuración del teísmo.

(En las observaciones que anteceden he venido hablando de una síntesis del platonismo y el aristotelismo; pero sólo se puede hablar, en rigor, de la necesidad de una síntesis cuando se trata de dos teorías "antitéticas", cada una de las cuales sea más o menos verdadera en lo que afirme y más o menos falsa en lo que niegue. Por ejemplo, Platón acertaba al afirmar el ejemplarismo, y erraba al despreciar la inmanencia de las formas sustanciales; Aristóteles, a su vez, acertaba con su teoría de la forma sustancial inmanente, y erraba al despreciar el ejemplarismo. Pero, respecto a otras facetas de sus filosofías, casi no puede hablarse de que sea necesaria una síntesis, pues ya la llevó a cabo el mismo Aristóteles. Así, la lógica aristotélica, esa maravillosa creación genial, no necesita que se la sintetice con la lógica platónica, por el mero hecho de que supuso, respecto a ésta, o al menos respecto a lo que de ella conocemos, un enorme avance, y además contenía cuanto en la de Platón había de válido.)

PARTE V

LA FILOSOFÍA POSTARISTOTÉLICA

Capítulo XXXV

INTRODUCCIÓN

1. Con el reinado de Alejandro Magno se terminó, en realidad, la época de la Ciudad-estado griega, libre e independiente. Durante su reinado y los de sus sucesores, que combatieron entre sí por la supremacía política, la libertad de las ciudades griegas fue ya sólo nominal... o dependió, por lo menos, de la benevolencia del soberano reinante. A partir de la muerte del gran conquistador, en 323 a. de J. C., debe hablarse, más que de civilización helénica (o griega vernácula), de civilización "helenística". Para Alejandro mismo, la distinción neta entre griegos y "bárbaros" era artificiosa y falsa: él pensaba según el concepto de Imperio, no según el de Ciudad. Y el resultado fue que, a la vez que el Oriente se abría al influjo del Occidente, la cultura griega no pudo menos de ser influida también por el nuevo estado de cosas. Atenas, Esparta, Corinto, etc., no fueron ya entidades libres e independientes, unidas por un sentimiento común de superioridad cultural en comparación con la oscura barbarie que en torno a ellas imperaba: se vieron sumergidas en un todo más vasto, y no estaba lejos el día en que Grecia entera se convirtiese en mera provincia del Imperio romano. La nueva situación política no podía dejar de hacerse sentir en el campo de la filosofía.

Platón y Aristóteles habían sido hombres de la Ciudad griega y, para ellos, era inconcebible el individuo aparte de la Ciudad y de la vida ciudadana: en ésta era donde el individuo lograba alcanzar su fin, donde vivía la vida conveniente al ser humano. Pero, cuando la ciudad libre quedó englobada en un conjunto cosmopolita más dilatado, ocurrió, como no podía menos de ocurrir, que pasó al primer plano de la atención, no sólo el cosmopolitismo con su ideal de ciudadanía universal, tal como lo hallamos entre los estoicos, sino también el más extremado individualismo. En realidad, estos dos elementos, el cosmopolitismo y el individualismo, estaban estrechamente vinculados entre sí, porque cuando la vida de la Ciudad-estado, compacta y omniabarcadora tal como Platón y Aristóteles la habían concebido, vino a romperse y los ciudadanos se vieron inmersos en un todo mucho más vasto, el individuo se encontró inevitablemente lanzado a la deriva, sin las trabas o amarras que le habían sujetado a la Ciudad-estado. Era de esperar, pues, que en una sociedad cosmopolita la filosofía centrara su interés sobre el individuo, pro-

curando satisfacer a su demanda de alguna guía que le orientase en el vivir, puesto que, en adelante, tendría que vivir dentro de una gran sociedad y no ya en el seno familiar de una Ciudad relativamente pequeña. Nada tiene de extraño, por consiguiente, que la filosofía tomase una orientación predominantemente ética y práctica, como lo hizo en el estoicismo y en el epicureísmo. Las especulaciones físicas y metafísicas tenderán a relegarse a un segundo plano: no interesan ya por sí mismas, sino sólo en cuanto que proporcionan base y preparación para la ética. Esta concentración en las cuestiones morales ayuda a comprender por qué las nuevas escuelas tomaron prestadas sus nociones metafísicas a otros pensadores, sin intentar elaborarlas por su cuenta. De hecho, hacia donde se volvieron en demanda de tales nociones fue hacia los presocráticos: el estoicismo recurrió a la física de Heráclito, y el epicureísmo al atomismo de Demócrito. Por otro lado, las escuelas postaristotélicas acudieron a los postsocráticos, siquiera en parte, hasta en lo concerniente a sus concepciones o tendencias éticas, inspirándose los estoicos en la ética de los cínicos y los epicúreos en la de los cirenaicos.

Este interés ético-práctico se manifiesta sobre todo en el desarrollo de las escuelas postaristotélicas durante la época romana, porque, a diferencia de los griegos, los romanos no eran pensadores especulativos y metafísicos, sino, principalmente, hombres prácticos. Los antiguos romanos habían insistido más que en ninguna otra cosa en el *carácter* —la especulación teórica les era extraña—, y en el Imperio, cuando ya los viejos ideales y las tradiciones de la República se habían echado en olvido, la tarea del filósofo consistió precisamente en proporcionar al individuo un código de la conducta que le capacitase para conducir su navecilla por el océano de la vida, manteniendo una coherencia entre los principios y la acción, a base de cierta independencia espiritual y moral. De aquí el fenómeno de que los filósofos fuesen una especie de directores espirituales que cumplían un cometido en cierta manera análogo al del director de conciencia tal como lo entiende el mundo cristiano.

Esta concentración en lo práctico, y el hecho de que la filosofía tomara a su cargo el proporcionar modelos de vida condujeron naturalmente a que se difundiese mucho la filosofía entre las clases cultas del mundo helenístico-romano y también a que se originase una especie de filosofía popular. La filosofía se convirtió cada vez más durante la época romana en una parte del ciclo educativo ordinario (lo cual requería que se la presentara de una forma fácil y asequible), y así fue como la filosofía llegó a ser rival del Cristianismo, cuando la nueva religión comenzaba a enseñorearse del Imperio. Ciertamente se puede decir que la filosofía, al menos en alguna proporción, brindaba un medio de satisfacer las necesidades y las aspiraciones religiosas del hombre. La incredulidad respecto a la mitología popular era común, y allí donde reinaba esta incredulidad —entre las clases cultas— quienes no se satisfacían viviendo del todo sin religión tenían, o bien que afiliarse a alguno de los numerosos cultos que desde el Oriente se habían ido introduciendo en el Imperio, y que al fin y al cabo estaban mejor ideados para satisfacer las

aspiraciones espirituales del hombre que no la religión oficial del Estado con su actitud convencionalmente práctica, o bien tenían que volverse hacia la filosofía. Por esto es por lo que podemos discernir elementos religiosos en un sistema tan marcadamente ético como es el estoicismo, y por lo que en el neoplatonismo, última floración de la filosofía antigua, alcanza su punto culminante el sincretismo religioso-filosófico. Más aún, cabe decir que en el neoplatonismo plotiniano, en el que el vuelo místico del espíritu o éxtasis se considera lo más excelso de la actividad intelectual, la filosofía tiende a transformarse en religión.

El insistir en sola la ética conduce a la adopción de un ideal de independiente autosuficiencia del espíritu, según lo hallamos en el estoicismo y en el epicureísmo, al paso que la insistencia en la religión inclina más bien a afirmar la dependencia con respecto a un Principio Trascendente y a atribuir la purificación del propio espíritu a la acción divina, actitud que encontramos en un culto mistérico como el de Mitra. Sin embargo, conviene advertir que ambas tendencias, la una a fijarse ante todo en lo ético, en la perfección autosuficiente de la personalidad o en la adquisición de una auténtica personalidad moral, y la otra que insiste más bien en la actitud de rendida adoración a la Divinidad, o en la necesidad de que el ser humano, que no se basta a sí mismo, se una con Dios, contribuían a satisfacer una misma aspiración: la que sentía el hombre del mundo grecorromano a dar con una base segura sobre la que asentar su vida individual, puesto que la actitud religiosa entrañaba también una cierta independencia frente al Imperio secular. Desde luego que, prácticamente, ambas actitudes tendían a unirse: unas veces cargando el acento en la ética (como sucedió en el estoicismo) y otras en el factor religioso (como ocurrió en los cultos mistéricos), mientras que el neoplatonismo representó un intento de síntesis, subordinándose en él lo ético a lo religioso, aunque sin perder aquello su importancia.

2. En el desarrollo de la filosofía helenístico-romana suelen distinguirse varias fases:[1]

1) La primera fase o primer período se extiende, poco más o menos, desde finales del siglo IV hasta mediados del siglo I a. J. C. Este período se caracteriza por la fundación de las filosofías estoica y epicúrea, que cargan el acento en la conducta y en la consecución de la felicidad personal, volviéndose, para sentar las bases cosmológicas de sus sistemas, hacia el pensamiento presocrático. Contra estos sistemas "dogmáticos" se alza el escepticismo de Pirrón y sus seguidores, al cual se puede añadir la vena escéptica de las Academias Media y Nueva. La interacción entre estas filosofías dio por resultado un cierto eclecticismo, que se manifestó en la tendencia del estoicismo medio, de la escuela peripatética y de la Academia a asimilar sincréticamente sus respectivas doctrinas.

2) El eclecticismo de un lado y el escepticismo de otro continúan durante

1. Cfr. Ueberweg-Praechter, pp. 32-3.

el segundo período (desde mediados del s. I a. J. C. hasta mediados del s. III d. J. C.), pero esta fase se caracteriza por un retorno a la "ortodoxia" filosófica. Interesan mucho los fundadores de las escuelas, sus vidas, sus obras y doctrinas, y esta tendencia a la "ortodoxia" filosófica viene a hacer de contrapartida respecto al persistente eclecticismo. Pero el interés por el pasado fue también fructífero en el campo de la investigación científica; por ejemplo, en la edición de las obras de los filósofos antiguos y en sus comentarios e interpretaciones. La preeminencia en tales trabajos les corresponde a los alejandrinos.

Este interés científico no es, con todo, la única característica del segundo período. En contraste con el interés científico se da durante esta época una tendencia cada vez más fuerte a los misticismos religiosos. Se ha hecho ver (p. ej. Praechter, p. 36) que esta tendencia tiene una raíz común con la tendencia científica, a saber: la desaparición de las creaciones especulativas. Este último factor podía llevar tanto al escepticismo o a la dedicación a tareas científicas como a una proclividad al misticismo religioso, favorecida ésta naturalmente por el auge de la conciencia religiosa y por los contactos, cada vez más frecuentes entonces, con religiones de origen oriental. Los filósofos occidentales, p. ej. los neopitagóricos, trataron de incorporar a sus sistemas especulativos estos elementos religiosos y místicos, mientras que los pensadores orientales, como p. ej. Filón de Alejandría, intentaron sistematizar sus concepciones religiosas dándoles una estructura filosófica. (Los pensadores como Filón fueron influidos también, claro está, por el deseo de hacer que triunfasen sobre las griegas sus doctrinas no griegas, para lo cual las presentaban en atuendo filosófico.)

3) El tercer período (de mediados del s. III d. J. C. a mediados del s. VI d. J. C. y, en Alejandría, hasta mediados del s. VII) es el del neoplatonismo. Este último esfuerzo de la filosofía antigua fue un intento de combinar todos los elementos válidos de las doctrinas filosóficas y religiosas de Oriente y de Occidente en un sistema único que absorbiera prácticamente a todas las escuelas filosóficas. Dominó en el campo del pensamiento filosófico durante varios siglos, de suerte que no se le debe pasar por alto en una historia de la filosofía ni procede relegarlo al ámbito del misticismo esotérico. Por lo demás, el neoplatonismo influyó enormemente en la especulación cristiana: no tenemos más que pensar en nombres como san Agustín o el Pseudo-Dionisio.

3. Un rasgo del mundo helenístico que no se ha de dejar de tener en cuenta es el del creciente cultivo de las ciencias especiales. Ya hemos visto cómo la filosofía y la religión tendían a unirse; pues bien, en lo tocante a la filosofía y las ciencias particulares sucedió lo contrario. No sólo se delimitó con mayor precisión de lo que lo había estado en la aurora del pensamiento griego el dominio perteneciente a la filosofía, sino que las diversas ciencias alcanzaron tal grado de desarrollo que exigieron un trato especial. Por otra parte, la mejora de las condiciones externas de la investigación y el estudio,

aunque debida en gran parte ella misma a la especialización, facilitó a su vez un incremento del cultivo de las ciencias, promoviendo la intensificación del trabajo y el que se investigara por secciones. Ya el Liceo había contribuido mucho al nacimiento y al auge de las ciencias, pero durante la época helenística se crearon instituciones científicas, museos y bibliotecas en las grandes capitales como Alejandría, Antioquía y Pérgamo, con el resultado de que la investigación filológica y literaria y los estudios matemáticos, médicos y físicos pudieron hacer e hicieron grandes progresos. Así, según Tzetzes, la biblioteca "externa" de Alejandría contenía 42.800 volúmenes, mientras que la biblioteca principal de Palacio contenía unos 400.000 volúmenes "mezclados" y unos 90.000 "no mezclados" o "simples", siendo estos últimos, probablemente, pequeños rollos de papiro y aquéllos unos rollos mayores. Más tarde, divididos los volúmenes mayores en libros, quedaron reducidos a las dimensiones de volúmenes "simples". Dícese que cuando Antonio regaló a Cleopatra la biblioteca de Pérgamo lo que le entregó fueron 200.000 volúmenes "simples".

Claro que, posiblemente, la influencia de la filosofía sobre las ciencias particulares no sería siempre favorable al progreso de éstas, pues las afirmaciones especulativas tuvieron a veces desmesuradas proporciones y llevaron a conclusiones demasiado precipitadas en materias en las que deberían haber desempeñado el papel decisivo la experimentación y la observación rigurosa. Sin embargo, por otra parte, a las ciencias particulares les benefició la fundamentación filosófica, pues así se vieron libres de caer en un burdo empirismo y en una orientación exclusivamente práctica y utilitaria.

Capítulo XXXVI

EL ESTOICISMO ANTIGUO

1. El fundador de la escuela estoica fue Zenón, que había nacido hacia 336/5 a. J. C. en Citio (Kition, Chipre), y que murió hacia 264/3 en Atenas. Parece que al principio se dedicó como su padre al comercio.[1] A su llegada a Atenas hacia 315/313, leyó las *Memorables* de Jenofonte y la *Apología* de Platón y quedó lleno de admiración por la firmeza de carácter de Sócrates. Creyendo que el cínico Crates era quien más se parecía a Sócrates, se hizo discípulo suyo. De los cínicos parece que se pasó a Estilpón,[2] aunque se asegura también que fue oyente de Jenócrates y, después de morir éste, de Polemón. Hacia el 300 a. J. C., fundó Zenón su propia escuela filosófica, que recibió su nombre del lugar donde enseñaba, la Στοὰ Ποικίλη. Afírmase que se suicidó. De sus escritos sólo poseemos fragmentos.

Sucedió a Zenón como escolarca Cleantes de Assos (331/30-233/2 ó 231), y a éste Crisipo de Soles, en Cilicia (281/78-208/5), que fue llamado el segundo fundador de la Escuela a causa de su sistematización de las doctrinas estoicas. Εἰ μὴ γάρ ἦ Χρύσιππος, οὐκ ἄν ἦν Στόα.[3] Dícese que Crisipo escribió más de 705 libros, y se hizo famoso por su dialéctica, aunque no por su estilo.

Entre los discípulos de Zenón figuraron Aristón de Quíos, Herilo de Cartago, Dionisio de Heraclea, Persio de Kition. Un discípulo de Cleantes fue Esfero del Bósforo. A Crisipo le sucedieron dos de sus discípulos, Zenón de Tarso y Diógenes de Seleucia. Este último pasó a Roma, en 156/5 a. J. C., junto con otros filósofos, como embajadores de Atenas para tratar de conseguir la exención del tributo. Estos filósofos dieron en Roma lecciones que causaron admiración a los jóvenes de la ciudad, pese a los avisos de Catón de que tales intereses filosóficos no estaban en consonancia con las virtudes militares y a su propuesta en el Senado para que se despachara y despidiera lo más pronto posible a aquellos embajadores.[4] A Diógenes le sucedió Antípatro de Tarso.

2. *La lógica de la Estoa.* — Los estoicos dividieron la lógica en dialéctica

1. Diόg. Laerc., VII, 2 y 31.
2. Diόg. Laerc., VII, 2.
3. Diόg. Laerc., VII, 183.
4. Plut., *Cat. el Viejo, 22.*

y retórica, partes a las que algunos añadieron la teoría de las definiciones y la teoría de los criterios de la verdad.[5] Diremos aquí algo de la epistemología estoica, omitiendo su exposición de la lógica formal, aunque no sin advertir que redujeron las diez categorías de Aristóteles a cuatro, a saber: el substrato (τὸ ὑποκείμενον), la constitución esencial (τὸ ποιόν o τὸ ποιὸν ὑποκείμενον), la constitución accidental (τὸ πῶς ἔχον o τὸ πῶς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον) y la constitución accidental relativa (τὸ πρός τι πῶς ἔχον, τὸ πρός τι πῶς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον). También podemos mencionar otro rasgo característico de la lógica formal de la Estoa: las proposiciones se consideran simples si sus términos son no-proposiciones; de lo contrario, se consideran compuestas. La proposición compuesta "si X, entonces Y" (τὸ συνημμένον) se dice que es: 1.º) verdadera, si X e Y son ambas verdaderas; 2.º) falsa, si X es verdadera pero Y falsa; 3.º) verdadera, si X es falsa e Y verdadera; 4.º) verdadera, si X e Y son las dos falsas. Así, nuestra implicación "material" es separada de nuestra implicación "formal", de nuestra implicación "estricta" y de la implicación por necesidad ontológica.[6]

Los estoicos rechazaban no sólo la doctrina platónica del universal trascendente, sino también la doctrina del universal concreto. Nada más existen los individuos, y nuestro conocimiento es un conocimiento de objetos particulares. Estos objetos particulares producen una impresión en el alma (τύπωσις —Zenón y Cleantes— o ἑτεροίωσις —Crisipo), y el conocimiento es, ante todo, noticia de esta impresión. Adoptaron, por consiguiente, los estoicos la posición contraria a la de Platón, pues mientras éste menospreciaba la percepción sensible, ellos basaban en la misma todo conocimiento. Hacían eco, sin duda, a las palabras de Antístenes cuando decía que él veía un caballo, pero no veía la "caballidad". (Zenón, como hemos apuntado más arriba, llegó a ser discípulo de Crates el Cínico.) El alma humana es, originariamente, una *tabula rasa*, y, para que conozca algo, es necesaria la percepción. Los estoicos no negaban, claro está, que tenemos un conocimiento de nuestras actividades y de nuestros estados de ánimo, pero Crisipo reducía este mismo conocimiento a la percepción, lo cual no le era muy difícil, ya que consideraba tales actividades y estados de ánimo como procesos meramente materiales. Tras la percepción, cuando el objeto real no está ya ahí, queda una memoria, un recuerdo (μνήμη), y la experiencia proviene de una pluralidad de recuerdos similares (ἐμπειρία).

Los estoicos fueron, por lo tanto, empiristas, e incluso "sensistas"; pero mantenían también un racionalismo que apenas se compaginaba con una posición enteramente empirista y nominalista. Pues, aunque afirmasen que la razón (λόγος, νοῦς) es el producto de un desarrollo, ya que va creciendo a partir de las percepciones y únicamente acaba de formarse del todo hacia los catorce años de edad, sostenían también que no sólo existen ideas generales formadas deliberadamente, sino además algunas ideas generales (κοιναὶ ἔννοιαι

5. Diόg. Laerc., VII, 41-2.
6. Sext. Emp., *Pyrrhonenses Hypotyposes,* II, 105; *Adv. math.,* 8, 449.

o προλήψεις) que, al parecer, anteceden a la experiencia (ἔμφυτοι προλήψεις), en cuanto que tenemos una predisposición natural a formarlas... para el caso, "ideas innatas", como las podríamos llamar. Y lo que es más: según ellos, sólo por medio de la razón se puede conocer el sistema de la realidad.

Los estoicos dedicaron bastante atención al problema del criterio de la verdad. Mantuvieron que este criterio era la φαντασία καταληπτική, la percepción comprehensiva o representación. Así pues, el criterio de la verdad consiste en la percepción misma en cuanto que ésta fuerza al asentimiento del ánimo, es decir, a fin de cuentas consiste en la percepción clara. (Esto se compadece muy poco con su opinión de que sola la ciencia nos proporciona un conocimiento cierto de la realidad.) Surge, empero, la dificultad de que el espíritu puede rehusar su asenso a lo que objetivamente sea una percepción verdadera. Así, cuando la difunta Alcestes se le aparece, viniendo del otro mundo, a su marido Admeto, éste tiene de ella una percepción clara y, sin embargo, no da su asentimiento a tal percepción clara por interponerse algunos obstáculos subjetivos, a saber, la convicción de que los muertos no resucitan y de que pueden darse engañosas apariciones de difuntos. Saliendo al paso a esta clase de objeciones, los últimos estoicos, según nos informa Sexto Empírico, añadieron al citado criterio de verdad la coletilla: "que no tenga obstáculos". Objetivamente, la percepción de la difunta Alcestes vale como criterio de verdad —puesto que es objetivamente una καταληπτική φαντασία—; pero, subjetivamente, no puede actuar como tal, debido a que se interpone aquella convicción como obstáculo subjetivo.[7] Todo esto está muy bien, pero sigue en pie aún la dificultad de determinar cuándo hay ese obstáculo y cuándo no lo hay.

3. *La cosmología de la Estoa.* — En su cosmología los estoicos repitieron la doctrina de Heráclito de que el Logos y el Fuego son la sustancia del mundo; pero tomaron también otros elementos de Platón y de Aristóteles. Así, los λόγοι σπερματικοί parecen ser una trasposición de la teoría de las Ideas al plano material.

Según los estoicos, en la realidad hay dos principios: τὸ ποιοῦν y τὸ πάσχον. Mas esto no es un dualismo tal como el que hallamos en Platón, ya que el principio activo, τὸ ποιοῦν, no es espiritual sino material. De hecho, apenas es un dualismo, pues ambos principios son materiales y forman los dos juntos un único Todo. La doctrina cosmológica del estoicismo es, por consiguiente, un monismo materialista, aunque sus representantes no siempre la mantuvieron con coherencia. No se sabe a punto fijo cuál fue la opinión de Zenón, pero Cleantes y Crisipo diríase que consideraron los dos factores como, en definitiva, uno solo.

> No hay sino partes de un maravilloso Todo
> cuyo cuerpo es la Naturaleza y cuya alma es Dios[8]

7. Sext. Emp., *Adv. math.*, 7, 254 y sig.
8. Pope, *Essay on Man*, I, 267: "All are but parts of one stupendous whole / Whose body Nature is and God the soul".

El principio pasivo es la materia sin cualidad ninguna, y el principio activo es la Razón inmanente o Dios. La belleza natural o la finalidad observable en la Naturaleza indican que existe un principio pensante del universo: Dios, que, en su Providencia, ha dispuesto todas las cosas para bien del hombre. Por otra parte, dado que el fenómeno más excelso de la Naturaleza, el ser humano, posee conciencia, no vamos a suponer que el mundo entero, el Todo esté privado de ella, pues el Todo no puede ser menos perfecto que la parte. Por consiguiente, Dios es la Conciencia del mundo. Sin embargo, Dios, lo mismo que el sustrato sobre el que opera, es material. *"(Zeno) nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura) quae expers esset corporis ... nec vero aut quod efficeret aut quod efficeretur, posse esse non corpus."* [9] "ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν".[10] Igual que Heráclito, los estoicos hacen del fuego el elemento primordial de todas las cosas. Dios es el fuego activo (πῦρ τεχνικόν), inmanente al universo (πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου), pero es al mismo tiempo la fuente primera de la que proceden los elementos más groseros que constituyen el mundo corpóreo. Estos elementos más groseros proceden de Dios y, a la larga, se resuelven nuevamente en Él, de tal suerte que todo cuanto existe es, o el Fuego primordial —Dios en Sí mismo— o Dios en sus diferentes estados. Cuando el mundo se halla en el estado de existencia, Dios es para él como el alma para el cuerpo, siendo como es el alma del mundo. No es que sea algo enteramente distinto de la materia primordial del mundo (que es su cuerpo), pero sí que es de una materia más fina, principio motor y formador —la estofa más grosera de que el mundo está formado es inmóvil e informe de por sí, aunque capaz de recibir toda clase de formas y movimientos. *"Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus, mente praeditus, qua omnia reguntur."*[11]

Así pues, Dios, ὁ Λόγος, es el Principio Activo que contiene en sí las formas activas de todas las cosas que han de ser, y estas formas son los λόγοι σπερματικοί. Son estas formas activas —pero materiales— semejantes a "semillas" por cuya actividad van naciendo las cosas individuales a medida que el mundo se desarrolla; o, más bien, son las semillas que se desarrollan en las cosas individuales. (La concepción de los λόγοι σπερματικοί se halla en el neoplatonismo y en san Agustín con el nombre de *rationes seminales.*) Dentro del desarrollo real del mundo, parte del vapor inflamado, ígneo, que es precisamente Dios, transfórmase en aire, y del aire se forma el agua, de una parte del agua se origina la tierra, mientras que otra parte del agua sigue siendo agua y otra tercera parte se convierte en aire, el cual, por rarefacción, pasa a ser el fuego elemental. Así se engendra el "cuerpo" de Dios.

Ahora bien, Heráclito, según dijimos ya, lo más probable es que nunca profesara la doctrina de la universal conflagración, por la que el mundo entero retorna al fuego primitivo del que naciera. En cambio, los estoicos aña-

9. Cic., *Acad. Post.*, I, 11, 39.
10. Plut., *De communibus notitiis...*, 1073 E.
11. Cic., *Acad. Prior.*, II, 41, 126.

dieron ciertamente esta doctrina de la ἐκπύρωσις, según la cual Dios forma el mundo y después lo reconduce a su propio seno mediante una conflagración universal, de tal modo que se da una serie interminable de construcciones y destrucciones del mundo. Por lo demás, cada mundo nuevo se parece en todos sus detalles al precedente, cada hombre, por ejemplo, aparece en cada momento y actúa tal como apareció y actuó en su anterior existencia (cfr. la idea de Nietzsche sobre el "eterno retorno"). De acuerdo con esta creencia, los estoicos negaban la libertad humana, o, mejor dicho, la libertad significaba para ellos hacer conscientemente, con consentimiento, lo que uno de todos modos hará. (Esto nos lo recuerda un poco Espinosa.)

Los estoicos expresaban este imperio de la necesidad con la noción del Hado (Εἱμαρμένη [= la Fatalidad, el Destino]), pero el Hado no es algo distinto de Dios y de la razón universal, ni difiere tampoco de la Providencia (Πρόνοια) que lo ordena todo para lo mejor. El Destino y la Providencia son solamente diversos aspectos de Dios. Pero este determinismo cosmológico modifícanlo los estoicos mediante su insistencia en la libertad interior: el hombre puede mudar de parecer y de actitud ante los acaecimientos que le sobrevengan mirándolos y saludándolos como manifestación de la "Voluntad de Dios". En este sentido, el hombre es libre.

Como los estoicos sostenían que Dios lo dispone todo para el mayor bien, les era necesario explicar la presencia del mal en el mundo, o, por lo menos, armonizarla con su "optimismo". Crisipo fue quien se enfrentó especialmente con la perenne dificultad de formular una teodicea, tomando para ello por base la teoría de que la imperfección de los individuos sirve y coopera a la perfección del total. Seguíase de ello que cuando se miran las cosas *sub specie aeternitatis* se ve que no existe, realmente, ningún mal. (Aquí nos viene a la memoria Espinosa, y también Leibniz, no sólo a causa del optimismo estoico, sino además por su doctrina de que no hay en la Naturaleza dos fenómenos que sean enteramente semejantes.) En su libro cuarto sobre la Providencia arguye Crisipo que los bienes no habrían podido existir sin los males, porque en ningún par de contrarios puede existir el uno sin el otro, de manera que, si se elimina el uno, se acaba también con el otro, se anulan los dos.[12] En esta tesis hay, ciertamente, mucha verdad. Por ejemplo, la existencia de una creatura sensible capaz de placer implica la correspondiente capacidad de experimentar dolores, a menos, claro está, que Dios disponga las cosas de otro modo; pero aquí estamos hablando del estado natural de las cosas y no de disposiciones divinas preternaturales. Por otra parte, el dolor, aunque se suela hablar de él como de un mal, puede parecer en ciertos aspectos un bien. Así, pongamos por caso: dada la posibilidad de que nuestros dientes se caríen, un dolor oportuno de la dentadura puede resultar en ocasiones un bien, un beneficio cierto; la falta de bienestar en los dientes es, sin duda, un mal, pero, supuesta la posibilidad de una peligrosa

12. Aulo Gelio, *Noct. Att.*, VI, 1.

caries que nos los estropee del todo, sería mucho peor la imposibilidad de que nos doliesen, ya que ese dolor sirve para señalar el peligro, advirtiéndonos que es la ocasión de ir al dentista a que nos arregle el desperfecto. Del mismo modo, si nunca padeciésemos hambre —que es un sufrimiento— estaríamos tal vez expuestos a arruinarnos la salud por insuficiencia en la alimentación. Crisipo comprendió todo esto con claridad y afirmó que es bueno para el hombre tener una cabeza de constitución delicada, por más que esto entrañe también la posibilidad de que un golpe relativamente flojo nos resulte peligroso.

Pero si la dificultad que supone el mal físico no es muy grande, ¿qué decir de la del mal moral? Según los estoicos, ningún acto es malo y reprensible *en sí mismo*: lo que le hace malo es la intención, la condición moral del agente que lo ejecuta; el acto mismo, como entidad física, es de suyo indiferente. (Si por esto se entiende que la buena intención justifica cualquier acto, entonces este acto se considera en el orden moral y será bueno o malo... Aun cuando el agente ejecute una mala acción, si su intención era sinceramente buena y actuó en estado de ignorancia inculpable con respecto a que tal acción era contraria al recto sentir, su hecho será sólo *materialmente* malo desde el punto de vista moral, y el agente no será formalmente culpable de pecado.[13] En cambio, si el acto se considera sólo en sí, como entidad positiva, prescindiendo de su carácter de acto humano, entonces tiene razón Crisipo cuando dice que el acto como tal no es malo; en realidad, es bueno. Que de suyo no puede ser malo se verá fácilmente por un ejemplo: La acción física, el elemento positivo del actuar es exactamente igual cuando un hombre es asesinado que cuando se le da muerte en batalla durante una guerra justa: no es el elemento positivo del darle muerte, la acción considerada en abstracto, lo que constituye el mal *moral.* El mal moral, considerado precisamente en cuanto tal, no puede ser una entidad positiva, pues en tal caso repercutiría contra la bondad del Creador, contra la Fuente de todo bien. El mal moral consiste esencialmente en una privación del recto orden en la voluntad humana, que, al consentir la realización del acto humano malo, se pone en discordancia con la recta razón.)

Ahora bien, si el hombre puede tener recta intención, también puede tenerla torcida y mala; por lo tanto, en la esfera moral no menos que en la física, implícanse recíprocamente los contrarios. ¿Cómo podría entenderse —preguntaba Crisipo— el valor sin la cobardía o la justicia sin la injusticia? Lo mismo que la capacidad de sentir el placer implica la de sentir el dolor, así también la capacidad de ser justo implica la de ser injusto.

En la medida en que Crisipo quisiera decir con esto que la capacidad para la virtud implica *de facto* la capacidad para el vicio, estaba enunciando

13. Todo acto humano, es decir, procedente de la libre voluntad del agente humano, es *materialiter* (u *objetivamente*) bueno o malo, en la medida en que sea o no conforme a la recta razón, a la ley natural objetiva. La intención del agente humano no puede modificar el carácter objetivo o material de un acto humano, aunque, en el caso del acto objetivamente malo, puede exculpar al agente respecto a la falta moral formal.

una verdad, puesto que, dada la actual condición del hombre en este mundo, con su limitada aprehensión del *Summum Bonum,* la libertad de que goza para ser virtuoso implica también la libertad para pecar; de suerte que, si la posesión de la libertad moral es cosa buena para el hombre, y si es mejor poder escoger libremente la virtud (aun cuando esto implique la posibilidad de escoger el vicio) que el carecer en absoluto de libertad, ningún argumento válido contra la divina Providencia podrá sacarse a partir de la posibilidad, ni tampoco de la existencia, del mal moral en el mundo. Pero en la medida en que Crisipo supone que la presencia de la virtud en el universo implica *necesariamente* la presencia de su contrario, por el hecho de que los contrarios se implican siempre recíprocamente, está manteniendo una cosa falsa, puesto que la libertad moral del hombre, aunque sí que implica la *posibilidad* del vicio en esta vida, no implica, en cambio, *necesariamente* su actualización. (La excusa del mal moral, como también la del mal físico, consistente en decir que el bien resalta más que la presencia del mal, incurre —examínesela despacio— en la misma falsedad. Dado el presente orden del mundo, vale más, sin duda, que el hombre sea libre y, por ende, *capaz* de pecar, que no que carezca de libertad; pero es mejor que el hombre use de su libertad para escoger la realización de acciones virtuosas, y la condición óptima del mundo sería aquella en la que todos los hombres hicieran siempre lo que es justo, lo que está bien, por mucho relieve que la presencia del mal pueda dar al bien.)

No fue tan afortunado Crisipo en sus especulaciones sobre si las desventuras externas se deberían acaso a un olvido por parte de la Providencia, algo así como cuando ocurren pequeños accidentes y contratiempos en una gran casa por lo general bien administrada y se han de atribuir a algún descuido o negligencia;[14] pero sí que acertó a ver que los males físicos que les sobrevienen a los buenos pueden ser transformados en bendiciones, tanto por el individuo (gracias a su actitud interior respecto a ellos) como por la humanidad y a la larga (p. ej. porque estimulan las investigaciones y el progreso de la medicina). Además, es interesante advertir que Crisipo emplea un argumento que aparecerá de nuevo más tarde, p. ej. en el neoplatonismo, en san Agustín, en Berkeley y en Leibniz, a saber, el de que el mal da más realce al bien en el universo, así como el contraste entre la luz y las sombras da belleza a un cuadro, o, para servirnos de un ejemplo puesto por Crisipo, como "las comedias contienen versos ridículos que, aunque de suyo malos, prestan no obstante cierta gracia al conjunto de la pieza".[15]

En los objetos inorgánicos, la Razón Universal o πνεῦμα opera como una ἕξις o principio cohesivo, y esto vale también para las plantas —que carecen de alma—, aunque en ellas la ἕξις posee potencia de movimiento y se ha elevado al rango de la φύσις. En los animales hay un alma (ψυχή), que se manifiesta en las potencias de la φαντασία y de la ὁρμή [el ímpetu, la inclinación], y en los seres humanos hay la razón. El alma del hombre es, pues, la

14. Plut., *De Stoic. Repugn.*, 1051 c.
15. Plut., *De comm. notit.*, 1065 d; Marco Aurelio, *Soliloquios*, VI, 42.

más noble de las almas: a decir verdad, es una porción del fuego divino que descendió a los hombres cuando éstos fueron creados y que luego se transmitió por la generación, pues, como todas las demás cosas, es material. Τὸ ἡγεμονικόν, la parte superior del alma, tiene su sede en el corazón, según Crisipo, quien al parecer se basaba para decir tal cosa en que la voz, que es la expresión del pensamiento, sale del centro del pecho. (Otros estoicos situaban τὸ ἡγεμονικόν en la cabeza.) La inmortalidad personal difícilmente podía concebirse en el sistema estoico; los estoicos suponían que todas las almas retornaban, en la conflagración, al Fuego primigenio. La única cuestión discutible era, para ellos, la de qué almas persistirían tras la muerte hasta la conflagración: Cleantes sostuvo que todas las almas humanas; Crisipo, que sólo las almas de los sabios.

En un sistema monista como el de los estoicos, no era muy de esperar que nos encontráramos con una actitud de personal devoción hacia el Principio divino; pero, de hecho, tal tendencia salta indiscutiblemente a la vista. Esta tendencia es observable sobre todo en el célebre Himno a Zeus compuesto por Cleantes:

¡Oh Dios gloriosísimo, que tantos nombres tienes,
Gran Rey de la Naturaleza, idéntico a lo largo de años sin fin;
Omnipotencia, que con tu justo decreto
lo riges todo! ¡Salve, oh Zeus, según a Ti
es digno que por doquier tus creaturas te aclamen!
Hijos tuyos somos, los únicos que, entre todos los seres
que sobre la anchurosa tierra se agitan, llevamos
a todas partes, en nosotros, tu imagen.
Tal es el motivo de que quiera yo publicar tu poder con cánticos de alabanza.
Sí, los cielos, que allá arriba se desenrollan girando en torno a la tierra,
siguen puntuales tus directrices y te rinden calladamente
jubiloso homenaje; tu invencible mano,
cual reverberante ministro, blande la ardiente tea,
la espada de dos filos cuyo inmortal poder
vibra recorriendo todo cuanto la Naturaleza da a luz;
vehículo del Verbo universal, que todo
lo invade y que refulge en las celestes luminarias
de las estrellas mayores y en las de las más pequeñas. ¡Oh Rey de reyes,
a través de edades sin término, Dios cuyo designio hace
que nazca cuanto en mares y tierras
se produce, o en la inmensa excelsitud de los cielos,
salvo las obras del pecador infatuado!
Pero Tú sabes enderezar lo torcido:
el caos es orden par Ti; a tus ojos
lo inamable es amable; porque Tú armonizaste
las cosas malas con las buenas, de modo que hubiese
un solo Verbo mediante todos los seres eternalmente.
Un solo Verbo... cuya voz ¡ay! es despreciada por los malvados:

ávidos del bien, sus espíritus lo hambrean,
y, con todo, viendo no ven y oyendo no oyen
la universal ley de Dios, que reverencian en cambio quienes
se guían por la razón y logran, así, la felicidad.
Los otros, no razonando, dejándose llevar de sus impulsos,
cometen toda clase de crímenes: por un huero renombre
combaten vanamente en las arenas de la Fama;
o cortejan desordenadamente a la Riqueza;
o, disolutos, persiguen los goces de la carne...
Yerran de acá para allá, estériles siempre,
buscando de continuo bienes y hallando males.
¡Oh Zeus, todo beldad, a quien las tinieblas ocultan
y cuyas claridades resplandecen en las relampagueantes nubes tormentosas!
¡Salva a tus hijos librándoles del mortal imperio del error,
aparta de sus almas las tinieblas,
concédeles alcanzar el conocimiento verdadero!
Pues por el conocimiento tienes Tú la fortaleza con que gobiernas
todas las cosas y con él lo riges todo justicieramente.
Así, honrados por Ti, nosotros te honraremos
alabando sin cesar tus obras con cánticos,
como a los mortales nos compete; y ninguna recompensa puede haber más alta,
ni siquiera para los dioses, que la de adorar como se merece
a la Ley universal, eternamente.

Mas esta actitud de devoción personal que algunos estoicos manifestaron con respecto al Principio supremo no quiere decir que rechazasen la religión popular; al contrario, la tomaron bajo su protección. Cierto que Zenón sostuvo que las preces y los sacrificios no sirven de nada, pero, así y todo, los estoicos justificaron el politeísmo basándose en que el Principio único o Zeus se manifiesta en los fenómenos, p. ej. en los cuerpos celestes, por lo que a tales manifestaciones se las debe reverenciar como a divinas, y esta reverencia ha de hacerse extensiva también a los hombres divinizados o "héroes". Además, el estoicismo otorgó un puesto honroso a la adivinación y a los oráculos, lo cual no parecerá muy extraño si se advierte que los estoicos sostenían una doctrina determinista y afirmaban que todas las partes y los acontecimientos del universo están en mutua conexión.

4. *La ética estoica.* — La importancia que daban los estoicos a la parte ética de la filosofía puede ilustrarse mediante la descripción que de la filosofía hizo Séneca. Verdad es que éste pertenece al estoicismo tardío, pero su insistencia en presentar la filosofía como la ciencia de la conducta fue común también a la Estoa primitiva. *Philosophia nihil aliud est quam recta vivendi ratio vel honeste vivendi scientia vel ars rectae vitae agendae. Non errabimus, si dixerimus philosophiam esse legem bene honesteque vivendi, et qui dixerit illam regulam vitae, suum illi nomen reddidit.*[16] Por consiguiente, la filosofía versa

16. Séneca, Frag. 17.

ante todo sobre la conducta. Ahora bien, el fin de la vida, la felicidad, εὐδαιμονία, consiste en la virtud (en el sentido estoico del término), es decir, en la vida natural o en el vivir conforme a la naturaleza (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), en la conformidad de la acción humana con la Ley de la naturaleza o de la voluntad humana con la Voluntad divina. De ahí la famosa máxima estoica: "Vive de acuerdo con la naturaleza". Para el hombre, conformarse con las leyes del universo en sentido amplio y adaptar su conducta a su propia naturaleza esencial, a la razón, es una misma cosa, puesto que el universo es regido todo él por la Ley natural. Los primeros estoicos pensaron en la "Naturaleza", en la Φύσις a la que debería atenerse el hombre concibiéndola más bien como la naturaleza del universo, mientras que los estoicos posteriores —a partir de Crisipo— tendieron a concebir la naturaleza desde un punto de vista más antropológico.

La concepción estoica del vivir conforme a la naturaleza difiere, pues, de la antigua concepción cínica tal cual fue ejemplificada por la conducta y las enseñanzas de Diógenes. Para los cínicos, la "naturaleza" significaba más bien lo primitivo e instintivo; por tanto, vivir conforme a la naturaleza suponía un desprecio deliberado de los convencionalismos y tradiciones de la sociedad civilizada, desprecio que se exteriorizaba en la conducta, excéntrica y, a veces, indecente. Para los estoicos, por el contrario, vivir conforme a la naturaleza significaba atenerse al principio que opera en la naturaleza, al λόγος, del cual participa el alma humana. En consecuencia, el fin ético consiste, según los estoicos, en la sumisión al orden divinamente impuesto por Dios en el mundo, y Plutarco nos informa de que Crisipo tenía por norma general comenzar todas las investigaciones éticas haciendo una consideración sobre el orden y la disposición del universo.[17]

El instinto básico que la Naturaleza ha implantado en el animal es el instinto de conservación, que para los estoicos venía a significar algo así como lo que nosotros llamaríamos autoperfección o autodesarrollo. Mas el hombre está dotado de razón, facultad que le confiere superioridad sobre el bruto: debe entenderse, por tanto, que, para el hombre, "la vida según la naturaleza significa la vida conforme a razón". De donde se sigue que la definición que da Zenón del fin humano es "vivir en conformidad con la naturaleza, lo cual quiere decir vivir una vida virtuosa, puesto que a lo que la naturaleza conduce es a la virtud. Por otra parte, una vida virtuosa es una vida conforme a nuestra experiencia del curso de las cosas naturales, ya que nuestras naturalezas humanas son sólo partes de la naturaleza universal. Así, el fin del hombre es llevar una vida según la naturaleza, entendiendo por ésta no solamente nuestra propia naturaleza, sino la naturaleza del universo: una vida en la que no hagamos nada de lo que universalmente está prohibido, es decir, nada de lo que veda hacer la recta razón, que todo lo penetra y es idéntica a Zeus, guía y rector del universo".[18] La exposición

17. Plut., *De Stoic. Repugn.*, c. 9 (1035 a 1-f 22).
18. Diόg. Laerc., VII, 86 y sig.

que de la doctrina ética de los estoicos hace Diógenes Laercio patentiza así que la virtud consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza y que una vida conforme a la naturaleza es, para el hombre, una vida conforme a la recta razón. (Como otros autores han observado, esto no nos dice gran cosa, pues las afirmaciones de que es razonable vivir según la naturaleza y es natural vivir según la razón no ayudan mucho a determinar el contenido de la virtud.)

Como los estoicos mantenían que todo obedece necesariamente a las leyes de la naturaleza, no podía menos de hacérseles esta objeción: "¿A qué viene, pues, andar diciendo al hombre que acate las leyes de la naturaleza, si en ningún caso puede dejar de someterse a ellas?" Los estoicos respondían que el hombre es racional y, por ende, aunque siempre haya de actuar según las leyes naturales, tiene el privilegio de conocer esas leyes y de aceptarlas conscientemente. De lo que se sigue que la exhortación moral tiene una finalidad: el hombre es libre para cambiar de actitud interior. (Esto implica, por supuesto, una modificación de la tesis determinista, si no algo más... y es que no hay ni puede haber deterministas que sean consecuentes del todo, y los estoicos no son excepción a esta regla.) El resultado es que, estrictamente hablando, ninguna acción es en sí misma buena o mala, porque el determinismo no da lugar a la acción voluntaria ni a la responsabilidad moral, mientras que en un sistema monístico el mal sólo es mal cuando se le ve desde un punto de vista particular: *sub specie aeternitatis* todo es bueno y justo. Parece que los estoicos aceptaron —al menos teóricamente— la idea de que no hay acciones que sean malas de suyo, en sí mismas, y que Zenón admitió que ni siquiera el canibalismo, el incesto o la homosexualidad son en sí mismos malos.[19] Claro que no se ha de entender que Zenón quisiera recomendar tales acciones: lo que quiso decir es que el acto físico es indiferente, que la maldad moral es cosa de la voluntad humana y de la intención.[20] Cleantes declaraba que el ser humano sigue necesariamente la senda que le marca el Destino: "... si, inclinada al mal, mi voluntad se rebelare, forzoso me será seguirla".[21] Y esta misma idea resalta en la famosa sentencia de Séneca: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.*[22] Sin embargo, el determinismo de los estoicos experimentó en la práctica grandes modificaciones, pues la doctrina de que el sabio es aquel que sigue *conscientemente* la senda del Destino (doctrina contenida en la sentencia de Séneca que acabamos de citar), cuando se junta a la ética exhortatoria, supone hasta cierto punto la libertad, según lo hemos ya notado: al hombre se le considera libre para mudar de actitud interior y adoptar una de sumisión y resignación más bien que de rebelión. Por otra parte, admitían una escala de valores, como veremos, y daban por supuesto, al menos tácitamente, que el sabio es libre para elegir los valores superiores y para evitar los inferiores. Pero ningún sistema de-

19. Von Arnim, *Stoic. Vet. Frag.*, vol. I, pp. 59-60.
20. Cfr. Orígenes, *Contra Celso*, 4, 45 (P. G., 11, 1101).
21. Frag. 91 (Pearson, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, 1891).
22. Séneca, *Ep.*, 107, 11.

terminista puede ser consistente en la práctica, lo cual no tiene por qué sorprendernos, puesto que la libertad es una realidad de la que somos conscientes, y aunque teóricamente se la excluya vuelve a introducirse en seguida por donde menos lo pensemos.

Según los estoicos, sólo la virtud es un bien en el pleno sentido de este término: todo lo que no sea ni virtud ni vicio tampoco será bueno ni malo, sino indiferente (ἀδιάφορον). "La virtud es una disposición conforme a la razón, deseable en sí misma y por sí misma y no a causa de alguna esperanza o del temor de algún motivo externo".[23] De acuerdo con esta opinión de la autosuficiencia y la autodesiderabilidad de la virtud fue como Crisipo ridiculizó los mitos platónicos relativos a las recompensas y a los castigos de la otra vida. (Podemos parangonar esta opinión con la doctrina de Kant.) Sin embargo, en lo que atañe a esa zona intermedia de lo indiferente, los estoicos admitían que algunas cosas son preferibles (προηγμένα), otras rechazables (ἀποπροηγμένα) y otras, en fin, indiferentes en un sentido más estricto. Era esto una concesión a la práctica, tal vez a expensas de la teoría, pero así lo exigía sin duda de ningún género la doctrina estoica de que la virtud consiste en la conformidad con la naturaleza. De aquí que entre las cosas moralmente indiferentes introdujeran los estoicos una división distinguiendo: 1.°) las cosas que concuerdan con la naturaleza y a las que, por lo tanto, se puede atribuir un valor (τὰ προηγμένα); 2.°) las cosas que son contrarias a la naturaleza y, por lo mismo, carentes de valor (τὰ ἀποπροηγμένα); y 3.° las cosas que ni valen ni dejan de valer (τὰ ἀπαξία). De este modo construyeron una escala de valores. El placer es un resultado o un acompañamiento de la actividad, y nunca puede ser un fin. Sobre este punto había total unanimidad entre los estoicos, aunque no todos iban tan lejos como Cleantes, quien llegó a sostener que el placer no es conforme a la naturaleza.

Las virtudes cardinales son la prudencia o el discernimiento moral (φρόνησις), la fortaleza, el dominio de sí o la templanza, y la justicia. Estas virtudes o se dan todas juntas o faltan todas, es decir, que quien posee una de ellas las posee todas. Zenón hallaba la fuente común de todas las virtudes en la φρόνησις, mientras que para Cleantes esa fuente era el dominio de sí, sustituyendo a la φρόνησις la ἐγκρατεία. A pesar de estas diferencias, los estoicos se adhirieron en general al principio de que las virtudes están indisolublemente ligadas unas con otras, como expresiones que son de un solo y mismo carácter, de tal suerte que la presencia de una virtud implica la presencia de todas ellas. Y, viceversa, pensaban que cuando se da un vicio se dan sin duda todos. El carácter es, pues, el punto en que más insisten, y la conducta verdaderamente virtuosa —que es el cumplimiento del deber (τὸ καθῆκον, término según parece inventado por Zenón, pero que denotaba más "lo conveniente" que lo que hoy entendemos por "deber") en el espíritu recto— sólo el sabio la alcanza. El sabio está libre de pasiones y respecto

23. Diόg. Laerc., VII, 89.

a su dignidad interior a nadie permite aventajársele, ni siquiera a Zeus. Más aún, es dueño de su propia vida y le es lícito suicidarse.

Si todas las virtudes están vinculadas unas con otras de tal manera que quien posea una ha de poseer las demás, es fácil pasar a suponer que en la virtud no hay grados: quien es virtuoso lo es completamente, o, de lo contrario, no es virtuoso. Ésta parece que era la tesis de los estoicos más antiguos. Así, según Crisipo, quien haya recorrido *casi* del todo el camino del progreso moral no es aún virtuoso, no tiene todavía aquella virtud en que consiste la verdadera felicidad. Una consecuencia de esta doctrina es que los que alcanzan la virtud son muy pocos y, además, sólo la logran al cabo de muchos años. "El hombre camina en la perversidad durante toda su vida o, si no, la mayor parte de ella. Si alguna vez llega a ser virtuoso, es ya tarde, en el ocaso mismo de sus días." [24] Este riguroso idealismo moral es característico del primer estoicismo; los estoicos posteriores insistieron mucho más en la noción del progreso, cuidándose de animar al hombre a que entrase por las sendas de la virtud y perseverase en ellas. Admitiendo que ningún individuo corresponderá nunca del todo al ideal del sabio, dividían a la humanidad en dos grandes grupos: el de los insensatos y el de los que progresan hacia el logro de la virtud o la sabiduría.

Una doctrina característica de la ética estoica es la concerniente a las pasiones y las afecciones. Éstas —el placer (ἡδονή), la tristeza o depresión del ánimo (λύπη), el deseo (ἐπιθυμία) y el miedo (φόβος)— son irracionales y no naturales, por lo cual, más que de moderarlas o regularlas, lo que se ha de hacer es desembarazarse de ellas y procurar un estado de apatía. Por lo menos, cuando las pasiones o inclinaciones se vayan convirtiendo en hábitos (νόσοι ψυχῆς [morbos del alma]), se han de eliminar. De aquí que, en la práctica, la ética estoica sea sobre todo un combate contra las "aficiones", un esfuerzo por conseguir un estado de dominio y libertad moral. (Los estoicos tendieron, no obstante, a suavizar algo este extremismo, y así hallamos que algunos admitían emociones racionales —εὐπάθειαι— en el sabio.) Una cita de Séneca ilustrará bien la actitud estoica en lo pertinente a la conquista de sí mismo:

> *"Quid praecipuum in rebus humanis est? Non classibus maria complesse, nec in rubri maris litore signa fixisse, nec deficiente ad iniurias terra errasse in oceano ignota quaerentem, sed animo omnia vidisse et, qua maior nulla victoria est, vitia domuisse. Innumerabiles sunt, qui populos, qui urbes habuerunt in potestate, paucissimi qui se. Quid est praecipuum? Erigere animum supra minas et promissa fortunae, nihil dignam illam habere putare, quod speres: quid enim habet dignum, quod concupiscas? Qui a divinorum conversatione, quotiens ad humana recideris, non aliter caligabis, quam quorum oculi in densam umbram ex claro sole re-*

24. Von Arnim, I, 529, p. 119 (es decir, Sext. Emp., *Adv. math.*, 9, 90, de Cleantes).

dierunt. Quid est praecipuum? Posse laeto animo tolerare adversa. Quidquid acciderit, sic ferre, quasi volueris tibi accidere. Debuisses enim velle, si scires omnia ex decreto dei fieri: flere, queri, gemere desciscere est. Quid est praecipuum? In primis labris animam habere. Haec res efficit non e iure Quiritum liberum, sed e iure naturae. Liber enim est qui servitutem effugit. Haec est assidua et ineluctabilis et per diem et per noctem aequaliter premens. Sine intervallo, sine commeatu. Sibi servire gravissima est servitus: quam discutere facile est, si desieris multa te posceris, si desieris tibi referre mercedem, si ante oculos et naturam tuam et aetatem posueris, licet prima sit, ac tibi ipsi dixeris: Quid insanio? Quid anhelo? Quid sudo? Quid terram, quid forum verso? Nec multo opus est, nec diu." [25]

Este aspecto de la ética estoica —a saber, el del esfuerzo por lograr total independencia frente a lo exterior— representa su herencia cínica; pero tiene también otro aspecto por el que rebasa a los cínicos: el de su cosmopolitismo. Todo hombre es, por naturaleza, un ser social, y el de vivir en sociedad es un dictado de la razón. Mas la razón es la naturaleza esencial común a todos los humanos: de ahí que sólo hay una Ley para todos los hombres y que todos ellos tienen una sola Patria. La división de la humanidad en naciones hostiles entre sí es un absurdo: el sabio es ciudadano, no de este o de aquel Estado particular, sino del mundo. Partiendo de esta base, síguese que todos los hombres tienen derecho a nuestra benevolencia, que los esclavos mismos tienen también sus derechos y que hasta los enemigos tienen derecho a nuestro perdón y a nuestra compasión. Este rebasamiento de los estrechos límites sociales favorecíalo evidentemente el monismo del sistema estoico, pero el cosmopolitismo de la Estoa encontró una base ética en el instinto o tendencia fundamental de la autoconservación o del amor propio (οἰκείωσις). Ante todo, naturalmente, esta tendencia instintiva a la conservación se manifiesta en forma de amor a uno mismo, es decir, de amor propio individual. Pero extiéndese también más allá del amor a sí de cortas miras y abarca todo cuanto pertenece al individuo, a la familia, a los amigos, a los conciudadanos y, finalmente, a toda la humanidad. Es, desde luego, más fuerte cuando afecta a lo que está más próximo al individuo que lo siente, y va disminuyendo a medida que el objeto se hace más distante, de tal modo que el cometido del individuo, desde el punto de vista de la Ética, consiste en elevar la οἰκείωσις al mismo grado de intensidad cuando se trate de objetos remotos que cuando entren en juego los más próximos. Dicho de otra manera: el ideal ético se alcanza cuando amamos a todos los hombres como a nosotros mismos, o sea, cuando nuestro amor propio abarca con igual intensidad todo cuanto está relacionado conmigo, incluida la humanidad en su sentido más amplio.

25. Sén., *Nat. Quaest.*, III, Praef., 10-17.

Capítulo XXXVII

EL EPICUREÍSMO

1. El fundador de la escuela epicúrea, Epicuro, nació en Samos el año 342/1 a. J. C. Allí fue oyente de Pánfilo, un platónico,[1] y después, en Teos, oyó las lecciones de Nausífanes, discípulo de Demócrito, que ejerció considerable influencia sobre Epicuro, pese a las posteriores afirmaciones de éste.[2] A la edad de 18 años, Epicuro fue a Atenas para cumplir su servicio militar, y a continuación parece que se dio al estudio en Colofón. En 310 estaba enseñando en Mitilene —aunque luego se trasladó a Lámpsaco— y en 307/6 volvió a Atenas y abrió allí su escuela.[3] La fundó en su propio jardín, y Diógenes Laercio nos dice que el filósofo legó en testamento la casa y el jardín a sus discípulos. De la situación de su escuela, los epicúreos recibieron el nombre de οἱ ἀπὸ τῶν κήπων. A Epicuro se le tributaron todavía en vida honores casi divinos, y este culto al fundador es sin duda la causa de que se mantuviese la ortodoxia filosófica entre los epicúreos más que en ninguna otra escuela. Las principales doctrinas eran aprendidas de memoria por los discípulos.[4]

Epicuro fue escritor fecundísimo (según Diógenes Laercio, fue autor de unas 300 obras), pero la mayor parte de su producción se ha perdido. El mismo Diógenes Laercio nos ha conservado tres cartas didácticas, de las cuales las dirigidas a Heródoto y a Meneceo se consideran auténticas, mientras que la dirigida a Pitocles pasa por ser el extracto, hecho por un discípulo, de un escrito de Epicuro. De su obra principal, Περὶ Φύσεως, se han conservado también fragmentos procedentes de la biblioteca del epicúreo Pisón (que se cree sería L. Pisón, cónsul en 58 a. J. C.).

A Epicuro le sucedió al frente de la escuela Hermarco de Mitilene, quien a su vez fue sucedido por Polístrato. Discípulo inmediato de Epicuro fue, junto con Hermarco y Polístrato, Metrodoro de Lámpsaco. Cicerón oyó a Fedro (jefe de la Escuela en Atenas hacia 78/70) en Roma por el año 90 a. J. C. Pero el discípulo más famoso de la Escuela fue el poeta latino

1. Diόg. Laerc., 10, 14.
2. Cic., *De Nat. D.*, I, 26, 73; Diόg. Laerc., 10, 8.
3. Diόg. Laerc. 10, 2.
4. Diόg. Laerc., 10, 12.

Tito Lucrecio Caro (91/51 a. J. C.), que expresó la filosofía epicúrea en su poema *De Rerum Natura*, con el propósito principal de librar a los hombres del temor a los dioses y a la muerte y de guiarles hasta la consecución de la paz del alma.

2. *La Canónica.* — A Epicuro no le interesaba la dialéctica o lógica en cuanto tal, y la única parte de la lógica a la que prestaba atención era aquella que se ocupa del criterio de la verdad. Es decir, que sólo le interesaba la dialéctica en la medida en que servía directamente a la física. Pero, a su vez, la física sólo le interesaba en cuanto que servía a la ética. Así pues, Epicuro se dedicó a la ética más aún que los estoicos, despreciando todas las investigaciones puramente científicas y declarando que las matemáticas son inútiles, ya que no tienen relación ninguna con la conducta vital. (Metrodoro decía que "A nadie le debe preocupar el no haber leído nunca un verso de Homero e ignorar si Héctor era griego o troyano".) [5] Una de las razones de Epicuro para oponerse a las matemáticas era que éstas no se nutren de conocimientos sensibles, puesto que en el mundo real no se hallarán en ningún sitio los puntos, líneas y superficies que se imagina el geómetra. Ahora bien, ¡el conocimiento sensible es la base de todo conocimiento! "Si desconfiáis de todas vuestras sensaciones, no tendréis criterio alguno al que ateneros y, por lo tanto, os será imposible juzgar incluso esas mismas sensaciones que declaráis falsas".[6] Lucrecio pregunta qué cosa puede considerarse de mayor certidumbre que los sentidos. La razón, con la que juzgamos los datos de los sentidos se basa enteramente en ellos, y si los sentidos mienten, toda la razón se falsea también.[7] Por lo demás, los epicúreos advertían que en las cuestiones astronómicas, por ejemplo, no podemos lograr certeza, puesto que nos es imposible defender una tesis con preferencia a otra, "pues los fenómenos celestes pueden depender, para su producción, de muchas causas distintas".[8] Recuérdese que los griegos no tenían nuestros modernos métodos científicos, por lo que sus opiniones en las materias científicas solían ser en gran parte hipotéticas, careciendo como carecían del apoyo de una observación exacta.)

La Lógica o Canónica de Epicuro versa sobre las normas o los cánones del conocimiento y los criterios de la verdad. El criterio básico de la verdad es la percepción (ἡ αἴσθησις), en la cual nos hacemos con lo que es evidente (ἡ ἐνάργεια). La percepción se produce cuando las imágenes (εἴδωλα) de los objetos penetran en los órganos de los sentidos (cfr. Demócrito y Empédocles), y siempre es verdadera. Hay que notar que los epicúreos incluían en su noción de la percepción las representaciones imaginarias (φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας), efectuándose *toda* percepción mediante la recepción de las εἴδωλα. Cuando estas imágenes fluyen continuamente del mismo objeto y se

5. Frag. 24 (Metrodori Epicurei Fragmenta, A. Körte, 1890). Pero cfr. Sext. Emp., *Adv. math.*, I, 49.
6. Diόg. Laerc., 10, 146.
7. Cfr. *De rerum nat.*, IV, 478-99.
8. Diόg. Laerc., 10, 86

introducen por los órganos de los sentidos, tenemos la percepción en sentido estricto; en cambio, cuando las imágenes individuales penetran por los poros del cuerpo, resulta, por así decirlo, una mezcolanza de las mismas y surgen entonces las imágenes puramente imaginarias, por ejemplo, la del centauro. En todos los casos tenemos "percepciones" y, como ambas clases de imágenes son efectos de causas objetivas, los dos tipos de percepción son verdaderos. ¿Cómo se origina, pues, el error? Únicamente por el *juicio*. Si, por ejemplo, juzgamos que una imagen corresponde exactamente a un objeto externo, cuando en realidad no es así, erramos. (Lo difícil, por supuesto, es saber cuándo corresponde la imagen a un objeto externo y cuándo no corresponde, o cuándo corresponde perfecta o imperfectamente; y en esto los epicúreos no nos prestan la menor ayuda.)

El primer criterio de todos es, por consiguiente, la percepción. Un segundo criterio lo proporcionan los conceptos (προλήψεις). El concepto, según los epicúreos, no es más que una imagen de la memoria (μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος).[9] Luego de haber percibido un objeto, por ejemplo, un hombre, origínase la imagen mnemónica o imagen general del hombre que surgirá siempre que oigamos la palabra "hombre". Estas προλήψεις son siempre verdaderas, y sólo cuando pasamos a formar opiniones o juicios es cuando hace al caso preguntarse por su verdad o falsedad. Si la opinión o el juicio (ὑπόληψις) se refiere al futuro, entonces deberá ser confirmada por la experiencia, mientras que si se refiere a causas ocultas y no percibidas (como por ejemplo a los átomos) deberá, al menos, no ser contraria a la experiencia.

Pero hay un tercer criterio, el de los sentimientos o πάθη, que son las normas a que ha de atenerse la conducta. Así, el sentimiento de placer es el criterio de lo que debemos elegir, y el sentimiento de dolor nos muestra qué es lo que debemos evitar. De aquí que Epicuro pudiese decir que "los criterios de la verdad son los sentidos, las presunciones y las pasiones" [10]

3. *La Física.* — Epicuro se guió para su elección de una teoría física por un fin práctico: el de librar al hombre del temor a los dioses y al otro mundo y darle de este modo la paz del alma. Aunque sin negar que existieran los dioses, quiso hacer ver que no se interfieren en los asuntos humanos y que el hombre no necesita, por consiguiente, preocuparse de propiciaciones, súplicas y demás "supersticiones". Por otro lado, negando la inmortalidad, esperaba librar al hombre del temor a la muerte: ¿por qué razón se ha de tener miedo a morir, si la muerte es un puro extinguirse, es ausencia de conciencia y de sentimientos, si ningún juicio ni castigo alguno nos espera después? "La muerte no puede afectarnos en nada, pues lo que ya ha perecido carece de sensaciones, y lo insensible no es nada para nosotros".[11] Movido por estas consideraciones, Epicuro escogió el sistema de Demócrito (adoptándolo con sólo ligeras modificaciones), ya que este sistema parecía el más apropiado

9. Diόg. Laerc., 10, 33.
10. Diόg. Laerc., 10, 31.
11. Diόg. Laerc., 10, 139.

para su fin. ¿No explicaba Demócrito todos los fenómenos por el movimiento mecánico de los átomos, haciendo así superfluo cualquier recurso a intervenciones divinas, y proporcionando un fácil punto de apoyo para rechazar la inmortalidad, si el alma lo mismo que el cuerpo se compone de átomos? Esta finalidad práctica de la física epicúrea aparece muy claramente en el *De Rerum Natura* de Lucrecio, donde se reviste del espléndido ropaje de la lengua y la imaginación poéticas.

De la nada no procede nada; nada se resuelve en la nada, declaraba Epicuro haciéndose eco del pensamiento de los antiguos cosmólogos. "Y, en primer lugar, hemos de admitir que de lo que no existe no puede provenir nada; pues, de lo contrario, todo provendría de todo y ninguna simiente sería necesaria. Y si lo que desaparece se destruyera tan absolutamente que dejara de existir del todo, entonces todas las cosas perecerían muy pronto, pues aquello en que se disuelven no tendría existencia." [12] Comparemos esto con los versos de Lucrecio: *Nunc age, res quoniam docui non posse creari de nilo neque item genitas ad nil revocari.*[13] Los cuerpos que conocemos en nuestra experiencia están compuestos de entidades materiales —los átomos— y su muerte es sólo un resolverse en las entidades que los componen. Los elementos últimos que constituyen el universo son, pues, los átomos... y el vacío. "Ahora bien, el universal todo es un cuerpo, porque nuestros sentidos nos atestiguan en cada caso que los cuerpos tienen una existencia real, y la evidencia de los sentidos, según he dicho antes, debe ser la regla de nuestro discurrir acerca de cuanto no se percibe directamente. De lo contrario, si lo que denominamos el vacío o el espacio o la naturaleza intangible no tuviese existencia real, no habría nada en lo que pudiesen estar contenidos los cuerpos y a través de lo cual se pudiesen mover, mientras que, de hecho, vemos que se mueven realmente. Añadamos a esta reflexión que ni a base de la percepción ni de ninguna analogía que en ella se funde puede concebirse una cualidad general propia de todos los seres, que no sea atributo o accidente del cuerpo o del vacío." [14] Los átomos tienen diversos tamaños, formas y pesos (los epicúreos atribuyeron ciertamente peso a los átomos, pensaran lo que pensasen sobre este particular los atomistas precedentes) y son indivisibles e infinitos en número. Al principio, caían a través del espacio vacío, aunque Lucrecio compara sus movimientos a los de las motas de polvo que se ven en un rayo de sol, y bien pudiera ser que los epicúreos no pensaran que los átomos caían siempre en vertical y siguiendo líneas paralelas... de donde sus posibles "colisiones", concepción que tanto tiene de *deus ex machina.*

Para explicar el origen del mundo, Epicuro tenía que admitir una colisión, un choque de los átomos entre sí: quería dar, de paso, también por este medio, alguna explicación de la libertad humana (que la Escuela del Jardín

12. Diόg. Laerc., 10, 38-9.
13. *De rerum nat.*, I, 265-6.
14. Diόg. Laerc., 10, 39-40.

afirmó). Supuso, por consiguiente, que se producía un movimiento espontáneo de los átomos en sentido oblicuo, una desviación por la que se apartaban de la línea recta de su perpetuo descender. De esta manera ocurrió la primera colisión entre ellos, y de este choque de los átomos y de las aglomeraciones que de los mismos resultaron en seguida de su desviación origináronse los movimientos rotatorios que causan la formación de innumerables mundos, separados unos de otros por espacios vacíos (los μετακόσμια o *intermundia*). El alma humana está compuesta también de átomos, que son lisos y redondos; pero, a diferencia de las de los animales, posee una parte racional que tiene su sede en el pecho, como lo prueban las emociones del temor y del gozo. La parte irracional, el principio vital, está difundida por todo el cuerpo. Al morir, los átomos del alma se separan y ya no puede haber percepciones: la muerte es la privación de la percepción (στέρησις αἰσθήσεως).

El mundo es, por tanto, efecto de unas causas mecánicas, y no hay razón para postular ninguna teleología. Al contrario, los epicúreos rechazaban en redondo la antropocéntrica teleología de los estoicos, así como la teodicea estoica. El mal que aflige a la vida humana es irreconciliable con cualquier concepción de un universo regido por la divinidad. Los dioses habitan en los *intermundia,* son bellísimos y felicísimos y no se cuidan en absoluto de los asuntos humanos, ¡aunque comen y beben y hablan en griego!

Apparet divinum numen sedesque quietae
quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis
aspergunt neque nix acri concreta pruina
cana cadens violat semperque innubilus aether
integit, et largo diffuso lumine rident.[15]

A los dioses se les concibe antropomórficamente, compuestos también de átomos —si bien de los más finos de todos, de suerte que los cuerpos que forman son sólo etéreos o cuasicuerpos— y de dos sexos: se parecen a los hombres y respiran y comen como nosotros. Epicuro necesitaba de los dioses no sólo para presentarlos como una concreción de su ideal ético de la calma o tranquilidad imperturbable, sino también porque pensaba que lo universal de la creencia en los dioses únicamente podía explicarse mediante la hipótesis de su existencia objetiva. De los dioses nos vienen εἴδωλα sobre todo durante el sueño, pero la percepción nos da a conocer tan sólo su existencia y su carácter antropomórfico: que sean felices nada más lo sabemos por la razón o λόγος. Los hombres pueden honrar a los dioses por la excelencia de éstos, y pueden participar, inclusive, en las ceremonias cultuales impuestas por la tradición, pero todo temor a la divinidad debe descartarse, así como cualquier intento de ganarnos su favor a base de sacrificios. La verdadera piedad consiste en el pensamiento justo.

15. *De rerum nat.*, III, 18-22.

... nec pietas ullast velatum saepe videri
vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras,
nec procumbere humi prostratum et pandere palmas
ante deum delubra, nec aras sanguine multo
spargere quadrupedum, nec votis nectere vota,
sed mage pecata posse omnia mente tueri.[16]

Así pues, el sabio no ha de temer la muerte —pues ésta es pura extinción—, ni ha de temer a los dioses —pues éstos no se ocupan de las cosas humanas ni exigen ningún presente. Hacen aquí al caso los famosos versos de Virgilio:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas
atque metus omnes et inexorabile fatum
subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari![17]

4. *La ética epicúrea.* — Epicuro, como los cirenaicos, hizo del *placer* el fin de la vida. Todos los seres procuran conseguir el placer, y en el placer consiste la felicidad: "... afirmamos que el placer es el comienzo y el fin de la vida venturosa; porque hemos reconocido este bien como el primero de todos y connatural a nosotros, y por referencia al mismo es como iniciamos toda elección y toda repugnancia; y a esto venimos a parar, como si juzgáramos todo bien tomando la pasión por modelo..." [18] La cuestión está en saber qué es lo que entiende Epicuro por placer cuando hace de él el fin de la vida. Se han de notar dos cosas: la primera, que Epicuro no se refería a los placeres momentáneos, a las sensaciones pasajeras, sino al placer que dura a lo largo de toda la vida; y segunda, que el placer consistía para él, más que en alguna satisfacción positiva, en la ausencia de dolor. Tal placer se hallará preeminentemente en la serenidad del alma (ἡ τῆς ψυχῆς ἀταραξία). A esta serenidad del ánimo juntaba Epicuro la salud del cuerpo, pero insistía principalmente en el placer intelectual, pues mientras que los dolores corporales gravísimos suelen ser de corta duración, los dolores menos penosos pueden superarse o hacerse tolerables mediante los placeres de la mente. "... una teoría exacta... puede atribuir toda elección o evitación a la salud del cuerpo y a la libertad con respecto a las inquietudes del alma". "... a veces prescindimos de muchos placeres: si es probable que de ellos se siga alguna dificultad; y preferimos a los placeres muchos dolores cuando a éstos les ha de seguir un placer mayor si resistimos por un momento aquellos dolores." [19] Siempre que Epicuro habla de elección entre los placeres y de evitación de algunos, a lo que mira es a la permanencia del placer y a la presencia o ausencia del subsiguiente dolor, pues en su ética no cabe en realidad distinguir entre los placeres a base de una discriminación de valor

16. *Ibid.*, V, 1198-1203.
17. *Geórgicas*, II, 490-2.
18. Diόg. Laerc., 10, 129.
19. Diόg. Laerc., 10, 128 y 129.

moral. (Aunque podamos ciertamente distinguir entre unos placeres y otros basándonos sin darnos cuenta en valoraciones morales... como es preciso que suceda en toda ética hedonista, a menos que el que la profese esté dispuesto a admitir que los placeres "más groseros" están al mismo nivel que los placeres más refinados. Pero ¿qué moralista serio ha estado dispuesto nunca a admitir tal cosa, sin introducir calificaciones que sugieran el uso de otro criterio además del placer?) "Todo placer es, pues, un bien por su misma naturaleza, pero de aquí no se sigue que todo placer sea digno de elección; exactamente igual que todo dolor es un mal y, sin embargo, no todo dolor debe evitarse." "Por consiguiente, cuando decimos que el placer es un bien principal, no estamos hablando de los placeres del disoluto, ni de los que consisten en el goce sensual, como creen algunos ignorantes, y quienes no participan de nuestras opiniones o las interpretan al revés, sino que queremos referirnos a la liberación del dolor corporal y de las inquietudes y confusiones del alma. Pues no son las continuas embriagueces y orgías... lo que hacen la vida feliz, sino sobrias contemplaciones que examinan los motivos de toda elección o evitación, y rechazan las vanas opiniones de las que se originan la mayor parte de las inquietudes que turban el alma." [20] "Ningún placer es intrínsecamente malo; pero las causas eficientes de algunos placeres comportan gran cantidad de perturbaciones del placer." [21]

En la práctica, tenemos que considerar si un placer pasajero producirá tal vez un dolor más grande, y si algún dolor momentáneo podrá producir un placer mayor. Por ejemplo, tal placer determinado quizá sea intensísimo por el momento, pero puede conducir a la enfermedad o a la esclavitud de la costumbre, en cuyo caso produciría un dolor más grande. Y, a la inversa, un dolor puede ser intenso de momento —como el que produce una operación de cirugía— y, no obstante, puede producir un bien mayor, cual es el de la salud. Por consiguiente, aunque todo dolor, considerado en abstracto, sea un mal, y todo placer un bien, en la práctica debemos mirar al futuro y esforzarnos por conseguir el máximo placer duradero, esto es, según Epicuro, la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma. El hedonismo epicúreo no pretende, por tanto, inducir al libertinaje y a los excesos, sino a que se lleve una vida tranquila y sosegada; porque el hombre es desgraciado, ya sea por el temor, ya por los deseos vanos e ilimitados de su ánimo, y si consigue desembarazarse de aquél y poner freno a éstos, se asegurará los beneficios de la razón. El sabio procura no multiplicar sus necesidades, pues esto es multiplicar las fuentes del dolor; reducirá, más bien, al mínimo lo que necesite. (Los epicúreos llegaban a decir, incluso, que el sabio puede ser perfectamente feliz aun mientras esté padeciendo torturas corporales.) Así, Epicuro declaraba que "hasta puesto en tormentos, el sabio sigue siendo feliz".[22] Una afirmación extrema de dicha tesis se halla en esta frase: «Aunque al sabio

20. Dióg. Laerc., 10, 129 y 131-2.
21. Dióg. Laerc., 10, 141.
22. Dióg. Laerc., 10, 118.

se le esté quemando, aunque se le esté torturando... sí, aun cuando se encuentre dentro del mismísimo toro de Fálaris, él dirá: "¡Qué delicia! ¡Qué poco se me da a mí de todo esto!"».[23] De ahí que la ética epicúrea lleve a un ascetismo moderado, al autocontrol y a la independencia: "El adquirir, pues, costumbres sencillas y poco costosas es un factor importante para una salud perfecta, y libra al hombre de angustias en lo tocante a los usos necesarios de la vida".[24]

La virtud es condición indispensable para lograr la ἀταραξία o tranquilidad del ánimo, aunque Epicuro, por supuesto, la estima en cuanto que puede producir el placer. Virtudes tales como la sencillez, la moderación, la templanza, la alegría... son mucho más conducentes al placer y a la felicidad que no la lujuria desenfrenada, la febril ambición y otros vicios así. "Imposible vivir plácidamente sin ejercitar la prudencia, la honradez y la justicia; e imposible vivir prudente, honorable y justamente sin que resulte una vida placentera. Quien no viva conforme a la prudencia, la honradez y la justicia, no podrá vivir feliz." "El justo es el hombre más libre de inquietudes; en cambio el injusto es perpetua presa de ellas." "La injusticia no es intrínsecamente mala: si tiene este carácter es porque se junta a ella el miedo a no poder escapar de las manos de quienes están designados para castigar las acciones marcadas con tal sello." "Cuando, sin que se den nuevas circunstancias, una cosa que ha sido declarada justa en la práctica no concuerda con las impresiones de la razón, es esto una prueba de que la cosa no era realmente justa. De igual modo, cuando a consecuencia de nuevas circunstancias una cosa que había sido declarada justa no parece estar ya de acuerdo con lo útil, esa cosa, que era justa en la medida en que servía para las relaciones y los vínculos sociales de la especie humana, deja de ser justa desde el momento mismo en que deja de ser útil." [25]

Por lo demás, pese al hecho de que la ética de los epicúreos era básicamente egoísta o egocéntrica, ya que se fundaba toda en el placer del individuo, prácticamente no era tan egoísta como podría esperarse. Así, los epicúreos pensaban que en realidad es más agradable conceder un beneficio que recibirlo, y su mismo fundador se hizo querer por su carácter amable y bondadoso. "Quien desee vivir tranquilamente, sin tener que temer nada de los demás hombres, debe rodearse de amigos: aquellos cuya amistad no pueda conseguir evitará, al menos, que le sean enemigos, y si esto no estuviere en su mano, esquivará cuanto le fuere posible todo trato con ellos, manteniéndoles tan apartados de sí como lo consienta su propio interés." "Los hombres más felices son los que han llegado a no tener nada que temer de los que viven en torno suyo. Tales hombres conviven unos con otros gratísimamente, poseyendo los más firmes fundamentos para la mutua confianza, disfrutando de las ventajas de la amistad en toda su plenitud y sin haber de

23. Cic., *Tusc.*, II, 7, 17.
24. Dióg. Laerc., 10, 131.
25. Dióg. Laerc., 10, 5, 17, 37 y 42.

lamentar como triste vicisitud la muerte prematura de sus amigos." [26] Probablemente, el juicio moral práctico de Epicuro sería más justo que los fundamentos teóricos de su ética, la cual es cosa clara que podía explicar muy poco la obligación moral.

Dado que el hombre no debe escoger atolondradamente el primer placer que se le ofrezca, es necesario para la conducta de la vida un arte de calcular o medir, de tener mesura. Hemos de practicar, por ende, la συμμέτρησις, y es en la justa medida de los placeres y de las penas, en la aptitud para sopesar la felicidad e infelicidad presente o futura, en lo que consiste la esencia del discernimiento o φρόνησις, la virtud más alta de todas. Para que un hombre viva una vida verdaderamente dichosa, agradable, llena de contento, ha de poseer esta perspicacia, ha de ser φρόνιμος. "Ahora bien, el comienzo y el mayor bien de todas estas cosas es la prudencia y por eso es la prudencia algo de más valor que la filosofía misma, en cuanto que todas las

El placer y la ventaja personal son también los factores decisivos en la teoría epicúrea de la ley. Es más agradable vivir en el seno de una sociedad en la que impera la ley y los derechos son respetados que en las condiciones de un *bellum omnium contra omnes*. Esta última situación en modo alguno favorecería a la tranquilidad del alma.

Los epicúreos, como hemos visto, recurrieron en busca de nociones a la escuela de Leucipo y Demócrito, mientras que los estoicos recurrieron para lo mismo a la cosmología de Heráclito. Por otra parte, la ética epicúrea está más o menos en consonancia con la de los cirenaicos. Tanto Aristipo como Epicuro hacen del placer la finalidad de la vida, y en las dos escuelas se atiende al futuro, al cálculo, a la "medida" de los placeres y los dolores. Hay, empero, diferencias entre los cirenaicos y los epicúreos. Pues mientras aquéllos, en general, consideraban como fin el placer *positivo* (el movimiento suave y agradable o λεία κίνησις), los epicúreos en cambio insistían más en el aspecto negativo, en el de la calma y la tranquilidad (ἡ καταστηματικὴ ἡδονή) Además, mientras los cirenaicos reputaban peor el sufrimiento corporal que el sufrimiento moral, los epicúreos sostenían lo contrario, basándose en que el cuerpo sólo puede sufrir males presentes, pero el alma puede sufrir también con el recuerdo de los males pasados y con la incertidumbre o el temor de los venideros. Cabe decir, con todo, que el cirenaísmo fue absorbido por el epicureísmo. ¿No estaba Epicuro de acuerdo con el cirenaico Hegesias en punto al cuidado de evitar el sufrimiento, y con Aníceris al recomendar al sabio el cultivo de la amistad?

La filosofía epicúrea no es, pues, una filosofía para héroes, ni tiene la grandeza moral de los dogmas estoicos. Sin embargo, tampoco es tan egoísta ni tan "inmoral" como a primera vista podría hacerlo creer su principio básico, y es fácilmente comprensible su atractivo para cierto tipo de hombres. No es, en verdad, ningún credo o filosofía heroicos; pero su autor no pretendió invitar a vivir disolutamente, sean cuales fueren las consecuencias prácticas que de sus doctrinas puedan sacarse.

Nota sobre el cinismo en el primer período de la época helenística

Durante este período el cinismo tendió a ir perdiendo su carácter serio de búsqueda de la independencia, represión de los deseos y aguante físico, y se fue dando más bien a la burla fácil y chocarrera de los convencionalismos sociales, de las tradiciones, las creencias y las actitudes corrientes. Desde luego que esta tendencia no faltó ya tampoco en el cinismo primero —pensemos si no en Diógenes—, pero durante este período de que hablamos ahora se manifestó a través del nuevo género literario de la sátira o σπουδογέλοιον. En la primera mitad del s. III a. J. C., *Bión de Borístenes*, influido por el cirenaísmo (había oído en Atenas las lecciones del cirenaico Teodoro) propagó lo que vino a llamarse el "cinismo hedonista" mediante sus "diatribas",

insistiendo en lo feliz y agradable de la simple vida que llevaban los cínicos. *Teles,* que enseñó en Megara hacia el 240 a. J. C., imitó a Bión en la composición de tales "diatribas" —piezas populares y anecdóticas— tratando de lo aparente y lo real, de la pobreza y de los ricos, de la "apatía" cínica, etc.

Menipo de Gadara (hacia el 250 a. J. C.) creó la sátira, en la que combinaba el verso con la prosa, criticando de diversos modos —por ejemplo a base de fingir descensos al Hades, cartas a los dioses, etc.— la filosofía natural y el saber especializado, y mofándose de las idolátricas honras rendidas a Epicuro por sus discípulos. Fue imitado por Varrón, Séneca en su *Apocoloquintosis,* y Luciano.

Cércidas de Megalópolis, autor de meliambos, empleó el mismo tono satírico, declarando, por ejemplo, que dejaba a los μετεωροσκόποι el solucionar la delicada cuestión de por qué Cronos se muestra con unos como padre y con otros como "suegro".

Capítulo XXXVIII

LOS ANTIGUOS ESCÉPTICOS, LAS ACADEMIAS MEDIA Y NUEVA

I. *El escepticismo antiguo.* — Lo mismo que en el estoicismo y en la filosofía del Jardín, también en la escuela de Pirrón, el fundador del escepticismo, la teoría se subordinaba a la práctica, aunque con esta gran diferencia: que mientras los estoicos y los epicúreos consideraban la ciencia o el saber positivo como un medio para conseguir la paz del alma, los escépticos trataban de llegar a idéntico fin mediante la desaprobación del saber, esto es, por el escepticismo, lo contrario de la ciencia.

Pirrón de Elis (*c.* 360-*c.* 270 a. J. C.), de quien se dice que había acompañado a Alejandro en su expedición hacia la India,[1] fue influido al parecer por la teoría democrítea de las cualidades sensibles, el relativismo de los sofistas y la epistemología cirenaica. Enseñó que la razón humana no puede penetrar hasta la esencia íntima de las cosas (éstas son ἀκατάληπτα para nosotros):[2] lo único que podemos conocer es la manera como las cosas aparecen ante nosotros. Unas mismas cosas les parecen distintas a diferentes personas, y no nos es posible saber cuál es la opinión acertada: a todo aserto podemos oponerle con igual fundamento el aserto contradictorio (ἰσοθένεια τῶν λόγων). Por lo tanto, de nada podemos estar ciertos, y el sabio debe abstenerse de juzgar (ἐπέχειν). En vez de decir "Esto es así", deberíamos decir "Esto me parece así" o "Puede que sea así".

El mismo escepticismo y la consiguiente suspensión de juicio se hacen extensivos a la esfera práctica. Nada es de suyo feo o bonito, bueno o malo, o por lo menos no lo podemos asegurar, no podemos cerciorarnos de ello: en nuestras vidas, todas las cosas exteriores nos son indiferentes, y el sabio se preocupará nada más de mantener tranquilo su espíritu a toda costa. Claro está que ni siquiera el sabio puede prescindir de actuar y de tomar parte en la vida práctica, pero en las cuestiones prácticas se atenderá a la opinión probable, a la costumbre y a la ley, sabiendo que la verdad absoluta es inaccesible.

Diógenes Laercio nos informa de que Pirrón sólo expuso oralmente sus

1. Diòg. Laerc., 9, 61.
2. Diòg. Laerc., Proemio, 16.

doctrinas filosóficas,[3] pero las conocemos por las de su discípulo *Timón de Fliunte* (*c.* 320-230 a. J. C.), a quien llama Sexto Empírico ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων.[4] Timón compuso Σίλλοι o versos satíricos en los que parodiaba a Homero y a Hesíodo y hacía chacota de los filósofos griegos con excepción de Jenófanes y del mismo Pirrón. Según Timón, no podemos fiarnos ni de las percepciones sensibles ni de la razón. Por consiguiente, hemos de suspender todo juicio, sin permitirnos emitir ninguna afirmación teórica, y sólo así conseguiremos la verdadera ἀταραξία o tranquilidad del alma. (Parece ser que Cicerón no tuvo a Pirrón por escéptico, sino que le consideró más bien como a un moralista que había predicado y puesto en práctica la indiferencia respecto a las cosas exteriores. No se sale de lo posible el que Pirrón, personalmente, no defendiera la posición escéptica; pero como no dejó escritos, difícilmente podremos saberlo con certeza.)

II. *La Academia media.* — Había sostenido Platón que los objetos de la percepción sensible no son los del conocimiento verdadero, pero él estaba muy lejos de ser escéptico, ya que lo esencial de su dialéctica era la obtención del conocimiento verdadero y cierto, de lo eterno y de lo permanente. Sin embargo, en lo que se denomina la Academia segunda o media manifiéstase una corriente de pensamiento escéptico dirigido sobre todo contra el dogmatismo estoico, pero expresado también en términos universales. Así, *Arcesilao* (315/4-241/0), el fundador de la Academia media, es célebre por su dicho de que él no estaba cierto de nada... ni siquiera de si dudaba o no de todo,[5] con lo cual iba más allá en cuanto a incertidumbre que Sócrates, quien por lo menos sabía que no sabía nada. Arcesilao practicó, pues, una suspensión de juicio (ἐποχή) parecida a la de los pirronistas.[6] A la vez que trataba de apoyar su tesis aduciendo el ejemplo y la práctica de Sócrates, Arcesilao atacó en especial la epistemología de los estoicos. No hay ninguna representación que no pueda ser falsa: ninguna de nuestras percepciones sensibles o "presentaciones" posee la garantía de una validez objetiva, puesto que podemos sentir una certidumbre subjetiva igualmente intensa aun en el caso de que la presentación sea objetivamente falsa. De ahí que nunca podamos estar ciertos de nada.

III. *La Academia nueva.* — 1. El fundador de la Academia tercera o nueva fue *Carnéades de Cirene* (214/12-129/8 a. J. C.), que acompañó a Diógenes el estoico en su embajada a Roma en 156/5. Seguidor del escepticismo de Arcesilao, enseñó Carnéades que el conocimiento es imposible y que no existe criterio alguno de verdad. Mantuvo, contra los estoicos, que no hay ninguna representación sensible junto a la cual no podamos poner una representación falsa e imposible de distinguir de la verdadera; en apoyo de esta tesis apelaba al influjo que ejercen sobre nosotros las representa-

3. Diόg. Laerc., Proem., 16; 9, 102.
4. *Adv. math.*, 1, 53.
5. Cic., *Acad. Post.*, I, 12, 45.
6. Cic., *De Orat.*, III, 18, 67.

ciones oníricas, y también a los estados de alucinación y de ilusión engañosa. Por tanto, las impresiones de los sentidos no son infalibles, y los estoicos no pueden tampoco considerar la razón como un remedio, puesto que ellos mismos admiten que los conceptos se basan en la experiencia.[7]

Somos incapaces de probar cosa alguna, ya que toda prueba consta de aserciones y éstas deberán probarse a su vez, y así sucesivamente... hasta el infinito. Toda filosofía dogmática es, en consecuencia, imposible: para cada aspecto de una cuestión pueden aducirse razones igualmente buenas o igualmente malas. Carnéades combatió la teología estoica, tratando de demostrar que sus pruebas de la existencia de Dios no eran concluyentes y que su doctrina sobre la naturaleza de Dios contenía antinomias.[8] Por ejemplo, los estoicos apelaban al *consensus gentium* como argumento probatorio de la divina existencia. Mas, en caso de que puedan probar —decía— ese *consensus gentium*, demostrarán, sí, que hay una *creencia* universal en la existencia de dioses, pero con esto no habrán probado que los haya *de hecho*. Y ¿en qué se fundan los estoicos para afirmar que el universo es sabio y razonable? Primero es preciso probar que esté *animado*, cosa que ellos no prueban. Si aseguran que tiene que haber una Razón universal de la que proceda la razón humana, ante todo deberán probar que el espíritu humano no puede ser un producto espontáneo de la naturaleza. Además, el argumento de la finalidad no es concluyente. Si el universo fuese producto de un designio, estuviese hecho según un plan, entonces indudablemente tendría que haber un autor de ese plan, de ese designio; pero aquí está precisamente la cuestión batallona: en saber si el universo es o no algo producido conforme a un plan. ¿No podría ser un efecto fortuito de las fuerzas naturales?

El Dios de los estoicos tiene alma, y, por lo mismo, habrá de ser sensible. Pero si puede sentir y recibir impresiones, entonces podrá sufrir a causa de esas impresiones y estará, en última instancia, sujeto a la desintegración. Por otra parte, si Dios es racional y perfecto, tal como lo suponen los estoicos, no puede ser "virtuoso" como también le suponen. ¿Cómo va a ser Dios, por ejemplo, valiente o esforzado? ¿Qué peligros, qué padecimientos, qué trabajos le afectarán de modo que pueda mostrar valentía?

Los estoicos mantienen una doctrina de la Divina Providencia. Pero, entonces, ¿cómo explican, por ejemplo, la existencia de las serpientes venenosas? Dicen los estoicos que la Providencia de Dios se manifiesta en su don de la razón al hombre. Ahora bien, la inmensa mayoría de los hombres se sirven de ese don para degradarse, de suerte que para tales hombres el poseer razón es un mal y no un beneficio. Si Dios ejerciese verdaderamente su Providencia sobre todos los hombres les habría hecho buenos a todos y les habría dado a todos la *recta* razón. Por otro lado, es inútil que Crisipo hable de "negligencia" por parte de Dios respecto a las cosas "mínimas", a las "minucias". En primer lugar, eso de lo que la Providencia ha descuidado

7. Cfr. Sext. Emp., *Adv. math.*, 7, 159 y 166 y sig.; Cic., *Acad. Priora*, II, 30, 98 y sig.
8. Cfr. Sext. Emp., *Adv. math.*, 9, 13 y sig.; Cic., *De Nat. D.*, III, 17, 44; III, 29 y sig.

el ocuparse no es ninguna cosa de poca monta; en segundo lugar, el descuido no pudo ser en Dios intencional (porque la negligencia intencionada es una falta incluso en un legislador de la tierra); en tercer lugar, la negligencia inadvertida es inconcebible tratándose de una Razón infinita.

Éstas y otras críticas de Carnéades van dirigidas contra las doctrinas estoicas, por lo que sólo tienen, en parte, interés académico. Al aferrarse a una doctrina materialista acerca de Dios, los estoicos se enredaban en inextricables dificultades, porque, si se dice que Dios es material, habrá que admitir que puede descomponerse, y si Él es el Alma del mundo —que posee un cuerpo— podrá experimentar placeres y dolores. Las críticas contra semejante concepción de la divinidad no pasan de tener para nosotros un interés meramente erudito. Por lo demás, a nosotros nunca se nos ocurriría atribuir virtudes a Dios de la manera antropomórfica que implica la crítica de Carnéades. Ni trataríamos nunca de probar filosóficamente que todo ha sido creado para bien del hombre. No obstante, algunas de las objeciones ideadas por Carnéades tienen un interés perenne y se puede intentar rastrearlas en todas las teodiceas; así, por ejemplo, la de la existencia, en el mundo, del dolor físico y del mal moral. Sobre este punto ya hicimos algunas observaciones al tratar de la teodicea estoica, y más adelante expondremos cómo procuraron responder a estas preguntas otros filósofos medievales y modernos; pero siempre se ha de recordar que, aunque la razón humana sea incapaz de responder plena y satisfactoriamente a todas las dificultades que contra una tesis se puedan suscitar, esto no nos obliga a desechar esa tesis si tiene a su favor argumentos válidos.

Carnéades comprendió que la suspensión total del juicio es imposible, y elaboró en consecuencia una teoría de la probabilidad (πιθανότης). La probabilidad abarca diversos grados y es, a la vez, necesaria y suficiente para la acción. Nuestro filósofo hacía ver, por ejemplo, cómo podemos aproximarnos a la verdad —aun cuando nunca nos sea posible alcanzar la certeza— acumulando razones en pro de una tesis. Si yo sólo he visto la silueta de alguien a quien conozco, puede que se trate de una alucinación mía, pero en cambio, si oigo a esa persona hablar, si la palpo, si la veo comer, podré aceptar como verdadero para todo fin práctico que esa persona está realmente presente. Tiene ello muchos grados de probabilidad, particularmente si se cuenta también con la probabilidad intrínseca de que esa persona se halle en esos momentos ante nosotros. Si un hombre deja a su mujer en Inglaterra y marcha a la India por cuestiones de negocios, podrá dudar con todo derecho de que sea objetivamente válida la representación de su mujer si ve a ésta en el muelle a su desembarco en Bombay. En cambio, si al volver a Inglaterra halla a su esposa esperándole junto a la escala del desembarque, la validez de tal presencia llevará la garantía de su propia probabilidad intrínseca.

2. La Academia volvió al dogmatismo bajo la dirección de *Antíoco de Ascalón* (muerto hacia el 68 a. J. C.), quien al parecer comenzó presentán-

dose como agnóstico, pero después abandonó esta posición,[9] y cuyas disertaciones oyó Cicerón durante el invierno del 79/8. Mostraba Antíoco la contradicción que implica el afirmar que nada puede conocerse o que todo es dudoso: pues, al decir que todo es dudoso, estoy afirmando sin duda que sé que todo es dudoso. Parece que ponía como criterio de la verdad la coincidencia de las opiniones de los grandes filósofos, y que trató de demostrar que los sistemas de la Academia, del Peripato y de la Estoa concordaban en lo esencial. De hecho, enseñó abiertamente doctrinas estoicas, asegurando sin rebozo que Zenón las había tomado de la Academia antigua. Con esto procuraba privar a los escépticos de uno de sus argumentos principales, a saber, el de la contradicción entre los varios sistemas filosóficos. Al mismo tiempo, mostraba ser un ecléctico.

Esta tendencia ecléctica aparece preponderantemente en su doctrina moral. Pues a la vez que sostenía, con los estoicos, que la virtud basta para ser felices, enseñaba también, con Aristóteles, que para que la felicidad llegue a su más alto grado son precisos también los bienes externos y la salud corporal. Aunque Cicerón dice que Antíoco tuvo más de estoico que de académico,[10] lo cierto es que fue un ecléctico.

3. Un ecléctico romano fue *M. Terencio Varrón* (116-27 a. J. C.), erudito y filósofo. En su sentir, la única teología verdadera es la que reconoce a *un solo Dios*, Alma del mundo, que Él gobierna según la razón. La teología mítica de los poetas debe rechazarse, porque atribuye a los dioses acciones indignas de ellos, y las teologías físicas de los filósofos de la naturaleza se contradicen unas a otras. Sin embargo, no debemos despreciar el culto oficial del Estado, pues posee un valor práctico y popular. Varrón llegó a sugerir que la religión popular era obra de los antiguos gobernantes, y que si esta labor hubiera de hacerse de nuevo se podría mejorar con las luces de la filosofía.[11]

Varrón parece que fue muy influido por *Posidonio*. Heredó de él muchas teorías sobre el origen y el desarrollo de la cultura, geográficas, hidrológicas, etc., y, con su exposición de las mismas, influyó a su vez en otros romanos posteriores tales como Vitruvio y Plinio. La tendencia de Varrón a la mística pitagórica de los números deriva también del pensamiento de Posidonio e influyó en escritores como Aulo Gelio, Macrobio y Marciano Capella. La influencia cínica es evidente en las *Saturae Menippeae* de Varrón, de las que sólo poseemos fragmentos. En ellas oponía la sencillez cínica al derrochador lujo de los ricos, de cuya glotonería se burlaba, y se mofaba también de las disputas de los filósofos.

4. El más famoso de todos los eclécticos romanos es *M. Tulio Cicerón*, el gran orador (3 de enero del 106-7 de diciembre del 43 a. J. C.). En su

9. Cic., *Acad. Prior.*, II, 22, 69; Numenio, cit. por Euseb., *Praepar. Evang.*, 614, 9, 2 (P. G. 21, 1216-17); Aug., *Contra Acad.*, 2, 6, 15; 3, 18, 41.
10. Cic., *Acad. Priora*, II, 43, 132.
11. *De Civit. Dei*, VI, 4.

juventud, Cicerón fue discípulo del epicúreo Fedro, del académico Filón, de Diodoto el estoico, de Antíoco de Ascalón y de Zenón el epicúreo. En Rodas oyó además las lecciones del estoico Posidonio. A los estudios filosóficos de su juventud en Atenas y en Rodas sucediéronles años de dedicación a la vida pública y a las actividades oficiales, pero, durante los tres últimos años de su vida, volvió Cicerón a darse a la filosofía. La mayor parte de sus escritos filosóficos datan de sus últimos años (p. ej. las *Paradojas*, la *Consolación*, el *Hortensio*, los *Académicos*, el *De finibus*, las *Tusculanas*, el *De natura deorum*, el *De senectute*, el *De divinitatione*, el *De Fato*, el *De amicitia*, el *De virtutibus*). Son composiciones anteriores el *De Republica* (54 a. J. C.) y el *De Legibus* (hacia el 52). Los escritos de Cicerón no son, como lo admite francamente él mismo, originales en cuanto al contenido —"*ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo*".[12] Pero tenía el don de presentar con claro estilo a los lectores romanos las doctrinas de los griegos.

Si Cicerón fue incapaz de refutar científicamente el escepticismo (al cual propendía viendo la oposición entre tantas escuelas y doctrinas filosóficas), halló un refugio en las intuiciones de la conciencia moral, que son inmediatas y ciertas. Advirtiendo lo peligroso del escepticismo para la moralidad, trató de poner el juicio moral a salvo de toda influencia corrosiva, y habló de *notiones innatae, natura nobis insitae*. Los conceptos morales proceden, pues, de nuestra naturaleza y son confirmados por el asenso general —*consensus gentium*—.

En su doctrina ética tendía Cicerón a estar de acuerdo con los estoicos en lo de que la virtud basta para la felicidad, pero no podía resolverse a rechazar del todo la doctrina peripatética que daba también un valor a los bienes externos, aunque parece que sobre esta cuestión tuvo algunas dudas.[13] Admitía, con los estoicos, que el sabio debe carecer de πάθη,[14] y combatía la enseñanza de los peripatéticos según la cual la virtud es un medio entre πάθη opuestas. (Mas debe advertirse que Cicerón concebía la πάθος o *perturbatio* como *aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*.)[15] Para él también, lo mismo que para los estoicos, la virtud más alta es la práctica y no la especulativa.[16]

En el campo de la filosofía natural se inclinó Cicerón al escepticismo, aunque en modo alguno despreció esta zona del pensamiento humano.[17] Mostró particular interés por la prueba de la existencia de Dios a partir de la naturaleza, y rechazó la doctrina del atomismo ateo: "*Hoc* (es decir, la formación del mundo por fortuita colisión de los átomos) *qui existimat fieri*

12. *Ad Att.*, XII, 52, 3.
13. *De Fin.*, V 32, 95; *De Off.*, III, 3, 11; cfr. *De Fin.*, V, 26, 77 y sig., y *Tusc.*, V, 13, 39 y sig.
14. *Tusc.*, IV, 18, 4 y sig.
15. *Tusc.*, IV, 6, 11; IV, 21, 47.
16. *De Off.*, I, 44, 158.
17. *Acad. Priora*, II, 41, 127.

potuisse non intelligo cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum vel aureae vel qualesilibet aliquo coiciantur, posse ex iis in terram excussis annales Enni, ut deinceps legi possint, effici".[18]

Pensaba Cicerón que la religión popular debería conservarse por interés de la comunidad en sentido amplio, pero purificándola de burdas supersticiones y de la costumbre de atribuir inmoralidades a los dioses (p. ej. la historia del rapto de Ganimedes).[19] Sobre todo debe conservarse la fe en la Providencia y en la inmortalidad del alma.[20]

Hizo hincapié Cicerón en el ideal de la confraternidad humana (cfr. la Estoa), y apeló para ello a la Carta 9.ª de Platón: "... *ut profectus a caritate domesticorum ac suorum serpat longius et se implicet primum civium, deinde omnium mortalium societate atque, ut ad Archytam scripsit Plato, non sibi se solum natum meminerit sed patriae, sed suis, ut perexigua pars ipsi relinquatur*".[21]

18. *De Nat. D.*, II, 37, 93
19. *Tusc.*, I, 26, 65; IV, 33, 71.
20. *Tusc.*, I, 12, 26 y sig.; I, 49, 117 y sig.
21. *De Fin.*, II, 14, 45.

CAPÍTULO XXXIX

LA ESTOA MEDIA

Durante los siglos III y II antes de Jesucristo los filósofos estoicos tendieron marcadamente al eclecticismo, adoptando, entre otros, algunos elementos platónicos y aristotélicos y apartándose del estoicismo ortodoxo. Impulsáronles a esto no sólo los ataques de los académicos contra el dogmatismo de la Estoa, sino también el contacto con el mundo romano, que mostraba mucho más interés por la aplicación práctica de las doctrinas filosóficas que por las especulaciones teóricas. Las figuras principales del estoicismo medio son Panecio y Posidonio.

1. *Panecio de Rodas* (*c.* 185-110/9 a. J. C.) vivió durante algún tiempo en Roma, donde despertó el interés de Escipión el joven y de Lelio por la filosofía griega e influyó grandemente en el historiador Q. Mucio Escévola y en el historiador griego Polibio. Cicerón se aprovechó de sus escritos, especialmente al componer los dos primeros libros del *De officiis*.[1] En 129, a. J. C. sucedió a Antípatro de Tarso como escolarca en Atenas.

Panecio modificó, por una parte, varias de las doctrinas estoicas, y, por otra, no dudó en separarse mucho del genuino espíritu de la Estoa. Mitigó así el "puritanismo" de los primeros estoicos, admitiendo que la finalidad de la vida, para los hombres vulgares, consiste tan sólo en el perfeccionamiento racional de su naturaleza individual. Con ello, el estoicismo se hizo menos "idealista". Parece ser que Panecio llegó a negar la existencia del hombre verdaderamente sabio, la meta soñada por los antiguos estoicos, y que puso en primer lugar al "proficiente" (προκόπτων). Daba también más valor a los bienes externos que lo que lo hiciera la genuina Estoa, y rechazaba el ideal de la "apatía".

A la vez que modificaba de este modo la ética, echaba Panecio por la borda la teoría estoica de la adivinación (mantenida por los primeros estoicos sobre la base filosófica del determinismo), rechazaba la astrología y daba al olvido las doctrinas de la conflagración universal y de la relativa "inmortalidad" del alma.[2] Con la teología popular simpatizaba poco.[3] En sus doctri-

1. *Ad Att.*, 11, 4.
2. Cic., *Tusc.* I, 32, 79.
3. Cic., *De Div.*, I, 3, 6.

nas políticas parece haber sido influido por Platón y Aristóteles, aunque propugnaba un ideal más amplio que el de aquellos dos filósofos, de acuerdo con la doctrina estoica.

Al parecer, fue de Panecio de donde tomó Escévola su tripartición de la teología (cfr. Varrón). Distinguía: 1) la teología de los poetas, antropomórfica y falsa; 2) la teología de los filósofos, racional y verdadera pero impropia del uso popular, y 3) la teología de los gobernantes, que conserva el culto tradicional y es indispensable para la educación pública.[4]

2. El más importante de los discípulos de Panecio fue *Posidonio de Apamea* (*c.* 135-51 a. J. C.). Discípulo primeramente de Panecio en Atenas, Posidonio hizo después largos viajes, por ejemplo a Egipto y a España, después de los cuales abrió una escuela en Rodas en el año 97 a. J. C. Allá fue a oírle Cicerón en 78 a. J. C., y Pompeyo le visitó dos veces. Sus obras se han perdido, y sólo muy recientemente, mediante el análisis crítico de la literatura que se produjo bajo su influencia, se ha logrado tener alguna idea —aunque no del todo clara— de la grandeza de Posidonio. Historiador y geógrafo, racionalista y místico, reunió diversas corrientes filosóficas dentro de la estructura de un monismo estoico, y trató de apoyar sus teorías con su gran saber empírico, infundiendo a la vez en el total el calor de una inspiración religiosa. De ahí que Zeller no dudara en llamarle "el espíritu más universal que hubo en Grecia desde la época de Aristóteles".[5] Proclo (en sus comentarios a Euclides) menciona siete veces a Posidonio y su escuela a propósito de la filosofía de las matemáticas, por ejemplo al tratar de las paralelas, de la distinción entre teoremas y problemas, y de los teoremas sobre la existencia.

El monismo estoico es fundamental en la filosofía de Posidonio, y éste intenta explicar en detalle la unidad orgánica de la Naturaleza. El fenómeno del flujo y reflujo de las mareas, causado por la luna, le reveló que entre todas las partes del sistema cósmico reina una "simpatía". El mundo es una jerarquía de grados del ser, que va desde los seres inorgánicos del reino mineral, pasando por las plantas y los animales, hasta el hombre y, por encima de éste, hasta el dominio supraorgánico de lo Divino, hallándose todo vinculado en un gran sistema, dentro del cual todos los detalles son organizados por la Divina Providencia. Esta armonía universal y esta organización estructural del universo postulan una Razón absoluta, un Dios que esté en la cima de la jerarquía como omnipresente Actividad Racional.[6] El mundo está transido, penetrado todo él por una fuerza vital (ζωτικὴ δύναμις) que procede del sol, y Dios mismo es representado por Posidonio (que sigue en esto al estoicismo ortodoxo) como un abrasador soplo racional. Por otra parte, contra su maestro Panecio, volvió a afirmar Posidonio la doctrina

4. San Agustín, *De Civit. Dei,* IV, 27.
5. *Outlines,* p. 249.
6. Cic., *De Nat. D.,* II, 33 y sig.

estoica de la conflagración o ἐκπύρωσις, doctrina que recalca el carácter monístico del universo.

Pero, aunque su filosofía fuese monista, Posidonio admitía cierto dualismo, sin duda por influjo del platonismo. El universo se divide en dos zonas: el mundo supralunar y el mundo sublunar. Mientras este último es terrestre y perecedero, aquel otro es celeste e "indestructible", y sostiene al mundo inferior mediante las fuerzas que le comunica. Mas estos dos mundos se unen en el hombre, que es el vínculo (δεσμός) entre ellos.[7] Compuesto de cuerpo y espíritu, el hombre está en la frontera entre lo perecedero y lo imperecedero, entre lo terrestre y lo celestial, y así como todo él es el vínculo ontológico, así su conocimiento es el vínculo epistemológico que une en sí todo conocimiento, el de lo celeste y el de lo terrenal. Y como el hombre, desde el punto de vista *corporal* está en el grado *más alto*, así, pero a la inversa, está en el grado *ínfimo* desde el punto de vista *espiritual*. En otros términos, entre el hombre y la Divinidad Suprema están los "demonios" o seres altamente espirituales, que constituyen un grado intermedio entre el hombre y Dios. No hay así solución de continuidad en la jerarquía del universo, aunque persiste el dualismo. Este dualismo se acentúa en la psicología de Posidonio, pues, aunque haga del alma, como los primeros estoicos, un πνεῦμα inflamado —y por tanto algo material como el cuerpo— insiste después en la distinción del alma y el cuerpo de una manera que recuerde a Platón. De esta suerte, el cuerpo es un obstáculo que impide al alma el libre desarrollo de su conocimiento.[8] Además, Posidonio adoptó la teoría platónica de la preexistencia del alma, lo cual, naturalmente, acentuaba el dualismo; y admitió —contra Panecio— la inmortalidad del alma. Claro que esta inmortalidad sólo podía ser relativa en la filosofía de Posidonio, toda vez que éste había vuelto a aceptar la teoría estoica de la conflagración. Su doctrina sobre la "inmortalidad" se atenía así a la de los primeros estoicos.

A pesar de este dualismo en su concepción psicológica del hombre, Posidonio, influido por Platón y Aristóteles, acentúa el aspecto jerárquico de su psicología general. Así, las plantas, que según la Estoa primitiva poseen sólo φύσις y no ψυχή, gozan de lo ἐπιθυμητικόν, y también de la θρεπτική y la αὐξητική δύναμεις, mientras que los animales poseen además τὸ θυμοειδές, ἡ αἴσθησις, τὸ ὀρεκτικόν y τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον. El hombre, situado en un nivel superior al de los animales, posee τό λογιστικόν y también las facultades del λόγος del νοῦς y de la διάνοια.

Por tanto, aunque Posidonio admite el dualismo platónico, lo subordina en definitiva a un monismo, influido por la teoría heraclitiana de la oposición en la armonía o la unidad en la diferencia. Con este intento de sintetizar el dualismo y el monismo representa una etapa del camino hacia el neoplatonismo.

En contraste con Panecio, Posidonio sostuvo de nuevo la teoría estoica

7. Cfr. *Plat. Tim.*, 31 bc.
8. Cic., *De Div.*, I, 49, 110; I, 57, 129-130.

de la adivinación. Dada la universal armonía del Cosmos y supuesto el imperio del Hado, el futuro puede adivinarse en el presente; añádase que la Providencia Divina no puede haberles rehusado a los hombres lós medios de adivinar los eventos futuros.[9] En estados como el sueño y el éxtasis, el alma, libre del impedimento del cuerpo, puede ver las relaciones subyacentes a los acontecimientos y adivinar el porvenir. Ya hemos dicho que Posidonio admitía la existencia de "demonios"; creía también que el hombre puede entrar en comunicación con ellos.

Propuso Posidonio una teoría sobre la historia o el desarrollo de la cultura. En una primitiva edad de oro gobernaron los sabios, es decir, los filósofos (algo así como en un rebaño dominan y rigen los animales más fuertes), y ellos fueron quienes inventaron todas las cosas mediante las cuales pudo pasar el hombre de su primitiva y rudimentaria existencia a unas condiciones más refinadas de civilización material. Los sabios descubrieron el uso de los metales, las artes, la fabricación de instrumentos, etc.[10] En la esfera moral, al primer estadio de inocencia le siguió otro de decadencia, y la preponderancia de la fuerza bruta hizo precisa la institución de las leyes. Por ello, los filósofos, dejando a otros hombres el cuidado de idear nuevas técnicas, se dedicaron a la tarea de mejorar la condición moral de la humanidad, primeramente dándose a la práctica de las actividades políticas y después consagrándose a la vida especulativa, a la θεωρία. Pero todas estas actividades, desde las más ínfimas hasta las más excelsas, no eran sino grados distintos de una única sabiduría o σοφία.

Posidonio sintió interés también por las cuestiones etnográficas, insistiendo en la influencia del clima y del ambiente natural sobre el carácter y la manera de vivir de las gentes, según había podido observarlo en sus viajes. Además, sus inclinaciones empíricas le llevaron a extender sus actividades a un amplio campo de especializaciones científicas, como por ejemplo en matemáticas, astronomía, literatura e historia. Pero su rasgo más sobresaliente es el de su habilidad para reducir su inmenso saber empírico a la unidad de un sistema filosófico, descubriendo por doquier relaciones, armonías y acciones recíprocas y tratando de penetrar y hacer ver la estructura racional del universo y el racional desenvolverse de la historia.

Nota sobre la escuela peripatética durante la época helenístico-romana

1. *Estratón de Lámpsaco,* ὁ φυσικός, sucedió a Teofrasto en la dirección de la escuela peripatética en Atenas, cargo que ocupó poco más o menos desde el 287 hasta el 269 a. J. C. Sus enseñanzas filosóficas acusan la influencia de Demócrito, que le indujo a aceptar una visión monista del universo.

9. Cic., *De Div.*, I, 49, 110; I, 55, 125.
10. Cfr. Sén., *Ep.*, 90; Lucr., *De rerum nat.*, V.

El mundo consta de partículas entre las que hay espacio vacío. Pero estas partículas son divisibles hasta el infinito y poseen, al parecer, cualidades, ya que Estratón supone la existencia de unas características últimas o cualidades, en concreto el calor y el frío. El mundo se formó por la necesidad de las leyes naturales; por consiguiente, sólo puede atribuirse a Dios su creación en la medida en que a Dios se le ha de identificar con las fuerzas inconscientes de la naturaleza misma. Así, aunque Estratón no sigue a Demócrito en todos los detalles, la inspiración de su monismo materialista y su negación del dualismo aristotélico se deben al influjo de la filosofía democrítea. Esta transformación que experimenta el sistema peripatético en manos de Estratón está en armonía con el especial interés de este último por la ciencia física, interés que le valió el título de ὁ φυσικός. Parece que le influyeron también la medicina, la astronomía y la mecánica de la época alejandrina.

A los ojos de Estratón, todas las actividades físicas, tales como el pensamiento y los sentimientos, son reducibles al *movimiento*, y el motor que las produce es un alma racional que está situada en el entrecejo. Por objetos del pensamiento sólo podemos tener aquellos que han sido causa de una impresión sensible antecedente [11] y, viceversa, toda percepción implica actividad intelectual.[12] Esto podría parecer a primera vista simple repetición de la epistemología aristotélica, pero es más probable que Estratón lo dijera en un sentido tal que implicaba la negación de que en el hombre se dé un principio racional esencialmente distinto del alma animal. Su negación de la inmortalidad era, pues, una conclusión lógica, ya que, si todo pensamiento depende en esencia de los sentidos, es inconcebible que un principio del pensamiento sobreviva independientemente del cuerpo.

2. Bajo los sucesores de Estratón —Licón de Tróade, Aristón de Quíos, Critolao de Faselis, Diodoro de Tiro y Erimneo—, la escuela peripatética no parece que aportase ninguna contribución importante a la filosofía. Por lo demás, predominó en ella una tendencia ecléctica. Así, aunque Critolao defendía la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo, contra los estoicos, sin embargo, no tuvo empacho en admitir la reducción estoica de Dios y del alma humana a la materia (al éter) y adoptó respecto al placer la actitud de los cínicos.

3. Con *Andrónico de Rodas*, la Escuela tomó un nuevo rumbo. Andrónico fue el décimo escolarca en Atenas (desde Aristóteles), y ocupó el puesto aproximadamente desde el año 70 hasta el 50 a. J. C. Publicó las obras "pedagógicas" de Aristóteles, investigó sobre su autenticidad y comentó muchas de ellas, prestando atención preferente a las de lógica. La serie de los comentaristas culminó en *Alejandro de Afrodisia*, que enseñó filosofía peripatética en Atenas entre los años 198 y 211 d. J. C. Alejandro fue el más célebre de los comentadores de Aristóteles, pero no dudó en apartarse de las enseñanzas del Estagirita. Por ejemplo, en cuanto a los universales

11. Simplic., *Fís.*, 965, 16 a.
12. Plut., *De sollert. animalium*, 3 (961 a).

adoptó una posición nominalista, y negó la teleología antropocéntrica. Además identificó el νοῦς ποιητικός con τὸ πρῶτον αἴτιον. El hombre, al nacer, sólo posee el νοῦς φυσικός o ὑλικός, y posteriormente adquiere el νοῦς ἐπίκτητος bajo la influencia del νοῦς ποιητικός. Una consecuencia de esto es la negación de la inmortalidad del alma. Aunque al negar la inmortalidad del alma humana Alejandro está probablemente de acuerdo con Aristóteles, hay que admitir que tal negación se sigue mucho más evidentemente de la doctrina de Alejandro que de las observaciones un tanto ambiguas del Estagirita.

4. Mención aparte merece la elocuente defensa que del estudio de la lógica hace Alejandro al comentar los *Primeros Analíticos*. Declara allí que la lógica no es menos digna de atención y de estudio por ser instrumento de la filosofía que si fuese una parte real de la misma. Porque, si el mayor bien para el hombre es llegar a asemejarse a Dios, y si esta semejanza se consigue por la contemplación y el conocimiento de la verdad, y si el conocimiento de la verdad se logra mediante la demostración, resulta entonces que de la demostración deberíamos tener altísimo concepto y estima. Lo mismo se diga del razonamiento silogístico, por cuanto la demostración no es más que una forma de él.[13]

A la vez que esta tendencia erudita, se desarrolló la tendencia al eclecticismo. Así, el famoso médico *Galeno* (129-*c.* 199 d. J. C.) y *Aristocles* de Mesene (*c.* 180 d. J. C.) se inclinaron al estoicismo con su doctrina del Nous inmanente y activo que invade toda la naturaleza.

5. Los peripatéticos del último período apenas pueden llamarse tales: la Escuela fue absorbida del todo por el neoplatonismo, gran esfuerzo final de la filosofía griega, y, por ende, los últimos peripatéticos o se contentaron con comentar las obras de Aristóteles o se hicieron eclécticos. Así, *Anatolio* de Alejandría, que llegó a ser obispo de Laodicea hacia el 268 d. J. C. y puede ser identificado con el Anatolio que fue maestro de Jámblico,[14] combinó, en su tratado sobre los números del uno al diez, la consideración de las propiedades reales de los números con la mística pitagórica.

Temistio (*c.* 320-390 d. J. C.), que enseñó en Constantinopla y en otras ciudades del Oriente y nunca se convirtió al cristianismo, afirmaba en verdad que había escogido a Aristóteles como guía hacia la sabiduría, y comentó y parafraseó algunas obras del Estagirita, pero fue muy influido también por el platonismo. Con el último platonismo, definía él la filosofía como ὁμοίωσις θεοῦ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ (cfr. Platón, *Teeteto,* 176 b).

13. *C. A. G.*, 11/1, 4; 30 y 6:8.
14. Eunap., *Vit. Soph.*, II.

Capítulo XL

EL ESTOICISMO TARDÍO

A los comienzos del Impero romano, la característica principal del estoicismo es su insistencia en los principios prácticos y morales de la Escuela, que adquieren una matización religiosa, vinculándose a la doctrina del parentesco del hombre con Dios y del consiguiente deber para el hombre de amar a sus semejantes. La nobleza moral de la Estoa se advierte sobre todo en las enseñanzas de los grandes estoicos de esta época, Séneca, Epicteto y el emperador Marco Aurelio. Al mismo tiempo es visible, igual en la Estoa que en las demás escuelas, cierta tendencia al eclecticismo. Tampoco fue extraño al estoicismo el interés científico de aquel entonces: pensemos, por ejemplo, en el geógrafo *Estrabón*. Por fortuna ha llegado hasta nosotros mucha de la literatura estoica de aquel período, lo cual nos capacita para hacernos una idea clara de lo que fueron las enseñanzas de la Escuela y los rasgos distintivos de sus grandes personalidades. Contamos con muchos materiales, como son numerosos escritos de Séneca, cuatro de los ocho libros en que Flavio Arriano daba cuenta de las lecciones de Epicteto... y las meditaciones de Marco Aurelio nos muestran a un filósofo estoico en el trono de Roma.

1. *L. Annaeus Seneca*, natural de Córdoba, fue preceptor y ministro del emperador Nerón, y obedeciendo a una orden de éste se abrió el filósofo las venas en el año 65 d. J. C.

Como podría esperarse de un romano, Séneca insiste en el aspecto práctico de la filosofía, en la ética, y, dentro del campo de la ética, se ocupa más de la práctica de la virtud que de las investigaciones teóricas sobre su naturaleza. No busca el saber intelectual por sí mismo, sino que persigue la filosofía como un medio de adquirir la virtud. La filosofía es necesaria, pero debe perseguírsela con miras a un fin práctico. *Non delectent verba nostra, sed prosint —non quaerit aeger medicum eloquentem.*[1] Sus palabras sobre este tema recuerdan a menudo las de Tomás de Kempis, por ejemplo aquéllas: *plus scire quam sit satis, intemperantiae genus est.*[2] Emplear el tiempo en lo que se suele llamar estudios liberales sin tener a la vista un fin práctico

1. *Ep.*, 75, 5.
2. *Ep.*, 88, 36.

es malgastar ese tiempo: *unum studium vere liberale est quod liberum facit.*[3] Y exhorta a Lucilio a que abandone esa especie de juego literario que consiste en reducir los temas más sublimes a malabarismo gramatical y dialéctico.[4] Séneca demuestra interés hasta cierto punto por las teorías físicas, pero insiste en que lo que realmente importa y lo que hace al hombre igual a Dios [5] es el dominio de las pasiones, y a menudo utiliza los temas de la física como simple oportunidad para sacar conclusiones moralizadoras, como cuando se vale de los temblores de tierra de la Campania (63 d. J. C.) para echar todo un discurso moral.[6] Sin embargo, por influencia de Posidonio, alaba sin reticencias el estudio de la Naturaleza y declara, inclusive, que el conocimiento de las cosas naturales debe buscarse por sí mismo,[7] aunque hasta en esto se trasluce su interés práctico y humano.

Séneca se adhiere en teoría al antiguo materialismo estoico,[8] pero en la práctica tiende sin duda a considerar a Dios como trascendente al mundo material. Esta tendencia al dualismo metafísico era una consecuencia o una concomitancia natural de su marcada proclividad al dualismo psicológico. Cierto es que afirma la materialidad del alma, pero habla también, con acentos platónicos, del conflicto entre el alma y el cuerpo, entre las aspiraciones elevadas del hombre y las reivindicaciones de la carne. *Nam corpus hoc animi pondus ac poena est, premente illo urgetur, in vinculis est.*[9] La virtud y la dignidad verdaderas son interiores: los bienes externos no confieren la verdadera dicha, sino que son dones transitorios de la Fortuna y sería insensato poner en ellos nuestra confianza. *Brevissima ad divitias per contemptum divitiarum via est.*[10] A Séneca, cortesano de Calígula y de Claudio, rico preceptor y ministro del joven Nerón, se le ha acusado de hipocresía y de contradicción práctica; pero se ha de tener presente que su misma experiencia del contraste entre las muchas riquezas y esplendores por un lado y el constante miedo a la muerte por otro debieron de ayudar mucho a un hombre de su temperamento a caer en la cuenta de lo efímero de las riquezas, la posición social y el poder. Añádase que tuvo ocasiones únicas de observar de cerca la degradación humana, los excesos de la lujuria y de la depravación más extrema. Algunos autores antiguos se dieron a reunir chismes en torno a la vida privada de Séneca tratando de patentizar que no había vivido conforme a sus propios principios.[11] Pero aun cuando, sin aceptar todas las exageradas murmuraciones de sus oponentes, admitamos que a lo largo de su vida incurrió en algunos fallos con respecto a sus ideales de moralidad —cosa

3. *Ep.*, 88, 2.
4. *Ep.*, 71, 6.
5. *Ep.*, 73, 13.
6. *Nat. Q.*, VI, 32.
7. *Nat. Q.*, VI, 4.
8. *Ep.*, 66, 12; 117, 2; 57, 8.
9. *Ep.*, 120, 14; 65, 16. Cfr.: *Dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est. Ep.*, 102, 26.
10. *Ep.*, 62, 3.
11. Cfr. Dión Casio, 61, 10.

bien probable tratándose de un hombre de su posición y tan relacionado en medio de una corte disoluta—[12] esto no significa que fuese insincero en sus doctrinas y exhortaciones. Su conocimiento de la fuerza de las tentaciones y de la degradación a que llevan la avaricia, la ambición y la lujuria, bien puede ser hasta cierto punto fruto de experiencias personales, pero se debe sin duda mucho más a sus observaciones entre las gentes que le rodeaban... y estas observaciones son las que dan vigor y garra a su pluma y a sus discursos morales. Pese a toda retórica, Séneca sabía perfectamente todo aquello de lo que hablaba. Aun adhiriéndose teóricamente al tradicional determinismo estoico, Séneca sostenía que todo hombre, en cuanto racional, está facultado para seguir el camino de la virtud con tal de que *quiera* seguirlo: *Satis natura dedit roboris si illo utamur.*[13] Además, Dios ayudará a quienes procuren ayudarse a sí mismos: *Non sunt di fastidiosi: adscendentibus manum porrigunt,* y *O te miserum si contemnis hunc testem.*[14] El hombre que se ayuda a sí mismo, que domina sus pasiones y vive de acuerdo con la recta razón es mejor, con mucho, que nuestros antepasados de la Edad de Oro, porque, si ellos eran inocentes lo eran por ignorancia y por falta de tentaciones: *Non fuere sapientes. ... ignorantia rerum innocentes erant.*[15]

Como lo que pretendía era animar a los hombres a encaminarse por la senda de la virtud y a perseverar en ella a pesar de las tentaciones y las caídas, Séneca se vio obligado naturalmente a mitigar el estricto idealismo moral de los primeros estoicos. Conocía demasiado bien lo que son los combates morales como para suponer que el hombre pudiera hacerse virtuoso por una conversión súbita. Y así vemos que distingue entre tres clases de *proficientes*: 1) Aquellos que se han apartado de algunos de sus pecados, pero no de todos; 2) aquellos que se han resuelto a renunciar a las malas pasiones en general, pero que todavía están sujetos a recaídas ocasionales; 3) aquellos que han superado la posibilidad de las recaídas, pero están faltos aún de confianza en sí mismos y de la conciencia de su propia sabiduría. *Acércanse,* pues, éstos a la sabiduría, a la virtud perfecta.[16] Séneca admite también el uso, para buenos fines, de los bienes externos, por ejemplo, de las riquezas. El sabio será dueño de su dinero y no esclavo de éste. Da consejos prácticos sobre cómo asegurar el progreso moral, p. ej. mediante el examen de conciencia diario, que él mismo practicaba.[17] De nada sirve retirarse a la soledad si al mismo tiempo no intentas cambiarte a ti mismo: el mudar de sitio no equivale necesariamente a mudar de costumbres, y dondequiera se vaya habrá que seguir combatiéndose a sí mismo. Fácil es comprender cómo pudo originarse la leyenda de una correspondencia epistolar

12. ¿No declara él mismo que *Non de me loquor, qui multum ab homine tolerabili, nedum a perfecto, absum? Ep.* 57, 3.
13. *Ep.*, 116, 7.
14. *Ep.*, 73, 15; 43, 5.
15. *Ep.*, 90, 46.
16. *Ep.*, 75, 8.
17. *De ira,* III, 36, 3.

entre Séneca y San Pablo cuando leemos en el filósofo pagano frases como ésta: *Nos quoque evincamus omnia, quorum praemium non corona nec palma est.*[18]

Insiste Séneca en la doctrina estoica de la relación que existe entre todos los seres humanos, y en vez de la autosuficiencia del sabio —mezclada de desprecio a los demás— nos recomienda que ayudemos a nuestros semejantes y perdonemos a los que nos hayan injuriado. *Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere.*[19] Recalca la necesidad de una benevolencia activa: "La Naturaleza me ordena servir a los hombres, sean éstos esclavos o libres, libertos o libres por nacimiento. Allí donde haya un ser humano hay lugar a la benevolencia".[20] "Mira que todos te amen mientras vives y que puedan lamentarse cuando mueras."

Pero, a los que hacen el mal es necesario castigarles. *Bonis nocet qui malis parcet.*[21] Aunque el castigo que mejor corrige, en orden a la reforma del culpable, es el más blando, y no debe infligirse por rabia ni por deseo de venganza (cfr. *De ira* y *De clementia*).

2. *Epicteto de Hierápolis* (*c.* 50-138 d. J. C.) fue primero esclavo perteneciente a la casa de Nerón, y, una vez manumitido, siguió viviendo en Roma hasta que los filósofos fueron expulsados de la Ciudad por el emperador Domiciano (89 ó 93 d. J. C.). Entonces fundó una escuela en Nicópolis, en el Epiro, y siguió dirigiéndola probablemente hasta su muerte. En Nicópolis oyó sus lecciones Flavio Arriano, quien compuso a base de ellas ocho libros de Διατριβαί. De aquellos ocho libros han llegado hasta nosotros solamente cuatro. Arriano publicó también un breve resumen o manualito con las principales enseñanzas de su maestro, el Ἐγχειρίδιον.

Epicteto hace mucho hincapié en que todos los hombres son capaces de adquirir la virtud y en que Dios ha dado a todos ellos los medios suficientes para que puedan llegar a ser felices como hombres de firme carácter y dueños de sí. "¿Cuál es, pues, la naturaleza del hombre? ¿Morder, golpear, poner en prisiones, decapitar? ¡No!, sino hacer el bien, cooperar con los demás, desearles beneficios."[22] Todo hombre tiene las intuiciones iniciales de orden moral que le bastan para construir moralmente su vida. "Observa a quién alabas cuando alabas sin parcialidad: ¿alabas al justo o al injusto, al moderado o al inmoderado, al temperante o al intemperante?"[23] "Hay ciertas cosas que los hombres no totalmente pervertidos comprenden gracias a las nociones que todos poseen."[24]

Sin embargo, aunque todos los hombres tienen base suficiente para la edificación de su vida moral, la instrucción filosófica les es necesaria a todos

18. *Ep.*, 16, 4.
19. *Ep.*, 48, 2.
20. *De Vita Beata*, 24, 3.
21. Fr. 114.
22. *Disc.*, IV, 1, 22.
23. *Disc.*, III, 1, 8.
24. *Disc.*, III, 6, 8.

para que se hagan capaces de aplicar sus nociones fundamentales (προλήψεις) del bien y del mal a las circunstancias particulares. "Las concepciones primarias son comunes a todos los hombres",[25] pero a la hora de aplicarlas a los hechos concretos pueden presentarse dificultades. Esto explica que difieran las nociones éticas, en el sentido ya de nociones aplicadas, entre los diversos pueblos e individuos.[26] La educación es, por lo tanto, necesaria y, en la medida en que la recta aplicación de los principios dependa del razonamiento lógico, no se ha de despreciar el conocimiento de la lógica. Lo importante, pues, no es que el hombre posea un conocimiento de la dialéctica formal, sino que sea capaz de aplicar en la práctica sus principios y, sobre todo, que rija por ellos su conducta. Hay dos factores en los que consiste principalmente la educación: 1.º) aprender a aplicar las concepciones primarias naturales a las circunstancias concretas de acuerdo con la "naturaleza"; 2.º) aprender a distinguir entre lo que depende de nosotros y lo que no está en nuestra mano.[27] Epicteto, como toda la escuela estoica en general, da mucha importancia a esta última distinción: Lograr honras y riquezas, disfrutar siempre de salud, evitar los daños físicos o el caer en desgracia del Emperador, alejar de uno mismo y de los amigos y parientes la muerte o los desastres, nada de esto depende sólo de los esfuerzos del individuo humano; así pues, éste deberá esforzarse por no poner el corazón en ninguna de tales cosas y aceptar todo cuanto le suceda a él mismo y a sus amigos y deudos como designio del Hado, como voluntad de Dios: habrá de aceptar todos los sucesos de esta clase sin rebeldías, protestas ni descontento, como expresión del querer divino. ¿Qué es, entonces, lo que depende del hombre? Pues sus juicios acerca de los acontecimientos y su voluntad: sobre estas dos cosas tiene dominio, y su autoeducación consiste en llegar a hacer juicios verdaderos y voliciones rectas. "La esencia del bien y del mal reside en la actitud de la voluntad",[28] y esta voluntad sí que está en poder del hombre, pues "la voluntad puede dominarse a sí misma, pero ninguna otra cosa la puede dominar".[29] Lo realmente necesario para el hombre es, por consiguiente, *querer* la virtud, *querer triunfar del pecado*. "Estáte seguro de que nada hay tan dúctil como el alma humana. Como pongas en juego según debes tu voluntad, procederás bien, obrarás perfectamente; y, a la inversa, relaja tu vigilancia y todo estará perdido, porque de dentro viene la ruina y de dentro la salvación".[30] Las culpas difieren desde el punto de vista material, pero desde el moral son todas iguales en cuanto que todas implican una voluntad pervertida. Vencerse corrigiendo las torceduras de la voluntad está en manos de todos. "¿O es que no quieres ayudarte a ti mismo? ¡Con lo fácil que es esta ayuda! Para realizarla no te es preciso matar

25. *Disc.*, I, 22.
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*
28. *Disc.*, I, 29.
29. *Ibid.*
30. *Disc.*, IV, 9, 16.

o apresar a nadie, ni tratarle con desprecio, ni llevarle a los tribunales. Lo único que has de hacer es hablar contigo mismo, razonarte a ti mismo. En seguida te persuadirás: nadie tiene tanto poder para persuadirte a ti como el que tienes tú mismo." [31]

Como medios prácticos para conseguir el progreso moral, Epicteto aconseja hacer diariamente examen de conciencia (la fidelidad en este ejercicio facilita el cambio de las malas costumbres en buenas), evitar las malas compañías y las ocasiones de pecar, mantenerse de continuo en guardia, etc. Las caídas no deben desalentarnos, sino que hemos de perseverar en la prosecución de la virtud poniéndonos ante los ojos algún ideal de conducta, p. ej. la de Sócrates o la de Zenón. Además, "... recuerda que Otro ve desde arriba cuanto sucede y que tú debes complacerle a Él más que a ningún hombre".[32]

En el progreso moral distingue tres etapas:

1.ª) Enséñase al hombre a ordenar sus *deseos* según la recta razón, a liberarse de las emociones morbosas y a alcanzar la tranquilidad del ánimo.

2.ª) Ejercítase al hombre para la acción, para que cumpla su deber (τὸ καθῆκον), para que se comporte como verdadero hijo, padre, ciudadano, etc.

3.ª) La tercera fase versa sobre los juicios y los asentimientos, y "su finalidad es hacerlos seguros, de suerte que hasta durante el sueño, o en estado febril o de enajenación, no permitamos que se nos pase sin controlar ninguna representación".[33] Se ha emitido el juicio moral infalible.

Los deberes para con uno mismo comienzan por el de mantener limpio el cuerpo: "Ni que decir tiene que prefiero que el joven que por primera vez se orienta hacia la filosofía venga a mí con los cabellos cuidadosamente arreglados y no enmarañados y sucios".[34] O sea, que a quien tenga inclinación natural hacia la pulcritud y la belleza hay más esperanzas de poder elevarle hasta la percepción de la belleza moral. Epicteto inculca la templanza, la modestia y la castidad, censurando, por ejemplo, el adulterio. Ha de cultivarse la sencillez, aunque no es malo procurar adquirir riquezas si se hace con fines buenos. "Si es factible adquirir dinero y conservarme al mismo tiempo modesto, fiel y magnánimo, enséñame el camino para lograrlo y lo seguiré, pero si me dices que pierda estas cosas mías que son buenas, para que tú puedas obtener otras que no lo son, ¡fíjate si eres malvado y necio!" [35] (Esto se lo dice a quienes urgen al amigo para que se haga con dinero a fin de poder tener también ellos algo.) Como todos los estoicos, ensalza Epicteto la veracidad y la lealtad.

Hay que dar ánimos a la piedad verdadera. "A propósito de la religión para con los dioses, sábete que lo principal es tener respecto a ellos opiniones justas: se ha de considerar que existen y que lo gobiernan todo según el orden y la justicia, y además hay que rendírseles con obediencia y some-

31. *Disc.*, IV, 9, 13.
32. *Disc.*, I, 30.
33. *Disc.*, III, 2; cfr. I, 18 (al final).
34. *Disc.*, IV, 11, 25.
35. *Enquir.*, 24.

terse a ellos en todos los sucesos, aceptando de buen grado cuanto ocurra, puesto que representa el cumplimiento de los más elevados designios." [36] Condena el ateísmo y la negación de la divina Providencia tanto en general como en particular: «En lo que atañe a los dioses, hay quienes dicen que no existe ningún Ser divino, y quienes sostienen que sí que existe, pero que es vano e inútil, y no tiene providencia de nada; aseguran otros que hay un Ser Supremo y providente, pero que sólo se cuida de las cosas grandes y celestiales y no de las cosas existentes sobre la tierra; otros, admiten que piensa en las cosas celestes y en las terrenales, pero nada más en general y no de cada cosa por separado; y hay otros, en fin, entre ellos Ulises y Sócrates, que dicen "No puedo ni moverme siquiera sin que Tú lo sepas"».[37]

El matrimonio y la familia concuerdan con la recta razón, si bien el "misionero" puede permanecer célibe para realizar su cometido más libremente.[38] El hijo siempre ha de obedecer a su padre, excepto si éste le ordena algo inmoral. El patriotismo y la participación activa en la vida pública son recomendados —de manera un poco contradictoria—, pero la guerra es condenada, y el soberano, se dice, deberá ganarse la obediencia de sus súbditos dándoles ejemplo y cuidándose de ellos hasta llegar, si fuere preciso, al sacrificio propio.

Sin embargo, el cosmopolitismo y el amor a la humanidad trascienden los límites del estrecho patriotismo. Dios es el Padre de todos los hombres, que son, por lo mismo, hermanos según la naturaleza. "¿No quieres recordar quién eres y a quién gobiernas? ¿No ves que tus súbditos son parientes tuyos, que son tus hermanos por naturaleza, vástagos de Zeus?".[39] A todos los hombres les debemos amor y a nadie hemos de devolver mal por mal. "Suponer que fácilmente seremos despreciados por los demás como no dañemos de todas las maneras posibles a quienes nos hayan mostrado primero su hostilidad es un pensamiento propio de hombres innobles e insensatos, pues supone que se considera la incapacidad de dañar como el motivo por el que se nos juzga despreciables, cuando en realidad el hombre verdaderamente despreciable no es el incapaz de dañar sino el incapaz de beneficiar." [40] Pero Epicteto, igual que los demás estoicos, no rechaza la noción de la necesidad del castigo: insiste en que las infracciones de la ley deben castigarse, pero que la pena ha de proceder de madura deliberación y no de rabia y enojo, y tiene que atemperarse con el perdón y calcularse para que sea, no solamente restrictiva, sino que también sirva de remedio al culpable.

En el *Discurso* (3, 22), dedica Epicteto un capítulo al cinismo y en él muestra al filósofo cínico como a un predicador de la verdad en lo concerniente al bien y al mal: como al embajador de Dios. Sin compartir el desprecio de los cínicos a la ciencia, Epicteto parece que admiró la indiferencia

36. *Enquir.*, 31.
37. *Disc.*, I, 12.
38. Cfr. *Disc.*, III, 22; III, 26, 67.
39. *Disc.*, I, 13.
40. Estobeo, *Floril.*, XX, 61.

de aquellos filósofos para con los bienes externos. Nada tiene de extraño, por consiguiente, que, según él, la felicidad dependa de lo que está sólo en nuestro poder y no de condiciones externas —o sea, que dependa de nuestra voluntad, de nuestras ideas sobre las cosas y del empleo que de nuestras ideas hacemos. Mientras busquemos nuestra felicidad en bienes que no dependan enteramente de nosotros mismos, ya se trate de su alcance o de la continuidad en su posesión, estaremos llamando a la desdicha. Así pues, hemos de practicar la abstención —ἀνέχου καὶ ἀπέχου— y buscar nuestra felicidad dentro de nosotros mismos.

(Praechter cuenta el caso del director de un sanatorio suizo que solía poner en manos de sus pacientes neurasténicos y psicasténicos un ejemplar del *Enquiridion* traducido al alemán, cuya lectura servía de eficaz ayuda para la curación.) [41]

3. *Marco Aurelio*, emperador romano (161-180 d. J. C.), compuso sus *Meditaciones* (en griego) en 12 libros dándoles forma aforística. Sentía viva admiración por Epicteto,[42] y coincidía con éste y con Séneca en dar a su filosofía un tono religioso. Con Marco Aurelio, hallamos también cargado el acento en la afirmación de la divina Providencia y de la sabia ordenación del universo, así como en la de las estrechas relaciones entre el hombre y Dios y del deber de amar a nuestros hermanos y semejantes. El emperador exhorta así a la compasión ante la debilidad humana: "Cuando alguien te haga mal, procura discurrir en seguida qué juicio habrá hecho del bien o del mal para portarse así. Porque, examinando esto, le compadecerás y no te admirarás ni te moverás a indignación, visto que tú también sueles formar dictamen de que aquello mismo u otra cosa parecida es un gran bien, y con ello, razón será que le perdones. Y supuesto que no convengas con él en tener por buenas o malas las mismas cosas, aun por eso mismo, con mayor facilidad, deberás estar de buen ánimo para con quien pecó por ignorancia".[43] "Es propio del hombre, particular don suyo, el amar aun a los que le ofendan; esto se hará si al mismo tiempo se nos ofreciere que son también de nuestra misma naturaleza y que pecan por ignorancia y como forzados; además de que, lo mismo nosotros que ellos, moriremos dentro de poco tiempo, y, sobre todo, que ningún daño nos han hecho, puesto que nuestra alma no ha sido peor por la acción de ellos que lo que era antes." [44] Se insiste en la benevolencia activa: "¿Pide recompensa el ojo por ver?, ¿o la piden acaso los pies porque caminan? Pues así como estos miembros fueron hechos con el fin único de que ejerciendo sus funciones respectivas tuviesen en eso sólo su premio, del mismo modo el hombre, habiendo nacido para hacer el bien, cuando lo hubiere practicado o de cualquier modo hubiere cooperado a la utilidad pública, en esto cumplió ya con aquello para lo que fue natural-

41. Ueberweg-Praechter, p. 408, nota.
42. *Med.*, I, 7.
43. *Med.*, VII, 26.
44. *Med.*, VII, 22.

mente criado, y en ello mismo recibió su galardón".[45] "Ama a la humanidad, sigue a Dios."[46]

Marco Aurelio manifiesta una marcada tendencia a romper con el materialismo estoico. Cierto es que se adhiere al monismo de la Escuela, como en el siguiente pasaje: «¡Todo se armoniza conmigo, que estoy en armonía contigo, oh Universo! Nada de cuanto para ti esté en sazón es para mí inmaduro o gastado. Para ti son todas las cosas, a ti retornan todas. Dice el poeta: "Amada ciudad de Cécrope", y ¿no dirás tú: "Amada ciudad de Zeus"»?[47] Por otra parte, el emperador observaba puntualmente los ritos del culto politeísta, cosa que explica en cierto modo las persecuciones contra los cristianos durante su reinado, ya que él consideraba el cumplimiento de las exigencias cultuales del Estado como un deber de todo buen ciudadano. Pero aunque Marco Aurelio se atuviese al monismo estoico, propendía a trascender el materialismo mediante su división del hombre en tres porciones: σῶμα, ψυχή y νοῦς; la ψυχή es material, pero al νοῦς se le distingue expresamente de los cuatro elementos, y, por lo tanto —hablando al menos lógicamente—, se le distingue de la materia. El νοῦς humano o τὸ νοερόν procede del νοερόν del Universo, es un ἀπόσπασμα de Dios,[48] es τὸ ἡγεμονικόν.[49] Se ve palmariamente la influencia del platonismo, pero también es posible que al emperador, que había tenido entre sus maestros al peripatético Claudio Severo,[50] le influyese además el pensamiento de Aristóteles.

El νοῦς es el δαίμων que Dios ha dado a cada hombre para que sea su guía, y este δαίμων es una emanación de la Divinidad. De donde se sigue que quien desobedece los imperativos del δαίμων, que son los de la razón, actúa no sólo irracionalmente sino también impíamente. Resulta así que la inmoralidad es impiedad.[51] "Conviene vivir con los dioses, y vive así el que frecuentemente les presenta su misma alma resignada y satisfecha con el repartimiento de los hados, y pronta a hacer cuanto sea del agrado de su numen interior, que es una porcioncilla desprendida de la divinidad, la cual Zeus dio a cada uno para que le sirviese de guía y de rector, y ésta es la mente y razón que tiene en sí cada cual".[52] El hombre tiene la facultad de evitar la malicia. "En cuanto a las cosas que son verdaderamente malas, como el vicio y la perversidad, esas cosas las han puesto ellos (los dioses) en mano del hombre, para que pueda evitarlas si así lo quiere."[53]

Marco Aurelio, siguiendo la tradición estoica, admite sólo una inmortalidad limitada. Aunque insiste, como lo había hecho Séneca, en el dualismo

45. *Med.*, IX, 42.
46. *Med.*, VII, 31.
47. *Med.*, IV, 23.
48. *Med.*, V, 27.
49. *Med.*, XII, 1.
50. Capitolino, *Vit. M. Ant.*, III, 3.
51. *Med.*, II, 13; XI, 20; IX, 1.
52. *Med.*, V, 27.
53. *Med.*, II, 11.

del alma y el cuerpo y describe la muerte como una liberación,[54] reconoce, además de la posibilidad de una "reabsorción" del alma en la conflagración universal, la de que el alma sea también reabsorbida en la Razón Cósmica gracias al incesante cambio de la naturaleza. Sobre este tema se extiende, comparando el fluir de los fenómenos a la corriente de un río.[55] De todos modos, el alma únicamente tendrá, después de la muerte, una persistencia limitada.[56]

54. *Med.*, IX, 3; XI, 3.
55. *Med.*, IV, 14; IV, 43; V, 23.
56. *Med.*, IV, 21.

Capítulo XLI

LOS CÍNICOS, LOS ECLÉCTICOS Y LOS ESCÉPTICOS

1. *Los cínicos.* — La corrupción moral suscitó bastante naturalmente en el Imperio Romano un renacer del cinismo, y la ficción de cartas atribuidas a los cínicos antiguos parece que fue una deliberada contribución a tal renacimiento. Tenemos así 51 cartas que llevan el nombre de Diógenes y 36 que figuran como escritas por Crates.

Los estoicos romanos del tipo de Séneca se dirigían sobre todo a los miembros de las clases sociales más altas, a hombres que pertenecían al círculo relacionado de ordinario con la Corte, a hombres, principalmente, que tenían alguna aspiración a la virtud y a la tranquilidad del alma pero estaban al mismo tiempo descarriados por la vida de lujo y de afán de placeres que llevaba la aristocracia; sentían éstos los tirones de la carne y los atractivos del pecado, pero estaban también cansados de dejarse arrastrar y dispuestos a cogerse con fuerza la mano salvadora que se les pudiese tal vez echar. Ahora bien, además de la aristocracia y de las gentes ricas, había las masas populares, que habían podido beneficiarse hasta cierto punto de los ideales humanitarios propagados entre sus amos y señores por los estoicos, pero a quienes no se dirigían directamente los discursos de hombres como Séneca. Para salir al paso a las necesidades espirituales y morales de las masas surgió un tipo diferente de "apóstol": el predicador o misionero cínico. Estos predicadores cínicos llevaban una vida itinerante, eran pobres y sumamente austeros, y querían lograr la "conversión" de las multitudes que acudían a oírles —como cuando el célebre *Apolonio de Tiana* (que pertenece más bien a la historia del neopitagorismo), místico y taumaturgo de extensa fama, predicaba el fomento del espíritu público a los habitantes de Esmirna, que estaban divididos en facciones rivales, o sermoneaba sobre la virtud a la muchedumbre reunida en Olimpia para asistir a los juegos y a las carreras—.[1] Tal era el caso también de *Musonio* (quien, a pesar de su afinidad con el cinismo, pertenecía de hecho a la escuela estoica y fue el maestro de Epicteto): arengaba a las tropas de Vespasiano y de Vitelio ponderando los bene-

1. Filóstr., *Apoll. Tyan.*, IV, 8; IV, 31.

ficios de la paz y los horrores de la guerra civil aun con riesgo de su propia vida,[2] o denunciaba la impiedad y exigía la virtud tanto a los hombres como a las mujeres. Fueron a menudo hombres de indomable valor, como se ve por el caso de Musonio de que acabamos de hablar, o por aquel desafío de Demetrio a Nerón: "Tú me amenazas a mí de muerte, pero la naturaleza te está amenazando a ti".[3] Demetrio, alabado por Séneca en sus escritos, consoló a Trásea, cuando éste estaba para morir, con sus discursos sobre el alma y su destino.[4]

Luciano critica despiadadamente a los predicadores cínicos ensañándose en especial contra sus malos modales, su incultura, su grosería y mal gusto, sus vulgaridades e indecencias. Luciano era adverso a todo entusiasmo, y el fervor religioso y la exaltación mística le repugnaban hasta tal punto que, con frecuencia, por su falta de simpatía y de comprensión, es injusto con los cínicos; pero téngase presente que no era él el único en criticarlos, pues Marcial, Petronio, Séneca, Epicteto, Dión Crisóstomo y otros autores condenan unánimemente sus abusos, por lo que hay que admitir sin ningún género de duda que semejantes abusos eran reales. Algunos de los cínicos fueron ciertamente impostores y farsantes que exponían al desprecio público el nombre de la filosofía, según lo afirma Dión Crisóstomo sin reservas.[5] Otros daban claras muestras de un egoísmo y de una falta de buen gusto y de respeto a su dignidad que resultaban verdaderamente repugnantes, como cuando aquel mismo Demetrio que había apostrofado a Nerón se empeñó en insultar también al emperador Vespasiano, que no era ningún Nerón, o cuando Peregrino atacó al emperador Antonino Pío.[6] (Vespasiano no hizo el menor caso de Demetrio, y a Peregrino lo único que le ocurrió fue que el prefecto le mandó alejarse de la Ciudad. El cínico que insultó públicamente a Tito, en pleno teatro, por sus relaciones con Berenice, fue azotado, mientras que Heros, que repitió la hazaña, fue decapitado.)[7] Luciano tiende a interpretar la conducta de los cínicos peyorativamente. Así, cuando Peregrino —llamado Proteo—, que se había hecho cristiano en Palestina pero muy pronto había vuelto a las filas de los cínicos, se hizo después quemar vivo en Olimpia para dar un ejemplo de desprecio a la muerte e imitar a Herakles, patrono de los cínicos, y para unirse con el elemento divino, Luciano afirma que a todo ello le movió tan sólo el ansia de notoriedad (κενοδοξία).[8] Desde luego que el motivo de la vanagloria pudo entrar en juego, pero no parece admisible que fuera el único que movió a Peregrino a querer sufrir tan atroz muerte.

Sin embargo, a pesar de las extravagancias y de los impostores y farsantes, no se ha de condenar del todo al cinismo. *Démonax* (*c.* 50-150 d. J. C.)

2. Tácito, *Hist.*, III, 81.
3. Epict., *Disc.*, I, 25.
4. Tác., *Ann.*, XVI, 34.
5. Por ej., *Or.*, 32, 9.
6. Suet., *Vesp.*, 13; Dión Cas., 66, 13; Luc., *De morte Peregrini*, c. 18.
7. Cfr. Dión Cas., 66, 15.
8. *De morte Peregrini*, 4; 20 y sig.

fue honrado por todos en Atenas a causa de su bondad,[9] y cuando los atenienses propusieron instituir en la ciudad espectáculos de gladiadores, el filósofo les dijo que comenzaran por demoler el altar de la Piedad. Aunque simple y frugal en todas sus costumbres, parece que evitó la ostentación de tales virtudes. Llevado ante los tribunales de Atenas bajo acusación de impiedad, porque se negaba a ofrecer sacrificios y a hacerse iniciar en los misterios de Eleusis, respondió que Dios no tiene ninguna necesidad de sacrificios, y en cuanto a los misterios, que si contuvieran alguna revelación de buenas nuevas para el hombre, él tendría a bien publicarlo, pero que si carecían de todo valor se sentiría obligado a prevenir al pueblo contra ellos.[10]

Enomao de Gadara desechó las fábulas antropomórficas del paganismo concernientes a los dioses y combatió con energía contra el renacer de las creencias en la adivinación y en los oráculos. Los oráculos, decía, son pura añagaza, mientras que el hombre cuenta en todo caso con su voluntad libre y él sólo es responsable de sus acciones. Juliano el Apóstata, acérrimo defensor del paganismo, se encendía en indignación con sólo recordar a un hombre como Enomao, que había osado atacar a los oráculos paganos.[11]

Predicador célebre y honorable fue *Dión Crisóstomo,* que nació hacia el año 40 d. J. C. y vivió, ciertamente, hasta bastante avanzado el reinado de Trajano.

Pertenecía a una aristocrática familia de Prusa (Bitinia) y fue al principio retórico y sofista. Condenado al destierro, hubo de salir de Bitinia y de Italia (82 d. J. C., en tiempos de Domiciano) y llevó una vida errante y de mendigo. Por entonces experimentó una especie de "conversión" y se hizo predicador a la manera de los cínicos itinerantes, dirigiendo sus discursos a las multitudes de menesterosos que poblaban el Imperio. Dión conservó, no obstante, sus maneras retóricas, y gustaba de revestir las verdades morales que exponía en sus disertaciones de formas elegantes y atractivas; aunque fiel en esto a la tradición de los rétores, insistía en sus prédicas sobre la obligación de vivir conforme a la voluntad divina, sobre el ideal moral, la práctica de la verdadera virtud y lo insuficiente de la civilización meramente material. En el Εὐβοικός describe la vida del campesino pobre pintándola como más natural, libre y dichosa que la de los ricos habitantes de las ciudades, pero se ocupa también de estudiar cómo los pobres que viven en las urbes pueden vivir sus vidas de un modo más satisfactorio sin andar suspirando por el lujo y sin empedernirse en lo que es peligroso para el alma o para el cuerpo. Amonesta a los ciudadanos de Tarso advirtiéndoles que tienen un falso sentido de los valores: la felicidad no ha de buscarse en poseer imponentes inmuebles, riquezas y una vida muelle y delicada, sino en la templanza, la justicia y la verdadera piedad. Las grandes civilizaciones materialistas del

9. Cfr. *Demonax* (Luciano).
10. *Demonax,* 11.
11. Juliano, *Or.,* VII, 209.

pasado, como por ejemplo la de Asiria, sucumbieron, así como el inmenso imperio de Alejandro desapareció también y ahora Pella es sólo un montón de ruinas.[12] Exhorta al pueblo de Alejandría a que deje sus vicios y su ansia de sensaciones, echándole en cara su falta de dignidad y lo vulgar de sus intereses.[13]

Las preocupaciones sociales de Dión le condujeron al estoicismo, y utilizó en efecto las doctrinas estoicas de la armonía universal y del cosmopolitismo. Igual que Dios reina sobre el mundo, debería reinar el monarca en el Estado, y así como el mundo es una armonía de muchos fenómenos, igualmente los Estados individuales deberían conservarse de tal manera que viviesen en armónica paz y, por ende, en libres relaciones recíprocas. Junto a la influencia del estoicismo, parece que Dión recibió la de Posidonio, del que toma la división de la teología en tres clases: la de los filósofos, la de los poetas y la del culto oficial o estatal. Después del período de su destierro bajo Domiciano, alcanzó el favor de Trajano, quien tenía por costumbre invitar al filósofo a su mesa y a que ocupase un sitio en su carroza, aunque aseguraba no entender ni una palabra de la retórica de Dión: "τὶ μὲν λέγεις, οὐκ οἶδα. Φιλῶ δέ σε ὡς ἐμαυτόν".[14]

Ante la corte de Trajano pronunció Dión varios de sus discursos, en los que hacía un contraste entre el monarca ideal y el tirano. El verdadero monarca es el pastor de su pueblo y ha sido puesto por Dios para el bien de sus súbditos. Ha de ser un hombre auténticamente religioso[15] y virtuoso, padre de su pueblo, trabajador infatigable y enemigo de las lisonjas.

Para Dión Crisóstomo, la idea de Dios es innata y universal en todos los hombres, y llega a adquirirse plena conciencia de ella contemplando el plan y la Providencia de Dios en el universo. No obstante, Dios se oculta a nuestras miradas, y nosotros somos como niños pequeñitos que tienden sus brazos hacia su padre o su madre.[16] Pero, aunque Dios en Sí mismo se nos vele, tratamos de imaginárnosle lo mejor que podemos, y esto quienes más lo consiguen son los poetas. Los artistas se dedican también a ello, aunque menos adecuadamente, porque ningún pintor o escultor será nunca capaz de representar con propiedad la Naturaleza divina. De todos modos, al figurar a Dios en forma humana no hacen nada indebido, pues no merece reproche el que se recurra al ser más digno del que tenemos experiencia directa como a una imagen de la Divinidad.

Posteriormente se encuentran vestigios de un cinismo cristianizado, por ejemplo en la personalidad de *Máximo de Alejandría*, que pasó a Constantinopla en 379 ó 380 d. J. C. y trabó íntima amistad con San Gregorio Nacianceno, aunque después se haría consagrar obispo a espaldas del santo.

12. *Or.*, 33.
13. *Or.*, 32.
14. Filóstr., *Vit. Sophist.*, I, 7.
15. Cfr. *Or.* I-4.
16. *Or.*, 12, 61. ὥσπερ νήπιοι παῖδες πατρὸς ἢ μητρὸς ἀπεσπασμένοι δεινὸν ἵμερον ἔχοντες καὶ πόθον ὀρέγουσι χεῖρας...

Máximo imitaba a los estoicos en sus maneras de proceder, pero no parece que fuera muy consistente su conducta.[17]

2. *Los eclécticos.* — Una escuela que se declaraba abiertamente ecléctica fue la fundada por *Potamón de Alejandría* en tiempos de Augusto. Según Diógenes Laercio, esta escuela recibió el nombre de Ἐκλεκτικὴ αἵρεσις[18] y parece que combinó elementos estoicos y peripatéticos, aunque Potamón escribió también un comentario a la *República* platónica.

Tendencias eclécticas manifestó asimismo la escuela de *Q. Sextio* (nacido *c.* 70 a. J. C.). Adoptó los principios estoicos y cínicos, combinando con ellos elementos pitagóricos y platónicos. Sextio hizo suyas las costumbres pitagóricas del examen de conciencia y de la abstinencia de carnes, y su discípulo *Soción de Alejandría* tomó de los pitagóricos la doctrina de la metempsícosis. Esta escuela no fue, al parecer, muy importante, aunque Séneca era discípulo de Soción.[19]

3. *Los escépticos.* — Aunque ya la Academia, con anterioridad a Antíoco de Ascalón, había mostrado, según hemos visto, una marcada tendencia al escepticismo, fue a la escuela de Pirrón, más bien que a la Academia, a la que consideró como antecesora suya el nuevo escepticismo. El fundador de la renaciente Escuela, *Enesidemo de Knosos,* escribió ocho libros Πυρρωνείων λόγων. Los miembros de esta escuela trataron de hacer comprender lo relativo de todos los juicios y opiniones, concretando sus argumentos en pro de tal tesis en lo que llamaron Τρόποι. Sin embargo, aunque se oponían decididamente al dogmatismo filosófico, no dejaron de reconocer los derechos de la vida práctica y estatuyeron normas según las cuales pudiese actuar el hombre. Esto no era ajeno al espíritu de Pirrón, quien, pese a su escepticismo, había declarado que la costumbre, la tradición y la ley del Estado constituyen unas normas para la vida práctica.

Enesidemo de Knosos (que enseñó en Alejandría y compuso su obra probablemente hacia el año 43 a. J. C.) ideó diez "tropos" o argumentos en defensa de la posición escéptica.[20] Eran éstos:

1) La diferencia entre los diversos tipos de seres vivientes implica diferentes —y por lo tanto relativas— "nociones" de un mismo objeto.
2) Igual se diga de las diferencias entre los distintos hombres.
3) La diferente estructura y diversa presentación de nuestros varios sentidos (p. ej. hay una fruta oriental que huele mal pero tiene un sabor delicioso).
4) Las diferencias entre nuestros varios estados, p. ej. de vigilia o sueño, de juventud o edad avanzada. Así, una corriente de aire puede parecerle a un joven placentera brisa mientras a un viejo le llena de escalofríos.

17. Greg., *Adv. Maxim.*, P. G., 37, 1339 y sig.
18. Diόg. Laerc., *Proem.*, 21.
19. Sén., *Ep.*, 108, 17.
20. Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, I, 36 y sig.

5) Las diferencias de perspectiva, p. ej. el bastón inmerso en el agua parece quebrado; una torre cuadrada parece desde lejos redonda.
6) Los objetos de la percepción nunca se presentan en su puridad, sino siempre envueltos en un medio, por ejemplo, el aire. De ahí la mezcla o ἐπιμιξία. Así, la hierba parece por la noche de color gris y dorada a la luz del atardecer. El rostro maquillado de una mujer es muy diferente a la luz del sol y a la luz de una lámpara eléctrica.
7) Hay diferencias en la percepción que se deben a diferencias de calidad, p. ej., un grano de arena parece rugoso, mientras que, si dejamos que la arena se deslice por entre nuestros dedos, sus granos nos parecen suaves y lisos.
8) La relatividad en general.
9) La diferencia entre las impresiones debida a la frecuencia o a la escasez de la percepción; p. ej., el cometa, que se ve raras veces, impresiona más que el sol.
10) Las distintas maneras de vivir, los diferentes códigos de moralidad, la diversidad de leyes, mitos y sistemas filosóficos (cfr. los sofistas).

Estos diez τρόποι de Enesidemo fueron reducidos a cinco por Agripa: [21]

1) La diversidad de opiniones a propósito de unos mismos objetos.
2) El proceso hasta el infinito que implica toda prueba de algo (es decir, que cualquier prueba o demostración estriba en asertos que han de ser probados a su vez, y así sucesivamente...).
3) La relatividad que implica el que los objetos les parezcan diferentes a unas personas y a otras, según el temperamento, etc., del sujeto perceptor y según su relación con los demás objetos.
4) Lo arbitrario de las afirmaciones dogmáticas que se toman como punto de partida para eludir el *regressus in infinitum.*
5) El círculo vicioso en que se incurre al dar por supuesta necesariamente en la prueba de cualquier cosa la conclusión misma que ha de probarse.

Otros escépticos redujeron los τρόποι a dos: [22]

1) De nada podemos llegar a cerciorarnos nunca por ello mismo, como lo atestigua la enorme variedad de las opiniones, entre las que no puede hacerse ninguna elección con certeza.
2) De nada se puede llegar a estar cierto por ningún otro medio, ya que al intentarlo se incurre o en el *regressus in infinitum* o en un círculo vicioso.

21. Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, I, 164 y sig.
22. Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, I, 178 y sig.

(Evidentemente, estos argumentos en pro del relativismo giran, al menos la mayoría de ellos, en torno a la percepción. Mas la percepción nunca yerra, puesto que no juzga, y el error reside en el juicio falso. Además, la razón puede prevenir el error evitando el juicio apresurado, considerando la materia con más detención, suspendiendo el juicio en determinadas circunstancias, etc.)

Sexto Empírico (*c.* 250 d. J. C.), que es nuestra principal fuente para los detalles de la doctrina escéptica, arguyó contra la posibilidad de probar una conclusión silogísticamente.[23] La premisa mayor —por ejemplo "Todos los hombres son mortales"— no puede probarse por una inducción completa, y la incompleta implica el conocimiento de la conclusión —"Sócrates es mortal"—, porque no tenemos derecho a decir que *todos* los hombres son mortales, a no ser que sepamos ya que Sócrates también es mortal. El silogismo es, pues, un ejemplo de circularidad. (Advirtamos que esta objeción contra el silogismo, suscitada de nuevo por John Stuart Mill en el siglo XIX, sólo sería válida si se rechazara la doctrina aristotélica de la esencia específica y se adoptase de plano el nominalismo. Es por nuestra percepción de la esencia o naturaleza universal del hombre por lo que tenemos derecho a afirmar que todos los hombres son mortales, y no porque nos apoyemos en una observación de absolutamente todos los casos particulares, lo cual sería aquí imposible. La premisa mayor está basada, pues, en la naturaleza del hombre, y no requiere el conocimiento explícito de la conclusión del silogismo. Ésta se halla contenida *implícitamente* en la premisa principal, y el proceso silogístico explicita y aclara tal conocimiento implícito. El punto de vista del nominalismo exige, por supuesto, una nueva lógica, y Stuart Mill trató de establecerla.) Los escépticos ponían en cuestión también la validez de la noción de causa, pero no parece que diesen ya con las dificultades epistemológicas que idearía, andando el tiempo, David Hume.[24] La causa es esencialmente *relativa,* y lo relativo no es objetivo sino que es algo que la mente atribuye de un modo extrínseco. Añádase que la causa debe ser, o bien simultánea, o bien anterior, o bien posterior al efecto. Simultánea no puede serlo, ya que entonces cabría decir tanto que B era causa de A como que A lo era de B. Tampoco puede ser anterior al efecto, pues en tal caso existiría ya sin relación con su efecto, siendo así que la causa dice esencialmente relación a él; y no podría ser posterior a su efecto... por razones obvias.

Trataron de probar también los escépticos la existencia de antinomias en la teología. Por ejemplo: Dios ha de ser o infinito o finito.[25] Mas no es ni lo primero, porque entonces sería inmoble y, por ende, carecería de alma y de vida, ni lo segundo, porque entonces sería menos perfecto que el Todo, cuando en realidad Dios tiene que ser perfecto *ex hypothesi.* (Es éste un argumento contra los estoicos, para quienes Dios es material; en nada atañe a

23. Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, II, 193 y sig.
24. Sext. Emp., *Adv. math.*, 9, 207 y sig. Cfr. 8, 453 y sig.
25. Sext. Emp., *Adv. math.*, 9, 148 y sig.

quienes sostengan que Dios es un Espíritu infinito. El Espíritu Infinito no puede moverse, pero así y todo está vivo o, más bien, es Él la Vida infinita.) Además, la doctrina estoica de la Providencia implica forzosamente un dilema: En el mundo hay muchos males y sufrimientos; ahora bien, o Dios quiere y puede evitar esos males y esos sufrimientos, o no quiere o no puede. Esta última hipótesis es incompatible con la noción de Dios (por más que J. S. Mill haya concebido la extraña noción de un Dios finito con el que cooperamos nosotros). Por lo tanto, Dios quiere y puede evitar el mal y el sufrimiento en el mundo; sin embargo, es bien patente que no lo hace así. De donde parece seguirse que o no hay Providencia o por lo menos ésta no es *universal.* Pero nosotros no podemos dar ninguna explicación de por qué la Divina Providencia se extendería hasta unos seres y no hasta otros. Así pues, hemos de concluir por fuerza que *no* existe Providencia ninguna por parte de Dios.[26]

En lo que concierne a la vida práctica, los escépticos enseñaban que hemos de atenernos a lo que nos presentan las percepciones y el pensamiento, dar satisfacción a nuestros instintos naturales, sometemos a la ley y a la tradición y procurar la ciencia. Verdad es que en la ciencia nos es imposible alcanzar la certeza, pero podemos seguir *buscándola.*[27]

26. Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, III, 9 y sig.
27. Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, I, 3; I, 226; *Adv. math.*, 7, 435 y sig.

Capítulo XLII

LOS NEOPITAGÓRICOS

La antigua escuela pitagórica parece ser que se extinguió en el s. IV a. J. C.: si continuó de hecho, no tenemos pruebas de que su existencia fuese vigorosa y eficiente. Pero en el s. I a. J. C. la Escuela resucitó, en la forma que se conoce por el nombre de "neopitagorismo". Unían a la nueva escuela con la antigua no sólo la veneración al fundador, sino también cierto interés por las investigaciones científicas y, sobre todo, el cariz religioso. Mantuviéronse muchas cosas del pitagorismo antiguo: los neopitagóricos se adhirieron, naturalmente, a la doctrina del dualismo alma-cuerpo —rasgo muy pronunciado, según vimos, de la filosofía platónica— y añadieron a ésta elementos místicos, que respondían a la demanda contemporánea de una religión más pura y personal. Pretendíase llegar a la intuición directa y reveladora de la Divinidad, hasta el punto de que el filósofo es descrito a menudo como profeta y obrador de prodigios, p. ej. Apolonio de Tiana.[1] Con todo, la nueva escuela distaba mucho de ser simple repetición del primer sistema pitagórico, pues seguía la tendencia predominante hacia el eclecticismo, y hallamos así a los neopitagóricos orientándose, en concreto, hacia las filosofías platónica, aristotélica y estoica. Tales elementos tomados en préstamo no los fundieron en una síntesis común a todos los miembros de la escuela, pues cada uno de ellos se hacía la síntesis a su modo: en la de uno predominaban los temas estoicos, en la de otro los de origen platónico, etc. Sin embargo, el neopitagorismo tiene bastante importancia histórica, no solamente por su íntima relación con la vida religiosa de aquel entonces (al parecer se originó en Alejandría, encrucijada de la filosofía helenística, la ciencia especializada y las religiones orientales), sino además porque es una etapa en el camino hacia el neoplatonismo. Así, Numenio enseñó la doctrina de la jerarquía divina —diciendo que el dios primero, el πρῶτος θεός era el οὐσίας ἀρχή ο πατήρ, el dios segundo el Demiurgo y el dios tercero el mundo, τὸ ποίημα.

Sexto Empírico nos habla de que en el seno del neopitagorismo había varias tendencias. En una de sus modalidades se hacía derivar todo de la mónada o del punto (ἐξ ἑνὸς σημείου). El punto engendra la línea al despla-

1. Cfr. la nota sobre Apolonio de Tiana, pp. 442-443.

zarse, de las líneas se originan las superficies y de éstas los cuerpos de tres dimensiones. Tenemos aquí un sistema monista, influido evidentemente por viejas concepciones matemáticas. En otra forma del neopitagorismo, aunque todo derive a fin de cuentas del punto o μονάς, se insiste principalmente en el dualismo de la μονάς y la ἀόριστος δυάς.[2] Nada tienen de muy original estas formas de neopitagorismo, pero en ellas aparece la "emanación", que habría de desempeñar importantísimo papel en el neoplatonismo.

Uno de los motivos que contribuyeron sin duda a la formación de la teoría neoplatónica de la emanación y a la tesis de que existen seres intermedios entre el mundo corpóreo y el Dios Supremo fue el deseo de mantener libre de todo contacto con las cosas sensibles la pureza de la Divinidad. Se hace resaltar mucho la absoluta trascendencia de Dios, su posición "por encima de cualquier ser". Ahora bien, este tema de la trascendencia de Dios es ya discernible en el neopitagorismo. Puede que le influyesen para ello la filosofía judeoalejandrina y la tradición oriental, aunque los gérmenes de la doctrina se hallan ya implícitos en el pensamiento mismo de Platón. El célebre taumaturgo *Apolonio de Tiana* (que "floreció" a fines del s. I d. J. C. y cuya "vida" fue escrita por Filóstrato) distinguía entre el Primer Dios y los demás dioses: a Aquél los hombres no debían ofrecerle sacrificios materiales, puesto que todo lo material está manchado, es impuro. A los otros dioses sí que se les han de ofrecer sacrificios, pero no al Primero, al que únicamente hay que ofrecerle el acatamiento de nuestra razón, sin discursos ni ofrendas externas.

Figura interesante es la de *Nicómaco de Gerasa* (en la Arabia), que vivió hacia los años 140 d. J. C. y fue autor de una ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή. En su sistema las Ideas existían desde antes de la formación del mundo (Platón), y eran números (Platón nuevamente). Pero tales Ideas-Números no existían en un mundo trascendente propio de ellas: eran, más bien, Ideas de la Mente divina y, por tanto, modelos o arquetipos según los cuales se habían formado las cosas de este mundo (cfr. Filón el Judío, el platonismo medio y el neoplatonismo). La transposición de las Ideas al Entendimiento divino fue, pues, anterior a la aurora del neoplatonismo, del cual pasó luego a la tradición cristiana.

Una transposición semejante se observa en la filosofía de *Numenio de Apamea* (en Siria), que vivió en la segunda mitad del s. II d. J. C. y parece que conoció bien la filosofía de los judíos alejandrinos. Según Clemente, hablaba de Platón como del Μωϋσῆς ἀττικίζων ["Moisés ático"].[3] En su filosofía, el πρῶτος θεός es el Principio del ser (οὐσίας ἀρχή) y el βασιλεύς.[4] Es también la actividad del Pensamiento Puro (νοῦς), y no tiene participación directa en la formación del mundo. Además, es el Bien. Numenio parece identificar, pues, la Forma platónica del Bien con el Dios aristotélico o

2. *Adv. math.*, 10, 281 y sig.
3. Clem. Alej., *Strom.*, I, 22, 148. (P. G., 8, 895.)
4. Cfr. Platón, *Ep.*, 2.

νόησις νοήσεως. El segundo dios es el Demiurgo (*Timeo*), que es bueno porque participa del ser del Dios Primero y que, como γενέσεως ἀρχή, construye el mundo. Lo hace labrando la materia y modelándola según el patrón de las Ideas arquetípicas. El mundo mismo, producción del Demiurgo, es el tercer dios. Estos tres dioses los caracteriza también Numenio como πατήρ, ποιητής y ποίημα respectivamente, o como πάππος, ἔγγονος y ἀπόγονος.[5]

El dualismo resalta mucho en la psicología de Numenio, pues postula éste en el hombre dos almas, una racional y otra irracional, y declara que la introducción del alma en el cuerpo es algo malo, es una "caída". Parece que enseñó también que existen un alma del mundo buena y otra mala.[6]

La filosofía de Numenio era, por tanto, un eclecticismo o ensayo de armonización de elementos tomados de pensadores precedentes, una filosofía que recalcaba bastante la trascendencia divina y, en general, mantenía una neta antítesis entre "lo superior" y "lo inferior", tanto en todo el conjunto de la realidad como en la naturaleza humana en particular.

Relaciónanse con el neopitagorismo la llamada *literatura hermética* y los *Oráculos caldeos o caldaicos*. Aquél es el nombre dado a un tipo de escritos "místicos" que se produjeron en el s. I d. J. C. y que deben quizá muchas cosas a antiguas obras egipcias. Los griegos identificaron a Hermes con el dios egipcio Toth, y el apelativo de "Hermes Trismegisto" proviene del egipcio "Gran Toth". Pero, sea cual fuere en realidad de verdad la supuesta influencia de la tradición egipcia en la literatura hermética, lo cierto es que ésta debe lo principal de su contenido a la filosofía griega anterior, y parece que sobre todo a Posidonio. La noción básica de toda esta literatura es la de *la salvación por el conocimiento de Dios* —γνῶσις—, noción que sería la clave del "gnosticismo". Una doctrina soteriológica similar constituía el contenido de los *Oráculos caldaicos*, poema compuesto hacia el año 200 después de J. C. y que, lo mismo que la literatura hermética, combina elementos órficopitagóricos, platónicos y estoicos.

Por su estrecha relación con los intereses y las necesidades religiosas de la época, así como por su labor preparatoria para el neoplatonismo, el pensamiento neopitagórico se asemeja al del platonismo medio, al cual debemos volver ahora nuestra atención.

Nota sobre Apolonio de Tiana

El rétor Filóstrato compuso una "vida" de Apolonio a petición de Julia Domna, segunda esposa de Septimio Severo. Escribió el libro hacia el 200 d. J. C. Filóstrato refiere allí que las Memorias de Apolonio recogidas por su discípulo Damis, asirio de nación, le fueron entregadas a Julia Domna por un pariente de Damis; pero todo esto es, probablemente, mera invención

5. Proclo, *In Tim.*, I, 303, 27 y sig.
6. Calcid., *In Tim.*, c. 295.

literaria.[7] Haya lo que hubiere, el motivo que impulsó a Filóstrato a escribir esta "vida" parece que fue el deseo de presentar a Apolonio como a un sabio, un verdadero servidor de los dioses y hacedor de maravillas, en vez del mago o conspirador descrito por Merágenes en sus *Memorabilia* sobre Apolonio.[8] Hay indicios de que Filóstrato conoció y utilizó los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y las Vidas de los santos, pero es inseguro el grado en que pretendiera conscientemente sustituir el ideal del Cristo cristiano por un "Cristo helenístico": los parecidos se han exagerado mucho. Tan oscura como la intención de Filóstrato sigue siendo la base de veracidad en que fundamentó su relato: es prácticamente imposible decir con exactitud qué clase de hombre fue el Apolonio histórico y real.

La obra de Filóstrato tuvo un éxito enorme y fue parte para que se rindiera culto a Apolonio. Así, Caracalla edificó un santuario al gran taumaturgo,[9] mientras que Alejandro Severo le incluyó en su *Lararium* junto a los dioses penates, a Abrahán, Orfeo y Cristo.[10] Aureliano perdonó a la ciudad de Tiana, cuya destrucción había decretado, en cuanto recordó que era el lugar natal de Apolonio.[11] Eunapio le honra en sus *Vidas de los sofistas*,[12] y Amiano Marcelino, compañero del emperador Juliano, cita a Apolonio al lado de Plotino como a uno de los privilegiados mortales que tuvieron la fortuna de ser visitados por los *familiares genii*.[13]

Cualquiera que fuese la intención del mismo Filóstrato al componer su obra, lo cierto es que los apologistas del paganismo se sirvieron mucho de la figura de Apolonio en su lucha a muerte contra el cristianismo. Así, Hierocles, gobernador del Bajo Egipto en tiempos de Diocleciano y feroz enemigo de los cristianos, intentó quitar importancia a los milagros de Jesucristo citando los prodigios de Apolonio y trató de demostrar la superioridad de la sabiduría pagana, que, a pesar de los milagros de Apolonio, no había elevado a éste al rango de Dios.[14]

Porfirio utilizó a Apolonio, citando sus milagros y contraponiendo su valeroso desafío a Domiciano a las humillaciones de Cristo en su Pasión.[15] San Agustín testimonia esta especie de explotación apologética de Apolonio por parte de los paganos.[16]

Hacia finales del s. IV, Virio Nicómaco Flaviano, un pagano, tradujo al latín el libro de Filóstrato, que fue pulido después por el gramático Tascio Victorino. Al parecer, despertó cierto interés en los círculos cristianos, pues Sidonio Apolinar lo leyó y habla también de Apolonio con gran deferencia.[17]

7. Cfr. Ed. Meyer, *Hermes*, 197, pp. 371 y sig.
8. Oríg., *Contra Celsum*, VI, 41 (P. G., 11, 1357).
9. Dión Cas., 77, 18.
10. Lampridio, *Vida de Alej. Severo*, 29.
11. Lampridio, *Vida de Aureliano*, 24.
12. Ed. Boissonade, p. 500, Didot.
13. *Rerum gest.*, XXI, 14, 5.
14. Lactancio, *Div. Inst.*, V, 3; P. L. 6, 556 y sig.
15. San Jerónimo, *In Ps.* 81 (P. L. 26, 1130).
16. Cfr. *Ep.*, 136, I; 102, 32; 138, 18.
17. *Ep.*, VIII, 3; ed. Mohr, p. 173.

Capítulo XLIII

EL PLATONISMO MEDIO

Hemos visto ya cómo las Academias Media y Nueva se inclinaron al escepticismo y cómo, cuando la Academia volvió al dogmatismo bajo la dirección de Antíoco de Ascalón, sostuvo éste la teoría de la unidad fundamental de las filosofías platónica y peripatética. No es, por tanto, de extrañar el que nos encontremos con que uno de los rasgos más característicos del platonismo medio es el de su eclecticismo. Los platónicos no poseían las lecciones orales de Platón, sino sólo sus diálogos más populares, y esto hacía más difícil el intento de fijar con rigor una ortodoxia: no era lo mismo que si el fundador hubiese dejado la herencia de una filosofía sistematizada y articulada con esmero, que hubiera podido servir de norma y de canon al platonismo. Ninguna razón hay, pues, para admirarse de ver al platonismo medio adoptando, por ejemplo, la lógica peripatética, puesto que los peripatéticos tenían una base lógica más elaborada que aquella con la que los platónicos podían contar.

El platonismo, no menos que el neopitagorismo, experimentó el influjo de las aspiraciones y exigencias religiosas contemporáneas, a resultas del cual aceptó elementos del neopitagorismo y desarrolló, por sus contactos y afinidades con esta escuela, los gérmenes latentes que albergaba en su mismo seno. De ahí que en el platonismo medio hallemos la misma insistencia en la trascendencia de la Divinidad que hemos observado ya en el neopitagorismo, junto con la teoría de los seres intermedios y una creencia en el misticismo.

Por otro lado —y en esto también se alineaba el platonismo medio entre las tendencias contemporáneas— se dedicó mucha atención al estudio y comentario de los Diálogos platónicos.[1] La consecuencia de tal dedicación fue el auge de la reverencia a la personalidad y a los *dichos* auténticos del fundador y, con ello, una tendencia a subrayar las discrepancias entre el platonismo y los demás sistemas filosóficos: redactáronse escritos contra los peripatéticos y los estoicos. Estas dos corrientes, la una hacia la "ortodoxia" filosófica y la otra hacia el eclecticismo, eran evidentemente opuestas, y en virtud de su simultaneidad no presenta el platonismo medio el aspecto de un

1. La disposición de los Diálogos platónicos en tetralogías fue atribuida a Trásilo, el astrónomo de la corte de Tiberio, que pertenecía a la escuela platónica.

todo unitario: cada uno de sus exponentes amalgamaba de diversas maneras distintos elementos. Como lo sugiere su nombre, el platonismo "medio" fue una etapa de transición: es decir, que únicamente en él se encuentra algo que semeje una auténtica síntesis fusionadora de los muchos materiales y tendencias que lo componían. Viene a ser, pues, el neoplatonismo como un mar en el que desembocan numerosos ríos cuyas aguas se entremezclan finalmente todas.

1. Las dos tendencias, al eclecticismo y a la ortodoxia doctrinal, que distinguen al platonismo medio, son halladeras en el pensamiento de *Eudoro de Alejandría* (*c.* 25 a. J. C.). De acuerdo con el *Teeteto* (176 b), afirmaba Eudoro que el fin de la filosofía consiste en lograr ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν [la mayor semejanza posible con Dios]. En esta concepción de la finalidad de la filosofía coincidieron —decía Eudoro— Sócrates, Platón y Pitágoras. Lo cual patentiza el aspecto ecléctico del pensamiento de Eudoro y, en especial, la influencia que en él ejercieron los neopitagóricos, de acuerdo con los cuales distinguía tres Unos o ἕν : el primero es la Divinidad suprema, Fuente última del ser, de la que proceden el segundo ἕν (al que llama también μονάς) y la ἀόριστος δυάς [la díada ilimitada, lo múltiple] ; el segundo ἕν es τεταγμένον, περιττόν, φῶς, etc., y la ἀόριστος δυάς es ἄτακτον, ἄρτιον, σκότιον, etc. [O sea: el segundo uno es ordenado, superabundante, luz, etc., y la díada ilimitada es lo desordenado, escaso, oscuro, etc.] Pero aunque Eudoro fue, sin duda, influido por el neopitagorismo, y ecléctico, sabemos que escribió una obra contra las *Categorías* de Aristóteles, manifestando así su "ortodoxia", opuesta a la tendencia sincrética.

2. Figura eminente del platonismo medio es la del autor de las célebres *Vidas* de los grandes hombres griegos y romanos, *Plutarco de Queronea.* Este ilustre personaje nació *c.* 45 d. J. C. y se educó en Atenas, donde el platónico *Amonio* le animó a dedicarse a los estudios matemáticos. Visitó con frecuencia Roma y fue amigo de importantes prohombres de la Ciudad imperial. Según Suidas,[2] el emperador Trajano le confirió la dignidad consular y recomendó a sus subalternos de la Acaya que consultasen a Plutarco antes de tomar cualquier decisión en sus asuntos. Llegó a ser también Plutarco arconte epónimo de su ciudad natal y, durante algunos años, sacerdote de Apolo délfico. Además de las *Vidas paralelas* y de las "*Moralia*", escribió comentarios a Platón (v. gr. las Πλατωνικὰ ζητήματα), obras contra los estoicos y contra los epicúreos (v. gr. Περὶ Στοικῶν ἐναντιωμάτων y Ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον), y varios libros sobre materias psicológicas, astronómicas, éticas y políticas. A todo esto hay que añadir diversas composiciones acerca de la vida familiar, la pedagogía y la religión (v. gr. Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων y Περὶ δεισιδαιμονίας). Algunas obras que pasan por suyas no lo son en realidad (p. ej. los *Placita* y el tratado Περὶ εἱμαρμένης).

El pensamiento de Plutarco fue decididamente ecléctico, pues fue influido

2. Suidas, Πλουτάρχος.

no sólo por Platón sino también por los peripatéticos, los estoicos y, sobre todo, por los neopitagóricos. Por lo demás, aunque de una parte el escepticismo de las Academias Media y Nueva le indujese a adoptar una actitud un tanto despreciativa respecto a las especulaciones teóricas y a oponerse con energía a la superstición (esto último se debería acaso, principalmente, a su afán de concebir la Divinidad de manera más pura), combinó con todo esto cierta fe en la profecía, la "revelación" y el "entusiasmo". Habla de una intuición inmediata o contacto con el Trascendente, cosa que contribuyó, sin duda, a allanar el camino hacia la doctrina plotiniana del éxtasis.[3]

Plutarco quería hacerse con una noción más pura de Dios. "Mientras estamos aquí abajo, impedidos por las afecciones corporales, no podemos tener intercambio con Dios, a no ser mediante los leves contactos que con Él logramos en la meditación filosófica, semejantes a ensoñaciones. Pero cuando nuestras almas se hayan liberado, introduciéndose en la región de lo puro, de lo invisible e inmutable, ese Dios será el guía y rey de quienes de Él dependen y contemplan con insaciable deseo la Belleza que los labios humanos no pueden describir".[4] Este afán de concebir más puramente a Dios le condujo a negar que fuese Él el autor del mal. Sería preciso hallar en el mundo alguna otra causa del mal, y Plutarco la encontraba en el "Alma del mundo". Ésta supone que es la causa del mal y de las imperfecciones del universo, y se la imagina como en rebeldía contra Dios en cuanto Bien puro, de modo que viene a afirmar un dualismo de dos principios: el Bien y el mal. El principio malo parece, no obstante, que en la "creación" fue el "alma del mundo", alma divina por su participación en la Razón, que es una emanación de la Divinidad. El alma del mundo no carece, pues, de razón y armonía, pero, por otra parte, sigue actuando como principio malo, con lo cual se mantiene el dualismo.

Dado que Dios, libre de toda responsabilidad con respecto al mal, queda muy por encima del mundo, es comprensible que Plutarco introduzca por debajo de Dios unos seres intermedios. Aceptó así los astros-divinidades y siguió a Jenócrates y a Posidonio en el postular un número de "demonios" que constituyen el nexo entre Dios y el hombre. Algunos de tales demonios son más próximos a Dios; otros están contaminados por el mal del mundo inferior.[5] Los ritos extravagantes, los sacrificios bárbaros y obscenos se les ofrecen, en realidad, a los demonios malos. Los demonios buenos son los instrumentos de la Providencia (en la cual hace Plutarco mucho hincapié). Como ya he dicho, Plutarco se proclamaba enemigo de la superstición y condenaba todos los ritos que fuesen indignos de Dios (distinguía, como Posidonio, tres especies de teología); pero esto no le impidió mostrar bastante simpatía hacia la religión popular. Así, en su sentir, las diversas religiones de la humanidad son todas ellas cultos al mismo Dios bajo distintos nom-

3. *De Is. et Osir.*, 77.
4. *De Is. et Osir.*, 78.
5. *De Is. et Osir.*, 26.

bres; y se vale de la interpretación alegórica para justificar las creencias populares. Por ejemplo, en su obra *De Isis y Osiris* trata de demostrar que Osiris representa el principio bueno y Tifón el malo, mientras que Isis representa la materia, que, según él, no es mala, pero, aunque de suyo neutra, tiene a la vez tendencia natural y amorosa hacia el Bien.

Plutarco se sirve, en su psicología, de nociones mitológicas y fantásticas acerca del origen del alma y su relación con los demonios. No nos detendremos en examinarlas. Cabe señalar, sin embargo, que el dualismo que pone de la ψυχή y el νοῦς equivale a una réplica del dualismo alma-cuerpo: así como la ψυχή es mejor y más divina que el cuerpo, así el νοῦς es superior a la ψυχή y más divino que ella, pues la ψυχή está sujeta a las pasiones, mientras que el νοῦς es el "demonio" que hay en el hombre y el elemento que debe gobernar. Defiende Plutarco la inmortalidad, y describe la felicidad de la vida venidera, en la que el alma no sólo logrará conocer la verdad, sino que disfrutará además de la compañía de sus parientes y amigos.[6]

En su ética se muestra claramente influido por la tradición peripatética, pues recalca la necesidad de alcanzar un feliz equilibrio entre la ὑπερβολή y la ἔλλειψις, entre el exceso y el defecto. Desembarazarse de las inclinaciones no es ni posible ni deseable: lo que hemos de procurar es, más bien, la moderación y la dorada mediocridad. Plutarco sigue, empero, a los estoicos en permitir el suicidio, y también le influyó el ideal cosmopolita, visto sobre todo a la luz de su experiencia del Imperio romano. El gobernante representa a Dios.

El mundo fue creado en el tiempo, pues el sostenerlo así lo exige el principio de la primacía del alma sobre el cuerpo y de la prioridad de Dios con respecto al mundo.[7] Los elementos primordiales son cinco (añadiendo el éter), y hay cinco mundos.[8]

3. *Albino* (s. II d. J. C.), discípulo de Gayo el platónico ecléctico, distinguía entre el πρῶτος θεός, el νοῦς y la ψυχή. El πρῶτος θεός es inmóvil (Aristóteles), pero no es motor, y parece que se identifica con el ὑπερουράνιος θεός. El primer dios no opera inmediatamente —puesto que es inmóvil pero no motor—, sino mediante el Νοῦς o Entendimiento del mundo.[9] Entre Dios y el mundo están los astros-divinidades y otras deidades, οἱ γεννητοὶ θεοί. Las Ideas platónicas se convierten en las ideas eternas de Dios y son los modelos o causas ejemplares de todos los seres: los εἴδη aristotélicos se subordinan a ellas como copias.[10] La concepción de Dios como inmóvil y que no actúa con causalidad eficiente es, desde luego, de origen aristotélico, aunque hay en ella otros elementos que son desarrollos de la doctrina platónica, por ejemplo la transposición de las Ideas en ideas de Dios, doctrina que ya

6. *Ne suaviter quidem vivi posse sec. Epicurum*, 28 y sig.; *De sera numinis vindicta*, 18.
7. *De anim. procr.*, 4 y sig.
8. *De def. orac.*, 32 y sig., 37; cfr. Plat., *Tim.*, 31 a b, 34 b, 55 cd, donde Platón opta por un solo mundo.
9. *Didaskalikos*, 164, 21 y sig.
10. *Didask.*, 163-4.

hemos encontrado en el neopitagorismo. Albino utiliza también la elevación gradual hacia Dios a través de los varios escalones de la belleza, ascensión sugerida en el *Banquete* de Platón, y su concepción del alma del mundo está en evidente conexión con el *Timeo*.[11] Con esta fusión de elementos platónicos y aristotélicos, Albino, como el neopitagórico Numenio, contribuía a preparar el camino al neoplatonismo. Su distinción entre πρῶτος θεός, νοῦς y ψυχή era igualmente un paso adelante hacia la distinción neoplatónica entre τὸ ἕν, νοῦς y ψυχή. (En su psicología y en su ética, Albino combinó elementos platónicos, aristotélicos y estoicos, por ejemplo al identificar el estoico ἡγεμονικόν con el λογιστικόν platónico, al introducir el παθητικόν aristotélico frente al λογιστικόν, al distinguir con Platón τὸ θυμικόν (Platón: θυμοειδές) y τὸ ἐπιθυμητικόν, al utilizar la οἰκείωσις estoica y al declarar que el fin de la ética es el indicado por Platón: ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Siguiendo a los estoicos, hacía de la φρόνησις la primera de las virtudes cardinales, y siguiendo a Platón decía que la virtud general es la δικαιοσύνη, oponiéndose a la "apatía" estoica y prefiriendo a ella la "metriopatía". ¡Era, verdaderamente, todo un ecléctico!)

De los restantes filósofos del platonismo medio mencionaremos a *Apuleyo* (nacido hacia el 125 d. J. C.), *Ático* (*c.* 176 d. J .C.), *Celso* y *Máximo de Tiro* (*c.* 180 d. J. C.). Ático representaba la más ortodoxa tradición platónica, en contraste con la tendencia ecléctica que hemos observado en Albino. Así, reprochaba a Aristóteles el haber despreciado la Providencia divina, enseñado que el mundo es eterno y negado la inmortalidad o, al menos, el no haber afirmado ésta claramente. Pero parece que fue influido por la doctrina estoica, visto cómo recalca la inmanencia de la Divinidad y la absoluta suficiencia de la virtud, contra la doctrina peripatética de que para la felicidad son necesarios la salud y los bienes externos. Ático afirmaba por supuesto la existencia de las ideas platónicas, pero, según lo característico en su época, las identificaba con los pensamientos de Dios. Por añadidura, identificó al Demiurgo del *Timeo* con la Forma o Idea del Bien, y atribuyó a la materia un alma mala como principio suyo propio.

A Celso se le conoce bien por su furibunda animadversión contra el cristianismo: sabemos el contenido de su Ἀληθὴς λόγος (escrito hacia el 179 d. J. C.) a través de la réplica a él que compuso Orígenes. En aquella obra insistía Celso en la trascendencia absoluta de Dios, y no admitía que lo corpóreo sea obra de Dios; para echar un puente sobre el abismo abierto así entre Dios y el hombre admitía la existencia de "demonios", ángeles y héroes. La Providencia divina tiene por objeto el universo y no es, como creen los cristianos, antropocéntrica.

Parecido énfasis al tratar de la trascendencia divina, y la admisión de dioses inferiores o demonios, más la referencia del mal a la materia se encuentran en los discursos de Máximo de Tiro (*c.* 180 d. J. C.). Máximo

11. *Didask.*, 169, 26 y sig.

habla de la visión del Dios trascendente: "Sólo podrás verle del todo cuando Él te llame por la longevidad o la muerte; pero entre tanto pueden lograrse algunos vislumbres de la Belleza que ni ojo vio ni lengua alguna es capaz de describir, siempre que se corran un poco los velos que ocultan su esplendor. Mas no le profanes dirigiéndole vanas plegarias para pedirle cosas terrenales que pertenecen al mundo del azar o que pueden obtenerse mediante el esfuerzo humano, cosas que el justo no tiene por qué pedirlas y el injusto no merece obtenerlas. La única plegaria que halla respuesta es la que pide bondad, paz y esperanza en la hora de la muerte".[12] Los ángeles son ministros de Dios y auxiliares de los hombres; "tres veces diez mil es su número sobre la fecunda tierra, inmortales, ministros de Zeus".[13]

12. *Dissertationes*, 17, 11; 11, 2 y 7.
13. *Diss.*, 14, 8.

Capítulo XLIV

LA FILOSOFÍA JUDEOHELENÍSTICA

Fue especialmente en Alejandría donde se hizo notar más el influjo de la especulación griega sobre el espíritu hebreo, aunque algunos vestigios de tal influencia son también perceptibles en la misma Palestina, como en las enseñanzas de la secta de los esenios (mencionada por primera vez por Flavio Josefo cuando describe la época de Jonatán el Asmoneo, hacia el 160 a. J. C.),[1] que acusan rasgos órfico-pitagóricos. Por ejemplo, los esenios afirmaban un claro dualismo del alma y el cuerpo, doctrina a la que asociaban la creencia, no sólo en que el alma sobreviviría tras la muerte, sino también en que existía ya antes del nacimiento. Los sacrificios cruentos y la consumición de carnes y de vino vedábanlos rigurosamente, y daban gran importancia a la creencia en ángeles o seres intermedios. Por lo demás, es significativo —aunque no merezca demasiada atención— el hecho de que, cuando Antíoco Epífanes intentó helenizar a viva fuerza a los judíos de Palestina, pudiese hallar cierto apoyo entre los mismos judíos, si bien tropezó con la resuelta oposición de los más ortodoxos, quienes se adherían firmemente a las tradiciones de sus padres y eran, naturalmente, irreconciliables enemigos del desenfreno moral que consideraban traía consigo el helenismo. Sin embargo, Alejandría, aquella gran ciudad cosmopolita situada en los confines del Oriente con el Occidente, llegó a ser el verdadero centro de la filosofía judeohelenística, que culminó en el pensamiento de Filón. Lejos de su patria, los judíos tendían más, como es lógico, a aceptar la influencia griega, lo cual se manifiesta sobre todo en las tentativas que hicieron para conciliar la filosofía griega con la teología del judaísmo, intentos que produjeron el doble fruto de que, por una parte, se procurase seleccionar los elementos de la especulación griega que mejor se armonizaran con la religión judaica, y, por otra parte, se interpretasen las Escrituras hebreas a la manera alegórica de los griegos alejandrinos y se las estudiase intensamente. Hasta hubo judíos que sostenían que los grandes filósofos griegos habían tomado de la Sagrada Escritura sus principales ideas. Esta suposición carece, desde luego, de fundamentos históricos en lo que respecta, por ejemplo, a Platón,

1. *Ant. Iud.*, XIII, 5, 9.

pero es sintomática de las tendencias sincréticas de los judíos helenizados del Imperio.[2]

La figura principal de la filosofía judeohelenística es *Filón de Alejandría*, que nació *c*. 25 a. J. C. y murió algo después del año 40 de nuestra era, mientras se hallaba en Roma en calidad de embajador de los judíos de su ciudad ante el emperador Gayo. Han llegado hasta nosotros muchas de sus obras, y otras se han perdido.[3]

Gran admirador de los filósofos griegos, Filón aseguraba que en las obras de aquellos pensadores se puede encontrar la misma verdad que en las Escrituras y en la tradición del judaísmo. Aunque creía que los filósofos habían utilizado las Sagradas Escrituras, no tenía ningún reparo en interpretar a la vez alegóricamente los Libros Santos si lo juzgaba conveniente. Así, en su obra "Ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον" demuestra que, hablando con propiedad, no puede decirse que Dios se mueve, puesto que nada tiene de corpóreo. Debemos reconocer, pues, dos sentidos en los pasajes antropomórficos de las Escrituras: uno superior no antropomórfico y otro inferior antropomórfico, apropiado para el común de las gentes. Cabría suponer que esta labor alegorizante y descubridora de sentidos "más altos" llevase, si se la exagerara, a la negación de la necesidad de observar a la letra los preceptos rituales de la Ley, por lo menos para quienes sean capaces de discernir su sentido más elevado. Pero esto no lo admitiría Filón. El alma es superior al cuerpo, sí, mas éste forma parte del hombre, y aunque el sentido alegórico sea más alto que el literal, no tenemos ningún derecho a despreciar el sentido literal, antes debemos tener en cuenta a la vez la letra y el espíritu. Su intención no era, pues, destruir o suplantar la ortodoxia judía, sino más bien reconciliarla con la filosofía... conservando al mismo tiempo intacta la observancia de la Ley.[4]

Dios es personal, según lo enseña la teología judaica, pero es también Ser Puro (τὸ ὄντως ὄν), absolutamente simple (φύσις ἁπλῆ), libre y autosuficiente.[5] No ocupa espacio o lugar, sino que más bien contiene dentro de Sí todas las cosas.[6] Así y todo, es absolutamente trascendente, rebasando aun las mismas ideas del Bien y de la Belleza (αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν).[7] El hombre llega a Dios, no por medio de la comprensión científica (λόγων ἀποδείξει) —"Para comprender a Dios tendríamos que ser primero Dios, lo cual es imposible"—,[8] sino en la intuición inmediata (ἐνάργειᾳ).[9] Dios es, por consiguiente, el Ser inefable que está por encima de donde alcanza el pensamiento humano, y a Él sólo podemos llegar por el éxtasis o la intuición. Ve-

2. No entraremos aquí en la cuestión de cuál fuese la influencia de la especulación griega sobre las Escrituras apócrifas judías y aun sobre ciertos libros del Antiguo Testamento.
3. Cfr. Euseb., *Hist. Ecles.*, II, 18. Las referencias a las obras de Filón las daremos según la edic. de Leopold Cohen y Paul Wendland, Berlín (Vol. 6.º, Cohen y Reiter).
4. Cfr. *De migrat. Abrah.*, 16, 92.
5. Cfr. *De posterit. Caini*, 48, 167; *Legum allegoriarum*, 2, 1, 2 y sig.; *De mutatione nominum*, 4, 27.
6. *De confus. ling.*, 27, 136; *De somniis*, I, 11; 63.
7. *De opificio mundi*, 2, 8.
8. Frag. a 654.
9. *De post. Caini*, 48, 167.

mos, pues, cómo le influyó a Filón la tendencia de su época a exaltar la trascendencia divina —aunque no hemos de olvidar que esta trascendencia de Dios es claramente afirmada por la teología escrituraria hebrea, bien que no sea expresada por ella en terminología filosófica.

Tal insistir en la trascendencia divina y en la elevación de Dios por encima de todo lo material no podía menos de llevar, como más tarde —por ejemplo— en Albino el platónico medio y en el neopitagórico Numenio, a la concepción de unos seres intermedios, concepción requerida para echar un puente entre Dios y el cosmos material. El más excelso de esos seres intermedios es el Logos o Nous. Se habla del Logos como de lo primero de cuanto engendró Dios, del πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε.[10] Según Filón, al Logos, netamente inferior a Dios, se le ha de clasificar en el rango de ὅσα γέγονε, en el que se incluyen otros muchos seres, si bien el Logos tiene entre todos ellos la primacía. Así pues, la concepción filoniana del Logos no coincide con el dogma del Verbo tal como lo mantiene la teología cristiana, aunque influyó en los primeros pensadores cristianos. Cierto que, a veces, diríase que Filón concibiera el Logos como un aspecto de Dios; pero aun entonces habría que seguir distinguiendo entre la idea filoniana del Logos y la idea cristiana del mismo. Se ha dicho con acierto que Filón oscilaba entre el "monarquianismo" y el "arrianismo" pero que nunca sostuvo el "atanasianismo"; desde luego, esto ha de entenderse en el sentido de que en la doctrina filoniana del Logos no se hace ninguna referencia al hombre histórico. Las Ideas platónicas son puestas en el Logos, de tal suerte que el Logos es el Τόπος o lugar en que se halla situado el mundo ideal (ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος).[11] En esto coincide Filón con el neopitagorismo, que ponía las Ideas en el *Nous* (Numenio fue influido por el pensamiento filoniano.) Por lo general, Filón habla del Logos así, sin más, aunque distingue dos aspectos o funciones del mismo: ὁ λόγος ἐνδιάθετος y ὁ λόγος προφορικός. El primer aspecto consiste en el mundo inmaterial de las Ideas; el segundo, en las cosas visibles de este mundo nuestro, en cuanto que son copias de las Ideas inmateriales.[12] Tal división del Logos corresponde a la que se establece dentro del hombre: entre el λόγος ἐνδιάθετος o facultad de la razón misma y el λόγος προφορικός o palabra hablada, que procede de aquel λόγος ἐνδιάθετος como el arroyo de la fuente. Un ejemplo de las alegorizaciones de Filón puede verse en su descubrimiento de un simbolismo del doble Logos en el doble pectoral del Sumo Sacerdote. El Logos es instrumento de Dios en la formación del mundo, y Filón cree ver una referencia a esto en las palabras del Pentateuco καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ εἰκόνα θεοῦ.[13]

Adviértase que cuando el Antiguo Testamento, en la descripción de las teofanías, menciona al ángel de Dios, Filón le identifica con el Logos, lo

10. *Leg. alleg.*, 3, 61, 175.
11. *De opif. mundi*, 4, 17 y sig.
12. *Quid Deus sit immut.*, 7, 34; cfr. *De vita Mos.*, 2 (3), 13, 127.
13. *De opif. mundi*, 6, 25.

mismo que cuando se menciona a varios ángeles los identifica con las Potencias (cfr. unas líneas más abajo). Este Logos es una sustancia incorpórea, la Palabra inmaterial o Voz de Dios; pero, en la medida en que se le concibe como realmente distinto de Dios, viene a estar subordinado a Él, a ser un instrumento de Él. Filón utilizaba no sólo la noción de la divina Sabiduría tal como aparece en los libros sapienciales de la Sagrada Escritura, sino también el ejemplarismo platónico (el Logos es la imagen, la sombra de Dios y el modelo ejemplar de la creación) y algunos temas estoicos (el Logos es el principio, inmanente y trascendente a la vez, de la Ley que rige el universo mundo, y es el vínculo que une a todas las creaturas de tal modo que forman un único organismo; pero las líneas generales de su concepción parecen ser las de una escala de los seres descendente. Dicho de otro modo: en tanto en cuanto el Logos filoniano se distingue realmente de la Divinidad o Ser Supremo, de Yavé, es un ser intermedio y subordinado, a través del cual se expresa y actúa Dios mismo; no es la Palabra del Padre, consustancial con Él, no es la Segunda Persona de la Santísima Trinidad. La filosofía filoniana, en lo tocante al Logos, tiene más que ver con el neoplatonismo que con el trinitarismo cristiano.[14]

Además del Logos, hay otras potencias (δύναμεις) o seres intermedios subordinados a Dios, tales como ἡ ποιητική y ἡ βασιλική o κύριος (llamado a veces ἀγαθότης y ἐξουσία), ἡ προνοητική, ἡ νομοθητική, etc. Pero, así como Filón parece que vacilaba entre concebir al Logos cual mero aspecto de Dios o cual ser independiente, así también dudó entre concebir las demás potencias como atributos de Dios correspondientes a las Ideas (es decir, como funciones o actividades de las Ideas), o concebirlas cual seres relativamente independientes. Diríase que, para él, todas ellas estaban comprendidas en el Logos; pero esto no ayuda gran cosa a decidir la cuestión de si eran o no seres individuales. Si se concibe al Logos como mero aspecto de la Divinidad, entonces las potencias serán cualidades o ideas de Dios, mientras que, si se concibe al Logos como relativamente independiente y subordinado a Dios, entonces a las potencias se las podrá considerar seres o fuerzas independientes y de menor entidad; mas no parece que Filón mismo llegase a tener nunca una noción muy definida en este punto. Por eso se ha podido decir que «Filón oscila entre dos concepciones análogas a las que se darán más tarde en la Iglesia cristiana como "monarquianismo" y "arrianismo", pero una doctrina como la de san Atanasio le sería enteramente extraña y contradiría tanto a su mentalidad religiosa como a su pensamiento filosófico».[15] Por lo demás, no hay que esforzarse mucho para reconocer que la filosofía filoniana jamás admitiría la doctrina cristiana de la Encarnación —al menos si quisiera ser consecuente con sus propios principios—, puesto que insiste tanto en la trascendencia divina que llega a excluir el "contacto" directo con la materia.

14. Sobre este asunto, cfr. Jules Lebreton, S. I., *Histoire du Dogme de la Trinité* (Beauchesne, 1910).
15. Ueberweg-Praechter, p. 577.

Cierto que también el cristianismo insiste en la trascendencia divina y en que la Encarnación es un misterio; pero, por otra parte, el espíritu de la actitud cristiana para con la materia no es el de la filosofía filoniana ni el de la neoplatónica.

Influido por el platonismo, sostiene Filón un marcado dualismo entre el alma y el cuerpo o entre los elementos racionales y los elementos sensibles en el hombre.[16] El único bien verdadero es la virtud, y en lo que respecta a las pasiones se ha de procurar la apatía. Pero, aunque a Filón le influyeron las enseñanzas éticas de los estoicos y los cínicos, hizo hincapié no obstante en que hay que confiar en Dios más que en uno mismo. Debe, pues, procurarse alcanzar la virtud, y la tarea del hombre consiste en ver de lograr el mayor parecido con Dios que a los humanos les sea posible.[17] Es ésta una tarea de la vida interior y, por consiguiente, se desaconseja la vida pública, en vista de su pernicioso influjo distractivo, y se dice que la ciencia sólo habrá de procurarse en tanto en cuanto pueda servir de ayuda a la vida íntima del alma. En este desarrollo espiritual hay etapas, puesto que por encima del conocimiento conceptual de Dios se ha de poner la sabiduría celestial o intuición inmediata de la Divinidad inefable. El estado pasivo del éxtasis viene a ser así la etapa más alta de la vida del alma en este mundo, como lo afirmaría luego la filosofía neoplatónica.[18]

Mientras que se ha exagerado, sin duda, la influencia de Filón sobre el pensamiento cristiano,[19] debe, sí, reconocerse que el filonianismo, con su insistir en la trascendencia absoluta de Dios, en la existencia de seres intermedios y en la ascensión del alma hacia Dios culminando en el éxtasis, contribuyó a allanar el camino al neoplatonismo.

16 P. ej. *De somn.*, 123, 149.
17. *De opif. mundi*, 50, 144; *De human.*, 23, 168.
18. Cfr. *Quis rerum divinarum heres sit*, 14, 68 y sig.; *De gigant.*, II, 52 y sig
19. Pero es probable que la costumbre que tiene Orígenes de alegorizar a propósito de todo se deba en gran parte al influjo de Filón.

Capítulo XLV

EL NEOPLATONISMO PLOTINIANO

1. *Vida de Plotino.* — No se sabe con certeza dónde nació Plotino, por más que Eunapio diga que el lugar de su nacimiento fue Licón y Suidas que Licópolis.[1] De todos modos, era natural de Egipto, donde vio la luz hacia 203 ó 204 d. J. C. (Porfirio da el año 205/6.) Según nos informa Porfirio, oyó Plotino sucesivamente las lecciones de varios profesores de Alejandría, pero no encontró lo que andaba buscando hasta que, cuando tenía ya veintiocho años, se puso bajo la dirección de Amonio Sacas. Fue alumno de Amonio hasta el año 242, fecha en la que se unió a la expedición del emperador Gordiano a Persia, con el fin de adquirir conocimientos de la filosofía persa. Mas, habiendo fracasado aquella expedición por el asesinato de Gordiano en Mesopotamia, Plotino marchó a Roma, adonde llegó siendo ya cuarentón. Abrió allí una escuela y gozó muy pronto del favor de los más conspicuos personajes de la corte, inclusive del emperador Galieno y de su esposa. Plotino concibió la idea de fundar una ciudad, Platonópolis, en la Campania, que habría de ser la realización concreta de la República de Platón, y parece que obtuvo para ello el consentimiento del emperador; pero, por las razones que fuere, éste denegó luego su permiso y el proyecto fracasó.

Cuando Plotino frisaba en los sesenta años tuvo por discípulo al célebre Porfirio, que más adelante escribió la vida de su maestro, a quien admiraba mucho. Fue Porfirio el que trató de dar forma sistemática a los escritos de Plotino, dividiéndolos en seis libros, cada uno de los cuales constaba de nueve capítulos. De ahí el nombre de *Enéadas* con que se conocen las obras de Plotino. Aunque, según se dice, tenía el filósofo un estilo oral grato y elocuente, sus redacciones escritas eran, en cambio, poco fluidas, y aumentaba la dificultad el hecho de que lo débil de su vista le impedía corregir los manuscritos. La tarea de Porfirio fue, por lo tanto, bastante engorrosa, y como se propuso conservar fielmente el estilo del autor, los tratados de Plotino han sido siempre una fuente de dificultades para cuantos han querido editarlos posteriormente.

En Roma se acudía con frecuencia a Plotino en demanda de ayuda y con-

1. Eunap., *Vit. Soph.*, 6; Porf., *Isagoge,* 12 b; Suidas, *Plot.*

sejo, por lo que desempeñó el papel de una especie de "director espiritual". Añádase que solía recoger en su casa a niños huérfanos y les hacía las veces de tutor, cosa que muestra su bondad y amabilidad. Se ganó muchas amistades y ninguna enemistad, y aunque personalmente llevaba una vida muy ascética, era de carácter dulce y afectuoso. Dícese que era algo tímido y nervioso, lo cual se barrunta a través de sus lecciones. Vivía una profunda vida espiritual, y Porfirio refiere que, en los seis años en que fue discípulo suyo, su maestro experimentó cuatro veces la unión mística con Dios.[2] No disfrutó Plotino de una salud muy fuerte, y sus enfermedades tuvieron fatal desenlace en el año 269/70; murió en una casa de campo en la Campania. Hallábase entonces Porfirio en Sicilia, adonde había ido por consejo de Plotino para reponerse de un estado de melancolía y depresión en que había caído; pero un amigo de Plotino, el médico Eustoquio, llegó de Putéoli a tiempo para escuchar las últimas palabras del filósofo: "Esperaba verte antes de que lo que en mí hay de divino parta a unirse con lo Divino en el universo".

Aunque Plotino combatía a los gnósticos, nada dice acerca del cristianismo, cuyas doctrinas debió de conocer bastante. Si bien no llegó nunca a ser cristiano, se mostró con todo decidido propugnador de ideales espirituales y morales, no sólo en sus escritos sino también en su conducta, y fue el espiritual idealismo de su filosofía lo que hizo que ésta influyese tanto en el gran doctor latino san Agustín de Hipona.

2. *Doctrina de Plotino.* — Dios es absolutamente trascendente: Él es el Uno, Superior a todo pensamiento y a todo ser, inefable e incomprensible, οὗ μὴ λόγος, μηδὲ ἐπιστήμη, ὃ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας.[3] Ni la esencia, ni el ser, ni la vida pueden predicarse del Uno, y no, claro está, porque sea inferior a ninguna de estas cosas, sino porque es *más* que todas ellas: τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι.[4] El Uno no puede ser idéntico a la suma de las cosas individuales, pues son éstas las que requieren una Fuente, un Principio, y tal Principio ha de ser distinto de ellas y, lógicamente, anterior a ellas. (Es decir, que por mucho que se aumente el número de las cosas contingentes nunca se llegará así a un Ser Necesario.) Además, si el Uno se identificase con cada ser individual tomado por separado, entonces cada ser sería idéntico a cualquier otro y se eliminaría, como ilusoria, la distinción entre los seres, que es, empero, una realidad manifiesta. "Así pues, el Uno no puede ser ninguna de las cosas que existen, sino que es anterior a todo lo existente".[5] El Uno de Plotino no es, por lo tanto, el Uno de Parménides, principio monista, sino que es el Uno cuya trascendencia hemos visto subrayada por el neopitagorismo y por el platonismo medio. En efecto, así como Albino había puesto al πρῶτος θεός por encima del νοῦς y había distinguido entre el ὑπερουράνιος θεός y el ἐπουράνιος θεός, y así como Numenio había puesto

2. Ἔτυχε δὲ τετράκις που, ὅτε συνήμην αὐτῷ, τοῦ σκόπου, ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ, καὶ οὐ δυνάμει. *Plotini Vita,* 23, 138.
3. *Enn.,* 5, 4, 1 (516 b-c).
4. *Enn.,* 3, 8, 9 (352 b).
5. *Enn.,* 3, 8, 8 (351 d).

al πρῶτος θεός por encima del Demiurgo, y como Filón ponía a Dios por encima de las Potencias formadoras del mundo, así también Plotino pone a la Divinidad Suprema, al Uno o πρῶτος θεός, por encima del ser: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.[6] Sin embargo, esto no quiere decir que el Uno sea la nada, que no exista; sino, más bien, que el Uno trasciende a todo ser del que tenemos experiencia. El concepto del ser lo obtenemos a partir de los objetos de nuestra experiencia, pero el Uno trasciende a todos estos objetos y, por consiguiente, trasciende también al concepto que en tales objetos se funda.

Como Dios es uno, sin multiplicidad ni división, no puede haber en el Uno ninguna dualidad de sustancia y accidente, por lo que Plotino no quiere atribuir a Dios atributos positivos. No deberíamos decir que el Uno es "así" o "no así", pues, al decirlo, le delimitamos y le estamos convirtiendo en una cosa particular, mientras que, en realidad, está por encima de todas las cosas que pueden ser delimitadas mediante tales atribuciones: ἄλλο τοίνυν παρ' ἅπαντα τὸ οὕτως.[7] No obstante, la bondad sí que se le puede atribuir al Uno, con tal que no se le atribuya como cualidad inherente a Él. Dios es, por ende, *el Bien* más propiamente que "bueno".[8] En cambio, al Uno no podemos atribuirle legítimamente ni pensamiento, ni voluntad, ni actividad. Pensamiento no, porque el pensar implica distinción entre el pensante y el objeto pensado;[9] voluntad tampoco, porque el querer implica también distinción; y tampoco actividad, porque entonces se daría una distinción entre el agente y el objeto sobre el cual operase. Dios es el Uno, ajeno a toda distinción: ni siquiera se puede distinguir Él mismo de Sí mismo y, por consiguiente, se halla más allá de la autoconciencia. Admite Plotino, según acabamos de ver, que de Dios pueden predicarse la unidad y la bondad (en el sentido de que Dios es el Uno y el Bien); pero recalca que también estos predicados son inadecuados y sólo pueden aplicársele a Dios analógicamente, porque la unidad expresa la negación de la pluralidad, y la bondad un efecto sobre alguna otra cosa. Todo cuanto podemos decir se reduce, por ende, a que el Uno es —aun cuando en realidad Dios esté por encima del ser— Uno, indivisible, inmutable, eterno, sin pasado ni futuro, constantemente idéntico a sí mismo.

¿Cómo explica Plotino, a partir de esta concepción de Dios como Principio último, la multiplicidad de los seres finitos? Dios no puede ser limitado por ellos, algo así como si los seres finitos fuesen partes de Él; ni puede tampoco crear el mundo con un acto libre de su Voluntad divina, puesto que la creación es una actividad y si se la atribuyésemos a Dios daríamos al traste con su inmutabilidad. He aquí por qué hubo de recurrir Plotino a la metáfora de la emanación. Mas, aunque emplea términos metafóricos tales como ῥεῖν y ἀπορρεῖν, rechaza explícitamente la idea de que Dios, en el proceso emanativo, disminuya de cualquier manera: Él, Dios, permanece intac-

6. Cfr. *Rep.*, 509 b 9.
7. *Enn.*, 6, 8, 9 (743 e).
8. *Enn.*, 6, 7, 38.
9. *Enn.*, 3, 8, 8. Εἰ οὖν τοῦτο νοῦν ἐγγένησεν, ἁπλούστερον νοῦ δεῖ αὐτὸ εἶναι (351 c).

to, sin disminución ni movimiento. Un acto de libre creación implicaría que Dios saliese de su estado de tranquila autocontención, y esto Plotino no quería admitirlo; sostenía, pues, que el mundo sale o procede de Dios por necesidad, siendo un principio necesario que lo menos perfecto salga de lo más perfecto. Es un principio incontrovertible que toda naturaleza efectúa aquello que le está inmediatamente subordinado (τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖν), desplegándose como se desenvuelve la semilla. Y así se da una procesión desde una fuente indivisa o principio único hasta un término en el universo sensible. Pero el primer Principio permanece siempre en su propio asentamiento (μένοντος μὲν ἀεὶ τοῦ προτέρον ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ), siendo engendrado el siguiente ser en virtud de una potencia inefable (ἐκ δυνάμεως ἀφάτου) que hay en los primeros Principios, potencia que no conviene sea estorbada en su operación por ninguna envidia ni egoísmo.[10] (Plotino se vale también de las metáforas περίλαμψις, ἔλλαμψις, comparando el Uno con el sol, que ilumina sin sufrir por ello mengua alguna. Emplea igualmente la comparación con el espejo, observando que el objeto que en él se refleja aparece duplicado sin que, por ello, experimente en sí mismo cambios ni pérdidas.)

Tomemos, por consiguiente, muchas precauciones si queremos afirmar que el proceso emanativo de que habla Plotino es de carácter panteísta. Indudablemente, para nuestro filósofo, el mundo procede de Dios *secundum necesitatem naturae* y se ha de rechazar la creación *ex nihilo*; pero debería recordarse también que, para él, el Primer Principio permanece "en su propio asentamiento", sin mengua ni alteración ninguna, trascendiendo siempre al ser, que le está subordinado. Parece, pues, lo cierto que Plotino, a la vez que rechaza la libre creación *ex nihilo* por considerar que implicaría mutaciones en Dios, rechaza también una emanación enteramente panteística de la Divinidad que se vertiera, por así decirlo, en las criaturas individuales, rechaza cualquier especie de "autorrepartimiento" de Dios. En otros términos, trata de seguir una línea intermedia entre la creación teísta por una parte y, por otra, una teoría plenamente panteísta o monista. Bien estará que pensemos que (hallándose fuera de la cuestión un definitivo dualismo) semejante compromiso es imposible; mas ésta no es razón para calificar a Plotino de panteísta... sin las debidas matizaciones.

La primera emanación del Uno es el pensamiento o espíritu, Νοῦς, que es intuición o aprehensión inmediata y tiene un doble objeto: *a*) el Uno, y *b*) él mismo. En el *Nous* existen las Ideas, no sólo de clases, sino también de individuos,[11] aunque toda la multitud de las Ideas está contenida en el *Nous* indivisiblemente (τὴν δὲ ἐν τῷ νοητῷ ἀπειρίαν, οὐ δεῖ δεδιέναι · πᾶσα γὰρ ἐν ἀμερεῖ,

10. *Enn.*, 4, 8, 6 (474 b-c). La afirmación de que el primer Principio no es impedido por la envidia es un eco de lo que dice Platón en el *Timeo*. La comparación de Plotino del Uno o el Bien con el sol es un desarrollo de la que había hecho ya Platón en la *República*. La visión de Dios como Luz increada y de las creaturas como luces participadas, ordenadas jerárquicamente según sus grados de luminosidad, tal como la hallamos en algunos filósofos cristianos, proviene del neoplatonismo.

11. *Enn.*, 5, 7, 1 y sig.

καὶ οἷον προείσιν, ὅταν ἐνεργῇ). Al *Nous* se le identifica con el Demiurgo del *Timeo* platónico, y Plotino habla del Uno llamándole πατὴρ τοῦ αἰτίου, donde αἴτιον es el *Nous* y el Demiurgo. Que el *Nous* es él mismo ὁ κόσμος νοητός[12] es un punto en el que insiste Plotino contra Longino, que había separado las Ideas del *Nous* basándose en el *Timeo* de Platón, donde se describen las ideas como distintas del Demiurgo. (Porfirio sostuvo la misma opinión que Longino hasta que Plotino le persuadió de que debía cambiar de parecer.) Por consiguiente, es en el *Nous* donde aparece por primera vez la multiplicidad, puesto que el Uno está por encima de toda multiplicidad, por encima, inclusive, de la distinción entre el νοεῖν y lo νοητόν; sin embargo, la distinción que se da en el seno del *Nous* no ha de entenderse absolutamente, pues es un único y mismo *Nous* el que es a la vez τὸ νοεῖν y τὸ νοούμενον. Así se unen en el *Nous* plotiniano el Demiurgo platónico y la νόησις νοήσεως aristotélica. El *Nous* es eterno y atemporal, porque su estado de beatitud no es algo que adquiera, sino sempiterna posesión. Goza, pues, el *Nous* de aquella eternidad de la que el tiempo es solamente un remedo.[13] En el caso del alma, sus objetos son sucesivos: ya Sócrates, ya un caballo, ya cualquier otro ser; pero el *Nous* conoce todas las cosas juntas, simultáneamente, puesto que no tiene ni pasado ni futuro sino que lo ve todo en un eterno presente.

Del *Nous*, que es la Belleza, procede el alma, correspondiente al Alma del mundo de la que se habla en el *Timeo*. Esta alma del mundo es incorpórea e indivisible, pero constituye el vínculo entre el mundo suprasensible y el mundo de los sentidos, y así no sólo está orientada hacia arriba, hacia el *Nous*, sino también hacia abajo, hacia el mundo de la naturaleza. Sino que mientras Platón había postulado únicamente un Alma del mundo, Plotino postulaba dos, una superior y otra inferior, de las que la primera estaría más cerca del Nous y no en contacto inmediato con el mundo material, y la segunda (γέννημα ψυχῆς προτέρας) [engendro de la primera alma] sería el alma real del mundo fenoménico. A esta segunda alma llamábala Plotino naturaleza o φύσις.[14] Por lo demás, aunque el mundo fenoménico debe toda la realidad que posee a su participación en las Ideas que están en el *Nous*, estas Ideas no operan en el mundo sensible y no tienen ninguna relación directa con él, de tal modo que Plotino postulaba unos "reflejos" de las Ideas en el Alma del mundo, llamándolos λόγοι σπερματικοί y diciendo que se hallan comprendidos en el Logos —adopción obvia de la doctrina estoica—. Para compaginar esta concepción con su distribución de las dos almas del mundo, pasó luego a distinguir entre los πρῶτοι λόγοι, comprendidos en el alma superior, y los λόγοι derivados, comprendidos en el alma inferior.[15]

12. *Enn.*, 5, 9, 9: ἀναγκαῖον καὶ ἐν νῷ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι, καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι, ὅν φησὶν ὁ Πλάτων, ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον.
13. *Enn.*, 5. 1, 4: ὁ ὄντως αἰὼν ὃ μιμεῖται χρόνος περιθέων ψυχὴν (485 b).
14. *Enn.*, 3, 8, 3: ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα γέννημα ψυχῆς προτέρας (345 e).
15. *Enn.*, 4, 3, 10; 5, 9, 3; 5, 9, 9; 2, 3, 17.

Las almas humanas individuales proceden del alma del mundo y, lo mismo que ésta, se subdividen en dos elementos (de acuerdo con la tripartición pitagórico-platónica, admite también a veces Plotino un tercer elemento intermedio): hay en el alma un elemento superior, que pertenece al dominio del *Nous* (cfr. el *Nous* aristotélico) y otro elemento inferior, que está en conexión directa con el cuerpo. El alma preexistía a su unión con el cuerpo, unión que se representa como una caída, y sobrevive tras la muerte del cuerpo, aunque al parecer pierde la memoria del período de su existencia terrenal. (Admítese asimismo la transmigración.) Pero, por más que Plotino hable de las almas individuales como si se unieran todas en el seno unitario del Alma del mundo,[16] no está dispuesto a negar la inmortalidad personal: el alma es real, y nada de cuanto es real perecerá. ¿Cómo vamos a suponer que Sócrates, que existió en esta tierra como Sócrates, deje de ser Sócrates tan sólo por haber alcanzado la mejor de todas las moradas? Por consiguiente, en la vida futura, cada alma individual seguirá existiendo, cada una de ellas seguirá siendo una, y, no obstante, todas serán una conjuntamente.[17]

Por debajo de la esfera del alma está la del mundo material. De acuerdo con su propia concepción del proceso emanativo como irradiación de luz, describe Plotino la luz cual si procediese del centro y, al alejarse de él, se fuese haciendo cada vez más opaca, hasta diluirse del todo en el seno de la oscuridad total, que es la materia, concebida ésta como siendo en sí misma la privación de la luz, como στέρησις.[18] La materia, pues, procede (en definitiva) del Uno, en el sentido de que sólo a través del proceso de emanación a partir del Uno llega a ser uno de los factores de la creación; pero, de suyo, en sí misma, en su límite o extremo más bajo, constituye, por así decirlo, lo más ínfimo del universo, es la antítesis del Uno. En la medida en que es iluminada por la forma y entra en la composición de los objetos materiales (como la ὕλη aristotélica), no puede decirse que sea completa oscuridad; pero en la medida en que se contrapone a lo inteligible y representa la ἀνάγκη [la ciega necesidad] de que se habla en el *Timeo*, carece de luz, es tenebrosa. De esta manera combinaba Plotino los temas aristotélico y platónico, pues aun adoptando la concepción platónica de la materia como ἀνάγκη, como la antítesis de lo inteligible, como la privación de luz, adoptaba también la concepción aristotélica de la materia como sustrato de la forma, como componente integral de los objetos materiales. La trasmutación de un elemento en otro patentiza que ha de haber algún sustrato de los cuerpos distinto de los cuerpos mismos.[19] Si consideramos los cuerpos y hacemos total abstracción de la forma, lo que nos quede será lo que entendemos por materia.[20] Así, la materia es iluminada parcialmente por su información y no existe en la realidad concreta como total oscuridad, como principio del no-ser. Más

16. *Enn.*, 3, 5, 4: οὐκ ἀποτετμημένη, ἐμπεριεχομένη δὲ, ὡς εἶναι πάσας μίαν.
17. *Enn.*, 4, 3, 5 (375 c-f).
18. *Enn.*, 2, 4; 3, 67; 6, 3, 7.
19. *Enn.*, 2, 4, 6 (162 c-e).
20. *Enn.*, 1, 8, 9 (79 a b).

aún, del mismo modo que el mundo fenoménico en general tiene su modelo en el inteligible, así también la materia que se da en la naturaleza corresponde a una νοητὴ ὕλη.[21]

A esta fusión de temas cosmológicos platónicos y aristotélicos, añade Plotino la tesis órfica y neopitagórica de que la materia es el principio del mal. En su grado ínfimo, como falta de toda cualidad, como privada de iluminación, es el mal mismo (sin que esto equivalga a decir que el mal es una cualidad inherente, lo mismo que tampoco Dios tiene la bondad como una cualidad inherente), y así se contrapone al bien como su antítesis radical. (El mal de la materia no pertenece, por supuesto, a la νοητὴ ὕλη). Plotino se acerca así peligrosamente a la tesis de un dualismo que se opondría a lo que es más característico de su sistema, si bien conviene recordar que la materia es, en sí misma, privación y no un principio positivo. De todos modos, cabe suponer que Plotino, si procediese lógicamente, llegaría a despreciar el universo visible, aunque en realidad de verdad no lo hizo. Cierto que en sus doctrinas psicológicas y éticas se advierte alguna propensión a menospreciar el mundo visible, pero esta tendencia es contrarrestada, en lo que concierne a la cosmología, por su insistencia en la unidad y armonía del cosmos. Opónese Plotino al desprecio gnóstico con respecto al mundo y lo alaba como obra del Demiurgo y del Alma del mundo: es una creatura eterna y unificada, cuyas partes se acoplan armónicamente, y su conjunto todo lo gobierna la Providencia divina. Dice expresamente que no debemos admitir que el universo sea una creación mala, a pesar de todas las calamidades que hay en él. Es la imagen del inteligible, aunque sea demasiado pedir que lo reproduzca con entera precisión. ¿Qué cosmos —pregunta Plotino— podría ser mejor que el que conocemos, excepción hecha del cosmos inteligible?[22] El mundo material es la expresión externa del inteligible, y el sensible y el inteligible se hallan vinculados para siempre, reproduciendo aquél a éste hasta donde puede reproducirlo.[23] Esta universal armonía y unidad cósmica son la base racional de la profecía y de la influencia mágica de los poderes sobrehumanos. (Además de las divinidades astrales admitía Plotino otros "dioses" y "demonios" invisibles para el hombre.)

En su psicología asigna Plotino al alma individual tres partes. La más alta (correspondiente al νοῦς aristotélico) no está contaminada por la materia y tiene sus raíces en el mundo inteligible;[24] pero en la medida en que el alma se une realmente con el cuerpo para formar el compuesto (τὸ κοινόν), contamínase con la materia, y de ello se sigue la necesidad de una ascensión ética cuyo fin próximo sea el θεῷ ὁμοιωθῆναι [hacerse semejante a Dios] y el fin último la unión con el Uno. En esta ascensión, el elemento ético (πρᾶξις) subordínase al elemento teórico o intelectual (θεωρία), lo mismo que para

21. *Enn.*, 2, 4, 4-5; 3, 5, 6 (ὕλην δεῖ νοητὴν ὑποθέσθαι, 296 e).
22. *Enn.*, 2, 9, 4 (202 d-e).
23. *Enn.*, 4, 8, 6 (474 d-e).
24. *Enn.*, 4, 8, 8 (476 a-d).

Aristóteles. La primera fase de la ascensión, que se emprende a impulso de Eros (cfr. el *Banquete* de Platón), consiste en una κάθαρσις, en un proceso purificatorio por el que el hombre se libra de la tiranía del cuerpo y de los sentidos y se eleva a la práctica de las πολιτικαὶ ἀρεταί, por las que Plotino entiende las cuatro virtudes cardinales. (La virtud más alta es la φρόνησις.)[25] En segundo lugar, el alma debe elevarse por encima de las percepciones sensibles volviéndose hacia el *Nous* y ocupándose de la filosofía y de la ciencia.[26] Pero una etapa superior lleva al alma más allá del pensar discursivo, hasta la unión con el *Nous*, caracterizado por Plotino como πρώτως καλός. En esta unión conserva el alma su conciencia de sí. Mas todos estos estadios son mera preparación para la fase final, que es la de la unión mística con Dios o el Uno (el cual trasciende a la Belleza) en un éxtasis que se caracteriza por la ausencia de toda dualidad. En su pensar *de* Dios o *acerca de* Dios, el sujeto está separado del objeto de su pensamiento, mientras que en la unión extática no se da tal separación. "Allí verá el hombre, como puede verse en el cielo, a Dios y a sí mismo a la vez: hecho él mismo radiante, lleno de la luz inteligible o, más bien, identificado con esta luz en toda su pureza, sin pesantez ni carga alguna, transfigurado en divinidad, convertido, sí, esencialmente en Dios. En aquellos momentos está como inflamado; y cuando vuelve de nuevo a su pesantez es como si el fuego se extinguiese." "Resulta difícil traducir en palabras semejante visión. Pues ¿cómo podría el hombre dar cuenta de lo divino cual si fuera una cosa distinta, siendo así que en la visión lo conoció no como distinto de sí sino como idéntico con su propia conciencia?"[27] (Ya se entiende que la ascensión hacia Dios no significa que Dios esté especialmente presente como en un "ahí afuera". Al meditar acerca de Dios no hace falta proyectar hacia afuera los propios pensamientos, como si Dios se hallara presente en un lugar determinado y dejase sin su presencia los demás lugares.[28] Por el contrario, Dios está presente en todos, aunque se ignore acaso su presencia.)[29] La unión extática es, no obstante, de breve duración en esta vida terrenal; aspiramos a su posesión completa y permanente en nuestro estado futuro, cuando nos veamos libres del estorbo del cuerpo. "Él [el hombre] caerá otra vez de su alta visión; pero reavive de nuevo la virtud que hay en él, considérese nuevamente obra de perfección espléndida y será una vez más aliviado de su carga, ascendiendo por la virtud hasta la Inteligencia, y desde allí, por la sabiduría, hasta el Altísimo. Tal es la vida de los dioses y de aquellos que entre los hombres son semejantes a la Divinidad y dichosísimos: un desapego de las cosas terrenales y que enajenan, un vivir por encima de los placeres del mundo, un remontarse desde la soledad hasta el Único."[30]

25. *Enn.*, 1, 2, 1.
26. *Enn.*, 1, 3, 4.
27. *Enn.*, 6, 9, 9 (768 f-769 a); 6, 9, 10 (769 d).
28. *Enn.*, 6, 9, 7 (765 c).
29. *Enn.*, 6, 9, 7 (766 a).
30. *Enn.*, 6, 9, 11 (771 b).

Así pues, en el sistema de Plotino logran su expresión más acabada y sistemática las tendencias órfico-platónico-pitagóricas a considerar ante todo la "allendidad", el "otro mundo", la ascensión intelectual del alma, la salvación mediante el asemejarse a Dios y el conocimiento de lo divino. En la filosofía entran, por tanto, no solamente la lógica, la cosmología, la psicología, la metafísica y la ética, sino además una teoría de la religión y de la mística. Como el conocimiento supremo es el que se alcanza de Dios por vía mística, y dado que Plotino —quien basaba probablemente su concepción del misticismo tanto en su propia experiencia como en las especulaciones del pasado— considera evidentemente que la experiencia mística es el logro más sublime del verdadero filósofo, podemos decir que en el neoplatonismo plotiniano la filosofía tiende a convertirse en religión... o, por lo menos, apunta hacia más allá de sí misma: ya no se presenta la especulación teórica como la meta última por alcanzar. Esto es lo que le permitió al neoplatonismo rivalizar de hecho con el cristianismo, si bien, por otro lado, las complicaciones de su sistema filosófico y su carencia de sentido histórico le impidieron mostrarse un rival de la talla que habría podido ser: faltábale, por ejemplo, el atractivo popular que tenían las religiones mistéricas. El neoplatonismo fue, realmente, la réplica intelectualista al ansia del hombre de aquel entonces por la salvación personal, a las aspiraciones espirituales del individuo, que son un rasgo tan saliente entre los que caracterizan a aquella época. «En verdad, el consejo "Regresemos... a la amada patria" [31] podría pronunciarse dándole un sentido profundo. Para nosotros la Patria es el sitio de donde vinimos, y en ese sitio está nuestro Padre.» [32]

El cristianismo, arraigado en la historia, combinando el atractivo popular con un creciente fondo especulativo, la insistencia en el más allá con el sentido de una misión por cumplir en esta tierra, la comunión mística con la probidad ética, el ascetismo con la valoración sagrada de lo natural, se ganaría mucho más y con mucho mayor hondura los ánimos que lo que podrían hacerlo la filosofía trascendente de los neoplatónicos o las devociones de moda de los cultos mistéricos. Sin embargo, desde el punto de vista del cristianismo mismo, el pensamiento neoplatónico desempeñó una función importante: la de contribuir a la afirmación intelectual de la Religión Revelada; gracias a él, los cristianos convencidos no podían menos de mirar con cierta simpatía y aun con reverencia la figura de Plotino, a quien el mayor de los Padres latinos (y por consiguiente la Iglesia universal) debió no pocas cosas.

3. *La escuela de Plotino.* — La tendencia a aumentar el número de seres intermedios entre Dios y los objetos corpóreos es ya observable en el discípulo de Plotino *Amelio,* que distinguía en el Nous tres hipóstasis, a saber: τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, y τὸν ὁρωντα.[33] Filósofo más importante fue *Porfirio de Tiro* (232/3 d. J. C. - hasta una fecha posterior al 301), que se juntó a

31. *Ilíada, 2,* 140.
32. *Enn.,* 1, 6, 8.
33. Procl., *In Plat. Tim.,* I, 306, 1 y sig.

Plotino en Roma en 262/3. Ya he mencionado antes la *Vida de Plotino* escrita por su discípulo Porfirio. Compuso éste otras muchas obras sobre muy diversos temas, siendo la más célebre de todas su *Isagoge* o introducción a las *Categorías* de Aristóteles. Fue ésta traducida al latín (p. ej. por Boecio), al sirio, al árabe y al armenio, e influyó grandemente no sólo durante la Antigüedad sino hasta muy entrada la Edad Media, haciéndose objeto de numerosos comentarios. Versa esta obra sobre Αἱ πέντε φωναί—el género (γένος), la especie (εἶδος), la diferencia (διαφορά), lo propio (ἴδιον) y el accidente (συμβεβηκός)—. Escribió Porfirio otros muchos comentarios a Platón (p. ej. sobre el *Timeo*) y a Aristóteles (principalmente a sus obras lógicas) y trató de demostrar —en su Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος 'Αριστοτέλους αἵρεσιν — que las filosofías platónica y aristotélica concuerdan en lo esencial.

Porfirio se propuso exponer la doctrina de Plotino clara y comprensiblemente, pero hizo mayor hincapié que su maestro lo hiciera nunca en los aspectos prácticos y religiosos. La finalidad de la filosofía es la salvación (ἡ τῆς ψυχῆς σωτερία), y el alma debe purificarse volviendo su atención de lo inferior a lo superior, purificación que se habrá de llevar a cabo mediante el ascetismo y el conocimiento de Dios. El nivel más ínfimo de la virtud consiste en la práctica de las πολιτικαὶ ἀρεταί, que son esencialmente virtudes "metriopáticas", es decir, consistentes en reducir las afecciones del alma al justo medio bajo el dominio de la razón y pertinentes a las relaciones del hombre con sus semejantes. Por encima de estas virtudes están las virtudes catárticas o purificadoras, que apuntan más bien a la "apatía". Realízase ésta en la πρὸς θεὸν ὁμοίωσις. En la tercera etapa de la virtud vuélvese el alma hacia el *Nous* (para Porfirio el mal no estriba en el cuerpo como tal, sino en la conversión del alma hacia los objetos inferiores del deseo).[34] Por último, el grado o fase superior de la virtud, el de las παραδειγματικαὶ ἀρεταί, pertenece al *Nous* en cuanto tal. En todos y cada uno de estos estadios o fases se dan las cuatro virtudes cardinales, claro que en diferentes grados de elevación. Para facilitar el ascenso del alma, se necesitan, según Porfirio, prácticas ascéticas, tales como la abstención de carnes, el celibato, la no asistencia a las funciones de teatro, etc. La religión positiva tiene un lugar importante en su filosofía. A la vez que ponía en guardia contra los abusos del arte adivinatorio y contra otras supersticiones parecidas (que él, sin embargo, aceptaba y permitía de suyo, puesto que creía en la demonología), Porfirio daba a la vez su apoyo a la religión popular tradicional, haciendo de los mitos paganos representaciones alegóricas de la verdad filosófica. Insistía en la importancia de las obras, afirmando que Dios no aprecia las palabras del sabio, sino sus hechos.[35] El hombre auténticamente piadoso no es el que está siempre orando y ofreciendo sacrificios, sino el que pone su piedad en hacer buenas obras: Dios no acepta a las personas por la reputación que puedan

34. *Ad Marcellam*, 29.
35. *Ad Marc.*, 16.

tener ni por las vacías fórmulas que empleen, sino si viven de acuerdo con lo que profesan.[36]

Durante su estancia en Sicilia compuso Porfirio quince libros contra los cristianos. Estas obras polémicas fueron quemadas en el año 448 d. J. C., bajo el gobierno de los emperadores Valentiniano III y Teodosio II, y de ellas solamente han llegado hasta nosotros algunos fragmentos; para conocer la línea de ataque seguida por Porfirio hemos de basarnos sobre todo en escritos de autores cristianos (por ejemplo en las respuestas que redactaron, entre otros, Metodio y Eusebio de Cesarea). Dice san Agustín que si Porfirio hubiese sentido alguna vez el genuino amor a la sabiduría y hubiese conocido a Jesucristo *"...nec ab eius saluberrima humilitate resiluisses"*.[37] De esta frase no parece que se pueda concluir con evidencia que Porfirio hubiese sido en tiempos cristiano o catecúmeno, pues el santo no da ninguna otra muestra de considerar a Porfirio como apóstata, aunque lo cierto es que el historiador Sócrates afirma que Porfirio abandonó el cristianismo (τὸν χριστιανισμὸν ἀπέλειπε) y atribuye la apostasía a la indignación del filósofo al verse asaltado en Cesarea de Palestina por unos cristianos.[38] Es dudoso que podamos llegar a saber nunca a ciencia cierta si Porfirio había sido o no cristiano: no hay cita alguna de que dijese de sí mismo que se adhiriera algún tiempo a la religión cristiana. Porfirio quería impedir que las gentes cultas se convirtiesen al cristianismo, y trataba de demostrar que esta religión era ilógica, innoble, contradictoria, etc. Combatía con particular saña a la Biblia y a los exegetas cristianos, y es interesante observar que se anticipó al criticismo escriturario extremo, negando, por ejemplo, la autenticidad del libro de Daniel y declarando que las profecías en él contenidas son *vaticinia ex eventu*, negando asimismo que el Pentateuco fuese de Moisés, señalando aparentes incoherencias y contradicciones entre los Evangelios, etc. Sus ataques iban dirigidos sobre todo contra la divinidad de Cristo y contra sus doctrinas, e ideó muchos argumentos para refutarlas.[39]

36. *Ad Marc.*, 17.
37. *De Civit. Dei*, 10, 28 (Porf. conoció de joven a Orígenes. Eus., *Hist. Ecles.*, 6, 19, 5).
38. *Hist. Ecles.*, 3, 23 (P. G., 67, 445).
39. "Oscuridad, incoherencia, ilogicismo, mentira, abuso de confianza y mentecatez: Porfirio apenas vio más que esto en el cristianismo, a juzgar por los *membra disiecta* de sus obras." (Pierre de Labriolle, *Le Réaction Païenne*, p. 286, 1934.)

Capítulo XLVI

OTRAS ESCUELAS NEOPLATÓNICAS

I. — La escuela siria

La figura principal de la escuela neoplatónica de Siria es *Jámblico* (muerto hacia 330 d. J. C.), discípulo de Porfirio. Jámblico llevó mucho más lejos la propensión a multiplicar los miembros de la jerarquía de los seres, tendencia que combinó con el insistir en la importancia de la teúrgia y del ocultismo en general.

1. La tendencia a multiplicar los miembros de la jerarquía de los seres operó ya en el neoplatonismo desde sus mismos comienzos, como consecuencia del afán de recalcar la trascendencia de la divinidad suprema y de excluir a Dios de cualquier contacto con el mundo sensible. Pero, mientras Plotino había mantenido esta tendencia dentro de unos límites razonables, Jámblico le dio alas. Así, por encima del Uno plotiniano afirmó que había aún otro Uno, excedente a toda calificación cualquiera que ésta fuere y situado más allá del bien.[1] Tal Uno, que trasciende todos los predicados, o, mejor dicho, toda afirmación que nosotros podamos hacer respecto a Él —exceptuada la de la unidad—, es por lo tanto superior al Uno de Plotino, que se identifica con el Bien. Del Uno procede el mundo de las Ideas o de los objetos inteligibles —ὁ κόσμος νοητός— y de éste, a su vez, el mundo de los seres inteligentes —ὁ κόσμος νοερός—,[2] que consta del *Nous*, una hipóstasis intermedia y el Demiurgo. Además, no contento con esta complicación, parece ser que Jámblico establecía algunas distinciones entre los miembros del κόσμος νοερός.[3] Por debajo del κόσμος νοερός se halla el Alma Supraterrestre, y de esta Alma proceden otras dos. En cuanto a los dioses de la religión popular y los "héroes", éstos —junto con una multitud de ángeles y demonios— pertenecen al mundo, y Jámblico trata de organizarlos correlativamente a los números. Pero, al mismo tiempo que traza este esquema fantástico valiéndose de la razón especulativa, insiste Jámblico en que tenemos un conocimiento de los dioses inmediato e innato, que nos es dado junto con nuestro innato impulso psíquico hacia el Bien.

2. El interés religioso de Jámblico se manifiesta en su doctrina ética.

1. ἡ πάντῃ ἄρρητος ἀρχή Damascio, *Dubitationes*, 43.
2. Proclo, *In Timeum*, 1308, 21 d.
3. Proclo, *In Tim.*, 1308, 21 y sig.; Damascio, *Dubit.*, 54.

Aceptando la distinción que hacía Porfirio entre las virtudes políticas, catárticas y paradigmáticas, introduce él entre las dos últimas las virtudes *teoréticas*, gracias a las cuales el alma contempla el *Nous* como su objeto propio y ve la procesión de los diversos órdenes a partir del Principio último. Mediante las virtudes paradigmáticas identifícase el alma con el *Nous*, que es el lugar de las Ideas y el παράδειγμα de todas las cosas. Finalmente, por encima de estas cuatro clases de virtudes están las virtudes *sacerdotales*, con cuyo ejercicio únese el alma extáticamente al Uno. (De ahí que a estas virtudes las llame también ἑνιαῖαι.) Como para acertar con los medios de unirnos a Dios debemos atender a la revelación divina, el sacerdote es superior al filósofo. La purificación de la sensualidad, así como la teúrgia, los milagros y la adivinación, desempeñan importante papel en el sistema de Jámblico.

II. — La escuela de Pérgamo

Fue fundada la escuela de Pérgamo por *Edesio*, discípulo de Jámblico, y se caracterizó más que nada por su interés en la teúrgia y en la restauración del politeísmo. Así, mientras *Máximo*, uno de los preceptores del emperador Juliano, prestaba especial atención a la teúrgia, *Salustio* escribió un libro *Sobre los dioses y el mundo* en el que hacía propaganda a favor del politeísmo, y el rétor *Libanio*, otro preceptor de Juliano, escribió contra el cristianismo, como lo hizo igualmente *Eunapio* de Sardes. *Juliano* (322-363) fue educado en el cristianismo, pero después apostató y se hizo pagano. Durante su breve reinado (361-363) mostróse fanático adversario del cristianismo y ferviente propugnador del politeísmo, inspirándose también en las doctrinas neoplatónicas, sobre todo en las de Jámblico. Interpretaba, por ejemplo, el culto al sol según la filosofía neoplatónica, haciendo del astro rey el intermediario entre los reinos de lo inteligible y de lo sensible.[4]

III. — La escuela de Atenas

En la escuela neoplatónica ateniense se estudiaron con gran interés los escritos de Aristóteles tanto como los de Platón, interés que se manifiesta en el comentario al *De anima* compuesto por *Plutarco* de Atenas, hijo de Nestorio y escolarca en Atenas (muerto en 431/2 d. J. C.), así como en los comentarios a la *Metafísica* redactados por *Siriano* (muerto *c.* 430), que sucedió a Plutarco en la dirección de la Escuela. Pero Siriano no creía que Platón y Aristóteles concordaran: al contrario, no sólo hacía del estudio de Aristóteles mera preparación para el estudio de Platón sino que, en su comentario a la *Metafísica*, defendió la teoría de las Ideas platónicas contra

4. Juliano, *Or.*, 4.

los ataques del Estagirita, reconociendo claramente las diferencias entre los dos filósofos en este punto. Mas ello no le impidió el tratar de poner de acuerdo a Platón con los pitagóricos, los órficos y la literatura "caldaica". Sucedióle *Domnino*, sirio de origen judío, que escribió sobre matemáticas.

Mucho más importante, con todo, que cualquiera de los que acabamos de citar es el famoso *Proclo* (410-485), que nació en Constantinopla y fue escolarca en Atenas durante muchos años. Era hombre de infatigable actividad, y aunque muchas de sus obras se han perdido, poseemos aún sus comentarios al *Timeo*, a la *República*, al *Parménides*, al *Alcibíades I* y al *Crátilo*, además de sus escritos titulados Στοιχείωσις Θεολογική, Ἐἰς τὴν Πλατωνος Θεολογίαν y el *De decem dubitationibus circa providentiam*, el *De providentia et fato et eo quod in nobis* y el *De malorum subsistentia*, estas tres últimas obras conservadas en la traducción latina de Guillermo de Moerbeke. Bien informado de las filosofías de Platón y Aristóteles y de las de sus predecesores neoplatónicos, Proclo combinó este saber con un gran interés por toda especie de creencias, supersticiones y prácticas religiosas, creyendo incluso que recibía revelaciones y que era él mismo una reencarnación del neopitagórico Nicómaco. Contaba, pues, con un inmenso acervo de conocimientos, e intentó amalgamarlos en un sistema esmeradamente construido, tarea que le fue facilísima porque era hábil dialéctico. Esto le valió la reputación de ser el mayor escolástico de la Antigüedad, en el sentido de que supo sacar partido de su destreza dialéctica y de su genio para sistematizar sutilmente las doctrinas que había recibido de otros.[5]

El *tema* o *motivo* predominante en la sistematización dialéctica de Proclo es el del desenvolvimiento triádico. Este principio fue utilizado ya por Jámblico, pero Proclo se sirvió de él con notable sutileza dialéctica y lo convirtió en el principio capital de la procesión de los seres a partir del Uno, es decir, de la emanación de los órdenes del ser desde la Ἀρχή más alta hasta el más ínfimo de sus grados. El efecto o el ser que procede es, en parte, semejante a la causa o fuente de la que dimana, y, en parte, desemejante. En cuanto que el ser que procede se asemeja a su origen, considérasele como idéntico en cierto grado a su principio, ya que solamente en virtud de la autocomunicación de éste se opera la procesión. Por otro lado, puesto que hay una procesión, ha de haber algo en el ser que procede que no sea idéntico al principio del que procede, sino distinto de él. Tenemos, por tanto, para empezar, dos momentos de desarrollo: el primero empuja a permanecer en el principio (μονή), en virtud de la parcial identidad con él; el segundo, a diferenciarse del principio, en virtud de la procesión externa (πρόοδος). En todo ser que procede hay, no obstante, una tendencia natural hacia el Bien, y, en virtud del carácter estrictamente jerárquico del desenvolvimiento de los seres, esta tendencia natural al Bien equivale a un retorno hacia la fuente inme-

5. En su comentario a Euclides, I, Proclo nos ha dejado valiosísimas informaciones sobre las posiciones adoptadas por los platónicos, los aristotélicos, los neoplatónicos y por otros pensadores en lo tocante a la filosofía matemática (Ed. Friedlein, Leipzig, 1873).

diata de la emanación por parte del ser que emana o procede. Proclo distingue así tres momentos del desarrollo: 1.º) μονή o permanencia en el principio; 2.º) πρόοδος o salida del principio, y 3.º) ἐπιστροφή o vuelta hacia el principio. Este desenvolvimiento triádico o en tres momentos o fases domina a lo largo de toda la serie de las emanaciones.[6]

El principio originador de todo el proceso del desarrollo es el primer Uno, τὸ αὐτὸ ἕν.[7] Los seres han de tener una causa, y ésta no puede ser igual que el efecto. Ahora bien, es inadmisible un *regressus ad infinitum*. Luego tiene que haber una Causa Primera de la que proceda la muchedumbre de todos los seres "como las ramas de la raíz", siendo algunos más próximos a la Primera Causa y otros más remotos. Por lo demás, sólo puede haber una única Causa Primera de esta clase, pues la existencia de una multiplicidad es siempre secundaria con respecto a la Unidad.[8] Y ha de existir, puesto que siempre nos vemos obligados lógicamente a referir toda multiplicidad a una Unidad, todos los efectos a una última Causa y todos los bienes participados a un Bien Absoluto; empero, en realidad, el Primer Principio trasciende los predicados de Unidad, Causa y Bien, lo mismo que trasciende al Ser. De donde se sigue que no tenemos derecho alguno para atribuir nada positivo al Principio último: solamente podemos decir lo que *no es*, advirtiendo que se halla por encima de todo pensar discursivo y de cualquier predicación positiva, como Inefable e Incomprensible.

Del Uno primigenio proceden las unidades o ἑνάδες, que son consideradas no obstante como dioses supraesenciales e incomprensibles, veneros de la providencia, y a los que se debe atribuir la bondad. De las hénadas procede la esfera del *Nous*, que se subdivide en las esferas de los νοητοί, los νοητοὶ καὶ νοεροί y los νοεροί, esferas que corresponden respectivamente a los conceptos del Ser, de la Vida y del Pensamiento.[9] No satisfecho todavía con estas divisiones, introduce Proclo otras subdivisiones en cada una de las tres esferas del *Nous*, subdividiendo las primeras dos en tres tríadas, la tercera en siete "hebdómadas", y así sucesivamente.

Por debajo de la esfera general del *Nous* está la esfera del Alma, que es la intermediaria entre los mundos suprasensibles y sensibles, imitando el primero de éstos como una copia (εἰκονικῶς) y sirviendo de modelo al segundo (παραδειγματικῶς). La esfera del Alma se subdivide en tres subesferas: la de las almas divinas, la de las almas "demoníacas" y la de las ψυχαί o almas humanas. Cada una de estas subesferas es subdividida a su vez en otras. Los dioses griegos aparecen en la esfera de las almas divinas, pero se halla en diversos grupos el mismo nombre, según la función o el aspecto diferentes del dios en cuestión. Por ejemplo, parece ser que Proclo habla de un triple Zeus. La esfera de las almas demoníacas, que sirve como de puente entre los dioses y los hombres, se subdivide en ángeles, demonios y héroes.

6. *Instit. Theol.*, 30 y sig.; *Theol. Plat.*, 2, 4; 3, 14; 4, 1.
7. *Instit. Theol.*, 4, 6; *Theol. Plat.*, 2, 4.
8. *Instit. Theol.*, 11.
9. *Theol. Plat.*, 3, 14; 4, 1.

El mundo, creatura viviente, es formado y guiado por las almas divinas. No puede ser malo —como tampoco lo puede ser la materia— puesto que es imposible atribuir el mal a lo divino. Más bien hay que pensar que el mal es una imperfección inseparable de los estratos inferiores de la jerarquía del ser.[10]

En el proceso emanativo, la causa productiva —insiste Proclo— permanece en sí inalterada: hace que se realice la esfera subordinada del ser, pero sin ningún movimiento ni pérdida, conservando su propia esencia, "sin transmutarse en sus efectos ni experimentar menoscabo alguno". Por consiguiente, el efecto no surge mediante la autodestrucción de la causa, ni tampoco de su transformación. De esta manera, Proclo, lo mismo que Plotino, procura mantenerse en una línea media entre la creación *ex nihilo* y el monismo o el panteísmo, pues a la vez que el ser causante no se altera ni disminuye al producir el ser subordinado, no obstante saca a éste de su propio ser.[11]

Basándose en el principio de que sólo lo semejante puede alcanzar a su semejante, Proclo atribuyó al alma humana una facultad superior al pensamiento, con la cual puede alcanzar al Uno:[12] la facultad unitiva, que alcanza en el éxtasis el Principio último. Igual que Porfirio, Jámblico, Siriano y otros, atribuía Proclo al alma una corporeidad etérea, compuesta de luz, entre material e inmaterial, e imperecedera. Con los ojos de este cuerpo etéreo es como puede el alma percibir las teofanías. Asciende el alma por los escalones de la virtud (como en Jámblico) hasta llegar a la unión extática con el primer Uno. Proclo distingue tres etapas generales en la ascensión del alma: Eros, la Verdad y la Fe. La Verdad conduce al alma más allá del amor a lo bello y la llena del conocimiento de la verdadera realidad, mientras que la Fe consiste en el silencio místico ante el Incomprensible e Inefable.

Sucedió a Proclo en la dirección de la Escuela *Marino*, natural de Samaria. Distinguióse por su ciencia matemática y por sus interpretaciones sobrias y estrictas de Platón. Así, en su comentario al *Parménides* insistía en que el Uno, etc., representan Ideas y no dioses. Esto no le impidió seguir, sin embargo, la moda contemporánea, que daba gran importancia a las supersticiones religiosas, y en lo más alto de la escala de las virtudes puso las θεουργικαὶ ἀρεταί. A Marino le sucedió en el cargo de escolarca *Isidoro*.

El último de los escolarcas atenienses fue *Damascio* (que regentó los estudios *c.* el 520 d. J. C.), a quien Marino había instruido en las matemáticas. Viéndose forzado a sacar la conclusión de que la razón humana no es capaz de entender la relación que haya entre el Uno y los seres que de Él proceden, parece que Damascio consideró que nunca podremos alcanzar la verdad mediante nuestras especulaciones. Todos los términos que a este propósito em-

10. *Theol. Plat.*, 1, 17; *In Remp.*, I, 37, 27 y sig.
11. *Instit. Theol.*, 27.
12. *In Alcib.*, III; *De Prov.*, 24.

pleamos, como los de "causa", "efecto", "procesiones", etc., son meras analogías y no representan de un modo adecuado lo que hay en realidad.[13] Pero, como por otra parte no estaba dispuesto a abandonar la especulación, dio rienda suelta a la teosofía, al "misticismo" y a las supersticiones.

Un discípulo de Damascio muy conocido es *Simplicio,* autor de valiosos comentarios a las *Categorías,* a la *Física,* al *De Caelo* y al *De Anima* de Aristóteles. Su comentario a la *Física* es particularmente importante a causa de los fragmentos de los presocráticos que en él se nos han conservado.

En 529 prohibió el emperador Justiniano que se siguiese enseñando en Atenas filosofía, y Damascio, junto con Simplicio y otros cinco miembros de la Escuela neoplatónica, marcharon a Persia, donde fueron recibidos por el rey Cosroes. Pero en 533 regresaron a Atenas, parece ser que decepcionados por el estado cultural de Persia. No hay noticia de que poco después de mediados del siglo sobreviviesen otros filósofos neoplatónicos paganos.

IV. — La escuela de Alejandría

1. La escuela neoplatónica alejandrina fue un centro de investigaciones en el campo de las ciencias especiales y de comentarios a las obras de Platón y Aristóteles. Así, *Hipatía* (famosa principalmente porque en 415 d. J. C. fue asesinada por un grupo de cristianos fanáticos) escribió sobre cuestiones matemáticas y astronómicas y se dice que daba lecciones explicando a Platón y Aristóteles, mientras que *Asclepiodoto* de Alejandría (en la segunda mitad del s. v), que residió luego en Afrodisia, en la Caria, estudió ciencias y medicina, matemáticas y música. *Amonio, Juan Filopono, Olimpiodoro* y otros varios fueron comentaristas de Platón y Aristóteles. En los comentarios de esta Escuela se atendía especialmente a las obras lógicas de Aristóteles, y en general puede decirse que predominaba la moderación y el deseo de dar con la interpretación más natural. El interés metafísico y el religioso tienden a disminuir y pasan a segundo plano, abandonándose la multiplicación de los seres intermediarios, tan característica en las obras de Jámblico y Proclo, y concediéndose escasa atención a la doctrina del éxtasis. Hasta el piadoso Asclepiodoto, que era discípulo de Proclo y mostraba alguna inclinación al misticismo, evitó el entrar por las complicadas y altas sendas especulativas de su maestro.

2. Rasgo característico del neoplatonismo alejandrino es su relación con el cristianismo y con los pensadores de la célebre escuela catequética. A resultas del abandono de las extravagancias especulativas de Jámblico y de Proclo, la escuela neoplatónica de Alejandría fue perdiendo gradualmente su carácter específicamente pagano y pasó a ser más bien una institución filosóficamente "neutra": la lógica y la ciencia eran sin duda campos en los que

13. *Dubit.,* 38, I 79, 20 y sig.; 41, I 83, 26 y sig.; 42, I 85, 8 y sig.; 107, I 278, 24 y sig.

el paganismo y el cristianismo podían hallar más de un terreno común. Esta creciente asociación de la Escuela con el cristianismo hizo posible la continuidad del pensamiento helénico en Constantinopla. (Esteban de Alejandría emigró a Constantinopla y explicó allí Platón y Aristóteles en la universidad durante la primera mitad del s. VII, durante el reinado del emperador Heraclio, es decir, un siglo después de que Justiniano cerrara la Escuela de Atenas.) Un ejemplo de la estrecha relación que hubo entre los neoplatónicos y los cristianos en Alejandría nos lo proporciona la vida de *Sinesio* de Cirene, discípulo de Hipatía que llegó a ser obispo de Ptolemaida en 411. Otro ejemplo notable fue la conversión de *Juan Filopono* al cristianismo. Una vez convertido, escribió un libro contra la concepción de Proclo acerca de la eternidad del mundo, y defendió su propio punto de vista apelando al *Timeo* de Platón, obra que interpretaba como si se sostuviese en ella la creación en el tiempo. Filopono afirmó también que Platón debía su saber al Pentateuco. Cabe citar igualmente a *Nemesio*, obispo de Emesa en Fenicia, que fue influido por la escuela alejandrina.

3. Pero si el neoplatonismo influyó profundamente en los pensadores cristianos de Alejandría, no menor verdad es que estos pensadores influyeron a su vez en el neoplatonismo pagano. Puede verse esto en el caso de *Hierocles* de Alejandría, que enseñó en esta ciudad desde el año 420 poco más o menos. Hierocles se muestra más afín a la posición del platonismo medio que a la del neoplatonismo de sus predecesores, pues, menospreciando la jerarquización plotiniana de los seres, que había sido tan exagerada por Jámblico y por Proclo, admite tan sólo un único ser supraterrestre, el Demiurgo. Pero lo más notable es que Hierocles afirma la *creación voluntaria a partir de la nada* por el Demiurgo.[14] Rechaza, en efecto, la creación en el tiempo, pero esto no va contra la probabilidad verdaderamente muy grande de que le influyera el cristianismo, sobre todo por cuanto que el Hado o la Ἁιμαρμένη significa, para Hierocles, no un determinismo mecanicista, sino la atribución de algunos resultados a las acciones libres del hombre. Así, la oración de petición y la Ἁιμαρμένη providencial no se excluyen mutuamente,[15] y la doctrina de la necesidad o del Hado es mejor armonizada, por una parte, con la concepción cristiana de la libertad humana, y, por otra, con la Providencia divina.

V. — Los neoplatónicos del Occidente Latino

Apenas cabe hablar de una "escuela" neoplatónica en el Occidente latino. Hay, con todo, un rasgo común a los pensadores que es costumbre clasificar como "neoplatónicos del Occidente latino": no predomina en ellos el aspecto especulativo del neoplatonismo, sino que ocupa con mucho el primer plano

14. Focio, 460 b 23 y sig.; 461 b 6 y sig.
5. Focio, 465 a 16 y sig.

el aspecto erudito. Con sus traducciones de las obras griegas al latín y con sus comentarios a los escritos de Platón y Aristóteles, así como a los de los filósofos latinos, estos autores contribuyeron a expandir el estudio de la filosofía en el mundo romano y, al mismo tiempo, tendieron un puente por el que el pensamiento de la Antigüedad se transmitió a la Edad Media. Así, en la primera mitad del s. IV d. J. C., *Calcidio* (que probablemente era o se hizo cristiano) compuso una traducción latina del *Timeo* de Platón y comentó esta obra, al parecer ateniéndose al comentario de Posidonio (valiéndose quizá de otros escritos intermedios). Esta traducción y su comentario fueron utilizadísimos en la Edad Media.[16] En el mismo siglo IV, *Mario Victorino*, que se convirtió al cristianismo en su vejez, tradujo al latín las *Categorías* y el *De interpretatione* de Aristóteles, la *Isagoge* de Porfirio y otras obras neoplatónicas. Escribió también comentarios a los *Tópicos* y al *De inventione*, y compuso además obras originales: *De definitionibus* y *De syllogismis hypotheticis*. Como cristiano, compuso algunas obras teológicas, gran parte de las cuales se conserva aún. (San Agustín fue influido por Mario Victorino.) Puede citarse también a *Vettius Agonius Praetextatus* (muerto en 384), que tradujo la paráfrasis de Temistio sobre los *Analíticos* de Aristóteles, y a *Macrobio* (quien parece que se hizo cristiano en sus últimos años), autor de las *Saturnalia* y de un comentario al *Somnium Scipionis* de Cicerón compuesto hacia el año 400. En este comentario aparecen las teorías neoplatónicas de la emanación, y es probable que Macrobio tuviera presente al redactarlo el comentario que del *Timeo* escribió Porfirio, quien a su vez se había servido del de Posidonio.[17] Muy a comienzos del s. V, *Marciano Capellá* compuso su *De nuptiis Mercurii et Philologiae* (existente aún), que fue leidísimo durante la Edad Media. (Lo comentó, entre otros, Remigio de Auxerre.) Esta obra, que es una especie de enciclopedia, trata de las siete artes liberales, estando dedicados los libros tercero al noveno a cada una de ellas respectivamente. Tal hecho tuvo importancia para el Medievo, que basó la educación de la juventud en las siete artes liberales distribuidas en el *Trivium* y el *Quadrivium*.

Pero más importante que cualquiera de los autores que acabamos de mencionar es el cristiano *Boecio* (*c.* 480-524/5 d. J. C.), que estudió en Atenas, ocupó altos cargos bajo Teodorico, rey de los ostrogodos, y fue al fin ejecutado por traición tras un período de encarcelamiento durante el cual compuso la famosa obra titulada *De consolatione Philosophiae*. Ahora que, como es mejor tratar de la filosofía de Boecio a modo de introducción a la filosofía medieval, me contentaré con mencionar aquí algunas de sus obras:

16. Como esta obra contiene extractos de otros diálogos de Platón, así como textos y opiniones de otros varios filósofos griegos, hasta el siglo XII se tuvo a Calcidio por una de las principales fuentes para el conocimiento de la filosofía griega.

17. Habiendo dado cabida Macrobio en su Comentario a muchas ideas sobre el simbolismo de los números, la emanación, la jerarquización plotiniana de las virtudes, e inclusive sobre el politeísmo, su trabajo resultó "realmente un producto sincrético del paganismo neoplatónico" (Maurice De Wulf, *Hist. Med. Phil.*, I, p. 79, de la trad. inglesa por E. Messenger, 3.ª ed. Ph. D. Longmans, 1935).

Aunque Boecio se propuso traducir al latín y comentar todas las obras de Aristóteles (*De interpret.*, I, 2), no consiguió llevar a cabo su propósito. Vertió, no obstante, al latín las *Categorías*, el *De interpretatione*, los *Tópicos*, los dos *Analíticos* y los *Argumentos sofísticos*. Puede que tradujera otros escritos aristotélicos además del *Organon*, según su plan inicial; pero no es seguro. Trasladó también al latín la *Isagoge* de Porfirio, y la disputa sobre los universales, que tanto agitó a la Edad Media, se originó a partir de algunas observaciones de Porfirio y Boecio.

Además de redactar un doble comentario a la *Isagoge* (sobre la traducción de Mario Victorino), comentó también Boecio las *Categorías*, el *De interpretatione*, los *Tópicos*, los *Analíticos*, probablemente los *Argumentos sofísticos*, y los *Tópicos* de Cicerón. Aparte de estos comentarios, escribió tratados originales: *Introductio ad categoricos syllogismos, De categoricis syllogismis, De divisione, De topicis differentiis, De consolatione Philosophiae, De institutione arithmetica*, etc. Durante el último período de su vida salieron de su pluma varios opúsculos teológicos.

Por su gran tarea de traductor y comentarista se le puede llamar a Boecio el principal intermediario entre la Antigüedad y la Edad Media, "el último romano y el primer escolástico", como se le ha calificado. "Hasta finales del s. XII, fue él el principal conducto por el que se transmitió a Occidente el aristotelismo." [18]

18. M. De Wulf, *op. cit.*, I, p. 109.

Capítulo XLVII

REVISIÓN FINAL

Cuando al considerar retrospectivamente la filosofía de Grecia y del mundo romano vemos su ingenuo despertar en las riberas del Asia Menor y percibimos la fuerza y la penetración de un Heráclito y un Parménides en lucha contra la obstaculizante pobreza del lenguaje filosófico, cuando seguimos el desarrollo de las dos filosofías más grandes que ha conocido el mundo, las de Platón y Aristóteles, cuando caemos en la cuenta del influjo ejercido por la escuela estoica y constatamos la evolución del último esfuerzo creador del pensamiento antiguo, el sistema del neoplatonismo plotiniano, no podemos menos de reconocer que tenemos ante nosotros uno de los logros supremos de la raza humana. Si contemplamos con admiración los templos griegos de Sicilia, las catedrales góticas medievales, las obras de Fra Angélico y de Miguel Ángel, de Velázquez o de Rubens; si los escritos de Homero y de Dante, de Shakespeare o de Goethe nos encantan... semejante es el tributo de admiración que hemos de rendir a lo que hay de grande y elevado en el ámbito del pensamiento puro, y debemos enumerar esto entre los mayores tesoros de nuestro patrimonio europeo. Requiérense sin duda esfuerzo y perseverancia no vulgares para apreciar las riquezas del pensamiento griego, pero todo esfuerzo que se dedique al intento de comprender y valorar debidamente la filosofía de aquellos hombres geniales, de un Platón y un Aristóteles, será recompensado con creces: no quedará baldío, como no podrán ser inútiles, sino muy provechosos, los esfuerzos que pongamos por estimar en todo su valor la música de Beethoven o de Mozart, o la belleza de la catedral de Chartres. El drama, la arquitectura y la escultura griegos son monumentos indestructibles de la cultura y del genio de Grecia, de la gloria de la Hélade; pero esta gloria quedaría incompleta sin la filosofía griega, y no se podrá apreciar plenamente la cultura helénica como se desconozca en absoluto su filosofía. Para facilitar su apreciación, quisiera hacer aquí, a modo de resumen final, unas cuantas sugerencias (algunas de las cuales las he insinuado ya antes) sobre las diferentes formas como podemos ver la filosofía griega en su conjunto:

1. Ya he mencionado, particularmente a propósito de los filósofos presocráticos, el problema del Uno y lo múltiple. Pero el tema de la relación

entre lo Uno y lo múltiple es discernible en toda la filosofía griega, lo mismo que en cualquier otra filosofía, puesto que, dándose lo múltiple en la experiencia, el filósofo trata siempre de lograr una visión sintética de ello, para obtener, en lo posible, una concepción comprensiva de toda la realidad, es decir, procura ver lo múltiple a la luz del Uno o, en cierto modo, reducir la multiplicidad a la unidad. Este esfuerzo por lograr una visión sintética es muy claro en el caso de los físicos presocráticos, y no es preciso que nos detengamos más sobre este punto sino sólo para recordar que su intento de conciliación de lo múltiple empírico con el Uno exigido por la mente lo realizaron sobre todo en el plano de lo material: tanto lo múltiple como lo uno eran, para ellos, materiales; su principio era materia, ya fuese el agua, o lo indeterminado, el fuego o el aire. En ocasiones predomina el aspecto de la Unidad, como sucede en el sistema de los eléatas; otras veces triunfa lo múltiple, como en la filosofía atomista de Leucipo y Demócrito; pero el espíritu, debido a la pobreza del lenguaje, se eleva raramente por encima de la materia, como no sea en el pitagorismo, donde se elabora una distinción mucho más neta entre el alma y el cuerpo, y en Anaxágoras, donde el concepto del *Nous* tiende a liberarse del materialismo.

En la medida en que podemos hablar de los sofistas como de pensadores que se ocuparon de este problema, hemos de recalcar sobre todos el aspecto de la multiplicidad (de los modos de vivir, de los juicios éticos, de las opiniones...), mientras que con Sócrates es el aspecto de la unidad, como unidad de fundamentación de los juicios valorativos verdaderos, el que se pone a plena luz. Pero quien desarrolla de hecho el problema en toda su rica complejidad es Platón: la fluyente multiplicidad de los fenómenos, lo dado en la experiencia, es visto por él sobre el trasfondo de las realidades únicas, de las Ideas arquetípicas aprehendidas por el entendimiento humano en el concepto, y esta afirmación del reino ideal de la realidad le fuerza al filósofo a considerar el problema de lo Uno y lo múltiple no sólo en la esfera lógica sino también en la esfera ontológica del ser inmaterial. De donde resulta que aun las mismas unidades inmateriales (que constituyen de suyo una multiplicidad) son vistas en función del Uno, de la sintetizante realidad de la esfera trascendental, del Arquetipo último. Por lo demás, aunque los objetos individuales de la experiencia sensible (lo múltiple, como decían los cosmólogos más antiguos) sean "despreciados" precisamente por su particularidad, considerada impenetrable para el pensamiento conceptual, pues pertenecen a lo infinito o indeterminado, no obstante se ve todo el mundo material como ordenado e informado por un Espíritu o Alma. Por otra parte, déjase un "khorismos" entre la Realidad ejemplar y los cambiantes seres individuales, al propio tiempo que —por lo menos en apariencia— no se responde satisfactoriamente a la cuestión de fijar la relación precisa entre las causas ejemplar y eficiente, de tal modo que, por más que Platón abarca mejor toda la complejidad del problema y trasciende en definitiva el materialismo presocrático, no nos da ninguna solución convincente y nos aboca a un dua-

lismo, con la esfera de la Realidad por un lado, y la de la semirrealidad o esfera del devenir por el otro. Ni siquiera su afirmación de lo inmaterial, que le pone por encima de Parménides y de Heráclito, puede bastar para explicar la relación entre el Ser y el devenir o entre lo Uno y lo múltiple.

Con Aristóteles tiene lugar una mayor utilización de la abundancia y riqueza del mundo material; el Estagirita, mediante su doctrina de la forma sustancial inmanente, trata de sintetizar las realidades de lo Uno y de lo múltiple, haciendo notar que la multiplicidad de los miembros que constituyen la especie se unifica por la posesión de una forma específica similar, aunque no se dé identidad numérica entre los mismos. Además, la doctrina del hilemorfismo le permitió a Aristóteles afirmar la existencia en el mundo terrestre de un principio unificante y evitar al mismo tiempo cualquier insistencia excesiva en la unidad que le pusiese en conflicto con la evidente multiplicidad empírica. Procediendo así, contaba con un principio de la estabilidad y con un principio del cambio y hacía justicia simultáneamente al Ser y al devenir. Añádase que el Motor Inmóvil de Aristóteles, la última Causa Final del universo, servía en cierto grado de Principio armonizante y unificador, reduciendo la multiplicidad diversa de los fenómenos a una unidad inteligible. Sin embargo, por otro lado, las objeciones del Estagirita contra la teoría de las Ideas de Platón y el convencimiento que tenía de la escasa solidez de ésta le llevaron, por desgracia, a rechazar de plano todo el ejemplarismo platónico. Y con su insistencia en la causalidad final, hasta la aparente exclusión de una causalidad cósmica eficiente, viene a afirmar un último dualismo entre Dios y un mundo *independiente.*

En la filosofía postaristotélica quizá no sea del todo gratuito ver en el estoicismo un desmesuramiento del Uno, que da por resultado su panteísmo cósmico (con el noble reflejo del cosmopolitismo ético), y, en el epicureísmo, una exageración de lo múltiple manifiesta en su cosmología construida sobre la base del atomismo y en su ética egoísta (por lo menos teóricamente). En el neopitagorismo y en el platonismo medio podemos ver el creciente sincretismo de elementos pitagóricos, platónicos, aristotélicos y estoicos que culminó en el sistema neoplatónico. Este último atinó con la única manera posible de plantear el problema de lo Uno y lo múltiple, a saber, que lo múltiple tiene que provenir de algún modo de lo Uno; así se podía evitar, por una parte, el dualismo entre Dios y un mundo independiente, y, por otra, el monismo. Con ello se otorgaba lo suyo a la realidad de lo Uno y de lo múltiple. Pero, aunque los neoplatónicos rechazasen el monismo cósmico gracias a su doctrina de la jerarquización del ser, y aunque no admitiesen ningún autofraccionamiento del trascendente Uno y sí la "diversa multiplicidad", sin que por ello se les ocurriera rechazar como ilusorios el orden del mundo y la subordinación correlativa de los grados del ser, no se dieron cuenta, así y todo, de lo insuficiente de su tentativa de trazar y seguir una vía media entre la verdadera creación y el monismo. Efectivamente, su teoría de la "emanación", supuestas por un lado su negación de la *creatio ex nihilo* y, por otro.

la del autodividirse de Dios, no podía significar cosa alguna inteligible que pasara de simple metáfora. Le estaba reservado a la filosofía cristiana el proponer la solución certera de la *creatio ex nihilo sui et subiecti.*

2. Bajo un aspecto ligeramente distinto, cabe que consideremos la filosofía griega en su totalidad como un intento de descubrir la causa o las causas últimas del mundo. Los presocráticos en general, según observa Aristóteles, se ocuparon de la causa material, del *Urstoff* del mundo, de aquello que permanece en el fondo de los incesantes cambios de las cosas. Platón, no obstante, insistió especialmente en la Causa ejemplar, en la Realidad supramaterial e ideal, afirmando también la causa eficiente operativa, espíritu o alma, con lo que desarrolló las premisas del presocrático Anaxágoras. Pese a lo que diga Aristóteles, tampoco despreció Platón la causalidad final, puesto que las causas ejemplares son también causas finales: no son solamente Ideas, sino además ideales. Dios actúa en el mundo con miras a un fin, según se afirma claramente en el *Timeo.* Pero Platón parece haber dejado una dicotomía entre la Causa ejemplar y la Causa eficiente (o por lo menos esto es lo que sugieren sus palabras, y carecemos de pruebas suficientes para sostener de un modo categórico que llegase a identificar ambas causas últimas). En todo caso, no da cabida en el mundo terrestre a la causa formal inmanente, que fue invento de Aristóteles. Mas, aunque éste desarrolló una teoría muy perspicua a propósito de la forma inmanente y de las causas materiales en el mundo terrenal, su sistema deja mucho que desear en lo tocante a las causas eficientes últimas y a las causas ejemplares. El Dios de Aristóteles opera como última Causa final, pero al no ver el filósofo cómo podrían compaginarse la autosuficiencia e inmutabilidad de Dios con el ejercicio de la causalidad eficiente, se desentendió de la necesidad de proponer una última Causa eficiente. Pensaba, sin duda alguna, que el ejercicio de la causalidad final por el Motor Inmóvil era a la vez la necesaria causalidad eficiente última; pero esto quiere decir que, para Aristóteles, el mundo era no sólo eterno, sino también ontológicamente independiente de Dios: ¡apenas podría concebirse que el Motor Inmóvil diera la existencia al mundo mediante el inconsciente ejercicio de la causalidad final!

Imponíase, pues, la necesidad de hacer una síntesis de Platón y Aristóteles. Y en el neoplatonismo (como, poco más o menos, en todas las filosofías que a él habrían de conducir) el Dios de Aristóteles y las causas ejemplares y eficientes de Platón se fusionaron con mayor o menor acierto, aunque nunca de un modo plenamente satisfactorio. Por otra parte, en la filosofía cristiana identifícanse las causas últimas eficiente, ejemplar y final en un Dios único, espiritual, Ser supremo, fuente de todos los seres creados, que dependen de Él.

3. Podríamos considerar también la filosofía griega en su conjunto desde un punto de vista humanístico, según la posición asignada al hombre en cada uno de sus sistemas. La cosmología presocrática, como ya hemos indicado en su lugar, se ocupó sobre todo del objeto, del cosmos material, y vio al hom-

bre como una cosa de tantas en este cosmos, entendiendo que el alma humana, por ejemplo, es o bien una contracción o condensación del Fuego primigenio (Heráclito), o un compuesto de un tipo especial de átomos (Leucipo). Por otro lado, la doctrina de la transmigración de las almas, tal como se halla, por ejemplo, en la filosofía pitagórica y en las doctrinas de Empédocles, implicaba que hay en el hombre un principio superior a la materia, idea ésta que produjo frutos espléndidos en la filosofía de Platón.

Con los sofistas y con Sócrates se produce, por varios motivos, un cambio de enfoque: de la consideración del objeto se pasa a la del sujeto, de la del cosmos material en cuanto tal a la del hombre. Mas es en la filosofía platónica donde se intenta por vez primera con eficacia combinar ambas realidades en una síntesis comprensiva. El hombre aparece ya como el sujeto cognoscente y volente, como el ser que realiza (o puede realizar) en su vida individual y en su vida social los verdaderos valores. Este ser está dotado de un alma inmortal; el conocimiento humano, la naturaleza, la conducta y la sociedad humanas pasan a ser tema de análisis concienzudos, de consideraciones profundas y penetrantes. De otro lado, el hombre aparece como un ser situado entre dos mundos: entre el plenamente inmaterial de la Realidad, mundo que está por encima de él, y el límite meramente material, que es inferior a él. Patentízase de este modo el carácter dual del hombre, espíritu encarnado, como lo que Posidonio llamaría más tarde el δεσμός o vínculo entre los dos mundos de lo inmaterial y lo material.

En la filosofía de Aristóteles, el hombre es también un ser intermedio, por así decirlo, pues ni Platón ni Aristóteles tenían al hombre por el ser supremo: tanto el fundador del Liceo como el de la Academia estaban convencidos de que por encima de los hombres hay un Ser inmutable y de que la contemplación de ese Ser inmutable es el ejercicio propio de la más excelsa facultad del hombre. Además, Aristóteles, no menos que Platón, mostró un profundo interés por la psicología, la conducta y la sociedad humanas. Sin embargo, de la filosofía del Estagirita podemos decir que fue a la vez más y menos humana que la de Platón. Más humana en cuanto que unía, por ejemplo, más íntimamente que lo hizo Platón el alma y el cuerpo, creando así una epistemología más *realista* y dando mayor valor a la experiencia estética y a la producción artística del hombre. Esta posición es más conforme al "sentido común" a la hora de tratar de la sociedad política. Menos humana por cuanto, poniendo un único entendimiento agente común a todos los hombres (según la interpretación más probable del *De Anima*), vendría a negar la inmortalidad personal. Añádase que nada se encuentra en Aristóteles que indique que el hombre pueda llegar a unirse alguna vez con Dios en un sentido real.

A pesar de todo esto, y aunque Platón y Aristóteles dan mucha importancia al estudio del hombre y de su conducta como individuo y como miembro de la sociedad, también es cierto que ambos (aun habida cuenta de la inclinación de Aristóteles a los estudios empíricos) son grandes metafísicos y

filósofos especulativos de primerísimo orden, y que ninguno de ellos fija su atención exclusivamente en el hombre. Posteriormente, en los períodos helenístico y romano, pasa el hombre a ocupar cada vez más sitio en el centro del cuadro; la especulación cosmológica va languideciendo y pierde toda originalidad, mientras que, en el epicureísmo y el estoicismo, el filósofo se ocupa principalmente de la conducta humana. Esta preocupación por el hombre produce la noble doctrina del estoicismo tardío, que es la de Séneca, la de Marco Aurelio y, quizá más señaladamente todavía, la de Epicteto. En ella aparecen todos los hombres, en cuanto seres racionales, como hermanos e hijos de "Zeus". Pero si la escuela estoica insiste sobre todo en la conducta moral del hombre, son la aptitud humana para la vida religiosa y la necesidad y el ansia de ésta lo que ocupa una posición preeminente en las escuelas y en los pensadores influidos por la tradición platónica. Una doctrina de la "salvación", del conocimiento de Dios y de la asimilación a Él culmina en las enseñanzas plotinianas sobre la unión extática con el Uno. Si el epicureísmo y el estoicismo (este último acaso con alguna justificación) se ocupan del hombre en lo que podríamos llamar el plano horizontal, el neoplatonismo atiende más al plano vertical, a la ascensión del hombre hacia Dios.

4. La epistemología o teoría del conocimiento es considerada, en general, como una rama de la filosofía cuyo estilo es peculiar de nuestra época moderna y, para algunos pensadores de hoy día, constituye prácticamente la totalidad de la filosofía. Hay, desde luego, mucha verdad en la afirmación de que ha sido la filosofía moderna la primera en hacer un estudio verdaderamente serio y crítico de la epistemología; pero tal afirmación no encierra toda la verdad sobre el caso.

Prescindiendo de la filosofía de la Edad Media, que se preocupa también de temas epistemológicos, es indefendible la pretensión de que los pensadores de la Antigüedad no se cuidaran en absoluto de las cuestiones epistemológicas, aun cuando ciertamente no les reconociesen importancia bastante para hacer de ellas una rama de la filosofía ni les diesen el alcance crítico que, desde los tiempos de Kant, se les viene atribuyendo en la época moderna. Sin querer pasar aquí revista a todo lo que fue la epistemología en la filosofía antigua, sí que indicaré uno o dos puntos que pueden contribuir a poner de relieve el hecho de que los problemas epistemológicos importantes asomaron ya por lo menos su interrogación en las mentes de muchos filósofos antiguos, aunque no llegaran éstos a planteárselos con toda nitidez ni les prestaran la atención que se merecen.

Los filósofos presocráticos fueron en su mayoría "dogmáticos", en el sentido de que daban por seguro que el hombre puede conocer objetivamente la realidad. Cierto es que la filosofía eleática distinguió entre la vía de la verdad y la vía de la creencia o de la opinión o de la apariencia; pero los eléatas no advirtieron la gravedad de los problemas que implicaba su filosofía. Adoptaron una posición monista sobre bases racionalistas y, como esta posición no estaba de acuerdo con los datos de la experiencia sensible, deci-

dieron negar en redondo la realidad objetiva de lo fenoménico: no pusieron sobre el tapete su tesis filosófica fundamental, el poder de la mente humana para trascender los fenómenos, sino que se limitaron más bien a afirmar este poder. No cayeron tampoco en la cuenta de que, al negar que las apariencias tengan realidad objetiva, minaban la base misma de su metafísica. En general, por consiguiente, los pensadores de la escuela eléata no pueden ser considerados como excepciones de la actitud acrítica que caracterizó a todos los presocráticos, a pesar del talento dialéctico de un Zenón.

Verdad es que los sofistas fueron más o menos relativistas, y que esta actitud mental supone una epistemología implícita. Si el dicho de Protágoras, de que el hombre es la medida de todas las cosas, se ha de tomar en sentido amplio, equivale a afirmar no sólo la autonomía del hombre en el terreno moral, como creador de valores morales, sino también su incapacidad de alcanzar la verdad metafísica. ¿Acaso no adoptó Protágoras una actitud escéptica respecto a la teología, y no veían los sofistas en general la especulación cosmológica como poco más que una pérdida de tiempo? Ahora bien, si los sofistas hubiesen pasado adelante, hasta instituir una crítica del conocimiento humano, y hubiesen tratado de demostrar por qué este conocimiento se halla confinado por necesidad a los fenómenos, en tal caso habrían sidc epistemólogos; pero, en realidad, sus intereses diferían las más de las veces de los propios de la filosofía, y sus teorías relativistas no parece que se basaran en ninguna consideración profunda de la naturaleza del sujeto ni de la del objeto. Así pues, la epistemología implícita en su actitud general no llegó nunca a explicitarse en una teoría definida del conocimiento. Entiéndase, desde luego, que *nosotros* podemos discernir los gérmenes de teorías o problemas epistemológicos no sólo en la sofística, sino en toda la filosofía presocrática, mas esto no quiere decir que ni los sofistas ni los cosmólogos presocráticos tuviesen conciencia de tales problemas y reflexionaran en ellos.

Sin embargo, al pasar a Platón y Aristóteles, encontramos ya teorías explícitas del conocimiento. Platón tuvo una noción clara de lo que él entendía por conocimiento, y distinguió netamente la naturaleza del conocimiento verdadero de la de la opinión y de la de la imaginación; poseía un claro conocimiento reflexivo de los elementos relativos y variables que constituyen la percepción sensible, y discutió el problema de cómo se origina y en qué consiste el error de juicio. Toda su teoría de los grados ascendentes del conocimiento y de los objetos que a ellos corresponden permite clasificarle sin vacilación como epistemólogo. Lo mismo se diga de Aristóteles, que sostuvo una teoría sobre la abstracción, la función de la imagen, los principios activo y pasivo del conocimiento, la distinción entre la percepción sensible y el conocimiento conceptual, y las diversas funciones de la razón. Seguro que, si restringiésemos el campo de la epistemología a un responder a la pregunta de "si podemos o no conocer en verdad", entonces la epistemología de Aristóteles pertenecería más bien a la psicología, puesto que responde, más que a esa pregunta, a la de "¿*Cómo* adquirimos nuestros conocimientos?"; pero, si

accedemos a que entre en el campo de la epistemología el estudio de la naturaleza del proceso cognoscitivo, entonces hemos de contar sin duda a Aristóteles entre los epistemólogos. Aunque tratase las cuestiones que se planteó en su Psicología y aunque hoy podamos incluir en el ámbito de ésta la mayoría de tales cuestiones, con todo, etiquetas aparte, lo cierto es que Aristóteles sustentó una teoría del conocimiento.

Por otro lado, aunque tanto Platón como Aristóteles elaboraron teorías sobre el conocimiento, sería inútil pretender que no fueron "dogmáticos". Como hemos dicho, Platón tenía una noción precisa de lo que entendía por "conocimiento"; pero daba por descontado que tal conocimiento le es posible al hombre. Si aceptó la insistencia de Heráclito en lo cambiante del mundo material, y la de los sofistas en lo relativo de la percepción sensible, aceptó también de los pitagóricos el presupuesto racionalista de que la mente humana puede trascender los fenómenos, y de Sócrates el punto de partida de su metafísica esencialista. Es más, para las doctrinas ético-políticas de Platón era esencial, imprescindible, admitir la posibilidad de conocer los valores inmutables y las esencias ejemplares: él nunca puso, de hecho, en cuestión esta posibilidad, como tampoco planteó en serio el problema del elemento subjetivo *a priori* en el conocimiento humano; tal elemento *a priori* (que él admitía) lo atribuyó a la "reminiscencia", es decir, a un conocimiento objetivo anterior.

Tampoco Aristóteles planteó jamás el "problema crítico": él sostenía que el espíritu humano puede trascender los fenómenos y alcanzar algún conocimiento de los objetos inmutables y necesarios, de los objetos de la contemplación teórica.

Platón fue un dialéctico infatigable; Aristóteles estaba siempre dispuesto a examinar problemas nuevos, e hizo cuidadosas exposiciones, si no de las teorías de sus predecesores, sí al menos de las suyas propias. Pero ni del uno ni del otro de ambos filósofos podemos decir que fuese el Kant o el anti-Kant del mundo antiguo, pues el problema kantiano no llegaron a verlo. Ni tiene esto por qué extrañar, ya que a los dos les dominó el problema del ser (mientras que en las filosofías modernas son tantos los pensadores que parten de *la conciencia*), de suerte que sus teorías del conocimiento las elaboraron en función de sus concepciones metafísicas y de sus tesis filosóficas en general, más bien que como un *prolegómeno* necesario a toda metafísica.

En la filosofía postaristotélica, si exceptuamos a los escépticos, hallamos por lo común esta misma actitud "dogmática", aunque también es cierto que se prestó considerable atención a la cuestión del criterio de la verdad, por ejemplo entre los estoicos y los epicúreos. En otras palabras, los pensadores tuvieron conciencia de la dificultad que supone la variabilidad de la percepción sensible y trataron de afrontar esta dificultad; de hecho, hubieron de afrontarla para poder construir sus sistemas filosóficos. Fueron mucho más críticos que los presocráticos; pero esto no significa que fuesen filósofos crí-

ticos en el sentido kantiano, puesto que se limitaron poco más o menos a estudiar algunos problemas particulares sobre este respecto, tratando de distinguir, por ejemplo, entre la percepción sensible objetiva, la imaginación y la alucinación. No obstante, en la Academia nueva, se abrió paso un escepticismo radical, cuando Carnéades, por ejemplo, enseñó que no hay ningún criterio de la verdad y que el conocimiento cierto es imposible, porque ninguna representación sensible es verdadera con certeza y el razonamiento conceptual, basado en la experiencia sensible, no es menos relativo que ella. En cuanto a los escépticos posteriores, elaboraron una crítica sistemática del dogmatismo y afirmaron que tanto la sensación como el juicio son relativos; con ello se mostraron acérrimos antimetafísicos. En la filosofía antigua ganó, ciertamente, la batalla final el dogmatismo; pero, habida cuenta de los ataques de los escépticos, no cabe decir que la filosofía antigua fuese del todo acrítica, ni que la epistemología no entrase para nada en las reflexiones de los filósofos griegos. Tal es el punto que deseaba poner en claro: no quiero yo admitir que los ataques contra la metafísica fuesen irrebatibles, pues creo que se puede responder muy bien a ellos; lo único que trato de hacer ver es que no todos los filósofos griegos fueron ingenuos "dogmatistas" y que, si tal calificativo les cuadra a los presocráticos, sería en cambio erróneo aplicárselo a los filósofos griegos en general.

5. Muy vinculada a la epistemología está la psicología, y puede que convenga hacer algunas observaciones sobre el desarrollo de la psicología en la filosofía antigua. Entre los presocráticos es la escuela pitagórica la que primero da muestras de poseer una noción definida del alma, concibiéndola como principio permanente que persiste en su individualidad aun después de la muerte. La filosofía de Heráclito reconoció, desde luego, que una parte del hombre es más afín al Principio último del universo que el cuerpo, y Anaxágoras afirmaba que el *Nous* se halla presente en el hombre; pero este último filósofo no logró superar, al menos *verbalmente*, el materialismo del pensamiento presocrático, mientras que, para Heráclito, el elemento racional del hombre era sólo una manifestación más pura del Fuego primigenio. En cambio, la psicología pitagórica, con su distinción entre el alma y el cuerpo, implicaba —por lo menos— una distinción entre lo espiritual y lo material. A decir verdad, la doctrina de la metempsícosis exageraba la distinción entre el alma y el cuerpo, puesto que contenía la aceptación de la teoría según la cual la memoria y la conciencia de la identidad personal no son esenciales para la persistencia del individuo como tal. (Si Aristóteles sostuvo en realidad que hay un entendimiento activo separado en cada uno de los hombres y que este entendimiento activo es único, su teoría de que la memoria se extingue con la muerte tal vez se debiera no sólo a su psicología y a su fisiología, sino a vestigios de la doctrina pitagórica y de sus implicaciones.) Respecto a la teoría pitagórica de la naturaleza tripartita del alma, debióse sin duda, a fin de cuentas, a la observación empírica de las funciones racionales y emocionales del hombre y a la del conflicto entre la razón y la pasión.

La concepción pitagórica del alma influyó sobremanera en el pensamiento de Platón. Rechazando éste el epifenomenismo, hizo del alma el principio de la vida y del movimiento en el hombre, principio que no depende esencialmente del cuerpo para el ejercicio de sus más altas funciones intelectuales y que adviene de "fuera" y sobrevive a la muerte del cuerpo. De naturaleza tripartita, tiene el alma diversas funciones o "partes", cuya jerarquía fue adaptada por Platón a su metafísica general. Las partes o funciones inferiores dependen esencialmente del cuerpo, pero el alma racional pertenece a la esfera de la Realidad permanente: en su propio proceso dialéctico e intuitivo, su actividad se desarrolla en un plano más elevado que el de los fenómenos y evidencia el carácter "divino" o inmortal del alma. Pero Platón no se fijó ante todo en el aspecto estrictamente psicológico del alma, y menos aún en su aspecto puramente biológico: le interesó en primer lugar y más que nada el alma como captadora y realizadora de los valores, en su aspecto ético. De ahí la enorme importancia que atribuyó a la educación y a la cultura del alma. Si acentuó, como lo hizo, la antítesis entre el alma y el cuerpo, y habló del alma como habitadora del cuerpo, como puesta en éste al modo de un capitán en su navío, destinada a gobernar al cuerpo, fue principalmente su interés ético lo que llevó a ello. Cierto que trató de probar la preexistencia del alma, su independencia intrínseca con respecto al cuerpo y su inmortalidad, mediante argumentos epistemológicos, razonando por ejemplo a partir del elemento *a priori* que se da en el humano conocimiento; pero siempre estuvo dominado por intereses éticos y en cierta medida religiosos, y al final ya de su vida le vemos insistir en que el alma es la posesión más cara del hombre y el cumplimiento de sus tendencias el más alto deber. Tal es lo que podemos llamar la faceta característica de la psicología de Platón; porque, si bien atribuyó sin duda al alma una función biológica, en cuanto fuente del movimiento y principio vital, recalcó más los aspectos éticos y metafísicos, hasta el punto de que ha podido preguntarse si su manera de tratar estos aspectos se compadece con su modo de ver la función biológica del alma.

Aristóteles adoptó al principio la concepción platónica acerca del alma, así como su descripción ético-metafísica, y algunos de los rasgos característicos de esta concepción son también los rasgos salientes de la psicología del Estagirita tal como ésta se presenta en sus obras pedagógicas. Así, según Aristóteles, la parte más elevada del alma humana, el entendimiento agente, "adviene de fuera" y sobrevive a la muerte, y la insistencia en la educación y en la cultura moral es muy notoria en la filosofía peripatética, lo mismo que en la de Platón. Sin embargo, apenas puede evitarse la impresión de que este aspecto de su doctrina del alma no es el verdaderamente característico de la psicología de Aristóteles. Por mucho que haya insistido éste en la educación y por marcada que sea su actitud intelectualista en la descripción que de la vida ideal para el hombre nos ofrece en la *Ética*, parece ser que la contribución típica de Aristóteles a la psicología ha de verse más bien en su

estudio del alma desde el punto de vista biológico. La aguda antítesis establecida por Platón entre el alma y el cuerpo tiende a pasar al segundo plano para dar paso a la concepción del alma como forma inmanente del cuerpo, como enmaridada con tal cuerpo determinado. El entendimiento agente (concíbasele o no de manera monística) sobrevive a la muerte, pero el alma en su generalidad, incluidos el intelecto pasivo y las funciones de la memoria y todas las demás, depende del organismo corporal y perece al morir. ¿De dónde proviene, pues, esta alma del hombre (excluyendo el entendimiento agente)? No de "fuera", puesto que no es "hecha" por ningún Demiurgo. ¿Será acaso una función del cuerpo, algo más que un epifenómeno? Aristóteles ofrece una amplia exposición empírica de las funciones psíquicas, tales como la memoria, la imaginación, los sueños, las sensaciones, y no parece sino que el hecho de haber caído en la cuenta de la dependencia de tantas de esas funciones con respecto a los factores fisiológicos le condujese a adoptar una opinión epifenomenista acerca del alma. Esta impresión se sigue produciendo aun cuando se considere que él nunca repudió explícitamente la totalidad de su herencia platónica ni advirtió con claridad la tensión existente entre lo que él había conservado de la psicología de su maestro y la opinión que le inducían a adoptar acerca del alma sus propias investigaciones y su misma manera de pensar.

La contribución más importante de la filosofía postaristotélica a la psicología, entendida ésta en sentido amplio, fue quizás el relieve que dio al aspecto religioso del alma humana: esto es así, por lo menos, tratándose del neoplatonismo y de las escuelas que a él llevaron, aunque no, claro está, de todas las escuelas postaristotélicas. Los pensadores del movimiento que culminó en el neoplatonismo, al trabajar partiendo de los puntos de vista propios de la tradición platónica, pusieron claramente de realce la afinidad del hombre con lo divino, la orientación y el destino trascendentes del alma humana. Dicho de otra manera: fue la actitud característicamente platónica la que triunfó en el ámbito de la filosofía antigua y no la actitud típicamente aristotélica. Por lo que toca a los estoicos y a los epicúreos, los primeros no pudieron elaborar una psicología que tuviese verdadera unidad, por la sencilla razón de que su materialismo dogmático requería una, y su ética otra distinta. Además, no indagaban la naturaleza y la función de la psique por sí mismas, ni se esforzaron por establecer una psicología racional basada en seguros fundamentos empíricos; sino que, adoptando una cosmología presocrática y centrando luego la atención en la conducta ética, adaptaron lo mejor que pudieron a su híbrido sistema una psicología racionalista. No obstante, la tendencia de la doctrina estoica tuvo sin duda por efecto una creciente atracción del interés hacia los aspectos ético y religioso del alma más bien que hacia su aspecto biológico. Los epicúreos negaron la inmortalidad del alma y afirmaron su carácter atomístico, pero esto lo hicieron porque así interesaba para su propia ética y no, por descontado, porque hubiesen descubierto que el alma se componga en realidad de átomos... aunque hay que

admitir que la psicología epicúrea está más a tono con su superficial ética que no la psicología de los estoicos con su ética idealista. La psicología y la ética estoicas lucharon, por así decirlo, incesantemente para librarse de las ataduras del tradicional monismo materialista en que estaban aprisionadas, y, a decir verdad, tan imposible les era a los estoicos explicar el pensamiento racional en los términos de su sistema como a los epicúreos dar razón del mismo en los términos del movimiento atomístico. Puede que los epicúreos se anticipasen hasta cierto punto a la psicología de Hobbes o de los pensadores de la Ilustración francesa, pero ni en el mundo antiguo ni en la Francia del s. XVIII, ni siquiera en el s. XX, cabe explicar suficientemente lo psíquico por lo corpóreo, lo racional por lo irracional, lo consciente por lo inconsciente. De otro lado, si lo psíquico no puede ser reducido a lo corpóreo, como tampoco lo corpóreo a lo psíquico, uno y otro permanecen distintos, aunque en el hombre, eslabón entre lo puramente espiritual y lo puramente material, ambos elementos estén íntimamente unidos. Platón recalcó la distinción de los dos; Aristóteles, su estrechísima relación: ambos factores se han de tener presentes si se quiere evitar el ocasionalismo o el idealismo moderno por una parte y, por otra, el epifenomenismo.

6. Haré algunas observaciones sobre el desarrollo de la ética en la filosofía antigua, en especial por lo que atañe a la relación entre las normas éticas y un fundamento trascendente de la moralidad. Sé muy bien que la cuestión de las relaciones entre la ética y la metafísica es de las más debatidas, y no me propongo discutirla en sí misma: lo único que pretendo es indicar lo que juzgo que es una de las tendencias principales en el pensamiento ético de los griegos.

Tenemos que distinguir entre la filosofía moral en cuanto tal y los juicios morales no sistematizados de la humanidad. Ya mucho antes de los sofistas, de Sócrates, Platón, Aristóteles, los estoicos, etc., emitían los griegos juicios morales, reflexionaban sobre ellos... y el hecho de que los juicios morales ordinarios del hombre les proporcionaran materiales para su reflexión significa que las teorías de los filósofos reflejaban más o menos la conciencia moral ordinaria de su época. Sin embargo, estos juicios morales dependen a su vez, en parte al menos, de la educación, de la tradición social y del medio ambiente: fórmalos la comunidad, de tal modo que es natural que difieran algo de una comunidad a otra, de nación a nación. Y ante tal diferencia el filósofo puede reaccionar de dos maneras:

1.ª) Al advertir que una comunidad dada se aferra a su propio código tradicional y lo considera como el único "natural", mientras que, por otra parte, todas las comunidades no tienen exactamente el mismo código, puede sacar el filósofo la conclusión de que la moral es relativa y que, por útil que sea quizás un determinado código y aunque sea más ventajoso que otros, no existe ningún código absoluto de moral.

2.ª) El filósofo puede atribuir muchas de las diferencias observadas al *error*, y afirmar que hay un patrón, un modelo seguro, una norma fija de

moralidad. Éste fue el camino que siguieron Platón y Aristóteles. En efecto, el intelectualismo ético, rasgo distintivo en especial de la mentalidad de Sócrates y también, aunque en menor grado, de la de Platón, inclinaba a ambos pensadores a atribuir las diferencias entre los juicios morales a la equivocación y al error. Así, a quien piense o haga profesión de pensar que la conducta más natural y procedente para con los propios enemigos es ofenderlos e inferirles males, Platón tratará de demostrarle que se engaña de medio a medio al pensar tal cosa. A veces acaso apele al interés propio, aunque sólo sea como *argumentum ad hominem*; pero, sean cuales fueren sus recursos para probar su punto de vista, lo cierto es que Platón no era un relativista ético, puesto que creía en la existencia de unos modelos permanentes, en verdad objetivos y de universal validez.

Ahora, si examinamos las filosofías morales de Platón y Aristóteles, se nos patentizará el hecho de que en todo caso el patrón de la conducta es cortado conforme a su concepción de la naturaleza humana. Lo ideal veíalo Platón como algo fijo, eterno y trascendente, no sujeto a relatividades, invariable. Las distintas facultades del hombre son potencias de actuar según ciertos hábitos o virtudes, y cada virtud tiene un modelo ideal que se halla comprendido en el Ideal que lo abarca todo, en la Idea del Bien. Hay, sí, un ideal del hombre, y hay ideales de las virtudes humanas, y la función moral del hombre consiste en irse conformando a esos ideales. Cuando lo hace así, cuando su naturaleza se desarrolla armoniosa y perfectamente según el ideal que le es propio, es un "justo", un hombre bueno, es un verdadero ejemplar de hombre, ha alcanzado el genuino bien. Además, para Platón, Dios actúa constantemente en el mundo, procurando realizar en él el ideal; Dios mismo no se aparta nunca ni un ápice del ideal, siempre tiene la mira puesta en lo mejor, en lo óptimo: Él es la Razón, la Divina Providencia que opera en el cosmos. Dios es también la fuente de la razón humana, y en el *Timeo* se le describe simbólicamente como formando Él mismo la humana razón, de suerte que el alma racional del hombre está emparentada con la divinidad y tiene igual tarea que Ella, a saber, la realización del ideal, del valor, en el mundo. El hombre es, pues, por naturaleza, un colaborador de Dios: tal es su vocación, trabajar por la realización del ideal en su vida personal y en la de la sociedad o del Estado. Es Dios quien establece el modelo, no el hombre, dice Platón contra Protágoras, y el fin del hombre es lograr la mayor semejanza con Dios. Platón habla poco de la obligación moral, verdad es; pero evidentemente consideraba (aunque sin plena conciencia) que el hombre está obligado a obrar según lo que verdaderamente es digno de él. El intelectualismo ético que Platón heredó de Sócrates era sin duda un obstáculo que se oponía a la clara toma de conciencia de la obligación y de la responsabilidad; pero los mitos de la vida futura, de la recompensa y del castigo, ¿no suponen claramente una toma de conciencia del significado de la obligación moral? Platón basó el *contenido* de la ley moral en un fundamento trascendente, y aunque no se podría decir lo mismo respecto a la *forma* de la ley moral, al

imperativo categórico, parece ser que tuvo algún vislumbre, siquiera fuese confuso, de que para que una ley moral sea universalmente constringente y válida, ha de tener un fundamento trascendental, no sólo en lo tocante a su contenido, sino también a su forma.

Si volvemos la atención hacia Aristóteles, hallamos un finísimo análisis de la vida recta, de las virtudes morales e intelectuales, que fueron estudiadas por el Estagirita mucho más completa y sistemáticamente que por Platón. Pero los valores trascendentales de éste han sido eliminados o sustituidos por la forma inmanente. Cierto que Aristóteles llama al hombre a pensar en las cosas divinas, a imitar, en la medida de lo posible, la contemplación divina del objeto más elevado, de suerte que también en su filosofía hay un modelo eterno de la vida humana; pero la vida teorética les es inaccesible a la mayoría de los hombres. Además, Aristóteles no da ninguna base para que el hombre piense que está llamado a cooperar con la Divinidad, puesto que, el Dios de la *Metafísica* al menos, no opera consciente y eficazmente en el mundo. Aristóteles nunca llegó a hacer una síntesis satisfactoria de la vida según las virtudes morales y la vida teorética, y, al parecer, la ley moral carecía para él de todo fundamento real trascendente, tanto en lo tocante al contenido como en lo tocante a la forma. ¿Qué habría podido responder a quien le interrogase acerca de la obligación de vivir conforme a las normas propuestas por él en la *Ética*? Apelaría probablemente a modelos estéticos, a la forma "buena", a la "belleza", y respondería que obrar de otro modo sería desviarse de la meta de la felicidad, que todos buscan necesariamente, lo cual equivaldría a obrar contra la razón; pero no da cabida a una obligación específicamente moral, con sólido fundamento en la Realidad absoluta.

Los filósofos griegos posteriores, si exceptuamos a los epicúreos, parece que comprendieron la necesidad de fundar una moral ideal en una base absoluta. Los estoicos insisten en el deber, en la voluntad divina, en la vida de la razón, que es una vida según la naturaleza, puesto que la naturaleza racional del hombre procede de Dios, Razón Suprema, y a Él retorna. Su panteísmo les sumía en gran cantidad de dificultades éticas; pero, con todo, veían en definitiva la moralidad como la expresión de lo divino en el hombre y en la vida humana. Dado que Dios es Uno y que la naturaleza humana es constante, siempre la misma, no puede haber más que una moralidad. Sin duda, sería anacrónico leer en su expresión "deber" todo el sentido que este término ha adquirido en los tiempos modernos; pero esto no quiere decir que no tuviesen por lo menos cierta noción del deber y de la obligación moral, aun cuando la exposición clara de esta concepción se la estorbase el determinismo inseparable de su panteísmo.

En el sistema o los sistemas neoplatónicos, la ética propiamente dicha se subordinó a la insistencia en el aspecto religioso de la vida humana y en la elevación del hombre hacia Dios. Pero la práctica de la vida moral era considerada como parte integrante de esta ascensión, y el hombre, al irla realizando, se conformaba según modelos de fundamento trascendente. Por lo

demás, el hecho de que aquellos que entre los romanos aspiraban a una vida moral y daban importancia a las virtudes morales viesen que era necesario purificar la idea de Dios y recalcar la función de la Divina Providencia, ilustra el beneficio que produjo en la práctica la fundamentación última de la ética en la metafísica, y viene a corroborar asimismo empíricamente la afirmación teórica de tal fundamento.

7. La mención de la ética y de la atribución de un fundamento trascendental a la moralidad nos trae como de la mano a que consideremos brevemente la filosofía griega en lo que tuvo de instrumento intelectual preparatorio del cristianismo, es decir, en su aspecto de *praeparatio evangelica.* Claro que únicamente caben aquí algunas sugerencias, ya que una exposición adecuada de este tema requeriría mucho mayor espacio que el que podemos dedicarle en este capítulo final. Es mejor dejar para el siguiente tomo, consagrado al estudio de la filosofía medieval, la consideración de las doctrinas que el cristianismo tomó de hecho, directa o indirectamente, del pensamiento griego.

En la filosofía de Heráclito hallamos los inicios de la doctrina de una Razón inmanente operante en el mundo, por más que el Logos sea allí concebido en el plano material, como idéntico al Fuego primigenio (concepción que posteriormente elaboraron más los estoicos), mientras que Anaxágoras ideó la teoría del *Nous* como Primer Principio Motor. Pero, en ambos casos, apenas puede verse sino una insinuación de lo que después vendría a desarrollarse y cobrar fuerza, de modo que hasta Platón no encontramos nada que se parezca a una teología natural. Ahora que, si entre los presocráticos casi no hallamos otra cosa que torpes tanteos de la doctrina acerca de (lo que podríamos llamar) Dios, ya fuese como Primera Causa Eficiente (Anaxágoras), ya como Providencia o Razón inmanente (Heráclito), vemos en cambio en el pitagorismo una formulación algo más clara de la distinción entre el alma y el cuerpo, de la superioridad de aquélla sobre éste y de la necesidad de ejercitarla y preservarla de toda contaminación. Empero, si se toma la filosofía presocrática como un todo, es la investigación de la naturaleza última o más profunda del mundo y la concepción del cosmos como algo ordenado según leyes, lo que, más que ninguna otra doctrina concreta (a excepción tal vez de la psicología órfico-pitagórica), la hace digna de ser reputada en cierto sentido como remota *praeparatio evangelica.* Porque es la concepción de que el mundo está ordenado según leyes lo que conduce naturalmente a la concepción de un Legislador u Ordenador Supremo. Antes de dar tal paso era preciso, con todo, llegar a una distinción neta entre el alma y el cuerpo, entre lo inmaterial y lo material, y, para que semejante distinción fuese posible prepararon el camino los órficos y los pitagóricos, aunque en realidad fue Platón quien profundizó en el distingo de los pitagóricos entre lo trascendental y lo fenomenal, lo material y lo inmaterial.

Sería difícil exagerar la importancia que tuvo Platón en la *praeparatio evangelica* del mundo pagano. Con sus doctrinas del ejemplarismo, de la

Causa Ejemplar trascendental y de la Razón o del Espíritu operante en el mundo y dándole forma con miras siempre a lo mejor, es obvio que allanó remotamente el terreno para la aceptación definitiva de un solo Dios Trascendente-Inmanente. Además, con sus tesis sobre el alma inmortal y racional del hombre, sobre la retribución y la purificación moral, hizo más fácil la aceptación intelectual de la psicología y del ascetismo cristianos; con su insistencia en las normas morales absolutas (según las enseñanzas de su gran maestro Sócrates) y en el deber que tiene el hombre de procurar asemejarse en todo a Dios, fue preparando los espíritus para que aceptasen luego la ética cristiana. No hemos de olvidar tampoco que, en las *Leyes,* Platón dio las razones por las que hemos de admitir la existencia de un Espíritu operante en el universo; con ello prenunciaba las teologías naturales que vendrían después. Pero fue más que nada la actitud total de la filosofía platónica —y aludo así a su creencia en la realidad trascendente, en los valores eternos, en la inmortalidad, la rectitud de vida, la Providencia, etc. y a la actitud mental y emocional engendrada lógicamente por tal creencia— lo que contribuyó, mejor que los argumentos concretos, a facilitar la aceptación del cristianismo. Verdad es que la doctrina de la Trascendencia, tal como fue desarrollada en el platonismo medio y en el neoplatonismo, fue utilizada *contra* el cristianismo, so pretexto de que el dogma de la Encarnación es incompatible con el carácter trascendente de Dios, carácter que, por lo demás, es también parte esencial del cristianismo. Forzoso es igualmente reconocer que la superación platónica del materialismo presocrático fue un factor que predisponía a aceptar una religión que insiste en la suprema realidad de lo trascendente y en el carácter permanente de los valores espirituales. Los primeros pensadores cristianos reconocieron en el platonismo cierta afinidad con su propia *Weltanschauung,* y, aunque Aristóteles llegó a ser posteriormente "el Filósofo" por antonomasia para los escolásticos, no obstante el agustinismo se mantuvo más bien en la línea de la tradición platónica. Es más, los elementos platónicos no han desparecido del todo, ni muchísimo menos, del sistema filosófico de quien adoptó más que nadie —y adaptó— el aristotelismo: santo Tomás de Aquino. Así, si el platonismo contribuyó en algún grado a preparar el camino al cristianismo, aunque sobre todo a través de las escuelas que posteriormente desarrollaron la tradición platónica, también puede decirse que el cristianismo tomó del platonismo parte de su "equipo" filosófico.

Los filósofos medievales adscritos a la tradición agustiniana, tales como san Buenaventura (una de cuyas principales objeciones contra Aristóteles fue que éste había rechazado el ejemplarismo), tendieron a considerar el aristotelismo como enemigo de la religión cristiana; pero esta actitud se debió en gran parte a que el Estagirita fue conocido en Occidente principalmente a través de sus comentaristas árabes. (Así, Averroes interpretó a Aristóteles, probablemente con razón, como si éste negara, por ejemplo, la inmortalidad *personal* del alma humana.) Pero, aunque es cierto, por ejemplo, que

a Dios se le concibe en la *Metafísica* aristotélica como un Ser enteramente ensimismado y que no se cuida para nada del mundo ni de los hombres, cosa la más contraria al cristianismo, se ha de admitir, con todo, que la teología natural de Aristóteles fue también una preparación para que se aceptase luego el cristianismo. Dios aparece en ella como Ser trascendente, como Pensamiento inmaterial, Causa Final absoluta, y cuando después se pusieron en la Mente de Dios las Ideas platónicas y se elaboró con ello cierto sincretismo de las doctrinas platónicas y aristotélicas, tendiendo a unirse las causas últimas eficientes, ejemplar y final, la concepción de la realidad a que se llegó facilitó mucho la aceptación intelectual del cristianismo.

Desde este punto de vista habría para hablar largo y tendido a propósito de la filosofía postaristotélica. Aquí sólo podemos mencionar algunos puntos más salientes. El estoicismo, con la doctrina del Logos inmanente y su operar "providencial" en el mundo, con los nobles ideales de su ética, fue un factor importante del mundo en que se implantó y creció el cristianismo. Es certísimo que la filosofía estoica no salió teóricamente de los límites del materialismo y, más o menos, de los del determinismo; pero, bajo el aspecto práctico, la insistencia en el parentesco del hombre con Dios, en la purificación del alma por el dominio de sí y la educación moral, y en la sumisión a la "voluntad divina", junto con el influjo de su cosmopolitismo dilatador de horizontes, sirviéronles a algunas mentes de preparación para aceptar la religión universalista que, a la vez que superaba el materialismo de los estoicos, hacía hincapié en la fraternidad de todos los hombres, hijos de Dios, e introducía en los espíritus un dinamismo que le faltaba al sistema estoico. Añádase que el estoicismo era, en cierta medida, una respuesta a la necesidad de dirección e ideales morales que en aquel tiempo sentían vehementemente los espíritus, abismado el individuo y perdido en la inmensidad del gran Imperio cosmopolita, y esta necesidad vino a satisfacerla mucho mejor la doctrina cristiana. Atraía, pues, mucho más que el estoicismo a las gentes sencillas y sin educación: ofrecíales la perspectiva de la felicidad completa en la vida futura como fin y galardón del esfuerzo moral, y ello de tal manera que el estoicismo, por su mismo sistema, estaba incapacitado para hacerlo.

Además de las necesidades estrictamente éticas del hombre, había que satisfacer también su aptitud y sus necesidades religiosas. Mientras que el culto oficial del Estado no podía proporcionar tales satisfacciones, las religiones mistéricas e inclusive la filosofía (de forma mucho menos popular, por ejemplo en el neoplatonismo) trataban de acudir a esta necesidad de los espíritus. Procurando responder a las demandas más profundas, a las aspiraciones más elevadas de las almas, estas filosofías tendían al mismo tiempo a intensificar tales aspiraciones espirituales, y, de resultas de todo ello, el cristianismo halló un terreno muy preparado para recibir su semilla. El cristianismo, con su doctrina de la salvación, su sistema sacramental, sus dogmas, su doctrina de la incorporación a Cristo de todo miembro de la Iglesia y su promesa de la visión final de Dios y de la vida eterna sobrenatural, era

la "religión mistérica" por excelencia; pero tenía la inestimable ventaja sobre todas las demás religiones mistéricas del paganismo de que era una religión *histórica* basada en la vida, muerte y resurrección del Dios-Hombre, Jesucristo, que vivió y murió en Palestina durante un determinado período histórico: fundábase en un hecho histórico y no en un mito. En cuanto a la doctrina de la "salvación", tal cual se enseñaba en las escuelas filosóficas y la doctrina de la unión extática con Dios tal como fue desarrollada por el neoplatonismo, ni que decir tiene que era demasiado intelectualista como para atraer al vulgo de las gentes. En cambio, mediante los sacramentos y la recepción de la vida sobrenatural de la gracia, el cristianismo ofrecía *a todos los hombres*, fuesen cultos o no, la unión con Dios, unión imperfecta en esta vida de la tierra y perfecta en la otra vida del cielo. Por eso, aun desde el punto de vista puramente natural, el cristianismo estaba destinado a influir mucho más poderosamente que cualquier filosofía, por muchos elementos religiosos con que estuviese ésta mezclada. Además, la filosofía del neoplatonismo era ahistórica, en el sentido de que una doctrina como la de la Encarnación en el tiempo resultaba totalmente extraña a su espíritu, y es natural que una religión histórica ejerciera un atractivo popular mucho más grande que el de una filosofía metafísica. Sin embargo, a pesar de la actitud escandalizada (por lo demás muy natural) que algunos primitivos escritores cristianos adoptaron con respecto a las religiones mistéricas del paganismo, particularmente con respecto a la de Mitra, que tenía unos ritos cuasisacramentales, se ha de reconocer que las religiones de misterios paganas y el intelectualismo neoplatónico ayudaron indirectamente a preparar los espíritus para la aceptación del cristianismo. Es cierto que intentaron a veces presentar batalla al cristianismo, y también que posiblemente les impedirían a algunos individuos abrazarlo, cosa que, de no haberse interpuesto semejante estorbo habrían hecho sin duda; pero esto no quiere decir que no sirvieran en absoluto de camino o vereda hacia el cristianismo. Porfirio combatió las doctrinas de Cristo, mas ¿no vino san Agustín a abrazarlas por la vía del plotinismo? La filosofía neoplatónica fue el último aliento, la última flor que produjo el pensamiento pagano de la Antigüedad; pero, en la mente de san Agustín pasó a convertirse en la primera etapa de la filosofía cristiana. No fue, desde luego, el cristianismo un resultado de la filosofía antigua —como tampoco es un sistema filosófico, pues es la Religión revelada y sus antecedentes históricos han de buscarse en el judaísmo—; pero cuando los cristianos comenzaron a filosofar hallaron a mano ricos materiales, todo un acervo de instrumentos dialécticos, de conceptos y términos metafísicos, y a quienes creen que la divina Providencia actúa en la historia les costaría bastante admitir que esta acumulación de materiales y su elaboración a lo largo de siglos fuesen simplemente caprichos del azar.

Apéndice I

ABREVIATURAS USADAS

Aecio. Collectio placitorum (philosophorum).

Agustín, San. Contra Acad. (Contra Academicos).
C. D. (De Civitate Dei).

Albino. Didask. (Didaskalikos).

Amiano Marcelino. Rerum gest. (Rerum gestarum libri 18).

Burnet. E. G. P. (Early Greek Philosophy).
G. P., I. (Greek Philosophy. Part I, Thales to Plato).

Capitolino, Julio. Vit. M. Ant. (Vita Marci Antonini Pii).

Calcidio. In Tim. (Comentarios al *Timeo* de Platón).

Cicerón. Acad. Prior. (Academica Priora).
Acad. Post. (Academica Posteriora).
Ad Att. (Cartas áticas).
De Div. (De Divinatione).
De Fin. (De Finibus).
De Nat. D. (De Natura Deorum).
De Off. (De Officiis).
De Orat. (De Oratore).
De Senect. (De Senectute).
Somn. Scip. (Somnium Scipionis).
Tusc. (Tusculanae Disputationes).

Clemente de Alejandría. Protrep. (Protreptico).
Strom. (Stromata).

Damascio. Dubit. (Dubitationes et solutiones de primis principiis).

Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos.

Epicteto. Disc. (Discursos).
Ench. (Enchiridion).

Eudemo. Phys. (*Physics,* of which only fragments remain).

Eunapio. Vit. Soph. (Vidas de los Sofistas).

Eusebio. Hist. Eccl. (Historia Ecclesiastica).
Prep. Evan. (Preparatio Evangelica).

Filón. De conf. ling. (De confusione linguarum).
De gigant. (De gigantibus).
De human. (De humanitate).
De migrat. Abrah. (De migratione Abrahami).
De mutat. nom. (De mutatione nominum).
De opif. mundi (De opificio mundi).
De post. Caini (De posteritate Caini).
De somn. (De somniis).
De vita Mos. (De vita Moysis).
Leg. alleg. (Legum allegoriarum libri).
Quis rer. div. her. (Quis rerum divinarum heres sit).
Quod Deus sit immut. (Quod Deus sit immutabilis).

Focio. Bibliotheca (*circa* 857).

Gelio, Aulo. Noct. Att. (Noctes Atticae).

Gregorio Nacianceno. adv. Max. (adversus Maximum).

Hipólito. Ref. (Refutationis omnium haeresium libri X).

Josefo. Ant. Jud. (Antigüedades judaicas).

Lactancio. Div. Inst. (Institutiones divinae).

Lampridio. Alex. (Vida de Alejandro Severo).
Aurel. (Vida de Aureliano).

Luciano. De morte Peregr. (De morte Peregrini).

Marco Aurelio. Sol. (Soliloquios).

Máximo de Tiro. Diss. (Dissertationes).

Orígenes *c.* Cels. (Contra Celsum).

P. G. Patrologia Graeca (ed. Migne).

P. L. Patrologia Latina (ed. Migne).

Plutarco. Cat. Mai. (Cato Maior).
De anim. proc. (De animae procreatione in Timaeo).
De comm. notit. (De communibus notitiis adversus Stoicos).
De def. orac. (De defectu oraculorum).
De gloria Athen. (Bellone an pace clariores fuerint Athenienses).
De Is. et Osir. (De Iside et Osiride).
De prim. frig. (De primo frigido).
De ser. num. vind. (De sera numinis vindicta).
De sol. animal. (De sollertia animalium).
De Stoic. repug. (De repugnantiis Stoicis).
Non p. suav. (Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicurum).

Porfirio. Isag. (Isagoge, o sea Introd. a las *Categorías* de Aristóteles).

Pseudo-Plutarco. Strom. (Fragmentos de la stromata conservada en *Preparatio Evangelica* de Eusebio).

Proclo. De Prov. (De providencia et fato et eo quod in nobis).
In Alcib. (Comentario al *Alcibíades* I de "Platón").

In Remp. (Comentario a la *Republica* de Platón).
In Parmen. (Comentario al *Parmenides* de Platón).
In Tim. (Comentario al *Timeo* de Platón).
Instit. Theol. (Institutio Theologica).
Theol. Plat. (In Platonis Theologiam).

SÉNECA. Nat. Quaest. (Naturalium Quaestionum libri VII).

SEXTO EMPÍRICO. adv. math. (Adversus mathematicos).
Pyrr. Hyp. (Pyrrhonenses Hypotyposes).

Apéndice II

NOTA SOBRE LAS FUENTES

Como algunos filósofos no escribieron nada y las obras de otros muchos se han perdido, tenemos que basarnos a menudo en el testimonio de escritores de épocas posteriores, si queremos formarnos alguna idea de lo que fue la filosofía griega.

La fuente principal para conocer la filosofía presocrática fue en el mundo antiguo la obra de Teofrasto titulada *Opiniones de los físicos*, de la que, desgraciadamente, sólo han llegado hasta nosotros algunos fragmentos. Esta obra sirvió de fuente a otras compilaciones, epítomes o "doxografías", en varias de las cuales se recogieron los pareceres de los filósofos a propósito de un asunto determinado, mientras que, en otras, se resumían las opiniones bajo el nombre del filósofo a quien se atribuían. Al primero de estos tipos pertenecieron los *Vetusta placita* que escribió un anónimo discípulo de Posidonio en la primera mitad del siglo I d. J. C. No poseemos esta obra, pero Diels demostró que había existido y que su autor se inspiró para componerla en la de Teofrasto. Los *Vetusta placita* constituyeron, a su vez, la fuente principal de los llamados *Aetii placita* o Συναγωγή τῶν Αρεσκόντων (de hacia el año 100 d. J. C.). Esta obra de Aecio sirvió luego de base a los *Placita Philosophorum* del Pseudo-Plutarco (recopilados hacia el 150 d. J. C.) y a los extractos doxográficos insertados por Juan Estobeo (siglo V d. J. C.) en el Libro I de sus *Eclogae*. Estas dos últimas obras son las dos más importantes compilaciones doxográficas que poseemos, y se ha establecido que la principal fuente de ambas fue la obra de Teofrasto, que fue también la fuente principal, si no la única, del Libro I de la *Refutación de todas las herejías* compuesta por Hipólito (donde los temas aparecen bajo los nombres de los filósofos respectivos), así como de los fragmentos falsamente atribuidos a Plutarco que se reproducen en la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio.

Otros datos sobre las opiniones de los filósofos se recaban de obras tales como las *Noctes atticae* de Aulo Gelio (*c.* 150 d. J. C.), los escritos de filósofos como Plutarco, Cicerón y Sexto Empírico y las obras de los Padres cristianos y de los escritores de los primeros tiempos del cristianismo. (Pero en el empleo de estas fuentes históricas hay que ser muy precavido, pues Cicerón, por ejemplo, obtenía sus datos sobre los primeros filósofos griegos de otras fuentes intermedias, y Sexto Empírico procuraba ante todo apoyar sus propios pareceres escépticos aduciendo las contradictorias opiniones de los filósofos dogmáticos. En lo que atañe al testimonio de Aristóteles sobre las sentencias de sus predecesores, no debemos olvidar que el Estagirita tendía a considerarlas desde el punto de vista de su propio sistema y como una preparación de su propia obra. Su actitud a

este respecto era seguramente muy justificable, pero significa que no siempre se cuidaba de dar lo que nosotros consideraríamos una exposición puramente objetiva y científica de la evolución del pensamiento filosófico.) Los comentarios compuestos por autores de la Antigüedad a las obras de los filósofos eminentes tienen también gran importancia, como por ejemplo el de Simplicio a la *Física* de Aristóteles.

Para las vidas de los filósofos, la obra más valiosa que poseemos es la de Diógenes Laercio (s. III d. J. C.). Esta obra es una compilación de materiales tomados de varias fuentes y de mérito muy desigual, muchos de ellos consistentes en datos biográfico-anecdóticos legendarios y poco fidedignos; hállanse en sus páginas fantásticos cuentos y relatos diferentes, a menudo contradictorios, de un mismo suceso, ecos recogidos acá y allá en autores más antiguos. Por otra parte, sería grave error permitir que el carácter no científico de la obra oscureciese su importancia y su valor, que son muy reales: contiene inapreciables referencias de los escritos de los filósofos, y debemos a Diógenes Laercio muchas informaciones sobre sus opiniones y sus vidas. Para juzgar del valor histórico de los datos que aporta es preciso saber (evidentemente dentro de lo posible), de qué fuente se está sirviendo en cada caso, y para conseguir tal cosa han emprendido los especialistas en la Antigüedad clásica no pocas investigaciones muy laboriosas aunque fructíferas.

En lo tocante a la cronología de los filósofos griegos, la fuente principal la constituye la *Crónica* de Apolodoro de Atenas, quien para la primera parte de su trabajo se basó en la *Khronographia* de Eratóstenes de Cirene (s. III a. J. C.) y añadió a ésta un suplemento alargándola hasta el año 110 a. J. C. Naturalmente, Apolodoro no tuvo a su disposición documentos exactos, por lo que hubo de recurrir al arbitrario método de poner algún suceso importante que se hubiese producido en tiempos de cada filósofo en el momento de apogeo o ἀκμή de ese filósofo (estimando tal apogeo hacia los cuarenta años de su edad) y luego calcular según esto el año de su nacimiento. Del mismo modo, se tenía como regla general que el discípulo era cuarenta años más joven que el maestro. Por consiguiente, no puede esperarse mucha exactitud.

(Sobre el tema de las fuentes en general, véase por ejemplo Ueberweg-Praechter, *Die Philosophie des Altertums,* pp. 10-26. (Reprodúcese ahí la *Crónica* de Apolodoro, pp. 667-671); A. Fairbanks: *The First Philosophers of Greece,* pp. 263-88; L. Robin, *Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit,* pp. 7-16, y el *Stellenregister* de los *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels.)

Apéndice III

ALGUNAS LECTURAS RECOMENDADAS

1. — *Historias generales de la filosofía griega*

Adamson, R. (ed. por Sorley y Hardie), *The Development of Greek Philosophy,* London 1908.
Armstrong, A. H., *An Introduction to Ancient Philosophy,* Methuen 1947. Trad., *Introducción a la filosofía antigua,* Buenos Aires 1966.
Benn, A. W., *The Greek Philosophers,* London 1914.
Bréhier, É., *Histoire de la philosophie,* tome I, Paris 1953. Trad. *Historia de la filosofía,* 5.ª ed., tomo I, Buenos Aires.
Burnet, J., *Greek Philosophy, Part I. Thales to Plato,* Macmillan. (Esta investigación es indispensable para el estudiante.)
Dumont, J. P., *La filosofía antigua,* México 1966.
Erdmann, J. E., *A History of Philosophy,* vol. I, Swan Sonnenshein 1910. (Erdmann fue un destacado historiador de la escuela hegeliana.)
Gomperz, Th., *Pensadores griegos,* 3 vols., Buenos Aires, 1951-1952.
Gutrie, W. K. C., *Los filósofos griegos,* México 1964.
Mondolfo, R., *El pensamiento antiguo,* 2 vols., Buenos Aires, 2.ª ed. 1942.
Robin, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique,* Paris 1923. Hay traducción inglesa, London 1928.
Ruggiero, G. de, *La filosofía greca,* 2 vols., Bari 1917. (Obra escrita desde el punto de vista del neo-hegelianismo italiano de principios de siglo.)
Stace, W. T., *A Critical History of Greek Philosophy,* Macmillan 1920.
Stenzel, J., *Metaphysik des Altertums,* Berlin 1920. (De particular importancia para el estudio de Platón.)
Ueberweg-Praechter, *Die Philosophie des Altertums,* Berlin 1926. La obra clásica de la investigación histórica de finales del siglo xix y principios del xx.
Werner, C., *La philosophie grecque,* Paris 1938.
Zeller, E., *Outlines of the History of Greek Philosophy,* London 1931. (Esta edición inglesa de la obra de Zeller está revisada por W. Nestle.)

2. — *Filosofía presocrática*

La mejor colección de los fragmentos de los presocráticos se encuentra en la edición de Hermann Diels y Walter Kranz *Die Fragmente der Vorsokratiker,* 6.ª edición, Berlin 1952.

BURNET, J., *Early Greek Philosophy,* 3.ª ed. 1920; 4.ª ed. 1930. (Obra sumamente útil que contiene numerosos fragmentos.)
COVOTTI, A., *I Presocratici,* Nápoles 1934.
FAIRBANKS, *The First Philosophers of Greece,* London 1898.
FREEMAN, K., *Companion to the Pre-Socratic Philosophers,* London, 2.ª ed. 1949.
GARCÍA-BACCA, J. D., *Los presocráticos,* 2 vols., México 1943.
JAEGER, WERNER, *La teología de los primeros filósofos griegos,* México 1952.

3. — *Platón*

Las obras de Platón se encuentran en ediciones y traducciones de la Asociación Guillaume Budé (texto griego y traducción francesa) y en los Oxford Classical Texts. Hay traducciones al castellano por las editoriales Eudeba, Ibérica, Aguilar, Porrúa, UNAM, El Ateneo, Escelicer, Martínez de Murguía, Biblioteca Clásica Hispánica, etc.

ARCHER-HIND, *The Timaeus of Plato,* London 1888.
CORNFORD, F. M., *Plato's Theory of Knowledge,* London 1945. (Es una traducción comentada del *Teeteto* y el *Sofista.*)
Plato's Cosmology, London 1937. (Lo mismo del *Timeo.*)
Plato and Parmenides, London 1939. (Lo mismo del *Parménides.*)
The Republic of Plato. Traducción con introducción y notas. Oxford University Press.
DEMOS, R., *The Philosophy of Plato,* London 1939.
DIÈS, AUGUSTE, *Autour de Platon,* Paris 1927.
Platon, Paris 1930.
FIELD, G. C., *Plato and his Contemporaries,* London 1930.
The Philosophy of Plato, Oxford 1949.
GROTE, C., *Plato and the other Companions of Socrates,* 2.ª ed. London 1867.
HARDIE, W. F. R., *A Study in Plato,* Oxford 1936.
HARTMANN, N., *Platons Logik des Seins,* Giessen 1909.
KOYRÉ, A., *Introducción a la lectura de Platón,* Madrid, s. a.
LODGE, R. C., *Plato's Theory of Ethics,* London 1928.
LUTOSLAWSKI, W., *The Origin and Growth of Plato's Logic,* London 1905.
MILHAUD, G., *Les philosophes-géomètres de la Grèce,* 2.ª ed., Paris 1934.
NATORP, P., *Platons Ideenlehre,* Leipzig 1903.
NETTLESHIP, R. L., *Lectures on the Republic of Plato,* London 1898.
RITTER, C., *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre,* 2 vols., München 1910, 1923.
ROBIN, L., *La théorie platonicienne des idées et des nombres,* Paris 1933.
Platon, Paris 1936.
La physique de Platon, Paris 1919.
SHOREY, P., *The Unity of Plato's Thought,* Chicago 1903.
STENZEL, J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles,* 2.ª ed., Leipzig 1933.
Platon der Erzieher, 1928.
Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik, Breslau 1917.
STEWART, J. A., *The Myths of Plato,* Oxford 1905.
Plato's Doctrine of Ideas, Oxford 1909.

TAYLOR, A. E., *Plato, the Man and his Work,* London 1926. (Todo estudioso de Platón debe conocer esta obra maestra.)
A Commentary on Plato's Timaeus, Oxford 1928.
Artículo "Platón" de la Enciclopedia Británica, 14.ª ed.
Platonism and its Influence, U. S. A. 1924. Trad., *El platonismo y su influencia,* Buenos Aires, s. a.
TOVAR, A., *Sócrates,* Madrid 1953.
WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. VON, *Platon,* 2 vols, Berlin 1919.

4. — *Aristóteles*

Ediciones de Oxford, Asociación Guillaume Budé. Traducción inglesa dirigida por W. D. Ross y J. A. Smith, Oxford. Traducciones castellanas de las editoriales Aguilar, Iberia, El Ateneo, Instituto de Estudios Políticos.
BARKER, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle,* London 1906. Artículo "Aristóteles" de la Enciclopedia Británica, 14.ª ed.
GROTE, G., *Aristotle,* London 1883.
BRENTANO, F., *Aristóteles,* reimpresión, Barcelona 1951.
JAEGER, WERNER, *Aristóteles,* México 1946.
LE BLOND, J. M., *Logique et Méthode chez Aristote,* Paris 1939.
MAIER, H., *Die Syllogistik des Aristoteles,* Tübingen 1896. Reedición 1936.
MURE, G. R. G., *Aristotle,* London 1932.
PIAT, C., *Aristote,* Paris 1912.
ROBIN, L., *Aristote,* Paris 1944.
ROSS, SIR W. D., *Aristotle,* London, 2.ª ed. 1930. Trad. *Aristóteles,* Buenos Aires 1957.
Sus comentarios a las ediciones oxonienses del texto griego de la *Metafísica* y la *Física* de Aristóteles son inestimables.
TAYLOR, A. E., *Aristotle,* London 1943.

5. — *Filosofía post-aristotélica*

ARMSTRONG, A. P., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus,* Cambridge 1940. (Cuidadoso estudio de los orígenes y la naturaleza del neoplatonismo plotiniano.)
ARNOLD, E. V., *Roman Stoicism,* 1911.
BAILEY, C., *The Greek Atomists and Epicurus,* Oxford University Press.
BEVAN, E. E., *Stoics and Sceptics,* Oxford 1914.
Hellenistic Popular Philosophy, Cambridge 1923.
BIGG, C., *Neoplatonism,* 1895.
BRÉHIER, E., *Philon d'Alexandrie,* Paris 1908.
La philosophie de Plotin, Paris 1928.
CAPES, W. W., *Stoicism,* 1880.
DILL, SR. S., *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius,* London 1905.
DODDS, E. R., *Select Passages illustrating Neoplatonism,* 1923.
FULLER, B. A. G., *The Problem of Evil in Plotinus,* Cambridge 1912.

García-Borrón, J. C., *Séneca y los Estoicos,* Barcelona 1956.
Henry, Paul, S. J., *Plotin et l'Occident,* Louvain 1934.
"Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin", *Bulletin de l'Académie royale de Belgique,* 1937.
Hicks, R. D., *Stoic and Epicurean,* London 1910.
Inge, W. R., *The Philosophy of Plotinus,* 2 vols., 3.ª ed. London 1928.
Krakowski, E., *Plotin et le Paganisme Religieux,* Paris 1933.
Lebreton, J., S. J., *Histoire du Dogme de la Trinité,* Paris 1910.
Marco Aurelio, *Soliloquios,* traducciones varias.
Plotino, *Ennéadas,* selección traducida, Buenos Aires 1948.
Proclo, *Elementos de Teología,* Buenos Aires 1965.
Reinhardt, K., *Poseidonios,* München 1921.
Robin, L., *Pyrrhon et le Scepticisme Grec,* Paris 1944.
Taylor, T., *Select Works of Plotinus,* ed. G. R. S. Mead, London 1929.
Whitakker, T., *The Neo-Platonists,* 2.ª ed., Cambridge 1901.
Witt, R. E., *Albinus and the History of Middle Platonism,* Cambridge.

ÍNDICE ALFABÉTICO

A

Aecio, 84 y n. 3, 497.
Agripa, 437.
Agustín, san, 15, 16, 25, 216 y n. 16, 265, 302 y n. 29, 329, 382, 392, 417 y n. 4, 443, 456, 465 y n. 37, 473, 490, 492.
Albino, **447**, 448, 452, 456.
Alcídamas de Elea, 107 y n. 26.
Alejandro de Afrodisia, 329, 330, 420-1.
Alejandro Magno, 274-5, 351, 379, 409.
Alejandro Severo, 443.
Alfredo el Grande, 15.
Alpetragio, 323.
Amelio, 463.
Amiano Marcelino, 443.
Amonio, 445.
Amonio Sacas, 455.
Anatolio, 421.
Anaxágoras, 62, 76, **77-82**, 85, 88, 110, 124-5, 208, 294, 476, 478, 483, 489.
Anaximandro, **39-40**, 47, 53, 89.
Anaxímenes, 35, **40-2**, 53, 63, 74-5, 86-9, 294.
Andrónico, 275, 279, 280, 420.
Androtión, 99.
Angélico, Fra, 15, 475
Aníceris, 134, 407.
Antíoco de Ascalón, **412-3**, 414, 436, 444.
Antíoco Epifanio, 450.
Antipáter de Tarso, 384, 416.
Antifón, 107-8.
Antístenes, **130-2**, 385.
Antonino Pío, 433.
Antonio, 383.
Apolodoro, 498.
Apolonio de Tiana, 432, 440-1, **442-3**.
Apuleyo, 448.
Aquino, santo Tomás de, 15, 16, 19, 20, 21, 177, 216, 247, 265, 282, 290, 302n., 311, 318-9, 323, 329, 331n., 349, 490.
Arcesilao, 410.
Aristipo, **132-4**, 407.
Aristocles, 421.
Aristón, 384, 420.
Aristófanes, 104, 110, 111, 112, 125-6.
Aristófanes de Bizancio, 146.
Aristóteles, 15, 16, 23-4, 32, 37-8, 45-8, 49n., 52, 59, 60, 62, 64-5, 69, 76, 78-9, 81, 83-5, 87, 88, 90-1, 107n. [112-6, 118-124 (*passim*, sobre Sócrates)], 130n., 135, 144, 148, 162 [166-9 (sobre Platón)], [174 (sobre Platón)], [177-8, 180-1 (sobre Platón)], 182 [186-7 (sobre Platón)], [189 (sobre Platón)], [191-2 (sobre Platón)], 194, 196n. [201, 203 (sobre Platón)], [209, 210 (sobre Platón)], 229, 247, 249, 251, 254, 265 (sobre Platón), 268, **273-375** (y sobre Platón esp., 296-304, 370-375), 379, 385, 386, 413, 417, 420, 421, 440, 445, 447-8, 459, 462, 464, 467-8, 471-4, 475-491 (*passim*), 497-498.
Aristóxeno, 44, 181, 186, 369.
Arnim, H. von, 281n., 394n., 396n.
Arquelao, 110.
Arquitas, 44, 50n., 143.
Arriano, F., 422, 425.
Asclepiodoto, 471.
Atanasio, 453.
Ateneo, 147.
Atico, 252, 448.
Aulo Gelio, 413, 497.
Aureliano, 443.
Averroes, 331n., 490.
Avicena, 292.

B

Bacon, F., 15.
Bacon, R., 15.
Beethoven, 475.
Berenice, 433.
Bergson, 21, 52n.
Berkeley, 15, 390.
Bernays, 365.
Bias, 51.
Bion, 407-8.
Boecio, 464, **473-4**.
Bosanquet, 351, 361.
Bradley, 20, 351.
Brentano, 318.

Buenaventura, san, 16, 205, 282, 311, 490.
Burnet, 24n., 30n., 41, 44, 48, 52, 63, 65, 79, 80, 81, 83, 100, 103, 109, 112n., 113-115, 125n., 126n., 341.
Butchet, 365n.
Bywater, 365n.

C

Calcidio, 473.
Calderón, 33.
Calígula, 423.
Calicles, 107.
Calipo, 327.
Calístenes, 275.
Calvino, 44.
Campanela, 265.
Capella, Marciano, 413, 473.
Caracalla, 443.
Carneades, Cato, **410-412**, 483.
Catón, el viejo, 384.
Cefisodoro, 276.
Celso, 448.
Cércides, 408.
Chestov, L., 49n.
Cicerón, 84, 134, 144n., 214n., 276, 398, 410, **413-415**, 417, 473, 497.
Cínicos, **130-132**, 334-380, 384, **407-8**, 413, 420, 428, **432-436**, 454.
Cirenaicos, **132-134**, 380, 403, 407, 409.
Claudio, 429.
Claudio Severo, 430.
Cleantes, 384, 385, 386, 391, 394, 395.
Clement, Alexander, 441.
Cleopatra, 383.
Collingwood, R. G., 262n.
Cornford, 114n., 248n., 249, 250, 254n.
Cosroes, 471.
Covotti, A., 31n., 43n., 80n.
Crantor, 268, 269.
Crashaw, 205.
Crates (Acad.), 267.
Crates (cínico), 132, 384, 432.
Crátilo, 142.
Crisipo, 384, 385, 386, **388-391**, 393, 395, 396, 411.
Cristiandad, 17, 18, 23, 25, 58, 216, 235, 329, 380, 382, 430, 441, 443, 452-454, 456, 458n., 463, 465, 467, 471-2, 478, 489-492.
Critolao, 420.
Croce, 260n.
Cromwell, 15.

D

Damascio, 470-1.
Damon, 77.
Dante, 15, 475.
De Burgh, 33.
Demetrio (cínico), 433.
Demetrio (perip.), 369.
Demiurgo (de Platón), 187, 197-200, 207, 216, 251ss., 295, 299, 303-4, 326, 442, 448, 459, 461, 466, 472.
Demócrito, 41, 64, **83-86**, 90, **135-137**, 195, 249, 251, 328, 380, 398, 400, 407, 409, 419, 420, 476.
Démonax, 433, 434 n. 10.
Descartes, 15, 215, 216, 330.
De Wulf, M., 473n., 474n.
Dicearco, 369.
Diels, H., 9, 497, 498.
Diocleciano, 443.
Diodoro Crono, 129.
Diodoro de Tiro, 420.
Diodoto, 414.
Diógenes (Apol.), 110, 111.
Diógenes (cínico), 130n., 131, 132, 393, 407, 432.
Diógenes Laercio, 498 (and *passim* as source).
Diógenes (seleúc.), 384.
Dion, 143, 145.
Dion Crisóstomo, 433, **434-435**.
Dionisio I, 132, 143, 145.
Dionisio II, 145.
Dionisio (artista), 361.
Dionisio (Heracl.), 384.
Dionisodoro, 108.
Dittenberger, 148.
Domiciano, 425, 434, 435, 443.
Domnino, 468.
Döring, 113.
Duns Scoto, 15, 16, 282.

E

Ecfanto, 268.
Edesio, 467.
Empédocles, 57, 64, **73-76**, 78, 83-4, 85, 88, 106, 110, 135, 249, 294, 399, 479.
Enesidemo, 436-437.
Enomao, 434.
Epicarmo, 60n.
Epicrates, 194.
Epicteto, 25, 422, **425-429**, 432, 480.
Epicuro, 84, 133, **398ss.**, 408.
Epicureísmo, 79, 84, 251, 380, 381, 382, **398-407**, 480, 482, 485-6.
Eratóstenes, 498.
Erimneo, 420.
Escévola, C. M., 416-7.
Escepticismo, 381, **409-413**, 414, **436-441**, 483.
Escipión, 416.
Schaarschmidt, 147.

Schelling, 80, 148, 149, 304.
Scholz, 291.
Schopenhauer, 12, 33, 304, 341, 358.
Espeusipo, **267-268**, 269, 274, 278, 300, 345.
Esquilo, 52, 109.
Esquines, 115, 126, 367.
Essenes, 450.
Esteban, 472.
Estilpón, 129, 384.
Estobeo, 497.
Estoicismo, 56-7, 269, 338, 380-1, **384-486**, 399, 402, 407, 410, 411, 412, 413, 414, **416-430**, 432, 435-6, 438-9, 440, 442, 444, 446, 447, 448, 454, 480, 482, 485, 486, 488-9, 491.
Estrabón, 422.
Estratón, **419-420.**
Eubúlides, 129.
Euclides de Megara, 128-9, 142.
Eudemo, 281, 368.
Eudoro, 450.
Eudoxo, 49, 143, 267, 269, 327, 344-5.
Eunapio, 443, 455, 467.
Eurípides, 34, 99, 109, 143, 220, 363, 365.
Eurito, 44, 48.
Eusebio, 133, 276n., 465.
Eustoquio, 456.

F

Fairbanks, A., 498.
Federico el Grande, 15.
Fedón, 130.
Fedro, 398.
Fichte, 19, 148.
Field, G. C., 114.
Filipo de Macedonia, 274.
Filipo de Opus, 147, 148, 267-8.
Filipono, 323.
Filisco, 132.
Filolao, 44, 45, 48n.
Filón, 382, 441, **450-454.**
Filón, 414.
Filostrato, 441, 442, 443.

G

Galeno, 421.
Galieno, 455.
Gayo (Calígula), 423, 451.
Gayo (fil.), 447.
Gelio, 413.
Gilson, 19.
Goethe, 15, 282, 475.
Gomperz, 106.
Gordian, 455.
Gorgias, **105-108**, 130.
Gregorio Nacianceno, san, 435.

H

Hackforth, R., 115.
Hardie, W. F. P., 166n., 189n., 193.
Hartmann, N., 17, 129, 265, 336, 337.
Hecateo, 51.
Hegel, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 53, 59, 80n., 99, 198, 204, 247, 294, 299, 304, 351.
Hegesias, **134**, 407.
Heráclides, 267, 268, 269.
Heráclito, 18, 35, **51-59**, 64, 65, 71, 87-90, 95, 102, 155, 156, 161, 208, 294, 380, 386, 387, 407, 418, 475, 477, 479, 482, 483, 489.
Heraclio, 472.
Hérilok, 384.
Hermann, K., 150n.
Hermarco, 398.
Hermias, 274.
Hermodoro, 51.
Heródoto, 30, 37, 99, 360, 398.
Heros, 433.
Hesíodo, 29-30, 32, 51, 57, 232, 410.
Hierocles, 443.
Hierocles (Alej.), **472.**
Hiparquía, 132.
Hipatía, 471, 472.
Hipias, 105, 122.
Hipólito, 497.
Hobbes, 486.
Hölderlin, 73n.
Homero, 29, 30, 45, 46, 51, 53, 207, 215, 232, 257, 340n., 360, 410, 475.
Hume, 15, 18, 21, 438.

I

Isabel, 15.
Isidoro, 470.
Ismenias, 149.
Isócrates, 106, 144, 149.

J

Jaeger, W., 9, 30n., 32, 147, 274, 277n., 278n., 281, 317.
Jámblico, 43, 277n., 421, **466-7**, 471, 472.
Jenócrates, 267, **268-9**, 274, 384, 446.
Jenófanes, 45, 51, 60, 410.
Jenofonte, 98, 112-3, 115-6, 118, 147.
Joel, K., 113.
Josefo, 450.
Julia Domna, 442.
Juan de la Cruz, san, 205.
Juan Filopono, 323, 471, 472.
Juliano, 434, 443, 467.
Justiniano, 471, 472.

K

Kant, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 148, 154, 218, 284, 324, 358, 360, 395, 480, 482, 483.
Körte, 399n.

L

Labriola, P. de, 465n.
Lebretón, J., 453n.
Leibniz, 217, 220, 388, 390.
Lelio, 416.
León de Salamina, 125.
Lessing, 365.
Leucipo, **83-86**, 89-90, 135, 137, 328, 407, 476, 479.
Levy, O., 9.
Libonio, 467.
Licón, 420.
Licofrón, 107.
Lindsay, A. D., 116.
Lisias, 99.
Locke, 15, 247, 351.
Logos, 56, 452-3, 489-491.
Longino, 459.
Luciano, 408, 433.
Lucilio, 422.
Lucrecio, 398, 399, 401-402.

M

Macrobio, 413, 473.
Malebranche, 302.
Mallarmé, 210-11.
Marcial, 433.
Marco Aurelio, 25, 422, 429-430, 480.
Maréchal, J., 20.
Marino, 470.
Mario Victorino, 473.
Marlborough, 15.
Marxismo, 17.
Máximo, 467.
Máximo, Alej., 435-6.
Máximo de Tiro, 448.
Meliso, 63, **65**, 106.
Menedemo, 130.
Menipo, 408.
Menón, 281.
Meneceo, 398.
Metodio, 465.
Metrodoro, 398-399.
Miguel Ángel, 16, 475.
Mill, J. S., 15, 308, 438, 439.
Meragenes, 443.
Mónimo, 132.
Moro, santo Tomás, 265.
Mozart, 475.
Musonio, 430.

N

Napoleón, 15.
Nausífanes, 398.
Nelson, 15.
Nemesio, 472.
Neokantianos, 182, 210.
Neoplatonismo, 173, 187, 199, 200, 208, 216, 252, 265, 267, 282, 301, 302, 318, 375, 381, 382, 387, 390, 418, 421, 440, 441, 445, 453-4, **455-473**, 477, 478, 485, 488, 490-2.
Neopitagóricos, 382, 432, **440-443**, 444, 445, 446, 448, 452, 456, 461, 477.
Nerón, 422, 423, 433.
Nestorio, 467.
Nettleship, R. L., 166, 171n.
Newman, 289.
Nicómaco, 273.
Nicómaco (el joven), 281.
Nicómaco de Gerasa, 441, 468.
Nietzsche, 22, 34-5, 75n., 87, 88, 211, 212, 227n., 333, 340, 388.
Numenio, 440, **441-2**, 448, 452, 456.

O

Ockham, 19.
Olivi, 323.
Olimpiodoro, 471.
Onesicrito, 132.
Orfismo, 43, 44, 46, 220, 443, 450, 460, 462, 468, 489.
Orígenes, 394n., 448, 454n., 465n.

P

Pablo, san, 425.
Panecio, 133, **416-7**, 418.
Pánfilo, 398.
Parménides, 18, 53, **60-65**, 66, 68, 71, 73-4, 76, 77, 79, 80, 83, 84, 85, 88, 89, 90, 95, 192, 193, 208, 313, 456, 475, 477, 482.
Pascal, 204.
Pauson, 361.
Peregrino, 433.
Pericles, 77, 100, 141.
Persion, 384.
Petronio, 433.
Píndaro, 52.
Pirandello, 52.
Pirrón, 381, **409-10**, 436.
Pisón, 398.
Pitagóricos, 18, **43-50**, 51, 61, 65, 66-71 (polémica de Zeno), 76, 84, 86, 90, 99, 170, 204, 249, 250, 267, 294, 369, 421,

436, 440, 442, 445, 460, 462, 468, 476, 479, 483, 484, 489.
Pitias, 274.
Pitocles, 398.
Platón, 15, 16, 18, 19, 22, 23, 24, 30, 31, 32, 34, 45, 50, 52, 56, 62, 64, 65, 66, 76, 77, 88, 90-91, 95, 98-99 (sobre sofistas), 101-2 (sobre Protag.), 105, 107, 108, 109, 111, 112ss. (y Sócrates), 118, 126, 128, 131, 132, 135, **141-269**, 273-282 (*passim*), 294-5, **296-305** (crítica de Aristóteles), 306, 309, 311, 312, 313, 317, 320, 325, 328, 329, 338, 352, 353, 355-6, 357, 359, 360, 374-5 (y Aristóteles), 379, 385, 386, 410, 416, 418, 421, 430, 436, 440, 441, 442, 444, 445, 446, 447, 448, 450, 455, 458n., 459, 460, 461, 462, 464, 467, 468, 471, 475-490 (*passim*).
Platonismo Medio, 186, 267, **444-449**, 456.
Plinio, 413.
Plotino, 25, 188, 317, 381, 443, 446, **455-465**, 466, 470, 472, 475, 480, 492.
Plutarco, 57, 97, 136, 252, 276, 393, **445-7**, 497.
Plutarco, Ateniense, 467.
Polemón, 267.
Polibio, 44, 416.
Polícrates, 149.
Polieno, 398.
Polignoto, 361.
Polistrato, 398.
Pompeyo, 417.
Pope, A., 386n.
Porfirio, 43, 368, 443, 455, 456, **463-5**, 466, 467, 470, 473, 474, 492.
Posidonio, 413, 416, **417-419**, 423, 435, 442, 446, 470, 473, 479, 497.
Potamón, 436.
Poulain, 110n.
Praechter, 10, 30n., 31n., 45, 108, 109n., 124 n., 128, 147, 148, 152, 153n., 267n., 381n., 382, 429, 453, 498.
Proclo, 49, 67, 147, 192n., 252, 254, 417, **468-470**, 471, 472.
Pródico, **104-5**.
Protágoras, 83, 96, **100-104**, 107, 133, 135, 137, 155ss., 161, 224, 481.
Pseudo-Dionisio, 173, 382.
Pseudo-Plutarco, 497.
Ptolomeo Filadelfo, 369.
Ptolomeo Soter, 369.

R

Remigio, 473.
Rilke, 211.
Ritter, C., 9, 143, 148n., 205, 221, 254.
Roberts, W. R., 358.
Robin, L., 498.
Ross, Sir W. D., 9, 69, 317n., 324, 330n., 331, 340n., 365.
Rubens, 16, 475.

S

Salustio, 467.
Satiro, 77.
Séneca, 25, 136, 392, 394, 396, 408, **422-425**, 429, 430, 432, 433, 436, 480.
Septimio Severo, 442.
Sexto, 436.
Sexto Empírico, 386, 410, 411n., **438-39**, 440, 497.
Shakespeare, 15, 16, 475.
Sidonio Apolinar, 443.
Simplicio, 61, 65, 77, 131n., 252, 368, 471, 498.
Sinesio, 472.
Siriano, 114, 467-8, 470.
Sócrates, 62, 65, 77, 81, 99, 100, 108, **109-127**, 128-134 (*passim*), 141-2 (y Platón), 145, 147, 155, 162, 175, 182-4, 208-9, 224-5, 236n., 264, 338-9, 343-4, 371, 384, 410, 445, 476, 479, 486-8, 490.
Sócrates (hist.), 465.
Sofistas, **95-108**, 125, 135, 207-9, 224-5, 239, 265, 409, 476, 479, 481-2, 486-7.
Sófocles, 15, 33, 96, 98, 109, 232, 367.
Solón, 99, 207.
Sosícrates, 133.
Sotión, 60, 77, 133, 436.
Spencer, H., 15, 341, 351.
Sfairo, 384.
Espinosa, 15, 164, 203, 204, 388.
Stace, W. T., 44, 63, 80n., 81, 121, 174n., 205, 309n., 367.
Stebbing, S., 291.
Stein, H. von, 132n.
Stenzel, J., 30n., 45, 189, 190, 195.
Suidas, 445, 455.

T

Tales, 33, 35, **37-9**, 40, 41, 53, 61, 63, 74, 87-9, 294.
Tascio Vict., 443.
Taylor, A. E., 8-9, 100, 109, 110, 111, 113-5, 126n., 146-9, 153, 168, 170, 183-4, 192n., 201-2, 205, 249, 250.
Teles, 408.
Temisón, 277.
Temistio, 421, 473.
Teón de Esmirna, 202.
Teodorico, 474.
Teodoro, 134, 407.

Teodosio, 465.
Teognis, 33.
Teofrasto, 39, 41, 76, 83, 250, 274, 318, **368-369**, 497.
Teramenes, 354.
Timón, 409-10.
Tito, 433.
Tomás de Kempis, 422.
Trajano, 434, 435, 445.
Traseam, 433.
Trasilo, 146, 147, 444n.
Trasímaco, 107, 108.
Tucídides, 33-4, 99.
Tzetzes, 383.

U

Ueberweg, 147.

V

Valentiniano, 465.
Varrón, 408, **413**, 417.
Velázquez, 475.
Vespasiano, 432, 433.
Vecio, 473.
Virgilio, 15, 403.
Virio, 443.
Vitelio, 432.
Vitrubio, 413.

W

Whitehead, A. N., 17, 265.
William de Moerbeke, 468.

Z

Zabarella, 330-1.
Zeller, E., 30n., 32, 42, 57, 65, 71, 80n., 81, 96, 97, 105, 107, 307n., 417.
Zenón de Elea, 65, **66-71**, 83, 95, 106, 325, 481.
Zenón (estoico), 129, 368, 384, 385, 387, 392-3, 394-8, 413.
Zenón de Tarso, 384.

Impreso en el mes de julio de 1994
en Talleres Gráficos HUROPE, S. A.
Recaredo, 2
08005 Barcelona

FREDERICK COPLESTON, S. I.
Profesor Emérito de Filosofía
de la Universidad de Londres

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Vol. II
DE SAN AGUSTIN A ESCOTO

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

Título original:
A HISTORY OF PHILOSOPHY
Vol. II: *Medieval philosophy. Augustine to Scotus*
Burns and Oates Ltd. - The Bellarmine Series XII

Traducción de
JUAN CARLOS GARCÍA BORRÓN

Edición castellana dirigida por
MANUEL SACRISTÁN

1.ª y 5.ª edición en
Colección Convivium: 1971 y 1982

1.ª edición en
Colección Ariel Filosofía: noviembre 1983
2.ª edición: julio 1989
3.ª edición: julio 1994

ISBN: 84-344-8700-4 (obra completa)
84-344-8707-1 (volumen 2)

Depósito legal: B. 25.078 - 1994

Impreso en España

1994. — Talleres Gráficos HUROPE, S. A.
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

INDICE

I. INTRODUCCIÓN 13

PARTE I
INFLUENCIAS PRE-MEDIEVALES

II. EL PERÍODO PATRÍSTICO 25

Cristianismo y filosofía griega.— Apologistas griegos (Arístides, san Justino mártir, Taciano, Atenágoras, Teófilo).— Gnosticismo y escritores opuestos a éste (san Ireneo, Hipólito). — Apologistas latinos (Minucio Félix, Tertuliano, Arnobio, Lactancio).—Escuela catequística de Alejandría (Clemente, Orígenes). — Padres griegos (san Basilio, Eusebio, san Gregorio de Nisa). — Padres latinos (san Ambrosio). — San Juan Damasceno. — Resumen.

III. SAN AGUSTÍN - I 50

Vida y escritos. — San Agustín y la filosofía.

IV. SAN AGUSTÍN - II: EL CONOCIMIENTO 60

Conocimiento en vista a la beatitud. — Contra el escepticismo. — Conocimiento de experiencia. — Naturaleza de la sensación. — Ideas divinas. — Iluminación y abstracción.

V. SAN AGUSTÍN - III: DIOS 75

Prueba de Dios a partir de las verdades eternas. — Pruebas tomadas de las criaturas y del consentimiento universal. — Las diversas pruebas como etapas de un proceso. — Atributos de Dios. — El ejemplarismo.

VI. SAN AGUSTÍN - IV: EL MUNDO 81

Creación libre a partir de la nada. — Materia. — *Rationes seminales.* — Números. — Alma y cuerpo. — Inmortalidad. — Origen del alma.

VII. SAN AGUSTÍN - V: TEORÍA MORAL 87

La felicidad y Dios. — Libertad y obligación. — Necesidad de la gracia.—El mal. — Las dos ciudades.

VIII. SAN AGUSTÍN - VI: EL ESTADO 93

El Estado y la ciudad de Babilonia no son idénticos. — El Estado pagano no encarna la verdadera justicia. — La Iglesia, superior al Estado.

IX. EL PSEUDO-DIONISIO 96

Los escritos y el autor. – Vía afirmativa. – Vía negativa. – Interpre-

tación neoplatónica de la Trinidad. — Ambigua doctrina de la Creación. — El problema del mal. — ¿Ortodoxia o no ortodoxia?

X. Boecio, Casiodoro, San Isidoro 105

Boecio, transmisor de ideas aristotélicas. — Teología natural. — Influencia de la Edad Media. — Casiodoro y las siete artes liberales; la espiritualidad del alma. — Las "Etimologías" y las "Sentencias" de san Isidoro.

Parte II

EL RENACIMIENTO CAROLINGIO

XI. El renacimiento carolingio 113

Carlomagno. — Alcuino y la Escuela Palatina. — Otras escuelas; bibliotecas. — Rabano Mauro.

XII. Juan Escoto Eriúgena - I 118

Vida y obras.

XIII. Juan Escoto Eriúgena - II 121

La Naturaleza. — Dios y la Creación. — Conocimiento de Dios por las vías afirmativa y negativa: inaplicabilidad de las categorías a Dios. — ¿Cómo, entonces, puede decirse que Dios ha hecho el Mundo? — Las ideas divinas en el Verbo. — Las criaturas, como participaciones y teofanías. — Las criaturas están en Dios. — Naturaleza del hombre. — Regreso de todas las cosas a Dios. — El castigo eterno a la luz del regreso cósmico. — Interpretación del sistema de Juan Escoto.

Parte III

LOS SIGLOS X, XI Y XII

XIV. El problema de los universales 143

Situación que sigue a la muerte de Carlomagno. — Origen de la discusión en textos de Porfirio y Boecio. — Importancia del problema. — Realismo exagerado. — El "nominalismo" de Roscelin. — Actitud de san Pedro Damián hacia la dialéctica. — Guillermo de Champeaux. — Abelardo. — Gilberto de la Porrée y Juan de Salisbury. — Hugo de San Víctor. — Santo Tomás de Aquino.

XV. San Anselmo de Canterbury 161

San Anselmo como filósofo. — Prueba de la existencia de Dios en el "Monologium". — La prueba de la existencia de Dios en el "Proslogium". — La idea de verdad y otros elementos agustinianos en el pensamiento de san Anselmo.

XVI. La Escuela de Chartres 170

Universalismo de París y sistematización de las ciencias en el siglo XII. — Regionalismo, humanismo. — El platonismo de Chartres. — Hilemorfismo en Chartres. — Panteísmo aparente. — Teoría política de Juan de Salisbury.

XVII. La Escuela de San Víctor 178

Hugo de San Víctor; pruebas de la existencia de Dios, fe, misticismo. — Ricardo de San Víctor; pruebas de la existencia de Dios. — Godofredo de San Víctor y Gualterio de San Víctor.

XVIII. Dualistas y panteístas 186

Los albigenses y los cátaros. — Amalrico de Bene. — David de Dinant.

Parte IV

FILOSOFÍA ISLÁMICA Y JUDÍA: TRADUCCIONES

XIX. Filosofía islámica 191

Razones para un tratamiento de la filosofía islámica. — Orígenes de la filosofía islámica. — Alfarabí. — Avicena. — Averroes. — El Dante y los filósofos árabes.

XX. Filosofía judía 204

La cábala. — Avicebrón. — Maimónides.

XXI. Las traducciones 208

Las obras traducidas. — Traducciones del griego y del árabe. — Efectos de las traducciones y oposición al aristotelismo.

Parte V

EL SIGLO XIII

XXII. La universidad de París 217

La universidad de París. — Universidades cerradas y corporaciones privilegiadas. — Plan de estudios. — Las órdenes religiosas en París. — Corrientes de pensamiento del siglo xiii.

XXIII. Guillermo de Auvergne 222

Razones para tratar de Guillermo de Auvergne. — Dios y las criaturas: esencia y existencia. — Creación por Dios, directamente y en el tiempo. — Pruebas de la existencia de Dios. — Hilemorfismo. — El alma. — El conocimiento. — Guillermo de Auvergne como pensador de transición.

XXIV. Grosseteste y Alejandro de Hales 231

(*a*) Vida y escritos de Roberto Grosseteste. — Doctrina de la luz. — Dios y las criaturas. — Doctrina de la verdad y de la iluminación. (*b*) Actitud de Alejandro de Hales hacia la filosofía. — Pruebas de la existencia de Dios. — Los atributos divinos. — La composición de las criaturas. — Alma, intelecto, voluntad. — Espíritu de la filosofía de Alejandro de Hales.

XXV. San Buenaventura - I 242

Vida y obras. — Espíritu. — Teología y filosofía. — Actitud ante el aristotelismo.

XXVI. San Buenaventura - II: Existencia de Dios . . 251

Espíritu de las pruebas buenaventurianas de la existencia de Dios. — Pruebas que parten del mundo sensible. — Conocimiento a priori de Dios. — El argumento anselmiano. — Argumento basado en la verdad.

XXVII. San Buenaventura - III: Relación de las criaturas a Dios 258

Ejemplarismo. — El conocimiento divino. — Imposibilidad de la Creación desde la eternidad. — Errores que se siguen de la negación del ejemplarismo y de la creación. — Semejanza de las criaturas a Dios; analogía. — ¿Es este mundo el mejor mundo posible?

XXVIII. San Buenaventura - IV: La Creación material. 270

Composición hilemórfica de todas las criaturas. — La individuación. —La luz. — Pluralidad de formas. — *Rationes seminales.*

XXIX. San Buenaventura - V: El alma humana . . . 276

Unidad del alma humana. — Relación del alma al cuerpo. — Inmortalidad del alma humana. — Falsedad del monopsiquismo averroísta. — Conocimiento de los objetos sensibles y de los primeros principios lógicos. — Conocimiento de las realidades espirituales. — Iluminación. — El ascenso del alma a Dios. — San Buenaventura como filósofo de la vida cristiana.

XXX. San Alberto Magno 290

Vida y actividad intelectual. — Filosofía y teología. — Dics. — La Creación. — El alma. — Reputación e importancia de san Alberto.

XXXI. Santo Tomás de Aquino - I 298

Vida. — Obras. — Modo de exposición de la filosofía de santo Tomás. — El espíritu de la filosofía de santo Tomás.

XXXII. Santo Tomás de Aquino - II: Filosofía y teología. 307

Distinción entre la filosofía y teología. — Necesidad moral de la Revelación. — Incompatibilidad de la fe y la ciencia en la misma mente y a propósito del mismo objeto. — Fin natural y fin sobrenatural. — Santo Tomás y san Buenaventura. — Santo Tomás como "innovador".

XXXIII. Santo Tomás de Aquino - III: Principios del ser creado 318

Razones para comenzar por el ser corpóreo. — Hilemorfismo. — Negación de las *rationes seminales.* — Negación de la pluralidad de las substancias corpóreas. — Potencialidad y acto. — Esencia y existencia.

XXXIV. Santo Tomás de Aquino - IV: Pruebas de la existencia de Dios 329

Necesidad de la prueba. — El argumento de San Anselmo. — Posibilidad de la prueba. — Las tres primeras pruebas. — La cuarta prueba. — La prueba basada en la finalidad. — La "tercera vía" fundamental.

XXXV. Santo Tomás de Aquino - V: Naturaleza de Dios. 339

La vía negativa. — La vía afirmativa. — La analogía. — Tipos de analogía. — Una dificultad. — Las ideas divinas. — Ninguna dis-

tinción real entre los atributos divinos. — Dios como existencia en sí.

XXXVI. Santo Tomás de Aquino - VI: La Creación . . . 354

Creación a partir de la nada. — Solamente Dios puede crear. — Dios creó libremente. — El motivo de la Creación desde la eternidad no ha sido demostrada. — ¿Pudo Dios crear una multitud actualmente infinita? — La omnipotencia divina. — El problema del mal.

XXXVII. Santo Tomás de Aquino - VII: Psicología . . . 365

Una sola forma substancial en el hombre. — Las potencias del alma. — Los sentidos internos. — El libre albedrío. — La facultad más noble. — La inmortalidad. — Los entendimientos activo y pasivo no son numéricamente el mismo en todos los hombres.

XXXVIII. Santo Tomás de Aquino - VIII: El conocimiento . 377

La "teoría del conocimiento" en santo Tomás. — El proceso del conocimiento: como cimiento de lo universal y de lo particular. — El conocimiento del alma por sí misma. — La posibilidad de la metafísica.

XXXIX. Santo Tomás de Aquino - IX: Teoría moral . . 386

Eudemonismo. — La visión de Dios. — El bien y el mal. — Las virtudes. — La ley natural. — La ley eterna y el fundamento de la moralidad en Dios. — Virtudes naturales reconocidas por santo Tomás que no habían sido reconocidas por Aristóteles; la virtud de religión.

XL. Santo Tomás de Aquino - X: Teoría política . . 399

Santo Tomás y Aristóteles. — El origen natural de la sociedad humana y del gobierno. — La sociedad humana y la autoridad política, queridas por Dios. — La Iglesia y el Estado. — El individuo y el Estado. — La ley. — La soberanía. — Las constituciones. — La teoría política de santo Tomás, parte integrante de su sistema total.

XLI. Santo Tomás y Aristóteles: controversias . . 410

La utilización de Aristóteles por santo Tomás. — Elementos no aristotélicos en el tomismo. — Tensiones latentes en la síntesis tomista. — Oposición a las "novedades" tomistas.

XLII. El averroísmo latino: Siger de Brabante . . . 420

Principales doctrinas de los "averroístas latinos". — Siger de Brabante. — El Dante y Siger de Brabante. — Oposición al averroísmo: condenas.

XLIII. Pensadores franciscanos 427

Roger Bacon, vida y obras. — Filosofía de Roger Bacon. — Mateo de Aquasparta. — Pedro Juan Olivio. — Roger Marston. — Ricardo de Middleton. — Raimundo Lulio.

XLIV. Gil de Roma y Enrique de Gante 444

(*a*) Gil de Roma. — Vida y obras. — La independencia de Gil de Roma como pensador. — Esencia y existencia. — Forma y materia; alma y cuerpo. — Teoría política. — (*b*) Enrique de Gante. — Vida y obras. — Eclecticismo, ilustrado por las doctrinas de la iluminación y el innatismo. — Idea de la metafísica. — Esencia y existencia. — Pruebas de la existencia de Dios. — Espíritu general y significación de la filosofía de Enrique de Gante.

XLV. Escoto - I 458

Vida. — Obras. — Espíritu de la filosofía de Escoto.

XLVI. Escoto - II: El conocimiento 467

El objeto primario del entendimiento humano. — Por qué el entendimiento depende del fantasma. — La incapacidad del alma para intuirse a sí misma en esta vida. — La aprehensión intelectual de la cosa individual. — ¿Es la teología una ciencia? — Nuestro conocimiento se basa en la experiencia sensible, y no es necesaria ninguna iluminación especial para la actividad intelectiva. — Conocimiento intuitivo y abstractivo. — Inducción.

XLVII. Escoto - III: La metafísica 480

El ser y sus atributos trascendentales. — El concepto unívoco de ser. — La distinción formal objetiva. — Esencia y existencia. — Los universales. — El hilemorfismo. — Rechazo de las *rationes seminales* y conservación de la pluralidad de formas. — La individuación.

XLVIII. Escoto - IV: Teología natural 496

La metafísica y Dios. — El conocimiento de Dios a partir de las criaturas. — La prueba de la existencia de Dios. — Simplicidad e inteligencia de Dios. — La infinitud de Dios. — El argumento anselmiano. — Atributos divinos que no pueden ser demostrados filosóficamente. — La distinción entre los atributos divinos. — Las ideas divinas. — La voluntad divina. — La Creación.

XLIX. Escoto - V: El alma 512

La forma específica del hombre. — Unión del alma y del cuerpo. — Voluntad y entendimiento. — La inmortalidad del alma no está estrictamente demostrada.

L. Escoto - VI: Ética 521

La moralidad y los actos humanos. — Actos indiferentes. — La ley moral y la voluntad de Dios. — La autoridad política.

LI. Revisión final 527

Teología y filosofía. — "Filosofía cristiana". — La síntesis tomista. — Diversas maneras de considerar e interpretar la filosofía medieval.

APÉNDICES

I. Títulos honoríficos aplicados en la Edad Media a los filósofos tratados en este volumen . . . 541

II. Breve bibliografía 542

Índice de nombres 561

Índice de materias 569

CAPÍTULO PRIMERO

INTRODUCCIÓN

1. En este segundo volumen de mi *Historia de la Filosofía* había sido mi primera intención presentar el desarrollo de la filosofía a través de todo el período medieval, entendiendo por filosofía medieval el pensamiento y los sistemas filosóficos que fueron elaborados entre el Renacimiento carolingio, a finales del siglo VIII d. J. C. (Juan Escoto Eriúgena, el primer filósofo medieval destacado, nació hacia el año 810), y el final del siglo XIV. Pero reflexiones posteriores me convencieron de la conveniencia de dedicar dos volúmenes a la filosofía medieval. Ya que el volumen primero de mi Historia [1] terminaba con una presentación del neoplatonismo, y no contenía tratamiento alguno de las ideas filosóficas que pueden encontrarse en los primeros escritores cristianos, consideré que era oportuno decir algo de esas ideas en este volumen. Es verdad que hombres como san Gregorio Niseno y san Agustín pertenecen al período del Imperio romano, y que la filosofía a la que se afiliaron fue la platónica, entendiendo este término en su sentido más amplio, y que no puede llamárseles medievales; pero subsiste el hecho de que fueron pensadores cristianos, y que ejercieron una gran influencia sobre la Edad Media. Apenas es posible entender a san Anselmo o a san Buenaventura sin saber algo de san Agustín, ni sería posible entender el pensamiento de Juan Escoto Eriúgena sin conocer algo del pensamiento de san Gregorio de Nisa y del Pseudo-Dionisio Areopagita. Así pues, casi huelga defender la decisión de iniciar una historia de la filosofía medieval con la consideración de unos pensadores que pertenecen, por lo que respecta a la cronología, al período del Imperio romano.

Comienza, pues, el presente volumen con la época más antigua de la literatura cristiana, y prosigue la historia de la filosofía medieval hasta llegar al final del siglo XIII, incluido Duns Escoto (1265-1308 aproximadamente). En mi tercer volumen me propongo tratar de la filosofía del siglo XIV, con una especial atención al ockhamismo. En dicho volumen incluiré también el tratamiento de las filosofías del Renacimiento, de los siglos XV y XVI, y de la "Edad de Plata" del pensamiento escolástico, aun cuando Francisco Suá-

1. *Historia de la Filosofía*, vol. I, Grecia y Roma.

rez no murió hasta el año 1617, veintiún años después del nacimiento de Descartes. Esa composición puede parecer arbitraria, y, en cierta medida, lo es. Pero es extremadamente dudoso que pueda trazarse una exacta y tajante línea divisoria entre la filosofía medieval y la moderna, y no sería indefendible que se incluyese a Descartes en el período de los últimos escolásticos, por contrario que eso pueda ser a las tradiciones historiográficas. No me propongo, empero, llegar a tanto, y si incluyo en el próximo volumen (el tercero) a algunos filósofos que puede parecer que pertenecen propiamente a la Edad Moderna, la razón por la que lo hago así es en gran parte una razón de conveniencia, la de dejar más desembarazada la continuación y poder, en el cuarto volumen, desarrollar de una manera sistemática la interconexión entre los más destacados sistemas filosóficos, a partir de Francis Bacon en Inglaterra y de Descartes en Francia, hasta Kant incluido. No obstante, cualquiera que sea el tipo de división adoptado, no ha de olvidarse que los compartimientos en que uno divida la historia del pensamiento filosófico no son compartimientos estancos, que las transiciones son graduales, no abruptas, que hay superposiciones e interconexiones, y que los sistemas que se van sucediendo no están cortados unos de otros con un hacha.

2. Hubo un tiempo en que la filosofía medieval se consideró indigna de un estudio serio, cuando se daba por supuesto que la filosofía de la Edad Media era de tal modo esclava de la teología que era prácticamente indistinguible de ésta, y que, en la pequeña medida en que podía ser distinguida, no consistía apenas sino en infecundas minucias lógicas y juegos de palabras. Dicho de otro modo, se daba por supuesto que la filosofía europea constaba de dos períodos principales, el de la Antigüedad, que venía a reducirse a Platón y Aristóteles, y el moderno, cuando la razón especulativa comenzó de nuevo a gozar de libertad, después de la oscura noche de la Edad Media, durante la cual la autoridad eclesiástica había reinado absolutamente y la razón humana, atada por sólidas correas, se había visto obligada a reducirse al estudio inútil y fantástico de la teología, hasta que un pensador como Descartes rompió al fin las cadenas y dio libertad a la razón. En la Antigüedad y en la Edad Moderna la filosofía podía considerarse como un hombre libre, mientras que en el período medieval había sido un esclavo.

Aparte del hecho de que la filosofía medieval compartió de la manera más natural la desestimación con que solía verse, en general, a la Edad Media, un factor al que debe atribuirse en parte la actitud adoptada ante los pensadores medievales fue sin duda el lenguaje utilizado, a propósito del escolasticismo, por hombres como Francis Bacon y René Descartes. Del mismo modo que los aristotélicos tendían naturalmente a valorar el platonismo en términos de la crítica que del mismo hiciera Aristóteles, así los admiradores del movimiento que parecía iniciado por Bacon y Descartes se sentían inclinados a mirar a la filosofía medieval a través de los ojos de éstos, sin advertir que mucho de lo que Francis Bacon, por ejemplo, tenía que decir

contra los escolásticos, no podía ser aplicado legítimamente a las grandes figuras del pensamiento medieval, por aplicable que pudiera ser a los escolásticos posteriores y "decadentes", que rendían culto a la letra de aquéllos, en detrimento del espíritu. Si desde el principio los historiadores dirigían su mirada a la filosofía medieval a esa luz, difícilmente podía esperarse que buscasen un conocimiento de aquélla más exacto y más de primera mano: la condenaban sin verla ni oírla, sin conocimiento de la rica variedad del pensamiento medieval ni de su profundidad; para esos historiadores, toda la filosofía medieval constituía un solo bloque, un árido juego de palabras y una servil dependencia de la teología. Además, insuficientemente críticos, no supieron reconocer el hecho de que, si los filósofos medievales se dejaron influir por un factor externo, la teología, los filósofos modernos han sido también influidos por factores externos, aunque éstos no fueran teólogos. Para la mayoría de dichos historiadores habría sido una proposición desprovista de sentido la que sugiriera que Duns Escoto, por ejemplo, podría pretender ser considerado como un filósofo británico tan grande, por lo menos tan grande, como John Locke, mientras que en su elevada estimación de la agudeza de David Hume, no tuvieron en cuenta que ciertos pensadores de los últimos tiempos de la Edad Media habían ya anticipado gran parte de la crítica que acostumbraba considerarse como la peculiar contribución del eminente escocés a la filosofía.

Citaré un ejemplo, el modo de tratar a los filósofos y la filosofía medieval un hombre que fue, a su vez, un gran filósofo, Jorge Guillermo Federico Hegel. Es un interesante ejemplo, puesto que la idea dialéctica que Hegel tenía de la historia de la filosofía exigía evidentemente que la filosofía medieval fuese registrada como habiendo hecho una contribución esencial al desarrollo del pensamiento filosófico, y, por lo demás, Hegel, personalmente, no era un simple antagonista vulgar de la filosofía medieval. Ahora bien, Hegel admite ciertamente que la filosofía medieval realizó una función útil, la de expresar en términos filosóficos "el contenido absoluto" del cristianismo, pero insiste en que no es sino una repetición formalista del contenido de la fe, en la que Dios se representa como algo "externo", y si se recuerda que para Hegel la fe es el modo de la conciencia religiosa, definidamente inferior al punto de vista filosófico o especulativo, el punto de vista de la pura razón, está claro que, a sus ojos, la filosofía medieval solamente puede ser filosofía en el nombre. En consecuencia, Hegel declara que la filosofía escolástica es realmente teología. Lo que Hegel quiere decir con eso no es que Dios no sea objeto de la filosofía, lo mismo que de la teología; lo que quiere decir es que aunque la filosofía medieval considerara el mismo objeto que considera la filosofía propiamente dicha, lo hacía según las categorías de la teología, en vez de sustituir las conexiones externas de la teología (por ejemplo, la relación del mundo a Dios como la del efecto externo a su libre causa creadora) por las categorías y conexiones sistemáticas, científicas, racionales y necesarias de la filosofía. La filosofía medieval fue, según eso, filo-

sofía por lo que respecta a su contenido, pero, por lo que respecta a la forma, fue teología; y, a los ojos de Hegel, la historia de la filosofía medieval es una historia monótona, en la que los hombres trataron en vano de discernir algún estadio claro y distinto de verdadero progreso y desarrollo del pensamiento.

En la medida en que la opinión de Hegel sobre la filosofía medieval depende de su propio sistema particular, de su modo de ver la relación entre la religión y la filosofía, la fe y la razón, lo inmediato y lo mediato, no puedo discutirla en este volumen; pero deseo indicar cómo el tratamiento hegeliano de la filosofía medieval va acompañado por una muy real ignorancia del curso de su historia. Es posible, indudablemente, que un hegeliano tenga un verdadero conocimiento del desarrollo de la filosofía medieval y adopte sin embargo, precisamente por ser hegeliano, el punto de vista general de Hegel respecto de la misma; pero no puede haber ni una sombra de duda, incluso si se tiene en cuenta el hecho de que el filósofo no editó y publicó por sí mismo sus lecciones sobre historia de la filosofía, que Hegel no poseyó de hecho aquel conocimiento. ¿Cómo puede, por ejemplo, atribuirse un verdadero conocimiento de la filosofía medieval a un escritor que incluye a Roger Bacon bajo el epígrafe "Místicos", y se limita a observar: "Roger Bacon se ocupó más especialmente de física, pero no llegó a ejercer influencia. Inventó una pólvora, espejos, telescopios, y murió en 1297"? El hecho es que Hegel confiaba su información a autores como Tennemann y Brucker, a propósito de filosofía medieval, mientras que sobre ésta no existen estudios valiosos hasta mediados del siglo XIX.

Al presentar el ejemplo de Hegel no ha sido mi intención, desde luego, culpar a ese filósofo; trato más bien de poner de relieve el gran cambio que se ha operado en nuestro conocimiento de la filosofía medieval merced a la obra de modernos eruditos, a partir, más o menos, de 1880. Mientras es fácil comprender y perdonar las representaciones erróneas de las que un hombre como Hégel fue inconscientemente culpable, es difícil tener mucha paciencia ante similares erróneas interpretaciones de hoy, después de la obra de investigadores como Baeumker, Ehrle, Grabmann, De Wulf, Pelster, Geyer, Mandonnet, Pelzer, etc. Después de la luz que han esparcido sobre la filosofía medieval los textos publicados y las ediciones críticas de otras obras ya publicadas anteriormente, después de los espléndidos volúmenes editados por los padres franciscanos de Quaracchi, después de la publicación de tantos números de serie de *Beiträge*, después de la produción de Historias como la de Maurice De Wulf, después que los lúcidos estudios de Etienne Gilson, después de la paciente labor realizada por la Mediaeval Academy of America, no parece ya posible pensar que los filósofos medievales fueran "todos de la misma clase", que la filosofía medieval estuvo falta de riqueza y variedad, que los pensadores medievales fueron uniformemente hombres de corta estatura y dotes mediocres. Además, escritores como Gilson nos han ayudado a reconocer la continuidad entre la filosofía medieval y la mo-

derna. Gilson ha puesto de manifiesto cómo el cartesianismo dependía del pensamiento medieval más de lo que primeramente se creyó. Queda todavía mucho por hacer en el trabajo de edición e interpretación de textos (basta mencionar el Comentario a las *Sentencias*, de Guillermo de Ockham), pero ahora nos es ya posible ver las corrientes y el desarrollo, el esquema y la textura, las grandes figuras y las figuras menores de la filosofía medieval, en una mirada sinóptica.

3. Pero aunque la filosofía medieval sea en efecto más rica y más variada de lo que a veces se ha supuesto, ¿no tienen razón los que dicen que se mantuvo en una relación tan íntima con la teología que es prácticamente indistinguible de ésta? ¿Acaso no es un hecho, por ejemplo, que la gran mayoría de los filósofos medievales fueron clérigos y teólogos, que seguían los estudios filosóficos con espíritu de teólogos, o, incluso, de apologetas?

En primer lugar, es necesario advertir que la relación entre filosofía y teología constituyó en sí misma un importante tema para el pensamiento medieval, y que distintos pensadores adoptaron actitudes diferentes a propósito de dicha cuestión. Tomando su punto de partida en el afán por entender los datos de la revelación, en la medida en que eso es posible a la razón humana, los medievales más antiguos, de acuerdo con la máxima *Credo ut intelligam*, aplicaron la dialéctica racional a los misterios de la fe, en un esfuerzo por comprender éstos. De ese modo pusieron los fundamentos de la teología escolástica, puesto que la aplicación de la razón a los datos teológicos —en el sentido de los datos de la revelación— es y se reduce a ser teología, sin convertirse en filosofía. Algunos pensadores, en su deseo entusiasta de penetrar los misterios por la razón en el más alto grado posible, parecen a primera vista ser racionalistas, o lo que podríamos llamar hegelianos antes de Hegel. No obstante, es un anacronismo ver a esos hombres como "racionalistas", en el sentido moderno del término, puesto que cuando san Anselmo, por ejemplo, o Ricardo de San Víctor, intentaban explicar el misterio de la Santísima Trinidad por "razones necesarias", no tenían la menor intención de reducir el dogma o deteriorar la integridad de la divina revelación. (Volveré sobre ese tema en el curso de esta obra.) Actuaban, pues, indudablemente como teólogos; pero esos hombres, que no hicieron, es verdad, una delimitación clara de las esferas de la filosofía y la teología, persiguieron sin embargo temas filosóficos y desarrollaron argumentaciones filosóficas. Por ejemplo, aun cuando san Anselmo sea importante en primer lugar como uno de los fundadores de la teología escolástica, contribuyó también al crecimiento de la filosofía escolástica, como en el caso de sus pruebas racionales de la existencia de Dios. Sería inadecuado rotular, sin más precisas cualificaciones, a Abelardo como filósofo y a san Anselmo como teólogo. En todo caso, en el siglo XIII, encontramos una clara distinción, obra de santo Tomás de Aquino, entre teología, que toma como premisas los datos de la revelación, y filosofía (incluida en ésta, desde luego, lo que llamamos "teología natural"), que es obra de la razón humana, sin una ayuda positiva

de la revelación. Es cierto que en aquel mismo siglo san Buenaventura fue un defensor consciente y decidido de lo que podríamos llamar el punto de vista integralista, agustiniano; pero, aunque el doctor franciscano pudo creer que un conocimiento de Dios puramente filosófico está viciado por su misma *incompletud*, también él veía con la mayor claridad que hay verdades filosóficas de las que podemos cerciorarnos por nuestra sola razón. La diferencia entre san Buenaventura y santo Tomás ha sido formulada así.[2] Santo Tomás sostiene que sería posible, en principio, excogitar un sistema filosófico satisfactorio que, respecto al conocimiento de Dios por ejemplo, fuese incompleto, pero no falso, mientras que san Buenaventura mantiene que esa misma *incompletud* o inadecuación tiene el carácter de una falsificación, de modo que, aunque fuese posible una filosofía natural verdadera sin la luz de la fe, no sería posible, sin ésta, una verdadera metafísica. Si un filósofo —pensaba san Buenaventura— prueba mediante la razón y mantiene la unidad de Dios, sin conocer al mismo tiempo que Dios es tres personas en una naturaleza, ese filósofo atribuye a Dios una unidad que no es la unidad divina.

En segundo lugar, santo Tomás era perfectamente serio al conceder su estatuto a la filosofía. Un observador superficial podría creer que cuando santo Tomás formulaba una clara distinción entre teología dogmática y filosofía se limitaba a formular una distinción formalística, que no tuvo influencia en su pensamiento y que él mismo no se tomó en serio en la práctica; pero semejante modo de ver estaría lejos de la verdad, como puede advertirse por un ejemplo. Santo Tomás creía que la revelación enseña la creación del mundo en el tiempo, la no-eternidad del mundo; pero mantuvo y argumentó vigorosamente que el filósofo como tal no puede probar ni que el mundo sea creado desde la eternidad ni que haya sido creado en el tiempo, aunque sí puede mostrar su dependencia de Dios como Creador. Al defender ese punto de vista disentía, por ejemplo, de san Buenaventura, y el hecho de que mantuviese el punto de vista en cuestión manifiesta claramente que se tomaba en serio, en la práctica, su delimitación teorética de los campos de la filosofía y la teología dogmática.

En tercer lugar, si fuera realmente verdad que la filosofía medieval no fue otra cosa que teología, habría que esperar que unos pensadores que aceptaban la misma fe aceptaran también la misma filosofía, o que las diferencias entre ellos se limitaran a diferencias en el modo de aplicar la dialéctica a los datos de la revelación. No obstante, eso está en realidad muy lejos de ser la verdad. San Buenaventura, santo Tomás de Aquino y Duns Escoto, Gil de Roma, y, no hay grave inconveniente en añadir, Guillermo de Ockham, aceptaban la misma fe, pero sus ideas filosóficas no fueron ni mucho menos las mismas en todos los puntos. El que las filosofías de esos hombres

2. Esa tajante formulacion, sin embargo, aunque patrocinada por Gilson, debe ser algo matizada. Ver nuestro Capítulo XXV, 4.

fuesen o no igualmente compatibles con las exigencias de la teología es, desde luego, otra cuestión (no es nada fácil considerar la filosofía de Guillermo de Ockham como enteramente compatible con aquellas exigencias); pero esa cuestión es independiente del tema que aquí discutimos, puesto que, fuesen o no compatibles todas ellas con la teología ortodoxa, esas filosofías existieron y no fueron la misma. El historiador puede seguir las líneas de desarrollo y divergencia en la filosofía medieval, y, si puede hacerlo así, debe estar claro que hay algo a lo que puede llamarse filosofía medieval: de lo que no existe no puede haber historia.

Tendremos que considerar diferentes opiniones sobre la relación entre filosofía y teología en el curso de esta obra, y no quiero llevar más adelante, por ahora, el tratamiento del tema; pero será oportuno admitir desde el principio que, debido al fondo común de la fe cristiana, el mundo que se ofrecía, para su interpretación, al filósofo medieval, aparecía, más o menos, a la misma luz. Tanto si un pensador defendía una clara distinción entre los campos de la filosofía y de la teología, como si la negaba, miraba al mundo con ojos de cristiano, y difícilmente podía dejar de hacerlo así. En sus argumentaciones filosóficas podía prescindir de la revelación cristiana, pero no por eso la fe y la perspectiva cristianas dejaban de estar en el fondo de su mente. Pero eso no significa que sus argumentaciones filosóficas no fuesen argumentaciones filosóficas, o que sus pruebas racionales no fuesen pruebas racionales; hay que considerar cada argumento o prueba según sus propios méritos, y no desestimarlos como teología disfrazada por el hecho de que su autor fuese cristiano.

4. Una vez hemos establecido que hubo realmente una cosa a la que puede llamarse filosofía cristiana, o, en todo caso, que pudo haberla, aun cuando la gran mayoría de los filósofos medievales fuesen cristianos y un gran número de ellos, por añadidura, teólogos, quiero decir finalmente algo acerca de lo que este libro, y el volumen que le sigue, se proponen, y del modo que tratan su tema.

Indudablemente no me propongo intentar la tarea de narrar todas las opiniones conocidas de todos los filósofos medievales conocidos. En otras palabras, los volúmenes segundo y tercero de mi *historia* no pretenden ser una enciclopedia de la filosofía medieval. Tampoco es mi intención ofrecer sencillamente un esbozo o una serie de impresiones de la filosofía medieval. Me he propuesto hacer una relación inteligible y coherente del desarrollo de la filosofía medieval y de las fases a través de las cuales pasó, omitiendo por completo muchos nombres y seleccionando, para su mejor consideración, a aquellos pensadores que son de especial importancia e interés por el contenido de su pensamiento, o que representan e ilustran algún tipo particular de filosofía o algún particular estadio del desarrollo. He consagrado a algunos de esos pensadores un espacio considerable, para ocuparme de sus opiniones un poco por extenso. Tal hecho puede tal vez oscurecer las líneas generales de conexión y desarrollo, pero, como ya he dicho, no era mi inten-

ción limitarme a ofrecer un esbozo de la filosofía medieval, y probablemente sólo a través de un tratamiento algo detallado de los principales sistemas filosóficos puede ponerse de manifiesto la rica variedad del pensamiento medieval. Poner claramente de relieve las principales líneas de conexión y desarrollo, y exponer al mismo tiempo con cierta extensión las ideas de filósofos seleccionados, no es ciertamente una tarea fácil, y sería insensato suponer que mis inclusiones u omisiones, o la proporción de espacio concedido a tales o cuales filósofos, resulten aceptables a todo el mundo; ver el bosque a costa de no ver los árboles, o ver los árboles a costa de no ver el bosque, es bastante fácil, pero ver con claridad al mismo tiempo tanto los árboles como el bosque no es tan fácil. No obstante, estimo que ésa es una tarea digna de ser intentada, y aunque no he vacilado en considerar con cierta extensión las filosofías de san Buenaventura, santo Tomás, Duns Escoto y Ockham, he procurado hacer inteligible el desarrollo general de la filosofía medieval desde sus polémicas más antiguas, a través de su espléndida madurez, hasta su decadencia.

Cuando alguien habla de "decadencia" se expone a la objeción de que no está hablando como historiador, sino como filósofo. Eso es bastante cierto, pero si se ha de discernir una pauta inteligible en la filosofía medieval es preciso disponer de un principio de selección, y, al menos en esa medida, se debe ser filósofo. La palabra "decadencia" tiene sin duda un color y un aroma valorativo, por lo cual su utilización puede parecer un desbordamiento de los límites legítimos del historiador. Tal vez lo es, en cierto sentido; pero ¿qué historiador de la filosofía ha sido o es *meramente* un historiador, en el más estricto sentido del término? Ningún hegeliano, ningún marxista, ningún positivista, ningún kantiano escribe historia sin un punto de vista filosófico, ¿y es solamente el tomista el que ha de ser condenado por una práctica que es realmente necesaria, a menos que la historia de la filosofía se convierta en ininteligible, por reducirse a una simple sarta de opiniones?

Al decir "decadencia" quiero decir, pues, *decadencia*, puesto que yo veo, francamente, la filosofía medieval como constituida por tres fases principales. Viene en primer lugar la fase preparatoria, hasta el siglo XII inclusive; sigue el período de síntesis constructivas, el siglo XIII, y, finalmente, en la siglo XIV, el período de crítica destructiva, socavación y decadencia. Sin embargo, desde otro punto de vista, yo no vacilaría en admitir que la última fase fue inevitable y, a la larga, que pudo ser un beneficio, en tanto que estimuló a los filósofos escolásticos a desarrollar y establecer sus principios más firmemente de cara a la crítica y a utilizar, además, todo lo que la filosofía posterior pudiera ofrecer de valor positivo. Desde un cierto punto de vista, la fase sofística de la filosofía antigua (sirviéndonos del término "sofista" más o menos en el sentido platónico) constituyó una decadencia, puesto que se caracterizó por ser, entre otras cosas, un corrosivo del pensamiento constructivo; pero no por eso dejó de ser una fase inevitable en la filosofía griega, y puede considerarse que, a la larga, produjo resultados de valor

positivo. Al menos, nadie que valore el pensamiento de Platón y Aristóteles puede ver la actividad y la crítica de los sofistas como un puro desastre para la filosofía.

El plan general de este volumen y del que le sigue consiste, pues, en la exposición de las principales fases y líneas de desarrollo de la filosofía medieval. En primer lugar trataré brevemente el período de la patrística, para hablar luego de aquellos pensadores cristianos que tuvieron una real influencia en la filosofía medieval: Boecio, el Pseudo-Dionisio, y, sobre todo, san Agustín de Hipona. Después de esa parte más o menos introductoria del volumen prosigo con la fase preparatoria del pensamiento propiamente medieval, el renacimiento carolingio, el establecimiento de las escuelas, la controversia a propósito de los conceptos universales y la creciente utilización de la dialéctica, la obra positiva de san Anselmo en el siglo XI, las escuelas del XII, y en particular las de Chartres y San Víctor. Se hace entonces necesario decir algo de las filosofías árabe y judía, no tanto por razón de ellas mismas, puesto que lo que primordialmente me interesa es la filosofía de la cristiandad medieval, como por el hecho de que árabes y judíos constituyeron un importante canal a través del cual el sistema aristotélico llegó a ser conocido en su totalidad por el Occidente cristiano. La segunda fase es la de las grandes síntesis del siglo XIII, las filosofías de san Buenaventura, santo Tomás de Aquino y Duns Escoto en particular. La fase siguiente, la del siglo XIV, contiene las nuevas direcciones y la crítica destructiva de la escuela ockhamista, en un sentido amplio. Finalmente, ofrezco un tratamiento del pensamiento correspondiente al período de transición entre la filosofía medieval y la moderna. Queda así preparado el terreno para una consideración de lo que generalmente se llama "filosofía moderna", que se aborda en el cuarto volumen de esta *Historia*.

Para concluir será conveniente mencionar otro par de puntos. El primero es que no concibo que sea tarea propia del historiador de la filosofía el sustituir las ideas de los pensadores del pasado por las suyas propias, o las de filósofos contemporáneos o recientes, como si los pasados pensadores de los que se trata no hubieran sabido lo que realmente querían decir. Cuando Platón formulaba la doctrina de la reminiscencia no hacía formulaciones neokantianas, y aunque san Agustín se anticipara a Descartes al decir *Si fallor, sum,* sería un gran error tratar de meter a la fuerza su filosofía en el molde cartesiano. Por otra parte, ciertos problemas que han sido planteados por filósofos modernos fueron planteados también en la Edad Media, aunque en un cuadro distinto, y es legítimo atraer la atención sobre las semejanzas en las preguntas o en las respuestas. Tampoco es ilegítimo preguntarse si un determinado filósofo medieval podría, según los recursos de su propio sistema, enfrentarse con esta o aquella dificultad suscitada por algún filósofo posterior. En consecuencia, aunque he procurado evitar la multiplicación de las referencias a la filosofía moderna, me he permitido ocasionalmente hacer comparaciones con filosofías más tardías, y discutir la capacidad de un sis-

tema de filosofía medieval para resolver una dificultad que puede plantearse a un estudioso del pensamiento moderno. Pero he racionado muy sobriamente tales comparaciones y discusiones, no sólo por consideraciones de espacio, sino también en atención a los cánones de la historia.

El segundo punto que deseo mencionar es el siguiente. Debido, en gran parte, a la influencia del marxismo, hay una cierta exigencia de que el historiador de la filosofía dirija la atención al fondo social y político del período que estudie, y esparza luz sobre la influencia de los factores sociales y políticos sobre el desarrollo y el pensamiento filosóficos. Pero, aparte del hecho de que para mantener la propia historia dentro de unos límites razonables, uno debe concentrarse en la filosofía misma, y no en acontecimientos o procesos políticos y sociales, es ridículo suponer que todas las filosofías o todas las partes de una determinada filosofía estén igualmente influidas por el *milieu* social y político. Para entender el pensamiento político de un filósofo es evidentemente deseable tener algún conocimiento de su fondo político real, pero para discutir la doctrina de santo Tomás sobre la relación de esencia y existencia, o la teoría de Escoto del carácter unívoco del concepto de ser, no hay necesidad alguna de introducir referencias al fondo político o económico. Además, la filosofía está influida por otros factores, tanto como por la política y la economía. Platón estuvo influido por el progreso de la matemática griega; la filosofía medieval, aunque diferenciable de la teología, estuvo ciertamente influida por ésta; para la manera de ver Descartes el mundo material es importante la consideración del desarrollo de la física; la biología tuvo influencia en Bergson, y así sucesivamente. Considero, pues, un gran error tratar de un modo tan exclusivo del desarrollo político y económico y explicar el progreso de las demás ciencias sobre la base decisiva de la historia económica, lo que implicaría la verdad de la teoría marxista de la filosofía. Aparte, pues, del hecho de que consideraciones de espacio no me han permitido decir gran cosa del fondo político, social o económico, de la filosofía medieval, he desatendido deliberadamente la injustificable demanda de que la "superestructura ideológica" sea explicada en términos de la situación económica. Este libro es una historia de un cierto período de la historia de la filosofía; no es una historia política ni una historia de la economía medieval.

PRIMERA PARTE

INFLUENCIAS PRE-MEDIEVALES

CAPÍTULO II

EL PERÍODO PATRÍSTICO

Cristianismo y filosofía griega. — Apologistas griegos (Arístides, san Justino mártir, Taciano, Atenágoras, Teófilo). — Gnosticismo y escritores opuestos a éste (san Ireneo, Hipólito). — Apologistas latinos (Minucio Félix, Tertuliano, Arnobio, Lactancio). — Escuela catequística de Alejandría (Clemente, Orígenes). — Padres griegos (san Basilio, Eusebio, san Gregorio de Nisa). — Padres latinos (san Ambrosio). — San Juan Damasceno. — Resumen.

1. El cristianismo entró en el mundo como una religión revelada: fue ofrecido al mundo por Cristo como una doctrina de redención y salvación y amor, y no como un sistema abstracto y teorético; Cristo envió a sus apóstoles a predicar, no a ocupar cátedras de profesores. El cristianismo era "el camino", un camino hacia Dios que tenía que ser recorrido en la práctica, no un sistema filosófico para añadir a los sistemas y escuelas de la Antigüedad. Los apóstoles y sus sucesores se sentían llamados a convertir al mundo, no a excogitar un sistema filosófico. Además, en la medida en que su mensaje iba dirigido a judíos, los apóstoles tenían que enfrentarse con ataques teológicos, más que filosóficos, y, por lo que respecta a los no judíos, no estamos informados de que, aparte del famoso sermón de san Pablo en Atenas, tuvieran que enfrentarse, ni siquiera que tuviesen trato, con filósofos griegos en el sentido académico de la palabra.

No obstante, cuando el cristianismo fue arraigando y creció, provocó la suspicacia y la hostilidad, no solamente de los judíos y de las autoridades políticas, sino también de intelectuales y escritores paganos. Algunos de los ataques dirigidos al cristianismo fueron debidos simplemente a ignorancia, a crédulas sospechas, a miedo de lo desconocido, a representaciones erróneas; pero también se lanzaron ataques en el plano teorético, sobre bases filosóficas, y esos ataques exigían respuesta. Eso significó que hubo que utilizar argumentaciones filosóficas, y no meramente teológicas. Se encuentran, pues, elementos filosóficos en los escritos de los primeros Padres y apologistas cristianos; pero sería evidentemente ocioso buscar allí un sistema filosófico, puesto que el interés de aquellos escritores era primordialmente teológico:

defender la fe. Sin embargo, al llegar el cristianismo a establecerse más firmemente y a ser mejor conocido, y al llegar a ser posible que estudiosos cristianos desarrollasen su pensamiento y su formación intelectual, el elemento filosófico tendió a hacerse más claramente reconocible, en especial cuando de lo que se trataba era de enfrentarse con los ataques de filósofos paganos profesionales.

La influencia de la apologética en el crecimiento de la filosofía cristiana se debió, indudablemente, en primer lugar, a una causa externa al cristianismo, a saber, el ataque hostil; pero hubo también otra razón para ese crecimiento, una razón que era interna, independiente de los ataques procedentes del exterior. Los cristianos más intelectuales sintieron de modo natural el deseo de penetrar, en la medida en que les era permitido hacerlo, los datos de la revelación, y también el de formarse una imagen totalizadora del mundo y de la vida humana a la luz de la fe. Esa última razón operó, quizá, de modo sistemático, más tarde que la primera, y, por lo que respecta a los Padres, alcanzó el cenit de su influencia en el pensamiento de san Agustín; pero la primera, el deseo de penetrar los dogmas de la fe (una anticipación de la actitud caracterizada por la fórmula *Credo ut intelligam*) operó de algún modo desde el principio. En parte mediante un simple deseo de entender y apreciar, en parte mediante la necesidad de definiciones crecientemente claras del dogma, de cara a las herejías, los datos originarios de la revelación se hicieron más explícitos, se "desarrollaron", en el sentido de hacerse explícito lo que estaba implícito. Desde el principio, por ejemplo, los cristianos aceptaron que Cristo era a la vez Dios y hombre, pero sólo con el curso del tiempo se aclararon las implicaciones de esa afirmación, y pasó ésta a formularse en definiciones teológicas, por ejemplo, que la perfecta naturaleza humana de Cristo implicaba la posesión por Éste de una voluntad humana. Ahora bien, esas definiciones fueron, desde luego, teológicas, y el progreso de lo implícito a lo explícito fue un progreso en la ciencia teológica; pero en el proceso de argumentación y definición se emplearon conceptos y categorías tomados de la filosofía. Además, como los cristianos no disponían de una filosofía propia (en el sentido académico de la palabra filosofía), se dirigieron del modo más natural a la filosofía imperante en su tiempo, que derivaba del platonismo, aunque estaba fuertemente impregnada de otros elementos. En una generalización aproximada podemos decir, pues, que las ideas filosóficas de los primeros escritores cristianos fueron de carácter platónico o neoplatónico (con una mezcla de estoicismo), y que la tradición platónica continuó durante largo tiempo dominando el pensamiento cristiano desde el punto de vista filosófico. Pero al decir eso debemos recordar que los escritores cristianos no hacían entonces ninguna clara distinción entre filosofía y teología: lo que ellos se proponían era más bien presentar la sabiduría, o "filosofía" cristiana (en un sentido muy amplio del término filosofía), la cual era primordialmente teológica, si bien contuviese elementos filosóficos en el sentido más estricto del término. La tarea del historiador de

la filosofía consiste en aislar esos elementos filosóficos: no es razonable esperar que sea capaz de presentar un adecuado cuadro del antiguo pensamiento cristiano, por la excelente razón de que, *ex hypothesi*, el historiador de la filosofía no es un historiador de la teología dogmática o de la exégesis.

Dado que, por una parte, los filósofos paganos se inclinaban a atacar a la Iglesia y las doctrinas de ésta, y, por otra parte, los apologistas y teólogos cristianos se sentían inclinados a tomar para sí las armas de sus adversarios, cuando pensaban que dichas armas podían ser útiles para sus propios objetivos, no podría esperarse otra cosa sino que los escritores cristianos mostrasen una divergencia de actitud ante la filosofía clásica, según que optasen por ver a ésta como enemiga y rival del cristianismo o como un útil arsenal o almacén de materiales, o incluso como una preparación providencial para el cristianismo. Así, mientras que, a ojos de Tertuliano, la filosofía pagana era poco más que la locura de este mundo, Clemente de Alejandría veía la filosofía como un don de Dios, un medio de educar al mundo pagano para Cristo, análogamente a como la Ley había sido el medio para educar a los judíos. Clemente llegó a pensar, como Justino había pensado antes de él, que Platón había tomado su sabiduría de Moisés y de los profetas (la argumentación en ese sentido había tenido su origen en Filón); pero, mientras Filón había tratado de reconciliar la filosofía griega con el Antiguo Testamento, Clemente trató de reconciliarla con la religión cristiana. Por supuesto, la actitud que finalmente triunfó fue la de Clemente, y no la de Tertuliano, ya que san Agustín hizo un abundante uso de ideas neoplatónicas al presentar su *Weltanschauung* cristiana.

2. El primer grupo de pensadores cristianos cuyas obras contienen elementos filosóficos puede considerarse formado por los antiguos apologistas que se ocuparon particularmente en la defensa de la fe cristiana contra los ataques paganos, o, quizá mejor, en mostrar a las autoridades imperiales que el cristianismo tenía derecho a la existencia; hombres como Arístides, Justino, Melitón, Taciano, Atenágoras, y Teófilo de Antioquía. En un breve esquema de la filosofía patrística, un esquema cuya inclusión se justifica únicamente como una preparación para el tema principal de este libro, no es posible tratar de todos los apologistas, ni tampoco tratar de alguno de ellos de una manera exhaustiva: mi intención consiste más bien en indicar la clase de elementos filosóficos que sus obras contienen.

(i) *Marciano Arístides,* al que se designa al comienzo de su obra como "un filósofo de Atenas", escribió una Apología, que debe datarse hacia el año 140, dirigida al emperador Antonino Pío.[1] Gran parte de esa obra está consagrada a un ataque a las divinidades paganas de Grecia y Egipto, con un cierta animadversión a la moral de los griegos; pero, al comienzo, Arístides declara que, "maravillado por el orden del mundo", y entendiendo que "el mundo y todo cuanto en él hay se mueve por impulso de otro", y viendo

1. Las citas son de la edición publicada en *Texts and Studies,* vol. I.

que "lo que mueve es más poderoso que lo que es movido", concluye que el Motor del mundo "es Dios de todo, que todo lo hizo por el hombre". Arístides ofrece así en una forma muy resumida argumentos derivados de la finalidad y orden del mundo y del hecho del movimiento, e identifica el ordenador y el motor con el Dios cristiano, del que pasa a predicar los atributos de eternidad, perfección, incomprensibilidad, sabiduría, bondad. Tenemos, pues, aquí una teología natural muy rudimentaria, y presentada no por razones puramente filosóficas, sino en defensa de la religión cristiana.

(ii) Una actitud mucho más explícita ante la filosofía puede encontrarse en los escritos de *Flavio Justino* (san Justino mártir), que había nacido en Neápolis, de padres paganos, hacia el año 100, y se había hecho cristiano, y sería martirizado en Roma hacia el año 164. En su *Diálogo con Trifón* declara que la filosofía es un muy precioso don de Dios, cuya finalidad es conducir al hombre hacia Dios, aunque su verdadera naturaleza y su unidad no han sido reconocidas por la mayoría de las gentes, como claramente se ve por la existencia de tantas escuelas filosóficas.[2] Por lo que a él mismo se refiere, acudió primeramente, en busca de instrucción, a un estoico, pero, al encontrar insatisfactoria la doctrina estoica sobre Dios, se separó de aquél y acudió a un peripatético, al que pronto abandonó, cuando se le manifestó como un profesional codicioso de honorarios.[3] Al separarse del peripatético acudió, con entusiasmo aún no disminuido, a un pitagórico, reputado en extremo, pero éste encontró al aspirante a discípulo inadecuadamente preparado para la filosofía, dado su desconocimiento de la música, geometría y astronomía, y como Justino no deseaba perder mucho tiempo en adquirir el requerido conocimiento de dichas ciencias, se dirigió a los platónicos, y conoció con delicia la doctrina de las ideas inmateriales, que le hizo esperar una clara visión de Dios, lo cual, dice Justino, es el objetivo de la filosofía platónica.[4] Pero poco después se encontró con un cristiano que le mostró la insuficiencia de la filosofía pagana, incluso de la de Platón.[5] Justino es, pues, un ejemplo de pagano culto convertido al cristianismo, que, sintiendo su conversión como el término de un proceso, no puede adoptar una actitud meramente negativa y hostil hacia la filosofía griega.

Las palabras de Justino en el *Diálogo* referentes al platonismo manifiestan con bastante claridad la estima en que tenía la filosofía platónica. Justino ensalzaba la doctrina platónica del mundo inmaterial y la del ser que está más allá de la esencia al que él identificaba con Dios, aunque llegó a convencerse de que el conocimiento seguro y cierto de Dios, la "verdadera filosofía", solamente se alcanza mediante la aceptación de la Revelación. En sus dos *Apologías* hace un uso frecuente de términos platónicos, como cuando designa a Dios como el "Demiurgo".[6] No sugiero que cuando Justino se

2. 2, 1.
3. 2, 3.
4. 2, 4-6.
5. 3, 1 y sig.
6. *I Apol.*, 8, 2.

vale de palabras y frases platónicas o neoplatónicas esté entendiéndolas en su preciso sentido platónico: la utilización de tales palabras y frases es más bien efecto de su educación filosófica y de la simpatía que conservó por el platonismo. Así, no duda en apuntar ocasionalmente analogías entre la doctrina cristiana y la platónica, en relación, por ejemplo, con las recompensas y castigos después de la muerte,[7] y su admiración por Sócrates es patente. Cuando Sócrates, en poder del *Logos,* o como instrumento de éste, trató de conducir a los hombres desde la falsedad a la verdad, hombres malos le llevaron a la muerte acusándole de impío ateísmo: del mismo modo los cristianos, que siguen y obedecen al Logos mismo encarnado, y que denuncian a los falsos dioses, son llamados ateos.[8] En otras palabras, así como la obra de Sócrates, que fue un servicio a la verdad, fue una preparación para la obra completa de Cristo, también la condena de Sócrates fue en realidad un ensayo o anticipación de la condena de Cristo y de sus seguidores. Por otra parte, las acciones de los hombres no están determinadas, como pensaban los estoicos, sino que los hombres actúan bien o mal según su propia libre elección; pero, en cambio, se debe a la acción de los demonios malos el que Sócrates y los que son como él sean perseguidos, mientras que Epicuro y los que son como él reciben honras.[9]

Justino no hizo, pues, una distinción clara entre teología y filosofía en sentido estricto: hay una sabiduría, una "filosofía", que se revela plenamente en y a través de Cristo, pero de la cual fueron una preparación los mejores elementos de la filosofía pagana, especialmente el platonismo. En la medida en que los filósofos paganos adivinaron la verdad, lo hicieron como de algún modo poseídos por el *Logos*; pero Cristo es el Logos mismo, el Logos encarnado. Ese modo de ver la filosofía griega y su relación al cristianismo tuvo una gran influencia en escritores posteriores.

(iii) Según Ireneo,[10] *Taciano* fue un discípulo de Justino. Era de nacionalidad siria, se educó en la literatura y la filosofía griegas, y luego se hizo cristiano. No hay ninguna verdadera razón para dudar de la verdad de la afirmación de que Taciano fuese en algún sentido discípulo de Justino, pero está perfectamente claro, a juzgar por su *Discurso contra los griegos,* que no compartió la simpatía de Justino por la filosofía griega en sus aspectos más espirituales. Taciano declara que conocemos a Dios por sus obras; tiene una doctrina del Logos, distingue el alma (ψυχή) del espíritu (πνεῦμα), enseña la creación en el tiempo e insiste en la libertad de la voluntad; pero puede haber tomado todos esos puntos de las Escrituras y de las enseñanzas cristianas; hace poco uso de la educación o del pensamiento griegos, aunque difícilmente puede haber escapado por completo a su influencia. De hecho se inclinó hacia un rigorismo excesivo, y sabemos por san Ireneo y san Jeró-

7. *Ibid.,* 8, 4.
8. *Ibid.,* 5, 3 y sig.
9. *II Apol.,* 6 (7), 3.
10. *Contra los Herejes,* I, 28.

nimo [11] que, después del martirio de Justino, Taciano se apartó de la Iglesia para unirse al gnosticismo valentiniano, y que a continuación fundó la secta de los encratitas, que no solamente denunciaba el beber vino y el uso de ornamentos por las mujeres, sino incluso el matrimonio, que no era, a sus ojos, sino violación y fornicación.[12]

Taciano reconocía la capacidad de la mente humana para probar la existencia de Dios a partir de las criaturas, e hizo realmente uso de nociones y categorías filosóficas en el desarrollo de la teología, como cuando mantiene que la Palabra (Verbo), que procede de la esencia simple de Dios, no "cae en el vacío", como las palabras humanas, sino que permanece en su subsistencia y es el instrumento divino de la Creación. Utiliza así la analogía de la formación del pensamiento y el habla humana para ilustrar la procesión del Verbo, y, aunque sostiene la doctrina de la Creación, se vale de un lenguaje que recuerda al del *Timeo* a propósito del Demiurgo. Pero, si utiliza términos e ideas tomados de la filosofía pagana, no lo hace, en modo alguno, en un espíritu de simpatía, sino más bien con la idea de que los filósofos griegos habían tomado de las Escrituras cualquier cosa que poseyeran de verdad, mientras que toda otra cosa que ellos añadieran no era sino falsedad y perversión. Los estoicos, por ejemplo, pervirtieron la doctrina de la providencia mediante su diabólica teoría del determinismo fatalista. Hay ciertamente algo de ironía histórica en que un escritor que manifiesta una tan pronunciada hostilidad hacia el pensamiento griego, y que trazó una distinción tan aguda entre la "sofistería" griega y la sabiduría cristiana, fuese a parar luego a la herejía.

(iv) Una aproximación más discreta a los griegos, y más en armonía con la de Justino mártir, fue la de *Atenágoras*, que dirigió a los emperadores Marco Aurelio y Cómodo "conquistadores de Armenia y Sarmatia, y, sobre todo, filósofos", una *Legación por los cristianos* (πρεσβεία περὶ χριστιανῶν) alrededor del año 177. En ese libro el autor se preocupa por defender a los cristianos contra las tres acusaciones de ateísmo, fiestas de antropofagia, e incesto, y, al contestar a la primera acusación, presenta una razonada defensa de la creencia cristiana en un solo Dios, eterno y espiritual. Ante todo cita a varios filósofos griegos, por ejemplo Filolao, Platón, Aristóteles y los estoicos. Cita a Platón en el *Timeo*, en el sentido de que es difícil encontrar al Hacedor y Padre del Universo, y es imposible, aun cuando se le ha encontrado, declararle; y pregunta por qué los cristianos, que creen en un Dios, son llamados ateos, mientras que Platón no es llamado así por su doctrina del Demiurgo. Los poetas y filósofos, movidos por un impulso divino, han hecho lo posible por encontrar a Dios, y se permite a los hombres que presten atención a sus conclusiones; sería, pues, insensato negarse a escuchar al verdadero Espíritu de Dios, que habla por boca de los Profetas.

11. *Adv. Jovin.*, I, 3; *Comm. in Amos.*
12. *Contra los Herejes*, I, 28.

Atenágoras procede a mostrar a continuación que no puede haber una multitud de dioses materiales; que Dios, que forma la materia, debe trascender a ésta (aunque no acierta apenas a concebir a Dios sin relación con el espacio); que la Causa de las cosas perecederas debe ser imperecedera y espiritual, y apela especialmente al testimonio de Platón. Adopta, pues, la misma actitud de Justino mártir. No hay más que una sabiduría o "filosofía" verdadera, que sólo se alcanza adecuadamente mediante la revelación cristiana, aunque los filósofos griegos adivinaron algo de la verdad. En otras palabra, su mismo respeto por los poetas y pensadores griegos debía llevar a hombres reflexivos como Marco Aurelio a apreciar y estimar, quizás incluso a abrazar, el cristianismo. El propósito primordial de Atenágoras es teológico y apologético, pero en su intento de realizarlo utiliza argumentos y temas filosóficos; por ejemplo, al intentar probar el carácter razonable de la doctrina de la resurrección de los cuerpos, pone en claro su convicción, contraria a la opinión platónica, de que el cuerpo pertenece a la integridad del hombre, que el hombre no es simplemente un alma que utilice un cuerpo.[13]

(v) Una llamada similar al pagano inteligente fue hecha por Teófilo de Antioquía, en su *A Autólico*, escrito hacia el año 180. Después de subrayar el hecho de que la pureza moral es necesaria para todo el que quiera conocer a Dios, procede a hablar de los atributos divinos, la incomprensibilidad, el poder, la sabiduría, la eternidad, la inmutabilidad de Dios. Del mismo modo que el alma humana, que es invisible, se percibe a través de los movimientos del cuerpo, así Dios, a su vez invisible, se conoce a través de su providencia y obras. Teófilo no es siempre exacto en sus informes sobre las opiniones de los filósofos griegos, pero está claro que siente una cierta estimación por Platón, al que considera "el filósofo más respetable entre ellos",[14] si bien Platón erró al no enseñar la Creación a partir de la nada (que Teófilo afirma claramente) y en su doctrina a propósito del matrimonio (en cuya exposición Teófilo no es correcto).

3. Los apologistas de que hemos hablado, los cuales escribieron en griego, se interesaron principalmente por responder a los ataques al cristianismo. Podemos ahora considerar brevemente al gran adversario del gnosticismo, san Ireneo, al cual añadimos, por razones de conveniencia, Hipólito. Ambos hombres escribieron en griego, y ambos combatieron al gnosticismo, que floreció en el siglo II después de Jesucristo, aunque la obra de Hipólito posee un interés más vasto, al contener muchas referencias a la filosofía y a los filósofos griegos.

Del gnosticismo es suficiente decir aquí que, en general, fue una monstruosa fusión de elementos escriturísticos y cristianos, griegos y orientales, que, pretendiendo sustituir la fe por el conocimiento (*gnosis*), ofrecía una doctrina de Dios, la Creación, el origen del mal, y la salvación, a los que

13. *Sobre la Resurrección*
14. *A Autólico*, 3, 6.

gustaban de verse como personas superiores en comparación con el tipo vulgar de cristiano. Hubo un gnosticismo judío anterior a la forma "cristiana" de éste, a la que sólo es posible considerar como una herejía cristiana en la medida en que asumió ciertos temas específicamente cristianos; los elementos orientales y helenísticos son demasiado conspicuos para que sea posible llamar al gnosticismo una herejía cristiana en el sentido ordinario, aunque fue un verdadero peligro en el siglo II, y sedujo a aquellos cristianos que sentían la atracción de las raras especulaciones teosóficas que los gnósticos ofrecían como "conocimiento". En realidad, se dieron numerosos sistemas de *gnosis*, como los de Cerinto, Marción, los ofitas, Basílides, Valentino. Sabemos que Marción fue un cristiano que sufrió la excomunión; pero los ofitas eran probablemente de origen judeoalejandrino, y en cuanto a famosos gnósticos, como Basílides y Valentino (siglo II), nunca, que se sepa, fueron cristianos.

Caracterizó en general al gnosticismo un dualismo entre Dios y la materia, que, aunque no absoluto, se aproximaba al del posterior sistema maniqueo. El abismo resultante entre Dios y la materia se llenaba con una serie de emanaciones o seres intermediarios, entre los cuales los gnósticos encontraban un lugar para Cristo. El complemento del proceso de emanación era el retorno a Dios, por vía de salvación.

En el sistema de Marción, como puede suponerse, el elemento cristiano era muy destacado. El Dios del Antiguo Testamento, el Demiurgo, es inferior al Dios del Nuevo Testamento, que permaneció desconocido hasta que se reveló a Sí mismo en Jesucristo. En cambio, en los sistemas de Basílides y Valentino el elemento cristiano es menos importante: Cristo se representa como un ser inferior (un "Eón"), en una fantástica jerarquía de emanaciones divinas y semidivinas, y su misión es simplemente la de transmitir al hombre la *gnosis* o conocimiento salvífico. Como la materia es el mal, no puede ser la obra del Dios Supremo, sino que se debe al "Gran Archón", que era adorado por los judíos y que se presentaba a sí mismo como el único Dios Supremo. Los sistemas gnósticos no fueron, pues, dualistas en el pleno sentido maniqueo, puesto que el Demiurgo, identificado con el Dios del Antiguo Testamento, no era un principio del mal independiente y originario (el elemento neoplatónico era demasiado prominente para admitir un dualismo absoluto), y su principal característica común no fue tanto la tendencia al dualismo como la insistencia en la *gnosis* como medio de salvación. La adopción de elementos cristianos se debió en amplia medida al deseo de absorber el cristianismo, de sustituir la fe por la *gnosis*. Adentrarse más en los rasgos diferenciadores de los diversos sistemas gnósticos y detallar las series de emanaciones sería una tarea cansada y poco provechosa: basta con indicar que su estructura general se formó con una mezcla de temas orientales y griegos (neopitagóricos y neoplatónicos), con dosis variables de elementos cristianos, tomados tanto del cristianismo propiamente dicho como de documentos apócrifos y espurios. Hoy nos resulta difícil comprender

cómo pudo haber sido el gnosticismo un peligro para la Iglesia y algo atractivo para una mente sana; pero no debemos olvidar que surgió en un tiempo en que una confusión de escuelas filosóficas y de religiones de misterios pugnaban por proveer a las necesidades espirituales de los hombres. Por lo demás, los sistemas esotéricos y teosóficos, aureolados por el pseudoatractivo de la "sabiduría oriental", no han perdido por entero su fascinación sobre algunas mentes en épocas mucho más recientes.

(i) *San Ireneo* (nacido el año 140, o poco antes), al escribir contra los gnósticos en su *Adversus Haereses* ("Contra los Herejes"), afirma que hay un solo Dios, que hizo todas las cosas, Creador del Cielo y de la Tierra. Apela, por ejemplo, al argumento del orden del mundo, y al tomado del consentimiento universal, observando que los mismos paganos han aprendido de la creación misma, mediante el empleo de su razón, la existencia de Dios como Creador.[15] Dios creó el mundo libremente, y no por necesidad.[16] Además, creó el mundo a partir de la nada, y no a partir de una materia previamente existente, como pretenden los gnósticos apoyándose en "Anaxágoras, Empédocles y Platón".[17] Pero aunque la mente humana puede llegar a conocer a Dios a través de la razón y la revelación, no puede comprender a Dios, cuya esencia trasciende la inteligencia humana: pretender conocer los misterios inefables de Dios, e ir más allá del amor y de la fe humilde, como hacen los gnósticos, es mero orgullo y engreimiento. La doctrina de la reencarnación es falsa, y la ley moral revelada no abroga, sino que cumple y extiende, la ley natural. Finalmente, "la enseñanza de los Apóstoles es la verdadera *gnosis*".[18]

Según Ireneo, los gnósticos tomaron la mayoría de sus ideas de los filósofos griegos. Así, por ejemplo, les acusa de tomar su moral de Epicuro y de los cínicos, y su doctrina de la reencarnación, de Platón. En esa tendencia a referir las teorías gnósticas a filosofías griegas, Ireneo fue seguido por

(ii) *Hipólito* (muerto probablemente hacia el año 236), que fue un discípulo de Ireneo, según Focio,[19] e indudablemente utilizó las enseñanzas y escritos de aquél. En el *Proemio* a sus *Filosofoúmena* (que ahora se atribuye generalmente a Hipólito), declara su intención, sólo parcialmente cumplida, de exponer los plagios de los gnósticos, mostrando cómo sus diversas opiniones habían sido tomadas de filósofos griegos, aunque deterioradas por los propios gnósticos, y, para hacerlo más fácilmente, comienza por hacer recuento de las opiniones de los filósofos, confiando su información principalmente, si no por entero, a la doxografía de Teofrasto. No obstante, la información no es siempre exacta. Su principal acusación contra los griegos consiste en que aquéllos glorificaron las partes de la creación con delicadas

15. 2, 9, 1.
16. 2, 1, 1; 2, 5, 3.
17. 2, 14, 4.
18. 4, 33, 8.
19. *Bibl.*, cod. 121.

frases, pero ignoraron al Creador de todas las cosas, que las hizo libremente a partir de la nada, según su sabiduría y presciencia.

4. Los autores precedentes escribieron en griego; pero hubo también un grupo de apologistas latinos, Minucio Félix, Tertuliano, Arnobio y Lactancio, el más importante de los cuales fue Tertuliano.

(i) No es seguro si *Minucio Félix* escribió antes o después que Tertuliano, pero en todo caso su actitud hacia la filosofía griega, según aparece en su *Octavio,* fue más favorable que la de Tertuliano. Al argumentar que la existencia de Dios puede conocerse con certeza a partir del orden de la naturaleza y de la finalidad implicada en el organismo, particularmente en el cuerpo humano, y que la unidad de Dios puede ser inferida a partir de la unidad del orden cósmico, Minucio Félix afirmó que también los filósofos griegos reconocieron esas verdades. Así, Aristóteles reconoció una sola Divinidad, y los estoicos tenían una doctrina de la providencia divina, y Platón habla en términos casi cristianos cuando se refiere en el *Timeo* al Hacedor y Padre del Universo.

(ii) *Tertuliano,* en cambio, habla de un modo muy diferente de la filosofía griega. Nacido hacia el año 160, de padres paganos, y educado como jurista (profesión que ejerció en Roma), se convirtió al cristianismo, para caer luego en la herejía montanista, una forma de puritanismo riguroso y excesivo. Fue el primer escritor latino cristiano sobresaliente, y en sus obras aparece de un modo claro y explícito su desprecio por el paganismo y por la educación pagana. ¿Qué tienen en común el cristiano y el filósofo, el discípulo de Grecia, amigo del error, y el discípulo del cielo, enemigo del error y amigo de la verdad? [20] Incluso la sabiduría de Sócrates representa poco, puesto que nadie puede conocer realmente a Dios sin Cristo, ni a Cristo sin el Espíritu Santo. ¡Además, Sócrates, según él mismo confesó, se dejó guiar por un demonio! [21] En cuanto a Platón, dijo que era difícil encontrar al Hacedor y Padre del Universo, siendo así que el más sencillo de los cristianos le ha encontrado ya.[22] Además, los filósofos griegos son los patriarcas de los herejes,[23] ya que Valentino plagió a los platónicos, Marción a los estoicos, y los filósofos, por su parte, habían plagiado ideas del Antiguo Testamento, y luego las deformaron y pretendieron que eran suyas propias.[24]

No obstante, a pesar de la antítesis que establece entre sabiduría cristiana y filosofía griega, el propio Tertuliano desarrolló temas filosóficos y fue influido por los estoicos. Afirma que la existencia de Dios se conoce con certeza a partir de sus obras,[25] y también que de la condición increada de Dios podemos inferir la perfección de Éste (*Imperfectum non potest esse*

20. *Apología,* 46.
21. *De Anima,* 1.
22. *Apol.,* 46.
23. *De An.,* 3.
24. *Apol.,* 47.
25. *De Resurrectione,* 2-3.

nisi quod factum est);[26] pero hace la sorprendente afirmación de que todas las cosas, incluido Dios, son corpóreas. "Todo lo que existe es una existencia corpórea *sui generis*. A nada falta existencia corpórea, excepto a lo que es no existente";[27] "porque, ¿quién negará que Dios es un cuerpo, aunque 'Dios es un espíritu'?; porque el espíritu tiene una sustancia corpórea, de su propia clase, de su propia forma".[28] Muchos escritores han concluido, sobre la base de esas afirmaciones, que Tertuliano mantenía una doctrina materialista y sostenía que Dios era realmente un ser material, del mismo modo a como los estoicos consideraban a Dios material; algunos, sin embargo, han sugerido que lo que Tertuliano entiende por "cuerpo" es muchas veces simplemente "sustancia", y que cuando atribuye materialidad a Dios lo que realmente piensa atribuirle es simplemente sustancialidad. Según esa explicación, cuando Tertuliano dice que Dios es un *corpus sui generis*, que es *corpus* y, no obstante, *spiritus*, lo que quiere decir es que Dios es una substancia espiritual: sería el lenguaje lo que le fallaría, pero su pensamiento sería aceptable. Indudablemente no tenemos derecho a excluir la posibilidad de dicha explicación, pero es cierto que Tertuliano, al hablar del alma humana, dice que ésta debe ser una sustancia corpórea, puesto que puede sufrir.[29] No obstante, también acerca de la naturaleza del alma habla ambiguamente, y en su *Apología*[30] da como una razón en favor de la resurrección de los cuerpos de los condenados el que "el alma no es capaz de sufrir sin la sustancia sólida, esto es, la carne". Parece, pues, que lo más seguro es decir que, si bien el lenguaje de Tertuliano implica a menudo un materialismo de tipo bastante grosero, su intención *puede* no haber sido siempre la que su lenguaje parecía implicar. Cuando enseña que el alma del niño deriva de la simiente del padre como una especie de renuevo (*surculus, tradux*),[31] parece estar enseñando una doctrina claramente materialista; pero ese *traducianismo* fue adoptado en parte por una razón teológica, a saber, para explicar la transmisión del pecado original, y algunos escritores posteriores que favorecieron la misma opinión lo hicieron por la misma razón teológica, sin advertir aparentemente las implicaciones materialistas de la doctrina. Eso no prueba desde luego, que Tertuliano *no* fuera materialista; pero puede al menos llevarle a uno a vacilar antes de formar la convicción de que su sentido general coincidiese siempre con las palabras que él utilizaba. Su afirmación de la libertad de la voluntad y de la inmortalidad natural del alma se compadecen mal, desde un punto de vista lógico, con un puro materialismo; pero tampoco eso justificaría que negáramos en redondo que Tertuliano fuera materialista, puesto que pudo haber sostenido una teo-

26. *Herm.*, 28.
27. *De Carne Christi*, 11.
28. *Adv. Prax.*, 7.
29. *De An.*, 7; cf. 8.
30. 48.
31. Ver *De Anima*, 19.

ría materialista sin advertir que algunos de los atributos que él asignaba al alma eran incompatibles con una posición plenamente materialista.

Uno de los grandes servicios prestados por Tertuliano al pensamiento cristiano fue el desarrollo de una terminología teológica, y, en cierta medida, filosófica, en lenguaje latino. Así, la acepción técnica de la palabra *persona* se encuentra por primera vez en sus escritos: las Personas divinas son distintas como *Personae*, pero no son *substantiae* diferentes, separadas.[32] En su doctrina del Verbo [33] apela explícitamente a los estoicos, a Zenón y Cleantes.[34] Pero aquí no nos concierne hablar de los desarrollos teológicos de Tertuliano, ni de su ortodoxia o heterodoxia.

(iii) En su *Adversus Gentes* (hacia 303), *Arnobio* hace algunas observaciones curiosas a propósito del alma. Así, aunque afirma el creacionismo, contra la doctrina platónica de la preexistencia, considera que el agente creador de las almas es un ser inferior a Dios; y afirma también el carácter *gratuito* de la inmortalidad, negando que ésta convenga al alma *por su naturaleza*. Un motivo era evidentemente el de utilizar ese carácter gracioso o gratuito de la inmortalidad como un argumento para hacerse cristiano y llevar una vida moral. Otro punto de interés es que, cuando combate la teoría platónica de la reminiscencia, afirma el origen experiencial de todas nuestras ideas con una sola excepción: la idea de Dios. Nos describe a un niño crecido en la soledad, el silencio y la ignorancia, durante toda su juventud, y declara que, como resultado, ese niño nada sabría: indudablemente no tendría ningún conocimiento "por reminiscencia". La prueba que de su doctrina ofrece Platón en el *Menón* no es convincente.[35]

(iv) El origen del alma por creación directa de Dios, en oposición a cualquier forma de traducianismo, fue claramente afirmado por *Lactancio* (250-325, aproximadamente), en su *De opificio Dei*.[36]

5. El gnosticismo, según lo conocemos por las críticas de san Ireneo y de Hipólito, fue, en la medida en que puede ser razonablemente puesto en conexión con el cristianismo, un sistema herético especulativo, o, más exactamente, una colección de sistemas, que, además de elementos orientales y cristianos, incorporó elementos del pensamiento helenístico. En consecuencia, uno de sus efectos fue el suscitar una decidida oposición a la filosofía helenística por parte de aquellos escritores cristianos que exageraban las conexiones entre gnosticismo y filosofía griega, a la que consideraban como el semillero de las herejías; pero otro efecto fue el contribuir al esfuerzo por construir una "gnosis" no herética, un sistema teológico-filosófico cristiano. Ese esfuerzo fue característico de la escuela catequística de Alejandría, cuyos dos nombres más famosos son Clemente y Orígenes.

32. *Adv. Prax.*, 12.
33. *Sermo, Ratio.*
34. *Apol.*, 21.
35. 2, 20 y sig.
36. 19.

(i) *Tito Flavio Clemente* (*Clemente de Alejandría*) nació hacia el año 150, posiblemente en Atenas, llegó a Alejandría en 202 o 203, y murió allí aproximadamente en 219. Animado por la actitud que se resumiría más tarde en la fórmula *Credo, ut intelligam,* aspiró a desarrollar una presentación sistemática de la sabiduría cristiana en una *gnosis* verdadera, opuesta a la falsa. En ese proceso siguió el espíritu del tratamiento de los filósofos griegos por Justino Mártir, y vio en aquéllos una preparación del cristianismo, una educación del mundo helenístico para la religión revelada, más bien que una insensatez o una ilusión de la mente humana. El Logos divino ha iluminado siempre a las almas; pero mientras los judíos fueron adoctrinados por Moisés y los Profetas, los griegos tuvieron sus sabios, sus filósofos, de modo que la filosofía fue para los griegos lo que fue para los judíos la Ley.[37] Es verdad que Clemente pensó, siguiendo también en eso a Justino, que los griegos habían plagiado el Antiguo Testamento, y que, por motivos de vanagloria, habían desfigurado lo que allí encontraran; pero también estaba firmemente convencido de que la luz del Logos hizo posible a los filósofos griegos alcanzar muchas verdades, y que la filosofía es en realidad simplemente un cuerpo de verdades que no son exclusivas de ninguna escuela griega, sino que se encuentran, en diversos grados y medidas, en escuelas distintas, si bien Platón fue en verdad el más grande de todos los filósofos.[38]

Pero la filosofía no solamente fue una preparación para el cristianismo; es también una ayuda para la comprensión del cristianismo. En realidad, la persona que se limita a creer y no hace esfuerzo alguno por entender es como un niño en comparación con un hombre; la fe ciega, la aceptación pasiva, no constituye un ideal, aunque la ciencia, la especulación, el razonamiento, no pueden ser verdaderos si no armonizan con la revelación. En otras palabras, Clemente de Alejandría, como primer cristiano erudito, quiso ver el cristianismo en relación con la filosofía, y utilizar la razón especulativa para la sistematización y desarrollo de la teología. Incidentalmente es interesante notar que Clemente rechaza todo verdadero conocimiento *positivo* de Dios: solamente conocemos en verdad aquello que Dios *no* es, por ejemplo, que no es un género, ni una especie, que está más allá de todo aquello de que podemos tener experiencia, de todo aquello que podemos concebir. Está justificado que prediquemos perfecciones de Dios, pero al mismo tiempo debemos recordar que todos los nombres que aplicamos a Dios son inadecuados, y, por lo tanto, en cierto sentido, inaplicables. Así, en dependencia de algunas observaciones de Platón en *La República,* a propósito de la idea de Bien, y en dependencia de Filón, Clemente afirmó la *via negativa,* tan de preferencia de los místicos, que alcanzaría su expresión clásica en los escritos del Pseudo-Dionisio.

(ii) *Orígenes,* el miembro más eminente de la escuela catequística de

37. *Stromata,* 1, 5.
38. *Paedagogus,* 3, 11.

Alejandría, había nacido en el año 185 o 186. Estudió las obras de los filósofos griegos, y se dice que asistió a las lecciones de Ammonio Saccas, el maestro de Plotino. Tuvo que abandonar la dirección de la escuela de Alejandría a causa de un proceso sinodal (años 231 y 232), dirigido contra ciertos rasgos de su doctrina, y también contra su ordenación (se dijo que había sido ordenado sacerdote en Palestina a pesar de su acto de automutilación), y fundó entonces una escuela en Cesarea de Palestina, donde san Gregorio Taumaturgo fue uno de sus discípulos. Murió en 254 o 255, a consecuencia de la tortura que tuvo que sufrir en la persecución de Decio.

Orígenes fue el más prolífico y erudito de todos los escritores cristianos anteriores al Concilio de Nicea, y no hay duda de que tuvo la firme y constante intención de ser y mantenerse cristiano ortodoxo; pero su deseo de reconciliar la filosofía platónica con el cristianismo y su entusiasmo por la interpretación alegórica de las Escrituras le llevó a ciertas opiniones heterodoxas. Así, bajo la influencia del platonismo, o más bien del neoplatonismo, sostuvo que Dios, que es puramente espiritual, la Mónada (μονάς) o Uno (ἑνάς),[39] y que trasciende la verdad y la razón, la esencia y el ser (en su libro contra el filósofo pagano Celso[40] dice, siguiendo a Platón, que Dios está "más allá de la mente y de la esencia", ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας), creó el mundo desde la eternidad y por necesidad de su naturaleza. Dios, que es bondad, nunca pudo estar "inactivo", puesto que la bondad tiende siempre a la autocomunicación, a la autodifusión. Además, si Dios hubiese creado el mundo en el tiempo, si hubiera habido alguna vez un "tiempo" en el que el mundo no fuese, la inmutabilidad de Dios resultaría deteriorada, lo cual es una imposibilidad.[41] Ambas razones están concebidas en dependencia del neoplatonismo. Dios es en verdad el creador de la materia, y es, pues, Creador en el sentido estricto y cristiano,[42] pero hay una infinidad de mundos, que se suceden unos a otros, y todos diferentes unos de otros.[43] Como el mal es privación, y no algo positivo, Dios no puede ser acusado de ser el autor del mal.[44] El Logos o Verbo es el ejemplar de la Creación, la ἰδέα ἰδεῶν[45] y todas las cosas son creadas por el Logos, que actúa como mediador entre Dios y las criaturas.[46] La procesión última dentro de la Divinidad es el Espíritu Santo, e inmediatamente por debajo del Espíritu Santo están los espíritus creados, que, mediante el poder del Espíritu Santo, son promovidos al estado de hijos de Dios, en unión con el Hijo, y participan finalmente en la vida divina del Padre.[47]

Las almas fueron creadas por Dios exactamente iguales las unas a las

39. *De principiis*, 1, 1, 6.
40. 7, 38.
41. *De princ.* 1, 2, 10; 3, 4, 3.
42. *Ibid.*, 2, 1, 4.
43. *Ibid.*, 3, 5, 3; 2, 3, 4-5.
44. *In Joann.*, 2, 7.
45. *Contra Celsum*, 6, 64.
46. *De princ.*, 2, 6, 1.
47. *Ibid.*, 6, 1-3.

otras en cualidad, pero el pecado, en un estado de preexistencia, hizo que fueran revestidas por los cuerpos, y, así, las diferencias cualitativas entre las almas se deben al comportamiento de éstas antes de su entrada en este mundo. Disfrutan de libre albedrío en la tierra, pero sus actos dependen no sólo de su libre elección, sino también de la gracia de Dios, que les es distribuida según su conducta en el estado de preencarnación. No obstante, todas las almas, e incluso también el diablo y los demonios, mediante un sufrimiento purificador, conseguirían la unión con Dios. Ésa es la doctrina de la restauración de todas las cosas (ἐπανόρθωσις, ἀποκατάστασις πάντων), según la cual todas las cosas regresarán a su último principio, y Dios será todo en todo.[48] Eso supone, desde luego, la negación de la doctrina ortodoxa del infierno.

Aunque no sea mucho lo que hemos dicho a propósito del pensamiento de Orígenes, estará claro que éste intentó una fusión de la doctrina cristiana con la filosofía platónica y neoplatónica. Del Hijo y del Espíritu Santo, aunque dentro de la Divinidad, se habla de un modo que manifiesta la influencia del emanatismo del pensamiento de Filón y de los neoplatónicos. La teoría del Logos como "Idea de las ideas", y la de la creación eterna y necesaria, proceden de la misma fuente, mientras que la teoría de la preexistencia es platónica. Desde luego, las ideas filosóficas adoptadas por Orígenes fueron incorporadas por éste a un cuadro y una estructura cristianos, de modo que se le puede considerar en justicia el primer gran pensador sistemático del cristianismo, pero aunque él las refirió a pasajes de la Escritura libremente interpretados, su entusiasmo por el pensamiento griego le condujo a veces a la heterodoxia.

6. Los Padres griegos de los siglos IV y V se ocuparon principalmente de cuestiones teológicas. Así, san Atanasio, que murió el año 373, fue el gran adversario del arrianismo; san Gregorio Nacianceno, que murió el año 390, y al que se conoció por el sobrenombre de "el Teólogo", es notable sobre todo por su obra de teología trinitaria y cristológica; san Juan Crisóstomo (muerto en 406) es celebrado como uno de los más grandes oradores de la Iglesia, y por su obra sobre las Escrituras. Al tratar de dogmas como los de la Santísima Trinidad y la unión hipostática, los Padres utilizaron naturalmente términos y expresiones filosóficas; pero su aplicación del razonamiento a la teología no les hace filósofos en sentido estricto, y aquí debemos pasarles por alto. Puede indicarse, sin embargo, que san Basilio (muerto en 379) estudió en la Universidad de Atenas, junto con san Gregorio Nacianceno, y que en su *Ad adolescentes* recomienda un estudio de los poetas, oradores, historiadores y filósofos griegos, aunque debería hacerse una selección de los escritos de aquéllos para excluir los pasajes inmorales; la literatura y la erudición griegas son un poderoso instrumento de educación, pero la educación moral es más importante que la formación literaria y filosófica.

48. Ver *Ibid.*, 3, 6, 1 y sig.; 1, 6, 3.

(El propio san Basilio, en sus descripciones de animales, depende casi por entero de las correspondientes obras de Aristóteles.)

Pero, aunque no podamos considerar aquí las especulaciones teológicas de los Padres griegos, debe decirse algo de dos figuras eminentes de ese período, el historiador Eusebio y san Gregorio de Nisa.

(i) *Eusebio de Cesarea* había nacido en Palestina hacia el año 265, llegó a ser obispo de Cesarea, su lugar de nacimiento, en 313, y murió allí, en 339 o 340. Principalmente conocido como un gran historiador de la Iglesia, es también importante por su apologética cristiana, y en ese sentido puede citarse su actitud hacia la filosofía griega, pues, en general, veía a ésta, especialmente el platonismo, como una preparación del mundo pagano para el cristianismo, aunque él mismo estaba muy alerta frente a los errores de los filósofos griegos y las contradicciones entre las muchas escuelas filosóficas. Sin embargo, aunque en ocasiones habla violentamente, su actitud general es simpatizante y apreciativa, una actitud que se manifiesta con la mayor claridad en su *Praeparatio evangelica*, en quince libros. Es muy lamentable que no hayan llegado hasta nosotros los veinticinco libros de la obra que Eusebio escribió en respuesta al ataque de Porfirio al cristianismo, porque sin duda su réplica al eminente neoplatónico y discípulo de Plotino arrojaría mucha luz sobre las ideas filosóficas; pero la *Praeparatio evangelica* es suficiente para poner de manifiesto no solamente que Eusebio compartió el modo de ver general de Justino mártir, Clemente de Alejandría y Orígenes, sino también la extensión de sus lecturas de los autores griegos. Eusebio fue, en efecto, un hombre extremadamente instruido, y su obra es una de nuestras fuentes para el conocimiento de la filosofía de aquellos pensadores cuyas obras no han sido conservadas.

Apenas se podría esperar otra cosa, dada la actitud de sus predecesores, sino que Eusebio apreciase especialmente a Platón; en efecto, consagra al platonismo tres libros (11-13) de la *Praeparatio*. Clemente había hablado de Platón como de un Moisés escribiendo en griego, y Eusebio, en conformidad con Clemente, considera que Platón y Moisés estaban de acuerdo,[49] y que puede llamarse a Platón profeta de la economía de la salvación.[50] Como Clemente y Orígenes, y también como Filón, Eusebio pensaba que Platón había copiado las verdades que expone del Antiguo Testamento;[51] pero, al mismo tiempo, está dispuesto a admitir la posibilidad de que Platón hubiese descubierto la verdad por sí mismo, o de que hubiese sido iluminado por Dios.[52] En todo caso, no sólo coincide Platón con la literatura sagrada de los hebreos en la idea de Dios, sino que sugiere también, en sus *Cartas*, la idea de la Santísima Trinidad. En ese punto Eusebio, desde luego, interpreta a Platón en un sentido neoplatónico, y se refiere a los tres principios

49. 11, 28.
50. 13, 13.
51 10, 1; 10, 8; 10, 14.
52. 11, 8.

de "el Uno" o el Bien, el *Nous* o Mente, y el "Alma del Mundo".[53] Las Ideas son las ideas de Dios, del Logos, los modelos ejemplares de la creación, y el cuadro de la creación en el *Timeo* es similar al contenido en el *Génesis*.[54] Platón coincide también con las Escrituras en su doctrina de la inmortalidad,[55] mientras que la enseñanza moral del *Fedro* recuerda a Eusebio la de san Pablo.[56] Incluso el ideal platónico del Estado encontró su realización en la teocracia judía.[57]

No es por ello menos cierto que Platón no afirma tales verdades sin alguna mezcla de error.[58] Su doctrina de Dios y de la Creación está contaminada por su doctrina de la emanación y por su aceptación de la eternidad de la materia; su doctrina del alma y de la inmortalidad, por su teoría de la preexistencia y de la reencarnación, etc. Así pues, Platón, aunque fuese un "profeta", no fue más que un profeta: no entró por sí mismo en la tierra prometida de la verdad, aunque se aproximó a ella: solamente el cristianismo es la verdadera filosofía. Además, la filosofía de Platón fue de un elevado intelectualismo, demasiado alta para ser apreciada por la gente ordinaria, mientras que el cristianismo es para todos, de modo que hombres y mujeres, ricos y pobres, cultos e incultos, pueden ser "filósofos".

Una discusión de la interpretación de Platón por Eusebio estaría aquí fuera de lugar; es suficiente notar que, en común con la mayoría de los otros escritores griegos cristianos, da la palma a Platón entre los pensadores helénicos, y que, en común con todos los primeros escritores cristianos, no distingue realmente entre teología en sentido estricto y filosofía en sentido estricto. Hay una sola sabiduría, que en forma adecuada y completa se encuentra solamente en el cristianismo; los pensadores griegos alcanzaron la sabiduría o verdadera filosofía en la medida en que anticiparon el cristianismo. Entre aquellos que anticiparon la verdadera filosofía, Platón fue el más destacado; pero ni siquiera él pasó más allá del umbral de la verdad. Naturalmente, la noción de que Platón y otros pensadores griegos copiaron del Antiguo Testamento, aunque la misma fuese a su vez, en parte, una consecuencia de su modo de entender la "filosofía", ayudó también a confirmar a escritores cristianos como Eusebio en su muy amplia interpretación del término *filosofía,* como aplicable no sólo al resultado de la especulación humana, sino también a los datos de la revelación. De hecho, a pesar de su muy favorable juicio sobre Platón, la conclusión lógica que se sigue de la convicción de Eusebio y de otros de que los filósofos griegos copiaron del Antiguo Testamento es que la especulación humana, sin la ayuda de la directa iluminación de Dios, no es de gran provecho para alcanzar la verdad. Porque, ¿qué eran los errores con los que, incluso Platón, contaminaba la ver-

53. 11, 16; 11, 20.
54. 11, 23; 11, 29; 11, 31.
55. 11, 27.
56. 12, 27.
57. 13, 12; 12, 16.
58. 13, 19.

dad, si no el resultado de la especulación humana? Si se dice que la verdad contenida en la filosofía griega procede del Antiguo Testamento, es decir, de la Revelación, es difícil evitar la conclusión de que los errores de la filosofía griega proceden de la especulación humana, y, en consecuencia, el juicio desfavorable respecto al poder de esa especulación. Esa actitud fue muy común entre los Padres, y, ya en la Edad Media, sería claramente expresada por san Buenaventura, en el siglo XIII, aunque no sería la opinión que finalmente prevalecería (la opinión de santo Tomás de Aquino y de Duns Escoto).

(ii) Uno de los más instruidos de los Padres griegos, y uno de los más interesantes desde el punto de vista filosófico, fue el hermano de san Basilio, *san Gregorio de Nisa*, que había nacido en Cesarea (de Capadocia, no de Palestina) alrededor del año 335, y, después de haber sido maestro de Retórica, fue elegido obispo de Nisa, y murió hacia el año 395.

Gregorio de Nisa advirtió claramente que los datos de la revelación son aceptados por fe, y no resultado de un proceso lógico de razonamiento; que los misterios de la fe no son conclusiones filosóficas y científicas: si lo fueran, entonces la fe sobrenatural, propia de los cristianos, y el filosofar de los griegos serían indistinguibles. Por otra parte, la fe tiene una base racional, en cuanto, lógicamente hablando, la aceptación de los misterios en nombre de la autoridad presupone la averiguabilidad, mediante el razonamiento natural, de ciertas verdades preliminares, especialmente la existencia de Dios, que son susceptibles de demostración filosófica. En consecuencia, aunque la superioridad de la fe debe ser mantenida, es perfectamente razonable invocar la ayuda de la filosofía. La ética, la filosofía natural, la lógica, la matemática, no son solamente adornos para el templo de la verdad, sino que pueden también contribuir a la vida de sabiduría y virtud: no han de ser, pues, despreciadas ni rechazadas,[59] aunque la divina revelación debe aceptarse como piedra de toque y criterio de verdad, ya que el razonamiento humano debe ser juzgado por la palabra de Dios, y no la palabra de Dios por el razonamiento humano.[60] Es correcto emplear la especulación humana y el razonamiento humano a propósito del dogma; pero las conclusiones no serán válidas a menos que estén de acuerdo con las Escrituras.[61]

El orden cósmico prueba la existencia de Dios, y a partir de la necesaria perfección de Dios podemos inferir su unicidad, que hay un solo Dios. Gregorio va más lejos e intenta dar razones para la Trinidad de personas en la Divinidad una.[62] Por ejemplo, Dios debe tener un Logos, una palabra, una razón. No puede ser menos que el hombre, que también tiene una razón, una palabra. Pero el Logos divino no puede ser algo de duración efímera, debe ser eterno, así como debe ser viviente. La palabra interior del hombre es un accidente efímero, pero en Dios no puede haber una cosa semejante: el

59. *De Vita Moysis*, P. G., 44, 336 D. G., 360 BC.
60. Ver *De Anima et Resurrectione;* P. G., 46, 49 C.
61. Cf. *Contra Eunom.*, P.G., 45, 341 B.
62. Cf. *Oratio Catechetica*, P.G., 45.

Logos es uno en naturaleza con el Padre, porque no hay sino un solo Dios; la distinción entre el Logos y el Padre, la Palabra y el Hablante, es una distinción de relación. No nos interesa entrar ahora aquí en la doctrina trinitaria, como tal, de san Gregorio, pero el hecho de que éste intente, en algún sentido, "probar" la doctrina, es interesante, puesto que ofrece un precedente para los posteriores intentos de san Anselmo y de Ricardo de San Víctor para deducir la Trinidad, para probarla *rationibus necessariis.*

No obstante, es evidente que la intención de san Gregorio, como la de san Anselmo, era hacer más inteligible el misterio, mediante la aplicación de la dialéctica, pero no "racionalizarlo", en el sentido de apartarse de la ortodoxia dogmática. De un modo semejante, su teoría de que la palabra "hombre" es primariamente aplicable al universal, y sólo secundariamente al individuo-hombre, fue un intento de hacer más inteligible el misterio, como una ilustración de que la palabra "Dios" se refiere primariamente a la esencia divina, que es una, y sólo secundariamente a las personas divinas, que son tres, de modo que no es justo acusar a los cristianos de triteísmo. Pero, aunque la ilustración fuese introducida para refutar la acusación de triteísmo y hacer más inteligible el misterio, fue una ilustración poco afortunada, puesto que implicaba una opinión hiperrealista sobre los universales.

El platonismo de san Gregorio a propósito de los universales se manifiesta más claramente en su *De hominis opificio,* donde distingue el hombre celestial, el hombre ideal, o universal, del hombre terrenal, el que es objeto de experiencia. El primero, el hombre ideal, o, más bien, el ser humano ideal, existe solamente en la idea divina, y no tiene determinación sexual, no es ni macho ni hembra; el segundo, el ser humano de la experiencia, es una expresión del ideal, y está sexualmente determinado, además de "escindido", o parcialmente expresado en muchos individuos singulares. Así, según Gregorio, las criaturas individuales proceden por creación, no por emanación, de la idea en el Logos divino. Esa teoría se remonta claramente al neoplatonismo y al filonismo, y fue adoptada por el primer filósofo sobresaliente de la Edad Media, Juan Escoto Eriúgena, que estuvo muy influido por los escritos de Gregorio de Nisa. Debe recordarse, sin embargo, que Gregorio no pretendió nunca que hubiera habido un hombre ideal histórico, sexualmente indeterminado; la idea divina de hombre sólo será realizada escatológicamente, cuando (según las palabras de san Pablo, en su interpretación por Gregorio) el hombre no sea macho ni hembra, puesto que en el cielo no habrá matrimonio.

Dios creó el mundo por su abundancia de bondad y amor, para que pudiese haber criaturas que participasen de la divina bondad; pero, aunque Dios es bondad y creó el mundo por esa su bondad, no creó el mundo por necesidad, sino libremente. Dios ha dado al hombre una participación en esa libertad, y la respeta, permitiendo al hombre que elija el mal si así lo quiere. El mal resulta del libre albedrío del hombre, Dios no es responsable. Es verdad que Dios prevé el mal, y que lo permite, pero, a pesar de esa pres-

ciencia, Dios creó al hombre porque sabía también que finalmente conduciría de nuevo a todos los hombres hacia Sí mismo. Gregorio aceptó así la teoría origenista de la "restauración de todas las cosas": todos los seres humanos, incluso Satanás y los ángeles caídos regresarán finalmente a Dios, al menos mediante los sufrimientos purificadores del más allá. En cierto sentido, pues, todo ser humano retornará al fin al Ideal y estará contenido en éste, aunque Gregorio aceptó la inmortalidad individual. Esa noción del retorno de todas las cosas a Dios, al Principio del cual provienen, y de la consecución de un estado en el que Dios es "todo en todo", fue también tomada por Juan Escoto Eriúgena de san Gregorio, y al interpretar el lenguaje algo ambiguo de Juan Escoto debe al menos recordarse el pensamiento de san Gregorio, aun admitiendo la posibilidad de que Escoto haya asignado un significado diferente a palabras similares.

Pero, aunque san Gregorio de Nisa compartiera la teoría origeniana de la restauración de todas las cosas, no comparte con Orígenes la aceptación de la noción platónica de preexistencia, y en el *De hominis opificio*,[63] dice que el autor del *De principiis* se dejó extraviar por teorías griegas. El alma, que no está confinada a una determinada parte del cuerpo, es "una esencia creada (οὐσία γεννητή), una esencia viviente, intelectual, con un cuerpo orgánico y sensitivo, una esencia que tiene el valor de dar vida y de percibir objetos sensibles, mientras duran sus instrumentos corpóreos".[64] Como simple y sin composición (ἁπλῆν καὶ ἀσύνθετον), el alma tiene el poder de sobrevivir al cuerpo,[65] con el cual, sin embargo, se reunirá finalmente. El alma es, pues, espiritual e incorpórea; pero ¿en qué difiere del cuerpo?; pues el cuerpo, es decir, un objeto material concreto, se compone, según Gregorio, de cualidades que en sí mismas son incorpóreas. En el *De hominis opificio*[66] dice que la unión de cualidades como color, solidez, cantidad, peso, da como resultado el cuerpo, mientras que su disolución significa la muerte del cuerpo. En el capítulo anterior ha propuesto un dilema: o las cosas materiales proceden de Dios, en cuyo caso Dios, como fuente de ellas, debería contener en Sí mismo materia, ser material, o bien, si Dios no es material, entonces las cosas materiales no proceden de Él, y la materia es eterna. Gregorio, sin embargo, rechaza tanto la materialidad de Dios como el dualismo, y la conclusión natural de ello debía ser que las cualidades de que están compuestas las cosas corpóreas no son materiales. Es verdad que, al afirmar la creación *ex nihilo*, Gregorio afirma que no podemos comprender cómo Dios crea las cualidades a partir de la nada; pero es razonable suponer que a sus ojos las cualidades que forman los cuerpos no son a su vez cuerpos: en realidad no podrían serlo, puesto que no hay cuerpo concreto excepto en y a través de su *unión*. Puede presumirse que Gregorio fue influido por la doctrina pla-

63. P. G., 44, 229 y sig.
64. *De anima et res*, P.G., 46, 29.
65. *Ibid.*, 44.
66. Cap. 24.

tónica de las cualidades, expuesta en el *Timeo*. Pues bien, ¿cómo, entonces, no son espirituales? Y, si son espirituales, ¿cómo es que el alma difiere esencialmente del cuerpo? La respuesta debía ser sin duda que, aunque las cualidades se unen para *formar* el cuerpo y, consideradas en su abstracción, no pueden ser llamadas "cuerpos", tienen sin embargo una relación esencial a la materia, puesto que su función es formar materia. Una dificultad análoga reaparece en relación con la doctrina aristotélico-tomista de la "materia" y la "forma". La "materia prima" no es en sí misma un cuerpo, sino uno de los principios del cuerpo; entonces, si se la considera en sí misma, ¿cómo difiere de lo inmaterial y espiritual? La filosofía tomista contesta que la materia prima nunca *existe* a solas por sí misma, y que tiene una exigencia de cantidad, una ordenación esencial a un cuerpo concreto, y puede presumirse que Gregorio de Nisa opinara parecidamente a propósito de sus cualidades primarias. Podemos advertir, de paso, que pueden suscitarse dificultades similares en relación con ciertas teorías modernas a propósito de la constitución de la materia. Puede suponerse razonablemente que si Platón viviese hoy saludaría con alegría esas teorías, y no es improbable que Gregorio de Nisa siguiera su ejemplo.

Resulta claro, por lo dicho, que Gregorio de Nisa estuvo muy influido por el platonismo, el neoplatonismo y los escritos de Filón (habla, por ejemplo, de la ὁμοίωσις θεῷ como finalidad del hombre, de la "huida del solitario", de la "Justicia-en-sí-misma", del *eros*, y de la ascensión hacia la Belleza ideal); pero debe subrayarse que, aunque Gregorio indudablemente hiciese uso de temas y expresiones plotinianas, como también, en menor medida, de otras de Filón, no las entendió siempre, en modo alguno, en sentido plotiniano o filoniano. Al contrario, utilizó expresiones de Plotino o de Platón para exponer y formular doctrinas cristianas. Por ejemplo, la "semejanza a Dios" es obra de la gracia, un desarrollo bajo la acción de Dios, con la libre cooperación del hombre, de la imagen o εἰκών de Dios impresa en el alma por el bautismo. Igualmente, la "Justicia-en-sí" no es una virtud abstracta, ni siquiera una idea en el *Nous*; es el Logos instalado en el alma, efecto de cuya habitación es la virtud participada. Ese Logos, además, no es el *Nous* do Plotino, ni el Logos de Filón; es la segunda persona de la Santísima Trinidad, y entre Dios y las criaturas no hay ninguna procesión intermediaria de hipóstasis subordinadas.

Finalmente, es digno de nota que san Gregorio de Nisa fue el primer verdadero fundador de la teología mística sistemática. También en ese campo utilizó temas plotinianos y filonianos, pero los empleó en sentido cristiano y en una estructura de pensamiento cristocéntrica. Naturalmente hablando, la mente del hombre está adaptada para conocer objetos sensibles, y al contemplar esos objetos la mente puede llegar a conocer algo de Dios y sus atributos ("teología simbólica", que es en parte equivalente a la teología natural en sentido moderno). Por otra parte, aunque el hombre tiene por naturaleza como su objeto de conocimiento propio las cosas sensibles, esas

cosas no son plenamente reales, son espejismos e ilusión, excepto como símbolos o manifestaciones de la realidad inmaterial, aquella realidad hacia la que el hombre es atraído espiritualmente. La tensión producida en el alma como consecuencia, conduce a un estado de ἀνελπιστία o "desespero", que es el nacimiento del misticismo, puesto que el alma, atraída por Dios, abandona su objeto natural de conocimiento, sin ser sin embargo capaz de ver al Dios al que se siente atraída por el amor; entra entonces en las tinieblas, a las que el tratado medieval llama "la Nube del No-saber". (A ese estadio corresponde la "teología negativa", que tanta influencia tuvo en el Pseudo-Dionisio.) En el progreso del alma hay dos movimientos, el de interiorización del Dios uno y trino y el de la salida del alma fuera de sí misma, que culmina en el "éxtasis". Orígenes había interpretado intelectualmente el éxtasis filoniano, porque cualquier otra forma de éxtasis resultaba entonces sospechosa a causa de las extravagancias montanistas; pero Gregorio puso el éxtasis en la cúspide del esfuerzo del alma, y lo interpretó en primer y principal lugar como *amor* extático.

La "oscuridad" que envuelve a Dios se debe primordialmente a la completa trascendencia de la esencia divina, y Gregorio saca la conclusión de que incluso en el cielo el alma está siempre pugnando por progresar, impulsada por el amor, para penetrar más profundamente en Dios. Un estado estático significaría saciedad o muerte: la vida espiritual exige progreso constante, y la naturaleza de la trascendencia divina impone el mismo progreso, puesto que la mente humana nunca puede comprender a Dios. En cierto sentido, pues, la "oscuridad divina" persiste *siempre*, y es cierto que san Gregorio dio prioridad a ese conocimiento en la oscuridad sobre el conocimiento intelectual, no porque despreciase el entendimiento humano, sino porque reconocía la trascendencia de Dios.

El esquema gregoriano de la ascensión del alma tiene cierto parecido con el de Plotino; pero, al mismo tiempo, es enteramente cristocéntrico. El progreso del alma es obra del Logos divino, Cristo. Además, su ideal no es el de una unión solitaria con Dios, sino más bien una realización del *Pleroma* de Cristo; los progresos de un alma aportan gracia y bendición para otras, y la habitación de Dios en el individuo afecta a todo el cuerpo. El misticismo de Gregorio es también de carácter completamente sacramental: el εἰκών es restaurado por el bautismo, la unión con Dios es fomentada por la eucaristía. Por último, los escritos de san Gregorio de Nisa son no solamente la fuente de la que el Pseudo-Dionisio y los místicos, hasta san Juan de la Cruz, recibieron, directa o indirectamente, gran parte de su inspiración, sino también la fuente de aquellos sistemas filosóficos cristianos que siguen el progreso del alma a través de diferentes estados de conocimiento y amor, hasta la vida mística y la visión beatífica. Si un escritor puramente espiritual como san Juan de la Cruz se encuentra en la línea que se remonta hasta san Gregorio, también está en ésta el filósofo san Buenaventura.

7. El más grande de los padres latinos, sin sombra de duda, es san

Agustín de Hipona; pero, por la importancia de su pensamiento para la Edad Media, consideraré su filosofía por separado, y con bastante más extensión. En esta sección es suficiente mencionar muy brevemente a *san Ambrosio* (333-397, aproximadamente), obispo de Milán.

San Ambrosio compartió la actitud típicamente romana hacia la filosofía, a saber, un interés por los asuntos prácticos y éticos, combinado con poca habilidad o gusto para la especulación metafísica. En su obra dogmática y escriturística dependió principalmente de los padres griegos; pero en la ética estuvo influido por Cicerón, y en su *De officiis ministrorum*, compuesto hacia el año 391 y dirigido al clero de Milán, ofreció una contrafigura cristiana al *De officiis* del gran orador romano. En dicho libro el santo sigue de cerca a Cicerón en sus divisiones y modo de tratar las virtudes, pero el tratamiento entero está empapado del *ethos* cristiano, y el ideal estoico de felicidad, que se encuentra en la posesión de la virtud, está complementado por el ideal final de la felicidad eterna en Dios. No es que san Ambrosio haga ninguna nueva contribución particular a la ética cristiana; la importancia de su obra descansa más bien en su influencia sobre el pensamiento subsiguiente, en el uso que de ella hicieron posteriores escritores de ética.

8. Los Padres griegos, como hemos visto, fueron principalmente influidos por la tradición platónica; pero uno de los factores que ayudaron a preparar el camino a la favorable recepción eventualmente concedida al aristotelismo en el Occidente latino fue la obra del último de los Padres griegos, san Juan Damasceno.

San Juan Damasceno, que murió probablemente a finales del año 749, fue no sólo un adversario resuelto de los "iconoclastas", sino también un gran sistematizador en el campo de la teología, a cuyo título puede ser considerado como el Escolástico de Oriente. Él dice explícitamente que no intenta ofrecer opiniones nuevas y personales, sino preservar y transmitir los pensamientos de hombres santos e instruidos, de modo que sería inútil examinar sus escritos en busca de novedades de contenido; sin embargo, en su presentación sistemática y ordenada de la idea de sus predecesores, puede concedérsele cierta originalidad. Su obra principal es la *Fuente de la Sabiduría*, en la primera parte de la cual da un esquema de la lógica y la ontología de Aristóteles, aunque utiliza a otros escritores aparte de Aristóteles, por ejemplo, Porfirio. En esa primera parte, la *Dialéctica*, pone en claro su opinión de que la filosofía y la ciencia profana son instrumentos o criadas de la teología, adoptando el punto de vista de Clemente de Alejandría y de los dos Gregorios, un punto de vista que se remonta a Filón, el judío alejandrino, y que fue muchas veces repetido en la Edad Media.[67] En la segunda parte de su gran obra ofrece una historia de las herejías, utilizando materiales proporcionados por escritores anteriores, y en la tercera parte, el *De Fide Orthodoxa*, presenta, en cuatro libros, un tratamiento ordenado de la

67. P. G., 94, 532 AB.

teología patrística ortodoxa. Esa tercera parte fue traducida al latín por Burgundio de Pisa, en 1151, y fue utilizada, entre otros, por Pedro Lombardo, san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino. En Oriente, san Juan Damasceno goza casi de tanta estima como santo Tomás de Aquino en Occidente.

9. La breve revisión que antecede basta para hacer evidente que sería inútil buscar una síntesis filosófica sistemática en las obras de ninguno de los Padres griegos, o de los latinos, a excepción de san Agustín. Los Padres griegos, que no hicieron ninguna clara distinción entre los dominios de la filosofía y de la teología, consideraron el cristianismo como la única sabiduría o "filosofía" verdadera. En cuanto a la filosofía griega, tendieron a verla como una propedéutica para el cristianismo, de modo que su principal interés al ocuparse de ella consistió en indicar la anticipación de la verdad cristiana que veían allí contenida, y las aberraciones que también veían claramente. Lo primero lo atribuyeron frecuentemente a plagios del Antiguo Testamento; lo último, a la debilidad de la especulación humana y al perverso deseo de originalidad, la vanagloria de los propios filósofos. Cuando adoptaron ideas procedentes de la filosofía helénica las aceptaron, por lo general, porque pensaban que les ayudarían en la exposición y presentación de la sabiduría cristiana, no con la intención de incorporarlas en un sistema filosófico en sentido estricto.

No obstante, hay, como hemos visto, elementos filosóficos en los escritos de los Padres. Por ejemplo, éstos hacen uso de argumentaciones racionales para probar la existencia de Dios, particularmente el argumento del orden y la finalidad; especulan acerca del origen y naturaleza del alma; san Gregorio de Nisa tiene incluso algunas ideas que caen en el campo de la filosofía de la naturaleza o cosmología. Aun así, como sus argumentos, los argumentos para demostrar la existencia de Dios, por ejemplo, no están realmente elaborados de una manera sistemática y estricta, puede parecer fuera de lugar que sean tenidos en cuenta. Creo, sin embargo, que el error estaría en esta última opinión, por cuanto, un breve tratamiento del pensamiento patrístico es suficiente para poner de manifiesto un punto que pueden tender a olvidar los que saben poco del pensamiento filosófico cristiano. Debido al hecho de que santo Tomás de Aquino, al que en tiempos recientes se ha concedido una categoría peculiar entre los filósofos católicos, adoptó en gran parte el sistema aristotélico, y debido al hecho de que los primeros pensadores de la "era moderna", como Descartes y Francis Bacon, lanzaron sus rayos contra el escolasticismo aristotélico, se da a veces por supuesto que la filosofía cristiana, o, al menos, la filosofía católica, significa aristotelismo y nada más. Sin embargo, y sin contar con siglos posteriores, una revisión del pensamiento patrístico es suficiente para mostrar que Platón, y no Aristóteles, fue el pensador griego que consiguió una mayor estimación de parte de los Padres de la Iglesia. Eso pudo deberse en gran parte al hecho de que el neoplatonismo era la filosofía contemporánea vigorosa y domi-

nante, y al hecho de que los Padres veían a Platón más o menos a la luz de la interpretación neoplatónica y, además, sabían comparativamente poco acerca de Aristóteles, al menos en la mayoría de los casos; pero no deja de ser verdad que, cualquiera que pudiera ser la causa, o causas, los Padres tendieron a ver en Platón un precursor del cristianismo, y que los elementos filosóficos que adoptaron fuesen tomados, en su mayor parte, de la tradición platónica. Si se añade a eso la consideración adicional de que el pensamiento patrístico, especialmente el de san Agustín, influyó profundamente no sólo durante los primeros tiempos medievales, no sólo en pensadores tan eminentes como san Anselmo y san Buenaventura, sino incluso en el propio santo Tomás de Aquino, podrá verse que, al menos desde el punto de vista histórico, algún conocimiento del pensamiento patrístico es tan deseable como valioso.

Capítulo III

SAN AGUSTÍN — I

Vida y escritos. — San Agustín y la filosofía.

1. Para la cristiandad latina san Agustín es el más grande de los Padres, tanto desde el punto de vista teológico como desde el literario, un hombre que dominó el pensamiento occidental hasta el siglo XIII, y cuyo nombre no puede perder su brillo, no obstante el aristotelismo de santo Tomás de Aquino y su Escuela, especialmente si se tiene en cuenta que ese aristotelismo estuvo lejos de pasar por alto, y más aún de despreciar, al gran Doctor africano. En realidad, para entender las corrientes de pensamiento de la Edad Media, es esencial un conocimiento del agustinismo. En esta obra el pensamiento de san Agustín no puede ser tratado con la extensión que merece, pero debe ser tratado, aunque sea sumariamente.

Nacido en Tagaste, en la provincia de Numidia, el 13 de noviembre del año 354, Agustín procedía de un padre pagano, Patricio, y de una madre cristiana, santa Mónica. Ésta educó a su hijo como cristiano, pero el bautismo de Agustín fue diferido, de acuerdo con una costumbre de la época, común, aunque no deseable.[1] El niño aprendió los rudimentos del latín y de la aritmética con un maestro de escuela de Tagaste, pero el juego, en el que deseaba ser siempre vencedor, le parecía más atractivo que el estudio, y la lengua griega, en la que empezó a iniciarse algún tiempo después, le fue odiosa, si bien le atraían los poemas homéricos, considerados como historia. No es cierto que Agustín no supiese nada de griego, pero nunca aprendió lo suficiente para leer con facilidad en esa lengua.

Hacia el año 365 Agustín se trasladó a la ciudad de Madaura, donde puso las bases de su conocimiento de la gramática y la literatura latinas. Madaura era todavía una población predominantemente pagana, y el efecto de la atmósfera general y su estudio de los clásicos latinos apartaron al muchacho de la fe de su madre, un alejamiento que su año de ociosidad en Tagaste (369-70) no hizo nada por mitigar. En 370, el año en que murió su padre, después de hacerse católico, Agustín comenzó sus estudios de retó-

1. *Confesiones,* 1, 11, 17.

rica en Cartago, la ciudad más grande que nunca había visto. Los estilos licenciosos del gran puerto y centro de gobierno, la visión de los ritos obscenos relacionados con cultos importados de Oriente, combinados con el hecho de que Agustín, el meridional, era ya un hombre, con pasiones vivas y vehementes, le llevaron a una práctica ruptura con los ideales morales del cristianismo, y no tardó en buscarse una amante, con la que vivió durante diez años, y de la que tuvo un hijo en su segundo año de Cartago. Sin embargo, a pesar de su vida irregular, Agustín fue un brillante estudiante de retórica y no descuidó nada sus estudios.

Poco después de leer el *Hortensio* de Cicerón, que dirigió su mente juvenil a la búsqueda de la verdad, Agustín aceptó las enseñanzas de los maniqueos,[2] que parecían ofrecerle una presentación racional de la verdad, en contraste con las ideas bárbaras y las doctrinas ilógicas del cristianismo. Por ejemplo, los cristianos enseñaban que Dios creó el mundo entero, y que Dios es bueno; pero, entonces, ¿cómo podían explicar la existencia del mal y del sufrimiento? Los maniqueos, en cambio, mantenían una teoría dualista, según la cual hay dos principios últimos, un principio bueno, el de la luz, Dios u Ormuzd, y un principio malo, el de las tinieblas, Ahriman. Esos principios son ambos eternos, y eterna es su lucha, una lucha reflejada en el mundo, que es la producción de los dos principios en conflicto. En el hombre, el alma, compuesta de luz, es obra del principio bueno, mientras que el cuerpo, compuesto de materia grosera, es obra del principio malo. Ese sistema se recomendaba a sí mismo ante los ojos de Agustín, porque parecía explicar el problema del mal y por su fundamental materialismo, ya que por entonces Agustín no podía concebir una realidad inmaterial, no perceptible por los sentidos. Consciente de sus propias pasiones y deseos sensuales, pensaba que ahora podía atribuirlos a una causa mala, exterior a sí mismo. Además, aunque los maniqueos condenaban el comercio sexual y las comidas de carne, y prescribían prácticas ascéticas, como el ayuno, esas prácticas obligaban solamente a los elegidos, no a los "oyentes", nivel al que pertenecía Agustín.

Alejado, pues, del cristianismo, tanto moral como intelectualmente, Agustín regresó a Tagaste el año 374, y enseñó allí gramática y literatura latinas durante un año, al cabo del cual abrió una escuela de retórica en Cartago. Vivió allí con su amante y su hijo, Adeodato, y en ese período de su vida ganó un premio de poesía (una pieza dramática, que no se ha conservado) y publicó su primera obra en prosa, *De pulchro et apto*. La estancia en Cartago se prolongó hasta el año 383, y poco antes de la partida de Agustín hacia Roma tuvo lugar un acontecimiento de alguna importancia. Agustín se había visto turbado por dificultades y problemas a las que los maniqueos no sabían dar respuesta; por ejemplo, el problema de la fuente de la certeza

2. El maniqueísmo, fundado por Manes, o Mani, en el siglo III, tuvo su origen en Persia, y era una mezcla de elementos persas y cristianos.

en el pensamiento humano, la razón por la que los dos principios estaban en eterno conflicto, etc. Sucedió que un conocido obispo maniqueo, de nombre Fausto, llegó a Cartago, y Agustín decidió pedirle una solución satisfactoria a sus propias dificultades; pero, aunque encontró a Fausto tratable y amistoso, no halló en sus palabras la satisfacción intelectual que buscaba. Cuando partió para Roma su fe en el maniqueísmo había, pues, empezado a resquebrajarse. Emprendió el viaje en parte porque los estudiantes de Cartago eran díscolos y difíciles de dirigir, mientras que había recibido buenos informes del comportamiento de los estudiantes en Roma; y en parte porque esperaba un mayor éxito para su carrera en la metrópoli del Imperio. Llegado a Roma, Agustín abrió una escuela de retórica, pero, aunque los estudiantes se comportaban bien en clase, tenían el hábito inconveniente de cambiar de escuela antes de pagar los honorarios debidos. Agustín buscó entonces, y obtuvo, un puesto de profesor municipal de retórica en Milán, en 384; pero no abandonó Roma sin haberse dejado allí la mayor parte de su fe maniquea, e inclinado, consiguientemente, al escepticismo académico, aunque conservó la adhesión nominal al maniqueísmo, y no había renunciado a alguna de las opiniones maniqueas, por ejemplo, el materialismo.

En Milán, Agustín empezó a pensar algo mejor del cristianismo, debido a los sermones sobre las Escrituras pronunciados por san Ambrosio, obispo de Milán; pero aunque estaba dispuesto a convertirse de nuevo en un catecúmeno, no estaba aún convencido de la verdad del cristianismo. Además, sus pasiones eran aún demasiado fuertes para él. Su madre quería que se casase con cierta muchacha, con la esperanza de que el matrimonio le ayudase a reformar su vida; pero, sintiéndose incapaz de esperar todo el tiempo que era preciso para casarse con aquella muchacha, Agustín tomó otra amante en lugar de la madre de Adeodato, de la que se había apartado de mala gana ante las perspectivas de matrimonio. En aquel tiempo Agustín leyó ciertos tratados "platónicos", en traducción latina de Mario Victorino, tratados que eran probablemente las *Enneadas* de Plotino. El efecto del neoplatonismo fue liberarle de las cadenas del materialismo y facilitarle la aceptación de la idea de una realidad inmaterial. Además, el concepto plotiniano del mal como privación, más bien que como algo positivo, le mostró cómo podía afrontarse el problema del mal sin tener que recurrir al dualismo de los maniqueos. En otras palabras, la función del neoplatonismo en ese período fue la de hacer posible a Agustín que viese la razonabilidad del cristianismo; empezó entonces a releer el Nuevo Testamento, particularmente los escritos de san Pablo. Si el neoplatonismo le sugirió la idea de la contemplación de las cosas espirituales, de la sabiduría en el sentido intelectual, el Nuevo Testamento le mostró que era también necesario llevar una vida en conformidad con la sabiduría.

Esas impresiones fueron confirmadas por su encuentro con dos hombres, Simpliciano y Ponticiano. El primero, un anciano sacerdote, dio a Agustín un informe de la conversión de Victorino, el neoplatónico, al cristianismo,

con el resultado de que el joven "ardió en deseos de hacer otro tanto";[3] el segundo le habló de la vida de san Antonio de Egipto, que dio a Agustín el disgusto por su propio estado moral.[4] Siguió a todo esto aquella intensa lucha moral que culminó en la famosa escena que tuvo lugar en el jardín de su casa, cuando san Agustín oyó la voz de un niño que, desde lo alto de un muro, gritaba una y otra vez *Tolle lege!, Tolle lege!*; abrió al azar el Nuevo Testamento y fue a dar con las palabras de san Pablo en la epístola a los Romanos,[5] que decidieron irrevocablemente su conversión moral.[6] Está perfectamente claro que la conversión ocurrida entonces fue una conversión moral, una conversión de la voluntad, una conversión que siguió a la conversión intelectual. Su lectura de las obras neoplatónicas fue un instrumento en la conversión intelectual de san Agustín, mientras que su conversión moral, desde el punto de vista humano, fue preparada por los sermones de san Ambrosio y por las palabras de Simpliciano y Ponticiano, y confirmada y sellada por el Nuevo Testamento. La agonía de su segunda conversión, la moral, fue intensificada por el hecho de que ya sabía lo que debía hacer, aunque por otra parte se sentía sin el poder de cumplirlo; no obstante, bajo el impulso de la gracia, dio a las palabras de san Pablo que leyó en el jardín un "asentimiento real", y su vida quedó cambiada. Esa conversión ocurrió en el verano de 386.

Una enfermedad del pulmón que Agustín sufría le proporcionó la excusa que deseaba para retirarse del profesorado, y, en Cassiciaco, a través de la lectura y la reflexión, y en discusiones con amigos, se esforzó en obtener una mejor comprensión de la religión cristiana, utilizando como instrumento conceptos y temas tomados de la filosofía neoplatónica, pues su idea del cristianismo era todavía muy incompleta, y superficialmente recubierta, más de lo que lo estaría más tarde, por el neoplatonismo. De ese periodo de retiro datan sus obras *Contra Academicos, De Beata Vita* y *De Ordine.* De vuelta a Milán, Agustín escribió el De *Immortalitate Animae* (los *Soliloquios* fueron también escritos más o menos en esa época), e inició el *De Musica.* El sábado santo del 387 Agustín fue bautizado por san Ambrosio, poco después de lo cual regresó a África. Su madre, que había pasado a Italia, murió en Ostia, donde esperaban un barco. (Fue en Ostia donde ocurrió la celebrada escena descrita en las *Confesiones.*[7]) Agustín aplazó su regreso a África, y, mientras residía en Roma, escribió el *De libero arbitrio,* el *De quantitate animae* y el *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum.* En el otoño del 338 consiguió pasar a África.

De vuelta a Tagaste, Agustín estableció una pequeña comunidad monástica. De ese período (388-91) datan su *De Genesi contra Machichaeos, De*

3. *Conf.*, 8, 5, 10.
4. *Ibid.*, 8, 7, 16.
5. *Ad Rom.*, 13, 13-14.
6. *Conf.*, 8, 8-12.
7. *Ibid.*, 9-10; 23-6.

Magistro y *de vera religione*, y la composición final del *De Musica*. Es posible que puliese y completase también entonces el *De moribus* antes mencionado. En Cassiciaco, Agustín había resuelto no casarse nunca, pero aparentemente no aspiraba al sacerdocio, pues fue en contra de sus propios deseos como el obispo de Hipona le ordenó sacerdote en 391, en una visita suya a la ciudad portuaria, unas 150 millas al oeste de Cartago. El obispo deseaba la ayuda de Agustín, y éste se estableció en Hipona y fundó un monasterio. Envuelto en la controversia con los maniqueos compuso el *De utilitate credendi*, el *De duabus animabus*, la *Disputatio contra Fortunatum*, el *De Fide et Symbolo*, un sermón sobre el Credo pronunciado ante un sínodo de obispos africanos, y, contra los donatistas, el *Psalmus contra partem Donati*. Comenzó un comentario literal al Génesis, pero, como su nombre indica (*De Genesi ad litteram liber imperfectus*), lo dejó sin terminar. El *De diversis quaestionibus* (389-96), el *Contra Adimantum Manichaeum, De sermone Domini in monte*, el *De Mendacio* y *De Continentia*, así como diversos comentarios (sobre *Romanos* y *Gálatas*), datan también del primer período de la vida sacerdotal de Agustín.

En el año 395-6 Agustín fue consagrado obispo auxiliar de Hipona, y fundó allí otro establecimiento monástico muy poco después de su consagración. Cuando Valerio, obispo titular de Hipona, murió en 396, Agustín le sucedió en el cargo y en ese puesto permaneció hasta su muerte. Aquello significaba que tenía que enfrentarse con la tarea de gobernar una diócesis en la que el cisma donatista estaba bien atrincherado, en vez de poder consagrarse a una vida de estudio y tranquila oración. Pero, cualesquiera que fueran sus inclinaciones personales, Agustín se arrojó a la lucha contra los donatistas en todo ardor, predicó, disputó y publicó escritos polémicos antidonatistas. No obstante, pese a toda aquella actividad, encontró tiempo para componer obras como el *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (397), parte de la *De Doctrina Christiana* (el cuarto libro fue añadido en 426), parte de las *Confesiones* (la obra completa fue publicada hacia el año 400), y las *Anotaciones al libro de Job*. Agustín intercambió también cartas de controversia con el gran erudito san Jerónimo acerca de cuestiones escriturísticas.

En el año 400 san Agustín comenzó uno de sus grandes tratados, los quince libros *De Trinitate*, que estaban terminados en 417, y en 401 empezó los doce libros del *De Genesi ad litteram*, completados en 415. En el mismo año 400 aparecieron el *De catechizandis rudibus*, el *De consensu Evangelistarum*, el *De Opera Monachorum*, el *Contra Faustum Manichaeum* (treinta y tres libros), el libro primero del *Contra litteras Petiliani* (obispo donatista de Cirta), cuyo segundo libro data de 401-2 y el tercero de 402-3. Siguieron a continuación otras obras antidonatistas, tales como el *Contra Cresconium grammaticum partis Donati* (402), aunque varias publicaciones no han sido conservadas, y varios escritos contra los maniqueos. Además de esa actividad polémica, Agustín predicaba constantemente y escribía cartas, como la

epístola a Dioscorus,[8] en la que, en respuesta a ciertas preguntas sobre Cicerón, Agustín desarrolla su opinión sobre la filosofía pagana y muestra aún una fuerte predilección sobre el neoplatonismo. La carta data del año 410.

En el curso del tiempo se fueron promulgando edictos imperiales contra los donatistas, y, hacia el año 411, después de la conferencia que entonces tuvo lugar, Agustín pudo volver su atención a otro equipo de oponentes, los pelagianos. Pelagio, que exageraba el papel de la voluntad humana, y minimizaba el de la gracia, en la salvación del hombre, negando el pecado original, visitó Cartago en 410, acompañado por Celestius. En 411, después de la partida de Pelagio hacia el este, Celestius fue excomulgado por un concilio en Cartago. Pelagio había tratado de utilizar textos del *De libero arbitrio* de Agustín en apoyo de su propia herejía, pero el obispo puso completamente en claro su posición en su *De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum,* al que siguió, en el mismo año (412) el *De spiritu et littera,* y, más tarde, el *De fide et operibus* (413), el *De natura et gratia contra Pelagium* (415) y el *De perfectione iustitiae hominis* (415). Pero, no contento con su polémica antipelagiana, Agustín empezó, en 413, los veintidós libros de *La Ciudad de Dios* (completados en 426), una de sus obras más grandes y más famosas, escrita sobre el fondo de la invasión bárbara, y preparó muchas de sus *Enarrationes in Psalmos.* Además, publicó (415) el *Ad Orosium, contra Priscillianistas et Origenistas,* un libro contra la herejía iniciada por el obispo español Prisciliano, y, en el curso de la ulterior polémica antipelagiana, el *De Gestis Pelagii* (417) y el *De Gratia Christi et peccato originali* (418). Como si todo eso no fuera suficiente, Agustín terminó el *De Trinitate* y escribió su *In Joannis Evangelium* 416-17) e *In Epistolas Joannis ad Parthos* (416), para no hablar de numerosas cartas y sermones.

En 418 fue condenado el pelagianismo, primeramente por un concilio de obispos africanos, después por el emperador Honorio, y finalmente por el papa Zósimo; pero la controversia no había terminado, y, cuando Agustín fue acusado por Juliano, obispo herético de Eclanum, de haber inventado el concepto de pecado original, el santo replicó en la obra *De nuptiis et concupiscentia* (419-20), y el mismo año 420 dirigió al papa dos libros *Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifatium Papam,* seguidos por su *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem* (seis libros) en 421. El *De anima et eius origine* (419), el *Contra mendacium ad Consentium* (420), el *Contra adversarium Legis et Prophetarum* (420), el *Enchiridion ad Laurentium, De fide, spe, caritate* (421), el *De Cura pro mortuis gerenda, ad Paulinum Nolanum* (420-1), datan también de ese período.

En 426 Agustín, pensando que ya no viviría mucho tiempo, proveyó para el futuro de su diócesis nombrando un sucesor, el sacerdote Eraclio, cuyo nombramiento fue aclamado por el pueblo; pero la actividad literaria del

8. *Epist.,* 118.

santo no estaba ni mucho menos concluida, y en 426-7 publicó su *De Gratia et libero arbitrio, ad Valentinum*, el *De correctione et gratia*, y los dos libros de las *Retractiones*, que contiene una revisión crítica de sus escritos, y son de gran valor para establecer la cronología de éstos. Durante todo aquel tiempo la situación del Imperio había ido de mal en peor, y en 429 Genserico condujo a los vándalos desde España a África; pero Agustín continuaba escribiendo. En 427 publicó el *Speculum de Scriptura Sacra*, una selección de textos de la Biblia, y en 428 su *De haeresibus ad Quodvultdeum*, seguido por el *De Praedestinatione sanctorum ad Prosperum* y el *De dono perseverantiae ad Prosperum* en 428-9. Además, Agustín comenzó el *Opus imperfectum contra Julianum*, en 429, una refutación de un tratado antiagustiniano del pelagiano Juliano, que había sido escrito algún tiempo antes, pero no había llegado a manos del santo hasta 428; pero no vivió hasta acabar esa obra (de ahí su nombre). Agustín entró también en contacto con el arrianismo, y en 428 apareció su *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*, y su *Contra Maximinum haereticum*.

A finales de primavera o comienzos de verano del año 430 los vándalos pusieron sitio a Hipona, y san Agustín murió durante el mismo, el 28 de agosto de dicho año, mientras recitaba los salmos penitenciales. Posidio nos informa de que no dejó testamento, porque, como uno de los pobres de Dios, no tenía nada que legar. Los vándalos incendiaron la ciudad, aunque la catedral y la biblioteca de san Agustín quedaron a salvo. Posidio escribió la vida de Agustín, que puede encontrarse en la Patrología Latina. "Aquellos que lean lo que él [Agustín] ha escrito sobre las cosas divinas pueden obtener mucho provecho; pero pienso que el provecho habría sido mayor si hubieran podido oírle y verle predicar en la iglesia, y especialmente aquellos que tuvieron el privilegio de disfrutar de íntimo trato con él".[9]

2. Tal vez pueda parecer extraño que haya hablado de las controversias teológicas de Agustín, y enumerado una gran cantidad de tratados teológicos; pero un esbozo de su vida y actividad es suficiente para poner de manifiesto que, con pocas excepciones, no compuso obras puramente filosóficas, en el sentido que damos hoy al término "filosófico". Desde luego, en un libro como éste no podemos proponernos tratar de la doctrina puramente teológica de Agustín, pero, para extraer sus enseñanzas filosóficas se tiene que recurrir frecuentemente a lo que son primordialmente tratados teológicos. Así, para obtener luz acerca de la teoría del conocimiento agustiniano es necesario consultar los oportunos textos del *De Trinitate*, mientras que el *De Genesi ad litteram* expone la teoría de las *rationes seminales*, y las *Confesiones* contienen un tratamiento del tiempo. Esa mezcla de temas filosóficos y teológicos puede parecernos hoy extraña y poco metódica, acostumbrados como estamos a una clara delimitación de los campos de la teología dogmática y la filosofía; pero debemos recordar que Agustín, en común con otros Padres y

9 *Vita S. Aug.*, 31.

antiguos escritores cristianos, no hizo esa clara distinción. No es que Agustín dejase de reconocer, ni menos aún que negase, la capacidad del intelecto para alcanzar la verdad sin la revelación; es más bien que veía la sabiduría cristiana como un todo; que trataba de penetrar la fe cristiana mediante su entendimiento, para ver el mundo y la vida humana a la luz de la sabiduría cristiana. Sabía perfectamente que era posible aducir argumentos racionales para probar la existencia de Dios, por ejemplo, pero no era tanto el mero asentimiento intelectual a la existencia de Dios lo que le interesaba cuanto el asentimiento real, la adhesión positiva de la voluntad a Dios; y sabía que en concreto una adhesión así requiere la gracia divina. Dicho en pocas palabras, Agustín no desempeñó dos papeles, el papel de teólogo y el papel del filósofo que considera al "hombre natural"; él pensaba más bien en el hombre tal como es en concreto, humanidad caída y redimida, hombre que es ciertamente capaz de alcanzar la verdad, pero que es constantemente solicitado por la gracia de Dios, y que necesita de esa gracia para apropiarse de la verdad salvadora. Si fuese cuestión de convencer a alguien de que Dios existe, Agustín vería la prueba como un estadio o como un instrumento en el proceso total de la conversión y salvación de ese hombre; reconocería la prueba como racional *en sí misma,* pero sería muy consciente no sólo de la preparación moral necesaria para dar un asentimiento vivo y real a la prueba, sino también del hecho de que el reconocimiento de la existencia de Dios no es suficiente si no conduce, bajo el impulso de la Gracia, a la fe sobrenatural en la revelación de Dios y a una vida del hombre concreto de acuerdo con la enseñanza de Cristo. La razón tiene un papel que desempeñar para llevar al hombre hacia la fe, y, una vez que el hombre tiene ya fe, la razón tiene un papel en la penetración de los datos de dicha fe; pero es la relación total del alma a Dios lo que primariamente interesa a Agustín. La razón, como hemos visto, tiene un papel que desempeñar en el estadio intelectual de su propia conversión, y la razón tiene un papel que desempeñar después de esa conversión; generalizando su propia experiencia, pues, Agustín considera que la plenitud de sabiduría consiste en una penetración de lo que se cree, aunque en la aproximación a la sabiduría la razón ayuda a preparar al hombre para la fe. "La medicina del alma, que es puesta en operación por la providencia y la inefable beneficencia divina, es perfectamente bella en grado y distinción. Porque está dividida entre la autoridad y la razón. La autoridad nos pide fe, y prepara al hombre para la razón. La razón nos lleva a percepción y conocimiento, aunque tampoco la autoridad deja la razón totalmente fuera del alcance de la vista." [10]

Esa actitud fue característica de la tradición agustiniana. El propósito de san Anselmo se expresa en sus palabras *Credo, ut intelligam,* y san Buenaventura, en el siglo XIII, rechazó explícitamente la delimitación tajante de los campos de la filosofía y la teología. La distinción tomista entre las

10. *De vera religione,* 24, 45.

ciencias de la teología dogmática y la filosofía, con la correspondiente distinción de los procedimientos a emplear en una y otra fue indudablemente el resultado de una evolución inevitable a partir de la actitud anterior, aunque, enteramente aparte de dicha consideración, tiene la evidente ventaja de corresponder a una real y verdadera distinción entre la revelación y los datos de la razón "no ayudada", entre las esferas sobrenatural y natural. Es al mismo tiempo una salvaguarda de la doctrina sobrenatural y de la capacidad del hombre en el orden natural. No obstante, la actitud agustiniana tiene por su parte la ventaja de que contempla siempre al hombre *tal como éste es*, al hombre en concreto, porque *de facto* el hombre tiene solamente un fin último, un fin sobrenatural, y, en lo que respecta a su existencia actual, no es sino hombre caído y redimido: nunca ha sido, ni es, ni será, un mero "hombre natural", sin un fin y una vocación sobrenatural. Si el tomismo, sin descuidar, desde luego, el hecho de que el hombre en concreto no tiene sino un fin sobrenatural, pone el acento en la distinción entre lo sobrenatural y lo natural, entre la fe y la razón, el agustinismo, sin olvidar en lo más mínimo el carácter gratuito de la fe sobrenatural y de la gracia, considera siempre al hombre en concreto, y se interesa primordialmente por su relación a Dios.

Siendo así, no es sino muy natural que tengamos que desenmarañar las ideas "puramente filosóficas" de Agustín del cuerpo total de su pensamiento. Hacerlo así es, desde luego, revisar el agustinismo desde un punto de vista más o menos tomista, pero eso no significa que ése sea un planteamiento ilegítimo: significa que uno busca aquellas ideas de Agustín que son filosóficas en el sentido académico de esta palabra. Significa, ciertamente, arrancar sus ideas de su pleno contexto, pero en una historia de la filosofía que presupone una cierta idea de lo que es la filosofía, no puede hacerse otra cosa. Debe, sin embargo, admitirse que una concentración de ese tipo en las ideas filosóficas de san Agustín (si se utiliza el adjetivo "filosófico" en su sentido tomista), tiende a dar una idea bastante pobre de los logros intelectuales del santo, al menos a quien esté formado en la atmósfera objetiva y académica del tomismo, puesto que Agustín no elaboró nunca un sistema filosófico como tal, ni desarrolló, definió ni estableció sus ideas filosóficas del modo a que el tomista está acostumbrado. El resultado es que bastantes veces es difícil decir con precisión lo que Agustín entiende por tal o cual idea o enunciado: hay muchas veces un aura de vaguedad, un aire alusivo, una falta de definición a propósito de sus ideas, que le deja a uno insatisfecho, perplejo y curioso. El tomista de tipo rígido, supongo, podría sostener que la filosofía de san Agustín no contiene nada de valor que no haya sido mucho mejor dicho por santo Tomás, más claramente delineado y definido; pero subsiste el hecho de que la tradición agustiniana no ha muerto hasta hoy, y puede ser que la misma incompletud y falta de sistematismo del pensamiento agustiniano, su mismo "carácter sugestivo", ayude positivamente a la longevidad de esa tradición, porque el "agustiniano" no encuentra ante sí un sistema com-

pleto que aceptar, rechazar o mutilar, sino una actitud, una inspiración, ciertas ideas básicas susceptibles de considerable desarrollo, de modo que puede perfectamente mantenerse fiel al espíritu agustiniano aunque se aparte de lo que efectivamente dijo el Agustín histórico.

CAPÍTULO IV

SAN AGUSTÍN — II: EL CONOCIMIENTO

Conocimiento en vista a la beatitud. — Contra el escepticismo. — Conocimiento de experiencia. — Naturaleza de la sensación. — Ideas divinas. — Iluminación y abstracción.

1. Comenzar por la "epistemología" de san Agustín es quizá dar la impresión de que Agustín se interesó por elaborar una teoría del conocimiento por el valor sustantivo de ésta, o como propedéutica metodológica a la metafísica. Ésa sería, sin embargo, una impresión errónea, ya que Agustín nunca se dedicó a desarrollar una teoría del conocimiento para luego, sobre la base de una teoría realista del conocimiento, construir una metafísica sistemática. Si Spinoza, según sus propias palabras,[1] tuvo por objetivo el desarrollo de la filosofía de Dios o de la Sustancia porque es solamente la contemplación de un Objeto infinito y eterno lo que puede satisfacer plenamente la mente y el corazón y traer la felicidad al alma, mucho más podría hacerse una afirmación análoga a propósito de san Agustín, el cual subrayó el hecho de que el conocimiento de la verdad ha de ser buscado no con fines meramente académicos, sino porque aporta la verdadera felicidad, la verdadera beatitud. El hombre siente su insuficiencia, se lanza hacia un objeto más grande que él mismo, un objeto que pueda traerle paz y felicidad, y el conocimiento de ese objeto es una condición esencial para conseguirlo; pero ve el conocimiento en función de un fin, la beatitud. Solamente el sabio puede ser feliz, y la sabiduría requiere el conocimiento de la verdad; pero en el pensamiento de san Agustín no se trata en absoluto de la especulación como un fin en sí mismo. Cuando el joven Licencio, en el *Contra Academicos,* mantiene que la sabiduría consiste en la búsqueda de la verdad, y declara, como Lessing, que la felicidad ha de encontrarse más bien en la persecución de la verdad que en el logro y posesión actual de la misma, Agustín replica que es absurdo llamar sabio a un hombre que no tiene el conocimiento de la verdad. En el *De Beata Vita,*[2] dice que nadie es feliz si no posee lo que

1. *De Intellectus Emendatione.*
2. 2, 10 y 14; 4. 27 y sig.

ansía poseer, de modo que el hombre que busca la verdad pero aún no la ha encontrado no puede llamarse verdaderamente feliz. El propio Agustín buscó la verdad porque sintió la necesidad de ella, y al considerar retrospectivamente su propio desarrollo a la luz de lo logrado, lo interpretó como una búsqueda de Cristo y de la sabiduría cristiana, como la atracción de la belleza divina, y universalizó esa su propia experiencia. Esa universalización de su propia experiencia no significa, sin embargo, que sus ideas fueran puramente subjetivas: su introspección psicológica le capacitó para poner al desnudo el dinamismo del alma humana.

No obstante, decir que Agustín no fue un "intelectualista", en el sentido académico del término, y que su filosofía es eudemonista, no es decir que no fuese agudamente consciente del problema de la certeza. Pero sería un error pensar que Agustín estuviese preocupado por la pregunta "¿*Podemos* conseguir la certeza?" Como veremos dentro de poco, él dio respuesta a esa pregunta, pero la cuestión que ocupó su atención en el período de madurez de su pensamiento fue más bien ésta: "¿*Cómo* podemos conseguir la certeza?" El que se suponga, como un dato, que conseguimos la certeza, no hace desaparecer el problema: "¿Cómo es que la mente humana, finita, mutable, alcanza cierto conocimiento de verdades eternas, verdades que rigen y gobiernan la mente y, en consecuencia, trascienden a ésta?" Después del hundimiento de su fe en el maniqueísmo, Agustín había sentido la tentación de recaer en el escepticismo académico: su victoria sobre aquella tentación nos es referida en su *Contra Academicos,* donde muestra que indudablemente conseguimos certeza, al menos de ciertos hechos. Admitido eso, su lectura de "obras platónicas" le sugirió el problema de cómo es que somos capaces no solamente de conocer con certeza verdades eternas y necesarias, sino también de conocerlas como verdades eternas y necesarias. Platón explicaba ese hecho mediante la teoría de la reminiscencia; ¿cómo lo podría explicar Agustín? Es indudable que la discusión de ese problema le interesó en sí misma, por razón de sí misma; pero vio también, en lo que él consideraba que era la respuesta adecuada al problema, una clara prueba de la existencia de Dios y de su acción. El conocimiento de verdades eternas podía, así, llevar el alma, por reflexión sobre tal conocimiento, al conocimiento de Dios y de su actividad.

2. Como ya he dicho, en el *Contra Academicos* Agustín se interesa primordialmente por mostrar que la sabiduría pertenece a la felicidad y que el conocimiento de la verdad pertenece a la sabiduría; pero pone también en claro que incluso les escépticos están ciertos de algunas verdades, por ejemplo, de que de dos proposiciones disyuntivas contradictorias una es verdadera y la otra falsa. "Estoy cierto de que o hay un mundo o hay más de uno, y que, si hay más de uno, entonces hay un número finito o un número infinito de mundos." Semejantemente, yo sé que el mundo, o no tiene principio ni fin, o tiene principio pero no fin, o no tiene principio pero tendrá fin, o tiene principio y fin. En otras palabras, estoy al menos cierto del principio

de no contradicción.[3] Por otra parte, aun cuando a veces me engañe al pensar que la apariencia y la verdad siempre se corresponden, estoy al menos cierto de mi impresión subjetiva. "No he de quejarme de los sentidos, porque es injusto pedir de éstos más de lo que pueden dar: sea lo que sea lo que ven los ojos, lo ven realmente. Entonces, ¿es verdad lo que ven en el caso del remo metido en el agua? Enteramente verdad. Porque, dada la causa por la que aparece de esa manera (digamos, torcido), más bien debería acusar a mis sentidos de engañarme si me lo presentaran recto cuando se introduce en el agua. Porque no lo verían como, dadas las circunstancias, deberían verlo... Pero, se podrá decir, me engaño si doy mi asentimiento. Entonces, no demos nuestro asentimiento más que al hecho de la apariencia, y no nos engañaremos. Porque no veo cómo el escéptico podría refutar al hombre que dice: sé que ese objeto me parece blanco, sé que ese sonido me agrada, sé que ese olor me gusta, sé que eso es suave a mi tacto, sé que siento frío al tocar eso".[4] San Agustín hace referencia en ese pasaje a los epicúreos, y está claro que lo que quiere decir es que los sentidos, como tales, nunca mienten ni nos engañan, aunque podamos engañarnos a nosotros mismos al juzgar que las cosas existen objetivamente del mismo modo en que nos aparecen. La mera apariencia del remo torcido no es un engaño, porque habría algo mal en mi vista si mis ojos me lo presentaran recto. Si yo voy más lejos y juzgo que el bastón está realmente doblado, me equivoco, pero mientras me limite a decir, "me parece torcido", digo la verdad, y sé que digo la verdad. Semejantemente, si salgo de una habitación caliente y meto mi mano en agua templada, puede parecerme fría, pero si meramente digo, "esta agua me parece fría", digo algo de cuya verdad estoy cierto, y ningún escéptico puede refutarme.

Por lo demás, todo el que duda sabe que duda, de modo que está cierto de esa verdad al menos, a saber, del hecho de que duda. Así, quienquiera que dude si hay una cosa como la verdad, conoce al menos una verdad, de modo que su misma capacidad de dudar debe convencerle de que hay una cosa como la verdad.[5] Estamos ciertos, también, de las verdades matemáticas. Cuando alguien dice que siete y tres hacen diez, no dice que pueden hacer diez, sino que sabe que hacen diez.[6]

3. Pero ¿qué decir de las existencias reales? ¿Estamos ciertos de la existencia de algún objeto real, o hemos de limitarnos al conocimiento de principios abstractos o de verdades matemáticas? Agustín responde que un hombre está al menos cierto de su existencia. Aun suponiendo que dude de la existencia de otros objetos creados o de Dios, el hecho mismo de su duda muestra que él existe, porque no podría dudar si no existiera. Ni sirve de nada sugerir que uno podría engañarse al pensar que existe, porque "si no

3. *Contra Academicos*, 3, 10, 23.
4. *Ibid.*, 3, 11, 26.
5. *De vera relig.*, 39, 73.
6. *De Lib. arbitr.*, 12, 34.

existes, no puedes engañarte en nada".[7] De ese modo, Agustín anticipa a Descartes: *Si fallor, sum.*

Con la existencia acopla Agustín la vida y el entendimiento. En el *De libero arbitrio* [8] observa que está claro para un hombre el que él existe, y que tal hecho no estaría claro, ni podría estarlo, a menos de que dicho hombre estuviera vivo. Además, está claro para ese hombre que entiende tanto el hecho de su existencia como el hecho de que vive. En consecuencia, está cierto de tres cosas: de que existe, de que vive, y de que entiende. Semejantemente, en el *De Trinitate*,[9] observa que es inútil que el escéptico insinúe que el hombre sueña y ve esas cosas en sueños, porque el hombre no afirma que está despierto, sino que vive: "tanto si duerme como si está despierto, vive". Aun cuando estuviese loco, seguiría estando vivo. Además, un hombre es ciertamente consciente de lo que quiere. Si un hombre dice que quiere ser feliz, es una pura desvergüenza sugerirle que se equivoca. Los filósofos escépticos pueden parlotear acerca de los cuerpos sensibles y del modo en que nos engañan, pero no pueden invalidar ese conocimiento cierto que la mente tiene de sí misma y por sí misma sin la intervención de los sentidos.[10] "Existimos, y sabemos que existimos, y amamos ese hecho y nuestro conocimiento de él; en esas tres cosas que he enumerado no nos perturba miedo alguno a equivocarnos; porque no las aprendemos mediante ningún sentido corporal, como aprendemos los objetos externos".[11]

San Agustín proclama, pues, la certeza de lo que conocemos por la experiencia interior, por la autoconsciencia. ¿Qué piensa de nuestro conocimiento de los objetos externos, de las cosas que conocemos mediante los sentidos? ¿Tenemos certeza a propósito de las mismas? Agustín era perfectamente consciente de que podemos engañarnos a nosotros mismos en nuestros juicios referentes a los objetos de los sentidos, y algunas observaciones suyas ponen de manifiesto que era consciente de la relatividad de las impresiones sensibles, en el sentido de que un juicio acerca del calor o el frío, por ejemplo, depende en cierta medida del estado de los órganos sensitivos. Además, no consideraba que los objetos aprehensibles por los sentidos constituyeran el objeto propio del intelecto humano. Estando principalmente interesado en la orientación del alma a Dios, los objetos corpóreos le aparecían como un punto de partida en la ascensión de la mente hacia Dios, aun cuando en ese mismo aspecto el alma misma constituye un punto de partida más adecuado: debemos volvernos hacia nuestro propio interior, donde la verdad mora, y utilizar el alma, imagen de Dios, como un peldaño hacia Él.[12] No obstante, aun cuando las cosas corpóreas, los objetos de los sentidos, sean esencialmente mutables, y manifestaciones de Dios mucho menos adecuadas de lo

7. *De Lib. arbitr.*, 2, 3, 7.
8. 2, 3, 7.
9. 15, 12, 21.
10. *Ibid.*
11. *De Civitate Dei*, 11, 26.
12. Cf. *De vera relig.*, 39, 72; *Serm.*, 330, 3; *Retract.*, 1, 8, 3, etc.

que lo es el alma, aun cuando la concentración en las cosas sensibles sea la fuente de los errores más dañinos, aun así, dependemos de nuestros sentidos para gran parte de nuestro conocimiento, y Agustín no tenía intención de mantener una actitud puramente escéptica a propósito de los objetos de los sentidos. Una cosa es admitir la posibilidad de error en el conocimiento sensible, y otra completamente distinta rehusar todo crédito a los sentidos. Así, después de decir que los filósofos pueden hablar contra los sentidos, pero no pueden refutar la conciencia de la propia existencia, Agustín añade inmediatamente: "lejos de nosotros el dudar de la verdad de lo que hemos aprendido por los sentidos corporales, puesto que por ellos hemos aprendido a conocer el cielo y la tierra". Aprendemos muchas cosas por el testimonio de otras personas, y el hecho de que a veces seamos engañados no justifica que retiremos el crédito a todo testimonio: así, el hecho de que a veces nos engañemos a propósito de los objetos de nuestros sentidos no es una justificación para un escepticismo completo. "Debemos reconocer que no solamente nuestros propios sentidos, sino los de otras personas también, han añadido mucho a nuestro conocimiento." [13] Para la vida práctica es necesario dar crédito a los sentidos,[14] y el hombre que piensa que nunca debería creer a sus sentidos cae en un error peor que cualquiera en el que pueda caer por darles crédito. Agustín dice, pues, que "creemos" en los sentidos, que les damos crédito, como damos crédito al testimonio de otras personas, pero con frecuencia utiliza la palabra "creer" en oposición al conocimiento interior directo, sin implicar por eso que tal "creencia" esté desprovista de razón adecuada. Así, cuando alguien me refiere un hecho acerca de su propio estado mental, por ejemplo, que él entiende o desea tal o cual cosa, yo "le creo"; cuando esa persona dice algo que es verdadero del alma humana en sí misma, no sólo de la suya propia en particular, "yo lo reconozco y doy mi asentimiento, porque sé, por autoconsciencia e introspección que lo que él dice es verdadero".[15] En fin, puede ser que el santo obispo se anticipase a Descartes con su *Si fallor, sum,* pero él no se interesaba por la cuestión de si el mundo exterior existe realmente o no. No sentía duda alguna de que existe, aunque veía bastante claramente que a veces formulamos juicios erróneos acerca del mismo, y que no siempre es de fiar el testimonio de nuestros propios sentidos ni el de otras personas. Como Agustín se interesaba especialmente por el conocimiento de las verdades eternas y de la relación de ese conocimiento a Dios, difícilmente podría habérsele ocurrido consagrar mucho tiempo a una consideración de nuestro conocimiento de las cosas mudables ofrecidas por los sentidos. El hecho es que su "platonismo", combinado con su perspectiva e intereses espirituales, le llevó a considerar los objetos corpóreos como no constituyendo el objeto propio del conocimiento, por la mutabilidad de los mismos y por el hecho de que nuestro conocimien-

13. *De Trinit.,* 15, 12, 21.
14 *Conf.,* 6, 5, 7.
15. *De Trinit.,* 9, 6, 9.

to de ellos depende de los órganos corporales de los sentidos, que no se encuentran siempre en el mismo estado, ni más ni menos que los propios objetos sensibles. Si no obtenemos "verdadero conocimiento" de los objetos sensibles eso se debe no meramente a una deficiencia de parte del sujeto, sino también a una radical deficiencia del objeto. En otras palabras, la actitud agustiniana hacia el conocimiento sensible es mucho más platónica que cartesiana.[16]

4. El grado más bajo de conocimiento es, pues, el conocimiento sensible, dependiente de la sensación, la cual es considerada por san Agustín, en conformidad con su psicología platónica, como un acto del alma que utiliza los órganos de los sentidos como instrumentos suyos. *Sentire non est corporis, sed animae per corpus.* El alma anima a todo el cuerpo, pero cuando incrementa o intensifica su actividad en una parte determinada, es decir, en un particular órgano sensitivo, ejerce el poder de sensación.[17] La consecuencia que parece seguirse de esa teoría es que cualquier deficiencia en el conocimiento sensible debe proceder de la mutabilidad del instrumento de la sensación, el órgano sensitivo, y del objeto de la sensación, y es eso exactamente lo que Agustín pensaba. El alma racional del hombre pone en ejercicio verdadero conocimiento y alcanza verdadera certeza cuando contempla verdades eternas en sí misma y a través de sí misma: cuando se vuelve hacia el mundo material y hace uso de instrumentos corporales no puede alcanzar verdadero conocimiento. Agustín suponía, como Platón, que los objetos de verdadero conocimiento son inmutables, de lo que se sigue como una consecuencia necesaria que el conocimiento de objetos mutables no es verdadero conocimiento. Es un tipo, o grado, de conocimiento que es indispensable para la vida práctica; pero el hombre que concentra su atención en la esfera de lo mutable descuida por ello la esfera de lo inmutable, que es objeto correlativo del alma humana en lo que respecta al conocimiento en el sentido pleno.

La sensación en sentido estricto es común, desde luego, a los animales y al hombre; pero los hombres pueden tener, y tienen, un conocimiento racional de los objetos corpóreos. En el *De Trinitate,*[18] san Agustín observa que los brutos pueden tener sensación de las cosas corpóreas, y recordarlas, y perseguir lo útil y evitar lo nocivo; pero que no pueden confiar cosas a la memoria deliberadamente, ni recordarlas a voluntad, ni ejecutar ninguna otra operación que requiera el uso de la razón; así pues, por lo que hace al conocimiento sensible, el conocimiento humano es esencialmente superior al del bruto. Además, el hombre es capaz de formar juicios racionales a propósito de cosas corpóreas, y percibirlas como aproximaciones a sus modelos eternos. Por ejemplo, si un hombre juzga que un objeto es más bello que otro, su juicio comparativo (si suponemos el carácter objetivo de lo bello)

16. Escoto repitió la sugerencia agustiniana de que la condición del conocimiento sensible puede estar en relación con el pecado original.
17. Cf. *De Musica,* 6-5, 9, 10; *De Trinit.,* 11, 2, 2-5.
18. 12, 2, 2.

implica una referencia a un modelo eterno de belleza, y un juicio de que esta o aquella línea es más o menos recta, o de que esa figura es un círculo bien trazado, implica una referencia a la recta ideal, o al círculo geométrico perfecto. En otras palabras, tales juicios comparativos suponen una referencia a "ideas" (que no hay que entender como puramente subjetivas). "Es parte de la razón superior el juzgar de esas cosas corpóreas según consideraciones incorpóreas y eternas, las cuales, si no estuviesen por encima de la mente humana, no serían inmutables. Y, sin embargo, a menos que algo nuestro se añadiera a aquéllas, no podríamos emplearlas como modelos a partir de los cuales juzgar de las cosas corpóreas... Pero esa facultad nuestra que de ese modo se refiere al tratamiento de cosas corpóreas y temporales, es ciertamente racional, en tanto que no es común nosotros y a las bestias, sino que procede de la sustancia racional de nuestra mente, por la que dependemos de, y nos adherimos a, la verdad inteligible e inmutable, y que está destinada a gobernar y dirigir las cosas inferiores".[19]

El significado de la doctrina agustiniana es el siguiente. El nivel más bajo del conocimiento, en la medida en que puede ser llamado conocimiento, es la sensación, que es común al hombre y a los brutos; y el nivel más alto del conocimiento, peculiar al hombre, es la contemplación de las cosas eternas (sabiduría), por la sola mente, sin intervención de la sensación; pero entre esos dos niveles hay una especie de estación intermedia, en la que la mente juzga de los objetos corpóreos de acuerdo con modelos eternos e incorpóreos. Ese nivel de conocimiento es un nivel racional, de modo que es peculiar al hombre y no es compartido por los brutos; pero supone el uso de los sentidos y se refiere a objetos sensibles, de modo que es un nivel inferior al de la contemplación directa de objetos eternos e incorpóreos. Además, ese uso inferior de la razón está dirigido hacia la acción, mientras que la sabiduría no es práctica, sino contemplativa. "La acción por la cual hacemos buen uso de las cosas temporales difiere de la contemplación de las cosas eternas, y la primera corresponde al conocimiento, la segunda a la sabiduría... En esa distinción debe entenderse que la sabiduría pertenece a la contemplación, y el conocimiento a la acción." [20] El ideal es que la sabiduría contemplativa aumente, pero al mismo tiempo nuestra razón ha de dirigirse en parte al buen uso de las cosas mutables y corpóreas, "sin las cuales esta vida no puede llevarse adelante", siempre que, en nuestra atención a las cosas temporales, hagamos servir a éstas para el logro de las cosas eternas, "pasando rápidamente sobre las primeras y adhiriéndose con lealtad a las segundas".[21]

Ese modo de ver es de carácter marcadamente platónico. Hay la misma depreciación de los objetos sensibles en comparación con las realidades eternas e inmateriales, la misma admisión casi rencorosa del conocimiento práctico como una necesidad vital, la misma insistencia en la contemplación "teo-

19. *De Trinit.*, 12, 2, 2.
20. *Ibid.*, 12, 14, 22.
21. *Ibid.*, 12, 13, 21.

rética", la misma insistencia en la creciente purificación del alma y su liberación de la esclavitud de los sentidos, para acompañar la ascensión epistemológica. No obstante, sería un error ver en la actitud de san Agustín una mera adopción del platonismo y nada más. Es verdad que utiliza temas platónicos y neoplatónicos, pero el interés primero y principal de san Agustín es siempre el logro del fin sobrenatural del hombre, la beatitud, en la posesión y visión de Dios; y, a pesar de la manera intelectualista de hablar que a veces utiliza y que adoptó de la tradición platónica, en el esquema total de su pensamiento se concede siempre la primacía al amor: *pondus meum, amor meus.*[22] Es verdad que también eso tiene su analogía en el platonismo, pero debe recordarse que para san Agustín el objetivo está en el logro no de un bien impersonal, sino de un Dios personal. La verdad es que el santo encontró en el platonismo doctrinas que consideró admirablemente adaptadas para la exposición de una filosofía de la vida fundamentalmente cristiana.

5. Los objetos de los sentidos, las cosas corpóreas, son inferiores al entendimiento humano, que juzga de éstas en relación con un modelo, respecto del cual se quedan cortas; pero hay otros objetos de conocimiento que están por encima de la mente humana, en el sentido de que son meramente descubiertas por ésta, que necesariamente asiente a las mismas y no piensa en enmendarlas ni en juzgar que deberían ser de otra manera que como son. Por ejemplo, yo veo una obra de arte y juzgo que es más o menos bella, un juicio que implica no solamente la existencia de un modelo de belleza, un modelo objetivo, sino también mi conocimiento de ese modelo, porque ¿cómo podría yo juzgar que ese arco o esa pintura es imperfecto, deficiente en belleza, a menos que tenga algún conocimiento del modelo de la belleza, de la belleza en sí misma, o idea de la belleza? ¿Cómo podría estar justificado mi conocimiento supuestamente objetivo, a menos que haya un modelo objetivo, no mudable e imperfecto, como las *cosas* bellas, sino inmutable, constante, perfecto y eterno?[23] Igualmente, el geómetra considera líneas y círculos perfectos, y juzga de las líneas y círculos aproximados de acuerdo con aquel modelo perfecto. Las cosas circulares son temporales y pasan, pero la naturaleza de la circularidad en sí misma, la idea de círculo, su esencia, no cambia. Podemos sumar siete manzanas y tres manzanas y obtener como resultado diez manzanas, y las manzanas que contamos son objetos sensibles y mutables, son temporales y pasan; pero los números siete y tres, considerados en sí mismos y aparte de las cosas, son descubiertos por el matemático como dando, al sumarse, el resultado diez, y esa verdad descubierta es necesaria y eterna, no depende del mundo sensible ni de la mente humana.[24] Tales verdades eternas son comunes a todos. Mientras que las sensaciones son privadas, en el sentido de que, por ejemplo, lo que parece frío a un hombre no parece necesariamente frío a otro, las verdades matemáticas son co-

22. *Conf.*, 13, 9, 10.
23. Cf. *De Trinit.*, 9, 6, 9-11.
24. Cf. *ibid.*, 12, 14, 22-3; 12, 15, 24; *De lib. arbit.*, 2, 13, 35; 2, 8, 20-4.

munes a todos, y la mente individual tiene que aceptarlas y reconocer que poseen una verdad y una validez absolutas, independiente de las particulares reacciones del sujeto que la considera.

La actitud de san Agustín en ese tema es claramente platónica. Los modelos de bondad y belleza, por ejemplo, corresponden a los primeros principios o ἀρχαί de Platón, las "ideas ejemplares, mientras que las figuras geométricas ideales corresponden a los "objetos matemáticos" de Platón, τά μαθημ ατικά, los objetos de la διάνοια. Así pues, la misma cuestión que podía suscitarse a propósito de la teoría platónica se presenta de nuevo a propósito de la teoría agustiniana, a saber, "¿dónde están esas ideas?" (Por supuesto, debe recordarse, a propósito de ambos pensadores, que las "ideas" en cuestión no son ideas subjetivas, sino esencias objetivas, y que la pregunta "¿dónde?" no se refiere al lugar, puesto que las "ideas" son *ex hypothesi* inmateriales, sino a lo que podríamos llamar situación o *status* ontológico.) Los neoplatónicos, viendo la dificultad que hay en aceptar una esfera de esencias inmateriales impersonales, es decir, la condición que, al menos aparentemente, se asigna a las esencias en las obras publicadas de Platón, interpretaron las ideas platónicas como pensamientos de Dios, y las "situaron" en el *Nous*, la mente divina, emanada del Uno como su primera hipóstasis. (Compárese a eso la teoría de Filón, de las ideas como contenidas en el Logos.) Podemos decir que Agustín adoptó esa posición, siempre que tengamos en cuenta el hecho de que él no aceptó la teoría neoplatónica de la emanación. Las ideas ejemplares y las verdades eternas están en Dios. "Las ideas son ciertas formas arquetípicas, o esencias estables e inmutables de las cosas, que no han sido a su vez formadas, sino que, existiendo eternamente y sin cambios, están contenidas en la inteligencia divina." [25] Esa teoría debe aceptarse si no se quiere tener que decir que Dios creó el mundo de un modo ininteligible.[26]

6. Inmediatamente se presenta, sin embargo, una dificultad. Si la mente humana contempla las ideas ejemplares y las verdades eternas, y si esas ideas y verdades están en la mente de Dios, ¿no se sigue como consecuencia que la mente humana contempla la esencia de Dios, puesto que la mente divina, con todo lo que contiene, es ontológicamente idéntica a la esencia divina? Algunos escritores han creído que san Agustín quería decir realmente eso. Entre los filósofos, Malebranche pretendió que Agustín apoyaba su propia teoría de que la mente contempla las ideas eternas en Dios, y trató de escapar a la conclusión aparentemente lógica de que en tal caso la mente humana contempla la esencia de Dios, diciendo que la mente ve no la esencia divina como es en sí misma (la visión sobrenatural de los bienaventurados), sino la esencia divina en tanto que participable *ad extra*, como ejemplar de la creación. También los ontologistas pretenden el apoyo de san Agustín para su teoría de la intuición inmediata de Dios por el alma.

25. *De Ideis*, 2.
26. Cf. *Retract.*, 1, 3, 2.

Ahora bien, es imposible negar que algunos textos de san Agustín, tomados en sí mismos, favorecen ese tipo de interpretación. Pero, concediendo que Agustín parece ocasionalmente enseñar el ontologismo, me parece claro que, si se tiene en cuenta la totalidad de su pensamiento, tal interpretación es inadmisible. Yo no me atrevería, desde luego, a afirmar que Agustín no fuese nunca inconsecuente, pero lo que creo es que la interpretación ontologista de su pensamiento encaja tan mal en su doctrina espiritual que, si hay otros textos que favorezcan una interpretación no ontologista (y en efecto los hay), debe atribuirse una posición secundaria y un valor subordinado a los textos aparentemente ontologistas. San Agustín era perfectamente consciente de que un hombre puede percibir verdades eternas y necesarias, principios matemáticos, por ejemplo, sin ser en absoluto un hombre bueno: ese hombre puede no ver aquellas verdades en su fundamento último, pero indudablemente percibe las verdades. Ahora bien, ¿cómo podría san Agustín haber supuesto que semejante hombre contempla la esencia de Dios, cuando en su doctrina espiritual insiste tanto en la necesidad de purificación moral para aproximarse a Dios, y cuando sabe que la visión de Dios está reservada a los que se salvan, en la vida futura? Igualmente, un hombre que está espiritual y moralmente alejado de Dios puede apreciar perfectamente bien que la catedral de Canterbury es más bella que una casucha oriental, como el propio Agustín podía discernir grados de belleza sensible antes de su conversión. En un famoso pasaje de las *Confesiones*, exclama: "Demasiado tarde llegué a amarte, oh, Tú, Belleza tan antigua y a la vez tan nueva; demasiado tarde llegue a amarte... de una manera desordenada perseguí las cosas de Tu creación, que eras Tú quien habías hecho bellas." [27] De un modo semejante, en el *De quantitate animae* [28] afirma con toda claridad que la contemplación de la Belleza tiene lugar al final del ascenso del alma. A la vista de esas enseñanzas me parece, pues, inconcebible que san Agustín enseñase que el alma, al aprehender verdades eternas y necesarias, aprehenda realmente el contenido mismo de la mente divina. Los pasajes que parecen manifestar que pensaba así pueden explicarse como debidos a su adopción de expresiones platónicas o neoplatónicas que, tomadas al pie de la letra, no encajan en la dirección general de su pensamiento. No parece posible formular con exactitud cómo concebía san Agustín el *status* de las verdades eternas en tanto que aprehendidas por la mente humana (el aspecto ontológico de la cuestión no fue nunca, probablemente, elaborado por el santo); pero, más bien que aceptar una interpretación puramente neoplatónica o una interpretación ontologista, me parece preferible suponer que las idas y verdades eternas, que están en Dios, cumplen una función ideogenética; es decir, que se trata más bien de que la "luz" que procede de Dios capacita a la mente humana para que vea las características de inmutabilidad y necesidad de las ideas eternas.

27. *Conf.*, 10, 27, 38.
28. 35, 79.

Pero aún puede añadirse otra consideración en contra de una interpretación ontologista de san Agustín; éste utilizó la aprehensión de verdades eternas y necesarias como una prueba en favor de la existencia de Dios, argumentando que esas verdades requieren un fundamento inmutable y eterno. Sin necesidad de llegar más lejos, por ahora, en el examen de esa argumentación, vale la pena indicar que, si el argumento ha de tener algún sentido, debe estar claro que presupone la posibilidad de que la mente perciba aquellas verdades sin percibir al mismo tiempo a Dios, tal vez mientras duda, o incluso niega, la existencia de Dios. Si san Agustín está dispuesto a decir a un hombre, "tú dudas o niegas la existencia de Dios, pero debes admitir que reconoces verdades absolutas; yo te probaré entonces que el reconocimiento de tales verdades implica la existencia de Dios", difícilmente podía suponer que el dubitativo o ateo tuviese visión de Dios o de los contenidos de la mente divina. Esa consideración me parece que excluye la interpretación ontologista. Pero antes de seguir adelante con ese tema, es necesario decir algo de la teoría agustiniana de la iluminación, que puede hacer su posición más fácil de entender, aunque debe admitirse que, a su vez, la interpretación de dicha teoría es también algo insegura.

7. Dice san Agustín que no podemos percibir la verdad inmutable de las cosas a menos que éstas estén iluminadas como por un sol.[29] Esa luz divina, que ilumina la mente, procede de Dios, que es la "luz inteligible", en la cual, y por la cual, y a través de la cual, se hacen luminosas todas aquellas cosas que son luminosas para el intelecto.[30] En esa doctrina de la luz, común a la escuela agustiniana, el santo hace uso de un tema neoplatónico que se remonta a la comparación platónica de la idea del bien con el sol,[31] al irradiar la idea del bien los objetos inteligibles o ideas subordinados. Para Plotino, el Uno o Dios es el sol, la luz trascendente. La utilización de la metáfora de la luz, sin embargo, no nos dice, por sí misma, con demasiada claridad, cuál es el sentido que le da el santo. Felizmente podemos contar con la ayuda de textos como el pasaje del *De Trinitate*[32] en el que el santo dice que la naturaleza de la mente es tal que "cuando se dirige a las cosas inteligibles en el orden natural, según la disposición del Creador, las ve a una cierta luz incorpórea que es *sui generis*, de modo que el ojo corporal ve objetos presentes a la luz corpórea". Esas palabras parecen mostrar que la iluminación en cuestión es una iluminación espiritual que realiza la misma función, respecto a los objetos de la mente, que la realizada por la luz del sol respecto a los objetos de la vista. En otras palabras: así como la luz del sol hace visibles al ojo las cosas corpóreas, así la iluminación divina hace visibles a la mente las verdades eternas. De ahí parece seguirse que no es la iluminación misma lo que ve la mente, ni tampoco el

29. *Solil.*, 1, 8, 15.
30. *Ibid.*, 1, 1, 3.
31. *Rep.*, 514-18.
32. 12, 15, 24.

Sol Inteligible, o Dios, sino que las características de eternidad y necesidad en las verdades eternas y necesarias son hechas visibles a la mente por la actividad de Dios. Y es indudable que ésa no es una teoría ontologista.

Pero ¿por qué postuló Agustín semejante iluminación?, ¿por qué la creyó necesaria? Porque la mente humana es mutable y temporal, de modo que lo que es inmutable y eterno la trasciende y parece no estar al alcance de su capacidad. "Cuando la mente humana se conoce y se ama, no conoce ni ama nada inmutable",[33] y si la verdad "fuese parangonable a nuestras mentes, sería también mutable", puesto que nuestras mentes ven la verdad más unas veces y menos otras, y en ese mismo hecho manifiestan la mutabilidad que les es propia. La verdad no es ni inferior ni igual a nuestras mentes, sino "superior y más execelente".[34] Necesitamos, pues, una iluminación divina que nos haga capaces de aprehender lo que trasciende de nuestras mentes, "porque ninguna criatura, por muy racional e intelectual que sea, se ilumina por sí misma, sino que es iluminada por participación en la Verdad eterna".[35] "Dios ha creado el alma del hombre racional e intelectual, por lo cual puede participar en su luz... y Él de tal modo la ilumina de Sí mismo, que no solamente las cosas que son exhibidas por la verdad, sino incluso la verdad misma, puede ser percibida por el ojo del alma."[36] Esa luz brilla sobre las verdades y hace visibles a la mutable y temporal mente humana sus características de inmutabilidad y eternidad.

San Agustín, como hemos visto, afirma de manera explícita que la iluminación divina es algo comunicado y *sui generis*. Parece, pues, poco posible reducir la teoría de la iluminación simplemente a una formulación de la verdad de que Dios crea y conserva el intelecto humano, y que la luz natural del intelecto es una luz participada. Los tomistas, que desean mostrar por san Agustín la misma reverencia que mostró por él santo Tomás, se sienten naturalmente poco dispuestos a admitir una radical diferencia de opinión entre los dos grandes teólogos y filósofos, y se inclinan a interpretar a san Agustín de un modo que atenuaría la diferencia entre su pensamiento y el de santo Tomás; pero san Agustín aclaró bien vigorosamente que no entendía por "luz" el intelecto o la actividad de éste, ni siquiera con el concurso ordinario de Dios, puesto que si postula la existencia y actividad de la iluminación divina es precisamente a causa de las deficiencias del intelecto humano. Decir que san Agustín se equivocó al postular una especial iluminación divina, y que santo Tomás acertó al negar la necesidad de tal iluminación, es una actitud comprensible; pero parece que es llevar la conciliación demasiado lejos el tratar de mantener que ambos pensadores decían la misma cosa, aunque se afirme que santo Tomás decía de una manera clara e inequí-

33 *De Trinit.*, 9, 6, 9.
34. *De Lib. arbit.*, 2, 13, 35.
35. *In Ps.* 119; *Serm.* 23, 1.
36. *In Ps.* 118; *Serm.* 18, 4.

voca lo que san Agustín había dicho oscuramente y con la ayuda de una metáfora.

Ya he indicado que acepto la interpretación del pensamiento agustiniano según la cual la función de la iluminación divina es hacer visible a la mente el elemento de necesidad en las verdades eternas, y que rechazo cualquier forma de interpretación ontologista. Eso implica, evidentemente, la negación de la opinión de que, según san Agustín, la mente contempla directamente la idea de belleza, por ejemplo, tal como está en Dios; pero también me resisto a aceptar la opinión de que, según san Agustín, Dios infunde actualmente la idea de belleza, o cualquier otra idea normativa (es decir, con referencia a la cual hacemos juicios comparativos de grado, tales como que ese objeto es más bello que aquél, esta acción más justa que aquélla, etc.), como previamente confeccionada en el alma. Ese modo de ver extremadamente ideogenético convertiría la función de la iluminación divina en una especie de entendimiento agente separado: Dios sería así, en realidad, un entendimiento agente ontológicamente separado que infundiría ideas en la mente humana, sin otra participación de la sensibilidad o el intelecto humano que el papel puramente pasivo de la mente. (Esa referencia a un entendimiento agente no pretende sugerir, desde luego, que san Agustín pensase o hablase en términos de la psicología aristotélica.) No me parece que semejante interpretación (aunque indudablemente es mucho lo que podría decirse en favor de la misma [37]) sea completamente satisfactoria. Según san Agustín, la actividad de la iluminación divina respecto de la mente es análoga a la función de la luz del sol respecto de la visión, y aunque la luz del sol hace visibles los objetos corpóreos, es indudable que Agustín no pensaba que crease imágenes de los objetos en el sujeto humano. Por otra parte, aunque la iluminación divina adquiere en el pensamiento agustiniano el lugar que ocupa la reminiscencia en la teoría platónica, de modo que la iluminación parece realizar alguna función ideogenética, debe recordarse que el problema de san Agustín es a propósito de la *certeza*, no a propósito del contenido de nuestros conceptos o ideas: se refiere mucho más a la forma del juicio cierto y a la forma de la idea normativa que al contenido del juicio o de la idea. En el *De Trinitate* [38] observa san Agustín que la mente "recoge el conocimiento de las cosas corpóreas a través de los sentidos del cuerpo", y, en la medida en que él se ocupa de un modo u otro de la formación del concepto, parece considerar que la mente humana discierne lo inteligible en lo sensible, realizando lo que, al menos en algún aspecto, es equivalente a la abstracción. Pero cuando llega a discernir que una cosa corpórea es, por ejemplo, más o menos bella, a juzgar el objeto según un modelo inmutable, la mente juzga a la luz de la acción reguladora de la idea eterna, que no es en sí misma visible a la mente. La belleza en sí ilumina de tal modo la actividad de la

37. Ver, por ejemplo, el artículo dedicado a san Agustín en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* de Portalié.
38. 9, 3, 3.

mente que ésta puede discernir la mayor o menor aproximación del objeto al modelo, aunque la mente no contempla directamente la belleza en sí. Es ése el sentido en que la iluminación agustiniana realiza la función de la reminiscencia platónica. Del mismo modo, aun cuando Agustín no indica claramente *cómo obtenemos* las nociones de siete, y tres, y diez, la función de la iluminación no es infundir las nociones de esos números, sino iluminar el juicio de que siete y tres suman diez, de modo que podamos discernir la necesidad y eternidad de ese juicio. De un pasaje al que ya nos hemos referido,[39] y de otros pasajes,[40] parece seguirse que, si obtenemos el concepto de objetos corpóreos, por ejemplo, de un caballo, en dependencia de los sentidos y de una realidad inmaterial como el alma, mediante la autoconsciencia y la interpretación, nuestros juicios ciertos a propósito de tales objetos se hacen a la luz de la "iluminación", bajo la acción reguladora de las ideas eternas. Si la iluminación tiene una función ideogenética, como yo creo que tiene en opinión de san Agustín, entonces esa función se refiere no al contenido del concepto, como si la iluminación infundiese dicho contenido, sino a la calidad de nuestro juicio a propósito de ese concepto, o a nuestro discernimiento del carácter del objeto en su relación a la norma o modelo, que no se encuentra contenida en la simple noción de la cosa. Si esto es así, entonces la diferencia entre san Agustín y santo Tomás no consiste tanto en sus respectivas actitudes respecto de la abstracción (puesto que, lo diga o no lo diga explícitamente san Agustín, su modo de ver, según nuestra interpretación, exigiría al menos alguna forma de abstracción) cuanto en el hecho de que Agustín creyó necesario postular una especial acción iluminadora de Dios, aparte de su actividad creadora y conservadora para la realización en la mente de ideas eternas y necesarias, mientras que santo Tomás no sintió tal necesidad.

Con esa interpretación de la iluminación se puede entender cómo fue que san Agustín considerase que las cualidades de necesidad e inmutabilidad de las verdades eternas constituyen una prueba de la existencia de Dios, mientras que eso sería ininteligible dentro de una interpretación ontologista, ya que, si la mente percibe directamente a Dios o a las ideas divinas, no puede necesitar prueba alguna de la existencia de Dios. El que san Agustín no explicase en detalle cómo se forma el contenido del concepto, puede ser lamentable, pero no por ello es menos comprensible, puesto que, aunque interesado en la observación psicológica, lo que le interesaba en la misma no eran motivos académicos, sino más bien motivos espirituales o religiosos. Lo que primordialmente interesaba a san Agustín era la relación del alma a Dios, y, si bien la necesidad e inmutabilidad de las verdades eternas (en contraste con la contingencia y mutabilidad de la mente humana) y la doctrina de la iluminación le ayudaron a poner esa relación a una luz clara y a estimular

39. *De Trinit.*, 9, 3, 3.
40. *Sol.*, 1, 8, 15; *In Joann. Evang.*, 35, 8, 3; *De Trinit.*, 9, 15, 24, etc.

al alma en su orientación hacia Dios, una investigación a propósito de la formación del concepto como tal no habría tenido una relación tan clara con el *Noverim me, noverim Te.*

En resumen, san Agustín se hace esta pregunta: ¿Cómo alcanzamos un conocimiento de verdades que son necesarias, inmutables y eternas? El hecho de que alcanzamos tales conocimientos es claramente revelado por la experiencia. No podemos obtener un conocimiento así simplemente a partir de la experiencia sensible, puesto que los objetos corpóreos son contingentes, cambiantes y temporales. Ni podemos tampoco producir aquellas verdades como una proyección de nuestras mentes, puesto que éstas son también contingentes y mutables. Además, tales verdades dirigen y dominan nuestras mentes, se imponen a éstas, y no harían tal cosa si dependieran de nosotros. Se sigue, pues, que lo que nos permite percibir tales verdades es la acción del único ser que es necesario, inmutable y eterno, Dios. Dios es como un sol que ilumina nuestras mentes, o como un maestro que nos enseña. En ese punto empieza la dificultad de la interpretación. El autor de esta obra se inclina a la interpretación de que, mientras el contenido de nuestros conceptos de los objetos corpóreos se deriva de la experiencia sensible y de la reflexión sobre ésta, la influencia reguladora de las ideas divinas (lo que quiere decir la influencia de Dios) capacita al hombre para que vea la relación de las cosas creadas a realidades eternas suprasensibles, de las cuales no hay visión directa en esta vida, y que la luz de Dios capacita la mente a discernir los elementos de necesidad, inmutabilidad y eternidad en la relación entre conceptos expresada en el juicio necesario. Debido, sin embargo, a la utilización de metáforas por san Agustín, y al hecho de que éste no estaba primordialmente interesado en dar una explicación "escolástica", sistemática y claramente definida del proceso del conocimiento, no parece posible obtener una interpretación definitiva de su pensamiento que pueda explicar adecuadamente todas las formulaciones que él hizo.

Capítulo V

SAN AGUSTÍN — III: DIOS

Prueba de Dios a partir de las verdades eternas. — Pruebas tomadas de las criaturas y del consentimiento universal. — Las diversas pruebas como etapas de un proceso. — Atributos de Dios. — El ejemplarismo.

1. Parece acertado decir que la prueba central y favorita de la existencia de Dios presentada por san Agustín es la que parte del pensamiento, es decir, la que se apoya en la intimidad de la consciencia pensante. El punto de partida de esa prueba es la aprehensión por la mente de verdades necesarias e inmutables, de "una verdad que no puedes llamar tuya, ni mía ni de ningún hombre, sino que está presente a todos y se da a sí misma a todos por igual".[1] Esa verdad es superior a la mente, en tanto que la mente ha de inclinarse ante ella y aceptarla: la mente no la constituye, ni puede enmendarla; la mente reconoce que esa verdad la trasciende y gobierna su pensamiento, y no a la inversa. Si fuera inferior a la mente, ésta podría cambiarla o enmendarla, y si fuera igual a la mente, del mismo carácter que ésta, sería ella misma mutable, como lo es la mente. La mente varía en su aprehensión de la verdad, al aprehenderla con mayor o con menor claridad, en tanto que la verdad permanece siempre la misma. "Por lo tanto, si la verdad no es ni inferior ni igual a nuestras mentes, no queda sino que sea superior y más excelente." [2]

Pero las verdades eternas deben estar fundadas en el ser, reflejar el fundamento de toda verdad. Así como las fantasías humanas reflejan la imperfección y el carácter mutable de la mente humana, en la que tienen su fundamento, y así como las impresiones de los sentidos reflejan los objetos corpóreos en los que tienen su fundamento, así también las verdades eternas revelan su fundamento, la Verdad misma, reflejando la necesidad e inmutabilidad de Dios. Eso se refiere a todas las normas o modelos esenciales. Si juzgamos de una acción que es más o menos justa, por ejemplo, juzgamos de la misma según una norma, esencia o "idea", esencial e invariable: las

1. *De Lib. arbit.*, 2, 12, 33.
2. *Ibid.*

acciones humanas en concreto pueden variar, pero el modelo permanece el mismo. Es a la luz del modelo o norma eterno y perfecto como juzgamos de los actos concretos, y ese modelo ha de tener su fundamento en el Ser eterno y plenamente perfecto. Si hay una esfera inteligible de verdades absolutas, no puede concebirse a ésta sin un fundamento de verdad, "la Verdad en la cual, y por la cual, y a través de la cual, son verdaderas aquellas cosas que son verdaderas en cualquier aspecto".[3]

Ese argumento que llega a Dios como fundamento de la verdad eterna y necesaria, además de ser aceptado por la "escuela agustiniana", reaparece en el pensamiento de varios filósofos eminentes, como Leibniz.

2. San Agustín prueba también la existencia de Dios a partir del mundo corpóreo, extenso; pero sus palabras en este tema tienen más bien el carácter de insinuaciones, o alusiones, o formulaciones sumarias, que el de pruebas desarrolladas en el sentido académico: el interés de san Agustín no se dirigía tanto a probar al ateo que Dios existe como a mostrar cómo toda creación proclama al Dios que el alma puede experimentar en sí misma, al Dios viviente. Lo que interesaba a san Agustín era la actitud dinámica del alma hacia Dios, no la construcción de argumentos dialécticos con una conclusión puramente teorética. Reconocer con un asentimiento puramente intelectual que existe un Ser supremo, es una cosa; incorporarse a sí mismo esa verdad, es algo más. El alma aspira a la felicidad, y muchos se inclinan a buscarla fuera de sí mismos: san Agustín trata de mostrar que la creación no puede dar al alma la perfecta felicidad que ésta busca, sino que apunta por encima de ella al Dios viviente que hay que buscar dentro de uno mismo. Esa actitud básicamente religiosa y espiritual ha de tenerse presente si se quiere evitar ver las pruebas de san Agustín como pruebas dialécticas en un sentido teorético y menospreciarlas como formulaciones inadecuadas y poco serias de lo que más tarde santo Tomás expresaría mucho mejor. Los propósitos de ambos hombres no eran precisamente los mismos.

Así, cuando san Agustín, comentando el Salmo 73, observa: "¿Cómo sé que estás vivo tú, cuya mente no veo? ¿Cómo lo sé? Tú contestarás: Porque hablo, porque ando, porque trabajo. ¡Necio! Por las operaciones del cuerpo yo sé que tú vives, ¿y no puedes tú, por las obras de la creación, conocer al Creador?", formula de hecho la prueba de la existencia de Dios a partir de sus efectos; pero no se dispone a desarrollar la prueba por su propio interés teorético, sino que la presenta por vía de comentario en el curso de su exégesis de las Escrituras. Semejantemente, cuando afirma en *La Ciudad de Dios*[4] que "el mismo orden, disposición, belleza, cambio y movimiento del mundo y de todas las cosas visibles, proclaman silenciosamente que sólo pueden haber sido hechos por Dios, el inefable e invisiblemente grande, el inefable e invisiblemente bello", está recordando un hecho

3. *Solil.*, 1, 1, 3.
4. 11, 4, 2.

a los cristianos, más bien que intentando ofrecer una prueba sistemática de la existencia de Dios. O cuando, comentando el Génesis[5] enuncia que "el poder del Creador y su fuerza omnipotente y omnisciente es para todas y cada una de las criaturas, la causa de su continuada existencia, y si esa fuerza cesase en algún momento de dirigir las cosas que han sido creadas, en un solo y mismo instante sus formas dejarían de ser y su naturaleza entera perecería...", lo que hace es enunciar el hecho y la necesidad de la conservación divina, recordar a sus lectores un hecho reconocido, más bien que dar una prueba filosófica de ese hecho.

Agustín presenta, también en forma muy breve, el argumento llamado "del consentimiento universal". "Tal es —dice— el poder de la verdadera divinidad, que no puede quedar completa y totalmente escondido a la criatura racional, una vez que ésta hace uso de su razón. Porque, con la excepción de unos pocos en los que la naturaleza está excesivamente depravada, toda la raza humana confiesa que Dios es el autor del mundo."[6] Incluso si un hombre piensa que existe una pluralidad de dioses, todavía intenta concebir al "único Dios de dioses" como "algo más excelente y más sublime que lo cual nada existe", "... todos concurren en creer que Dios es aquello que sobrepasa en dignidad a todos los demás objetos".[7] Indudablemente san Anselmo estaba influido por esas palabras de san Agustín cuando tomó el "argumento ontológico" como idea universal de Dios "aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido".

3. El profesor Gilson, en su *Introduction à l'étude de saint Agustin*,[8] observa que en el pensamiento de san Agustín hay realmente una extensa prueba de la existencia de Dios, una prueba que consta de varios pasos.[9] Así, a partir del estadio de duda inicial y su refutación mediante el *si fallor, sum*, que es una especie de preliminar metódico para la búsqueda de la verdad, que asegura a la mente la asequibilidad de ésta, el alma procede a considerar el mundo de los sentidos. En ese mundo, sin embargo, no descubre la verdad que busca, y entonces se vuelve hacia su propia intimidad, donde, después de considerar su propia falibilidad y mutabilidad, descubre la verdad inmutable que trasciende el alma y no depende de ésta. Así se ve conducida a la aprehensión de Dios como fundamento de toda verdad.

El cuadro de la prueba total agustiniana de la existencia de Dios que ofrece Gilson es indudablemente representativo de la mentalidad del santo, y tiene la gran ventaja no sólo de poner de relieve la prueba basada en el pensamiento, en las verdades eternas, sino también de vincular la "prueba" con la búsqueda de Dios por el alma, como fuente de felicidad, como beatitud objetiva, de tal modo que la prueba no se reduce a una mera tira o ca-

5. *De Gen. ad litt.*, 4, 22, 22.
6. *In Joann. Evang.*, 106, 4.
7. *De Doctr. christ.*, 1, 7, 7.
8. Capítulo 2.
9. Ver también G. Grunwald, "Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter", en *Beiträge*, 6, 3, p. 6.

dena, académica y teorética, de silogismos. Ese cuadro está confirmado por un pasaje como el contenido en el sermón 241 de san Agustín,[10] en el que el santo describe al alma preguntando a las cosas de los sentidos, y oyendo a éstas confesar que la belleza del mundo visible, de las cosas mutables, es creación y reflejo de la belleza inmutable, después de lo cual el alma se interioriza, se descubre a sí misma, y reconoce la superioridad del alma sobre el cuerpo. "Los hombres vieron esas dos cosas, las ponderaron, las investigaron, y encontraron que una y otra son mudables en el hombre." En consecuencia, la mente, al encontrar que tanto el alma como el cuerpo son mutables, prosigue su búsqueda de lo que es inmutable. "Y así llegaron a un conocimiento de Dios Creador por medio de las cosas que Él creó." San Agustín, pues, no niega en modo alguno lo que llamamos conocimiento "natural" o "racional" de Dios; pero ese conocimiento racional de Dios es considerado en estrecha conexión con la búsqueda por el alma de la Verdad beatificante, y como una especie de auto-revelación de Dios al alma, una revelación completada en la plena revelación a través de Cristo, y confirmada en la vida cristiana de oración. Así pues, Agustín no hacía una firme dicotomía entre las esferas de la teología natural y de la revelada, no porque dejase de ver la distinción entre razón y fe, sino más bien porque consideraba el conocimiento de Dios por el alma en conexión estrecha con su búsqueda espiritual de Dios como el único Objeto y Fuente de beatitud. Cuando Harnack reprocha a Agustín no haber aclarado la relación entre la fe y la ciencia,[11] no sabe advertir que el santo se interesaba primordialmente por la experiencia espiritual de Dios, y que, a sus ojos, tanto la fe como la razón tienen su parte que desempeñar en una experiencia que constituye una unidad orgánica.

4. San Agustín insiste en que el mundo de las criaturas refleja y manifiesta a Dios, aunque lo haga de una manera muy inadecuada, y que "si algo digno de alabanza se encuentra en la naturaleza de las cosas, tanto si se juzga digno de gran como de pequeña alabanza, debe aplicarse a la más excelente e inefable alabanza del Creador". Las criaturas tienden al no-ser, pero, mientras son, poseen una cierta forma, y ésta es un reflejo de la forma que no puede ni decaer ni perecer.[12] Así, el orden y la unidad de la naturaleza proclaman la unidad del Creador,[13] lo mismo que la bondad de las criaturas, su realidad positiva, revela la bondad de Dios,[14] y el orden y estabilidad del universo manifiestan la sabiduría de Dios.[15] Por otra parte, Dios, como ser autoexistente, eterno e inmutable, es infinito, y, como infinito, incomprensible. Dios es su propia perfección, es "simple", de modo que su sabiduría y conocimiento, su bondad y poder son su propia esencia, que es

10. *Serm.* 241, 2, 2 y 3, 3.
11. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3.ª ed., t. 3, p. 119.
12. *De lib. arbit.*, 2, 17, 46.
13. *Ibid.*, 3, 23, 70.
14 *De Trinit.*, 11, 5, 8.
15. *De Civit. Dei*, 11, 28.

sin accidentes.[16] Dios trasciende el espacio en virtud de su espiritualidad e infinitud y simplicidad, así como trasciende el tiempo en virtud de su eternidad. "Dios es sí mismo en ningún intervalo ni extensión de espacio, sino que en su inmutable y preeminente poder, es a la vez interior a todas las cosas porque todas las cosas están en Él, y exterior a todas las cosas porque Él está por encima de todas las cosas. Así, no está tampoco en ningún intervalo ni extensión de tiempo, sino que en su inmutable eternidad es más antiguo que todas las cosas y más joven que todas las cosas." [17]

5. Desde toda la eternidad Dios conocía todas las cosas que iba a hacer. No las conoce porque las ha hecho, sino más bien todo lo contrario: Dios conoció primeramente las cosas de la creación aunque éstas no vinieron a ser sino con el tiempo. Las especies de las cosas creadas tienen sus ideas o *rationes* en Dios, y Dios desde toda la eternidad ha visto en Sí mismo, como posibles reflejos de sí mismo, las cosas que Él podía crear y crearía. Las conocía antes de la creación tal como están en Él, como ejemplares, pero las hizo tal y como existen, es decir, como reflejos externos y finitos de su divina esencia.[18] Dios no hizo nada sin conocimiento; previó todo lo que haría, pero su conocimiento no es un conjunto de actos distintos de conocimiento, sino "una sola visión eterna, inmutable e inefable".[19] Es en virtud de ese acto externo de conocimiento, de visión, para el que nada es pasado ni futuro, como Dios ve, "prevé", incluso los actos libres del hombre, conociendo "de antemano", por ejemplo, "lo que le pediremos, y cuándo, y a quién atenderá o no atenderá, y en qué cuestiones".[20] Una discusión adecuada de ese último punto, que nos obligaría a considerar la teoría agustiniana de la gracia, no puede ser intentada aquí.

Al contemplar su propia esencia desde toda la eternidad, Dios ve en sí mismo todas las posibles esencias limitadas, los reflejos finitos de su infinita perfección; de modo que las esencias o *rationes* de las cosas están presentes en la mente divina desde toda la eternidad, aunque, si se tiene en cuenta la doctrina de Agustín acerca de la simplicidad divina, a la que ya nos hemos referido, eso no puede entenderse en el sentido de que haya en Dios "accidentes", ideas que sean ontológicamente distintas de su esencia. En las *Confesiones* [21] el santo proclama que las "razones" eternas de las cosas creadas se mantienen inmutablemente en Dios, y en el *De Ideis* [22] explica que las ideas divinas son "ciertas formas arquetípicas o razones estables e inmutables de las cosas, que no fueron a su vez formadas, sino que están contenidas eternamente en la mente divina y son siempre iguales. Nunca nacen ni perecen, sino que todo cuanto nace o perece se forma según aquéllas". El

16. *De Trinit.*, 5, 2, 3; 5, 11, 12; 6, 4, 6; 6, 10, 11; 15, 43, 22; *In Joann. Evang.*, 99, 4, etc.
17. *De Gen. ad litt.*, 8, 26, 48.
18. Cf. *ibid.*, 5, 15,33; *Ad Orosium*, 8, 9.
19. *De Trinit.*, 15, 7, 13.
20. *Ibid.*, 15, 13, 22.
21. 1, 6, 9.
22. 2.

corolario es que las criaturas tienen verdad ontológica en la medida en que encarnan o ejemplifican el modelo radicado en la mente divina; y que Dios en sí mismo es la norma de la verdad. Esa doctrina ejemplarista recibió, sin duda, la influencia del neoplatonismo, según el cual las ideas ejemplares platónicas están contenidas en el *Nous*, aunque para san Agustín las ideas están contenidas en el Verbo, que no es una hipóstasis subordinada, como el *Nous* neoplatónico, sino la segunda persona de la Santísima Trinidad, consustancial con el Padre.[23] La doctrina del ejemplarismo pasó de san Agustín a la Edad Media. Puede considerarse como una característica de la escuela agustiniana, pero debe recordarse que santo Tomás no la rechazó, aunque se esmeró en formularla de modo que no implicase que hubiese en Dios ideas ontológicamente separadas, una doctrina que dañaría a la de la simplicidad de Dios, puesto que en Dios no hay distinción real, salvo la que se da entre las tres personas divinas.[24] Pero aunque el santo de Aquino fuese en ese aspecto un seguidor de san Agustín, fue san Buenaventura quien más insistió en el siglo XIII en la doctrina del ejemplarismo y en la presencia de las Ideas divinas en el Verbo de Dios, una insistencia que contribuyó a su actitud hostil hacia la metafísica de Aristóteles, que había tirado por la borda las ideas platónicas.

23. *De Trinit.*, 4, 1, 3.
24. Cf., por ejemplo, *Summa Theol.*, 1.ª parte, 15, 2 y 3.

Capítulo VI

SAN AGUSTÍN. — IV: EL MUNDO

Creación libre a partir de la nada. — Materia. — Rationes seminales. — *Números. — Alma y cuerpo. — Inmortalidad. — Origen del alma.*

Sería sorprendente, dada la actitud general y el carácter del pensamiento de Agustín, encontrar que el santo mostrase mucho interés por el mundo material, por razón del mundo en sí mismo. El pensamiento agustiniano se centra en la relación del alma a Dios. Pero la filosofía del santo implica una teoría del mundo corpóreo, una teoría que consta de elementos tomados de pensadores anteriores, puestos en una estructura cristiana. Sería, sin embargo, un error pensar que Agustín buscase sus teorías de un modo puramente mecánico en pensadores anteriores: lo que hizo fue subrayar aquellas líneas que le parecieron mejor calculadas para resaltar la relación y dependencia de Dios de la naturaleza.

1. Una doctrina que no había sido desarrollada por los pensadores paganos, pero que fue mantenida por san Agustín en común con otros escritores cristianos, fue la de la creación del mundo a partir de la nada, por un acto de la libre voluntad de Dios. En la teoría emanatista de Plotino, el mundo se representa como procediendo de algún modo de Dios, sin que por ello disminuyese ni se alterase Dios en modo alguno, pero para Plotino Dios no actúa libremente (puesto que tal actividad significaría, en su opinión, mutabilidad en Dios), sino *necessitate naturae,* ya que el bien se difunde necesariamente. La doctrina de la creación libre a partir de la nada no puede encontrarse en el neoplatonismo, si se exceptúa a uno o dos pensadores paganos que, con la mayor probabilidad, fueron influidos por el pensamiento cristiano. Agustín pudo pensar que Platón hubiera enseñado la creación en el tiempo, a partir de la nada, pero es improbable, a pesar de la interpretación del *Timeo* por Aristóteles, que Platón tuviese realmente intención de implicar tal cosa. Pero, fuera lo que fuera lo que san Agustín pensase acerca de la opinión de Platón a ese respecto, él, por su parte, enuncia claramente la doctrina de la creación libre a partir de la nada, y tal doctrina es esencial para su insistencia en la completa supremacía de Dios y la entera depen-

dencia del mundo respecto de Dios. Todas las cosas deben su ser a Dios.[1]

2. Pero supongamos que las cosas fueran hechas a partir de alguna materia sin forma. ¿Sería esa materia sin forma independiente de Dios? Ante todo, dice Agustín, debe precisarse si hablamos de una materia absolutamente amorfa, o de una materia amorfa solamente en comparación con la completamente formada. En el primer caso, hablamos de algo que es equivalente de la nada. "Aquello a partir de lo cual Dios ha creado todas las cosas es aquello que no posee ni figura ni forma; y eso no es más que la nada." Pero si de lo que se habla es de lo segundo, de una materia que no tiene una forma completa, pero que tiene forma incoada, en el sentido de poseer la capacidad para recibir forma, entonces tal materia no es, en verdad, enteramente nada, pero, como algo, tiene el ser que tiene, cualquiera que sea, solamente de Dios. "Por lo tanto, aun en el caso de que el universo fuese creado a partir de alguna materia sin forma, esa misma materia fue creada a partir de algo que era totalmente nada." [2] En las *Confesiones*,[3] san Agustín identifica esa materia con la mutabilidad de los cuerpos (lo que equivale a decir que es el elemento potencial), y observa que si pudiera llamarla "nada" o afirmar que no existe, lo haría; pero si es la capacidad de recibir formas, no puede ser llamada absolutamente "nada". También observa en el *De vera religione* [4] que no solamente la posesión de forma, sino incluso la capacidad de recibir forma, es un bien, y que lo que es un bien no puede ser una nada absoluta. Pero esa materia, que no es una nada absoluta, es también creación de Dios, no precediendo en el tiempo a las cosas formadas, sino junto con la forma; [5] y san Agustín identificó "la materia amorfa que Dios hizo a partir de la nada" con el cielo y la tierra mencionados en el primer versículo del capítulo primero del Génesis como primera creación de Dios.[6] En otras palabras, Agustín formula en forma rudimentaria la doctrina escolástica de que Dios creó a partir de la nada no una "materia prima" absolutamente sin forma, exenta y aparte de toda forma, sino materia y forma juntas, aunque, si es que queremos considerar las fórmulas de san Agustín como una expresión rudimentaria de la doctrina escolástica más elaborada, debemos recordar también que el santo no se preocupaba tanto de desarrollar una doctrina filosófica por razón de su propio interés teorético como de subrayar la dependencia esencial de todas las criaturas respecto de Dios, y la naturaleza perecedera de todas las criaturas corpóreas. Éstas reciben su ser de Dios, pero su ser está sometido a la mutabilidad.

3. Una teoría muy querida por el propio Agustín y sus seguidores, aunque rechazada por santo Tomás, y que estaba orientada a exaltar la acción divina a expensas de la actividad causal de las criaturas, fue la de las *ratio-*

1. *De lib. arbit.*, 3, 15, 42.
2. Cf. *De vera relig.*, 18, 35-6.
3. 12, 6, 6.
4. Lugar citado.
5. *De Gen. ad litt.*, 1, 15, 29.
6. *De Gen. contra Manich.*, 1, 17, 11.

nes seminales, los gérmenes de las cosas que habrían de desarrollarse en el transcurso del tiempo. Así, incluso el hombre —al menos, por lo que respecta a su cuerpo, para dejar por el momento fuera de consideración el origen del alma— fue creado en las *rationes seminales,* "de un modo invisible, potencial, causal, del modo en que se hacen las cosas que han de ser, pero que aún no han sido hechas".[7] Las *rationes seminales* son gérmenes de cosas, o potencias invisibles, creadas por Dios en el principio, en el elemento húmedo, y desarrollándose en los objetos de diversas especies mediante su despliegue temporal. La idea de esas potencialidades germinales ha de buscarse, y sin duda allí fue encontrada por san Agustín, en la filosofía de Plotino, y, últimamente, se remonta a las *rationes seminales* o λόγοι σπερματικοί del estoicismo, pero es una idea de contenido más bien vago. En realidad, san Agustín no supuso nunca que fueran objeto de experiencia, que pudiesen ser vistas o tocadas: son invisibles, con una forma meramente incoada, o una potencialidad para el desarrollo de la forma, según el plan divino. Las razones seminales no son meramente pasivas, sino que tienden a su autodesarrollo, si bien la ausencia de las condiciones y circunstancias requeridas, y de otros factores externos, puede estorbar o impedir su desarrollo.[8] San Buenaventura, que mantuvo en ese punto la doctrina de san Agustín, comparó la *ratio seminalis* al capullo de la rosa, que no es todavía actualmente la rosa, pero se desarrollará en la rosa, si se da la presencia de los necesarios factores positivos y la ausencia de los factores negativos o impeditivos.

El que san Agustín afirmase una teoría bastante vaga a propósito de objetos que no son el término de una experiencia directa, parecerá menos sorprendente si se considera *por qué* lo hizo. Aquella afirmación fue el resultado de un problema exegético, no de un problema científico, y fue un problema que surgió del modo siguiente. Según el libro del Eclesiastés,[9] "El que vive por siempre, creó todas las cosas juntas", mientras que, por otra parte, según el libro del Génesis, los peces y las aves, por ejemplo, no aparecieron hasta el quinto "día" de la creación, mientras que el ganado y las bestias de la tierra no aparecieron hasta el sexto "día" (Agustín no interpreta "día" en el sentido de nuestro día de veinticuatro horas, puesto que el sol no fue hecho hasta el cuarto "día"). ¿Cómo pueden entonces reconciliarse esos dos enunciados, el de que Dios creó todas las cosas juntas y el de que algunas cosas fueron hechas más tarde que otras, es decir, que *no* todas las cosas fueron creadas juntas? San Agustín trató de resolver el problema diciendo que Dios creó ciertamente, en el principio, todas las cosas juntas, pero que no las creó todas en la misma condición; muchas cosas —todas las plantas, los peces, las aves, los animales de tierra, y el hombre mismo, fueron creados invisiblemente, latentemente, potencialmente, en germen, en sus *rationes seminales.* De ese modo, Dios creó en el principio toda la vegetación de la

7. *De Gen. ad litt.,* 6, 5, 8.
8. *De Trinit.,* 3, 8, 13.
9. 18, 1.

tierra antes de que creciera realmente sobre la tierra,[10] e incluso al mismo hombre. Así podía resolver, mediante una distinción, la contradicción literal entre el Eclesiastés y el Génesis. Si se trata de la forma actual terminada, el Eclesiastés nada nos dice, mientras que es de eso de lo que habla el Génesis; si se incluye una creación germinal, o seminal, es a eso a lo que se refiere el Eclesiastés.

¿Por qué no se contentó san Agustín con "semillas", en el sentido ordinario del término, las semillas visibles de las plantas, etc.? Porque en el libro del Génesis está implícito que la tierra produjo su hierba verde *antes que* las semillas de ésta,[11] y lo mismo se implica respecto a los otros seres vivientes que reproducen su especie. Agustín se vio, pues, obligado a recurrir a otra especie de semillas. Por ejemplo, Dios creó en el principio la *ratio seminales* del trigo, la cual, según el plan y la acción de Dios, se desplegó en el momento decidido como trigo actual, que contenía entonces semilla en el sentido ordinario.[12] Además, Dios no creó todas las semillas o todos los huevos en acto, en el principio, de modo que también éstos requerían sus *rationes seminales*. Cada especie, pues, con todos sus desarrollos futuros y sus futuros miembros particulares, fue creada en el principio en su apropiada razón seminal.

Por lo que llevamos dicho debe estar claro que el santo no consideraba primordialmente un problema científico, sino más bien un problema exegético, de modo que realmente está fuera de propósito citarle como una autoridad a favor o en contra de una teoría evolucionista en sentido darwiniano o lamarckiano.

4. San Agustín hizo uso del tema platónico de los números, que se remonta al pitagoreísmo. Naturalmente, su modo de tratar los números nos parece a veces excesivamente imaginativo e incluso fantástico, como cuando habla de números perfectos o imperfectos, o interpreta referencias a números en las Escrituras; pero, hablando en general, considera los números como el principio del orden y de la forma, de la belleza y la perfección, de la proporción y la ley. Así, las ideas son números eternos, mientras que los cuerpos son números temporales, que se despliegan en el tiempo. Los cuerpos pueden en verdad ser considerados como números en distintos sentidos, en cuanto todos constan de un número de partes ordenadas y relacionadas, en cuanto se despliegan en etapas sucesivas (la planta, por ejemplo, germina, rompe en hojas, produce flor y fruto, se reproduce), o en cuanto constan de un número de partes bien dispuestas en el espacio; en otras palabras, en cuanto ejemplifican un número intrínseco, un número temporal, o un número local o espacial. Las "razones seminales" son números escondidos, mientras que los cuerpos son números manifiestos. Además, lo mismo que el número matemático tiene su principio en el uno y termina en un número que es también un

10. *De Gen. ad litt.*, 5, 4, 7-9.
11. Gén., 1, 11.
12. *De Gen. ad litt.*, 5, 4, 9.

entero, así la jerarquía de los seres comienza con el supremo Uno, Dios, que trae la existencia y se refleja en unidades más o menos perfectas. Esa comparación o paralelo entre el número matemático y el número metafísico derivaba, indudablemente, de Plotino, y, en general, el tratamiento agustiniano del número no añade nada sustancial al tratamiento ya concedido al tema en la tradición platónico-pitagórica.

5. La cumbre de la creación material es el hombre, que consta de un cuerpo y un alma inmortal. San Agustín es perfectamente claro a propósito de que el hombre consta de alma y cuerpo, como cuando dice que "un alma en posesión de un cuerpo no constituye dos personas, sino un solo hombre".[13] ¿Por qué es necesario mencionar un punto tan obvio? Porque Agustín habla del alma como de una sustancia por derecho propio (*substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata*),[14] e incluso define al hombre como "un alma racional que se sirve de un cuerpo mortal y terreno".[15] Tal actitud platónica hacia el alma tiene sus repercusiones, como ya hemos visto, en la doctrina agustiniana de la sensación, que Agustín representa como una actividad del alma que utiliza el cuerpo como un instrumento, más bien que como una actividad del organismo psico-físico total; la sensación es en realidad, según Agustín, un incremento temporal de intensidad en la acción por la cual el alma anima una determinada parte del cuerpo. El alma, al ser superior al cuerpo, no puede sufrir la acción de éste, sino que percibe los cambios en el cuerpo debidos a un estímulo externo.

6. El alma humana es un principio inmaterial, aunque, como las almas de los brutos, anima al cuerpo. Un hombre puede decir, o incluso pensar, que su alma está compuesta de aire, por ejemplo, pero nunca puede saber que está compuesta de aire. Por el contrario, sabe muy bien que él es inteligente, que piensa, y no tiene razón alguna para suponer que el aire pueda pensar.[16] Además, la inmaterialidad del alma y su sustancialidad le aseguran la inmortalidad. En ese punto, san Agustín se vale de argumentaciones que se remontan a Platón.[17] Por ejemplo, utiliza el argumento del *Fedón*, según el cual el alma es el principio de la vida, y, como dos contrarios son incompatibles, el alma no puede recibir la muerte. Aparte del hecho de que esa argumentación no es muy convincente en ningún caso, no podía parecer aceptable a san Agustín sin alguna modificación, puesto que parece implicar que el alma existe por sí misma, o que es una parte de Dios. Agustín hizo, pues, una readaptación del argumento, diciendo que el alma participa de la Vida, recibiendo su ser y esencia de un Principio que no admite contrario alguno, y que, como el ser que el alma recibe de ese Principio (que no admite contrario) es precisamente la *vida*, el alma no puede morir. No obstante, podría

13. *In Joann. Evang.*, 19, 5, 15.
14. *De quant. anim.*, 13, 21.
15. *De moribus eccl.*, 1, 27, 52; *In Joann. Evang.*, 19, 5, 15.
16. *De Gen. ad litt.*, 7, 21, 28; *De Trinit.*, 10, 10, 14.
17. Cf. *Solil.*, 2, 9, 33; *Ep.*, 3, 4; *De immort. An.*, caps. 1-6.

considerarse fácilmente que ese argumento implica que también el alma de los animales es inmortal, puesto que también es principio de vida, y de ese modo el argumento probaría demasiado. Debe, pues, tomarse en conjunción con otro argumento, derivado también de Platón, en el sentido de que el alma aprehende una verdad indestructible, lo que prueba que ella a su vez es indestructible. En el *De quantitate animae*[18] san Agustín distingue el alma de las bestias, que posee el poder de sentir pero no el de razonar y conocer, de las almas humanas, que poseen aquél y éstos, de modo que el argumento solamente tiene aplicación en el caso de las almas humanas. Platón había argumentado que el alma humana, como capaz de aprehender las ideas, que son eternas e indestructibles, manifiesta ser afín a éstas, ser "divina", es decir, indestructible y eterna; y san Agustín, sin afirmar la preexistencia, prueba la inmortalidad del alma de una manera análoga. Añade además argumentos que toman su principio del deseo de beatitud, el deseo de una felicidad perfecta, argumentos predilectos de los agustinianos, san Buenaventura, por ejemplo.

7. San Agustín sostuvo claramente que el alma es creada por Dios,[19] pero no parece que decidiese de un modo tan claro la cuestión del preciso momento y modo de ese origen. Parece que acarició alguna forma de la teoría platónica de la preexistencia, aunque se negase a admitir que el alma fuese puesta en el cuerpo como un castigo por faltas cometidas en una condición pre-terrena, pero la cuestión principal para él era la de si Dios creó separadamente cada alma individual, o creó todas las demás almas en la de Adán, de modo que el alma fuese "transmitida" por los padres (traducianismo). Esa segunda opinión parece suponer lógicamente una teoría materialista del alma, mientras que, de hecho, es seguro que Agustín no sostuvo ninguna opinión parecida, e insistió en que el alma no está presente en el cuerpo por difusión espacial;[20] pero fue por razones teológicas, no filosóficas, por lo que se inclinó en favor del traducianismo, ya que pensaba que de ese modo el pecado original podía explicarse como una mancha transmitida en el alma. Si el pecado original se considera como algo positivo, y no como una privación en sí mismo, hay, en efecto, alguna dificultad en afirmar la creación por Dios de cada alma humana singular; pero incluso aparte de eso, nada altera el hecho de que el traducianismo sea incoherente con una afirmación clara del carácter inmaterial y espiritual del alma.

18 28, 54 y sig.
19 *De anima et eius origine*, 1, 4, 4.
20. *Ep.*, 156.

Capítulo VII

SAN AGUSTÍN.—V: TEORÍA MORAL

La felicidad y Dios. — Libertad y obligación. — Necesidad de la gracia. — El mal. — Las dos ciudades.

1. La ética de san Agustín tiene en común con lo que podríamos llamar ética griega típica su carácter eudemonista, es decir, el que se propone un fin para la conducta humana, a saber, la felicidad; pero esa felicidad ha de encontrarse únicamente en Dios. "El epicúreo que coloca el bien supremo del hombre en el cuerpo, pone su esperanza en sí mismo",[1] pero "la criatura racional (...) ha sido hecha de tal modo que no puede ser por sí misma el bien por el cual es hecha feliz":[2] el ser humano es mutable e insuficiente para sí mismo, solamente puede encontrar su felicidad en la posesión de lo que es más que él mismo, en la posesión de un objeto inmutable. Ni siquiera la virtud puede constituir en sí misma la felicidad: "no es la virtud de tu alma lo que te hace feliz, sino el que te ha dado la virtud, que ha inspirado tu voluntad y te ha dado el poder de realizarla".[3] No es el ideal del epicúreo lo que puede aportar felicidad al hombre, ni siquiera el del estoico, sino Dios mismo: "el anhelo de Dios es, pues, el deseo de beatitud, el logro de Dios es la beatitud misma".[4] Que el ser humano anhela la beatitud o felicidad, y que beatitud significa el logro de un objeto, lo sabía bien Agustín por su propia experiencia, si bien encontró una confirmación de ese hecho en la filosofía; que ese objeto es Dios, lo aprendió también por su propia experiencia personal, aunque hubiese sido ayudado a descubrirlo por la filosofía de Plotino. Pero cuando san Agustín decía que la felicidad se encuentra en el logro y posesión del objeto eterno e inmutable, Dios, en lo que pensaba no era en una contemplación puramente teorética y filosófica de Dios, sino en una unión y posesión amorosa de Dios, y, más exactamente, en la unión sobrenatural con Dios ofrecida a los cristianos como término de su esfuerzo ayudado por la gracia; no es posible separar bien en el pensa-

1. *Serm.* 150, 7, 8.
2. *Ep.* 140, 23, 56.
3 *Serm.* 150, 8, 9.
4. *De moribus eccl.,* 1, 11, 18.

miento de san Agustín una ética natural y una ética sobrenatural, puesto que el santo se interesa por el hombre en concreto, y el hombre en concreto tiene una vocación sobrenatural; él consideraba que los neoplatónicos discernieron algo de lo que fue revelado por Cristo, y que el neoplatonismo fue un reconocimiento inadecuado y parcial de la verdad.

La ética de san Agustín es, pues, primordialmente una ética del amor; es la voluntad lo que lleva al hombre hacia Dios, y por ella toma el hombre finalmente posesión de Dios y goza de Él. "Pues cuando la voluntad, que es el bien intermediario, se adhiere al bien inmutable (...) el hombre encuentra en ello la vida bienaventurada"; [5] "porque si Dios es el supremo bien del hombre (...) se sigue claramente, puesto que buscar el bien supremo es vivir bien, que el vivir bien no es otra cosa que amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente".[6] Después de citar las palabras de Cristo, tal como las transcribe san Mateo,[7] "amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, y con toda tu mente", y "amarás a tu prójimo como a ti mismo", san Agustín afirma que "aquí está la filosofía natural, puesto que todas las causas de todas las cosas naturales están en Dios Creador", y que "aquí está la ética, puesto que una vida buena y honesta no se forma de otro modo que mediante el amar, como deben amarse, las cosas que deben amarse, a saber, Dios y nuestro prójimo".[8] La ética de san Agustín se centra, alrededor del dinamismo de la voluntad, que es un dinamismo de amor (*pondus meum, amor meus*),[9] aunque el logro de la beatitud, "participación en el bien inmutable", no es posible para el hombre a menos de que sea ayudado por la gracia, a menos que reciba "la merced gratuita del Creador".[10]

2. La voluntad, sin embargo, es libre, y la voluntad libre es sujeto de obligación moral. Los filósofos griegos concibieron la felicidad como la finalidad de la conducta, y no puede decirse que no tuviesen idea alguna de la obligación; pero, debido a su noción más clara de Dios y de la creación divina, san Agustín pudo dar a la obligación moral una base metafísica más firme de la que los griegos habían sido capaces de darle.

La base necesaria de la obligación es la libertad. La voluntad es libre de apartarse del Bien inmutable y adherirse a bienes mutables, tomando como objeto suyo o los bienes del alma, sin referencia a Dios, o los bienes del cuerpo. La voluntad busca necesariamente la felicidad, la satisfacción, y *de facto* esa felicidad únicamente puede ser encontrada en Dios, el Bien inmutable, pero el hombre no tiene la visión de Dios en esta vida, y puede volver su atención hacia los bienes mutables y adherirse a ellos en vez de a

5. *De lib. arbit.*, 2, 19, 52.
6. *De mor. eccl.*, 1, 25, 46.
7. 22, 37-9.
8. *Ep.* 137, 5, 17.
9. *Conf.*, 13, 9, 10.
10. *Ep.* 140, 21, 14.

Dios, y "ese apartamiento y ese giro no son acciones forzadas, sino voluntarias".[11]

La voluntad humana es, pues, libre de volverse a Dios o apartarse de Dios, pero al mismo tiempo la mente humana debe reconocer la verdad: no solamente que lo que busca, la felicidad, únicamente puede encontrarse en la posesión del Bien inmutable, Dios, sino también que la dirección de la voluntad a ese Dios está implantada por Dios mismo, y querida por Él, que es el Creador. Al apartarse de Dios la voluntad se mueve contrariando la ley divina, que tiene expresión en la naturaleza humana, hecha por Dios para sí mismo. Todos los hombres son conscientes en cierta medida de normas y leyes morales: "incluso los impíos (...) censuran justamente y justamente alaban muchas cosas en la conducta de los hombres". ¿Cómo pueden hacerlo así, si no es porque ven las reglas según las cuales deben vivir los hombres, aun cuando ellos no obedezcan particularmente tales leyes en su propia conducta? Y ¿dónde ven esas reglas? No en sus propias mentes, puesto que éstas son mutables, mientras que "las reglas de la justicia" son inmutables; no en sus caracteres, puesto que tales hombres son, *ex hypothesi,* injustos. Ven las reglas morales, dice san Agustín, valiéndose de su acostumbrada, aunque oscura, manera de hablar, "en el libro de aquella luz que se llama la Verdad". Las leyes eternas de la moralidad están impresas en el corazón del hombre, "como la impresión de un anillo pasa a la cera, sin dejar por eso de estar en el anillo". Hay, ciertamente, algunos hombres que están más o menos ciegos para la ley, pero incluso ésos son "a veces tocados por el esplendor de la verdad omnipresente".[12] Así, lo mismo que la mente humana percibe verdades teoréticas eternas a la luz de Dios, percibe también, a la misma luz, verdades prácticas, o principios que deben dirigir la voluntad libre. El hombre está por naturaleza, por su naturaleza considerada en concreto, dispuesto hacia Dios; pero debe satisfacer el dinamismo de esa naturaleza observando las leyes morales que reflejan la ley eterna de Dios, y que no son reglas arbitrarias, sino que se siguen de la naturaleza de Dios y de la relación del hombre a Dios. Las leyes no son caprichos arbitrarios de Dios, sino que su observancia es querida por Dios porque Él no habría creado al hombre sin querer que el hombre fuese lo que Él quería que fuese. La voluntad es libre, pero está al mismo tiempo sujeta a obligaciones morales, y amar a Dios es un deber.

3. Sin embargo, la relación del hombre a Dios es la relación de una criatura finita al Ser infinito, y de ahí resulta que el abismo no puede ser franqueado sin la ayuda divina, sin la gracia: la gracia es necesaria incluso para empezar a querer amar a Dios. "Cuando el hombre trata de vivir exclusivamente por su propia fuerza, sin la ayuda de la gracia liberadora de Dios, el hombre es vencido por los pecados; pero, en su voluntad libre, tiene en su

11. *De lib. arbit.,* 2, 19, 35.
12. *De Trinit.,* 14, 15, 21.

poder el creer en el Liberador y recibir la gracia." [13] "La ley se dio, pues, para que la gracia pudiera ser buscada; la gracia se dio para que la ley pudiera ser cumplida." [14] "La ley pone de manifiesto a nuestra voluntad que ésta es débil, para que la gracia pueda remediar su debilidad." [15] "La ley de enseñar y mandar lo que no puede ser cumplido sin la gracia, demuestra al hombre su debilidad, para que la debilidad así probada pueda recurrir al Salvador, por cuyo remedio la voluntad podrá ser capaz de hacer lo que en su debilidad encuentra imposible."[16]

Estaría aquí fuera de lugar entrar en el tema de la doctrina agustiniana de la gracia y de la relación de ésta a la voluntad libre, cuestión, en todo caso, verdaderamente difícil; pero es necesario no pasar por alto el hecho de que cuando san Agustín hace del amor de Dios la esencia de la ley moral, se refiere a esa unión de la voluntad con Dios que requiere la elevación efectuada por la gracia. Que así sea es bien natural, dado el hecho de que san Agustín considera y trata del hombre en concreto, del hombre dotado de una vocación sobrenatural, lo que significa que el santo complementa y completa la sabiduría de la filosofía con la sabiduría de las Escrituras. Se puede intentar separar, con fines de esquematización, al Agustín filósofo del Agustín teólogo; pero, a los propios ojos del santo, el verdadero filósofo es un hombre que examina la realidad en concreto tal como es, y la realidad no puede ser vista tal como es si no se tiene en cuenta la economía de la Redención y de la gracia.

4. Si la perfección moral consiste en amar a Dios, en dirigir la voluntad a Dios y en poner todas las demás potencias, los sentidos, por ejemplo, en armonía con aquella dirección, el mal consistirá en alejar la voluntad de Dios. Pero ¿qué es el mal en sí mismo, el mal moral? ¿Es algo positivo? En primer lugar, no puede ser algo positivo en el sentido de algo creado por Dios: la causa del mal moral no es el Creador, sino la voluntad creada. La causa de las cosas buenas es la bondad divina, mientras que la causa del mal es la voluntad creada, que se aparta del Bien inmutable; [17] el mal es un alejamiento de Dios por parte de la voluntad creada, un alejamiento del Bien inmutable e infinito.[18] Pero el mal no puede ser llamado en sentido estricto una "cosa", ya que esa palabra implica una realidad positiva, y si el mal moral fuese una realidad positiva tendría que ser atribuido al Creador, a menos que se quisiera atribuir a la criatura el poder de una creación positiva a partir de la nada. El mal, pues, es "aquello que renuncia a la esencia y tiende al no-ser (...). Tiende a hacer aquello que es cesar de ser".[19] Todo aquello en lo que hay orden y medida ha de atribuirse a Dios, pero en la voluntad

13. *Expositio quarumdam prop. ex epist. ad Rom.*, 44.
14. *De spir. et litt.*, 19, 34.
15. *Ibid.*, 9, 15.
16. *Ep.*, 145, 3, 4.
17 *Enchir.*, 23.
18 *De lib. arbit.*, 1, 16, 35.
19. *De mor. eccl.*, 2, 2, 2.

que se aparta de Dios hay desorden. La voluntad en sí misma es buena, pero la ausencia del recto orden, o, mejor, la privación del recto orden, de la que es responsable el agente humano, es mala. El mal moral es, pues, una privación del recto orden en la voluntad creada.

Esa doctrina del mal como privación era una doctrina de Plotino, en la que Agustín encontró una respuesta a los maniqueos. Porque si el mal es una privación y no una cosa positiva, ya no nos encontramos en el dilema de atribuir el mal moral al Creador bueno o inventar un primer principio malo que sea responsable del mal. Los escolásticos tomaron en general esa doctrina de san Agustín, y a ella se adhirieron varios notables filósofos modernos, como Leibniz.

5. Si el principio de la moralidad es el amor de Dios, y si la esencia del mal es un alejamiento de Dios, se sigue que la especie humana puede ser dividida en dos grandes campos, el de los que aman a Dios y ponen a Dios por encima de sí mismos, y el de los que se prefieren a Dios; es el carácter de sus voluntades, el carácter de su amor dominante, lo que señala decisivamente a los hombres. San Agustín ve la historia de la especie humana como la historia de la dialéctica de esos dos principios, el que forma la Ciudad de Jerusalén y el que forma la Ciudad de Babilonia. "Que cada uno se pregunte a sí mismo a quién ama, y averiguará de cuál de esas dos ciudades es ciudadano." [20] "Hay dos especies de amor (...) esas dos especies de amor distinguen a las dos ciudades establecidas por la especie humana (...) en cuya mezcla, por decirlo así, han pasado las épocas." [21] "Has oído y sabes que hay dos ciudades, hoy mezcladas en sus cuerpos, pero en su corazón separadas." [22]

Para el cristiano, la historia es necesariamente algo profundamente importante. Ha sido en la historia donde el hombre ha caído, y en la historia donde ha sido redimido; es en la historia, progresivamente, donde crece y se desarrolla el Cuerpo de Cristo sobre la tierra, y donde se despliega el plan de Dios. Para el cristiano, la historia, aparte de los datos de la revelación, queda desprovista de su significado. No es, pues, sorprendente que san Agustín considerase la historia desde el punto de vista cristiano, y que su perspectiva fuese primordialmente espiritual y moral. Si hablamos de una filosofía de la historia en el pensamiento de san Agustín, la palabra "filosofía" debe entenderse en un sentido amplio, como sabiduría cristiana. El conocimiento de los hechos de la historia puede ser principalmente un conocimiento de la existencia y desarrollo de los imperios asirio y babilónico; pero los principios por los cuales los hechos son interpretados y reciben un significado, y son sometidos a juicio, no se toman de los hechos mismos. Lo temporal y caduco es juzgado a la luz de lo eterno. El que la tendencia de san Agustín a concentrarse sobre aquel aspecto de Asiria bajo el cual ésta le parecía una encarnación de la Ciudad de Babilonia (en el sentido moral de

20 *In Ps.*, 64, 2.
21 *De Gen. ad litt.* 11, 15, 20.
22. *In Ps.*, 136, 1.

esa expresión) no resulte muy recomendable por sí misma al historiador de nuestro tiempo, es cosa bastante comprensible; pero san Agustín no estaba interesado en desempeñar el papel de historiador en el sentido ordinario, sino más bien en ofrecer la "filosofía" de la historia tal como él la entendía, y esa "filosofía", según el sentido que el santo le daba, es el discernimiento de la significación espiritual y moral de los fenómenos y acontecimientos históricos. En realidad, en la medida en que pueda haber una filosofía de la historia, el cristiano al menos convendrá con san Agustín en que solamente una filosofía cristiana de la historia puede resultar aproximadamente adecuada; para el no cristiano, la posición del pueblo judío, por ejemplo, es radicalmente distinta de la posición que el mismo ocupa a los ojos de un cristiano. Si se presentase a eso la objeción, que evidentemente puede ser presentada, de que tal cosa supone una interpretación teológica de la historia, una lectura de la historia a la luz del dogma, la objeción no causaría a san Agustín la más ligera dificultad, puesto que él no pretendió nunca hacer la radical distinción entre teología y filosofía que está implícita en aquélla.

CAPÍTULO VIII

SAN AGUSTÍN. — VI: EL ESTADO

El Estado y la Ciudad de Babilonia no son idénticos. — El Estado pagano no encarna la verdadera justicia. — La Iglesia, superior al Estado.

1. Como ya he observado, san Agustín vio en la historia, así como en el individuo, la lucha entre dos principios de conducta, dos amores, por una parte el amor a Dios y la sumisión a su ley, por otra parte el amor a sí mismo, al placer, al mundo. Era, pues, perfectamente natural que viese la encarnación de la Ciudad celestial, Jerusalén, en la Iglesia católica, y que pudiese ver en el Estado, particularmente en el Estado pagano, la encarnación de la Ciudad de Babilonia. El resultado de la actitud de san Agustín en ese orden de cosas es el de que uno se sienta tentado a suponer que, para el santo, la Ciudad de Dios puede identificarse con la Iglesia entendida como sociedad visible, y la Ciudad de Babilonia con el Estado como tal. ¿Acaso no pregunta, "¿qué son los reinos sin la justicia, sino grandes bandas de ladrones, y qué es una banda de ladrones sino un pequeño reino?", y no aprueba la réplica del pirata a Alejandro Magno, "porque yo lo hago con un pequeño navío me llaman ladrón, y a ti, porque lo haces con una gran flota, te llaman emperador"?[1] Asiria y la Roma pagana fueron fundadas, crecieron y se mantuvieron por medio de la injusticia, la violencia, la rapiña y la opresión; ¿no es eso afirmar que el Estado y la Ciudad de Babilonia son una y la misma cosa?

Es innegable que san Agustín pensó que las encarnaciones históricas más adecuadas de la Ciudad de Babilonia se encuentran en los imperios paganos de Asiria y Roma, así como indudablemente pensó que la Ciudad de Jerusalén, la Ciudad de Dios, se manifiesta en la Iglesia. No obstante, las ideas de ciudad celestial y terrena son ideas morales y espirituales, cuyos contenidos no coinciden exactamente con ninguna organización real. Por ejemplo, un hombre puede ser cristiano y pertenecer a la Iglesia; pero si el principio que dirige su conducta es el amor a sí mismo y no el amor a Dios,

1. *De Civ. Dei*, 4, 4.

pertenece espiritual y moralmente a la Ciudad de Babilonia. Igualmente, si un oficial del Estado se conduce bajo la dirección del amor de Dios, si se propone la justicia y la caridad, pertenece espiritual y moralmente a la Ciudad de Jerusalén. "Ahora vemos a un ciudadano de Jerusalén, un ciudadano del reino del cielo, desempeñando algún cargo en la tierra, como, por ejemplo, vistiendo la púrpura, sirviendo como magistrado, como edil, como procónsul, como emperador, dirigiendo la república terrenal, pero tiene su corazón más arriba, si es cristiano, si es de los fieles (...). No desesperemos, pues, de los ciudadanos del reino celeste cuando les veamos comprometidos en los asuntos de Babilonia, haciendo algo terrenal en una república terrenal; ni tampoco nos congratulemos, sin más, por todos los hombres a los que vemos comprometidos en asuntos celestiales, porque incluso los hijos de la pestilencia se sientan a veces en la silla de Moisés (...). Pero vendrá un tiempo de cosecha en el que serán separados unos de otros con el mayor cuidado...".[2] Así pues, aun cuando la Ciudad de Babilonia, en su sentido moral y espiritual, tiende a ser identificada con el Estado, particularmente con el Estado pagano, y la Ciudad de Jerusalén tiende a ser identificada con la Iglesia como organización visible, la identificación no es completa; no se puede concluir legítimamente que porque un hombre sea, por ejemplo, un personaje eclesiástico, sea necesariamente un ciudadano de la espiritual Ciudad de Jerusalén, porque, en lo que concierne a su condición espiritual y moral, puede pertenecer a la Ciudad de Babilonia. Además, si el Estado coincidiese necesariamente con la Ciudad de Babilonia, ningún cristiano podría ocupar legítimamente cargos en el Estado, ni siquiera ser un ciudadano, y san Agustín distó mucho de suscribir semejante opinión.

2. Pero si el Estado y la Ciudad de Babilonia no pueden identificarse simplemente, tampoco creyó san Agustín que el Estado como tal se fundamentase en la justicia, o que la verdadera justicia se realice en ningún Estado real; no, desde luego, en ningún Estado pagano. Es suficientemente evidente que hay alguna justicia incluso en un Estado pagano, pero la verdadera justicia exige que se rinda a Dios el culto que a Él se debe, y la Roma pagana no rindió ese culto; más aún, en los tiempos cristianos hizo lo que pudo por evitar que tal culto fuese rendido. Sin embargo, la Roma pagana fue evidentemente un Estado. Entonces, ¿cómo evitar la conclusión de que la verdadera justicia no debe ser incluida en la definición del Estado? Porque quien la incluyera se vería reducido a la imposible posición de negar que la Roma pagana fuese un Estado. En consecuencia, san Agustín define la sociedad como "una multitud de criaturas racionales asociadas de común acuerdo en cuanto a las cosas que aman".[3] Si las cosas que aman son buenas, se tratará de una sociedad buena, pero si las cosas que aman son malas, se tratará de una sociedad mala: nada se dice en la definición en cuanto a los

2. *In Ps.*, 51, 6.
3. *De Civ. Dei*, 19, 24.

objetos, buenos o malos, de ese amor, y el resultado es que tal definición puede ser aplicada incluso al Estado pagano.

Eso no significa, desde luego, que a ojos de san Agustín el Estado exista en una esfera no moral; al contrario, la misma ley moral tiene validez para los Estados y para los individuos. Lo que el santo quiere hacer constar es que el Estado no encarnará la justicia verdadera, que no será realmente un Estado moral, a menos que sea un Estado cristiano; es el cristianismo lo que hace a los hombres buenos ciudadanos. El Estado en sí mismo, como un instrumento de fuerza, tiene sus raíces en las consecuencias del pecado original, y, dado el hecho del pecado original y de sus consecuencias, es una institución necesaria; pero el Estado no puede ser justo a menos de que sea cristiano. "Ningún Estado está más perfectamente establecido y preservado que el que se fundamenta y se vincula a la fe y a la concordia firme, cuando el bien más alto y verdadero, a saber, Dios, es amado por todos, y los hombres se aman en Él los unos a los otros, sin fingimiento, puesto que se aman unos a otros por razón de Él." [4] En otras palabras, el Estado, dejado a sí mismo, es informado por el amor a este mundo; pero puede ser informado por principios más elevados, principios que deben derivar del cristianismo.

3. De ahí se siguen dos importantes consecuencias. (I) La Iglesia cristiana ha de tratar de informar a la sociedad civil con sus propios celestiales principios de conducta: tiene la misión de obrar como la levadura de la tierra. La concepción agustiniana de la Iglesia de Cristo y de la misión de ésta fue esencialmente una concepción dinámica y social: la Iglesia debe impregnar al Estado con sus principios. (II) La Iglesia es, pues, la única sociedad realmente perfecta, y es claramente superior al Estado, puesto que, si el Estado debe tomar sus principios de la Iglesia, no puede estar por encima de ésta, ni siquiera a su mismo nivel. Al mantener esa opinión, san Agustín encabeza la exaltación medieval de la Iglesia *vis-à-vis* del Estado, y fue perfectamente consecuente al invocar la ayuda del Estado contra los donatistas, puesto que, según su modo de ver, la Iglesia es una sociedad superior a la que Cristo ha sometido los reinos del mundo, y tiene el derecho de valerse de los poderes de este mundo.[5] Pero si la opinión agustiniana de la relación Iglesia-Estado fue la que sería característica de la cristiandad occidental, y no de Bizancio, no se sigue de ahí que tendiese necesariamente a socavar la importancia de la vida civil y social. Como ha indicado Christopher Dawson,[6] aunque san Agustín privase al Estado de su aura de divinidad, insistió al mismo tiempo en el valor de la libre personalidad humana y de la responsabilidad moral, incluso contra el Estado, de modo que en ese aspecto "hizo posible el ideal de un orden social que descanse en la libre personalidad y en un esfuerzo común hacia fines morales".

4. *Ep.*, 137, 5, 18.
5. Cf. *ibid.*, 105, 5, 6; 35, 3.
6. *A Monument to St. Augustine*, págs. 76-7.

CAPÍTULO IX

EL PSEUDO-DIONISIO

Los escritos y el autor. — Vía afirmativa. — Vía negativa. — Interpretación neoplatónica de la Trinidad. — Ambigua doctrina de la Creación. — El problema del mal. — ¿Ortodoxia o no ortodoxia?

1. Durante la Edad Media, los escritos que entonces se atribuyeron a Dionisio Areopagita, el ateniense convertido por san Pablo, gozaron de muy alta estimación, no solamente entre místicos y autores de obras de teología mística, sino también entre teólogos y filósofos profesionales, tales como san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino. La reverencia y respeto otorgados a aquellos escritos se debió en gran parte, sin duda a la equivocada idea sobre su autor, un error originado en el uso por dicho autor de un pseudónimo, "Diosinio el Presbítero, al también Presbítero Timoteo".[1] El año 533, Severo, patriarca de Antioquía, apeló a los escritos de Dionisio en apoyo de su doctrina monofisita, hecho que nos permite considerar con seguridad que ya por entonces aquellos escritos gozaban de autoridad. Pero, aunque Severo hubiese apelado a los mismos para apoyar una doctrina herética, el hecho de que estuvieran atribuidos a san Dionisio les libró de toda sospecha en cuanto a su propia ortodoxia. En la Iglesia oriental disfrutaron de una gran circulación, y fueron comentados por Máximo el Confesor, en el siglo VII; en el VIII interesaron especialmente al gran Doctor de la Iglesia oriental, san Juan Damasceno, aunque Hipatio de Éfeso atacó su autenticidad.

En Occidente, el papa Martín I apeló a los escritos como auténticos en el primer concilio de Letrán (649), y aproximadamente en el año 858, Juan Escoto Eriúgena, a requerimiento de Carlos el Calvo, hizo una traducción del texto griego que había sido regalado al rey Luis, en 827, por el emperador de Bizancio, Miguel Balbo. Juan Escoto, además de traducir los escritos del Pseudo-Dionisio, los comentó también, proporcionando así la primera de una serie de comentarios en la cristiandad occidental. Por ejemplo, Hugo de San Víctor (muerto en 1141) comentó el *De jerarquía celeste*, utilizando la traducción del Eriúgena, y Roberto Grosseteste (muerto en 1253) y Al-

1. *Exordium* a los *Nombres divinos*.

berto Magno (muerto en 1280) comentaron también los escritos. Santo Tomás de Aquino compuso un comentario a los *Nombres divinos,* hacia el año 1261. Todos esos autores, así como también, por ejemplo, Dionisio el Cartujano, aceptaban la autenticidad de los escritos; pero con el tiempo llegaría a ponerse en claro que éstos incorporaban importantes elementos tomados del neoplatonismo, y que constituían en realidad un intento de reconciliar el neoplatonismo con el cristianismo, de modo que tenían que ser atribuidos a un autor de fecha muy posterior a la del histórico Dionisio Areopagita. No obstante, la cuestión de la autenticidad de los escritos no se identifica con la de su ortodoxia cristiana, y aunque en el siglo XVII, cuando los críticos comenzaron a atacar la autencididad de los escritos, fue también atacada la ortodoxia de los mismos, el reconocimiento de su carácter inauténtico no implica necesariamente la admisión de su incompatibilidad con la doctrina cristiana, si bien dejó, evidentemente, de ser posible el mantenimiento de su ortodoxia sobre la base *a priori* de que habían sido compuestos por un discípulo personal de san Pablo. Personalmente, considero que los escritos en cuestión son ortodoxos en lo que respecta a su negación del monismo; pero que en la cuestión de la Santísima Trinidad es por lo menos muy discutible el que se les pueda reconciliar con el dogma cristiano ortodoxo. Cualesquiera que hubieran podido ser las intenciones de su autor, sus palabras, aparte de ser oscuras, como admitía santo Tomás de Aquino, son apenas compatibles con la doctrina trinitaria de san Agustín y santo Tomás. Aunque pueda objetárseles la escasa atención concedida al dogma de la encarnación, que es esencial al cristianismo, el autor sostiene claramente dicha doctrina, y, en todo caso, decir poca cosa acerca de una doctrina particular, por central que sea el carácter de ésta, no es lo mismo que negarla. Si se toman en gran escala los pasajes más significativos del Pseudo-Dionisio, no parece posible rechazarlos como claramente no ortodoxos en ese punto, a menos que se esté dispuesto a rechazar también como no ortodoxa la doctrina mística, por ejemplo, de un san Juan de la Cruz, que es un Doctor de la Iglesia.

Ahora bien, aunque nadie supone en la actualidad que los escritos de que hablamos fuesen realmente obra de Dionisio Areopagita, no ha sido posible descubrir su verdadero autor. Con la mayor probabilidad, debieron componerse hacia finales del siglo V, puesto que incorporan ideas del neoplatónico Proclo (418-85), y se ha conjeturado que el Hieroteo que figura en ellos fuese el místico sirio Esteban Bar Sadaili. Si los escritos del Pseudo-Dionisio dependen realmente en un grado u otro de la filosofía de Proclo, no es fácil que hayan sido compuestos antes de las últimas décadas del siglo V, y, puesto que se apeló a ellos en el Concilio del año 533, es difícil que fueran compuestos mucho después del 500. Es, pues, indudablemente correcto atribuir la fecha de su composición al año 500 aproximadamente, y es razonable suponer que se originaron en Siria. El autor era un teólogo y, sin duda, también eclesiástico; pero no pudo haber sido el propio Severo, como

uno o dos escritores han supuesto temerariamente. En todo caso, aunque pudiera ser interesante saber con certeza quién fue su autor, parece muy poco probable que nunca sea posible pasar de meras conjeturas, y el interés principal de los escritos se debe no a la personalidad de su autor, sino al contenido e influencia de los mismos. Tales escritos son los *Nombres divinos* (*De divinis nominibus*), la *Teología Mística* (*De mystica Theologia*), la *Jerarquía celeste* (*De coelesti Hierarchia*) y la *Jerarquía eclesiástica* (*De ecclesiastica Hierarchia*), así como una decena de cartas. Las obras están editadas en la *Patrologia Graeca*, de Migne, volúmenes 3-4, y ha sido iniciada una edición crítica del texto.

2. Hay dos caminos de aproximación a Dios, que es el centro de toda especulación, un camino positivo (καταφατική) y un camino negativo (ἀποφατική). En el primer camino, o método, la mente empieza "por los enunciados más universales, y luego, a través de términos intermedios, [procede] hasta los títulos particulares",[2] comenzando así por la "más alta categoría".[3] En los *Nombres divinos,* el Pseudo-Dionisio sigue ese método afirmativo, mostrando cómo nombres tales como Bondad, Vida, Sabiduría, Poder, son aplicables a Dios de un modo trascendental, y cómo tienen aplicación a las criaturas solamente en virtud de que éstas derivan de Dios, y de sus diversos grados de participación en aquellas cualidades que se encuentran en Dios no como cualidades inherentes, sino en substancial unidad. Así, el autor comienza con la idea o nombre de bondad, que es el nombre más universal, en cuanto que todas las cosas, existentes o posibles, participan de la bondad en algún grado, pero que, al mismo tiempo, expresa la naturaleza de Dios. "Nadie es bueno, salvo sólo Dios." [4] Dios, como el Bien, es la fuente rebosante de la creación, y el objetivo final de ésta, y "del Bien procede la luz, que es una imagen de la Bondad, de modo que Dios puede describirse con el nombre de Luz, al ser el arquetipo de aquella que se revela en la imagen".[5] Aparece aquí el motivo neoplatónico de la luz, y el modo en que el Pseudo-Dionisio depende del neoplatonismo se manifiesta particularmente en su lenguaje cuando continúa hablando de Dios como Belleza, como la "belleza superesencial", y hace uso de las frases del *Symposium* de Platón que reaparecen en las *Enneadas* de Plotino. También, cuando en el capítulo 13 de los *Nombres Divinos,*[6] el Pseudo-Dionisio habla de "Uno" como de "el más importante título de todos", es clara su dependencia de la doctrina plotiniana del primer Principio como el "Uno".

En resumen, pues, el método afirmativo significa adscribir a Dios las perfecciones que se encuentran en las criaturas, es decir, las perfecciones que son compatibles con la naturaleza espiritual de Dios, aunque no existan en

2. *Teol. Míst.*, 2.
3. *Ibid.*, 3.
4. *Nom. div.*, 2, 1; Mateo, 19, 17.
5 *Nom. div.*, 4, 4.
6. 13, 1.

Él del mismo modo a como existen en las criaturas, puesto que en Dios existen sin imperfección, y, en el caso de los nombres que se adscriben a la naturaleza divina, sin diferenciación real. El que, en esa vía afirmativa, partamos de las categorías más altas, es debido, según el Pseudo-Dionisio,[7] a que debemos comenzar por lo que es más afín a Dios, y es más verdadero afirmar que Dios es vida y bondad que afirmar que es aire o piedra. Los nombres "Vida" y "Bondad" hacen referencia a algo que hay realmente en Dios, mientras que Dios es aire o piedra solamente en un sentido metafórico, o en el sentido de que Él es causa de esas cosas. No obstante, el Pseudo-Dionisio tiene buen cuidado de insistir en que, si bien ciertos nombres describen a Dios mejor que otros, están muy lejos de representar un conocimiento o concepción adecuada de Dios por nuestra parte; y expresa esa convicción hablando de Dios como "Esencia superesencial", "Belleza superesencial", etc. No se limita a repetir frases de la tradición platónica, sino que expresa la verdad de que la referencia objetiva o contenido de esos nombres, según se encuentra realmente en Dios, trasciende infinitamente el contenido de los mismos nombres, según es éste experimentado por nosotros. Por ejemplo, si adscribimos a Dios inteligencia, no pretendemos adscribirle inteligencia humana, la única inteligencia de la cual tenemos experiencia inmediata, y de la que obtenemos el nombre; lo que quermos decir es que Dios es *más*, infinitamente más, que lo que experimentamos como inteligencia, y ese hecho se expresa de la mejor manera posible hablando de Dios como superinteligencia, o como Inteligencia superesencial.

3. La vía afirmativa fue seguida principalmente por el Pseudo-Dionisio en los *Nombres Divinos*, y en su *Teología Simbólica* (perdida), mientras que la vía negativa, la que consiste en excluir de Dios las imperfecciones de las criaturas, es característica de la *Teología Mística*. La distinción de las dos vías deriva de Proclo, y, según el desarrollo que le dio el Pseudo-Dionisio, pasó a la teología y a la filosofía cristianas, siendo aceptada, por ejemplo, por santo Tomás de Aquino; pero el Pseudo-Dionisio dio la palma a la vía negativa con preferencia a la afirmativa. En la vía negativa la mente empieza por negar de Dios aquellas cosas que más alejadas están de Él, por ejemplo, "la embriaguez o la furia",[8] y sigue adelante progresivamente negando de Dios los atributos y cualidades de las criaturas, hasta que alcanza "la Oscuridad superesencial".[9] Como sea que Dios es completamente trascendente, la mejor manera de alabarle consiste en "negar o apartar todas las cosas que son, del mismo modo que los hombres que, al esculpir una estatua de mármol, separan todos los impedimentos que obstaculizan la clara percepción de la imagen latente, y por esa simple separación exhiben la estatua escondida en su belleza escondida".[10] El ser humano está inclinado a formarse conceptos

7. *Teol. Míst.*, 3.
8. *Ibid.*
9 *Ibid.*, 2.
10. *Ibid.*

antropomórficos de la Divinidad, y es necesario eliminar todas esas concepciones humanas, demasiado humanas, mediante la *via remotionis*; pero el Peudo-Dionisio no quiere decir que de ese proceso resulte una clara visión de lo que Dios es en sí mismo; la comparación de la estatua no debe desorientarnos en ese sentido. Cuando la mente ha desnudado su idea de Dios de los modos humanos de pensamiento y de conceptos inadecuados a la Divinidad, entra en la "Oscuridad del No saber",[11] en la cual "renuncia a toda aprehensión del entendimiento y se entrega a lo que es totalmente intangible e invisible... unida... a Aquel que es totalmente incognoscible";[12] ése es el dominio del misticismo. La "Oscuridad de lo Desconocido" no se debe, sin embargo, a la no inteligibilidad del Objeto considerado en sí mismo, sino a la finitud de la mente humana, que queda cegada ante el exceso de luz. Esa doctrina está sin duda influida en parte por el neoplatonismo, pero puede encontrarse también en los escritos de teólogos místicos cristianos, especialmente de san Gregorio de Nisa, cuyos escritos, a su vez, aunque también influidos, en lo que se refiere al lenguaje y la presentación, por tratados neoplatónicos, fueron también expresión de una experiencia personal.

4. La influencia neoplatónica sobre el Pseudo-Dionisio se manifiesta con mucha fuerza en su doctina de la Santísima Trinidad, porque parece en ésta animado por el deseo de encontrar un Uno más allá de la diferenciación de Personas. Admite, ciertamente, que la diferenciación de Personas es una diferenciación eterna, y que el Padre, por ejemplo, no es el Hijo, y el Hijo no es el Padre, pero, en la medida en que es posible una interpretación exacta de lo que él dice, parece que, en su opinión, la diferenciación de Personas se da en el plano de la manifestación. La manifestación en cuestión es una manifestación eterna, y la diferenciación una diferenciación eterna dentro de Dios, que hay que distinguir de la manifestación externa de Dios en criaturas diferenciadas; pero Dios en Sí mismo, más allá del plano de la manifestación, es Unidad indiferenciada. Se puede, sin duda, tratar de justificar el lenguaje del Pseudo-Dionisio con referencia a la naturaleza de Dios, que, según el trinitarismo ortodoxo es una e indivisa, y a la cual es substancialmente idéntica cada una de las Personas divinas; pero parece lo más probable, por no decir cierto, que el autor estaba influido no solamente por la doctrina plotiniana del Uno, sino también por la doctrina de Proclo del Principio primario que trasciende de los atributos de Unidad, Bondad y Ser. La Unidad superesencial parece representar el primer Principio de Proclo, y la distinción de las Tres Personas en unidad de Naturaleza parece representar la concepción neoplatónica de la emanación, que es un estadio, aunque sea un estadio eterno, en la automanifestación o revelación de la Divinidad última o Absoluto. Cuando hablamos de la Divinidad totalmente trascendente como una Unidad y una Trinidad, no se trata de una Unidad o una Trinidad

11. El autor del tratado místico medieval *La nube del no saber* depende, sin duda, directa o indirectamente, de los escritos del Pseudo-Dionisio.
12. *Teol. Míst.*, 1.

tales como pueden ser conocidas por nosotros... (aunque) "aplicamos los títulos de 'Trinidad' y 'Unidad' a lo que está más allá de todos los títulos, expresando bajo la forma de Ser aquello que está más allá del ser... (La Divinidad trascendente) no tiene nombre alguno, ni puede ser captada por la razón... Ni siquiera el título de 'Bondad' se lo asignamos porque creemos conveniente tal nombre..." [13] (La divinidad) "no es unidad o bondad, ni un Espíritu, ni Filialidad, ni Paternidad... no pertenece a la categoría de la no existencia ni a la de la existencia".[14]

Es verdad que tales frases podrían defenderse, en cuanto a la intención de su autor, ya que no en cuanto a las palabras realmente utilizadas, indicando que es correcto decir que el término "Padre", por ejemplo, corresponde a la Primera Persona como Persona, y no al Hijo, aunque la substancia divina existe en identidad numérica y sin diferenciación real intrínseca en cada una de las tres Personas Divinas, y también aceptando que el término "Padre" aplicado a la primera Persona, aunque sea el mejor término disponible en el lenguaje humano para tal fin, está tomado de una relación humana y se aplica a Dios en un sentido analógico, de modo que el contenido de la idea de Padre en nuestras mentes no es adecuado a la realidad en Dios. Además, el Pseudo-Dionisio habla de "una diferenciación en la doctrina superesencial de Dios, refiriéndose a la Trinidad de Personas y a los nombres aplicables a cada Persona en particular,[15] y niega explícitamente que introduzca "una confusión de todas las distinciones en la Divinidad",[16] afirmando que, mientras nombres tales como "Supervital", "Supersabio", corresponden a la "entera Divinidad", los nombres de "Padre", "Hijo" y "Espíritu", "no pueden ser intercambiados ni se afirman en común".[17] Además, aunque hay "una continuidad e interioridad mutua" de las divinas Personas "en una Unidad completamente indiferenciada y trascendente", ésta es "sin confusión alguna".[18] No obstante, aunque mucho de lo que el Pseudo-Dionisio dice sobre el tema de la Santísima Trinidad puede ser interpretado y defendido desde el punto de vista de la ortodoxia teológica, es difícil no distinguir en él una fuerte tendencia a ir más allá de la distinción de Personas hasta una Unidad indiferenciada supertrascendente. Probablemente, la verdad en este punto consiste en que el Pseudo-Dionisio, aunque trinitario ortodoxo en la intención, estuvo tan influido por la filosofía neoplatónica que una tensión entre ambos elementos subyace a sus esfuerzos por reconciliarlos, y se hace manifiesta en sus formulaciones.

5. Con respecto a la relación del mundo a Dios, el Pseudo-Dionisio habla de la "emanación" (πρόοδος) de Dios en el universo de las cosas; [19]

13. *Nombres div.*, 13, 3.
14. *Teol. Míst.*, 5.
15. *Nombres div.*, 2, 5.
16. *Ibid.*, 2.
17. *Ibid.*, 3.
18. *Ibid.*, 4.
19. *Ibid.*, 5, 1.

pero trata de combinar la teoría neoplatónica de la emanación con la doctrina cristiana de la creación, y no es panteísta. Por ejemplo, puesto que Dios confiere existencia a todas las cosas que son, se dice que se hace multiforme mediante la producción de cosas existentes a partir de Sí mismo; pero al mismo tiempo Dios permanece siendo Uno incluso en el acto de "automultiplicación", e indiferenciado incluso en el proceso de emanación.[20] Proclo había insistido en que el Principio primero no se aminora mediante el proceso de emanación, y el Pseudo-Dionisio repite la misma enseñanza; pero la influencia del neoplatonismo parece haber significado que el Pseudo-Dionisio no reconoció claramente la relación de la Creación a la voluntad divina, o la libertad del acto de creación, porque se inclina a expresarse como si la creación fuese un efecto natural e incluso espontáneo de la bondad divina, aun cuando Dios sea distinto del mundo. Dios existe indivisiblemente y sin multiplicación de Sí mismo en todas las cosas individuales, separadas y múltiples, y, aunque éstas participan de la bondad que dimana de Él, y aunque pueden en cierto sentido ser consideradas como una "extensión" de Dios, Dios mismo no está implicado en su multiplicación: en pocas palabras, el mundo es una efusión de la bondad divina, pero no es Dios mismo. El Pseudo-Dionisio es claro en ese punto de la trascendencia de Dios, así como en el de su inmanencia; pero su afición a describir el mundo como la efusión de la rebosante plenitud de bondad de Dios, y a trazar una especie de paralelo entre las procesiones divinas internas y la procesión externa en la Creación le lleva a hablar como si la creación fuese una actividad espontánea de Dios, como si Dios crease por una necesidad de su naturaleza.

Que Dios es Causa trascendente de todas las cosas, el Pseudo-Dionisio lo afirma varias veces, y explica además que Dios creó el mundo a través de las ideas ejemplares y arquetípicas, las "preordenaciones" (προορισμοί) que existen en Él;[21] además, Dios es la Causa final de todas las cosas, que atrae todas las cosas hacia Sí, como el Bien.[22] Dios es, pues "el Principio y el Fin de todas las cosas",[23] "El Principio, como Causa de ellas; el Fin, como su Propósito final".[24] Hay, pues, un salir de Dios y un regresar a Diós; un proceso de multiplicación y un proceso de intercomunión y regreso. Esa idea sería básica en la filosofía del traductor del "Areopagita", Juan Escoto Eriúgena.

6. Dada la gran insistencia del Pseudo-Dionisio en la Bondad divina, tenía que conceder alguna atención a la existencia, y el consiguiente problema, del mal, y así lo hizo, en su tratado sobre los *Nombres Divinos*,[25] basándose, al menos en parte, en el *De subsistentia mali*, de Proclo. En primer lugar, el Pseudo-Dionisio insiste en que, aunque el mal tendría que ser

20. *Nombres div.*, 2, 11.
21. *Ibid.*, 5, 8.
22. *Ibid.*, 4, 4 y sig.
23. *Ibid.*, 4, 35.
24. *Ibid.*, 5, 10.
25. *Ibid.*, 4, 18 y sig.

referido a Dios como a su Causa, si fuese algo positivo, no es, de hecho, nada positivo: precisamente como mal, no tiene ser. Si se objeta que el mal puede ser positivo, ya que puede ser productivo (a veces, incluso de bien), y ya que, por ejemplo, el libertinaje, que es el opuesto de la templanza, es algo malo y positivo, el Pseudo-Dionisio contesta que nada es productivo precisamente como mal, sino solamente en la medida en que es bueno, o mediante la acción del bien: el mal como tal tiende únicamente a destruir y degradar. Que el mal no tiene ser positivo por sí mismo puede ponerse en claro por el hecho de que "bien" y "ser" son sinónimos: todo aquello que tiene ser procede del Bien, y, como ser, es bueno. ¿Significa eso, entonces, que el mal y la no existencia son precisamente lo mismo? Indudablemente, el Pseudo-Dionisio tiende a expresarse como si ése fuera el caso, pero lo que verdaderamente quiere decir se manifiesta en su fórmula de que "todas las criaturas, en la medida en que tienen ser, son buenas y proceden del Bien, y en la medida en que están privadas del Bien, ni son buenas ni tienen ser".[26] En otras palabras, el mal es una privación o una pérdida: consiste no simplemente en no ser, o en la ausencia de bien, sino más bien en la ausencia de un bien que debería estar presente. El pecador, por ejemplo, es bueno en la medida en que tiene ser, vida, existencia, voluntad; el mal consiste en la privación de un bien que debería estar allí y realmente no está, en la indebida relación de su voluntad a la norma de moralidad, en la ausencia de esta o aquella virtud, etc.

Se sigue de ahí que ninguna criatura, considerada como un ser existente, puede ser mala. Incluso los demonios son buenos en la medida en que existen, porque también su existencia deriva del Bien, y esa existencia continúa siendo buena: son malos no en virtud de su existencia, de su constitución natural, sino "solamente por su falta de virtudes angélicas";[27] "se les llama malos por la privación y la pérdida por la que fueron degradados de sus virtudes propias". Lo mismo vale de los seres humanos malos, a los que se llama malos en virtud de "la deficiencia de buenas cualidades y actividades, y en virtud del fallo y caída debidos a su propia debilidad". "De donde se sigue que el mal no inhiere en los demonios o en nosotros como mal, sino solamente como una deficiencia o falta de perfección de sus virtudes propias."[28]

El mal físico, no-moral, recibe un tratamiento similar. "Ninguna fuerza natural es mala; el mal de naturaleza reside en la incapacidad de una cosa para cumplir sus funciones naturales."[29] También "la fealdad y la enfermedad son una deficiencia en la forma o una falta de orden", y eso no es totalmente malo "sino más bien un bien menor".[30] Ni la materia como tal

26. *Nombres divi.*, 4, 20.
27. *Ibid.*, 23.
28. *Ibid.*, 24.
29. *Ibid.*, 26.
30. *Ibid.*, 27.

puede ser mala, puesto que "también la materia tiene una participación en el orden, la belleza y la forma";[31] la materia no puede ser mala en sí misma, puesto que es producida por el Bien, y puesto que es necesaria a la naturaleza. No hay necesidad de recurrir a dos principios últimos, bueno uno y malo el otro. "En resumen, el bien procede de la única Causa universal; el mal procede de muchas deficiencias parciales."[32]

Si se dice que algunas personas desean el mal, de modo que el mal, como objeto de deseo, debe ser algo positivo, el Pseudo-Dionisio responde que todos los actos tienen por objeto el bien, pero que pueden estar equivocados, puesto que el agente puede errar en cuanto cuál sea el adecuado bien u objeto de deseo. En el caso del pecado, el pecador tiene el poder de conocer el bien verdadero y justo, de modo que su "error" le es moralmente atribuible a él mismo.[33] Además, la objeción de que la providencia debería conducir a los hombres a la virtud incluso en contra de la voluntad de éstos, es una insensatez, porque "no es digno de la Providencia violar la Naturaleza": la Providencia provee a la libre elección, y la respeta.[34]

7. En conclusión, puede observarse que, aunque Ferdinand Christian Baur[35] parece haber ido demasiado lejos al decir que el Pseudo-Dionisio redujo la doctrina cristiana de la Trinidad a una mera utilización formal de términos cristianos vacía de contenido cristiano, y que en su sistema no cabe una encarnación especial, debe admitirse que hay en su pensamiento una tensión entre la filosofía neoplatónica que adoptó y los dogmas cristianos en los cuales (no tenemos una verdadera razón para negarlo) creía. El Pseudo-Dionisio intentó armonizar (y creyó lograrlo) los dos elementos, expresar teología cristiana y misticismo cristiano en un esquema y una estructura filosófica neoplatónica; pero apenas puede negarse que, cuando se producía un choque, los elementos neoplatónicos tendían a prevalecer. Uno de los principales puntos que los neoplatónicos paganos, como Porfirio, objetaban al cristianismo, era el de una peculiar y específica encarnación, y aunque, como ya he dicho, no está justificado que afirmemos que el Pseudo-Dionisio negase la encarnación, sin embargo, su aceptación de ésta no se adapta bien a su sistema filosófico, ni desempeña un gran papel en aquellas de sus obras que han llegado hasta nosotros. Es perfectamente legítimo dudar de si los escritos del Pseudo-Dionisio hubiese ejercido en la Edad Media la influencia que de hecho ejercieron sobre los pensadores cristianos, de no haber sido porque éstos creyeron que su autor había sido efectivamente san Dionisio de Areópago.

31. *Nombres div.*, 28.
32. *Ibid.*, 30.
33 *Ibid.*, 4, 35.
34. *Ibid.*, 33.
35. En su *Christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, vol. 2, p. 42.

Capítulo X

BOECIO, CASIODORO, SAN ISIDORO

Boecio, transmisor de ideas aristotélicas. — Teología natural. — Influencia en la Edad Media. — Casiodoro y las siete artes liberales; la espiritualidad del alma. — Las "Etimologías" y las "Sentencias" de san Isidoro.

1. Si los escritos del Pseudo-Dionisio constituyeron uno de los canales por los que pasó a la Edad Media la filosofía del mundo antiguo, otro canal, en algunos aspectos complementario del anterior, estuvo constituido por los escritos de Boecio (años 480-524/5, aproximadamente), un cristiano que, después de estudiar en Atenas y desempeñar más tarde una alta magistratura en la corte del rey ostrogodo Teodorico, fue ejecutado, acusado de alta traición. He utilizado la palabra "complementario" porque, mientras el Pseudo-Dionisio ayudó a impregnar la primera filosofía medieval, especialmente la de Juan Escoto Eriúgena, de elementos tomados de la especulación neoplatónica, Boecio transmitió a los primeros medievales un conocimiento de Aristóteles, al menos en el campo de la lógica. He enumerado sus obras en mi volumen sobre la filosofía griega y romana, y no voy a repetirlas aquí; baste con recordar que tradujo al latín el *Organon* de Aristóteles y lo comentó, además de comentar la *Eisagoge* de Porfirio y de componer tratados de lógica originales. Escribió también varios opúsculos teológicos, y, mientras estuvo encarcelado, su celebrada *Consolación de la Filosofía.*

Es inseguro si Boecio tradujo o no, de acuerdo con su plan original, otras obras de Aristóteles aparte del *Organon*; pero en aquellas de sus obras que han llegado hasta nosotros, hace mención de varias destacadas doctrinas aristotélicas. Los primeros pensadores medievales se interesaron predominantemente por la discusión del problema de los universales, y tomaron como punto de partida de la misma ciertos textos de Porfirio y Boecio, mientras que apenas advirtieron las doctrinas metafísicas de Aristóteles que podían encontrarse en los escritos de Boecio.

El primer gran pensador especulativo de la Edad Media, Juan Escoto Eriúgena, debió más al Pseudo-Dionisio y a otros escritores dependientes del neoplatonismo que a cualquier influencia aristotélica, y hasta que el *cor-*

pus aristotélico llegó a estar disponible en Occidente, a finales del siglo XII y comienzos del XIII, no se intentó una síntesis filosófica sobre líneas aristotélicas. Pero eso no altera el hecho de que los escritos de Boecio incorporasen importantes doctrinas de Aristóteles. Por ejemplo, en su obra teológica contra Eutiques,[1] Boecio habla claramente de "materia", el substrato común de los cuerpos que fundamenta y hace posible el cambio substancial en los cuerpos, las substancias corpóreas, mientras que su ausencia en las substancias incorpóreas hace imposible la transformación de una substancia inmaterial en otra, o de una substancia corpórea en una incorpórea o viceversa. La discusión se desarrolla en un marco teológico y con un propósito teológico, porque Boecio desea mostrar que en Cristo la naturaleza divina y la naturaleza humana son distintas y ambas reales, contra Eutiques, que sostenía que "la unión con la Divinidad implicaba la desaparición de la naturaleza humana"; [2] pero en ese contexto teológico se incluye una discusión filosófica, y las categorías empleadas en ésta son de carácter aristotélico. De una manera semejante, en el *De Trinitate*,[3] Boecio habla de un principio correlativo a la materia, a saber, la forma. Por ejemplo, la tierra no es tierra por razón de la materia no cualificada, sino por una forma distintiva. (Boecio traduce por "materia no cualificada" la expresión griega ἄποιαὔλη, tomada indudablemente de Alejandro de Afrodisia.)[4] Por otra parte, Dios, la Substancia Divina, es Forma sin materia, y no puede ser un substrato. Como pura Forma, Dios es Uno.

Igualmente, en el *De Trinitate*,[5] Boecio presenta las diez categorías o *Praedicamenta*, y procede a explicar que cuando llamados a Dios "substancia" no entendemos que sea una sustancia en el mismo sentido en que es sustancia una cosa creada: Dios es "una sustancia que es supersustancial". De modo similar, si predicamos de Dios una cualidad, como "justo", o "grande", no queremos decir que Dios tenga una cualidad inherente, porque "en su caso, ser justo y ser Dios es una y la misma cosa", y mientras "el hombre meramente es grande, Dios es grandeza". En el *Contra Eutiques*[6] aparece la famosa definición boeciana de "persona", *naturae rationalis individua substantia*, que fue aceptada por santo Tomás y se hizo clásica en las diversas Escuelas.

2. En su doctrina de la Santísima Trinidad, Boecio se apoya en gran parte en san Agustín; pero en el *De Consolatione Philosophiae* desarrolló en esbozo una teología natural siguiendo líneas aristotélicas, distinguiendo así implícitamente entre teología natural, la parte más elevada de la filosofía, y teología dogmática, que, a diferencia de la anterior, toma sus premi-

1. *Contra Eutychen*, 6.
2. *Ibid.*, 5.
3. 2.
4. Ver las obras de este *De Anima*, 17, 17, y *De Anima ibri mantissa*, 124, 7.
5. 4.
6. 3.

sas de la Revelación. En el libro tercero [7] menciona al menos el argumento racional para probar la existencia de Dios como Motor Inmóvil, y en el libro quinto [8] trata de la dificultad de poner de acuerdo la libertad humana con la presciencia divina. "Si Dios contempla todas las cosas, y no puede engañarse, se sigue necesariamente que su Providencia prevé lo que va a ocurrir. Por tanto, si desde la eternidad tiene conocimiento previo no solamente de las acciones de los hombres, sino también de sus propósitos y voluntades, no puede haber voluntad libre." [9] Contestar a eso que no se trata de que los acontecimientos futuros hayan de tener lugar porque Dios los conoce, sino más bien que Dios los conoce porque tendrán lugar, no es una respuesta muy satisfactoria, puesto que implica que acontecimientos temporales y actos temporales de las criaturas son causa del conocimiento eterno de Dios. Sería mejor decir que, estrictamente hablando, Dios no "prevé" nada: Dios es eterno; la eternidad se define en una frase famosa como *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio,*[10] y el conocimiento de Dios es el conocimiento de lo que le está eternamente presente, de un instante que nunca se desvanece, no un preconocimiento de cosas que sean futuras para Dios. Ahora bien, el conocimiento de un acontecimiento presente no impone necesidad a ese acontecimiento, de modo que el conocimiento que Dios tiene de los actos libres del hombre, que desde el punto de vista humano son futuros, aunque desde el punto de vista divino son presentes, no convierte a tales actos en determinados o necesarios (en el sentido de no libres). La eternidad de la visión de Dios "que es siempre presente, concurre con la cualidad futura de una acción".

Boecio no bebió exclusivamente en fuentes aristotélicas, sino también en Porfirio y otros neoplatónicos, así como en Cicerón, por ejemplo, y tal vez la división de la filosofía o ciencia especulativa en física, matemáticas y teología fue tomada directamente de la *Eisagoge* de Porfirio; pero debe recordarse que, a su vez, Porfirio tomó muchas cosas de Aristóteles. En todo caso, si se tiene en cuenta el carácter predominantemente neoplatónico de la anterior filosofía cristiana, el elemento aristotélico en el pensamiento de Boecio es más notable y significativo que los elementos específicamente neoplatónicos. Es verdad que Boecio habla de la bondad divina y su carácter difusivo de un modo que recuerda al neoplatonismo (en el *De Consolatione Philosophiae* [11] dice que "la substancia de Dios no consiste en otra cosa que en bondad") y que a veces utiliza términos tales como *defluere* en conexión con la procesión de las criaturas a partir de Dios; [12] pero es perfectamente claro a propósito de la distinción entre Dios y el mundo, y en cuanto a la doctrina cristiana de la Creación. Así, afirma expresamente que Dios "sin cambio

7. 12.
8. 2 y sig.
9. 5, 3.
10. 5, 6.
11. 3, 9.
12. Ver *Lib. de hebdom.*, 173.

alguno, por el ejercicio de una voluntad conocida solamente por Sí mismo, determinó en Sí mismo formar el mundo y lo trajo al ser cuando no era absolutamente nada, no sacándolo de su propia sustancia,[13] y niega que la sustancia divina *in externa dilabatur* [14] o "que todas las rocas que son, son Dios".[15]

3. Boecio, pues, fue de muy considerable importancia, porque transmitió a los primeros tiempos medievales una gran parte del conocimiento de Aristóteles entonces disponible. Además, su aplicación de categorías filosóficas a la teología ayudó al desarrollo de la ciencia teológica, mientras que su utilización y definición de términos filosóficos fue un servicio tanto a la filosofía como a la teología. Finalmente, debemos mencionar la influencia ejercida por su composición de comentarios, porque ese tipo de escritos llegó a ser un método favorito de composición entre los medievales. Aunque no sea particularmente notable como filósofo original e independiente, Boecio es de sobresaliente significación como transmisor, y como un filósofo que intentó expresar doctrinas cristianas en términos tomados no solamente de los neoplatónicos, sino también de un filósofo cuyo pensamiento adquiriría una influencia predominante en la más grande de las síntesis filosóficas de la Edad Media.

4. *Casiodoro* (477-565/70, aproximadamente) fue discípulo de Boecio y, como su maestro, trabajó durante algún tiempo al servicio de Teodorico, rey de los ostrogodos. En su *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* (que es el libro segundo de sus *Institutiones*) trató de las siete artes liberales, es decir, las tres *scientiae sermocinales* (gramática, retórica y dialéctica) y las cuatro *scientiae reales* (aritmética, geometría, música y astronomía). Casiodoro no pretendía novedad u originalidad de pensamiento, sino más bien ofrecer una sinopsis del saber que había extraído de otros escritores,[16] y su libro sobre dichas artes, como el de Marciano Capella, fue muy utilizado como libro de texto en la primera parte de la Edad Media. En su *De Anima*, Casiodoro siguió a san Agustín y a Claudiano Mamerto (muerto hacia 474) en sus pruebas de la espiritualidad del alma humana. El alma no puede ser una parte de Dios, puesto que es mudable y capaz de mal, pero tampoco es material ni puede serlo, puesto que puede tener como objeto de conocimiento lo que es espiritual, y sólo lo que es en sí mismo espiritual puede conocer lo espiritual. Como espiritual, el alma está totalmente en todo el cuerpo y totalmente en cada parte del mismo, es indivisible e inextensa; pero opera en una determinada parte del cuerpo, por ejemplo, en un órgano sensitivo, unas veces con más intensidad y otras con menos.[17]

5. Casiodoro, pues, fue mucho más un "transmisor" que un pensador

13. *De Fide Catholica.*
14. *De Cons. Phil.*, 3, 12.
15. *Quomodo Substantiae.* Desde luego, no pretendo dar a entender que haya en Aristóteles una doctrina de la creación.
16. *De Anima*, 12.
17. *Ibid.*, 4.

original, y lo mismo puede decirse de san *Isidoro* (muerto hacia 636), que llegó a ser arzobispo de Sevilla en el reino visigodo, y cuya enciclopedia (los *Originum seu Etymologiarum libri XX*) fue muy popular en la primera Edad Media, y formaba parte de toda importante biblioteca monástica. En esa obra san Isidoro trata de las siete artes liberales, como también de un gran número de hechos y teorías científicas o cuasicientíficas sobre temas de las Escrituras, jurisprudencia, medicina, arquitectura, guerra, navegación, etc. San Isidoro manifiesta su convicción acerca del origen divino de la soberanía y la autoridad capital de la moralidad, la ley y la justicia, en la sociedad civil, incluso con respecto a la conducta y actos del monarca. Además de las *Etimologías*, los *Libri tres sententiarum* de san Isidoro (una colección de tesis teológicas y morales tomadas de san Agustín y de san Gregorio Magno) fueron también ampliamente utilizados. Su tratado sobre los números, *Liber Numerorum*, que trata de los números que aparecen en las Sagradas Escrituras, es, por lo general, fantasioso en extremo en los significados místicos que asigna a los números.

SEGUNDA PARTE

EL RENACIMIENTO CAROLINGIO

CAPÍTULO XI

EL RENACIMIENTO CAROLINGIO

Carlomagno. — Alcuino y la escuela palatina. — Otras escuelas; bibliotecas. — Rabano Mauro.

1. En el año 771, la muerte de Carlomán dejó a Carlos (Carlomagno) como único gobernante de los dominios francos. La subsiguiente destrucción por Carlomagno del reino de los lombardos, y su política general, le convirtieron, a finales del siglo, en principalísimo soberano de la cristiandad occidental. Su coronación como emperador por el papa el día 25 de diciembre del año 800 simboliza el éxito de su política imperial y la culminación del poder de los francos. El Imperio franco se derrumbaría más tarde, y la corona imperial pasaría a Germania, pero por el momento Carlomagno fue el dueño indisputado de la cristiandad occidental, y pudo poner en pie la obra de reorganización y reforma que había llegado a ser una urgente necesidad bajo la dinastía merovingia. El emperador no era simplemente un soldado, ni siquiera una simple combinación de soldado y organizador político; sentía también en su corazón la tarea de elevar el nivel cultural de sus súbditos mediante la extensión y mejora de la educación. Para ese propósito necesitaba eruditos y educadores, y como éstos no eran fáciles de obtener en el mismo reino de los francos, tuvo que importarlos del extranjero. Ya en el siglo V, la antigua cultura de la Galia romanizada estaba en completa decadencia, y en los siglos VI y VII había llegado a un nivel realmente muy bajo; donde había escuelas, no enseñaban sino a leer y a escribir, con algún conocimiento rudimentario de la gramática latina, aparte, desde luego, de impartir instrucción religiosa. Para remediar ese lamentable estado del saber y de la educación, Carlomagno se sirvió de eruditos extranjeros como Pedro de Pisa y Pablo el Diácono, ambos italianos. El primero parece haber sido ya de edad avanzada cuando enseñaba latín en la escuela palatina de Carlomagno, mientras que el segundo (Paul Warnefrid, el Diácono), que había llegado a Francia en 782, en una tentativa por conseguir la libertad de su hermano, prisionero de guerra, enseñó griego de 782 a 786, año en que se retiró a Monte Cassino, donde compuso su *Historia de los lombardos*. Otro

maestro italiano en la escuela palatina fue Paulino de Aquilea, que enseñó desde 777, aproximadamene, hasta 787.

Además del grupo de gramáticos italianos podemos mencionar a dos españoles que llegaron a Francia como refugiados: Agobardo, que llegó a ser obispo de Lyon en 816, y Teodulfo, que fue obispo de Orleáns y murió en 821. El segundo conocía los clásicos latinos, y fue él mismo poeta latino. Incidentalmente, el más antiguo manuscrito medieval conocido de Quintiliano procede de la biblioteca privada de Teodulfo. Pero desde el punto de vista de la importancia práctica en la labor educacional de Carlomagno, italianos y españoles fueron eclipsados por el famoso erudito inglés Alcuino de York.

2. *Alcuino* (730-804, aproximadamente) recibió en York su primera educación. El saber había hecho progresos en Inglaterra desde el año 669, cuando Teodoro de Tarso, un monje griego, llegó al país como arzobispo de Canterbury, y, junto con el abad Adriano, desarrolló la escuela de Canterbury y enriqueció su biblioteca. Aquella obra fue llevada adelante por hombres como Benedicto Biscop, que fundó los monasterios de Wearmouth (674) y Jarrow (682), y Aldhelm, que, después de estudiar bajo la dirección de Teodoro y Adriano, organizó el monasterio de Malmesbury en Wiltshire, del que fue abad. Pero una figura más importante de la erudición anglosajona fue el gran exegeta e historiador Beda (674-735), un sacerdote y monje de Jarrow. Debido a los trabajos del discípulo y amigo de Beda, Egberto, que llegó a ser arzobispo de York poco después de la muerte de Beda, la escuela de York se convirtió en el principal centro de educación de Inglaterra, famoso por la riqueza de su biblioteca.

Alcuino estuvo, en York, principalmente bajo el cuidado de Aelberto, en compañía del cual viajó a Roma, y encontró a Carlos en el camino. Cuando Aelberto sucedió a Egberto como arzobispo de York, en 767, el trabajo principal de la escuela recayó sobre Alcuino. Éste fue enviado a Roma por Aelberto en 781, y en Parma encontró a Carlos por segunda vez; el rey aprovechó el encuentro para insistir con el erudito inglés en que entrara a su servicio. Después de recibir el permiso de su propio rey y del arzobispo, Alcuino aceptó la invitación, y en 782 se hizo cargo de la dirección de la escuela palatina, en la que se mantuvo (salvo una corta visita a Inglaterra en 786 y otra más larga de 790 a 793) hasta 796, año en que aceptó la dignidad de abad de San Martín de Tours, en la que pasó los últimos años de su vida.

Hacia el año 777, probablemente, Carlomagno escribió una carta a Baugulfo, abad de Fulda,[1] en la que exhortaba al abad y a la comunidad a mantener vivo el celo por el saber, y ése es simplemente uno de los ejemplos de su solicitud constante por la causa de la educación. Pero la escuela que está particularmente asociada al nombre de Carlomagno es la llamada escuela pa-

1. Aunque Baugulfo no llegara a ser abad hasta 788, la carta no puede ser fechada antes de ese año.

latina, o de palacio, que aunque no fuese de nueva creación del emperador, debió a éste su desarrollo. Antes de su desarrollo bajo Carlomagno parece que la escuela existía con la finalidad de educar a los príncipes y niños de la familia real o de la alta nobleza en el modo de vida caballeresco; pero el emperador atendió especialmente la educación intelectual y, como un resultado de su reforma, parece que los discípulos no procedían exclusivamente del círculo de la corte. Muchos escritores franceses han pretendido que la escuela palatina fue el origen de la Universidad de París; pero debe recordarse que la corte del emperador estaba en Aachen, o Aix-la-Chapelle,[2] y no en París, aunque parece que fue más tarde trasladada a París por Carlos el Calvo (muerto en 877). Como la Universidad de París se desarrolló a partir de una amalgama de las escuelas parisinas, puede decirse que la escuela palatina fue en algún sentido antepasada de la Universidad, si bien la conexión es poco estrecha.

El principal instrumento de Carlomagno en la organización de la escuela palatina fue Alcuino, por cuyos escritos podemos formarnos alguna idea del contenido de los estudios. Indudablemente, Alcuino no fue un pensador original, y sus obras didácticas, escritas en forma dialogada, se basan en su mayor parte en autores anteriores. Por ejemplo, el *De Rethorica* utiliza a Cicerón, con añadidos procedentes de otros autores, y en otros tratados Alcuino copia de Donato, Prisciano, Casiodoro, Boecio, san Isidoro, Beda. Pero aunque Alcuino careciese de originalidad y fuese mediocre como escritor, mereciendo apenas el título de filósofo, parece haber sido un maestro eminente y eficaz, y alguna de las figuras más conocidas del renacimiento carolingio, Rabano Mauro por ejemplo, fueron discípulos suyos. Cuando Alcuino se retiró a la abadía de San Martín de Tours, continuó su labor de maestro, como pone de manifiesto una celebrada carta al emperador en la que describe cómo sirve a algunos jóvenes la miel de las Sagradas Escrituras, y cómo trata de embriagar a otros con el vino de la literatura antigua: algunos se alimentan con las manzanas de los estudios gramaticales, y a otros les enseña el orden de los orbes brillantes que adornan los cielos azules. (Carlomagno sentía un considerable interés personal por la astronomía, y los dos hombres se escribían acerca de ese tema.)

En Tours, Alcuino enriqueció la biblioteca con copias de manuscritos que llevó allí desde York, la mejor biblioteca de la Europa occidental. También consagró su atención a la mejora del método de copiar manuscritos. En una carta de 799[3] habla de su diaria batalla con la "rusticidad" de Tours, de lo que debemos concluir que la senda de la reforma no era aún demasiado fácil. Es seguro que Alcuino atendió también a la exactitud en la copia y enmienda de los manuscritos de las Escrituras, puesto que habla

2. Los españoles la llamaron más tarde Aquisgrán, que es el nombre con el que suele aparecer en la Historia de España. *(N. del T.)*
3. *Ep.* 4, 172.

explícitamente de ello en cartas a Carlomagno en 800[4] y 801;[5] pero no es seguro qué parte tomó exactamente en la revisión de la Vulgata que fue ordenada por el emperador, y que es conocida como "la revisión de Alcuino". Dada la importante posición ocupada por el maestro en la ejecución de las reformas del emperador, es, sin embargo, muy razonable suponer que desempeñó un papel rector en aquella importante obra, que ayudó a frenar los progresos de la corrupción de los manuscritos.

3. En cuanto al desarrollo de otras escuelas, aparte de la escuela palatina y de la de Tours, pueden mencionarse las escuelas anexas a los monasterios de St.-Gall, Corbie y Fulda. En los monasterios se proporcionaba educación no solamente a aquellos discípulos que estaban destinados a convertirse en miembros de la orden religiosa, sino también a otros discípulos, aunque parece que había dos escuelas separadas, la *schola claustri,* para la primera clase de discípulos, y la *schola exterior,* para la segunda. Así, en St.-Gall, la *schola claustri* estaba dentro del recinto del monasterio, mientras que la *schola exterior* se encontraba entre los restantes edificios. Una capitular de Ludovico Pío (817) ordenó que los monasterios tuviesen únicamente escuelas para "oblatos", pero no parece que se hiciera mucho caso de esa ordenanza.

Si se considera la escuela palatina como una clase de escuelas, las otras se dividen entonces en dos clases principales, las escuelas catedralicias, o capitulares, y las escuelas monásticas. En cuanto al conjunto de materias de estudio, o *curriculum,* éste consistía, aparte del estudio de la teología y la exégesis, especialmente para aquellos discípulos que se preparaban para el sacerdocio o la vida de religión, en el estudio del *Trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y del *Quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música), que comprendían las siete artes liberales. Pero era poco el trabajo nuevo u original que se hacía en tales temas. Así, la gramática, que incluía la literatura, debía estudiarse en los escritos de Prisciano y Donato, y en los libros de texto de Alcuino, por ejemplo, aunque fueron compuestos algunos comentarios sobre obras de los gramáticos antiguos por Esmaragdo, por ejemplo, y se escribieron algunas obras gramaticales poco destacadas, como el *Ars grammaticae* de Clemente Escoto, que comenzó a enseñar en la Escuela Palatina en los últimos años de Carlomagno. La lógica era estudiada también en los manuales de Alcuino, o, si se deseaba algo más, en las obras de los autores en que se basaba Alcuino, Boecio, por ejemplo. En geometría y astronomía se trabajaba poco en el siglo IX, pero la teoría de la música progresó con la *Musica enchiriadis,* atribuida a Hoger, abad de Werden (muerto en el año 902). Las bibliotecas, por ejemplo, la biblioteca de St.-Gall, recibieron un considerable incremento en el siglo IX, e incluían, aparte de las obras teológicas y religiosas que constituían el grueso de los catálogos, obras jurídicas o gramaticales y un cierto número de autores clásicos; pero está

4. *Ep.,* 195.
5. *Ibid.,* 205.

claro que, por lo que respecta a la filosofía, la única materia estudiada era la lógica o dialéctica, que, según Aristóteles, es una propedéutica a la filosofía, no una rama de la filosofía misma. Solamente hubo un verdadero filósofo especulativo en el siglo IX, Juan Esoco Eriúgena. El renacimiento carolingio se propuso propagar el saber existente, y el que lo consiguiese fue ya algo verdaderamente notable; pero no condujo a pensamiento o especulación original, excepto en el único caso del sistema de Escoto. Si el Imperio y la civilización carolingia hubieran sobrevivido y continuado su florecimiento, habrían provocado a la larga, indudablemente, un período de creación original; pero de hecho estaban destinados a hundirse en la nueva Edad Oscura, y sería preciso un nuevo período de renacimiento antes de que pudiera cumplirse la obra positiva, constructiva y original, de la Edad Media.

4. En razón de su importancia para la educación en Germania debemos mencionar, en conexión con el renacimiento carolingio, el nombre de Rabano Mauro, que nació hacia el año 776 y, después de haber sido discípulo de Alcuino, enseñó en el monasterio de Fulda, del que llegó a ser abad en 822. En 847 fue nombrado arzobispo de Mainz, y continuó en tal puesto hasta su muerte, en 856. Rabano Mauro se interesó por la educación del clero, y con tal finalidad compuso su obra *De Institutione clericorum*, en tres libros. Además de un tratamiento de los grados eclesiásticos, la liturgia, el aprendizaje de la predicación, etc., la obra trata también de las siete artes liberales, pero Rabano no dio en ella mayores muestras de originalidad que en su *De rerum naturis*, una enciclopedia derivada en gran parte de la de san Isidoro. En general, el autor germano dependió casi enteramente de escritores anteriores, como san Isidoro, Beda o san Agustín. En cuestiones exegéticas fue partidario de las interpretaciones místicas y alegóricas. En otras palabras, el *Praeceptor Germaniae* fue un fiel producto del renacimiento carolingio, un erudito verdaderamente entusiasta de la educación y celoso de la formación intelectual del clero, pero marcadamente falto de originalidad en su pensamiento.

CAPÍTULO XII

JUAN ESCOTO ERIÚGENA. — I

Vida y obras.

Uno de los más notables fenómenos del siglo IX es el sistema filosófico de Juan Escoto Eriúgena, que sobresale como una excelsa roca en mitad de un páramo. Hemos visto que en el transcurso del siglo se dio una viva actividad educativa, y, si se tienen en cuenta los materiales y las oportunidades normales en la época, un creciente interés por el saber y la erudición; pero hubo poca especulación original. Ése es un hecho que no ha de causar gran sorpresa tratándose de un período de conservación y propagación; pero es tanto más notable el que se diese súbitamente un caso aislado de especulación original en gran escala, un caso sin preparación previa y sin continuación inmediata. Si Juan Escoto se hubiese limitado a especular sobre una o dos cuestiones particulares, no tendríamos por qué mostrar tanta sorpresa; pero, de hecho, produjo un sistema, el primer gran sistema de la Edad Media. Puede decirse, sin duda, que se basó en gran medida en las anteriores especulaciones de san Gregorio de Nisa, por ejemplo, y, de modo especial, en el Pseudo-Dionisio, lo cual es indudablemente verdad; pero, cuando se lee el *De divisione naturae* de Eriúgena, es difícil evitar la impresión de que se presencia una lucha de una mente vigorosa, profunda y original, con las categorías y modos de pensamiento e ideas que escritores anteriores le habían legado, como el material en el cual y con el cual tenía él que trabajar, moldeándolo en un sistema e impregnando el todo con una atmósfera, un color y un tono peculiares a su propia personalidad. Sin duda es interesante, aunque no demasiado provechoso, preguntarse por las líneas de pensamiento que Escoto Eriúgena habría desplegado si hubiera vivido en un período más rico y maduro de desarrollo filosófico; en realidad, nos encontramos ante una mente de gran fuerza, trabada por las limitaciones de su tiempo y por la pobreza del material de que disponía. Además, si bien es, indudablemente, un error interpretar el sistema de Juan Escoto en términos de una filosofía muy posterior, condicionada a su vez por el previo desarrollo del pensamiento y las circunstancias históricas de su época, por ejemplo, el sistema hegeliano, eso no nos impide esforzarnos en discernir las características peculiares

del pensamiento de Escoto, que, en cierta medida, transformó el significado de las ideas y categorías que tomó en préstamo de escritores anteriores.

No sabemos mucho de la vida de Juan Escoto. Nació en Irlanda hacia el año 810, y estudió en un monasterio irlandés. "Eriúgena" significa "perteneciente al pueblo de Erin", y el término "Escoto" no debe entenderse en relación con Escocia, puesto que en el siglo IX Irlanda era conocida como "*Scotia maior*", y los irlandeses como *scoti*. Fue sin duda en un monasterio irlandés donde adquirió su conocimiento de la lengua griega. En el siglo IX, el estudio del griego era, generalmente hablando, peculiar de los monasterios irlandeses. Beda alcanzó un suficiente conocimiento de aquella lengua, pero ni de Alcuino ni de Rabano Mauro puede decirse que supieran griego. El primero utilizó frases griegas en sus comentarios, pero, aunque debió conocer al menos el alfabeto, sus *Graeca* eran tomadas de los escritos de otros autores, y, en general, se ha puesto de manifiesto que la aparición de frases griegas en un manuscrito indica que su autor era irlandés o que estaba de algún modo relacionado o influido por algún escritor irlandés. La atención que se concedió a la lengua griega en St.-Gall, por ejemplo, se debió originariamente a monjes irlandeses. Sin embargo, aunque la presencia de *Graeca* en un manuscrito indica una influencia irlandesa directa o indirecta, y aunque el estudio del griego en el siglo IX fuese una característica de los monasterios irlandeses, sería extremadamente temerario concluir que todos los escritores irlandeses que utilizaban frases griegas, y, aún menos, que todos los monjes irlandeses, estudiasen y supiesen griego en un sentido serio. La utilización de una frase griega no constituye, por sí misma, una prueba de verdadero conocimiento de la lengua griega, más de lo que la utilización de una frase como *fait accompli* es, por sí misma, una prueba de conocimiento de la lengua francesa, y el número de monjes, incluso irlandeses, que supiesen mucho más que los rudimentos de la lengua griega fue, sin duda, muy pequeño. En cualquier caso, Juan Escoto Eriúgena estaba entre ese pequeño número, como lo manifiesta claramente el hecho de que pudiese, cuando estaba en Francia, traducir del griego escritos de san Gregorio de Nisa y las obras del Pseudo-Dionisio, y que intentase incluso la composición de versos en griego. Sería absurdo considerar ese conocimiento de Juan Escoto Eriúgena como típico del siglo, ni siquiera como típico de los monasterios irlandeses; la verdad es que él fue, para el siglo IX, un notable erudito en la lengua griega.

En algún momento entre los treinta y los cuarenta años de su vida, Juan Escoto se trasladó a Francia. En todo caso, estaba en la corte de Carlos el Calvo en el año 850, y ocupaba una posición prominente en la Escuela Palatina. No hay pruebas seguras de que recibiese las órdenes sacerdotales, pero, fuese o no sacerdote, fue inducido por Hincmar, obispo de Reims, a intervenir en una disputa teológica referente a la predestinación, y el resultado fue su obra *De praedestinatione*, que no agradó a ninguno de los dos bandos en disputa e hizo recaer sobre su autor la sospecha de herejía. Juan

Escoto dirigió entonces su atención a la filosofía, y en 858 emprendió, por encargo de Carlos el Calvo, la traducción de las obras del Pseudo-Dionisio, del griego al latín. Dichas obras habían sido regaladas al rey Luis, en 827, por el emperador de Bizancio Miguel Balbo, pero nunca habían sido adecuadamente traducidas. Juan Escoto se propuso entonces no sólo traducirlas, sino también comentarlas, y en realidad publicó comentarios a los escritos del Pseudo-Dionisio, excepto al *De Mystica Theologia*, aunque el papa Nicolás I formuló su queja porque la publicación se hubiese hecho sin ninguna referencia a él. Juan Escoto publicó también traducciones de las *Ambigua*, de Máximo el Confesor, y del *De hominis opificio*, de san Gregorio de Nisa, y parece que más tarde comentó el evangelio de san Juan, y el *De Consolatione Philosophiae* y opúsculos teológicos de Boecio.

Pero la obra por la que Escoto es famoso es el *De divisione naturae*, que se compuso probablemente entre 862 y 866. Esa obra consta de cinco libros, y está escrita en forma dialogada, una forma de composición que era entonces popular, y que fue muy utilizada por Alcuino y otros. No es una obra muy fácil de interpretar, puesto que el intento del autor de expresar las enseñanzas cristianas y la doctrina filosófica de san Agustín en líneas sugeridas por el Pseudo-Dionisio y la filosofía neoplatónica deja dudas sobre si Juan Escoto fue un cristiano ordoxo o estuvo muy cerca, o llegó plenamente, a ser un panteísta. Los eruditos que mantienen sus intenciones ortodoxas pueden hacer referencia a enunciados como el de que "la autoridad de las Sagradas Escrituras debe ser aceptada en todas las cosas",[1] pero los que mantienen que el autor vio la filosofía como superior a la teología, y anticipó el racionalismo hegeliano, pueden indicar, por ejemplo, el juicio[2] de que "toda autoridad" (por ejemplo, la de los Padres) "que no es confirmada por la verdadera razón, parece ser débil, mientras que la verdadera razón no necesita apoyarse en ninguna autoridad". Pero no es provechoso discutir la cuestión de la interpretación antes de haber expuesto la doctrina del *De divisione naturae*, aunque sea correcto indicar de antemano el hecho de que su debida interpretación está en disputa.

Parece que Juan Escoto no sobrevivió a Carlos el Calvo, el cual murió en 877. Hay diversas historias acerca de la última parte de su vida, proporcionadas por cronistas, por ejemplo, la de que llegó a ser abad de Athelney y fue asesinado por los monjes, pero parece haber pocas pruebas de la veracidad de tales historias, y probablemente son leyendas o se deben a confusión con algún otro Juan.

1. *De div. nat.*, 1, 64.
2. *Ibid.*, 1, 69.

Capítulo XIII

JUAN ESCOTO ERIÚGENA. — II

La Naturaleza. — Dios y la Creación. — Conocimiento de Dios por las vías afirmativa y negativa: inaplicabilidad de las categorías a Dios. — ¿Cómo, entonces, puede decirse que Dios ha hecho el mundo? — Las Ideas divinas en el Verbo. — Las criaturas como participaciones y teofanías. — Las criaturas están en Dios. — Naturaleza del hombre. — Regreso de todas las cosas a Dios. — El castigo eterno a la luz del regreso cósmico. — Interpretación del sistema de Juan Escoto.

1. Al comenzar el libro primero del *De divisione naturae,* Juan Escoto explica, por boca del Maestro, en un diálogo que tiene lugar entre un *Magister* y un *Discipulus,* lo que él entiende por "Naturaleza", a saber, la totalidad de las cosas que son y las cosas que no son, y ofrece diversos modos de hacer esa división general. Por ejemplo, las cosas que son percibidas por los sentidos o que son penetrables por el intelecto son las cosas que son, mientras que los objetos que trascienden el poder del entendimiento son las cosas que no son. O también, las cosas que permanecen ocultas en sus *semina,* aún no actualizadas, "no son", mientras que las cosas que se han desarrollado a partir de sus semillas, "son". O también, los objetos que son solamente objeto de la razón puede decirse que son las cosas que son, mientras que los objetos que son materiales, sometidos al espacio y al tiempo y a la disolución, pueden ser llamadas las cosas que no son. También la naturaleza humana, considerada en tanto que enajenada de Dios por el pecado, puede decirse que "no es", mientras que cuando se reconcilia con Dios por la gracia, comienza a "ser".

El término "Naturaleza" significa, pues, para Juan Escoto Eriúgena no solamente el mundo natural, sino también Dios y la esfera sobrenatural: denota toda la realidad.[1] Cuando, en consecuencia, afirma[2] que la naturaleza se divide en cuatro especies, a saber, Naturaleza que crea y no es creada, Naturaleza que es creada y crea, Naturaleza que es creada y no crea, y Natu-

1. Cf. 3, 1.
2. 1, 1.

raleza que ni crea ni es creada, presentando así a Dios y a las criaturas como especies de la Naturaleza, puede parecer que afirma una doctrina monista, y, en realidad, si esas palabras se toman en su significación literal, tendremos que concluir que así lo hizo. No obstante, a comienzos del libro II, en un período largo y algo complicado, pone en claro que no es su intención afirmar que las criaturas sean realmente una parte de Dios, o que Dios sea un género cuyas especies serían las criaturas, aunque mantiene la cuádruple división de "la Naturaleza", y dice que Dios y las criaturas pueden ser considerados como formando juntamente una *universitas,* un "universo" o totalidad. Puede concluirse con certeza que Juan Escoto no intenta formular una doctrina de monismo panteísta, o negar la distinción entre Dios y las criaturas, aunque su racionalización o explicación filosófica de la salida de las criaturas de Dios y su regreso a Éste puede, tomada en sí misma, implicar un panteísmo y una negativa de la distinción.

2. La "Naturaleza que crea y no es creada" es, desde luego, Dios, en sí mismo, Causa de todas las cosas, pero Él mismo incausado. Él es el principio primero, el comienzo, puesto que todas las criaturas proceden de Él; el "medio" (*medium*), puesto que las criaturas subsisten y se mueven en Él y a través de Él; y el fin o causa final, puesto que Él es el término del movimiento de desarrollo y autoperfección de las criaturas.[3] Es la causa primera, que trae a las criaturas a la existencia desde un estado de no existencia, a partir de la nada (*de nihilo*).[4] Tal doctrina de Dios está de acuerdo con la teología cristiana, y contiene una clara enunciación de la trascendencia y de la existencia *a se* de Dios; pero Escoto Eriúgena prosigue diciendo que puede decirse que Dios es creado en las criaturas, que es hecho en las cosas que Él hace, que empieza a ser en las cosas que empiezan a ser. Constituiría, sin embargo, un anacronismo suponer que Escoto formula un panteísmo evolutivo, o que mantiene que la Naturaleza, en su sentido ordinario, es Dios-en-su-alteridad, porque luego explica[5] que cuando él dice que Dios se hace en las criaturas lo que quiere decir es que Dios "aparece", o se manifiesta, en las criaturas, que las criaturas son una teofanía. Alguna de las ilustraciones de que se vale son, en verdad, algo desafortunadas desde el punto de vista ortodoxo, como cuando dice que lo mismo que el intelecto humano, cuando procede a actualizarse en el sentido de pensar actualmente, puede decirse que se hace en sus pensamientos, así puede decirse que Dios se hace en las criaturas que proceden de Él, una ilustración que parece implicar que las criaturas son actualizaciones de Dios; pero, sean como sean las ilustraciones de que se vale Escoto, y por muy influido que esté por la tradición filosófica derivada del neoplatonismo, parece claro que su intención al menos fue conservar la distinción real entre Dios y las criaturas, y que Dios, en relación con la crea-

3. 1, 11.
4. 1, 12.
5. *Ibid.*

ción, es *Natura quae creat et non creatur.* Juan Escoto subraya enérgicamente la verdad de esa fórmula.

3. Para alcanzar algún conocimiento de la *Natura quae creat et non creatur*, puede hacerse uso de las vías afirmativa (καταφατική) y negativa (απ οφατική). Cuando se utiliza el método negativo, se niega que la substancia o esencia divina sea ninguna de aquellas cosas "que son", es decir, que pueden ser entendidas por nosotros; cuando se utiliza el método afirmativo se predican de Dios aquellas cosas "que son", en el sentido de que la causa se manifiesta en el efecto.[6] Ese método bifronte de teología fue tomado por Escoto Eriúgena del Pseudo-Dionisio, según él mismo afirma claramente,[7] y del mismo escritor tomó la idea de que Dios no puede ser llamado, por ejemplo, Verdad, o Sabiduría, o Esencia, sino más bien Superverdad, o Supersabiduría, o Superesencia, puesto que ningún nombre tomado de las criaturas puede ser aplicado a Dios en su sentido propio y estricto: se aplican a Dios *metaphorice* o *translative*. Además, en un pasaje inmediato al anterior,[8] Escoto Eriúgena se entrega a una muy ingeniosa pieza de dialéctica del carácter inefable e incomprensible de la Divinidad, y que el método negativo es el fundamental. Por ejemplo, valiéndonos del método afirmativo, decimos que Dios es Sabiduría, mientras que por la vía negativa decimos que Dios no es sabiduría, y, a primera vista, parece que eso es una contradicción; pero, en realidad, cuando decimos que Dios es Sabiduría, utilizamos la palabra "sabiduría" en un sentido "metafórico" (un sentido "analógico", dirían los escolásticos), mientras que cuando decimos que Dios no es sabiduría, utilizamos esa palabra en su sentido propio y primario (es decir, en el sentido de sabiduría humana, la única sabiduría de la que tenemos experiencia directa). Así pues, no hay verdadera contradicción, sino solamente en las palabras, y puede reconciliarse al llamar a Dios Supersabiduría. Ahora bien, si juzgamos por las palabras, predicar de Dios Supersabiduría parece ser un acto de la mente en práctica de la vía afirmativa, pero si examinamos la cuestión más de cerca llegamos a ver que, aunque la frase pertenece formal y verbalmente a la *via affirmativa*, la mente no tiene contenido alguno, ninguna idea, que corresponda a la palabra "super", de modo que en realidad la frase pertenece a la *via negativa*, y la adición de la palabra "super" como prefijo a la palabra "sabiduría" equivale realmente a una negación. Desde un punto de vista verbal no hay negación alguna en el predicado "Supersabiduría", pero en relación con el contenido de la mente hay una negación. La vía negativa es, pues, fundamental y como no pretendemos definir *lo que* es en sí mismo el "super", la inefabilidad e incomprensibilidad de Dios no sufre menoscabo. Desde luego, si decimos que el uso de la palabra "super" equivale *simple y exclusivamente* a una negación, se nos presenta la objeción obvia (que podría presentar un positivista lógico) de que no hay en nuestras men-

6. 1, 13.
7. 1, 14.
8. *Ibid.*

tes significado alguno cuando utilizamos la frase, que la frase es no significativa. Pero Escoto Eriúgena, aunque no discute realmente esa dificultad, proporciona una respuesta cuando indica que cuando decimos que Dios es, por ejemplo, supersabiduría, entendemos que es *más que* sabiduría. En tal caso, la adición de "super" no puede equivaler simplemente a una negación, puesto que podemos decir "una piedra no es sabia", y es ciertamente algo distinto lo que entendemos cuando decimos "Dios no es sabio" y cuando decimos "una piedra no es sabia"; lo que entendemos es que si se toma "sabio" con referencia a la sabiduría humana, entonces Dios no es sabio, en el sentido de que Él es *más que* sabiduría humana, mientras que una piedra no es sabia en el sentido de que es *menos que* sabia. Ese pensamiento parece indicado por el propio Escoto en su ejemplo final: "[Dios] es esencia", una afirmación; "no es esencia", una negación; "es superesencial", una afirmación y una negación al mismo tiempo.[9] La tesis y la antítesis se reconcilian así dialécticamente en la síntesis.

Así pues, si a Dios no puede llamársele propiamente "sabio", término que no se predica de las cosas puramente materiales, mucho menos puede predicarse de Él ninguna de las diez categorías de Aristóteles, que se encuentran en objetos puramente materiales. Por ejemplo, es seguro que la cantidad no puede ser predicada de Dios, puesto que la cantidad implica dimensiones, y Dios no tiene dimensión alguna, y no ocupa espacio.[10] Propiamente hablando, Dios no es ni siquiera substancia o οὐσία, porque Él es infinitamente más que substancia, aunque puede ser llamado substancia *translative*, en cuanto que Él es el creador de todas las substancias. Las categorías se encuentran en, y tienen aplicación a, las cosas creadas, y son estrictamente inaplicables a Dios; ni tampoco el predicado "Dios" es un género, ni una especie, ni un accidente. Así pues, Dios trasciende los predicamentos y los predicables, y en ese aspecto está claro que Escoto Eriúgena no es monista, antes bien, subraya la trascendencia divina del mismo modo en que lo había hecho el Pseudo-Dionisio. La teología de la Santísima Trinidad nos enseña ciertamente que en Dios se encuentra relación, pero de ahí no se sigue que las relaciones en Dios caigan bajo la categoría de relación. La palabra se utiliza *metaphorice* o *translative*, y, cuando se aplica a las Personas divinas, no se utiliza en su sentido propio e inteligible: las "relaciones" divinas son más que relaciones. Finalmente, aunque podemos aprender por las criaturas *que* Dios es, no podemos aprender *qué* es. Aprendemos que es más que substancia, más que sabiduría, y así sucesivamente; pero qué sea ese "más", qué es lo que quiere decir substancia o sabiduría cuando se aplican a Dios, eso no podemos saberlo, porque Dios trasciende de todo entendimiento, sea el de los ángeles o el del hombre.

4. Pero aunque la doctrina de la inaplicabilidad de las categorías a Dios parece situar más allá de toda duda la trascendencia de Dios y la clara dis-

9. 1, 14.
10. 1, 15.

tinción entre Dios y las criaturas, la consideración de las categorías de *facere* y *pati* parece conducir a Escoto Eriúgena a una conclusión muy diferente. En una discusión extraordinariamente ingeniosa [11] muestra, lo que es bastante obvio, que *pati* no puede ser predicado de Dios, y al mismo tiempo argumenta que tanto *facere* como *pati* implican movimiento o cambio. ¿Es posible atribuir movimiento a Dios? No, no es posible. Entonces, tampoco el hacer puede ser atribuido a Dios. Pero, en ese caso, ¿cómo podríamos explicar la doctrina de las Escrituras de que Dios hizo todas las cosas? En primer lugar, no podemos suponer que Dios existiese antes de hacer el mundo, porque, si así fuera, no sólo el mismo Dios habría estado *en* el tiempo, sino que, además, su propio hacer habría sido un accidente que le habría incrementado, y ambos supuestos son imposibles. Así pues, el hacer de Dios debe ser co-eterno con Él mismo. En segundo lugar, aunque el hacer sea eterno e idéntico a Dios, y no un accidente de Dios, no podemos atribuir movimiento a Dios, y el movimiento está implicado en la categoría de "hacer". ¿Qué significa, pues, decir que Dios hizo todas las cosas? "Cuando oímos que Dios hace todas las cosas, debemos entender no otra cosa sino que Dios es en todas las cosas, es decir, que es la esencia de todas las cosas. Porque solamente Él es verdaderamente, y todo aquello que con verdad se dice que es en las cosas que son, es Dios solo." [12] Semejante fórmula parece acercarse mucho, para decirlo de un modo suave, al panteísmo, a la doctrina de Spinoza, y no es sorprendente que Escoto ponga como prefacio de ese pasaje ciertas observaciones sobre la relación entre la razón y la autoridad.[13] Dice el Eriúgena que la razón es anterior a la autoridad, y que la verdadera autoridad es simplemente "la verdad encontrada por el poder de la razón, y transmitida en escritos por los Padres para uso de la posteridad". La conclusión es que las palabras, expresiones y enunciados de la Escritura, por muy adecuadas que sean para los iletrados, han de ser racionalmente interpretados por los que son capaces de hacerlo. En otras palabras, Escoto Eriúgena no se piensa a sí mismo como no ortodoxo, ni tiene intención de serlo, pero su interpretación filosófica de las Escrituras parece equivaler a veces a la racionalización de éstas, y a la posición de la razón por encima de la autoridad y de la fe. Sin embargo, ese punto de vista no debe ser demasiado acentuado. Por ejemplo, a pesar del pasaje panteísta antes citado, Escoto procede a reafirmar la creación a partir de la nada, y queda así claro que cuando él se niega a decir que Dios ha hecho o hace el mundo no está tratando de negar la creación, sino más bien de negar que Dios haga en el único sentido en el que nosotros entendemos "hacer", a saber, el de un accidente, subsumible bajo una categoría particular. La existencia y la esencia de Dios y su acto de hacer son ontológicamente una y la misma cosa,[14] y todos los

11. 1, 70-2.
12. 1, 72.
13. 1, 69.
14. 1, 77.

predicados que aplicamos a Dios significan realmente la Superesencia única e incomprensible.[15]

La verdad del asunto parece ser que Juan Escoto, al mismo tiempo que mantiene la distinción entre Dios y las criaturas, desea mantener la concepción de Dios como la única realidad omnicomprensiva, al menos cuando Dios es considerado *altiori theoria.* Así, Escoto indica [16] que las divisiones primera y cuarta de la "Naturaleza" (*Natura quae creat et non creatur*, y *Natura quae nec creat nec cratur*), se verifican únicamente en Dios, como causa eficiente primera y como causa final, mientras que las divisiones segunda y tercera (*Natura quae et creatur et creat*, y *Natura quae creatur et non creat*), se verifican solamente en las criaturas; pero continúa diciendo [17] que, en tanto que cada criatura es una participación de Quien existe sólo en Sí mismo, toda la naturaleza puede reducirse al único Principio, y Creador y criatura pueden ser considerados como una sola cosa.

5. La segunda división principal de la Naturaleza (*Natura quae et creatur et creat*) se refiere a las "causas primordiales", llamadas por los griegos πρωτότυπα, ἰδέαι, etc.[18] Esas causas primordiales o *praedestinationes* son las causas ejemplares de las especies creadas, y existen en la Palabra o Verbo de Dios: son, en realidad, las ideas divinas, los prototipos de todas las esencias creadas. Entonces, ¿cómo puede decirse que son "creadas"? Lo que piensa Escoto es que la generación eterna del Verbo o Hijo de Dios supone la constitución eterna de las ideas arquetípicas o causas ejemplares en el Verbo. La generación del Verbo no es proceso temporal, sino eterno, e igualmente lo es la constitución de las *praedestinationes*: la prioridad del Verbo, abstractamente considerada, a los arquetipos, es una prioridad lógica; no una prioridad temporal. La emergencia de aquellos arquetipos es, así, parte de la procesión eterna del Verbo por "generación", y solamente en ese sentido se dice que son creados.[19] Sin embargo, la prioridad lógica del Verbo a los arquetipos y la dependencia de los arquetipos respecto del Verbo significa que, aunque nunca hubo un tiempo en el que existiese el Verbo sin los arquetipos, éstos no son *omnino coaeternae* (*causae*) con el Verbo.[20]

¿En qué sentido, pues, puede decirse que las causas primordiales son creadas? Si hubiera que ceñirse a enunciados como el de que el πρωτότυπον se difunde (*diffunditur*) a través de todas las cosas dándoles esencia, o el de que penetra todas las cosas que ha hecho,[21] habría que inclinarse a una interpretación panteísta; sin embargo, Escoto Eriúgena repite [22] que la Santísima Trinidad "hizo a partir de la nada todas las cosas que hizo", lo que implicaría que los prototipos son causas solamente en el sentido de causas ejem-

15 1, 75.
16. 2, 2.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. 2, 20.
20. 2, 21.
21. 2, 27.
22. 2, 24, col. 580.

plares. Nada es creado excepto lo que fue eternamente preordenado, y esas *praeordinationes* eternas, o θεῖα θηλήματα, son los prototipos. Todas las criaturas "participan" en los arquetipos, por ejemplo, la sabiduría humana en la Sabiduría-en-sí-misma.[23] Escoto tomó para su doctrina copiosos préstamos del Pseudo-Dionisio y de Máximo, y parece que se esforzó en reconciliar su especulación filosófica con la teología cristiana ortodoxa; pero su lenguaje tiende a dar la impresión de un esfuerzo excesivo, y parece como si su pensamiento, a pesar de sus intenciones ortodoxas, se inclinase a una forma de panteísmo filosófico. La ortodoxia de sus intenciones parece bastante clara por las frecuentes *cautelae* de su estilo.

¿Hay real y ontológicamente una pluralidad de *praedestinationes* en el Verbo? Escoto Eriúgena contesta negativamente.[24] Los números proceden de la *monas* o *unidad,* y en su procesión se multiplican y reciben un orden. Pero considerados en su origen, en la mónada, no forman una pluralidad, sino que están indivisos unos de otros. Así, las causas primordiales, según existen en el Verbo, son una y no realmente distintas, aunque en sus efectos, que son una pluralidad ordenada, son múltiples. La mónada no se aminora ni padece cambio o disminución por la derivación de sus efectos, aun cuando, desde otro punto de vista, éstos están contenidos en aquélla. Aquí el Eriúgena se adhiere al punto de vista neoplatónico, según el cual el principio no sufre cambio ni disminución alguna por la emanación del efecto, y parece que su filosofía experimenta la misma tensión que puede observarse en el neoplatonismo, a saber, la tensión entre una teoría emanacionista y la negativa a admitir que la emanación o procesión aminore la integridad del principio.

6. La *Natura quae creatur et non creat,* consiste en las criaturas, exteriores a Dios, que forman el mundo de la naturaleza en el sentido limitado de esta palabra, un mundo hecho por Dios a partir de la nada. Juan Escoto llama a esas criaturas "participaciones", y afirma que participan en las causas primordiales, así como éstas a su vez participan inmediatamente en Dios.[25] Las causas primordiales, pues, miran hacia arriba, hacia el principio último, y hacia abajo hacia sus efectos múltiples, lo cual es evidentemente una doctrina que huele a la teoría neoplatónica de la emanación. "Participación" significa, sin embargo, "derivación a partir de", e interpretando el griego μετοχή o μετουσία en el sentido de μεταέχουσα, o μεταουσία (*post-essentia,* o *secunda essentia*), el Eriúgena dice que la participación no es sino la derivación de una esencia segunda a partir de una esencia más elevada.[26] Así como el agua brota de una fuente y cae en el lecho del río, así la bondad, la vida, la esencia, etc., de Dios, que están en la fuente de todas las cosas, fluyen ante todo en las causas primordiales y las hacen ser, y luego discurren, a través de éstas, hacia sus efectos.[27] Se trata de una metáfora clara-

23. 2, 36.
24 Cf. 3, 1.
25. 3, 3.
26. *Ibid.*
27. 3, 4.

mente emanacionista, y Escoto Eriúgena concluye que Dios es todo cuanto verdaderamente es, puesto que Él hace todas las cosas y se hace en todas las cosas, "como dice san Dionisio el Areopagita".[28] La bondad divina se difunde progresivamente a través del universo de la creación, de tal modo que "hace todas las cosas y se hace en todas las cosas y es todas las cosas".[29] Eso tiene el exacto sonido de una doctrina panteísta de tipo emanativo; pero Escoto Eriúgena mantiene igualmente que la bondad divina creó todas las cosas a partir de la nada, y explica que *ex nihilo* no supone la preexistencia de material alguno, formado o informe, al que pudiera llamarse *nihil; nihil* significa más bien la negación o ausencia de toda esencia o substancia, y de todas las cosas que han sido creadas. El Creador no hizo el mundo *ex aliquo,* sino *de omnino nihilo.*[30] También aquí, pues, el Eriúgena trata de combinar la doctrina cristiana de la creación y de la relación de las criaturas a Dios con la filosofía emanacionista neoplatónica, y esa tentativa de combinación es lo que da razón a la diferencia de interpretaciones, según se considere como más fundamental uno u otro, de los dos elementos de su pensamiento.

Esa tensión se hace aún más clara por la siguiente consideración. Las criaturas constituyen no solamente una "participación" de la bondad divina, sino también la teofanía o automanifestación divina. Todos los objetos del intelecto o de la sensación son "la aparición de lo que no aparece, la manifestación de lo oculto, la afirmación de lo negado (referencia a la *via negativa*), la comprensión de lo incomprensible, la expresión de lo inefable, la aproximación de lo inaproximable, el entendimiento de lo ininteligible, el cuerpo de lo incorpóreo, la esencia de lo superesencial, la forma de lo informe", etc.[31] Así como la mente humana, en sí invisible, se hace visible o manifiesta en las palabras, escritos y gestos, así el Dios invisible e incomprensible se revela a sí mismo en la naturaleza, la cual es, en consecuencia, una verdadera teofanía. Ahora bien, si la creación es una teofanía, una revelación de la bondad divina, que es en sí misma incomprensible, invisible y oculta, ¿no sugiere tal cosa una nueva interpretación del *nihilum* del que procede la creación? Consecuentemente, Escoto Eriúgena explica en un pasaje posterior [32] que *nihilum* significa "la inefable, incomprensible e inaccesible claridad de la bondad divina", porque aquello que es incomprensible puede, *per excellentiam,* ser llamado *nihilum,* "nada", de modo que cuando Dios comienza a aparecer en sus teofanías puede decirse que procede *ex nihilo in aliquid.* Puede decirse que la bondad divina considerada en sí misma es *omnino nihil,* aunque en la creación llega a ser, "puesto que es la esencia del universo entero". Sería en verdad un anacronismo adscribir a Escoto

28. 3, 4.
29. *Ibid.*
30. 3, 5.
31. 3, 4.
32 3, 19.

Eriúgena una doctrina del Absoluto, y concluir que lo que quiere decir es que Dios, considerado en sí mismo aparte de las "teofanías", es una abstracción lógica; pero parece que dos líneas distintas de pensamiento están presentes en sus enseñanzas sobre la creación, a saber, la doctrina cristiana de la creación libre "en el tiempo" y la doctrina neoplatónica de una difusión necesaria de la bondad divina por vía de "emanación". Probablemente él intentó mantener la doctrina cristiana, pero al mismo tiempo consideró que daba una legítima explicación filosófica de la misma. Tal actitud resultaría, sin duda, facilitada por el hecho de que en su época no existía una clara distinción entre teología y filosofía y las respectivas esferas de una y otra, con la consecuencia de que un pensador podía, sin ser lo que hoy llamaríamos un racionalista, aceptar un dogma revelado como el de la Trinidad, y proceder a continuación con la mayor buena fe a "explicarlo" o deducirlo, de tal modo que la explicación cambiara prácticamente el dogma en otra cosa distinta. Si queremos llamar a Juan Escoto Eriúgena un hegeliano antes de Hegel, debemos recordar que es extraordinariamente poco verosímil que él se diese cuenta de lo que estaba haciendo.

La relación precisa de la naturaleza creada a Dios en la filosofía de Escoto Eriúgena no es cuestión fácil de determinar. Que el mundo sea eterno en un sentido, a saber, en sus *rationes*, en las causas primordiales, en la voluntad creadora de Dios, no ocasiona dificultad alguna, y si el autor, cuando sostiene que el mundo es a la vez eterno y creado, quisiese decir simplemente que en tanto que preconocido y querido por Dios es eterno, mientras que en tanto que hecho es temporal y exterior a Dios, no habría de qué sorprenderse; pero Escoto mantiene que el mundo no está fuera de Dios, y que es a la vez eterno y creado *dentro de* Dios.[33] Por lo que respecta al primer punto, que el mundo no es *extra Deum*, debe entenderse en términos de la teoría de la participación y la "asunción" (*est igitur participatio divinae essentiae assumptio*).[34] Como las criaturas derivan de Dios y deben a Dios toda la realidad que poseen, aparte de Dios son nada, de modo que, en ese sentido, puede decirse que no hay nada fuera de Dios: si la actividad divina fuese retirada, las criaturas cesarían de ser. Pero debemos ir más adelante.[35] Dios vio desde la eternidad todo lo que Él quería crear. Ahora bien, si Dios vio a las criaturas desde toda la eternidad, también las hizo desde toda la eternidad, puesto que visión y operación son una misma cosa en Dios. Además, así como vio las criaturas en sí mismo, las hizo en sí mismo. Debemos concluir, pues, que Dios y las criaturas no son distintos, sino uno y lo mismo (*unum et id ipsum*), la criatura subsistiendo en Dios, y Dios siendo creado en la criatura, "de una maravillosa e inefable manera". Dios, pues, "contiene y comprehende en Sí mismo la naturaleza de todas las cosas sensibles, no en el sentido de que contenga de Sí mismo algo aparte de Sí mismo, sino

33. Ver la larga discusión en 3, 5 y sig.
34. 3, 9.
35. 3, 17.

en el sentido de que Él es substancialmente todo lo que Él contiene, y la substancia de todas las cosas visibles es creada en Él".[36] Es en ese preciso punto donde Escoto Eriúgena ofrece su interpretación de la "nada", a partir de la cual proceden las criaturas, como la bondad divina,[37] y concluye que Dios es todas las cosas, que a partir de la Superesencialidad de su naturaleza (*in qua dicitur non esse*), es creado por sí mismo en las causas primordiales, y luego en los efectos de las causas primordiales, en las "teofanías".[38] Finalmente, al término del orden natural, Dios atrae a todas las cosas de regreso a sí mismo, a la naturaleza divina de la que proceden, siendo así Causa Primera y Causa Final, *omnia in omnibus.*

Puede plantearse la objeción de que Escoto dice en primer lugar que Dios es *Natura quae creat et non creatur,* y luego procede a identificar con Dios la *Natura quae creatur et non creat*: ¿cómo pueden reconciliarse esas dos posiciones? Si consideramos la naturaleza divina como es en sí misma, vemos que es sin causa, ἄναρχος y ἀναίτιος,[39] pero al mismo tiempo es la causa de todas las criaturas: tenemos, pues, derecho a llamarla "la Naturaleza que crea y no es creada". Desde otro punto de vista, considerado Dios como Causa Final, como *término* del ritmo del proceso cósmico, puede llamársele "Naturaleza que ni crea ni es creada". Por otra parte, considerado como saliendo de las escondidas profundidades de su naturaleza y empezando a "aparecer", aparece en primer lugar en las causas primordiales o *rationes aeternae.* Éstas son idénticas al Verbo, que las contiene, de modo que al "crear" las causas primordiales, o principios de las esencias, Dios se aparece a sí mismo, se hace consciente de sí mismo y se crea a sí mismo, es decir, engendra el Verbo y las *rationes* contenidas en el Verbo. Dios es así "Naturaleza que crea y es creada". En el segundo estadio de la teofanía o procesión divina, Dios llega a ser en los efectos de las causas primordiales, y es de ese modo "Naturaleza que es creada", mientras que, como esos efectos tienen un término e incluyen en conjunto a todos los efectos creados, de tal manera que no hay ya más efectos, Dios es también "Naturaleza que no crea".[40]

7. La explicación alegórica dada por Escoto del relato bíblico de los seis días de la creación,[41] que él explica en términos de su propia filosofía, le lleva, en el libro cuarto, a su doctrina del hombre. Podemos decir del hombre que es un animal, pero podemos decir también que no es un animal,[42] puesto que si comparte con los animales las funciones de nutrición, sensación, etc., tiene también la facultad de la razón, que le es peculiar y le eleva por encima de todos los animales. Sin embargo, no hay en el hombre dos almas, un

36. 3, 18.
37. 3, 19.
38. 3, 10.
39. 3, 23.
40. *Ibid.*
41. 3, 24 y sig.
42. 4, 5.

alma animal y un alma racional; hay una sola alma racional, que es simple y está enteramente presente en todas las partes del cuerpo, realizando sus diversas funciones. Escoto Eriúgena favorece, pues, la definición del hombre como *animal rationale*, entendiendo por *animal* el género, y por *rationale* la diferencia específica. Por otra parte, el alma humana está hecha a imagen de Dios, es semejante a Dios, y esa semejanza a Dios expresa la verdadera substancia y esencia del hombre. Tal como existe en cada uno de los hombres reales, es un efecto; tal como existe en Dios, es una causa primordial, aunque ésos son solamente dos modos de considerar la misma cosa.[43] Desde ese punto de vista, el hombre puede ser definido como *Notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta.*[44]

El hecho de *que* esa substancia del hombre, la semejanza a Dios o participación en Dios, existe, puede ser conocido por la mente humana, del mismo modo que la mente humana puede conocer *que* Dios existe, pero la mente humana no puede conocer *lo que es* su substancia, lo mismo que no puede conocer *lo que es* Dios. Así pues, mientras que, desde un punto de vista, el hombre es definible, desde otro punto de vista es indefinible, ya que la mente o razón del hombre está hecha a imagen de Dios, y la imagen, como el mismo Dios, sobrepasa nuestro poder de comprensión. En esa discusión de la definición del hombre podemos discernir elementos aristotélicos, y también elementos neoplatónicos y cristianos, que dan origen a diferentes actitudes o modos de ver la cuestión.

Escoto Eriúgena subraya el hecho de que el hombre es el microcosmos de la creación, puesto que resume en sí mismo el mundo material y el mundo espiritual, compartiendo con los vegetales las facultades de crecimiento y nutrición, con los animales las facultades de sensación y reacción emocional, con los ángeles la facultad del entendimiento; el hombre es realmente lo que Posidonio llamó el vínculo o δέσμος, el eslabón entre lo material y lo espiritual, entre la creación visible y la invisible. Desde ese punto de vista se puede decir que todo género animal está en el hombre, más bien que el hombre esté en el género animal.[45]

8. El cuarto estadio del proceso de la Naturaleza es el de la *Natura quae nec creat nec creatur*, a saber, Dios como el término y fin de todas las cosas, Dios todo en todo. Ese estadio es el del regreso a Dios, el movimiento correspondiente al de la procesión a partir de Dios, porque hay un ritmo en la vida de la Naturaleza, y el mundo de las criaturas que procede de las causas primordiales, regresará a dichas causas. "Porque el final de todo el movimiento es su principio, puesto que no es terminado por otro fin sino por su principio, a partir del cual comienza el movimiento y al que constantemente desea regresar y alcanzar en él el reposo. Y eso debe entenderse no solamente de las partes del mundo sensible, sino del mundo entero. Su fin

43. 4, 7.
44. *Ibid.*
45. 4, 8

es su principio, el que el mundo desea, y al encontrar el cual dejará de ser, no por perecer su substancia, sino por su regreso a las ideas (*rationes*), de las cuales procede."[46] El proceso es, pues, un proceso cósmico, y afecta a toda la creación, aunque la materia mutable y no espiritualizada, que Escoto Eriúgena, siguiendo a san Gregorio de Nisa, concebía como un complejo de accidentes y como apariencia,[47] perecerá.

Al lado del proceso cósmico de la creación como un todo, hay un tema específicamente cristiano (aunque Escoto, con cierta frecuencia, lo "racionaliza" algo), el del regreso del hombre a Dios. El hombre caído es llevado de nuevo a Dios por el Logos encarnado, que ha asumido la naturaleza humana y redimido a todos los hombres en esa naturaleza humana; y el Eriúgena subraya la solidaridad de la humanidad tanto en la caída de Adán como en la resurrección de Cristo. Cristo lleva de nuevo la humanidad a Dios, aunque no todos se unen a Dios en el mismo grado, porque, aunque Cristo redimió a toda la naturaleza humana, "a algunos les restaura al primer estado de la naturaleza humana, mientras que a otros les deifica por encima de la naturaleza humana"; sin embargo, en nadie, excepto en el mismo Cristo, se une substancialmente la naturaleza humana con la Divinidad.[48] Escoto afirma así el carácter único de la Encarnación y de la relación de la naturaleza humana de Cristo a la Divinidad, aunque, cuando presenta las etapas del regreso de la naturaleza humana a Dios, parece manifestarse otro punto de vista menos ortodoxo. Tales etapas son:[49] 1) la disolución del cuerpo humano en los cuatro elementos del mundo sensibles; 2) la resurrección del cuerpo; 3) el cambio del cuerpo en espíritu; 4) el regreso de la naturaleza, en su totalidad, a las causas primordiales eternas e inmutables, y 5), el regreso de la naturaleza y de las causas primordiales a Dios. "Porque Dios será todo en todo, cuando nada exista, sino sólo Dios." Sin embargo, aunque a primera vista ese último modo de ver parece enteramente inconsecuente con la teología ortodoxa, y, de modo especial, con la posición única de Cristo, está claro que Escoto Eriúgena no pretende afirmar una real absorción panteísta en Dios, puesto que dice a continuación que no se refiere a un perecer de la substancia individual, sino a su elevación. Se vale del ejemplo del hierro calentado hasta la fusión, y observa que, aunque puede decirse que el hierro ha sido transmutado en fuego, la substancia del hierro permanece. Así, cuando, por ejemplo, dice que el cuerpo humano se cambia en espíritu, a lo que se refiere es a la glorificación o "espiritualización" del cuerpo humano, no a una especie de transubstanciación. Además, debe recordarse que Juan Escoto afirma expresamente que basa sus enseñanzas en la doctrina de san Gregorio de Nisa y de su comentarista Máximo, por lo que dichas enseñanzas deben ser entendidas a la luz de tal afirmación. Y para que no se piense,

46. 5, 3.
47. 1, 34.
48. 5, 25.
49. 5, 8.

dice, que olvida enteramente a los latinos en favor de los griegos, añade el testimonio de san Ambrosio. Aunque los cielos y la tierra perecerán y pasarán, interpretándose el perecer como un *reditus in causas*, que significa la desaparición del mundo material engendrado), eso no significa que las almas individuales de los hombres, en su *reditus in causas*, dejen de existir; su *deificatio* no significa su absorción substancial en Dios más de lo que la penetración del aire por la luz significa la destrucción o transubstanciación del aire. El Eriúgena es perfectamente claro en ese punto.

El hecho es que en el caso del "regreso" cósmico, como en todo su sistema, Escoto Eriúgena trata de combinar la enseñanza de las Escrituras y de los Padres con la especulación filosófica de la tradición neoplatónica; o, más bien, de expresar la *Weltanschauung* cristiana en términos de dicha especulación. Como considera la sabiduría cristiana como una totalidad, sin ninguna distinción clara entre la teología revelada y la filosofía, la aplicación del método especulativo de Escoto significa necesariamente una racionalización *de facto* en muchas ocasiones, cualquiera que fuese la ortodoxia de sus intenciones. Por ejemplo, aunque él insiste en el hecho de que el regreso a Dios no significa la aniquilación o la completa absorción del ser humano individual, y aunque se expresa con una perfecta claridad a propósito de ese punto, su actitud hacia la materia como el término de la procesión divina descendente le lleva, sin embargo, a decir [50] que antes de la Caída los seres humanos no eran sexualmente diferenciados, y que después de la resurrección retornarán a aquel estado (opinión en apoyo de la cual acude a san Pablo, san Gregorio y Máximo). El hombre, de no haber caído, habría sido sexualmente indiferenciado, y en la causa primordial la naturaleza humana no es sexualmente diferenciada; el *reditus in causam* implica, pues, un regreso al estado de la naturaleza humana *in causa*, y una liberación del estado subsiguiente a la Caída. Pero el *reditus in causam* es una etapa en el proceso cósmico de la Naturaleza, de modo que Escoto Eriúgena ha de mantener que la resurrección del cuerpo tiene lugar por naturaleza, *natura et non per gratiam*,[51] aunque apela en apoyo de tal tesis a san Gregorio de Nisa, Máximo y san Epifanio. Por otra parte, es cierto, teológicamente al menos, que algo es atribuible a la gracia, y Escoto, en consecuencia, atribuye la *deificatio*, que no es alcanzada por todos los seres humanos, al libre don y disposición de Dios, a la gracia. Ése es un ejemplo de su intento de combinar la revelación con las exigencias de su sistema especulativo, un intento para el cual encontró, sin duda, apoyo en los escritos de anteriores autores cristianos. Por una parte, Juan Escoto, debido a sus intenciones cristianas, debe atribuir la resurrección, en un aspecto al menos, a la libre gracia de Dios, operando a través de Cristo, mientras que, por otra parte, su doctrina filosófica del regreso de todas las cosas a Dios significa que ha de presentar

50. 5, 20.
51. 5, 23.

la resurrección, en algún grado, como un proceso natural y necesario, no solamente porque la naturaleza humana como tal ha de regresar a su causa, sino también porque toda creación ha de regresar a su causa y perdurar eternamente, y eso lo hace efectivamente en tanto que contenida en el hombre, el microcosmos.[52]

9. Pero si ha de tener lugar un regreso cósmico a Dios en y a través de la naturaleza humana, de modo que Dios, como dice san Pablo, sea "todo en todo", ¿cómo es posible mantener la doctrina teológicamente ortodoxa del castigo eterno de los condenados? Las Escrituras enseñan que los ángeles caídos y los seres humanos que mueren impenitentes serán eternamente castigados, mientras que, por otra parte, la razón enseña que el mal no puede ser sin fin, puesto que Dios será todo en todo, y el mal es diametralmente opuesto a Dios, que es bondad.[53] ¿Cómo se pueden reconciliar esas dos posiciones sin rechazar o bien la autoridad o bien la razón? La respuesta de Escoto Eriúgena[54] es ingeniosa, y proporciona un buen ejemplo de sus "racionalizaciones". Nada de lo que Dios ha hecho puede ser malo; por lo tanto, las substancias o naturalezas de los demonios y de los hombres malos deben ser buenas. Escoto cita al Pseudo-Dionisio en ese contexto. Los demonios y los hombres malos nunca sufrirán, pues, aniquilación. Todo cuanto Dios ha hecho retornará a Dios, y toda "naturaleza" estará contenida en Dios, incluida la naturaleza humana, de suerte que es imposible que la naturaleza humana pueda sufrir castigo eterno. ¿Qué decir, entonces, de los castigos descritos en las Escrituras? En primer lugar, esos castigos no podrían ser de carácter corpóreo o material, y, en segundo lugar, solamente pueden afectar a aquello que Dios no ha hecho y que, en ese sentido, está "fuera" de la "naturaleza". Ahora bien, Dios no hizo la mala voluntad de los demonios o de los hombres malos, y eso es lo que será castigado. Pero si todas las cosas han de regresar a Dios, y Dios ha de serlo todo en todo, ¿cómo puede el castigo estar contenido en Dios? Además, si ha desaparecido la malicia y toda la impiedad, ¿qué queda para ser castigado? El castigo debe consistir en que Dios impedirá eternamente la tendencia de la voluntad a fijarse en las imágenes, conservadas en la memoria, de los objetos deseados sobre la tierra. Dios será así todo en todo, y todo el mal habrá perecido, pero el inicuo será eternamente castigado. Es obvio, sin embargo, que, desde el punto de vista de la teología ortodoxa, "inicuo" y "castigado" han de ponerse entre comillas, porque Escoto ha racionalizado la enseñanza de las Escrituras de modo que satisfaga las exigencias de su sistema filosófico.[55] Toda naturaleza humana, todos los hombres, sin excepción, resucitarán con cuerpos espiritualizados y la posesión plena de sus bienes naturales, aunque solamente los elegidos gozarán de la "deificación".[56]

52. 5, 25.
53. 5, 26-7.
54. 5, 27-8.
55. 5, 29-36.
56. 5, 36.

La conclusión es, pues, que la naturaleza divina es el fin y término de todas las cosas, que regresarán a sus *rationes aeternae* y morarán allí, "dejando de ser llamadas por el nombre de criaturas", porque Dios será todo en todo, "y toda criatura será echada a las sombras, es decir, cambiada en Dios, como las estrellas al salir el sol".[57]

10. Aunque el *De divisione naturae* no surtió los efectos que merecía su sobresaliente calidad de sistema metafísico, fue utilizado por una serie de escritores medievales, desde Remigio de Auxerre a Amalrico de Bene, pasando por Berengario, Anselmo de Laon, Guillermo de Malmesbury, que elogió la obra aunque desaprobase la predilección de Juan Escoto por los autores griegos, y Honorio de Autun; y en el *De Intelligentiis* del Pseudo-Avicena, escrito a mediados del siglo XII o poco más tarde, se encuentran muchos materiales procedentes de aquél. No obstante, el hecho de que los albigenses se apoyasen en la autoridad del *De divisione naturae*, y el de que Amalrico de Bene (a finales del siglo XII) utilizase la doctrina del Eriúgena en un sentido panteísta, condujo a la condena de la obra, en 1225, por el papa Honorio III, que ordenó que fuese quemada, si bien la orden distó mucho de cumplirse en todos los casos. Esa condena del *De divisione naturae*, y la interpretación que llevó a dicha condenación, suscita naturalmente la cuestión de si Escoto Eriúgena fue o no panteísta.

Ya he dado a conocer antes mi opinión de que Eriúgena fue ortodoxo en sus intenciones; pero hay varios puntos que pueden ser mencionados por vía de argumentación sumaria en apoyo de esa opinión. En primer lugar, Juan Escoto bebe copiosamente en los escritos e ideas de autores a los que indudablemente veía como ortodoxos, y con cuyas ideas pensaba que su propio pensamiento estaba en armonía. Por ejemplo, Escoto hace un extenso uso de san Gregorio de Nisa, del Pseudo-Dionisio (a quien él creía san Dionisio el Areopagita), y, para que no pareciera que olvidaba a los latinos, cita a san Agustín y a san Ambrosio en favor de sus opiniones. Además, Juan Escoto consideraba que su especulación estaba fundada en las Escrituras mismas. Por ejemplo, la teoría del cuarto estadio de la Naturaleza, *Deus omnia in omnibus*, se basa en las palabras de san Pablo:[58] "Y cuando todas las cosas le fueran sujetas, entonces también el mismo Hijo se sujetará a Aquel que sujetó a él todas las cosas, de modo que Dios pueda ser todo en todo"; y la doctrina del cuerpo "haciéndose espíritu" en la resurrección está basada en la fórmula paulina de que el cuerpo es sembrado en la corrupción y resucitado en la incorrupción, que el cuerpo resucitado es un cuerpo "espiritual". Igualmente, Juan Escoto saca del capítulo primero del evangelio de san Juan la concepción del Logos a través del cual fueron hechas todas las cosas, en tanto que el tema de la *deificatio* era común en los escritos de los Padres.

57. 3, 23.
58. 1 Cor., 15, 28.

Pero, aun cuando Juan Escoto escribiese como si su sistema estuviera fundado en la Escritura y en la Tradición, ¿no podría ser que racionalizase conscientemente el texto de la Escritura, que, para decirlo crudamente, utilizase unas palabras para significar una cosa distinta? ¿Acaso no dice [59] que la autoridad procede de la razón verdadera, y nunca a la inversa, la razón de la autoridad; que toda autoridad que no es confirmada por la verdadera razón parece débil; que la verdadera razón no necesita la confirmación de autoridad alguna, y que la autoridad no es otra cosa que la verdad encontrada por el poder de la razón, y transmitida por los Padres en sus escritos para uso de la posteridad? Y ¿no indica eso que él no concedía importancia alguna a la autoridad? Me parece que, a juzgar por el contexto, cuando Escoto Eriúgena habla aquí de "autoridad", no se refiere a las palabras de la Escritura, sino a las enseñanzas de los Padres y a la interpretación que aquéllos habían dado a las palabras de la Escritura. Desde luego, aunque es verdad que la autoridad debe apoyarse en la razón, en el sentido de que la autoridad debe disponer de buenas credenciales, la afirmación de Escoto Eriúgena en el sentido de que la autoridad no es otra cosa que la verdad encontrada por la razón y transmitida por los Padres, es, en su tenor literal, inadmisible desde el punto de vista teológico (quiero decir, si juzgamos de acuerdo con la doctrina ortodoxa de la Tradición); pero lo que Juan Escoto parece *querer* decir es, no que la doctrina de la Trinidad, por ejemplo, sea simplemente una verdad encontrada por la razón y no revelada, sino que la propuesta "explicación" o desarrollo del dogma hecho por tal o cual Padre es simplemente el resultado del esfuerzo racional de dicho Padre, y no es definitiva. Escoto no intenta sugerir que el dato del dogma, según se encuentra en la Escritura y es preservado, por ejemplo, por san Agustín, pueda ser legítimamente puesto en cuestión, sino más bien que el desarrollo intelectual del dogma ofrecido por san Agustín, aunque digno de respeto, es obra de la razón, y no puede ser situado a igual nivel que el dogma mismo. La posición del Eriúgena es, pues, ésta: Si san Pablo dice que Dios será *omnia in omnibus*, eso es una verdad revelada, pero cuando se trata de decidir lo que san Pablo entendía por esa formulación, y cómo debe ésta entenderse precisamente, la razón constituye el más alto tribunal de apelación. No trato de sugerir que esa actitud sea teológicamente aceptable; mi intención es más bien que, sea o no aceptable su verdadera opinión, lo que hace Escoto no es poner en cuestión un dogma como tal, ni pretender el derecho de negarlo, sino pretender el derecho de interpretarlo, y que en eso consiste su "racionalización". No dice una cosa y piensa otra cuando apela a la Escritura, porque sinceramente cree que los datos de la revelación han de ser interpretados racionalmente, y, podríamos decir, filosóficamente. Eso se debe en parte al hecho de que él no hace una clara distinción entre teología y filosofía. Su sistema presupone la "sabiduría cristiana" (incluidas verdades

59. 1, 69.

descubribles por la sola razón, por ejemplo, la existencia de Dios, y verdades reveladas, pero no descubribles por la sola razón, por ejemplo, la trinidad de personas en la Divinidad) y es un intento especulativo de exhibir la sabiduría cristiana como un todo orgánico e interconectado, sin hacer ninguna distinción clara entre las esferas de la filosofía y de la revelación, y un intento así supone necesariamente una cierta racionalización. Repito que no estoy tratando de defender la racionalización de Juan Escoto Eriúgena, sino explicar su actitud, y mi tesis consiste en que es un error interpretar dicha racionalización como si fuese posterior a la clara distinción entre filosofía y teología; la actitud de Escoto no difiere esencialmente de la de posteriores teólogos medievales que intentaron probar la Trinidad *rationibus necessariis.* Si el Eriúgena hubiese sido conscientemente un "filósofo" en el sentido estricto de la palabra, y nada más que eso, tendríamos que llamarle racionalista en el sentido moderno; pero era juntamente (o confusamente, si así se prefiere) filósofo y teólogo, y su racionalización era, *psicológicamente,* perfectamente compatible con una creencia en la revelación. Así pues, cuando él dice [60] que no quiere que parezca que se resiste al Apóstol o al testimonio *summae ac sanctae auctoritatis,* es completamente sincero. En realidad, su verdadera actitud queda admirablemente indicada en esta fórmula suya: [61] "no nos corresponde juzgar de las opiniones de los santos Padres, sino aceptarlas con piedad y reverencia, aunque no se nos prohíbe escoger (entre sus opiniones) la que parezca a la razón convenir mejor con las palabras divinas". Juan Escoto acepta, por ejemplo, la doctrina del castigo eterno, porque es una doctrina revelada, y la acepta sinceramente; pero no considera que eso le impida intentar explicar la doctrina de tal modo que pueda adaptarse al resto de su sistema, un sistema que él ve como fundamentalmente basado en la revelación.

Puede parecer que la discusión nos ha hecho apartar de nuestro tema, pero no es así. Por ejemplo, la revelación, el dogma cristiano, enseña claramente que el mundo fue hecho por Dios a partir de la nada y que las criaturas no son Dios. Ahora bien, el sistema general de Juan Escoto requiere que las criaturas regresen a Dios y que Dios sea todo en todo. Considerando que ambas verdades se fundan en la enseñanza divina, Juan Escoto tiene que conciliarlas racionalmente, de tal modo que el *reditus in Deum* no conduzca a la conclusión a la que podría parecer que conduce, a saber, a la absorción panteísta, y que la distinción entre Dios y las criaturas no contradiga la fórmula paulina de que Dios será todo en todo. El proceso de conciliación puede envolverle en lo que los teólogos tomistas llamarían "racionalización", pero sus *cautelae,* por ejemplo, que las criaturas regresan a Dios y "se hacen" Dios no *ita ut non sint,* sino "*ut melius sint*", no son obsequios para obtener la venia de los teólogos ni intentos de encubrir el verdadero pen-

60. 1, 7.
61. 2, 16.

samiento, sino expresiones sinceras del deseo de Juan Escoto de mantener la enseñanza cristiana o lo que él considera, acertada o equivocadamente, la enseñanza cristiana.

Que hay una tensión entre los elementos cristianos y los neoplatónicos en el pensamiento del Eriúgena es algo que ya hemos indicado, pero no está de más subrayarlo de nuevo, por la importancia que tiene para la cuestión de su "racionalismo". De acuerdo con la tradición neoplatónica heredada a través del Pseudo-Dionisio, Escoto mantenía [62] que Dios en sí mismo, *Natura quae creat et non creatur*, es impenetrable a sí mismo, desconocido para sí mismo, en tanto que infinito y superesencial, y que se hace luminoso para sí mismo solamente en sus teofanías. Eso es, sin duda, un eco de la doctrina neoplatónica de que el Uno, la Divinidad última, está más allá del pensamiento, más allá de la autoconsciencia, puesto que el pensamiento y la autoconsciencia implican una dualidad sujeto-objeto. Ahora bien, que Dios en sí mismo es incomprensible a la mente humana, es ciertamente un dogma cristiano, pero que Dios no es luminoso para sí mismo, no es una enseñanza del cristianismo. Así pues, Escoto Eriúgena ha de conciliar de algún modo las dos posiciones, si quiere mantener la una y la otra, e intenta que sea así haciendo que la primera "teofanía" sea la emergencia del Logos que contiene las causas primordiales, de modo que en el Logos y a través del Logos Dios se hace (aunque no en el tiempo) autoconsciente, apareciendo a sí mismo. El Logos corresponde así al *Nous* neoplatónico, y una racionalización brota del deseo de conservar juntos la doctrina cristiana y los principios que Escoto ve como la verdadera filosofía. El deseo de conservar la doctrina cristiana es bastante sincero, pero una tensión entre los dos elementos es inevitable. Si se toma una serie de afirmaciones aisladas de Juan Escoto, se puede decir que fue panteísta o que fue teísta. Por ejemplo, la afirmación de que la distinción entre los estadios segundo y tercero de la Naturaleza es debida únicamente a las formas del razonamiento humano [63] es, considerada en sí misma, claramente panteísta, mientras que la afirmación de que la distinción substancial entre Dios y las criaturas se conserva siempre, es claramente teísta. Puede parecer que podríamos optar, sin cualificaciones, por una u otra serie, y esa actitud es la que ha dado origen a la noción de que Juan Escoto Eriúgena fue un panteísta consciente, que hizo concesiones verbales a la ortodoxia sin dejar de pensar de un modo distinto al sugerido por dichas concesiones. Pero si se reconoce que fue un cristiano sincero, que intentó, empero, conciliar la enseñanza cristiana con una filosofía predominantemente neoplatónica, o, más bien, expresar la sabiduría cristiana en la única estructura de pensamiento que había entonces disponible, y que de hecho era predominantemente neoplatónica, entonces se puede reconocer también que, a pesar de la tensión inevitable y de la tendencia a racionalizar

62. Por ejemplo, en 3, 23.
63. 2, 2.

el dogma cristiano, Juan Escoto logró una conciliación satisfactoria en lo que concierne al punto de vista subjetivo del filósofo. Desde luego, eso no altera el hecho de que no pocos enunciados, si se toman aisladamente, afirman una doctrina panteísta, ni de que otros enunciados son irreconciliables con la enseñanza teológica ortodoxa, en cuestiones tales como el castigo eterno; y fue en vista de tales enunciados como el *De divisione naturae* por lo que fue condenado por la autoridad eclesiástica. Pero, sea o no ortodoxa, la obra testimonia una mente aguda y poderosa, la mente de un filósofo especulativo que sobresale extraordinariamente entre todos los pensadores de su época.

TERCERA PARTE

LOS SIGLOS X, XI Y XII

Capítulo XIV

EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

Situación que sigue a la muerte de Carlomagno. — Origen de la discusión en textos de Porfirio y Boecio. — Importancia del problema. — Realismo exagerado. — El "nominalismo" de Roscelin. — Actitud de san Pedro Damián hacia la dialéctica. — Guillermo de Champeaux. — Abelardo. — Gilberto de la Porrée y Juan de Salisbury. — Hugo de San Víctor. — Santo Tomás de Aquino.

1. Podría pensarse que el revivir de las letras y de la erudición bajo Carlomagno hubiesen conducido a un desarrollo gradual y progresivo de la filosofía, y (una vez que se había cuidado de la conservación de lo que ya se poseía) que los pensadores hubieran podido extender el conocimiento y progresar por una senda más especulativa, especialmente después de que la Europa occidental contaba ya con un ejemplo de especulación y sistematización filosófica, el de Juan Escoto Eriúgena. De hecho, sin embargo, no fue ese el caso, puesto que factores históricos externos a la esfera de la filosofía sumieron el Imperio de Carlomagno en una nueva Edad Oscura, la Edad Oscura del siglo x, y desmintieron la promesa del renacimiento carolingio.

El progreso cultural dependía en cierta medida del mantenimiento de la tendencia a la centralización que había sido patente durante el reinado de Carlomagno. Pero después de la muerte de éste, el imperio se dividió entre sus descendientes y esta división fue acompañada por el crecimiento del feudalismo, es decir, por la descentralización. Como el único modo de recompensar a los nobles era prácticamente la donación de tierras, los señores fueron haciéndose cada vez más independientes de la monarquía, y sus intereses divergieron o chocaron. Los eclesiásticos de jerarquía más elevada se convirtieron en señores feudales, la vida monástica se degradó (por ejemplo, a efectos de la práctica común del nombramiento de abades laicos), los obispados se utilizaron como medios para honrar y recompensar a los servidores de los reyes. El papado, que podía haber intentado frenar y remediar el empeoramiento de las condiciones en Francia, se encontraba a su vez en una muy profunda decadencia de su prestigio espiritual y moral, y, como la educación y la enseñanza estaban principalmente

en manos de monjes y eclesiásticos, el resultado inevitable de la quiebra del Imperio de Carlomagno fue el decaimiento de la actividad docente y educativa. No se inició una reforma hasta el establecimiento de Cluny, el año 910, y la influencia de la misma reforma cluniacense sólo se hizo sentir gradualmente. San Dunstan, que había estado en el monasterio cluniacense de Gante, introdujo en Inglaterra los ideales de Cluny.

Además de los factores internos que impidieron que el fruto del renacimiento carolingio llegase a madurar (factores tales como la desintegración política que condujo en el siglo x a la transferencia de la corona imperial de Francia a Germania, la decadencia de la vida monástica y eclesiástica, y la degradación del papado), entraron también en acción factores externos como los ataques de los normandos durante los siglos IX y X, que destruyeron centros de riqueza y cultura y detuvieron el desarrollo de la civilización, así como también los ataques de los sarracenos y mongoles. La decadencia interna, combinada con peligros y ataques externos, hizo imposible el progreso cultural. Conservar, o intentar hacerlo, fue el único camino practicable: el progreso en la erudición y en la filosofía quedaba una vez más para el futuro. El poco interés filosófico existente se centró principalmente en torno a cuestiones dialécticas, y particularmente en torno al problema de los universales, para la discusión del cual el punto de partida fue suministrado por ciertos textos de Porfirio y Boecio.

2. Boecio, en su Comentario a la *Eisagoge* de Porfirio,[1] cita un pasaje de este autor en el sentido de que por el momento no entra en la cuestión de si los géneros y las especies son entidades subsistentes o si consisten sólo en conceptos; y, en el caso de que subsistan, si son materiales o inmateriales, y, finalmente, si están o no separados de los objetos sensibles, materias todas que, según Porfirio, no pueden tratarse en una introducción. Pero Boecio, por su cuenta, procede a tratar la cuestión, observando ante todo la dificultad de ésta y la necesidad de considerarla con cuidado, e indicando después que hay dos modos en los cuales una idea puede formarse de tal manera que su contenido no se encuentre en objetos extramentales precisamente tal y como existe en la idea. Por ejemplo, podemos unir arbitrariamente hombre y caballo para formar la idea de centauro, combinando objetos que la naturaleza no permite que se combinen en unidad, y tales ideas arbitrariamente construidas son "falsas". Por el contrario, si nos formamos la idea de una línea, es decir, una mera línea tal como la considera el geómetra, entonces, aunque sea verdad que no existe una mera línea, por sí misma, en la realidad extramental, la idea no es "falsa", puesto que en los cuerpos se dan líneas, y todo lo que hemos hecho es aislar la línea y considerarla en abstracción. La composición (como en el caso de la composición de hombre y caballo para formar un centauro) produce una idea falsa, mientras que la abstracción produce una idea que es verdadera, aunque la cosa

1. *P. L.* 64, col. 82-6.

concebida no exista extramentalmente en estado de abstracción o separación.

Ahora bien, las ideas de los géneros y las especies son ideas del segundo tipo, formadas mediante la abstracción. La semejanza de humanidad se abstrae de los hombres individuales, y esa semejanza, considerada por la mente, es la idea de la especie, mientras que la idea del género se forma mediante la consideración de la semejanza entre diversas especies. En consecuencia, "los géneros y las especies están en los individuos, pero, en tanto que pensados, son universales". "Subsisten en las cosas sensibles, pero son entendidos sin los cuerpos". Extramentalmente no hay sino un sujeto para los géneros y las especies, a saber, el individuo, pero eso no impide el que sean considerados por separado más de lo que el hecho de que una misma línea sea a la vez convexa y cóncava impide que tengamos ideas diversas de la concavidad y la convexidad y las definamos diferentemente.

Boecio ofrece así los materiales para una solución aristotélica del problema, aunque luego dice que él no piensa que eso sea suficiente para decidir entre Platón y Aristóteles, y que si ha seguido las opiniones de Aristóteles es porque su libro se interesa por las *Categorías*, obra de este autor. Pero aunque Boecio facilitase los materiales para una solución del problema de los universales según líneas del realismo moderado, y aunque fueran sus citas de Porfirio y sus comentarios lo que inició la discusión del problema en los primeros siglos de la Edad Media, la primera solución de los medievales no tuvo lugar según las líneas sugeridas por Boecio, sino que fue una forma bastante simplista de realismo extremo.

3. El que no reflexione puede suponer que al ocuparse de ese problema los primitivos medievales especulaban sobre un tema inútil o se entregaban a juegos de manos dialécticos; pero una corta reflexión será suficiente para mostrar la importancia del problema, al menos si se consideran sus implicaciones.

Aunque lo que vemos y tocamos son cosas particulares, cuando pensamos esas cosas no podemos por menos de utilizar ideas y palabras generales, como cuando decimos, "ese objeto particular que veo es un árbol, un olmo, para ser más preciso". Semejante juicio afirma de un objeto particular que es de una determinada clase, que pertenece al género árbol y a la especie olmo; pero está claro que puede haber otros muchos objetos, aparte del que realmente percibimos ahora, a los que pueden ser aplicados los mismos términos, que pueden ser subsumidos bajo las mismas ideas. En otras palabras, los objetos exteriores a la mente son individuales, mientras que los conceptos son generales, de carácter universal, en el sentido de que se aplican indistintamente a una multitud de individuos. Pero, si los objetos extramentales son particulares y los conceptos humanos son universales, está clara la importancia que tiene el descubrir la relación entre aquéllos y éstos. Si el hecho de que los objetos subsistentes son individuales y los conceptos son generales significa que los conceptos universales no tienen fundamento en la realidad extramental, si la universalidad de los conceptos significa que éstos son

meras ideas, entonces se crea una brecha entre el pensamiento y los objetos, y nuestro conocimiento, en la medida en que éste se expresa en conceptos y juicios universales, es, cuando menos, de dudosa validez. El científico expresa su conocimiento en términos abstractos y universales (por ejemplo, no hace un enunciado acerca de este electrón en particular, sino acerca de electrones, en general), y si esos términos no tienen fundamento en la realidad extramental, su ciencia es una construcción arbitraria, que no tiene relación alguna con la realidad. Pero en la medida en que los juicios humanos son de carácter universal, o comprenden conceptos universales, como en la afirmación de que esa rosa es roja, el problema ha de extenderse al conocimiento humano en general, y si la cuestión relativa a la existencia de fundamento universal de un concepto universal es contestada negativamente, el resultado debe ser el escepticismo.

El problema puede plantearse de varias maneras, e, históricamente hablando, ha tomado formas diversas en diversos tiempos. Puede plantearse, por ejemplo, de esta forma: "¿Qué es lo que corresponde, si hay algo que corresponda, en la realidad extramental, a los conceptos universales que se dan en la mente?" Ese modo de abordar el problema puede llamarse el ontológico, y fue en esa forma como los primeros medievales discutieron la cuestión. Puede también preguntarse *cómo* se forman nuestros conceptos universales. Ésa es la manera psicológica de abordar el problema, que pone el acento en distinto sitio que la anterior, aunque ambas líneas de investigación están estrechamente relacionadas, y apenas se puede tratar la cuestión ontológica sin contestar también de algún modo la pregunta psicológica. Por otra parte, si se supone una solución conceptualista (que los conceptos universales son simplemente construcciones conceptuales), se puede preguntar cómo es que el conocimiento científico, que es un hecho para todos los fines *prácticos*, es *posible*. Pero sea cual sea el planteamiento del problema y adopte la forma que adopte, es de una importancia fundamental. Quizás uno de los factores que pueden dar la impresión de que los medievales discutían una cuestión relativamente poco importante consiste en que aquellos pensadores reducían prácticamente su atención a los géneros y las especies, en la categoría de la substancia. No es que el problema, incluso en esa forma restringida, carezca de importancia, pero si se plantea también en relación a otras categorías, sus implicaciones en relación con la mayor parte del conocimiento humano se hacen más evidentes. Se pone en claro que el problema de que se trata es últimamente el problema epistemológico de la relación del pensamiento a la realidad.

4. La primera solución del problema ofrecida por la Edad Media fue la que se conoce como "realismo exagerado". El que ésa fuera cronológicamente la primera solución resulta manifiesto por el hecho de que los que se oponían a dicha opinión fueron conocidos durante algún tiempo como los *moderni*, mientras que Abelardo, por ejemplo, se refiere a aquélla como la *antiqua doctrina*. Según la opinión *antiqua*, nuestros conceptos genéricos y

específicos corresponden a una realidad que existe extramentalmente en objetos propios, una realidad subsistente en la que participan los individuos. Así, el concepto "hombre" o "humanidad" refleja una realidad, la humanidad o substancia de la naturaleza humana, que existe extramentalmente del mismo modo a como es pensada, es decir, como una substancia unitaria en la que participan todos los hombres. Si para Platón el concepto "hombre" refleja el ideal de naturaleza humana que subsiste aparte y "fuera" de los hombres individuales, un ideal que los hombres individuales encarnan o "imitan" en mayor o menor medida, el realista medieval creía que el concepto refleja una substancia unitaria que existe extramentalmente, en la que participan los hombres, o de la que éstos son modificaciones accidentales. Semejante opinión es, desde luego, extremadamente ingenua, e indica una muy mala comprensión del modo en que Boecio trataba el problema, puesto que supone que, a menos que el objeto reflejado por el concepto exista extramentalmente de una manera exacta a como existe en la mente, el concepto es puramente subjetivo. En otras palabras, supone que el único camino para salvar la objetividad de nuestro conocimiento consiste en mantener una correspondencia exacta e ingenua entre el pensamiento y las cosas.

El realismo se encuentra ya implícito en las enseñanzas de, por ejemplo, *Fredegisio*, que sucedió a Alcuino como abad de San Martín de Tours; éste mantenía que todo nombre o término supone una realidad positiva correspondiente (por ejemplo, la oscuridad, o la nada). También está implícito en la doctrina de *Juan Escoto Eriúgena*. Encontramos una formulación de la doctrina en los escritos de *Remigio de Auxerre* (841-908, aproximadamente), el cual sostiene que la especie es una *partitio substantialis* del género, y que la especie hombre, por ejemplo, es la unidad substancial de muchos individuos (*Homo est multorum hominum substantialis unitas*). Una formulación así, si se entiende en el sentido de que la pluralidad de hombres individuales tiene una substancia común que es numéricamente una, tiene como consecuencia natural la conclusión de que los hombres individuales sólo difieren accidentalmente unos de otros, y *Odón de Tournai* (muerto en 1113), de la escuela catedral de Tournai (a quien también se llama Odón de Cambrai, porque llegó a ser obispo de esa ciudad) no dudó en extraer esa conclusión, y mantuvo que cuando un niño llega al ser, Dios produce una nueva propiedad de una substancia ya existente, pero no una nueva substancia. Lógicamente, ese ultrarrealismo debía tener por resultado un completo monismo. Por ejemplo, tenemos los conceptos de substancia y de ser, y, según los principios del ultrarrealismo, debe seguirse que todos los objetos a los que aplicamos el término "substancia" son modificaciones de *una* substancia, y que todos los seres son modificaciones de un sólo ser. Es probable que esa actitud pesase en Juan Escoto Eriúgena, en la medida en que puede llamarse a éste, con justicia, monista.

Como han indicado el profesor Gilson y otros, los que mantuvieron el ultrarrealismo en la más antigua filosofía medieval filosofaban como lógicos,

en el sentido de que suponían que los órdenes lógico y real son exactamente paralelos, y que por ser el mismo el significado de, por ejemplo, "hombre" en los enunciados "Platón es un hombre" y "Aristóteles es un hombre", hay una identidad substancial en el orden real entre Platón y Aristóteles. Pero yo creo que sería un error suponer que los ultrarrealistas fueran exclusivamente influidos por consideraciones lógicas; fueron influidos también por consideraciones teológicas. Eso está claro en el caso de Odón de Tournai, el cual utilizó el ultrarrealismo para explicar la transmisión del pecado original. Si se entiende el pecado original como una infección positiva del alma humana, se enfrenta uno con un dilema: o hay que decir que Dios crea a partir de la nada una nueva substancia humana cada vez que un niño empieza a ser, con la consecuencia de que Dios es responsable de la infección, o hay que negar que Dios cree el alma individual. Lo que mantenía Odón de Tournai era una forma de traducianismo, a saber, que la naturaleza humana o substancia de Adán, infectada por el pecado original, es transmitida con la generación, y que lo que Dios crea es simplemente una nueva propiedad de una substancia ya existente.

No es siempre fácil calibrar la significación precisa que debe asignarse a las palabras de los más antiguos medievales, porque no siempre podemos decir con certeza si un escritor advirtió plenamente las implicaciones de sus palabras, o si estaba dando un golpe de controversia, tal vez como un *argumentum ad hominem*, sin pretender conscientemente que su fórmula fuera entendida según su significado literal. Así, cuando Roscelin dijo que las tres Personas de la Santísima Trinidad podrían ser justamene llamadas tres dioses, si el uso lo permitiera, sobre la base de que todo ser existente es un individuo, *san Anselmo* (1033-1109) preguntó cómo el que no entiende que una multitud de hombres son específicamente un hombre, puede entender que varias Personas, cada una de las cuales es perfectamente Dios, son un solo Dios.[2] Fundándose en esas palabras, algunos han llamado a san Anselmo ultrarrealista, o realista exagerado, y, en verdad, la interpretación natural de dichas palabras, a la luz del dogma teológico en referencia de cual se ponen, es la de que, lo mismo que hay solamente una substancia o naturaleza en la Divinidad, así no hay más que una substancia o naturaleza (es decir, numéricamente una) en todos los hombres. Sin embargo, podría ser que san Anselmo argumentase *ad hominem* en esa cuestión, y que su pregunta equivaliese a la de cómo un hombre que no reconoce la unidad específica de los hombres (en el supuesto, acertado o equivocado, de que Roscelin negase *toda* realidad al universal) podía captar la unión mucho más grande de las Personas divinas en su Naturaleza, una Naturaleza que es *numéricamente una*. Puede ser que san Anselmo fuera ultrarrealista, pero la segunda interpretación de su pregunta puede apoyarse en el hecho de que él evidentemente entendió que Roscelin sostenía que los universales no tienen realidad

2. *De fide Trin.*, 2.

alguna, sino que son meros *flatus vocis*, y en el hecho de que, en el *Dialogus de Grammatico*,[3] distingue entre substancias primeras y segundas, y menciona nominalmente a Aristóteles.

5. Si el principio implícito del ultrarrealismo era la correspondencia exacta entre el pensamiento y la realidad extramental, el principio de los adversarios del ultrarrealismo era que solamente existen los individuos. Así, *Heurico de Auxerre* (841-76) observaba que si alguien trata de sostener que "blanco" y "negro" existen absolutamente y sin una substancia a la que adhieran, no podrá indicar ninguna realidad correspondiente, sino que habrá de referirse a un hombre blanco o a un caballo negro. Los nombres generales no tienen objetos generales o universales que les correspondan; sus únicos objetos son individuos. ¿Cómo surgen, entonces, los conceptos universales, y cuál es su función y su relación a la realidad? Ni el entendimiento ni la memoria pueden captar todos los individuos, y de ese modo la mente reúne (*coarctat*) la multitud de los individuos y forma la idea de la especie, por ejemplo, hombre, caballo, león. Pero las especies de animales y plantas son a su vez demasiadas para ser juntamente comprehendidas por la mente, y ésta reúne entonces las especies para formar el género. Hay, sin embargo, muchos géneros, y la mente da un paso más en el proceso de *coarctatio,* formando el concepto, aún más amplio y extenso, de *usía* (οὐσία). Ahora bien, a primera vista eso parece ser una posición nominalista, y recordar la teoría de las notas taquigráficas de John Stuart Mill; pero, a falta de pruebas más completas, sería temerario afirmar que fuese realmente ésa la opinión conscientemente mantenida por Heurico. Probablemente éste sólo pretendió afirmar, de una manera enfática, que únicamente los individuos existen, es decir, negar el ultrarrealismo, y al mismo tiempo prestar atención a la explicación psicológica de nuestros conceptos universales. No tenemos pruebas suficientes que garanticen la afirmación de que él negase cualquier fundamento real para los conceptos universales.

Una similar dificultad de interpretación se presenta a propósito de las enseñanzas de *Roscelin* (1050-1120, aproximadamente), el cual, después de estudiar en Soissons y Reims, enseñó en Compiègne, lugar de su nacimiento, y en Loches, Besançon y Tours. Sus escritos se han perdido, a excepción de una carta a Abelardo, y hemos de confiar en el testimonio de otros escritores, como san Anselmo, Abelardo y Juan de Salisbury. Esos escritores ponen, en verdad, completamente en claro que Roscelin se opuso al ultrarrealismo, y que mantuvo que solamente los individuos existen, pero su enseñanza positiva no está muy clara. Según san Anselmo,[4] Roscelin mantenía que el universal es una mera palabra (*flatus vocis*), y, en consecuencia, san Anselmo le cuenta entre los contemporáneos heréticos en dialéctica. Anselmo procede a observar que esos hombres piensan que el color no es sino cuerpo, y la

3. 10.
4. *De fide Trin.*, 2; *P. L.*, 158, 265 A.

sabiduría de los hombres no es sino el alma de éstos, y encuentra el principal fallo de los "herejes dialécticos" en el hecho de que su razón está tan limitada por su imaginación que no pueden liberarse de las imágenes y contemplar objetos abstractos y puramente inteligibles.[5] Ahora bien, es incuestionable que Roscelin dijo que los universales son palabras, palabras generales, puesto que el testimonio de san Anselmo es en ese punto perfectamente claro; pero es difícil calibrar con precisión lo que realmente entendía al decir eso. Si interpretamos a san Anselmo como un, más o menos, aristotélico, es decir, como no ultrarrealista, tendremos que decir que él entendió que la enseñanza de Roscelin suponía la negación de toda clase de objetividad del universal; mientras que si interpretamos a san Anselmo como un ultrarrealista, podemos suponer que Roscelin negaba meramente, en un estilo enfático, el ultrarrealismo. Desde luego, es innegable que, tomado literalmente, el enunciado de que el universal es un mero *flatus vocis* es una negación no sólo del ultrarrealismo y del realismo moderado, sino incluso del conceptualismo y de la presencia de conceptos universales en la mente; pero no tenemos suficientes pruebas para decir lo que Roscelin defendía a propósito del concepto como tal, si es que se ocupó de algún modo de esa cuestión. Podría ser que, en su decisión de negar el ultrarrealismo, la subsistencia formal de los universales, opusiese simplemente el *universale in voce* al universal subsistente, significando que solamente los individuos existen, y que el universal, como tal, no existe extramentalmente, pero sin significar nada acerca del *universale in mente*, que podía haber dado por supuesto, o en el que, sencillamente, pudo no haber pensado. Así, está claro por algunas observaciones de Abelardo en su carta sobre Roscelin al obispo de París,[6] y en su *De divisione et definitione*, que, según Roscelin, una parte es una mera palabra, en el sentido de que cuando decimos que una substancia completa consta de partes, la idea de un todo que consta de partes es una "mera palabra", puesto que la realidad objetiva es una pluralidad de cosas individuales o substancias; pero sería temerario concluir de ahí que Roscelin, si fuese convocado para definir su posición, estuviese dispuesto a mantener que no tenemos *idea* alguna de un todo que consta de partes. ¿No puede haber querido decir simplemente que nuestra idea de un todo que consta de partes es meramente subjetiva, y que la única realidad objetiva es una multiplicidad de substancias individuales? (De un modo semejante, parece haber negado la unidad lógica del silogismo, y haberlo disuelto en proposiciones separadas.) Según Abelardo, la aserción de Roscelin de que las ideas de todo y parte son meras palabras, corre parejas con su aserción de que las especies son meras palabras; y si puede sostenerse la interpretación anterior a propósito de la relación todo-parte, podemos aplicarla también a su doctrina de los géneros y las especies, y decir que su identificación de éstos con palabras

5. *De fide Trin.*, 2; *P. L.*, 158, 265 B.
6. *P. L.*, 178, 358 B.

es una afirmación de su subjetividad más bien que una negación de que haya ideas generales.

No tenemos, desde luego, ninguna razón especial importante para interpretar a Roscelin. Es, sin duda, posible que fuese un nominalista en un sentido completo e ingenuo del término, y, ciertamente, no estoy dispuesto a decir que no fuese un nominalista puro y simple. Juan de Salisbury parece haberle entendido en ese sentido, porque dice que "algunos tienen la idea de que las palabras mismas son los géneros y las especies, aunque esa opinión fue rechazada hace mucho tiempo, y ha desaparecido con su autor",[7] una observación que debe referirse a Roscelin, puesto que el mismo Juan de Salisbury dice en su *Metalogicus*[8] que la opinión que identifica las especies y los géneros con palabras desapareció prácticamente con Roscelin. Pero aunque Roscelin puede haber sido un nominalista puro, y aunque los fragmentarios testimonios relativos a sus enseñanzas, tomados literalmente, apoyan ciertamente esa interpretación, no parece, sin embargo, posible afirmar sin duda ni siquiera que tuvo en cuenta la cuestión de si tenemos o no *ideas* de géneros y especies, y menos aún que lo negase, aun cuando sus palabras lo sugieran así. Todo lo que tenemos derecho a decir con certidumbre es que, nominalista o conceptualista, Roscelin fue un antirrealista declarado.

6. Hemos indicado antes, que Roscelin propuso una forma de "triteísmo" que provocó la hostilidad de san Anselmo y que hizo que fuese condenado y tuviese que retractarse de su teoría en el concilio de Soissons, en 1092. Ese tipo de incursiones en el campo de la teología por parte de los dialécticos explica en gran medida la hostilidad manifestada hacia ellos por hombres como san Pedro Damián. Los dialécticos peripatéticos o sofistas, seglares que procedían de Italia y viajaban de un centro de estudios a otro, hombres como Anselmo el Peripatético de Parma, que intentaban ridiculizar el principio de no contradicción, pusieron naturalmente la dialéctica a una luz bastante pobre mediante su sofistería y juegos de manos verbales; pero mientras se limitaron a disputas verbales fueron probablemente poco más que impertinentes; fue cuando aplicaron su dialéctica a la teología, y cayeron en la herejía, cuando provocaron la enemistad de los teólogos. Así, *Berengario de Tours* (1000-88, aproximadamente), al mantener que los accidentes no pueden subsistir sin la substancia que les sirve de apoyo, negó la doctrina de la transubstanciación. Berengario era un monje, y no un *peripateticus,* pero su espíritu de falta de respeto a la autoridad parece haber sido característico de un grupo de dialécticos del siglo XI, y fue principalmente ese tipo de actitud lo que llevó a san Pedro Damián a llamar a la dialéctica una superfluidad, o a Otloh de St. Emmeran (1010-70, aproximadamente) a decir que ciertos dialécticos ponen más fe en Boecio que en las Escrituras.

7. *Polycraticus,* 7, 12; *P. L.,* 199, 665 A.
8. 2, 17; *P. L..* 199, 874 C.

San Pedro Damián (1007-72) sentía pocas simpatías por las artes liberales (son inútiles, decía) o por la dialéctica, puesto que tales artes no se interesan por Dios o por la salvación del alma, aunque, como teólogo y escritor, el santo tuvo a su vez que hacer uso de la dialéctica. Estaba, sin embargo, convencido de que la dialéctica es una ocupación muy inferior, y que su utilización en teología es puramente subsidiaria y subordinada, no meramente porque los dogmas son verdades reveladas, sino también en el sentido de que, incluso los principios últimos de la razón, pueden no tener aplicación en teología. Por ejemplo, Dios, según san Pedro Damián, no es solamente árbitro de los valores morales y de la ley moral (san Pedro Damián habría visto con simpatía las reflexiones de Kierkegaard sobre el sacrificio de Abraham), sino que también podría lograr que un acontecimiento histórico se convirtiese en no-hecho, que dejase de haber ocurrido, y si eso parece ir en contra del principio de no contradicción, entonces tanto peor para el principio de no-contradicción: lo único que eso prueba es la inferioridad de la lógica en comparación con la teología. En pocas palabras, el puesto que corresponde a la dialéctica es el de una criada, *velut ancilla dominae.*[9]

La idea de la "esclava" fue empleada también por *Gerardo de Czanad* (muerto en 1046), un veneciano que llegó a ser obispo de Czanad, en Hungría. Gerardo subrayó la superioridad de la sabiduría de los apóstoles sobre la de Aristóteles y Platón, y declaró que la dialéctica debe ser *ancilla theologiae.* Se supone muchas veces que ése es el punto de vista tomista sobre el dominio de la filosofía, pero, dada la delimitación tomista de los distintos dominios de teología y filosofía, la idea de la "esclava" no ajusta en la doctrina sobre la naturaleza de la filosofía profesada por santo Tomás. Tal idea fue más bien, como observa M. de Wulf, la propia de un "limitado grupo de teólogos", hombres que hacían poco aprecio de la ciencia de moda. Sin embargo, tampoco ellos pudieron por menos de valerse de la dialéctica, y el arzobispo *Lanfranc* (que nació hacia el año 1010 y murió en 1089, siendo arzobispo de Canterbury) hablaba con la voz del sentido común cuando decía que lo que debía condenarse no era la dialéctica, sino los abusos de la misma.

7. La oposición de un santo, y riguroso teólogo, a la dialéctica, es también uno de los motivos de la vida de Abelardo, cuya controversia con Guillermo de Champeaux constituye la siguiente etapa en la historia de la discusión sobre los universales, aunque solamente afectó a la vida de Abelardo, no al triunfo final de su lucha contra el ultrarrealismo.

Guillermo de Champeaux (1070-1120), después de estudiar en París y Laon, estudió en Compiègne bajo la dirección de Roscelin. Adoptó, no obstante, la teoría exactamente opuesta a la de Roscelin, y la doctrina que él enseñó en la escuela catedral de París fue la del ultrarrealismo. Según Abelardo, que asistió a las lecciones de Guillermo de Champeaux en París, y del

9. *De div. Omnip., P. L.*, 145, 63.

que hemos de derivar nuestro conocimiento sobre las enseñanzas de éste, el maestro mantenía la teoría de que la misma naturaleza esencial está enteramente presente al mismo tiempo en cada uno de los miembros individuales de la especie en cuestión, con la inevitable consecuencia lógica de que los miembros de una especie difieren los unos de los otros no substancialmente, sino sólo accidentalmente.[10] Si eso es así, dice Abelardo,[11] hay una misma substancia en Platón en un lugar y en Sócrates en otro lugar, y Platón está constituido por un equipo de accidentes y Sócrates por otro. Tal doctrina es, desde luego, la forma de ultrarrealismo corriente en la primera parte de la Edad Media, y Abelardo no tuvo dificultad alguna en mostrar las consecuencias absurdas que implicaba. Por ejemplo, si la especie humana está substancialmente, y, por lo tanto, totalmente, presente al mismo tiempo tanto en Sócrates como en Platón, entonces Sócrates debe ser Platón, y debe estar presente en dos lugares al mismo tiempo.[12] Además, semejante doctrina conduce en último término al panteísmo, puesto que Dios es substancia, y todas las substancias serán idénticas a la substancia divina.

Presionado por ese tipo de crítica, Guillermo de Champeaux transformó su teoría, abandonó la teoría de la identidad en favor de la teoría de la indiferencia, y dijo que dos miembros de la misma especie son la misma cosa, no esencialmente (*essentialiter*), sino indiferentemente (*indifferenter*). Disponemos de esa información por Abelardo,[13] que evidentemente consideró que la nueva teoría era un subterfugio, como si Guillermo se limitase ahora a decir que Sócrates y Platón no eran la misma cosa, pero que, sin embargo, no eran cosas diferentes. No obstante, algunos fragmentos de las *Sententiae* de Guillermo de Champeaux[14] ponen en claro la posición de éste. Dice el autor que las dos palabras "uno" y "mismo" pueden ser entendidas de dos maneras, *secundum indifferentiam et secundum identitatem eiusdem prorsus essentiae*, y procede a explicar que Pedro y Pablo son "indiferentemente" hombres, o poseen la humanidad *secundum indifferentiam*, en cuanto que si Pedro es racional, también lo es Pablo, y si Pedro es mortal, también lo es Pablo, y así sucesivamente, mientras que su humanidad no es la misma (quiere decir que su esencia o naturaleza no es numéricamente la misma), sino semejante (*similis*), puesto que son dos hombres. Añade Guillermo que ese modo de unidad no puede aplicarse a la Naturaleza divina, refiriéndose, sin duda, al hecho de que la Naturaleza divina es idéntica en cada una de las tres Personas divinas. Ese fragmento, pues, pese a su lenguaje algo oscuro, se opone claramente al ultrarrealismo. Cuando Guillermo de Champeaux dice que Pedro y Pablo son uno y lo mismo en humanidad *secundum indifferentiam*, quiere decir que sus esencias son igua-

10. *Hist. calam.*, 2; *P. L.*, 178, 119 AB.
11. *Dialectica*, edición de Geyer, p. 10.
12. *De generibus et speciebus;* Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. 153.
13. *Hist. calam.* 2; *P. L.*, 178, 119 B.
14. Edición Lefèvre, p. 24.

les, y que esa igualdad es el fundamento del concepto universal de hombre, que se aplica "indiferentemente" a Pedro y a Pablo o a otro hombre cualquiera. Sea lo que sea lo que Abelardo pensase de esa teoría modificada, o la interpretación según la cual la atacara, la teoría parece ser en realidad una negación del ultrarrealismo, y no muy diferente del modo de ver del propio Abelardo.

Debemos indicar que la referencia que antes hemos hecho a la disputa entre Abelardo y Guillermo de Champeaux ha sido una simplificación, ya que el curso preciso de los acontecimientos en dicha disputa no está claro. Por ejemplo, aunque es seguro que Guillermo, después de ser derrotado por Abelardo, se retiró a la abadía de San Víctor y enseñó allí, para ser luego nombrado obispo de Châlons-sur-Marne, no es seguro en qué punto de la controversia se retiró. Parece probable que cambiase su teoría mientras enseñaba en París, y luego, sometido a nuevas críticas de Abelardo, estuviesen éstas justificadas o no, se retirase de la batalla para recluirse en San Víctor, donde continuaría enseñando y podría haber puesto los fundamentos de la tradición mística de la abadía; pero, según M. de Wulf, Guillermo de Champeaux se retiró a San Víctor y allí enseñó la nueva forma de su teoría, la teoría de la indiferencia. Se ha afirmado también que Guillermo sostuvo tres teorías: 1) la teoría de la identidad del ultrarrealismo; 2) la teoría de la indiferencia, que fue atacada por Abelardo como indistinguible de la anterior, y 3) una teoría anti-realista, en cuyo caso puede presumirse que se retiró a San Víctor después de enseñar las teorías 1 y 2. Eso podría ser correcto, y puede apoyarse en la interpretación de Abelardo y la crítica de éste a la teoría de la indiferencia; pero es cuestionable que la interpretación de Abelardo pasase de ser meramente polémica, y yo me inclino a coincidir con De Wulf en que la teoría de la indiferencia suponía una negación de la teoría de la identidad, es decir, que no era un mero subterfugio verbal. En cualquier caso, la cuestión no es de mucha importancia, puesto que todos están de acuerdo en que Guillermo de Champeaux abandonó eventualmente el ultrarrealismo con el que había comenzado.

8. El hombre que derrotó en debate a Guillermo de Champeaux, *Abelardo* (1079-1142) había nacido en Le Pallet, Palet o Palais, cerca de Nantes, de donde su nombre de *Peripateticus Palatinus*, y estudió dialéctica como discípulo de Roscelin y de Guillermo, después de lo cual abrió una escuela propia, primeramente en Melun, después en Corbeil, y más tarde en París, donde tuvo lugar su disputa con el que había sido su maestro. Posteriormente dirigió su atención a la teología, estudió bajo la dirección de Anselmo de Laon, y comenzó a enseñar él mismo teología en París en 1113. A consecuencia de su episodio con Heloisa, Abelardo tuvo que retirarse a la abadía de St.-Denis. En 1121, su libro *De Unitate et Trinitate divina* fue condenado en Soissons, y Abelardo fundó entonces la escuela del Paráclito, cerca de Nogent-sur-Seine, que abandonó en 1125, para convertirse en abad de St.-Gildas, en la Bretaña, aunque dejó el monasterio en 1129. Desde 1136 a

1149 estuvo enseñando en Santa Genoveva, en París, donde Juan de Salisbury fue uno de sus discípulos. Pero san Bernardo le acusó de herejía, y en 1141 fue condenado en el concilio de Sens. Su apelación al papa Inocencio II condujo a una nueva condenación y a una prohibición de la enseñanza, después de lo cual se retiró a Cluny, donde permaneció hasta su muerte.

Está claro que Abelardo fue un hombre de disposición combativa y despiadado con sus adversarios: ridiculizó a sus maestros en filosofía y en teología, Guillermo de Champeaux y Anselmo de Laon. Fue también, aunque algo sentimental, egoísta y difícil de tratar: es significativo el que abandonase tanto la abadía de St.-Denis como la de St.-Gildas porque era incapaz de vivir en paz con los demás monjes. Fue, sin embargo, un hombre de gran capacidad, un dialéctico sobresaliente, muy superior en ese aspecto a Guillermo de Champeaux; no era una mediocridad que pudiera ser ignorada, y sabemos que su brillantez y destreza dialéctica (y también, sin duda, sus ataques a otros maestros) le atrajeron una gran audiencia. Pero sus incursiones en el terreno de la teología, especialmente viniendo de parte de un hombre brillante y de gran reputación, le hicieron parecer un pensador peligroso a ojos de aquellos que tenían escasa simpatía natural por la dialéctica y la habilidad intelectual, y Abelardo se vio perseguido por la incansable hostilidad de san Bernardo, que parece haber visto al filósofo como un agente de Satanás; indudablemente, hizo cuanto pudo por asegurarse de la condena de Abelardo. Entre otros cargos, acusó a éste de sostener una doctrina herética sobre la Santísima Trinidad, cargo cuya verdad Abelardo negó firmemente. Es probable que el filósofo no fuese racionalista en el sentido corriente de la palabra, en lo que se refiere a sus intenciones (no pretendió negar la Revelación ni disolver el misterio con explicaciones); pero al mismo tiempo, en su aplicación de la dialéctica a la teología, parece haber atacado la ortodoxia teológica, de hecho, ya que no en la intención. Por otra parte, fue la aplicación de la dialéctica a la teología lo que hizo posible el progreso teológico y facilitó la sistematización escolástica de la teología en el siglo XIII.

Abelardo no tuvo dificultad, como ya hemos visto, en poner de manifiesto los absurdos lógicos a que conducía el ultrarrealismo de Guillermo de Champeaux; pero le incumbía producir por sí mismo otra teoría más satisfactoria. Aceptando la definición aristotélica del universal, tal como la transmitiera Boecio (*quod in pluribus natum est praedicari, singulare vero quod non*), procedió a afirmar que lo que se predica no es una cosa, sino un nombre, y concluyó que hay que "adscribir ese tipo de universalidad solamente a las palabras".[15] La frase suena muy parecida a la opinión puramente nominalista adscrita tradicionalmente a Roscelin (que también había sido maestro de Abelardo), pero el hecho de que éste tuviese interés en hablar de

15. *Ingredientibus*, edición Geyer, 16.

palabras universales y particulares pone de manifiesto que no podemos concluir inmediatamente que negase toda realidad correspondiente a las palabras universales, puesto que ciertamente no negaba que hubiese una realidad correspondiente a las palabras particulares, a saber, el individuo. Además, Abelardo (en la *Logica nostrorum petitioni sociorum*) procedió a distinguir *vox* y *sermo*, y a decir, no que *Universale est vox*, sino que *Universale est sermo*. ¿Por qué hizo Abelardo esa distinción? Porque *vox* significa la palabra como entidad física (*flatus vocis*), una cosa, y ninguna cosa puede ser predicada de otra cosa, mientras que *sermo* significa la palabra según la relación de ésta al contenido lógico, y es éste lo que es predicado.

¿Cuál es, pues, el contenido lógico, cuál es el *intellectus universalis* o idea universal, que es expresado por el *nomen universale*? Por las ideas universales la mente "concibe una imagen común y confusa de muchas cosas (...) Cuando digo *hombre*, una cierta figura aparece en mi mente, que se relaciona a hombres individuales, que es común a todos y no propia de ninguno". Semejante lenguaje sugiere, en verdad, que, según Abelardo, no hay realmente conceptos universales, sino sólo imágenes confusas, genéricas o específicas según el grado de su confusión e indistinción; pero el autor sigue diciendo que los conceptos universales se forman por abstracción, y que mediante esos conceptos concebimos lo que hay *en* el objeto, aunque no lo concebimos *como* está en el objeto. "Porque cuando yo considero ese hombre solamente en la naturaleza de substancia o de cuerpo, y no también de animal, o de hombre, o de gramático, evidentemente no entiendo otra cosa que lo que hay en esa naturaleza, pero no considero todo lo que hay." Abelardo explica entonces que cuando dijo que nuestra idea de hombre es "confusa", lo que quiso dar a entender es que por medio de la abstracción la naturaleza se deja libre de toda individualidad, y se considera de tal modo que no supone relación especial alguna a ningún individuo particular, sino que puede ser predicada de todos los hombres individuales. En resumen, *aquello que* se concibe en las ideas genéricas y específicas está en las cosas (la idea no está vacía de referencia objetiva), pero no está en ellas, es decir, en las cosas particulares, *tal como* es concebido. En otras palabras, el ultrarrealismo es falso; pero eso no significa que los universales sean puramente construcciones subjetivas, y aún menos que sean meras palabras. Cuando Abelardo dice que el universal es un *nomen* o *sermo*, lo que quiere decir es que la unidad lógica del concepto universal afecta exclusivamente al predicado, que éste es un *nomen* y no una *res* o cosa individual. Si queremos, con Juan de Salisbury, llamar a Abelardo "nominalista", debemos reconocer al mismo tiempo que su "nominalismo" es simplemente una negación del ultrarrealismo y una afirmación de la distinción entre los órdenes lógico y real, sin que eso suponga negativa alguna del fundamento objetivo del concepto universal. La doctrina de Abelardo es un bosquejo, a pesar de algunas ambigüedades de lenguaje, de la teoría desarrollada por el "realismo moderado".

En su *Theologia Christiana* y su *Theologia,* Abelardo sigue a san Agustín, Macrobio y Prisciano al situar en la mente de Dios *formae exemplares* o ideas divinas, genéricas y específicas, que son idénticas a Dios mismo, y alaba a Platón en ese punto, entendiéndole en sentido neoplatónico, como habiendo colocado las ideas en la mente divina, *quam Graeci Noyn appellant.*

9. El tratamiento por Abelardo del problema de los universales fue realmente decisivo, en el sentido de que dio un golpe de muerte al ultrarrealismo, al mostrar cómo se puede negar dicha doctrina sin verse obligado al mismo tiempo a negar toda objetividad a los géneros y las especies, y, aunque la escuela de Chartres, en el siglo XII (a diferencia de la escuela de San Víctor) se inclinó al ultrarrealismo, dos de las más notables figuras relacionadas con Chartres, a saber, Gilbert de la Porrée y Juan de Salisbury, rompieron con la antigua tradición.

(i) *Gilbert de la Porrée,* o *Gilbertus Porretanus,* nació en Poitiers en 1076, fue discípulo de Bernardo de Chartres y enseñó a su vez en Chartres durante más de doce años. Más tarde enseñó en París, aunque fue nombrado obispo de Poitiers en 1142. Murió en 1154.

Gilbert de la Porrée se mantuvo firme en el tema de que cada hombre tiene su propia humanidad o naturaleza humana;[16] pero tuvo una opinión peculiar en cuanto a la constitución interna del individuo. En el individuo debemos distinguir la substancia o esencia individualizada, en la que inhieren los accidentes de la cosa, y las *formae substantiales,* o *formae nativae.*[17] Esas formas nativas son comunes en el sentido de que son iguales en objetos de la misma especie o género, según sea el caso, y tienen sus ejemplares en Dios. Cuando la mente contempla las formas nativas en las cosas, puede abstraerlas de la materia en la que están encarnadas o vueltas concretas, y considerarlas por separado, en abstracción: está entonces, en relación con los géneros y las especies, que son *subsistentiae,* pero no objetos substancialmente existentes.[18] Por ejemplo, el género es simplemente la colección (*collectio*) de *subsistentiae* obtenida mediante la comparación de cosas que, aunque diferentes en especie, son semejantes.[19] Gilberto quiere decir que la idea de especie se obtiene por comparación de las similares determinaciones esenciales o formas de similares objetos individuales, y reuniéndolas en una sola idea, mientras que la idea de género se obtiene comparando objetos que difieren específicamente pero que aun así tienen en común algunas formas o determinaciones esenciales, como el caballo y el perro tienen en común la animalidad. La forma, como observa Juan de Salisbury a propósito de la doctrina del Porretano,[20] es sensible en los objetos sensibles, pero es concebida por la mente aparte de los sentidos, es decir, inmaterialmente, y

16. *In Boeth., de dual, nat.; P. L.,* 64, 1378.
17. *In Boeth. de Trinit., P. L.,* 64, 1393; Cf. Juan de Salisbury, *Metalog.,* 2, 17; *P. L.,* 64, 875-6.
18. *P. L.,* 64, 1267.
19. *Ibid.,* 64, 1389.
20. *Ibid.,* 64, 875-6.

aunque individual en cada individuo, es, sin embargo, común, o semejante, en todos los miembros de una especie o de un género.

Sus doctrinas de la abstracción y de la comparación ponen en claro que Gilberto fue un realista moderado, y no un ultrarrealista, pero su curiosa idea de la distinción entre la substancia o esencia individual y la esencia común (donde "común" significa semejante en una pluralidad de individuos), le hizo entrar en dificultades cuando procedió a aplicarla a la doctrina de la Santísima Trinidad, y distinguió como cosas diferentes *Deus* y *Divinitas, Pater* y *Paternitas*, del mismo modo a como había distinguido Sócrates de "humanidad", es decir, de la humanidad de Sócrates. Gilberto fue acusado de menoscabar la unidad de Dios y de enseñar herejías (san Bernardo fue uno de sus acusadores). Condenado en el concilio de Reims, el año 1148, se retractó de sus proposiciones heterodoxas.

(ii) *Juan de Salisbury* (1115-80, aproximadamente) llegó a París en el año 1136, y allí asistió a las lecciones de, entre otros, Abelardo, Gilberto Porretano, Adam Parvipontanus y Robert Pulleyn. Llegó a ser secretario del arzobispo de Canterbury, primeramente del arzobispo Teobaldo y más tarde de santo Tomás Becket, y fue más tarde nombrado obispo de Chartres, en 1176.

En la discusión del problema de los universales, dice Juan de Salisbury, el mundo se ha hecho viejo; se ha dedicado a esa empresa más tiempo del requerido por los césares para conquistar y gobernar el mundo.[21] Pero todo el que busca los géneros y las especies fuera de las cosas de los sentidos, está perdiendo su tiempo; [22] el ultrarrealismo es erróneo y contradice las enseñanzas de Aristóteles,[23] por quien Juan de Salisbury tiene predilección en materia de dialéctica; a propósito de los *Tópicos*, observa que es de más utilidad que casi todos los libros de dialéctica que los modernos acostumbran exponer en las escuelas.[24] Los géneros y las especies no son cosas, sino más bien las formas de cosas que la mente, comparando las semejanzas entre éstas, abstrae y unifica en los conceptos universales.[25] Los conceptos universales, o géneros y especies, abstractamente considerados, son construcciones mentales (*figurata rationis*), puesto que no existen como universales en la realidad extramental; pero se trata de una construcción que consiste en la comparación de cosas y la abstracción a partir de las cosas, de modo que los conceptos universales no están vacíos de fundamentación y referencia objetivas.[26]

10. Ya hemos dicho que la escuela de San Víctor se inclinó hacia un realismo moderado. Así, *Hugo de San Víctor* (1096-1141) adoptó más o menos la posición de Abelardo, y mantuvo una clara doctrina de la abstrac-

21. *Polycrat.*, 7, 12.
22. *Metal.*, 2, 20.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, 3, 10.
25. *Ibid.*, 2, 20.
26. *Ibid.*, 3, 3.

ción, que aplicó a las matemáticas y a la física. El dominio de las matemáticas se caracteriza por la atención a *actus confusos inconfuse*,[27] la abstracción, en el sentido de atención por separado, a la línea o la superficie plana, por ejemplo, aunque ni líneas ni superficies existen separadas de los cuerpos. También en física se consideran en abstracción las propiedades de los cuatro elementos, aunque en la realidad concreta éstos no se encuentran sino en diversas combinaciones. Semejantemente, el dialéctico considera las formas de las cosas en aislamiento o abstracción, en un concepto unificado, aunque en la realidad actual las formas de las cosas sensibles no existen ni aisladas de la materia ni como universales.

11. Los fundamentos de la doctrina tomista del realismo moderado habían sido puestos, pues, antes del siglo XIII, y en realidad podemos decir que fue Abelardo quien acabó prácticamente con el ultrarrealismo. Cuando santo Tomás declara que los universales no son cosas subsistentes y que no existen sino en las cosas singulares,[28] se está haciendo eco de lo que Abelardo y Juan de Salisbury habían dicho antes que él. Por ejemplo, la "humanidad", la naturaleza humana, solamente tiene existencia en este o aquel hombre, y la universalidad que se asigna a la humanidad en el concepto es un resultado de la abstracción, y, por lo tanto, en cierto sentido, una contribución subjetiva.[29] Pero eso no supone la falsedad del concepto universal. Si abstrajésemos la forma específica de una cosa y al mismo tiempo pensásemos que esa forma existe realmente en estado de abstracción, nuestra idea sería ciertamente falsa, porque implicaría un juicio falso relativo a la cosa misma; pero aunque en el concepto universal la mente conciba algo de una manera distinta a su modo de existencia concreta, nuestro juicio acerca de la cosa misma no es erróneo; de lo que se trata simplemente es de que la forma, que existe en la cosa en un estado individualizado, es abstraída, es decir, convertida en objeto de atención exclusiva de la mente, por una actividad inmaterial de ésta. El fundamento objetivo del concepto específico universal es así la esencia objetiva e individual de la cosa, la cual esencia es, por la actividad de la mente, liberada de factores individualizantes (es decir, según santo Tomás, de la materia) y considerada en abstracción. Por ejemplo, la mente abstrae del hombre individual la esencia de humanidad, que es igual, pero no numéricamente la misma, en los miembros de la especie humana. Y el fundamento del concepto genérico universal es una determinación esencial que varias especies tienen en común, como las especies de hombre, caballo, perro, etc., tienen en común la "animalidad".

Santo Tomás negaba así ambas formas de ultrarrealismo, la de Platón y la de los primeros medievales; pero, lo mismo que Abelardo, no deseaba rechazar el platonismo totalmente y sin apelación, es decir, no renunciaba a conservar de algún modo el platonismo tal como éste había sido desarrollado

27. *Didasc.*, 2, 18; *P. L.*, 176, 785.
28. *Contra Gent.*, 1, 65.
29. *S. T.*, Ia, 85, 1, ad 1; 85, 2, ad 2.

por san Agustín. Las ideas, las ideas ejemplares, existen en la mente divina, aunque no son ontológicamente distintas de Dios ni constituyen realmente una pluralidad. En lo que se refiere a esa verdad, la teoría platónica está justificada.[30] Santo Tomás admite, pues, (i) el *universale ante rem,* aunque insistiendo en que no es una cosa subsistente, ni separada de las cosas (Platón) ni en las cosas (primeros medievales ultrarrealistas), porque es Dios mismo, considerado en tanto que percibe su esencia como imitable *ad extra* en un cierto tipo de criatura; (ii) el *universale in re,* que es la esencia individual concreta, igual en los distintos miembros de la especie; y (iii) el *universale post rem,* que es el concepto universal abstracto.[31] Huelga decir que el término *universale in re,* utilizado en el *Comentario a las Sentencias,* ha de ser interpretado a la luz de la doctrina general de santo Tomás, es decir, como el *fundamento* del concepto universal, fundamento que no es otra cosa que la esencia concreta o *quidditas rei.*[32]

A finales de la Edad Media el problema de los universales sería replanteado, y una nueva solución iba a ser ofrecida por Guillermo de Ockham y sus seguidores; pero el principio de que solamente los individuos existen como cosas subsistentes, permanecería; la nueva corriente del siglo XIV no se inclinaría hacia el realismo, sino que se alejaría de éste. Consideraré la historia de ese movimiento en el siguiente volumen de esta Historia.

30. *Contra Gent.,* 3, 24.
31. *In Sent.,* 2; *Dist.* 3, 2 ad 1.
32. La distinción entre *universale ante rem, in re,* y *post rem,* había sido hecha por Avicena.

Capítulo XV

SAN ANSELMO DE CANTERBURY

San Anselmo como filósofo. — Pruebas de la existencia de Dios en el "Monologium". — La prueba de la existencia de Dios en el "Proslogium". — La idea de verdad y otros elementos agustinianos en el pensamiento de san Anselmo.

1. San Anselmo había nacido en Aosta, en el Piamonte, en 1033. Después de los estudios preliminares en Burgundy, en Avranches, y más tarde en Bec, entró en la Orden Benedictina, y llegó a ser prior de Bec (1063) y posteriormente abad (1078). En 1093 fue nombrado arzobispo de Canterbury, para suceder a su antiguo maestro, amigo y superior religioso, Lanfranc; y en ese puesto murió, en 1109.

En general, es correcto decir que el pensamiento de san Anselmo pertenece a la tradición agustiniana. Como el gran Doctor africano, consagró su principal esfuerzo intelectual a la comprensión de la doctrina de la fe cristiana, y la exposición de su actitud que está contenida en el *Proslogium* [1] lleva impreso el sello inconfundible del espíritu agustiniano. "No intento, Señor, penetrar tu profundidad, pues juzgo mi intelecto enteramente insuficiente para ello, pero deseo entender en algún grado tu verdad, que mi corazón cree y ama. Porque no busco entender para poder creer, sino que creo para poder entender. Porque creo también esto, que, a menos que crea, no podré entender." Esa actitud de *Credo, ut intelligam* es común a Agustín y a Anselmo, y Anselmo está completamente de acuerdo con Agustín cuando observa en su *Cur Deus Homo* [2] que no esforzarse en comprender lo que se cree, es negligencia. Desde luego, eso significa, en la práctica, para Anselmo una aplicación de la dialéctica o el razonamiento a los dogmas de fe, no con la intención de despojarlos de misterio, sino con la de penetrarlos, desarrollarlos y discernir sus implicaciones en la medida en que eso es posible a la mente humana. Los resultados de ese proceso, por ejemplo, su libro sobre la Encarnación y la Redención (*Cur Deus Homo*), hacen de san Ansel-

1. *P. L.*, 158, 227.
2. *Ibid.*, 158, 362.

mo una figura de importancia en la historia del desarrollo de la especulación teológica.

Ahora bien, la aplicación de la dialéctica a los datos de la teología sigue siendo teología, y san Anselmo apenas merecería un puesto en la historia de la filosofía por su especulación teológica, excepto porque la aplicación de categorías filosóficas a dogmas revelados supone necesariamente algún tratamiento y desarrollo de dichas categorías filosóficas. De hecho, sin embargo, el uso del lema *Credo ut intelligam* no se limitó en el caso de san Anselmo, como tampoco se había limitado en el caso de san Agustín, a la comprensión de sólo aquellas verdades que habían sido reveladas y no descubiertas dialécticamente, sino que se extendió a verdades como la existencia de Dios, que son ciertamente aceptadas por fe, pero que pueden ser alcanzadas por el razonamiento humano. Al lado, pues, de su obra como teólogo dogmático, está también su obra como teólogo natural o metafísico, y en ese aspecto san Anselmo merece un lugar en la historia de la filosofía, puesto que contribuyó al desarrollo de esa rama de la filosofía que se conoce como teología natural. Tanto si sus argumentaciones en favor de la existencia de Dios se consideran válidas como si no, el hecho de que él elaborase sistemáticamente dichas argumentaciones tiene su importancia, y da a la obra títulos para que sea seriamente considerada por el historiador de la filosofía.

San Anselmo, al igual que san Agustín, no hizo una distinción clara entre los campos de la teología y de la filosofía, y su implícita actitud mental puede ser ilustrada del modo siguiente. El cristiano debe tratar de entender y aprehender racionalmente todo lo que cree, en la medida en que eso sea posible a la mente humana. Ahora bien, creemos en la existencia de Dios y en la Santísima Trinidad. Debemos, pues, aplicar nuestro entendimiento a la comprensión de ambas verdades. Desde el punto de vista de quienes, como los tomistas, hacen una clara distinción entre filosofía y teología dogmática, la aplicación del razonamiento a la primera de esas verdades, la existencia de Dios, caerá dentro del campo de la filosofía, mientras que la aplicación del razonamiento a la segunda verdad, la Trinidad, caerá dentro del campo de la teología; y el tomista sostendrá que la primera verdad es demostrable por el razonamiento humano, mientras que la segunda verdad no es demostrable por el razonamiento humano, aunque la mente humana sea capaz de establecer juicios verdaderos a propósito del misterio, una vez revelado, y de refutar las objeciones que el razonamiento humano pueda presentar contra el mismo. Pero, si uno se pone en la posición de san Anselmo, es decir, en un estado mental anterior a la clara distinción entre filosofía y teología, es fácil ver cómo el hecho de que la primera verdad sea demostrable, junto con el deseo de entender todo cuanto creemos, y el considerar como un deber la tentativa de satisfacer ese deseo, conduce naturalmente a un intento de demostrar la trinidad de Personas "por razones necesarias",[3] y

3. *De fide Trinit.*, 4, *P. L.*, 158, 272.

de mostrar del mismo modo que es imposible que un hombre se salve sin Cristo.[4] Si se desea llamar a esa actitud "racionalismo", como en efecto se ha hecho, debe ponerse ante todo en claro lo que uno entiende por "racionalismo". Si por racionolismo se entiende una actitud mental que niega la revelación y la fe, es indudable que san Anselmo no fue racionalista, puesto que aceptó la primacía de la fe y el hecho de la autoridad, y solamente después de eso procedió a intentar comprender los datos de la fe. Si, por el contrario, se quiere extender el término "racionalismo" de tal modo que cubra la actitud mental que lleva a intentar probar los misterios, no porque los misterios no se acepten por fe o pudieran ser rechazados si no se llegase a probarlos, sino porque se desea entender todo lo que se cree, sin haber definido antes con claridad los modos en que diferentes verdades pueden sernos accesibles, entonces es indudable que sí se puede decir que el pensamiento de san Anselmo era racionalista o que se aproximaba mucho a serlo. Pero manifestaría un absoluto mal entendimiento de la actitud de san Anselmo quien supusiera que éste estaba dispuesto a rechazar, por ejemplo, la doctrina de la Santísima Trinidad si no era capaz de encontrar *rationes necessariae* en favor de la misma; san Anselmo creía, ante todo, la doctrina, y solamente entonces intentaba entenderla. La disputa acerca del racionalismo o no racionalismo de san Anselmo está enteramente fuera de lugar, a menos que se ponga antes perfectamente en claro que él no tenía la menor intención de menoscabar la integridad de la fe cristiana. Si insistimos en interpretar a san Anselmo como si éste hubiese vivido después de santo Tomás de Aquino, y como si hubiese distinguido con claridad los campos de la teología y de la filosofía, seremos sencillamente culpables de anacronismo y de incomprensión.

2. En el *Monologium*[5] san Anselmo desarrolla la prueba de la existencia de Dios basada en los grados de perfección que se encuentran en las criaturas. En el capítulo primero aplica su argumentación a la bondad, y en el capítulo segundo a la "grandeza", que entiende, según él mismo nos dice, no como grandeza cuantitativa, sino como una cualidad semejante a la sabiduría, que cuanto en mayor grado sea poseída por un sujeto, mejor, en tanto que la grandeza cuantitativa no es prueba de superioridad cualitativa. Tales cualidades se encuentran en grados diversos en los objetos de la experiencia, de modo que la argumentación procede de la observación empírica de grados de, por ejemplo, bondad, y es por lo tanto una argumentación *a posteriori*. Pero el juicio acerca de diferentes grados de perfección (san Anselmo supone, desde luego, que se trata de juicios objetivamente fundamentados) implica una referencia a un modelo de perfección, y el hecho de que la cosa participa objetivamente, en grados diferentes, de la bondad, manifiesta que el modelo es en sí mismo objetivo, que hay, por ejemplo, una bon-

4. *Cur Deus Homo, P. L.*, 158, 361.
5. *P. L.*, 158.

dad absoluta en la que participan todas las cosas buenas y a la que se aproximan más o menos, según los casos.

Ese tipo de argumentación es de carácter platónico (aunque también Aristóteles, en su fase platónica, argumentaba que donde hay un mejor debe haber un óptimo) y reaparece en la Cuarta Vía de santo Tomás de Aquino. Es, como ya he dicho, una argumentación *a posteriori*: no procede de la idea de bondad absoluta a la existencia de la bondad absoluta, sino de grados observados de bondad a la existencia de la bondad absoluta, y de grados de sabiduría a la existencia de sabiduría absoluta; y la bondad y la sabiduría absolutas se identifican en Dios. La forma desarrollada del argumento necesitaría, indudablemente, una demostración tanto de la objetividad del juicio referente a los distintos grados de bondad, como del principio en que san Anselmo hace reposar su argumentación, a saber, el principio de que si un objeto posee bondad en un grado limitado, debe tener esa su bondad de la bondad absoluta en sí misma, que es buena *per se* y no *per aliud*. También ha de advertirse que la argumentación solamente puede ser aplicada a aquellas perfecciones que *por sí mismas* no implican limitación o finitud: no podría ser aplicada, por ejemplo, al tamaño cuantitativo. (Que ese argumento sea válido o demostrativo, o no lo sea, no parece que sea cosa a decidir por el historiador.)

En el capítulo tercero del *Monologium* san Anselmo aplica al ser la misma clase de argumentación. Todo lo que existe, existe por algo o por nada. La segunda suposición es absurda; así pues, todo lo que existe, existe por algo. Eso significa que todas las cosas existentes existen, o la una por la otra, o por sí mismas, o por una causa de existencia. Pero que *X* exista por *Y* e *Y* por *X*, es impensable: nuestra opción queda limitada a las posibilidades de una pluralidad de causas incausadas o de una sola causa incausada. Hasta aquí, ciertamente, el argumento es simplemente un argumento de causalidad, pero san Anselmo procede a introducir un elemento platónico al decir que si hay una pluralidad de cosas existentes que tienen que ser por sí mismas, es decir, que dependen de sí mismas y son incausadas, hay una forma de ser-en-sí-mismo en la cual participan todas ellas, y en ese punto la argumentación se hace semejante a la antes esbozada. Lo implicado es que, cuando varios seres poseen la misma forma, debe haber un ser unitario, externo a los mismos, que *sea* esa forma. No puede haber, pues, sino un último Ser autoexistente, y debe ser el mejor, más alto y más grande de todo cuanto es.

En los capítulos séptimo y octavo san Anselmo considera la relación entre lo causado y la Causa, y afirma que todos los objetos finitos han sido hechos a partir de la nada, *ex nihilo*, no a partir de una materia precedente, ni a partir de la Causa entendida como origen material. San Anselmo explica cuidadosamente que decir que una cosa ha sido hecha *ex nihilo* no es decir que haya sido hecha a partir de la nada como material; significa que algo es creado *non ex aliquo*; que ahora tiene existencia y antes no la tenía

fuera de la mente divina. Eso puede parecer bastante obvio, pero a veces se ha afirmado que decir que una criatura ha sido hecha *ex nihilo* es, o bien convertir a la nada en algo, o bien quedar expuestos a la observación de que *ex nihilo nihil fit.* San Anselmo deja, pues, en claro que *ex nihilo* no significa *ex nihilo tanquam materia,* sino simplemente *non ex aliquo.*

En cuanto a los atributos del *ens a se,* solamente podemos predicar de él aquellas cualidades cuya posesión es *absolutamente* mejor que su no posesión.[6] Por ejemplo, ser oro es mejor para el oro que ser cuero, pero no sería mejor para un hombre estar hecho de oro. Ser corpóreo es mejor que no ser nada en absoluto, pero no sería mejor para un espíritu ser corpóreo y no incorpóreo. Ser oro es mejor que no ser oro sólo *relativamente,* y ser corpóreo en vez de no corpóreo es mejor sólo *relativamente.* Pero es *absolutamente* mejor ser sabio que no ser sabio, viviente que no viviente, justo que no justo. Debemos, pues, predicar del Ser Supremo sabiduría, vida, justicia, pero no podemos predicar del Ser Supremo corporeidad o ser de oro. Además, como el Ser Supremo no posee sus atributos por participación, sino por su propia esencia, Él *es* Sabiduría, Justicia, Vida, etc.,[7] y, como el Ser Supremo no puede estar compuesto de elementos (que le serían lógicamente anteriores, de modo que ya no sería el Ser Supremo), los atributos son idénticos con la esencia divina, que es simple.[8] Por otra parte, Dios debe necesariamente trascender el espacio, en virtud de su simplicidad y espiritualidad, y el tiempo, en virtud de su eternidad.[9] Está totalmente presente en todo, pero no localmente o *determinate,* y todas las cosas están presentes a su eternidad, que no ha de concebirse como un tiempo sin término, sino como *interminabilis vita simul perfecte tota existens.*[10] Podemos llamar a Dios substancia, si hacemos referencia a la esencia divina, pero no si hacemos referencia a la categoría de substancia, puesto que Dios no puede recibir cambios ni ser soporte de accidentes.[11] En resumen, si se aplica a Dios cualquier nombre que sea también aplicado a las criaturas, *valde procul dubio intelligenda est diversa significatio.*

San Anselmo procede, en el *Monologium,* a dar razones en favor de la Trinidad de Personas en una sola naturaleza, sin ofrecer ninguna clara indicación de que se dé cuenta de que está dejando el campo de una ciencia para entrar en el de otra, y en ese nuevo tema, por interesante que pueda ser para el teólogo, no podemos seguirle. Se ha dicho ya, sin embargo, lo suficiente para poner de manifiesto que san Anselmo hizo una verdadera contribución a la teología natural. El elemento platónico es conspicuo, y, aparte de algunas observaciones desperdigadas, no hay un tratamiento reflexivo de la analogía; pero san Anselmo presenta argumentos *a posteriori,*

6. Cap 15.
7. Cap. 16.
8. Cap. 17.
9. Caps. 20-24.
10. Cap. 24.
11. Cap. 26.

en favor de la existencia de Dios que son de un carácter mucho más sistemático que los de san Agustín, y se ocupa también cuidadosamente de los atributos divinos, la inmutabilidad de Dios, la eternidad, etc. Está, pues, claro cuán erróneo es asociar el nombre de san Anselmo al "argumento ontológico" de un modo que pueda dar a entender que la única contribución del santo al desarrollo de la filosofía fuese un argumento cuya validez es al menos cuestionable. Su obra puede no haber ejercido una influencia muy considerable en pensadores contemporáneos o en los que inmediatamente le siguieron, por su preocupación por otros asuntos (problemas dialécticos, conciliación de las opiniones de los Padres, etc.), pero, vista a la luz del desarrollo general de la filosofía en la Edad Media, debe reconocerse que su autor fue uno de los que principalmente contribuyeron a la teología y a la filosofía escolásticas, tanto por su teología natural como por su aplicación de la dialéctica al dogma.

3. En el *Proslogium* san Anselmo desarrolla el llamado "argumento ontológico", que procede de la idea de Dios a Dios como realidad, como existente. San Anselmo nos dice que las peticiones de sus hermanos y la consideración de las complejas y diversas argumentaciones del *Monologium*, le condujeron a preguntarse si no podría encontrar un argumento que fuese suficiente, por sí solo, para probar todo cuanto creemos concerniente a la substancia divina, de modo que un solo argumento realizase la función de las muchas argumentaciones complementarias de su opúsculo anterior. Finalmente pensó haber descubierto un argumento así, que, por razones de conveniencia, puede ser puesto en forma silogística, aunque el propio san Anselmo lo desarrolla en forma de plegaria a Dios.

> Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse.
>
> Pero aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, debe existir, no sólo mentalmente, en idea, sino también extramentalmente.
>
> Así pues, Dios existe, no sólo en la idea, mentalmente, sino también extramentalmente.
>
> La premisa mayor presenta simplemente la idea de Dios, la idea que tiene de Dios un hombre, aunque niegue su existencia.
>
> La premisa menor está clara, puesto que si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en la mente, no sería aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Algo más grande podría pensarse, a saber, un ser que existiese en la realidad extramental y no únicamente en la idea.

La prueba parte de la idea de Dios como aquello mayor que lo cual nada puede concebirse, es decir, como absolutamente perfecto: eso es lo que *quiere decir* Dios.

Ahora bien, si tal ser tuviese solamente realidad ideal, si existiese solamente en nuestra idea subjetiva, podríamos concebir un ser más grande, a saber, un ser que no existiese simplemente en nuestra idea, sino también en

la realidad objetiva. Se sigue, pues, que la idea de Dios como absoluta perfección es necesariamente la idea de un ser existente, y san Anselmo argumenta que en ese caso nadie puede a la vez tener la idea de Dios y negar su existencia. Si un hombre pensase a Dios como, por ejemplo, un superhombre, tendría perfecto derecho a negar la existencia de Dios en ese sentido, pero no negaría realmente la objetividad de la idea de Dios. Si, por el contrario, un hombre tuviese la debida idea de Dios, si concibiese el significado del término "Dios", podría ciertamente negar su existencia con los labios, pero si advierte lo que su negación implica (a saber, decir que el ser que debe existir por su misma esencia, el ser necesario, no existe) y sigue negando su existencia, se hace reo de patente contradicción: no es sino el loco, el *insipiens*, que ha dicho *en su corazón*, "no hay Dios". El ser absolutamente perfecto es un ser cuya esencia es existir, o que necesariamente implica la existencia, puesto que en otro caso otro ser más perfecto podría ser concebido; es el ser necesario, y un ser necesario que no existe sería una contradicción en los términos.

San Anselmo quería que su argumento fuese una demostración de todo lo que creemos concerniente a la naturaleza divina, y, como el argumento se refiere al ser absolutamente perfecto, los atributos de Dios están contenidos implícitamente en la conclusión del mismo. Solamente tenemos que preguntarnos a nosotros mismos lo que está implicado en la idea de un ser más perfecto que el cual nada puede concebirse, para ver que Dios debe ser omnipotente, omnisciente, supremamente justo, etc. Además, al deducir esos atributos en el *Proslogium*, san Anselmo concede alguna atención a la clarificación de esas nociones. Por ejemplo, Dios no puede mentir; ¿no es ése un signo de falta de omnipotencia? No, contesta san Anselmo; ser capaz de mentir debe llamarse una impotencia más bien que un poder, una imperfección más bien que una perfección. Si Dios pudiese obrar de una manera inconsecuente con su esencia, eso sería de su parte una falta de poder, un defecto. Desde luego, podría objetarse que eso *presupone* que ya sabemos lo que la esencia de Dios es o implica, mientras que la esencia de Dios es precisamente el punto que se trata de aclarar; pero podemos presumir que san Anselmo replicaría que ya ha establecido que Dios es totalmente perfecto, y, por ello, que es a la vez omnipotente y veraz: de lo que se trata es meramente de mostrar lo que la omnipotencia de perfección significa realmente, y de exponer la falsedad de una equivocada idea de omnipotencia.

El argumento presentado por san Anselmo en el *Proslogium* fue atacado por el monje Gaunilón en su *Liber pro Insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem*, en el que observó que la idea que tenemos de una cosa no es una garantía de su existencia extramental, y que Anselmo había realizado una transición ilícita del orden lógico al orden real. Podríamos decir también que las islas más bellas posibles debían existir en algún sitio, puesto que podemos concebirlas. El santo, en su *Liber Apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro Insipiente*, negó la paridad, y la negó

justamente, pues si la idea de Dios es la idea de un ser totalmente perfecto y si la absoluta perfección implica la existencia, esa idea es la idea de un Ser existente, y necesariamente existente, mientras que la idea de las islas más bellas posibles no es la idea de algo que deba existir: incluso en el orden puramente lógico, las dos ideas no corren parejas. Si Dios es posible, es decir, si la idea de un Ser totalmente perfecto y necesario, no contiene una contradicción, Dios debe existir, puesto que sería absurdo hablar de un *Ser necesario puramente posible* (es una contradicción en los términos), mientras que no hay contradicción alguna en hablar de unas islas bellísimas meramente posibles. La principial objeción a la prueba de san Anselmo, que fue presentada contra Descartes y a la que Leibniz trató de contestar, es que no sabemos *a priori* que la idea de Dios, la idea de perfección infinita y absoluta, es la idea de un ser *posible*. Puede ser que no *veamos* ninguna contradicción en esa idea, pero el objetante puede decir que esa posibilidad "negativa" no es lo mismo que la posibilidad "positiva"; no pone de manifiesto que realmente no haya una contradicción en la idea. Que no hay en la idea contradicción alguna, sólo está claro cuando hemos mostrado *a posteriori* que Dios existe.

El argumento del *Proslogium* no suscitó inmediatamente mucho interés; pero en el siglo XIII fue empleado por san Buenaventura, con una acentuación menos lógica y más psicológica, y fue rechazado por santo Tomás. Duns Escoto se valió de él como de una ayuda incidental. En la Edad Moderna ha disfrutado de una carrera brillante, aunque controvertida. Descartes lo adoptó y adaptó, Leibniz lo defendió de un modo esmerado e ingenioso, Kant lo atacó. Los escolásticos suelen rechazarlo, aunque algunos pensadores individuales han mantenido su validez.

4. Entre las características agustinianas de la filosofía de san Anselmo puede mencionarse su teoría de la verdad. Al tratar de la verdad en el juicio,[12] san Anselmo sigue el punto de vista aristotélico según el cual la verdad consiste en que el juicio o proposición afirma lo que realmente existe o niega lo que no existe, la cosa significada es la causa de la verdad, y la verdad reside en el juicio (teoría de la correspondencia); pero cuando, después de tratar de la verdad (rectitud) en la voluntad,[13] procede a hablar de la verdad del ser o esencia,[14] y hace que la verdad de las cosas consista en que éstas sean lo que "deben" ser, es decir, en su encarnación de, o correspondencia con, su idea en Dios, Verdad suprema y modelo de la verdad, y cuando, a partir de la verdad eterna del juicio, concluye a la eternidad de la causa de la verdad, Dios,[15] lo que hace san Anselmo es seguir las huellas de san Agustín. Dios es, pues, la Verdad eterna y subsistente, que es causa de la verdad ontológica de todas las criaturas. La verdad eterna es solamente

12. *Dialogus de Veritate*, 2; *P. L.*, 158.
13. *Dial.*, 4.
14 *Ibid.*, 7 y sig.
15. *Ibid.*, 10.

causa, y la verdad del juicio es solamente efecto, mientras que la verdad ontológica de las cosas es a la vez efecto (de la verdad eterna) y causa (de la verdad en el juicio). Esa concepción agustiniana de la verdad ontológica, con el ejemplarismo que presupone, fue conservada por santo Tomás en el siglo XIII, aunque el aquinatense subrayó más, desde luego, la verdad del juicio. Así, mientras que la definición de verdad característica de santo Tomás es *adaequatio rei et intellectus*, la de san Anselmo es *rectitudo sola mente perceptibilis.*[16]

En su modo general de hablar sobre la relación del alma al cuerpo, y en la falta de una teoría de la composición hilemórfica de ambos, Anselmo sigue la tradición platónico-agustiniana, aunque, como el propio Agustín, él era perfectamente consciente de que alma y cuerpo forman un solo hombre, y así lo afirma. También sus palabras del *Proslogium*[17] sobre la divina luz recuerdan la teoría iluminista de san Agustín: *Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet.*

Quizá podría decirse en general que aunque la filosofía de san Anselmo está en la línea de la tradición agustiniana, es más sistemáticamente elaborada que los correspondientes elementos del pensamiento de Agustín, su teología natural, y que en la aplicación metódica de la dialéctica manifiesta las características de una época más avanzada

16. *Dial.*, 11.
17. Cap. 14.

Capítulo XVI

LA ESCUELA DE CHARTRES

Universalismo de París y sistematización en las ciencias en el siglo XII. — Regionalismo, humanismo. — El platonismo de Chartres. — Hilemorfismo en Chartres. — Panteísmo aparente. — Teoría política de Juan de Salisbury.

1. Una de las mayores contribuciones hechas por la Edad Media al desarrollo de la civilización europea fue el sistema de la universidad, y la mayor de las universidades europeas fue incuestionablemente la de París. Aquel gran centro de estudios teológicos y filosóficos no recibió su estatuto de Universidad en el sentido oficial hasta comienzos del siglo XIII; pero se puede hablar, en un sentido no técnico, de las escuelas de París como formando ya una "universidad" en el siglo XII. En realidad, en algunos aspectos, el siglo XII estuvo más dominado por la erudición francesa que el siglo XIII, puesto que fue en el siglo XIII cuando otras universidades, como la de Oxford, adquirieron prominencia y comenzaron a exhibir un espíritu propio. En cuanto al sur de Europa, la universidad de Bolonia recibió su primera Carta en 1158, de Federico I. Pero aunque Francia fuese el gran centro de actividad intelectual, al menos en el norte de Europa, durante el siglo XII, un hecho que condujo al dicho muchas veces citado de que "Italia tiene el papado, Alemania el imperio, y Francia tiene el conocimiento", eso no significa, desde luego, que la actividad intelectual fuese ejercida simplemente por franceses; la cultura europea era internacional, y la supremacía intelectual de Francia significaba que estudiantes, sabios y profesores, acudían en gran cantidad a las escuelas francesas. De Inglaterra llegaron hombres como Adam Smallbridge (*Parvipontanus*), y Alejandro Neckham, dialécticos del siglo XII, Adelardo de Bath y Roberto Pulleyn, Ricardo de San Víctor (muerto en 1173) y Juan de Salisbury; de Alemania, Hugo de San Víctor (muerto en 1141), teólogo, filósofo y místico; de Italia Pedro Lombardo (1100-60, aproximadamente), autor de las famosas *Sentencias*, que fueron objeto de tantos *Comentarios* durante la Edad Media, por ejemplo, los hechos por santo Tomás de Aquino y Duns Escoto. Así, puede decirse que la universidad de París representó el carácter internacional de la cultura

europea medieval, como el papado representaba el carácter internacional, o, mejor, supranacional, de la religión medieval, aunque ambas cosas estaban, desde luego, estrechamente vinculadas, puesto que la religión única proporcionaba una perspectiva intelectual común, y el lenguaje de la erudición, la lengua latina, era el lenguaje de la Iglesia. Esas dos unidades, la religiosa y la cultural, tan estrechamente unidas, fueron lo que puede llamarse unidades efectivas y reales, mientras que la unidad política del Sacro Imperio Romano Germánico fue más bien teórica que efectiva, porque, aunque las monarquías absolutas fueron un desarrollo posterior, el nacionalismo estaba ya empezando a crecer, aunque su desarrollo fuese frenado por el feudalismo, por el carácter local de las instituciones políticas y económicas medievales, y por la perspectiva intelectual y el lenguaje común.

Ese crecimiento y expansión de la vida universalizadora encontró de modo natural una expresión intelectual y académica en el intento de clasificar y sistematizar la ciencia, el conocimiento y la especulación de la época, un intento que ya se deja ver en el siglo XII. Podemos presentar dos ejemplos, las sistematizaciones de Hugo de San Víctor, y de Pedro Lombardo. El primero, en su *Didascalion*,[1] sigue más o menos la clasificación aristotélica. Así, la lógica es una propedéutica o preámbulo para las ciencias, y trata de conceptos, no de cosas. Se divide en gramática y en la *Ratio Disserendi*, la cual a su vez se subdivide en *Demonstratio, Pars Probabilis* y *Pars Sophistica* (dialéctica, retórica y sofística). La ciencia, a la que la lógica sirve de preámbulo y de la que es instrumento necesario, se divide en los principales apartados de ciencia teorética, ciencia práctica, y "mecánica". La ciencia teorética comprende la teología, las matemáticas (la aritmética, que trata del aspecto numérico de las cosas, la música, que trata de la proporción, la geometría, que se ocupa de la extensión de las cosas, y la astronomía, que se ocupa del movimiento de las cosas), y la física (que tiene como objeto propio la naturaleza interna, o las cualidades internas, de las cosas, y penetra así más profundamente que las matemáticas). La ciencia práctica se subdivide en ética, "económica" y política, en tanto que la "mecánica" comprende las siete artes "iliberales", o *scientiae adulterinae*, puesto que el artesano toma sus formas de la naturaleza. Esas "artes iliberales" son el hilado, la armería y carpintería, la navegación o comercio, que, según Hugo, "reconcilia a los pueblos, aquieta las guerras, fortalece la paz, y hace que los bienes privados sean para uso común de todos", la agricultura, la caza (incluida la cocina), la medicina y el teatro. Está claro que la clasificación de Hugo depende no solamente de Aristóteles (a través de Boecio), sino también de la obra enciclopédica de escritores como san Isidoro de Sevilla.

Pedro Lombardo, que se educó en la escuela de San Víctor, enseñó en la escuela catedral de París, y finalmente fue obispo de dicha ciudad entre

1. *P. L.*, 176.

1150 y 1152, compuso sus *Libri Quattuor Sententiarum*, una obra que, aunque sin originalidad en cuanto a su contenido, ejerció una tremenda influencia, en cuanto estimuló a otros escritores a la labor de exposición sistemática y comprehensiva del dogma, y se convirtió en objeto de resúmenes y comentarios hasta finales del siglo XVI. Las *Sentencias* de Pedro Lombardo eran un libro de texto,[2] cuyo objeto había sido reunir las opiniones o *sententiae* de los Padres acerca de doctrinas teológicas. El libro primero estaba dedicado a Dios, el segundo a las criaturas, el tercero a la Encarnación y Redención y a las virtudes, y el cuarto a los siete sacramentos y a las postrimerías. El mayor número de citas y el grueso de la doctrina se tomaba de san Agustín, aunque se citan otros autores latinos, e incluso san Juan Damasceno hace una aparición, aunque se ha puesto de manifiesto que Pedro Lombardo sólo había visto una pequeña parte de la traducción latina del *Fons Scientiae*, por Burgundio de Pisa. Sin duda las *Sentencias* son predominantemente una obra teológica, pero el Lombardo habla de aquellas cosas que son entendidas por la razón natural y pueden ser entendidas así antes de ser creídas por fe,[3] tales como la existencia de Dios, la creación del mundo por Dios y la inmortalidad del alma.

2. Hemos visto que el desarrollo y expansión de la vida intelectual en el siglo XII se manifestó en el creciente predominio de la "universidad" de París y en los primeros intentos de clasificación y sistematización de los conocimientos; pero la posición de París no significa que no floreciesen las escuelas regionales. En realidad, el vigor de los intereses y de la vida local fue en el período medieval un rasgo complementario del carácter internacional de la vida intelectual y religiosa. Por ejemplo, aunque algunos de los eruditos que acudían a París para estudiar se quedasen luego allí como profesores, otros regresaban a sus propias tierras o provincias, o eran adscritos a instituciones educativas locales. Hubo de hecho una tendencia a la especialización: Bolonia, por ejemplo, se hizo famosa por su escuela de leyes, y Montpellier por la medicina, mientras que la teología mística fue una característica dominante de la escuela de San Víctor, fuera de París.

Una de las escuelas locales más florecientes e interesantes en el siglo XII fue la de Chartres, en la que empezaron a adquirir relieve ciertas doctrinas aristotélicas, aunque asociadas con una muy fuerte mezcla de platonismo. Dicha escuela tuvo también relación con los estudios humanísticos. Así, *Teodorico* (Thierry) *de Chartres*, quien, después de estar al frente de la escuela en 1121, enseñó en París, para regresar a Chartes en 1141, donde llegó a canciller sucediendo a Gilberto de la Porrée, fue descrito por Juan de Salisbury (el cual era igualmente humanista) como *artium studiosissimus investigator*. Su *Heptateuchon* se ocupó de las siete artes liberales, y el autor combatió vigorosamente a los antihumanistas, los "cornificenses", que vitu-

2. Cf. el Prólogo.
3. 3, 24, 3.

peraban el estudio y la forma literaria. De un modo parecido, *Guillermo de Conches* (1080-1154, aproximadamente), que estudió bajo la dirección de Bernardo de Chartres, enseñó en París, y fue tutor de Enrique Plantagenet, atacó a los cornificenses e hizo estudios gramaticales, mereciendo de Juan de Salisbury la afirmación de que él fue el gramático mejor dotado después de Bernardo de Chartres.[4] Pero fue *Juan de Salisbury* (1115/20-1180) el mejor dotado de los filósofos humanistas relacionados con Chartres. Aunque no se educó allí, llegó a ser, como ya hemos visto, obispo de Chartres en 1176. Campeón de las artes liberales y conocedor de los clásicos latinos, de Cicerón en particular, detestaba la barbarie en el estilo, y apodó "cornificenses" a aquellas personas que se oponían por principio al estilo y la retórica. Cuidadoso de su propio estilo literario, Juan de Salisbury representa lo mejor del humanismo filosófico del siglo XII, así como san Bernardo, aunque quizá no con plena intención, representa el humanismo por sus himnos y escritos espirituales. En el siglo siguiente, el XIII, se buscaría, en verdad, en vano latinidad en las obras de los filósofos, la mayoría de los cuales se preocupaban más del contenido que de la forma.

3. La escuela de Chartres, aunque su *floreat* cayó en el siglo XII, tuvo una larga historia. Había sido fundada en el año 990 por *Fulberto*, un discípulo de *Gerberto de Aurillac*. (Este último fue una figura muy destacada del siglo X, humanista y erudito, que enseñó en París y Reims, hizo varias visitas a la corte del emperador, fue obispo de Bobbio, arzobispo de Reims y arzobispo de Ravena, y subió al trono papal con el nombre de Silvestre II, y murió en 1003). Fundada en el siglo X, la escuela de Chartres conservaba, todavía en el siglo XII, un cierto espíritu y estilo conservador, que se manifiesta en su tradición platónica, especialmente en su devoción al *Timeo* de Platón, y también a los escritos más platónicamente orientados de Boecio. Así, *Bernardo de Chartres*, que fue cabeza de la escuela de 1114 a 1119, y canciller de 1119 a 1124, mantenía que la materia existió en un estado caótico antes de ser informada, antes de que el orden se impusiese al desorden. Llamado por Juan de Salisbury "el más perfecto entre los platónicos de nuestro tiempo",[5] Bernardo se representó también la Naturaleza como un organismo, y mantuvo la teoría platónica del Alma del Mundo. En eso fue seguido por *Bernardo de Tours* (*Silvestris*), que era canciller en Chartres hacia 1156 y compuso un poema, *De mundi universitate*, utilizando el Comentario de Calcidio al *Timeo*, y describiendo el Alma del Mundo como animadora de la Naturaleza y formadora de los seres naturales a partir del caos de la materia prima, según las ideas existentes en Dios o el *Nous*. Guillermo de Conches fue incluso más lejos al identificar el Alma del Mundo con el Espíritu Santo, una doctrina por la que fue atacado por Guillermo de St.-Theodoric. Al retractarse, explicó que él era un cristiano, y no un miembro de la academia.

4. *Metal.*, 1, 5.
5. *Ibid.*, 4, 35.

En relación con esas especulaciones en el espíritu del *Timeo*, podemos mencionar la inclinación de la escuela de Chartres al ultrarrealismo, aunque, como hemos visto, dos de las figuras más sobresalientes asociadas con Chartres, Gilberto de la Porrée y Juan de Salisbury, no eran ultrarrealistas. Así, *Clarembaldo de Arras*, un discípulo de Teodorico de Chartres, que fue preboste de Arras en 1152 y arcediano de Arras en 1160, mantiene, en su Comentario al *De Trinitate* de Boecio, contra Gilberto de la Porrée, que no hay más que una humanidad en todos los hombres, y que los hombres individuales difieren solamente *propter accidentium varietatem*.[6]

4. Pero a pesar de su afición al *Timeo* de Platón, los miembros de la escuela de Chartres mostraron también cierta estima por Aristóteles. No solamente siguieron a éste en la lógica, sino que introdujeron también su teoría hilemórfica: en realidad, fue en Chartres donde dicha teoría hizo su primera aparición en el siglo XII. Así, según Bernardo de Chartres, los objetos naturales están constituidos por materia y forma. Él llamaba a las formas *formae nativae*, y las concebía como copias de las ideas en Dios. Sabemos eso por Juan de Salisbury, quien nos dice que Bernardo y sus discípulos trataron de mediar entre Platón y Aristóteles, o reconciliarlos.[7] También para Bernardo de Tours las formas de las cosas son copias de las ideas en Dios, como ya hemos visto, mientras que Clarembaldo de Arras concebía la materia como estando siempre en un estado de flujo, y como siendo la mutabilidad o *vertibilitas* de las cosas, mientras que la forma sería la perfección e integridad de la cosa.[8] Interpretaba así la "materia" de Aristóteles a la luz de la doctrina platónica sobre la mutabilidad y carácter evanescente de las cosas materiales. Guillermo de Conches se diferenció notablemente en una línea propia, manteniendo la teoría atomística de Demócrito;[9] pero, en general, podemos decir que los miembros de la escuela de Chartres adoptaron la teoría hilemórfica de Aristóteles, aunque la interpretaron a la luz del *Timeo*.[10]

5. La doctrina de que los objetos naturales están formados de materia y forma, y de que la forma es una copia del "ejemplar" (la Idea en Dios), hace una clara distinción entre Dios y las criaturas, y no es de carácter panteísta; pero ciertos miembros de la escuela de Chartres utilizaron una terminología que, tomada literalmente y sin cualificaciones, parece implicar una concepción panteísta. Así, Teodorico de Chartres, hermano menor de Bernardo, mantenía que "todas las formas son una sola forma; la forma divina es todas las formas", y que la divinidad es la *forma essendi* de cada cosa, y describía la creación como la producción de los muchos a partir de

6. Edición W. Janssen, p. 42.
7. *Metal.*, 2, 17.
8. Ed. W. Janssen, pp. 44 y 63.
9. *P. L.*, 90, 1132.
10. Gilberto de la Porrée se interesa por la teoría hilemórfica al comentar el *Contra Eutychen, o Liber de duabus Naturis et una Persona Christi*, de Boecio; *P. L.*, 64, 1367.

lo uno.[11] Por su parte, Clarembaldo de Arras decía que Dios es la *forma essendi* de las cosas, y que, puesto que la *forma essendi* debe estar presente siempre y dondequiera que una cosa es, Dios está siempre y en todas partes esencialmente presente.[12] Pero, aunque esos textos, tomados literalmente y separados de su contexto, son de carácter panteísta o monista, no parece que ni Teodorico de Chartres ni Clarembaldo de Arras pretendiesen enseñar una doctrina monista. Por ejemplo, inmediatamente después de decir que la forma divina es todas las formas, Teodorico observa que, aunque la forma divina es todas las formas por el hecho de que es la perfección e integridad de todas las cosas, no se puede concluir que la forma divina sea humanidad. Al parecer, la doctrina de Teodorico debe entenderse a la luz del ejemplarismo, puesto que expresamente dice que la forma divina no puede encarnarse, y, por lo tanto, no puede ser la forma concreta actual de hombre, caballo o piedra. De un modo similar, la doctrina general del ejemplarismo de Clarembaldo de Arras y su insistencia en que las formas de las cosas materiales son copias, *imagines*, es incompatible con un pleno panteísmo. Las frases que parecen enseñar una doctrina emanatista están tomadas de Boecio, y es probable que no expresen en Teodorico o en Clarembaldo una interpretación literal de la emanación más de lo que lo expresan en el propio Boecio; en cierto sentido son frases tópicas, canonizadas, por así decirlo, por su antigüedad, y no hay que exprimir indebidamente su significación.

6. Aunque Juan de Salisbury no se educó en Chartres, es conveniente decir aquí algo de su filosofía del Estado, tal como nos la ofrece en su *Polycraticus.* Las querellas entre la Santa Sede y el Imperio y las controversias de las Investiduras llevaron de un modo natural a los escritores que tomaron parte en las disputas a expresar algunas opiniones, aunque fuera de pasada, a propósito de la función del Estado y su gobernante. Uno o dos escritores fueron algo más lejos y presentaron un rudo esbozo de teoría política. Así, *Manegold de Lautenbach* (siglo XI) llegó a referir el poder del gobernante a un pacto con el pueblo,[13] y declaró [14] que si el rey abandona el gobierno según leyes y se convierte en un tirano, debe considerarse que ha quebrantado el pacto al que debe su poder, y puede ser depuesto por el pueblo. Tales ideas relativas al reinado de la ley y la justicia como esencial al Estado, y relativas al derecho natural, del que la ley civil debería ser expresión, estaban basadas en textos de Cicerón, los estoicos y los juristas romanos, y reaparecen en el pensamiento de Juan de Salisbury, el cual hizo también uso del *De Civitate Dei* de san Agustín y del *De Officiis* de san Ambrosio.

Aunque Juan de Salisbury no propuso una teoría compacta al modo de Manegold de Lautenbach, insistió en que el príncipe no está por encima

11. *De sex dierum operibus,* ed. W. Janssen, pp. 16, 21, 108, 109.
12. Ed. W. Janssen, p. 59.
13. *Liber ad Gebehardum,* 30 y 47.
14. *Ibid.,* 47.

de la ley, y declaró que, por mucho que los aduladores y encubridores de los gobernantes trompeteasen en contrario, nunca admitiría que el príncipe sea libre de toda restricción y de toda ley. Pero ¿qué es lo que entendía al decir que el príncipe está sujeto a la ley? En parte, al menos, pensaba en la ley natural, y ésa era verdaderamente su principal consideración; seguía en eso la doctrina estoica de que hay una ley natural, a la que todas las leyes positivas se aproximan o deben aproximarse. El príncipe no es, pues, libre de promulgar leyes positivas que vayan en contra o sean inconciliables con la ley natural y con esa *aequitas* que es *rerum convenientia, tribuens unicuique quod suum est.* La ley positiva define y aplica la ley natural y la justicia natural, y la actitud del gobernante en esa materia pone de manifiesto si es un príncipe o un tirano. Si sus edictos definen, aplican o complementan la ley natural y la justicia natural, es un tirano, que gobierna según capricho y no cumple la función de su oficio.

¿Entendía Juan de Salisbury algo más por ley al decir que el príncipe está sujeto a la ley? ¿Mantenía que el príncipe está de algún modo sujeto a una ley definida? Era sin duda opinión común que el príncipe estaba sometido en cierto sentido a las costumbres del país y a las leyes promulgadas por sus antecesores, a los sistemas locales de derecho o tradición que se habían desarrollado en el transcurso del tiempo, y, aunque los escritos de Juan de Salisbury manifiestan pocas relaciones con el feudalismo, ya que se apoyaba tan ampliamente en los escritores del período romano, es razonable suponer que compartiera el común modo de ver en esas materias. Sus juicios reales sobre el poder y el oficio del príncipe expresan la perspectiva general, aunque su modo formal de abordar el tema es a través del derecho romano, e indudablemente no tuvo en cuenta la aplicación, en sentido absolutista, al monarca feudal de la máxima del jurista romano: *Quod principi placuit legis habet vigorem.*

Ahora bien, como Juan de Salisbury alababa el derecho romano y lo consideraba como uno de los grandes factores civilizadores de Europa, se vio ante la necesidad de interpretar la máxima que acabamos de citar, sin sacrificar al mismo tiempo sus convicciones sobre el limitado poder del príncipe. Ante todo, ¿cómo entendía el propio Ulpiano su máxima? Él era un jurista, y su finalidad era justificar, explicar la legalidad de los edictos y *constitutiones* del emperador. Según los juristas de la República; la ley gobernaba a los magistrados, pero era evidente que en los tiempos del Imperio el mismo emperador era una de las fuentes de la ley positiva, y los juristas tenían que explicar la legalidad de esa situación. Ulpiano dijo, en consecuencia, que, aunque la autoridad legislativa del emperador deriva del pueblo romano, el pueblo, por la *lex regia,* le transfiere su propio poder y autoridad, de modo que, una vez investido con su autoridad, la voluntad del emperador tiene fuerza de ley. En otras palabras, Ulpiano no hacía sino explicar la legalidad de los edictos del emperador romano; no se preocupaba por establecer una teoría política mediante la afirmación de que el emperador tuviese derecho

a pasar por encima de toda justicia natural y de los principios de la moralidad. Cuando Juan de Salisbury observaba, con referencia expresa al dicho de Ulpiano, que cuando se dice que el príncipe está libre de la ley eso no debe entenderse en el sentido de que pueda hacer lo que es injusto, sino en el sentido de que debe seguir la equidad o justicia natural por un verdadero amor a la justicia y no por miedo al castigo, que no le es aplicable, lo que hacía era expresar la tradición general de los juristas feudales y, al mismo tiempo, no contradecir la máxima de Ulpiano. Cuando, a finales de la Edad Media, algunos teóricos políticos desvincularon la máxima de Ulpiano de la persona del emperador y la transfirieron al monarca nacional, interpretándola en un sentido absolutista, abandonaron el común modo de ver medieval, y transformaron al mismo tiempo la máxima jurídica de Ulpiano en una formulación abstracta de teoría política absolutista.

En conclusión, puede observarse que Juan de Salisbury aceptaba la supremacía del poder eclesiástico (*Hunc ergo gladium de manu Ecclesiae accipit princeps*),[15] y que llevó su distinción entre príncipe y tirano a su consecuencia lógica, admitiendo el tiranicidio como legítimo. En realidad, puesto que el tirano se opone al bien común, el tiranicidio puede a veces ser obligatorio,[16] aunque Juan de Salisbury hizo la curiosa estipulación de que el veneno no podía ser empleado con tal propósito.

15. *Polycrat.*, 4, 3.
16. *Ibid.*, 8, 10.

CAPÍTULO XVII

LA ESCUELA DE SAN VÍCTOR

Hugo de San Víctor; pruebas de la existencia de Dios, fe, misticismo. — Ricardo de San Víctor; pruebas de la existencia de Dios. — Godofredo de San Víctor y Gualterio de San Víctor.

La abadía de San Víctor, situada fuera de las murallas de París, pertenecía a los canónigos agustinos. Ya hemos visto que Guillermo de Champeaux estuvo en relación con esa abadía, a la que se retiró después de ser derrotado por Abelardo, pero la escuela es principalmente famosa por la obra de dos hombres, un germano, Hugo de San Víctor, y un escocés, Ricardo de San Víctor.

1. *Hugo de San Víctor* había nacido en Sajonia en 1096, de noble familia, e hizo sus primeros estudios en el monasterio de Hamersleben, cerca de Halberstadt. Después de tomar los hábitos acudió a París en 1115, para proseguir sus estudios en la abadía de San Víctor. En 1125 inició su labor de maestro, y de 1133 hasta su muerte en 1141, tuvo la escuela a su cargo. Uno de los más sobresalientes teólogos, dogmáticos y místicos de su tiempo, no era, sin embargo, enemigo del cultivo de las artes, y consideraba no solamente que el estudio de las artes, bien entendido, conduce al progreso de la teología, sino que todo conocimiento es de utilidad. "Apréndelo todo; después verás que nada es superfluo." [1] Su obra principal, desde el punto de vista filosófico, es el *Didascalion*, en siete libros, en el que trata de las artes liberales (tres libros), la teología (tres libros) y la meditación religiosa (un libro); pero sus escritos sobre la teología de los sacramentos son también importantes para el teólogo. Hugo compuso también obras exegéticas y místicas, y un Comentario sobre la *Jerarquía Celeste* del Pseudo-Dionisio, para el que utilizó la traducción latina de Juan Escoto Eriúgena.

Hemos mencionado ya anteriormente la clasificación y sistematización de las ciencias de Hugo de San Víctor, en conexión con la tendencia sistematizadora ya claramente discernible en el siglo XII, y debida en parte a la aplicación de la dialéctica a la teología; y también su teoría de la abstrac-

1. *P. L.*, 176, 800 C.

ción, en conexión con la discusión sobre los universales.[2] Esos dos puntos ponen de manifiesto los aspectos aristotélicos de su pensamiento, mientras que su psicología es de carácter claramente agustiniano. "Nadie hay realmente sabio que no vea que existe; pero si un hombre empieza verdaderamente a considerar lo que él es, ve que no es ninguna de aquellas cosas que ve o puede ver. Porque aquello que hay en nosotros que es capaz de razonamiento, aunque esté, por decirlo así, infundido y mezclado con la carne, es sin embargo distinguible por la razón de la substancia de la carne, y se ve, por ello, que es diferente." [3] En otras palabras, la consciencia y la introspección testimonian no solamente la existencia del alma, sino también su espiritualidad e inmaterialidad. Además, el alma es por sí misma una persona, que tiene, como un espíritu racional, personalidad propia y por sí misma, mientras que el cuerpo constituye un elemento en la personalidad humana solamente en virtud de su unión con el espíritu racional.[4] El modo de unión es de "yuxtaposición", más bien que de composición.[5]

Hugo contribuyó al progreso sistemático de la teología natural ofreciendo argumentos *a posteriori* a partir de la experiencia tanto externa como interna. Una de las líneas de prueba se apoya en el hecho experiencial de la autoconsciencia, la consciencia de un "sí mismo" que es "visto" de modo puramente racional y no puede ser material. Considerando la autoconsciencia como necesaria para la existencia de un ser racional, Hugo sostiene que, como el alma no ha sido siempre consciente de su existencia, hubo un tiempo en que el alma no existía. Pero no podría haberse dado la existencia a sí misma: ha de deber, pues, su existencia a otro ser, y éste será un ser necesario y existente por sí mismo, Dios.[6] La prueba, incompletamente formulada, supone las premisas de que la causa de un principio racional debe ser por su parte racional, y que es imposible un regreso al infinito. Su "interioridad" recuerda ciertamente las pruebas de san Agustín, pero no es la prueba agustiniana que parte del conocimiento de verdades eternas por el alma, ni presupone una experiencia religiosa, ni menos aún mística, ya que se apoya en la experiencia natural de la autoconsciencia del alma, y ese fundamento en la experiencia es lo que caracteriza las pruebas de la existencia de Dios presentadas por Hugo.

La segunda prueba, la tomada de la experiencia externa,[7] se apoya en el hecho empírico del cambio. Las cosas están constantemente empezando a ser y dejando de ser, y la totalidad, que está compuesta de esas cosas cambiantes, debe también haber tenido un principio. Requiere, pues, una causa. Nada a lo que falte estabilidad, que deje de ser, puede haber venido a la existencia sin una causa exterior a ello. La idea de ese tipo de prueba está

2. Ver nuestro capítulo XVI, 1, y capítulo XIV, 10.
3. *P. L.*, 176, 825 A.
4. *Ibid.*, 409.
5. *Ibid.*
6. *De Sacramentis*, 3, 7; *P. L.*, 176, 219.
7. *Ibid.*, 3, 10; *P. L.*, 176, 219; y *Sent.*, 1, 3; *P. L.*, 176, 45.

contenida en el *De Fide Orthodoxa* de san Juan Damasceno;[8] pero Hugo de San Víctor procura superar las deficiencias del procedimiento de san Juan Damasceno.

Además de la prueba que parte del cambio, Hugo de San Víctor presenta una prueba teológica en varias partes.[9] En el mundo de los animales vemos que los sentidos y los apetitos encuentran satisfacción en los objetos; en el mundo en general vemos una gran variedad de movimientos (Hugo se refiere al movimiento local) que, sin embargo, están ordenados en armonía. También el crecimiento es un hecho de experiencia, y el crecimiento, puesto que supone la adición de algo nuevo, no puede ser realizado solamente por la cosa que crece. Hugo concluye que esas tres consideraciones excluyen el azar y postulan una Providencia a la que puede atribuirse el crecimiento y que guía todas las cosas según ley.[10] Es indudable que la prueba resulta poco convincente, en la forma que le da su autor, pero se basa en hechos de experiencia, como punto de partida, y es característica de las pruebas de Hugo en general. Hugo adoptó la teoría de Guillermo de Conches relativa a la estructura atómica de la materia. Los átomos son cuerpos simples, que son capaces de aumento y crecimiento.[11]

Hugo era, pues, perfectamente claro en cuanto a la posibilidad de un conocimiento natural de la existencia de Dios; pero insistía igualmente en la necesidad de la fe. La fe es necesaria, no solamente porque el *oculus contemplationis*, por el que el alma aprehende en sí misma a Dios *et ea quae in Deo erant*, ha sido completamente oscurecido por el pecado, sino también porque a la creencia del hombre se proponen misterios que exceden el poder de la razón humana. Esos misterios son *supra rationem*, en el sentido de que la revelación y la fe son necesarias para que sean aprehendidos, pero son *secundum rationem*, y no *contra rationem*; en sí mismos son razonables, y pueden ser objeto de conocimiento, pero no pueden ser objetos de conocimiento en sentido estricto en esta vida, por cuanto la mente del hombre es demasiado débil, especialmente en su estado de oscurecimiento por el pecado. El conocimiento, pues, considerado en sí mismo, es superior a la fe, la cual es una certidumbre de la mente relativa a cosas ausentes, superior a la opinión pero inferior a la ciencia o conocimiento, puesto que los que captan el objeto como inmediatamente presente (los *scientes*) son superiores a los que creen por razones de autoridad. Podemos decir, pues, que Hugo de San Víctor hace una distinción clara entre fe y conocimiento, y que, aunque reconoce la superioridad de este último, no impugna por ello la necesidad de la primera. Su doctrina de la superioridad del conocimiento sobre la fe no es ni mucho menos equivalente a la doctrina hegeliana, ya que Hugo no considera que, naturalmente al menos, la fe pueda ser sustituida por el conocimiento en esta vida.

8. 1, 3, *P. G.*, 94, 796 A.
9. *P. L.*, 176, 826.
10. Cf. *De fide orthod.*, 1, 3; *P. G.*, 94, 795 B.
11. *De Sacramentis*, 1, 6, 37; *P. L.*, 176, 286.

Pero aunque el *oculus contemplationis* ha sido oscurecido por el pecado, la mente, bajo el influjo sobrenatural de la gracia, puede ascender por grados hasta la contemplación de Dios en Sí mismo. Ese misticismo sobrenatural corona el ascenso del entendimiento en esta vida, como la visión beatífica de Dios lo corona en el cielo. Entrar en el tratamiento de la doctrina mística de Hugo de San Víctor estaría aquí bastante fuera de lugar; pero vale la pena indicar que la tradición mística de San Víctor no fue simplemente un lujo espiritual; su teología mística formaba una parte integrante de su síntesis teológico-filosófica. En filosofía la existencia de Dios se prueba mediante el uso natural de la razón, mientras que en teología, la mente aprende acerca de la naturaleza de Dios y aplica la dialéctica a los datos de la revelación, aceptados por la fe. Pero el conocimiento filosófico y el conocimiento (dialéctico) teológico son conocimientos acerca de Dios; aún más alta es la experiencia de Dios, el conocimiento directo de Dios, que se alcanza en la experiencia mística, un conocimiento amoroso y un amor cognoscente de Dios. Por otra parte, el conocimiento místico no es visión plena, y la presencia de Dios al alma en la experiencia mística ciega por exceso de luz, de modo que la visión beatífica del cielo está por encima tanto del conocimiento acerca de Dios por fe como del conocimiento místico directo de Dios.

2. *Ricardo de San Víctor* había nacido en Escocia, pero acudió a París muy joven, y entró en la abadía de San Víctor, donde llegó a ser subprior hacia 1157 y prior en 1162. Murió en 1173. La abadía pasó durante aquellos años por un período difícil, porque el abad, un inglés llamado Ervisio, derrochó sus bienes y arruinó su disciplina, comportándose de un modo tan independiente que el papa Alejandro III le llamó "otro César". Con alguna dificultad, el abad fue inducido a abandonar su cargo, un año antes de la muerte de Ricardo. No obstante, aunque su abad fuese un individuo algo independiente y altanero, el prior, según nos dice la necrología de la abadía, dejó tras sí el recuerdo de un buen ejemplo, una vida santa y hermosos escritos.

Ricardo es una figura importante en la teología medieval, y su principal obra es el *De Trinitate*, en seis libros, pero fue también filósofo, y como teólogo místico publicó dos obras sobre la contemplación, el *Beniamim minor*, sobre la preparación del alma para la contemplación, y el *Beniamim maior*, sobre la gracia de la contemplación. En otras palabras, Ricardo fue un digno sucesor de Hugo de San Víctor, y, como éste, insistió en la necesidad de utilizar la razón en la búsqueda de la verdad. "He leído frecuentemente que hay un solo Dios, que es eterno, increado, inmenso, omnipotente y señor de todo (...) He leído a propósito de mi Dios que es uno y trino, uno en substancia, trino en personas; todo eso lo he leído; pero no recuerdo haber leído cómo se prueban todas esas cosas." [12] Y también: "En todas

12. *De Trinit.*, 1, 5; *P. L.*, 196, 893 BC.

esas materias abundan las autoridades, pero no los argumentos; en todas esas materias *experimenta desunt*, las pruebas escasean; así pues, creo que habré hecho algo si puedo ayudar un poco a las mentes de los estudiosos, aunque no pueda satisfacerles".

Es evidente la actitud general anselmiana en las citas precedentes: *Credo, ut intelligam*. Una vez presupuestos los datos de la religión cristiana, Ricardo de San Víctor se dispone a entenderlos y probarlos. Del mismo modo que san Anselmo había declarado su intención de tratar de probar la Santísima Trinidad por "razones necesarias", así también declara Ricardo al comienzo de su *De Trinitate* [13] que será su intención en esa obra, en la medida en que Dios lo permita, aducir razones no solamente probables sino también necesarias en apoyo de las cosas que creemos. Ricardo observa que debe haber razones necesarias para aquello que necesariamente existe; de modo que, como Dios es necesariamente trino y uno, debe haber una razón necesaria para ese hecho. Desde luego, del hecho de que Dios sea necesariamente Tri-Uno (Dios es el Ser Necesario) no se sigue en modo alguno que nosotros seamos capaces de discernir esa necesidad, y Ricardo admite, en efecto, que no podemos comprender plenamente los misterios de la fe, particularmente el de la Santísima Trinidad,[14] pero eso no impide que él intente mostrar que del hecho de que Dios es Amor se sigue necesariamente una pluralidad de Personas en la Trinidad, y demostrar la trinidad de Personas en una sola Naturaleza.

La especulación de Ricardo sobre la Trinidad tuvo una influencia considerable en la posterior teología escolástica; pero desde el punto de vista filosófico son de mayor importancia sus pruebas en favor de la existencia de Dios. Tales pruebas, insiste Ricardo, deben apoyarse en la experiencia. "Debemos empezar por aquella clase de cosas de las que no podemos tener ningún tipo de duda, y por medio de esas cosas que conocemos por experiencia, concluir racionalmente lo que debemos pensar a propósito de los objetos que trascienden la experiencia." [15] Esas cosas de experiencia son objeto contingentes, cosas que empiezan a ser y pueden dejar de ser. Sólo podemos llegar a conocer esas cosas a través de la experiencia, puesto que lo que empieza a ser y puede perecer no puede ser necesario, de modo que su existencia no puede ser demostrada *a priori*, sino que sólo por experiencia puede ser conocida.[16]

El punto de partida de la argumentación es suministrado, pues, por los objetos contingentes de la experiencia; pero, para que nuestro razonamiento sobre esa base pueda tener éxito, es necesario empezar por un fundamento de verdad claramente sólido e inamovible; [17] es decir, la argumentación ne-

13. *P. L.*, 196, 892 C.
14. *Ibid.*, 72 A.
15. *Ibid.*, 894.
16. *Ibid.*, 892.
17. *Ibid.*, 893.

cesita un principio seguro y cierto sobre el cual pueda descansar. Ese principio consiste en que cada cosa que existe o que puede existir, o tiene ser desde la eternidad o comienza a ser en el tiempo. Esa aplicación del principio de no-contradicción nos permite establecer una división del ser. Cualquier cosa existente ha de ser, o (i) desde la eternidad y por sí misma, y por lo tanto auto-existente, o (ii) ni desde la eternidad ni por sí misma, o (iii), desde la eternidad pero no por sí misma, o (iv) por sí misma pero no desde la eternidad. Esa división lógica en cuatro admite inmediatamente una reducción a división en tres, puesto que una cosa que no es desde la eternidad, pero es por sí misma, es imposible, ya que una cosa que empieza a ser es evidente que no puede haberse dado el ser a sí misma o ser un existente necesario.[18] Comienzo en el tiempo y *aseidad* son, pues, incompatibles, y lo que ahora hay que hacer es regresar a las cosas de la experiencia y aplicar el principio general. Las cosas de la experiencia, según las observamos en los reinos humano, animal y vegetal, y en la naturaleza en general, son perecederas y contingentes: comienzan a ser. Así pues, si comienzan a ser, no son desde la eternidad. Pero lo que no es desde la eternidad no puede ser por sí mismo, como ya se ha dicho. Así pues, deben ser por otro. Pero últimamente debe existir un ser que exista por sí mismo, es decir, necesariamente, puesto que, de no haber un ser así, no habría razón suficiente para la existencia de nada: nada existiría, mientras que, de hecho, algo existe, según sabemos por la experiencia. Si se objetase que debe haber, ciertamente, un *ens a se,* pero que ése puede muy bien ser el mundo mismo, Ricardo replicaría que ya ha excluido él esa posibilidad al indicar que experimentamos el carácter contingente de las cosas de que el mundo está compuesto.

Si en esa primera prueba el procedimiento de Ricardo muestra un notable cambio respecto al de san Anselmo, en su siguiente prueba el victorino adopta una posición anselmiana.[19] Es un hecho de experiencia que hay grados diferentes y variables de bondad o perfección, pues, por ejemplo, el racional es más elevado que el irracional. A partir de ese hecho de experiencia, Ricardo procede a argumentar que debe haber uno supremamente elevado, por encima del cual nada haya más grande o mejor. Como lo racional es superior a lo irracional, esa substancia suprema debe ser intelectual, y como lo más alto no puede recibir lo que posee de lo más bajo, de lo subordinado, deberá tener su ser y existencia por sí mismo. Eso significa necesariamente que es eterno. Algo debe ser eterno y *a se,* como ya antes se ha puesto de manifiesto, puesto que en otro caso nada existiría, y la experiencia nos enseña que algo existe; y si lo más alto no puede recibir lo que posee de lo más bajo, lo eterno *a se* debe ser lo más alto, la substancia suprema, que es el Ser eterno y necesario.

18. *P. L.*, 196, 893.
19. *De Trinit.*, 1, 11; *P. L.*, 196, 895-6.

En tercer lugar, Ricardo de San Víctor intenta probar la existencia de Dios a partir de la idea de posibilidad.[20] En todo el universo nada puede existir a menos que tenga la posibilidad de ser (la potencialidad o poder para ser) por sí mismo o la reciba de otro. Una cosa a la que falta la posibilidad de ser, que es completamente imposible, no es nada en absoluto, y para que algo exista debe recibir la capacidad para existir (*posse esse*) del fundamento de la posibilidad. (Ricardo da aquí por supuesto que los objetos del universo no pueden recibir de sí mismos su posibilidad, no pueden ser autofundamentados; en su primera prueba ya ha mostrado la incompatibilidad de *aseidad* y temporalidad, o comienzo de ser.) Ese fundamento de posibilidad, que es la fuente de la posibilidad y de la existencia de todas las cosas, debe, pues, depender de sí mismo, ser último. Toda esencia, todo poder, toda sabiduría, deben depender de ese Fundamento, de modo que éste debe ser por sí mismo la suprema Esencia, como fundamento de todas las esencias, el supremo Poder, como fuente de todo poder, y la suprema Sabiduría como fuente de todas las sabidurías, puesto que es imposible que una fuente pueda conferir un don más grande que ella misma. Pero no puede haber una sabiduría aparte de la substancia racional en la que es inmanente: por tanto, debe haber una Substancia suprema y racional a la que es inmanente la suprema sabiduría. El Fundamento de toda posibilidad es, pues, la Substancia suprema.

Esos argumentos son, desde luego, ejercicios de la inteligencia racional, discursiva, del *oculus rationis*, superior al *oculus imaginationis*, que ve el mundo corpóreo, pero inferior al *oculus intelligentiae*, por el que Dios es contemplado en Sí mismo.[21] En el nivel inferior, los objetos de los sentidos se ven inmediatamente como presentes; en el nivel medio, la mente piensa discursivamente acerca de cosas no inmediatamente visibles, argumentando, por ejemplo, del efecto a la causa, o viceversa; en el nivel superior, la mente ve un objeto invisible, Dios, como inmediatamente presente.[22] El nivel de la contemplación es, pues, por así decir, el análogo espiritual de la percepción sensible, ya que es semejante a ésta en su inmediatez y en su carácter concreto, en contraste con el pensamiento discursivo, aunque difiere de la percepción sensible en cuanto que es una actividad puramente espiritual, dirigida a un objeto puramente espiritual. La división de Ricardo de los seis estadios de conocimiento, desde la percepción de la belleza de Dios en la belleza de la creación hasta la *mentis alienatio*, bajo la acción de la gracia, influyó en el *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura.

3. Godofredo de San Víctor (muerto en 1194) escribió un *Fons Philosophiae* en el que clasifica las ciencias y trata de filósofos y transmisores como Platón, Aristóteles, Boecio y Macrobio, dedicando un capítulo especial al problema de los universales y a las soluciones mantenidas en el mismo.

20. *De Trinit.*, 1, 12; *P. L.*, 196, 896.
21. *De gratia contemplationis*, 1, 3, 7; *P. L.*, 196, 66 CD, 72 C.
22. *Ibid.*, 1, 3, 9; *P. L.*, 196, 110 D.

Gualterio de San Víctor (muerto después de 1180) fue el autor de la celebrada diatriba *Contra Quattuor Labyrinthos Franciae,* Abelardo, Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers y Gilberto de la Porrée, los representantes de la teología dialéctica, quienes, según Gualterio, habían sido hinchados por el espíritu de Aristóteles, trataban con ligereza escolástica de las cosas inefables de la Santísima Trinidad y de la Encarnación, vomitaban muchas herejías y estaban erizados de errores. En otras palabras, Gualterio de San Víctor era un reaccionario que no representa el genuino espíritu de San Víctor, el de Hugo el germano y Ricardo el escocés, con su razonada combinación de filosofía, teología dialéctica y misticismo. En cualquier caso, las manecillas del reloj no podían ya ser retrasadas, porque la teología dialéctica se había puesto en pie, y en el siglo siguiente alcanzó su triunfo en las grandes síntesis sistemáticas.

CAPÍTULO XVIII

DUALISTAS Y PANTEÍSTAS

Los albigenses y los cátaros. — Amalrico de Bene. — David de Dinant.

1. En el siglo XIII santo Domingo predicó contra los albigenses. Dicha secta, al igual que la de los cátaros, se había extendido ya en el sur de Francia y en Italia durante el siglo XII. La doctrina principal de esas sectas era un dualismo de tipo maniqueo, que llegó a la Europa occidental por vía de Bizancio. Existen dos principios últimos, el uno bueno y el otro malo, el primero de los cuales es causa del alma, mientras que el segundo lo es del cuerpo y de la materia en general. De esa hipótesis, albigenses y cátaros sacaban la conclusión de que el cuerpo es malo, y ha de ser dominado por el ascetismo, y también que es equivocado casarse y propagar la especie humana. Puede parecer extraño que una secta cuyos miembros mantenían tales doctrinas pudiera florecer; pero debe recordarse que se consideraba suficiente que los relativamente poco numerosos *perfecti* llevasen esa existencia ascética, mientras que sus seguidores más humildes podían llevar sin peligro una vida más ordinaria, con tal de que recibieran la bendición de uno de los "perfecti" antes de la muerte. Debe recordarse también, cuando se considera la atención que albigenses y cátaros recibieron de parte de los poderes civiles y eclesiásticos, que la condena de la procreación y del matrimonio como males conduce naturalmente a la conclusión de que el concubinato y el matrimonio están al mismo nivel. Además, los cátaros negaban la legitimidad de los juramentos y de toda guerra. Era, pues, natural que esas sectas fueran consideradas como un peligro para la civilización cristiana. La secta de los valdenses, que todavía existe, se remonta al movimiento cátaro, y fue originariamente una secta dualista, aunque fue absorbida por la Reforma y adoptó el antirromanismo y el antisacerdotalismo como sus principales enseñanzas.[1]

2. *Amalrico de Bene* había nacido cerca de Chartres y murió siendo profesor de teología en París, hacia 1206/7. Santo Tomás de Aquino [2] ob-

1. Las fuentes de que disponemos para el conocimiento de la doctrina de los albigenses no son ricas, y la historia del movimiento está algo oscura.
2. *S. T.*, Iª, 3, 8, *in corpore*.

serva que "otros dicen que Dios es el principio formal de todas las cosas, y se dice que ésa fue la opinión de los amalricianos", y Martín de Polonia dice de Amalrico que sostuvo que Dios era la esencia de todas las criaturas y la existencia de todas las criaturas. Al parecer, Amalrico interpretó en un sentido panteísta las enseñanzas de Juan Escoto Eriúgena, así como las frases utilizadas por Teodorico de Chartres y Clarembaldo de Arras, llegando lo bastante lejos para decir que las Personas de la Trinidad son criaturas, que las tres se encarnaron, y que cada hombre singular es tan Dios como lo fue Cristo. Parece ser que algunos de sus seguidores sacaron de esa doctrina la conclusión de que el pecado es un concepto irreal, sobre la base de que, si todo hombre es divino, no puede pecar. Sostuviese o no conscientemente Amalrico un verdadero panteísmo, fue en todo caso acusado de herejía y tuvo que retractarse. Sus doctrinas fueron condenadas en 1210, después de su muerte, junto con las de Juan Escoto Eriúgena.

3. Si para Amalrico de Bene Dios es la forma de todas las cosas, para *David de Dinant* Dios se identifica con la materia primera, en el sentido de la potencialidad de todas las cosas. Muy poco se sabe de la vida de David de Dinant, o de las fuentes de las que derivó sus doctrinas, o de las doctrinas mismas, puesto que sus escritos, condenados en 1210 y prohibidos en París en 1215, se han perdido. San Alberto Magno[3] le adscribe un *De tomis, hoc est, de divisionibus*, y los documentos del concilio de París (1210) le atribuyen un *Quaterni* o *Quaternuli*, aunque Geyer, por ejemplo, supone que esos dos títulos corresponden a la misma obra, que constaba de un número de secciones o párrafos (*quaterni*). En cualquier caso, para nuestro conocimiento de sus doctrinas dependemos de las citas o informes de san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa.

En la *Summa Theologica*,[4] santo Tomás afirma que David de Dinant "decía muy neciamente que Dios es materia primera". En otro lugar[5] dice que David dividía las cosas en tres clases: cuerpos, almas y substancias eternas, y que los cuerpos estaban constituidos por *Hyle*, las almas por *Nous* o mente, y las substancias eternas por Dios. Esas tres fuentes constitutivas son las tres indivisibles, y las tres indivisibles son una y la misma. Así, todos los cuerpos serían modos de un solo ser indivisible, *Hyle*, y todas las almas serían modos de un ser indivisible, *Nous*; pero esos dos seres indivisibles son uno, y fueron identificados por David con Dios, que es la única Substancia. "Es manifiesto (según David) que hay solamente una substancia, no sólo de todos los cuerpos, sino también de todas las almas, y que esa substancia no es otra cosa sino Dios mismo (...). Está claro, pues, que Dios es la substancia de todos los cuerpos y de todas las almas, y que Dios, e *Hyle*, y *Mens*, son una sola substancia."[6]

3. *S. T.*, Iª, 4, 20, 2, *quaest. incidens.*
4. I,ª 3, 8, *in corpore.*
5. II *Sent.*, 17, 1, 1.
6. S. Alb. M., *S. T.*, IIª, t. 12, q. 72, membr. 4, a. 2, n. 4.

David de Dinant trató de probar esa posición dialécticamente. Para que dos clases de substancias difieran entre sí, deben diferir en virtud de una diferencia, y la presencia de una diferencia implica la presencia de un elemento común. Ahora bien, si la materia difiriese de la mente, tendría que haber una *differentia* en la materia primera, es decir, una forma y una materia, y en ese caso nos veríamos forzados a un regreso al infinito.[7] Santo Tomás expresa el argumento de esta forma.[8] Cuando las cosas no difieren en modo alguno una de otra, son la misma. Ahora bien, siempre que dos cosas difieran una de otra, difieren en virtud de *differentiae*, y en tal caso deben ser compuestas. Pero Dios y la materia primera son completamente simples, no cosas compuestas. Así pues, no pueden diferir en modo alguno entre sí, y en consecuencia deben ser la misma cosa. A ese argumento replica santo Tomás que las cosas compuestas, como, por ejemplo, hombre y caballo, difieren ciertamente una de otra en virtud de *differentiae*, pero que las cosas simples, no; estrictamente hablando, debe decirse que las cosas simples son diversas (*diversa esse*), no que son diferentes (*differre*). En otras palabras, santo Tomás acusa a David de jugar con los términos, de escoger, para expresar la diversidad entre Dios y la materia un término que implica composición en Dios y en la materia.

¿Por qué pensaron san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino que valía la pena prestar tanta atención a un sistema panteísta cuyo fundamento teórico era más o menos una sutileza dialéctica? Probablemente la razón no debe buscarse tanto en que David de Dinant ejerciese una gran influencia como en que Alberto y Tomás temían que la herejía de David de Dinant podía comprometer a Aristóteles. Las fuentes de las cuales derivase David su teoría constituyen un punto disputado, pero en general se coincide en que utilizó la exposición de materialismo antiguo tal como aparece en la *Física* y en la *Metafísica*, y está claro que se sirve de las ideas aristotélicas de materia primera y de forma. En 1210, el mismo concilio de París que condenó los escritos de David de Dinant, prohibió también la enseñanza pública y privada de la filosofía natural de Aristóteles en la Universidad. Con la mayor probabilidad, pues, santo Tomás deseaba mostrar que el monismo de David de Dinant no se seguía en absoluto de las enseñanzas de Aristóteles; y en su réplica a la objeción ya citada hace expresa referencia a la *Metafísica*.

7. *Ibid.*, Iª, t. 4, q. 20, membr. 2; *In Metaph.*, t. 4, c. 1.
8. *S. T.*, Iª, 3, 8, ob. 3.

CUARTA PARTE

FILOSOFIA ISLÁMICA Y JUDIA: TRADUCCIONES

Capítulo XIX

FILOSOFÍA ISLÁMICA

Razones para un tratamiento de la filosofía islámica. — Orígenes de la filosofía islámica. — Alfarabí. — Avicena. — Averroes. — El Dante y los filósofos árabes.

1. Encontrarse con un capítulo sobre la filosofía de los árabes en una obra dedicada al pensamiento medieval, en el sentido del pensamiento cristiano medieval puede sorprender a un lector que no conoce aún la filosofía de la Edad Media; pero la influencia, positiva y negativa, de la filosofía islámica en la del cristianismo es hoy un punto de conocimiento común entre historiadores, y es difícil dejar de decir algo sobre ese tema. La filosofía árabe constituyó uno de los canales principales para la introducción en Occidente del conjunto de las obras de Aristóteles; pero los grandes filósofos del Islam medieval, hombres como Avicena y Averroes, fueron algo más que meros transmisores o comentaristas; transformaron y desarrollaron la filosofía de Aristóteles, más o menos según el espíritu del neoplatonismo, y varios de ellos interpretaron a Aristóteles en puntos importantes en un sentido que, fuese o no exegéticamente correcto, era incompatible con la fe y la teología cristianas.[1] En consecuencia, cuando apareció Aristóteles a los pensadores cristianos medievales, en la forma que le había dado Averroes, por ejemplo, apareció naturalmente como un enemigo de la sabiduría cristiana, o filosofía cristiana en sentido amplio. Ese hecho explica en buena medida la oposición hecha al aristotelismo en el siglo XIII por muchos defensores de la tradición cristiana, que veían al filósofo pagano como el enemigo de san Agustín, de san Anselmo y de los grandes filósofos de la Cristiandad. La oposición se dio en diversos grados, desde un disgusto poco matizado y un miedo a la novedad, hasta la oposición razonada de un san Buenaventura; pero se hace más fácil entender la oposición si se recuerda que un filósofo musulmán como Averroes pretendía dar la verdadera interpretación de Aristóteles, y que esa interpretación contrastaba, en cuestiones importantes, con las creencias cristianas. Eso explica también la atención concedida a los filó-

1. Es verdad, sin embargo, que algunos filósofos islámicos, como Avicena, facilitaron, mediante sus escritos, una interpretación cristiana de Aristóteles.

sofos islámicos por aquellos (particularmente, desde luego, santo Tomás de Aquino) que veían en el sistema aristotélico no solamente un valioso instrumento para la expresión dialéctica de la teología cristiana, sino también la verdadera filosofía, porque dichos pensadores tenían que poner de manifiesto que el aristotelismo no suponía necesariamente la interpretación que del mismo daban los musulmanes; tenían que disociarse de Averroes y distinguir su propio aristotelismo del de éste.

Así pues, para entender plenamente las polémicas de santo Tomás de Aquino y de otros, es necesario saber algo de la filosofía islámica medieval; pero es también necesario por otra razón que está en relación con la primera, a saber, la de que en París apareció una escuela de filósofos que pretendían representar el aristotelismo integral, una escuela cuya principal figura fue el celebrado oponente de santo Tomás, Siger de Brabante. Aquellos aristotélicos "integrales", los genuinos aristotélicos según se consideraban a sí mismos, entendían por aristotelismo genuino el sistema de Aristóteles según lo había interpretado Averroes, el "Comentador" *par excellence*. Para entender, pues, esa escuela, y una fase importante de las controversias de París, es evidentemente necesario familiarizarse con el papel de Averroes en la historia de la filosofía, y con su doctrina.

Pero, aunque haya que presentar de algún modo la filosofía islámica, no entra en los límites de este libro un tratamiento de la filosofía islámica por el propio interés de ésta. Indudablemente lo tiene (por ejemplo, por su relación a la teología islámica, sus tentativas de conciliación y la tensión entre ellas, así como por la relación del pensamiento islámico al misticismo del mundo islámico, y de la filosofía islámica a la cultura islámica en general), pero lo que el lector debe esperar aquí no es más que un breve bosquejo de la filosofía islámica en el período medieval, y un tratamiento de la misma menos por su interés intrínseco que en función de su influencia sobre el pensamiento cristiano medieval. Ese tratamiento, quizás algo unilateral, no tiene el propósito de infravalorar los logros de los filósofos musulmanes, ni supone una negación del interés intrínseco de la filosofía islámica: está dictado simplemente por el propósito general y el objetivo de este libro, y también, desde luego, por consideraciones de espacio.

2. Si la filosofía islámica se relacionó con la filosofía del cristianismo del modo que acabamos de mencionar, estuvo también conectada con el cristianismo en sus orígenes, debido al hecho de que fueron cristianos sirios quienes tradujeron primeramente al árabe a Aristóteles y otros filósofos antiguos. La primera etapa consistió en la traducción de obras griegas al siríaco, en la escuela de Edessa (Mesopotamia), que fue fundada por san Efrén de Nisibis en el año 363, y fue clausurada por el emperador Zenón, en 489, a causa del nestorianismo que allí prevalecía. En Edessa, algunas de las obras de Aristóteles, principalmente las obras lógicas, así como la *Eisagoge* de Porfirio, fueron traducidas al siríaco, y esa labor fue proseguida en Persia, en Nisibis y Gandisapora, adonde se retiraron los eruditos después del cie-

rre de la escuela de Edessa. Así, obras de Aristóteles y Platón fueron traducidas al persa. En el siglo VI, obras de Aristóteles y Porfirio, y los escritos del Pseudo-Dionisio, fueron traducidos al siríaco en las escuelas monofisitas de Siria.

La segunda etapa consistió en la traducción al árabe de las traducciones siríacas. Incluso antes de la vida de Mahoma (569-632), había habido un cierto número de cristianos nestorianos que trabajaban entre los árabes, principalmente como médicos, y cuando la dinastía Abasida reemplazó a la de los Omeyas en 750, eruditos sirios fueron invitados a la corte árabe de Bagdad. Ante todo se tradujeron obras médicas; pero al cabo de un tiempo se tradujeron también obras filosóficas, y, en 832, una escuela de traductores estaba establecida en Bagdad, una institución que produjo versiones árabes de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, Temistio, Porfirio y Ammonio. También se tradujeron las *República* y *Las Leyes* de Platón, así como también (en la primera mitad del siglo IX), la llamada *Teología de Aristóteles,* que consistía en una compilación de las *Enneadas* (4-6) de Plotino, erróneamente atribuida a Aristóteles. A eso debe añadirse el hecho de que el *Liber de Causis,* que era realmente la *Institutio Theologica* de Proclo, fue también atribuido a Aristóteles. Esas falsas atribuciones, así como la traducción al árabe de comentaristas neoplatónicos de Aristóteles, ayudaron a popularizar entre los árabes una interpretación neoplatónica del sistema de Aristóteles, aunque otras influencias, y no sólo la de Aristóteles y los neoplatónicos, contribuyeron a la formación de la filosofía islámica, por ejemplo, la misma religión islámica y la influencia del pensamiento religioso oriental, por ejemplo el de Persia.

3. Los filósofos musulmanes pueden ser clasificados en dos grupos, el grupo oriental y el grupo occidental. En esta sección trataré brevemente de tres pensadores pertenecientes al grupo oriental.

(i) *Alfarabí,* que perteneció a la escuela de Bagdad y murió hacia 950, es un buen ejemplo de pensador sobre el que se hicieron sentir las influencias mencionadas en la sección anterior. De ese modo ayudó a introducir al mundo de cultura islámica en la lógica de Aristóteles, a la vez que, por su clasificación de los departamentos de filosofía y teología, hizo, por así decir, a la filosofía consciente de sí misma, distinguiéndola de la teología. La lógica es una propedéutica y preparación para la filosofía propiamente dicha, la cual es dividida por Alfarabí en física, que comprende las ciencias particulares (incluida la psicología, y con la teoría del conocimiento tratada dentro de la psicología) y metafísica, como las dos ramas de la filosofía teorética; y ética o filosofía práctica. Su esquema de la teología incluía como secciones 1) la omnipotencia y justicia de Dios; 2) la unidad y otros atributos de Dios; 3) la doctrina de las sanciones en la vida futura; 4 y 5) los derechos del individuo y las relaciones sociales del musulmán. Al hacer de la filosofía un dominio separado, Alfarabí no pretendía, pues, suplantar ni socavar

la teología islámica: más bien ponía la esquematización y la forma lógica al servicio de la teología.

Además, Alfarabí se valió de argumentos aristotélicos para probar la existencia de Dios. Así, sobre el supuesto de que las cosas del mundo son pasivamente movidas, una idea que se adaptaba perfectamente a la teología islámica, argumentó que deben recibir su movimiento de un Primer Motor, Dios. También, las cosas de este mundo son contingentes, no existen necesariamente: sus esencias no implican sus existencias, como se manifiesta en el hecho de que empiezan a ser y perecen. De ahí se sigue que han recibido su existencia, y últimamente debe admitirse un ser que existe esencialmente, necesariamente, y es la causa de la existencia de todos los seres contingentes.

Por otra parte, la influencia neoplatónica es manifiesta en el sistema general de Alfarabí. Así, el tema de la emanación se emplea para mostrar cómo de la Divinidad última, o uno, proceden la inteligencia y el alma del Mundo, de cuyos pensamientos o ideas procede el Cosmos, desde las esferas más altas o más exteriores hasta las más bajas o más interiores. Los cuerpos están compuestos de materia y forma. La inteligencia del hombre es iluminada por la inteligencia cósmica, que es el intelecto agente del hombre (el νοῦς ἐπίκτητος de Alejandro de Afrodisia). Además, la iluminación del intelecto humano es la explicación del hecho de que nuestros conceptos "se ajusten" a las cosas, puesto que las ideas en Dios son al mismo tiempo los ejemplares y fuente de los conceptos de la mente humana y de las formas de las cosas.

Esa doctrina de la iluminación se relaciona no solamente con el neoplatonismo, sino también con el misticismo oriental. El propio Alfarabí perteneció a la escuela mística o secta de los sufíes, y su filosofía era de orientación religiosa. La más elevada tarea del hombre consiste en conocer a Dios, y, lo mismo que el proceso general del universo es una emanación de Dios y un regreso a Dios, también el hombre, que procede de Dios en el proceso emanativo y que es iluminado por Dios, se esfuerza en regresar y asemejarse a Dios.

(ii) El más grande de los filósofos musulmanes del grupo oriental es sin ningún género de dudas *Avicena*, o *Ibn Sina* (980-1037), el verdadero creador de un sistema escolástico en el mundo islámico.[2] Persa de nacimiento, nacido cerca de Bokhara, recibió su educación en lengua árabe, y la mayoría de sus obras, extraordinariamente numerosas, fueron escritas en árabe. Verdadero niño precoz, aprendió sucesivamente el Corán, literatura árabe, geometría, jurisprudencia, lógica. Aventajando a sus preceptores, estudió por sí mismo teología, física, matemáticas y medicina, y a los dieciséis años de edad practicaba como médico. Consagró entonces un año y medio al estudio de la filosofía y de la lógica, pero sólo cuando encontró un comentario de

2. El nombre "Avicena", por el que fue conocido Ibn Sina en el mundo medieval, procede de la versión hebrea, Aven Sina.

Alfarabí fue capaz de entender a su satisfacción la *Metafísica* de Aristóteles, que había leído, según él nos cuenta, cuarenta veces sin llegar a entender. El resto de su vida fue de muchos trabajos y aventuras, ya que actuó como visir de varios sultanes y practicó la medicina, y experimentó en su ir y venir las venturas y desventuras de la vida y el favor y disfavor de los príncipes, pero siempre sin dejar de ser un filósofo, prosiguiendo sus estudios y sus escritos dondequiera que iba o estaba, incluso en la prisión o montado a caballo. Murió en Hamadan a la edad de cincuenta y siete años, después de realizar sus abluciones, arrepentirse de sus pecados, distribuir abundantes limosnas y dar libertad a sus esclavos. Su principal obra filosófica es el *As-Sifa*, conocido en la Edad Media como las *Sufficientiae*, que comprende la lógica, la física (incluidas las ciencias naturales), las matemáticas, la psicología y la metafísica. El *Najat* era una colección de textos, tomados de la obra anterior y dispuestos en un orden diferente.

La división aviceniana de filosofía, en sentido amplio, en lógica, propedéutica de la filosofía, filosofía especulativa (física, matemáticas y teología) y filosofía práctica (ética, económica y política) no ofrece características notables, salvo que la teología se subdivide en teología primera (equivalente a la ontología y teología natural) y teología segunda (que comprende temas islámicos), y eso distingue la teología islámica de la griega. Pero su metafísica, a pesar de lo que toma tanto de Aristóteles como del neoplatonismo, manifiesta características propias, que hacen evidente que, por mucho que tomase de filósofos anteriores, Avicena había pensado su sistema cuidadosamente y de una manera independiente, y lo había soldado en un sistema de sello peculiar. Por ejemplo, aunque, a la par de Aristóteles, asigna a la metafísica el estudio del ser en tanto que ser, Avicena hace uso de una ilustración noaristotélica para mostrar que la mente aprehende necesariamente la idea de ser, aunque ésta se adquiere normalmente a través de la experiencia. Imaginemos un hombre creado repentinamente, que no puede ver ni oír, que flota en el espacio y cuyos miembros están dispuestos de tal modo que no pueden tocarse unos a otros. En el supuesto de que ese hombre no pueda ejercitar sus sentidos y adquirir la noción de ser a través de la vista o del tacto, ¿será por ello incapaz de formarse la noción de ser? No, porque será consciente de su propia existencia y la afirmará, de modo que, aunque no pueda adquirir la noción de ser a través de la experiencia externa, la adquirirá al menos a través de su autoconsciencia.[3]

A ojos de Avicena la noción de necesidad es también una noción primaria, porque para él todos los seres son necesarios. Es preciso, sin embargo, distinguir dos tipos de necesidad. Un objeto particular en el mundo no es necesario por sí mismo: su esencia no implica la existencia necesariamente, como lo muestra el hecho de que empieza a ser y deja de ser; pero es necesario en el sentido de que su existencia está determinada por la acción ne-

3. *Sifa*, 1. 281 y 363.

cesaria de una causa exterior. En consecuencia, un ser contingente significa para Avicena un ser cuya existencia es debida no a la esencia del mismo ser, sino a la acción necesaria de una causa externa. Tales seres son ciertamente causados, y, por lo tanto, "contingentes", pero no por ello es menos determinante la acción de la causa.

Eso lleva a Avicena a argumentar que la cadena de causas no puede ser infinita, puesto que entonces no habría razón alguna para la existencia de nada, sino que debe haber una primera causa que sea en sí misma incausada. Ese Ser incausado, el Ser necesario, no puede recibir su esencia de otro, ni puede su existencia formar parte de su esencia, puesto que la composición en partes supondría una causa anterior unificadora: esencia y existencia deben ser, pues, idénticas en el Ser necesario. Ese último Ser es necesario por sí mismo, mientras que los seres "contingentes" no son necesarios por sí mismos, sino necesarios a través de otro, de modo que el concepto de "ser", aplicado al ser necesario y al contingente, no tiene el mismo sentido. Esos seres distintos no son, pues, especies de un género, sino que más bien "Ser" corresponde *par excellence,* propia y primariamente, al Ser necesario, y se predica de los seres contingentes sólo secundaria y analógicamente.

Estrechamente enlazada con la distinción entre lo necesario y lo contingente o posible está la distinción entre acto y potencia. La potencia, como dijo Aristóteles, es el principio del cambio en otro en tanto que otro, y ese principio debe existir o en el agente (potencia activa) o en el paciente (potancia pasiva). Además, hay grados de potencia y acto, que van desde el límite inferior, la pura potencialidad, la materia primera, hasta el límite superior, acto puro, el Ser necesario, aunque Avicena no utiliza el término "acto puro" *quoad verbum.* Desde esa posición, Avicena procede a mostrar que Dios es verdad, bondad, amor y vida. Por ejemplo, el Ser que es siempre en acto, sin potencialidad o privación, debe ser absoluta bondad, y, puesto que los atributos divinos son ontológicamente indistinguibles, la bondad divina debe ser idéntica al amor absoluto.

Como Dios es bondad absoluta, tiende necesariamente a difundir su bondad, a irradiarla, y eso significa que Dios crea necesariamente. Como Dios es el Ser necesario, todos sus atributos deben ser necesarios. Es, por lo tanto, necesariamente creador. Eso implica a su vez la conclusión de que la Creación es desde toda la eternidad, porque, si Dios es necesariamente creador y Dios es eterno, la creación debe ser eterna. Además, si Dios crea por necesidad de su naturaleza, se sigue también que no hay libre elección en la Creación, que Dios no habría podido crear de otro modo ni otras cosas que las que realmente crea. Pero Dios sólo puede producir inmediatamente un ser semejante a Él: es imposible que Dios cree directamente cosas materiales. El primer ser que lógicamente procede de Dios, es, pues, la primera Inteligencia. Esa Inteligencia es creada, en el sentido de que procede de Dios: recibe, pues, su existencia, y de ese modo comienza la dualidad. Mien-

tras en el Uno no hay dualidad, en la Inteligencia primera hay una dualidad de esencia y existencia, en tanto que la existencia es recibida, y hay también una dualidad de conocimiento, en tanto que la Inteligencia primera conoce al Uno o Dios como necesario y a sí misma como "posible". De ese modo Avicena deduce las diez inteligencias, que exhiben una creciente multiplicidad, y franquea así el abismo entre la unidad de Dios y la multiplicidad de la creación. La décima Inteligencia es la "dadora de formas", que son recibidas en la materia prima, pura potencialidad o (más bien, potencialidad "privada de" forma, y, por ello, en cierto sentido, "mala"), y pueden así multiplicarse dentro de sus especies. Las Inteligencias separadas solamente pueden diferir entre sí específicamente, en virtud de su mayor o menor proximidad al Uno y su decreciente simplicidad en el proceso de emanación; pero, como la materia es el principio de individuación, la misma forma específica puede multiplicarse en una pluralidad de objetos individuales concretos, aunque la materia prima ha de ser primero sacada de su estado de indeterminación y dispuesta para la recepción de la forma específica, primero mediante la *forma corporeitatis* y luego mediante la acción de causas externas que la predisponen a la recepción de una forma específica particular.

La décima inteligencia tiene otra función que realizar aparte de la de dar las formas; ejerce también la función del intelecto activo, o entendimiento agente, en el hombre. En su análisis de la abstracción, Avicena no atribuye al intelecto humano como tal el acto final de la abstracción, la aprehensión del universal en estado de pura inteligibilidad, pues eso supondría que el intelecto pasase del estado de potencialidad al acto enteramente por su propio poder, siendo así que ningún agente puede proceder de la potencia pasiva al acto si no es bajo la influencia de un agente exterior, aunque semejante a él. Avicena distinguió, pues, los intelectos activo y pasivo, pero hizo del entendimiento agente una inteligencia unitaria y separada que ilumina al intelecto humano y confiere a éste su captación intelectual y abstracta de las esencias. (La esencia o universal *post rem* debe ser distinguida de la esencia *ante rem* e *in re*.)

La idea de Avicena de la creación necesaria y su negación de que el Uno tenga conocimiento directo de la multiplicidad de los objetos concretos le puso en divergencia con la teología del Corán; pero el filósofo procuró, en la medida en que pudo, reconciliar su sistema aristotélico-neoplatónico con la ortodoxia islámica. Por ejemplo, no negaba la inmortalidad del alma humana, a pesar de su doctrina referente al carácter separado del entendimiento agente, y mantenía una doctrina de sanciones en la vida de ultratumba, aunque la interpretaba de un modo intelectualista, que hacía consistir la recompensa en el conocimiento de objetos puramente inteligibles y el castigo en la privación de ese conocimiento.[4] Igualmente, aunque sus análisis y explica-

4. Debe observarse que fue la doctrina averroísta de la unicidad del intelecto pasivo o posible lo que *necesariamente* implicaba la negación de la inmortalidad personal. La doctrina de la unicidad del intelecto activo no implica necesariamente tal negación, sea que el intelecto activo se identifique

ción de la creación y de la relación del mundo a Dios implicaban necesariamente una teoría emanatista y, en ese aspecto, tendían hacia el panteísmo, trató de salvarse del panteísmo afirmando la distinción entre esencia y existencia en todos los seres que proceden, inmediata o mediatamente, de Dios. Es posible que la doctrina islámica de la omnipotencia divina, al ser interpretada "especulativamente", tienda al panteísmo, y puede muy bien ser que algunos principios fundamentales del sistema de Avicena favorezcan al panteísmo; pero es indudable que el filósofo no era intencionadamente panteísta.

Cuando parte de los escritos de Avicena fue traducida al latín en el siglo XII, el mundo cristiano se encontró por primera vez frente a un sistema firmemente trabado que tenía que ejercer una fuerte atracción sobre ciertas mentalidades. Así, *Gundissalinus* (muerto en 1151) tradujo al latín la traducción española hecha por Juan Hispano (Avendeath), y utilizó el pensamiento de Avicena en su *De Anima,* siguiendo la psicología aviceniana (y citando la alegoría del "hombre volante" de éste), aunque dejó a Avicena por san Agustín al hacer al intelecto activo, como fuente de iluminación, idéntico a Dios. Además, en su *De Processione Mundi,* trató de conciliar la cosmogonía de Avicena con la doctrina cristiana, aunque su ejemplo en ese punto no fue seguido. Antes de que se dispusiese de la totalidad de la *Metafísica* de Aristóteles, reinó la incertidumbre en cuanto a qué doctrinas debían ser atribuidas a Avicena y cuáles a Aristóteles. Así, Roger Bacon pensaba que Avicena había seguido enteramente a Aristóteles, aunque él, Bacon, no disponía de los libros M y N de la *Metafísica,* y, en consecuencia, no podía verificar la verdad o falta de verdad de su suposición. El resultado fue que *Guillermo de Auvergne* (muerto hacia 1249), el primer vigoroso oponente de Avicena, atribuyó la cosmogonía de éste al propio Aristóteles. Esa cosmogonía, dice Guillermo, era errónea, en cuanto que admitía intermediarios en el proceso de la creación, concediendo así a las criaturas un poder divino, negaba la libertad divina, afirmaba la eternidad del mundo, hacía de la materia el principio de individuación, y consideraba al intelecto activo separado como causa eficiente de las almas humanas. No obstante, el propio Guillermo siguió a Avicena al introducir en el escolasticismo latino la distinción entre esencia y existencia. Además, al negar la doctrina aviceniana del intelecto activo, identificó a éste con Dios. Otros pensadores, como Alejandro de Hales, Juan de la Rochela y san Alberto, aunque negando la doctrina de un intelecto activo separado, hicieron uso de la teoría aviceniana de la abstracción y de la necesidad de iluminación, mientras que Roger Bacon y Roger Marston encontraron que el error de Avicena con-

con una inteligencia subordinada o que se identifique con Dios en su función iluminadora. En cuanto a Aristóteles, es posible que él mismo no creyera en la inmortalidad personal, pero la negación de la inmortalidad personal no se sigue *necesariamente* de su doctrina del intelecto activo, mientras que sí se sigue de la doctrina de Averroes. En ese punto las posiciones de Avicena y de Averroes deben ser claramente distinguidas.

sistía solamente en no identificar el intelecto activo separado e iluminador con Dios. Sin adentrarnos más en la cuestión de la influencia de Avicena, que requeriría una monografía especial, podemos decir que influyó en el escolasticismo latino al menos en tres temas, el del conocimiento y la iluminación, el de la relación de esencia y existencia, y el de la materia como principio de individuación.[5] El que un escolástico latino criticase a Avicena no significa, desde luego, que ese escolástico no hubiese aprendido nada de Avicena. Por ejemplo, santo Tomás de Aquino encontró necesario criticar el tratamiento de la posibilidad por el filósofo musulmán,[6] pero eso no significa que santo Tomás no desarrollase su propia posición, en parte, mediante una consideración de la doctrina de Avicena, aun cuando es difícil estimar el grado preciso de influencia ejercida por los escritos de este último en el más grande de los escolásticos. Pero mucho más influido por Avicena que santo Tomás estuvo Duns Escoto, aunque no pueda llamársele con propiedad discípulo de Avicena.

(iii) *Algazel* (1058-1111), que enseñó durante algún tiempo en Bagdad, se opuso a las doctrinas de Alfarabí y Avicena desde el punto de vista de la ortodoxia mahometana. En su *Maqasid*, o *Intentiones Philosophorum*, resumió las opiniones de aquellos dos filósofos, y esa exposición, traducida al latín por Gundissalinus, produjo la impresión, al ser considerada en sí misma, de que Algazel estaba de acuerdo con las opiniones expresadas. Así, Guillermo de Auvergne reunió como objeto de sus ataques a los "seguidores de Aristóteles", Alfarabí, Algazel y Avicena, sin llegar a conocer el hecho de que Algazel había procedido a criticar los sistemas de los filósofos en su *Destructio philosophorum*,[7] en el que trataba de mostrar cómo los filósofos se contradecían a sí mismos. Ese libro provocó más tarde otro de Averroes, *Destructio destructionis philosophorum*. En su *Revivificación de las Ciencias Religiosas*, Algazel presentó sus opiniones positivas, defendiendo la doctrina ortodoxa de la creación del mundo en el tiempo y a partir de la nada, contra las ideas avicenistas de emanación y de la eternidad del mundo. Algazel defendió también la doctrina de la causalidad universal de Dios, haciendo que la conexión entre causa y efecto dependiese del poder divino, y no de ninguna actividad causal de parte de las criaturas. El filósofo ve consecuencia o conjunción constantes, y concluye la relación de causa y efecto, mientras que, en verdad, el que un acontecimiento siga a otro se debe simplemente al poder y acción de Dios. En otras palabras, Algazel mantuvo una doctrina ocasionalista.

Algazel estaba muy lejos de ser simplemente un filósofo que desease contrarrestar las tendencias no ortodoxas de sus predecesores helenizados; era también un eminente sufí, un escritor espiritual y místico. Abandonando

5. Sobre la influencia de Avicena, cf. Roland-Gosselin, comentario al *De ente et essentia*, pp. 59 y 150.
6. Cf. *De Pot.*, 5, 3; *Contra Gent.*, 2, 30.
7. Más propiamente, *Incoherentia philosophorum*.

su trabajo en Bagdad, se retiró a Siria, donde llevó una vida de ascetismo y contemplación. A veces, sin embargo, salió de su retiro, y, en todo caso, tuvo discípulos: incluso fundó una especie de colegio teológico y una escuela de sufismo en su lugar de retiro, Tus. Pero el mayor interés de su vida estuvo constituido por el renacimiento de la religión, en el sentido del misticismo. Sin inspirarse exclusivamente en anteriores fuentes islámicas, utilizando además ideas neoplatónicas e incluso ideas del judaísmo y del cristianismo, edificó un sistema de espiritualidad que era de carácter personalista, es decir, no panteísta. Algunas de las expresiones de Algazel podrían parecer a primera vista implicar o suponer panteísmo, pero su neoplatonismo fue puesto al servicio de su misticismo religioso más bien que al de la especulación. No es que tienda a identificar el mundo con Dios, sino más bien que su fusión de las doctrinas islámicas de la predestinación y la omnicausalidad divina con un misticismo religioso muy fuertemente acentuado, le condujeron a una especie de panenteísmo. El monoteísmo semítico, visto a la luz del neoplatonismo y fundido con el misticismo, no podía llevarle fácilmente en otra dirección. En el campo de la especulación puramente filosófica manifiesta una actitud algo escéptica, y representa la protesta del misticismo religioso contra el racionalismo, así como la de la teología islámica contra la filosofía aristotélica.

4. El paisaje de fondo de los filósofos musulmanes de Occidente fue suministrado por la brillante civilización islámica que se había desarrollado en España en el siglo x, y que, en aquel período, era enormemente superior a la que podía ofrecer la cristiandad occidental. El primer filósofo del grupo occidental fue *Ibn Masarrah* (muerto en 931), el cual adoptó ideas del Pseudo-Empédocles, mientras que *Avempace* o *Ibn Bajja* (muerto en 1138) y *Abubacer* o *Ibn Tufail* (muerto en 1185) representaron tendencias místicas; pero la mayor figura de ese grupo es indudablemente Averroes, que ocupa en el grupo occidental la posición prominente que Avicena representó en el oriental.

Averroes, o *Ibn Rusd* (el *Commentator* de los escolásticos latinos) había nacido en Córdoba en 1126, hijo de un juez. Después de estudiar teología, jurisprudencia, medicina, matemáticas y filosofía, ocupó puestos judiciales, primero en Sevilla y más tarde en Córdoba, y fue nombrado médico del Califa en 1182. Más tarde cayó en desgracia con el califa al-Mansur, y fue desterrado de la Corte. Finalmente pasó a Marruecos, donde murió en 1198.

Convencido de que el genio de Aristóteles fue la culminación final del intelecto humano, Averroes consagró una gran cantidad de energía a la composición de comentarios, que pueden agruparse en tres clases: (i) los comentarios menores o "medios", en los que Averroes presenta el contenido de la doctrina de Aristóteles, añadiendo sus propias explicaciones y desarrollos, de tal modo que no es siempre fácil distinguir lo que procede de Aristóteles y lo que es propio de Averroes; (ii) los comentarios mayores, en los que Averroes presenta primeramente una porción del texto de Aristóteles y

añade luego su propio comentario; y (iii) los pequeños comentarios (paráfrasis o compendios), en los que presenta las conclusiones a que llegó Aristóteles, omitiendo pruebas y referencias históricas, y que estaban destinados a estudiantes incapaces de ir a las fuentes o a los comentarios mayores. (Al parecer, Averroes compuso los comentarios medios y los compendios antes que los comentarios mayores.) Todo el *Organon* de Aristóteles, en los comentarios menores y en los compendios, se ha conservado, así como las traducciones latinas a las tres clases de comentarios por lo que respecta a los *Analíticos Posteriores,* la *Física,* el *De Caelo,* el *De Anima* y la *Metafísica.* Además de esos y otros comentarios en traducciones latinas, los escolásticos cristianos poseyeron la respuesta de Averroes a Algazel (es decir, la *Destructio destructionis philosophorum*), varias obras de lógica, una carta sobre la relación entre la inteligencia abstracta y el hombre, una obra sobre la beatitud del alma, etc.

La escala metafísica asciende desde la pura materia, como su límite más bajo, hasta el acto puro, Dios como el más alto límite. Entre uno y otro límites están los objetos compuestos de potencia y acto, que forman la *Natura naturata.* (Las frases de la traducción latina, *Natura naturans* y *Natura naturata,* reaparecieron eventualmente en Espinoza.) La materia prima, como equivalente al no-ser, como pura potencialidad y ausencia de toda determinación, no puede ser el término del acto creador: es, pues, coeterna con Dios. Dios, sin embargo, saca o educa las formas de las cosas materiales a partir de la potencia de la pura materia, y crea las inteligencias, en número de diez, en conexión extrínseca con las esferas, de modo que la teoría aviceniana de la emanación queda evitada y se excluye un verdadero panteísmo. El orden de la creación o generación de las cosas es, sin embargo, determinado.

No obstante, aun cuando el haber rechazado la teoría de la emanación haga a Averroes, en cierto sentido, más ortodoxo que Avicena, el cordobés no siguió a éste en su aceptación de la inmortalidad personal. En efecto, Averroes siguió a Temistio y a otros comentadores al sostener que el *intellectus materialis* es la misma substancia que el *intellectus agens,* y que ambos sobreviven a la muerte, pero siguió a Alejandro de Afrodisia al sostener que esa substancia es una Inteligencia unitaria y separada. (Es la Inteligencia de la luna, la más baja de las esferas.) El intelecto pasivo individual en el hombre individual se convierte, bajo la acción del intelecto activo, en "intelecto adquirido", el cual es absorbido por el intelecto activo de tal manera que, aunque sobrevive a la muerte corporal, no lo hace así en tanto que personal, como individuo existente, sino como un momento en la inteligencia universal y común de la especie humana. Hay, pues, inmortalidad, pero no hay inmortalidad personal. Esa opinión fue enérgicamente combatida por santo Tomás de Aquino y otros escolásticos, aunque fue mantenida por los averroístas latinos como una verdad filosófica.

Pero más interesante que la doctrina filosófica particular de Averroes es

su noción de la relación general de la filosofía a la teología. Sosteniendo, como él lo hacía, que Aristóteles había conseguido la culminación de la ciencia humana,[8] que era el modelo de perfección humana y el autor de un sistema que es la suprema verdad, interpretando a Aristóteles como si éste hubiera afirmado la unicidad del entendimiento agente, y aceptando la doctrina de la eternidad de la materia, Averroes tenía necesariamente que procurar una reconciliación de sus ideas filosóficas con la teología islámica ortodoxa, especialmente cuando no faltaban los que estaban dispuestos a acusarle de herejía por su devoción a un autor pagano. En consecuencia, intentó esa reconciliación por medio de la llamada teoría "de la doble verdad". Esa teoría no significa que, según Averroes, una proposición pueda ser verdadera en filosofía y falsa en teología, o viceversa, sino que una verdad, que es siempre la misma, es claramente entendida en filosofía y alegóricamente expresada en teología. La formulación científica de la verdad se consigue únicamente en filosofía, pero la misma verdad es expresada en teología, sólo que de una manera diferente. La enseñanza imaginativa del Corán expresa la verdad de una manera inteligible para el hombre ordinario, para el iletrado, mientras que el filósofo extrae el meollo de lo alegórico y alcanza la verdad "sin adornos", libre de los atavíos de *Vorstellung*. La idea de Averroes sobre la relación de la filosofía a la teología se asemeja algo a la de Hegel, y debía ser inaceptable, y fue inaceptable, a los teólogos islámicos ortodoxos. Pero no era la absurda idea de que una proposición pueda ser verdadera en filosofía, y la proposición diametralmente opuesta verdadera en teología. Lo que hizo Averroes fue subordinar la teología a la filosofía, hacer a ésta juez de aquélla, de modo que correspondería al filósofo decidir qué doctrinas teológicas necesitan ser interpretadas alegóricamente, y de qué modo deben ser interpretadas. Esa opinión fue aceptada por los averroístas latinos, y esa opinión fue, también, la que atrajo sobre Averroes, y sobre los filósofos en general, la enemistad de los teólogos islámicos. En cuanto a afirmaciones atribuidas a Averroes que, tomadas literalmente, implican que una proposición, por ejemplo, que el intelecto activo es numéricamente uno, es verdadera en filosofía y falsa en teología, se ha sugerido que ése fue simplemente un modo sarcástico de decir que la doctrina teológica carece de sentido. Cuando Averroes dice de alguna proposición que es verdadera en la teología fideísta de los conservadores que rechazaban la filosofía, lo que quiere decir es que es "verdadera" en la escuela de los enemigos de la ciencia, es decir, que es sencillamente falsa. Averroes, sentía poco aprecio por los tradicionalistas, como los tradicionalistas sentían poco aprecio por él, y su actitud en esa materia condujo a la prohibición en la España islámica del estudio de la filosofía griega y a la quema de obras filosóficas.

5. De la influencia de Averroes en la cristiandad latina hablaré más adelante; pero tendrá interés añadir aquí algunas palabras sobre la actitud

8. *De Anima*, 3, 2.

del Dante (1265-1321) hacia los filósofos árabes.[9] La cuestión de la actitud del Dante hacia los filósofos árabes surgió cuando los eruditos comenzaron a preguntarse seriamente y sin prejuicios por qué el Dante, que en la *Divina Comedia* coloca a Mahoma en el infierno, no solamente situó a Averroes y a Avicena en el limbo, sino que además puso al averroísta latino Siger de Brabante en el cielo, y fue incluso lo bastante lejos para poner su elogio en boca de santo Tomás de Aquino, que había sido un esforzado oponente de Siger. Es evidente que el Dante trataba a aquellos hombres como filósofos, y por ese hecho colocó a los dos pensadores islámicos tan altos en la escala como pudo: como no eran cristianos, consideró que no podía liberarles por completo del *Inferno*, y por eso les situó en el limbo. Siger, por el contrario, era cristiano, y Dante le situó en el cielo. El que hiciese a santo Tomás recitar sus alabanzas, y que le pusiese a la izquierda de santo Tomás, mientras san Alberto Magno estaba a la derecha del santo de Aquino, se explica si se recuerda que el sistema tomista presupone una filosofía construida por la sola razón natural, y que construir una filosofía mediante la sola razón natural fue precisamente lo que Siger de Brabante intentaba hacer; no es necesario suponer que el Dante aprobase todas las ideas de Siger, sino que le tomó como el símbolo de la "filosofía pura".

Sin embargo, ¿por qué el Dante singulariza a Avicena, Averroes y Siger de Brabante? ¿Fue simplemente porque eran filósofos, o es que el Dante debe algo a los musulmanes? Ha sido mostrado por Bruno Nardi,[10] y Asín Palacios ha llevado adelante el estudio del tema,[11] que el Dante debe importantes puntos de su filosofía a los sistemas de Alfarabí, Avicena, Algazel y Averroes, por ejemplo, la doctrina de la luz divina, la teoría de las Inteligencias, la influencia de las esferas celestes, la idea de que solamente la parte intelectual del alma es directa y propiamente creada, la necesidad de iluminación para la intelección, etc. Algunas de esas ideas se encontraban en la tradición agustiniana, es verdad; pero se ha mostrado que el Dante, lejos de ser un tomista puro y simple, tiene una considerable deuda con los musulmanes, y con Averroes en particular. Eso puede explicar por qué escogió, para hacerle objeto de un tratamiento de especial favor, al más eminente de los filósofos islámicos, y por qué colocó en el cielo al más grande de los averroístas latinos.

9. Para algunas nuevas observaciones sobre ese tema, ver nuestro capítulo XLI, 3.
10. *Intorno al tomismo di Dante e alla quistione di Sigieri* (*Giornale Dantesco*, XXII, 5).
11. *El Islam y la Divina Comedia*. (El autor cita la traducción inglesa abreviada, *Islam and the Divine Comedy*, Londres, 1926. — *N. del T.*)

Capítulo XX

FILOSOFÍA JUDÍA

La Cábala. — Avicebrón. — Maimónides.

1. La filosofía entre los judíos debe su origen al trato con otras naciones y culturas. Así, en el primer volumen de esta historia he tratado ya de Filón, el judío alejandrino (25 a. J. C.-40 d. J. C., aproximadamente), el cual intentó una conciliación de la teología escriturística judía y la filosofía griega, y produjo un sistema en el que se combinaron elementos de la tradición platónica (la teoría de las ideas), el estoicismo (doctrina del Logos) y el pensamiento oriental (seres intermediarios). En la filosofía de Filón, la trascendencia de Dios fue vigorosamente subrayada, y la misma insistencia en la trascendencia divina fue característica de la doctrina de la *Cábala.* La *Cábala* estaba constituida por dos obras, *Jezîrah* (la creación), que se compuso probablemente después de la mitad del siglo IX, y *Sohar* (la brillantez), que empezó a componerse a principios del siglo XIII y fue puesta por escrito por un judío español hacia el año 1300. Posteriormente se hicieron adiciones y comentarios. La filosofía cabalística manifiesta la influencia del neoplatonismo en su doctrina de la emanación y de los seres intermediarios entre Dios y el mundo, y uno de los canales por los cuales el neoplatonismo ejerció también su influencia sobre el *Sohar* fue el pensamiento del judío español conocido por los escolásticos latinos como Avicebrón.

2. *Salomón ibn Gabirol,* o *Avicebrón* (así llamado por los escolásticos latinos, los cuales creían que era un árabe) había nacido en Málaga hacia 1021, se educó en Zaragoza, y murió en 1069/70. Estuvo naturalmente influido por la filosofía árabe, y su obra principal, *Fons Vitae,* se compuso originalmente en árabe. Sin embargo, el original arábigo no se conserva, aunque poseemos la obra en la traducción latina de Juan Hispano (Avendeath) y Domingo Gundissalinus. La obra consta de cinco libros, y ejerció una considerable influenica en los escolásticos cristianos.

La influencia neoplatónica se manifiesta en el esquema emanacionista de la filosofía de Avicebrón. La cúspide de la jerarquía del ser y la fuente de todo ser limitado es, desde luego, Dios, que es uno e incognoscible por la

razón discursiva, y únicamente aprehensible en la intuición del éxtasis. A eso añadió Avicebrón una doctrina peculiar relativa a la voluntad divina por la que son creados, o de la que emanan, todos los seres inferiores. La voluntad divina, como Dios mismo, trasciende la composición de materia y forma, y solamente puede ser aprehendida en la experiencia mística; pero la relación exacta de la voluntad divina a Dios no es fácil de determinar. La distinción trazada entre la esencia divina y la voluntad divina parece hacer de ésta última una hipóstasis distinta, aunque por otra parte la voluntad divina es descrita como siendo Dios mismo en tanto que activo *ad extra*, como Dios en su aparición. En cualquier caso, hay una substitución del Logos por la volutad. A partir de Dios, *via* voluntad divina, sea ésta un aspecto de Dios o una hipótesis distinta, procede el espíritu cósmico o alma del mundo, que es inferior a Dios y está compuesto de materia y forma, *materia universalis* y *forma universalis*. Del alma del mundo, a su vez, proceden los espíritus puros y las cosas corpóreas.

Pero el punto interesante en el sistema de Avicebrón no es el esquema emanacionista, sino su doctrina de la composición hilemórfica universal en todos los seres inferiores a Dios, una doctrina derivada, al menos indirectamente, de Plotino, y que influyó en una línea de tradición del escolasticismo cristiano. Así como del alma del mundo proceden las formas individuales, también proceden del alma del mundo la materia espiritual, presente en la inteligencia y en el alma racional, y la materia corpórea. Así pues, la materia, que no supone *por sí misma* corporeidad, es el principio de limitación y de finitud en todas las criaturas: la composición hilemórfica de las criaturas es lo que distingue a éstas de Dios, porque en Dios no hay composición alguna. Esa doctrina de la composición hilemórfica universal de las criaturas fue mantenida, por ejemplo, por san Buenaventura, el gran franciscano contemporáneo de santo Tomás. Además, hay una pluralidad de formas en cada ser que posee en sí mismo una pluralidad de grados de perfección, como por ejemplo el ser humano, el microcosmos, posee las perfecciones de corporeidad, vida vegetativa, vida sensitiva y vida intelectual. Todo ser corporal posee la *forma corporeitatis*, pero tiene además que recibir su lugar determinado en la jerarquía de los seres, y eso se cumple por la recepción de la forma o formas por las que es, por ejemplo, una cosa viviente, un animal, un perro. Se ha afirmado que la doctrina de Avicebrón constituye el verdadero origen de la teoría de la pluralidad de formas característica de la escuela agustiniana, pero, aun admitiéndolo así, debe también recordarse que la doctrina ajustaba bien en el esquema de la filosofía de los agustinianos, puesto que el propio Agustín había enseñado que la función de las formas inferiores es conducir hacia las formas superiores, y que eso es también verdad de las formas en tanto que representadas en el conocimiento humano, es decir, que la contemplación de los grados inferiores del ser conduce a la mente a los grados superiores.

3. El más interesante de los filósofos judíos medievales es, sin embar-

go, *Moisés Maimónides*, que había nacido en Córdoba en 1135 y murió en El Cairo en 1204, tras tener que abandonar la España musulmana, que había dejado de ser favorable a los filósofos. En su *Guía de Perplejos* trató de proporcionar a la teología su base racional en la filosofía, lo que para él quería decir la filosofía de Aristóteles, a quien reverenciaba como el mayor ejemplo del poder del entendimiento humano, aparte de los Profetas. Debemos atenernos a lo que nos es dado en la percepción sensible y a lo que puede ser estrictamente demostrado por el intelecto; si afirmaciones contenidas en el Antiguo Testamento contradicen patentemente lo que es patentemente establecido por la razón, entonces aquellas afirmaciones deben ser interpretadas alegóricamente. No obstante, esa opinión no significa que Maimónides descartase las enseñanzas de la teología siempre que Aristóteles sostuviese algo diferente de lo enseñado por las Escrituras. Por ejemplo, la teología enseña la creación del mundo en el tiempo a partir de la nada, y eso significa que Dios debe ser el autor tanto de la materia como de la forma, y que el mundo no puede ser eterno. Si la eternidad del mundo pudiese ser demostrada por la razón de tal modo que se viera claramente que lo opuesto era una imposibilidad, entonces tendríamos que interpretar en consecuencia la enseñanza de las Escrituras; pero, en realidad, la enseñanza de las Escrituras es clara, y las argumentaciones filosóficas aducidas para demostrar la eternidad del mundo no son concluyentes: debemos, pues, en este punto, rechazar la enseñanza de Aristóteles. Platón se acercó a la verdad más que Aristóteles, pero también él aceptó una materia increada. La creación a partir de la nada, tanto de la materia como de la forma, es también necesaria, según Maimónides, si ha de admitirse el hecho de los milagros, claramente enseñado en el Antiguo Testamento, puesto que, si Dios es capaz de suspender la operación de las leyes naturales, debe ser el Soberano absoluto de la naturaleza, y no lo sería a menos que fuera su creador en el pleno sentido de la palabra. Para los fanáticos, la interpretación alegórica por Maimónides de algunas de las descripciones de Dios en las Escrituras, parecieron constituir una venta de las Sagradas Escrituras a los griegos, y algunos judíos de Francia llegaron a tratar de conseguir la ayuda de la Inquisición contra aquella "herejía"; pero en realidad Maimónides se limitaba a decir que puede haber una fuente segura de verdad aparte de la teología. En otras palabras, concedía un estatuto a la filosofía, y de ese modo influyó en el crecimiento del interés filosófico entre los judíos de España, aunque su principal influencia corresponda al campo de la teología. Que no era un ciego adorador de Aristóteles es algo que ya hemos puesto de manifiesto. Él pensaba que Aristóteles se equivocó al enseñar la eternidad del mundo, y aunque la filosofía no pueda demostrar la creación en el tiempo, puede mostrar al menos que las argumentaciones presentadas en favor de la posición aristotélica no son concluyentes ni sólidas.

Apoyándose en parte en la teología natural de Alfarabí y Avicena, Maimónides probó la existencia de Dios de varias maneras, argumentando a

partir de las criaturas hasta Dios como Primer Motor, como Ser Necesario y como Causa Primera. Basó esos argumentos en enunciados de Aristóteles en la *Física* y en la *Metafísica*. Pero si Maimónides anticipó la mayoría de los tipos de prueba utilizados más tarde por santo Tomás de Aquino, Maimónides insistió más que este último en la inaplicabilidad de predicados positivos a Dios. Dios es acto puro, sin materia y sin potencia, infinitamente separado de las criaturas, y, en cuanto a "cualidades", podemos decir lo que Dios *no* es más bien que lo que es. Dios es uno y trascendente (entre Dios y el mundo hay una jerarquía de inteligencias o espíritus puros), pero no podemos formarnos ninguna idea positiva adecuada de Dios. Santo Tomás, desde luego, admitiría eso, pero Maimónides fue bastante más insistente en la *via negativa*. Podemos, sin embargo, adscribir a Dios actividades, las actividades de creación y providencia, por ejemplo, siempre que reconozcamos que la diferencia de nombres no corresponde a diferencia alguna en Dios mismo, y que Dios mismo es inmutable. A diferencia de Avicebrón, Maimónides admitía una providencia especial de parte de Dios sobre las criaturas particulares, aunque solamente en el caso del hombre, por lo que se refiere al mundo material. El intelecto activo es la décima inteligencia (las inteligencias son "sin materia"), pero los intelectos pasivos de los justos son inmortales. Así pues, Maimónides no admitía la inmortalidad sino limitadamente, para los justos. Pero mantenía la libertad de la voluntad, por la que los hombres se hacen justos, y negaba la influencia determinante de los cuerpos celestes y de las esferas respecto de la conducta humana. Finalmente, Moisés Maimónides tuvo más éxito en la empresa de reconciliar la filosofía griega con la ortodoxia judía del que había tenido Avicebrón, y es digno de advertirse que la influencia del sistema aristotélico es más evidente en la filosofía del primero que en la del segundo.

CAPÍTULO XXI

LAS TRADUCCIONES

Las obras traducidas. — Traducciones del griego y del árabe. — Efectos de las traducciones y oposición al aristotelismo.

1. Antes del siglo XII, parte del *Organon* de Aristóteles (las *Categorías* y el *De Interpretatione*) había estado a disposición de los filósofos medievales en la versión latina de Boecio (*Logica vetus*), pero el *Organon* completo no estuvo disponible hasta bien entrado el siglo XII. Así, hacia 1128, Jaime de Venecia tradujo los *Analíticos*, los *Tópicos*, y los *Argumentos Sofísticos*, del griego al latín. Los libros del *Organon* entonces traducidos se conocieron como la *Logica Nova*. Parece que al menos fragmentos de otros libros del *Organon*, aparte de las *Categorías* y el *De Interpretatione*, habían sobrevivido hasta el siglo XII en la traducción de Boecio; pero, en cualquier caso, una traducción completa del *Organon* al latín no se realizó hasta mediados de siglo. Debe advertirse que la traducción de Jaime de España se hizo sobre el texto griego, así como también la traducción del libro cuarto de los *Meteorologica* hecha por Enrique Aristipo antes del año 1162. Enrique Aristipo era arcediano en Catania, en la isla de Sicilia, que era un centro importante en la obra de traducción. Fue en la Sicilia del siglo XII donde se tradujeron del griego al latín la μεγάλη σύνταξις y la *Optica* de Ptolomeo, alguna de las obras de Euclides y la *Elementatio Physica* de Proclo.

Sicilia fue un centro del trabajo de traducción. Otro fue España, cuya más famosa escuela de traductores fue la de Toledo. Bajo la dirección del arzobispo Raimundo (1126-51), Juan Hispano (Avendeath) tradujo allí del árabe al latín (a través del español) la *Lógica* de Avicena, y Domingo Gundissalinus tradujo (con la ayuda de otros eruditos) la *Metafísica* de Avicena, partes de su *Fisíca*, su *De Sufficientia*, *De Caelo et Mundo* y *De Mundo*, la *Metafísica* de Algazel y el *De Scientiis* de Alfarabí. Domingo Gundissalinus y Juan de España tradujeron también del árabe al latín el *Fons Vitae* de Avicebrón.

Un distinguido miembro de ese grupo de eruditos fue Gerardo de Cremona, que trabajó en Toledo en 1134 y murió en 1187. Gerardo tradujo del árabe al latín, de Aristóteles, los *Analíticos Posteriores* (junto con el Co-

mentario de Temistio), la *Física*, el *De Caelo et Mundo*, el *De generatione et corruptione* y los primeros tres libros de los *Meteorologica*; de Alkindi, el *De Intellectu*, el *De Somno et Visione* y el *De quinque Essentiis*; el *Liber de Causis* y algunas otras obras.

La escuela de traductores de Toledo era todavía de importancia en el siglo XIII. Así, Miguel Escoto (muerto hacia 1235) tradujo en Toledo el *De Caelo et Mundo*, el *De Anima*, los escritos de zoología y también (probablemente) la *Física* de Aristóteles, así como los Comentarios de Averroes al *De Caelo et Mundo* y al *De Anima*, y el compendio de Avicena del *De Animalibus*; y Herman el Alemán, que murió en 1272, siendo obispo de Astorga, tradujo el "Comentario medio" de Averroes a la *Etica Nicomaquea*, y también su compendio de la misma obra y sus Comentarios a la *Retórica* y a la *Poética*.

2. Por lo que se ha dicho podrá verse que es un error imaginar que los escolásticos latinos dependiesen enteramente de traducciones a partir del árabe, o, al menos, que la traducción a partir del árabe precediera siempre a la traducción a partir del griego. Así, la traducción por Enrique Aristipo del cuarto libro de los *Meteorologica* precedió a la traducción por Gerardo de Cremona de los tres primeros libros de la misma obra a partir del árabe. Además, algo de la *Metafísica* había sido traducido del griego antes de que estuviera hecha la traducción arábiga. La traducción a partir del griego,[1] que no comprendía simplemente los tres primeros libros y una pequeña parte del cuarto, como primeramente se supuso, estaba en uso en París hacia 1210, y se la conoció como *Metaphysica Vetus*, a diferencia de la traducción a partir del árabe, que había sido hecha por Gerardo de Cremona o Miguel Escoto y era conocida, en la primera mitad del siglo XIII, como *Metaphysica Nova*. Los libros K, M y N, así como pasajes menores, faltaban en esa traducción. En la segunda mitad del siglo, el título de *Metaphysica Nova*, o *Translatio Nova* se dio a la traducción del griego hecha por Guillermo de Moerbeke (después de 1260), en la que santo Tomás basó su Comentario. También se ha puesto de manifiesto que hubo una *translatio media* del griego, en la que Alberto Magno basó su Comentario, y que fue conocida por santo Tomás.

En cuanto a los escritos éticos de Aristóteles, a finales del siglo XII se disponía de una traducción de los libros 2 y 3 de la *Etica Nicomaquea*. Esa traducción había sido hecha sobre el texto griego (posiblemente era obra de Boecio), y se la conoció como *Ethica Vetus*, mientras que una traducción más tardía (del libro 1) fue conocida por *Ethica Nova*. Una traducción completa, atribuida comúnmente a Roberto Grosseteste (muerto en 1253), cuyos tres primeros libros son una recensión de la *Ethica Vetus* y la *Ethica Nova*, se hizo entonces sobre el texto griego. La *Magna Moralia* fue traducida por Bartolomé de Mesina durante el reinado del rey Manfredo (1258-66); pero

1. La *Translatio Boethii*, de santo Tomás.

solamente el libro séptimo de la *Etica a Eudemo* fue conocido en el siglo XIII.

El *De Anima* fue traducido del griego antes de 1215, siendo algo posterior la traducción del árabe por Miguel Escoto. Guillermo de Moerbeke produjo otra versión del griego, o una edición corregida de la primera traducción del griego. Igualmente hubo una traducción de la *Física* a partir del griego antes de las dos traducciones del árabe por Gerardo de Cremona y Miguel Escoto, y una traducción del griego del *De Generatione et corruptione* precedió a la traducción del árabe de Gerardo de Cremona. La *Política* fue traducida del griego hacia 1260 por Guillermo de Moerbeke (no había traducción del árabe), el cual tradujo también probablemente la *Económica*, hacia 1267. Aquel hombre eminente, que había nacido hacia 1215 y murió en 1286, siendo arzobispo de Corinto, no solamente tradujo del griego obras de Aristóteles y reeditó traducciones anteriores (posibilitando así a su amigo santo Tomás de Aquino que escribiera sus Comentarios), sino que también tradujo del griego algunos Comentarios de Alejandro de Afrodisia, Simplicio, Juan Filópono y Temistio, así como también algunas obras de Proclo y la exposición que éste hizo del *Timeo* de Platón.[2] Su traducción de la *Elementatio theologica* de Proclo permitió a santo Tomás darse cuenta de que el *Liber de Causis* no era obra de Aristóteles, como anteriormente se había supuesto, sino que estaba basado en la obra de Proclo. Fue también Guillermo de Moerbeke quien tradujo la *Retórica* de Aristóteles. En cuanto a la *Poética*, los medievales poseyeron solamente la traducción del Comentario de Averroes hecha por Herman el Alemán.[3]

Desde que la investigación moderna ha puesto de manifiesto que generalmente traducciones hechas sobre los textos griegos precedieron a las traducciones a partir del árabe, y que, aun cuando la traducción original del griego fuera incompleta, la versión arábigo-latina tenía pronto que dar lugar a una traducción nueva y mejor del griego, ya no puede decirse que los medievales no tuviesen un verdadero conocimiento de Aristóteles, sino sólo una caricatura de la doctrina de éste, una reproducción deformada por la mano de los filósofos árabes. Pero lo que sí puede decirse es que no siempre fueron capaces de distinguir lo que debía ser atribuido a Aristóteles de lo que no debía serle atribuido. Se dio un gran paso adelante cuando santo Tomás reconoció que el *Liber de Causis* no era obra de Aristóteles. El aquinatense tenía ya clara conciencia de que los Comentarios de Averroes no tenían que considerarse como la interpretación incuestionable de la filosofía de Aristóteles, pero parece que incluso pensó, al menos durante algún tiempo, que el Pseudo-Dionisio no estaba lejos de ser un seguidor de Aristóteles. La verdad del asunto consiste no en que los medievales no dispusiesen de textos de Aristóteles dignos de confianza, sino en que su conocimiento histórico era deficien-

2. El *Timeo* de Platón era conocido en Occidente gracias a Cicerón y a Calcidio, pero hasta el siglo XII no se tradujeron el *Menón* y el *Fedón* (por Enrique Aristipo).

3. Hasta qué punto utilizó realmente santo Tomás la traducción de Guillermo, ha sido muy discutido.

te: no advirtieron adecuadamente, por ejemplo, la relación entre Platón y Aristóteles, o entre el neoplatonismo y Platón o Aristóteles. Únicamente quien no conozca los Comentarios de santo Tomás puede negar que éste sea un hábil comentarista de Aristóteles; pero sería una tontería pretender que el mismo santo Tomás tuviese un conocimiento de la historia y el desarrollo de la filosofía griega como el que pueden tener los eruditos modernos. Santo Tomás hizo un buen uso de la información que tenía a su disposición, pero esa información era bastante limitada.

3. La traducción de obras de Aristóteles y de sus comentadores, así como la de los pensadores árabes, proporcionó a los escolásticos latinos una gran riqueza de material intelectual. En particular, les proporcionó el conocimiento de sistemas filosóficos que eran metodológicamente independientes de la teología, y que se presentaban como la reflexión de la mente humana sobre el universo. Los sistemas de Aristóteles, de Avicena, de Averroes, abrían amplias perspectivas a la razón humana, y los medievales veían claramente que la verdad conseguida en los mismos tenía que ser independiente de la revelación cristiana, puesto que había sido conseguida por un filósofo griego y por sus comentadores griegos e islámicos. De ese modo las traducciones ayudaron a poner en claro en las mentes medievales la relación entre la filosofía y la teología, y contribuyeron en gran medida a la delimitación de los campos de una y otra. Es verdad, sin duda, que el sistema de Aristóteles adquirió, de un modo bastante natural, el lugar de preferencia entre los de sus comentaristas, y que la filosofía de Aristóteles tendió a aparecer, a los ojos de aquellos latinos a los que impresionó favorablemente, como el *non plus ultra* del empeño del entendimiento humano, puesto que constituía el esfuerzo más extenso y sostenido de la mente humana de que ellos tenían conocimiento; pero los cristianos medievales no dejaron de tener clara conciencia de que aquello era la obra de la razón, no una serie de dogmas revelados. Para nosotros, al dirigir a ellos nuestra mirada retrospectiva al cabo de un muy largo recorrido, puede parecer que algunos medievales exageraron el genio de Aristóteles (y sabemos también que no advirtieron la existencia de diferentes estratos o períodos en el pensamiento de Aristóteles), pero deberíamos ponernos por un momento en su lugar y tratar de imaginar la impresión que produciría al filósofo medieval la vista de lo que en cualquier caso es uno de los supremos logros de la mente humana, un sistema que, tanto por su carácter completo como por la firmeza de su razonamiento, no podía encontrar paralelo en el pensamiento de la primera parte de la Edad Media.

No obstante, el sistema de Aristóteles, aunque no pudo ser ignorado, no se encontró con una universal bienvenida y aprobación. A causa en gran medida del *Liber de Causis* (hasta que santo Tomás descubrió la verdad acerca de éste), de la llamada *Teología de Aristóteles* (extractos de las *Enneadas* de Plotino), y del *De secretis secretorum* (compuesto por un filósofo árabe en el siglo XI o comienzos del XII), que eran atribuidos a Aristó-

teles, la filosofía de éste tendió a aparecer a una falsa luz. Además, la atribución a Aristóteles de dichos libros hizo naturalmente que pareciera que los comentadores árabes estaban justificados en sus interpretaciones neoplatónicas. De ahí resultó que en 1210 el Concilio Provincial de París, reunido bajo la presidencia de Pedro de Corbeil, arzobispo de Sens, prohibió la enseñanza pública o privada de la "filosofía natural" de Aristóteles o de los comentarios a la misma. Esa prohibición fue impuesta bajo pena de excomunión y aplicada a la universidad de París. Con toda probabilidad, la "filosofía natural" incluía la metafísica de Aristóteles, pues cuando los estatutos de la universidad de París fueron sancionados por Roberto de Courçon, legado pontificio, en 1215, fueron prohibidos los libros de metafísica y filosofía natural de Aristóteles, así como los compendios de esas obras y las doctrinas de David de Dinant, Amalrico de Bene, y Mauricio de España (probablemente Averroes, el Moro, o *Maurus*), aunque fue ordenado el estudio de la lógica de Aristóteles. El estudio de la *Etica* no fue prohibido.

Como ya he indicado, la prohibición se debió en gran medida a la atribución a Aristóteles de obras que no eran suyas. Amalrico de Bene, cuyos escritos fueron incluidos en la prohibición de 1215, mantenía doctrinas que estaban en divergencia con las enseñanzas cristianas y que parecían encontrar algún apoyo en la filosofía de Aristóteles, si ésta era interpretada a la luz de todos los libros que se le atribuían, mientras que David de Dinant, el otro filósofo herético cuyos escritos fueron prohibidos, había apelado realmente a la *Metafísica*, que había sido traducida al latín a partir de la versión griega traída desde Bizancio antes de 1210. A esas consideraciones debe añadirse el hecho indudable de que Aristóteles mantenía la eternidad del mundo. Era, pues, natural que el sistema aristotélico, sobre todo si se le unía a las filosofías de David de Dinant, Amalrico de Bene y Averroes, apareciera a los tradicionalistas como un peligro para la ortodoxia. La lógica de Aristóteles había estado en uso desde hacía tiempo, aun cuando el *Organon* completo sólo recientemente había sido puesto en circulación, pero las doctrinas completas metafísicas y cosmológicas de Aristóteles constituían una novedad, una novedad a la que hacía por lo menos peligrosa la asociación con filosofías heréticas.

Sin embargo, en 1231, el papa Gregorio IX, aunque manteniendo la prohibición, designó una comisión de teólogos, Guillermo de Auxerre, Esteban de Provins y Simón de Authie, para que corrigiera los libros prohibidos de Aristóteles, y como esa medida implicaba evidentemente que los libros no eran fundamentalmente erróneos, la prohibición tendió a descuidarse. Fue extendida a Toulouse en 1245 por Inocencio IV, pero en aquella fecha no era ya posible detener la difusión del aristotelismo, y a partir de 1255 se enseñaban oficialmente en la universidad de París todas las obras conocidas de Aristóteles. La Santa Sede no actuó contra la universidad, aunque en 1263 Urbano IV renovó la prohibición de 1210, probablemente por miedo al averroísmo; pero la renovada prohibición no pasó de letra muerta. El papa

debió saber perfectamente bien que Guillermo de Moerbeke estaba traduciendo en su propia corte las obras prohibidas de Aristóteles, y la prohibición de 1263 debió ir dirigida a detener el averroísmo, sin intentar seriamente poner fin a todo estudio de la filosofía aristotélica. En cualquier caso, la prohibición no surtió efectos, y, finalmente, en 1366, los legados de Urbano V exigían de todos los candidatos a la licenciatura en Artes por París un conocimiento de todas las obras conocidas de Aristóteles. Por entonces hacía ya tiempo que estaba claro para los medievales que una obra como el *Liber de Causis* no era de Aristóteles, y que la filosofía aristotélica, salvo, desde luego, a los ojos de los averroístas latinos, no estaba vinculada a la interpretación dada por Averroes, sino que podía armonizarse con la fe cristiana. En realidad, los mismos dogmas de la fe habían sido expresados, ya por entonces, por algunos teólogos en términos tomados del sistema aristotélico. Ese breve resumen de la actitud oficial ante Aristóteles por parte de la autoridad eclesiástica y académica pone de manifiesto que el aristotelismo acabó por triunfar. Eso no significa, sin embargo, que todos los filósofos medievales de los siglos XIII y XIV recibieran igual de bien a Aristóteles, ni que todos ellos interpretasen a éste de la misma manera: el vigor y variedad del pensamiento medieval se pondrá en claro en los capítulos siguientes. Es una afirmación verdadera la de que la sombra de Aristóteles se cierne sobre el pensamiento filosófico de la Edad Media y lo domina, pero esa afirmación no constituye toda la verdad, y tendríamos una idea muy inadecuada de la filosofía medieval en los siglos XIII y XIV si imaginásemos que estuvo inspirada y caracterizada por una servil aceptación de todas las palabras del gran filósofo griego.

QUINTA PARTE

EL SIGLO XIII

Capítulo XXII

INTRODUCCIÓN

La universidad de París. — Universidades cerradas y corporaciones privilegiadas. — Plan de estudios. — Las órdenes religiosas en París. — Corrientes de pensamiento del siglo XIII.

1. Los principales filósofos y teólogos del siglo XIII estuvieron todos asociados, en algún período, a la universidad de París, que se formó a partir del cuerpo de profesores y alumnos pertenecientes a la Escuela catedral de Notre-Dame y las otras escuelas de París. Los estatutos de la universidad fueron sancionados por Roberto de Courçon, legado pontificio, en 1215. Alejandro de Hales, san Buenaventura, san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, Mateo de Aquasparta, Roger Marston, Ricardo de Middleton, Roger Bacon, Gil de Roma, Siger de Brabante, Enrique de Gante, Raimundo Llull (o Lulio), Duns Escoto (muerto en 1308), todos estudiaron, o enseñaron, o ambas cosas, en París. Otros centros de educación superior fueron, sin embargo, desarrollándose y adquiriendo una tradición propia. Así, con la universidad de Oxford están asociados los nombres de hombres como Roberto Grosseteste, Roger Bacon y Duns Escoto, y mientras París fue el escenario del triunfo del aristotelismo, el nombre de Oxford evoca una mezcla característica de tradición agustiniana y "empirismo", de la que es ejemplo la filosofía de Roger Bacon. Sin embargo, a pesar de la importancia de Oxford, Bolonia, y, en ocasiones, la corte papal, la universidad de París fue con mucho el más importante centro de estudios superiores en la cristiandad del siglo XIII. Los eruditos acudían a París a estudiar y regresaban luego a Oxford o a Bolonia, para enseñar allí, y de ese modo llevaban consigo el espíritu y los ideales de la gran universidad, e incluso aquellos eruditos que nunca pusieron por sí mismos pies en París estuvieron sometidos a la influencia parisiense. Roberto Grosseteste, por ejemplo, que posiblemente no estudió nunca en París, estuvo indudablemente influido por profesores de esa universidad.

El carácter internacional de la universidad de París, con su consiguiente importancia en la expresión intelectual y en la defensa del cristianismo, hizo naturalmente del mantenimiento de la ortodoxia religiosa dentro de su recin-

to uno de los intereses de la Santa Sede. Así, la controversia averroísta debe ser considerada a la luz de la posición internacional de la Universidad: ésta representaba en sí misma la cultura intelectual de la Edad Media, en lo que respecta a la filosofía y la teología, y la difusión dentro de sus muros de un sistema de pensamiento que era irreconciliable con el cristianismo no podía dejar indiferente a Roma. Por otra parte, sería un error suponer que hubiese una rígida imposición de una tradición particular. Es verdad que santo Tomás de Aquino tropezó con dificultades en su aceptación y propagación del aristotelismo, pero tales dificultades no fueron muy duraderas; y, más tarde, aunque la filosofía de Aristóteles llegó finalmente a dominar la vida intelectual de la Universidad, en los siglos XIII y XIV quedó aún mucho espacio para diferentes perspectivas filosóficas.

2. Las Universidades, para estar constituidas como tales, necesitaban recibir una Carta formal, bien del papa o bien del emperador (la universidad de Nápoles recibió su Carta de Federico II), o, más tarde, de los reyes. Esas Cartas conferían considerables privilegios a los profesores y alumnos, privilegios que eran celosamente guardados. Los dos privilegios más importantes eran los de jurisdicción interna (que todavía sobrevive en Oxford, por ejemplo) y el poder de conferir el grado, que llevaba consigo la licencia para enseñar. Los estudiantes estaban exentos de servicio militar, excepto en circunstancias especiales, y la universidad estaba en general exenta de muchos impuestos, particularmente de los impuestos locales. En la Europa del Norte los profesores controlaban la Universidad y el puesto de rector era electivo, mientras que las universidades del sur de Europa se gobernaban frecuentemente de un modo claramente democrático, pero tanto en un caso como en otro la Universidad era una corporación en gran medida cerrada e independiente, que mantenía sus privilegios frente a la Iglesia y al Estado. En ese aspecto, las universidades de Oxford y Cambridge representan la tradición y las prácticas medievales más fielmente que aquellas universidades continentales cuyos rectores y profesores son nombrados por el Estado.

3. En tiempos medievales, y lo mismo puede decirse de un período muy posterior, los estudiantes ingresaban en la Universidad a una edad mucho más temprana que a la que hoy lo hacen. Así, muchachos de trece o catorce años podían empezar a asistir a la Universidad, y, si se tiene en cuenta ese hecho, el número de años que se necesitaban para obtener el doctorado no parecerá tan sorprendente. Los cursos de arte duraban entre cuatro y medio y seis años, según la Universidad (aunque en Oxford se necesitaban unos siete), y, durante algún tiempo al menos, los estudiantes tenían que cualificarse en la Facultad de Artes antes de pasar a la de Teología. En los cursos de teología tenían que pasar cuatro años asistiendo a lecciones sobre la Biblia, y luego otros dos asistiendo a lecciones sobre las *Sentencias*, después de lo cual, el estudiante que ya tenía veintiséis años de edad, se convertía en bachiller, y daba lecciones, durante los dos años siguientes, sobre dos libros de la Biblia. Podía entonces pasar a enseñar en los cursos sobre

las *Sentencias* y, finalmente, después de varios años dedicados a estudios y disputaciones, podía alcanzar el doctorado y enseñar teología, siempre que tuviese cuando menos treinta y cuatro años de edad. Para enseñar las artes, la edad mínima requerido era de veinte. En París, la tendencia fue a incrementar el número de años requeridos para obtener el doctorado, aunque en Oxford los cursos de artes duraban más, y los de teología menos que en París.

Aquellos estudiantes que alcanzaban el grado de doctor y abandonaban la universidad eran conocidos como *magistri non regentes*, mientras que los que se quedaban a enseñar allí eran conocidos como *magistri regentes*; pero, por muchos estudiantes que pueda haber habido de la primera clase, está claro que los cursos de doctorado tenían como propósito la producción de profesores y maestros de carrera.

En cuanto al contenido de los estudios, o *curriculum*, la práctica general de la universidad del siglo XIII consistía en leer o escuchar la lectura de ciertos textos. Así, aparte de los escritos de los gramáticos como Prisciano y Donato y ciertos otros textos clásicos, los escritos de Aristóteles llegaron a dominar completamente la Escuela de Artes en el transcurso del tiempo, y es significativo que el "averroísmo latino" estuviera representado principalmente por profesores de dicha facultad. En teología, la Biblia y las *Sentencias* de Pedro Lombardo dominaban la escena, y el profesor presentaba sus propias opiniones por vía de comentario. Aparte de las lecturas existía otra característica esencial del curriculum, a saber, la "disputación", que podía tomar la forma de disputación "*ordinaria*" (*disputatio ordinaria*) o de disputación "general" (*de quolibet*). Las *disputationes de quolibet*, en las que se elegía un tema entre una gran variedad de los mismos, se sostenían en fiestas solemnes, y, después de la disputación en sentido estricto, es decir, entre un defensor o *respondens* y los objetantes, *opponentes*, el profesor resumía toda la materia, argumentaciones, objeciones y réplicas, y acababa dando su solución considerada (*determinatio*) del punto en cuestión, para lo que empezaba con las palabras *Respondeo dicendum*. El resultado final, ordenado por el profesor, era entonces publicado como un *Quodlibet*. (Santo Tomás dejó once o doce de ellos.) La *disputatio ordinaria* iba también seguida por una *determinatio*, y era publicada como una *Quaestio disputata*. Había además otras formas de disputación, pero esas dos, la *disputatio ordinaria* y la *disputatio de quolibet* eran las más importantes. Tenían como propósito aumentar la comprensión del estudiante acerca de un tema particular, así como su poder de argumentación y de respuesta a las objeciones. En realidad, hablando en general, la educación universitaria medieval aspiraba a impartir un determinado cuerpo de conocimientos y a facilitar la destreza en el tratamiento del mismo más bien que a incrementar el conocimiento de hechos, como en los modernos institutos de investigación. Indudablemente los escolares aspiraban a incrementar sus conocimientos especulativamente; pero el incremento del conocimiento científico, por ejemplo, no tenía mucho lugar

en la educación medieval, aunque durante el siglo XIV la ciencia hizo algunos progresos en París y Viena.

4. De considerable importancia en la vida de París y Oxford fueron las órdenes religiosas, particularmente las dos órdenes mendicantes fundadas en el siglo XIII, los dominicos y los franciscanos. La primera se estableció en París en 1217, y la segunda pocos años más tarde. Ambas órdenes procedieron entonces a reclamar cátedras de teología en la Universidad, es decir, pretendieron que sus cátedras de teología fueran incorporadas a la Universidad, y que sus profesores y alumnos pudiesen gozar de los privilegios universitarios. Hubo una considerable oposición a esa pretensión por parte del cuerpo docente de la Universidad. Pero en 1229 los dominicos recibieron una cátedra, y en 1231 una segunda, el mismo año que los franciscanos recibían su primera cátedra (ellos no recibieron una segunda). Rolando de Cremona y Juan de San Gil fueron los primeros profesores dominicos, y Alejandro de Hales el primer profesor franciscano. En 1248 el capítulo general de la orden dominicana decretó la erección de *studia generalia* (casas de estudio para toda la orden, a diferencia de las casas de estudio de las provincias particulares), en Colonia, Bolonia, Montpellier y Oxford, y los franciscanos establecieron *studia generalia* en Oxford y Toulouse. En 1260 los agustinos abrieron una casa en París, y su primer doctor oficial fue Gil de Roma, mientras que los carmelitas abrieron casas en Oxford, en 1253, y en París, en 1259. Otras órdenes siguieron su ejemplo.

Las órdenes religiosas, particularmente los dominicos y franciscanos, desarrollaron una gran labor en el campo intelectual y produjeron hombres sobresalientemente eminentes (baste pensar en san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino en la orden dominicana, Alejandro de Hales y san Buenaventura en la orden franciscana); pero hubieron de enfrentarse con una gran oposición, inspirada en parte, sin duda, por los celos. Sus oponentes no se limitaron a pedir que ninguna orden religiosa pudiese ocupar más de una cátedra a la vez, sino que llegaron a atacar el estado ~~de vida~~ religioso en sí mismo. Así, en 1255, Guillermo de St.-Amour publicó un panfleto, *De periculis novissimorum temporum*, que provocó como respuesta el *Contra impugnantes Dei cultum* de santo Tomás. El folleto de Guillermo de St.-Amour fue condenado, y en 1257 se prohibió a los seculares que publicasen escritos contra los regulares; pero a pesar de esa prohibición, Gerardo de Abbeville renovó la oposición con su *Contra adversarium perfectionis christianae*. San Buenaventura y santo Tomás, por mucho que pudieran disentir en materia filosófica, estuvieron unidos en su determinación de defender a las órdenes religiosas, y ambos publicaron réplicas a la obra de Gerardo, las cuales provocaron a su vez un contragolpe de Nicolás de Lisieux, escrito en favor de los seculares. La disputa entre regulares y seculares estalló de nuevo en varias ocasiones posteriores, pero, por lo que respecta al principal punto de la disputa, la incorporación a la Universidad de las cátedras de los regulares, el juicio emitido a favor de éstos ya no fue revocado. Hubo, sin embar-

go, una consecuencia digna de mención, y fue la fundación, en 1253, del Colegio de la Sorbona, por Roberto de Sorbon, capellán del rey Luis IX, para la educación de estudiantes de teología, en el que se admitía a estudiantes seculares. Si considero la fundación del Colegio de la Sorbona y de colegios parecidos como una "consecuencia" de la controversia entre regulares y seculares, todo lo que quiero decir es que tales colegios fueron fundados en parte tal vez para contrarrestar la influencia y posición de los regulares, e, indudablemente, para extender a un campo menos limitado los beneficios de un tipo de educación y adiestramiento pensado para religiosos.

5. En el siglo XIII pueden distinguirse diversas corrientes de pensamiento, que tendieron eventualmente, en las órdenes religiosas, a hacerse más o menos fijas en escuelas tradicionales. Ante todo, está la corriente agustiniana de pensamiento, de carácter conservador y, en general, de actitud reservada ante el aristotelismo, una actitud que varió desde una marcada hostilidad a una parcial aceptación. Esa corriente es característica de los pensadores franciscanos (y también de los primeros dominicos), y está representada por Grosseteste, Alejandro de Hales y san Buenaventura. En segundo lugar está la corriente aristotélica, que llegó a ser característica de los dominicos, y está representada por san Alberto Magno (en parte) y (plenamente) por santo Tomás de Aquino. En tercer lugar están los averroístas, representados por Siger de Brabante. En cuarto lugar, hemos de tomar en consideración a pensadores independientes y eclécticos como Gil de Roma y Enrique de Gante. En quinto lugar, en los años del cambio de siglo, aparece la gran figura de Duns Escoto, que revisó la tradición franciscana a la luz del aristotelismo y que, con preferencia a san Buenaventura, llegó a ser aceptado como Doctor de su orden. No puedo entrar en detalle en el pensamiento de todos los filósofos del siglo XIII, pero me esforzaré en poner claramente de relieve sus características más destacadas, en mostrar la diversidad de pensamiento dentro de una estructura más o menos común, y en indicar la formación y desarrollo de las diferentes tradiciones.

CAPÍTULO XXIII

GUILLERMO DE AUVERGNE

Razones para tratar de Guillermo de Auvergne. — Dios y las criaturas: esencia y existencia. — Creación por Dios, directamente y en el tiempo. — Pruebas de la existencia de Dios. — Hilemorfismo. — El alma. — El conocimiento. — Guillermo de Auvergne como pensador de transición.

1. *Guillermo de Auvergne* (o Guillermo de París), autor de un *De Trinitate* o *De primo principio* (hacia 1225), un *De Anima* (1230), un *De universo creaturarum* (hacia 1231) y otros tratados menores, fue obispo de París de 1228 a 1249, año de su muerte. No es uno de los pensadores más conocidos de la Edad Media; pero llama nuestra atención como un filósofo y teólogo que era obispo de París cuando Gregorio IX designó la comisión de teólogos que debía corregir las obras de Aristóteles, y modificó así tácitamente la actitud de la Iglesia hacia el filósofo pagano. En realidad, Guillermo de Auvergne representa la actitud adoptada por Gregorio IX cuando él (Guillermo) dice en su *De Anima* que, aunque Aristóteles contradice con frecuencia la verdad y debe entonces ser rechazado, sus doctrinas pueden aceptarse cuando están de acuerdo con la verdad, es decir, cuando son compatibles con la doctrina cristiana. En su línea fundamental de pensamiento, Guillermo de Auvergne continúa la tradición de Agustín, Boecio y Anselmo, pero conocía no sólo las obras de Aristóteles sino también los escritos de los filósofos árabes y judíos, y no dudaba en utilizar ampliamente sus ideas. En general, pues, podemos decir que en Guillermo de Auvergne vemos a un inteligente y razonable adherido a la antigua tradición, bien dispuesto para utilizar las nuevas corrientes de pensamiento pero perfectamente consciente de los puntos en que los árabes y Aristóteles diferían de la doctrina cristiana. Encarna, pues, la transición del siglo XII al siglo XIII, lo que le da un título para ser tenido en cuenta cuando se está tratando de los primeros pensadores de ese último siglo. Además, era un sacerdote secular que ocupaba la sede episcopal de París en la época en que las órdenes mendicantes obtenían sus primeras cátedras, y también en ese hecho se encuentra una justificación para tratar de sus ideas filosóficas antes de proceder a tratar de los pensadores de las órdenes dominicana y franciscana. Ni es tampoco una figura poco

apreciable en sí misma; al contrario, su pensamiento es vigoroso, original y sistemático.

2. Guillermo de Auvergne tomó de Avicena la distinción entre esencia y existencia e hizo de ella la explicación de la finitud y dependencia de las criaturas. El *esse*, existencia, no pertenece a la *ratio* o esencia de ningún objeto, salvo aquel único objeto (Dios) en el cual la existencia es idéntica a la esencia; de todos los demás objetos la existencia se predica sólo "accidentalmente", es decir, pertenece a ellos por participación (*per participationem*). Si consideramos cualquier objeto finito, advertimos que hay una distinción entre su *ratio* o naturaleza esencial y su existencia, que no es necesario que tal objeto exista; pero si consideramos el Ser Necesario, advertimos que su esencia no puede ser concebida sin existencia. Finalemnte, "en todas las cosas (distintas de Dios) el *ens* es una cosa y el *esse* o *entitas* es otra".[1] Eso significa que solamente Dios es pura existencia, pues la existencia es Su esencia, mientras que los objetos no existen esencialmente, porque tengan que existir, sino porque su existencia es adquirida, recibida. Así pues, la relación a Dios de los objetos distintos de Dios debe ser una relación de criatura a Creador, de lo que se sigue que la teoría de la emanación es falsa:[2] Dios es absolutamente simple. Las cosas no preexisten en Dios como partes de Dios, como tendría que ser el caso si emanasen de Dios como las aguas de una fuente, sino solamente en las *formae exemplares*, que son idénticas a Dios. Dios se ve a sí mismo como la causa ejemplar de todas las criaturas.[3]

3. Si Guillermo de Auvergne rechaza la teoría neoplatónica-árabe de la emanación, rechaza igualmente la noción de creación por vía de intermediarios. La jerarquía de inteligencias puesta por Aristóteles y sus sucesores no tiene fundamento en la realidad.[4] Dios creó el mundo directamente. De ahí se sigue que Dios ejerce providencia respecto de las cosas individuales, y Guillermo apela abundantemente a las actividades instintivas de los animales irracionales como un ejemplo de la operación de la providencia divina.[5] Igualmente es rechazada la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo. Por mucho que algunos quieran decir, y por mucho que puedan tratar de excusar a Aristóteles, es un hecho cierto que ese filósofo sostuvo que el mundo es eterno y que no empezó a ser, y Avicena le siguió en esa opinión.[6] En consecuencia, Guillermo no se limita a dar las razones de que Aristóteles y Avicena sostuvieran tal opinión, sino que trata de ponerlas a la mejor luz, presentando sus argumentaciones con la mayor fuerza, y procede luego a refutarlas. Por ejemplo, la idea de que si Dios precediese a la creación del mundo tendría que haber transcurrido una duración infinita antes de la

1. Cf. *De Universo*, 1, 3, 26; 2, 2, 8; *De Trinitate*, 1 y 2.
2. *De Univ.*, 1, 1, 17.
3. *Ibid.*, 1, 1, 17.
4. *Ibid.*, 1, 1, 24 y sig.
5. *Ibid.*, 1, 3, 2-3.
6. *Ibid.*, 1, 2, 8.

creación, y la idea de que habría habido un tiempo vacío antes de la creación, descansan en una confusión del tiempo con la eternidad. La idea de duración infinita transcurriendo antes de la creación solamente tendría significado si la eternidad fuera lo mismo que el tiempo, es decir, si no fuera eternidad, si Dios existiese en el tiempo; y la idea de un tiempo vacío antes de la creación carece también de sentido, puesto que antes de la creación no hubo tiempo alguno. Tenemos que decir que Dios precede a la creación, que existe antes que el mundo, pero al mismo tiempo hemos de recordar que tales expresiones están tomadas de la duración temporal, y, al aplicarse a lo que es eterno, se emplean en un sentido no unívoco, sino analógico.

Sin embargo, según observa Guillermo de Auvergne,[7] no es suficiente contradecir al adversario y mostrar la insuficiencia de sus argumentaciones si no se procede a probar la propia posición de modo positivo. Guillermo presenta, pues, diversos argumentos en favor de la idea de creación del mundo en el tiempo, algunos de los cuales reaparecen en san Buenaventura, y son declarados no concluyentes por santo Tomás. Por ejemplo, Guillermo argumenta, con las mismas palabras del adversario, que si el mundo hubiese estado eternamente en la existencia habría tenido que transcurrir un tiempo infinito antes del momento presente. Pero es imposible que transcurra un tiempo infinito. Por lo tanto, el mundo no puede haber existido desde la eternidad. Por lo tanto, fue creado en el tiempo, es decir, puede asignarse al tiempo un primer momento. Por otra parte, suponiendo que las revoluciones de Saturno están con las revoluciones del Sol en una proporción de uno a treinta, el Sol habrá hecho desde la creación un número de revoluciones treinta veces superior al de las de Saturno. Pero si el mundo existe desde la eternidad, tanto Saturno como el Sol habrán hecho un número infinito de revoluciones. Ahora bien, ¿cómo puede una infinitud ser treinta veces mayor que otra?

Por lo dicho hasta ahora debe estar claro que Guillermo de Auvergne no se limitó a negar simplemente la concepción emanatista neoplatónica y la idea aristotélica de la eternidad del mundo para mantener la doctrina agustiniana de la creación libre y directa por Dios en el tiempo. Al contrario, detalló con exactitud y rechazó vigorosamente los argumentos de sus oponentes, y elaboró pruebas sistemáticas de su propia tesis. El que pudiese hacerlo así se debió en gran parte al hecho de que tenía un conocimiento de primera mano de los escritos de Aristóteles y de los árabes, y a que no dudó en utilizar, no solamente la lógica y las categorías de Aristóteles, sino también las ideas del mismo Aristóteles, y de Avicena y otros, cuando eran aceptables. Su utilización de la distinción aviceniana entre esencia y existencia, por ejemplo, ha sido ya mencionada aquí, y realmente él fue el primer escolástico medieval que hizo de dicha distinción una tesis explícita y fundamental en su filosofía. A aquella distinción, que le permitió desarro-

llar con claridad la relación de las criaturas a Dios, añadió Guillermo la doctrina de la analogía. A propósito de la afirmación de que las cosas finitas poseen *esse* "por participación", observa que el lector no debe extrañarse por el hecho de que una misma palabra o concepto se aplique a Dios y a las criaturas, ya que no se aplica igualmente o en el mismo sentido (*univoce*): se aplica primariamente a Dios, el cual *es esse*, y sólo secundariamente a las criaturas, las cuales *tienen esse*, es decir, que participan en la existencia por recibirla mediante el acto creador de Dios. Sano, comenta Guillermo, se predica del hombre, de la orina, de la medicina, del alimento, pero no se predica de la misma manera o en el mismo sentido.[8] El ejemplo es algo trillado, pero muestra que Guillermo de Auvergne había captado la doctrina de la analogía, que es esencial a una filosofía teísta.

4. Con respecto a las pruebas de la existencia de Dios, es un hecho curioso que Guillermo hizo poco uso de las pruebas empleadas por Aristóteles y por Maimónides. No nos da la prueba aristotélica de Dios como primer motor inmóvil, y, aunque indudablemente él considera a Dios como Causa primera, su prueba característica es una que recuerda al menos la línea de argumentación adoptada por san Anselmo, aun cuando no reproduce el argumento anselmiano. Es una argumentación que procede del ser que existe por participación al ser que existe esencialmente, *per essentiam*. Eso sugiere inmediatamente la prueba a partir de la contingencia, que aparece en las filosofías árabe y judía, pero Guillermo prefiere argumentar de un concepto a otro. Por ejemplo, el concepto *esse adunatum* tiene su concepto correlativo *esse non causatum; esse causatum* supone *esse non causatum; esse secundarium, esse primum*, etc.[9] Guillermo habla de la *analogia oppositorum*, e indica cómo un concepto o palabra supone necesariamente su concepto o palabra correlativo, de modo que Grunwald[10] puede decir que Guillermo prefiere un tipo de prueba puramente lógico o incluso gramatical, en tanto que de una palabra infiere otra palabra que está contenida o presupuesta por la primera. Es verdad que el argumento tiende a producir esa impresión, y, si fuese un argumento puramente verbal, estaría expuesto a la réplica de que las palabras, o conceptos, *esse participatum* o *esse causatum* suponen ciertamente las palabras, o conceptos, *esse per essentiam* o *esse non causatum*, pero que eso no prueba que el *esse per essentiam* o el *esse non causatum* existan realmente, a menos que se haya mostrado en primer lugar que existe un *esse participatum* o un *esse causatum*; es decir, que la prueba no demostraría la existencia de Dios más de lo que la demuestra la argumentación *a priori* de san Anselmo. Pero, aunque Guillermo de Auvergne no desarrolla suficientemente el carácter experiencial de su prueba por lo que respecta al punto de partida de ésta, su argumentación no es en absoluto puramente verbal, por cuanto él muestra que el objeto que empieza a ser

8. *De Trinit.*, 7.
9. *Ibid.*, 6.
10. *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter, Beiträge*, 6, 3, p. 92.

no puede ser autodependiente o autocausado. El *esse indigentiae* pide el *esse sufficientiae* como razón de su existencia, lo mismo que el *esse potentiale* requiere un ser en acto que le ponga en estado de actualidad. El universo entero requiere el Ser Necesario como su causa y razón. En otras palabras, aunque es fácil tener la impresión de que Guillermo no hace sino analizar conceptos e hipostasiarlos, su prueba no es meramente lógica o verbal, sino también metafísica.

5. Guillermo de Auvergne aceptó la doctrina aristotélica de la composición hilemórfica, pero se negó a admitir la noción avicebroniana de que las inteligencias o ángeles están compuestos hilemórficamente.[11] Está claro que Aristóteles no pensó que el alma racional contenga *materia prima*, puesto que claramente afirma que es una forma inmaterial, y la explicación de la materia prima dada por Averroes, según la cual la materia prima es la potencialidad de la substancia sensible, y la substancia sensible es el acto final de la materia prima, implica claramente la misma cosa, a saber, que la materia prima es solamente la materia de la substancia sensible. Además, ¿cuál podría ser la utilidad de la materia prima en los ángeles, qué función podría desempeñar? La materia en sí misma es algo muerto, no puede contribuir en modo alguno a las operaciones intelectuales y espirituales, ni siquiera recibirlas. Como Guillermo ha utilizado ya la distinción entre esencia y existencia para explicar la finitud de las criaturas y su radical diferencia de Dios, no necesita para ese propósito la composición hilemórfica universal, y como considera que postular la presencia de materia prima en los ángeles habría de dificultar más que facilitar la explicación de las operaciones puramente espirituales de éstos, restringe la materia prima al mundo sensible, como haría después que él santo Tomás de Aquino.

6. En su psicología, expuesta en el *De Anima*, Guillermo de Auvergne combina temas aristotélicos y agustinianos. Así, adopta expresamente la definición aristotélica de alma como *perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis*,[12] aunque advierte al lector que no cita a Aristóteles como a una autoridad incuestionable, sino que se propone mostrar la verdad de esa definición. Debe estar claro a todo hombre que tiene un alma, puesto que es consciente de que entiende y juzga;[13] pero el alma no es toda la naturaleza del hombre. Si así fuese, entonces un alma humana unida, por ejemplo, a un cuerpo aéreo seguiría siendo un hombre, y en realidad no es así. Así pues, Aristóteles tenía razón al decir que el alma es al cuerpo como la forma a la materia.[14] No obstante, eso no impide que Guillermo diga que el alma es una substancia, sobre la base de que debe ser substancia o accidente, y no puede ser accidente; y Guillermo se vale de la comparación agustiniana del alma con un músico, cuyo instrumento es el cuerpo. Puede parecer que en

11. *De Universo*, 2, 2, 8.
12. *De Anima*, 1, 1.
13. *Ibid.*, 1, 3.
14. *Ibid.*, 1, 2.

el hombre hay tres almas, una de las cuales sería el principio de la vida (alma vegetativa), la segunda el principio de la sensación (alma animal o sensitiva) y la tercera el principio de la intelección (alma racional); pero una ligera reflexión mostrará que no puede ser así. Si hubiese en el hombre un alma animal, distinta del alma racional o humana, entonces la humanidad, la naturaleza humana, no supondría la animalidad, mientras que de hecho un hombre es un animal porque es un hombre, la animalidad pertenece a la naturaleza humana.[15] Hay, pues, en el hombre una sola alma, que ejerce diversas funciones. Esa alma es creada e infundida por Dios, no engendrada por los padres ni educida de la potencialidad de la materia,[16] y es, además, inmortal, como Guillermo procede a mostrar mediante argumentos, algunos de los cuales son de origen platónico. Por ejemplo, si la malicia de un alma mala no daña o destruye su *esse*, ¿cómo puede destruirle la muerte del cuerpo?[17] Por otra parte, puesto que el cuerpo recibe la vida del alma, y el poder del alma es tal que vivifica a un cuerpo que, considerado en sí mismo, está muerto, es decir, falto de vida, el hecho de que el cuerpo cese de vivir no puede destruir el poder vital inherente al alma.[18] Además, el alma puede tener comunicación con *substantiae separatae*, y, por lo tanto, es, como éstas, inmortal; pero como el alma humana es una e indivisible, se sigue que toda el alma humana es inmortal, y no su parte racional simplemente.[19]

Pero aunque acepta la doctrina peripatética del alma como forma del cuerpo (debemos hacer la reserva de que a veces se sirve de expresiones platónico-agustinianas a propósito de la unión del alma con el cuerpo), Guillermo de Auvergne sigue a san Agustín al negarse a reconocer una distinción real entre el alma y sus facultades.[20] Solamente una substancia puede entender o querer, un accidente no podría. Así pues, es el alma misma quien entiende y quiere, aunque se emplee con relación a diferentes objetos, o de diferentes modos en relación a los mismos objetos, ora aprehendiéndolos, ora deseándolos. De ahí debía seguirse de una manera natural que había que rechazar la distinción aristotélica entre los intelectos activo y pasivo, y, efectivamente, Guillermo de Auvergne rechaza por completo las doctrinas del intelecto agente y de la *species intelligibilis*. Los seguidores de Aristóteles y de sus comentadores se tragaron sin reflexionar la teoría del intelecto activo, siendo así que, no sólo los argumentos aducidos para probar la teoría son insuficientes, sino que muy buenos argumentos pueden aducirse para probar lo contrario, así por ejemplo, el argumento de la simplicidad del alma. Así pues, el intelecto activo debe ser rechazado como una ficción inútil.[21] Por supuesto, Guillermo rechaza *a fortiori* la idea árabe de un intelecto activo

15 *De Anima*, 4, 1-3.
16. *Ibid.*: 5, 1 y sig.
17 *Ibid.*, 6, 1.
18. *Ibid.*, 6, 7.
19. *Ibid.*, 6, 8.
20. *Ibid.*
21 *Ibid.*, 7, 3.

separado, una idea que él, siguiendo a Averroes (y probablemente con razón) atribuye al propio Aristóteles.

7. Con respecto al intelecto activo, pues, Guillermo de Auvergne abandona a Aristóteles y a los árabes en favor de san Agustín, y también en su teoría del conocimiento es observable la influencia agustiniana. Al igual que san Agustín, Guillermo subraya el conocimiento del alma por sí misma, su directa autoconsciencia, y, también como san Agustín, minimiza la importancia de los sentidos. Es verdad que el hombre se inclina a concentrar su atención sobre las cosas corpóreas, objeto de los sentidos; por eso es por lo que el hombre puede olvidar los datos de la autoconsciencia, e incluso ser tan insensato que niegue la existencia misma del alma inmaterial. También es verdad, evidentemente, que los sentidos son necesarios para la percepción sensible, y que los objetos corpóreos producen una impresión física en los órganos sensitivos. Pero las formas inteligibles, abstractas y universales, por las que conocemos los objetos del mundo corpóreo, no pueden proceder ni de los objetos mismos ni de los fantasmas de tales objetos, puesto que tanto los objetos como sus imágenes son particulares. ¿Cómo se producen, pues, nuestras ideas abstractas y universales de los objetos sensibles? Son producidas por el entendimiento mismo, que no es puramente pasivo, sino activo, *effectrix earum (scientiarum quae a parte sensibilium ei advenire videntur) apud semetipsam et in semetipsa.*[22] Esa actividad es una actividad del alma misma, aunque ejercida con ocasión de las impresiones sensibles.

¿Qué garantía hay, entonces, del carácter objetivo de nuestras ideas abstractas y universales? La garantía consiste en el hecho de que el intelecto no es meramente activo, sino también pasivo, aunque si es pasivo lo es respecto de Dios, no respecto de las cosas sensibles. Dios imprime en el intelecto no solamente los primeros principios, sino también nuestras ideas abstractas del mundo sensible. En el *De Anima*[23] Guillermo enseña explícitamente que no son sólo los primeros principios (*regulae primae et per se notae*) y las leyes de la moralidad (*regulae honestatis*) lo que conocemos de esa manera, sino también las formas inteligibles de los objetos sensibles. El alma humana ocupa una posición en el límite de dos mundos (*velut in horizonte duorum mundorum naturaliter esse constitutam et ordinatam*), el mundo de los objetos sensibles, al que está unida por el cuerpo, y el otro, que no son las ideas universales de Platón, ni la inteligencia separada de Aristóteles, sino Dios mismo, *creator ipse*, que es el *exemplar*, el *speculum*, el *liber vivus*, de tal modo presente al intelecto humano que éste lee, por así decir, en Dios (*absque ullo alio medio*) los principios y reglas y las formas inteligibles. De ese modo, Guillermo de Auvergne hace que el intelecto activo de Aristóteles y de los árabes sea Dios mismo, combinando aquella teoría con la teoría agustiniana de la iluminación, interpretada ideogenéticamente.

22. *De Anima,* 5, 6.
23. 7, 6.

8. Puede causar sorpresa que se haya dedicado un capítulo especial a un hombre cuyo nombre no está entre los de los pensadores medievales más famosos; pero Guillermo de Auvergne tiene interés no solamente como un filósofo vigoroso y sistemático, sino también como un ejemplo del modo en que las ideas metafísicas, cosmológicas y psicológicas de Aristóteles y de los árabes podían afectar a un hombre de mentalidad abierta situado, hablando en general, en la línea de la tradición anterior. Guillermo de Auvergne estaba bien dispuesto a aceptar ideas de los aristotélicos; adoptó, por ejemplo, la definición aristotélica de alma, y utilizó la distinción de Avicena entre esencia y existencia; pero era ante todo un filósofo cristiano, y, aparte de cualquier predilección personal por san Agustín, no era el tipo de hombre que podía adoptar doctrinas aristotélicas o supuestamente aristotélicas cuando le pareciesen incompatibles con la fe cristiana. Así, la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo, las nociones neoplatónico-árabes de emanación y de "creación" por medio de intermediarios, la teoría de un intelecto activo separado, unitario e infradivino, fueron rechazadas por él sin la menor vacilación. Sería, sin embargo, un error suponer que se limitara a rechazar aquellas ideas solamente porque eran incompatibles con el cristianismo; él quedó satisfecho en cuanto a que los argumentos en favor de las posiciones que no podía aceptar no eran concluyentes, mientras que sí lo eran los que favorecían sus propias tesis. En otras palabras, Guillermo fue un filósofo y escribió como un filósofo, aunque en sus obras encontremos temas filosóficos y teológicos tratados a la vez en el mismo libro, un rasgo común a la mayoría de los filósofos medievales.

Puede decirse, pues, que Guillermo de Auvergne fue un pensador de transición. Con su íntimo conocimiento de los escritos de Aristóteles y de los filósofos árabes y judíos, y con su limitada aceptación de las teorías de los mismos, ayudó a preparar el camino para el aristotelismo más completo de san Alberto y santo Tomás, mientras que, por otra parte, al rechazar claramente algunas nociones capitales de Aristóteles y de sus seguidores, preparó el camino a la actitud explícitamente antiaristotélica de un agustiniano como san Buenaventura. Como he dicho anteriormente, Guillermo de Auvergne es la encarnación de la transición del siglo XII al XIII; podríamos decir que es el siglo XII enfrentándose simpáticamente con el siglo XIII, pero no, ni mucho menos, con una aceptación o admiración exenta de crítica.

Pero, aunque tengamos derecho a considerar a Guillermo de Auvergne como un pensador de transición respecto de la influencia creciente y la aceptación cada vez más extendida del aristotelismo, es decir, como una etapa en el desarrollo de pensamiento que lleva del más antiguo agustinismo al aristotelismo cristiano de santo Tomás, tenemos igualmente derecho a considerar su filosofía como una etapa en el desarrollo del agustinismo mismo. San Anselmo había hecho relativamente poco uso del aristotelismo, del que no tenía sino un conocimiento muy limitado; pero más tarde los agustinianos se vieron obligados a tener en cuenta a Aristóteles, y en el siglo XIII encontra-

mos a Duns Escoto intentando la construcción de una síntesis en la que el agustinismo sería expuesto y defendido con la ayuda de Aristóteles. Es, sin duda, discutible si debe verse a esos pensadores como agustinianos que modificaron y enriquecieron el agustinismo bajo la influencia de Aristóteles, o más bien como aristotélicos incompletos, y la apreciación que se haga de Guillermo de Auvergne deberá ser diferente según que uno adopte uno u otro de esos puntos de vista, pero, a menos que se esté decidido a ver la filosofía medieval simplemente en función del tomismo, se debe admitir que puede considerarse que Guillermo de Auvergne preparó el camino a Duns Escoto tanto como a santo Tomás. Probablemente ambos juicios son verdaderos, aunque desde distintos puntos de vista. En cierto sentido, todo filósofo medieval pretomista que hiciese algún uso de Aristóteles estaba preparando el camino para una completa adopción del aristotelismo, y no puede haber dificultad alguna en admitir eso; pero es también legítimo preguntarse si los elementos aristotélicos se empleaban al servicio de la tradición agustiniana, de modo que en la filosofía resultante predominasen los temas característicamente agustinianos, o si se empleaban en la construcción de una filosofía definidamente orientada hacia el aristotelismo como sistema. Si uno se hace esa pregunta, pocas dudas caben acerca de cuál deba ser la respuesta en el caso de Guillermo de Auvergne. Así ha podido afirmar Gilson que "el complejo agustiniano del siglo XIII está representado casi por completo por la doctrina de Guillermo de Auvergne", y que, aunque nada podía ya detener la invasión de las escuelas por Aristóteles, "ciertamente, la influencia de Guillermo hizo mucho por retardar y limitar su progreso".[24]

24. *La philosophie au moyen âge*, 3.ª ed., pp. 423-4.

Capítulo XXIV

ROBERTO GROSSETESTE Y ALEJANDRO DE HALES

(a) Vida y escritos de Roberto Grosseteste. — Doctrina de la luz. — Dios y las criaturas. — Doctrina de la verdad y de la iluminación. — (b) Actitud de Alejandro de Hales hacia la filosofía. — Pruebas de la existencia de Dios. — Los atributos divinos. — La composición de las criaturas. — Alma, intelecto, voluntad. — Espíritu de la filosofía de Alejandro de Hales.

Cuando se trata de la filosofía medieval no es fácil decidir de qué modo deben agruparse los diversos pensadores. Así, es perfectamente posible tratar de Oxford y de París por separado. En Oxford, la tendencia general en metafísica y psicología era conservadora, agustiniana, mientras que al mismo tiempo se desarrollaba el interés por cuestiones empíricas, y la combinación de esos dos factores proporcionaría alguna razón para seguir el curso de la filosofía de Oxford desde Roberto Grosseteste hasta Roger Bacon, en una línea continua. En cambio, por lo que respecta a París, el agustinismo de Alejandro de Hales y san Buenaventura por una parte, y el aristotelismo de san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino por otra, junto con la relación entre las dos escuelas, puede hacer deseable que se trate de éstas en estrecha proximidad. Sin embargo, semejante método tiene sus desventajas. Por ejemplo, Roger Bacon murió hacia el año 1292, mucho después que Alejandro de Hales (1245), respecto de cuyos escritos hizo algunas observaciones poco amables, y también después que san Alberto Magno (1280), hacia el que parecía sentir una especial hostilidad, de modo que parece deseable considerar a Roger Bacon después de considerar a esos otros dos pensadores. Podría entonces dejarse también para más adelante a Roberto Grosseteste, para considerarlo junto con Roger Bacon, pero no debe olvidarse el hecho de que Grosseteste murió (1253) mucho antes de la condena en Oxford de dos series de tesis entre las que figuraban algunas de las mantenidas por santo Tomás de Aquino (1277 y 1284), mientras que Roger Bacon estaba vivo en los años de aquellas condenas, y criticó la de 1277, en la medida en que creía que le afectaba particularmente. Aunque admitamos, pues, que podrían decirse muchas cosas en favor de otro modo de agrupar, en el que

se atendiese más a las afinidades espirituales que a la cronología, he decidido tratar en primer lugar de Roberto Grosseteste en Oxford y de Alejandro de Hales en París; después, del discípulo de Alejandro de Hales, san Buenaventura, el más grande representante de la tradición agustiniana en el siglo XIII; más tarde, del aristotelismo de san Alberto y santo Tomás y las controversias provocadas por el mismo; y, sólo en último lugar, de Roger Bacon, a pesar de su afinidad espiritual con Grosseteste.

(*a*) Roberto Grosseteste

1. Roberto Grosseteste nació en Suffolk hacia 1170, y fue nombrado canciller de la universidad de Oxford hacia 1221. De 1229 a 1232 fue archidiácono de Leicester, y en 1235 fue nombrado obispo de Lincoln, lugar que ocupó hasta su muerte en 1253. Aparte de traducciones (ya hemos mencionado que probablemente tradujo la *Ética* de Aristóteles, directamente del griego), compuso comentarios a los *Analíticos Posteriores*, los *Argumentos Sofísticos*, y la *Física*, aunque el comentario sobre la *Física* fue más bien un compendio, y los escritos del Pseudo-Dionisio. La afirmación de Roger Bacon en el sentido de que Grosseteste *neglexit omnino libros Aristotelis et vias eorum*[1] no puede, pues, significar que ignorase los escritos de Aristóteles, y debe entenderse en el sentido de que, aunque familiarizado con el pensamiento de Aristóteles, Grosseteste abordó los problemas filosóficos de una manera diferente. El propio Bacon lo pone en claro más adelante, cuando dice que Grosseteste dependía de otros autores distintos de Aristóteles y que se apoyaba también en su propia experiencia.

Como obras originales, Roberto Grosseteste publicó los libros: *De unica forma omnium, De Intelligentiis, De statu causarum, De potentia et actu, De veritate, De veritate propositionis, De scientia Dei, De ordine emanandi causatorum a Deo,* y *De libero arbitrio*; la autenticidad del *De Anima* no es segura. En obras como las que acabamos de mencionar, queda perfectamente claro que Grosseteste se situó en la tradición agustiniana, aunque conoció la filosofía de Aristóteles y utilizó algunos de sus temas. Pero con el agustinismo combinó un interés por la ciencia empírica que influyó sobre Roger Bacon y excitó la admiración de éste, de modo que Bacon pudo decir de su maestro que conocía las ciencias mejor que los demás hombres,[2] y que era capaz de explicaciones causales con ayuda de las matemáticas.[3] Así, Grosseteste escribió *De utilitate artium, De generatione sonorum, De sphaera, De computo, De generatione stellarum, De cometis, De impressione aeris, De luce, De lineis, angulis et figuris, De natura locorum, De iride, De*

1. *Compendium studii*, edición Brewer, p. 469.
2. *Ibid.*, p. 472.
3. *Opus maius*, edición Bridges, 1, 108.

colore, De calore solis, De differentiis localibus, De impressionibus elementorum, De motu corporali, De motu super-caelestium, De finitate motus et temporis, y *Quod homo sit minor mundus.*

2. La filosofía de Roberto Grosseteste se centra en torno a la idea de luz, tan cara a la mente de los agustinianos. En el *De luce*[4] observa que la primera forma corpórea, a la que algunos llaman corporeidad, es, a su juicio, la luz. La luz se une con la materia, es decir, con la "materia prima" aristotélica, para formar una substancia simple sin dimensiones. ¿Por qué hace Grosseteste a la luz primera forma corpórea? Porque está en la naturaleza de la luz el difundirse, y él se vale de esa propiedad de la luz para explicar cómo una substancia compuesta de forma no dimensional y materia (prima) no dimensional adquiere la tridimensionalidad. Si suponemos que la función de la luz es multiplicarse y difundirse a sí misma, y ser así la causa de la extensión actual, debemos concluir que la luz *es* la primera forma corpórea, porque no sería posible a la primera forma corpórea producir extensión a través de una forma secundaria o subsiguiente. Además, la luz es la más noble de todas las formas, y tiene el mayor parecido con las inteligencias separadas, de modo que, también a ese título, es la primera forma corpórea.

La luz (*lux*) se difunde en todas direcciones, "esféricamente", formando la esfera más exterior, el firmamento, en el punto más alejado de su difusión, y esa esfera consta simplemente de luz y materia prima. Desde todas las partes del firmamento, la luz (*lumen*) se difunde hacia el centro de la esfera. Esta luz (la luz de la experiencia) es *corpus spirituale, sive mavis dicere spiritus corporalis.*[5] Esa difusión tiene lugar por medio de una auto-multiplicación y generación de luz, de modo que, a intervalos, por así decir, aparece una nueva esfera, hasta que las nuevas esferas celestes y concéntricas están completas; la más interna es la esfera de la Luna. Esta esfera, a su vez, produce luz, pero la rarefacción o difusión es menor a medida que la luz se aproxima al centro, y se producen las cuatro esferas infra-lunares, de fuego, aire, agua y tierra. Hay, pues, trece esferas en todo el mundo sensible, las nueve esferas celestes, que son incorruptibles e inmutables, y las cuatro esferas infracelestes, que son corruptibles y están sometidas al cambio.

El grado de luz poseído por cada especie de cuerpo determina su lugar en la jerarquía corpórea, siendo la luz la *species et perfectio corporum omnium.*[6] Grosseteste explica también el color en términos de luz, afirmando que es *lux incorporata perspicuo.*[7] Una abundancia de luz *in perspicuo puro* es la blancura, mientras que *lux pauca in perspicuo impuro nigredo est*; y explica en ese sentido la afirmación de Aristóteles[8] y de Averroes de que la

4. Edición Baur, p. 51.
5. P. 55.
6. P. 56.
7. *De colore,* p. 78.
8. *Física,* 201, a 6; *Metaph.,* 1065 b 11.

negrura es una privación. La luz es también el principio del movimiento, pues el movimiento no es otra cosa que la *vis multiplicativa lucis*.[9]

3. Hasta aquí ha sido considerada la luz como algo corpóreo, como un componente de lo corpóreo; pero Grosseteste extiende su concepto de luz de modo que abrace también el mundo espiritual. Así, Dios es Luz pura, la Luz eterna (no en el sentido corpóreo, desde luego), y los ángeles son también luces incorpóreas, que participan de la Luz eterna. Dios es también "la Forma de todas las cosas", pero Grosseteste tiene cuidado de explicar que Dios no es la forma de todas las cosas en el sentido de que entre en la substancia de éstas, uniéndose a su materia, sino como su forma ejemplar.[10] Dios precede a todas las criaturas, pero "precede" debe entenderse en el sentido de que Dios es eterno, y la criatura es temporal: si se entendiese en el sentido de que hay una duración común en la que existen tanto Dios como las criaturas, la afirmación sería incorrecta, puesto que el Creador y las criaturas no comparten ninguna medida común.[11] Nosotros *imaginamos* un tiempo en el que Dios existía antes de la creación, tan naturalmente como imaginamos un espacio fuera del universo; pero fiarse de la imaginación en semejantes materias es una fuente de error.

4. En el *De veritate propositionis*,[12] Grosseteste dice que *veritas sermonis vel opinionis est adaequatio sermonis vel opinionis et rei*, pero él entiende más la "verdad ontológica", al sentido agustiniano de la verdad. Está bien dispuesto a aceptar la opinión aristotélica de la verdad de la proposición como *adaequatio sermonis et rei*, o *adaequatio rei ad intellectum*, pero "verdad" significa realmente la conformidad de las cosas a la Palabra eterna *quo dicuntur*, y consiste en su conformidad al Verbo divino.[13] Una cosa es verdadera en la medida en que es lo que debe ser, y es lo que debe ser cuando es conforme al Verbo, es decir, a su ejemplar. Esa conformidad solamente puede ser percibida por la mente, de modo que la verdad puede también definirse, con san Anselmo, como *rectitudo sola mente perceptibilis*.[14]

De ahí se sigue que ninguna verdad creada puede ser percibida excepto a la luz de la suprema verdad, Dios. Agustín testimonia el hecho de que una verdad creada es visible solamente en la medida en que la luz de su *ratio eterna* está presente a la mente.[15] ¿Cómo es, pues, que los inicuos e impuros pueden alcanzar la verdad? No puede suponerse que ellos vean a Dios, que es visto solamente por el puro de corazón. La respuesta es que la mente no percibe directamente el Verbo o la *ratio eterna*, pero percibe la verdad a la luz del Verbo. Así como el ojo del cuerpo ve los objetos corpóreos a la luz del Sol, sin mirar directamente al Sol y tal vez sin advertir

9. *De motu corporali et luce*, p. 92.
10. *De unica forma omnium*, p. 109.
11 *De ordine emanandi causatorum a Deo*, p. 149.
12. P. 144.
13. *De veritate*, pp. 134-5.
14. *Ibid.*, p. 135.
15. *Ibid.*, p. 137.

siquiera su presencia, del mismo modo la mente percibe la verdad a la luz de la iluminación divina sin que por ello tenga que percibir directamente a Dios, la *Veritas summa,* ni siquiera advertir que es sólo a la luz divina como ve la verdad.[16] Así, Grosseteste sigue la doctrina agustiniana de la iluminación divina, pero rechaza explícitamente cualquier interpretación de la doctrina que supusiese una visión de Dios.

No puedo entrar en el tema de las opiniones de Grosseteste sobre matemáticas, perspectiva, etc. Con lo que va dicho debe bastar para que quede de manifiesto cómo la filosofía de Grosseteste fue edificada sobre líneas agustinianas por un hombre que, sin embargo, conocía y estaba bien dispuesto a utilizar ideas aristotélicas.

(*b*) Alejandro de Hales

5. Hubo dentro de la orden franciscana un partido de fanáticos que adoptó una actitud hostil hacia la erudición y otros acomodos a las necesidades de la vida, que ellos veían como una traición al sencillo idealismo del Hermano Seráfico; pero la Santa Sede desaprobó a aquellos "espirituales", y, de hecho, la orden franciscana produjo una larga serie de distinguidos teólogos y filósofos, la primera figura eminente de los cuales fue un inglés, Alejandro de Hales, que había nacido en Gloucestershire entre 1170 y 1180, ingresó en la orden franciscana hacia 1231 y murió en 1245. Alejandro fue el primer profesor franciscano en la Facultad de Teología de París, y ocupó la cátedra hasta pocos años antes de su muerte. Juan de la Rochela fue su sucesor.

Es difícil establecer con exactitud qué contribuciones a la filosofía deben ser atribuidas a Alejandro de Hales en persona, porque la *Summa Theologica* que lleva su nombre, y que provocó cáusticos comentarios de Roger Bacon, comprende elementos, particularmente en su última parte, tomados de los escritos de otros pensadores, y parece haber llegado a su forma definitiva unos diez años o más después de la muerte de Alejandro.[17] En cualquier caso, sin embargo, la obra representa una etapa en el desarrollo de la filosofía occidental y una tendencia en ese mismo desarrollo. Representa una etapa, porque está claro que la filosofía aristotélica, como un todo, es ya conocida y utilizada; representa una tendencia, porque la actitud adoptada hacia Aristóteles es crítica, en el sentido de que Alejandro no solamente ataca ciertas doctrinas de Aristóteles y de los aristotélicos, sino que también considera que los filósofos paganos eran incapaces de formular una satisfactoria "filosofía", en el sentido amplio del término, debido a que no poseían la revelación cristiana: un hombre que está en lo alto de una colina puede

16 *De veritate,* p. 138.

17. Las referencias siguientes corresponden a la *Summa Theologica* según la edición de Quaracchi, y se citan el volumen y la sección.

ver más cosas, incluso de las contenidas en el valle, que las que puede ver un hombre que está al pie de la colina. Alejandro siguió, pues, a sus predecesores cristianos (los Padres, especialmente san Agustín, Boecio, el Pseudo-Dionisio, san Anselmo, los Victorinos) más bien que a Aristóteles.

6. La doctrina de la Santísima Trinidad, a causa de la debilidad del intelecto humano, no puede ser alcanzada por la razón del hombre falta de ayuda,[18] pero la existencia de Dios puede ser conocida por todos los hombres, tanto por los buenos como por los malos.[19] Al distinguir la existencia de Dios (*quia est*) de su naturaleza (*quid est*), Alejandro enseña que todos pueden conocer la existencia de Dios a través de las criaturas, reconociendo a Dios como causa eficiente y final.[20] Además, aunque la luz natural de la razón es insuficiente para llegar a un conocimiento de la naturaleza divina tal como es en sí misma, eso no significa que todo conocimiento de la naturaleza de Dios esté impedido al intelecto natural, puesto que éste puede llegar a saber algo de Dios, por ejemplo, su poder y sabiduría, al considerar su operación en las criaturas, un grado de conocimiento que está abierto incluso a los que no se encuentran en estado de gracia.[21] Ese tipo de conocimiento no es unívoco, sino analógico.[22] Por ejemplo, la bondad se predica de Dios y de las criaturas, pero mientras de Dios se predica *per naturam,* como siendo idéntica a su naturaleza, y como fuente existente por sí misma de toda bondad, de las criaturas se predica *per participationem,* por cuanto las criaturas dependen de Dios, son efectos de Dios, y reciben de Él un grado limitado de bondad.

Para probar la existencia de Dios, Alejandro se vale de diversidad de argumentos. Así, utiliza la prueba de Ricardo de San Víctor a partir de la contingencia, la argumentación de san Juan Damasceno basada en la causalidad, y el argumento de Hugo de San Víctor que parte del conocimiento que el alma tiene de haber tenido un principio; pero emplea también la prueba de san Agustín y san Anselmo basada en la eternidad de la verdad, y acepta la prueba anselmiana que parte de la idea del Ser Perfecto, según aparece en el *Proslogium.*[23] Además, mantiene que es imposible ignorar la existencia de Dios.[24] Es ésta una proposición sorprendente, pero es necesario tener en cuenta ciertas distinciones. Por ejemplo, debemos distinguir entre conocimiento habitual y conocimiento actual (*cognitio habitu, cognitio actu*). El primero, dice Alejandro, es un hábito naturalmente impreso en el entendimiento, que capacita a éste para conocer a Dios, y que parecería ser poco más que conocimiento implícito, si es que pudiese llamarse conocimiento a un "conocimiento implícito". San Alberto Magno comenta, algo sar-

18. I, n.° 10.
19. I, n.° 15.
20 I, n.° 21.
21. I, n.° 15.
22. I, n.° 21.
23. I, n.° 25.
24. I, n.° 26.

cásticamente, que tal distinción es una *solutio mirabilis*.[25] A su vez, en el conocimiento actual hay que hacer también una distinción, puesto que puede comprender el reconocimiento por el alma de su *no aseidad*, o puede significar una concentración en las criaturas. Por lo que respecta al "conocimiento actual" de la primera clase, el alma no puede por menos de conocer la existencia de Dios, aunque parece que incluso aquí el reconocimiento actual de Dios puede ser "implícito"; pero en la medida en que el alma se aparta de Dios por el error y el pecado, y fija su atención en las criaturas, puede dejar de reconocer la existencia de Dios. En ese último caso, sin embargo, debe hacerse una distinción más entre conocimiento de Dios *in ratione communi* y conocimiento de Dios *in ratione propria*. Por ejemplo, el hombre que pone su felicidad en las riquezas o en los placeres sensuales conoce a Dios en cierto sentido, puesto que Dios es la beatitud, pero no tiene una verdadera noción de Dios *in ratione propria*. De modo semejante, el idólatra reconoce a Dios *in communi*, por ejemplo, como "Algo", pero no como Él es realmente, *in ratione propria*. Tales distinciones pueden parecer en verdad algo forzadas, pero Alejandro tiene en cuenta hechos tales como el dicho de san Pablo[26] de que los paganos conocieron a Dios, pero no le glorificaron como Dios, o la declaración de san Juan Damasceno de que el conocimiento de Dios está naturalmente impreso en la mente.[27] La opinión de que la mente humana no puede estar sin algún conocimiento de Dios es característica de la escuela agustiniana; pero ante el hecho de que existen idólatras y, al menos, sedicentes ateos, un escritor que desee mantener semejante opinión está obligado a introducir la distinción entre conocimiento implícito y explícito, o entre conocimiento de Dios *in ratione communi* y conocimiento de Dios *in ratione propria*.

7. Alejandro de Hales trata de los atributos divinos de inmutabilidad, simplicidad, infinitud, incomprensibilidad, inmensidad, eternidad, unidad, verdad, bondad, poder y sabiduría, y presenta objeciones, su propia réplica a la cuestión general, y respuestas a las objeciones. Apela a escritores anteriores y a citas de autoridades (son frecuentes las de san Agustín y san Anselmo), y no desarrolla la doctrina de un modo particularmente original, pero su composición es sistemática y esmerada, e incluye una considerable suma de reflexión filosófica general. Por ejemplo, cuando trata de la unidad en general, definiendo la *unitas* como *indivisio entis*, y el *unum* como *ens indivisum in se, divisum autem ab aliis*,[28] y procede a considerar la relación de la unidad al ser, a la verdad y a la bondad.[29] En cuanto al conocimiento divino, Alejandro mantiene, siguiendo a san Agustín y a san Anselmo, que Dios conoce todas las cosas en y a través de Sí mismo. Los ejemplares o

25. *S. T.*, p. 1, tr. 4, q. 19.
26. *Ad Romanos*, 1.
27. *De fide orthod.*, 1, cc. 1 y 3; *P. G.*, 94, 790 y 794.
28. I, n.º 72.
29 I, n.º 73.

"ideas eternas" de las criaturas están en Dios, aunque, consideradas en sí mismas, no constituyen una pluralidad, sino que son idénticas a la esencia divina, de modo que es al conocerse a Sí mismo como Dios conoce todas las cosas. Pero, entonces, ¿cómo conoce Dios el mal y el pecado? Solamente como defectos, es decir, como un defecto de bondad. Si la luz, dice Alejandro, siguiendo al Pseudo-Dionisio, estuviese dotada con el poder de conocer, conocería que ése o aquel objeto dejaba de recibir su acción: no conocería la oscuridad en sí misma, sin relación alguna a la luz. Eso implica, desde luego, la opinión de que el mal no es nada positivo, sino más bien una privación,[30] porque, si el mal fuese algo positivo, sería necesario o mantener un dualismo o decir que el mal tiene un ejemplar en Dios.

Al tratar de la voluntad divina, Alejandro de Hales suscita la cuestión de si Dios puede o no ordenar acciones que sean contra la ley natural. El origen inmediato de la cuestión es un problema de exégesis de las Escrituras: cómo explicar, por ejemplo, la orden de Dios a los israelitas de despojar a los egipcios; pero la cuestión tiene, desde luego, una significación mucho más amplia. Dios, responde Alejandro, no puede ordenar una acción que fuese formalmente contraria a la ley natural, ya que eso sería contradecirse a sí mismo. Dios no puede, por ejemplo, querer que el hombre tenga otro fin que no sea Dios, puesto que Dios esencialmente es el fin último. Ni podría Dios ordenar a los israelitas que robasen en el sentido propio de la palabra, un acto dirigido contra Dios mismo, un pecado. Dios puede, sin embargo, privar a los egipcios de su propiedad, y, en tal caso, ordenar a los israelitas que la tomen. También puede ordenar a los israelitas que tomen algo que pertenece a otro, puesto que eso afecta solamente al *ordo ad creaturam*, pero no puede ordenar que lo tomen *ex cupiditate*, puesto que eso afecta al *ordo ad Deum*, y supondría autocontradicción por parte de Dios.[31] De modo semejante, Dios pudo ordenar al profeta Oseas que tuviese tratos con una mujer que no era su esposa, en cuanto ese acto afecta al *ordo ad creaturam*, pero no pudo ordenar a Oseas que lo hiciese *ex libidine*, puesto que eso afectaría al *ordo ad Deum*. Las distinciones de Alejandro de Hales en esa materia son algo oscuras y no siempre satisfactorias, pero está en todo caso claro que él no creía que la ley moral dependa de un *fiat* arbitrario de Dios, como Ockham mantendría más tarde.

8. Dios es el Creador inmediato del mundo, tanto de la materia como de la forma, y la no eternidad del mundo puede ser probada.[32] Así pues, Alejandro rechaza la noción aristotélica de la eternidad del mundo, pero acepta la doctrina de la composición hilemórfica. Esa composición se encuentra en todas las criaturas, puesto que "materia" es igual a potencialidad, pero una composición más fundamental, que también se encuentra en todas

30. Cf. I, núms. 123 y sig.
31. I, n.º 276.
32. II, n.º 67.

las criaturas, es la del *quo est* y el *quod est*.[33] Puede parecer que esa es la distinción entre esencia y existencia, pero parece más bien que el *quod est* se refiere al ser concreto, un hombre, por ejemplo, y el *quo est* a la esencia abstracta, la humanidad, por ejemplo. En cualquier caso, se trata de una distinción "de razón", puesto que podemos predicar el *quo est* del *quod est,* en cierto sentido al menos, como cuando decimos que ese ser es un hombre. No hay distinción real entre un hombre y su humanidad; sin embargo, la humanidad es recibida. En Dios no hay dependencia alguna ni recepción alguna, ni, por tanto, ninguna composición de *quod est (Deus)* y *quo est (Deitas).*

9. De acuerdo con su espíritu general de confianza en la tradición, Alejandro de Hales presenta y defiende siete definiciones o descripciones del alma humana.[34] Por ejemplo, el alma puede ser definida como *Deiforme spiraculum vitae,*[35] o como *substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata,*[36] o como *substantia spiritualis a Deo creata, propria sui corporis vivificatrix.*[37] Otras definiciones son tomadas de san Agustín, san Juan Damasceno y Séneca. El alma, insiste Alejandro, no es una substancia simplemente en el sentido de que es una forma substancial, sino que es un *ens in se,* una substancia *simpliciter,* compuesta de materia "intelectual" y forma. Si en ese aspecto sigue la tradición platónico-agustiniana, incluso sugiriendo que el alma debe ser una substancia puesto que está en una relación al cuerpo como la del piloto a la nave, insiste también en que el alma vivifica al cuerpo. Un ángel es también *spiraculum vitae,* pero un ángel no es *spiraculum vitae corporis,* mientras que el alma es el principio de la vida del cuerpo.

Cada alma humana es creada por Dios a partir de la nada.[38] El alma humana no es una emanación de Dios, parte de la substancia divina,[39] ni se propaga del modo pretendido por los traducianistas. El pecado original puede explicarse sin recurrir a la teoría traducianista.[40] El alma está unida al cuerpo según el modo de unión de la forma a la materia *(ad modum formae cum materia),*[41] pero eso debe interpretarse en un sentido agustiniano, puesto que el alma racional está unida a su cuerpo *ut motor mobili et ut perfectio formalis suo perfectibili.*[42] El alma tiene los tres poderes de la *vis vegetativa,* la *vis sensitiva* y la *vis intellectiva,* y aunque esos tres poderes o potencias no han de ser llamados partes del alma en el sentido estricto de

33. II. núms. 59-61.
34. II, n.° 321.
35. Cf. *De sp. et an.,* c. 42 (puesto entre las obras de Agustín, *P. L.* 40, 811), y san Agustín, *De Gen. ad litt.,* 7, cc. 1-3.
36. San Agustín, *De quant. an.,* c. 13, n.° 22.
37. Casiodoro, *De Anima,* c. 2.
38. II, núms. 329 y 322.
39. II, n.° 322.
40. II, n.° 327.
41. II, n.° 347.
42. II, n.° 345.

la palabra "parte",[43] son sin embargo distintos entre sí, y de la esencia del alma. Así pues, Alejandro de Hales explica la aserción agustiniana de la identidad del alma y sus potencias diciendo que esa identidad ha de ser referida a la substancia, no a la esencia del alma.[44] El alma no puede subsistir in sus potencias, ni éstas son inteligibles aparte del alma, pero lo mismo que el *esse* y el *operari* no son idénticos, tampoco lo son la *essentia* y la *potentia.*

Los intelectos activo y pasivo son *duae differentiae* del alma racional. El primero se refiere a la forma espiritual del alma, y el segundo a su materia espiritual, y el intelecto activo no está separado del alma, sino que pertenece a ésta.[45] Pero junto con la clasificación aristotélica de las potencias racionales del alma, Alejandro de Hales ofrece también las clasificaciones de san Agustín y san Juan Dasmasceno, e intenta conciliarlas. Por ejemplo, el "intelecto" de la filosofía aristotélica hace referencia a nuestro poder de adquirir conocimiento de formas inteligibles por medio de la abstracción,[46] y corresponde, por lo tanto, a la *ratio* agustiniana, no al *intellectus* o *intelligentia* de san Agustín, que se refiere a objetos espirituales. El intelecto en el sentido aristotélico tiene que ver con formas incorporadas a la materia, y las abstrae de los *phantasmata,* pero el "intelecto" en sentido agustiniano tiene que ver con formas espirituales, no incorporadas a materia, y cuando se trata de conocer esas formas que son superiores al alma humana el intelecto carece de poder, a menos que sea iluminado por Dios.[47] Alejandro de Hales no proporciona ninguna explicación clara de qué sea precisamente esa iluminación, pero al menos pone en claro que acepta la doctrina aristotélica de la abstracción por lo que respecta al mundo corpóreo, aunque por lo que respecta al mundo espiritual la doctrina de Aristóteles ha de ser complementada con la de san Agustín. Puede también observarse que Alejandro tenía perfecta razón al ver en la clasificación peripatética un análisis psicológico, y en la clasificación agustiniana una división según los objetos de conocimiento.

Alejandro ofrece tres definiciones de libre albedrío: la de san Anselmo *(potestas servandi rectitudinem propter se),* la de san Agustín *(facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente et malum eadem desistente),* y la de san Bernardo *(consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem et rationis indeclinabile iudicium),* e intenta conciliarlas.[48] El *liberum arbitrium* es común a Dios y al alma, pero no se predica ni universalmente ni equívocamente, sino analógicamente, primariamente de Dios y secundariamente de la criatura.[49] En el hombre es una facultad de la razón

43. II, n.º 351.
44. II, n.º 349.
45. II, n.º 372.
46. II, n.º 368.
47. II, n.º 372.
48. Cf. núms. 393-6.
49 II, n.º 402.

y de la voluntad conjuntamente, y sólo en ese sentido puede decirse que sea distinto de la razón y de la voluntad: en realidad, no es una potencia del alma separada de aquéllas. Además, puesto que está vinculado a la razón y a la voluntad, es inseparable del alma, es decir, en lo que se refiere a la libertad natural. Alejandro sigue a san Bernardo al distinguir la *libertas arbitrii* y la *libertas consilii et complaciti,* y declara que, aunque la segunda puede perderse, la primera no.

10. Alejandro de Hales es una figura interesante, ya que su obra principal es un firme esfuerzo de pensamiento sistemático, una presentación escolástica de la filosofía y la teología cristianas. Por lo que respecta a la forma, pertenece al período medieval de las *Summas,* y comparte los méritos y defectos de ese tipo de compilación, en su carácter sucinto y disposición ordenada, así como en su aridez y ausencia de desarrollos que, desde nuestro punto de vista, serían deseables. Por lo que respecta a su contenido, por una parte la *Summa* de Alejandro de Hales está en estrecha relación con el pasado, pues el autor está decidido a ser fiel a la tradición, y cita con mucha frecuencia a Agustín y Anselmo, a Bernardo y a Juan Damasceno, en vez de desarrollar sus propios argumentos. Eso no significa que apele simplemente a la autoridad, en el sentido de limitarse a citar nombres famosos, puesto que a menudo cita las argumentaciones de sus predecesores; pero sí significa que los argumentos desarrollados que habrían sido deseables incluso en el tiempo en que él escribió, están ausentes. No obstante, su obra es, desde luego, una *Summa,* y hay que admitir que una *Summa* es un resumen. Por otra parte, la obra pone de manifiesto un conocimiento de Aristóteles, aunque éste no sea mencionado explícitamente muy a menudo, y hace algún uso de doctrinas peripatéticas. Está siempre presente, sin embargo, el deseo de armonizar los elementos tomados de Aristóteles con la enseñanza de san Agustín y san Anselmo, y la tendencia general es a poner en contraste de un lado los pensadores cristianos iluminados por Dios, y, de otro, los filósofos. No es que Alejandro de Hales dé la impresión de ser un escritor polémico ni que confunda filosofía y teología,[50] pero él se interesa principalmente por el conocimiento de Dios y de Cristo. Decir tal cosa es simplemente decir que era fiel a la tradición de la escuela agustiniana.

50 Cf. I, n.º 2.

Capítulo XXV

SAN BUENAVENTURA. — I

Vida y obras. — Espíritu. — Teología y filosofía. — Actitud ante el aristotelismo.

1. San Buenaventura, Juan de Fidanza, había nacido en Bagnorea, en la Toscana, en el año 1221. Curado de una enfermedad cuando era niño, mediante la invocación de su madre a san Francisco de Asís, ingresó en la orden franciscana en una fecha que no puede determinarse con exactitud. Pudo haber sido poco antes o poco después de 1240, pero en todo caso Buenaventura fue franciscano a tiempo de estudiar bajo la dirección de Alejandro de Hales, en París, antes de la muerte de este último, en 1245. La enseñanza de Alejandro hizo evidentemente una gran impresión en su discípulo, porque en su *Praelocutio proemio in secundum librum Sententiarum praemissa,* Buenaventura declara que, así como en el primer libro de las *Sentencias* se adhirió a la común opinión de los maestros, y especialmente a la de "nuestro maestro y padre, de feliz memoria, Hermano Alejandro", tampoco en los libros siguientes se desviará de sus huellas.[1] En otras palabras, Buenaventura se embebió en la tradición franciscana, es decir, agustiniana, y formó la determinación de atenerse a ella. Tal vez pueda pensarse que su determinación indicase simplemente un conservadurismo piadoso, y que Buenaventura ignorase o no adoptase una actitud definida y positiva hacia las nuevas tendencias filosóficas de París; pero el Comentario a las *Sentencias* data del año 1250-1 (Buenaventura inició su actividad de maestro en 1248, sobre el evangelio de san Lucas) y en aquella fecha Buenaventura, habiendo hecho sus estudios en París, no podía ignorar la filosofía aristotélica. Además, más adelante veremos que él adoptó una actitud muy definida ante esa filosofía, una actitud que no fue simplemente el fruto de la ignorancia, sino que procedió de reflexión y convicción razonadas.

San Buenaventura estuvo envuelto en las mismas dificultades entre regulares y seculares en las que estuvo envuelto santo Tomás, y en 1255 fue excluido de la Universidad, es decir, se le negó el reconocimiento como doc-

1. Alejandro de Hales reaparece como "nuestro padre y maestro" en II *Sent.*, 23, 2, 3; II, p. 547.

tor y profesor del cuerpo de la Universidad. Es posible que fuese readmitido en 1256, pero en todo caso fue aceptado, junto con santo Tomás de Aquino, en octubre de 1257, como resultado de la intervención papal. Entonces fue profesor de teología en la Universidad, por lo que hace a la aceptación, e indudablemente habría procedido a ejercer dicha función de no haber sido elegido ministro general de su orden, el 2 de febrero de 1257. El cumplimiento de las actividades normales de su oficio le habría impedido por sí mismo llevar la vida de un profesor de la Universidad, pero además, en aquellos días, había diferencias de opinión, en el interior de su orden, en cuanto al espíritu, prácticas y funciones de ésta, y Buenaventura se enfrentó con la difícil tarea de mantener o de restaurar la paz. Sin embargo, en 1259 escribió el *Itinerarium mentis in Deum*, en 1261 sus dos vidas de san Francisco, en 1267 o 1268 las *Collationes de decem praeceptis* (sermones cuaresmales), el *De decem donis Spiritus Sancti*, hacia 1270, y las *Collationes in Hexaëmeron* en 1273. El *Breviloquium* fue escrito antes de 1257. Los Comentarios sobre las Escrituras, tratados místicos cortos, sermones y cartas sobre puntos relacionados con la orden franciscana, completan sus otros escritos en diversos períodos de su vida.

Aunque en 1265 Buenaventura había conseguido del papa que rescindiese su nombramiento para el arzobispado de York, fue nombrado obispo de Albano y cardenal en 1273. En 1274 asistió al concilio de Lyon, donde predicó sobre la reunión de la Iglesia Oriental con Roma, pero murió cuando el concilio terminaba, el 15 de julio de 1274, y fue enterrado en Lyon en presencia del papa Gregorio X.

2. San Buenaventura, además de ser él mismo hombre de estudios, animó al desarrollo de los estudios en el interior de la orden franciscana, lo que puede parecer extraño en el caso de un santo franciscano, cuando no puede decirse que el fundador hubiera tenido la idea de que sus hermanos se dedicasen a la erudición. Pero para nosotros está perfectamente claro, como también lo estuvo para san Buenaventura, que una orden formada en gran parte por sacerdotes, con una vocación que comprendía la predicación, no habría podido cumplir esa vocación si sus miembros, al menos los destinados al sacerdocio, no estudiaban las Escrituras y la teología. Pero era imposible estudiar teología escolástica sin adquirir un conocimiento de la filosofía, de modo que eran necesarios los estudios filosóficos y los teológicos. Y, una vez admitido ese principio general, como debía ser admitido, era difícilmente practicable poner un límite al grado de los estudios. Si los estudiantes habían de prepararse en filosofía y teología, necesitaban profesores, y los profesores tenían no solamente que ser ellos mismos competentes, sino también que educar a sus sucesores. Además, si la obra apostólica podía suponer el contacto con hombres instruidos, tal vez incluso con herejes, no podía ponerse sobre bases *a priori* un límite a los estudios que podían ser aconsejables.

Sería fácil multiplicar las consideraciones prácticas de ese tipo, que justificasen el desarrollo de los estudios dentro de la orden franciscana, pero, por

lo que respecta a san Buenaventura, debemos mencionar otra consideración igualmente importante. San Buenaventura fue perfectamente fiel al espíritu de san Francisco, al considerar la unión con Dios como el fin más importante de la vida; pero vio muy bien que sería difícil conseguirla sin un conocimiento de Dios y de las cosas de Dios, o, al menos, que tal conocimiento, lejos de constituir un impedimento para la unión con Dios, debía predisponer al alma a una unión más estrecha. Después de todo, era el estudio de las Escrituras y de la teología lo que él recomendaba y practicaba particularmente, no el estudio de cuestiones que no tuviesen relación con Dios, y ésa fue una de las razones de que le disgustara la filosofía metafísica de Aristóteles, en la que no había lugar para la comunión personal con la divinidad ni había lugar para Cristo. Como ha indicado Gilson, hay un cierto paralelo entre la vida de san Francisco de Asís y las enseñanzas de san Buenaventura. Porque lo mismo que la vida personal del primero culminó en la comunión mística con Dios, así la enseñanza del segundo culminó en su doctrina mística, y lo mismo que san Francisco se había aproximado a Dios a través de Cristo y había visto, *en concreto*, todas las cosas a la luz del Verbo divino, así Buenaventura insistió en que el filósofo cristiano debe ver el mundo en su relación al Verbo creador. Cristo, según dice expresamente san Buenaventura, es el *medium* o Centro de todas las ciencias, y por eso él no podía aceptar la metafísica aristotélica, la cual, lejos de conocer alguna cosa de Cristo, había rechazado incluso el ejemplarismo de Platón.

Finalmente, la orden franciscana aceptaría a Duns Escoto como su Doctor *par excellence*; pero, aunque tuviese indudablemente razón al hacerlo así, y aunque Escoto fuese sin duda un pensador de genio, un hombre de gran capacidad especulativa y analítica, puede decirse quizá que fue san Buenaventura quien estuvo, lo mismo en el pensamiento que en el tiempo, más cerca del espíritu del Hermano Seráfico. En realidad, no fue sin razón que se le concediese el título de Doctor Seráfico.

3. La opinión de san Buenaventura sobre el propósito y el valor de los estudios, determinada tanto por sus propias inclinaciones y tendencias espirituales cuanto por su formación intelectual bajo la dirección de Alejandro de Hales y por su condición de miembro de la orden franciscana, le situó naturalmente en la tradición agustiniana. El pensamiento de san Agustín se centraba en torno a Dios y a la relación del alma a Dios, y, puesto que el hombre que está en relación con Dios es el hombre real y concreto de la historia, que ha caído de un estado de gracia y que ha sido redimido por la gracia, Agustín se ocupó del hombre en concreto, y no del "hombre natural", es decir, no del hombre considerado aparte de su vocación sobrenatural y en abstracción de la operación de la gracia sobrenatural. Eso representó que san Agustín no pudiera hacer una distinción muy rígida entre filosofía y teología, aunque distinguiera entre la luz natural de la razón y la fe sobrenatural. Hay, desde luego, una adecuada justificación para que se trate en filosofía del hombre "un estado de naturaleza", puesto que el orden de la gra-

cia es sobrenatural, y puede hacerse una distinción entre el orden de la gracia y el orden de la naturaleza; pero lo que quiero observar aquí es simplemente que, si se está principalmente interesado en el progreso del alma hacia Dios, como lo estaban san Agustín y san Buenaventura, entonces el pensamiento debe centrarse en el hombre en concreto, y el hombre en concreto es el hombre con una vocación sobrenatural. El hombre considerado "en estado de naturaleza" es una abstracción legítima; pero esa abstracción legítima no puede tener atractivo para un hombre cuyo pensamiento se centra en el orden histórico. Se trata ampliamente de una cuestión de perspectiva y método. Ni Agustín ni Buenaventura niegan la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, pero, como ambos estaban primariamente interesados por el hombre histórico real, que, repitámoslo, es el hombre con una vocación sobrenatural, tendieron naturalmente a mezclar temas filosóficos y teológicos en una sola sabiduría cristiana, más bien que a hacer una distinción metodológica rígida entre filosofía y teología.

Puede objetarse que en ese caso san Buenaventura es simplemente un teólogo, y no un filósofo; pero puede darse una respuesta similar en el caso de san Buenaventura y en el de san Agustín. Si hubiera que definir al filósofo como aquel que se entrega al estudio del Ser o de las últimas causas, o cualquier otro objeto que uno desee asignar al filósofo, sin referencia alguna a la revelación, y prescindiendo *completamente* de la teología dogmática, de la dispensación cristiana y del orden sobrenatural, entonces es indudable que ni san Agustín ni san Buenaventura pueden ser calificados de filósofos; pero si se está dispuesto a admitir en las filas de los filósofos a todos aquellos que se ocupan de temas generalmente reconocidos como filosóficos, entonces ambos hombres deben ser reconocidos como filósofos. Buenaventura puede tratar a veces, por ejemplo, de las etapas del ascenso del alma desde el conocimiento de Dios a través de las criaturas hasta la experiencia interior e inmediata de Dios, y puede hablar de esas etapas sin una clara demarcación de lo que es propio de la teología y lo que es propio de la filosofía; pero eso no altera el hecho de que, al tratar del conocimiento de Dios a través de las criaturas, desarrolla pruebas de la existencia de Dios, y que esas pruebas son argumentaciones razonadas, y pueden, así, ser calificadas de argumentos filosóficos. Del mismo modo, el interés de san Buenaventura por el mundo material puede ser principalmente un interés por ese mundo en tanto que manifestación de Dios, y el santo puede deleitarse al ver en aquél *vestigia* del Dios uno y trino, pero eso no altera el hecho de que sostiene ciertas opiniones a propósito de la naturaleza y de la constitución del mundo que son de carácter cosmológico, filosófico. Es verdad que aislar las doctrinas filosóficas de san Buenaventura es en cierto sentido destruir la integridad de su sistema; pero en su sistema hay doctrinas filosóficas, y ese hecho le da derecho a un puesto en la historia de la filosofía. Además, como veremos, san Buenaventura adoptó una actitud muy definida hacia la filosofía en general, y hacia el sistema aristotélico en particular, y sólo a ese

título merecería ya un lugar en la historia de la filosofía. Es difícil excluir a Kierkegaard de la historia de la filosofía, aunque su actitud hacia la filosofía, en el sentido que él daba al término, fuese hostil, porque Kierkegaard filosofó acerca de la filosofía; aún menos se puede excluir a san Buenaventura, cuya actitud fue menos hostil que la de Kierkegaard, y que representa un punto de vista particular en relación con la filosofía, el punto de vista de los que mantienen no sólo que hay una filosofía cristiana, sino también que toda filosofía independiente ha de ser deficiente e incluso parcialmente errónea como filosofía. Sea ese punto de vista acertado o no, esté o no justificado, merece ser considerado en una historia de la filosofía.

Buenaventura se integró, pues, en la tradición agustiniana. Pero debe recordarse que desde la época de san Agustín había corrido mucha agua bajo los puentes. Desde aquella época, el escolasticismo se había desarrollado, el pensamiento había sido sistematizado, la metafísica aristotélica había llegado a ser plenamente conocida en el Occidente cristiano. San Buenaventura comentó las *Sentencias* de Pedro Lombardo, y se familiarizó con el pensamiento de Aristóteles. No puede, pues, sorprendernos encontrar en sus escritos, no solamente muchos más elementos de escolasticismo y de método escolástico que en san Agustín, sino también una adopción de no pocas ideas aristotélicas, porque Buenaventura no rechazó en absoluto a Aristóteles de una manera total; al contrario, le respetó como filósofo natural, aunque no tuviese una elevada opinión de su metafísica, al menos de su teología. Así, desde el punto de vista del siglo XIII, el sistema de san Buenaventura fue un agustinismo moderno, un agustinismo desarrollado a lo largo de siglos y repensado en relación con el aristotelismo.

4. ¿Cuál fue, pues, el modo de ver san Buenaventura la relación general de la filosofía a la teología, y cuál su modo de ver el aristotelismo? Las dos preguntas pueden considerarse a la vez, pues la respuesta a la primera determina la respuesta a la segunda.

Como ya se ha observado, san Agustín distinguía fe y razón, y san Buenaventura le siguió, citando palabras de san Agustín en el sentido de que lo que creemos lo debemos a la autoridad, y lo que entendemos lo debemos a la razón.[2] De ahí se sigue, al parecer, que filosofía y teología son dos ciencias separadas y que una filosofía independiente de carácter satisfactorio es posible, al menos teóricamente. En realidad, san Buenaventura hace una clara y explícita distinción entre teología dogmática y filosofía. Por ejemplo, en el *Breviloquium*[3] dice que la teología empieza por Dios, la Causa suprema, en el que termina la filosofía. En otras palabras, la teología toma sus datos de la revelación, y procede de Dios a Sus efectos, mientras que la filosofía comienza por los efectos visibles y se remonta a Dios como Causa. Del mismo modo, en el *De reductione artium ad Theologiam*,[4] divide la "filosofía

2. Agustín, *De utilitate credendi*, 11, 25; Buenaventura, *Breviloq.*, 1, 1, 4.
3. I, 1.
4. 4.

natural" en física, matemáticas y metafísica, y en el *In Hexaëmeron*[5] divide la filosofía en física, lógica y ética.

En vista de eso, ¿cómo puede decirse que san Buenaventura no admitía una distinción rígida entre filosofía y teología? La respuesta es que admitía una distinción metodológica, y también una distinción en cuanto a sus objetos, pero insistía en que no puede ser elaborado ningún sistema metafísico o filosófico satisfactorio a menos que el filósofo sea guiado por la luz de la fe y filosofe a la luz de la fe. Por ejemplo, san Buenaventura tenía conciencia del hecho de que un filósofo puede llegar a la existencia de Dios sin ayuda de la revelación. Aun cuando no hubiera estado convencido de eso por su propia razón y por el testimonio de las Escrituras, la filosofía de Aristóteles habría sido suficiente para persuadirle de ello. Pero él no se contentaba con decir que el conocimiento de Dios así alcanzado es incompleto y está necesitado de un complemento facilitado por la revelación; él fue más adelante y afirmó que tal conocimiento puramente racional es, y debe ser, erróneo en puntos importantes. Tal afirmación la probó empíricamente. Por ejemplo, "el nobilísimo Plotino, de la secta de Platón, y Tulio, de la secta académica", a pesar del hecho de que sus opiniones sobre Dios y el alma eran preferibles a las de Aristóteles, cayeron en el error, puesto que no tuvieron conocimiento del fin sobrenatural del hombre, de la verdadera resurrección del cuerpo y de la felicidad eterna.[6] No podían conocer esas cosas sin la luz de la fe, y cayeron en el error precisamente porque no habían disfrutado de esa luz de la fe. Semejantemente, un mero metafísico puede llegar al conocimiento de la suprema Causa, pero si es un mero metafísico se detendrá ahí, y si se detiene ahí caerá en el error, porque pensará de Dios algo distinto de lo que Él es, al no saber que Dios es uno y trino. "La ciencia filosófica es el camino para otras ciencias; pero el que desea detenerse en ella, cae en la oscuridad".[7] En otras palabras, san Buenaventura no niega que el filósofo pueda alcanzar la verdad, pero mantiene que el hombre que se satisface con la filosofía, que es un mero filósofo, cae necesariamente en error. Una cosa es que un hombre llegue por su razón a saber que existe un Dios y pase luego a reconocer, a la luz de la fe, que esa unidad es una unidad de Naturaleza en una trinidad de Personas, y otra cosa completamente distinta es que un hombre se quede en la unidad de Dios. En este último caso, el hombre afirma la unidad de Naturaleza con exclusión de la trinidad de Personas, y cae así en el error. Si se objeta que no es necesario excluir la Trinidad, puesto que un filósofo puede prescindir enteramente de la revelación, de modo que su conocimiento filosófico, aunque incompleto, no deja de ser verdadero y válido, la respuesta de san Buenaventura sería indudablemente que si un hombre es simplemente un filósofo y se da por satisfecho con la filosofía, estará convencido de que Dios es uno en

5. 4, 2.
6. *In Hexaëm.*, 7, 3 y sig.
7. *De donis*, 3, 12.

Naturaleza y no Trino en Personas. Para necesitar la complementación deberá estar ya a la luz de la fe. La luz de la fe no proporciona los argumentos racionales en favor de la existencia de Dios (para eso está la filosofía), pero asegura que el filósofo permanezca "abierto" y no se cierre en sí mismo de tal modo que resulte el error.

La opinión de san Buenaventura acerca del aristotelismo se sigue con bastante facilidad de esas premisas. Buenaventura admite la eminencia de Aristóteles como filósofo natural, es decir, en relación con los objetos sensibles: lo que no admite es que Aristóteles fuera un verdadero metafísico, es decir, que la metafísica aristotélica sea satisfactoria. Algunas personas, viendo que Aristóteles era tan eminente en otras ciencias, han imaginado que debió haber alcanzado también la verdad en la metafísica; pero tal consecuencia es ilegítima, puesto que la luz de la fe es necesaria para constituir un sistema metafísico satisfactorio. Además, Aristóteles era tan competente en otras ciencias precisamente porque su mentalidad y sus intereses eran de tal naturaleza que no estaba inclinado a constituir una filosofía que apuntara más allá de sí misma. Así, no quiso buscar el principio del mundo fuera del mundo: rechazó las ideas de Platón,[8] y consideró eterno al mundo.[9] De su negación de la doctrina platónica de las ideas derivó no solamente la negación del creacionismo, sino también la negación del conocimiento divino de lo particular, y de la presciencia y providencia divinas.[10] Además, la doctrina de la unicidad del intelecto es al menos atribuida a Aristóteles por Averroes, y de ahí se sigue la negación de la beatitud individual y de los castigos después de la muerte.[11] En resumen, aunque todos los filósofos paganos han caído en el error, Aristóteles estuvo más sumido en el error que Platón o Plotino.

Puede verse con más claridad la noción buenaventuriana de la relación de la filosofía a la teología si se tiene en cuenta la actitud del filósofo católico en la práctica. Éste elabora, por ejemplo, sus argumentos en favor de la existencia de Dios, pero no se convierte mientras tanto en ateo, ni niega su fe en el dogma de la Trinidad: filosofa a la luz de aquello en lo que ya cree, y no llega, como conclusión, a una unidad de Dios de tal clase que excluya la trinidad de personas. Por otra parte, sus argumentos en favor de la existencia de Dios son argumentos racionales: no hace en ellos referencia alguna al dogma, y el valor de las pruebas como tales se basa en sus méritos o deméritos filosóficos. El filósofo lleva adelante sus argumentaciones, psicológicamente hablando, a la luz de la fe que ya posee, y que no descarta durante sus investigaciones filosóficas, y su fe le ayuda a formular las debidas preguntas y a evitar falsas conclusiones, aun cuando no haga ningún uso formal de la fe en sus argumentos filosóficos. Un tomista diría, desde luego, que la fe es para el filósofo una norma extrínseca, que el filósofo

8. *In Hexaëm.*, 6, 2.
9. *Ibid.*, 4.
10. *Ibid.*, 2-3.
11. *Ibid.*, 4.

prescinde de su fe, aunque no la niegue, y que un pagano podría, al menos teoréticamente, alcanzar las mismas conclusiones filosóficas. Pero san Buenaventura replicaría que, aun cuando el filósofo pueda no hacer ningún uso formal del dogma en este o aquel argumento metafísico, filosofa indudablemente a la luz de la fe, y eso es algo positivo: la acción de la fe influye positivamente en la mente del filósofo, y, sin ella, éste caería inevitablemente en el error. No podemos decir exactamente que san Buenaventura creyese sólo en una sabiduría cristiana total que comprendiera indiferentemente verdades filosóficas y teológicas, puesto que él admite una clasificación de las ciencias en la que figura la filosofía; pero, una vez admitido eso, podemos decir que su ideal era el de una sabiduría cristiana en la que la luz del Verbo se esparce no solamente sobre las verdades teológicas, sino también sobre las filosóficas, y sin la cual aquellas verdades no son alcanzadas.

He dicho que, puesto que san Buenaventura trató, sin duda, de cuestiones filosóficas, tiene derecho a ser incluido en la historia de la filosofía, y no veo cómo podría discutirse seriamente tal cosa; pero no deja de ser verdad que san Buenaventura fue un teólogo, que escribió como un teólogo, y que no consideró por sí mismo los problemas y cuestiones filosóficas. Santo Tomás de Aquino fue también primariamente un teólogo, y escribió primariamente como teólogo; pero consideró minuciosamente problemas filosóficos e incluso compuso varias obras filosóficas, cosa que no hizo san Buenaventura. El Comentario a las *Sentencias* no es lo que hoy llamaríamos una obra filosófica. Parece, pues, algo exagerado mantener, como lo hace Gilson en su magnífico estudio del pensamiento filosófico de san Buenaventura, que hay un sistema filosófico buenaventuriano cuyo espíritu y contenido pueden ser claramente definidos. Ya hemos visto que san Buenaventura consideraba a la filosofía una ciencia definida, distinta de la teología; pero, por lo que a él respecta, habría que llamarle un filósofo *per accidens*. Es verdad que, en cierto sentido, lo mismo podría decirse de cualquier pensador medieval que fuera primariamente un teólogo, incluso de santo Tomás; pero es más significativo y oportuno en el caso de un pensador que se interesó principalmente por la aproximación del alma a Dios. Además, Gilson tiende probablemente a exagerar la hostilidad de san Buenaventura hacia la filosofía pagana y a Aristóteles en particular. He admitido, ciertamente, que san Buenaventura atacó la metafísica aristotélica (es ése un hecho que no puede ser negado), y que consideró que todo filósofo que sea meramente filósofo ha de caer inevitablemente en el error; pero, en ese contexto, es conveniente recordar el hecho de que el mismo santo Tomás insistió en la necesidad moral de la revelación. En tal punto, san Buenaventura y santo Tomás estaban de acuerdo. Ambos rechazaban la filosofía pagana cuando era incompatible con el cristianismo, aunque diferían en los puntos precisos en los que debía ser rechazada, y en cuanto hasta qué punto era lícito seguir a Aristóteles.

Sin embargo, aunque yo pienso que el genio de Gilson para captar el espíritu peculiar del pensador y ponerlo claramente de relieve le llevó a exa-

gerar el aspecto sistemático de la filosofía de san Buenaventura, y a encontrar entre las opiniones de san Buenaventura y de santo Tomás a propósito de los filósofos paganos una oposición mayor de la que probablemente existió en realidad, no puedo subscribir el juicio de Fernand Van Steenberghen [12] de que "la filosofía de san Buenaventura es un aristotelismo ecléctico y neoplatonizante, puesto al servicio de la teología agustiniana". Que san Buenaventura hizo un uso considerable del aristotelismo, es algo enteramente verdadero; pero la inspiración de su filosofía es, en mi opinión, lo que, a falta de un término más adecuado, podemos llamar "agustinismo". Como ya he observado a propósito de Guillermo de Auvergne, depende en gran medida del propio punto de vista el que uno llame aristotélicos incompletos o agustinianos modificados a aquellos teólogos agustinianos que adoptaron alguna selección de doctrinas aristotélicas en filosofía; pero en el caso de un hombre cuyo entero interés estuvo centrado en el ascenso del alma a Dios, que subrayó de tal modo la acción iluminadora de Dios, y que, como el mismo Van Steenberghen afirma al criticar a Gilson, nunca elaboró una filosofía por sí misma, me parece que la única palabra adecuada para describir su pensamiento es la palabra "agustiniano", aunque no fuera más que por el principio de que *maior pars trahit minorem* y de que debe darse al espíritu precedencia sobre la letra.

12. *Aristotè en Occident*, p. 147.

Capítulo XXVI

SAN BUENAVENTURA. — II: EXISTENCIA DE DIOS

Espíritu de las pruebas buenaventurianas de la existencia de Dios. — Pruebas que parten del mundo sensible. — Conocimiento a priori de Dios. — El argumento anselmiano. — Argumento basado en la verdad.

1. Ya hemos visto que san Buenaventura, como san Agustín, estuvo principalmente interesado en la relación del alma a Dios. Ese interés tuvo sus efectos en su modo de tratar las pruebas de la existencia de Dios: el santo se preocupaba principalmente por presentar las pruebas como etapas en el ascenso del alma hacia Dios, o, más bien, por tratarlas en función del ascenso del alma a Dios. Debe advertirse que el Dios en el que las pruebas concluyen no es, pues, simplemente un principio abstracto de inteligibilidad, sino que es más bien el Dios de la conciencia cristiana, el Dios al que los hombres rezan. No intento, desde luego, sugerir que haya, ontológicamente, alguna discrepancia o alguna tensión irreconciliable entre el Dios de los "filósofos" y el Dios de la experiencia religiosa; pero como Buenaventura se interesa primariamente por Dios como objeto de adoración y oración y como objetivo del alma humana, tiende a convertir las pruebas en otras tantas llamadas de atención hacia la auto-manifestación de Dios, sea en el mundo material o en el alma misma. En realidad, como podía esperarse, san Buenaventura pone más énfasis en las pruebas que se apoyan en la interioridad que en las que toman como punto de partida el mundo material. Él prueba sin duda la existencia de Dios a partir del mundo sensible externo (san Agustín también lo había hecho), y muestra cómo desde el conocimiento de los seres finitos, imperfectos, compuestos, mutables y contingentes, el hombre puede elevarse hasta la aprehensión del Ser infinito, perfecto, simple, inmutable y necesario; pero las pruebas correspondientes no son sistemáticamente elaboradas, y la razón de ese hecho no está en una incapacidad por parte de san Buenaventura para desarrollar las pruebas dialécticamente, sino más bien en su convicción de que la existencia de Dios es tan evidente al alma mediante la reflexión sobre sí misma, que la creación extramental sirve principalmente sólo para recordárnosla. La actitud de san Buenaventura es

la del Salmista, cuando dice: *Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum.* Es, pues, enteramente verdadero que la imperfección de las cosas finitas y contingentes postula y prueba la existencia de la absoluta perfección, Dios; pero, pregunta san Buenaventura de una manera verdaderamente platónica, "¿cómo podría el intelecto conocer que ese ser es defectuoso e incompleto, si no tuviese conocimiento alguno del Ser sin defecto?" [1] En otras palabras, la idea de imperfección presupone la idea de perfección, de modo que la idea de perfección o de lo perfecto no puede obtenerse simplemente por vía de negación y abstracción, y la consideración de las criaturas en su finitud e imperfección y dependencia sirve simplemente para recordar al alma o llevar a ésta a más clara conciencia de lo que en cierto sentido le es ya evidente y conocido.

2. San Buenaventura no niega ni por un momento que la existencia de Dios pueda ser probada a partir de las criaturas; al contrario, lo afirma. En el Comentario a las *Sentencias* [2] declara que Dios puede ser conocido a partir de las criaturas, como la causa a partir del efecto, y procede a decir que ese modo de conocimiento es natural al hombre en la medida en que las cosas sensibles son para nosotros los medios de llegar al conocimiento de las "*intelligibilia*", es decir, de los objetos que trascienden de los sentidos. Sin embargo, la Santísima Trinidad no puede ser probada de ese modo por la luz natural de la razón, puesto que no podemos inferir la trinidad de personas ni negando ciertas propiedades o limitaciones de las criaturas, ni por la vía positiva de atribuir a Dios ciertas cualidades de las criaturas.[3] San Buenaventura enseña, pues, bastante claramente, la posibilidad de un conocimiento natural y "filosófico" de Dios, y su observación sobre la naturalidad psicológica de ese modo de aproximación a Dios a través de los objetos sensibles es de carácter aristotélico. También en el *In Hexaëmeron* [4] argumenta que si existe el ser que es producido, debe haber un Ser primero, puesto que debe haber una causa; si hay un ser *ab alio*, debe haber un Ser *a se*; si hay una cosa compuesta, debe haber un Ser simple; si hay un ser mutable debe haber un Ser inmutable, *quia mobile reducitur ad immobile.* El último enunciado es evidentemente una referencia a la prueba aristotélica del motor inmóvil, aunque san Buenaventura solamente menciona a Aristóteles para decir que sobre esas líneas él argumentó para concluir la eternidad del mundo, y que en ese punto estaba equivocado.

De un modo similar, en el *De Mysterio Trinitatis* [5] presenta san Buenaventura una serie de breves argumentos para mostrar con cuánta claridad las criaturas proclaman la existencia de Dios. Por ejemplo, si hay un *ens ab alio*, debe existir un *ens non ab alio*, porque nada puede sacarse a sí mis-

1. *Itin.*, 3, 3.
2. I, 3, 2; *Utrum Deus sit cognoscibilis per creaturas.*
3. I *Sent.*, 3, 4.
4. 5, 29.
5. 1, 1, 10-20.

mo de un estado de no ser a un estado de ser, y finalmente debe haber un Ser primero que sea existente por sí mismo. Igualmente, si hay un *ens possibile*, un ser que puede existir y puede no existir, debe haber un *ens necessarium*, un ser que no tenga posibilidad alguna de no existencia, puesto que es necesario para explicar la educción del ser posible a estado de existencia; y si hay un *ens in potentia* debe haber un *ens in actu*, puesto que ninguna potencia puede ser reducida a acto si no es mediante la acción de lo que está en sí mismo en acto; y, últimamente, debe haber un *actus purus*, un Ser que sea puro Acto, sin potencialidad alguna, Dios. También, si hay un *ens mutabile*, debe haber un *ens immutabile*, puesto que, como prueba el filósofo, el movimiento tiene como su principio un ser inmóvil, y existe por razón del ser inmóvil, que es su causa final.

Puede parecer, por pasajes como ésos, en los que Buenaventura emplea argumentos aristotélicos, que no pueden sostenerse las afirmaciones en el sentido de que san Buenaventura consideraba el testimonio de la existencia de Dios por parte de las criaturas en función del ascenso del alma a Dios, y que veía la existencia de Dios como una verdad evidente por sí misma. Pero él mismo deja perfectamente claro en varios lugares [6] que considera el mundo sensible como el espejo de Dios, y el conocimiento sensible, y el conocimiento obtenido a través de los sentidos y de la reflexión sobre los objetos sensibles, formalmente como el primer paso en las etapas de ascenso espiritual del alma, la más elevada de las cuales, en esta vida, es el conocimiento experiencial de Dios por medio del *apex mentis*, o *synderesis scintilla* (en este punto se muestra fiel a la tradición de san Agustín y los victorinos), y, en el mismo artículo del *De Mysterio Trinitatis* en el que presenta las pruebas antes citadas, afirma enfáticamente que la existencia de Dios es sin duda alguna una verdad implantada naturalmente en la mente humana (*quod Deum esse sit menti humanae indubitabile, tanquam sibi naturaliter insertum*). Y añade que, además de lo que ya ha sido dicho sobre esa materia, hay una segunda vía para mostrar que la existencia de Dios es una verdad indudable. Esa segunda vía consiste en mostrar que, lo que toda criatura proclama, es una verdad indudable, y en ese punto es en el que presenta su sucesión de pruebas o, más bien, de indicaciones de que toda criatura realmente proclama la existencia de Dios. A continuación añade que hay un tercer modo de mostrar que no puede dudarse de la existencia de Dios, y procede a presentar su versión de la prueba de san Anselmo en el *Proslogium*. No puede haber, pues, la menor duda de que san Buenaventura afirma que la existencia de Dios es evidente por sí misma y que no puede dudarse: la cuestión es más bien la de qué entiende él exactamente por eso, que es lo que vamos a considerar en la sección siguiente.

3. En primer lugar, san Buenaventura no supone que todo hombre tenga un conocimiento claro y explícito de Dios, y aún menos que tal cono-

6. Por ejemplo, en el *Itinerarium mentis in Deum*, c. 1.

cimiento se tenga desde el nacimiento o desde que se alcanza el uso de razón. Él era perfectamente consciente de la existencia de idólatras, y del *insipiens,* el insensato que dice en su corazón que no hay Dios. Desde luego, la existencia de idólatras no plantea grandes dificultades, puesto que los idólatras y paganos no es tanto que nieguen la existencia de Dios como que tienen una idea equivocada de la Divinidad. Pero, ¿qué decir del *insipiens*? Éste ve, por ejemplo, que los impíos no son siempre castigados en este mundo, o, por lo menos, que a veces parece irles mejor en este mundo que a muchas personas buenas, e infiere de ahí que no existe una providencia divina, que no hay un gobernante divino del mundo.[7] Además, el mismo san Buenaventura, afirma explícitamente [8] que es evidente por sí mismo, de aquello acerca de lo cual no hay duda alguna, que aunque la existencia de Dios es indudable por lo que se refiere a la evidencia objetiva, puede ser dudada *propter defectum considerationis ex parte nostra,* por falta de debida consideración y reflexión por nuestra parte. ¿No parece entonces como si san Buenaventura no dijera otra cosa sino que, objetivamente hablando, la existencia de Dios es indudable (es decir, la evidencia, cuando se la considera, es indudable y concluyente), pero que subjetivamente hablando puede dudarse de ella (es decir, porque este o aquel ser humano no pone suficiente atención en la evidencia objetiva)? Y si es a eso a lo que se refiere cuando dice que la existencia de Dios es indudable y evidente por sí misma, ¿en qué difiere su posición de la de santo Tomás?

La respuesta parece ser la siguiente. Aunque san Buenaventura no postuló una idea clara y explícita de Dios en todo ser humano, y todavía menos una experiencia o visión inmediata de Dios, postuló ciertamente en todo ser humano una confusa conciencia de Dios, un conocimiento implícito que no puede ser completamente negado y que puede convertirse en conciencia clara y explícita mediante la sola reflexión interna, aunque a veces pueda necesitar ser apoyado por una reflexión sobre el mundo sensible. El conocimiento universal de Dios es, pues, implícito, no explícito; pero es implícito en el sentido de que puede al menos ser convertido en explícito mediante la sola reflexión interna. Santo Tomás admitió un conocimiento implícito de Dios, pero entendió tal cosa en el sentido de que la mente tiene el poder de llegar al conocimiento de la existencia de Dios mediante la reflexión sobre las cosas de los sentidos y argumentando de los efectos a la causa, mientras que san Buenaventura entendió por conocimiento implícito algo más, es decir, un conocimiento virtual de Dios, una confusa conciencia que puede ser convertida en explícita sin recurrir al mundo sensible.

Puede entenderse más fácilmente nuestro modo de ver si lo aplicamos a ejemplos concretos del propio san Buenaventura. Por ejemplo, todo ser humano tiene un deseo natural de felicidad (*appetitus beatitudinis*). Pero la

8. *De Mysterio Trinitatis.* 1, 1, *conclusio.*

felicidad consiste en la posesión del Bien supremo, que es Dios. Así pues, todo ser humano desea a Dios. Pero no puede haber un deseo sin algún conocimiento del objeto del mismo (*sine aliquali notitia*). Así pues, el conocimiento de que existe Dios, o el Bien supremo, está naturalmente implantado en el alma.[9] De modo semejante, el alma racional tiene un conocimiento natural de sí misma, porque está presente a sí misma y es cognoscible por sí misma. Pero Dios está presentísimo al alma y es cognoscible. Así pues, un conocimiento de Dios está implantado en el alma. Si se objeta que, mientras el alma es un objeto proporcionado a su propio poder de conocimiento, Dios no lo es, la réplica puede ser que, si eso fuera verdadero, el alma no podría nunca llegar al conocimiento de Dios, lo cual es evidentemente falso.[10]

Así pues, según la precedente línea de argumentación, la voluntad humana se encuentra naturalmente orientada hacia el Bien supremo, que es Dios, y no solamente esa orientación de la voluntad es inexplicable a menos que el Bien supremo, Dios, exista realmente, sino que la misma orientación postula un conocimiento *a priori* de Dios.[11] Ese conocimiento no es necesariamente explícito o claro, puesto que si lo fuera no podría haber ateos, sino que es implícito y vago. Si se objeta que un conocimiento implícito y vago como ése no es conocimiento, puede responderse que un hombre sin prejuicios que reflexione en la orientación de su voluntad hacia la felicidad puede llegar a advertir que la dirección de su voluntad implica la existencia de un objeto adecuado, y que ese objeto, el Bien completo, debe existir y es lo que llamamos Dios. Ese hombre reconocerá no solamente que al buscar la felicidad está buscando a Dios, sino que esa búsqueda implica que él vislumbra en cierto modo a Dios, puesto que no puede haber búsqueda de lo que es *enteramente* desconocido. Así pues, reflexionando sobre sí misma, sobre la propia dependencia y el propio deseo de sabiduría, de paz, de felicidad, el alma puede reconocer la existencia de Dios e incluso la presencia de Dios, la actividad de Dios, dentro de ella misma: no le es necesario buscar fuera; no tiene sino que seguir el consejo de san Agustín y entrar dentro de sí misma, donde verá que nunca estuvo sin una cierta oscura conciencia, sin un "virtual" conocimiento de Dios. Buscar la felicidad (y todo ser humano debe buscar la felicidad) y negar la existencia de Dios es en realidad hacerse reo de contradicción, negar con los labios lo que se afirma con la voluntad y, al menos en el caso de la sabiduría, con el entendimiento. Que esa línea de argumentación sea válida o que no lo sea no me propongo discutirlo aquí. Está obviamente expuesta a la objeción de que, si no hubiese Dios, el deseo de felicidad podía ser *frustra*, o podía tener otra causa que no fuera la existencia de Dios. Pero está claro al menos que san Buenaventura no postuló

9. *De Myst. Trinit.*, 1, 1, 7.
10. *Ibid.*, 10.
11. Cuando hablamos aquí de una orientación "natural" de la voluntad no pretendemos utilizar el término en un sentido estrictamente teológico, sino más bien en el sentido de que la voluntad del hombre en concreto se dirige a conseguir a Dios, prescindiendo enteramente de la cuestión de si hay o no un *desiderium naturale videndi Deum*.

una idea innata de Dios en la forma cruda bajo la cual atacó más tarde Locke las ideas innatas. Igualmente, cuando san Buenaventura declara que el alma conoce a Dios como presentísimo a la misma, no afirma una doctrina ontologista ni dice que el alma vea a Dios de una manera inmediata; lo que quiere decir es que el alma, al reconocer su dependencia, reconoce, si reflexiona, que ella es imagen de Dios, y ve, así, a Dios en su imagen. Como se conoce necesariamente a sí misma, como es consciente de sí misma, conoce necesariamente a Dios, al menos de una manera implícita. Al contemplarse a sí misma puede convertir en explícito ese conocimiento implícito, sin tener que hacer referencia al mundo exterior. Tal vez sea discutible si la ausencia de referencia al mundo exterior es algo más que formal, en el sentido de que el mundo exterior no sea explícitamente mencionado.

4. Hemos visto que, para san Buenaventura, los mismos argumentos que parten del mundo exterior presuponen un cierto conocimiento de Dios, ya que él se pregunta cómo podría conocer la mente que las cosas sensibles son defectuosas e imperfectas si no tuviese un previo conocimiento de la perfección, en comparación con la cual reconoce las imperfecciones de las criaturas. Debe tenerse presente ese punto de vista cuando se considere su formulación de la prueba anselmiana, tomada por él del *Proslogium*.

En el Comentario a las *Sentencias*,[12] san Buenaventura resume el argumento anselmiano. Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Pero aquello que no puede pensarse que no existe es mayor que aquello que puede pensarse que no existe. Por lo tanto, puesto que Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede pensarse que Dios no exista. En el *De Mysterio Trinitatis*[13] san Buenaventura cita y formula el argumento con alguna mayor extensión, e indica[14] que puede surgir alguna duda si alguien tiene una noción errónea de Dios y no advierte que Él es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Una vez que la mente advierte cuál es la idea de Dios, debe advertir también no sólo que no puede dudarse de la existencia de Dios, sino también que su no-existencia no puede ni siquiera ser pensada. En cuanto a la objeción de Gaunilón acerca de la mejor de las islas posibles, san Buenaventura afirma[15] que no puede establecerse una comparación semejante, ya que, mientras no hay ninguna contradicción implicada en el concepto de un Ser mayor que el cual no cabe pensar otro, la idea de una isla mejor que la cual no quepa pensar otra es una contradicción en los términos (*oppositio in adiecto*), puesto que el término "isla" denota un ser imperfecto, mientras que "mejor que la cual no cabe pensar otra" denota un ser perfecto.

Puede parecer que ese método de argumentación sea puramente dialéctico, pero, como ya hemos indicado, san Buenaventura no considera la idea

12. I, 8, 1, 2.
13. 1, 1, 21-4.
14. *Ibid., conclusio.*
15. *Ibid.*, 1, 1, 6.

de perfecto como obtenida simplemente mediante la negación de la imperfección de las criaturas, sino como algo presupuesto por nuestro reconocimiento de la imperfección de las criaturas, al menos en el sentido de que el deseo de lo perfecto por el hombre supone un previo conocimiento. De acuerdo con la tradición platónico-agustiniana, san Buenaventura presupone una idea innata virtual de lo perfecto, que no puede ser otra cosa sino el sello de Dios en el alma, no en el sentido de que el alma sea perfecta, sino en el sentido de que el alma recibe la idea de lo perfecto, o se forma la idea de lo perfecto a la luz de Dios, mediante la iluminación divina. La idea no es algo negativo, cuya realización en la existencia concreta pueda ser negado, porque la presencia de la idea misma implica necesariamente la existencia de Dios. Podemos señalar aquí la semejanza, al menos, entre la doctrina de san Buenaventura y la de Descartes.[16]

5. El argumento favorito de san Agustín en favor de la existencia de Dios era el basado en la verdad y en la existencia de verdades eternas; san Buenaventura utilizó también ese argumento. Por ejemplo, toda proposición afirmativa afirma algo como verdadero; pero la afirmación de cualquier verdad afirma también la causa de toda verdad.[17] Incluso si alguien dice que un hombre es un asno, ese enunciado, sea correcto o no, afirma la existencia de la verdad primaria, e incluso cuando un hombre declara que no hay verdad alguna, afirma esa negación como verdadera, e implica por ello la existencia del fundamento y causa de la verdad.[18] Ninguna verdad puede ser vista si no es mediante la verdad primera, y la verdad mediante la cual es vista cualquier otra verdad, es una verdad indudable.[19]

Pero tampoco aquí formula san Buenaventura un argumento meramente verbal y dialéctico. En un pasaje del *In Hexaëmeron*,[20] en el que observa que el hombre que dice que no hay verdad alguna se contradice a sí mismo, puesto que afirma como verdadero que no hay verdad alguna, dice que la luz del alma es la verdad, que ilumina el alma de tal modo que ésta no puede negar la existencia de la verdad sin contradecirse a sí misma; y en el *Itinerarium mentis in Deum*[21] mantiene que la mente puede aprehender verdades eternas y obtener conclusiones ciertas y necesarias solamente a la luz divina. El intelecto no puede aprehender con certeza verdad alguna si no es bajo la guía de la verdad misma. Así pues, negar la existencia de Dios no es simplemente incurrir en contradicción dialéctica; es también negar la existencia de la fuente de esa luz que es necesaria para que el alma alcance la certeza, la luz *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*: es negar la fuente en nombre de lo que procede de la fuente.

16. Cf. el Comentario de E. Gilson al *Discurso del Método,* a propósito de la idea de lo perfecto.
17. *I Sent.*, 8, 1, 2, *conclusio.*
18. *Ibid.*, 5 y 7. *De Myst. Trinit.*, 1, 1, 26.
19. *De Myst. Trinit.*, 1, 1, 25.
20. 4, 1.
21. 3, 2 y sig.

Capítulo XXVII

SAN BUENAVENTURA. — III
RELACIÓN DE LAS CRIATURAS A DIOS

Ejemplarismo. — El conocimiento divino. — Imposibilidad de la creación desde la eternidad. — Errores que se siguen de la negación del ejemplarismo y de la creación. — Semejanza de las criaturas a Dios, analogía. — ¿Es este mundo el mejor mundo posible?

1. Hemos visto que las líneas de prueba adoptadas por san Buenaventura conducen no al Motor inmóvil, trascendente y cerrado en sí mismo, de Aristóteles (aunque el santo no duda en utilizar el pensamiento del Filósofo y en citarle cuando lo considera a propósito), sino al Dios, a la vez trascendente e inmanente, que es el Dios que atrae a la voluntad; la Verdad que es no solamente fundamento de todas las verdades particulares, sino también Luz mediante cuya irradiación en el alma se hace posible la aprehensión de ciertas verdades; el Original que se refleja en el alma humana y en la naturaleza; el Perfecto a quien se debe la idea de lo perfecto en el alma humana. De ese modo, los argumentos en favor de la existencia de Dios están en estrecha relación con la vida espiritual del alma, revelando a ésta el Dios al que siempre ha visto, aunque sólo fuera de un modo semiconsciente, y el Dios que siempre ha operado dentro de ella. El mayor conocimiento de Dios que es facilitado por la revelación corona el conocimiento filosófico y abre al alma niveles más altos de vida espiritual, y la posibilidad de una unión más íntima con Dios. Así se integran la filosofía y la teología: la primera conduce a la segunda, y ésta esparce luz sobre el más profundo significado de aquélla.

Una similar integración de filosofía y teología puede verse en la doctrina buenaventuriana del ejemplarismo, que era, a ojos del santo, de la mayor importancia. En el *In Hexaëmeron*[1] hace del ejemplarismo el punto central de la metafísica. El metafísico, dice san Buenaventura, procede desde la consideración de la substancia particular, creada, a la substancia universal e increada (no, desde luego, en el sentido panteísta), y así, en la medida en

1. 1, 13.

que trata, en general, del Principio originador de todas las cosas, es similar al filósofo natural, que también considera los orígenes de las cosas; mientras que, en la medida en que considera a Dios como fin último, comparte hasta cierto punto su tema con el filósofo moral, el cual considera también el Bien supremo como último fin, poniendo su atención en la felicidad en el orden práctico o en el especulativo. Pero en la medida en que el metafísico considera a Dios, el Ser Supremo, como causa ejemplar de todas las cosas, no comparte su materia con nadie más (*cum nullo communicat, et verus est methaphysicus*). Pero el metafísico, aunque alcance la verdad del ejemplarismo, no puede detenerse en el mero hecho de que Dios es la Causa ejemplar de todas las cosas, porque el *medium* de la creación, la imagen expresa del Padre y el ejemplar de todas las criaturas, es el Verbo divino. Es verdad que, precisamente como filósofo, no puede llegar a un conocimiento cierto del Verbo;[2] pero entonces, si se contenta con ser un mero filósofo, caerá en el error; iluminado por la fe, debe ir más allá de la mera filosofía y reconocer que el Verbo divino es la Causa ejemplar de todas las cosas. La doctrina puramente filosófica del ejemplarismo prepara así el camino para la teología del Verbo, e, inversamente, la teología del Verbo esparce luz sobre la verdad alcanzada por la filosofía, y, en ese sentido, Cristo es el *medium* no solamente de la teología, sino también de la filosofía.

De esa posición se sigue una conclusión obvia respecto de Aristóteles. Platón había mantenido una doctrina de ideas arquetípicas, y, fuese lo que fuese lo pensado por el propio Platón, los neoplatónicos, al menos, habían "situado" dichas ideas en la mente divina, de tal modo que san Agustín pudo alabar a Platón y Plotino por esa razón; pero Aristóteles rechazó las ideas de Platón y atacó su teoría con acritud (*in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis exsecratur ideas Platonis*.[3] También la *Ética* ataca aquella doctrina, aunque las razones que da carecen de valor (*nihil valent rationes suae*).[4] ¿Por qué atacó Aristóteles a Platón? Porque él era simplemente un filósofo natural, que se interesaba en las cosas del mundo por razón de sí mismas, y estaba dotado con el *sermo scientiae*, pero no con el *sermo sapientiae*. Al negarse a despreciar el mundo sensible y a limitar la certeza al conocimiento de lo trascendente, Aristóteles tuvo razón contra Platón, el cual, en su entusiasmo por la *via sapientiae* destruyó la *via scientiae*, por lo que fue justamente censurado por Aristóteles; pero éste fue a su vez a parar al extremo opuesto, y destruyó el *sermo sapientiae*.[5] En realidad, al negar la doctrina del ejemplarismo, Aristóteles se comprometió a sí mismo a una negación de la creación divina y de la providencia divina, de modo que su error fue peor que el de Platón. Ahora bien, el ejemplarismo, en el que insistía Platón, es, como hemos visto, la clave y centro de la meta-

2. *In Hexaëm.*, 1, 13.
3. *Ibid.*, 6, 2.
4. *Ibid.*
5. *Serm.*, 18.

física, de modo que Aristóteles, al rechazar el ejemplarismo, se excluyó a sí mismo de las filas de los metafísicos, según el sentido que san Buenaventura daba a este término.

Pero tenemos que ir más lejos que Platón, y aprender de san Agustín, a quien fue concedido tanto el *sermo sapientiae* como el *sermo scientiae*,[6] porque Agustín conoció que las ideas están contenidas en el Verbo divino, que el Verbo es el arquetipo de la creación. El Padre se conoce a sí mismo perfectamente, y ese acto de conocimiento es la imagen y expresión de sí mismo: es su Palabra o Verbo, su *similitudo expressiva.*[7] Como procedente del Padre, el Verbo es divino, es el Hijo divino (*filius* denota la *similitudo hypostatica,* la *similitudo connaturalis*),[8] y como representante del Padre, como *Imago,* como *similitudo expressa,* el Verbo también expresa, representa, todo lo que el Padre puede efectuar (*quidquid Pater potest*).[9] Si alguien pudiera conocer al Verbo, conocería todos los objetos cognoscibles (*si igitur intelligis Verbum, intelligis omnia scibilia*).[10] En el Hijo o Verbo, el Padre expresó todo lo que podía hacer (es decir, todos los seres posibles están ideal o arquetípicamente representados en el Verbo), y todo lo que haría.[11] Así pues, las "Ideas" de todas las criaturas, posibles y reales, están contenidas en el Verbo, y esas ideas se extienden no solamente a los universales (*genera* y *especies*), sino también a las cosas singulares o individuales.[12] Son infinitas en número, puesto que representan todos los posibles, ya que representan el infinito poder de Dios.[13] Pero cuando se dice que hay una infinidad de ideas en el Verbo no debe entenderse que las ideas sean realmente distintas en Dios, porque en Dios no hay distinción salvo la distinción de personas: consideradas como existentes en Dios, no son distintas de la esencia divina, ni las unas de las otras (*ideae sunt unum secundum rem*).[14] De ahí se sigue que, no siendo distintas unas de otras, no pueden formar una verdadera jerarquía.[15] Sin embargo, aunque las ideas son ontológicamente una y no hay distinción real entre ellas, hay una distinción de razón, de modo que son *plures secundum rationem intelligendi.*[16] El fundamento de la distinción no puede ser ninguna clase de distinción real en la esencia divina, puesto que no solamente son las ideas ontológicamente idénticas a la esencia divina que es simple, sino que además no hay relación alguna de parte de Dios a las criaturas, ya que Él no depende en modo alguno de las criaturas, aunque hay una distinción real de parte de las criaturas a Dios, y Dios y las criaturas no son lo mismo, de modo que desde el

6. *Serm.,* 4, 19.
7. *Breviloq.,* 1, 3.
8. *Ibid.*
9. *In Hexaëm.,* 3, 4.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.,* 1, 13.
12. I *Sent.,* 35, *art. unicus,* 4.
13. *Ibid.,* 5.
14. *Ibid.,* 2.
15. *Ibid.,* 6.
16. *Ibid.,* 3.

punto de vista de las cosas significadas o connotadas, las ideas son distintas *secundum rationem intelligendi*. En Dios las ideas son una sola cosa, pero desde nuestro punto de vista están, por así decir, a medio camino entre Dios que conoce y la cosa conocida. La distinción no es una distinción en lo que son (es decir, una distinción real) sino una distinción en lo que connotan, y el fundamento de la distinción es la multiplicidad de las cosas connotadas (es decir, de las criaturas), no una distinción real en la esencia o en el conocimiento divinos.

Platón tendió hacia esa teoría de las ideas, pero como le faltó la luz de la fe, no pudo ascender hasta la doctrina verdadera, e, inevitablemente, se quedó corto: para poseer la verdadera doctrina de las ideas es necesario tener conocimiento del Verbo. Además, así como las criaturas fueron producidas por el *medium* del Verbo y no podían haber sido producidas sino por el *medium* del Verbo, así tampoco pueden ser verdaderamente conocidas sino a la luz de su relación al Verbo. Aristóteles pudo ser, seguramente lo fue, un eminente filósofo natural, pero no podía conocer verdaderamente ni siquiera los objetos que él seleccionó para sus estudios, puesto que no los vio, en su relación al Verbo, como reflejos de la imagen divina.

2. Así pues, Dios, al conocerse a sí mismo conoce también todos los modos en que su divina esencia puede ser reflejada exteriormente. Dios conoce todas las cosas buenas finitas que pueden ser realizadas en el tiempo, y a ese conocimiento le llama san Buenaventura *cognitio approbationis*, el conocimiento de aquellas cosas a las que se extiende su *beneplacitum voluntatis*. Conoce también, no sólo las cosas buenas que han sido, son, o serán, en el transcurso del tiempo, sino también todas las cosas malas, y a ese conocimiento san Buenaventura le llama *cognitio visionis*. Huelga decir que san Buenaventura no pretende implicar por eso que el mal tenga su causa ejemplar en Dios: el mal es más bien la privación en la criatura de aquello que debería tener según su idea en Dios. Dios conoce también todas las cosas posibles, y san Buenaventura llama a ese conocimiento *cognitio intelligentiae*. Los objetos de éste, los posibles, son infinitos en número, mientras que los objetos de las dos primeras clases de conocimiento son finitos.[17] Ahora bien, los tres tipos de conocimiento no son accidentes en Dios, distintos entre sí; considerados ontológicamente, como se dan en Dios, son un solo acto de conocimiento, idéntico a la esencia divina.

El acto de conocimiento de Dios es infinito y eterno, de modo que todas las cosas están presentes a Dios, incluso los acontecimientos futuros; no hay sucesión en el conocimiento divino, y si hablamos de una "presciencia" de Dios debemos entender la futuridad como relativa a los objetos mismos (en el sentido de que se suceden unos a otros en el tiempo, y Dios conoce que se suceden los unos a los otros en el tiempo), no como relativa al conocimiento divino en sí mismo. Dios conoce todas las cosas por un solo acto

17. Cf. I *Sent.*, 39, 1, 2 y 3; *De scientia Christi*, 1.

eterno, y no hay sucesión temporal en ese acto, ni antes ni después; pero Dios conoce eternamente, por ese único acto, las cosas sucediéndose unas a otras en el tiempo. San Buenaventura hace, pues, una distinción a propósito de la afirmación de que Dios conoce todas las cosas *praesenter*, advirtiendo que esa *praesentialitas* debe ser entendida con referencia a Dios (*a parte cognoscentis*), pero no con referencia a los objetos conocidos (*a parte cognitorum*). Si se entendiese en este último sentido, eso supondría que todas las cosas estarían presentes las unas a las otras, lo cual es falso, puesto que no están todas presentes unas a otras, sino que están presentes todas ellas a Dios.[18] Imaginemos, dice,[19] un ojo fijo e inmóvil sobre una pared, que observa los movimientos sucesivos de todas las personas y cosas que hay allí en un solo acto de visión. El ojo no cambia, ni su acto de visión, pero sí las cosas que hay ante la pared. Tal ilustración, observa san Buenaventura, no es en realidad nada parecida a lo que ilustra, pues no es posible imaginar de ese modo el conocimiento divino, pero puede ayudar a que se comprenda lo que se trata de significar.

3. Si no hubiera ideas divinas, si Dios no tuviese conocimiento de Sí mismo y de lo que puede realizar, no habría creación, puesto que la creación exige un conocimiento de parte del Creador, conocimiento y voluntad. No debe sorprender, por lo tanto, que Aristóteles, que rechazó las ideas, rechazase también la creación y enseñase la eternidad del mundo, un mundo no creado por Dios. Al menos así entendieron a Aristóteles todos los Doctores griegos, como san Gregorio de Nisa, san Gregorio Nacianceno, san Juan Damasceno y san Basilio, así como todos los comentadores árabes, y, en verdad, en ninguna parte se encuentra que Aristóteles diga que el mundo tuvo un principio; en realidad, él mismo censuró a Platón, el único filósofo griego que parece haber declarado que el tiempo tuvo un comienzo.[20] San Buenaventura no necesitaba haberse expresado de un modo tan cauteloso, pues indudablemente Aristóteles no creyó en una creación divina del mundo a partir de la nada.

Santo Tomás no vio incompatibilidad alguna, desde el punto de vista filosófico, entre la idea de creación, por una parte, y la de la eternidad del mundo, por otra, de modo que para él el mundo podía no haber tenido comienzo en el tiempo y ser sin embargo creado, es decir, que Dios podía haber creado el mundo desde la eternidad; pero san Buenaventura consideraba que la eternidad del mundo es imposible, y que Dios no podría haberlo creado desde la eternidad: ahora bien, el mundo es creado, luego el tiempo ha tenido necesariamente un comienzo. La consecuencia sería, pues, que negar que el tiempo haya tenido un principio equivaldría a negar que el mundo sea creado, y probar que el tiempo o movimiento eterno, sin principio, es imposible, equivale a probar que el mundo es creado. San Buenaventura

18. Cf. I *Sent.*, 39, 3, *conclusio.*
19. *Ibid.*, 2, *conclusio.*
20. *In Hexaëm.*, 6, 4.

consideraba, pues, la idea aristotélica de la eternidad del mundo como *necesariamente* vinculada a la negación de la creación, y esa opinión, que santo Tomás no comparte, aumentaba su oposición a Aristóteles. Naturalmente, tanto santo Tomás como san Buenaventura aceptaban el *hecho* de que el mundo ha tenido un principio en el tiempo, puesto que así lo enseña la teología; pero diferían en cuanto a la cuestión de la posibilidad abstracta de una creación desde la eternidad, y la convicción de san Buenaventura de la imposibilidad de ésta le hizo resueltamente hostil a Aristóteles, puesto que la afirmación por éste de la eternidad del movimiento como un hecho, y no meramente como una posibilidad, le parecía necesariamente una afirmación de la independencia del mundo respecto de Dios, una afirmación que Buenaventura creía debida primariamente a la negación del ejemplarismo.

¿Por qué razones sostenía san Buenaventura que el tiempo, o el movimiento eterno, sin un principio, es imposible? Sus argumentaciones son más o menos las que santo Tomás trata como objeciones a su propia posición. Ofrezco a continuación algunos ejemplos.

(i) Si el mundo hubiese existido desde la eternidad, se seguiría que es posible añadir algo al infinito. Por ejemplo, habría habido ya un número infinito de revoluciones solares, y sin embargo cada día se añade una nueva revolución. Pero es imposible añadir algo al infinito. Por lo tanto, el mundo no puede haber existido siempre.[21]

Santo Tomás responde[22] que si el tiempo se supone eterno es infinito *ex parte ante*, pero no *ex parte post*, y nada puede objetarse a una adición que se haga al infinito por la parte en que es finito, es decir, por la parte en que termina en el presente. A eso replica san Buenaventura que, si se considera simplemente el pasado, entonces se tendría que admitir un número infinito de revoluciones lunares. Pero hay doce revoluciones lunares por una revolución solar. Así pues, nos enfrentamos con dos números infinitos, de los cuales uno es doce veces más grande que otro, y eso es imposible.

(ii) Es imposible recorrer una serie infinita, de modo que si el tiempo fuese eterno, es decir, si no hubiera tenido un principio, el mundo nunca habría llegado al momento presente. Y, sin embargo, está claro que ha llegado.[23]

A eso responde santo Tomás[24] que todo recorrer o *transitus* requiere un término inicial y un término final. Pero si el tiempo es de duración infinita, no hubo primer término, ni, por consiguiente, *transitus*, por lo que la objeción no puede presentarse. San Buenaventura replica que o hay una revolución del sol que sea infinitamente distante, en el pasado, de la revolución de hoy, o no la hay. Si no la hay, entonces la distancia es finita, y la serie debe haber tenido un comienzo. Si la hay, entonces, ¿qué debemos

21. II *Sent.*, 1, 1, 1, 2, 1.
22. *Contra Gent.*, 2, 38.
23. II *Sent.*, 1, 1, 1, 2, 3.
24. *Contra Gent.*, 2, 38; *S. T.*, Iª, 46, 2, ad 6.

decir de la revolución inmediatamente siguiente a la que está infinitamente distante de la de hoy? ¿Está también esa revolución infinitamente distante de la de hoy, o no? Si no lo está, entonces la revolución que en hipótesis estaba infinitamente distante no puede tampoco estar infinitamente distante, puesto que el intervalo entre la "primera" y la segunda revolución es finito. Si lo es, entonces, ¿qué decir de la tercera revolución, y de la cuarta, y así sucesivamente? ¿Están todas infinitamente distantes de la revolución de hoy? Si lo están, entonces la revolución de hoy no está menos distante de ellas que de la primera. En tal caso, no hay sucesión, y todas son sincrónicas, lo cual es absurdo.

(iii) Es imposible que haya en existencia al mismo tiempo una infinidad de objetos concretos. Pero si el mundo existiese desde la eternidad, ahora habría en existencia una infinidad de almas racionales. Por lo tanto, el mundo no puede haber existido desde la eternidad.[25]

A eso responde santo Tomás[26] que algunos dicen que las almas humanas no existen después de la muerte del cuerpo, y otros mantienen que solamente permanece un intelecto (común); otros, aún, sostienen la doctrina de la reencarnación, y ciertos escritores mantienen que un número infinito en acto es posible en el caso de cosas que no están ordenadas (*in his quae ordinem non habent*). Santo Tomás, naturalmente, no mantiene por sí mismo ninguna de las tres primeras posiciones; en cuanto a la cuarta, su propia actitud final parece dubitativa. San Buenaventura pudo observar, pues, bastante cáusticamente, que la teoría de la reencarnación es un error en filosofía y es contraria a la psicología de Aristóteles, mientras que la doctrina de que solamente sobrevive un intelecto común es un error aún peor. En cuanto a la posibilidad de un número infinito en acto, él creía que era una noción errónea, sobre la base de que una multitud infinita no podría ser ordenada y no podría, por lo tanto, estar sometida a la providencia divina, mientras que de hecho todo cuanto Dios ha creado está sometido a su providencia.

Buenaventura estaba, pues, convencido de que puede probarse filosóficamente, contra Aristóteles, que el mundo tuvo un comienzo, y que la idea de creación desde la eternidad supone una "contradicción manifiesta", puesto que, si el mundo fue creado a partir de la nada, tuvo ser después de no-ser (*esse post non esse*),[27] de modo que no pudo existir desde la eternidad. Santo Tomás responde que los que afirman la creación desde la eternidad no dicen que el mundo fue hecho *post nihilum*, sino que fue hecho "a partir de la nada", lo cual a lo que se opone es "a partir de algo". Es decir, la idea de tiempo no está en modo alguno implicada en la fórmula "*ex nihilo*". A ojos de san Buenaventura, ya es bastante malo decir que el mundo sea eterno e increado (un error que puede desprobarse filosóficamente); pero decir que fue creado eternamente a partir de la nada es hacerse reo de una

25. II *Sent.*, 1, 1, 1, 2, 5.
26. *Contra Gent.*, 2, 38.
27. II *Sent.*, 1, 1, 1, 2, 6.

flagrante contradicción, algo "tan contrario a razón, que yo no habría creído que ningún filósofo, por pequeño que fuera su entendimiento, pudiera afirmarlo".[28]

4. Si se niega la doctrina del ejemplarismo, y si Dios no creó el mundo, es perfectamente natural concluir que Dios solamente se conoce a Sí mismo, que solamente mueve en tanto que causa final, como objeto de deseo y de amor (*ut desideratum et amatum*), y que no conoce ninguna cosa particular fuera de Sí mismo.[29] En tal caso, Dios no puede ejercer providencia alguna, al no tener en sí las *rationes rerum*, las ideas de las cosas, por las que podría conocer a éstas.[30] La doctrina de san Buenaventura es, desde luego, que Dios conoce las cosas distintas de Él mismo, pero que las conoce en y a través de Sí mismo, mediante las ideas ejemplares. De no sostener esa doctrina, habría tenido que decir que el conocimiento divino recibe un complemento o perfección de parte de las cosas exteriores a Él, es decir, que, en cierto modo, depende de las criaturas. En realidad, Dios es completamente independiente; son las criaturas las que dependen de Dios, y no pueden conferir perfección alguna al Ser Divino.[31] Pero si Dios está encerrado en Sí mismo, en el sentido de no tener conocimiento alguno de las criaturas y no ejercer ninguna providencia, se sigue que los cambios o movimientos del mundo tienen lugar, o por azar, lo cual es imposible, o por necesidad, según sostenían los filósofos árabes, mediante la determinación por los cuerpos celestes de los movimientos de las cosas de este mundo. Pero, en tal caso, toda la doctrina de las recompensas o castigos desaparece, y, en efecto, en ninguna parte se encontrará que Aristóteles hable de beatitud después de la vida presente.[32] Todas esas conclusiones erróneas se siguen, pues, de la negación del ejemplarismo, y está más claro que nunca que el ejemplarismo es la clave de una metafísica verdadera, y que sin esa clave el filósofo cae inevitablemente en errores al tratar de temas metafísicos.

5. De la doctrina del ejemplarismo se sigue que hay alguna semejanza entre las criaturas y Dios; pero hemos de distinguir diversas clases de semejanza (*similitudo*) para llegar a obtener una idea correcta de la relación de las criaturas a Dios, de modo que se evite el panteísmo, por un lado, y la independencia del mundo, por el otro. En el Comentario a las *Sentencias*,[33] san Buenaventura dice que *similitudo* puede significar una concordancia de dos cosas en una tercera (y en ese caso él la llama *similitudo secundum univocationem*), o puede significar la semejanza de una cosa a otra sin concordancia alguna en otra tercera, y es en ese sentido en el que se dice que la criatura es una semejanza de Dios. En la misma *conclusio* (*ad* 2) distingue la *similitudo univocationis sive participationis*, y la *similitudo imitationis et*

28. *Ibid.*, *conclusio.*
29. *In Hexaëm.*, 6, 2.
30. *Ibid.*, 3.
31. Cf. I *Sent.*, 39, 1, 1, *conclusio.*
32. *In Hexaëm.*, 6, 3.
33. 1, 35, *art. un.*, 1, *conclusio.*

expressionis, y procede a observar que la primera no conviene a la relación entre las criaturas y Dios, porque no hay término común alguno (*quia nihil est commune*, es decir, porque no hay nada común a Dios y a las criaturas). Lo que san Buenaventura quiere decir es que Dios y las criaturas no participan en el ser, por ejemplo, *unívocamente* (precisamente en el mismo sentido), porque, en tal caso, la criatura sería Dios, tendríamos un panteísmo. La criatura es una *imitación* de Dios, de la idea de ella misma en Dios, y Dios expresa externamente la idea en la criatura finita. Así pues, cuando san Buenaventura rechaza la *similitudo participationis* debemos entender que "*participatio*" quiere decir aquí participación en algo común a Dios y las criaturas en sentido unívoco, en un *tertium commune*, según él lo expresa.

Puede objetarse que si no hay nada común entre Dios y las criaturas, no puede haber semejanza; pero la comunidad que san Buenaventura desea excluir es la comunidad *unívoca*, a la que él opone la *analogía*. La semejanza de la criatura a Dios o de Dios a la criatura (*exemplaris ad exemplatum*) es una especie de analogía, y la otra es la de *proportionalitas (habitudo duorum ad duo*), que existe entre series de cosas que pertenecen a géneros diferentes, aunque en el caso de la relación entre las criaturas y Dios es solamente la criatura la que es miembro de una clase genérica. Así, un maestro es a su escuela lo que un piloto es a su navío, puesto que el maestro (y piloto) dirige la escuela (y el navío).[34] San Buenaventura distingue luego entre proporción en sentido amplio, que incluye la proporcionalidad, y proporción en sentido estricto, que se da entre miembros de la misma clase, números aritméticos, por ejemplo. Desde luego, en ese sentido estricto, no puede existir proporción entre Dios y las criaturas.

Pero aunque san Buenaventura habla de analogía de proporcionalidad, las analogías a las que atiende principalmente son las de semejanza, porque siempre gustaba de encontrar expresiones, manifestaciones, imágenes o *vestigia* de Dios en el mundo de las criaturas. Así, en el Comentario a las *Sentencias*,[35] después de excluir la *similitudo per convenientiam omnimodam in natura*, que corresponde a las tres personas divinas, cada una de las cuales es idéntica a la Naturaleza divina, y la *similitudo per participationem alicuius naturae universalis*, que es la que puede haber entre hombre y asno, en virtud de su común participación en el *genus* animal, admite la proporcionalidad, *similitudo secundum proportionalitatem* (y es ahí donde presenta el ejemplo del piloto y el navío), y *similitudo per convenientiam ordinis* (*sicut exemplatum assimilatur exemplari*), y procede a discutir esos últimos tipos de analogía, que, como ya se ha dicho, pueden ambos aplicarse a la relación entre las criaturas y Dios.

Toda criatura, dice san Buenaventura, es un *vestigium* de Dios, y los dos tipos de analogía (la que hay entre el *exemplatum* y el *exemplar* y la

34. Cf. I *Sent.*, 3, 1, *art. un.*, 2, 3, y I *ibid.*, 48, 1, 1, *conclusio.*
35. II *Sent.*, 16, 1, 1, *conclusio.*

de proporcionalidad) son aplicables a toda criatura; el primero, en cuanto toda criatura es efecto de Dios y está conformada a Dios a través de la idea divina; el segundo, en cuanto también la criatura produce un efecto, aunque no del mismo modo en que Dios produce el suyo (*sicut enim Deus producit suum effectum, sic et agens creatum, licet non omnino,* puesto que la criatura no es causa total de su efecto). Pero aunque toda criatura es un *vestigium Dei,* esa conformidad general de la criatura a Dios es relativamente remota (*magis de longinquo*); hay otro tipo de semejanza que es más estricto (*de proximo*) y más expreso, y que solamente tiene aplicación a ciertas criaturas. Todas las criaturas están ordenadas a Dios, pero solamente las criaturas racionales están dirigidas inmediatamente (*immediate*) a Dios, mientras que las criaturas irracionales están dirigidas a Dios mediatamente (*mediante creatura rationali*). Solamente la criatura racional puede conocer a Dios, alabar a Dios y servir a Dios conscientemente, y tiene, por ello, una mayor conformidad a Dios, una mayor *convenientia ordinis,* que la criatura irracional. Ahora bien, cuanto mayor es la *convenientia ordinis,* tanto mayor, más íntima y más expresa es la semejanza o *similitudo.* Esa semejanza más estricta es llamada por san Buenaventura *imago.* Así pues, toda criatura es un *vestigium Dei,* pero solamente la criatura racional es *imago Dei,* porque se parece a Dios en la posesión de potencias espirituales mediante las cuales puede conformarse más y más a Dios.

Una diferencia similar entre la criatura racional y la irracional puede observarse si consideramos la analogía de proporcionalidad. Con las debidas concesiones y reservas, podemos decir que como Dios es a la criatura, es decir, como la Causa divina es a su efecto, así es la criatura a su efecto, y eso vale de todas las criaturas en la medida en que son agentes activos; pero el efecto considerado es *extrínseco* al agente, mientras que en el caso de las criaturas racionales, y sólo en el de éstas, hay una proporción *intrínseca.* En Dios hay una unidad de naturaleza en una trinidad de personas, y en el hombre hay una unidad de esencia con una trinidad de potencias que están ordenadas unas a otras, en una relación que se asemeja de algún modo a las relaciones en Dios (*quasi consimili modo se habentium, sicut se habent personae in divinis*). San Buenaventura no pretende que podamos probar la doctrina de la Trinidad mediante la luz natural de la razón a partir de una consideración de la naturaleza humana, porque él niega la posibilidad de toda prueba filosófica estricta del misterio, sino más bien que, guiados por la luz de la fe, podemos encontrar una analogía trinitaria en la naturaleza racional humana. Como la naturaleza divina es a las tres personas divinas, así (*quasi consimili modo*) es la naturaleza o esencia humana a sus tres potencias. Es esa una semejanza "expresa" de proporción, y en razón de ello se llama también al hombre "imagen" de Dios. La palabra "expresa" significa que la Santísima Trinidad se ha expresado a sí misma, se ha manifestado a Sí misma en cierto grado, en la constitución de la naturaleza humana, y está claro que, para san Buenaventura, la analogía de semejanza (es decir, la

del *exemplatum* al *exemplar*) es más fundamental que la analogía de proporcionalidad, pues la segunda se trata en función de la primera, y no tiene ningún significado o valor concreto aparte de aquélla.

De ese modo san Buenaventura puede ordenar la jerarquía del ser según la proximidad o lejanía de la semejanza de la criatura a Dios. El mundo de las cosas puramente sensibles es el *vestigium* o *umbra Dei,* aunque también aquí encuentra san Buenaventura analogías de la Trinidad; es el *liber scriptus forinsecus.* Cuando es considerado por un filósofo natural que no es más que filósofo natural, es simplemente *natura*: un hombre así no sabe leer el libro de la naturaleza, que no es para él *vestigium Dei,* sino algo considerado por razón de sí mismo y sin referencia alguna a Dios.[36] La creación racional se encuentra por encima de la creación puramente sensible, y es *imago Dei,* imagen de Dios en un sentido especial. Pero la frase "imagen de Dios" tiene una amplia aplicación, porque cubre no solamente la substancia natural de los hombres y de los ángeles, sino también aquella semejanza sobrenatural que es el resultado de la posesión de la gracia. El alma que está en gracia es imagen de Dios en un sentido más elevado que aquel en que lo es la esencia puramente natural del hombre, y el alma en el cielo, cuando goza de la visión beatífica, es imagen de Dios en un sentido todavía más profundo. Hay, pues, muchos grados de analogía, de semejanza a Dios, y cada grado debe ser visto a la luz del Verbo, que es la imagen consubstancial del Padre y el ejemplar de toda la creación, reflejado en las criaturas según diversos grados de "expresión". Podemos notar no solamente la constante integración de filosofía y teología, sino también el hecho de que los diversos grados de semejanza están en estrecha relación con la vida intelectual y espiritual del hombre. El ascenso a Dios por parte del individuo supone un volverse desde la *umbra,* o puro *vestigium,* contemplada por los sentidos, del *liber scriptus forinsecus,* a la reflexión interior de la *imago Dei,* el *liber scriptus intrinsecus,* en obediencia al precepto de san Agustín de ir dentro de sí mismo, y, últimamente, a la contemplación de Dios en sí mismo, el *exemplar* en el *exemplatum.* El hecho de que san Buenaventura no trata la teología y la filosofía en compartimientos estancos, le faculta para vincular su visión del universo a la vida mística y ascética, y para merecer así el nombre de pensador específicamente cristiano.

6. ¿Es este mundo, que refleja tan admirablemente al Creador divino, el mejor de todos los mundos posibles? Debemos distinguir ante todo dos cuestiones distintas. ¿Podría Dios haber hecho un mundo mejor que éste? ¿Podría Dios haber hecho este mundo mejor de lo que es? San Buenaventura contesta a la primera pregunta que Dios podría haber hecho un mundo mejor que éste, creando esencias más nobles, y que tal cosa no puede ser negada sin limitar el poder de Dios. En cuanto a la segunda pregunta, todo depende de lo que entendamos por "mundo" y por "mejor". Si nos referi-

36. *In Hexaëm.,* 12, 15.

das a las substancias que van a constituir el mundo, ¿qué es lo que se pregunta? ¿Si Dios pudo hacer substancias mejores, en el sentido de hacerlas esencialmente más nobles, es decir, substancias de tipo superior, o si Dios pudo hacerlas accidentalmente mejores, sin dejar de pertenecer a su propia clase? Si lo que se pregunta es lo primero, entonces la respuesta es que Dios pudo ciertamene cambiar las substancias en otras más nobles, pero que entonces el mundo no sería el mismo, y Dios no haría mejor *este* mundo. Si lo que se pregunta es lo segundo, entonces la respuesta es que Dios pudo hacer mejor este mundo. Para poner un ejemplo: si Dios cambiase un hombre en ángel, el hombre dejaría de ser hombre, y Dios no haría mejor al hombre; pero Dios pudo hacer mejor a un hombre aumentando su capacidad intelectual y sus cualidades morales.[37] Además, si bien Dios pudo hacer mejores a *este* hombre o a *este* caballo, debemos hacer otra distinción si se pregunta si Dios pudo o no hacer mejor al hombre como tal, en el sentido de colocarle en mejores condiciones. Absolutamente hablando, pudo; pero si se tiene en consideración el propósito por el que Dios ha colocado al hombre en esas condiciones o le ha permitido estar en esas condiciones, puede muy bien ser que no pudiera hacer al hombre mejor. Por ejemplo, si Dios hubiese hecho que todos los hombres le sirvieran bien, habría hecho al hombre mejor, desde un punto de vista abstracto; pero si se considera el propósito por el que Dios ha permitido al hombre servirle bien o mal, no habría hecho al hombre mejor privándole de su libre albedrío. Finalmente, si alguien pregunta por qué, si Dios pudo haber hecho o podría hacer mejor el mundo, no lo ha hecho o no lo hace así, la única respuesta que puede darse es que así lo quiso Él, y que Él conoce la razón (*solutio non potest dari nisi haec, quia voluit, et rationem ipse novit*).[38]

37. I *Sent.*, 44, 1, 1, *conclusio.*
38. *Ibid.*, *ad* 4.

Capítulo XXVIII

SAN BUENAVENTURA. — IV: LA CREACIÓN MATERIAL

Composición hilemórfica de todas las criaturas. — La individuación. — La luz. — Pluralidad de formas. — Rationes seminales.

1. San Buenaventura aceptó de su maestro, Alejandro de Hales, la doctrina de la composición hilemórfica de todas las criaturas, es decir, la doctrina de que todas las criaturas están compuestas de materia y forma. Por "materia" entendía, naturalmente, en ese contexto, el principio de potencialidad en el sentido más amplio, y no "materia" en el sentido en que la materia se opone al espíritu. "La materia, *considerada en sí misma,* no es ni espiritual ni corpórea, y, por eso, es en sí misma indiferente a la recepción de una forma espiritual o de una forma corpórea; pero como la materia nunca existe por sí misma, aparte de una forma determinada, y como, una vez unida con una forma material o con una forma espiritual, es corpórea o espiritual respectivamente, se sigue que la materia actualmente presente en una substancia corpórea es específicamente distinta de la que hay en una substancia espiritual.[1] La "materia" puede ser considerada de más de una manera. Si se la considera desde el punto de vista de la privación (*per privationem*), abstrayéndola de todas las formas, sean substanciales o accidentales, debe admitirse que es esencialmente la misma en todas las criaturas, "porque si cualquier clase de materia se separa de todas las formas y de todos los accidentes, no se verá en absoluto diferencia alguna". Pero si se considera la materia "analógicamente" (*secundum analogiam*), es decir, como potencialidad, como una base para las formas, debe hacerse una distinción. En cuanto la materia se considera como proporcionando una base para la forma simplemente en el aspecto del ser (*in ratione entis*), es esencialmente la misma tanto en las criaturas materiales como en las espirituales, puesto que tanto las criaturas espirituales como las materiales existen y subsisten, y se puede considerar su existencia por sí misma, sin proceder a considerar el modo preciso en que existen o la clase de cosas que son. Ése es el modo en que el metafísico considera la materia, y así, a los ojos del

1. II *Sent.*, 3, 1, 1, 2, *conclusio ad* 3.

metafísico, la materia es similar en la creación material y en la espiritual. Pero si la materia se considera simplemente en su relación al movimiento en sentido amplio, es decir, entendido como cambio, entonces no es lo mismo en las criaturas que no pueden recibir cambio substancial o recibir formas corpóreas y en las criaturas que pueden sufrir cambio substancial y recibir formas corpóreas, aunque puede ser considerada como *analógicamente* similar, en cuanto que los ángeles son susceptibles de, por ejemplo, influencia divina. Es el filósofo natural, o *physicus*, el que considera la materia de ese modo.

Sin entrar en ulteriores distinciones hechas por san Buenaventura, y sin tratar de juzgar su doctrina, puede decirse que su enseñanza sobre la composición hilemórfica de todas las criaturas consiste en que la materia es el principio de la potencialidad como tal. Tanto las criaturas espirituales como las criaturas materiales son seres dependientes, seres que no existen por sí mismos, de modo que si se considera la potencialidad con abstracción de toda forma, viéndola como coprincipio del ser, se puede decir que es esencialmente la misma en unas y otras, como lo hace el metafísico. El filósofo natural considera los cuerpos y se interesa por la materia, no por su esencia abstracta, sino como existente en un tipo particular de ser, en una relación concreta a una determinada clase de forma, a la forma material; y la materia, considerada a esa luz, no se encuentra en los seres espirituales. Se puede, desde luego, objetar que si la materia, en tanto que existe concretamente, como unida a la forma, es y sigue siendo de especies diferentes, debe haber algo en la materia misma que la haga de especies diferentes, de modo que su similaridad en los órdenes creados material y espiritual no puede ser más que analógica; pero san Buenaventura admite que la materia no existe nunca actualmente aparte de la forma, y se limita a afirmar que si se la considera, como puede ser considerada, en abstracción de toda forma, como mera potencialidad, entonces puede decirse justamente que es esencialmente la misma. Si los ángeles tienen en sí un elemento de potencialidad, de posibilidad, como lo tienen, deben poseer materia, porque la materia, considerada en sí misma, es simplemente posibilidad o potencia. Únicamente en el Ser que es Acto puro, sin potencia o posibilidad alguna, no hay materia.

2. ¿Es la materia el principio de individuación? Algunos pensadores, dice san Buenaventura,[2] lo han mantenido así, apoyándose en palabras de Aristóteles, pero es muy difícil ver cómo lo que es común a todos puede ser la causa principal de la distinción, de la individualidad. Por el contrario, decir que la forma es el principio de individuación y postular una forma individual, además de la forma de la especie, es ir a parar al extremo opuesto y olvidar que toda forma creada puede tener otra igual a ella. Es mejor sostener que la individuación resulta de la unión actual de materia y forma, mutuamente ajustadas por la unión misma. Los sellos se hacen por diferen-

2. II *Sent.*, 3, 1, 2, 3, *conclusio.*

tes impresiones en cera, y sin la cera no habría pluralidad de sellos, pero sin las diferentes impresiones la cera no se convertiría en una pluralidad. Semejantemente, la materia es necesaria para que haya distinción y multiplicidad, número, pero la forma es también necesaria, porque la distinción y la multiplicación presuponen la constitución de una substancia mediante los elementos que la componen. Que una substancia individual sea algo definido, de una especie definida, se debe a la forma; qué sea *ese* algo, se debe principalmente a la materia, por la cual la forma adquiere una posición en el espacio y en el tiempo. "Individuación" denota principalmente algo substancial, una substancia compuesta de materia y forma, pero también denota algo que puede ser considerado un accidente, a saber, el número. "Individualidad" (*discretio individualis*) denota dos cosas: individuación, que resulta de la unión de los dos principios, materia y forma, y, en segundo lugar, distinción de las demás cosas, que es el origen del número; pero el primer sentido, el de individuación, es el más fundamental.

La personalidad (*discretio personalis*) aparece cuando la forma unida a la materia es una forma racional, y añade, pues, a la individualidad la dignidad de naturaleza racional, que ocupa el lugar más alto entre las criaturas creadas y no está en potencia para una forma substancial más elevada. Pero hay algo más que se necesita para que se constituya la personalidad, a saber, que en el *suppositum* no pueda haber otra naturaleza de mayor eminencia y dignidad, es decir, que la naturaleza racional posea *actualem eminentiam* en el *suppositum*. (En Cristo, la naturaleza humana, aunque perfecta y completa, no posee *actualem eminentiam*, y no es, por lo tanto, persona.) "Debemos decir, pues, que así como la individualidad resulta de la existencia de una forma natural en la materia, la personalidad resulta de la existencia de una naturaleza noble y supereminente en la substancia." [3]

Como san Buenaventura atribuye materia, es decir, una materia espiritual, a los ángeles, puede admitir una pluralidad de ángeles individuales dentro de una misma especie, sin verse obligado a postular, como santo Tomás, tantas especies angélicas como ángeles hay. Las Escrituras nos muestran algunos ángeles cumpliendo funciones similares, y eso arguye una similaridad en su ser, y, por otra parte, el "amor de caridad" también pide la multiplicidad de ángeles dentro de una misma especie.[4]

3. En la creación corpórea hay una forma substancial que todos los cuerpos poseen: la forma de luz.[5] La luz fue creada el primer día de la creación, tres días antes de la producción del sol, y es corpórea, en opinión de san Buenaventura, aunque san Agustín interpretó que significaba la creación angélica. Propiamente hablando no es un cuerpo, sino la forma de un cuerpo, la primera forma substancial, común a todos los cuerpos y principio de la actividad de éstos, y las diferentes especies de cuerpos forman una

3. II *Sent.*, 3, 1, 2, 2, *conclusio.*
4. *Ibid.*, 3, 1, 2, 1.
5. *Ibid.*, 13.

jerarquía de grados según su participación mayor o menor en la forma de luz. Así, los "empíreos" se encuentran en un extremo de la escala, mientras que la tierra se encuentra en el otro, en el extremo inferior. De ese modo, el tema de la luz, tan caro a la tradición agustiniana, y que se remonta hasta Plotino y hasta la comparación hecha por Platón entre la Idea de Bien y el sol, encuentra un lugar destacado en la filosofía de san Buenaventura.

4. Evidentemente, si san Buenaventura sostiene que la luz es una forma substancial poseída por todos los cuerpos, debe afirmar también que puede haber una pluralidad de formas substanciales en una misma substancia. Él no encontró dificultad alguna en afirmar tal cosa, puesto que consideraba la forma como aquello que prepara al cuerpo para la recepción de otras y más altas perfecciones. Mientras que para santo Tomás la forma substancial era limitativa y definidora, de modo que no puede haber más de una forma substancial en un mismo cuerpo, para san Buenaventura la forma remite, por así decirlo, a algo más elevado, y, más que redondear y limitar al cuerpo, le prepara para nuevas posibilidades y perfecciones. En el *In Hexaëmeron* llega a afirmar[6] que es una locura (*insanum*) decir que la forma final se añada a la materia prima sin que haya algo que sea una disposición para recibirla o que esté en potencia para ella, es decir, sin que haya alguna forma intermediaria; y gustaba de trazar un paralelo entre el orden de la gracia y el de la naturaleza. Así como el don de conocimiento dispone para el don de sabiduría y no es anulado por el don de sabiduría, y así como los dones no anulan las virtudes, así también una forma predispone para una forma más alta, y esta última, cuando es recibida, no expulsa a la primera, sino que la corona.

5. Había que esperar que san Buenaventura, que seguía abiertamente la senda de la tradición agustiniana, aceptase la doctrina de las *rationes seminales*, especialmente siendo así que dicha doctrina acentúa la obra del Creador y disminuye la independencia de los agentes naturales, aunque no fue una doctrina más "científica", en el sentido moderno de la palabra, en el caso de san Buenaventura que en el caso de san Agustín. Para ambos hombres, lo que la exigía era la exégesis de las Escrituras, o, más bien, una filosofía construida sobre los datos de la revelación; más un motivo extra, en el caso de san Buenaventura, a saber, el que había sido sostenida por su gran predecesor, el filósofo cristiano *par excellence*, que estuvo dotado a la vez con el *sermo sapientiae* y con el *sermo scientiae*. "Creo que esa posición debe ser mantenida, no solamente porque la razón nos inclina a ella, sino también porque la autoridad de Agustín, en su Comentario literal al Génesis, la confirma."[7]

San Buenaventura mantuvo, pues, una cierta *latitatio formarum* de las cosas en la materia; pero se negó a aceptar la opinión de que las formas de

6. 4, 10.
7. II *Sent.*, 7, 2, 2, 1, *resp.*

las cosas que aparecen en el tiempo estuviesen originariamente en la materia en un estado "actual", como un cuadro cubierto por un paño, de modo que el agente particular se limitara a descubrirlas, como el hombre que retira del cuadro el paño y deja aparecer la pintura. Según esa opinión, formas contrarias, que se excluyen mutuamente, habrían estado juntas al mismo tiempo en el mismo sujeto, lo cual es imposible. Tampoco acepta san Buenaventura la opinión de que Dios es la única causa eficiente en la educción de las formas, porque eso significaría que Dios crea todas las formas del modo en que crea el alma humana racional, y que el agente secundario, en realidad, no hace nada en absoluto, siendo así que está claro que su actividad contribuye realmente algo al efecto. La segunda de las dos opiniones desestimadas reduciría o suprimiría por completo la actividad del agente creado, y la primera la reduciría a un mínimo; san Buenaventura no está dispuesto a aceptar ninguna de las dos. Él prefiere la opinión que "parece haber sido la de Aristóteles, y es comúnmente mantenida ahora por los doctores en filosofía y en teología", la de que "casi todas las formas naturales, las formas corpóreas al menos, tales como las formas de los elementos y las formas de los mixtos, están contenidas en la potencia de la materia y son llevadas a actualización (*educuntur in actum*) mediante la acción de un agente particular". Pero eso puede entenderse de dos maneras. Puede significar que la materia tiene a la vez la potencia para recibir la forma y la inclinación a cooperar en la producción de la forma y que la forma a producir está en el agente particular como en su principio original y eficiente, de modo que la educción de la forma tiene lugar por la multiplicación de la forma del agente, como una vela encendida puede encender multitud de velas; o puede significar que la materia contiene la forma a ser educida, no solamente como aquello en lo que, y, en cierta medida, por lo que es producida la forma, sino además como aquello a partir de lo cual es producida, aunque en el sentido de que está concreada con la materia y en la materia como una forma no actual, sino virtual. En la primera hipótesis no puede decirse que las formas sean creadas por el agente, puesto que no proceden de la nada, no obstante lo cual una nueva forma sería de algún modo producida. En la segunda hipótesis no se produce ninguna nueva esencia o quididad, sino que la forma que existía en potencia, virtualmente, es reducida a acto, recibe una nueva *dispositio*. Así pues, la segunda hipótesis atribuye al agente creado menos que la primera, ya que el agente creado se limita a hacer que lo que anteriormente existía de un modo exista ahora de otro modo, mientras que en la primera hipótesis el agente creado produciría algo positivamente nuevo, aun cuando no fuese por vía de producción a partir de la nada. Si un jardinero cuida los rosales de modo que los capullos puedan florecer en rosas, hace ciertamente algo, pero menos de lo que haría si tuviera que producir un rosal a partir de otra forma vegetal. Así pues, san Buenaventura, deseoso de no atribuir ni siquiera una similitud de potencia creadora a un agente

creado, elige la hipótesis que asigna menos a la acción del agente creado y más a la acción del creador.

Las formas que son educidas estuvieron, pues, originalmente en la materia en un estado virtual. Esas formas virtuales son las *rationes seminales*. Una *ratio seminalis* es una potencia activa existente en la materia, y es la esencia de la forma a educir, que se encuentra con ésta en la relación del *esse incompletum* al *esse completum*, o del *esse in potentia* al *esse in actu*.[8] La materia es, pues, un *seminarium* o semillero en el que Dios creó en estado virtual las formas corpóreas que debían ser sucesivamente educidas de ella. Eso tiene aplicación no solamente a las formas de las cosas inorgánicas, sino también a las almas de los animales irracionales y de las plantas. Huelga decir que san Buenaventura es consciente de que la actividad de agentes particulares es necesaria para el nacimiento de un animal, pero no está dispuesto a admitir la teoría traducianista, según la cual el alma de un nuevo animal es producida por "multiplicación" del alma del padre, aunque sin disminución alguna de parte de ésta, puesto que tal teoría implica que una forma creada puede producir una forma similar a partir de la nada.[9] Lo que ocurre es que los animales padres actúan sobre lo que ellos mismos han recibido, el principio seminal, y éste es una potencia activa que contiene en germen la nueva alma, aunque la actividad de los padres es necesaria para que lo virtual pueda convertirse en actual. San Buenaventura escoge así una vía media entre atribuir demasiado poco, o nada, al agente creado, y atribuirle lo que a él le parecía excesivo, pues su principio general es que mientras Dios produce las cosas a partir de la nada, un agente creado solamente puede producir algo que ya existiese en potencia, es decir, según él lo entiende, en un estado virtual.[10] Pero sería inútil buscar una descripción y explicación exacta de las *rationes seminales* y su modo de operar, puesto que la teoría se basa parcialmente en la autoridad y parcialmente en un razonamiento filosófico *a priori*, no en la observación empírica o en la experimentación científica.

8. II *Sent.*, 18, 1, 3, *resp.*
9. *Ibid.*, 2, 15, 1, 1, *resp.*
10. *Ibid.*, 7, 2, 2, 2, *resp.*

Capítulo XXIX

SAN BUENAVENTURA.—V: EL ALMA HUMANA

Unidad del alma humana. — Relación del alma al cuerpo. — Inmortalidad del alma humana. — Falsedad del monopsiquismo averroísta. Conocimiento de los objetos sensibles y de los primeros principios lógicos. — Conocimiento de las realidades espirituales. — Iluminación. — El ascenso del alma a Dios. — San Buenaventura como filósofo de la vida cristiana.

1. Acabamos de ver que, según san Buenaventura, las almas de los animales son producidas *seminaliter*; pero, desde luego, eso no tiene aplicación en el caso del alma humana, que es producida inmediatamente por Dios, creada por Dios a partir de la nada. El alma humana es imagen de Dios, llamada a la unión con Dios, y, por ello (*propter dignitatem*), su producción quedó adecuadamente reservada a Dios por Dios mismo. Ese modo de razonar supone una teología, pero san Buenaventura argumenta también que, como el alma humana es inmortal, incorruptible, su producción sólo puede ser efectuada por aquel Principio que por Sí mismo posee vida y perpetuidad. La inmortalidad del alma humana implica en dicha alma una "materia" que no pueda ser un elemento en un cambio substancial; pero la actividad de los agentes creados se limita a operar sobre materia transmutable, y la producción de una substancia con materia inmutable sobrepasa la capacidad de dichos agentes. De ahí se sigue que la teoría traducianista debe ser rechazada, aun cuando san Agustín se inclinase a ella ocasionalmente, porque pensaba que permitía explicar la transmisión del pecado original.[1]

¿Qué es lo que Dios crea? San Buenaventura responde que el alma entera, y no solamente la facultad racional. Hay una sola alma en el hombre, dotada de las facultades racional y sensitiva, y esa alma es lo que Dios crea. El cuerpo estaba contenido *seminaliter* en el cuerpo de Adán, el primer hombre, y se transmite por medio del semen, pero eso no significa que el cuerpo tenga un alma sensitiva, educida de la potencia de la materia y distinta del alma racional creada e infusa. El semen contiene, es verdad, no sola-

1. II *Sent.*, 18. 2, 3, *resp.*

mente la superfluidad del alimento del padre, sino también algo de su ***humiditas radicalis***, de modo que en el embrión hay, antes de la infusión del alma, una disposición activa hacia el acto de la sensación, una especie de sensibilidad incoada; pero esa disposición es una disposición a cumplir el acto de sensación mediante la potencia del alma, una vez infundida ésta: al ser el embrión completamente animado por la infusión del alma, aquella sensibilidad incoada cesa, o, mejor, es subsumida bajo la actividad del alma, que es el principio de sensación lo mismo que el principio de intelección. En otras palabras, san Buenaventura tiene buen cuidado de mantener la continuidad de la vida y la realidad de la paternidad al mismo tiempo que evita toda partición del alma humana en dos.[2]

2. El alma humana es la forma del cuerpo: san Buenaventura utiliza la doctrina aristotélica contra los que sostienen que las almas de todos los hombres son una sola substancia. "El alma racional es el acto y entelequia del cuerpo humano; por lo tanto, como los cuerpos humanos son distintos, las almas racionales que perfeccionan esos cuerpos han de ser también distintas";[3] el alma es una forma existente, viviente, inteligente, dotada de libertad.[4] Está totalmente presente en cada parte del cuerpo, según la enseñanza de san Agustín, que san Buenaventura aprueba como preferible a la teoría de que el alma está primordialmente presente en una parte determinada del cuerpo, el corazón, por ejemplo. "Porque es la forma de todo el cuerpo, está presente en todo el cuerpo; porque es simple, no está presente en parte aquí y en parte allí; porque es el principio motor suficiente (*motor sufficiens*) del cuerpo, no tiene situación particular alguna, no está presente en un punto o en una parte determinados."[5]

Pero aunque san Buenaventura acepta la definición aristotélica del alma como forma del cuerpo, su tendencia general es de carácter platónico y agustiniano, pues insiste en que el alma humana es una substancia espiritual, compuesta de forma espiritual y materia espiritual. No basta con decir que en el alma hay una composición de *ex quo est* y *quod est*, puesto que el alma puede obrar y padecer, mover y ser movida, y eso arguye la presencia de "materia", el principio de la pasividad y de la mutabilidad, aunque esa materia trascienda la extensión y la corruptibilidad, pues es materia espiritual y no corpórea.[6] Puede parecer que esa doctrina contradice la admitida simplicidad del alma humana, pero san Buenaventura indica[7] que "simplicidad" tiene varios significados y grados. Así, "simplicidad" puede hacer referencia a ausencia de partes cuantitativas, y el alma es simple en ese sentido, en comparación con las cosas corpóreas; o puede hacer referencia a ausencia de partes constitutivas, y, en ese sentido, el alma no es simple. Pero el

2. Cf. II *Sent.*, 30, 3, 1 y 31, 1, 1.
3. *Ibid.*, 18, 2, 1, *contra* 1.
4. *Breviloq.*, 2, 9.
5. I *Sent.*, 8, 2, *art. un.*, 3, *resp.*
6. II *Sent.*, 17, 1, 2, *resp.*
7. *Ibid.*, *ad* 5.

punto principal consiste en que el alma, aunque forma del cuerpo y principio motor de éste, es también mucho más que eso, y puede subsistir por sí misma y es *hoc aliquid,* aunque como un *hoc aliquid* que es parcialmente pasivo y mutable, debe tener en sí una materia espiritual. La doctrina de la composición hilemórfica del alma humana está, así, calculada para asegurar su dignidad y su capacidad de subsistencia aparte del cuerpo.

Si el alma está compuesta de forma y materia espiritual, se sigue que es individuada por sus propios principios.[8] Pero, si es así, ¿por qué está unida al cuerpo, si es una substancia espiritual por derecho propio? La respuesta es que el alma, aunque sea una substancia espiritual, está constituida de tal modo que no solamente puede informar un cuerpo, sino que tiene además inclinación natural a hacerlo así. Inversamente, el cuerpo, aunque también compuesto de materia y forma, tiene un *appetitus* a ser informado por el alma. La unión de ambos es así para perfección de uno y otro, y no es en detrimento del cuerpo ni del alma.[9] El alma no existe simplemente, ni siquiera primariamente, para mover el cuerpo,[10] sino para gozar de Dios; sin embargo, sólo ejerce sus potencialidades plenamente al informar el cuerpo, y algún día, con la resurrección se reunirá al cuerpo. Aristóteles ignoraba eso, y no debemos sorprendernos por ello, pues, "un filósofo cae necesariamente en algún error si no es ayudado por la luz de la fe".[11]

3. La doctrina de la composición hilemórfica del alma humana facilita la prueba de su inmortalidad, puesto que san Buenaventura no vincula el alma al cuerpo tan estrechamente como la doctrina aristotélica; pero su prueba favorita es la basada en la consideración del fin último del alma (*ex consideratione finis*). El alma anhela la perfecta felicidad ("un hecho que nadie duda, a menos que su razón esté enteramente pervertida"). Pero nadie puede ser perfectamente feliz si teme perder lo que posee; al contrario, es ese miedo lo que hace desgraciado. Así pues, como el alma tiene un deseo natural de perfecta felicidad, el alma debe ser naturalmente inmortal. Esa prueba presupone, desde luego, la existencia de Dios, y la posibilidad de alcanzar la felicidad perfecta, así como la existencia de un deseo natural de felicidad humana; pero fue la prueba favorita de san Buenaventura por su carácter espiritual, por su conexión con el movimiento del alma hacia Dios: es para él la *ratio principalis,* el argumento principal.[12]

De un modo bastante similar, san Buenaventura argumenta [13] a partir de la consideración de la causa formal, a partir de la naturaleza del alma como imagen de Dios. Puesto que el alma ha sido hecha para el logro de la felicidad, que consiste en la posesión del bien supremo, Dios, el alma debe ser capaz de poseer a Dios (*capax Dei*), y debe, pues, estar hecha a su ima-

8. II *Sent.,* 18, 2, 1, *ad* 1.
9. Cf. *ibid.,* 17, 1, 2, *ad* 6.
10. *Ibid.,* 18, 2, 1, *ad* 6.
11. *Ibid.*
12. II *Sent.,* 19, 1, 1, *resp.*
13. *Ibid.*

gen y semejanza. Pero no estaría hecha a semejanza de Dios si fuese mortal. Por lo tanto, el alma debe ser inmortal. Igualmente (argumentando *ex parte materiae*), Buenaventura declara que la forma del alma racional es de tal dignidad que hace al alma semejante a Dios, con el resultado de que la materia que está unida a esa forma (es decir, la materia espiritual) encuentra su satisfacción y complemento en la unión con esa forma, y debe ser asimismo inmortal.

San Buenaventura presenta otros argumentos, tal como el que se toma de la necesidad de sanciones en una vida ulterior,[14] y de la imposibilidad de que Dios lleve al bueno a frustración. Buenaventura argumenta que iría contra la justicia divina el que lo que ha sido bien hecho tienda hacia el mal y hacia la frustración. Ahora bien, según toda doctrina moral, un hombre debe morir antes que cometer una injusticia. Pero si el alma fuese mortal, entonces toda su adhesión a la justicia, encomiada por todos los filósofos morales, iría a parar a la nada, y eso es contrario a la justicia divina. De un carácter más aristotélico son los argumentos tomados de la capacidad que el alma tiene de reflexionar sobre sí misma y sobre su actividad intelectual, que no depende intrínsecamente del cuerpo, para probar su superioridad sobre la materia corpórea y su incorruptibilidad.[15] Pero aunque la argumentación aristotélica sea probablemente más aceptable para nosotros, en cuanto presupone menos cosas y no implica una teología, a ojos de san Buenaventura las pruebas más convincentes eran las tomadas de san Agustín o basadas en la línea de pensamiento agustiniana, especialmente la que parte del deseo de beatitud. La prueba agustiniana basada en la aprehensión y asimilación por el alma de la verdad eterna, aparece también en san Buenaventura,[16] pero no como un *potissimus modus* de probar la inmortalidad del alma. Esa cualificación se reserva para las argumentaciones basadas en el deseo de beatitud.

Si se objetase a san Buenaventura que ese tipo de prueba presupone el deseo de unión con Dios, es decir, de beatitud en sentido pleno, y que ese deseo solamente se elicita bajo la acción de la gracia, y pertenece por lo tanto al orden sobrenatural y no al orden de la naturaleza, que es el objeto de estudio del filósofo, el santo respondería sin duda que él no tenía la más ligera intención de negar la obra de la gracia o su carácter sobrenatural, pero que, por otra parte, el verdadero filósofo considera el mundo y la vida humana tal como son, y que uno de los datos es precisamente el deseo de completa felicidad. Aun cuando ese deseo implique la operación de la gracia, es un dato de la experiencia, y puede, pues, ser tomado en cuenta por el filósofo. Si el filósofo no puede explicarlo sin recurrir a la teología, eso no hace sino probar una vez más su principio de que ninguna filosofía puede ser satisfactoria si no es iluminada por la luz de la fe. En otras palabras, mien-

14. *Ibid., sed contra*, 3, 4.
15. *Ibid.*, 7 y sig.; Cf. *De Anima*, libro 3.
16. II *Sent.*, 11.

tras el "tomista" elimina sistemáticamente de los datos de la experiencia todo lo que sabe que es sobrenatural, y entonces, como filósofo, considera la "naturaleza" que queda después de aquella eliminación, san Buenaventura, y los que filosofan según su modelo, comienzan por la naturaleza en el sentido de "lo dado". Es indudable que la gracia no es algo "dado" en el sentido de visible o aprehensible con certeza por la sola razón, pero algunos de sus efectos se dan en la experiencia, y el filósofo debe tenerlos en cuenta, aunque no pueda explicarlos sin hacer referencia a la teología. El método de santo Tomás y el método de san Buenaventura son, pues, diferentes, y no se les puede meter a la fuerza en un mismo molde sin distorsionar a uno de ellos.

4. Todo lo que se ha dicho sobre el alma humana implica la individualidad de ésta, pero san Buenaventura conocía perfectamente la interpretación averroísta de Aristóteles y argumentó explícitamente contra ella. Averroes sostenía que tanto el intelecto activo como el pasivo sobreviven a la muerte, y, fuera lo que fuera lo que pensase el propio Aristóteles, su comentador, Averroes, mantenía indudablemente que dichos intelectos no son individuales a cada hombre, no son partes o facultades de los hombres individuales, sino substancias unitarias, inteligencias cósmicas. Pero semejante posición es no solamente herética y contraria a la religión cristiana, sino también contraria a la razón y a la experiencia.[17] Es contraria a la razón, puesto que está claro que el alma intelectual es una perfección del hombre como hombre, y los hombres difieren unos de otros, son personas individuales, en tanto que hombres y no solamente en tanto que animales, como sería el caso si el alma racional fuese numéricamente una en todos los hombres. Es contraria a la experiencia, puesto que la experiencia enseña que hombres diferentes tienen pensamientos diferentes. Y no vale decir que esa diferencia de pensamientos procede simplemente de la diversidad de las *species* en las imaginaciones de los diferentes hombres, es decir, que es solamente la imaginación perecedera, alimentada por los sentidos, lo que es diferente en individuos diferentes; no vale decir tal cosa porque los hombres difieren en ideas, por ejemplo, de las virtudes, que no están fundadas en la percepción sensible y que no son abstraídas de las *species* imaginativas. Tampoco es un buen argumento, desde el punto de vista de san Buenaventura, decir que el alma intelectual es independiente del cuerpo y no puede, por lo tanto, ser individuada por éste, porque el alma no es individuada por el cuerpo, sino por la unión de sus dos principios constitutivos, la forma espiritual y la materia espiritual.

5. En cuanto al contenido del conocimiento anímico de objetos sensibles, éste depende de la percepción sensible, y san Buenaventura coincide con Aristóteles en que el alma no forma a partir de sí misma conocimiento ni *species* de los objetos sensibles: el intelecto humano es creado en estado de "desnudez", y depende de los sentidos y de la imaginación.[18] El objeto

17. II *Sent.*, 18, 2, 1, *resp.*
18. *Ibid.*, 3, 2, 2, 1, *resp.* y *ad* 4.

sensible actúa sobre el órgano sensitivo y produce entonces una *species* sensible, que a su vez actúa sobre la facultad sensitiva, y entonces tiene lugar la percepción. Se advertirá que san Buenaventura, al admitir un elemento pasivo en la sensación, se aparta de la enseñanza de san Agustín; pero al mismo tiempo afirma que la facultad de sensación o potencia sensitiva del alma juzga el contenido de la sensación, por ejemplo, que eso es blanco: la recepción pasiva de la *species* es atribuida primariamente al órgano, y la actividad del juicio lo es a la facultad.[19] Tal juicio no es, desde luego, un juicio reflexivo, sino más bien una toma de conciencia espontánea; pero es posible porque la facultad de sensación es la facultad sensitiva de un alma racional, porque es el alma quien comunica al cuerpo el acto de la sensación.[20] Las sensaciones separadas, por ejemplo, de color y contacto, son unificadas por el "sensorio común" y conservadas en la "imaginación", que no es lo mismo que la "memoria", si ésta se entiende en el sentido de *recordatio* o rememoración voluntaria.[21] Finalmente, los intelectos activo y pasivo, trabajando en cooperación, abstraen la *species* de la imaginación. Los intelectos activo y pasivo no son dos potencias, una de las cuales pueda operar sin la otra, sino que son dos "diferencias" de una misma facultad intelectual del alma. Podemos ciertamente decir que el intelecto activo abstrae y el intelecto pasivo recibe, pero san Buenaventura cualifica esa fórmula mediante la afirmación de que el intelecto pasivo tiene el poder de abstraer la especie y juzgarla, aunque *sólo* con la ayuda del intelecto activo, mientras que el intelecto activo depende, en cuanto a su actividad de conocimiento, de la información del intelecto pasivo por la *species*. Hay, en realidad, solamente un acto completo de intelección, y los intelectos activo y pasivo cooperan en ese acto de un modo inseparable.[22]

Está, pues, claro, aparte de diversos "agustinismos", como la negativa a establecer una distinción real entre las facultades del alma, que la doctrina de san Buenaventura sobre el modo en que adquirimos nuestro conocimiento de los objetos sensibles se aproxima, más o menos estrechamente, a la teoría aristotélica. San Buenaventura admite que el alma, por lo que hace al conocimiento de tales objetos, es originariamente una *tabula rasa*,[23] y no concede lugar alguno a las ideas innatas. Además, su negación de las ideas innatas tiene también aplicación a nuestro conocimiento de los primeros principios. Algunos han dicho que esos principios son innatos en el intelecto activo, aunque adquiridos por lo que respecta al intelecto pasivo; pero tal teoría no está de acuerdo ni con las palabras de Aristóteles ni con la verdad. Porque si esos principios fueran innatos en el intelecto activo, ¿por qué no podría comunicarlos al intelecto pasivo sin la ayuda de los sentidos, y por

19. II *Sent.*. 8, 1, 3, 2, *ad* 7.
20. *Ibid.*, 25, 2, *art. ún.*, 6, *resp.*
21. *Ibid.*, 7, 2, 1, 2, *resp.*, donde Buenaventura distingue la memoria como hábito, *retentio speciei*, del acto de recordar o *recordatio*.
22. *Ibid.*, 24, 1, 2, 4.
23. *Ibid.*, *resp.*

qué no los conoce éste desde siempre? Una versión modificada del innatismo consiste en que los principios son innatos en su forma más general, mientras que las conclusiones o aplicaciones particulares son adquiridas, pero con tal opinión sería difícil mostrar por qué un niño no conoce los primeros principios en su forma general. Además, incluso ese innatismo modificado está en contradicción tanto con Aristóteles como con san Agustín. San Buenaventura consideraba sin duda que una teoría en cuya negación coinciden Aristóteles y san Agustín no puede ser verdadera. No queda, pues, sino decir que los principios son innatos solamente en el sentido de que el intelecto está dotado de una luz natural que le capacita para aprehender los principios en su universalidad cuando ha adquirido conocimiento de las oportunas *species* o ideas. Por ejemplo, nadie sabe lo que es un todo o una parte hasta que ha adquirido la *species* o idea en dependencia de la percepción sensible, pero una vez que un hombre ha adquirido la idea, la luz del intelecto le capacita para aprehender el principio de que el todo es mayor que la parte.[24] En este punto, pues, san Buenaventura está de acuerdo con santo Tomás.

6. Pero aunque no tengamos conocimiento innato alguno de los objetos sensibles y sus esencias o de los primeros principios, lógicos o matemáticos, de ahí no se sigue que nuestro conocimiento de realidades puramente espirituales sea adquirido mediante la percepción sensible. "Dios no es conocido por medio de una semejanza tomada de los sentidos",[25] sino más bien por la reflexión del alma sobre sí misma. El alma no tiene una visión intuitiva de Dios, de la esencia divina, en esta vida, pero está hecha a imagen de Dios y está orientada hacia Dios en deseo y voluntad, de modo que su reflexión sobre su propia naturaleza y sobre la dirección de la voluntad, capacita al alma para formarse la idea de Dios sin recurrir al mundo sensible externo. En ese sentido, la idea de Dios es "innata", aunque no lo es en el sentido de que cada hombre tenga desde siempre un conocimiento de Dios claro, explícito y exacto. La dirección de la voluntad, su deseo de felicidad completa, es efecto de la acción divina misma, y la reflexión sobre ese deseo manifiesta al alma la existencia del objeto del deseo, al que, en verdad, ya conocía en una especie de vaga conciencia, aunque no necesariamente en una idea explícita. "El conocimiento de esa verdad [la existencia de Dios] es innato en la mente racional, en tanto que la mente es imagen de Dios, por cuya razón tiene un apetito, y un conocimiento, y una memoria natural de Él, a imagen del cual ha sido hecha y hacia el cual naturalmente tiende, para poder encontrar su beatitud en Él." [26] El conocimiento de Dios es de diversas modalidades: Dios tiene un conocimiento comprehensivo de sí mismo; los bienaventurados le conocen claramente (*clare et perspicue*); nosotros le conocemos parcialmente y de un modo recóndito (*ex parte et in aenigmate*),

24. II *Sent.*, 39, 1, 2, *resp.*
25. *Ibid.*
26. *De Myst. Trinit.*, 1, 1, *resp.*

con un conocimiento que está contenido implícitamente en el conocimiento que cada alma tiene de que no ha existido siempre y ha de haber tenido un comienzo.[27]

También el conocimiento de las virtudes debe ser "innato", en el sentido de no derivado de la percepción sensible. Un hombre injusto puede saber lo que es la justicia; pero evidentemente no puede conocer la justicia mediante la presencia de ésta en su alma, puesto que no la posee, ni puede conocerla por abstracción a partir de la especie sensible, puesto que no se trata de un objeto de los sentidos ni tiene semejanza alguna en el mundo de los sentidos. No puede tampoco conocerla a través de sus efectos, puesto que no podría reconocer los efectos de la justicia a menos que supiese previamente qué es la justicia, así como no se pueden reconocer los efectos de la actividad de un hombre como efectos de la actividad de ese hombre a menos que se conozca previamente a ese hombre.[28] Debe haber, pues, algún conocimiento innato o *a priori* de las virtudes. ¿En qué sentido es innato ese conocimiento? No hay idea innata (*species innata*) en el sentido de una idea clara o una semejanza intelectual de la virtud que se dé en el alma desde siempre; pero está presente al alma una luz natural por la que el alma puede reconocer la verdad y la rectitud, y está igualmente presente una afección o inclinación de la voluntad. El alma conoce, pues, qué es la rectitud, y qué es la afección o inclinación de la voluntad, y de ese modo reconoce lo que es la *rectitudo affectionis*. Como esa *rectitudo* es la caridad, el alma conoce lo que es la caridad, aunque no posea actualmente la virtud de la caridad.[29]

Así pues, el conocimiento de las virtudes es innato en un sentido muy parecido a aquel en que es innato el conocimiento de Dios, no como una idea o especie explícita innata, sino en el sentido de que el alma tiene en sí misma todo el material que necesita para formar la idea explícita, sin que le sea necesario recurrir al mundo sensible. La idea innata de san Buenaventura es idea innata virtualmente. Desde luego, hay una gran diferencia entre nuestro conocimiento de las virtudes y nuestro conocimiento de Dios, porque mientras nunca podemos aprehender en esta vida la esencia de Dios, nos es posible aprehender la esencia de las virtudes. Sin embargo, el modo de llegar al conocimiento de las virtudes y el modo de llegar al conocimiento de Dios son similares, y podemos decir que el alma posee un conocimiento innato de los principios necesarios para su conducta. Conoce, por reflexión sobre sí misma, qué es Dios, qué es el miedo, qué es el amor, y, por lo tanto, conoce lo que es temer y amar a Dios.[30] Si alguien se opone a lo dicho citando las palabras del Filósofo, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, la respuesta es que dichas palabras deben entenderse como referi-

27. *De Myst. Trinit.*, 1, 2, *ad* 14.
28. *De Scientia Christi*, 4, 23.
29. I *Sent.*, 17, 1, *art. un.*, 4, *resp.*
30. II *Sent.*, 39, 1, 2, *resp.*

das únicamente a nuestro conocimiento de los objetos sensibles, o a la adquisición de ideas que pueden formarse por abstracción a partir de las especies sensibles.[31]

7. Pero aunque san Buenaventura no admita que los primeros principios referentes al mundo que nos rodea, o incluso que los primeros principios de la conducta estén implícitos desde siempre en la mente, o sean infundidos en ésta desde fuera, aparte de cualquier actividad de parte de la misma mente, no se sigue de ahí que esté dispuesto a pasarse sin la doctrina agustiniana de la iluminación; al contrario, considera que ésta es una de las verdades cardinales de la metafísica.

La verdad es la *adaequatio rei et intellectus*,[32] que supone un objeto conocido y un intelecto cognoscente. Para que la verdad en ese sentido, la verdad aprehendida, pueda existir, se requieren ciertas condiciones, tanto de parte del objeto como de parte del sujeto: inmutabilidad, de parte de aquél, e infalibilidad, de parte de éste.[33] Pero si san Buenaventura se muestra dispuesto a hacer suyas de ese modo las palabras del *Theaetetus*, exigiendo esas dos condiciones para que pueda existir la *cognitio certitudinalis*, o conocimiento cierto, se tiene que enfrentar necesariamente con problemas similares a aquéllos con los que se enfrentaron Platón y san Agustín, puesto que ningún objeto creado es estrictamente inmutable y todo objeto sensible es perecedero, mientras que la mente humana no es *por sí misma* infalible respecto a ninguna clase de objeto. La mente debe, pues, recibir ayuda desde el exterior, y, naturalmente, san Buenaventura recurre a la teoría agustiniana de la iluminación, que se recomendaba a sí misma a sus ojos, no solamente porque san Agustín la había defendido, sino también porque subrayaba a la vez la dependencia del intelecto humano respecto de Dios y la actividad de Dios en el interior del alma humana. Para san Buenaventura, se trataba de una verdad epistemológica y una verdad religiosa, algo que podía ser establecido como una conclusión necesaria del estudio de la naturaleza y requisitos de la certeza, y también algo en lo que podía meditarse provechosamente en sentido religioso. En realidad, para san Buenaventura, la vida intelectual y la vida espiritual eran propiamente inseparables.

La mente humana está sometida al cambio, a la duda, al error, y los fenómenos de que tenemos experiencia y que conocemos son también mutables. Por otra parte, es un hecho indudable que la mente humana posee certezas y sabe que las posee, y que aprehendemos esencias y principios inmutables. Pero solamente Dios es inmutable, y eso significa que la mente humana es ayudada por Dios, y que el objeto de su conocimiento cierto se ve como de algún modo radicado en Dios, como existiendo en las *rationibus aeternis* o ideas divinas. Pero nosotros no aprehendemos esas ideas divinas directamente, en sí mismas, y san Buenaventura advierte, con san Agustín,

31. II *Sent.*, 39, 1, 2, *resp.*
32. I *Sent.*, *resp.*, *ad* 1, 2, 3; cf. *Breviloq.*, 6,8.
33. *De Scientia Christi*, 4, *resp.*

que seguir la doctrina platónica es abrir la puerta al escepticismo, puesto que si el único conocimiento cierto es el conocimiento directo de los arquetipos o ejemplares eternos, y no tenemos conocimiento directo de esos arquetipos, la conclusión necesaria es que la mente humana no puede alcanzar la verdadera certeza.[34] Por el contrario, no basta con decir que la *ratio aeterna* influye en la mente sólo en el sentido de que la mente cognoscente alcanza no el principio eterno mismo, sino solamente la influencia de éste, como un *habitus mentis*, porque éste sería a su vez creado y sometido a las mismas condiciones de la mente, de la cual es una disposición.[35] Las *rationes aeternae*, pues, deben ejercer una acción reguladora directa sobre la mente humana, aunque sin llegar a ser vistas ellas mismas. Ellas son las que mueven a la mente y la dirigen en sus juicios ciertos, capacitándola para que aprehenda las verdades ciertas y eternas en los órdenes especulativo y moral, y a que formule juicios ciertos y verdaderos a propósito incluso de objetos sensibles: es su acción (que es la iluminación divina) lo que capacita a la mente para aprehender las esencias inmutables y estables en los fluyentes y cambiantes objetos de la experiencia. Eso no significa que san Buenaventura contradiga ahora la aprobación que había dado a la doctrina de Aristóteles acerca de nuestro conocimiento del mundo sensible, pero significa que considera que dicha doctrina es insuficiente. Es, sin duda, verdad que sin la percepción sensible nunca conoceríamos objetos sensibles, y que el intelecto abstrae; pero la iluminación divina, la acción directa de la *ratio aeterna*, es necesaria para que la mente vea en el objeto el reflejo de la *ratio* inmutable, y sea capaz de hacer un juicio infalible referente al mismo. La percepción sensible es necesaria para que puedan surgir nuestras ideas de los objetos sensibles, pero la estabilidad y necesidad de nuestros juicios concernientes a dichos objetos son debidas a la acción de las *rationes aeternae*, puesto que ni los objetos sensibles de nuestra experiencia son inmutables ni las mentes que los conocen son infalibles por sí mismas. Las especies oscuras (*obtenebratae*) de nuestra mente, afectadas por la oscuridad de los *phantasmata*, son iluminadas para que la mente conozca. "Porque si tener verdadero conocimiento significa saber que una cosa no puede ser de otro modo, es necesario que sólo Dios pueda causar nuestro conocer, Él, que conoce la verdad y tiene la verdad en sí mismo".[36] Así pues, es mediante la *ratio aeterna* como el alma juzga de todas las cosas que conocemos por los sentidos.[37]

En el *Itinerarium Mentis in Deum*,[38] san Buenaventura describe cómo los objetos sensibles exteriores producen una semejanza de ellos mismos (*similitudo*), primeramente en el medio, y, después, a través del medio, en el órgano del sentido y en el sentido interior. El sentido particular, o la

34. *De Scientia Christi*, 4, *resp.*
35. *Ibid.*
36. *In Hexaëm.*, 12, 5.
37. *Itin. Ment. in Deum*, 2, 9.
38. 2, 4-6.

facultad de sensación que actúa mediante el sentido particular, juzga que ese objeto es blanco, o negro, o comoquiera que sea, y el sentido interno juzga que es agradable, bello, o lo inverso. La facultad intelectual, volviéndose hacia la *species,* pregunta por qué el objeto representado es bello, y juzga que es bello porque posee ciertas características. Pero ese juicio implica una referencia a una idea de belleza que es estable e inmutable, no limitada por el espacio y el tiempo. Es aquí donde aparece la iluminación divina, para explicar el juicio en su aspecto inmutable y supratemporal, por referencia a la *ratio aeterna* directriz y reguladora, no para sustituir ni para anular la obra de los sentidos o la actividad de la abstracción. Todos los objetos sensibles que son conocidos entran en la mente a través de las tres operaciones psíquicas de la *apprehensio,* la *oblectatio* y la *diiudicatio,* pero esta última operación, para ser verdadera y cierta, debe ser un juicio hecho a la luz de las *rationes aeternae.*

Ahora bien, como ya hemos visto, las *rationes aeternae* son ontológicamente identificadas, y son de hecho idénticas, con el Verbo divino. Se sigue de ahí que es el Verbo quien ilumina a la mente humana. Aquel Verbo que "ilumina a todo hombre que viene a este mundo". "Cristo es el maestro interior, y ninguna verdad es conocida sino por medio de Él, no porque Él hable como nosotros hablamos, sino porque nos ilumina interiormente... Él está íntimamente presente a cada alma, y por sus clarísimas ideas resplandece sobre las oscuras ideas de nuestras mentes." [39] Nosotros no tenemos visión alguna del Verbo de Dios, y aunque la luz está tan íntimamente dentro de nosotros, es invisible, *inaccessibilis*: sólo podemos razonar su presencia basándonos en la observación de sus efectos.[40] Así pues, la enseñanza de san Buenaventura no supone un ontologismo, ni en su doctrina de la iluminación ni en su interpretación de san Agustín. La doctrina de san Buenaventura completa el abstraccionismo aristotélico y la negación del carácter propiamente innato incluso de los primeros principios con un tono y matiz peculiar no aristotélico, agustiniano. Es verdad que abstraemos, pero no podemos captar lo inteligible y estable meramente a través de la abstracción, sino que además necesitamos la iluminación divina; es verdad que podemos alcanzar un conocimiento de los principios morales mediante la reflexión interior, pero no podríamos aprehender su carácter inmutable y necesario sin la acción reguladora y directriz de la luz divina. Aristóteles no vio eso, no supo ver que no podemos conocer plenamente a las criaturas a menos que las veamos como *exemplata* del *exemplar* divino, de modo que no podemos formarnos juicios ciertos acerca de ellas sin la luz del Verbo divino, o *Ratio Aeterna.* Ejemplarismo e iluminación están estrechamente vinculados, y el verdadero metafísico reconoce ambas cosas: Aristóteles no reconoció ninguna de las dos.

39. *In Hexaëm.,* 12, 5.
40. *Ibid.,* 12, 11.

8. El alma tiene solamente cuatro facultades: las potencias vegetativa y sensitiva, el intelecto y la voluntad. Pero san Buenaventura distingue diversos "aspectos" del alma, y, en particular, del intelecto o mente, según los objetos a los que se dirige su atención, y según el modo en que se dirige. Sería, pues, un error suponer que entendía la *ratio*, el *intellectus*, la *intelligentia*, y el *apex mentis* o *synderesis scintilla*,[41] como diferentes facultades del alma: dichas palabras denotan más bien diferentes funciones del alma racional en su camino de ascenso desde las criaturas sensibles a Dios. En el Comentario a las *Sentencias*,[42] san Buenaventura dice expresamente que la división de la razón en *ratio inferior* y *ratio superior* no es una división en facultades diferentes: es una división en *officia* y *dispositiones*, lo que es algo más que una división en aspectos (*aspectus*). La razón inferior es la razón dirigida a los objetos sensibles, la razón superior es la razón dirigida hacia los objetos inteligibles, es decir, que los términos "inferior" y "superior" hacen referencia a diferentes funciones u *officia* de la misma facultad. Pero hay que añadir algo más, y es que la razón al dirigirse a los inteligibles se refuerza y vigoriza, mientras que, dirigida a los sensibles, se debilita y empequeñece, de modo que, aunque hay solamente una *ratio*, la distinción entre razón superior y razón inferior corresponde no sólo a funciones diferentes, sino también a disposiciones diferentes de una misma razón.

Las etapas del ascenso del alma no necesitan aquí una gran elaboración, ya que están más relacionadas con la teología mística y ascética que con la filosofía en el sentido que nosotros le damos; pero como están relacionadas con la filosofía, según la entiende san Buenaventura, no estará de más tocarlas muy brevemente, por cuanto ilustran la tendencia del santo a integrar filosofía y teología del modo más íntimo posible. Siguiendo las huellas de san Agustín y de los victorinos, Buenaventura esboza las etapas ascendentes de la vida del alma, etapas que corresponden a distintas potencialidades del alma y la conducen de la esfera de la naturaleza a la de la gracia. Empezando por la potencia sensitiva del alma (*sensualitas*), san Buenaventura muestra cómo el alma puede ver en los objetos sensibles *vestigia Dei*, al contemplar las cosas sensibles primeramente como efectos de Dios, luego como cosas en las que Dios está presente, para retirarse entonces, con san Agustín, dentro de sí mismo y contemplar su constitución y sus potencias naturales como imagen de Dios. Entonces nos muestra a la inteligencia contemplando a Dios en las facultades del alma renovadas y elevadas por la gracia, capacitada para ello por el Verbo de Dios. En esa etapa, sin embargo, el alma contempla aún a Dios en su imagen, que es el alma misma, aunque elevada por la gracia; y puede proceder aún más lejos, a la contemplación de Dios *supra nos*, primero como Ser, luego como el Bien. El Ser es bueno, y la contemplación de Dios como el Ser, la perfección del ser, conduce al reconoci-

41. *Itin. Ment. in Deum*, 1, 6.
42. II *Sent.*, 24, 1, 2, 2, *resp.*

miento del Ser como el Bien, como *diffusivum sui*, y, por tanto, a la contemplación de la Santísima Trinidad. Más allá, no puede ya llegar el intelecto: más allá se encuentra la luminosa oscuridad de la contemplación mística y del éxtasis, el *apex affectus* que llega más allá que la mente. No obstante, la voluntad es una facultad del alma humana, y, aunque saliendo de la substancia del alma, no es un accidente distinto, de modo que decir que el afecto de la voluntad llega más lejos que el intelecto es simplemente decir que el alma se une a Dios por el amor tan íntimamente que la luz derramada sobre ella la ciega. Ya no puede haber sino una etapa más alta, reservada para la vida futura, y es la visión de Dios en el cielo.

9. Se recordará que los tres puntos cardinales de la metafísica son, para san Buenaventura, la creación, el ejemplarismo y la iluminación. Su sistema metafísico constituye así una unidad en la que la doctrina de la creación revela el mundo como procedente de Dios, creado a partir de la nada y enteramente dependiente de Dios, mientras que la doctrina del ejemplarismo revela el mundo de las criaturas como estando con Dios en la relación de la imitación al modelo, del *exemplatum* al *exemplar*, y la doctrina de la iluminación traza el camino de regreso del alma a Dios, por vía de contemplación de las criaturas sensibles, de sí misma, y, finalmente, del ser perfecto. La acción divina es siempre subrayada. La creación a partir de la nada puede ser probada, como también la presencia y actividad de Dios en las criaturas, y especialmente en el alma misma. La acción de Dios entra en la aprehensión de toda verdad cierta, y aun cuando, para el establecimiento de las etapas más elevadas del ascenso del alma se necesitan los datos de la teología, hay en cierto sentido una continuidad de la acción divina, con una intensidad creciente. Dios opera en la mente de cada hombre cuando éste alcanza la verdad, pero en esa etapa la actividad de Dios no lo es todo, el hombre es también activo mediante el uso de sus potencias naturales; en las etapas más elevadas la acción de Dios aumenta progresivamente, hasta que, en el éxtasis, Dios toma posesión del alma, y la actividad intelectual del hombre queda cesante.

Puede, pues, llamarse a san Buenaventura el filósofo de la vida cristiana, que emplea tanto la razón como la fe para producir su síntesis. Esa integración de razón y fe, de filosofía y teología, se acentúa por el puesto que concede a Cristo, la Palabra de Dios. Así como la creación y el ejemplarismo no pueden ser adecuadamente entendidos aparte del reconocimiento de que es a través del Verbo como todas las cosas son creadas, y que lo que todas las criaturas reflejan es el Verbo, la imagen consubstancial del Padre, así la iluminación, en sus diversas etapas, no puede ser tampoco adecuadamente entendida sin el reconocimiento de que es el Verbo quien ilumina a todo hombre, la Palabra de Dios que es la puerta por la que el alma entra en Dios, por encima de sí misma, el Verbo que, a través del Espíritu Santo al que Él ha enviado, inflama el alma y la lleva más allá de las limitaciones de sus ideas claras hasta la unión extática. Finalmente, es el Verbo de Dios quien

nos muestra al Padre y nos abre la visión beatífica en el cielo. Cristo es, en efecto, el *medium omnium scientiarum*,[43] tanto de la metafísica como de la teología, porque aunque el metafísico como tal no puede llegar al conocimiento del Verbo mediante el uso de su razón natural, no puede formar juicios verdaderos y ciertos sin la iluminación del Verbo, aun cuando no tenga conciencia alguna de ello, y además su ciencia es incompleta y viciada por su mismo carácter incompleto, a menos que sea coronada por la teología.

43. *In Hexaëm.*, 1. 11

CAPÍTULO XXX

SAN ALBERTO MAGNO

Vida y actividad intelectual. — Filosofía y teología. — Dios. — La creación. — El alma. — Reputación e importancia de san Alberto.

1. Alberto Magno había nacido en 1206 en Lauingen, Suabia, pero abandonó Alemania para estudiar artes en Padua, donde ingresó en la orden de predicadores en 1223. Después de haber enseñado teología en Colonia y otros lugares, recibió el doctorado en París en 1245, y tuvo allí a santo Tomás de Aquino entre sus discípulos, de 1245 a 1248. En este último año regresó a Colonia, acompañado por Tomás, para establecer allí la casa de estudios dominicana. Su obra puramente intelectual se vio interrumpida por tareas administrativas que le fueron encomendadas. Así, de 1254 a 1257 fue provincial de la provincia de Germania, y, desde 1260 hasta 1262, obispo de Ratisbona. También ocuparon su tiempo visitas a Roma y la predicación de una cruzada en Bohemia, pero parece ser que eligió Colonia como lugar habitual de residencia. Desde Colonia partió para París, en 1277, con la finalidad de defender las opiniones de Tomás de Aquino (muerto en 1274), y fue en Colonia donde murió, el 15 de noviembre de 1280.

Está bastante claro por sus escritos y actividades que Alberto Magno fue un hombre de amplios intereses y simpatías intelectuales, y habría sido en verdad sorprendente que un hombre de ese tipo ignorase el auge del aristotelismo en la Facultad de Artes de París, especialmente cuando él era perfectamente consciente de las tensiones y preocupaciones que causaban las nuevas tendencias. Como hombre de mentalidad abierta y fácil simpatía intelectual, no era de los que podían adoptar una actitud intransigentemente hostil ante el nuevo movimiento, aunque, por otra parte, no le faltaban tampoco fuertes simpatías por la tradición neoplatónica y agustiniana. Así pues, al mismo tiempo que adoptaba elementos aristotélicos para incorporarlos a su filosofía, retuvo mucho de la tradición agustiniana y no aristotélica, y su filosofía exhibe las características de una etapa de transición en el camino de aquella más plena incorporación del aristotelismo que fue conseguida por su gran discípulo, santo Tomás de Aquino. Además, al ser primordialmente un teólogo, Alberto no podía sino ser muy sensible a los importantes pun-

tos en que el pensamiento aristotélico choca con la doctrina cristiana, y aquella aceptación acrítica e indiscriminada de Aristóteles que llegó a ponerse de moda en una parte de la Facultad de Artes, era imposible para él. No debe sorprendernos, en efecto, que, aunque compusiese paráfrasis a muchas de las obras lógicas, físicas (por ejemplo, a la *Física* y al *De Caelo et Mundo*), metafísicas y éticas (*Ética Nicomaquea, Política*) de Aristóteles, no dudase en señalar errores cometidos por el Filósofo, y publicase un *De unitate intellectus,* contra Averroes. Su intención patente y declarada al componer sus paráfrasis era la de hacer Aristóteles inteligible a los latinos, y lo que se propuso fue simplemente hacer una presentación objetiva de las opiniones de Aristóteles; pero al criticar a Aristóteles tuvo que mostrar algo de sus propias ideas, aunque sus comentarios fuesen en su mayor parte paráfrasis y explicaciones impersonales de las obras del Filósofo.

No ha sido posible determinar con algún grado de exactitud las fechas de los escritos de san Alberto, ni siquiera el orden en que los publicó, pero parece que la publicación de su Comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la de la *Summa de Creaturis* son anteriores a su publicación de las paráfrasis de las obras de Aristóteles. Publicó también Comentarios a los libros del Pseudo-Dionisio. El *De unitate intellectus* parece haber sido compuesto después de 1270, y la *Summa Theologiae,* que puede ser una compilación debida a otras manos, quedó sin terminar.

No se puede pasar en silencio un notable aspecto de los intereses y actividades de Alberto Magno, su interés por las ciencias físicas. En vena de ilustrado, insistió en la necesidad de la observación y el experimento en tales materias, y en sus obras *De vegetalibus* y *De animalibus* presenta los resultados de sus propias observaciones, junto con ideas de escritores anteriores. A propósito de su descripción de los árboles y las plantas, observa que lo que escribe es el resultado de su propia experiencia, o que lo ha tomado de autores de los que sabe que confirmaron sus ideas mediante la observación, porque en tales materias solamente la experiencia puede proporcionar certeza.[1] Sus especulaciones son con frecuencia muy sensatas, como cuando, en oposición a la idea de que la tierra al sur del ecuador es inhabitable, afirma que lo contrario es probablemente verdadero, aunque el frío en los polos puede ser tan excesivo que no permita la vida. Pero si hay allí animales vivientes debemos suponer que poseen pieles suficientemente espesas para que les protejan contra el clima, y que esas pieles son probablemente de color blanco. En cualquier caso, es irrazonable suponer que la gente que viva en la parte inferior de la tierra "se caiga" fuera de ésta, puesto que el término "inferior" es sólo relativo a nosotros.[2] Naturalmente, san Alberto confía muy grandemente en las opiniones, observaciones y conjeturas de sus predecesores; pero frecuentemente apela a su propia observación, a lo que

1. *Liber 6, de Veget. et Plantis,* Tract. 1, c. 1.
2. Cf. *De natura locorum,* Tract. 1, caps. 6, 7, 8, 12.

personalmente ha advertido respecto a los hábitos de las aves migratorias, o a la naturaleza de las plantas, por ejemplo, y da muestras de un robusto sentido común, como cuando declara que las argumentaciones *a priori* en favor de la tesis de la inhabitabilidad de la zona "tórrida" no pueden pesar más que el hecho evidente de que algunas tierras que sabemos que están habitadas se encuentran en dicha zona. Igualmente, al hablar del "halo" o arco iris lunar,[3] observa que según Aristóteles ese fenómeno se da solamente dos veces cada cincuenta años, mientras que él mismo y otros lo han observado dos veces en un solo año, de modo que en esa materia Aristóteles debió hablar de oídas, y no por experiencia. En todo caso, cualquiera que sea el valor que puedan tener las conclusiones particulares a que llega san Alberto, lo que es notable es su espíritu de curiosidad y su confianza en la observación y el experimento, que ayudan a diferenciarle de tantos escolásticos de épocas posteriores. Podemos decir incidentalmente que ese espíritu de investigación y de amplitud de intereses intelectuales le acerca especialmente a Aristóteles, puesto que también éste era consciente del valor de la investigación empírica en materias científicas, aunque discípulos suyos tardíos acogiesen todas sus afirmaciones como incuestionables y careciesen de aquel espíritu investigador y de aquella multiplicidad de intereses.

2. San Alberto Magno tiene perfectamente clara la distinción entre teología y filosofía, y también entre la teología que toma por base los datos de la revelación y la teología que es obra de la sola razón natural, y pertenece a la filosofía metafísica. Así, la metafísica teológica trata de Dios como primer Ser (*secundum quod substat proprietatibus entis primi*), mientras que la teología trata de Dios como conocido por la fe (*secundum quod substat attributis quae per fidem attribuuntur*). Además, el filósofo opera bajo la influencia de la luz general de la razón, concedida a todos los hombres, y por la cual ve los primeros principios, mientras que el teólogo opera a la luz sobrenatural de la fe, mediante la cual recibe los dogmas revelados.[4] San Alberto siente, pues, poca simpatía por los que niegan o empequeñecen la filosofía, ya que él no solamente hace uso de la dialéctica en el razonamiento teológico, sino que reconoce a la filosofía en sí misma como una ciencia independiente. Contra quienes afirman que es equivocado introducir el razonamiento filosófico en la teología, él admite que dicho razonamiento no puede ser primordial, puesto que un dogma se prueba *tamquam ex priori*, es decir, el teólogo muestra que el dogma ha sido revelado, y no es una conclusión de argumentaciones filosóficas; pero añade que las argumentaciones filosóficas pueden ser de verdadera utilidad, aunque secundaria, cuando se tratan objeciones presentadas por filósofos hostiles; y habla de gentes ignorantes que gustan de atacar de todas las maneras el empleo de la filosofía, y que son como "brutos animales que blasfeman de aquello que ignoran".[5] Incluso

3. *Liber 3 Meteorum*, Tract. 4, c. 11.
4. 1 *Summa Theol.*, 1, 4, *ad 2 et 3.*
5. *Comm. in Epist. 9 B. Dion. Areop.*, 7, 2.

en la Orden de predicadores había oposición a la filosofía y al estudio de una ciencia tan "profana", y uno de los mayores servicios prestados por san Alberto Magno consistió en promover el estudio y la utilización de la filosofía dentro de su propia Orden.

3. La doctrina de san Alberto Magno no constituye un sistema homogéneo, sino más bien una mezcla de elementos aristotélicos y neoplatónicos. Por ejemplo, san Alberto apela a Aristóteles cuando presenta una prueba de la existencia de Dios basada en el movimiento,[6] y argumenta que una cadena infinita de *principia* es imposible y contradictoria, puesto que en realidad no habría un *principium*. El *primum principium* o primer principio, por el hecho mismo de que es el primer principio, debe tener existencia por sí mismo, y no recibida de otro: su existencia (*esse*) debe ser su substancia y esencia.[7] Es el Ser Necesario, sin mezcla alguna de contingencia o de potencia, y san Alberto muestra también que es inteligente, viviente, omnipotente, libre, etc., de tal modo que es su propia inteligencia; que en el conocimiento de Dios por Sí mismo no hay distinción entre sujeto y objeto; que su voluntad no es algo distinto de su esencia. Finalmente, distingue cuidadosamente a Dios, el primer Principio, del mundo, para lo cual observa que ninguno de los nombres que atribuimos a Dios puede ser predicado de Éste en su sentido propio. Si, por ejemplo, llamamos a Dios substancia, no es porque Dios caiga dentro de la categoría de substancia, sino porque está por encima de todas las substancias y de la entera categoría de substancia. Semejantemente, el término "ser" se refiere propiamente a la idea general abstracta de ser, que no puede ser predicada de Dios.[8] En fin, es más exacto decir de Dios que sabemos lo que no es, que decir que sabemos lo que es.[9] Puede decirse, pues, que en la filosofía de san Alberto Magno se describe a Dios, en la línea de Aristóteles, como primer Motor inmóvil, como Acto puro, y como Intelecto que se conoce a sí mismo; pero, en la línea de Dionisio Areopagita, se subraya que Dios trasciende de todos nuestros conceptos y de todos los nombres que predicamos de Él.

4. Esa combinación de Aristóteles y el Pseudo-Dionisio salvaguarda la trascendencia divina y es el fundamento de una doctrina de la analogía; pero cuando pasa a describir la creación del mundo, san Alberto interpreta a Aristóteles según la doctrina de los *Peripatetici*, es decir, según lo que, en realidad, eran interpretaciones neoplatónicas. Así, san Alberto utiliza las palabras *fluxus* y *emanatio (fluxus est emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo)*,[10] y sostiene que el primer principio *(intellectus universaliter agens)* es la fuente de la que fluye la segunda inteligencia, que ésta es la fuente de la que fluye la tercera inteligencia, etc. De

6. *Lib. 1 de causis et proc. universitatis*, 1, 7.
7. *Ibid.*, 1, 8.
8. *Ibid.*, 3, 6.
9. *Comm. in Epist. 9 B. D. Areop.*, 1.
10. *Lib. 1 de causis et proc. universitatis*, 4, 1.

cada inteligencia subordinada deriva su propia esfera, hasta que la tierra viene al ser. Ese esquema general (san Alberto ofrece varios esquemas particulares sacados de "los antiguos") puede parecer contrario a la trascendencia y a la inmutabilidad divinas, así como a la actividad creadora de Dios; pero san Alberto no piensa, desde luego, que Dios sea aminorado por el proceso de emanación, ni que experimente cambio alguno, e insiste en que una causa subordinada solamente opera en dependencia de la causa superior, y con la ayuda de ésta, de modo que el proceso entero debe ser referido últimamente a Dios. Ese proceso se presenta como una difusión gradual, de bondad, o bien como una difusión graduada de luz. Sin embargo, está claro que en esa representación de la creación san Alberto se inspira mucho más en el *Liber de Causis*, en los neoplatónicos y en los aristotélicos neoplatonizantes, que en el Aristóteles histórico; y, por otra parte, no parece haber advertido que la noción neoplatónica de emanación, aunque no estrictamente panteísta, puesto que Dios no deja de ser distinto de todos los demás seres, no está plenamente a tono con la doctrina cristiana de la creación libre a partir de la nada. No pretendo sugerir ni por un momento que san Alberto intentase substituir la doctrina cristiana por el proceso de emanación neoplatónico; es más bien que él trató de expresar aquélla en términos de éste, sin advertir, al parecer, las dificultades implicadas en tal tentativa.

San Alberto se aparta de la tradición agustiniano-franciscana al sostener que la razón no puede demostrar con certeza la creación del mundo en el tiempo, es decir, que el mundo no fuese creado desde la eternidad;[11] y también al negar que los ángeles y el alma humana estén compuestos de materia y forma, sin duda porque pensaba la materia vinculada a la cantidad; pero, por otra parte, acepta la doctrina de las *rationes seminales* y la de la luz como *forma corporeitatis*. Además, aparte de adoptar doctrinas a veces, del aristotelismo y a veces del agustinismo o neoplatonismo, san Alberto adopta frases de una tradición interpretadas en el sentido de la otra, como cuando habla de ver las esencias a la luz divina, queriendo decir que la razón humana y su operación es un reflejo de la luz divina, un efecto de ésta, pero no que se requiera una especial actividad iluminadora de Dios además de la creación y conservación del intelecto. En general, san Alberto sigue la teoría aristotélica de la abstracción. Pero tampoco aquí pone Alberto su posición completamente en claro, y es dudoso si considera que la distinción entre esencia y existencia es real o conceptual. Teniendo en cuenta que él niega la presencia de materia en los ángeles, y afirma que éstos están compuestos de "partes esenciales", parece razonable suponer que mantenía la teoría de la distinción real, y en ese sentido se expresa ocasionalmente; pero en otras ocasiones habla como si mantuviese la teoría averroísta de la distinción conceptual. Nos es difícil interpretar su pensamiento en éste y en otros puntos por su costumbre de presentar varias teorías diferentes sin una indicación definida

11. *In Phys.*, 8, 1, 13.

de cuál sea la solución del problema adoptada por él mismo. No siempre está claro hasta qué punto se limita a informar de las opiniones de otros y hasta qué punto se compromete a afirmar por su cuenta las opiniones en cuestión. Es, pues, imposible hablar de un "sistema" acabado de Alberto Magno: su pensamiento es realmente una etapa en la adopción de la filosofía aristotélica como instrumento intelectual para la expresión de la visión cristiana del mundo. El proceso de adoptar y adaptar la filosofía aristotélica fue llevado mucho más adelante por el gran discípulo de san Alberto, santo Tomás de Aquino; pero sería un error exagerar el aristotelismo de este último incluso. Ambos hombres permanecieron en gran medida fieles a la tradición de san Agustín, aunque ambos, san Alberto de una manera incompleta, santo Tomás de una manera más completa, interpretaron a san Agustín según las categorías de Aristóteles.

5. San Alberto estaba convencido de que la inmortalidad del alma puede ser demostrada por la razón. Así, en su libro sobre la naturaleza y origen del alma,[12] presenta cierto número de pruebas, argumentando, por ejemplo, que el alma trasciende de la materia en sus operaciones intelectuales y tiene en sí misma el principio de tales operaciones, de modo que no puede depender del cuerpo *secundum esse et essentiam*. Pero no admite que sean válidos los argumentos en favor de la unicidad del intelecto activo en todos los hombres, argumentos que, si fuesen demostrativos, negarían la inmortalidad personal. San Alberto trata el tema no solamente en su *De Anima,* sino también en una monografía especial, *Libellus de unitate intellectus contra Averroem.* Después de observar que la cuestión es muy difícil, y que solamente los filósofos expertos, acostumbrados al pensamiento metafísico, pueden tomar parte en la disputa,[13] procede a exponer treinta argumentos que los averroístas proponen o pueden proponer para apoyar su pretensión, y observa que son muy difíciles de contestar. No obstante, procede a presentar treinta y seis argumentos contra los averroístas, esboza su propia opinión sobre el alma racional, y entonces contesta por orden [14] a los treinta argumentos de los averroístas. El alma racional es la forma del hombre, de modo que debe multiplicarse en los hombres individuales, y lo que se multiplica numéricamente debe multiplicarse también substancialmente. Así pues, si puede probarse, como puede probarse, que el alma racional es inmortal, se sigue que las múltiples almas racionales sobreviven a la muerte. Por otra parte, el *esse* es el acto de la forma final de cada cosa (*formae ultimae*), y la forma final del hombre es el alma racional. Ahora bien, o los hombres individuales tienen su propio *esse* separado o no lo tienen. Si se dice que no poseen su propio *esse* individual, se debe estar dispuesto a admitir que no son hombres individuales, lo cual es patentemente falso; y si se admite que cada hombre

12. *Liber de natura et origine animae,* 2, 6; cf. también *De Anima,* 3.
13. C. 3.
14. C. 7.

tiene su propio *esse* individual, entonces debe tener también su propia alma racional.

6. San Alberto Magno gozó de una gran reputación, de la que llegó a disfrutar en vida, y Roger Bacon, que estaba lejos de ser un admirador entusiasta de su obra, nos dice que "lo mismo que Aristóteles, Avicena y Averroes son citados (*allegantur*) en las escuelas, así también lo es él". Lo que Roger Bacon quiere decir es que san Alberto era citado por su nombre, lo que era contrario a la costumbre entonces en boga de no mencionar por su nombre a escritores vivos, y eso da la medida de la estimación que san Alberto se había ganado. Esa reputación se debió sin duda en gran parte a la erudición del santo y a su multiplicidad de intereses, como teólogo, filósofo, hombre de ciencia y comentador. Tenía un amplio conocimiento de las filosofías árabe y judía, y frecuentemente cita las opiniones de otros autores, de modo que, a pesar de la frecuente indeterminación de su pensamiento y de su expresión, y de sus errores en materias históricas, sus escritos dan la impresión de un hombre de extenso conocimiento que había leído mucho y que se interesaba por muchas líneas de pensamiento. Su discípulo, Ulrico de Estrasburgo, un dominico que desarrolló el lado neoplatónico del pensamiento de san Alberto, le llamó "la maravilla y milagro de nuestro tiempo"; [15] pero, aparte de su devoción a la ciencia experimental, el pensamiento de san Alberto nos interesa primordialmente por su influencia sobre santo Tomás de Aquino, el cual, a diferencia de Ulrico de Estrasburgo, o de Juan de Friburgo, desarrolló el aspecto aristotélico de dicho pensamiento. El maestro, que sobrevivió a su discípulo, conservó devotamente su recuerdo, y se dice que san Alberto, en su ancianidad, acostumbraba a pensar en Tomás en el recuerdo a los difuntos del Canon de la Misa, y derramaba lágrimas al pensar en la muerte del que había sido flor y nata del mundo.

La reputación de san Alberto como hombre erudito y de amplitud de intereses espirituales fue plenamente merecida; pero su mérito principal, como varios historiadores han notado, consistió en que vio para el Occidente cristiano el tesoro contenido en el sistema de Aristóteles y en los escritos de los filósofos árabes. Al mirar hacia el siglo XIII desde una fecha muy posterior nos sentimos inclinados a contemplar la invasión y la creciente influencia del aristotelismo a la luz de un período posterior, que sacrificó el espíritu a la letra y entendió enteramente mal la mentalidad investigadora del gran filósofo griego, su interés por la ciencia, y la naturaleza problemática y provisional de muchas de sus conclusiones; pero ver a esa luz el siglo XIII es hacerse culpable de anacronismo, porque la actitud de los aristotélicos decadentes de un período posterior no fue la actitud de san Alberto Magno. El Occidente cristiano no poseía, en el orden de la pura filosofía o de la ciencia natural, nada propio que pudiese compararse a la filosofía de Aristóteles y de los árabes. San Alberto reconoció con claridad ese hecho; vio que

15. *Summa de bono*. 4, 3, 9.

debía adoptarse una actitud definida ante el aristotelismo, que no podía simplemente dejársele de tener en cuenta, y estaba justamente convencido de que tratar de no tenerle en cuenta sería algo ruinoso y desastroso. Vio también, desde luego, que, en algunos puntos, Aristóteles y los árabes sostenían doctrinas que eran incompatibles con el dogma; pero al mismo tiempo reconoció que no había razón alguna para rechazar enteramente lo que tenía que ser rechazado en parte. Se propuso la tarea de hacer a Aristóteles inteligible a los latinos y mostrar a éstos su valor, a la vez que señalaba sus errores. El que aceptase tal o cual punto, el que rechazase tal o cual teoría, no es tan importante como el hecho de que advirtiese la significación general y el valor del aristotelismo, y seguramente no es necesario ser uno mismo un rígido aristotélico para ser capaz de apreciar sus méritos en ese aspecto. Es un error subrayar la independencia de san Alberto respecto de algunas observaciones científicas de Aristóteles de modo que se pierda de vista el gran servicio que realizó al atraer la atención sobre Aristóteles y al exhibir parte de las riquezas del aristotelismo. El paso de los años produjo indudablemente una cierta infortunada osificación de la tradición aristotélica; pero no se puede censurar por ello a san Alberto Magno. Si se intenta imaginar lo que habría sido la filosofía medieval sin Aristóteles, si se prescinde de la síntesis tomista y de la filosofía de Duns Escoto, si se vacía a la filosofía de san Buenaventura de todos sus elementos aristotélicos, no parece posible considerar la invasión del aristotelismo como un infortunio histórico.

Capítulo XXXI

SANTO TOMÁS DE AQUINO. — I

Vida. — Obras. — Modo de exposición de la filosofía de santo Tomás. — El espíritu de la filosofía de santo Tomás.

1. Tomás de Aquino nació en el castillo de Roccasecca, no lejos de Nápoles, a finales del año 1224 o comienzos del 1225, hijo del conde de Aquino. A la edad de cinco años fue puesto por sus padres en la abadía benedictina de Monte Cassino, como oblato, y allí hizo sus primeros estudios el futuro santo y doctor, que permaneció en el monasterio desde 1230 a 1239, cuando el emperador Federico II expulsó a los monjes. El muchacho volvió a vivir con su familia durante unos meses, y salió luego para la universidad de Nápoles, en el otoño del año últimamente citado, cuando tenía catorce años de edad. En aquella ciudad había un convento de frailes dominicos, y Tomás, atraído por la vida de éstos, ingresó en la orden en el curso del año 1244. Esa decisión no era muy aceptable para su familia, la cual, sin duda, deseaba que Tomás ingresase en la abadía de Monte Cassino, como un primer paso para una brillante carrera eclesiástica, y pudo deberse en parte a esa oposición familiar el que el general de los dominicos resolviese llevarse consigo a Tomás a Bolonia, adonde acudía para un capítulo general, y, luego, enviarle a la universidad de París. Pero Tomás fue raptado por sus hermanos durante el viaje y fue retenido como prisionero en Aquino, durante un año aproximadamente. Su determinación de permanecer fiel a su orden superó la prueba, y pudo seguir su camino hacia París en el otoño de 1245.

Tomás estuvo probablemente en París desde 1245 hasta el verano de 1248, en el que acompañó a Alberto Magno a Colonia, donde éste iba a fundar una casa de estudios (*studium generale*) para la orden de predicadores, y donde permaneció hasta 1252. Durante todo ese período, primero en París, después en Colonia, Tomás estuvo en íntimo contacto con san Alberto, que supo reconocer las posibilidades de su discípulo. Es obvio que su gusto por la erudición y el estudio debió de ser grandemente estimulado por el contacto íntimo con un profesor de tal erudición y tan extensa curiosidad intelectual, y sería igualmente difícil suponer que el propósito de san Alberto de

utilizar lo que el aristotelismo tuviera de valioso pudiera no ejercer una influencia directa en la mente de su discípulo. Aunque santo Tomás no hubiese aún concebido, en esa temprana fecha, la idea de completar la tarea iniciada por su maestro, debió recibir al menos una profunda influencia de la abierta mentalidad de éste. Tomás no poseyó la omnímoda curiosidad de su maestro (o quizá sería mejor decir que tuvo un mejor sentido de economía mental), pero poseyó indudablemente mayor capacidad de sistematización, y la combinación de la erudición y la amplitud mental del mayor de los dos hombres y de la fuerza especulativa y la capacidad sintetizadora del más joven no podía por menos de producir espléndidos frutos. Sería santo Tomás quien lograría la expresión de la ideología cristiana en términos aristotélicos y quien utilizaría el aristotelismo como un instrumento de análisis y síntesis filosóficas y teológicas; pero su estancia en París y en Colonia en compañía de san Alberto fue sin duda un factor de primera importancia en su desarrollo intelectual. Es cosa de menor importancia el que prefiramos considerar el sistema de san Alberto como un tomismo incompleto o no; el hecho principal es que san Alberto Magno fue (*mutatis mutandis*) el Sócrates de santo Tomás.

En 1252 santo Tomás regresó de Colonia a París y continuó sus estudios. Leyó las Escrituras, como *Baccalaureus Biblicus*, durante los cursos 1252-54, y las *Sentencias* de Pedro Lombardo como *Baccalaureus Sententiarius* durante los cursos 1254-56, y al término de dicho período recibió su licenciatura, la licencia o permiso para enseñar en la Facultad de Teología. En el curso del mismo año fue nombrado *Magister*, y ocupó su cátedra como profesor dominico hasta 1259. Ya hemos hecho mención de la controversia que tuvo lugar a propósito de las cátedras de franciscanos y dominicos en la Universidad. En 1259 santo Tomás se trasladó de París a Italia y enseñó teología en el *studium curiae* adscrito a la corte pontificia, hasta 1268. Estuvo en Anagni con Alejandro IV (1259-61), en Orvieto con Urbano IV (1261-64), en Santa Sabina de Roma (1265-67) y en Viterbo con Clemente IV (1267-68). Fue en la corte de Urbano IV donde conoció al famoso traductor Guillermo de Moerbeke, y fue Urbano quien encargó a Tomás que compusiera el Oficio para la festividad del Corpus Christi.

En 1268 santo Tomás regresó a París y enseñó allí hasta 1272, envuelto en las controversias averroístas y en las provocadas por los renovados ataques a las órdenes religiosas. En 1272 fue enviado a Nápoles para establecer un *studium generale*, y continuó su actividad profesoral hasta 1274, fecha en que el papa Gregorio X le convocó a Lyon, para tomar parte en el concilio. Santo Tomás inició el viaje, pero nunca llegó a su término, porque murió en el camino, el 7 de marzo de 1274, en el monasterio cisterciense de Fossanuova, entre Nápoles y Roma. Tenía cuarenta y nueve años de edad, y dejaba tras de sí una vida consagrada al estudio y a la enseñanza. No había sido una vida de gran actividad o agitación externa, si exceptuamos el incidente de su prisión juvenil, los viajes más o menos frecuentes, y las

controversias en que se vio envuelto; pero fue una vida consagrada a la búsqueda y defensa de la verdad, y una vida llena de una profunda motivación espiritual. En algunos aspectos santo Tomás de Aquino se pareció mucho al profesor de leyenda (hay varias historias que se refieren a sus momentos de abstracción, o, mejor, de concentración, que le distraían enteramente de lo que le rodeaba), pero fue mucho más que un profesor de teología, ya que fue un santo, y, aunque no permitiera a su devoción y amor que se manifestaran en las páginas de sus escritos académicos, sus éxtasis y su unión mística con Dios en sus últimos años testimonian el hecho de que las verdades sobre las cuales escribió fueron las realidades por las cuales vivió.

2. El Comentario de santo Tomás a las *Sentencias* de Pedro Lombardo data probablemente de 1254-56, el *De principiis naturae* de 1255, el *De Ente et Essentia* de 1256, y el *De Veritate* de 1256-59. Es posible que las *Quaestiones quodlibetales* 7, 8, 9, 10 y 11, se compusieran antes de 1259, es decir, antes de que santo Tomás saliera de París para Italia. El *In Boethium de Hebdomadibus* y el *In Boethium de Trinitate* se atribuyen también a ese período. Durante su estancia en Italia santo Tomás escribió la *Summa contra Gentiles*, el *De Potentia*, el *Contra errores Graecorum*, el *De emptione et venditione*, y el *De regimine principum*. A ese respecto pertenecen también cierto número de Comentarios a Aristóteles; por ejemplo, los Comentarios a la *Física* (probablemente) a la *Metafísica*, a la *Ética Nicomaquea*, al *De Anima*, y a la *Política* (probablemente). A su regreso a París, donde intervino en las controversias con los averroístas, santo Tomás escribió el *De aeternitate mundi contra murmurantes* y el *De unitate intellectus contra averroistas*, el *De Malo* (probablemente), el *De spiritualibus creaturis*, el *De Anima* (es decir, la *Quaestio disputata* de ese nombre), el *De unione Verbi incarnati*, así como las *Quaestiones quodlibetales* 1 al 6 y los Comentarios al *De Causis*, las *Meteorologica* [1] y al *Peri Hermeneias*. Durante su estancia en Nápoles escribió el *De mixtione elementorum*, el *De motu cordis*, el *De virtutibus*, y los Comentarios a las obras de Aristóteles *De Caelo* y *De generatione et corruptione*. En cuanto a la *Summa Theologica* fue compuesta entre 1265 (lo más pronto) y 1273, la *Pars Prima* en París, la *Prima secundae* y *Secunda Secundae* en Italia, y la *Tertia Pars* en París, entre 1272 y 1273. El *Supplementum*, constituido con escritos anteriores de santo Tomás, fue añadido por Reginaldo de Piperno, secretario de santo Tomás desde el año 1261. Debemos añadir que Pedro de Auvergne completó el Comentario al *De Caelo* y el de la *Política* (a partir del libro 3, *lectio* 7), y que debe asignarse a Ptolomeo de Lucca una parte del *De regimine principum*, del que santo Tomás había escrito solamente el libro primero y los cuatro primeros capítulos del segundo. El *Compendium Theologiae*, una obra inacabada, fue

1. El Suplemento al Comentario a las *Meteorologica* parece haber sido completado por un autor anónimo en la línea de Pedro de Auvergne.

un producto de los últimos años de la vida de santo Tomás, pero no es seguro si fue escrito antes o después de su regreso a París en 1268.

De un cierto número de obras atribuidas a santo Tomás sabemos hoy con seguridad que algunas no fueron escritas por él, mientras que aún se duda de la autenticidad de alguna otra, como el *De natura verbi intellectus*. La cronología que hemos ofrecido anteriormente no es aceptada por todos: monseñor Martín Grabmann y el padre Mandonnet, por ejemplo, asignan algunas obras a períodos diferentes. Acerca de ese tema pueden consultarse las oportunas obras citadas en nuestra bibliografía.

3. Proponerse ofrecer un esbozo satisfactorio del "sistema filosófico" del más grande de los escolásticos es proponerse una tarea de considerable magnitud. No me parece una cuestión trascendente la de si debe intentarse una exposición sistemática o una exposición genética, puesto que el período de actividad literaria en la vida de santo Tomás de Aquino comprende solamente veinte años, y, aunque hubo modificaciones y algunos desarrollos doctrinales durante ese período, no se trató de un desarrollo tan considerable como en el caso de Platón, y aún menos hubo una sucesión de fases o períodos como en el caso de Schelling.[2] Tratar genéticamente el pensamiento de Platón puede considerarse deseable (aunque, de hecho, por razones de conveniencia y claridad, yo adopté una forma de exposición predominantemente sistemática en el primer volumen de esta obra), y tratar genéticamente el pensamiento de Schelling es esencial; pero no existe ninguna verdadera razón contra que se presente sistemáticamente el sistema de santo Tomás; al contrario, todas las razones recomiendan esa presentación.

La dificultad consiste más bien en la cuestión de cuál sea la forma precisa que deba tomar la exposición sistemática, y cómo deben interpretarse y subrayarse las partes que componen su contenido. Santo Tomás de Aquino fue un filósofo, y, aunque él distingue las ciencias de la teología revelada y la filosofía, no elaboró de hecho una exposición sistemática de la filosofía por sí misma (incluso en la *Summa contra Gentiles* hay teología), de modo que el método de exposición no se encuentra ya decidido por el santo mismo.

Contra eso puede objetarse que santo Tomás fijó ciertamente el punto de partida para una exposición de su filosofía, y E. Gilson, en su notable obra sobre santo Tomás[3] argumenta que el modo acertado de exponer la filosofía tomista consiste en exponerla según el orden de la teología tomista. Santo Tomás fue un teólogo, y su filosofía debe verse a la luz de su relación a la teología. No solamente es verdad que la pérdida de una obra teológica como la *Summa Theologica* constituiría un desastre de la mayor importancia para nuestro conocimiento de la filosofía de santo Tomás, mientras que la pérdida de sus Comentarios a Aristóteles, aunque deplorable, sería de menor importancia; también es verdad que la concepción tomista del contenido de la filo-

2. Sin embargo, la investigación reciente tiende a poner de manifiesto que en el pensamiento de santo Tomás hubo un desarrollo mayor de lo que a veces se ha supuesto.
3. *Le Thomisme*, 5.ª ed., París, 1944.

sofía o del objeto que considera el filósofo (es decir, el teólogo-filósofo) es que éste es lo *revelable*, lo que pudo haber sido revelado pero no ha sido revelado, y lo que ha sido revelado pero que no necesitaba haber sido revelado, en el sentido de que puede ser averiguado por la razón humana, por ejemplo, el hecho de que Dios es sabio. Como observa acertadamente Gilson, el problema para santo Tomás no fue el de cómo introducir la filosofía en la teología sin corromper la esencia y naturaleza de la *filosofía*, sino el de cómo introducir la filosofía sin corromper la esencia y naturaleza de la *teología*. La teología trata de lo revelado, y la revelación debe quedar intacta. Pero en teología se enseñan algunas verdades que pueden ser averiguadas sin la revelación (por ejemplo, la existencia de Dios), mientras que hay otras verdades que no han sido reveladas, pero que lo podrían haber sido, y que tienen importancia para una visión general de la creación. La filosofía de santo Tomás debe ser considerada, pues, a la luz de su relación a la teología, y es un error recoger los temas filosóficos de las obras de santo Tomás, incluidas las de teología, y construir con ellos un sistema según la propia idea de lo que debe ser un sistema filosófico, siendo así que muy probablemente santo Tomás habría negado que un sistema así correspondiese a sus verdaderas intenciones. Reconstruir de ese modo el sistema tomista es algo bastante legítimo para un filósofo, pero al historiador le corresponde más bien seguir el propio método de santo Tomás.

E. Gilson expone su punto de vista con su acostumbrada lucidez y del modo convincente con que suele hacerlo, y me parece que, en general, es un punto de vista que debe ser admitido. Por ejemplo, comenzar una exposición histórica de santo Tomás de Aquino por una teoría del conocimiento, especialmente si ésta se separase de la psicología o doctrina del alma, apenas representaría el genuino proceder de santo Tomás, aunque sería algo legítimo en una exposición del "tomismo" que no pretendiera ser primordialmente histórica. Por otra parte, santo Tomás escribió indudablemente algunas obras filosóficas antes de componer la *Summa Theologica*, y las pruebas de la existencia de Dios que aparecen en esta última obra presuponen evidentemente muchas ideas filosóficas. Además, como esas ideas filosóficas no son meras ideas, sino que son, según los principios de la propia filosofía de santo Tomás, abstraídas de la experiencia de lo concreto, me parece que hay justificación suficiente para comenzar por el concreto mundo sensible de la experiencia, y considerar algunas de las teorías de santo Tomás antes de proceder a considerar su teología natural. Y ése es el procedimiento que realmente he adoptado.

Otro punto deseo indicar. Santo Tomás fue un escritor extraordinariamente claro; pero, no obstante, han habido y siguen habiendo, divergencias de interpretación respecto de algunas de sus doctrinas. Ahora bien, discutir plenamente los pros y los contras de las distintas interpretaciones no es cosa que pueda hacerse en una historia general de la filosofía: apenas puede hacerse otra cosa que ofrecer la interpretación que parece preferible al histo-

riador. Al propio tiempo, por lo que concierne al autor de esta obra, no se considera dispuesto a afirmar que puede presentar la interpretación indudablemente correcta en puntos de interpretación controvertida. Después de todo, ¿a propósito de qué gran sistema filosófico hay una coincidencia universal y completa de interpretación? No será en el caso de Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant o Hegel. En el caso de algunos filósofos, especialmente en el caso de los que han expresado su pensamiento de manera clara y esmerada, como santo Tomás de Aquino, hay una interpretación bastante aceptada generalmente por lo que respecta al cuerpo principal del sistema; pero es dudoso que el consenso pueda ser siempre absoluto y universal. Un filósofo puede escribir con claridad y no expresar, sin embargo, su pensamiento definitivo en todos los problemas que se suscitan en conexión con su sistema, especialmente cuando alguno de esos problemas puede no habérsele ocurrido a él mismo. Sería absurdo esperar de un filósofo que hubiese contestado a todas las preguntas, resuelto todos los problemas, o incluso que hubiese redondeado y sellado su sistema de tal modo que no pudiera haber base alguna para las divergencias de interpretación. El autor de este libro tiene el máximo respeto y reverencia por el genio de santo Tomás de Aquino, pero no ve que pudiera ganarse algo con confundir la mente finita del santo con la Mente Absoluta, y pretendiendo para su sistema algo que el propio santo no habría soñado en pretender.

4. La filosofía de santo Tomás es esencialmente realista y concreta. Santo Tomás adopta sin duda la fórmula aristotélica de que la filosofía primera o metafísica estudia el ser en cuanto ser; pero está perfectamente claro que la tarea que él se propone es la de explicar el ser existente, en la medida en que eso pueda ser conseguido por la mente humana. En otras palabras, no presupone una noción a partir de la cual haya de deducirse la realidad, sino que toma su punto de partida en el mundo existente, e inquiere cuál es su ser, cómo existe, cuál es la condición de su existencia. Además, su pensamiento se concentra en la Existencia Suprema, en el Ser que no meramente posee existencia, sino que *es* su propia existencia, que es la plenitud misma de la existencia, el *ipsum esse subsistens*. El pensamiento de santo Tomás permanece siempre en contacto con lo concreto, con lo existente, tanto con aquello que tiene existencia como algo derivado, recibido, como con aquello que no recibe la existencia, sino que es existencia. En ese sentido es verdadera la afirmación de que el tomismo es una "filosofía existencial", aunque, en mi opinión, es muy desorientador llamar a santo Tomás "existencialista", puesto que la *Existenz* de los existencialistas no es la misma cosa que el *esse* de santo Tomás; ni tampoco el método tomista de abordar el problema de la existencia es el mismo que emplean los filósofos hoy llamados existencialistas.

Se ha dicho que santo Tomás, al adelantar el *esse* hasta el primer plano del escenario filosófico, superó a las filosofías de la esencia, particularmente la de Platón o las de inspiración platónica. Indudablemente esa pretensión

contiene alguna verdad. Aunque Platón no olvidó la cuestión de la existencia, la característica más destacada de su filosofía es la explicación del mundo en términos de esencias, e incluso en el caso de Aristóteles, Dios, aunque acto puro, es primordialmente pensamiento o idea, el "Bien" platónico convertido en "personal". Además, aunque Aristóteles se esforzó en explicar la forma y el orden en el mundo, y los procesos inteligibles de desarrollo, no explicó la existencia del mundo; al parecer, él pensó que no se necesitaba explicación alguna. También en el neoplatonismo, aunque se explica la derivación del mundo, el esquema general emanatista es primordialmente el de una emanación de esencias, aunque también la existencia, desde luego, es tenida en cuenta. Dios es primordialmente el Uno o el Bien, no el *ipsum esse subsistens* ni el *Yo soy quien soy*. Pero debe recordarse que la creación a partir de la nada fue una idea a la que ningún filósofo griego llegó con independencia del judaísmo y del cristianismo, y que, sin dicha idea la derivación del mundo tiende a ser explicada como una derivación necesaria de esencias. Los filósofos cristianos que utilizaron la terminología neoplatónica y dependieron de ella, hablaban del mundo como procediendo o emanando de Dios, y el mismo santo Tomás se valió en ocasiones de frases de ese tipo; pero un filósofo cristiano ortodoxo, cualquiera que sea su terminología, ve el mundo como libremente creado por Dios, como recibiendo su *esse* del *ipsum esse subsistens*. Cuando santo Tomás insistía en el hecho de que Dios es existencia subsistente, que su esencia no es primordialmente bondad o pensamiento, sino existencia, no hacía sino explicitar las implicaciones de la concepción judía y cristiana de la relación del mundo a Dios. No intento dar a entender que la idea de creación no pueda ser alcanzada por la razón; pero subsiste el hecho de que no fue alcanzada por los filósofos griegos, y de que les habría sido realmente difícil alcanzarla dada la idea que tenían de Dios.

De la relación general de santo Tomás de Aquino a Aristóteles hablaré más adelante; pero puede ser oportuno indicar ahora uno de los grandes efectos que el aristotelismo tuvo en la perspectiva y en los procedimientos filosóficos de santo Tomás. Podría esperarse que santo Tomás, un cristiano, un teólogo, un fraile, subrayase la relación del alma a Dios y tomase su punto de partida en lo que algunos filósofos modernos llaman "la subjetividad"; que pusiese la vida interior en el primer plano de su filosofía, como había hecho san Buenaventura. De hecho, sin embargo, una de las principales características de la filosofía de santo Tomás es su "objetividad". El objeto inmediato del entendimiento humano es la esencia de la cosa material, y santo Tomás edifica su filosofía por reflexión sobre la experiencia sensible. En sus pruebas de la existencia de Dios, el proceso de la argumentación va siempre del mundo sensible a Dios. Indudablemente, alguna de las pruebas podría aplicarse al alma misma como punto de partida, y desarrollarse de un modo diferente; pero el hecho es que no fué esa la manera de santo Tomás, y la prueba a la que él mismo llama *via manifestior* es la que

depende más estrictamente de los argumentos de Aristóteles. La "objetividad" aristotélica de santo Tomás puede parecer desconcertante a aquellos para quienes "la verdad es la subjetividad"; pero al mismo tiempo es una gran fuente de fuerza, puesto que significa que sus argumentaciones pueden ser consideradas en sí mismas, aparte de la vida de santo Tomás, por sus propios méritos y deméritos, y que la cuestión principal es, en su caso, no la de su espiritualidad personal sino la del carácter convincente de los argumentos mismos. Otra consecuencia es que la filosofía de santo Tomás parece "moderna" en un sentido en el que es difícil que lo parezca la de san Buenaventura. Esta última tiende a aparecer como esencialmente vinculada a la perspectiva general de la Edad Media y a la tradición y a la vida espiritual cristiana, de manera que parece encontrarse en un plano diferente al de los filósofos "profanos" de los tiempos modernos, mientras que la filosofía de santo Tomás puede desvincularse de la espiritualidad cristiana y, en gran medida, de la perspectiva y el fondo de la Edad Media, y puede entrar en competencia directa con sistemas más recientes. Un renacer del tomismo ha tenido lugar, como todo el mundo sabe; pero es un poco difícil imaginar un revivir de la filosofía de san Buenaventura a menos que se cambiase al mismo tiempo el concepto de filosofía, y en ese caso sería difícil que el filósofo moderno y san Buenaventura hablasen el mismo lenguaje.

A pesar de lo dicho, santo Tomás fue un filósofo cristiano. Como ya hemos indicado, santo Tomás sigue a Aristóteles al hablar de la metafísica como la ciencia del ser en cuanto ser; pero el hecho de que su pensamiento se centraba en lo concreto, y el hecho de que él era un filósofo cristiano, le llevaron a subrayar también la opinión de que "la filosofía primera se dirige completamente al conocimiento de Dios como último fin", y de que "el conocimiento de Dios es el fin último de todo conocimiento y operación humanos".[4] Pero el hombre fue creado para un conocimiento de Dios más profundo y más íntimo que el que puede alcanzar mediante el ejercicio de su razón natural en esta vida, y por eso la revelación era moralmente necesaria para que la mente humana pudiera ser elevada a algo más alto que lo que su razón puede alcanzar en esta vida, y para que pudiera desear y tender celosamente hacia algo "que excede totalmente del estado actual de la vida".[5] La metafísica tiene, pues, su objeto propio, y una cierta autonomía, pero apunta hacia algo más alto y necesita ser coronada por la teología: en caso contrario, el hombre no advertiría el fin para el que ha sido creado, y no desearía, no se esforzaría hacia ese fin. Además, como el objeto primario de la metafísica, Dios, excede de la capacidad de aprehensión del metafísico, y de la razón humana en general, y como el pleno conocimiento o visión de Dios no es alcanzable en esta vida, el conocimiento conceptual de Dios es

4. *Contra Gent.*, 3, 25.
5. *Ibid.*, 1, 5.

coronado en esta vida por el misticismo. La teología mística no entra en los dominios de la filosofía, y la filosofía de santo Tomás puede considerarse sin referencia a aquélla; pero no debe olvidarse que para santo Tomás el conocimiento filosófico no es ni suficiente ni terminal.

Capítulo XXXII

SANTO TOMÁS DE AQUINO.— II: FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Distinción entre filosofía y teología. — Necesidad moral de la revelación. — Incompatibilidad de la fe y la ciencia en la misma mente y a propósito del mismo objeto. — Fin natural y fin sobrenatural. — Santo Tomás y san Buenaventura. — Santo Tomás como "innovador".

1. Que santo Tomás hizo una distinción formal y explícita entre teología dogmática y filosofía es un hecho indudable y del que nadie duda. La filosofía, y las restantes ciencias humanas, descansan simple y solamente en la luz natural de la razón. El filósofo utiliza principios que son conocidos por la razón humana (con la concurrencia natural de Dios, desde luego, pero sin la luz sobrenatural de la fe), y saca conclusiones que son fruto del razonamiento humano. El teólogo, por el contrario, aunque utiliza ciertamente su razón, acepta sus principios de la autoridad, de la fe: los recibe como revelados. La introducción de la dialéctica en la teología, la práctica de tomar como punto de partida una o varias premisas reveladas y proceder racionalmente a una conclusión, conduce al desarrollo de la teología escolástica, pero no convierte a la teología en filosofía, puesto que los principios, los datos, se aceptan como revelados. Por ejemplo, el teólogo puede intentar, con la ayuda de categorías y formas de razonamiento tomadas de la filosofía, entender un poco mejor el misterio de la Trinidad; pero no deja por ello de comportarse como un teólogo, puesto que acepta sin discusión y para siempre el dogma de la Trinidad de Personas en una sola Naturaleza, y lo acepta por la autoridad de la revelación divina: se trata para él de un dato o principio, de una premisa revelada aceptada por fe, no de la conclusión de un razonamiento filosófico. Asimismo, mientras que el filósofo parte del mundo de la experiencia y se remonta racionalmente a Dios, en la medida en que Éste puede ser conocido por medio de las criaturas, el teólogo parte de Dios según Él se ha revelado a Sí mismo, y el método natural de la teología consiste en pasar de Dios a Sí mismo a las criaturas, en vez de ascender de las criaturas a Dios, como hace y debe hacer el filósofo.

Se sigue de ahí que la diferencia principal entre teología y filosofía radica en el hecho de que el teólogo recibe sus principios de la Revelación, y considera los objetos de que se ocupa como revelados o como deducibles a partir de lo revelado, mientras que el filósofo aprehende sus principios por la sola razón, y considera los objetos de que se ocupa no como revelados, sino como aprehensibles y aprehendidos por la luz natural de la razón. En otras palabras, la diferencia fundamental entre teología y filosofía no se encuentra en una diferencia de objetos considerados. Algunas verdades son propias de la teología, puesto que no pueden ser conocidas por la razón y son conocidas solamente por la revelación (el misterio de la trinidad, por ejemplo), mientras que otras verdades son propias solamente de la filosofía, en el sentido de que no han sido reveladas; pero hay algunas verdades que son comunes a la teología y a la filosofía, puesto que han sido reveladas, aunque al mismo tiempo pueden ser establecidas por la razón. Es la existencia de tales verdades comunes lo que hace imposible decir que la teología y la filosofía difieran primordialmente porque cada una de ellas considere verdades diferentes: en algunos casos, consideran las mismas verdades, pero las consideran de una manera diferente; el teólogo las considera como reveladas, el filósofo las considera como conclusiones de un proceso de razonamiento humano. Por ejemplo, el filósofo llega en sus argumentos a Dios como creador, y el teólogo también trata de Dios como creador; pero para el filósofo el conocimiento de Dios como creador se alcanza como conclusión de un argumento puramente racional, mientras que el teólogo acepta el hecho de que Dios es Creador porque está contenido en la revelación, de modo que constituye para él una premisa más bien que una conclusión, una premisa que no es hipotéticamente supuesta, sino revelada. Para decirlo en lenguaje técnico, lo que constituye la diferencia entre una verdad de la teología y una verdad de la filosofía no es *primariamente* una diferencia de verdades consideradas "materialmente", o según su contenido, sino una diferencia de verdades consideradas "formalmente". Es decir, una misma verdad puede ser enunciada por el teólogo y por el filósofo; pero el teólogo llega a aquélla y la considera de un modo diferente a aquél en que llega a la misma verdad, y la considera, el filósofo. *Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit*... "No hay, pues, razón alguna para que otra ciencia no pueda tratar, en tanto que conocidos por la luz de la revelación divina, de los mismos objetos de los que tratan las ciencias filosóficas, según pueden éstos ser conocidos por la luz de la razón natural. Por tanto, la teología que pertenece a la doctrina sagrada difiere genéricamente de la teología que es parte de la filosofía." [1] La teología dogmática y la teología natural constituyen dominios que en cierta medida se superponen; pero ambas ciencias difieren genéricamente entre sí.

1. *S. T.*, Iª, 1, 1, *ad 2*.

2. Según santo Tomás, casi toda la filosofía se dirige al conocimiento de Dios, al menos en el sentido de que una gran parte de los estudios filosóficos están presupuestos y son requeridos por la teología natural, aquella parte de la filosofía que trata de Dios. La teología natural, dice santo Tomás, es la parte de la filosofía que debe aprenderse en último lugar.[2] Dicho sea incidentalmente, esa afirmación de santo Tomás no sirve de apoyo a la opinión de que debe comenzarse la exposición de la filosofía tomista por la teología natural; pero lo que ahora me interesa indicar es que santo Tomás, al ver que la teología natural, para ser adecuadamente comprendida, requiere mucho estudio y atención previos, insiste en que la revelación es moralmente necesaria, dado el hecho de que Dios es el fin del hombre. Además, no se trata solamente de que la teología natural requiera mucha reflexión, estudio y capacidad, en mayor medida de lo que la mayoría de los hombres está en situación de consagrarle; se trata también de que, incluso cuando la verdad está descubierta, la historia muestra que es a menudo contaminada por el error. Los filósofos paganos han descubierto ciertamente la existencia de Dios, pero sus especulaciones comprendieron frecuentes errores, bien porque los filósofos no reconociesen adecuadamente la unidad de Dios, bien porque negasen la providencia divina, o bien porque no llegasen a ver que Dios es Creador. Si estuviéramos simplemente ante una cuestión de astronomía o de ciencia natural, los errores no importarían tanto, puesto que el hombre puede alcanzar su fin perfectamente bien aun cuando sostenga opiniones erróneas a propósito de astronomía o de ciencia natural; pero Dios es en Sí mismo el fin del hombre, y el conocimiento de Dios es esencial para que el hombre pueda dirigirse debidamente hacia su fin, de modo que la verdad referente a Dios es de gran importancia, y el error referente a Dios es desastroso. Concedido, pues, que Dios es el fin del hombre, podemos ver que es moralmente necesario que el descubrimiento de verdades tan importantes para la vida no se deje simplemente a las solas fuerzas de hombres que tengan la capacidad, el celo y el tiempo libre para meditar que pueden permitirles descubrirlas, sino al contrario, que aquellas verdades sean también reveladas.[3]

3. En seguida se plantea la cuestión de si un mismo hombre puede al mismo tiempo creer (es decir, aceptar por la autoridad de la fe) y conocer (como un resultado de demostración racional) una misma verdad. Si la existencia de Dios, por ejemplo, ha sido demostrada por un filósofo, ¿puede ese filósofo creerla al mismo tiempo por fe? En el *De Veritate*,[4] santo Tomás responde rotundamente que es imposible que haya fe y conocimiento a propósito del mismo objeto, que la misma verdad pueda ser conocida científicamente (filosóficamente) y al mismo tiempo creída (por fe) por el mismo hombre. Sobre ese supuesto podría parecer que un hombre que ha probado

2. *Contra Gent.*, 1, 4.
3. Cf. *S. T.*, I.ª, 1, 1, *Contra Gent.*, 1, 4.
4. 14, 9.

la unicidad de Dios no puede creer esa misma verdad por fe. Entonces, para que no parezca que ese hombre dejaría de dar su asentimiento a artículos de fe, santo Tomás se ve obligado a decir que verdades tales como la de la unidad de Dios no son, propiamente hablando, artículos de fe, sino más bien *praeambula ad articulos*.[5] Santo Tomás añade, sin embargo, que nada impide que tales verdades sean objeto de fe para un hombre que no pueda entender o que no tenga tiempo de considerar la demostración filosófica,[6] y mantiene su opinión de que es adecuado y justo que tales verdades se propongan a la fe.[7] A la cuestión de si un hombre que entiende la demostración, pero que no está en ese momento atendiéndola o considerándola, puede creer por fe en la unicidad de Dios, santo Tomás no contesta explícitamente. En cuanto a la frase inicial del Credo (*Credo in unum Deum,* creo en un solo Dios), que parece implicar que se pide a todos la fe en la unicidad de Dios, santo Tomás diría, de acuerdo con sus premisas, que aquí la unicidad de Dios no ha de entenderse por sí misma, sino junto con lo que sigue, es decir, como una unidad de Naturaleza en una Trinidad de Personas.

Ir más lejos en esta cuestión y discutir con qué clase de fe cree el iletrado las verdades que son conocidas (demostrativamente) por el filósofo, estaría aquí fuera de lugar, no solamente porque se trata de una cuestión teológica, sino también porque es una cuestión que santo Tomás no discute explícitamente. Nuestro principal propósito al mencionar esa cuestión es ilustrar el hecho de que santo Tomás hace una distinción real entre filosofía por una parte y teología por la otra. Incidentalmente, si hablamos de un "filósofo", no debe entenderse que eso excluya al teólogo; la mayoría de los escolásticos fueron al mismo tiempo teólogos y filósofos, y santo Tomás distingue las ciencias, no los hombres que deben cultivarlas. Que santo Tomás se tomó esa distinción con la mayor seriedad puede verse también por la posición que adoptó ante la cuestión de la eternidad del mundo (a la que volveremos más adelante). Santo Tomás consideraba que puede demostrarse que el mundo es creado, pero pensaba que la razón no puede demostrar que el mundo no haya sido creado desde la eternidad, aunque puede refutar las pruebas aducidas para mostrar que *ha sido* creado desde la eternidad. Por otra parte, sabemos por la revelación que el mundo no ha sido creado desde la eternidad, sino que ha tenido un comienzo en el tiempo. En otras palabras, el teólogo sabe, mediante la revelación, que el mundo no ha sido creado desde la eternidad, pero el filósofo no puede probarlo; o, mejor dicho, ningún argumento de los que han sido propuestos para probarlo es concluyente. Es evidente que esa distinción presupone o implica una distinción real entre la filosofía y la teología.

4. Se dice a veces que santo Tomás difiere de san Agustín en cuanto que mientras este último considera al hombre en concreto, como llamado a

5. *S. T.*, Iª, 2, 2, *ad* 1; *De Verit.*, 14, 9, *ad* 9.
6. *S. T.*, Iª, 2, 2, *ad* 1.
7 *Contra Gent.*, 1, 4.

un destino sobrenatural, santo Tomás distingue dos fines, un fin sobrenatural, cuya consideración asigna al teólogo, y un fin natural, cuya consideración asigna al filósofo. Que santo Tomás distingue esos dos fines es absolutamente cierto. En el *De Veritate*,[8] dice que el bien último, según la consideración del filósofo, difiere del bien último, según la consideración del teólogo, puesto que el filósofo considera el bien último (*bonum ultimum*) que es proporcionado al poder humano, mientras que el teólogo considera como bien último, algo que sobrepasa el poder de la naturaleza, a saber, la vida eterna, por lo cual santo Tomás entiende, desde luego, no simplemente la sobrevivencia, sino la visión de Dios. Esa distinción es de gran importancia, y tiene su repercusión tanto en la moral (donde es el fundamento de la distinción entre las virtudes naturales y las sobrenaturales) como en la política (donde es el fundamento de la distinción entre los fines de la Iglesia y del Estado, y determina las relaciones que deben existir entre ambas sociedades); pero no es una distinción entre dos fines que correspondan a dos órdenes mutuamente excluyentes, uno sobrenatural y el otro de "pura naturaleza": es una distinción entre dos órdenes de conocimiento y de actividad en el mismo ser humano concreto. El ser humano concreto fue creado por Dios para un fin sobrenatural, para la felicidad perfecta, que solamente es alcanzable en la vida futura, en la visión de Dios, y que es, además, inalcanzable por el hombre si sus propias fuerzas naturales no son ayudadas. Pero el hombre puede alcanzar una felicidad imperfecta en esta vida mediante el ejercicio de sus capacidades naturales, mediante un conocimiento filosófico de Dios obtenido a partir de las criaturas, y mediante el logro y el ejercicio de las virtudes naturales.[9] Evidentemente esos fines no se excluyen mutuamente, puesto que el hombre puede alcanzar la felicidad imperfecta en que consiste su fin natural sin salir por eso del camino hacia su fin sobrenatural; el fin natural, la felicidad imperfecta, es proporcionado a la naturaleza y fuerzas humanas, pero, por cuanto el hombre ha sido creado para un fin sobrenatural, el fin natural no puede satisfacerle, como argumenta santo Tomás en la Suma *Contra Gentiles*;[10] el fin natural es imperfecto, y apunta a más allá de sí mismo.

¿Cómo afecta eso a la cuestión de la distinción entre la filosofía y la teología? Del modo siguiente. El hombre tiene un fin último, la beatitud sobrenatural, pero la existencia de ese fin, que trasciende los poderes de la mera naturaleza humana, aun cuando el hombre fue creado para alcanzarlo y recibió el poder de hacerlo así mediante la gracia, no puede ser conocida por la razón natural, y, por lo tanto, no puede ser adivinada por el filósofo: su consideración queda reservada al teólogo. Por el contrario, el hombre puede alcanzar, por el ejercicio de sus poderes naturales, una imperfecta y limitada felicidad natural en esta vida, y la existencia de ese fin y de los medios para

8. 14, 3.
9. Cf. *In Boeth. de Trinit.*, 6, 4, 5; *In I Sent.*, *prol.* 1, 1; *De Verit.*, 14, 2; *S. T.*, Iª IIª, 5, 5.
10. 3, 27 y sig.

alcanzarle es descubrible por el filósofo, que puede probar la existencia de Dios a partir de las criaturas, lograr un cierto conocimiento analógico de Dios, definir las virtudes naturales y los medios para conseguirlas. Así, puede decirse que el filósofo considera el fin del hombre en la medida en que dicho fin es descubrible por la razón humana, es decir, sólo de un modo imperfecto e incompleto. Pero tanto el filósofo como el teólogo consideran al hombre en concreto: la diferencia está en que el filósofo, aunque capaz de ver y considerar la naturaleza humana como tal, no puede descubrir todo lo que hay en el hombre, no puede descubrir la vocación sobrenatural de éste; solamente puede hacer parte del camino en el descubrimiento del destino del hombre, precisamente porque el hombre fue creado para un fin que trasciende los poderes de su naturaleza. Así pues, no es verdad que para santo Tomás el filósofo considere al hombre en un hipotético estado de pura naturaleza, es decir, al hombre como podría haber sido si no hubiese sido nunca llamado a un destino sobrenatural; santo Tomás considera al hombre en concreto, pero no puede saber todo lo que hay que saber acerca del hombre en concreto. Cuando santo Tomás se plantea la pregunta de si Dios podía haber creado al hombre *in puris naturalibus*,[11] lo que pregunta es simplemente si Dios podría haber creado al hombre (que, aun en esa hipótesis, sería creado para un fin sobrenatural) sin la gracia santificante, es decir, si Dios podría haber creado primeramente al hombre sin los medios de alcanzar su fin, y luego habérselos dado; no pregunta si Dios podría haber dado al hombre un fin último puramente natural, como algunos escritores posteriores entendieron que había querido decir. Cualquiera que pueda ser, pues, el mérito de la idea de un estado de pura naturaleza considerada en sí misma (cuestión que no me propongo discutir aquí), esa idea no desempeña papel alguno en la concepción tomista de la filosofía. En consecuencia, santo Tomás no difiere de san Agustín tanto como se ha afirmado algunas veces, aunque determinó los campos de la filosofía y la teología más claramente de lo que lo había hecho san Agustín. Lo que hizo santo Tomás fue expresar el agustinismo en términos de la filosofía aristotélica, hecho que le obligó a utilizar la noción de fin natural, pero interpretó ésta de un modo tal que no puede decirse que adoptase un punto de partida filosófico totalmente diferente del de san Agustín.

Realmente, la idea del estado de pura naturaleza parece haber sido introducida en el tomismo por Cayetano. Suárez, que también adoptó la idea, observa que "Cayetano y los teólogos más modernos han considerado un tercer estado, al que han llamado puramente natural, un estado que cabe pensar como posible, aunque, de hecho, no ha existido".[12] Domingo de Soto [13] dice que eso es una perversión del sentido de santo Tomás, y Toledo [14] obser-

11. *In II Sent.*, 29, 1, 2; *ibid.*, 2, 3; *S. T.* Iª, 95, 1, 4; *Quodlibet* 1, 8.
12. *De Gratia, Proleg.*, 4, c 1, n. 2.
13. *In IV Sent.*, 49, 2, 1; p. 903, edic. de 1613.
14. *In Summam Sancti Thomae*, Iª, 1, 1, t. 1, pp. 17-19, edic. 1869.

va que existe en nosotros un deseo y un apetito natural de la visión de Dios, aunque esa opinión, que es la de Duns Escoto y parece ser la de santo Tomás, es contraria a la de Cayetano.

5. Indudablemente, santo Tomás creyó que es *teoréticamente* posible que el filósofo elabore un verdadero sistema metafísico sin recurrir a la revelación. Tal sistema sería necesariamente imperfecto, inadecuado e incompleto, porque el metafísico se interesa primordialmente por la Verdad misma, por Dios, que es el principio de toda verdad, y por la investigación racional puramente humana no es capaz de descubrir todo aquel conocimiento de la Verdad misma, de Dios, que es necesario para que el hombre alcance su fin último. El mero filósofo nada puede decir del fin sobrenatural del hombre ni de los medios sobrenaturales para alcanzar ese fin, y, como el conocimiento de esas cosas se requiere para la salvación del hombre, la insuficiencia del conocimiento filosófico es manifiesta. Pero que una filosofía sea incompleta e inadecuada no significa necesariamente que sea falsa. La verdad de que Dios es uno no queda viciada por el hecho de que nada se diga ni se sepa de la Trinidad de Personas: la segunda verdad completa a la primera, pero la primera verdad no es falsa, aunque se considere aisladamente. Si el filósofo afirma que Dios es uno, y simplemente no dice nada acerca de la Trinidad, porque la idea de Trinidad nunca ha entrado en su mente; o si conoce la doctrina de la Trinidad y no la cree, y se contenta con decir que Dios es uno; o incluso si expresa la opinión de que la Trinidad, que entiende erróneamente, es incompatible con la unidad divina, sigue siendo verdad que la afirmación de que Dios es uno en Su Naturaleza es una afirmación correcta. Desde luego, si el filósofo afirma positivamente que Dios es una sola persona, afirma algo que es falso; pero si simplemente dice que Dios es uno y que Dios es personal, sin proceder a enunciar que Dios es una sola persona, dice la verdad. Puede ser poco verosímil que un filósofo llegue a decir que Dios es personal y se detenga ahí, pero eso es al menos teoréticamente posible. A menos que estemos dispuestos a condenar el intelecto humano como tal, o, en todo caso, a excluirle del descubrimiento de una verdadera metafísica, debemos admitir que el establecimiento de una metafísica satisfactoria es posible en abstracto, incluso para un filósofo pagano. Santo Tomás estaba muy lejos de seguir a san Buenaventura en excluir a Aristóteles de las filas de los metafísicos; al contrario, Aristóteles era, a ojos de santo Tomás, el filósofo *par excellence*, la encarnación misma de la capacidad intelectual de la mente humana que opera sin la fe divina, y el aquinatense intentó, siempre que fue posible, interpretar a Aristóteles en el sentido más "caritativo", es decir, en el sentido que era mayormente compatible con la revelación cristiana.

Si se subraya simplemente ese aspecto de la actitud de santo Tomás hacia la filosofía, puede parecer que un tomista no podría adoptar legítimamente una actitud consistentemente hostil y polémica ante la filosofía moderna. Si se adopta la posición de san Buenaventura y se mantiene que un metafísico

no puede alcanzar la verdad a menos que filosofe a la luz de la fe (aunque, desde luego, sin basar sus pruebas filosóficas en premisas teológicas), no se puede esperar otra cosa sino que un filósofo que rechace lo sobrenatural o que confine la religión dentro de los límites de la razón pura, se extravíe lamentablemente; pero si se está dispuesto a admitir la posibilidad de que incluso un filósofo pagano elabore una metafísica más o menos satisfactoria, no es razonable suponer que en varios siglos de intenso pensamiento humano no haya salido a luz alguna verdad. Parece, pues, que un tomista debe esperar encontrar nuevas iluminaciones intelectuales en las páginas de los filósofos modernos, y que debe acercarse a éstos con una simpatía y expectación inicial más bien que con una sospecha, reserva, e incluso hostilidad, *a priori*.

Por otra parte, aunque la actitud de santo Tomás hacia los filósofos paganos, y en particular hacia Aristóteles, fuese distinta de la de san Buenaventura, no es correcto exagerar sus diferencias de perspectiva. Como ya hemos dicho, santo Tomás presenta razones de por qué es conveniente que incluso aquellas verdades acerca de Dios que pueden ser descubiertas por la razón, sean propuestas a la fe de los hombres. Algunas de las razones que él da no tienen que ver con el punto particular que estoy discutiendo. Por ejemplo, es una verdad indudable que muchas personas están tan ocupadas en ganar su pan cotidiano que no tienen tiempo para conceder a la reflexión metafísica, aun cuando tengan la capacidad para tal reflexión, de modo que es deseable que aquellas verdades metafísicas que son de importancia para ellos sean propuestas a su creencia; en caso contrario, nunca las conocerían,[15] así como la mayoría de nosotros nunca habríamos tenido el tiempo o la energía para descubrir América por nosotros mismos, si no aceptásemos el hecho de que existe, confiados en el testimonio de otros; pero de ahí no se sigue necesariamente que los que tienen tiempo y capacidad para la reflexión metafísica saquen probablemente conclusiones erróneas, excepto en la medida en que el pensar metafísico es difícil y requiere prolongada atención y concentración, y "ciertas personas", como observa santo Tomás, son perezosas. Sin embargo, debe tenerse en cuenta este otro punto,[16] el de que, en razón de la debilidad de nuestro intelecto al juzgar, y en razón de la intrusión de la imaginación en nuestros pensamientos, la falsedad se mezcla generalmente (*plerumque*) con la verdad en las conclusiones de la mente humana. Entre las conclusiones que son verdaderamente demostradas, se encuentra a veces (*aliquando*) incluida una conclusión falsa que no ha sido demostrada, sino que se afirma por la fuerza de un razonamiento probable o sofístico al que creemos una demostración. La consecuencia práctica será que incluso conclusiones ciertas y seguras no serán aceptadas con plena confianza por muchas personas, particularmente cuando ven a los filósofos enseñar doctrinas

15. *Contra Gent.*, 1, 4
16. *Ibid.*

diferentes, mientras que ellas mismas son incapaces de distinguir una doctrina que ha sido verdaderamente demostrada de otra que se apoya en una argumentación meramente probable o sofística. Igualmente, en la *Summa Theologica*, santo Tomás observa que a la verdad acerca de Dios solamente llegan, por la razón humana, unos pocos hombres, al cabo de mucho tiempo, y "con mezcla de muchos errores".[17] Cuando el santo dice que es deseable que incluso aquellas verdades acerca de Dios que son racionalmente demostrables sean propuestas como objeto de fe, para ser aceptadas por la autoridad de la revelación, está subrayando las exigencias prácticas de la mayoría de los hombres más bien que la insuficiencia especulativa de la metafísica como tal, pero admite que frecuentemente el error está mezclado con la verdad, bien sea por precipitación al saltar a las conclusiones, bien sea por influencia de la pasión, la emoción o la imaginación. Es posible que él mismo no aplicase esa idea de un modo perfectamente consecuente en relación con Aristóteles, y que estuviese demasiado dispuesto a interpretar al Filósofo en el sentido que fuese máximamente compatible con la doctrina cristiana, pero subsiste el hecho de que él reconoció teoréticamente la debilidad del entendimiento humano en su estado presente, aunque no su perversión radical. En consecuencia, aunque santo Tomás difiere de san Buenaventura en admitir la posibilidad abstracta, y, ciertamente, en el caso de Aristóteles, el hecho concreto, de que una metafísica "satisfactoria" fuera elaborada por un filósofo pagano, y también en no admitir que su carácter incompleto vicie a un sistema metafísico, santo Tomás considera igualmente probable que cualquier sistema metafísico independiente contenga error

Quizá no sea caprichoso sugerir que las opiniones abstractas de ambos hombres resultasen en gran medida de sus respectivas actitudes ante Aristóteles. Podría, sin duda, replicarse que eso es poner la carreta delante de los bueyes, pero parecerá más razonable si se consideran las circunstancias reales en que vivieron y escribieron. Por primera vez la cristiandad latina adquiría conocimiento de un gran sistema filosófico que no debía nada al cristianismo, y que era presentado por sus fervientes partidarios, como Averroes, como la última palabra de la sabiduría humana. La grandeza de Aristóteles, la profundidad y el carácter totalizador de su sistema, constituyeron un factor que no podía ser ignorado por ningún filósofo cristiano del siglo XIII; pero era posible ponerse frente a él y considerarle de distintos modos. Por una parte, según lo exponía Averroes, el aristotelismo chocaba en varios puntos importantes con la doctrina cristiana, y era posible adoptar una actitud refractaria y hostil, en razón de ello, ante la metafísica aristotélica. Pero si se adoptaba esa actitud, como san Buenaventura lo hizo, había que decir, o bien que el sistema aristotélico afirmaba la verdad filosófica, pero que lo que era verdadero en filosofía podía no serlo en teología, puesto que Dios podía pasar por alto las exigencias de la lógica natural, o bien que Aristóteles se

17. *S. T.*, Iª, 1, 1, *in corpore*.

equivocó en su metafísica. San Buenaventura eligió esa segunda explicación. Pero ¿por qué, en opinión de san Buenaventura, se equivocó Aristóteles, el mayor sistematizador del mundo antiguo? Evidentemente porque cualquier filosofía independiente ha de equivocarse en puntos importantes por el mero hecho de ser independiente: solamente a la luz de la fe cristiana puede elaborarse algo que sea un sistema filosófico completo y satisfactorio, puesto que solamente a la luz de la fe cristiana puede el filosófico dejar su filosofía abierta a la revelación. A falta de esa luz, el filósofo dará por completo y acabado su sistema, y lo dejará por ello viciado al menos en parte, especialmente en aquellas partes, las más importantes de todas, que se ocupan de Dios y del fin del hombre. Por el contrario, si se ve en el sistema aristotélico un magnífico instrumento para la expresión de la verdad y para la soldadura de la filosofía y de las verdades divinas de la teología, se tendrá que admitir la capacidad del filósofo pagano para alcanzar la verdad metafísica, aunque, en vista de la interpretación de Aristóteles dada por Averroes y otros, habrá también que tener en cuenta y explicar la posibilidad de error por parte del filósofo. Ése fue el camino elegido por santo Tomás.

6. Cuando se mira retrospectivamente al siglo XIII desde una fecha muy posterior, no siempre se reconoce el hecho de que santo Tomás fue un innovador, que su adopción del aristotelismo fue audaz y "moderna". Santo Tomás se enfrentaba con un sistema de creciente influencia e importancia, que parecía en muchos aspectos ser incompatible con la tradición cristiana, pero que cautivaba justificadamente el entendimiento de muchos estudiantes y maestros, particularmente en la Facultad de Artes de París, a causa de su majestad, su manifiesta coherencia y su carácter totalizador. Que Tomás cogiese audazmente el toro por los cuernos y utilizase el aristotelismo para la edificación de su propio sistema, estuvo muy lejos de ser una acción oscurantista; fue, al contrario, una acción extraordinariamente "moderna", y resultó de la mayor importancia para el futuro de la filosofía escolástica, y, en verdad, para la historia de la filosofía en general. El que algunos escolásticos de finales de la Edad Media o de la época del Renacimiento desacreditasen el aristotelismo por su adhesión oscurantista a todos los *dicta* del filósofo, incluso en materias científicas, no tiene nada que ver con santo Tomás; el hecho cierto es que tales hombres no eran fieles al espíritu de santo Tomás. El santo prestó, indudablemente, un servicio incomparable al pensamiento cristiano al utilizar el instrumento que se le presentaba, y, naturalmente, interpretó a Aristóteles en el sentido más favorable desde el punto de vista cristiano, puesto que, si había de tener éxito en su empresa, le era esencial mostrar que Aristóteles no era inseparable de Averroes. Además, no es verdad que santo Tomás no tuviese un sentido de interpretación exacta: es posible no estar de acuerdo con todas sus interpretaciones de Aristóteles, pero es indudable que, dadas las circunstancias de su tiempo y la escasez de información histórica pertinente a su disposición, santo Tomás fue

uno de los más concienzudos y finos comentaristas de Aristóteles que han existido.

Debemos, sin embargo, subrayar, en conclusión, que, aunque santo Tomás adoptase el aristotelismo como un instrumento para la expresión de su sistema, no fue ningún ciego adorador de Aristóteles, que desechase a san Agustín en provecho del pensador pagano. En teología, Tomás sigue naturalmente las huellas de san Agustín, aunque su propia adopción de la filosofía aristotélica como instrumento le permitió sistematizar, definir y argumentar lógicamente a partir de doctrinas teológicas, de un modo que era extraño a la actitud agustiniana. En filosofía, donde abunda lo que procede directamente de Aristóteles, santo Tomás interpreta con frecuencia al Filósofo de un modo consonante con san Agustín, o expresa agustinismo en categorías aristotélicas, aunque puede ser más exacto decir que hace ambas cosas a la vez. Por ejemplo, al tratar del conocimiento y providencia divinos, santo Tomás interpreta la doctrina aristotélica de Dios en un sentido que al menos no excluye el conocimiento del mundo por Dios, y al tratar de las ideas divinas observa que Aristóteles censuró a Platón por hacer a las ideas independientes tanto de las cosas concretas como de un intelecto, con la implicación tácita de que Aristóteles no habría censurado a Platón si éste hubiera puesto las ideas en la mente de Dios. Eso es, desde luego, interpretar a Aristóteles *in meliorem partem* desde el punto de vista teológico, y, aunque tal interpretación tiende a disminuir la distancia entre san Agustín y Aristóteles, es poco probable que represente la verdadera teoría de Aristóteles acerca del conocimiento divino. Pero de la relación de santo Tomás a Aristóteles hablaré más adelante.

CAPÍTULO XXXIII

SANTO TOMÁS DE AQUINO. — III: PRINCIPIOS DEL SER CREADO

Razones para comenzar por el ser corpóreo. — Hilemorfismo. — Negación de las rationes seminales. — *Negación de la pluralidad de formas substanciales. — Restricción de la composición hilemórfica a las substancias corpóreas. — Potencialidad y acto. — Esencia y existencia.*

1. En la *Summa Theologica,* que, como su nombre indica, es una sinopsis de la teología, el primer problema filosófico de que trata santo Tomás es el de la existencia de Dios, después de lo cual procede a considerar la naturaleza de Dios y, luego, de las personas divinas, para pasar más tarde a la creación. Igualmente, en la *Summa contra Gentiles,* que se parece más a un tratado filosófico (aunque no se le puede llamar simplemente tratado filosófico, puesto que trata también de temas puramente dogmáticos tales como la Trinidad y la Encarnación), santo Tomás comienza también por la existencia de Dios. Podría, pues, parecer natural comenzar la exposición de la filosofía de santo Tomás de Aquino con sus pruebas de la existencia de Dios; pero, aparte del hecho (mencionado en un capítulo anterior) de que el propio santo Tomás dice que la parte de la filosofía que trata de Dios viene después de otras ramas de la filosofía, las pruebas mismas presuponen algunos principios y conceptos fundamentales, y santo Tomás había compuesto, por ejemplo, el *De Ente et Essentia* antes de escribir cualquiera de las dos Sumas. No sería, pues, natural comenzar inmediatamente por las pruebas de la existencia de Dios, y el propio Gilson, que insiste en que el modo natural de exponer la filosofía de santo Tomás es exponerla de acuerdo con el orden adoptado por el santo en las Sumas, empieza realmente por considerar ciertas ideas y principios básicos. Por otra parte, difícilmente se podría discutir el conjunto de la metafísica general de santo Tomás y todas aquellas ideas que, explícita o implícitamente, son presupuestas por su teología natural: es necesario restringir las bases de la discusión.

Para un lector moderno, familiarizado con el curso y los problemas de la filosofía moderna, lo natural parecería ser empezar por el tratamiento de la

teoría tomista del conocimiento, y plantear la cuestión de si el santo proporciona o no una justificación epistemológica de la posibilidad del conocimiento metafísico. Pero aunque santo Tomás tenía, indudablemente, una "teoría del conocimiento", no vivió después de Kant, y el problema del conocimiento no ocupaba en su filosofía el puesto que ocuparía en épocas posteriores. Me parece que el punto de partida natural para una exposición de la filosofía tomista es la consideración de las substancias corpóreas. Después de todo, santo Tomás enseña expresamente que el objeto propio e inmediato del intelecto humano en esta vida es la esencia de las cosas materiales. Los principios y nociones fundamentales presupuestos por la teología natural de santo Tomás no son, según el mismo aquinatense, innatos, sino que se aprehenden mediante la reflexión y la abstracción a partir de nuestra experiencia de objetos concretos, y parece, por lo tanto, perfectamente razonable desarrollar ante todo aquellos principios y nociones fundamentales a través de la consideración de las substancias materiales. Las pruebas tomistas de la existencia de Dios son *a posteriori*, proceden de las criaturas a Dios, y es la naturaleza de la criatura, la insuficiencia que en sí mismos muestran los objetos inmediatos de la experiencia, lo que revela la existencia de Dios. Además, por la luz natural de la razón, solamente podemos alcanzar aquel conocimiento de Dios que puede obtenerse por reflexión sobre las criaturas y su relación a Él. También por esa razón parece perfectamente "natural" empezar la exposición de la filosofía tomista por una consideración de aquellos objetos concretos de la experiencia por reflexión sobre los cuales llegamos a aquellos principios fundamentales que nos permiten desarrollar las pruebas de la existencia de Dios.

2. Con respecto a las substancias corpóreas, santo Tomás adopta desde el primer momento el punto de vista del sentido común, según el cual existen una multiplicidad de substancias. La mente humana conoce en dependencia de la experiencia sensible, y los primeros objetos concretos que conoce la mente son los objetos materiales en relación con los cuales entra a través de los sentidos. Pero la reflexión sobre esos objetos lleva en seguida a la mente a formar una distinción, o mejor, a descubrir una distinción en los objetos mismos. Si miro por mi ventana en primavera veo una haya con sus jóvenes y tiernas hojas verdes, mientras que en otoño veo que las hojas han cambiado de color, a pesar de que es el mismo árbol el que veo en el jardín. El árbol es substancialmente el mismo, una haya, en primavera y en otoño, pero el color de sus hojas no es el mismo; el color cambia sin que la haya cambie substancialmente. Del mismo modo, si voy al plantío, un año veo los alerces como arbolitos recién plantados; más tarde los veo como árboles mayores: su tamaño ha cambiado, pero siguen siendo alerces. En el campo veo las vacas ahora en este lugar, más tarde en aquél, ahora en una postura, luego en otra, en pie o acostadas, haciendo una cosa u otra, comiendo hierba o rumiando, o durmiendo, padeciendo una cosa ahora y otra luego, siendo ordeñadas, o lavadas, o conducidas, pero sin dejar de ser

siempre las mismas vacas. La reflexión lleva así a la mente a distinguir entre substancia y accidente, y entre las distintas especies de accidentes, y santo Tomás acepta de Aristóteles la doctrina de las diez categorías: la substancia y las nueve categorías de accidentes.

Hasta aquí la reflexión nos ha conducido solamente a la idea de cambio accidental y a la noción de las categorías; pero una nueva reflexión llevará a la mente a un nivel más profundo en la constitución del ser material. Cuando la vaca come hierba, la hierba no sigue siendo lo que era en el campo, sino que se convierte en otra cosa por la asimilación, mientras que, por otra parte, no deja simplemente de ser, sino que algo permanece a través del proceso de cambio. Ese cambio es substancial, puesto que es la hierba misma lo que ha cambiado, no meramente su color o su tamaño, y el análisis del cambio substancial conduce a la mente a discernir dos elementos, un elemento que es común a la hierba y a la carne en que la hierba se transforma, y otro elemento que confiere a ese algo su determinación, su carácter substancial, haciendo de ello primero hierba y, más tarde, carne. Además, podemos últimamente concebir que cualquier substancia material se cambie en otra, no necesariamente, desde luego, de un modo directo o inmediato, pero al menos mediata e indirectamente, a través de una serie de cambios. Así llegamos a la concepción, por una parte, de un substrato subyacente a los cambios, que, *considerado en sí mismo*, no puede recibir el nombre de ninguna substancia determinada, y, por otra parte, a la de un elemento caracterizante o determinante. El primer elemento es la "materia prima", el substrato indeterminado del cambio substancial; el segundo elemento es la forma substancial, que hace a la substancia tal como es, la pone en su clase específica, y la determina así como vaca, hierba, oxígeno, hidrógeno, o lo que quiera que sea. Toda substancia material está, así, compuesta de materia y forma.

Santo Tomás aceptó, pues, la doctrina aristotélica de la composición hilemórfica de las substancias materiales, y definió la materia prima como pura potencialidad, y la forma substancial como el acto primero de un cuerpo físico, donde "acto primero" significa el principio que pone al cuerpo en su clase específica y determina su esencia. La materia prima está en potencia para todas las formas que pueden ser formas de cuerpos, pero, considerada en sí misma, es sin forma alguna, pura potencialidad: es, como dijo Aristóteles, *nec quid nec quantum nec quale nec aliud quidquam eorum quibus determinatur ens.*[1] Pero, por esa razón, no puede existir por sí misma, porque hablar de un ser existente actualmente sin acto o forma sería contradictorio; no precede, pues, temporalmente a la forma, sino que fue creada juntamente con la forma.[2] Santo Tomás ve, pues, completamente claro que en el mundo material solamente existen en acto substancias concretas, com-

1. *In VII Metaph., lectio 2.*
2. *S. T.*, Iª, 66, 1, *in corpore.*

puestos individuales de materia y forma. Pero aunque está de acuerdo con Aristóteles en negar la existencia separada de universales (aunque veremos en seguida que debe hacerse una reserva respecto de esa afirmación), sigue también a Aristóteles al afirmar que la forma necesita ser individuada. La forma es el elemento universal, al ser lo que pone a un objeto en su clase, en su especie, haciendo de él un caballo, o un olmo, o hierro: necesita, pues, ser individuada, para que pueda ser forma de esa substancia particular. ¿Cuál es el principio de individuación? Solamente puede ser la materia. Pero la materia es en sí misma pura potencialidad: no posee aquellas determinaciones que son necesarias para que pueda individuar a la forma. Las características accidentales de cantidad, etc., son lógicamente posteriores a la composición hilemórfica de la substancia. Santo Tomás se vio, pues, forzado a decir que el principio de individuación es la *materia signata quantitate*, en el sentido de materia que tiene una exigencia de determinación cuantitativa que recibe de su unión con la forma. Se trata de una noción difícil de entender, ya que aunque la materia, y no la forma, es el fundamento de la determinación cuantitativa, la materia considerada en sí misma es sin determinación cuantitativa: tal noción es en realidad una reliquia del elemento platónico en el pensamiento aristotélico. Aristóteles rechazó y atacó la teoría platónica de las formas, pero su propia formación platónica influyó en él hasta el punto de que se vio llevado a decir que la forma, que es por sí misma universal, necesita ser individuada; y santo Tomás le siguió en eso. Desde luego, santo Tomás no pensaba que las formas existiesen primero separadamente y fuesen luego individuadas, porque las formas de los objetos sensibles no existen en estado de prioridad temporal a las substancias compuestas; pero la idea de individuación se debe sin duda originariamente al modo platónico de pensar y de hablar acerca de las formas. Aristóteles substituyó la noción de forma ejemplar "trascendente" por la de forma substancial inmanente, pero el historiador ha de reconocer el legado platónico en el pensamiento de Aristóteles, y, en consecuencia, en el de santo Tomás.

3. Como una consecuencia lógica de la doctrina de que la materia prima como tal es mera potencialidad, santo Tomás rechazó la teoría agustiniana de las *rationes seminales*:[3] admitir dicha teoría equivaldría a atribuir de algún modo actualidad a lo que en sí mismo carece de ella.[4] Las formas no espirituales son educidas de la potencialidad de la materia bajo la acción de la causa eficiente, pero no están previamente en la materia como formas incoadas. El agente no actúa, por supuesto, sobre la materia prima como tal, puesto que ésta no puede existir por sí misma; pero modifica o cambia las disposiciones de una determinada substancia corpórea de tal modo que desa-

3. *In II Sent.*, 18, 1, 2.
4. Santo Tomás emplea ciertamente el nombre, *rationes seminales*, pero lo que entiende por el mismo es primariamente las fuerzas activas de objetos concretos, por ejemplo, el poder activo que controla la generación de los seres vivos y la limita a la misma especie, y no la doctrina de que haya formas incoadas en la materia prima. Esa última teoría, o la rechaza, o dice que no concuerda con la enseñanza de san Agustín (cf. *loc. cit.*, *S. T.*, Iª 115, 2; *De Verit.*, 5, 9, *ad* 8 y *ad* 9).

rrolla la exigencia de una nueva forma, que es educida de la potencialidad de la materia. El cambio presupone así, para el aquinatense lo mismo que para Aristóteles, una "privación" o una exigencia de una nueva forma que la substancia no ha alcanzado todavía, pero que "pide" tener en virtud de las modificaciones producidas en ella por el agente. El agua, por ejemplo, está en estado de potencialidad para convertirse en vapor, pero no se convertirá en vapor hasta que haya sido calentada hasta un grado determinado por un agente exterior, y en ese punto desarrolla una exigencia por la forma de vapor, que no procede del exterior, sino que es educida de la potencialidad de la materia.

4. Del mismo modo que rechazó la antigua teoría de las *rationes seminales*, santo Tomás rechazó la teoría de la pluralidad de formas substanciales en la substancia compuesta, y afirmó la unicidad de la forma substancial propia de cada substancia. En su Comentario a las *Sentencias*, santo Tomás parece ciertamente aceptar la *forma corporeitatis* como primera forma substancial de la substancia corpórea;[5] pero aunque primeramente la aceptase, es indudable que más tarde la rechazó. En la *Summa contra Gentiles*[6] argumenta que si la primera forma constituyese la substancia como substancia, las formas subsiguientes aparecerían en algo que era ya *hoc aliquid in actu*, algo actualmente subsistente, y no podrían ser, por tanto, sino formas accidentales. De modo similar arguye contra la teoría de Avicebrón,[7] observando que solamente la primera forma puede ser forma substancial, puesto que conferiría el carácter de substancia, con el resultado de que las otras formas subsiguientes que apareciesen una substancia ya constituida serían accidentales. (Está claro que eso implica necesariamente que la forma substancial informa directamente a la materia prima.) Esa opinión suscitó una gran oposición, y fue estigmatizada como una innovación peligrosa, como veremos más adelante al tratar de las controversias en que su aristotelismo envolvió a santo Tomás.

5. La composición hilemórfica que vale para las substancias materiales fue limitada por santo Tomás al mundo corpóreo; no la extendió, como hizo san Buenaventura, a la creación incorpórea, a los ángeles. Santo Tomás consideró racionalmente demostrable que existan ángeles, enteramente aparte de la revelación, porque su existencia es exigida por el carácter jerárquico de la escala de los seres. Podemos discernir los órdenes o rangos ascendentes de la serie de las formas, desde las formas de las substancias inorgánicas, pasando por las formas vegetativas, las formas sensitivas irracionales de los animales, y el alma racional del hombre, hasta el Acto puro e infinito, Dios; pero en esa jerarquía se advierte una laguna. El alma racional del hombre es creada, finita y encarnada, mientras que Dios es un espíritu puro, increado e infinito: es, pues, perfectamente razonable suponer que entre el alma huma-

5. Cf. *In I Sent.*, 8, 5, 2; *II Sent.*, 3, 1, 1.
6. 4, 81.
7. *Quodlibet*, 11, 5, 5, *in corpore*.

na y Dios hay formas espirituales finitas y creadas, pero sin cuerpo. En lo más alto de la escala está la absoluta simplicidad de Dios; en lo más alto del mundo corpóreo está el ser humano, en parte espiritual y en parte corporal: deben existir, pues, entre Dios y el hombre, seres totalmente espirituales que sin embargo no posean la absoluta simplicidad de la Divinidad.[8]

Esa línea de argumentación no era nueva: ya había sido empleada en la filosofía griega, por Posidonio, por ejemplo. También influyó en santo Tomás la doctrina aristotélica de las inteligencias separadas conectadas con el movimiento de las esferas, doctrina astronómica que reaparece en la filosofía de Avicena, con la que santo Tomás estaba familiarizado; pero el argumento que pesó más en el pensamiento del aquinatense fue el fundado en las exigencias de la jerarquía del ser. Del mismo modo que distinguió los diferentes grados de las formas en general, distinguió también los diferentes "coros" de ángeles, según el objeto de conocimiento de éstos. Los que aprehenden con la máxima claridad la bondad de Dios en sí misma, y son inflamados del amor correspondiente, son los "serafines", el "coro" más alto, mientras que los que se ocupan de la providencia de Dios respecto de las criaturas particulares, por ejemplo, respecto a hombres particulares, son los ángeles en el sentido más estricto del término, el "coro" inferior. El "coro" que se ocupa, entre otras cosas, de los movimientos de los cuerpos celestes (que son causas universales que afectan a este mundo), es el de las "virtudes". Así pues, santo Tomás no postuló primordialmente la existencia de ángeles para dar cuenta del movimiento de las esferas.

Existen, pues, los ángeles. Falta ahora preguntarse si están compuestos hilemórficamente. Santo Tomás afirmó que los ángeles no tienen ese tipo de composición. Argumentó que los ángeles deben ser puramente inmateriales, puesto que son inteligencias que tienen como objetos correlativos realidades inmateriales, y también que su mismo lugar en la jerarquía de los seres exige su completa inmaterialidad.[9] Además, como santo Tomás pone en la materia una exigencia de cantidad (lo que tal vez no cuadre del todo con su carácter de pura potencialidad), no podía atribuir en ningún caso composición hilemórfica a los ángeles. San Buenaventura, por ejemplo, había argumentado que los ángeles deben estar compuestos hilemórficamente porque en otro caso serían acto puro, y solamente Dios es acto puro; pero santo Tomás replicó a ese argumento afirmando que la distinción de esencia y existencia en los ángeles es suficiente para salvaguardar su contingencia y su radical distinción de Dios.[10] Volveremos a esa distinción dentro de poco.

Una consecuencia de la negación de la composición hilemórfica de los ángeles es la negación de la multiplicidad de ángeles dentro de una misma especie angélica, puesto que el principio de individuación es la materia, y en los ángeles no hay materia. Cada ángel es una forma pura: en consecuencia,

8. Cf. *De spirit. creat.*, 1, 5.
9. *S. T.*, Ia, 50, 2; *De spirit. creat.*, 1, 1.
10. *De spirit. creat.*, 1, 1; *S. T.*, Ia, 50, 2, *ad* 3; *Contra Gent.*, 2, 30; *Quodlibet*, 9, 4, 1.

cada ángel tiene que agotar la capacidad de su especie, y constituir él solo su propia especie. Los coros de ángeles no constituyen, pues, especies de ángeles; son jerarquías angélicas que se distinguen no específicamente, sino según su función. Hay tantas especies angélicas como ángeles. Interesa recordar aquí que Aristóteles, al afirmar en la *Metafísica* una pluralidad de motores, o inteligencias separadas, plantea la cuestión de cómo es eso posible siendo la materia el principio de individuación; pero no contesta a la pregunta. Mientras san Buenaventura, al admitir la composición hilemórfica de los ángeles, podía admitir, y admitió de hecho, su multiplicidad dentro de una especie, santo Tomás, que por una parte defendía que la materia es el principio de individuación, y, por otra parte negaba la presencia de la materia en los ángeles, se vio obligado a negar la multiplicidad de éstos dentro de una especie. Así pues, para santo Tomás, las inteligencias se convierten realmente en universales separados, aunque no, desde luego, en el sentido de conceptos hipostasiados. Uno de los descubrimientos de Aristóteles fue que una forma separada ha de ser inteligente, pero Aristóteles no acertó a ver la conexión histórica entre las inteligencias separadas y la teoría platónica de las formas separadas.

6. La composición hilemórfica de las substancias materiales revela directamente la mutabilidad esencial de dichas substancias. Indudablemente el cambio no es una cuestión de azar, sino que tiene lugar según un cierto ritmo (no se puede suponer que una substancia determinada pueda transformarse inmediatamente en cualquier otra substancia que a uno le agrade, y el cambio es también guiado e influido por causas generales, tales como los cuerpos celestes); pero el cambio substancial solamente puede tener lugar en cuerpos, y es solamente la materia, el substrato del cambio, lo que le hace posible. Sobre la base del principio que santo Tomás tomó de Aristóteles, de que lo que es cambiado o movido es cambiado o movido "por otro", *ab alio*, es posible inferir de los cambios en el mundo corpóreo la existencia de un motor inmóvil, con la ayuda del principio de que es imposible un "regreso infinito" en el orden de la dependencia; pero antes de proceder a probar la existencia de Dios a partir de la naturaleza, se debe penetrar más profundamente en la constitución del ser finito.

Santo Tomás de Aquino limita la composición hilemórfica al mundo corpóreo; pero hay una distinción más fundamental, de la que la distinción entre materia y forma no es sino un ejemplo. La materia prima, según hemos visto, es pura potencialidad, mientras que la forma es acto, de modo que la distinción entre materia y forma es una distinción entre potencia y acto, pero esta última distinción es de una aplicación más amplia que la primera. En los ángeles no hay materia, pero no por ello deja de haber potencialidad. (San Buenaventura argumentaba que, puesto que la materia es potencialidad, debe haberla en los ángeles. Así se vio obligado a admitir la *forma corporeitatis*, para distinguir la materia corpórea de la materia en sentido general. Por el contrario, santo Tomás, al hacer de la materia pura potencialidad y negar

sin embargo su presencia en los ángeles, se vio forzado a asignar a la materia una exigencia de cantidad, que le sobreviene mediante la forma. Es obvio que en ambas opiniones hay dificultades.) Los ángeles pueden cambiar mediante la realización de actos de entendimiento y de voluntad, aun cuando no pueden cambiar substancialmente: hay, pues, en los ángeles alguna potencialidad. La distinción de potencia y acto recorre, pues, todo el mundo creado, mientras que la distinción de materia y forma se encuentra únicamente en la creación corpórea. Así, sobre la base del principio de que la reducción de la potencia al acto requiere un principio que esté en acto, podemos inferir, desde la distinción fundamental que vale para todo el mundo creado, la existencia de un acto puro, Dios; pero, en primer lugar, debe considerarse la base de la potencialidad en los ángeles. De paso, podemos indicar que la distinción entre potencia y acto es discutida por Aristóteles en su *Metafísica*.

7. Hemos visto que santo Tomás limitó la composición hilemórfica a las substancias corpóreas; pero hay una composición más profunda que afecta a todos los seres finitos. El ser finito es ser porque existe, porque tiene existencia: la substancia es aquello que es o tiene ser, y "la existencia es aquello en virtud de lo cual una substancia es llamada un ser".[11] La esencia de un ser corpóreo es la substancia compuesta de materia y forma, mientras que la esencia de un ser finito inmaterial es la forma sola; pero aquello por lo cual una substancia material o una substancia inmaterial es un ser real (*ens*) es la existencia (*esse*), que está con la esencia en la relación del acto a la potencialidad. La composición de acto y potencia se encuentra, pues, en todos los seres finitos, y no solamente en los seres corpóreos. Ningún ser finito existe necesariamente; el ser finito tiene o posee existencia, que es distinta de la esencia, como el acto es distinto de la potencialidad. La forma determina o completa en la esfera de la esencia, pero aquello que actualiza a la esencia es la existencia. "En las substancias intelectuales que no están compuestas de materia y forma (en ellas, la forma es una substancia subsistente), la forma es aquello que es; pero la existencia es el acto por el cual es la forma; y, en razón de ello, en las substancias intelectuales solamente hay una composición de acto y potencia, a saber, la composición de substancia y existencia (...). En las substancias compuestas de materia y forma, sin embargo, hay una doble composición de acto y potencia, primero, una composición en la substancia misma, que está compuesta de materia y forma, y segundo, una composición de la substancia misma, ya compuesta, con la existencia. Esa segunda composición puede también llamarse una composición del *quod est* y el *esse*, o del *quod est* y el *quo est*."[12] La existencia, pues, no es ni materia ni forma; no es ni una esencia ni parte de una esencia; es el acto por el cual la esencia es o tiene ser. "*Esse* denota un cierto acto; porque no se dice que una cosa sea (*esse*) por el hecho de que sea en potencia, sino por el hecho

11. *Contra Gent.*, 2, 54.
12. *Ibid.*

de que es en acto." [13] Como no es materia ni forma, no puede ser forma substancial ni accidental; no pertenece a la esfera de la esencia, sino que es aquello por lo que las formas son.

En las escuelas ha sido muy controvertido el punto de si santo Tomás consideró la distinción de esencia y existencia como una distinción real o como una distinción de razón. Indudablemente la respuesta a esa pregunta depende en gran medida del significado que se asigne a la frase "distinción real". Si por distinción real se entiende una distinción entre dos cosas que podrían estar separadas una de otra, entonces es seguro que santo Tomás no defendió la tesis de la distinción real entre esencia y existencia, que no son dos objetos físicos separables. Gil de Roma sostuvo prácticamente esa opinión, e hizo de la distinción en cuestión una distinción física; pero para santo Tomás la distinción era metafísica, pues esencia y existencia son los dos principios metafísicos constitutivos de todo ser finito. Por el contrario, si por "distinción real" se entiende una distinción que es independiente de la mente, que es objetiva, me parece no solamente que santo Tomás mantuvo tal distinción entre esencia y existencia, sino que la misma es esencial a su sistema, y él le concedió gran importancia. Santo Tomás habla del *esse* como *adveniens extra,* en el sentido de que procede de Dios, la causa de la existencia; es el acto, distinto de la potencialidad a la que actualiza. Solamente en Dios, insiste santo Tomás, son idénticas la esencia y la existencia, y aquello que recibe debe ser distinto de aquello que es recibido.[14] El hecho de que santo Tomás argumente que aquello cuya existencia es distinta de su esencia debe haber recibido la existencia de otro, y que solamente de Dios es verdadero que su existencia no es diferente de su esencia, me parece que pone perfectamente en claro que veía la distinción entre esencia y existencia como objetiva e independiente de la mente. La "tercera vía" para demostrar la existencia de Dios parece presuponer la distinción real entre esencia y existencia en las cosas finitas.

La existencia determina la esencia en el sentido de que es acto, y es por ella por quien la esencia tiene ser; pero por otra parte, la existencia, como acto, es determinada por la esencia, como potencialidad, a ser la existencia de esta o aquella especie de esencia.[15] Pero no debemos imaginar que la esencia existiese antes de recibir la existencia (lo cual sería una contradicción en los términos), o que haya una especie de existencia neutral que no sea la existencia de alguna cosa en partícular antes de unirse a la esencia. Esos dos principios no son dos cosas físicas que se unan, sino dos principios constitutivos concreados como principios de un ser particular. No hay esencia alguna sin existencia, ni existencia alguna sin esencia; ambas son creadas juntas, y si la existencia cesa, la esencia concreta cesa de ser. La existencia, pues, no es algo accidental al ser finito: es aquello por lo cual

el ser finito tiene ser. Si nos fiamos de la imaginación, pensaremos la esencia y la existencia como dos cosas o seres; pero gran parte de la dificultad para entender la doctrina de santo Tomás en este punto procede de que se emplee la imaginación y se suponga que si el aquinatense mantuvo la distinción real debió entenderla a la manera exagerada y desorientadora de Gil de Roma.

Los filósofos musulmanes habían discutido ya la relación de la existencia a la esencia. Alfarabí, por ejemplo, había observado que el análisis de la esencia de un objeto finito no revela su existencia. Si lo hiciese, bastaría con saber lo que es la naturaleza humana para saber que existe el hombre, lo que no es el caso. Así pues, la esencia y la existencia son distintas, y Alfarabí sacó la algo desafortunada conclusión de que la existencia es un accidente de la esencia. Avicena siguió a Alfarabí en esa cuestión. Aunque es indudable que santo Tomás no consideraba que la existencia fuese un "accidente", en su *De ente et essentia*[16] sigue a Alfarabí y a Avicena en su modo de abordar la distinción. Todo lo que no pertenece al concepto de la esencia le adviene a éste desde fuera (*adveniens extra*) y forma composición con ella. Ninguna esencia puede ser concebida sin aquello que forma parte de la esencia, pero toda esencia finita puede ser concebida sin que la existencia esté incluida en la esencia. Yo puedo concebir "hombre" o "ave fénix" y no saber si tal cosa existe en la naturaleza. Sin embargo, sería erróneo interpretar a santo Tomás como si sostuviese que la esencia, antes de la recepción de la existencia, fuese algo por sí misma, por decirlo así, con una existencia disminuida propia de sí misma: la esencia existe solamente por la existencia, y la existencia creada es siempre la existencia de esta o aquella clase de esencia. La existencia creada y la esencia se dan juntas, y aunque los dos principios constitutivos son objetivamente distintos, la existencia es el más fundamental. Puesto que la existencia creada es el acto de una potencialidad, esta última no tiene actualidad aparte de la existencia, que es "entre todas las cosas, la más perfecta", y "la perfección de todas las perfecciones".[17]

Santo Tomás descubre así en el corazón de todo ser finito una cierta inestabilidad, una contingencia o no-necesidad, que apunta inmediatamente hacia la existencia de un Ser que es la fuente de la existencia finita, el autor de la composición de esencia y existencia, y que no puede estar a su vez compuesto de esencia y existencia, sino que debe tener existencia como su verdadera esencia, es decir, existir necesariamente. Sería en verdad un absurdo, y una máxima injusticia, acusar a Francisco Suárez (1548-1617) y a otros escolásticos que negaron la "distinción real", de negar el carácter contingente del ser finito (Suárez negó la distinción real entre esencia y existencia, y mantuvo que el ser finito es limitado por ser *ab alio*); pero yo personalmente no experimento la menor duda en cuanto a que santo Tomás de

16. C. 4.
17. *De Potentia, 7, 2, ad 9.*

Aquino mantuvo la doctrina de la distinción real, siempre que ésta no sea interpretada como la interpretó Gil de Roma. Para santo Tomás, la existencia no es un estado de la esencia, sino aquello que pone a la esencia en estado de actualidad.

Puede objetarse que he eludido la verdadera cuestión, es decir, la de cuál es el modo preciso en que la distinción entre esencia y existencia es objetiva e independiente de la mente. Pero santo Tomás no formula su doctrina de una manera que imposibilite toda controversia a propósito de su significado. No obstante, me parece claro que santo Tomás sostuvo que la distinción entre esencia y existencia es una distinción objetiva entre dos principios metafísicos que constituyen la totalidad del ser de la cosa finita creada, y que uno de esos dos principios, a saber, la existencia, se encuentra con el otro, a saber, la esencia, en la relación en que está el acto a la potencia. Y no veo cómo habría podido santo Tomás asignar a esa distinción la importancia que le asignó si no hubiera pensado que se trataba de una distinción "real".

Capítulo XXXIV

SANTO TOMÁS DE AQUINO. — IV: PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Necesidad de la prueba. — El argumento de san Anselmo. — Posibilidad de la prueba. — Las tres primeras pruebas. — La cuarta prueba. — La prueba basada en la finalidad. — La "tercera vía" fundamental.

1. Antes de desarrollar sus pruebas de la existencia de Dios, santo Tomás procuró mostrar que no es inútil o superfluo facilitar tales pruebas, ya que la idea de la existencia de Dios no es, propiamente hablando, una idea innata, ni "Dios existe" es una proposición cuya contradictoria sea inconcebible o impensable. Para nosotros, ciertamente, que vivimos en un mundo en el que el ateísmo es común, en el que filosofías poderosas e influyentes eliminan o excluyen la noción de Dios, en el que multitudes de hombres y mujeres son educados sin ninguna creencia en Dios, parece perfectamente natural pensar que la existencia de Dios necesita ser probada. Si bien Kierkegaard y algunos filósofos y teólogos que le siguen han rechazado la teología natural en el sentido ordinario del término, normalmente hablando no podríamos soñar en afirmar que la existencia de Dios sea lo que santo Tomás de Aquino llamaba un *per se notum*. Pero santo Tomás no vivía en un mundo en el que el ateísmo sistemático fuera común, y hubo de tener en cuenta no sólo fórmulas de anteriores autores cristianos que parecían implicar que el conocimiento de Dios es innato en el hombre, sino también el famoso argumento de san Anselmo, que pretende mostrar que la no existencia de Dios es inconcebible. Así, en la *Summa Theologica*,[1] el aquinatense consagra un artículo a responder a la pregunta *utrum Deum esse sit per se notum*, y, en la *Summa contra Gentiles*,[2] dos capítulos a la consideración *de opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest, quum sit per se notum*.

San Juan Damasceno[3] afirma que el conocimiento de la existencia de

1. Ia, 2, 1.
2. 1, 10-11.
3. *De fide orthodoxa*, 1, 3.

Dios es naturalmente innato en el hombre; pero santo Tomás explica que ese conocimiento natural de Dios es confuso y vago y necesita una elucidación que lo convierta en explícito. El hombre tiene un deseo natural de felicidad (*beatitudo*), y un deseo natural supone un conocimiento natural; pero aunque la verdadera felicidad solamente ha de buscarse en Dios, no se sigue de ahí que todo hombre tenga un conocimiento natural de Dios como tal: el hombre tiene una vaga idea de felicidad, puesto que la desea, pero puede pensar que la felicidad consiste en el placer sensual o en la posesión de riquezas, y se necesita una reflexión ulterior antes de que pueda reconocerse que la felicidad solamente puede encontrarse en Dios. En otras palabras, aunque el deseo de felicidad pueda constituir la base para una prueba de la existencia de Dios, la prueba no deja de ser necesaria. Igualmente, en cierto sentido es *per se notum* que hay verdad, puesto que si un hombre afirma que no hay verdad alguna, afirma inevitablemente que es verdad que no hay verdad alguna; pero de ahí no se sigue que haya una Verdad básica o primera, una Fuente de verdad, Dios: para reconocer tal cosa se necesita una reflexión ulterior. Del mismo modo, aunque es verdad que sin Dios nada podemos conocer, no se sigue de ahí que al conocer algo tengamos un conocimiento actual de Dios, puesto que la influencia de Dios, que nos capacita para conocer algo, no es objeto de intuición directa, sino que solamente se conoce por reflexión.[4]

En general, dice santo Tomás, debemos hacer una distinción entre lo que es *per se notum secundum se* y lo que es *per se notum quoad nos*. Se dice que una proposición es *per se nota secundum se* cuando el predicado está incluido en el sujeto, como en la proposición de que el hombre es animal, puesto que el hombre es precisamente un animal racional. La proposición de que Dios existe es, pues una proposición *per se nota secundum se,* puesto que la esencia de Dios es su existencia, y no podemos conocer la naturaleza de Dios, lo que Dios es, sin conocer la existencia de Dios, que Dios es; pero el hombre no tiene un conocimiento *a priori* de la naturaleza de Dios, y solamente llega al conocimiento del hecho de que la esencia de Dios es su existencia después de haber llegado a conocer la existencia de Dios, de modo que aun cuando la proposición de que Dios existe es *per se nota secundum se*, no es *per se nota quoad nos*.

2. En cuanto a la demostración "ontológica" o *a priori* de la existencia de Dios dada por san Anselmo, santo Tomás responde ante todo que no todo el mundo entiende por Dios "aquello mayor que lo cual no cabe pensar

4. Puede parecer que la actitud de santo Tomás en relación con el conocimiento "innato" de Dios no difiere de la de san Buenaventura en nada sustancial. En cierto sentido, así es, puesto que ni el uno ni el otro admitió una idea innata explícita de Dios; pero san Buenaventura pensaba que hay una especie de conocimiento inicial implícito de Dios o al menos que la idea de Dios puede hacerse explícita mediante la sola reflexión interna, mientras que todas las pruebas presentadas por santo Tomás parten del mundo exterior. Aunque se acentúe el aspecto "aristotélico" de la epistemología de san Buenaventura, subsiste la diferencia de énfasis y de procedimientos en la teología natural de ambos filósofos.

nada". Es posible que tal observación, aunque indudablemente verdadera, no sea del todo pertinente, excepto en la medida en que san Anselmo considerase que todo el mundo entendiese por "Dios" aquel Ser cuya existencia él trataba de probar, a saber, el Ser supremamente perfecto. No debe olvidarse que san Anselmo se daba cuenta de que su argumento era un argumento o demostración, no la enunciación de una intuición inmediata de Dios. Santo Tomás arguye además, tanto en la *Summa contra Gentiles* como en la *Summa Theologica,* que la argumentación de san Anselmo comprende un proceso o transición ilícito del orden ideal al orden real. Concedido que Dios se concibe como el Ser mayor que el cual nada puede pensarse, no se sigue necesariamente que tal Ser exista, aparte de su ser concebido, es decir, fuera de la mente. No obstante, ese argumento no es adecuado, al menos si se toma por sí mismo, para desaprobar el razonamiento anselmiano, puesto que no tiene en cuenta el carácter peculiar de Dios, del Ser mayor que el cual nada puede pensarse. Tal Ser es su propia existencia, y si es posible que exista un Ser así, tiene que existir. El Ser mayor que el cual nada puede pensarse es el Ser que existe necesariamente, es el Ser Necesario, y sería absurdo hablar de un Ser Necesario meramente posible. Pero santo Tomás añade, como hemos visto, que el entendimiento no tiene conocimiento *a priori* de la naturaleza de Dios. En otras palabras, debido a la debilidad del intelecto humano, no podemos discernir *a priori* la posibilidad positiva del Ser supremamente perfecto, el Ser cuya esencia es su existencia, y llegamos al conocimiento de que tal Ser existe no por un análisis o consideración de la idea de un Ser así, sino mediante argumentaciones basadas en sus efectos, *a posteriori.*

3. Si la existencia de Dios no puede ser demostrada *a priori,* por la idea de Dios, por su esencia, deberemos probarla *a posteriori,* mediante un examen de los efectos de Dios. Puede objetarse que eso es imposible, puesto que los efectos de Dios son finitos mientras que Dios mismo es infinito, de modo que no hay proporción entre los efectos y la causa, y la conclusión del proceso de razonamiento contendría así infinitamente más de lo que contienen las premisas. El razonamiento toma su punto de partida en objetos sensibles, y, por lo tanto, debe terminar en un objeto sensible, mientras que en las pruebas de la existencia de Dios el razonamiento concluye en un Objeto infinitamente trascendente a todos los objetos sensibles.

Santo Tomás de Aquino no se ocupa en detalle de esa objeción, y constituiría un anacronismo absurdo pretender que hubiera discutido y dado respuesta por adelantado a la crítica kantiana de la metafísica; pero el aquinatense observa que, si bien a partir de una consideración de efectos que no son proporcionados a su causa no podemos obtener un conocimiento perfecto de dicha causa, podemos llegar a conocer que la causa existe. Podemos razonar desde un efecto hasta la existencia de una causa, y si el efecto es de tal clase que solamente puede proceder de una cierta clase de causa, podemos argumentar legítimamente la existencia de una causa de esa clase. (El empleo

del término "efecto" no debe considerarse como una petición de principio: santo Tomás argumenta a partir de ciertos hechos referentes al mundo, y argumenta que esos hechos requieren una explicación ontológica suficiente. Es verdad, indudablemente, que él presupone que el principio de causalidad no es puramente subjetivo ni aplicable solamente dentro de la esfera de los "fenómenos", en el sentido kantiano; pero tiene perfecta conciencia de que ha de mostrarse que los objetos sensibles son efectos, en el sentido de que no contienen en sí mismos su suficiente explicación ontológica.)

Un tomista moderno que desee exponer y defender la teología natural del santo a la luz del pensamiento filosófico postmedieval, deberá decir algo en justificación de la razón especulativa, de la metafísica. Incluso si considera que el peso de la prueba debe ser asumido en primer lugar por el oponente de la metafísica, no puede desconocer el hecho de que la legitimidad e incluso la significación de las argumentaciones metafísicas han sido puestas en duda, y ha de estar dispuesto a hacer frente al desafío.

No obstante, no acierto a ver cómo puede exigirse a un historiador de la filosofía medieval en general que se ocupe de santo Tomás como si fuera un contemporáneo y un perfecto conocedor no solamente de la crítica kantiana de la razón especulativa, sino también de la actitud hacia la metafísica adoptada por los positivistas lógicos. No obstante, es verdad que la misma teoría del conocimiento tomista proporciona, aparentemente al menos, una poderosa objeción contra la teología natural. Según santo Tomás, el objeto propio del intelecto humano es la *quidditas* o esencia del objeto material: el intelecto tiene su punto de partida en los objetos sensibles, conoce en dependencia de los *phantasmata*, y, en virtud de su estado de encarnación en un cuerpo, está proporcionado a los objetos sensibles. Santo Tomás no admitía ideas innatas ni recurría a ningún conocimiento intuitivo de Dios, y si se aplica estrictamente el principio aristotélico de que no hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos (*nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu*), puede perfectamente parecer que el entendimiento humano está limitado al conocimiento de objetos corpóreos, sin posibilidad de trascenderlos, sea por su naturaleza misma o sea, al menos, por su condición presente. Como esa objeción resulta de la doctrina misma del propio santo Tomás, es oportuno preguntarse si el santo trató de hacerle frente, y, en caso afirmativo, cómo lo hizo. De la teoría tomista del conocimiento humano me ocuparé más adelante; [5] pero ahora voy a exponer brevemente lo que me parece ser la posición de santo Tomás en este punto.

Los objetos, sean corporales o espirituales, solamente son cognoscibles en la medida en que participan del ser, en la medida en que son en acto, y el entendimiento como tal es la facultad de aprehender el ser. Considerado simplemente en sí mismo, pues, el entendimiento tiene como objeto al ser en toda su extensión: el objeto primario del entendimiento es el ser. Ahora

5. Ver Capítulo XXXVIII.

bien, el hecho de que un particular tipo de entendimiento, el entendimiento humano, esté encarnado y dependa de los sentidos en su operación, representa que debe partir de las cosas de los sentidos, y que, naturalmente hablando, solamente puede llegar a conocer un objeto que trascienda las cosas de los sentidos (omitimos aquí la cuestión del conocimiento de sí mismo) en la medida en que los objetos de los sentidos acusan una relación a aquel objeto y le manifiestan. Como una consecuencia del hecho de que el entendimiento humano está encarnado, su objeto propio y natural, proporcionado a su estado presente, es el objeto corpóreo; pero eso no destruye la orientación primaria del entendimiento al ser en general, y si los objetos corpóreos testimonian una relación discernible a un objeto que los trasciende, el entendimiento puede conocer que tal objeto existe. Además, en la medida en que los objetos materiales revelan el carácter de lo trascendente, el entendimiento puede alcanzar algún conocimiento de la naturaleza de éste; pero tal conocimiento no puede ser adecuado o perfecto, puesto que los objetos de los sentidos no pueden revelar adecuada o perfectamente la naturaleza de la trascendencia. De nuestro conocimiento natural de la naturaleza divina hablaré más adelante:[6] baste ahora indicar que cuando santo Tomás dice que el objeto corpóreo es el objeto natural del entendimiento humano, su afirmación ha de entenderse en el sentido de que el entendimiento humano en su estado presente está orientado hacia la esencia del objeto corpóreo, pero que, lo mismo que la condición encarnada del entendimiento humano no destruye su carácter primario como entendimiento, así su orientación, en virtud de su estado encarnado, hacia el objeto corpóreo no destruye su orientación primaria hacia el ser en general. El entendimiento humano puede, pues, alcanzar algún conocimiento natural de Dios en la medida en que los objetos corpóreos están relacionados a Dios y le revelan; pero ese conocimiento es necesariamente imperfecto e inadecuado, y no puede ser de carácter intuitivo.

4. La primera de las cinco pruebas de la existencia de Dios presentadas por santo Tomás de Aquino es la del movimiento, que se encuentra en Aristóteles[7] y fue utilizada por Maimónides y por san Alberto Magno. Sabemos por la percepción sensible que algunas cosas del mundo se mueven, que el movimiento es un hecho. "Movimiento" se entiende aquí en el amplio sentido aristotélico de paso de la potencia al acto, y santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, argumenta que una cosa no puede ser reducida al acto desde su estado de potencia a no ser por algo que esté ya en acto. En ese sentido, "todo lo que se mueve es movido por otro". Si ese otro es a su vez movido, debe ser movido a su vez por otro agente; y como una serie infinita es imposible, llegamos al fin a un motor no movido, a un primer motor, "y todos entendemos que ese primer motor es Dios".[8] Santo Tomás llama a ese argu-

6. Ver Capítulo XXXV.
7. *Metaf.*, Libro 12; *Física*, libro 8.
8. *S. T.*, Ia, 2, 3, *in corpore*.

mento la *via manifiestior*.[9] En la *Summa contra Gentiles*[10] lo desarrolla con considerable extensión.

La segunda prueba, que le es sugerida por el libro II de la *Metafísica* de Aristóteles,[11] y que fue utilizada por Avicena, Alain de Lille y san Alberto, toma también su punto de partida en el mundo sensible, pero esta vez en el orden o serie de las causas eficientes. Nada puede ser la causa de sí mismo, porque, para serlo, tendría que haber existido antes de sí mismo. Por otra parte, es imposible proceder al infinito en la serie de las causas eficientes; así pues, debe haber una primera causa eficiente, "a la que todos los hombres llaman Dios".

La tercera prueba, que Maimónides tomó de Avicena y desarrolló por su parte, se basa en el hecho de que algunos seres empiezan a existir y perecen, lo que muestra que pueden ser y no ser, que son contingentes y no necesarios, puesto que si fueran necesarios siempre habrían existido, y ni empezarían a ser ni perecerían. Santo Tomás arguye entonces que debe haber un ser necesario, el cual es la razón de que los seres contingentes lleguen a existir. Si no hubiera ningún ser necesario, no existiría nada en absoluto.

Hay algunas observaciones que deben hacerse, aunque sea brevemente, a propósito de esas tres pruebas. En primer lugar, cuando santo Tomás dice que una serie infinita es imposible (y ese principio es utilizado en las tres pruebas), no piensa en una serie que se extienda en el tiempo, una serie "horizontal", por así decirlo. No dice, por ejemplo, que porque el niño deba la vida a sus padres, y sus padres la deban, a su vez, a los suyos, y así sucesivamente, debió haber una pareja originaria que no tuviese padres, sino que fuera creada directamente por Dios. Santo Tomás no creía que pueda probarse filosóficamente que el mundo no fuese creado desde la eternidad: él admite la posibilidad abstracta de la creación del mundo desde la eternidad, y tal cosa no podría admitirse sin admitir al mismo tiempo la posibilidad de una serie sin principio. Lo que santo Tomás niega es la posibilidad de una serie infinita en el orden de las causas actualmente dependientes, es decir, de una serie infinita "vertical". Supongamos que el mundo hubiera sido creado desde la eternidad. Habría una serie histórica u horizontal infinita, pero la serie entera constaría de seres contingentes, porque el hecho de ser sin principio no les convierte en necesarios. Así pues, la serie entera debe depender de algo exterior a la serie misma. Pero si se asciende verticalmente, sin alcanzar nunca un término, no se tiene la explicación de la existencia de la serie: debemos concluir en la existencia de un ser que no sea en sí mismo dependiente.

En segundo lugar, la consideración de nuestras observaciones precedentes muestra que la llamada serie matemática infinita nada tiene que ver con las pruebas tomistas. No es la posibilidad de una serie infinita así lo que

9. *S. T.*, Iª, 2, 3, *in corpore*.
10. 1, 13.
11. Cap. 2.

santo Tomás niega, sino la posibilidad de una serie infinita en el orden ontológico de dependencia. En otras palabras, santo Tomás niega que el movimiento y la contingencia del mundo que experimentamos pueda no tener ninguna explicación ontológica última y adecuada.

En tercer lugar, puede parecer una conducta algo desenvuelta de parte de santo Tomás el suponer que el motor inmóvil, o primera causa, o el ser necesario, sea lo que llamamos Dios. Evidentemente, si algo existe, debe haber un Ser necesario: el pensamiento debe llegar a esa conclusión a menos que la metafísica sea completamente rechazada; pero no es tan evidente que el ser necesario deba ser el Ser personal al que llamamos Dios. No necesita elaborarse grandemente la afirmación de que una argumentación puramente filosófica no nos conduce a la plena noción revelada de Dios; pero, incluso aparte de la plena noción de Dios, como ha sido revelada por Cristo y enseñada por la Iglesia, una argumentación puramente filosófica, ¿nos da un Ser personal? ¿Acaso la fe religiosa de santo Tomás en Dios le llevó a ver en la conclusión del argumento más de lo que realmente había en la misma? Dado que santo Tomás buscaba argumentos para probar la existencia del Dios en el cual creía, ¿no se dio tal vez demasiada prisa en identificar al primer motor, la causa primera, y el ser necesario, con el Dios del cristianismo y de la experiencia religiosa, con el ser personal al que los hombres pueden rezar? Creo que debemos admitir que las frases que santo Tomás añade a las pruebas ofrecidas en la *Summa Theologica (et hoc omnes intelligunt Deum, causam efficientem primam quam omnes Deum nominant, quod omnes dicunt·Deum)*, constituyen, si se toman en sí mismas, una conclusión precipitada. Pero, aparte del hecho de que la *Summa Theologica* es un libro de texto en compendio y (principalmente) teológico, aquellas frases no deben tomarse aisladamente. Por ejemplo, la prueba resumida de la existencia de un ser necesario no contiene argumento explícito alguno para mostrar si ese ser es material o inmaterial, de modo que la observación hecha al final de la prueba de que ese ser es llamado por todo el mundo Dios puede parecer falta de garantía suficiente; pero en el artículo primero de la cuestión siguiente santo Tomás pregunta si Dios es material o corpóreo, y argumenta que no lo es. Las frases en cuestión deben, pues, entenderse como expresiones de que Dios es reconocido, por todos los que creen en Él, como Primera causa y Ser necesario; no deben entenderse como una injustificable supresión de la argumentación ulterior. En todo caso, santo Tomás presenta sus pruebas simplemente en esbozo, no como si se propusiese la composición de un tratado contra ateos profesos. Si hubiese tenido que tratar con marxistas, habría construido indudablemente sus pruebas de una manera diferente, o, al menos, más elaborada y desarrollada; en la posición en que de hecho se encontraba, lo que le interesó fue presentar una prueba de los *preambula fidei*. Ni siquiera en la *Summa contra Gentiles*, pensaba el santo principalmente en los ateos, sino en los musulmanes, que tenían una firme creencia en Dios.

5. La cuarta prueba está sugerida por algunas observaciones de la *Meta-*

física de Aristóteles,[12] y se encuentra substancialmente en san Agustín y en san Anselmo. Toma su punto de partida en los grados de perfección, de bondad, verdad, etc., en las cosas de este mundo, que permiten formular juicios comparativos tales como "eso es más bello que esto", o "esto es mejor que aquello". Suponiendo que tales juicios tienen un fundamento objetivo, santo Tomás argumenta que los grados de perfección implican necesariamente la existenica de un óptimo, un máximamente verdadero, etc., lo cual será también el ser supremo (*maxime ens*).

Hasta aquí la argumentación conduce solamente a un óptimo relativo. Si se puede establecer que hay verdaderamente grados de verdad, bondad y ser, una jerarquía de seres, entonces debe haber un ser o varios seres que sean relativamente supremos. Pero eso no basta para probar la existencia de Dios, y santo Tomás procede a argumentar que lo que es supremo en bondad, por ejemplo, debe ser la causa de la bondad que hay en todas las cosas. Además, por cuanto la bondad, la verdad y el ser, son convertibles, debe haber un Ser Supremo que es la causa del ser, de la verdad, de la bondad, de toda perfección en los demás seres: *et hoc dicimus Deum.*

Como el término de la argumentación es un Ser que trasciende todos los objetos sensibles, es evidente que las perfecciones en cuestión solamente pueden ser aquellas perfecciones capaces de subsistir por sí mismas, perfecciones puras, que no impliquen ninguna relación necesaria a la extensión o cantidad. El argumento es de origen platónico y presupone la idea de participación. Los seres contingentes no poseen su ser por sí mismos, ni tampoco su bondad o su verdad ontológica; reciben sus perfecciones, participan de ellas. La causa última de la perfección debe ser perfecta en sí misma; no puede recibir su perfección de otro, sino que debe ser su propia perfección: es ser y perfección autoexistente. El argumento consiste, pues, en la aplicación de principios, ya utilizados en las pruebas precedentes, a las perfecciones puras; no se aparta realmente del espíritu general de las otras pruebas, a pesar de su ascendencia platónica. Una de sus principales dificultades, no obstante, es, como ya he indicado, la de mostrar que hay realmente grados de ser y perfección antes de haber mostrado que hay realmente un Ser que es Perfección absoluta y existente por sí misma.

6. La quinta vía es la prueba teológica, por la que Kant sentía un considerable respeto en razón de su antigüedad, claridad y poder persuasivo, aunque, de acuerdo con los principios de la *Kritik der reinen Vernunft*, se negase a concederle carácter demostrativo.

Santo Tomás argumenta que observamos objetos inorgánicos que operan por un fin, y como eso ocurre siempre, o muy frecuentemente, no puede deberse al azar, sino que debe ser el resultado de una intención. Pero los objetos inorgánicos carecen de conocimiento: no pueden, pues, tender hacia un fin a menos que sean dirigidos por alguien inteligente, "como la flecha es

12. 2, 1; 4, 4.

dirigida por el arquero". Así pues, existe un Ser inteligente, por el cual todas las cosas naturales son dirigidas a un fin; *et hoc dicimus Deum.* En la *Summa contra Gentiles* el santo formula el argumento de un modo algo distinto, diciendo que cuando muchas cosas con cualidades diferentes e incluso contrarias cooperan hacia la realización de un solo orden, la razón debe verse en una Causa inteligente o Providencia: *et hoc dicimus Deum.* Si la prueba tal como se presenta en la *Summa Theologica* subraya la finalidad interna de un objeto inorgánico, la presentada en la *Summa contra Gentiles* subraya la cooperación de muchos objetos en la realización del orden o armonía únicos del mundo. Por sí misma la prueba conduce a un Proyectista, o Gobernador, o Arquitecto del universo, como observó Kant; se requiere un razonamiento ulterior para mostrar que ese Arquitecto no es meramente un Demiurgo, sino también el Creador.

7. Las pruebas han sido enunciadas aquí más o menos del mismo modo audaz y sucinto en el que las enunció santo Tomás. A excepción de la primera prueba, que es elaborada con cierta extensión en la *Summa contra Gentiles*, las pruebas se presentan en un mero esbozo desnudo, tanto en la *Summa Theologica* como en la *Summa contra Gentiles.* Pero no hemos hecho la menor mención de las ilustraciones físicas del aquinatense, en nuestra opinión algo desafortunadas, como cuando dice que el fuego es la causa de las cosas calientes, puesto que en realidad esas ilustraciones no tienen que ver con la validez o falta de validez de las pruebas como tales. El moderno discípulo de santo Tomás tiene naturalmente no sólo que desarrollar las pruebas con mucho mayor detalle, y considerar dificultades y objeciones que difícilmente podían habérsele ocurrido a santo Tomás, sino también que justificar los principios mismos en que se apoya la línea general de la prueba. Así, con relación a la quinta prueba presentada por santo Tomás, el tomista moderno debe tener en cuenta las teorías recientes que procuran hacer inteligible la génesis del orden y finalidad del universo sin recurrir a la hipótesis de un agente espiritual distinto del universo, y, con relación a la totalidad de las pruebas, tiene no solamente que justificar, en atención a la crítica kantiana, la línea de argumentación en que se apoyan, sino además que mostrar, contra los positivistas lógicos, que la palabra "Dios" tiene algún significado. Pero no es tarea del historiador desarrollar las pruebas como tendrían que desarrollarse hoy, ni tampoco es tarea suya justificar aquellas pruebas. El modo en que santo Tomás las formula puede acaso provocar una cierta insatisfacción en en lector; pero debe recordarse que el santo de Aquino era primordialmente un teológo, y que, como ya se ha dicho, no se interesaba tanto por hacer un tratamiento exhaustivo de las pruebas como de probar de una manera resumida los *praeambula fidei.* En consecuencia, él hace uso de pruebas tradicionales, que o podían o parecían poder apoyarse en Aristóteles, y que ya habían sido empleadas por algunos de sus antecesores.

Santo Tomás presenta cinco pruebas, y de entre esas cinco pruebas concede cierta preferencia a la primera, al menos en la medida en que la llama

la *via manifestior*. No obstante, sea lo que sea lo que podamos pensar de esa afirmación suya, la prueba fundamental es realmente la tercera "vía", la que se basa en la contingencia. En la primera prueba, el argumento basado en la contingencia se aplica al hecho especial del movimiento o cambio, en la segunda al orden de la causalidad o producción causal, en la cuarta a los grados de perfección, y en la quinta a la finalidad, a la cooperación de los objetos inorgánicos en el orden cósmico. El argumento de la contingencia, en sí mismo, se basa en el hecho de que todo debe tener su razón suficiente, la razón por la cual existe. El movimiento o cambio debe tener su razón suficiente en un motor inmóvil, la serie de efectos y causas secundarias en una causa incausada, la perfección limitada en la perfección absoluta, y la finalidad y orden en la naturaleza en una Inteligencia ordenadora. La "interioridad" de las pruebas de la existencia de Dios que se da en san Agustín y en san Buenaventura está ausente de las cinco vías de santo Tomás; pero indudablemente es posible aplicar sus principios generales al yo, si así se desea. De hecho, puede decirse que las cinco "vías" de santo Tomás son una explicitación de las palabras del *Libro de la Sabiduría* [13] y de la *Epístola a los Romanos* de san Pablo,[14] según las cuales Dios puede ser conocido a partir de sus obras, como algo que trasciende a esas obras.

13. Cap. 13.
14. Cap. 1.

Capítulo XXXV

SANTO TOMÁS DE AQUINO. — V: NATURALEZA DE DIOS

La vía negativa. — La vía afirmativa. — La analogía. — Tipos de analogía. — Una dificultad. — Las ideas divinas. — Ninguna distinción real entre los atributos divinos. — Dios como existencia en sí.

1. Una vez establecido que el Ser Necesario existe, parece perfectamente natural proceder a la investigación de la naturaleza de Dios. Es muy insatisfactorio saber simplemente que existe el Ser Necesario si no podemos saber al mismo tiempo qué clase de ser es el Ser Necesario. Pero en seguida se plantea una dificultad. En esta vida no tenemos intuición alguna de la esencia divina: nuestro conocimiento depende de la percepción sensible, y las ideas que nosotros formamos derivan de nuestra experiencia de las criaturas. También el lenguaje está formado para expresar esas ideas, y, por lo tanto, se refiere primariamente a nuestra experiencia, y sólo parece tener referencia objetiva dentro de la esfera de nuestra experiencia. Pero entonces, ¿cómo podemos llegar a conocer un Ser que trasciende la experiencia sensible? ¿Cómo podemos formar ideas que expresen de algún modo la naturaleza de un Ser que sobrepasa el alcance de nuestra experiencia, de un Ser que trasciende el mundo de las criaturas? ¿Cómo pueden las palabras de un lenguaje humano ser aplicables al Ser Divino?

Santo Tomás era perfectamente consciente de esa dificultad, y en realidad toda la tradición de la filosofía cristiana, que había sufrido la influencia de los escritos del Pseudo-Dionisio, dependientes a su vez del neoplatonismo, le habría ayudado, en caso de que hubiera necesitado ayuda, a evitar la caída en un exceso de confianza en el poder de la razón humana para penetrar la esencia divina. El racionalismo de tipo hegeliano era totalmente extraño a su mente, y él mismo nos dice que no podemos llegar a conocer acerca de Dios *quid sit,* lo que Él es, su "Esencia", sino solamente *an sit,* o *quod sit,* que es (su existencia). Esa afirmación, tomada aisladamente, parecería suponer un completo agnosticismo a propósito de la naturaleza divina, pero no es eso lo que santo Tomás entiende, y aquella afirmación debe interpretarse según su doctrina general y la explicación que él da de la misma. Así, en la

Summa contra Gentiles,[1] dice que "la substancia divina excede por su inmensidad de toda forma que nuestro entendimiento alcance; y, así, no podemos aprehenderla mediante un conocimiento de lo que es, pero tenemos alguna noción de aquélla mediante el conocimiento de lo que no es". Por ejemplo, llegamos a saber algo de Dios al reconocer que no es, ni puede ser, una substancia corpórea; al negar de Él la corporeidad nos formamos alguna noción de su naturaleza, puesto que sabemos que Él no es cuerpo, aunque eso no nos da una idea positiva de lo que sea en sí misma la substancia divina, y cuantos más predicados podamos negar de Dios de ese modo, tanto más nos aproximamos a un conocimiento de Él.

Ésa es la famosa *via remotionis*, o *via negativa*, tan cara al Pseudo-Dionisio y a otros autores cristianos que habían sido fuertemente influidos por el neoplatonismo; pero santo Tomás añade una observación muy útil a propósito de la vía negativa.[2] En el caso de una substancia creada, dice, una substancia que podemos definir, lo primero que hacemos es asignarla a su género, y así conocemos en general lo que es, y luego le añadimos la diferencia por la que se distingue de otras cosas del mismo género; pero en el caso de Dios, no podemos asignarle a un género, puesto que Dios trasciende todos los géneros, y, así, no podemos distinguirle de las demás cosas mediante diferencias positivas (*per affirmativas differentias*). No obstante, aunque no podemos abordar una idea clara de la naturaleza de Dios del mismo modo en que podemos formarnos una idea clara de la naturaleza humana, a saber, por sucesivas diferenciaciones positivas o afirmativas, como viviente, sensitivo o animal, racional, podemos alcanzar alguna noción de la naturaleza de Dios por la vía negativa, por una sucesión de diferenciaciones negativas. Por ejemplo, si decimos que Dios no es un accidente, le distinguimos de todos los accidentes; si decimos que no es corpóreo, le distinguimos de algunas substancias; y así podemos proceder hasta que obtenemos una idea de Dios que le pertenece a Él solo (*propria consideratio*), y que basta para que sea distinguido de todos los otros seres.

Sin embargo, no debe dejar de tenerse presente que cuando de Dios se niegan predicados, no se niegan porque Dios esté falto de alguna perfección expresada en dicho predicado, sino porque Dios excede infinitamente en riqueza aquella limitada perfección. Nuestro conocimiento natural tiene su punto de partida en los sentidos, y se extiende hasta donde puede llegar con la ayuda de los objetos sensibles.[3] Como los objetos sensibles son criaturas de Dios, podemos llegar a conocer que Dios existe, pero no podemos, por medio de aquéllos, llegar a un conocimiento adecuado de Dios, puesto que las criaturas son efectos que no están plenamente proporcionados al poder divino. Pero podemos llegar a saber acerca de Dios aquello que es necesariamente verdadero de Él, como causa de todos los objetos sensibles. Como causa de

1. 1, 14.
2. *Contra Gent.*, 1, 14.
3. *S. T.*, Iª, 12, 12, *in corpore*.

éstos, Dios les trasciende, y no es ni puede ser Él mismo un objeto sensible: podemos, pues, negar de Dios todos los predicados que están vinculados a la corporeidad o que son incompatibles con su ser Causa Primera y Ser Necesario. Pero *haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit.*[4] Si decimos, pues, que Dios no es corpóreo, no queremos decir que Dios sea menos que cuerpo, que le *falte* la perfección comprendida en el ser cuerpo, sino que Dios es *más que* cuerpo, que no posee ninguna de las imperfecciones comprendidas necesariamente en el ser una substancia corporal.

Argumentando por medio de la vía negativa, santo Tomás muestra que Dios no puede ser corpóreo, por ejemplo, porque el Motor inmóvil y el ser necesario debe ser acto puor, mientras que toda substancia corpórea es potencialidad. Además, no puede haber en Dios composición alguna, ni de materia y forma, ni de substancia y accidente, ni de esencia y existencia. Si hubiera composición de esencia y existencia, por ejemplo, Dios debería su existencia a otro ser, lo que es imposible, puesto que Dios es la Causa Primera. No puede haber en Dios composición alguna porque eso sería incompatible con su ser Causa Primera, Ser Necesario, Acto Puro. Expresamos esa ausencia de composición valiéndonos de la palabra afirmativa "simplicidad", pero la idea de la simplicidad divina se alcanza separando de Dios todas las formas de composición que se encuentran en las criaturas, de modo que "simplicidad" significa aquí ausencia de composición. No podemos formarnos una idea adecuada de la simplicidad divina como es en sí misma, puesto que trasciende nuestra experiencia: sabemos, sin embargo, que está en el polo opuesto, por decirlo así, de la simplicidad relativa, o simplicidad de las criaturas. En las criaturas experimentamos que la substancia más compleja es la más elevada, como el hombre es más elevado que la ostra; pero la simplicidad de Dios significa que Él posee la plenitud del Ser y Perfección en un solo Acto indiviso y eterno.

Semejantemente, Dios es infinito y perfecto, puesto que su ser no es algo recibido y limitado, sino autoexistente; Dios es inmutable, puesto que el Ser Necesario es necesariamente todo lo que es, y no puede ser cambiado; es eterno, puesto que el tiempo requiere movimiento, y en el Ser Inmutable no puede haber movimiento alguno. Es uno, puesto que es simple e infinito. No obstante, estrictamente hablando, dice santo Tomás, Dios no es eterno, sino que es eternidad, puesto que es su propio *esse* subsistente, en un solo acto indiviso.

Es innecesario recorrer todos los diversos atributos de Dios que pueden ser conocidos por la vía negativa; es suficiente haber dado algunos ejemplos para mostrar cómo, después de probar que Dios existe como Motor Inmóvil, Causa Primera, y Ser Necesario, santo Tomás procede a separar o negar de Dios todos aquellos predicados de las criaturas que son incompatibles con

4. *S. T.*, Iª, 12, 12, *in corpore.*

el carácter de Dios como Motor Inmóvil, Causa Primera y Ser Necesario. En Dios no puede haber corporeidad, ni composición, ni limitación, ni imperfección, ni temporalidad, etc.

2. Predicados o nombres tales como "inmutable" o "infinito" sugieren, por su misma forma, su asociación con la "vía negativa", pues inmutable es equivalente a no mutable, e infinito es equivalente a no finito; pero hay otros predicados aplicados a Dios que no sugieren tal asociación, como por ejemplo, bueno, sabio, etc. Además, dice santo Tomás,[5] mientras que un predicado negativo hace referencia directa no a la substancia divina, sino a la "separación" o negación de algo de la substancia divina, es decir, a la negación de la aplicabilidad de un cierto predicado a Dios, hay nombres o predicados positivos que se predican afirmativamente de la substancia divina. Por ejemplo, el predicado "incorpóreo" niega de Dios la corporeidad, la separa de Él, mientras que el predicado "bueno", o "sabio", se predica afirmativa y directamente de la substancia divina. Hay, pues, una vía afirmativa o positiva además de la vía negativa. Pero, ¿cuál es su justificación, si esas perfecciones, la bondad, la sabiduría, etc., son experimentadas por nosotros como se dan en las criaturas, y si las palabras que utilizamos para expresar esas perfecciones expresan ideas que sacamos de las criaturas? ¿No estaremos aplicando a Dios ideas y palabras que no tienen aplicación más que en el dominio de la experiencia? Acaso nos enfrentamos con el siguiente dilema. O predicamos de Dios predicados que solamente tienen aplicación en el caso de las criaturas, y entonces nuestras afirmaciones acerca de Dios son falsas, o vaciamos dichos predicados de su referencia a las criaturas, y entonces les dejamos sin contenido, puesto que están derivados de nuestra experiencia de las criaturas y expresan esa experiencia.

En primer lugar, santo Tomás insiste en que cuando se predican de Dios predicados afirmativos, éstos se predican positivamente de la substancia o naturaleza divina. El aquinatense no comparte la opinión de quienes, como Maimónides, hacen a todos los predicados de Dios equivalentes a predicados negativos, ni la de quienes dicen que "Dios es bueno" o "Dios es viviente" significa simplemente "Dios es la causa de toda bondad" o "Dios es la causa de la vida". Cuando decimos que Dios es viviente o que Dios es vida, no queremos decir meramente que Dios no es no-viviente: el enunciado de que Dios es viviente contiene en sí un cierto grado de afirmación que falta en el enunciado de que Dios no es corpóreo. Ni tampoco el hombre que afirma que Dios es viviente se limita a afirmar que Dios es la causa de la vida, de todos los seres vivientes, sino que pretende decir algo positivo acerca de Dios mismo. Además, si el enunciado de que Dios es viviente no significara otra cosa sino que Dios es la causa de todos los seres vivientes, igualmente podríamos decir que Dios es cuerpo, puesto que también es Él la causa de todos los cuerpos. Sin embargo, no decimos que Dios sea cuerpo,

5. *S. T.*, Ia, 13, 2, *in corpore.*

mientras que sí decimos que Dios es viviente, y eso muestra que la afirmación de que Dios es viviente significa algo más que Dios es causa de la vida, y que se hace una afirmación positiva a propósito de la substancia divina.

Por otra parte, ninguna de las ideas positivas por medio de las cuales concebimos la naturaleza de Dios representa perfectamente a Dios. Nuestras ideas de Dios representan a Dios solamente en la medida en que nuestro entendimiento puede conocerle; pero le conocemos por medio de los objetos sensibles en la medida en que esos objetos representan o reflejan a Dios, de modo que, puesto que las criaturas representan a Dios o le reflejan sólo imperfectamente, nuestras ideas, derivadas de nuestra experiencia del mundo natural, sólo pueden representar a Dios imperfectamente. Cuando decimos que Dios es bueno, o viviente, queremos decir que Dios contiene, o, más bien, que es la perfección de la bondad o de la vida, pero de un modo que excede y excluye las imperfecciones y limitaciones de las criaturas. En cuanto a *aquello que se predica* (la bondad, por ejemplo), el predicado afirmativo que predicamos de Dios significa una perfección sin defecto alguno; pero en cuanto a *la manera de predicarlo*, todo predicado implica un defecto, puesto que por la palabra (*nomen*) expresamos algo del modo en que es concebido por nuestro entendimiento. De ahí se sigue, pues, que los predicados de esa clase, como había observado el Pseudo-Dionisio, pueden a la vez afirmarse y negarse de Dios: afirmarse, *propter nominis rationem;* negarse, *propter significandi modum.* Por ejemplo, si afirmamos que Dios es sabiduría, ese enunciado afirmativo es verdadero por lo que respecta a la perfección como tal; pero si entendemos que Dios es sabiduría precisamente en el mismo sentido en que nosotros tenemos experiencia de la sabiduría, entonces el enunciado sería falso. Dios es sabio, pero es sabiduría en un sentido que trasciende nuestra experiencia: Dios no posee sabiduría como una cualidad o forma inherente. En otras palabras, afirmamos de Dios la esencia de la sabiduría, o de la bondad, o de la vida, de un modo "supereminente", y negamos de Dios las imperfecciones concomitantes a la sabiduría humana, es decir, a la sabiduría según nosotros la experimentamos.[6] Así pues, cuando decimos que Dios es bueno, lo que ese enunciado significa no es que Dios sea la causa de la bondad, o que Dios no sea malo, sino que aquello que llamamos bondad en las criaturas preexiste en Dios, *secundum modum altiorem.* De ahí no se sigue que la bondad pertenezca a Dios por razón de que Él sea causa de la bondad, sino más bien que, porque Dios es bueno, difunde bondad en las cosas, de acuerdo con las palabras de san Agustín, "porque Dios es bueno, nosotros existimos".[7]

3. El resultado de las consideraciones precedentes es, pues, que no podemos en esta vida conocer la esencia divina tal como es en sí misma, sino sola-

6. *Contra Gent.,* 1, 30.
7. *S. T.,* Iª, 13, 2.

mente tal como está representada en las criaturas, de modo que los nombres que aplicamos a Dios significan las perfecciones que se manifiestan en las criaturas. De ahí pueden derivarse varias importantes conclusiones, la primera de las cuales es que los nombres que aplicamos a Dios y a las criaturas no han de entenderse en un sentido unívoco. Por ejemplo, cuando decimos que un hombre es sabio y que Dios es sabio, el predicado "sabio" no ha de entenderse en sentido unívoco, es decir, precisamente en el mismo sentido. Nuestro concepto de sabiduría está tomado de las criaturas, y si aplicamos precisamente ese concepto a Dios, diremos algo falso acerca de Dios, puesto que Dios no es ni puede ser sabio precisamente en el mismo sentido en el que es sabio un hombre. Por otra parte, los nombres que aplicamos a Dios no son puramente equívocos, es decir, no son de significado entera y completamente diferente del que tienen cuando son aplicados a las criaturas. Si fuesen puramente equívocos, tendríamos que concluir que no podemos obtener conocimiento alguno de Dios a partir de las criaturas. Si "sabiduría", según se predica del hombre, y "sabiduría", según se predica de Dios, significasen algo completamente diferente, el término "sabio" aplicado a Dios no tendría contenido alguno, no tendría significación alguna, puesto que nuestro conocimiento de la sabiduría está tomado de las criaturas, y no basado en una experiencia directa de la sabiduría divina. Desde luego podría objetarse que, aunque sea verdad que si los términos predicados de Dios se utilizaran en un sentido equívoco nada conoceríamos de Dios a partir de las criaturas, de ahí no se sigue que conozcamos algo de Dios a partir de las criaturas; pero la insistencia de santo Tomás en que podemos conocer algo de Dios a partir de las criaturas se fundamenta en el hecho de que las criaturas, como efectos de Dios, tienen que manifestar a Dios, aun cuando sólo puedan hacerlo imperfectamente.

Sin embargo, si los conceptos derivados de nuestra experiencia de las criaturas, y aplicados luego a Dios, no se usan ni en sentido unívoco ni en sentido equívoco, ¿en qué sentido se usan? ¿Hay algún camino intermedio? Santo Tomás contesta que se utilizan en un sentido analógico. Cuando un atributo se predica analógicamente de dos seres distintos, eso significa que se predican según la relación que tienen a una tercera cosa, o según la relación del uno al otro. Como ejemplo del primer tipo de predicación analógica, santo Tomás presenta su ejemplo favorito, la salud.[8] Se dice que un animal está sano porque es el sujeto de la salud, posee salud, y se dice que la medicina es sana porque es causa de la salud, o que alguien tiene un aspecto que es sano porque éste es un signo de salud. La palabra "sano" se predica en sentidos diferentes del animal en general, de la medicina y del aspecto, según las diferentes relaciones de éstos a la salud; pero no se predica en un sentido puramente equívoco, puesto que en los tres casos hay una verdadera relación a la salud. La medicina no es sana en el mismo sentido en que es o

8. *Contra Gent.*, I, 34; *S. T.*, Iª, 13, 5.

está sano el animal, porque el término "sano" no se utiliza unívocamente, pero los sentidos en que se utiliza no son equívocos o puramente metafóricos, como cuando hablamos de un prado sonriente. Pero ése, dice santo Tomás, no es el modo en que predicamos atributos de Dios y de las criaturas, porque Dios y las criaturas no tienen relación alguna a un tercer objeto: predicamos atributos de Dios y de las criaturas en la medida en que la criatura tiene relación a Dios. Cuando, por ejemplo, predicamos el ser de Dios y de las criaturas, atribuimos el ser en primer y principal lugar a Dios, como ser que existe en sí mismo, y secundariamente a las criaturas, como dependientes de Dios. No podemos predicar el ser unívocamente de Dios y de las criaturas, puesto que Dios y las criaturas no poseen el ser de la misma manera, ni tampoco predicamos el ser en un sentido puramente equívoco, puesto que las criaturas tienen ser, aunque su ser no sea como el ser divino, sino dependiente y participado.

En cuanto a lo que se quiere decir por las palabras que aplicamos a Dios y a las criaturas, se atribuye primariamente a Dios, y sólo secundariamente a las criaturas. El ser, como hemos visto, pertenece esencialmente a Dios, mientras que no pertenece esencialmente a las criaturas, sino sólo en dependencia de Dios: es ser, pero es una clase de ser diferente del ser divino, puesto que es recibido, derivado, dependiente, finito. No obstante, aunque la cosa significada es atribuida primariamente a Dios, el nombre es predicado primariamente de las criaturas. La razón es que conocemos a las criaturas antes de conocer a Dios, de modo que como nuestro conocimiento de la sabiduría, por ejemplo, deriva de las criaturas, y la palabra denota primariamente el concepto derivado de nuestra experiencia de las criaturas, la idea y la palabra de sabiduría se predican primariamente de las criaturas y analógicamente de Dios, aunque en el hecho real la sabiduría en sí misma, la cosa significada, pertenecen primariamente a Dios.

4. La predicación analógica se funda en la semejanza. En el *De Veritate*,[9] santo Tomás distingue la semejanza de proporción (*convenientia proportionis*) y la semejanza de proporcionalidad (*convenientia proportionalitatis*). Entre el número 8 y el número 4 hay una semejanza de proporción, mientras que entre las proporciones de 6 a 3 y de 4 a 2 hay una semejanza de proporcionalidad, es decir, una semejanza o similaridad de dos proporciones. Ahora bien, la predicación analógica en sentido general puede hacerse según ambos tipos de semejanza. La predicación del ser respecto de la substancia creada y del accidente, cada uno de los cuales está en relación al otro, es un ejemplo de predicación analógica según proporción, mientras que la predicación de la visión respecto de la ocular o la intelectual es un ejemplo de predicación analógica según proporcionalidad. Lo que es al ojo la visión corpórea es a la mente la visión o aprehensión intelectual. Hay una cierta semejanza entre la relación del ojo a su visión y la relación de la men-

9. 2, 11, *in corpore*.

te a su aprehensión intelectual, una semejanza que nos permite hablar de "visión" en ambos casos. Aplicamos la palabra "visión" en ambos casos no unívocamente, ni de un modo puramente equívoco, sino analógicamente.

Ahora bien, es imposible predicar algo analógicamente de Dios y de las criaturas del mismo modo en que es posible predicar el ser de la substancia y del accidente, porque Dios y las criaturas no tienen ninguna relación real mutua: las criaturas tienen una relación real a Dios, pero Dios no tiene relación real alguna a las criaturas. Ni Dios está incluido en la definición de ninguna criatura del modo en que la substancia está incluida en la definición del accidente. Pero de ahí no se sigue que no pueda haber analogía de proporción entre Dios y las criaturas. Aunque Dios no está relacionado a las criaturas por una relación real, las criaturas tienen una relación real a Dios, y nosotros podemos aplicar el mismo término a Dios y a las criaturas en virtud de esa relación. Hay perfecciones que no están vinculadas a la materia y que no implican necesariamente defecto o imperfección alguna en el ser del que sean predicadas. El ser, la sabiduría y la bondad constituyen ejemplos de tales perfecciones. Evidentemente, obtenemos el conocimiento del ser, o de la bondad, o de la sabiduría, a partir de las criaturas; pero de ahí no se sigue que dichas perfecciones se den primariamente en las criaturas y sólo secundariamente en Dios, o que se prediquen primariamente de las criaturas y sólo secundariamente de Dios. Al contrario, la bondad, por ejemplo, existe primariamente en Dios, que es la bondad infinita y la causa de toda bondad creada, y se predica primariamente de Dios y sólo secundariamente de las criaturas, aunque la bondad creada sea la primera que llegamos a conocer. La analogía de proporción es posible, pues, en virtud de la relación de la criatura y su semejanza a Dios. Pronto volveremos sobre este punto.

Se ha dicho que santo Tomás llegó a abandonar la analogía de proporcionalidad en favor de la analogía de proporción (en el sentido aceptable de esta última), pero no me parece probable que fuera así. En el Comentario a las *Sentencias*,[10] santo Tomás propone ambos tipos de analogía, y aunque en obras posteriores, como el *De Potentia*, la *Summa contra Gentiles* y la *Summa Theologica*, parece poner mayor énfasis en la analogía de proporción, no me parece que eso indique que llegara a abandonar la analogía de proporcionalidad. Ese tipo de predicación analógica puede utilizarse de dos modos, simbólicamente o propiamente. Podemos hablar de Dios como "el sol", queriendo decir que lo que el sol es al ojo sensible lo es Dios al alma; pero en tal caso hablamos simbólicamente, puesto que la palabra "sol" hace referencia a una cosa material, y solamente puede ser predicada de un ser espiritual en un sentido simbólico. Sin embargo, podemos decir que hay una cierta semejanza entre la relación de Dios a su actividad intelectual y la relación del hombre a su actividad intelectual, y en ese caso no hablamos de

10. *In IV Sent.*, 49, 2, 1, *ad* 6.

modo meramente simbólico, puesto que la actividad intelectual como tal es una perfección pura.

Así pues, el fundamento de toda analogía, aquello que hace posible la predicación analógica, es la semejanza de las criaturas a Dios. No predicamos la sabiduría de Dios meramente porque Dios es la causa de todas las cosas sabias, porque en tal caso igualmente podríamos llamar a Dios piedra, ya que es la causa de todas las piedras; pero llamamos a Dios sabio porque las criaturas, efectos de Dios, manifiestan a Dios, son semejantes a Él, y porque una perfección pura, como la sabiduría, puede ser predicada formalmente de Dios. Pero ¿qué es esa semejanza? En primer lugar, es una semejanza unilateral, es decir, que la criatura es semejante a Dios, pero no podemos decir propiamente que Dios sea semejante a la criatura. Dios es el modelo absoluto, por así decirlo. En segundo lugar, las criaturas son semejantes a Dios sólo imperfectamente: no toleran una semejanza perfecta a Dios. Eso significa que la criatura es *al mismo tiempo* semejante a Dios y desemejante de Él. Es semejante a Dios en la medida en que es una imitación suya; es desemejante en cuanto su semejanza es imperfecta y deficiente. Así pues, la predicación analógica cae entre la predicación unívoca y la predicación equívoca. En la predicación analógica el predicado no se aplica a Dios y a las criaturas ni precisamente en el mismo sentido ni en sentidos totalmente diferentes; se aplica al mismo tiempo en sentidos semejantes y desemejantes.[11] Esa noción de simultánea semejanza y diferencia es fundamental en la analogía. Es cierto que tal noción puede ocasionar considerables dificultades desde el punto de vista lógico; pero no sería oportuno discutir aquí las objeciones de los positivistas modernos a la analogía.

Santo Tomás distingue, pues, entre *analogía de proporción (analogia secundum convenientiam proportionis)* y *analogía de proporcionalidad (analogia secundum convenientiam proportionalitatis)*. Como hemos visto, santo Tomás no admite respecto de Dios y las criaturas aquella analogía de proporción que es aplicable a la substancia y al accidente respecto al ser; por analogía de proporción en teología natural él entiende aquella analogía en la que un predicado se aplica primariamente a un análogo, a saber, Dios, y secundaria e imperfectamente al otro análogo, a saber, la criatura, en virtud de la real relación y semejanza de la criatura a Dios. La perfección atribuida a los análogos está realmente presente en ambos, pero no está presente del mismo modo, y un mismo predicado se utiliza al mismo tiempo en sentidos que no son ni completamente diferentes ni completamente similares. La terminología ha cambiado desde los tiempos de santo Tomás, y a esa especie de analogía se le llama ahora analogía de atribución. La analogía de proporcionalidad, la semejanza de proporciones, es a veces llamada analogía de proporción, para distinguirla de la analogía de atribución; pero no todos los

11. Cf. *S. T.*, Iª, 13, 5, *in corpore*.

escolásticos ni todos los comentadores de santo Tomás emplean los términos del mismo modo.

Algunos escolásticos han mantenido que el ser, por ejemplo, es predicable de Dios y de las criaturas solamente por analogía de proporcionalidad, y no por analogía de atribución. Sin querer entrar en una discusión sobre el valor de la analogía de proporcionalidad como tal, no veo cómo podríamos saber que Dios tiene alguna perfección a no ser por la vía de la analogía de atribución. Toda predicación analógica descansa en la real relación y semejanza de las criaturas a Dios, y me parece que la analogía de proporcionalidad presupone la analogía de proporción o atribución, y que ésta es la más fundamental de las dos especies de analogía.

5. Si se lee lo que santo Tomás dice de la analogía, parece que no hace sino examinar el modo en que hablamos acerca de Dios, las implicaciones verbales y conceptuales de nuestros enunciados, y que en realidad no establece nada acerca de nuestro conocimiento de Dios. Pero en el caso de santo Tomás es un principio fundamental que las perfecciones de las criaturas deben encontrarse en el Creador de una manera supereminente, de una manera compatible con la infinitud y con la espiritualidad de Dios. Por ejemplo, si Dios ha creado seres inteligentes, Dios debe poseer intelecto; no podemos suponer que Él sea menos que inteligente. Además, un ser espiritual debe ser una forma intelectual, como dice Aristóteles, y el ser espiritual infinito debe poseer una inteligencia infinita. Por otra parte, la inteligencia de Dios no puede ser una facultad distinta de su esencia o naturaleza, puesto que Dios es puro Acto, y no un ser compuesto, y no puede conocer cosas sucesivamente, puesto que es inmutable e incapaz de determinación accidental. Dios conoce los acontecimientos futuros en virtud de su eternidad, por la cual todas las cosas están presentes a Él.[12] Dios debe poseer la perfección de la intelectualidad, pero no podemos formarnos ningún concepto adecuado de lo que es la inteligencia divina, puesto que no tenemos experiencia alguna de ésta: nuestro conocimiento de la inteligencia divina es imperfecto e inadecuado, pero no es falso; es un conocimiento analógico. Solamente sería falso en el caso de que no nos diéramos cuenta de su imperfección y entendiésemos que había que atribuir a Dios una inteligencia como la finita. No podemos por menos de pensar y hablar de la inteligencia divina en términos conceptuales humanos, puesto que no disponemos de otros, pero al mismo tiempo somos conscientes de que nuestros conceptos y lenguaje son imperfectos. Por ejemplo, no podemos por menos de hablar como si Dios "previese" los acontecimientos futuros, pero sabemos que para Dios no hay pasado ni futuro. Del mismo modo, debemos atribuir a Dios la perfección del libre albedrío respecto de objetos distintos de Él mismo, pero el libre albedrío de Dios no puede suponer mutabilidad: Dios quiso libremente crear el mun-

12. Cf. *S. T.*, Iª, 14, 13.

do en el tiempo, pero lo quiso así desde la eternidad, en virtud de aquel único acto de voluntad que es idéntico con su esencia. Así pues, no podemos formarnos una concepción adecuada del libre albedrío divino; pero la relación de las criaturas a Dios nos manifiesta que Dios debe poseer libre albedrío, y podemos darnos cuenta de que el libre albedrío divino no puede significar ciertas cosas; sin embargo, la realidad positiva del libre albedrío divino excede nuestra capacidad de comprensión, precisamente porque nosotros somos criaturas, y no Dios. Solamente Dios puede comprenderse a Sí mismo.

Es difícil negar, empero, que en relación con la doctrina de la analogía se suscita una grave dificultad. Por ejemplo, si derivamos de la inteligencia humana nuestra idea de inteligencia, es evidente que ésta no puede, como tal, aplicarse a Dios, y santo Tomás insiste en que ningún predicado que sea aplicable a Dios y a las criaturas se predica unívocamente. Por otra parte, a menos que estemos dispuestos a aceptar el agnosticismo, no podemos admitir que tales predicados se utilicen en sentidos puramente equívocos. ¿Cuál es, pues, el contenido positivo de nuestro concepto de inteligencia divina? Si santo Tomás se contentase con la *via negativa* no se presentaría la dificultad: habría que decir simplemente que Dios no es no-inteligente, o que es superinteligente, y admitir que no tenemos una idea positiva de lo que es la inteligencia divina. Pero santo Tomás de Aquino no se atiene simplemente a la *via negativa*: él admite la *via affirmativa*. Nuestra idea de la inteligencia divina tiene, pues, un sentido positivo; pero ¿cuál puede ser ese contenido positivo? ¿Deberá responderse que se obtiene un contenido positivo mediante la negación de las limitaciones de la inteligencia humana, su finitud, su carácter discursivo, su potencialidad, etc.? Pero, en tal caso, o bien obtendríamos un concepto positivo de la inteligencia divina como tal, o bien obtendríamos un concepto "esencial" de la inteligencia, aparte de la finitud o infinitud de ésta, y ese concepto sería unívoco respecto de Dios y de las criaturas. Incluso puede parecer que las negaciones o anulan por completo el contenido o hacen de éste una idea de la esencia de la inteligencia, unívoca respecto de la inteligencia divina y la inteligencia humana. Sería por esa razón por la que Duns Escoto insistiría más tarde en que podemos formar conceptos unívocos aplicables tanto a Dios como a las criaturas, aunque en el orden real no haya univocidad entre Dios y las criaturas. A veces se dice que los conceptos análogos son en parte lo mismo y en parte diferentes de los conceptos unívocos, pero reaparece la misma dificultad. El elemento de "mismidad" será un elemento unívoco, mientras que el elemento de "diferencia" o será negativo o no tendrá contenido alguno, puesto que no tenemos una experiencia inmediata de Dios de la que pudiera derivarse la correspondiente idea. Pero es mejor que dejemos la consideración más detenida de este punto para cuando tratemos la doctrina tomista del conocimiento.[13]

13. Ver Cap. XXXVIII, sec. 4.

6. El haber mencionado la inteligencia divina nos lleva de modo natural a plantear la cuestión de lo que pensaba santo Tomás a propósito de la doctrina de las ideas divinas. En primer lugar, santo Tomás establece que en la mente divina tiene que haber ideas, *necesse est ponere in mente divina ideas*,[14] puesto que Dios ha creado las cosas no al azar sino inteligentemente, según la idea ejemplar por Él concebida en su mente. El aquinatense observa que Platón erró al afirmar la existencia de ideas que no estuviesen en ningún intelecto, y observa que Aristóteles censuró a Platón a ese propósito. En realidad, Aristóteles, que no creía en una creación libre de parte de Dios, no censuró a Platón por hacer a las ideas independientes de la mente divina, sino por mantener su subsistencia aparte de la mente humana, por lo que respecta a su realidad subjetiva, y aparte de las cosas, por lo que respecta a su realidad objetiva como formas. Al afirmar la existencia de ideas en la mente divina, santo Tomás sigue, pues, en la estela de la tradición que se originó en Platón, se desarrolló en el platonismo medio y en el neoplatonismo, y revivió, en un montaje cristiano, en la filosofía de Agustín y los seguidores de éste.

Una de las razones de que los neoplatónicos colocasen las ideas en el *Nous*, la segunda hipóstasis o primer ser divino emanado, y no en el uno o Divinidad suprema, fue que la presencia de una multiplicidad de ideas en Dios parecía menoscabar la unidad divina. ¿Cómo hizo frente santo Tomás a esa dificultad, cuando la única distinción real que él podía admitir en Dios era la distinción entre las tres personas divinas de la Trinidad (distinción que, desde luego, no podía considerar en tanto que filósofo)? La respuesta del aquinatense es que desde un punto de vista debemos decir que hay en Dios una pluralidad de ideas, como dijo san Agustín, puesto que Dios conoce cada una de las cosas individuales a crear; pero que, desde otro punto de vista, no puede haber una pluralidad de ideas en Dios, porque eso sería incompatible con la simplicidad divina. Lo que santo Tomás quiere decir es lo siguiente. Si por idea nos referimos al contenido de la idea, entonces debemos admitir una pluralidad de ideas en Dios, puesto que Dios conoce muchos objetos; pero si por idea entendemos la determinación mental subjetiva, la "especie", entonces no se puede admitir una pluralidad de ideas en Dios, puesto que el entendimiento de Dios es idéntico a su esencia indivisa, y no puede recibir determinaciones ni clase alguna de composición. Dios conoce su divina esencia no solamente como es en sí misma, sino también como imitable fuera de sí misma en una pluralidad de criaturas. Ese acto de conocimiento, según como existe en Dios, es uno e indiviso y es idéntico a su esencia; pero puesto que Dios no solamente conoce su esencia como imitable en una pluralidad de criaturas, sino que además conoce que al conocer su esencia conoce una multiplicidad de criaturas, podemos y debemos hablar

14 *S. T.*, Ia, 15, 1.

de una pluralidad de ideas en Dios, porque "idea" significa no la esencia divina tal como es en sí misma, sino la esencia divina como el ejemplar de tal o cual objeto, como el ejemplar de muchos objetos. En otras palabras, la verdad o falsedad de nuestras afirmaciones referentes a Dios deben ser estimadas en términos de lenguaje humano. Negar sin cualificación una pluralidad de ideas en Dios sería negar que Dios conoce una pluralidad de objetos; pero la verdad de que Dios conoce su esencia como imitable por una pluralidad de criaturas no debe enunciarse de tal modo que implique que hay una multiplicidad de "especies" reales o de modificaciones realmente distintas en el entendimiento divino.[15]

Este punto de las ideas divinas tiene su interés, porque muestra que santo Tomás no es ni mucho menos simplemente un aristotélico, sino que, al menos a este propósito, se adhiere a la tradición platónico-agustiniana. En realidad, aunque ve claramente que ha de precaverse contra cualquier menoscabo de la simplicidad divina, no se contenta con decir que Dios, por un solo acto de su entendimiento, por una "idea", conoce su esencia como imitable por una pluralidad de criaturas, sino que añade que hay en Dios una pluralidad de ideas. Él da, sin duda, sus razones para hacerlo así, pero uno tiene la impresión de que una razón tácita fue su reverencia por san Agustín y por el modo de hablar de éste. Debe hacerse, sin embargo, una distinción. Cuando hoy empleamos el término "idea" nos referimos naturalmente a la idea subjetiva o modificación mental, y en ese sentido santo Tomás no admite en Dios una pluralidad de ideas realmente distintas unas de otras; pero santo Tomás pensaba primordialmente en la "idea" en el sentido de forma ejemplar, y como la esencia divina es conocida por el entendimiento divino como imitable en una pluralidad de criaturas, como el ejemplar de muchos objetos, creyó que tenía derecho a hablar de una pluralidad de *rationes* en Dios, aunque tenía que insistir en que esa pluralidad consiste simplemente en el conocimiento que Dios tiene de su esencia con respecto a la multiplicidad de las criaturas, y no en una distinción real en Dios.

7. Hemos hablado de la inteligencia divina y de la voluntad divina, de la bondad, la unidad, la simplicidad divinas, etc. ¿Son esos atributos de Dios realmente distintos los unos de los otros? Y si no son distintos unos de otros ¿qué justificación tenemos para hablar de ellos como si fueran distintos? Los atributos de Dios no son realmente distintos unos de otros, puesto que Dios es simple: son idénticos a la esencia divina. La inteligencia divina no es realmente distinta de la esencia divina, ni tampoco lo es la voluntad divina; la justicia divina y la misericordia divina son idénticas según existen en Dios. No obstante, aparte del hecho de que la estructura de nuestro lenguaje nos obliga a hablar en términos de sujeto y predicado,

15. Cf. *S. T.*, Iª, 15, 1-3; *Contra Gent.*, 1, 53-4.

nosotros aprehendemos la perfección divina fragmentariamente, por así decirlo. Solamente alcanzamos nuestro conocimiento natural de Dios mediante la consideración de las criaturas, efectos de Dios, y como las perfecciones de las criaturas, las manifestaciones o reflejos de Dios en las criaturas, son diferentes, utilizamos nombres diferentes para significar aquellas diferentes perfecciones. Pero si comprendiésemos la esencia divina tal como es en sí misma y pudiésemos darle su nombre adecuado, utilizaríamos uno solo.[16] Ahora bien, no podemos comprender la esencia divina, y la conocemos solamente por medio de conceptos diversos. Tenemos, pues, que valernos de palabras diversas para expresar la esencia divina, aunque al mismo tiempo sabemos que la verdadera realidad que corresponde a todos aquellos nombres es una realidad simple. Si se objeta que concebir un objeto de modo distinto a como ese objeto es, es concebirlo falsamente, la respuesta es que no concebimos que el objeto exista de modo distinto a como realmente es, porque sabemos que Dios es realmente un Ser simple; pero concebimos de una manera compuesta el objeto que sabemos que es no compuesto. Eso significa simplemente que nuestras inteligencias son finitas y discursivas, y que no pueden aprehender a Dios más que por medio de sus diferentes reflejos en las criaturas. Nuestro conocimiento de Dios es, pues, inadecuado e imperfecto, pero no es falso.[17] Hay verdaderamente un cierto fundamento en Dios para nuestros conceptos compuestos y distintos, pero ese fundamento no es ninguna distinción real en Dios entre sus atributos, sino simplemente su infinita perfección, que, precisamente por su riqueza infinita, no podemos aprehender por nuestra mente humana en un solo concepto.

8. Según santo Tomás,[18] el nombre más apropiado de Dios es el nombre que Él mismo dio a Moisés en la zarza ardiente,[19] *Qui est*, el que es. En Dios no hay distinción alguna entre esencia y existencia; Dios no recibe su existencia, sino que *es* su existencia; su esencia es existir. Por el contrario, en ninguna criatura está ausente la distinción entre esencia y existencia. Toda criatura es buena y toda criatura es verdadera; pero ninguna criatura es su propia existencia: no es la esencia de ninguna criatura existir. La existencia misma, *ipsum esse*, es la esencia de Dios, y el nombre que se deriva de esa esencia es el máximamente apropiado a Dios. Dios es bondad, por ejemplo, y su bondad es idéntica a su esencia, pero la bondad, en nuestra experiencia humana, sigue o acompaña al ser; así pues, aunque no realmente distinta, se concibe como secundaria; pero decir que Dios es *ipsum esse* es dar, por así decirlo, su naturaleza íntima. Cualquier otro nombre es de algún modo inadecuado. Si decimos, por ejemplo, que Dios es justicia infinita, decimos algo que es verdad, pero como nuestras inteligencias dis-

16. *Contra Gent.*, 1, 31.
17. Cf. *S. T.*, Iª, 13, 12, *in corpore*, y *ad* 2.
18. *S. T.*, Iª, 13, 11; *Contra Gent.*, 1, 22.
19. Éxodo, 3, 14.

tinguen necesariamente la justicia y la misericordia, y sabemos que en Dios son idénticas, la afirmación de que Dios es justicia infinita es una expresión inadecuada de la esencia divina. Los nombres que empleamos al hablar de Dios están derivados de nuestra experiencia de formas determinadas, y expresan primariamente esas formas; por el contrario, el nombre *Aquel que es* no significa una forma determinada, sino "el infinito océano de substancia".

Capítulo XXXVI

SANTO TOMÁS DE AQUINO. — VI: LA CREACIÓN

Creación a partir de la nada. — Solamente Dios puede crear. — Dios creó libremente. — El motivo de la creación. — La imposibilidad de la creación desde la eternidad no ha sido demostrada. — ¿Pudo Dios crear una multitud actualmente infinita? — La omnipotencia divina. — El problema del mal.

1. Puesto que Dios es la Causa Primera del mundo, y puesto que los seres finitos son seres contingentes que deben su existencia al Ser Necesario, los seres finitos deben proceder de Dios por creación. Además, esa creación debe ser a partir de la nada. Si las criaturas hubieran sido hechas de un material preexistente, ese material o sería Dios mismo o sería algo distinto de Dios. Pero Dios no puede ser el material de la creación, puesto que Dios es simple, espiritual, inmutable; y tampoco puede haber cosa alguna independiente de la Causa Primera: solamente puede haber un Ser Necesario. Dios es, pues, absolutamente primero, y si no puede cambiar, si no puede exteriorizarse a sí mismo en la creación, tiene que haber creado el mundo a partir de la nada, *ex nihilo*. Esa frase no debe entenderse en el sentido de que la nada, *nihil*, sea el material del que Dios hizo el mundo. Cuando se dice que Dios creó el mundo a partir de la nada se quiere decir, o bien que primero no hubo nada y después hubo algo, o bien que la frase *ex nihilo* equivale a *non ex aliquo*, "no a partir de algo". La objeción de que de la nada nada procede es, pues, improcedente, puesto que la nada no se considera ni como causa eficiente ni como causa material; en la creación, Dios es la causa eficiente, y no hay ninguna clase de causa material.[1] Creación no es, pues, movimiento o cambio en sentido propio, y, al no ser un movimiento, en el acto de creación no hay sucesión.

La creación, considerada en el término del acto creador, es decir, en la criatura, es una relación real a Dios, como principio del ser de la criatura. Toda criatura, por el hecho mismo de ser creada, tiene una relación real a Dios como creador. Pero no puede decirse lo contrario, que Dios tenga

1. Sobre el sentido de *creatio ex nihilo*, cf. *De Potentia*, 3, 1, *ad* 7; *S. T.*, Ia, 45, 1, *ad* 3.

relación real a la criatura. En Dios, tal relación o sería idéntica a la substancia divina o sería un accidente en Él; pero la substancia divina no puede estar necesariamente relacionada a las criaturas, puesto que en tal caso Dios dependería de algún modo en su misma existencia de las criaturas; y Dios no puede tampoco recibir o poseer accidentes, puesto que es absolutamente simple.[2] La proposición de que Dios como Creador no tiene relación alguna a las criaturas, parece ciertamente bastante extraña a primera vista, puede parecer que se siga de ella que Dios no tiene cuidado alguno de sus criaturas; pero es una conclusión estrictamente lógica de la metafísica de santo Tomás y de su doctrina de la Naturaleza divina. Santo Tomás no puede admitir en modo alguno que Dios esté relacionado a las criaturas por su substancia, ya que en tal caso no sólo la creación sería necesariamente eterna (y por la Revelación sabemos que no lo es) sino que Dios no podría existir aparte de las criaturas: Dios y las criaturas formarían una Totalidad, y sería imposible explicar la generación y el cesar de ser de las criaturas individuales. Por otra parte, si se habla de relación en el sentido de una de las nueve categorías de accidentes, la relación es inadmisible en el caso de Dios. La adquisición de una relación accidental permitiría, eso sí, la creación en el tiempo; pero tal adquisición es imposible de parte de Dios, si Dios es Acto puro, sin potencialidad. Era, pues, imposible a santo Tomás admitir que Dios como Creador tenga relación alguna a las criaturas; tenía que decir que la relación es una relación mental, solamente una relación de razón (*relatio rationis*), atribuida a Dios por el entendimiento humano. No obstante, la atribución es legítima, puesto que Dios es Creador, y no nos es posible expresar ese hecho en lenguaje humano sin hablar como si Dios tuviera relación con las criaturas: lo importante es que, al hablar de las criaturas como relacionadas a Dios y de Dios como relacionado a las criaturas, debemos recordar que son las criaturas las que dependen de Dios y no Dios de las criaturas, y, en consecuencia, que la relación real entre Dios y las criaturas, que es una relación de dependencia, se encuentra solamente en las criaturas.

2. El poder de creación es una prerrogativa exclusiva de Dios, y no puede ser comunicado a criatura alguna.[3] La razón por la cual algunos filósofos, Avicena por ejemplo, introdujeron seres intermediarios, fue que pensaban que Dios creaba por una necesidad de su naturaleza, de modo que debía haber etapas intermedias entre la simplicidad absoluta de la suprema divinidad y la multiplicidad de las criaturas; pero Dios no crea por necesidad de naturaleza, y no hay razón alguna por la que no pueda crear una multiplicidad de criaturas. Pedro Lombardo pensaba que el poder de creación es comunicable por Dios a una criatura, de modo que ésta podría obrar como un instrumento, no por su propio poder; pero eso es imposible, porque, si la

2. *Contra Gent.*, 2, 11-13; *S. T.*, Iª, 45, 3; *De Potentia*, 3, 3.
3 Cf. *De Potentia*, 3, 4.

criatura contribuye de algún modo a la creación, su propio poder y actividad quedarán implicados, y ese poder, que es finito como la criatura misma, no puede cumplir un acto que exige poder infinito, el acto de franquear el abismo infinito que separa el ser del no ser.

3. Pero, si Dios no crea por una necesidad de naturaleza, ¿cómo crea? Un ser inteligente, en el que no hay por así decirlo, elemento alguno de inconsciencia, sino que es perfectamente autoluminoso y que se posee perfectamente a sí mismo, no puede actuar de otro modo que según saber, con pleno conocimiento. Para decirlo sin rodeos, Dios tiene que obrar por un motivo, en vistas a un fin, a un bien. Pero la naturaleza de Dios no es solamente inteligencia infinita, sino también voluntad infinita, y esa voluntad es libre. Dios se ama necesariamente, puesto que Él mismo es el Bien infinito, pero los objetos distintos de Él mismo no son necesarios para Él, puesto que, como perfección infinita, Él es autosuficiente: su voluntad es libre en relación a los objetos que no son Él mismo. Así pues, aunque sabemos que el entendimiento y la voluntad de Dios no son realmente distintos de su esencia, nos vemos obligados a decir que Dios elige libremente un objeto o fin concebido por Él mismo como bueno. El lenguaje empleado es ciertamente antropomórfico, pero no disponemos de otro lenguaje que del humano, y no podemos expresar la verdad de que Dios creó el mundo libremente sin poner en claro que el acto de voluntad por el que Dios creó no fue ni un acto ciego ni un acto necesario, sino un acto que siguió, para hablar al estilo humano, a la aprehensión de un bien, aprehendido como bueno, aunque no como un bien necesario a Dios.

4. ¿Cuál fue el motivo por el que obró Dios en la creación? Como perfección infinita, Dios no pudo crear para adquirir algo para sí mismo. Dios creó no para obtener, sino para dar, para difundir su bondad (*intendit solum communicare suam perfectionem quae est eius bonitas*).[4] Así pues, cuando se dice que Dios creó el mundo para su propia gloria, tales palabras no deben entenderse en el sentido de que Dios necesitase algo que aún no tuviese; aún menos han de entenderse en el sentido de que Dios quisiese obtener, si es que puede hablarse así sin irreverencia, un coro de admiradores. Lo que debe entenderse es que la voluntad de Dios no puede depender de nada aparte de Dios mismo, que Él mismo, como Bien infinito, debe ser el fin de su acto infinito de voluntad, y que en el caso del acto de creación el fin es su propia bondad, en tanto que comunicable a seres fuera del mismo Dios. La bondad divina está representada en todas las criaturas, aunque las criaturas racionales tienen a Dios como su fin de una manera peculiar a las mismas, puesto que son capaces de conocer y amar a Dios. Todas las criaturas glorifican a Dios al representar su bondad y participar en ella, pero las criaturas racionales son capaces de apreciar conscientemente y de amar

4. *S. T.*, Iª, 44, 4.

la bondad divina. La gloria de Dios, la manifestación de su bondad, no es, pues, algo separado del bien de las criaturas, porque las criaturas alcanzan su fin, logran lo mejor para ellas, al manifestar la bondad divina.[5]

5. Que Dios crease el mundo libremente no muestra, sin más, que lo crease en el tiempo, que el tiempo tuviese un comienzo. Como Dios es eterno, podría haber creado el mundo desde la eternidad. Santo Tomás se niega a admitir que se haya demostrado que esa suposición es absurda. Santo Tomás creía que puede probarse filosóficamente que el mundo fue creado a partir de la nada, pero mantenía que ninguna de las pruebas filosóficas aducidas para demostrar que esa creación tuvo lugar en el tiempo (es decir, que se puede asignar idealmente al tiempo un momento primero) era realmente demostrativa; y, en eso, el aquinatense se apartó de san Alberto Magno. Por otra parte, santo Tomás mantenía, contra los averroístas, que no puede mostrarse filosóficamente que el mundo no pueda haber tenido comienzo en el tiempo, que la creación en el tiempo sea una imposibilidad. En otras palabras, aunque consciente de que el mundo fue en realidad creado en el tiempo, y no desde la eternidad, santo Tomás estaba convencido de que ese hecho se conoce únicamente por la revelación, y que el filósofo no puede zanjar la cuestión de si el mundo fue creado en el tiempo o desde la eternidad. Así pues, él mantuvo, contra los *murmurantes*, la posibilidad (por lo que respecta a lo que la inteligencia humana puede decidir) de la creación desde la eternidad. En la práctica, eso significaba que santo Tomás mostró, o, al menos, creyó haber mostrado, que el tipo de razonamiento propuesto por san Buenaventura para probar la imposibilidad de la creación desde la eternidad, no era concluyente. Pero no tenemos que mencionar de nuevo las réplicas de santo Tomás a la argumentación buenaventuriana, puesto que ya lo hicimos al considerar la filosofía de san Buenaventura.[6] Baste recordar ahora el hecho de que santo Tomás no veía contradicción en la noción de una serie sin comienzo. A sus ojos, no se plantea la cuestión de si sería posible que el mundo hubiera pasado a través de un tiempo infinito, puesto que estrictamente no hay pasar a través de una serie infinita cuando en esa serie no hay primer término. Además, para santo Tomás una serie puede ser infinita *ex parte ante* y finita *ex parte post*, y puede ser incrementada por el extremo en que es finita. En general, no hay contradicción entre recibir la existencia y existir desde la eternidad: si Dios es eterno, Dios pudo crear desde la eternidad.

Por otra parte, santo Tomás rechaza los argumentos aducidos para probar que el mundo tiene que haber sido creado desde la eternidad. "Debemos mantener firmemente, como enseña la fe católica, que el mundo no ha existido siempre. Y esa posición no puede ser superada por ninguna demostración física." [7] Puede argumentarse, por ejemplo, que, como Dios es la causa

5. Cf. *S. T.*, Iª, 65, 2.
6. Ver nuestro Capítulo XXVII, 3.
7. *De Potentia*, 3, 17.

del mundo y Dios es eterno, el mundo, efecto de Dios, tiene que ser también eterno. Como Dios no puede cambiar, como no contiene elemento alguno de potencialidad y no puede recibir nuevas determinaciones o modificaciones, el acto creador, el acto libre de la creación divina, debe ser eterno. Por lo tanto, el efecto de ese acto debe también ser eterno. Santo Tomás ha de convenir, desde luego, en que el acto creador como tal, es decir, el acto de voluntad de Dios, es eterno, puesto que es idéntico a la Esencia divina; pero arguye que lo que de ahí se sigue es simplemente que Dios quiso libremente, desde la eternidad, crear el mundo, no que el mundo tuviese existencia desde la eternidad. Si consideramos la cuestión meramente como filósofos, es decir, si prescindimos del conocimiento que tenemos por la revelación de que Dios creó realmente el mundo en el tiempo, todo lo que podemos decir es que Dios pudo querer libremente desde la eternidad que el mundo empezase a existir en el tiempo y que Dios pudo querer libremente desde la eternidad que el mundo recibiese la existencia desde la eternidad; no tenemos derecho a concluir que Dios *debiera* querer desde la eternidad que el mundo existiese desde la eternidad. En otras palabras, el acto creador de Dios es indudablemente eterno, pero el efecto externo de dicho acto ha de tener lugar del modo querido por Dios, y si Dios quiso que el efecto externo tuviese *esse post non-esse*, no tendrá *esse ab aeterno*, si bien el acto creador, considerado precisamente como acto en Dios, es eterno.[8]

6. Una de las razones aducidas por san Buenaventura para mostrar que el mundo tuvo que ser creado en el tiempo y no pudo haber sido creado desde la eternidad consistía en que, si el mundo hubiera sido creado desde la eternidad, habría ahora en existencia un número infinito de almas humanas inmortales, y que una multitud infinita actual es imposible. ¿Qué opinó santo Tomás acerca del poder de Dios de crear una multitud infinita? La cuestión se plantea en conexión con una multitud *extra genus quantitatis,* puesto que santo Tomás siguió a Aristóteles en la negación de la posibilidad de una cantidad infinita. En el *De Veritate,*[9] el santo observa que la única razón válida para afirmar que Dios no puede crear una multitud infinita actual sería la repugnancia esencial o contradicción en la noción de tal infinitud, pero no decide por el momento en dicha cuestión. En la *Summa Theologica*[10] afirma categóricamente que no puede haber una multitud infinita actual, porque toda multitud creada debe tener un cierto número y, una multitud infinita no podría ser de un número determinado. Pero en el *De aeternitate mundi contra murmurantes,* al ocuparse de la objeción contra la posibilidad de la creación del mundo desde la eternidad, a saber, que en tal caso habría en existencia un número infinito de almas humanas inmortales, replica que Dios podría haber hecho el mundo sin hombres, o podría

8. Sobre este tema, ver *Contra Gent.*, 2, 31-7; *S. T.*, Iª, 46, 1; *De Potentia,* 3, 17; *De aeternitate mundi contra murmurantes.*
9. 2, 10.
10. Iª, 7, 4; 1, 46, *ad* 8.

haber creado el mundo desde la eternidad, pero no haber creado al hombre hasta cuando de hecho lo hizo, aparte de que "aún no se ha demostrado que Dios no pueda hacer un infinito en acto". Puede ser que esta última observación indique un cambio de pensamiento por parte de santo Tomás, o una vacilación en cuanto a la validez de su demostración anterior; pero no hace referencia explícita a lo dicho en la *Summa Theologica,* y la observación podría no ser sino un *argumentum ad hominem,* "vosotros no habéis demostrado aún que Dios no pueda hacer un infinito en acto". Con todo, a la vista de la afirmación de la *Summa Theologica* y a la vista de la proximidad en el tiempo del *De aeternitate mundi* a la primera parte de la *Summa Theologica,* parece temerario concluir algo más que una posible vacilación de parte de santo Tomás en cuanto a la imposibilidad de una multitud infinita en acto.

7. El recuerdo de la cuestión de si Dios puede o no crear una multitud infinita actual suscita de manera natural la cuestión más amplia del sentido en que debe entenderse la omnipotencia divina. Si omnipotencia significa la capacidad de hacer todas las cosas, ¿cómo podría Dios ser omnipotente si no puede hacer que un hombre sea un caballo o que lo que ha ocurrido no hubiera ocurrido? En su respuesta, santo Tomás observa ante todo que el atributo divino de omnipotencia significa que Dios puede hacer todo lo que es posible. Pero "todo lo que es posible", continúa santo Tomás, no debe entenderse en el sentido de "todo lo que es posible a Dios", porque, si así fuera, cuando dijéramos que Dios es omnipotente, no diríamos sino que Dios es capaz de hacer todo lo que es capaz de hacer, fórmula que no nos diría realmente nada. ¿Cómo deberemos entender, pues, la frase "todo lo que es posible"? Es posible aquello que no tiene una intrínseca repugnancia a ser; en otras palabras, aquello cuya existencia no implica una contradicción. Aquello que en su misma noción implica una contradicción no es ni real ni posible, sino no-ser. Por ejemplo, que un hombre, sin dejar de ser un hombre, pueda ser un caballo, implica una contradicción: el hombre es racional, y el caballo es irracional, y racional e irracional son contradictorios. Podemos hablar ciertamente de un caballo humano o de un hombre equino, pero tales frases no denotan una cosa, ni real ni posible; son mera palabrería, sin ningún significado concebible. Así pues, decir que la omnipotencia de Dios significa que Dios puede hacer todo lo que es posible, no supone una limitación al poder de Dios, porque el poder solamente tiene significado en relación con lo posible. Todo aquello que tiene o puede tener ser, es objeto de la omnipotencia divina, pero lo que es intrínsecamente contradictorio no es objeto de ninguna clase. "Así pues, decir que lo que implica contradicción no puede ser hecho, es mejor que decir que Dios no puede hacerlo".[11]

No debe imaginarse, sin embargo, que haya un principio de contradicción que valga por encima de Dios, y al que Dios esté sometido como los dioses

11. Cf. *S. T.,* Ia, 25, 3-4; *De Potentia,* 1, 7.

griegos estaban sometidos al Destino o *Moira.* Dios es el Ser Supremo, *ipsum esse subsistens,* y su voluntad de crear es voluntad de crear su propia similitud, es decir, algo que pueda participar en el ser. Lo que implica contradicción está absolutamente apartado del ser; ni tiene, ni nunca puede tener algún ser, alguna similitud a Dios. Si Dios quisiese lo que es contradictorio, se apartaría de su propia naturaleza, amaría lo que no tiene semejanza alguna con Él mismo, es decir, aquello que es absolutamente nada, aquello que es completamente impensable. Pero si Dios pudiese obrar de ese modo, no sería Dios. No se trata de que Dios esté sometido al principio de contradicción, sino más bien de que el principio de contradicción se funda en la naturaleza de Dios. Así pues, suponer, con san Pedro Damián (o con León Chestov) que Dios está por encima del principio de contradicción, en el sentido de que puede hacer lo que es en sí contradictorio, es suponer que Dios puede actuar de una manera inconsecuente con su propia naturaleza y contraria a ella, y esa suposición es absurda.[12]

Pero eso no significa que Dios pueda hacer solamente lo que de hecho hace. Indudablemente es verdad que, ya que Dios quiere realmente el orden de cosas que Él ha creado y que actualmente existe, no puede querer otro orden, puesto que la voluntad divina no puede cambiar, como pueden cambiar nuestras voluntades finitas; pero nuestra cuestión no se refiere al poder divino *ex suppositione,* es decir, al supuesto de que Dios ya ha elegido, sino al poder divino absoluto, es decir, es la cuestión de si Dios tenía que querer el orden que ha querido o si podía haber querido otro orden. La respuesta es que Dios no quiso necesariamente el presente orden de cosas, y la razón es que el fin de la creación es la bondad divina, que excede de tal modo todo orden creado que no hay ni puede haber vínculo alguno de necesidad entre un orden determinado y el fin de la creación. La bondad divina y el orden creado son inconmensurables, y no puede haber ningún orden creado, ningún universo, que sea necesario a la bondad divina, que es infinita y no puede recibir incremento alguno. Si algún orden creado estuviera proporcionado a la bondad divina, al fin, entonces la sabiduría divina estaría determinada a escoger ese orden particular; pero como la bondad divina es infinita y la creación necesariamente finita, ningún orden creado puede ser proporcionado en plenitud de sentido a la bondad divina.[13]

Lo anteriormente dicho permite contestar a las preguntas de si Dios pudo hacer cosas mejores de las que ha hecho, y si Dios pudo hacer las cosas que ha hecho mejor de como las ha hecho.[14] En cierto sentido, Dios es idéntico a su esencia y a su infinita bondad; pero de ahí no podemos concluir que el objeto extrínseco del acto de Dios, es decir, las criaturas, deben ser las mejores posibles, y que Dios esté obligado, en razón de su bondad, a producir el mejor universo posible, dado que produzca alguno. Como el poder

12. Cf. *Contra Gent.,* 1, 84.
13. Cf. *S. T.,* Iª, 19, 3; I, 25, 5; *Contra Gent.,* 2, 26-7; *De Potentia,* 1, 5.
14. *S. T.,* Iª, 25, 6.

de Dios es infinito, puede haber siempre un universo mejor que el que Dios realmente produce, y la razón por la cual ha elegido producir un particular orden de creación es secreto suyo. Santo Tomás dice, pues, que, absolutamente hablando, Dios pudo hacer algo mejor que cualquier cosa dada. Pero si la cuestión se plantea con respecto al universo presente, debe establecerse una distinción. Dios no pudo hacer una cosa dada mejor de como realmente es esa cosa en cuanto a su substancia o esencia, puesto que eso sería hacer una cosa distinta. Por ejemplo, la vida racional es en sí misma una perfección más alta que la vida meramente sensitiva; pero si Dios hubiera de hacer racional a un caballo, éste dejaría de ser un caballo, y en tal caso no podría decirse que Dios hiciera mejor al caballo. Del mismo modo, si Dios cambiase el orden del universo, no se trataría ya del mismo universo. En cambio, Dios puede hacer a una cosa accidentalmente mejor; por ejemplo, mejorar la salud corporal de un hombre, o, en el orden sobrenatural, su gracia.

Es, pues, manifiesto que santo Tomás no habría coincidido con el "optimismo" leibniziano, ni habría mantenido que éste es el mejor de todos los mundos posibles. Dada la omnipotencia divina, la frase "el mejor de los mundos posibles" no parece tener mucho significado; solamente tiene significado si se empieza por suponer que Dios crea por una necesidad de su naturaleza, porque de ahí se seguiría, ya que Dios es la bondad misma, que el mundo que procede de Él debe ser necesariamente el mejor posible. Pero si Dios crea no por una necesidad de su naturaleza, sino de acuerdo con su naturaleza, de acuerdo con su inteligencia y voluntad, es decir, libremente, y si Dios es omnipotente, debe ser siempre posible para Dios crear un mundo mejor. ¿Por qué, entonces, creó Dios este mundo particular? Ésa es una pregunta a la que no podemos dar ninguna respuesta adecuada, aunque ciertamente podemos tratar de responder a la pregunta de por qué creó Dios un mundo en el que están presentes el sufrimiento y el mal: es decir, podemos tratar de responder al problema del mal, con tal de que tengamos presente que no podemos esperar conseguir una solución completa del problema en esta vida, debido a la finitud e imperfección de nuestras inteligencias y al hecho de que no podemos sondear los propósitos y planes divinos.

8. Al querer este universo, Dios no quiere los males contenidos en el mismo. Dios ama necesariamente su propia esencia, que es bondad infinita, y quiere libremente la creación como una comunicación de su bondad; Dios no puede amar lo que se opone a la bondad, a saber, el mal. Pero, ¿no previó Dios, para hablar en lenguaje humano, los males del mundo? Y, si previó los males del mundo, y, aun así, quiso el mundo, ¿no quiso los males del mundo? Si el mal fuese una entidad positiva, algo creado, entonces tendría que ser atribuido a Dios como Creador, puesto que no hay un princpio último del mal, como pensaron los maniqueos; pero el mal no es una entidad positiva; el mal es, como enseñó san Agustín, siguiendo a Plotino, una *privación*. El mal no es *aliquid*, algo positivo, y Dios

no puede haberlo creado, puesto que no es creable, sino que existe solamente como una privación en lo que en sí mismo, como ser, es bueno. Además, el mal como tal no puede ser querido ni siquiera por la voluntad humana, porque el objeto de la voluntad es necesariamente el bien, o lo que parece tal. El adúltero, dice santo Tomás, no quiere el mal, el pecado, precisamente como tal; lo que quiere es el placer sensible de un acto, el cual supone el mal. Puede objetarse que algunas personas han caído en perversidad diabólica, que han cometido actos precisamente porque constituían una ofensa a Dios; pero incluso en ese caso es algún bien aparente, la completa independencia, por ejemplo, lo que es el objeto de la voluntad: el desafío a Dios aparece como bueno, y es querido *sub specie boni.* No hay, pues, voluntad alguna que pueda querer el mal precisamente como tal, y Dios, al crear un mundo cuyos males "preveía", no ha querido los males, sino que ha querido el mundo que, como tal, es bueno, y ha querido permitir los males que preveía.

No obstante, no debe imaginarse que, al mantener la doctrina de que el mal como tal es una privación, santo Tomás entienda que el mal es irreal, en el sentido de ser una ilusión. Eso sería entender su posición de un modo completamente equivocado. El mal no es un ser, una *entitas,* en el sentido de que no cae bajo ninguna de las diez categorías del ser, pero la respuesta a la pregunta de si existe o no el mal debe ser afirmativa. Es cierto que eso suena a paradoja, pero santo Tomás quiere decir que el mal existe como una privación en el bien, y no por derecho propio, como una entidad positiva. Por ejemplo, la falta de la facultad de visión no constituye una privación en una piedra, porque a una piedra no le corresponde el ver, y la "ceguera" en una piedra sería la mera ausencia de un poder que sería incompatible con la naturaleza de la piedra; pero la ceguera en el hombre es una privación, la ausencia de algo que corresponde a la plenitud de la naturaleza humana. Sin embargo, esa ceguera no es una entidad positiva, es una privación de vista; pero la privación existe, es real, no es ni mucho menos una ilusión irreal. No tiene significado ni existencia alguna aparte del ser en que existe, pero al existir en ese ser la privación es suficientemente real. Del mismo modo, el mal no puede por sí mismo ser causa de nada, pero existe, y puede ser causa a través del bien en el que existe. En realidad, cuanto más poderoso es el bien en el que existe, mayores son sus efectos.[15]

Dios no creó, pues, el mal como una entidad positiva, pero ¿no habrá que decir que Dios quiso el mal en algún sentido, puesto que creó un mundo en el que preveía que existiría el mal? Es necesario considerar por separado el mal físico y el mal moral *(malum culpae).* El mal físico fue ciertamente permitido por Dios, y puede decirse que en cierto sentido fue querido por Dios. Indudablemente, Dios no lo quiso por razón de sí mismo, *per se,* pero quiso un universo, un orden natural, que suponía al menos la posibilidad de defectos y sufrimientos físicos. Al querer la creación de la naturaleza

15. Cf. *S. T.*, Ia, 48, 1-5.

sensitiva, Dios quiso aquella capacidad de sentir dolor y placer que es, naturalmente hablando, inseparable de la naturaleza humana. Dios no quiso el sufrimiento como tal, pero quiso que la naturaleza (un bien) llevase consigo la capacidad de sufrir. Además, dice santo Tomás, la perfección del universo requiere que haya, además de seres incorruptibles, seres corruptibles, y, si hay seres corruptibles, la corrupción, la muerte, tendrá su lugar según el orden natural. Así pues, Dios no quiso la corrupción (huelga decir que la palabra no se emplea aquí en su sentido moral) por razón de la misma, pero puede decirse que la causó *per accidens,* ya que quiso crear y creó un universo cuyo orden exigía la capacidad de defecto y corrupción por parte de algunos seres. Igualmente, la preservación del orden de la justicia exige que el mal moral pueda encontrar castigo (*malum poenae*), y puede decirse que Dios quiso y causó el castigo, no por sí mismo, sino para que el orden de la justicia fuese preservado.

Al tratar del mal físico, santo Tomás tiende, pues, a tratar a Dios como un artista, y el universo como una obra de arte. La perfección de esa obra de arte requiere una diversidad de seres, entre los cuales se encontrarán seres mortales y capaces de sufrimiento, de modo que puede decirse que Dios quiso el mal físico no *per se* sino *per accidens,* por razón de un bien, el bien del universo entero. Pero cuando se trata del orden moral, del orden de la libertad, y de considerar los seres humanos precisamente como agentes libres, su actitud es diferente. La libertad es un bien, y sin ella los seres humanos no tributarían a Dios aquel amor del que Él es digno, no podrían merecer, etc. La libertad hace al hombre más parecido a Dios de lo que sería si no fuese libre. Por otra parte, la libertad del hombre, cuando éste no ha alcanzado la visión de Dios, implica el poder de escoger contra Dios y contra la ley moral, el poder de pecar. Dios no quiso el desorden moral ni el pecado en nigún sentido, pero los permitió. ¿Por qué? En razón de un bien mayor, el de que el hombre pudiera ser libre y pudiera amar y servir a Dios por su propia libre elección. La perfección física del universo requería la presencia de algunos seres mortales, de modo que, como hemos visto, puede decirse que Dios quiso la muerte *per accidens;* pero aunque la perfección del universo requería que el hombre fuese libre, no requería que el hombre hiciese un mal uso de su libertad, es decir, que pecase, y no puede decirse que Dios haya querido el mal moral, ni *per se* ni *per accidens.* No obstante, era imposible que hubiese un ser humano en el orden natural que fuese libre y, al mismo tiempo, incapaz de pecar, de modo que se puede decir que Dios permitió el mal moral, aunque solamente lo permitió en razón de un bien mayor.

Habría, desde luego, mucho más que decir a propósito de esta cuestión, si introdujésemos consideraciones tomadas de la teología, y cualquier consideración puramente filosófica del problema es necesariamente mucho menos satisfactoria que un tratamiento en el que se utilicen tanto verdades filosóficas como verdades teológicas. Las doctrinas de la caída y de la redención,

por ejemplo, esparcen sobre el problema del mal una luz que no puede ser proporcionada por razonamientos puramente filosóficos. Sin embargo, los argumentos basados en la revelación y en la teología dogmática deben ser omitidos aquí. La respuesta filosófica de santo Tomás al problema del mal en su relación a Dios puede resumirse en dos afirmaciones: primera, que Dios no quiso el mal moral en ningún sentido, sino solamente lo permitió en razón de un bien mayor que el que podía alcanzarse impidiendo aquél, es decir, no haciendo al hombre libre, y, segunda, que aunque Dios no quiso el mal físico por razón del mismo, puede decirse que quiso ciertos males físicos *per accidens,* en provecho de la perfección del universo. Digo "ciertos *males físicos*", porque santo Tomás no entiende que pueda decirse que Dios quiso todos los males físicos, ni siquiera *per accidens.* La corruptibilidad o la muerte pertenecen a una cierta clase de bien, pero muchos males y sufrimientos físicos no están vinculados a la perfección o bien del universo, sino que son el resultado del mal moral de parte del hombre: no son "inevitables". Tales males físicos no fueron queridos, sino meramente permitidos por Dios.[16]

16. Sobre el tema del mal y su relación a Dios, ver, por ejemplo, *S. T.,* Ia, 19, 9; Ia, 48-9; *Contra Gent.,* 3, 4-5; *De Malo,* cuestiones 1-3; *De Potentia,* 1, 6.

CAPÍTULO XXXVII

SANTO TOMÁS DE AQUINO. — VII: PSICOLOGÍA

Una sola forma substancial en el hombre. — Las potencias del alma. — Los sentidos internos. — El libre albedrío. — La facultad más noble. — La inmortalidad. — Los entendimientos activo y pasivo no son numéricamente el mismo en todos los hombres.

1. Ya hemos visto[1] que santo Tomás de Aquino mantuvo la doctrina aristotélica del hilemorfismo, y que, apartándose de las opiniones de sus predecesores, defendió la unicidad de la forma substancial en la substancia. Tal vez santo Tomás empezó por aceptar la existencia de una *forma corporeitatis* como primera forma substancial en la substancia material;[2] pero, en cualquier caso, pronto se opuso a aquella opinión y sostuvo que la forma substancial específica informa inmediatamente a la materia prima, sin la mediación de otra forma substancial alguna. El aquinatense aplicó dicha doctrina al hombre, y mantuvo que en el *compositum* humano no hay más que una forma substancial. Esa única forma substancial es el alma racional, que informa directamente a la materia: no hay *forma corporeitatis*, ni menos aún, formas substanciales vegetativa y sensitiva. El ser humano constituye una unidad, y no puede menoscabarse dicha unidad, como se haría al suponer una pluralidad de formas substanciales. El término "hombre" no debe aplicarse ni al alma sola ni al cuerpo solo, sino al alma y al cuerpo juntos, a la substancia compuesta.

Santo Tomás sigue, pues, a Aristóteles al subrayar la unidad de la substancia humana. El alma única del hombre es la que confiere a éste todas sus determinaciones de hombre, su corporeidad (al informar la materia prima), y sus operaciones vegetativas, sensitivas e intelectivas. En una planta sólo está presente el alma o principio vegetativo, que confiere vida y las facultades de crecimiento y reproducción; en el animal irracional está sólo presente el alma sensitiva, que actúa como principio no solamente de la vida vegetativa, sino también de la sensitiva; en el hombre sólo está presente el alma racional,

1. Capítulo XXXIII.
2. Cf. *In I Sent.*, 8, 5, 2; *In II Sent.*, 3, 1, 1.

que es no solamente el principio de las operaciones peculiares a la misma, sino también de las funciones vegetativa y sensitiva. Cuando llega la muerte y el alma se separa del cuerpo, el cuerpo se desintegra: no se trata meramente de que cesen las operaciones racionales, puesto que también cesan las funciones sensitivas y vegetativas; es que el único principio de todas esas operaciones no informa ya la materia que anteriormente informaba, y en lugar de la substancia humana unificada tenemos una multiplicidad de substancias, cuyas nuevas formas substanciales son educidas de la potencialidad de la materia.

Está, pues, perfectamente claro que la idea platónica de la relación del alma al cuerpo era inaceptable para santo Tomás. Es el individuo humano el que percibe no solamente que razona y entiende, sino también que siente y ejerce sensaciones. Pero no es posible tener sensaciones sin tener un cuerpo, de modo que también el cuerpo, y no sólo el alma, ha de pertenecer al hombre.[3] Un hombre es engendrado cuando es infundida el alma racional, y muere cuando el alma racional se aparta del cuerpo: no hay ninguna otra forma substancial en el hombre aparte del alma racional, y ésta ejerce las funciones de las formas inferiores, realizando por sí misma, en el caso del hombre, lo que realiza el alma vegetativa en el caso de la planta, y el alma sensitiva en el caso del animal irracional.[4] De ahí se sigue que la unión del alma y el cuerpo no puede ser algo no natural: no puede ser un castigo sufrido por el alma por un pecado cometido en un estado anterior, como pensó Orígenes. El alma humana tiene la facultad de sensación, por ejemplo, pero no puede ejercitar esa función sin un cuerpo; tiene la facultad de intelección, pero no posee ideas innatas, y ha de formar sus ideas en dependencia de la experiencia sensible, para lo cual necesita un cuerpo; el alma está, pues, unida al cuerpo porque lo necesita, porque es la forma natural del cuerpo. La unión de alma y cuerpo no es en detrimento del alma, sino para su provecho, *propter animam*. La materia existe para la forma, y no a la inversa, y el alma está unida al cuerpo para poder obrar de acuerdo con su naturaleza.[5]

2. Pero aunque santo Tomás subrayase la unidad del hombre, la íntima unión de alma y cuerpo, mantuvo que hay una distinción real entre el alma y sus facultades, y entre unas y otras facultades. Solamente en Dios la potencia de obrar y el acto mismo son idénticos a su substancia, puesto que solamente en Dios no hay potencialidad: en el alma humana hay facultades o potencias de obrar que están en potencialidad respecto de sus actos, y que han de distinguirse según sus propios actos y objetos.[6] Algunas de esas potencias o facultades pertenecen al alma como tal, y no dependen intrínsecamente de un órgano corporal, mientras que otras pertenecen al

3. *S. T.*, Iª, 76, 1.
4. *Ibid.*, Iª, 76, 4.
5. Cf. *ibid.*, Iª, 76, 5; Iª, 89, 1.
6. *Ibid.*, Iª, 77, 1-3; *De Anima*, 1, *lectio* 2.

compositum y no pueden ser ejercidas sin el cuerpo; en consecuencia, las primeras permanecen en el alma incluso cuando está separada del cuerpo, mientras que las últimas permanecen en el alma separada sólo potencialmente (o virtualmente, *virtute*), en el sentido de que el alma tiene aún el poder remoto de ejercer las facultades, pero solamente si se reuniese con el cuerpo; en estado de separación, no puede hacer uso de ellas. Por ejemplo, la facultad racional o intelectiva no depende intrínsecamente del cuerpo, aunque en el estado de unión con el cuerpo hay una cierta dependencia en cuanto al material del conocimiento (en un sentido que explicaremos más adelante); pero es evidente que la facultad de sensación no puede ser ejercida sin el cuerpo. Por otra parte, tampoco puede ser ejercida por el cuerpo sin el alma. Así pues, su "sujeto" no es ni el alma sola ni el cuerpo solo, sino el *compositum* humano. No puede decirse simplemente que la sensación sea obra del alma, que utiliza como instrumento un cuerpo, según pensaba san Agustín; el cuerpo y el alma desempeñan sus respectivos papeles en la producción del acto de sensación, la facultad de sensación corresponde a ambos en unión, no a uno de ellos por separado.

En las potencias o facultades hay una cierta jerarquía. La facultad vegetativa, que comprende los poderes de nutrición, crecimiento y reproducción, tiene como objeto simplemente al cuerpo unido al alma, o viviendo por medio del alma. La facultad sensitiva (que comprende los sentidos exteriores de la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto, y los sentidos internos del *sensus communis, phantasia* o imaginación, *vis aestimativa* y *vis memorativa,* o memoria) tiene como objeto no simplemente el cuerpo del sujeto sentiente, sino todo cuerpo sensible. La facultad racional (que comprende los entendimientos activo y pasivo) tiene como objeto no solamente los cuerpos sensibles, sino al ser en general. Así pues, cuanto más elevada es la potencia, más amplio y comprehensivo es su objeto. La primera facultad general se relaciona al propio cuerpo del sujeto; pero las otras dos facultades, la sensitiva y la intelectiva, se relacionan también con objetos extrínsecos al sujeto mismo, y una consideración de ese hecho nos manifiesta que hay otras potencias además de las ya mencionadas. Si consideramos la aptitud del objeto externo para ser recibido en el sujeto a través del conocimiento, encontramos que hay dos clases de facultades, la sensitiva y la intelectiva, la primera de las cuales es de alcance más restringido que la segunda; pero si consideramos la inclinación y tendencia del alma hacia el objeto externo, encontramos que hay otras dos potencias, la de locomoción, por la cual el sujeto alcanza su objeto mediante su propio movimiento, y la de apetición, por la cual el objeto es deseado como con fin (*finis*). La potencia de locomoción corresponde al nivel de la vida sensitiva; pero la potencia de apetición es doble, pues comprende el deseo a nivel sensitivo, el apetito sensitivo y el deseo a nivel intelectivo, la volición. Encontramos, pues, al nivel vegetativo de la vida las tres potencias de nutrición, crecimiento y reproducción; al nivel sensitivo, los cinco sentidos externos, los

cuatro sentidos internos, la potencia locomotriz y el apetito sensitivo; y, al nivel racional, el entendimiento activo, el entendimiento pasivo y la voluntad. En el hombre están presentes todas esas potencias.

Esas potencias o facultades proceden de la esencia del alma como de su principio, pero se distinguen realmente unas de otras. Tienen distintos objetos formales (la vista, por ejemplo, tiene como objeto propio el color), sus actividades son diferentes, y son, por lo tanto, potencias realmente distintas (*operatio sequitur esse*). Pero las distinciones reales no deben ser multiplicadas sin razón suficiente. Por ejemplo, uno de los sentidos internos es la *vis memorativa*, o memoria sensitiva, por medio de la cual el animal recuerda al amigo o al enemigo, lo que le ha producido placer y lo que le ha dañado, y, según santo Tomás, la memoria del pasado como pasado corresponde a la memoria sensitiva, puesto que el pasado como pasado hace referencia a objetos particulares, y es la memoria sensitiva la que tiene relación con lo particular. Pero si entendemos por memoria la conservación de ideas o conceptos, ésta debe referirse al intelecto, y podemos hablar de memoria intelectual; pero la memoria intelectual no es una potencia distinta del mismo entendimiento, más precisamente, del entendimiento pasivo: es el mismo entendimiento visto en uno de sus aspectos o funciones. Igualmente, el acto de aprehender una verdad, de descansar en la aprehensión de la verdad, no procede de una potencia o facultad diferente de la facultad por la que razonamos discursivamente; *intellectus* y *ratio* no son facultades distintas, porque es la misma mente la que aprehende la verdad y la que razona de una verdad a otra. Ni tampoco la "razón superior" (*ratio superior*), que se ocupa de las cosas eternas, es una facultad diferente de la *ratio inferior*, por la que obtenemos un conocimiento racional de cosas temporales. Ambas son una misma facultad, aunque ésta reciba nombres diferentes según los objetos de sus diferentes actos, como decía san Agustín. Lo mismo tiene aplicación a los entendimientos especulativo y práctico, que no son más que una facultad.

3. Convendrá decir también algunas palabras sobre el tema de los "sentidos internos", que son comunes al hombre y a los animales. Santo Tomás observa [7] que Avicena, en su libro *Sobre el alma*, postuló cinco sentidos internos, pero que, en realidad, solamente hay cuatro. ¿Qué entiende santo Tomás por "sentidos" en ese contexto? Indudablemente, no sentidos en la acepción que nosotros damos al término, puesto que cuando nosotros utilizamos la palabra "sentido" nos referimos a uno de los sentidos externos. ¿Por qué les llama, entonces, sentidos? Para indicar que son operaciones que corresponden al nivel de la vida sensitiva, y que no suponen razón. Por ejemplo, debe ser por una operación instintiva por la que el pájaro "juzga" que las ramitas que ve le serán útiles para construir su nido. El pájaro no puede ver esa utilidad simplemente por la visión, que se dirige al color, y,

7 *S. T.*, Iª, 78, 4.

por otra parte, el pájaro no razona o juzga en el sentido propio de esos términos: tiene, pues, un "sentido interno" por el que aprehende la utilidad de las ramitas.

En primer lugar, debe haber un sentido interno por el que los datos de los distintos sentidos externos son distinguidos y reunidos. El ojo ve el color, el oído oye sonidos, pero aunque el sentido de la vista distingue un color de otro, no puede distinguir el color del sonido, puesto que no puede oír; y, por la misma razón, no puede referir el sonido al objeto coloreado visto, como, por ejemplo, cuando un hombre está hablando a su perro. Esa función de distinguir y reunir es ejecutada por el sentido general o *sensus communis*. En segundo lugar, el animal es capaz de conservar las formas aprehendidas por los sentidos, y esa función es ejecutada por la imaginación (*phantasia* o *imaginatio*), que es "un cierto tesoro de las formas recibidas a través de los sentidos". En tercer lugar, el animal es capaz de aprehender cosas que no puede percibir por medio de los sentidos, por ejemplo, que algo es útil para él, que alguien o algo es amistoso u hostil, y esa tarea es realizada por la *vis aestimativa*, mientras que, finalmente, la *vis memorativa* conserva las aprehensiones. Por lo que respecta a las formas sensibles, dice santo Tomás, no hay diferencia entre el hombre y el animal, puesto que todos son afectados del mismo modo por los objetos exteriores sensibles; pero por lo que respecta a la aprehensión de cosas que no son directamente percibidas por los sentidos externos, hay una diferencia entre el hombre y los animales. Éstos perciben cosas tales como la utilidad o la nocividad, la amistad o la hostilidad, por un instinto natural, mientras que el hombre compara cosas particulares. Así pues, lo que él llama en los animales *vis aestimativa naturalis*, lo llama *vis cogitativa* en el caso de los seres humanos. Algo más que el mero instinto está supuesto en este segundo caso.

4. Además de los cinco sentidos externos, los cuatro sentidos internos, la potencia locomotriz, el apetito sensitivo y las facultades cognoscitivas racionales (a las que volveré en el próximo capítulo, al tratar de la teoría tomista del conocimiento), el hombre tiene también voluntad (*voluntas*). La voluntad difiere del apetito sensitivo, puesto que desea el bien como tal o el bien en general (*bonum sub communi ratione boni*), mientras que el apetito sensitivo no desea el bien en general, sino los objetos particulares de deseo presentados por los sentidos. Además, la voluntad está orientada por su misma naturaleza hacia el bien en general, y desea necesariamente el bien en general. Tal necesidad no es, sin embargo, una necesidad de coacción, una necesidad que vincule a la voluntad con violencia; procede de la voluntad misma, que desea por su naturaleza el fin último o felicidad (*beatitudo*). La voluntad, como es una facultad apetitiva, no puede entenderse aparte de su objeto natural de deseo, su *finis* natural, y ese objeto, dice santo Tomás siguiendo a Aristóteles, es la beatitud, la felicidad, el bien en general. Los hombres deseamos necesariamente ser felices, no podemos por menos de desearlo; pero la necesidad en cuestión no es una necesidad impuesta desde

fuera por la violencia (*necessitas coactionis*), sino una necesidad de naturaleza (*necessitas naturalis*), que procede de la misma naturaleza de la voluntad.

Pero aunque el hombre desee necesariamente la felicidad, eso no significa que no sea libre en cuanto a sus elecciones particulares. Hay algunos bienes particulares que no son necesarios para la felicidad, y el hombre es libre de quererlos o no. Además, aun cuando la verdadera felicidad solamente puede encontrarse en la posesión de Dios, en el logro del Bien infinito, eso no significa que todo hombre haya de tener un deseo consciente de Dios, o que deba necesariamente querer aquellos medios que le conduzcan a Dios. En esta vida el entendimiento no alcanza aquella clara visión de Dios, como bien infinito y única fuente de felicidad, que se necesitaría para determinar a la voluntad. El hombre desea necesariamente la felicidad, pero la conexión entre la felicidad y Dios no le es tan resueltamente clara que sea incapaz de querer algo distinto de Dios. Desde luego, en cierto sentido el hombre siempre quiere a Dios, puesto que quiere necesariamente la felicidad, y, *de facto,* la felicidad solamente puede encontrarse en Dios, el Bien infinito; pero, debido a su falta de visión clara de Dios como Bien infinito, pueden aparecer al hombre como necesariamente relacionados a su felicidad objetos que no están relacionados de ese modo a ésta, y el hombre puede poner su felicidad en algo distinto de Dios. Quiera lo que quiera, lo quiere como un bien, real o aparente (el hombre quiere necesariamente *sub ratione boni*), pero no quiere necesariamente el verdadero Bien infinito. En un sentido interpretativo, puede decirse que el hombre quiere siempre a Dios; pero, por lo que se refiere a la elección consciente, el hombre puede querer algo distinto de Dios, incluso hasta la exclusión de Dios. Si cierra los ojos a la verdad y dirige su atención a los placeres sensuales, por ejemplo, poniendo en éstos su felicidad, el hombre es moralmente culpable; pero eso no altera el hecho de que la incompatibilidad entre el entregarse al placer sensual desordenado y el logro de la verdadera felicidad no le es tan evidente que no pueda tomar como fin la entrega a los placeres desordenados. Un ejemplo paralelo puede tomarse de la actividad del entendimiento. Si un hombre sabe lo que significan los términos, le es imposible no asentir a los primeros principios en el orden intelectivo, por ejemplo, al principio de identidad; pero cuando se trata de una cadena de razonamientos, como en la prueba metafísica de la existencia de Dios, puede negar su asentimiento, no porque la argumentación sea insuficiente, sino porque no desea asentir, y aparta su entendimiento de la percepción de la conexión necesaria entre las premisas y la conclusión, o de la atención a la misma. Semejantemente, un hombre quiere necesariamente *sub ratione boni,* desea necesariamente la felicidad; pero puede apartar su atención de la conexión necesaria entre la felicidad y Dios, y permitir que algo distinto de Dios le aparezca como fuente de la verdadera felicidad.

El libre albedrío (*liberum arbitrium*) no es una potencia o facultad distinta de la voluntad; pero hay una distinción mental entre aquél y ésta, porque el término "voluntad" significa la facultad como principio de toda

nuestra volición, sea necesaria (en relación al fin, la felicidad) o libre (en relación a la elección de medios tendentes a dicho fin), mientras que "libre albedrío", o voluntad libre, significa la misma facultad como principio de nuestra libre elección de los medios. Como ya se ha dicho, santo Tomás de Aquino mantenía que aunque el hombre quiere necesariamente el fin, la felicidad, no tiene una visión vinculante de la conexión entre los medios particulares y aquel fin, y, por lo tanto, es libre con relación a la elección de dichos medios, sin ser determinado ni desde fuera ni desde dentro. La libertad del hombre se sigue del hecho de su racionalidad. La oveja "juzga" por un instinto natural que debe huir del lobo, pero el hombre juzga que un bien ha de alcanzarse o que un mal ha de evitarse por un acto libre de su inteligencia.[8] La razón, a diferencia del instinto, no es determinada en su juicio a propósito de elecciones particulares. La elección se refiere a los medios para el fin último (la felicidad), y al hombre le es posible considerar cualquier objeto particular desde más de un punto de vista: puede considerarlo en un aspecto bueno y juzgar que debe ser escogido, o puede considerarlo en un aspecto malo, es decir, en cuanto falto de algún bien, y juzgar que debe ser evitado.[9] El *liberum arbitrium* es, pues, la potencia por la cual un hombre es capaz de juzgar libremente.[10] Puede parecer, entonces, que la libertad pertenece al entendimiento, y no a la voluntad; pero santo Tomás observa [11] que cuando se dice que el *liberum arbitrium* es la potencia por la que el hombre es capaz de juzgar libremente, no se hace referencia a cualquier clase de juicio, sino al juicio decisivo de la elección que pone fin a la deliberación resultante del hecho de que un hombre puede considerar un posible objeto de elección desde distintos puntos de vista. Por ejemplo, si se trata de ir a pasear o de no ir a pasear, yo puedo ver el paseo como un bien, como un ejercicio saludable, o como un mal, como una pérdida del tiempo que necesito para escribir una carta que ha de salir en el correo de la tarde. El juicio de la decisión que dice que saldré de paseo (o que no saldré, según sea el caso) se hace bajo el influjo de la voluntad. El *liberum arbitrium* es, pues, la voluntad, pero designa la voluntad no absolutamente, sino en su relación a la razón. El juicio como tal pertenece a la razón, pero la libertad del juicio pertenece inmediatamente a la voluntad. Aun así, es cierto que la explicación tomista de la libertad es de carácter intelectualista.

5. Ese intelectualismo es patente en la respuesta tomista a la cuestión de si la facultad más noble es el entendimiento o la voluntad. Santo Tomás responde que, absolutamente hablando, el entendimiento es la facultad más noble, puesto que el entendimiento, mediante el acto de conocimiento, posee el objeto, lo contiene en sí mismo mediante la asimilación mental, mientras que la voluntad tiende hacia el objeto como externo; y es más perfecto poseer

8. *S. T.*, Iª, 83, 1.
9. *Ibid.*, IIª, 13, 6.
10. *De Veritate*, 24, 4 y 6.
11. *Ibid.*, 24, 6.

en uno mismo la perfección del objeto que tender hacia éste, según existe fuera de uno mismo. Así pues, por lo que respecta a los objetos corpóreos, el conocimiento de éstos es más perfecto y más noble que la volición de los mismos, puesto que por el conocimiento poseemos en nosotros mismos las formas de esos objetos, y dichas formas existen en el alma racional de un modo más noble a como existen en los objetos corpóreos. De modo similar la esencia de la visión beatífica consiste en el acto de conocimiento por el que poseemos a Dios. Por otra parte, aunque la posesión del objeto por el entendimiento es en sí misma más perfecta que la tendencia hacia el objeto por la volición, la voluntad puede ser más noble que el entendimiento en ciertos aspectos, *secundum quid,* por razones accidentales. Por ejemplo, en esta vida, nuestro conocimiento de Dios es imperfecto y analógico, solamente conocemos a Dios de una manera indirecta, mientras que la voluntad tiende directamente a Dios: el amor a Dios es, pues, más perfecto que el conocimiento de Dios. En el caso de objetos que son menos nobles que el alma, los objetos corpóreos, podemos tener conocimiento inmediato, y tal conocimiento es más perfecto que la volición; pero en el caso de Dios, un objeto que trasciende al alma humana, solamente tenemos, en esta vida, un conocimiento mediato, y nuestro amor a Dios es más perfecto que nuestro conocimiento de Dios. No obstante, en la visión beatífica, en el cielo, cuando el alma ve la esencia de Dios de un modo inmediato, la superioridad intrínseca del entendimiento sobre la voluntad se reafirma a sí misma, por así decirlo. De esa manera, santo Tomás adopta la actitud intelectualista de Aristóteles y la interpreta, a la vez, en un marco cristiano.[12]

6. Hemos visto que santo Tomás de Aquino rechazó la opinión platónico-agustiniana sobre la relación del alma al cuerpo, y adoptó la doctrina aristotélica del alma como forma del cuerpo, subrayando la intimidad de la unión entre ambos. No hay *forma corporeitatis,* hay únicamente una forma substancial en el hombre, el alma racional, y ésta informa directamente la materia prima y es la causa de todas las actividades humanas en los niveles vegetativo, sensitivo e intelectivo. La sensación no es un acto del alma que se vale del cuerpo como de un instrumento, sino un acto del *compositum*; no tenemos ideas innatas, sino que la mente conoce en dependencia de la experiencia sensible. Se plantea, pues, la cuestión de si la intimidad de la unión de alma y cuerpo no ha sido acentuada de tal modo que deba excluirse la posible subsistencia del alma humana aparte del cuerpo. En otras palabras, la doctrina aristotélica de la relación de alma y cuerpo, ¿no es incompatible con la inmortalidad personal? Si se parte de la teoría platónica del alma, la inmortalidad queda asegurada, pero la unión de alma y cuerpo se hace difícil de entender; mientras que si se parte de la teoría aristotélica del alma, puede parecer que hay que sacrificar la inmortalidad, que el alma queda tan íntimamente vinculada al cuerpo que no puede subsistir aparte de éste.

12. *De Veritate,* 22, 11; cf. *S. T.,* Iª, 82, 3.

El alma es, en efecto, la forma del cuerpo, y, según santo Tomás, conserva siempre su aptitud para informar a un cuerpo, precisamente porque es por naturaleza la forma del cuerpo; pero no por eso deja de ser un alma racional, y sus potencias no se agotan en la información del cuerpo. Al tratar de la inmortalidad del alma, santo Tomás argumenta que el alma es incorruptible porque es una forma subsistente. Una cosa que se corrompe es corrompida o por sí misma (*per se*) o accidentalmente (*per accidens*), es decir, por la corrupción de alguna otra cosa de la que depende su existencia. El alma de los animales irracionales depende del cuerpo para todas sus operaciones, y se corrompe cuando se corrompe el cuerpo (*corruptio per accidens*); pero el alma racional, que es una forma subsistente, no puede ser afectada por la corrupción del cuerpo, del que no depende intrínsecamente.[13] Si eso fuera todo lo que santo Tomás tiene que decir para probar la inmortalidad, sería evidentemente culpable de una grosera *petitio principii*, puesto que presupondría que el alma humana es una *forma subsistens*, y eso es precisamente lo que tenía que demostrar. Pero santo Tomás argumenta que el alma racional debe ser una forma espiritual y subsistente, porque es capaz de conocer las naturalezas de todos los cuerpos. Si fuera material, estaría determinada a un objeto específico, como el órgano de la visión está determinado a la percepción del color. Además, si dependiese intrínsecamente de un órgano corporal, estaría limitada al conocimiento de alguna especie particular de objetos corpóreos, lo que no es el caso,[14] y si fuera ella misma un cuerpo, material, no podría reflexionar sobre sí misma.[15] Por esas y otras razones, el alma humana, que es un alma racional, debe ser inmaterial, es decir, espiritual, de lo que se sigue que es incorruptible o inmortal por naturaleza. Físicamente hablando podría, desde luego, ser aniquilada por Dios, que la creó; pero su inmortalidad se sigue de su naturaleza, y no es simplemente un don gratuito, salvo en el sentido en que es gratuita su misma existencia, como la existencia de cualquier otra criatura.

Santo Tomás argumenta también a partir del deseo de persistencia en el ser. Hay un deseo natural de inmortalidad, y un deseo natural, como implantado por Dios, no puede ser en vano.[16] "Es imposible que un apetito natural sea en vano. Pero el hombre tiene un apetito natural de perpetua persistencia en el ser. Eso está claro por el hecho de que la existencia (*esse*) es deseada por todas las cosas, pero el hombre tiene una aprehensión intelectual del *esse* como tal, y no solamente del *esse* aquí y ahora, como lo tiene el bruto. El hombre alcanza, pues, la inmortalidad por lo que respecta a su alma, por la que aprehende el *esse* como tal y sin límite temporal".[17] El hombre, a diferencia del animal irracional, puede concebir la existencia perpetua, sepa-

13. *S. T.*, Iª, 75, 6; *Contra Gent.*, 2, 79.
14. *Ibid.*, 75, 2.
15 *Contra Gent.*, 2, 49.
16. *S. T.*, Iª, 75, 6.
17. *Contra Gent.*, 2, 79

rada del momento presente, y a esa aprehensión corresponde un deseo natural de inmortalidad. Como ese deseo tiene que haber sido implantado por el Autor de la Naturaleza, no puede ser en vano (*frustra*, o *inane*). Contra eso argumentará más tarde Duns Escoto que, por lo que se refiere al deseo natural (*desiderium naturale*), el hombre y el bruto están al mismo nivel, y ambos rehúyen la muerte, mientras que, por lo que se refiere a un deseo elícito o consciente, hemos de mostrar que su satisfacción es posible antes de argumentar que debe ser satisfecho.[18] Podría replicarse que la posibilidad de la satisfacción del deseo se muestra al probar que el alma no depende intrínsecamente del cuerpo, sino que es espiritual, lo cual equivaldría a admitir que el argumento fundamental es el tomado de la espiritualidad del alma.

En vista de la epistemología de santo Tomás, de su insistencia en cuanto a poner el origen de las ideas humanas en la experiencia sensible y en cuanto al papel del "fantasma" en la formación de dichas ideas, puede parecer que se contradice al afirmar que la mente humana no depende intrínsecamente del cuerpo, y puede parecer también que el alma en estado de separación sería incapaz de actividad intelectiva alguna. Con respecto al primer punto, sin embargo, santo Tomás mantiene que la mente necesita del cuerpo para su actividad no como un órgano de la actividad mental, porque ésta es de la mente sola, sino por causa del objeto natural de la mente humana en esta vida, cuando está unida a un cuerpo. En otras palabras, la mente no depende intrínsecamente del cuerpo para su subsistencia. ¿Puede, entonces, ejercer su actividad en un estado de separación del cuerpo? Sí, porque su modo de conocimiento es consecuencia del estado en que se encuentra. Cuando está unida al cuerpo, el alma racional no llega a conocer cosas salvo *convertendo se ad phantasmata*; pero cuando está en estado de separación ya no es incapaz de conocerse a sí misma y a otras almas de una manera perfecta y directa, y a los ángeles de manera imperfecta. Puede parecer que en tal caso es mejor para el alma encontrarse en estado de separación del cuerpo que no unida a éste, puesto que los espíritus son objetos de conocimiento más nobles que las cosas corpóreas; pero santo Tomás no puede admitir eso, ya que él ha insistido en que es natural para el alma estar unida al cuerpo, y que tal unión es para bien del alma. No vacila, pues, en sacar la conclusión de que el estado de separación es *praeter naturam*, y que el modo de conocimiento del alma en el estado de separación es también *praeter naturam*.[19]

7. Cuando santo Tomás prueba la inmortalidad del alma se refiere, naturalmente, a la inmortalidad personal. Contra los averroístas argumenta que el entendimiento no es una substancia distinta del alma humana y común a todos los hombres, sino que está multiplicado "según la multiplicación de los cuerpos".[20] Es imposible explicar la diversidad de ideas y de operaciones intelectivas en los diferentes hombres sobre el supuesto de que todos los hom-

18. *Opus oxon.*, 4, 43, 2, núms. 29 y sig.
19. *S. T.*, Ia, 89, 1 y sig.
20. *Ibid.*, 76, 2.

bres tienen un solo entendimiento. No son solamente las sensaciones y los "fantasmas" lo que difiere de unos hombres a otros, sino también sus vidas y actividades intelectivas. Es absurdo suponer que los hombres tienen un solo entendimiento, como lo sería suponer que tienen una sola visión.

Es importante advertir que no es la opinión de Avicena concerniente a la unicidad y el carácter separado del entendimiento *activo* lo que excluye necesariamente la inmortalidad personal (algunos filósofos medievales que mantuvieron indudablemente la inmortalidad personal identificaron el entendimiento activo con Dios o con la actividad de Dios en el alma humana), sino más bien la opinión de Averroes concerniente a la unicidad y carácter separado del entendimiento *pasivo*, y no solamente del activo. Santo Tomás de Aquino pone en claro que su principal enemigo en este punto fue Averroes, al comienzo de su *De unitate intellectus contra averroistas*. Si se acepta la teoría averroísta, "se sigue que después de la muerte no queda nada de las almas de los hombres, excepto un solo entendimiento; y de ese modo hay que excluir igualmente la concesión de recompensas y castigos". Eso no es decir, desde luego, que santo Tomás aceptase la teoría de la unicidad del entendimiento activo; argumenta contra la misma, por ejemplo, en la *Summa contra Gentiles*,[21] y también en la *Summa Theologica*.[22] Uno de sus argumentos establece que si el entendimiento activo fuera uno en todos los hombres, entonces su ejercicio sería independiente del control del individuo, y sería constante, mientras que, en realidad, podemos llevar a cabo a voluntad la actividad intelectual, y abandonarla también a voluntad. Incidentalmente, santo Tomás de Aquino interpreta el pasaje indudablemente oscuro de Aristóteles en el *De Anima* [23] como si enseñase el carácter individual del intelecto activo en los individuos humanos. Es imposible decir con certeza que la interpretación de Aristóteles por santo Tomás es equivocada, aunque yo me inclino por esa opinión; pero el acierto o error de esa interpretación de Aristóteles no afecta, es evidente, a la verdad o falsedad de su propia idea del entendimiento activo.[24]

Contra la unicidad del entendimiento pasivo, santo Tomás argumenta en el *De unitate intellectus contra averroistas* y en la *Summa contra Gentiles*.[25] Sus argumentos presuponen muy ampliamente la psicología y la epistemología aristotélicas; pero tal presuposición debía realmente darse por descontada, no solamente por el hecho de que santo Tomás había aceptado la doctrina aristotélica según él mismo la entendía e interpretaba, sino también porque los averroístas eran a la vez aristotélicos. Así pues, decir que santo Tomás de Aquino presuponía la psicología y la epistemología aristotélicas es simplemente decir que trató de mostrar a los averroístas que su noción

21. 2, 76.
22 Iª, 79, 4-5.
23. 3, 5; 430 a., 17 y sig.
24. Sobre Aristóteles, ver *Summa contra Gentiles*, 2, 78, y el Comentario al *De Anima*, 3, *lectio* 10.
25. 2, 73-5.

del carácter unitario y separado del entendimiento pasivo era inconsecuente con sus propios principios. Si el alma es la forma del cuerpo, ¿cómo podría el entendimiento pasivo ser uno en todos los hombres? Un solo principio no podría ser la forma de una pluralidad de substancias. Por otra parte, si el entendimiento pasivo fuese un principio separado, sería eterno; en tal caso, contendría todas las *species intelligibiles* que han sido recibidas desde siempre, y todos y cada uno de los hombres serían capaces de entender todas aquellas cosas que en un momento u otro han sido entendidas por el hombre, lo cual, evidentemente, no ocurre. Además, si el entendimiento activo fuera separado y eterno, se estaría ejerciendo desde la eternidad, y el entendimiento pasivo, supuesto igualmente separado y eterno, estaría recibiendo desde la eternidad; pero en tal caso se convertirían en innecesarios los sentidos y la imaginación a efectos de las actividades intelectivas, y la verdad es que la experiencia pone de manifiesto que son indispensables. Y ¿cómo se podrían explicar las diferentes capacidades intelectivas de los distintos hombres? Es indudable que las diferencias de los hombres en ese aspecto dependen en cierta medida de las diferencias en sus capacidades infraintelectivas.

Hoy puede resultar algo difícil para nosotros entender la excitación producida por la teoría averroísta, y el interés que suscitó. Pero es indudable que era incompatible con las doctrinas cristianas de la inmortalidad y de las sanciones en la vida futura, y aunque santo Tomás muestre un deseo de disociar a Aristóteles de Averroes, las consecuencias morales y religiosas de la doctrina averroísta eran más importantes para él que el intento de Averroes de atribuir la paternidad de su doctrina al gran filósofo griego. Contra los averroístas hicieron causa común los agustinianos y los aristotélicos. Podríamos comparar aquella reacción a la hoy provocada por los sistemas metafísicos y psicológicos que parecen poner en peligro la personalidad humana. En ese punto, el idealismo absoluto, por ejemplo, suscitó la oposición general de filósofos que, por lo demás, estaban profundamente divididos entre ellos.

CAPÍTULO XXXVIII

SANTO TOMÁS DE AQUINO. — VIII: EL CONOCIMIENTO

La "teoría del conocimiento" en santo Tomás. — El proceso del conocimiento: conocimiento de lo universal y de lo particular. — El conocimiento del alma por sí misma. — La posibilidad de la metafísica.

1. Buscar en santo Tomás una epistemología, en el sentido de una justificación del conocimiento, de una prueba o intento de prueba de la objetividad del conocimiento, frente a los idealismos subjetivistas de una clase o de otra, sería buscar en vano. Que todo el mundo, incluso los sedicentes escépticos, está convencido de que es posible una especie u otra de conocimiento, estaba tan claro para santo Tomás como lo había estado para san Agustín, y, si es que hay para santo Tomás un problema del conocimiento, se trata del problema de cómo salvaguardar y justificar la metafísica frente a la psicología aristotélica más bien que el de justificar la objetividad de nuestro conocimiento del mundo extramental frente al idealismo subjetivista, que aún no había hecho su aparición, o el de mostrar la legitimidad de la metafísica frente al criticismo kantiano, que estaba más distante aún en el futuro. Por supuesto que eso no equivale a decir que los principios tomistas no puedan desarrollarse de modo que nos proporcionen respuestas al idealismo subjetivista y al kantismo; pero no se debe cometer el anacronismo de hacer que el santo Tomás histórico conteste a preguntas que aún no habían sido formuladas. En realidad, el tratar la teoría del conocimiento de santo Tomás como algo aparte de su doctrina psicológica constituye ya en sí mismo un cierto anacronismo, pero creo que puede ser justificado, puesto que el problema del conocimiento se plantea a partir de la psicología, y es posible, al menos por razones de conveniencia, tratarlo por separado. Para aclarar el problema es necesario, ante todo, presentar un breve esbozo del modo en que, según santo Tomás, obtenemos nuestras ideas y nuestro conocimiento natural.

2. Los objetos corpóreos actúan sobre los órganos de los sentidos, y la sensación es un acto del *compositum*, del alma y el cuerpo, y no del alma sola, que se valiera del cuerpo como de un instrumento, según había pensado san Agustín. Los sentidos están naturalmente determinados a la aprehensión

de realidades particulares, no pueden aprehender universales. Los animales irracionales tienen sensaciones, pero no captan ideas generales. El "fantasma" o imagen, que aparece en la imaginación, y que representa el objeto material particular percibido por los sentidos, es en sí mismo particular, el fantasma de un objeto particular. El conocimiento humano intelectivo, sin embargo, es conocimiento de lo universal; el ser humano, en sus operaciones intelectivas, aprehende la forma del objeto material mediante la abstracción: aprehende un universal. Por la sensación únicamente podemos aprehender hombres particulares o árboles particulares, por ejemplo, y los fantasmas o imágenes internas de hombres o de árboles son siempre particulares. Aun cuando imaginemos una imagen compuesta de hombre, que no representa distintamente a ningún hombre real, sino que represente confusamente a muchos, esa imagen no dejará de ser particular, puesto que imágenes o partes de imágenes de hombres particulares reales cooperan en la formación de una imagen que puede ser "genérica" con respecto a hombres particulares reales, pero que no es en sí misma menos particular, la imagen de un hombre particular imaginado. Sin embargo, la mente puede concebir, y concibe de hecho, la idea general de hombre como tal, idea que incluye en su extensión a todos los hombres. Indudablemente una imagen de hombre no tiene aplicación a todo hombre, pero la idea de hombre, aun cuando sea concebida en dependencia de la aprehensión sensitiva de hombres particulares, tiene aplicación a todos los hombres. La imagen de un hombre ha de ser la imagen de un hombre que tiene pelos en la cabeza o la imagen de un hombre que no tiene pelos en la cabeza. En el primer caso, no representa, en ese aspecto, a los calvos; en el segundo, no representa en ese aspecto a los hombres que no son calvos; pero si formamos el concepto de hombre como animal racional, la idea vale para todos los hombres, sean o no calvos, sean blancos o negros, altos o bajos, ya que es la idea de la esencia de hombre.

¿Cómo se efectúa, pues, el tránsito del conocimiento sensitivo y particular al conocimiento intelectual? Aunque la sensación es una actividad del alma y el cuerpo juntos, el alma espiritual y racional no puede ser afectada directamente por una cosa material ni por el fantasma; es, pues, necesaria alguna actividad de parte del alma, puesto que el concepto no puede formarse de un modo simplemente pasivo. Dicha actividad es la actividad del entendimiento "activo", el cual "ilumina" el fantasma y abstrae de éste el universal o "especie inteligible". Santo Tomás habla, pues, de iluminación, pero no emplea este término en su pleno sentido agustiniano (al menos, no según lo que es probablemente la interpretación correcta del sentido agustiniano del término). Lo que santo Tomás quiere decir es que el entendimiento activo, por su poder natural y sin iluminación especial alguna de parte de Dios, hace visible el aspecto inteligible del fantasma, revela el elemento formal y potencialmente universal contenido implícitamente en el fantasma. El entendimiento activo abstrae por sí mismo el elemento universal, y produce en el entendimiento pasivo la "especie impresa" (*species impressa*). La reac-

ción del entendimiento pasivo a esa determinación es el *verbum mentis*, o *species expressa*, el concepto universal en sentido propio. La fundación del entendimiento activo (o "agente") es puramente activa, la de abstraer el elemento universal a partir de los elementos particulares del fantasma, y producir en el entendimiento pasivo la *species impressa*. El entendimiento del hombre no contiene ideas innatas, pero está en potencia para la recepción de conceptos. Así pues, ha de ser reducido al acto, y esa reducción a acto tiene que ser efectuada por un principio que esté a su vez en acto. Como el principio activo no dispone de ideas propias ya elaboradas que proporcionar, debe obtener sus materiales sacándolos de lo proporcionado por los sentidos, y eso significa que tiene que extraer del fantasma el elemento inteligible. Abstraer significa aislar intelectualmente lo universal separándolo de las notas particularizantes. El entendimiento activo abstrae así la esencia universal de hombre a partir de un fantasma particular excluyendo todas las notas particulares que lo limitan a ser el de un hombre particular o de determinados hombres particulares. Como el entendimiento activo es puramente activo, no puede imprimir en sí mismo el universal; lo imprime en el elemento potencial del entendimiento humano, en el entendimiento pasivo, y la reacción a esa impresión es el concepto en sentido pleno, el *verbum mentis*.

Es importante advertir, sin embargo, que el concepto abstracto no constituye el objeto del acto de conocimiento, sino su medio. Si el concepto, la modificación del entendimiento, fuese en sí mismo el objeto del conocimiento, entonces nuestro conocimiento sería un conocimiento de ideas, no de cosas existentes fuera de la mente, y las proposiciones de la ciencia se referirían no a cosas extramentales sino a conceptos en la mente. En realidad, sin embargo, el concepto es la semejanza del objeto producida en la mente, y constituye así el medio por el cual la mente conoce el objeto: dicho en el lenguaje del aquinatense, es *id quo intelligitur*, no *id quod intelligitur*.[1] Por supuesto, la mente tiene el poder de reflexionar sobre sus propias modificaciones, y de ese modo puede convertir en objeto al concepto; pero el concepto no es objeto del conocimiento sino secundariamente, mientras que primariamente es instrumento del conocimiento. Al decir eso, santo Tomás evita el colocarse en una posición que sería la del idealismo subjetivo, y que le llevaría a las dificultades que acechan a esa forma de idealismo. La teoría con la que en realidad él contrasta la suya propia es la teoría de Platón; pero eso no altera el hecho de que al adoptar la actitud que adoptó escapase a una trampa de la que es casi imposible liberarse.

Como santo Tomás afirmaba que el entendimiento conoce directamente la esencia, el universal, sacó la conclusión lógica de que la mente humana no conoce directamente las cosas materiales singulares. Hay que subrayar, desde luego, "mente" y "conoce", puesto que no puede negarse que el ser humano aprehende objetos materiales particulares por medio de la sensi-

1. *S. T.*, Iª, 5, 2.

bilidad; el objeto de los sentidos es precisamente el particular sensible. Pero el entendimiento llega a conocer mediante la abstracción de la especie inteligible a partir de la materia individualizante, y sólo puede tener, pues, conocimiento directo de universales. No obstante, aun después de abstraer la especie inteligible, el entendimiento ejerce su actividad de conocimiento solamente mediante una "conversión", una vuelta de la atención a los fantasmas en los que aprehende los universales, y de ese modo tiene un conocimiento indirecto o reflejo de las cosas particulares representadas por los fantasmas. Así, la aprehensión sensitiva de Sócrates permite a la mente abstraer el "hombre" universal; pero tal idea abstracta es un medio de conocimiento, un instrumento de conocimiento, para el entendimiento solamente en la medida en que éste se vuelve hacia el fantasma y puede así formar el juicio de que Sócrates es un hombre. Así pues, no es correcto decir que, según santo Tomás de Aquino, el entendimiento no tiene conocimiento alguno de los particulares corpóreos: lo que el santo afirmó es que la mente no tiene sino un conocimiento indirecto de tales particulares, y que su objeto directo de conocimiento es el universal.[2] Pero eso no debe tampoco entenderse en el sentido de que el objeto primario de la cognición intelectual sea la idea abstracta como tal: la mente aprehende el elemento formal, el elemento potencialmente universal que se da en Sócrates, por ejemplo, y lo abstrae de la materia individualizante. Dicho en lenguaje técnico, el objeto primario del conocimiento intelectual es el universal directo, el universal aprehendido en el particular; sólo secundariamente aprehende la mente el universal precisamente como universal, el "universal reflejo".

Aún deben añadirse a la explicación dos observaciones. El propio santo Tomás explica que, cuando él dice que la mente abstrae el universal a partir del particular corpóreo mediante su separación de la materia individualizante, lo que quiere decir es que cuando la mente abstrae la idea de hombre, por ejemplo, la abstrae de *esa* carne y *esos* huesos, es decir, de la materia individualizante particular, pero no de la materia en general, la "materia inteligible" (es decir, la substancia como sujeto de cantidad). La corporeidad entra en la idea de hombre como tal, aunque la materia particular no entra en la idea universal de hombre.[3] En segundo lugar, santo Tomás no pretende que la cosa particular como tal no pueda ser objeto directo de cognición intelectual, sino que lo que no puede serlo es el objeto particular sensible o corpóreo. En otras palabras, se excluye que el objeto particular corpóreo sea objeto directo del acto de conocimiento intelectual no precisamente por ser particular, sino por ser material, y porque la mente sólo conoce al abstraer de la materia como principio de individuación, es decir, al abstraer de esa o aquella materia.[4]

3. Así pues, según santo Tomás, la mente humana está originalmente

2. *S. T.*, Iª, 86, 1.
3. *Ibid.*, 85, 1.
4. *Ibid.*, 86, 1, *ad* 3.

en potencia para conocer: pero no tiene ninguna idea innata. El único sentido en el que puede llamarse innatas a las ideas es el de que la mente tiene una capacidad natural para la abstracción y la formación de ideas; pero por lo que respecta a ideas en acto, la mente es originariamente un *tabula rasa.* Además, la fuente del conocimiento intelectivo es la percepción sensible, puesto que el alma, forma del cuerpo, tiene como objeto natural de conocimiento las esencias de los objetos materiales. El alma racional se conoce a sí misma sólo por medio de sus actos, se aprehende a sí misma no directamente, en su esencia, sino en el acto por el cual abstrae las especies inteligibles de los objetos sensibles.[5] El conocimiento del alma por sí misma no constituye, pues, una excepción a la regla general de que todo nuestro conocimiento comienza por la percepción sensible y depende de la percepción sensible. Santo Tomás expresa ese hecho diciendo que el entendimiento, cuando está unido a un cuerpo en la vida presente, nada puede llegar a conocer *nisi convertendo se ad phantasmata.*[6] La mente humana no piensa sin la presencia de un fantasma, como está claro a nuestra introspección, y depende del fantasma, como lo pone de manifiesto el hecho de que una fuerza desordenada de la imaginación (como la que se da en los locos) perjudica al conocimiento. Y la razón de tal hecho está en que la capacidad cognoscitiva está proporcionada a su objeto natural.[7] En resumen, el alma humana, como dijo Aristóteles, nada entiende sin un fantasma, y podemos decir que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

4. De ahí se sigue, evidentemente, que la mente humana no puede, en esta vida, alcanzar un conocimiento directo de las substancias inmateriales, las cuales no son, ni pueden ser, objeto de los sentidos.[8] Pero también se suscita el problema de si, dadas esas premisas, puede haber algún conocimiento metafísico, el problema de si la mente humana puede elevarse sobre las cosas de los sentidos y alcanzar algún conocimiento de Dios, por ejemplo, ya que Dios no puede ser objeto de los sentidos. Si nuestros entendimientos dependen del fantasma, ¿cómo pueden conocer aquellos objetos de los que no hay fantasma, aquellos objetos que no impresionan a los sentidos?[9] Dado el principio *nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu,* ¿cómo puede obtenerse algún conocimiento de Dios, siendo así que no podemos decir que *Deus prius fuerit in sensu*? En otras palabras, dada la psicología y la epistemología tomista, parece que la teología natural tomista queda inevitablemente invalidada: no podemos trascender los objetos de los sentidos, y hay que excluir todo conocimiento de objetos espirituales.

Para entender la réplica de santo Tomás a esa seria objeción es necesario recordar su doctrina del entendimiento como tal. Los sentidos están nece-

5. *S. T.,* Iª, 87, 1.
6. *Ibid.,* 84, 7.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.,* 88, 1.
9. *Ibid.,* 84, 7, *ad* 3.

sariamente determinados a una clase particular de objetos, pero el entendimiento, que es inmaterial, es la facultad de aprehender el ser. El entendimiento como tal está dirigido al ser en toda su extensión. El objeto del entendimiento es lo inteligible: nada es inteligible excepto en la medida en que está en acto o participa del ser, y todo lo que está en acto es inteligible en la medida en que está en acto, es decir, en que participa del ser. Si consideramos el entendimiento humano precisamente como entendimiento, debemos admitir, pues, que su objeto primario es el ser. *Intellectus respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri.*[10] *Primo autem in conceptione intellectus cadit ens; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu... Unde ens est proprium obiectum intellectus.*[11] El primer movimiento del entendimiento es, pues, hacia el ser, no hacia el ser sensible en particular, y el entendimiento puede conocer la esencia de una cosa material solamente en la medida en que esa cosa tiene ser; sólo después de eso se dice que una especie particular de entendimiento, el entendimiento humano, está dirigido a una especie particular de ser. A causa de su estado encarnado y de la necesidad de la *conversio ad phantasma,* el entendimiento humano, en su estado encarnado, tiene al objeto sensible como objeto "propio" y natural de su aprehensión, pero no pierde su orientación hacia el ser en general. Como entendimiento *humano,* encuentra su punto de partida en los sentidos, en los seres materiales, pero como *entendimiento* humano puede ir más allá de los sentidos, sin limitarse a las esencias materiales, aunque solamente puede hacerlo así en la medida en que los objetos inmateriales se manifistan en y a través del mundo sensible, en la medida en que las cosas materiales tienen relación a objetos inmateriales. Como intelecto encarnado, como *tabula rasa,* cuyo objeto natural es la esencia material, el entendimiento no puede aprehender por sí mismo directamente a Dios; pero los objetos sensibles, como finitos y contingentes, revelan su relación a Dios, de modo que el entendimiento puede conocer que Dios existe. Además, los objetos sensibles, como efectos de Dios, manifiestan hasta cierto punto a Dios, de modo que el entendimiento puede llegar a conocer algo de la naturaleza de Dios, aunque ese conocimiento no puede ser (en el orden natural) más que analógico. La necesidad de la *conversio ad phantasma* significa que no podemos conocer a Dios directamente, pero podemos conocer a Dios en la medida en que los objetos sensibles manifiestan su existencia y nos permiten alcanzar un conocimiento analógico, indirecto e imperfecto, de su naturaleza: podemos conocer a Dios *ut causam, et per excessum, et per remotionem.*[12]

Un presupuesto de esa posición es la actividad del entendimiento humano. Si el entendimiento humano fuera meramente pasivo, si la *conversio ad phantasma* significase que las ideas fueran causadas de un modo simple-

10. *S. T.,* Iª, 79, 7.
11. *Ibid.,* 5, 2.
12. *Ibid.,* 84, 7 *ad* 3.

mente pasivo, ningún conocimiento natural de Dios sería posible, puesto que los objetos sensibles no son Dios, y de Dios o de otros seres inmateriales *non sunt phantasmata.* Es la capacidad activa del entendimiento lo que nos faculta a descubrir, por así decirlo, en el ser sensible la relación al ser inmaterial. El acto de conocimiento sensible no es la causa total y perfecta de nuestra cognición intelectual, sino más bien la *materia causae* de la cognición intelectual. El entendimiento activo hace actualmente inteligible al fantasma mediante la operación abstractiva. Así pues, al no ser el acto de conocimiento sensitivo causa total del acto de conocimiento intelectual, "no hay que sorprenderse de que la cognición intelectual llegue más lejos que la cognición sensitiva".[13] El entendimiento humano, como unido a un cuerpo, tiene como objeto natural las esencias de las cosas materiales, pero, por medio de esas esencias, puede ascender a "cierto tipo de conocimiento de cosas invisibles". Solamente podemos conocer esos objetos inmateriales *per remotionem,* negando de ellos las características peculiares de los objetos sensibles, o por analogía; pero no podríamos conocerlos en absoluto de no ser por la capacidad activa del entendimiento.[14]

Subsiste otra dificultad, ya mencionada. ¿Cómo puede, entonces, tener un contenido positivo nuestra idea de Dios, o de cualquier objeto espiritual? Si decimos, por ejemplo, que Dios es personal, eso no significa, evidentemente, que queramos adscribir a Dios personalidad humana. Pero si todo lo que pretendemos decir es que Dios no es inferior a lo que nosotros conocemos como personal, ¿hay algún contenido positivo en nuestra idea de personalidad divina? "No-menos-que-personal", ¿es una idea positiva? Y si lo decimos en forma afirmativa, "más-que-personal", ¿tienen esos términos un contenido positivo? Si no lo tienen, quedaremos reducidos a la *via negativa,* y solamente podremos conocer a Dios *per remotionem.* Pero santo Tomás no se atiene exclusivamente a la *via negativa*; también utiliza la *via affirmativa,* y mantiene que podemos conocer a Dios *per excessum.* Ahora bien, si cuando atribuimos a Dios sabiduría, por ejemplo, decimos que se la atribuimos *modo eminentiori,* es difícil ver cuál es realmente el contenido de nuestra idea de sabiduría divina. Ésta debe estar basada en la sabiduría humana, que es la única sabiduría de que tenemos experiencia natural y directa; y, sin embargo, no puede ser precisamente sabiduría humana. Pero si es la sabiduría humana sin las limitaciones y formas de la sabiduría humana, ¿qué contenido positivo posee la idea, siendo así que no tenemos experiencia alguna de sabiduría sin limitaciones? Parece que quien esté decidido a mantener que la idea tiene un contenido positivo deberá decir, o bien que la idea de "sabiduría humana más una negación de sus límites" es una idea positiva, o bien, como Escoto, que podemos obtener una idea de la esencia de sabiduría, por así decirlo, idea que podría ser predicada unívocamente

13. *S. T.,* Iª, 84, 6, *in corpore,* y *ad* 3.
14. Cf. *Ibid.,* 84, 7, *in corpore,* y *ad* 3.

de Dios y del hombre. Esta última teoría, aunque útil en algunos aspectos, no es completamente satisfactoria, puesto que ni santo Tomás ni el mismo Escoto sostendrían que la sabiduría ni ninguna otra perfección se realice unívocamente en Dios y en las criaturas. En cuanto a la primera respuesta, puede parecer de momento un modo de escapar a la dificultad; pero la reflexión muestra que decir que Dios es sabio, en el sentido de que Dios es más que sabio (en sentido humano) no es lo mismo que decir que Dios no es sabio (en sentido humano). Una piedra no es sabia (en el sentido humano) y tampoco es más que sabia, sino menos que sabia. Es verdad que si utilizamos la palabra "sabio" con la precisa significación de la sabiduría de que tenemos experiencia, a saber, la sabiduría humana, podemos decir con verdad no solamente que la piedra no es sabia, sino también que Dios no es sabio; pero el significado de esas dos proposiciones no es el mismo, y si el significado no es el mismo tiene que haber un contenido positivo en la proposición de que Dios no es sabio (es decir, que Dios es más que sabio en el sentido específicamente humano). Así pues, la proposición de que Dios es sabio (en la que "sabio" significa infinitamente más que sabio en sentido humano) tiene un contenido positivo. Pedir que el contenido de las ideas analógicas sea perfectamente claro y expresable, de modo que pueda ser perfectamente entendido en términos de experiencia humana, sería desconocer enteramente la naturaleza de la analogía. Santo Tomás no era un racionalista, aunque admitiese que podemos llegar a *aliqualis cognitio Dei.* La infinitud del objeto, Dios, quiere decir que la mente humana finita no puede obtener una idea adecuada y perfecta de la naturaleza de Dios; pero no significa que no pueda alcanzar una noción imperfecta e inadecuada de la naturaleza de Dios. Saber que Dios entiende, es saber algo positivo acerca de Dios, puesto que nos dice, como mínimo, que Dios no es irracional como una piedra o una planta, aun cuando saber lo que es en sí mismo el entendimiento divino exceda nuestra capacidad de comprensión.

Volvamos al ejemplo de la personalidad. La afirmación de que Dios es personal depende del argumento de que el Ser Necesario y Causa Primera no puede ser menos perfecto que lo que procede y depende de Él. Por otra parte, la psicología y la epistemología aristotélico-tomistas no permiten decir que una argumentación de esa clase proporcione una idea adecuada de lo que es en sí misma la personalidad divina. Si se pretende que se posee dicha idea, ésta sería derivada de la experiencia. En la práctica, eso significaría que habría que afirmar que Dios es *una* persona, de donde se seguiría una contradicción entre la revelación y la filosofía. Por el contrario, si se reconoce que por la sola argumentación filosófica no es posible llegar a una idea adecuada de la personalidad divina, se reconocerá que todo lo que tenemos derecho a decir desde el punto de vista filosófico es que Dios es personal, no que Dios sea *una* persona. Cuando la revelación nos informa de que Dios es *tres* personas en una sola naturaleza, nuestro conocimiento de Dios aumenta, sin que eso suponga una contradicción entre la teología y la filosofía.

Además, cuando decimos que Dios es personal, tal afirmación debe entenderse en el sentido de que Dios no es menos que lo que experimentamos como personalidad, que la personalidad debe darse en Dios de la única manera en que puede darse en un Ser Infinito. Si se objeta que ahí hay una petición de principio, puesto que la cuestión es precisamente la de si son compatibles la personalidad y la infinitud, puede replicarse que las pruebas en favor de la personalidad de Dios y de su infinitud son independientes, de modo que sabemos que personalidad e infinitud deben ser compatibles, aun cuando no tengamos experiencia directa de la personalidad divina ni de la infinitud divina. Que nuestra idea de la personalidad divina tiene algún contenido positivo se manifiesta por el hecho de que el significado de la proposición "Dios es superpersonal" (es decir, más que lo que experimentamos directamente como personal) es diferente del significado de la proposición "Dios no es personal" (es decir, en ningún sentido, como no es personal la piedra). Si tuviésemos razones para creer que Dios no es personal, en el sentido en que decimos de la piedra que no es personal, sería patente la inutilidad del culto y de la oración; pero la afirmación de que Dios es personal sugiere inmediatamente que el culto y la oración tienen sentido, aunque nos falte una idea adecuada de lo que sea en sí mismo la personalidad divina. De un Ser Infinito no podemos tener sino un conocimiento finito y analógico, precisamente porque nosotros somos finitos. Pero un conocimiento finito e imperfecto no es lo mismo que ausencia total de conocimiento.

CAPÍTULO XXXIX

SANTO TOMÁS DE AQUINO. — IX: TEORÍA MORAL

Eudemonismo. — La visión de Dios. — El bien y el mal. — Las virtudes. — La ley natural. — La ley eterna y el fundamento de la moralidad en Dios. — Virtudes naturales reconocidas por santo Tomás que no habían sido reconocidas por Aristóteles; la virtud de religión.

Tratar en detalle la teoría moral de santo Tomás sería aquí impracticable, pero la discusión de algunos puntos importantes puede ayudar a poner en claro su relación con la ética aristotélica.

1. En su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles argumenta que todo agente obra por un fin, y que el agente humano obra por la felicidad, con vistas a la adquisición de la felicidad. La felicidad, dice Aristóteles, ha de consistir en una actividad, y primordialmente en la actividad que perfecciona la más alta de las facultades del hombre, dirigida a los objetos más elevados y nobles. El filósofo concluye, en consecuencia, que la felicidad humana consiste primordialmente en la *theoria*, en la contemplación de los objetos más elevados, principalmente en la contemplación del Motor Inmóvil, Dios, aunque el goce de otros bienes, como la amistad y (moderadamente) los bienes externos, es necesario para perfeccionar la felicidad.[1] La ética de Aristóteles era, pues, de carácter eudemonista, teleológico y marcadamente intelectualista, pues está claro que, para el estagirita, contemplación significaba contemplación filosófica; Aristóteles no se refería a un fenómeno religioso, como el éxtasis de Plotino. Además, el fin (*telos*) de la actividad moral es un fin a adquirir en esta vida. En la ética de Aristóteles no se encuentra la menor insinuación de una visión de Dios en una vida futura, y no es nada seguro que él personalmente creyese en la inmortalidad personal. El "hombre verdaderamente feliz" de Aristóteles es el filósofo, no el santo.

Ahora bien, santo Tomás adoptó un punto de vista eudemonista y teleológico similar, y su teoría acerca del fin de la conducta humana es en algunos aspectos intelectualista, pero no tarda en dejarse advertir un cambio de

1. Puede verse un tratamiento más completo de la ética aristotélica en el primer volumen de esta Historia.

énfasis que marca una diferencia muy considerable entre su teoría ética y la de Aristóteles. Los únicos actos del hombre que caen propiamente dentro del campo de la moral son los actos libres, aquellos actos que proceden del hombre precisamente como hombre, como un ser racional y libre. Esos actos humanos (*actiones humanae*, a diferencia de *actiones hominis*) proceden de la voluntad, y el objeto de la voluntad es el bien (*bonum*). Constituye una prerrogativa del hombre el obrar en vistas a un fin que ha aprehendido, y todo acto humano es ejecutado en vistas a un fin aprehendido; pero el fin o bien particular, para cuyo logro es ejecutado un acto humano particular, no puede perfeccionar ni satisfacer la voluntad humana, orientada al bien universal y que solamente puede encontrar satisfacción en el bien universal. ¿Cuál es el bien universal en concreto? No puede consistir en las riquezas, por ejemplo, ya que las riquezas son simplemente un medio para un fin, mientras que el bien universal es necesariamente fin último, y no puede ser a su vez medio para un fin ulterior. Tampoco puede consistir en el placer sensible, puesto que éste solamente perfecciona al cuerpo, no al hombre entero; ni puede consistir en el poder, que no perfecciona a todo el hombre ni satisface completamente la voluntad, y del que, además, puede abusarse, mientras que es inconcebible que se pueda abusar del bien universal y último o que éste pueda emplearse para un propósito indigno o malo. Ni siquiera puede consistir en la consideración de las ciencias especulativas, puesto que es indudable que la especulación filosófica no satisface completamente al intelecto ni a la voluntad humana. Nuestro conocimiento natural se obtiene a partir de la experiencia sensible; pero el hombre aspira al conocimiento de la causa última tal como es en sí misma, y ese conocimiento no puede ser adquirido por la metafísica. Aristóteles dijo que el bien del hombre consiste en la consideración de las ciencias especulativas, pero él hablaba de una felicidad imperfecta, según puede obtenerse en esta vida. La perfecta felicidad, el fin último, no ha de buscarse en ninguna cosa creada, sino solamente en Dios, el Bien supremo e infinito. Dios es el bien universal en concreto, y aunque es el fin de todas las cosas, tanto de las criaturas racionales como de las irracionales, únicamente las criaturas racionales pueden alcanzar ese bien último por vía de conocimiento y amor: solamente las criaturas racionales pueden llegar a la visión de Dios, donde únicamente se encuentra la felicidad perfecta. En esta vida el hombre puede conocer que Dios existe, y puede alcanzar una noción analógica e imperfecta de la naturaleza de Dios, pero solamente en la vida futura puede conocer a Dios como es en Sí mismo, y ningún otro fin puede satisfacer plenamente al hombre.[2]

Aristóteles, dice santo Tomás, hablaba de una felicidad imperfecta, tal como puede lograrse en esta vida; pero Aristóteles, según he indicado ya, nada dice en su *Ética* de otra felicidad. La ética de Aristóteles era una ética de la conducta humana en esta vida, mientras que santo Tomás no procede

2. Acerca de lo precedente, ver en particular *S. T.*, Iª, IIª, cuestiones 1-3.

al desarrollo de la ética sin antes tomar en consideración la felicidad perfecta que solamente puede conseguirse en la vida futura, una felicidad que consiste principalmente en la visión de Dios, aunque incluya, desde luego, la satisfacción de la voluntad, en tanto que otros bienes, como la sociedad de los amigos, contribuyen al *bene esse* de la beatitud, aunque ningún bien, excepto Dios, es *necesario* para la felicidad.[3] En seguida vemos, pues, que la teoría moral de santo Tomás se mueve en un plano distinto del de la de Aristóteles, pues, por mucho que santo Tomás se valga del lenguaje aristotélico, la introducción de la vida futura y de la visión de Dios en la teoría moral es extraña al pensamiento de Aristóteles.[4] Lo que en Aristóteles se llama felicidad es en santo Tomás de Aquino felicidad imperfecta, o felicidad temporal, o la felicidad que puede alcanzarse en esta vida, y el aquinatense ve esa felicidad imperfecta como ordenada a la felicidad perfecta, que sólo puede alcanzarse en la vida futura y que consiste principalmente en la visión de Dios.

2. La afirmación de santo Tomás de que la felicidad perfecta del hombre consiste en la visión de Dios suscita un problema verdaderamente difícil para todo intérprete de la teoría moral del santo, un problema que tiene una importancia mucho mayor de lo que al principio puede parecer. El modo común de presentar la ética de santo Tomás ha consistido en asimilar ésta a la ética de Aristóteles hasta donde eso es compatible con la posición del aquinatense como cristiano, y en decir que santo Tomás, como filósofo moral, considera al hombre "en el orden natural", sin referencia a su fin sobrenatural. Cuando el santo habla de beatitud como un filósofo moral, se referiría, pues, a la beatitud natural, es decir, a aquel logro del Bien Supremo, Dios, que es accesible al hombre en el orden natural, sin que sea necesaria la gracia sobrenatural. Lo que le distinguiría de Aristóteles sería, pues, que, a diferencia de éste, el aquinatense introduce la consideración de la vida futura, a propósito de la cual Aristóteles nada dice. La beatitud consistiría principalmente en el conocimiento natural y en el amor natural de Dios tal como puede alcanzarse en esta vida (beatitud natural imperfecta) y tal como puede alcanzarse en la vida futura (beatitud natural perfecta). Serán buenas aquellas acciones que conducen al logro de la beatitud o son compatibles con éste, mientras que serían malas las acciones incompatibles con la beatitud. El hecho de que santo Tomás hable del logro de la visión de la esencia divina (que es el fin sobrenatural del hombre, y no puede alcanzarse sin la gracia sobrenatural) cuando debíamos esperar que continuase hablando como un filósofo moral, se debería, entonces, a que en la práctica no separa metódicamente los campos del filósofo y del teólogo, y habla unas veces como lo uno y otras como lo otro, sin dar una clara indicación del cambio. Otra posibilidad sería la de explicar las referencias a la visión de

3. Ver *S. T.*, Iª, IIª, 4.
4. Me refiero a las enseñanzas de santo Tomás en las *Sumas*. No pretendo que eso implique que santo Tomás rechazase la posibilidad de una ética puramente filosófica.

Dios como si significasen no la visión sobrenatural de la esencia divina, sino meramente el conocimiento de Dios que podría alcanzar el hombre en la vida futura si no tuviese un fin sobrenatural. De una u otra de esas maneras podría hacerse de santo Tomás un filósofo moral que completó la ética aristotélica mediante la introducción de una consideración de la vida futura.

Desgraciadamente para los mantenedores de esa interpretación, no solamente santo Tomás parece referirse a la visión de Dios en su sentido propio, sino que incluso habla de un "deseo natural" de visión de Dios. "La beatitud última y perfecta solamente puede consistir en la visión de la esencia divina." Eso, dicen algunos comentaristas, no hace referencia a la visión de Dios como bien supremo, como Él es en sí mismo, sino sólo a la visión de Dios como causa primera. Pero, ¿cómo podría santo Tomás hablar del conocimiento de Dios como causa primera como si tal conocimiento fuera o pudiera ser una visión de la esencia divina? Por la luz natural de la razón podemos conocer que Dios es causa primera, pero santo Tomás afirma que "para la perfecta beatitud se necesita que el entendimiento pueda llegar a la esencia misma de la causa primera".[5] Y, en otro lugar, "la beatitud última consiste en la visión de la esencia divina, que es la esencia misma de la bondad".[6] Para el logro de esa visión hay en el hombre un deseo natural: el hombre desea de un modo natural conocer la esencia, la naturaleza de la causa primera.[7] Estuviese o no acertado santo Tomás al decir eso, me parece inconcebible que pretendiese significar simplemente lo que Cayetano llama una *potentia obedientialis*. ¿Qué puede ser un "deseo natural", si no es algo positivo? Por otra parte, no se puede suponer que santo Tomás pretendiese negar el carácter sobrenatural y gratuito de la visión beatífica. Algunos comentaristas (Suárez, por ejemplo) se han desembarazado de la dificultad diciendo que santo Tomás se refería a la presencia en el hombre de un deseo natural *condicional*, es decir, condicionado a que Dios elevase al hombre al orden sobrenatural y le diese los medios de alcanzar su fin sobrenatural. Ésa es, sin duda, una posición razonable; pero, ¿habrá que suponer que por "deseo natural "santo Tomás entendiese algo más que el deseo de conocer la naturaleza de la causa primera, a saber, un deseo que, *en concreto*, es decir, dada la elevación del hombre al orden sobrenatural y su destinación a un fin sobrenatural, significa un deseo de visión de Dios? En otras palabras, yo sugiero que santo Tomás considera al hombre en concreto, y que, cuando dice que hay en el hombre un "deseo natural" de conocer la esencia de Dios, y, por lo tanto, de alcanzar la visión de Dios, entiende que el deseo natural del hombre de conocer lo más posible de la última causa, es, en el orden concreto y real, un deseo de ver a Dios. Lo mismo que la voluntad solamente puede alcanzar satisfacción y reposo en la posesión de Dios, así el

5. *S. T.*, Iª, IIª, 3, 8.
6. *Ibid.*, 4, 4.
7. *Ibid.*, 3, 8.

entendimiento está hecho para la verdad y solamente puede satisfacerse con la visión de la verdad absoluta.

Puede objetarse que eso implica, o bien que el hombre tiene un deseo natural de la visión beatífica (en la acepción del término "natural" que se opone a "sobrenatural"), y en ese caso es difícil salvar la gratuidad del orden sobrenatural, o bien que por "natural" santo Tomás no entiende otra cosa que lo que frecuentemente entendemos por esa palabra, como opuesta a "antinatural" más bien que a "sobrenatural", lo cual es interpretar al santo de una manera arbitraria e injustificable. Pero lo que yo sugiero es que santo Tomás habla aquí como podría hablar san Agustín, que considera al hombre en concreto, como vocado a un fin sobrenatural, y que, cuando dice que el hombre tiene un deseo natural de conocer la esencia de Dios, no pretende que el hombre, en un hipotético "estado de naturaleza", hubiese tenido semejante deseo natural, ni absoluto ni condicionado, de ver a Dios, sino simplemente que el término del movimiento natural del entendimiento humano hacia la verdad es, *de facto*, la visión de Dios, no porque el entendimiento humano pueda por sí mismo ver a Dios, en esta vida o en la otra, sino porque, *de facto*, el fin del hombre es únicamente el fin sobrenatural. No creo que santo Tomás considere en lo más mínimo el hipotético estado de naturaleza cuando habla del *desiderium naturale*, y, si tengo razón, eso significa evidentemente que la teoría moral tomista no es ni puede ser una teoría puramente filosófica. La teoría moral de santo Tomás es en parte filosófica y en parte teológica: el aquinatense utiliza la ética filosófica, pero la adapta a un montaje cristiano. Después de todo, el propio Aristóteles consideraba al hombre en concreto, en la medida en que él sabía lo que es realmente el hombre en concreto; y santo Tomás, que sabía mucho mejor que Aristóteles lo que el hombre en concreto es realmente, tenía una perfecta justificación para utilizar el pensamiento de Aristóteles cuando lo creía correcto y lo encontraba compatible con el punto de vista cristiano.

Es enteramente cierto que santo Tomás habla de beatitud imperfecta, del bien temporal del hombre, etc.; pero eso no significa que considere al hombre en un hipotético estado de pura naturaleza. Si santo Tomás dice que la Iglesia ha sido instituida para ayudar al hombre a alcanzar su fin sobrenatural, y el Estado para ayudar al hombre a conseguir su bien temporal, sería absurdo concluir que al considerar al hombre en su relación al Estado le estuviese considerando en una condición puramente hipotética: santo Tomás considera al hombre real en ciertos aspectos o funciones. No es que él ignore el hecho de que el logro del verdadero fin del hombre excede de la sola capacidad de éste, sino que en su teoría moral considera al hombre como orientado o vocado a aquel fin. Al responder a la pregunta de si la beatitud, una vez alcanzada, puede perderse, santo Tomás dice que la beatitud imperfecta de esta vida puede perderse, pero que la beatitud perfecta de la vida futura no puede perderse, puesto que es imposible que el que

ha visto una vez la esencia divina desee no verla.[8] Eso muestra con bastante claridad que santo Tomás habla de la beatitud sobrenatural. En la respuesta a la segunda objeción, dice que la voluntad está ordenada al fin último por una necesidad natural;[9] pero eso no significa ni que el fin último en cuestión sea puramente natural, ni, si es sobrenatural, que Dios no pudiera haber creado al hombre sin dirigirse a ese fin. La voluntad desea necesariamente la felicidad, la beatitud, y, *de facto*, esa beatitud solamente puede encontrarse en la visión de Dios. Podemos decir, pues, que el ser humano concreto desea necesariamente la visión de Dios.

Me parece que esa interpretación queda confirmada por la doctrina de la *Summa contra Gentiles*. En primer lugar,[10] santo Tomás argumenta que el fin de toda substancia intelectual es conocer a Dios. Todas las criaturas están ordenadas a Dios como a su fin último,[11] y las criaturas racionales están ordenadas a Dios principal y peculiarmente por vía de su facultad más elevada, el entendimiento. Pero aunque el fin y la felicidad del hombre tienen que consistir principalmente en el conocimiento de Dios, éste no es aquel conocimiento que se obtiene filosóficamente, por demostración. Por demostración llegamos a conocer más bien lo que Dios no es lo que es, y el hombre no puede ser feliz a menos que conozca a Dios como Él es.[12] Ni tampoco puede consistir la felicidad humana en el conocimiento de Dios que se obtiene por la fe, aun cuando por la fe podamos llegar a conocer más cosas acerca de Dios que las que podemos aprender por las demostraciones filosóficas. El "deseo natural" se satisface por el logro del fin último, la felicidad completa, pero "el conocimiento por fe no satisface el deseo, sino que más bien lo excita, puesto que todo el mundo desea ver aquello que cree".[13] El fin último y la felicidad del hombre deben consistir, pues, en la visión de Dios tal como Él es en Sí mismo, en la visión de la esencia divina, una visión que nos ha sido prometida en las Escrituras y por la que el hombre verá a Dios "cara a cara".[14] Basta con leer a santo Tomás para darse cuenta de que está hablando de la visión de la esencia divina en su sentido propio. Por otra parte, basta con leer a santo Tomás para darse cuenta de que él tiene clara conciencia de que "ninguna substancia creada puede, por su capacidad natural, llegar a ver a Dios en su esencia"[15] y de que para alcanzar esa visión se necesitan una elevación y una ayuda sobrenaturales.[16]

¿Qué debemos decir, en definitiva, del "deseo natural"? ¿No dice explícitamente santo Tomás que "puesto que es imposible que un deseo natural sea en vano (*inane*), y puesto que ése sería el caso si no fuese posible llegar

8. *S. T.*, Iª, IIª, 5, 4.
9. *Ibid.*
10. 3, 25.
11. 3, 18.
12. 3, 39.
13. 3, 40.
14. 3, 51.
15. 3, 52.
16. 3, 52-4.

al conocimiento de la substancia divina, conocimiento que todas las mentes desean naturalmente, es necesario decir que es posible que la substancia de Dios sea vista por el entendimiento",[17] aun cuando a esa visión no pueda llegarse en la vida presente?[18] Si hay realmente un deseo natural de visión de Dios, ¿no queda comprometido el carácter gratuito de la beatitud sobrenatural? En primer lugar, podemos hacer una vez más la observación de que santo Tomás enuncia explícitamente que el hombre no puede alcanzar la visión de Dios por sus propios esfuerzos; tal logro solamente se hace posible mediante la gracia de Dios, según el santo afirma inequívocamente.[19] Pero es realmente difícil ver cómo la gracia, que es lo único que hace posible el logro del fin último, no es en cierto sentido *debida* al hombre, si hay un "deseo natural" de ver a Dios y si es imposible que un deseo natural sea en vano. Tal vez no sea posible llegar a una conclusión definitiva en cuanto a lo que santo Tomás entendía precisamente por *desiderium naturale* en ese contexto; pero parece legítimo suponer que consideraba el deseo natural del entendimiento de conocer la verdad absoluta, a la luz del orden real y concreto. El entendimiento del hombre tiene una inclinación natural hacia la felicidad, que debe consistir primariamente en el conocimiento de la verdad absoluta; pero el hombre, en el orden real concreto, ha sido destinado a un fin sobrenatural, y no puede ser satisfecho por nada inferior. Considerando el deseo natural a la luz de los hechos conocidos por revelación, puede decirse, pues, que el hombre tiene un "deseo natural" de visión de Dios. En el *De Veritate*[20] dice santo Tomás que el hombre, según su naturaleza, tiene un apetito natural por *aliqua contemplatio divinorum*, tal como es posible que el hombre la obtenga por sus fuerzas naturales, y que la inclinación de ese deseo hacia el fin sobrenatural y gratuito (la visión de Dios) es obra de la gracia. Como puede verse, en ese lugar santo Tomás no admite un "deseo natural" en sentido estricto dirigido a la visión de Dios, y me parece razonable suponer que, cuando en la *Summa Theologica* y en la *Summa contra Gentiles* habla del deseo natural de la visión de Dios, no habla estrictamente como *filósofo*,[21] sino como filósofo que es a la vez teólogo, es decir, que presupone el orden sobrenatural e interpreta los datos de la experiencia a la luz de aquella presuposición. En todo caso, lo dicho debe bastar para poner de manifiesto la diferencia en los modos de ver el fin del hombre propios de Aristóteles y de santo Tomás.[22]

3. Así pues, la voluntad desea la felicidad, la beatitud, como su fin, y los actos humanos son buenos o malos en la medida en que son o no son medios para el logro de dicho fin. La felicidad debe entenderse, desde luego, en rela-

17. *S. T.*, Iª, IIª, 3, 51.
18. 3, 47-8.
19. 3, 52.
20. 27, 2.
21. Cf. *De Verit.*, *loc. cit.*, y también *De Malo*, 5, 1, 15.
22. Acerca de la cuestión del "deseo natural" de visión de Dios, puede verse el resumen y discusión de las opiniones por A. Motte en el *Bulletin Thomiste*, 1931 (núms. 651-76) y 1934 (núms. 573-90).

ción al hombre como tal, al hombre como ser racional: el fin es aquel bien que perfecciona al hombre como ser racional, no, claro está, como un entendimiento desencarnado, puesto que el hombre no es un entendimiento desencarnado, sino en el sentido de que la perfección de sus tendencias sensitiva y vegetativa debe cumplirse en subordinación a su tendencia primordial, que es la racional: el fin es aquello que perfecciona al hombre como tal, y el hombre como tal es un ser racional, no un mero animal. Todo acto humano individual, es decir, todo acto deliberado, o está de acuerdo con el orden de la razón (es decir, que su fin inmediato está en armonía con el fin último) o está en desacuerdo con el orden de la razón (es decir, que su fin inmediato es incompatible con el fin último), de modo que todo acto humano es bueno o malo. Un acto indeliberado, como el acto reflejo de espantar una mosca, puede ser "indiferente"; pero ningún acto humano, deliberado, puede ser indiferente, ni bueno ni malo.[23]

4. Santo Tomás de Aquino sigue a Aristóteles al tratar las virtudes morales o intelectuales como hábitos, como cualidades o hábitos buenos de la mente, por los que el hombre vive rectamente.[24] El hábito virtuoso se forma mediante actos buenos, y facilita la ejecución de actos subsiguientes para el mismo fin. Es posible tener las virtudes intelectuales, a excepción de la prudencia, sin las virtudes morales, y es posible tener las virtudes morales sin las virtudes intelectuales, a excepción de la prudencia y la inteligencia.[25] La virtud moral consiste en un término medio (*in medio consistit*). El objeto de la virtud moral es asegurar o facilitar la conformidad a la regla de la razón en la parte apetitiva del alma; pero esa conformidad implica que se eviten los extremos del exceso y del defecto, que es lo que significa que el apetito o pasión se reduzca a la regla de la razón. Por supuesto, si se considera simplemente la conformidad a la razón, la virtud es un extremo, y toda disconformidad con la regla de la razón, sea por exceso o por defecto, constituye el otro extremo (decir que la virtud consiste en un término medio no es decir que consiste en la mediocridad); pero si se considera la virtud moral con respecto a la materia a la que se refiere, la pasión o apetito en cuestión, entonces se ve que consiste en un término medio. La adopción de esa teoría de Aristóteles puede parecer que dificulta la defensa de la virginidad o de la pobreza voluntarias, por ejemplo, pero santo Tomás observa que la castidad completa, por ejemplo, solamente es virtuosa cuando está en conformidad con la razón iluminada por Dios. Si es observada de acuerdo con la voluntad o invitación de Dios y para el fin sobrenatural del hombre, está de acuerdo con la regla de la razón, y es por lo tanto un término medio, en el sentido que santo Tomás da a la expresión: pero si es observada por superstición o por vanagloria, constituye un exceso. En general, la virtud puede considerarse como un extremo en relación a una cir-

23. *S. T.*, Iª, IIª, 18, 9.
24. *Ibid.*, 55 y sig.
25. *Ibid.*, 58, 4-5.

cunstancia, y como un medio en relación a otra circunstancia distinta.[26] En otras palabras, el factor fundamental en la acción virtuosa es la conformidad a la regla de la razón que dirige los actos humanos a su fin último.

5. La regla de medida de los actos humanos es la razón, porque es a la razón a quien corresponde dirigir la actividad del hombre hacia su fin.[27] Es, pues, la razón quien da órdenes, quien impone obligaciones. Pero eso no significa que la razón sea la fuente arbitraria de la obligación, o que pueda imponer cualesquiera obligaciones que le agraden. El objeto imaginario de la razón práctica es el bien, que tiene naturaleza de fin, y la razón práctica, al reconocer el bien como fin de la conducta humana, enuncia su primer principio: *Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, se debe hacer y buscar el bien, y se debe evitar el mal.[28] Pero el bien para el hombre es aquello que conviene a su naturaleza, aquello a lo que tiene inclinación natural como un ser racional. El hombre tiene, pues, en común con todas las otras substancias, una inclinación natural a la preservación de su ser, y la razón, reflexionando sobre esa inclinación, ordena que se adopten los medios necesarios a la preservación de la vida. A la inversa, el suicidio ha de evitarse. Igualmente, el hombre, en común con los demás animales, tiene una inclinación natural a propagar la especie y a criar hijos, y, como ser racional, tiene una inclinación natural a buscar la verdad, especialmente la referente a Dios. La razón ordena, pues, que la especie sea propagada y los hijos educados, y que debe buscarse la verdad, especialmente aquella verdad que es necesaria para la consecución del fin del hombre. Así pues, la obligación es impuesta por la razón, pero está fundada inmediatamente en la naturaleza humana misma; la ley moral es racional y natural, en el sentido de que no es arbitraria o caprichosa: es una ley natural, *lex naturalis*, que tiene su base en la misma naturaleza humana, aunque es enunciada y dictada por la razón.

Como la ley natural se fundamenta en la naturaleza humana como tal, en aquella naturaleza que es idéntica en todos los hombres, se refiere primordialmente a aquellas cosas que son necesarias a la naturaleza humana. Hay, por ejemplo, obligación de conservar la propia vida, pero eso no significa que cada hombre haya de conservar su vida exactamente de la misma manera: el hombre tiene que comer, pero de ahí no se sigue que esté obligado a comer esto o lo otro, esta cantidad o esta otra. En otras palabras, puede haber actos buenos y conformes con la naturaleza sin ser obligatorios. Además, aunque la razón ve que ningún hombre puede conservar su vida sin comer, y que ningún hombre puede ordenar rectamente su vida sin algún conocimiento de Dios, ve también que el precepto de propagar la especie no se aplica al individuo, sino a la multitud, y que se cumple aunque no lo cum-

26. *S. T.*, Iª, IIª, 64. 1.
27. *Ibid.*, 90, 1.
28. *Ibid.*, 94, 2.

plan actualmente todos los individuos. (Ésa sería la respuesta de santo Tomás a la objeción de que la virginidad es contraria a la ley natural.) [29]

Del hecho de que la ley natural se fundamenta en la naturaleza humana misma se sigue que no puede ser cambiada, puesto que la naturaleza humana se mantiene fundamentalmente la misma y es la misma para todos. La ley natural puede ser "incrementada", en el sentido de que la ley divina y la ley humana pueden promulgar preceptos útiles para la vida humana, aunque esos preceptos no caigan directamente bajo la ley natural; pero no puede ser cambiada, si por cambio se entiende supresión de preceptos de la ley natural.[30]

Los preceptos primarios de la ley natural (por ejemplo, la vida ha de ser conservada) son enteramente inmutables, puesto que su cumplimiento es absolutamente necesario para el bien del hombre, y son igualmente inmutables las conclusiones próximas derivadas de los principios primarios, aunque santo Tomás admite que éstos pueden cambiarse en ciertos casos particulares poco numerosos y por razones especiales. Pero santo Tomás no piensa aquí en lo que nosotros llamamos "casos difíciles", sino en casos como el de los israelitas que se hicieron con los bienes de los egipcios. La idea de santo Tomás es que, en ese caso, Dios, actuando como señor y dueño supremo de todas las cosas más bien que como legislador, transfirió la propiedad de los bienes en cuestión de los egipcios a los israelitas, de modo que éstos realmente no cometieron robo. Así, la admisión por santo Tomás de la mutabilidad de los preceptos secundarios de la ley natural en casos particulares se refiere a lo que los escolásticos llaman *mutatio materiae* más bien que a un cambio en el precepto mismo; de lo que se trata es de que las circunstancias del acto cambian de tal modo que ya no cae bajo la prohibición, y no de que la prohibición misma se suprima.

Además, precisamente porque la ley natural se fundamenta en la misma naturaleza humana, los hombres no pueden ignorarla respecto de los principios más generales, aunque por la influencia de alguna pasión pueden no aplicar un principio a un caso particular. En cuanto a los preceptos secundarios, los hombres pueden ignorarlos por prejuicio o pasión, y eso no es sino una razón más para que la ley natural sea confirmada por la ley divina positiva.[31]

6. La obligación, como hemos visto, vincula la voluntad libre a la realización de aquel acto que es necesario para la consecución del fin último, un fin que no es hipotético (que pueda ser deseado o no serlo), sino absoluto, en el sentido de que la voluntad no puede por menos de desearlo, el bien que debe ser interpretado en términos de la naturaleza humana. Hasta aquí la ética de santo Tomás sigue de cerca a la de Aristóteles. ¿No hay algo más? La ley natural, promulgada por la razón, ¿no tiene un fundamento trascendental? La ética eudemonista de Aristóteles armonizaba, desde lue-

29. Cf. *S. T.*, Iª, IIª, 152, 2.
30. *Ibid.*, 94, 5.
31. *Ibid.*, 95, 6; 99, 2, *ad* 2.

go, con su perspectiva general finalista; pero no se basaba en Dios, ni podría haberse basado en Dios, puesto que el Dios de Aristóteles no era creador ni ejercía providencia: era causa final, pero no primera causa eficiente ni causa ejemplar suprema. En el caso de santo Tomás, por el contrario, habría sido extraordinariamente extraño que la ética se dejase sin una conexión demostrable con la metafísica, y en realidad encontramos esa conexión puesta de relieve.

Sobre el supuesto de que Dios crea y gobierna el mundo (la prueba de esas proposiciones no corresponde a la ética) puede establecerse que hay que concebir la sabiduría divina como ordenadora de las acciones humanas hacia su fin. Dios, para decirlo en forma algo antropomórfica, tiene una idea constituye la ley eterna. Como Dios es eterno, y su idea del hombre y que se requieren para la consecución del fin del hombre, y la sabiduría divina, en cuanto dirige los actos del hombre a la consecución de ese fin, constituye la ley eterna. Como Dios es eterno, y su idea del hombre es eterna, la promulgación de la ley es eterna *ex parte Dei*, aunque no es eterna *ex parte creaturae*.[32] Esa ley eterna, existente en Dios, es el origen y fuente de la ley natural, la cual es una participación de la ley eterna. La ley natural se expresa pasivamente en las inclinaciones naturales del hombre, y es promulgada por la luz de la razón como resultado de la reflexión sobre dichas inclinaciones, de modo que, como todo hombre posee naturalmente la inclinación a su fin y posee también la luz de la razón, la ley eterna está suficientemente promulgada para todos los hombres. La ley natural es la totalidad de los dictados de la recta razón a propósito del bien natural que ha de ser perseguido y del mal de la naturaleza del hombre que ha de ser evitado, y la razón humana podría llegar, al menos en teoría, por su propia luz a un conocimiento de esos dictados. No obstante, como, según ya hemos visto, la influencia de la pasión y de las inclinaciones que están en desacuerdo con la recta razón puede extraviar a los hombres, y como no todos los hombres tienen el tiempo, o la capacidad, o la paciencia que se requieren para descubrir por sí mismos la totalidad de la ley natural, era moralmente necesario que la ley natural fuse positivamente expresada por Dios, como lo fue por la revelación del Decálogo a Moisés. Debe añadirse también que el hombre tiene *de facto* un fin sobrenatural, y para que sea capaz de alcanzar ese fin sobrenatural era necesario que Dios le revelase la ley sobrenatural, además de la ley natural. "Puesto que el hombre está destinado al fin de la beatitud eterna, que excede la capacidad de la facultad natural humana, era necesario que, además de la ley natural y de la ley humana, fuese también dirigido a aquel fin por una ley puesta por Dios."[33]

Es muy importante que se advierta con claridad que la fundamentación de la ley natural en la ley eterna, la fundamentación metafísica de la ley

32. *S. T.*, Ia, IIa, 9, 1; 93, 1 y sig.
33. *Ibid.*, 91, 4.

natural, no significa que la ley natural sea caprichosa o arbitraria, es decir, que podría ser distinta de como es: la ley eterna no depende primariamente de la voluntad divina, sino de la razón divina, que considera la idea ejemplar de la naturaleza humana. Dada la naturaleza humana, la ley natural no podría ser de otro modo que como es. Por otra parte, no debemos imaginar que Dios esté sometido a la ley moral, como algo aparte de Él mismo. Dios conoce su esencia como imitable en una multiplicidad de modos finitos, uno de los cuales es la naturaleza humana, y en esa naturaleza humana discierne Dios la ley de su ser y la quiere; la quiere porque se ama a sí mismo, como Bien Supremo, y porque no puede ser inconsecuente consigo mismo. La ley natural se fundamenta, pues, últimamente en la esencia divina misma, y por eso no puede cambiar. Dios quiere, indudablemente, la ley moral, pero ésta no depende de un acto arbitrario de la voluntad divina. Por lo tanto, decir que la ley moral no depende primariamente de la voluntad divina no equivale ni mucho menos a decir que haya una ley moral que de alguna misteriosa manera se encuentre más allá de Dios y le gobierne. Dios es en Sí mismo el valor supremo y la fuente y medida de todo valor: los valores dependen de Él, pero en el sentido de que son participaciones o reflejos finitos de Dios, no en el sentido de que Dios les confiera arbitrariamente su carácter de valores. La doctrina de la fundamentación metafísica, teísta, de la ley moral no amenaza en modo alguno su carácter racional y necesario: en definitiva, la ley moral es la que es porque Dios es el que es, ya que la misma naturaleza humana, la ley de cuyo ser se expresa en la ley natural, depende de Dios.

7. Finalmente, puede observarse que el reconocimiento por santo Tomás de que Dios es Creador y Señor supremo, le condujo, lo mismo, desde luego, que a otros escolásticos, a reconocer valores naturales que Aristóteles no tuvo en cuenta, ni le era posible tener en cuenta dada su idea de Dios. Sirva de ejemplo la virtud de la religión (*religio*). La religión es la virtud por la cual los hombres tributan a Dios el culto y reverencia que le deben como "primer Principio de la creación y del gobierno de las cosas". Es superior a las otras virtudes morales, ya que se relaciona más íntimamente a Dios, el fin último.[34] Está subordinada a la virtud de la justicia (como una *virtus annexa*), en cuanto por medio de la virtud de la religión el hombre paga a Dios su deuda de culto y honor, una deuda que se le debe en justicia.[35] La religión se fundamenta, así, en la relación del hombre a Dios, como criatura a Creador, como súbdito a Señor. Aristóteles, que no consideraba a Dios como Creador ni le concebía ejerciendo un gobierno y providencia conscientes, sino que le entendía solamente como causa final, cerrada en sí misma y atrayendo al mundo inconscientemente, no podía ver una relación personal entre el hombre y el Motor inmóvil, aunque esperaba, des-

34. Sobre la virtud de la religión, cf. *S. T.*, IIª, IIª, 81, 1-8.
35. *S. T.*, Iª, IIª, 80, *articulus unicus*.

de luego, que el hombre concediese en cierto sentido honor al Motor inmóvil, como el más noble objeto de contemplación filosófica. Santo Tomás, en cambio, con su clara idea de Dios como Creador y como Gobernador providente del universo, podía ver, y vio, como deber primordial del hombre la expresión en acto de la relación, vinculada a su mismo ser. El hombre virtuoso de Aristóteles es, en cierto sentido, el más independiente de los hombres, mientras que el hombre virtuoso de santo Tomás de Aquino es, en cierto sentido, el más dependiente de los hombres, es decir, el hombre que verdaderamente reconoce y que expresa plenamente su relación de dependencia respecto de Dios.

CAPÍTULO XL

SANTO TOMÁS DE AQUINO. — X: TEORÍA POLÍTICA

Santo Tomás y Aristóteles. — El origen natural de la sociedad humana y del gobierno. — La sociedad humana y la autoridad política, queridas por Dios. — La Iglesia y el Estado. — El individuo y el Estado. — La ley. — La soberanía. — Las constituciones. — La teoría política de santo Tomás, parte integrante de su sistema total.

1. La teoría ética o teoría de la vida moral de santo Tomás está basada filosóficamente en la teoría moral de Aristóteles, aunque santo Tomás la complementó con una base teológica que faltaba en la teoría de Aristóteles. Además, la teoría tomista se complica por el hecho de que santo Tomás creía, como cristiano, que el hombre, *de facto*, tiene solamente un fin, un fin sobrenatural, de modo que una ética puramente filosófica tenía que ser a sus ojos una guía insuficiente en la práctica; sencillamente, santo Tomás no podía adoptar por completo el aristotelismo. Lo mismo puede decirse de su teoría política, en la cual adoptó la estructura general de la doctrina aristotélica; pero, al mismo tiempo, tuvo que dejar su propia teoría política "abierta". Aristóteles suponía, sin duda, que el Estado satisfacía, o podía satisfacer idealmente, todas las necesidades de los hombres.[1] Pero santo Tomás no podía sostener eso, dado que él creía que el fin del hombre es un fin sobrenatural, y que es la Iglesia, y no el Estado, la que provee a dicho fin. Eso significaba que un problema que no fue ni pudo ser tratado por Aristóteles, el problema de las relaciones entre Iglesia y Estado, tenía que ser tratado por santo Tomás, lo mismo que por los demás pensadores medievales que se habían ocupado de teoría política. En otras palabras, aunque santo Tomás tomó muchas cosas de Aristóteles en lo referente al objeto y al método de estudio de la teoría política, consideró la materia a la luz de la perspectiva medieval cristiana, y modificó o complementó su aristotelismo de acuerdo con las exigencias de la fe cristiana. Los marxistas gustarán de indicar la influencia de las condiciones económicas, sociales y políticas, de la

1. Ésa fue, al menos, la opinión asumida por Aristóteles, y que no es fácil que él repudiase expresamente, aunque es cierto que el ideal individualista de la contemplación teorética tendía a abrirse paso por entre el ideal de la autosuficiencia de la ciudad-estado.

Edad Media en la teoría de santo Tomás, pero la diferencia importante entre Aristóteles y santo Tomás no es la de que Aristóteles viviese en una ciudad-estado griega y el santo de Aquino en la época del feudalismo, sino más bien la de que para el primero el fin natural del hombre es autosuficiente y se logra mediante la vida en el Estado, mientras que para el aquinatense el fin del hombre es sobrenatural y sólo puede conseguirse plenamente en la vida futura. Que la amalgama del aristotelismo con la perspectiva cristiana del hombre y del fin de éste constituya una síntesis plenamente coherente o una asociación algo frágil, es otra cuestión; en lo que insistimos por el momento es en que es un error cargar mucho el acento en la influencia de las condiciones medievales sobre el pensamiento de santo Tomás, y no tanto en la influencia de la religión cristiana como tal, que no nació en la Edad Media ni se limita a la Edad Media. La forma precisa que tomó el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado debe ser vista, indudablemente, a la luz de las condiciones medievales; pero, en definitiva, el problema resulta de la confrontación de dos diferentes concepciones del hombre y de su destino; el modo preciso de su formulación en cualquier época determinada y por cualquier pensador determinado, es algo accidental.

2. El Estado es para santo Tomás, como para Aristóteles, una institución natural fundamentada en la naturaleza del hombre. Al comienzo de su *De regimine principum*,[2] el aquinatense argumenta que toda criatura tiene su propio fin, y que mientras algunas criaturas alcanzan su fin de un modo natural, necesario e instintivo, el hombre ha de ser guiado por su razón para conseguirlo. Pero el hombre no es un individuo aislado que pueda alcanzar su fin simplemente como un individuo, mediante la utilización de su propia razón individual; el hombre es, por naturaleza, un ser social o político, nacido para vivir en comunidad con otros hombres. De hecho, el hombre necesita de la sociedad más de lo que la necesitan otros animales. Porque, mientras que la naturaleza ha proporcionado a los animales vestido, medios de defensa, etc., ha dejado al hombre desprovisto de ellos, en una condición en la que ha de proveer por sí mismo mediante el uso de su razón, y eso sólo lo puede hacer mediante la cooperación con otros hombres. Es necesaria la división del trabajo, por la cual un hombre puede dedicarse a la medicina, otro a la agricultura, etc. Pero el signo más evidente de la naturaleza social del hombre es su facultad de expresar sus ideas a otros hombres por medio del lenguaje. Otros animales pueden expresar sus sentimientos mediante signos muy generales, pero el hombre puede expresar sus conceptos de un modo completo (*totaliter*). Eso pone de manifiesto que el hombre está naturalmente adaptado a la sociedad, más que cualquier otro animal gregario, más, incluso, que las hormigas y las abejas.

La sociedad es, pues, natural al hombre. Pero, si la sociedad es natural, también lo es el gobierno. Lo mismo que los cuerpos de los hombres y de

2. 1, 1.

los animales se desintegran cuando el principio que les dirige y unifica (el alma) les ha abandonado, así la sociedad humana tiende a disgregarse, dada la multitud de seres humanos y las preocupaciones egoístas de éstos, a menos que haya alguien que se encargue de pensar en el bien común y de dirigir las actividades de los individuos con vistas a ese bien común. Dondequiera que haya una multitud de criaturas con un bien común a alcanzar, debe haber algún poder común dirigente. En el cuerpo hay un miembro principal: la cabeza o el corazón; el cuerpo es gobernado por el alma, y en el alma las partes concupiscible e irascible son gobernadas por la parte racional; en el universo en general los cuerpos inferiores son gobernados por los superiores, según las disposiciones de la providencia divina. Así pues, lo que vale para el universo en general, y para el hombre como individuo, debe valer también para la sociedad humana.

3. Si la sociedad y el gobierno humanos son naturales, están prefigurados en la naturaleza humana, se sigue que tienen justificada en Dios su autoridad, puesto que la naturaleza humana ha sido creada por Dios. Al crear al hombre, Dios quiso la sociedad humana y el gobierno político, y no tenemos derecho a decir que el Estado sea simplemente el resultado del pecado. Si nadie obrase mal, algunas actividades e instituciones del Estado se harían innecesarias; pero incluso en el estado de inocencia, si se hubiese mantenido, debería haber habido una autoridad que se cuidara del bien común. "El hombre es por naturaleza un animal social. De ahí que, en el estado de inocencia, los hombres habrían vivido en sociedad. Pero una vida social común de muchos individuos no podría existir a menos que hubiese alguien para dirigir y atender al bien común." [3] Además, incluso en el estado de inocencia habría alguna desigualdad en las capacidades, y si un hombre hubiera sido especialmente eminente en conocimiento y rectitud, no habría sido conveniente que no tuviese la oportunidad de ejercitar su sobresaliente talento para el bien común, mediante la dirección de las actividades comunes.

4. Al declarar al Estado una institución natural, santo Tomás le dio, en cierto sentido, un fundamento utilitario; pero su utilitarismo es aristotélico; es indudable que el aquinatense no se limita a considerar el Estado como una creación del egoísmo ilustrado. Santo Tomás reconoció, desde luego, la fuerza del egoísmo y su tendencia centrífuga respecto de la sociedad; pero reconoció también la tendencia e impulso social en el hombre, y es esa tendencia social la que hace que la sociedad pueda mantenerse a pesar de la tendencia egoísta. Hobbes, al considerar el egoísmo como único impulso fundamental, hubo de buscar el principio práctico de la cohesión en la fuerza, una vez fundada la sociedad por los dictados prudentes del egoísmo ilustrado; pero, en realidad, ni el egoísmo ilustrado ni la fuerza serían suficientes para asegurar la duración de la sociedad si el hombre no tuviese, por naturaleza, una tendencia social. En otras palabras, el aristotelismo cristia-

3. *S. T.*, Ia, 96, 4.

nizado de santo Tomás de Aquino permitió a éste evitar al mismo tiempo la noción de que el Estado es consecuencia del pecado original, noción a la que al parecer tendió san Agustín, y la noción de que el Estado es simplemente una creación del egoísmo. El Estado se encuentra prefigurado en la naturaleza humana, y, como la naturaleza humana ha sido creada por Dios, el Estado es querido por Dios. De ahí se sigue la importante consecuencia de que el Estado es una institución por derecho propio, con un fin propio y una esfera propia. Así pues, santo Tomás no podía adoptar una posición extremista en el problema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia; no podía, sin caer en una inconsecuencia lógica, convertir a la Iglesia en un Super-Estado y al Estado en una especie de dependencia de la Iglesia. El Estado es una "sociedad perfecta" (*communitas perfecta*), es decir, tiene a su disposición todos los medios necesarios para la consecución de su propio fin, el *bonum commune* de los ciudadanos.[4] La consecución del bien común exige en primer lugar la paz dentro del Estado, entre los ciudadanos; en segundo lugar, la dirección unificada de las actividades de los ciudadanos *ad bene agendum*; en tercer lugar, que se provea adecuadamente a las necesidades de la vida; y el gobierno del Estado se instituye para asegurar esas condiciones necesarias para el bien común. También es necesario para el bien común que los obstáculos para la buena vida, tales como el peligro de los enemigos de fuera y los efectos desintegradores del crimen en el interior del Estado, sean superados, y el monarca tiene a su disposición los medios necesarios para hacerlo, a saber, las fuerzas armadas y el sistema judicial.[5] El fin de la Iglesia, un fin sobrenatural, es más elevado que el del Estado, de modo que la Iglesia es una sociedad superior al Estado, el cual debe subordinarse a la Iglesia en asuntos referentes a la vida sobrenatural; pero eso no altera el hecho de que el Estado es una "sociedad perfecta", autónoma dentro de su esfera propia. En términos de la teología posterior, santo Tomás debe ser reconocido, pues, como un defensor de la teoría del *poder indirecto* de la Iglesia sobre el Estado. Cuando el Dante, en su *De Monarchia*, reconoce las dos esferas distintas de la Iglesia y del Estado, está de acuerdo con santo Tomás, al menos en lo que respecta al aspecto aristotélico de la teoría política de éste.[6]

Pero la tentativa de síntesis entre la idea aristotélica de Estado y la idea cristiana de Iglesia fue algo precaria. En el *De regimine principum*,[7] santo Tomás declara que el fin de la sociedad es la vida buena, y que la vida buena es una vida según la virtud, de modo que el fin de la sociedad humana es la vida virtuosa. A continuación observa que el fin *último* del hombre no es vivir virtuosamente, sino vivir virtuosamente para llegar a gozar de Dios,

4. Cf. *S. T.*, Iª, IIª, 90, 2.
5. Cf. *De regimine principum*, 1, 15.
6. El Dante se preocupó más por sostener la autoridad del emperador contra la del papa, y no estuvo muy al corriente de los tiempos en sus sueños imperiales; pero procuró no apartarse de la teoría de las dos esferas.
7. 1, 14.

y que el logro de ese fin excede de las posibilidades de la naturaleza humana. "Porque el hombre no alcanza el fin del goce de Dios por poder humano, sino por poder divino, según las palabras del Apóstol, 'la gracia de Dios, vida eterna',[8] conducir al hombre a ese fin no corresponde a la ley humana, sino a la divina": la conducción del hombre a su fin último se confía a Cristo y su Iglesia, de modo que bajo la nueva Alianza cristiana, los reyes deben estar sometidos a los sacerdotes. Santo Tomás reconoce, sin duda, que el rey tiene en sus manos la dirección de los asuntos humanos y terrenales, y sería equivocado interpretarle en el sentido de que negase que el Estado posee su propia esfera; pero insiste en que al rey le corresponde procurar la vida buena de sus súbditos con atención al logro de la beatitud eterna: "debe ordenar aquellas cosas que conducen a la beatitud celestial y prohibir, en la medida de lo posible, las contrarias".[9] El punto está en que santo Tomás no dice que el hombre tenga dos fines últimos, un fin temporal del que se cuida el Estado, y un fin sobrenatural, eterno, del que se cuida la Iglesia; lo que dice es que el hombre tiene un fin último, un fin sobrenatural, y que es tarea del monarca, en su dirección de los asuntos terrenales, facilitar el logro de aquel fin.[10] El poder de la Iglesia sobre el Estado no es una *potestas directa*, puesto que es al Estado, y no a la Iglesia, al que corresponde cuidar de los asuntos económicos y de la conservación de la paz; pero el Estado debe cuidarse de esos asuntos con un ojo puesto en el fin sobrenatural del hombre. En otras palabras, bien está que el Estado sea una "sociedad perfecta", pero la elevación del hombre al orden sobrenatural significa que el Estado es en muy importante medida un asistente de la Iglesia. Ese punto de vista se basa no tanto en las prácticas medievales como en la fe cristiana, y, huelga decirlo, no es una opinión de Aristóteles, que nada sabía de un fin eterno y sobrenatural del hombre. No he tratado de negar que hay una cierta síntesis entre la teoría política aristotélica y las exigencias de la fe cristiana en el pensamiento de santo Tomás; pero creo que la síntesis es, como ya he sugerido, algo precaria. Si se insistiese en los elementos aristotélicos, el resultado tendría que ser una separación teorética de la Iglesia y el Estado de un tipo completamente extraño al pensamiento de santo Tomás. En realidad, la opinión del aquinatense en cuanto a la relación entre la Iglesia y el Estado es semejante a su opinión sobre la relación entre la fe y la razón. La razón posee su propio campo, pero no por ello deja la filosofía de ser inferior a la teología. Semejantemente, el Estado tiene su esfera propia, pero no por ello deja de ser, en plenitud de sentido, un sirviente de la Iglesia. A la inversa, si nos adherimos al Aristóteles histórico tan estrictamente que hacemos a la filosofía absolutamente autónoma en su propio campo, será natural que, en la teoría política, tendamos a hacer al Estado absolutamente autónomo dentro de su esfera propia: eso hicieron

8. *Ad Romanos*, 6, 23.
9. *De regimine principum*, 1, 15.
10. Santo Tomás se dirige, desde luego, a un príncipe cristiano.

los averroístas, pero santo Tomás no fue un averroísta. Podemos decir, pues, que la teoría política de santo Tomás representa en cierta medida la situación de hecho, en la que el Estado nacional estaba adquiriendo consciencia de sí mismo, pero en la que la autoridad de la Iglesia no había sido aún expresamente repudiada. El aristotelismo de santo Tomás permitió a éste presentar el Estado como una sociedad perfecta, pero su cristianismo, su convicción de que el hombre no tiene más que un fin último, le previno eficazmente contra el peligro de convertir al Estado en una sociedad absolutamente autónoma.

5. Una ambigüedad semejante se manifiesta en la doctrina tomista de la relación del individuo al Estado. En la *Summa Theologica*,[11] santo Tomás observa que, puesto que la parte se ordena al todo como lo que es imperfecto a lo perfecto, y puesto que el individuo es una parte de la sociedad perfecta, es necesario que la ley tenga su mira en la felicidad común. Es verdad que santo Tomás trata simplemente de poner de manifiesto que la ley se interesa primordialmente por el bien común, y no por el bien del individuo, pero habla como si el ciudadano individual estuviese subordinado al todo del que forma parte. El mismo principio de que la parte existe para el todo, es aplicado en otros varios lugares por santo Tomás a la relación del individuo a la comunidad. Por ejemplo,[12] el santo argumenta que es justo que la autoridad pública prive de su vida a un ciudadano individual por los crímenes más graves, basándose en que el individuo se ordena a la comunidad, de la que forma parte, como a un fin. Y hace realmente una aplicación del mismo principio cuando insiste, en su Comentario a la *Ética*,[13] en que el valor se manifiesta cuando se ofrece la propia vida por las mejores causas, como en el caso de que un hombre muera en defensa de su patria.

Si ese principio de que la parte se ordena al todo, que representa el aristotelismo de santo Tomás, se llevase a sus últimas consecuencias, llevaría a la subordinación del individuo al Estado hasta un grado muy notable; pero santo Tomás insiste también en que quien busca el bien común de la multitud busca igualmente su propio bien, puesto que el propio bien no puede conseguirse a menos que se consiga el bien común, aunque es verdad que en el *corpus* del artículo en cuestión observa que la recta razón juzga que el bien común es mejor que el bien del individuo.[14] Pero el principio no debe ser sobreestimado, puesto que santo Tomás era un filósofo y teólogo cristiano además de un admirador de Aristóteles, y era perfectamente consciente, como ya hemos visto, de que el fin último del hombre está fuera de la esfera del Estado. El hombre no es simplemente un miembro del Estado, y, en realidad, la cosa más importante para él es su vocación sobrenatural. No puede haber, pues, "totalitarismo" alguno en santo Tomás, aunque es evi-

11. *S. T.*, Iª, IIª, 90, 2.
12. *Ibid.*, IIª, IIª, 65, 1.
13. *III Ethicorum, lectio* 4.
14. *S. T.*, IIª, IIª, 47, 10, *in corpore y ad* 2.

dente que su aristotelismo le impedía aceptar una teoría del Estado del tipo de la de Herbert Spencer: el Estado tiene una función positiva, y una función moral. El ser humano es una persona, con un valor propio; no es simplemente un "individuo".

6. Que el totalitarismo es extraño al pensamiento de santo Tomás de Aquino se pone claramente de manifiesto en su teoría de la ley y del origen y naturaleza de la soberanía. Hay cuatro clases de ley: la ley eterna, la ley natural, la ley divina positiva y la ley humana positiva. La ley divina positiva es la ley de Dios tal como ha sido positivamente revelada, imperfectamente a los judíos, perfectamente a través de Cristo,[15] y la ley del Estado es la ley humana positiva. Ahora bien, la función del legislador humano es primordialmente aplicar la ley natural[16] y apoyar la ley mediante sanciones.[17] Por ejemplo, el asesinato está prohibido por la ley natural, pero la razón muestra que son deseables decretos positivos mediante los cuales el asesinato sea claramente definido y se le asignen sanciones, puesto que la ley natural por sí misma no define claramente el asesinato en detalle ni establece cuáles deban ser las sanciones inmediatas correspondientes. La función primordial del legislador es, pues, la de definir o hacer explícita la ley natural, aplicarla a los casos particulares y hacerla efectiva. De ahí se sigue que la ley humana positiva se deriva de la ley natural, y que una ley humana solamente es verdadera ley en la medida en que se derive de la ley natural. "Pero si en algo disiente de la ley natural, no será una ley, sino la perversión de la ley."[18] El gobernante no tiene derecho a promulgar leyes que vayan contra la ley natural (o, por supuesto, la divina) o sean incompatibles con la misma; su poder legislativo deriva en última instancia de Dios, ya que toda autoridad procede de Dios, y él es responsable del uso que haga de ese poder: él mismo está sometido a la ley natural y no tiene derecho a transgredirla ni a ordenar a sus súbditos que hagan algo incompatible con aquélla. Las leyes humanas justas obligan en conciencia en virtud de la ley eterna de la que últimamente derivan; pero las leyes injustas no obligan en conciencia. Ahora bien, una ley puede ser injusta por ser contraria al bien común, o por haber sido promulgada simplemente para los fines privados y egoístas del legislador, que impone así a sus súbditos una carga injustificable, o por imponer a los súbditos cargas injustificablemente desiguales, y tales leyes, al ser actos de violencia más bien que leyes, no obligan en conciencia, a menos, tal vez, que incidentalmente su inobservancia pueda producir un mal mayor. En cuanto a las leyes que sean contrarias a la ley divina, nunca es lícito obedecerlas, puesto que debemos obedecer a Dios antes que a los hombres.[19]

15. *S. T.*, Iª, IIª, 91, 5.
16. *Ibid.*, 3.
17. *Ibid.*, 95, 1.
18. *Ibid.*, 2.
19. Cf. *Ibid.*, 96, 4.

7. Como puede verse, las facultades del legislador están lejos de ser absolutas en el pensamiento de santo Tomás; y la consideración de su teoría de la soberanía y del gobierno pone en claro lo mismo. Todos admiten que santo Tomás sostenía que la soberanía política procede de Dios, y parece probable que la opinión del santo fuese que la soberanía fuese dada por Dios al pueblo como un todo, y delegada por éste al gobernante o gobernantes efectivos; pero ese último punto no me parece tan cierto como algunos autores han pretendido, ya que es posible alegar textos en los que el aquinatense parece sostener otra posición. Sin embargo, es innegable que habla del gobernante como representante del pueblo,[20] y que afirma rotundamente [21] que el gobernante no posee poder legislativo sino en la medida en que representa (*gerit personam*) al pueblo,[22] y es razonable entender que tales afirmaciones implican que él opinaba que la soberanía viene al gobernante desde Dios por la vía del pueblo, aunque al mismo tiempo debe admitirse que santo Tomás apenas discute esa cuestión de una manera formal y explícita. En cualquier caso, sin embargo, el gobernante no posee su soberanía sino para el bien de todo el pueblo, y no para su bien privado, y, si abusa de su poder, se convierte en un tirano. El asesinato del tirano fue condenado por santo Tomás, el cual habla con cierta extensión de los males que pueden resultar de las rebeliones contra los tiranos. Por ejemplo, el tirano puede hacerse más tiránico si la rebelión fracasa, mientras que si ésta tiene éxito puede no tener otra consecuencia que la substitución de una tiranía por otra. Pero la deposición del tirano es legítima, especialmente si el pueblo tiene derecho a procurarse un rey (presumiblemente santo Tomás se refiere a una monarquía electiva). En tal caso, el pueblo no hace mal al deponer al tirano, aunque se hubiese sometido a éste indefinidamente, ya que el tirano ha merecido ser depuesto al perder la fidelidad que debía a sus súbditos.[23] No obstante, en vista de los males que puede esperarse sigan a la rebelión, es muy preferible hacer provisiones previas para impedir que una monarquía se convierta en tiranía, a tenerse que rebelar contra la tiranía una vez establecida. De ser factible, no debe hacerse gobernante a nadie que sea probable que se transforme en un tirano; pero en todo caso el poder del monarca debe ser tan moderado que su gobernación no se convierta con facilidad en una tiranía. La mejor constitución será, de hecho, una constitución "mixta", en la que se dé algún lugar a la aristocracia y también a la democracia, en el sentido de que la elección de ciertos magistrados debe estar en manos del pueblo.[24]

8. En cuanto a la clasificación de las formas de gobierno, santo Tomás sigue a Aristóteles. Hay tres tipos de gobierno bueno (la democracia obser-

20. Cf. *S. T.*, Iª, IIª, 90, 3.
21. Aunque aparentemente se refiere al gobierno electivo.
22. *S. T.*, Iª, IIª, 97, 3, *ad* 3.
23. *De regimine principum*, 1, 6.
24. *S. T.*, Iª, IIª, 105, 1.

vante de la ley, la aristocracia y la monarquía) y tres malas formas de gobierno (la democracia demagógica e irresponsable, la oligarquía y la tiranía); la tiranía es la peor de las formas malas, y la monarquía es la mejor de las formas buenas. La monarquía proporciona una unidad más estricta y conduce más a la paz que las otras formas; además, es más "natural", pues es análoga al gobierno de la razón sobre las demás funciones del alma y al del corazón sobre los otros miembros del cuerpo. Además, las abejas tienen su reina, y Dios gobierna sobre toda la creación.[25] Pero no es fácil que se consiga el ideal de que el mejor hombre sea el monarca, y, en la práctica, la mejor constitución es, como hemos visto, una constitución mixta, en la que el poder del monarca sea moderado por el de los magistrados elegidos por el pueblo. En otras palabras, en términos modernos, santo Tomás era partidario de la monarquía limitada o constitucional, aunque no considera que ninguna forma particular de gobierno honrado sea ordenada por Dios: lo importante no es la precisa forma de gobierno, sino la promoción del bien público, y aunque en la práctica la forma de gobierno constituya una consideración importante, es en su relación al bien público en donde radica su importancia. La teoría política de santo Tomás es, pues, de carácter flexible, no rígida y doctrinaria, y si bien rechaza el absolutismo, rechaza también implícitamente el *laissez-faire*. La tarea del gobernante consiste en promover el bien público, y para hacerlo así ha de promover el bienestar económico de los ciudadanos. En resumen, la teoría política de santo Tomás se caracteriza por la moderación, el equilibrio y el sentido común.

9. En conclusión, podemos observar que la teoría política de santo Tomás es una parte integrante de su total sistema filosófico, y no algo meramente añadido a éste. Dios es el supremo Señor y Gobernante del universo, pero no es la Única Causa, aunque es Causa primera y Causa final; Dios dirige a las criaturas racionales a su fin de una manera racional, mediante actos cuya adecuación y rectitud son mostradas por la razón. El derecho de cualquier criatura a dirigir a otra, sea el derecho del padre de familia sobre los miembros de ésta, o el del soberano sobre sus súbditos, se basa en la razón y debe ser ejercitado según la razón: como todo poder y autoridad, deriva de Dios, y es concedido con un propósito especial, ninguna criatura racional tiene derecho a ejercer una autoridad ilimitada, caprichosa o arbitraria, sobre ninguna otra criatura racional. La ley se define, pues, como "una ordenación de la razón para el bien común, hecha y promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad".[26] El soberano ocupa un lugar natural en la jerarquía total del universo, y su autoridad debe ser ejercida como una parte del esquema general por el que es dirigido el universo. Cualquier idea del soberano como completamente independiente e irresponsable es, pues, esencialmente extraña a la filosofía de santo Tomás de Aquino. El

25. *De regimine principum*, 1, 2.
26. *S. T.*, Iª, IIª, 90, 4.

soberano tiene sus deberes, y los súbditos tienen los suyos: la "justicia legal", que debe existir tanto en el soberano como en los súbditos, dirige todos los actos virtuosos hacia el bien común;[27] pero esos deberes han de verse a la luz de la relación de medios a fin, que vale en toda la creación. Como el hombre es un ser social, la sociedad política es necesaria para que su naturaleza pueda cumplirse; pero la vocación del hombre a vivir en una sociedad política debe ser vista, a su vez, a la luz del fin último para el que el hombre ha sido creado. Entre el fin sobrenatural y el fin natural del hombre debe haber la debida armonía, y la debida subordinación del segundo al primero; de modo que el hombre debe preferir a cualquier otra cosa la consecución de su fin último, y si el soberano le ordena obrar de una manera incompatible con la consecución del fin último, debe desobedecer al soberano. Toda idea de subordinación completa y total del individuo al Estado tenía que repugnar a santo Tomás, no porque él fuese un extremado "papista" en los asuntos políticos (cosa que no era), sino por su sistema total filosófico-teológico y su orden, proporción y subordinación del reino inferior al superior, aunque sin esclavización o aniquilación moral del inferior. El hombre tiene su puesto en el esquema total de la creación y la providencia: los abusos o las exageraciones de hecho no pueden alterar el orden y jerarquía ideales, que se basan últimamente en el mismo Dios. Las formas de gobierno pueden cambiar, pero el hombre mismo tiene una esencia o naturaleza permanente y fija, y en esa naturaleza se fundamenta la necesidad y la justificación moral del Estado. El Estado no es ni Dios ni el Anticristo: es uno de los medios por los cuales Dios dirige a su fin la creación racional encarnada.

Nota sobre la teoría estética de santo Tomás

No puede decirse que haya un tratamiento formal de la teoría estética en la filosofía de santo Tomás de Aquino, y lo que éste dice sobre tal tema está en su mayor parte tomado de otros autores, de modo que, aunque sus observaciones pueden tomarse como punto de partida de una teoría estética, sería un error desarrollar una teoría estética sobre la base de dichas observaciones y atribuir esa teoría al aquinatense, como si él mismo la hubiese desarrollado. No obstante, puede ser oportuno indicar que cuando observa que *pulchra dicuntur quae visa placent*,[28] no pretende negar la objetividad de la belleza. Lo bello consiste, dice el santo, en una adecuada proporción, y corresponde a la causa formal: es el objeto de la capacidad cognitiva, así como el bien es el objeto del deseo.[29] Para la belleza se requieren tres elementos: integridad o perfección, proporción adecuada y claridad;[30] la for-

27. *S. T.*, IIª, IIª, 58, 6.
28. *Ibid.*, Iª, 5, 4, *ad* 1.
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*, 39, 8.

ma resplandece, por así decirlo, mediante el color, etc., y es objeto de una aprehensión desinteresada (no-apetitiva). Santo Tomás reconoce, pues, la objetividad de la belleza y el hecho de que la apreciación o experiencia estética es algo *sui generis*, que no puede identificarse simplemente con el acto de conocimiento intelectual y que no puede reducirse a la aprehensión del bien.

Capítulo XLI

SANTO TOMÁS Y ARISTÓTELES: CONTROVERSIAS

La utilización de Aristóteles por santo Tomás. — Elementos no aristotélicos en el tomismo. — Tensiones latentes en la síntesis tomista. — Oposición a las "novedades" tomistas.

1. Aunque san Alberto Magno había avanzado bastante en la utilización de la filosofía aristotélica, estaba reservado a santo Tomás el intento de plena reconciliación del sistema aristotélico con la teología cristiana. La deseabilidad de ese intento de conciliación era clara, puesto que rechazar el sistema aristotélico habría equivalido a rechazar la síntesis intelectual más poderosa y comprehensiva que conoció el mundo medieval. Además, santo Tomás, con su genio para la sistematización, vio claramente el uso que podía hacerse de los principios de la filosofía aristotélica para el logro de una síntesis filosófica y teológica sistemática. Pero cuando digo que santo Tomás de Aquino vio la "utilidad" del aristotelismo, no pretendo implicar que su modo de enfrentarse con aquél fuera pragmático. Santo Tomás consideraba que los principios filosóficos de Aristóteles eran verdaderos, y, como verdaderos, útiles; no consideraba que fueran "verdaderos" porque eran útiles. Sería, desde luego, absurdo sugerir que la filosofía de santo Tomás fuese simplemente aristotelismo, ya que el aquinatense se vale también de otros autores, como san Agustín y el Pseudo-Dionisio, así como de sus predecesores medievales, y de filósofos judíos (Maimónides, en particular) y árabes. Pero no es menos cierto que la síntesis tomista está unificada por la aplicación de principios aristotélicos fundamentales. Una gran parte de la filosofía de santo Tomás es ciertamente la doctrina de Aristóteles, pero es la doctrina de Aristóteles re-pensada por una mente poderosa, no servilmente adoptada. Si santo Tomás adoptó el aristotelismo, lo hizo en primer lugar porque pensó que era verdadero, no simplemente porque Aristóteles tuviese un nombre ilustre, o porque un Aristóteles "sin bautizar" pudiera constituir un grave peligro para la ortodoxia: un hombre de la seriedad intelectual de santo Tomás de Aquino, consagrado a la verdad, no habría adoptado el sistema de un filósofo pagano si no lo hubiese considerado, en lo principal, un sistema verdadero, especialmente cuando alguna de las ideas

que él patrocinó eran contrarias a la tradición y crearon cierto escándalo y una vivaz oposición. Sin embargo, su convicción a propósito de la verdad de la filosofía que adoptaba no le condujo a la adopción mecánica de un sistema mal digerido: él consagró gran parte de su pensamiento y de su atención al aristotelismo, como puede verse por sus comentarios a las obras de Aristóteles, y sus propias obras evidencian el cuidado con que debió considerar las implicaciones de los principios que adoptó y su relación a la verdad cristiana. Si ahora sugiero que la síntesis de aristotelismo y cristianismo en el pensamiento de santo Tomás fue en algunos aspectos bastante precaria, no trato de echar abajo lo que antes he afirmado ni de dar a entender que el aquinatense adoptase a Aristóteles de una manera puramente mecánica, aunque creo que es verdad que él no advirtió plenamente la tensión latente, en ciertos puntos, entre su fe cristiana y su aristotelismo. Pero aunque ése sea el caso, no debe causar sorpresa; santo Tomás fue un gran filósofo y teólogo, pero no fue una mente infinita, y un entendimiento mucho menos poderoso puede hoy mirar retrospectivamente y discernir posibles puntos débiles en el sistema de un gran intelecto, sin impugnar por ello la grandeza de éste.

Podemos escoger algunos ejemplos de la utilización por santo Tomás de temas aristotélicos con fines de sistematización. Una de las ideas fundamentales de la filosofía aristotélica es la de acto y potencia, o potencialidad. Santo Tomás, como Aristóteles antes que él, vio la interacción, la correlación acto y potencia en los cambios accidentales y substanciales del mundo material, y en los movimientos (en el amplio sentido aristotélico) de todas las criaturas. Adoptando el principio aristotélico de que nada es reducido de la potencialidad al acto si no es por obra de algo que está a su vez en acto, siguió a Aristóteles en argumentar, a partir del hecho observado del movimiento o cambio, la necesidad de la existencia de un Motor inmóvil. Pero santo Tomás vio más profundamente que Aristóteles: vio que en toda cosa finita hay una dualidad de principios, la dualidad de la esencia y la existencia, que la esencia es en potencia su existencia, que no existe necesariamente, y así pudo argumentar no meramente hasta el aristotélico Motor inmóvil, sino hasta el Ser necesario, Dios creador. Santo Tomás pudo, además, discernir la esencia de Dios como existencia, no simplemente como pensamiento que se piensa a sí mismo, sino como *ipsum esse subsistens*, y de ese modo, sin dejar de seguir los pasos de Aristóteles, pudo llegar más allá que Aristóteles. Al no distinguir claramente la esencia y la existencia en el ser finito, Aristóteles no pudo llegar a la idea de existencia misma como esencia de Dios, de la cual proceden todas las existencias limitadas.

Igualmente, una idea fundamental en la filosofía aristotélica es la de finalidad; en realidad, esa idea es más fundamental en cierto sentido que la de potencia y acto, puesto que toda reducción de la potencialidad al acto tiene lugar en vistas de la consecución de un fin, y la potencia existe solamente para la realización de un fin. Que santo Tomás hace uso de la idea de finalidad en sus doctrinas cosmológicas, psicológicas, éticas y políticas, es

un punto que no necesita una gran elaboración; pero aquí podemos hablar de la ayuda que encontró en aquélla para la explicación de la creación. Dios, que obra según sabiduría, creó el mundo para un fin, pero ese fin no puede ser otro que Dios mismo. Dios creó el mundo, pues, para manifestar su propia perfección, comunicándola por participación a las criaturas, difundiende su propia bondad. Las criaturas existen *propter Deum*, para Dios, el cual es su fin último, aunque Dios no es el fin último de todas las criaturas de la misma manera; solamente las criaturas racionales pueden poseer a Dios por el conocimiento y el amor. Las criaturas tienen, desde luego, sus fines próximos, el perfeccionamiento de sus naturalezas, pero ese perfeccionamiento de las naturalezas de las criaturas está subordinado al fin último de toda la creación, la gloria de Dios, la manifestación de su divina perfección, que se manifiesta precisamente por el perfeccionamiento de las criaturas, de modo que la gloria de Dios y el bien de las criaturas no son en absoluto ideas antitéticas. De ese modo, santo Tomás pudo utilizar la doctrina aristotélica de la finalidad en un marco cristiano, o, más bien, de un modo que podía armonizar con la religión cristiana.

Entre las ideas particulares tomadas por santo Tomás de Aristóteles, o pensadas en dependencia de la filosofía de Aristóteles, podemos mencionar la siguiente. El alma es la forma del cuerpo, individualizada por la materia informada; no es una substancia completa por derecho propio, sino que el alma y el cuerpo unidos constituyen la substancia completa, el hombre. Esa acentuación del carácter íntimo de la unión de alma y cuerpo, y la negación de la correspondiente teoría platónica, hace mucho más fácil la explicación de que el alma se una al cuerpo (el alma es, por naturaleza, la forma del cuerpo), pero sugiere que, supuesta la inmortalidad del alma, ésta reclama la resurrección del cuerpo.[1] En cuanto a la doctrina de la materia como principio de individuación, que tiene como consecuencia la doctrina de que los seres angélicos, desprovistos de materia, no pueden individualizarse dentro de una misma especie, vamos a ver cómo excitó la hostilidad de los críticos del tomismo. Otro tanto puede decirse de la doctrina de que en cada substancia hay solamente una forma substancial, una doctrina que. cuando se aplica a la substancia humana, significa que hay que rechazar la idea de la *forma corporeitatis*.

La adopción de la psicología aristotélica tenía que ir acompañada naturalmente de la adopción de la epistemología aristotélica y de la insistencia en el hecho de que el conocimiento humano se deriva de la experiencia sensible y de la reflexión sobre ésta. Eso significaba la negación de las ideas innatas, incluso en forma virtual, y la de la teoría de la iluminación divi-

1. La respuesta solamente puede ser que esa resurrección es *conveniens*, pero no algo estrictamente debido, ya que no puede ser conseguida por medios naturales. Parece, pues, que nos enfrentamos con el dilema de que o el alma (aparte de la intervención de Dios) quedaría después de la muerte en una condición "no natural", o habría que revisar la doctrina de la unión del alma con el cuerpo.

na, o, más exactamente, la interpretación de la iluminación divina como equivalente a la luz natural del entendimiento, con el concurso natural y ordinario de Dios. Esa doctrina suscita dificultades, según hemos visto antes, a propósito del conocimiento analógico de Dios por el hombre.

Pero aunque santo Tomás no dudase en adoptar una posición aristotélica, aun cuando eso le pusiera en conflicto con teorías tradicionales, no lo hacía sino cuando consideraba que las posiciones aristotélicas eran verdaderas en sí mismas, y, por lo tanto, compatibles con la revelación cristiana. Cuando se trataba de posiciones que eran claramente incompatibles con la doctrina cristiana, santo Tomás las rechazaba, o mantenía que la interpretación averroísta de Aristóteles en tales puntos no era la verdadera interpretación, o, al menos, que no la hacían necesaria las palabras mismas de Aristóteles. Por ejemplo, al comentar la descripción aristotélica de Dios como Pensamiento que se piensa a sí mismo, santo Tomás observa que de ahí no se sigue que Dios no conozca cosas distintas de Él mismo, porque al conocerse a Sí mismo conoce todas las demás cosas.[2] Probablemente, sin embargo, el Aristóteles histórico no pensó que el Motor inmóvil conociera el mundo ni que ejerciese providencia. El motor inmóvil de Aristóteles es causa del movimiento como causa final, no como causa eficiente. Del mismo modo, como ya hemos indicado, santo Tomás, en su comentario a las palabras verdaderamente oscuras de Aristóteles en su *De Anima* a propósito del entendimiento activo y de su persistencia después de la muerte, interpreta el pasaje *in meliorem partem*, y no según el sentido averroísta: no es necesario concluir que para Aristóteles el entendimiento fuese uno en todos los hombres y no hubiese inmortalidad personal. Santo Tomás anhelaba rescatar a Aristóteles de las redes averroístas y poner de manifiesto que la filosofía del estagirita no implicaba necesariamente la negación de la providencia divina o la de la inmortalidad personal; y el aquinatense tuvo éxito en esa empresa, por más que, probablemente, su interpretación de lo que Aristóteles debió pensar realmente en esas cuestiones no es la correcta.

2. El aristotelismo de santo Tomás de Aquino salta tanto a la vista que a veces uno tiende a olvidar los elementos no aristotélicos de su pensamiento, a pesar de que tales elementos existen indudablemente. Por ejemplo, el Dios de la *Metafísica* de Aristóteles, aunque causa final, no es causa eficiente; el mundo es eterno, y no fue creado por Dios. Además, Aristóteles consideraba al menos la posibilidad de una multiplicidad de motores inmóviles que correspondieran a las diferentes esferas, si bien dejó en la oscuridad las relaciones de unos con otros y de cada uno con el motor inmóvil más elevado.[3] El Dios de la teología natural de santo Tomás, por el contrario, es primera Causa eficiente y Creador, así como causa final; no está simplemente encerrado en espléndido aislamiento, como objeto del *eros*, sino

2. *In XII Metaph., lect.* 11.
3. Ver el primer volumen de esta Historia.

que obra *ad extra*, crea, conserva, concurre, ejerce providencia. Santo Tomás hizo quizás una cierta concesión a Aristóteles al admitir que no se había demostrado la imposibilidad de una creación desde la eternidad; pero, aun cuando el mundo no hubiese tenido comienzo en el tiempo, no deja en lo más mínimo de poder probarse su creación, su completa dependencia de Dios. Todo lo que santo Tomás admite es que no se ha mostrado que la idea de la *creatio ab aeterno* sea contradictoria en sí misma; pero no que no pueda demostrarse la creación. Puede decirse que la posición de santo Tomás en teología natural constituyó un complemento de la posición aristotélica, pero que no puede afirmarse su no aristotelismo; pero debe recordarse que para santo Tomás, Dios crea según inteligencia y voluntad, y que es causa eficiente, Creador, como causa ejemplar: es decir, Dios crea el mundo como una imitación finita de su divina esencia, que Él conoce como imitable *ad extra* de muchas maneras. En otras palabras, santo Tomás se vale de la posición de san Agustín respecto de las ideas divinas, una posición que, filosóficamente hablando, derivaba del neoplatonismo, el cual a su vez era un desarrollo de la filosofía y de la tradición platónica. Aristóteles rechazó las ideas ejemplares de Platón, así como la idea del Demiurgo platónico; ambas nociones estaban presentes, por el contrario, en el pensamiento de san Agustín, transmutadas y en coherencia filosófica junto con la doctrina de la *Creatio ex nihilo*, a la que los griegos no habían llegado; y la aceptación por santo Tomás de esas nociones vincula al aquinatense, en ese punto, con san Agustín, y también con Platón, a través de Plotino, y no con Aristóteles.

La fe cristiana de santo Tomás incide frecuentemente en su filosofía y la modifica. Por ejemplo, convencido de que el hombre tiene un fin último sobrenatural, y sólo un fin último sobrenatural, tuvo que considerar como término de la ascensión intelectual del hombre el conocimiento de Dios tal como Él es en Sí mismo, no según el conocimiento propio del metafísico y del astrónomo; santo Tomás tuvo que poner el objetivo final del hombre en la vida futura, no en ésta, transformando así la concepción aristotélica de beatitud; tuvo igualmente que reconocer la insuficiencia del Estado para satisfacer las necesidades del hombre entero, y la subordinación del Estado a la Iglesia en valor y dignidad; tuvo no solamente que admitir sanciones divinas en la vida moral del hombre, sino también que vincular la ética a la teología natural, y admitir la insuficiencia de la vida moral natural en orden a la consecución de la beatitud, ya que ésta es de carácter sobrenatural y no puede ser conseguida por medios puramente humanos. Sería fácil multiplicar los ejemplos de esa incidencia de la teología en la filosofía; pero sobre lo que ahora quiero llamar la atención es sobre el hecho de la tensión latente en ciertos puntos entre el cristianismo de santo Tomás y su aristotelismo.

3. Si se considera la filosofía de Aristóteles como un sistema completo, no puede por menos de darse una cierta tensión cuando se intenta combinarla con una religión sobrenatural. Para el filósofo aristotélico, lo que realmente importa es lo universal y la totalidad, no el individuo como tal: su

punto de vista es el propio de lo que podría llamarse un fisicista, y, en parte, el de un artista. Los individuos existen para el bien de la especie; es la especie lo que persiste a través de la sucesión de los individuos; el ser humano individual alcanza su beatitud en esta vida, o no la alcanza en modo alguno; el universo no es un escenario para el hombre, subordinado al hombre, sino que el hombre es un elemento, una parte, del universo; contemplar los cuerpos celestes es verdaderamente algo más digno que contemplar al hombre. Para el cristiano, por el contrario, el ser humano individual tiene una vocación sobrenatural, y esa vocación no es una vocación terrenal, ni la beatitud última puede alcanzarse en esta vida o por los esfuerzos naturales del hombre; el individuo se encuentra en una relación personal con Dios, y, por mucho que pueda acentuarse el aspecto corporativo del cristianismo, sigue siendo verdadero que cada persona humana tiene un valor último mayor que el de todo el universo material, el cual existe para el hombre, aunque tanto el hombre como el universo material existen últimamente para Dios. Se puede, sin duda, adoptar legítimamente un punto de vista desde el cual se vea al hombre como un miembro del universo, puesto que el hombre es un miembro del universo, arraigado en el universo material a través de su cuerpo, y si se adopta, como santo Tomás la adoptó, la psicología aristotélica, la doctrina de que el alma es por naturaleza la forma del cuerpo, individualizada por el cuerpo y dependiente de éste para conocer, se subraya todo lo posible el puesto del hombre como un miembro del cosmos. Desde ese punto de vista es desde el que uno se ve conducido, por ejemplo, a ver los defectos físicos y el sufrimiento físico, la muerte y la corrupción del individuo, como contribuciones al bien y a la armonía del universo, como las sombras que ponen de relieve la luz del cuadro total. Es también desde ese punto de vista desde el que santo Tomás habla de la parte como existiendo en razón del todo, como el miembro de un organismo, utilizando la analogía naturalista de Aristóteles. Como hemos admitido, en ese punto de vista hay verdad, y así ha podido dársele el debido énfasis, como un correctivo al falso individualismo o al antropocentrismo: el universo creado existe para la gloria de Dios, y el hombre es una parte del universo. Indudablemente; pero hay también otro punto de vista. El hombre existe para la gloria de Dios, y el universo material existe para el hombre; no es la cantidad, sino la cualidad, lo que verdaderamente importa; el hombre es pequeño desde el punto de vista de la cantidad, pero cualitativamente todos los cuerpos celestes juntos palidecen hasta la insignificancia al lado de una sola persona humana; además, el "hombre", que existe para la gloria de Dios, no es simplemente la especie humana, sino una sociedad de personas inmortales, cada una de las cuales tiene una vocación sobrenatural. Contemplar al hombre es mucho más digno que contemplar las estrellas; la historia humana es más importante que la astronomía; los sufrimientos de los seres humanos no pueden explicarse de un modo simplemente "artístico". No sugiero que ambos puntos de vista no puedan ser combinados, como santo

Tomás intentó combinarlos; pero sugiero que su combinación lleva consigo una cierta tensión, y que esa tensión se da en la síntesis tomista.

Como, históricamente hablando, el aristotelismo era un sistema "cerrado", en el sentido de que Aristóteles no tuvo ni pudo tener en cuenta el orden sobrenatural, y como era un producto de la sola razón, sin la ayuda de la revelación, es natural que pusiera de manifiesto ante los medievales las posibilidades de la razón natural: era el mayor logro intelectual que conocían. Eso significó que cualquier teólogo que aceptase y utilizase la filosofía aristotélica como lo hizo santo Tomás, se veía obligado a reconocer la autonomía teorética de la filosofía, aunque reconociese también a la teología como norma y criterio extrínsecos. Mientras se tratara de teólogos, el equilibrio entre teología y filosofía era, desde luego, conservado; pero cuando se trataba de pensadores que no eran primordialmente teólogos, la carta concedida a la filosofía tendía a convertirse en una declaración de independencia. Mirando retrospectivamente desde nuestros días, y teniendo presentes las inclinaciones humanas, los caracteres, temperamentos y tendencias intelectuales, podemos ver que la aceptación de un gran sistema de filosofía, del que se sabía que había sido pensado sin la ayuda de la revelación, tenía que llevar más pronto o más tarde, casi con certeza, a que la filosofía hiciese su propio camino con independencia de la teología. En ese sentido (y el juicio no es valorativo, sino histórico), la síntesis lograda por santo Tomás fue intrínsecamente precaria. La entrada en escena del Aristóteles completo representaba casi con certeza, a la larga, la emergencia de una filosofía independiente, que empezaría por afirmarse sobre sus propios pies, sin dejar de querer mantener la paz con la teología (a veces, sinceramente; otras veces, quizás, insinceramente), y acabaría por tratar de suplantar a la teología y absorber el contenido de ésta. A comienzos de la era cristiana encontramos a los teólogos utilizando este o aquel elemento de la filosofía griega, para que les ayudara en la enunciación de los datos de la revelación, y ese proceso continuó durante las etapas del desarrollo de la escolástica medieval; pero la aparición de un sistema de filosofía hecho y derecho, aunque constituyese un favor inestimable para la creación de la síntesis tomista, difícilmente podía dejar de ser, a la larga, un desafío. No es mi intención poner en duda la utilidad de la filosofía aristotélica para la creación de una síntesis filosófica y teológica cristiana, ni empequeñecer en ningún sentido los logros de santo Tomás de Aquino; lo que pretendo es indicar que, cuando el pensamiento filosófico hubiese llegado a madurar y a ganarse una cierta autonomía, no podía esperarse que se contentara indefinidamente con permanecer sentado en el hogar paterno, como el hijo mayor en la parábola del hijo pródigo. Históricamnte hablando, el bautismo administrado por santo Tomás de Aquino a la filosofía, en la persona de Aristóteles, no podía detener el desarrollo de la filosofía, y, en ese sentido, la síntesis tomista contenía una tensión latente.

4. Volvámonos, para terminar, y con la brevedad necesaria, a la opo-

sición provocada por la adopción tomista de Aristóteles. Esa oposición debe ser considerada sobre el fondo de la alarma causada por el averroísmo, es decir, por la interpretación averroísta de Aristóteles, que consideraremos en el capítulo siguiente. Los averroístas eran acusados, y, ciertamente, con justicia, de preferir la autoridad de un filósofo pagano a la de san Agustín y de los *Sancti* en general, y de poner en peligro la integridad de la revelación; y algunos tradicionalistas celosos consideraron que Tomás de Aquino estaba cometiendo la traición de dejar paso al enemigo. En consecuencia, hicieron todo lo posible por incluir al tomismo en las condenas contra el averroísmo. El conjunto de esa historia sirve para recordarnos que santo Tomás fue en su tiempo un innovador, que abría nuevos caminos; es conveniente recordarlo en nuestros días, cuando el tomismo representa la tradición, la solidez y seguridad teológicas. Algunos de los puntos en los que santo Tomás fue más acerbamente atacado por los tradicionalistas irritables de su tiempo pueden no parecernos hoy particularmente alarmantes; pero las razones por las que se desencadenó el ataque fueron en gran parte de carácter teológico, y está claro que el aristotelismo tomista, durante algún tiempo, fue considerado "peligroso", y el hombre que ahora se nos aparece como el pilar de la ortodoxia fue considerado, por los tradicionalistas irritables al menos, como un sembrador de novedades. Ni siquiera se redujeron los atacantes a personas ajenas a la orden religiosa del aquinatense; éste hubo también de sufrir la hostilidad de los mismos dominicos, y sólo gradualmente llegó el tomismo a ser la filosofía oficial de la orden de los dominicos.

Uno de los principales puntos atacados fue la teoría tomista de la unicidad de la forma substancial. Dicha teoría fue combatida en un debate en París, ante el obispo, hacia el año 1270, y dominicos y franciscanos, especialmente el franciscano Peckham, acusaron a santo Tomás de mantener una opinión que era contraria a las enseñanzas de los santos, particularmente a las de Agustín y Anselmo. Peckham y el dominico Robert Kilwardby sostuvieron vigorosamente ese punto de vista en sus cartas, basando principalmente sus quejas en que la doctrina tomista no permitía explicar cómo el cuerpo muerto de Cristo era el mismo que su cuerpo viviente, puesto que, según santo Tomás, hay solamente una forma substancial en la substancia humana, y esa forma, el alma, se separa del cuerpo en el momento de la muerte, para dejar paso a otras formas aducidas de la potencialidad de la materia. Santo Tomás mantenía indudablemente que el cuerpo muerto de un hombre no es precisamente lo mismo que el cuerpo viviente, sino que sólo es el mismo *secundum quid*,[4] y Peckham y sus amigos consideraban que esa teoría era fatal a la veneración de las reliquias y cuerpos de los santos. Santo Tomás mantenía, sin embargo, que el cuerpo muerto de Cristo permaneció unido a la divinidad, de modo que, incluso en la tumba, estuvo unido al Verbo divino y era digno de adoración. La doctrina de la pasivi-

4. *S. T.*, IIIª, 50, 5.

dad de la materia y la de la simplicidad de los ángeles estuvieron también entre las opiniones nuevas que debían ser desaprobadas.

El 7 de marzo de 1277, Esteban Tempier, obispo de París, condenó doscientas diecinueve proposiciones, y amenazó con la excomunión a cualquiera que las mantuviese. Aquella condena se dirigía principalmente contra los averroístas, contra Siger de Brabante y Boecio de Dacia en particular, pero cierto número de proposiciones eran comunes a Siger de Brabante y a santo Tomás, de modo que el tomismo se vio afectado por la decisión del obispo. Así, las teorías de la unicidad necesaria del mundo, de la materia como principio de individuación, de la individualización de los ángeles y su relación con el universo, fueron condenadas, aunque la de la unicidad de la forma substancial no aparece en la condenación, y al parecer no fue nunca formalmente condenada en París, aparte de las censuras que se le hicieron en debates y disputaciones escolásticas.

La condenación de París fue seguida, el 18 de marzo de 1277, por otra condena en Oxford, inspirada por Robert Kilwardby, de la orden de predicadores, arzobispo de Canterbury, en la que figuraban, entre otras proposiciones, las de la unicidad de la forma substancial y de la pasividad de la materia. Kilwardby observó en una carta que prohibía las proposiciones como peligrosas, sin condenarlas como heréticas, y en realidad no parece que fuera excesivamente optimista en cuanto a los probables resultados de su prohibición, pues ofreció una indulgencia de cuarenta días a cualquiera que se abstuviera de proponer las ideas ofensivas. La condena hecha por Kilwardby fue repetida por su sucesor en el arzobispado de Canterbury, el franciscano Peckham, el 29 de octubre de 1284, aunque por aquel tiempo el tomismo había sido oficialmente aprobado en la orden de predicadores. No obstante, Peckham prohibió de nuevo las proposiciones innovadoras el 30 de abril de 1286, y las declaró heréticas.

Mientras tanto, el tomismo había ido aumentando su popularidad entre los dominicos, como no podía por menos de esperarse al tratarse de un logro tan espléndido conseguido por un miembro de la orden. En el año 1278 el capítulo de los dominicos en Milán, y en 1279 el capítulo de París, dieron pasos para contrarrestar la actitud hostil que era evidente entre los dominicos de Oxford; el capítulo de París prohibió las condenas del tomismo, aunque no llegó a disponer la aceptación de éste. En 1286, otro capítulo de París declaró que los profesores que mostrasen hostilidad al tomismo serían separados de sus puestos, aunque hasta el siglo XIV no se hizo obligatoria para los miembros de la orden la aceptación del tomismo. La creciente popularidad del tomismo en las dos últimas décadas del sigo XIII condujo naturalmente a la publicación, por parte de autores dominicos, de réplicas a los ataques que le habían sido dirigidos. Así, el *Correctorium Fratris Thomas,* publicado por el franciscano Guillermo de la Mare, provocó una serie de Correcciones de la Corrección, como el *Apologeticum veritatis super corruptorium* (como los tomistas llamaban al *Correctorium*), publicado por Ram-

berto de Bolonia, a finales del siglo, al que replicaron a su vez los franciscanos. Éstos, en su capítulo general de Asís, en 1279, prohibieron la aceptación de las proposiciones condenadas en París en 1277, y en 1282 el capítulo general de Estrasburgo ordenó que aquellos que utilizasen la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino no lo hiciesen sin consultar el *Correctorium* de Guillermo de la Mare. Sin embargo, los ataques de los franciscanos y otros disminuyeron de modo natural después de la canonización de santo Tomás, el 18 de julio de 1323, y, en 1325, el entonces obispo de París. retiró las censuras parisienses. En Oxford no parece que hubiera ninguna retirada formal de ese tipo, pero los sucesores de Peckham no confirmaron ni repitieron las censuras de éste, y la batalla fue acabando gradualmente. A comienzos del siglo XIV, Thomas de Sutton habla del aquinatense como "Doctor común, según el testimonio de todos" (*in ore omnium communis doctor dicitur*).

El tomismo se afirmó en la estimación de los pensadores cristianos debido a lo completo de su síntesis, a su lucidez y a su profundidad. Era una síntesis razonada de la filosofía y la teología, que enlazaba con el pasado y se incorporaba a éste, a la vez que utilizaba el mayor sistema puramente filosófico del mundo antiguo. Pero aunque las suspicacias y la hostilidad que el tomismo, o ciertos aspectos suyos, sucitaron al principio estaban destinadas a morir de muerte natural en vista de los innegables méritos del sistema, no debe suponerse que alcanzase durante la Edad Media la posición oficial en la vida intelectual de la Iglesia que ha ocupado desde la encíclica *Aeterni Patris* del papa León XIII. Las *Sentencias* de Pedro Lombardo, por ejemplo, continuaron siendo comentadas durante muchísimos años, y en la época de la Reforma existían en las universidades cátedras para la exposición de las doctrinas de santo Tomás, Duns Escoto y Gil de Roma, y también de nominalistas como Guillermo de Ockham y Gabriel Biel. En realidad, la regla era la diversidad, y aunque el tomismo llegase a ser, en fecha temprana, el sistema oficial de la orden de predicadores, transcurrieron muchos siglos antes de que fuese el sistema oficial de la Iglesia. (No pretendo dar a entender que, ni aun después de la *Aeterni Patris*, el tomismo, en el sentido en que se distingue del escotismo, por ejemplo, se haya impuesto a todas las órdenes religiosas y a todos los institutos eclesiásticos de altos estudios; pero el tomismo ha sido ciertamente propuesto como norma de la que el filósofo católico solamente debe disentir por razones que le parezcan inexcusables, y, aun entonces, sólo con la debida consideración. La posición singular ahora concedida al tomismo debe verse a la luz de las circunstancias históricas de los tiempos recientes; esas circunstancias no eran las que prevalecían en la Edad Media.)

Capítulo XLII

EL AVERROÍSMO LATINO: SIGER DE BRABANTE

Principales doctrinas de los "averroístas latinos". — Siger de Brabante. — Dante y Siger de Brabante. — Oposición al averroísmo: condenas.

1. El término "averroísmo latino" se ha hecho tan común que es difícil no hacer uso de él, pero debe reconocerse que el movimiento caracterizado por ese nombre era de un aristotelismo integral y radical. El verdadero patrón del movimiento era Aristóteles, no Averroes, aunque este último era considerado, ciertamente, como el comentador *par excellence*, y era seguido en su interpretación monopsiquista de Aristóteles. La doctrina de que el entendimiento pasivo, lo mismo que el entendimiento activo, es uno y el mismo en todos los hombres, y que solamente ese intelecto único sobrevive a la muerte, de modo que la inmortalidad personal individual queda excluida, fue considerada en el siglo XIII como el dogma característico de los aristotélicos radicales, y como esa doctrina era apoyada por la interpretación averroísta de Aristóteles, sus defensores llegaron a ser conocidos como "los averroístas". No veo por qué habría que desaprobar el uso de ese término, siempre que quede bien entendido que los "averroístas" se veían a sí mismos como aristotélicos más bien que como averroístas. Al parecer, éstos pertenecieron a la Facultad de Artes de París, y llevaron su adhesión a Aristóteles, según la interpretación de Averroes, lo bastante lejos para enseñar doctrinas filosóficas que eran incompatibles con el dogma cristiano. El punto más destacado de su doctrina, y el que atrajo la mayor atención, era la teoría de que hay solamente un alma racional para todos los hombres. Adoptando la interpretación dada por Averroes de la oscura y ambigua enseñanza de Aristóteles en esa materia, mantenían que no solamente el entendimiento activo, sino también el entendimiento pasivo, es uno y el mismo en todos los hombres. La consecuencia lógica de esa posición es la negación de la inmortalidad personal y de las sanciones en la vida futura. Otra de sus doctrinas heterodoxas, y que, dicho sea incidentalmente, era indudablemente aristotélica, era la de la eternidad del mundo. En ese punto es importante notar la diferencia entre los averroístas y santo Tomás. Mientras que para

santo Tomás no se había probado la imposibilidad de la eternidad del mundo (creado), aunque ciertamente tampoco había sido probada su verdad (y de hecho sabemos, por la revelación, que el mundo no ha sido creado desde la eternidad), los averroístas sostenían que la eternidad del mundo, la eternidad del cambio y del movimiento, pueden ser filosóficamente demostradas. Parece, también, que algunos de ellos, siguiendo a Aristóteles, negaban la providencia divina y seguían a Averroes en la afirmación del determinismo. Así pues, es fácil entender por qué los teólogos atacaron a los averroístas, o, como san Buenaventura, atacando al mismo Aristóteles, o, como santo Tomás, argumentando no solamente que la posición averroísta era intrínsecamente falsa, sino también que no representaba el verdadero pensamiento, o, al menos, inequívocas enseñanzas de Aristóteles.

Los averroístas o aristotélicos radicales se veían, pues, forzados a reconciliar sus doctrinas filosóficas con los dogmas teológicos, a menos que estuviesen dispuestos (y no lo estaban) a negar simplemente estos últimos. En otras palabras, estaban obligados a ofrecer alguna teoría de las relaciones entre la razón y la fe que les permitiese afirmar con Aristóteles que hay solamente un alma racional para todos los hombres, y, al mismo tiempo, afirmar, con la Iglesia, que cada hombre tiene su propia alma racional individual. Se ha dicho a veces que para realizar aquella reconciliación recurrieron a la teoría de la doble verdad, manteniendo que una cosa puede ser verdadera en filosofía, es decir, según la razón, y sin embargo su opuesta puede ser verdadera en teología, es decir, según la fe; y realmente Siger de Brabante habla de esa manera al dar a entender que ciertas proposiciones de Aristóteles y de Averroes son irrefutables, aunque las proposiciones opuestas sean verdaderas según la fe. Puede demostrarse racionalmente que no hay más que un alma intelectiva para todos los hombres, aunque la fe nos asegura que hay un alma intelectiva para cada cuerpo humano. Considerada desde un punto de vista lógico, esa posición parece conducir a la negación de la filosofía o a la de la teología, a rechazar la razón o a rechazar la fe; pero parece que los averroístas pretendieron que, en el orden natural, que es aquel del que el filósofo se ocupa, el alma intelectiva debería ser única para todos los hombres, pero que Dios ha multiplicado milagrosamente el alma intelectiva. El filósofo se vale de su razón natural, y su razón natural le dice que el alma intelectiva es única para todos los hombres, en tanto que el teólogo, que se ocupa del orden sobrenatural y expone la revelación divina, nos asegura que Dios ha multiplicado milagrosamente aquello que por naturaleza no podía ser multiplicado. En ese sentido, lo que es verdadero en filosofía es falso en teología, y viceversa. Esa línea de defensa del averroísmo no atraía naturalmente a los teólogos, que no estaban nada dispuestos a admitir que Dios interviniese para conseguir milagrosamente lo que racionalmente era imposible. Ni sentían tampoco grandes simpatías por otra línea de defensa a la que a veces acudían también los averroístas, a saber, la de que ellos se limitaban a informar sobre la doctrina de Aristóteles. Según

un sermón de la época, tal vez de san Buenaventura, "hay algunos estudiantes de filosofía que dicen ciertas cosas que no son verdaderas según la fe; y cuando se les dice que algo es contrario a la fe, replican que Aristóteles lo dijo, pero que ellos mismos no lo afirman, sino que simplemente informan de las palabras de Aristóteles". Esa defensa fue considerada por los teólogos como un mero subterfugio, y con razón, dada la actitud de los averroístas hacia Aristóteles.

2. El más destacado de los averroístas o aristotélicos radicales fue *Siger de Brabante*, que había nacido hacia el año 1235 y fue profesor de la Facultad de Artes de París. En 1270, Siger fue condenado por sus doctrinas averroístas, y parece que no solamente se defendió alegando que él se limitaba a informar sobre Aristóteles y no intentaba afirmar lo que fuera incompatible con la fe, sino que también modificó algo su posición. Se ha sugerido que los escritos de santo Tomás le permitieron liberarse de su averroísmo, pero no hay pruebas claras de que lo abandonara definitivamente. Caso de que lo hubiera hecho, sería difícil explicar por qué se vio comprendido en la condenación de 1277, y por qué en aquel año el inquisidor de Francia, Simon du Val, le ordenó que se presentase ante su tribunal. En cualquier caso, la cuestión de los cambios en las opiniones de Siger de Brabante no puede ser zanjada con certeza hasta que se haya establecido la cronología de sus obras. Las obras descubiertas son el *De Anima intellectiva*, el *De Aeternitate mundi*, el *De necessitate et contingentia causarum*, el *Compendium de generatione et corruptione*, algunas *Quaestiones Naturales*, algunas *Quaestiones morales*, algunas *Quaestiones logicales*, *Quaestiones in Metaphysicam*, *Quaestiones in Physicam*, *Quaestiones in libros III De Anima*, seis *Impossibilia*, y fragmentos del *De intellectu* y del *Liber de felicitate*. Parece que el *De intellectu* era una réplica al *De unitate intellectus contra averroistas*, de santo Tomás, y que, en esa réplica, Siger mantenía que el entendimiento activo es Dios, y que la beatitud del hombre sobre la tierra consiste en la unión con el entendimiento activo. Que Siger fuese o no monopsiquista en aquella época depende, sin embargo, de lo que pensase acerca de la unicidad o multiplicación del entendimiento pasivo: de la identificación del entendimiento activo con Dios no puede concluirse, sin más ni más, que fuese monopsiquista en el sentido averroísta. Si Siger apeló a la Inquisición de Roma, es posible que sintiese que había sido injustamente acusado de heterodoxia. Siger murió en Orvieto, hacia el año 1282, asesinado por su secretario loco.

Mencionar a Siger de Brabante simplemente en conexión con la controversia del averroísmo es dar una visión parcial de su pensamiento, puesto que lo que él expuso fue un sistema, y no solamente puntos aislados en los que siguiese a Averroes. Pero su sistema, aunque verdaderamente aristotélico en la pretensión de su autor, difería mucho, en aspectos importantes, de la filosofía del Aristóteles histórico, y no podía por menos de ser así dado su averroísmo. Por ejemplo, si bien Aristóteles consideraba a Dios como primer motor, en el sentido de causa final última, no en el sentido de pri-

mera causa eficiente, Siger siguió a Averroes en hacer a Dios primera causa creadora. Dios opera, sin embargo, de un modo mediato, a través de causas intermedias, las inteligencias sucesivamente emanadas, y en ese aspecto Siger siguió a Avicena más bien que a Averroes, de modo que, como ha advertido Van Steenberghen, la filosofía de Siger de Brabante no puede ser llamada con estricta exactitud un averroísmo radical. Ni tampoco puede ser llamada con exactitud un aristotelismo radical, si en lo que se piensa es en el Aristóteles histórico, por más que el término sea bastante conveniente si en lo que se piensa es en las intenciones del propio Siger. Acerca de la cuestión de la eternidad de la creación, Siger sigue a "Aristóteles", pero ello a causa de que en ese punto los filósofos árabes siguieron a "Aristóteles", y no por lo que el propio Aristóteles dijese sobre el tema, ya que el estagirita no consideró en absoluto la creación. Del mismo modo, la noción de Siger de que todos los acontecimientos terrestres están determinados por los movimientos de los cuerpos celestes, huele a filosofía islámica. Igualmente, aunque sea de origen aristotélico la idea de que ninguna especie puede haber tenido un comienzo, de modo que no puede haber habido un primer hombre, en cambio no se encuentra en Aristóteles la idea del eterno retorno de procesos cíclicos de acontecimientos determinados.

En cuanto a las más notorias tesis averroístas del monopsiquismo y de la eternidad del mundo, parece ser que Siger de Brabante se retractó de sus opiniones heterodoxas. Así por ejemplo, al comentar el *De Anima*, no solamente admite que el monopsiquismo de Averroes no es verdadero, sino que admite el peso de las objeciones presentadas por santo Tomás y otros. Así, Siger admite que es imposible que dos actos individuales diferentes, en dos seres humanos diferentes, procedan simultáneamente de un principio o facultad intelectiva que sea numéricamente una. Del mismo modo, en sus Cuestiones sobre la *Física* concede que el movimiento no es eterno y que tuvo un comienzo, si bien ese comienzo no puede ser racionalmente demostrado. No obstante, como ya hemos advertido, es difícil poner en claro con certeza si ese aparente cambio de posición suponía un auténtico cambio de opinión, o si era más bien una actitud prudente adoptada en vista de la condena de 1270.

3. El hecho de que el Dante no solamente coloca a Siger de Brabante en el Paraíso, sino que pone las alabanzas del mismo en labios de santo Tomás de Aquino, su adversario, es difícil de explicar. Mandonnet, que creía, por una parte, que Siger de Brabante era un verdadero averroísta, y, por otra, que el Dante era antiaverroísta, se vio obligado a sugerir que el poeta probablemente desconocía las doctrinas de Siger. Pero, como ha puesto de relieve Gilson, el Dante sitúa también en el Paraíso, junto a san Buenaventura a Joaquín de Fiore, cuyas doctrinas fueron rechazadas tanto por san Buenaventura como por santo Tomás, y es extraordinariamente poco probable que el Dante no supiera lo que hacía, tanto en el caso de Joaquín de Fiore como en el de Siger. El propio Gilson ha sugerido que Siger de

Brabante, tal como aparece en la *Divina Comedia*, es más un símbolo que el verdadero Siger de Brabante de la historia. Santo Tomás simboliza la teología especulativa, san Bernardo la teología mística, y mientras Aristóteles representa, en el Limbo, a la filosofía, Siger de Brabante, que era cristiano, la representa en el Páraíso. Así pues, cuando el Dante hace que santo Tomás cante las alabanzas de Siger de Brabante, no intenta hacer que el Tomás histórico alabe al Siger histórico, sino más bien que la teología especulativa cumplimente a la filosofía. (Gilson explica de una manera análoga la alabanza de Joaquín puesta en boca de san Buenaventura en la *Divina Comedia.*)

La explicación del problema por el señor Gilson me parece razonable. Hay, sin embargo, otras posibilidades. Bruno Nardi argumentó (y fue seguido en ello por Miguel Asín) que la explicación del problema se encuentra en el hecho de que Dante no era un tomista puro, sino que hizo suyas doctrinas no solamente de otras fuentes escolásticas, sino también de filósofos musulmanes, especialmente de Averroes, al que admiraba particularmente. Como el Dante no podía colocar en el Paraíso a Avicena y Averroes, les dio entrada en el Limbo, mientras que a Mahoma le puso en el Infierno; pero a Siger, como era cristiano, le situó en el Paraíso. El Dante habría obrado, pues, deliberadamente, para mostrar su aprecio de la devoción de Siger de Brabante a la filosofía islámica.

Aunque sea verdad lo que Bruno Nardi dice de las fuentes filosóficas del Dante, me parece que su explicación puede combinarse perfectamente con la de Gilson. Si el Dante admiraba a los filósofos islámicos, y había sido influido por ellos, eso explicaría por qué puso a Siger de Brabante en el Paraíso; pero ¿explicaría también por qué puso las alabanzas de Siger en labios de santo Tomás? Si el Dante sabía que Siger había sido averroísta, sabía también indudablemente que santo Tomás había sido antiaverroísta. ¿No podría ser, como sugiere Gilson, que el Dante hiciese de santo Tomás el símbolo de la teología especulativa, y de Siger, el averroísta, el símbolo de la filosofía, precisamente porque Siger fue un miembro de la Facultad de Artes, y no un teólogo? En tal caso, como dice Gilson, la alabanza de Siger por santo Tomás de Aquino representaría simplemente un tributo de la teología a la filosofía.

La cuestión se ha complicado con la pretensión de Van Steenberghen de que Siger de Brabante abandonó el averroísmo en la medida en que éste estaba en conflicto con la teología, y se aproximó a la posición de santo Tomás. Si eso es verdad, y si el Dante tenía conocimiento de que Siger había cambiado de opinión, la dificultad de explicar cómo podía santo Tomás cantar las alabanzas de Siger disminuiría, sin duda, grandemente. En otras palabras, para lograr una adecuada explicación del hecho de que el poeta no solamente situara en el Cielo a Siger de Brabante, sino que hiciese además que le alabase su adversario santo Tomás, hay que conseguir antes una idea

adecuada y exacta no solamente de las simpatías filosóficas del Dante, sino también de la evolución de las opiniones de Siger.[1]

4. Hemos visto que la filosofía de santo Tomás suscitó una considerable oposición de parte de otros filósofos escolásticos; pero aunque se hiciese un intento por incluir a santo Tomás en la condenación del aristotelismo averroísta, no deja de ser verdad que la controversia a propósito de doctrinas tomistas tales como la de la unicidad de la forma substancial, fue una controversia doméstica, fácil de distinguir de la controversia del averroísmo propiamente dicha, en la cual los teólogos en general, incluido santo Tomás, formaron un frente único contra los filósofos heterodoxos. Así, los franciscanos, desde Alejandro de Hales y san Buenaventura hasta Duns Escoto, fueron unánimes con dominicos como san Alberto Magno y santo Tomás, con agustinos como Gil de Roma y con miembros del clero secular como Enrique de Gante, opuestos todos a lo que consideraban un movimiento peligroso. Desde el punto de vista filosófico, el rasgo más importante de aquella oposición fue, sin duda, la refutación crítica de las teorías nocivas, y, en ese aspecto, deben mencionarse el *De unitate intellectus contra Averroem* (1256), de san Alberto Magno; el *De unitate intellectus contra averroistas* (1270), de santo Tomás; el *De purificatione intellectus possibilis contra Averroem* y el *Errores philosophorum* (que enumera los errores de Aristóteles y de los filósofos musulmanes, pero no trata de Siger de Brabante), de Gil de Roma; y el *Liber contra errores Boetii et Segerii* (1298), el *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*, la *Disputatio Raymundi et Averroistae* y los *Sermones contra Averroistas*, de Raimundo Lulio.

Los teólogos no se contentaron, desde luego, con escribir y predicar contra los averroístas; se empeñaron también en conseguir su condenación oficial por la autoridad eclesiástica. Eso era perfectamente natural, como puede verse si se considera la ruptura, en puntos importantes, entre la filosofía averroísta y la fe, y también si se consideran las posibles consecuencias teóricas y prácticas de teorías como el monopsiquismo y el determinismo. En consecuencia, en 1270, el obispo de París, Esteban Tempier, condenó las doctrinas del monopsiquismo, la negación de la inmortalidad personal, el determinismo, la eternidad del mundo y la negación de la providencia divina. No obstante, a pesar de dicha condenación, los averroístas continuaron enseñando en secreto ("en rincones y ante muchachos", según expresión de santo Tomás), aunque en 1272 se prohibió a los profesores de la Facultad de Artes que tratasen de temas teológicos, y, en 1276, se prohibió la enseñanza secreta en la universidad. Eso condujo a una nueva condenación, el 7 de marzo de 1277, cuando el obispo de París condenó 219 proposiciones y excomulgó a todo el que persistiera en mantenerlas. La condenación iba dirigida principalmente contra las enseñanzas de Siger de Brabante y de

1. Cf. P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2.ª ed., 1911; B. Nardi, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia*, 1912; F. Van Steenberghen, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, 1938; E. Gilson, *Dante et la philosophie*, 1939.

Boecio de Dacia, e incluía el subterfugio de la "doble verdad". Boecio de Dacia, que era un contemporáneo de Siger de Brabante, sostenía la idea intelectualista de beatitud expuesta por Aristóteles, afirmando que solamente los filósofos pueden alcanzar la verdadera felicidad, mientras que los no-filósofos pecan contra el orden natural. Las proposiciones condenadas, que "no hay otro estado excelente que el consagrarse a la filosofía", y que "los sabios del mundo son únicamente los filósofos", parecen haber sido tomadas de las enseñanzas de Boecio de Dacia, o resumidas. Boecio, como profesor de la Facultad de Artes, omitía toda mención del orden sobrenatural, y trataba la concepción aristotélica de beatitud como adecuada, al menos desde el punto de vista de la razón.

Capítulo XLIII

PENSADORES FRANCISCANOS

Roger Bacon, vida y obras. — Filosofía de Roger Bacon. — Mateo de Aquasparta. — Pedro Juan Olivio. — Roger Marston. — Ricardo de Middleton. — Raimundo Lulio.

1. Uno de los pensadores medievales más interesantes es *Roger Bacon* (nacido hacia 1212 y muerto después de 1292), llamado *Doctor Mirabilis.* Sería interesante aunque no fuese más que por su interés y respeto por la ciencia experimental y la aplicación de las matemáticas a la ciencia; pero lo que le hace considerablemente más interesante es que sus intereses científicos se combinaron con un vivo interés por la filosofía propiamente dicha, y que uno y otro interés se combinaron con el énfasis típicamente franciscano en el misticismo. Elementos tradicionales se fundieron así con una perspectiva científica que era realmente extraña a la mentalidad de la mayoría de los teólogos y filósofos contemporáneos.[1] Además, Roger Bacon, impulsivo, algo intolerante y acalorado, convencido de la verdad y el valor de sus propias opiniones y del oscurantismo de muchos de los pensadores punteros de su tiempo, particularmente de los de París, resulta interesante no solamente como filósofo, sino también como hombre. Fue, en cierto modo, el ave de las tempestades, la persona pendenciera de su Orden, pero, al mismo tiempo, una de las glorias de ésta, y una de las figuras destacadas de la filosofía británica. Si se estableciese una comparación entre Roger Bacon y Francis Bacon (1561-1626), el resultado no daría ni mucho menos una ventaja incondicionada para el segundo. Como observó el profesor Adamson, "es probable que con toda justicia, cuando hablemos de reforma baconiana de la ciencia, debamos referirnos al olvidado monje del siglo XIII más bien que al brillante y famoso canciller del siglo XVII" [2] y Bridges observa que aunque Francis Bacon fue "inmensamente superior como escritor, Roger Bacon tuvo una más sólida estima y una más firme captación de esa combinación de lo deductivo y lo inductivo que caracteriza al descubridor científico".[3]

1. Me refiero, desde luego, a la ciencia experimental.
2. Roger Bacon: *The Philosophy of Science in the Middle Ages,* p. 7.
3. J. H. Bridges, Introduction al *Opus Maius,* pp. xci-xcii.

Nacido en Ilchester, Roger Bacon estudió en Oxford como discípulo de Adam Marsh y de Robert Grosseteste. Bacon tuvo por este último la más viva admiración, y nos dice que conocía la matemática y la perspectiva (óptica) y que pudo haberlo conocido todo; Grosseteste tenía también bastantes conocimientos de lenguas para entender a los hombres sabios de la antigüedad.[4] Desde Oxford, Bacon se trasladó a París, donde parece que enseñó durante algunos años. Por los profesores de París manifiesta poco respeto. Así, de la *Summa* de Alejandro de Hales observa que pesaba más que un caballo, pero pone en duda su autenticidad,[5] y censura a los teólogos por sus incursiones en la filosofía, por su ignorancia de las ciencias, y por la no merecida deferencia que concedían a Alejandro de Hales y a Alberto Magno.[6] La ignorancia de las ciencias y de las lenguas constituían sus principales cargos contra los pensadores de su tiempo, aunque también veía un defecto en la veneración en que se tenían las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que, según dice Bacon, eran preferidas a la misma Biblia, y en la defectuosa exégesis de las Escrituras. En otras palabras, las críticas de Bacon (que muchas veces eran injustas, como en el caso de san Alberto Magno) manifiestan la doble característica de su pensamiento, la devoción a la ciencia unida a una actitud tradicional o conservadora ante la teología y la metafísica. Por lo que respecta a Aristóteles, Bacon era un admirador del Filósofo, pero detestaba lo que él consideraba malas y desorientadoras traducciones latinas de sus obras, y declaró que las habría quemado todas si le hubiera sido posible hacerlo.[7]

Pero aunque Bacon se sirviese poco de las grandes figuras de la universidad de París y comparase desfavorablemente a los pensadores parisienses con sus propios compatriotas, encontró en París al menos un hombre que ejercería una perdurable influencia sobre su pensamiento, Pierre de Maricourt, natural de Picardía y autor de una *Epistola de magnete* y de una *Nova compositio Astrolabii particularis.*[8] Según Roger Bacon,[9] Pierre de Maricourt era el único hombre que podía ser merecidamente alabado por sus logros en la investigación científica. "Durante los tres años anteriores había estado trabajando en la producción de un espejo que produciría la combustión a distancia; un problema que los latinos nunca resolvieron ni intentaron, aunque se han escrito libros sobre el tema." Pierre de Maricourt estimuló evidentemente la inclinación de Bacon a la ciencia experimental y se ganó su respeto al dirigir sus preguntas a la Naturaleza misma, en lugar de tratar de contestarlas *a priori* y sin recurrir al experimento.

Hacia el año 1250, Bacon entró en la orden franciscana, y enseñó en

4. *Opus Tertium*, c. 25.
5. *Opus Minus*, edición J. S. Brewer, pág. 326.
6. *Ibid.*, pp. 322 y sig.
7. *Compendium philosophiae*, p, 469.
8. El nombre de *Peregrinus*, dado a Pierre, parece deberse al hecho de que asistió a una cruzada.
9. *Opus Tertium*, c. 13.

Oxford hasta 1257, cuando tuvo que abandonar la enseñanza pública por haber provocado las suspicacias o la hostilidad de sus superiores. Sin embargo, todavía se le permitía escribir, aunque no publicar sus obras. En junio de 1266 el papa Clemente IV, amigo de Bacon, dijo a éste que le enviase sus obras; pero el papa murió poco después, y no se sabe con certeza si los manuscritos llegaron a Roma ni, si es que llegaron, cómo fueron recibidos. En todo caso, Bacon tuvo complicaciones en 1277, al escribir el *Speculum astronomiae* para defender sus ideas sobre la astrología y criticar la condena de ésta por Esteban Tempier. El entonces general de los franciscanos, Jerónimo de Ascoli, llevó a Bacon ante un capítulo en París, bajo la sospecha de enseñar novedades, y el resultado fue la prisión de Bacon en 1278. Parece que éste permaneció en prisión hasta 1292, y que murió en ese año, o no mucho más tarde. Fue enterrado en Oxford, en la iglesia de los franciscanos.

La obra principal de Bacon fue el *Opus Maius*, que tal vez fue completada y enviada al papa. El *Opus Minus* y el *Opus Tertium* vienen a ser resúmenes del material contenido en el *Opus Maius*, aunque hay también en ellos temas nuevos. Es en el *Opus Minus* donde Bacon, por ejemplo, trata de los siete pecados teologales. Cierto número de otras obras, como las *Quaestiones supra libros octo Physicorum Aristotelis* y las *Quaestiones supra libros Primae Philosophiae*, han sido publicadas en los catorce volúmenes de las *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, de los que han aparecido hasta ahora dieciséis fascículos. Algunas de esas obras parecen haber sido escritas como partes de un proyectado *Scriptum Principale*. Bacon escribió también un *Compendium Philosophiae*, un *Compendium studii Philosophiae* y un *Compendium studii Theologiae*.

2. En la primera parte del *Opus Maius*, Bacon enumera cuatro causas principales de la ignorancia humana y del fracaso en la búsqueda de la verdad: la sujeción a una autoridad no merecida, la influencia de los hábitos, los prejuicios populares y el manifestar una sabiduría aparente para encubrir la propia ignorancia. Las tres primeras causas de error ya habían sido reconocidas por hombres como Aristóteles, Séneca, Averroes; pero la cuarta es la más peligrosa de todas, ya que hace que el hombre oculte su propia ignorancia al sostener como verdadera sabiduría los resultados del indebido respeto a una autoridad indigna de confianza, a los hábitos y a los prejuicios populares. Por ejemplo, tal cosa se considera verdadera porque la dijo Aristóteles; pero tal vez Avicena corrigió a Aristóteles en ese punto, y Averroes a Avicena. Del mismo modo, porque los Padres de la Iglesia no llevaron a cabo estudios científicos se da por supuesto que esos estudios carecen de valor; pero las circunstancias de aquel tiempo eran enteramente diferentes, y lo que para los Padres pudo ser una excusa, no ha de ser necesariamente una excusa para nosotros. Los hombres no reconocen el valor del estudio de las matemáticas y de las lenguas, y menosprecian así tales estudios por prejuicio.

En la segunda parte, Bacon subraya el carácter dominante de la teología: toda verdad está contenida en las Escrituras. Pero para la elucidación de las Escrituras necesitamos la ayuda del derecho canónico y de la filosofía. La filosofía y el uso de la razón en general no pueden ser condenados, ya que la razón es de Dios. Dios es el entendimiento activo (así interpretó Bacon a san Agustín, apelando a Aristóteles y a Avicena), e ilumina la mente humana individual, concurriendo con ésta en su actividad. La filosofía tiene como finalidad conducir al hombre al conocimiento y al servicio de Dios; la culminación de la filosofía es la filosofía moral. Las ciencias especulativas y morales de los paganos eran ciertamente inadecuadas, y sólo encontraron su necesario complemento en la teología cristiana y en la ética cristiana; pero no se debe condenar ni descuidar partícula alguna de la verdad. De hecho, dice Bacon, la filosofía no fue una invención pagana, sino que fue revelada a los Patriarcas. Más tarde, la revelación fue oscurecida por la depravación humana, pero los filósofos paganos ayudaron a redescubrirla, al menos en parte. El más grande de aquellos filósofos fue Aristóteles, y Avicena es su principal expositor. En cuanto a Averroes, fue un hombre de verdadera sabiduría, que mejoró en muchos puntos lo que sus predecesores habían dicho, aunque sus propias teorías están también necesitadas de corrección. En resumen, debemos utilizar la sabiduría pagana de una manera inteligente, sin rechazarla ni condenarla con ignorancia, pero también sin adherirnos servilmente a tal o cual pensador particular. Nuestra tarea consiste en llevar adelante y perfeccionar la obra de nuestros predecesores, sin olvidar que, aunque es función de la verdad conducir al hombre hacia Dios, no debemos considerar como faltos de valor aquellos estudios que, a primera vista, no están relacionados con la teología: toda verdad, de la clase que sea, conduce en último término a Dios.

Bacon consagra la tercera parte al tema del lenguaje, y subraya la importancia práctica del estudio científico de las lenguas. Sin un auténtico conocimientro del hebreo y del griego, las Escrituras no pueden ser adecuadamente interpretadas y traducidas, ni se pueden corregir los manuscritos cuando contienen errores; y también se necesitan buenas traducciones de los filósofos griegos y árabes. Pero para traducir se necesita algo más que unas nociones superficiales de la lengua, a no ser que uno se conforme con traducciones literales insuficientes.

En la cuarta parte, Bacon trata de las matemáticas, la "puerta y llave" de las demás ciencias. Las matemáticas fueron estudiadas por los patriarcas, y llegaron a conocimiento de los griegos por mediación de los caldeos y de los egipcios; pero entre los latinos han caído en el olvido. Sin embargo, la ciencia matemática es *quasi innata,* o al menos se aprende más fácil e inmediatamente y con menos dependencia de la experiencia que las otras ciencias, de modo que puede decirse que es presupuesta por las demás ciencias. La lógica y la gramática dependen en cierta medida de las matemáticas, y es obvio que sin matemáticas no puede hacerse progreso alguno en la astro-

nomía; las matemáticas son útiles incluso a la teología. La astronomía matemática puede, por ejemplo, demostrar la insignificancia relativa de la tierra en comparación con los cielos, para no hablar de la utilidad de las matemáticas en la solución de problemas cronológicos de las Escrituras y para mostrar los errores del calendario juliano, un tema al que el papa haría bien en atender. Bacon pasa luego a hablar acerca de la luz, su propagación, reflexión y refracción, de los eclipses y mareas, de la forma esférica de la tierra, de la unicidad del universo, etc., y, a continuación, procede a hablar de geografía y de astrología. La astrología parece sospechosa porque se cree que implica el determinismo, pero tal sospecha es injusta. La influencia y los movimientos de los cuerpos celestes afectan a los acontecimientos terrestres y humanos, e incluso producen disposiciones naturales en los seres humanos, pero no destruyen el libre albedrío; es de pura prudencia conseguir todo el conocimiento que podamos, y utilizarlo para fines buenos. Bacon aprueba el consejo de Aristóteles a Alejandro a propósito de ciertas tribus de comportamiento inconveniente: cambia su clima, es decir, cambia su lugar de habitación, y cambiarás su moral.

La óptica constituye el tema de la quinta parte, en la que Bacon trata de la estructura del ojo, los principios y condiciones de la visión, la reflexión, la refracción, y, finalmente, las aplicaciones prácticas de la ciencia de la óptica. Bacon sugiere que podrían elevarse espejos en lugares altos para que pudieran observarse los trazados y los movimientos de un campamento enemigo, y que, valiéndonos de la refracción, podríamos hacer que cosas pequeñas parecieran grandes y objetos distantes parecieran próximos. No hay pruebas de que Bacon inventase realmente el telescopio; pero concibió su posibilidad.

En la sexta parte, Bacon considera la ciencia experimental. El razonamiento puede guiar a la mente hasta una conclusión verdadera, pero sólo la confirmación de la experiencia excluye la duda. Ésa es una de las razones por las que se utilizan en la geometría diagramas y figuras. Muchas creencias son refutadas por la experiencia. Pero la experiencia es de dos clases. En una clase de experiencia empleamos nuestros sentidos corporales, ayudados por instrumentos y por testimonios de testigos dignos de confianza; la otra clase está constituida por la experiencia de cosas espirituales, y necesita de la gracia. Este segundo tipo de experiencia progresa a través de diversas etapas, hasta los estados místicos extáticos. El primer tipo de experiencia puede utilizarse para prolongar la vida (mediante la mejora de la ciencia de la medicina y el descubrimiento de antídotos para los venenos), para inventar substancias explosivas, para transformar metales innobles en oro y para refinar el mismo oro, y para desengañar así a los paganos de sus creencias mágicas.

Finalmente, en la séptima parte del *Opus maius*, Bacon se ocupa de la filosofía moral, que está a un nivel más alto que la filología, las matemáticas y la ciencia experimental. Esas ciencias se relacionan a acciones de diversas

clases, mientras que la filosofía moral se relaciona a las acciones por las que nos hacemos buenos o malos, e instruye al hombre en cuanto a sus relaciones con Dios, con sus prójimos y consigo mismo. Está, pues, íntimamente relacionada con la teología y participa de la dignidad de esta última. Sobre el supuesto de los "principios de la metafísica", que incluyen la revelación cristiana, Bacon trata de la moralidad cívica, y, después, con mayor extensión, de la moralidad personal, para lo que hace uso de los escritos de los filósofos griegos, romanos y musulmanes, particularmente de Séneca, el estoico romano. En conclusión, trata de los fundamentos de que disponemos para aceptar la religión cristiana. La revelación es necesaria, y el cristiano acepta la fe basándose en la autoridad; pero al tratar con los no cristianos no podemos apelar simplemente a la autoridad, sino que debemos recurrir a la razón. Así, la filosofía puede probar la existencia de Dios, su unicidad y su infinitud; y la credibilidad de los escritores sagrados se establece sobre la base de su santidad personal, su sabiduría, la prueba de los milagros, su firme constancia en las persecuciones, la uniformidad de su fe, y su victoria a pesar de su humilde origen y su humilde condición temporal. Bacon finaliza con la doctrina de la incorporación del hombre a Cristo y su participación, a través de Cristo, en la vida divina. *Et quid potest homo plus petere in hac vita?* ¿Qué otra cosa puede buscar el hombre en esta vida?

Lo dicho habrá bastado para poner en claro el carácter doble de la filosofía de Bacon. Su énfasis en la relación de la filosofía a la teología, en la función de la filosofía en la conducción del hombre hacia Dios y en el aspecto práctico y moral de la filosofía, el lugar que en la suya concede al conocimiento interno de Dios y de las cosas espirituales y su culminación en el éxtasis, la íntima relación que establece entre la teología y la filosofía, su doctrina de Dios como entendimiento activo iluminante,[10] su adopción de las teorías de las "rationes seminales" (por el desarrollo de las cuales la materia tiene una especie de apetición activa) y de la composición hilemórfica universal de las criaturas, y de la pluralidad de formas (desde la forma de corporeidad hasta la *forma individualis*), todo eso le caracteriza como adicto a la tradición agustiniana. A pesar de su respeto por Aristóteles, no es infrecuente que le interprete torcidamente e incluso que le atribuya doctrinas que ciertamente nunca sostuvo. Así, descubre en la filosofía de Aristóteles elementos de la revelación cristiana que no había realmente en aquélla; y aunque se refiere a santo Tomás, no parece haber sido influido por las posiciones tomistas ni haber sentido un especial interés por las mismas. Por el contrario, la amplitud de sus intereses y la fuerza de su insistencia en la ciencia experimental en general, en el desarrollo de la astronomía mediante la ayuda de las matemáticas, y en las aplicaciones prácticas de la ciencia, le caracterizan como un heraldo de los tiempos futuros. Por temperamento,

10. Está claro que esa doctrina no es averroísta. Bacon condenaba el monopsiquismo averroísta com error y herejía.

Roger Bacon fue algo seguro de sí mismo, inclinado a la impaciencia y a las críticas y condenas a veces injustas; pero puso el dedo en muchos puntos débiles de la ciencia de su tiempo, así como de la moral y de la vida eclesiástica contemporáneas. Sus teorías científicas dependieron en buena medida de otros pensadores, como era perfectamente natural; pero tenía la conveniente agilidad intelectual para ver la posibilidad de su desarrollo y aplicación, y, como ya se ha observado, tuvo una vigorosa intuición del método científico, de la combinación de deducción e inducción, que poseyó más tarde Francis Bacon, el canciller de Inglaterra, cuya insistencia en el experimento y la observación y en las aplicaciones prácticas del conocimiento, ha sido descrita a veces como sin paralelo ni anticipación en los filósofos anteriores.

3. Un agustiniano de tipo distinto fue *Mateo de Aquasparta* (1240-1302, aproximadamente), que estudió en París, enseñó en Bolonia y Roma, y llegó a ser general de la orden franciscana en 1288. Mateo, autor, entre otras obras, de un Comentario a las *Sentencias*, unas *Quaestiones disputatae* y unas *Quaestiones quodlibetales*, se adhirió en general a la posición de san Buenaventura, y vio a san Agustín como la gran fuente de la sabiduría. Así, aunque admitía que, para el hombre, las ideas de los objetos corpóreos solamente pueden formarse en dependencia de la experiencia sensible, se negaba a admitir que los objetos corpóreos pudieran afectar a algo más que el cuerpo. Es al alma misma a quien hay que atribuir la sensación como tal, según había mantenido san Agustín, si bien, desde luego, la sensación requiere que un órgano sensitivo sea afectado por un objeto sensible. Por otra parte, es el entendimiento activo el que transforma la *species sensibilis* y produce la idea en el entendimiento pasivo. Mateo apela explícitamente a san Agustín en esa materia.[11] Pero la actividad del alma sola no es suficiente para explicar el conocimiento: es necesaria la iluminación divina. ¿Qué es esa iluminación divina? Es el concurso inmediato de Dios con la operación del entendimiento humano, un concurso por mediación del cual el entendimiento es movido a conocer el objeto. Dios nos mueve a conocer el objeto cuya *species sensibilis* recibimos, y ese movimiento es la iluminación divina. El objeto se relaciona a su fundamento ejemplar eterno, la *ratio aeterna* o idea divina, y es la luz divina lo que nos capacita para discernir esa relación: las *rationes aeternae* ejercen un efecto regulador en nuestro entendimiento. Pero nosotros no discernimos la luz divina, no advertimos el concurso, ni son las ideas eternas objetos directamente percibidos; las conocemos más bien como los principios que mueven al entendimiento a conocer las esencias creadas, *ut obiectum movens et in aliud ducens*, no como *obiectum in se ducens*.[12] No hay, pues, dificultad alguna en ver cómo la luz divina opera en todos los hombres, buenos o malos, pues no es cuestión de una

11. *Quaestio disputata de cognitione*, p. 291 y p. 280.
12. *Ibid.*, p. 254.

visión de las ideas divinas y de la esencia divina como tal, en sí mismas. Dios coopera en todas las actividades de las criaturas; pero la mente humana está hecha a imagen de Dios de un modo especial, y el concurso de Dios con la actividad de la mente puede llamarse con todo derecho "iluminación". En la misma *Quaestio de cognitione* de que ya se ha hecho mención, Mateo hace referencia a la doctrina tomista de que el entendimiento conoce la cosa singular *per quandam reflexionem*, por un cierto acto de reflexión,[13] y la rechaza. Es difícil entender esa posición, dice, porque el conocimiento de la cosa singular *per reflexionem ad phantasma* significa que el entendimiento conoce la cosa singular o en el fantasma o directamente en sí misma. Esta última suposición es excluida por santo Tomás, mientras que, por otra parte, el fantasma no es actualmente inteligible (*intelligibile actu*), sino que la *species intelligibilis* ha de ser abstraída. En oposición a la opinión tomista, Mateo afirma que el entendimiento conoce las cosas singulares en sí mismas y directamente, por medio de *species singulares*. La intuición sensible aprehende el objeto como existente, y la intuición intelectual aprehende la esencia o quiddidad individual; pero si la mente no tuviese ante todo una intuición de la cosa singular, no podría abstraer la noción universal. La *species universalis* presupone, pues, la *species singularis*. Desde luego, la cosa singular no es inteligible si por inteligible se entiende deductivamente demostrable, puesto que la cosa singular es contingente y caduca; pero si por inteligible se entiende lo que puede ser aprehendido por el intelecto, en ese caso debe admitirse que la cosa singular es inteligible.[14] De otro modo no es posible explicar satisfactoriamente la abstracción y el fundamento real de la idea universal.

Otra teoría de santo Tomás rechazada por Mateo de Aquasparta es la de que el alma, mientras está unida al cuerpo, no tiene intuición directa de sí misma y de sus disposiciones y potencias, sino que conoce indirectamente que existen ella misma y sus disposiciones, mediante su percepción del acto por el cual conoce los objetos gracias a las *species* abstraídas de los fantasmas. Esa teoría del conocimiento puramente indirecto del alma por sí misma es rechazada por Mateo como contraria a las enseñanzas de san Agustín y también a lo que la razón exige. Es irrazonable suponer que el alma esté de tal modo inmersa en el cuerpo que nada pueda aprehender sin una imagen o fantasma, y que sólo indirectamente pueda aprehenderse a sí misma y a sus disposiciones. "Parece enteramente absurdo suponer al entendimiento tan ciego que no se vea a sí mismo, cuando es por el entendimiento por lo que el alma conoce todas las cosas." [15] Mateo enuncia su propia teoría con considerable cuidado. En cuanto al *comienzo* del conocimiento, "digo, sin duda alguna, que el alma no puede intuirse a sí misma ni intuir los hábitos que se dan en ella, y que el primer acto de conocimiento no puede dirigirse

13. P. 307.
14. *De cognitione*, p. 311.
15. *Ibid.*, p. 328.

a sí mismo ni a las cosas que están en él".[16] El alma necesita un estímulo procedente de los sentidos corporales para que comience el conocimiento, y luego, por reflexión sobre su propio acto de conocimiento, llega a conocer sus potencias y a sí misma como existente. Pero después el alma se vuelve sobre sí misma, por así decirlo (*quadam spirituali conversione in semetipsam revocata est*),[17] y entonces puede tener una intuición directa de sí misma y de sus hábitos, que no son ya simplemente conclusiones no intuidas de un proceso de razonamiento, sino objeto directo de una visión mental. Para que esa visión intelectual tenga lugar se requieren cuatro condiciones, lo mismo que para la visión sensible, a saber, un objeto visible que esté presente como visible, una capacidad de visión adecuadamente dispuesta, proporción mutua e iluminación. Todas esas condiciones son o pueden ser satisfechas. El alma es un objeto intelectualmente visible y está presente al entendimiento; el entendimiento es una potencia inmaterial, y no depende intrínsecamente de órgano sensitivo; tanto el entendimiento como el alma son objetos intelectivos finitos, y nada está tan proporcionado al alma como el alma misma; y, finalmente, la iluminación divina está siempre presente.[18]

Mateo de Aquasparta fue, pues, un firme seguidor de la tradición agustiniana, aunque lo fue de una manera razonable y con moderación. Como no podía por menos de esperarse, mantuvo las teorías de las *rationes seminales* y de la *forma corporeitatis*. Mantuvo además la doctrina de san Buenaventura sobre la composición hilemórfica universal de las criaturas, y rechazó que la distinción real entre esencia y existencia fuese una explicación adecuada de la finitud y contingencia de éstas.

4. Un agustiniano mucho menos fiel fue *Pedro Juan Olivio* (1248-98, aproximadamente), una figura sobresaliente entre los franciscanos "espirituales". Éste, aunque siguió abrazado a la teoría de la composición hilemórfica de todas las criaturas y de la multiplicabilidad de los ángeles dentro de una misma especie, así como a la doctrina de la pluralidad de formas, no solamente negó la existencia de *rationes seminales*, sino que sostuvo que esa negación estaba de acuerdo con la doctrina de san Agustín. En la filosofía de Olivio puede encontrarse una anticipación de la *distinctio formalis a parte rei* de Duns Escoto, una distinción intermedia entre la real y la conceptual; y esa distinción existe entre los atributos divinos, por ejemplo, como también enseñó Escoto. Olivio es también notable por haber adoptado la teoría del *impetus*, de Juan Filópono, es decir, la teoría de que, cuando un proyectil es puesto en movimiento, el motor o impulsor le confiere un *impetus* o *impulsus* que le lleva hacia delante aunque no esté ya en contacto con el motor, pero que puede ser vencido por la resistencia del aire o por otras fuerzas opuestas. Ahora bien, la consideración de esa teoría, que representa

16. *De cognitione*, p. 329.
17. *Ibid.*
18. Las doctrinas de la intuición del alma por sí misma y del conocimiento intelectual de la cosa singular aparecen también en las enseñanzas del franciscano *Vital du Four* (muerto en 1327).

el abandono de la teoría aristotélica del movimiento violento o "no natural", es mejor reservarla para nuestro volumen siguiente, en conexión con los pensadores que sacaron de la doctrina algunas conclusiones nuevas y prepararon el camino para una nueva concepción del mundo de los cuerpos. Una consideración más detenida de la *distinctio formalis a parte rei* queda también para más adelante, cuando tratemos del sistema escotista. La verdadera razón de que se mencione aquí a Olivio es la de aludir brevemente a su teoría del alma y de la relación entre alma y cuerpo. Esa teoría, o parte de la misma, fue condenada en el Concilio de Vienne, en 1311, y vale la pena mencionar la cuestión porque ciertos autores del pasado han pretendido que el Concilio entendía condenar algo que no era ciertamente lo que entendía condenar.

Según Olivio, hay tres "partes" constitutivas del alma humana, la forma o principio vegetativo, la forma o principio sensitivo y la forma o principio intelectivo. Esas tres formas juntas constituyen el alma humana única, el alma racional, como partes constitutivas del alma entera. No había ninguna novedad especial en mantener una doctrina pluralista de las formas; pero Olivio extrajo de su teoría la peculiar conclusión de que las tres partes formales del alma son unidas por la materia espiritual del alma de tal modo que la forma más elevada influencia y mueve a las formas inferiores sólo por la mediación de la materia espiritual. Olivio concluía además que, mientras las partes vegetativa y sensitiva informan al cuerpo, la parte intelectiva no informa por sí misma al cuerpo, aunque mueve a las otras partes como instrumentos y súbditos suyos. Olivio sostenía que la radicación de las tres partes en la materia espiritual del alma ponía a salvo la unidad del hombre y la unión substancial de alma y cuerpo; pero, al mismo tiempo, se negaba a admitir que la parte intelectiva del alma informe al cuerpo directamente. Ese último punto provocó un movimiento de oposición incluso entre las filas de los mismos franciscanos. Una de las razones de esa oposición era que si fuera verdad que el alma intelectiva no informase al cuerpo directamente, sino sólo de una manera mediata, a través de la forma sensitiva, se seguiría que Cristo, como hombre, no estuvo compuesto de un cuerpo y un alma racional, como enseña la fe.[19] La cuestión terminó con que el Concilio de Vienne, en 1311, condenó como herética la proposición de que el alma intelectiva o racional no informa al cuerpo directamente (*per se*) y esencialmente (*essentialiter*). Pero la decisión del Concilio no consistió en condenar la doctrina de la pluraridad de formas y afirmar la tesis tomista, como algunos autores han tratado de mantener. Los Padres del Concilio, o, al menos, la mayoría de ellos, sostenían por su parte la doctrina de la pluralidad de formas. El Concilio quiso simplemente preservar la unidad del hombre mediante la afirmación de que el alma intelectiva informa directamente al cuer-

19. En apoyo de las tesis de Olivio se dio la razón de que si la forma intelectiva informase directamente al cuerpo comunicaría a éste su propia inmortalidad o bien la perdería, por su parte, como resultado de dicha información.

po. Eso está claro por la referencia a la Cristología. La naturaleza humana de Cristo consta de un cuerpo humano pasible y un alma humana racional que informa al cuerpo, y que, juntos, forman la naturaleza humana. El Concilio no se interesó por la cuestión de la *forma corporeitatis* ni por la cuestión de si hay o no diversas "partes" en el alma humana. Lo que proclama es simplemente que el alma racional informa directamente al cuerpo y es, así, un principio que integra al hombre: lo condenado era la separación entre el alma intelectiva y el cuerpo humano, no la doctrina de la pluralidad de formas. Así pues, es completamente erróneo afirmar que el Concilio de Vienne declaró que el alma humana informa directamente la materia prima, y que la teoría tomista fue impuesta por la Iglesia.

5. Si Pedro Juan Olivio fue un pensador independiente que se apartó en algunos puntos de la tradición agustiniana y preparó el camino para posteriores etapas del pensamiento franciscano, *Roger Marston* (muerto en 1303), que durante algún tiempo fue ministro de la provincia franciscana de Inglaterra, fue un completo agustiniano. Abrazó todas las teorías "agustinianas" características, como la de la aprehensión intelectual de la cosa singular, la de la preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento, la de la composición hilemórfica universal de las criaturas y la de la pluralidad de formas, y criticó a santo Tomás por admitir la posibilidad de la creación desde la eternidad y por haber echado por la borda las *rationes seminales*. En realidad, aquel decidido conservador inglés encontró demasiado acomodaticio incluso a Mateo de Aquasparta, y rechazó con firmeza toda tentativa de adulterar lo que él consideraba la genuina doctrina de san Agustín y san Anselmo. Debemos preferir los "santos" a esos "hombres infernales", los filósofos paganos.

En su *De Anima,* Roger Marston ofrece una inflexible interpretación de las enseñanzas de san Agustín sobre la iluminación divina. El entendimiento activo puede en verdad ser llamada una parte del alma si por "entendimiento activo" entendemos una disposición natural en el alma para el conocimiento de la verdad (*sicut perspicuitas naturalis in oculo*); pero si por entendimiento activo entendemos el acto de iluminación, debemos decir que el entendimiento activo es una substancia separada, Dios mismo.[20] El entendimiento activo es la luz eterna o increada que imprime en la mente, como un sello en la cera, una cierta impresión activa que deja una impresión pasiva, el principio formal en el conocimiento de las verdades inmutables.[21] Lo proporcionado por la luz eterna, Dios, no son los conceptos o términos del juicio, sino la verdad eterna.[22] Por ejemplo, la luz eterna no infunde en la mente el concepto de "todo" y el concepto de "parte", pero es la irradiación de la luz eterna lo que capacita a la mente para que aprehenda de manera infalible la relación entre los términos, la verdad eterna de que el todo es

20. *De Anima,* p. 259.
21. *Ibid.,* p. 263.
22. *Ibid.,* p. 262.

mayor que la parte. Las ideas eternas son así el fundamento último del juicio cierto e infalible (*rationes aeternae aliqualiter attinguntur*). La explicación del hecho de que la raza humana coincida en las verdades fundamentales se encuentra en la iluminación común de todos los entendimientos por la única luz divina, y Roger Marston se niega a conceder que esa luz divina consista simplemente en la creación del entendimiento humano como una imitación finita del entendimiento divino. Los que niegan que el entendimiento activo es la luz primera e increada son gentes que se han "emborrachado con el néctar de la filosofía", y que pervierten la sentencia de san Agustín y de los *sancti*.[23] Si san Agustín no hubiese pretendido decir más que lo que esas gentes le hacen decir, entonces sus argumentaciones carecerían de sentido y serían peticiones de principio, puesto que si se supone que el entendimiento humano es la fuente de su propia luz no se puede concluir la existencia de una luz increada, que es lo que san Agustín indudablemente hace.[24]

6. Otro notable franciscano inglés fue *Ricardo de Middleton* que estudió en Oxford y en París. Llegó a París en 1278, y, después de graduarse, ocupó una de las cátedras franciscanas de teología hasta 1286, cuando fue nombrado tutor de san Luis de Toulouse, el hijo de Carlos II de Sicilia. La fecha de su muerte es insegura, pero debió ocurrir hacia el cambio de siglo. Compuso el acostumbrado Comentario a las *Sentencia* de Pedro Lombardo y se le considera autor de unas *Quaestiones disputatae* y unas *Quodlibeta.*

En algunos puntos, Ricardo de Middleton siguió la tradición general franciscana. Mantuvo, por ejemplo, la imposibilidad de la creación desde la eternidad, la composición hilemórfica universal en las criaturas, la pluralidad de formas y la primacía de la voluntad. En otros puntos, sin embargo, se aproximó a la posición tomista, y representa el nuevo movimiento entre los pensadores franciscanos hacia un agustinismo modificado, cuyo mayor exponente sería Duns Escoto. Así, Ricardo insiste no solamente en que todas las demostraciones válidas de la existencia de Dios son *a posteriori,* sino también en que nuestro conocimiento, tanto de los seres espirituales como de los corporales, es abstraído a partir de la experiencia sensible, y que es innecesario postular una iluminación especial o identificar el entendimiento activo con Dios. Por otra parte, la mente aprehende lo singular, aunque lo hace por medio del mismo concepto por el que aprehende lo universal.

Además, Ricardo mantuvo algunas ideas más o menos originales. Una de las menos felices fue la noción de que lo que la mente alcanza directamente no es la cosa individual existente, sino su *esse repraesentatum.* Inventó también un *principium pure possibile,* para mostrar cómo pueden aparecer formas nuevas bajo la acción de un agente creado. Puede parecer a primera

23. *De Anima,* p. 273.
24. *Ibid.,* p. 256.

vista que ese *principium* no sea otra cosa que la materia prima; pero la materia, que difiere específicamente en los seres espirituales y en los corpóreos y, por lo tanto, no es homogénea, tiene alguna actualidad propia a ojos de Ricardo de Middleton, mientras que el *principium pure possibile* no tiene actualidad propia alguna, es con-creado con la materia y no puede existir por separado. Si la materia se entiende como el fundamento primero del cambio natural, como aquello que es común a los cuerpos que se corrompen y se generan y que recibe la forma, entonces es realmente distinta del principio puramente potencial, que se transmuta en la forma. El principio puramente potencial puede, pues, ser llamado la potencialidad de la materia (*potentia materiae*), si se entiende esa potencialidad como el principio a partir del cual el agente creado educe la forma y que se transmuta en la forma educida; pero en ese caso la *potentia materiae* es realmente distinta de la materia misma. Si, al contrario, por *potentia materiae* entendemos el poder que la materia tiene de recibir la forma, es lo mismo que la materia; pero, en ese caso, es realmente distinta del *principium pure possibile.*[25] En otras palabras, el poder de recibir la forma no es lo mismo que el poder hacerse forma. Además de la materia prima como sujeto del cambio, que tiene alguna actualidad propia y que recibe la forma, Ricardo postula, pues, una especie de receptáculo de formas, un principio puramente potencial que se transmuta en aquellas formas que son recibidas en la materia. Ricardo consideraba que esa teoría constituía una mejora de la teoría de las *rationes seminales,* y trató de interpretar a san Agustín como si éste hubiera enseñado la existencia no de fuerzas activas (lo que equivaldría a una *latitatio formarum*) sino de un principio puramente potencial que se convierte en las formas. En virtud de esa potencialidad positiva puede decirse que las formas son creadas desde el principio en potencia, pero no debe entenderse que eso implique la existencia de "gérmenes". El principio en cuestión está en la materia, y Ricardo le llama la parte más íntima de la materia y la potencialidad pasiva de la materia; pero, como hemos visto, no es idéntico a la materia como sujeto del cambio y recipiente de la forma.[26] No es, pues, algo completamente separado de la materia, pero es distinto de la materia en el sentido ordinario de ésta.

Ese modo de ver parece suponer una aproximación a la concepción tomista de la materia prima, y en cierta medida así es; pero Ricardo se niega a abandonar la idea tradicional de que la materia tiene alguna actualidad propia, y por eso se ve obligado a distinguir la materia, como un elemento de la cosa compuesta, del principio potencial que se hace forma bajo la acción del agente creado.

Además de estar compuesta de materia y forma, toda criatura está también compuesta de esencia y existencia. Pero la existencia no es algo

25. *In II Sent.*, 12, 1, 10.
26. *Ibid.*, 12, 1, 1.

realmente distinto de la esencia, algo así como un accidente que sobreviniera a esta última. Por otra parte, la existencia no es sólo conceptualmente distinta de la esencia, puesto que añade algo a la esencia. ¿Qué es lo que añade? Una relación doble: una *relatio rationis* a sí misma, ya que la existencia confiere a la esencia la dignidad de ser una hipóstasis o substancia; y una relación real al creador.[27] En ese punto Ricardo aceptó la posición de Enrique de Gante.

Al final de su obra *Richard de Middleton*,[28] el padre E. Hocedez, S. I., observa: *Richard finit une époque*. Último representante de la Escuela Seráfica, intentó una síntesis (*prudemment nouvelle*) en la cual las posiciones principales de san Buenaventura, profundizadas y perfeccionadas, serían integradas con lo que le parecía mejor del aristotelismo y de la teología de santo Tomás de Aquino. Que Ricardo de Middleton incorporó ideas ajenas a la tradición agustiniana es un hecho suficientemente claro; pero no puedo coincidir con el padre Hocedez en que aquel movimiento de pensamiento "no tenía futuro alguno", y en que Duns Escoto dirigió a la filosofía franciscana "por nuevos caminos que iban a acabar pronto en el nominalismo". Me parece mejor decir que la filosofía de Ricardo de Middleton constituyó una etapa en el camino del escotismo, que abrió de par en par la puerta al aristotelismo, pero no era nominalista ni favorable al nominalismo.

7. Uno de los más interesantes de los filósofos franciscanos es Raimundo Lulio, o Ramon Llull (1232/35-1315). Nacido en Mallorca, Raimundo Lulio estuvo durante algún tiempo en la corte del rey Jaime II; pero hacia el año 1265 experimentó una conversión religiosa y abandonó a su familia para consagrarse a lo que él había llegado a considerar la gran tarea de su vida, combatir contra el Islam y ayudar a erradicar el averroísmo. Con tal finalidad, dedicó nueve años al estudio de la lengua árabe y de la filosofía, y el primer fruto de ese período de estudio fue su *Ars Magna*, seguida por el *Liber principiorum philosophiae*. Lulio ingresó en la Orden tercera de san Francisco y se trasladó a África para combatir a los moros; enseñó en París, y combatió el averroísmo; escribió lógica, filosofía, teología y poesía; escribía en su catalán nativo, en latín o en árabe. Finalmente fue martirizado en Túnez, en 1315. Además de las dos obras antes citadas, podemos mencionar el *Ars demonstrativa*, el *Ars brevis*, el *Ars generalis ultima* y las obras antiaverroístas como el *Liber contra errores Beotii et Segerii* (es decir, contra Boecio de Dacia y Siger de Brabante), el *De naturali modo intelligendi*, el *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*, la *Disputatio Raymundi et Averroistae* y los *Sermones contra averroistas*. Pero eso no es sino una selección de la portentosa producción literaria de un hombre que fue apóstol y viajero, poeta y místico.

Los intereses apostólicos de Raimundo Lulio fueron de una gran signi-

27. *In II Sent.*, 3, 1, 1; *Quodlibet* 1, 8.
28. Paris, 1925.

ficación para su filosofía; a ellos hay que atribuir en parte la actitud general que adoptó ante la filosofía, cuya relación "ancilar" o ministerial a la teología subrayó. Él era perfectamente consciente de la distinción entre fe y razón, y comparaba la fe al aceite que continúa descansando sobre el agua sin mezclarse con ésta, aunque se aumente el agua; pero su interés por la conversión de los musulmanes le llevó a insistir no solamente en la relación de subordinación de la filosofía a la teología, sino también en la capacidad de la razón para hacer aceptables los dogmas de la fe. Y es a la luz de esa actitud general como debemos entender su propósito de "probar" los artículos de la fe mediante "razones necesarias". No se propuso racionalizar (en el sentido moderno) los misterios del cristianismo más de lo que se lo habían propuesto san Anselmo o Ricardo de San Víctor cuando hablaban de "razones necesarias" en favor de la Trinidad. Lulio declara expresamente que la fe trata de objetos que la razón humana no puede entender; pero él deseaba mostrar a los musulmanes que las creencias cristianas no eran contrarias a la razón, y que la razón puede enfrentarse con las objeciones que se oponían a aquéllas. Además, convencido de que la acusación lanzada contra los averroístas de que éstos sostenían una teoría de la "doble verdad" estaba justificada, y de que la teoría en cuestión era contradictoria y absurda, le interesaba poner de manifieto que no hay necesidad de recurrir a ninguna separación así de radical de la filosofía y la teología, sino que, al contrario, los dogmas teológicos armonizan con la razón y no pueden ser impugnados por la razón. Por lo que respecta a las teorías peculiares de los propios averroístas, él argumentaba que eran contrarias tanto a la fe como a la razón. El monopsiquismo, por ejemplo, contradice el testimonio de la conciencia: somos conscientes de que nuestros actos de pensamiento y voluntad nos pertenecen como algo propio.

Si se atendiera meramente a las teorías familiares del agustinismo mantenidas por Lulio, tales como la imposibilidad de la creación desde la eternidad, la composición hilemórfica universal de las criaturas, la pluralidad de formas, la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, etc., no parecería haber ningún rasgo particularmente interesante en su filosofía; pero encontramos ese rasgo en su *Ars combinatoria*. Raimundo Lulio supone, para empezar, que hay ciertas categorías o principios generales que son evidentes por sí mismos y que son comunes a todas las ciencias, en el sentido de que sin ellos no puede haber ni filosofía ni otra ciencia alguna. Los más importantes de ellos son los nueve predicados absolutos, bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria. (Esos predicados expresan atributos de Dios.) Hay otros nueve conceptos que expresan relaciones (entre las criaturas): diferencia, conveniencia, contrariedad, comienzo, medio, fin, mayoría, igualdad, minoría. Además, hay grupos de preguntas fundamentales, como cuándo, cómo, dónde, etc., de virtudes y de vicios. Lulio no puede haber asignado ninguna importancia particular al número nueve, que aparece en el *Ars generalis*, ya que en otros lugares da otros

números para los atributos divinos o predicados absolutos; por ejemplo, en el *Liber de voluntate infinita et ordinata* nos da doce, mientras que en el *De possibili et impossibili* nos da veinte; lo importante es que hay ciertas ideas fundamentales que son esenciales a la filosofía y a la ciencia.

Presupuestas esas ideas fundamentales, Raimundo habla como si mediante su combinación se pudieran descubrir los principios de las ciencias particulares, e incluso descubrir nuevas verdades, y para que pueda facilitarse la labor de combinación recurre al simbolismo: los conceptos fundamentales son simbolizados por letras, y se establecen medios mecánicos de tabulación y agrupamiento. Por ejemplo, Dios era representado por la letra A, y, en escritos posteriores, los nueve principios, simbolizados también por letras que representan los atributos divinos, le rodeaban. Los citados principios podían combinarse de ciento veinte maneras, mediante el uso de figuras y círculos concéntricos. No debe sorprendernos, pues, que algunos autores hayan visto en el esquema de Lulio una anticipación del sueño leibniziano de la *caracteristica universalis* y el *Ars combinatoria*, de un simbolismo algebraico cuyo uso permitiría la deducción a partir de unos principios fundamentales no solamente de verdades ya averiguadas, sino incluso de verdades nuevas. Como ya hemos mencionado, Lulio parece, en ocasiones, proponerse esa finalidad, y si ése hubiera sido realmente su propósito habría que considerar que él se separó a sí mismo de la tradición escolástica; pero, en realidad, Lulio afirmó expresamente que su propósito era facilitar el uso de la memoria.[29] Además, debemos recordar sus intereses apostólicos, que sugieren que su esquema fue ideado con fines de exposición y explicación más bien que con fines de deducción en sentido estricto. El hecho de que Leibniz fuese influido por Lulio no prueba, desde luego, nada en cuanto a las intenciones de este último. Según el doctor Otto Keicher, o. f. m.,[30] son los *principia* los que forman la esencia no sólo del *Ars generalis*, sino de todo el sistema de Raimundo Lulio; pero aunque es bastante obvio que lo que Lulio veía como conceptos fundamentales formaba en cierto sentido la base de su sistema, no parece que su "arte" pueda reducirse al establecimiento de ciertos principios o categorías; el propio filósofo lo veía como algo más que eso. Desde luego, si se subraya el aspecto expositorio, didáctico, del "arte", casi huelga debatir cuáles son sus elementos esenciales y no esenciales; pero, si se quiere considerar el arte luliana como una anticipación de Leibniz, es conveniente hacer una distinción entre el esquematismo y la técnica mecánica de Lulio, por una parte, y la noción general de deducir los principios de las ciencias a partir de una combinación de conceptos fundamentales, por la otra, pues Lulio pudo haber anticipado a Leibniz en cuanto al principio general de éste aun cuando su "álgebra lógica" fuera radicalmente deficiente. Ésa es más o menos la opinión del doctor Bernhard

29. *Compendium artis demonstrativae*, pról.
30. *Beiträge*, 7, 4-5, p. 19.

Geyer,[31] y yo creo que es correcta. El que Lulio lleve adelante su deducción apoyándose en tres principios fundamentales:[32] mantener como verdadero todo lo que afirma la mayor armonía entre Dios y el ser creado, atribuir a Dios lo que es máximamente perfecto, y suponer que Dios ha hecho lo que parece, sin excepción, ser lo mejor, no es un argumento contra aquella interpretación. Ésta manifiesta indudablemente el parentesco espiritual entre Lulio y la tradición agustiniana, pero recuerda al mismo tiempo uno de los puntos importantes del sistema de Leibniz, algunos siglos más tarde.

31. Ueberweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, p. 460.
32. Ver el artículo "Lulio", por el P. E. Longpré, en el *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 9.

Capítulo XLIV

GIL DE ROMA Y ENRIQUE DE GANTE

(a) Gil de Roma. — *Vida y obras. — La independencia de Gil de Roma como pensador. — Esencia y existencia. — Forma y materia; alma y cuerpo. — Teoría política.*
(b) Enrique de Gante. — *Vida y obras. — Eclecticismo, ilustrado por las doctrinas de la iluminación y el innatismo. — Idea de la metafísica. — Esencia y existencia. — Pruebas de la existencia de Dios. — Espíritu general y significación de la filosofía de Enrique de Gante.*

(a) *Gil de Roma*

1. Gil (Aegidius) de Roma nació en 1247, o un poco antes, e ingresó en la orden de los ermitaños de san Agustín hacia el año 1260. Hizo sus estudios en París y, al parecer, asistió a las lecciones de santo Tomás de Aquino desde 1269 a 1272. Parece que compuso los *Errores philosophorum* hacia 1270; en esa obra enumera los errores de Aristóteles, Averroes, Avicena, Algazel, Alkindi y Maimónides. Los Comentarios al *De generatione et corruptione,* al *De anima,* la *Física,* la *Metafísica* y los tratados lógicos de Aristóteles, el Comentario al Libro I de las *Sentencias,* y las obras tituladas *Theoremata de corpore Christi* y *De plurificatione intellectus possibilis* fueron también escritas, al parecer, antes de 1277. En aquel año tuvo lugar la famosa condena hecha el 7 de marzo por Esteban Tempier, obispo de París; pero entre la Navidad del año 1277 y la Pascua del 1278, escribió el *De gradibus formarum,* en el que rompe violentamente con la doctrina de la pluralidad de formas. Por ésa y otras ofensas parecidas, Gil de Roma fue llamado al orden para que se retractase; pero él se negó, y fue excluido de la Universidad de París antes de terminar sus estudios teológicos. En ese período de ausencia de París escribió los *Theoremata de esse et essentia,* y su Comentario a los libros II y III de las *Sentencias.*

En 1285 Gil de Roma regresó a París y se le permitió recibir la licenciatura en teología, aunque antes hubo de hacer una retractación pública. Entonces enseñó teología en París, hasta que fue elegido general de su orden en 1292. En 1295 fue nombrado arzobispo de Bourges. Las obras que escribió después de su regreso a París en 1285 incluyen *Quaestiones disputatae de*

esse et essentia, Quaestiones quodlibetales, un Comentario al *Liber de Causis,* obras de exégesis como el *In Hexaëmeron,* y tratados políticos como el *De regimine principum* y el *De potestate ecclesiastica.* Gil murió en Avignon en 1316.

2. Gil de Roma ha sido presentado a veces como un "tomista", pero, aunque se encontró de acuerdo con santo Tomás en algunos puntos, en contra de los franciscanos, es poco exacto considerarle un discípulo de santo Tomás; era un pensador independiente, y su independencia se pone de manifiesto incluso en materias en las que a primera vista puede parecer que seguía a santo Tomás. Por ejemplo, aunque indudablemente mantuvo la distinción real entre esencia y existencia, no es menos cierto que fue más allá de lo que santo Tomás enseñaba sobre dicha cuestión. Además, aunque rechazó la doctrina de la pluralidad de formas en 1277, llegando a declarar que esa doctrina era contraria a la fe católica,[1] ésa no había sido siempre su opinión. En el Comentario al *De anima* [2] habla de una manera vacilante y dubitativa a propósito de la unicidad de la forma substancial en el hombre, y lo mismo puede decirse de sus *Theoremata de corpore Christi,*[3] y en los *Errores philosophorum* había afirmado que la doctrina de la unicidad de la forma substancial en el hombre es falsa.[4] Está claro, pues, que empezó por ser partidario de la tradición "agustiniana" o franciscana, y que sólo gradualmente pasó a la teoría opuesta.[5] Indudablemente fue influido por santo Tomás, pero no parece que se limitase a aceptar sin más la doctrina tomista. No vaciló en criticar posiciones tomistas ni en desviarse de éstas cuando le pareció bien; y cuando se mostraba de acuerdo con ellas es evidente que lo hacía como un resultado de su pensamiento y reflexión personal, no porque fuese o hubiese sido discípulo de santo Tomás. La leyenda de Gil de Roma como "tomista" fue realmente una conclusión a la que se llegó a partir del hecho de que durante un período asistió a las lecciones del aquinatense; pero la asistencia a las lecciones de un profesor no es una garantía de discipulado.

3. Gil de Roma estuvo considerablemente influido por la teoría neoplatónica de la participación. La existencia (*esse*) fluye de Dios y es una participación de la existencia divina. Es recibida por la esencia, y es realmente distinta de la esencia. Que es recibida por la esencia es algo que puede establecerse empíricamente por lo que respecta a las substancias corpóreas, puesto que éstas comienzan a existir y no están siempre unidas a la existencia, un hecho que pone de manifiesto que están en potencialidad para existir, y que la existencia es realmente distinta de la esencia de la cosa sensible. En realidad, si la existencia no fuera realmente distinta de la esencia en todas las cosas creadas, las criaturas no serían criaturas: existirían en virtud de su propia

1 *De gradibus formarum,* f. 211 v.
2. I, 12, 16.
3. Prop. 47, f. 36 v.
4. I, 11.
5. Sobre la cuestión de la fecha y la autenticidad de los *Errores philosophorum,* ver la edición de J. Koch, citada en la Bibliografía.

esencia y serían, por lo tanto, independientes de la actividad creadora de Dios. La distinción real es, pues, una salvaguarda esencial de la doctrina de la creación. Huelga decir que la afirmación de que la existencia creada es una participación de la existencia divina no debe entenderse en un sentido panteísta. Era precisamente el carácter creado de las cosas finitas, de las participaciones, lo que Gil de Roma deseaba defender. Por esencia, Gil entiende, en el caso de las cosas materiales, el compuesto de materia y forma. El compuesto o esencia corpórea posee un modo de ser (*modus essendi*) que deriva de la unión de materia y forma (en el caso de las criaturas inmateriales el modo de ser deriva de la forma sola); pero no posee de suyo existencia en sentido propio (*esse simpliciter*), la cual es recibida. La atribución de un *modus essendi* a la esencia parece hacer de ésta una cosa, y ese aspecto de la teoría es acentuado por la enseñanza explícita de Gil de Roma de que esencia y existencia no son sólo realmente distintas, sino también separables. De hecho, no vacila en hablar de ellas como de cosas separables.

Esa exagerada versión de la teoría de la distinción real condujo a una viva controversia entre Gil de Roma y Enrique de Gante, el cual atacó la doctrina del primero en su primer *Quodlibet* (1276). Las *Quaestiones disputatae de esse et essentia* contienen la respuesta de Gil a Enrique; pero éste volvió al ataque en su X *Quodlibet* (1286), al que replicó Gil en su XII *Quaestio disputata*, en la que mantiene que a menos que la existencia y la esencia sean realmente distintas, en el sentido en que él enseñaba la distinción real, la aniquilación de una criatura sería imposible. Siguió, pues, manteniendo que su distinción real es absolutamente necesaria para salvaguardar la verdad de que la criatura depende absolutamente de Dios. El hecho de que Gil enseñase una distinción real entre esencia y existencia le relaciona con santo Tomás de Aquino; pero es indudable que santo Tomás no enseñaba que esencia y existencia sean dos cosas separables; eso fue una contribución original, aunque algo extraña, del propio Gil.

4. Ccmo pone de manifiesto su teoría de la esencia y la existencia, Gil de Roma se inclinaba a suponer que siempre que la mente detecta una distinción real hay una separabilidad. Así, la mente abstrae lo universal de lo singular (la abstracción es la obra del entendimiento pasivo, cuando el entendimiento activo ha iluminado al entendimiento pasivo y al fantasma) al aprehender la forma del objeto sin la materia. Así pues, forma y materia son realmente distintas y separables. Ahora bien, la materia, que solamente se encuentra en las cosas corpóreas, es el principio de individuación, y de ahí se sigue que, si la materia y todas las condiciones individuales que proceden de ella, pudieran ser separadas, los individuos de cualquier especie dada serían uno solo. Quizás ésa es una legítima conclusión de la doctrina de la materia como principio de individuación; pero, en cualquier caso, es evidente la tendencia al ultrarrealismo, y la conclusión se debe, en parte, a la inclinación de Gil de Roma a considerar que "realmente distinto de" es equivalente a "separable de".

Del mismo modo, la forma (el alma) es realmente distinta y separable del cuerpo. No hay nada nuevo en esa idea, desde luego; pero Gil sugiere que el cuerpo puede seguir siendo un cuerpo, es decir, numéricamente el mismo cuerpo, después de la separación de la forma, ya que antes de la separación actual era separable, y la separación actual no cambia su identidad numérica.[6] Cuerpo, en ese sentido, significaría materia extensa y organizada. Esa teoría, dicho sea incidentalmente, proporcionaba a Gil de Roma una explicación sencilla del modo en que el cuerpo de Cristo era numéricamente idéntico antes y después de la muerte de Cristo en la Cruz. Así no necesitaba ni recurrir a la doctrina de una *forma corporeitatis* (en la que no creía), ni tenía que referir la identidad numérica del cuerpo de Cristo en el sepulcro con su cuerpo antes de la muerte simplemente a su unión con la Divinidad. Además, una de las razones por las que Gil de Roma atacaba la doctrina de la pluralidad de formas como incompatible con la ortodoxia teológica era la de que, en su opinión, dicha doctrina ponía en peligro la de la muerte de Cristo. Si hay varias formas en el hombre, y solamente una de ellas, la que es peculiar al hombre y no se encuentra en los animales irracionales, se separa a la muerte, entonces no podría decirse que Cristo había sufrido muerte corpórea. Pero la razón teológica no constituía, ni mucho menos, su única razón para atacar la doctrina de la pluralidad de formas; por ejemplo, él creía que las formas diferentes son contrarias, y no pueden hallarse juntas en la misma substancia.

5. El *De potestate ecclesiastica* tiene interés no sólo intrínsecamente, por tratar de la relación entre Iglesia y Estado, sino también porque fue una de las obras utilizadas por el papa Bonifacio VIII en la composición de su famosa bula *Unam Sanctam* (18 de noviembre de 1302). En su *De regimine principum*, escrito para el príncipe que llegaría a ser Felipe el Hermoso de Francia, Gil depende de Aristóteles y santo Tomás; pero en el *De potestate ecclesiastica* propuso una doctrina de soberanía papal absoluta y de jurisdicción del papa incluso en materias temporales, dirigida especialmente contra las pretensiones de los monarcas y que complacía máximamente a Bonifacio VIII. En esa obra, Gil de Roma se basó mucho más en la actitud mostrada por san Agustín ante el Estado que en el pensamiento político de santo Tomás, y lo que san Agustín había dicho teniendo principalmente en cuenta los estados paganos, fue aplicado por Gil a los reinos contemporáneos, con la adición de la soberanía papal.[7] Hay dos poderes, dos espadas, la del papa y la del rey; pero el poder temporal está sometido al espiritual. "Si el poder terrenal se equivoca debe ser juzgado por el poder espiritual, como su superior; pero si el poder espiritual, y especialmente el poder del Sumo Pon-

6. Puede parecer que, según la teoría de Gil, el alma (es decir, la forma) en estado de separación del cuerpo no sería individual; pero debe recordarse que, para él, lo mismo que para santo Tomás, el alma era individuada por su unión con la materia, y conservaba su individualidad.

7. No quiero decir que san Agustín rechazase la preeminencia de la Sede Romana; pero sería absurdo decir que el santo de Hipona mantenía la doctrina de la jurisdicción papal en los asuntos temporales.

tífice, actúa equivocadamente, solamente puede ser juzgado por Dios." [8] Cuando Felipe IV de Francia acusó a Bonifacio VIII de haber afirmado, en la *Unam Sanctam*, que la Santa Sede tiene potestad directa sobre los reyes incluso en materias temporales, el papa replicó que ésa no había sido su intención: él no trataba de usurpar el poder de los reyes, sino poner en claro que los reyes, lo mismo que cualquier otro miembro de la Iglesia, estaban sometidos a ésta, *ratione peccati.* Pero parece que Gil de Roma, el cual hablaba, desde luego, simplemente como un teólogo privado, llegaba mucho más lejos que Bonifacio VIII en esa materia. Gil admite que hay dos espadas y dos poderes, y que uno de esos poderes está concedido al monarca y el otro a la Iglesia, y especialmente al papado; pero procede a decir que, aunque los sacerdotes, y especialmente el Sumo Pontífice, bajo la nueva ley, es decir, en la dispensación cristiana, no deban esgrimir la espada temporal además de la espiritual, eso no es porque la Iglesia no posea la espada material, sino más bien porque la posee *non ad usum, sed ad nutum.* En otras palabras, que así como Cristo poseyó todo poder, espiritual y temporal, pero no hizo realmente uso de su poder temporal, así la Iglesia posee poder en materias temporales, aunque no sea oportuno que ejerza ese poder de una manera inmediata y continua. Así como el cuerpo está ordenado al alma y debe estar sometido al alma, así el poder temporal está ordenado al poder espiritual y debe estarle sometido, incluso en materias temporales. La Iglesia tiene, pues, suprema jurisdicción, incluso en materias temporales; y la consecuencia lógica es que los reyes son poco más que lugartenientes de la Iglesia.[9] "Todas las cosas temporales están colocadas bajo el dominio y poder de la Iglesia, y especialmente del Sumo Pontífice." [10] Esa teoría fue seguida por Jaime de Viterbo en su *De regimine christiano*, antes de septiembre de 1302.

En 1287 se concedió a Gil de Roma la distinción honorífica de ser nombrado doctor de su orden durante su vida, no solamente con respecto a lo que ya había escrito, sino también con respecto a lo que escribiera en el futuro.

(b) *Enrique de Gante*

6. Enrique de Gante Nació en Tournai, o en Gante, en una fecha que no puede ser precisada. (Su familia procedía, en todo caso, de Gante; pero no era una familia noble, como la leyenda pretendía). Hacia 1267, Enrique era canónigo de Tournai, y en 1276 fue nombrado arcediano de Brujas. En 1279 pasó a ser arcediano principal de Tournai. Los deberes de su oficio no parecen haber sido muy exigentes, pues Enrique enseñó en París, primero en la Facultad de Artes, y, más tarde (a partir de 1276) en la de Teo-

8. 1, 5.
9. Cf. I, 8-9.
10. 2, 4.

logía. En 1277 formó parte de la comisión de teólogos que asesoró a Esteban Tempier, obispo de París. Sus obras incluyen una *Summa Theologica*, quince *Quodlibeta, Quaestiones super Metaphysicam Aristotelis* (1-6), un *Syncathegorematum Liber*, y un *Commentum in Librum de Causis*; pero no parece que las tres últimas obras puedan atribuírsele con certeza, y lo mismo puede decirse del Comentario a la *Física* de Aristóteles. Son, pues, la *Summa Theologica* y las *Quodlibeta* las que constituyen la fuente segura para nuestro conocimiento de las enseñanzas de Enrique de Gante. Éste falleció el día 29 de junio de 1293. Nunca fue miembro de la orden de los servitas, como alguna vez se ha dicho.

7. Enrique de Gante fue un pensador ecléctico, y no puede llamársele ni agustiniano ni aristotélico. Una buena ilustración de su eclecticismo es su teoría del conocimiento. Cuando se lee una proposición como *omnis cognitio nostra a sensu ortum habet,*[11] se puede suponer que Enrique fue un aristotélico decidido, con escasas simpatías por el agustinismo, y aún más si esa proposición se lee junto a su afirmación de que el hombre puede conocer lo que es verdadero en las criaturas sin ninguna especial iluminación divina, sino simplemente mediante sus potencias naturales, ayudadas por el concurso ordinario de Dios.[12] Pero ése no es más que un aspecto de su pensamiento. El conocimiento de las criaturas que podemos obtener mediante la experiencia sensible no es sino un conocimiento superficial, y aunque, sin iluminación, podemos conocer lo que es verdadero en las criaturas, no podemos, sin iluminación, conocer su verdad. La razón por la cual el conocimiento basado simplemente en la experiencia sensible es superficial, es la siguiente. La *species intelligibilis* no contiene más que lo que estaba contenido en la *species sensibilis*: por esta última aprehendemos el objeto en su singularidad, y por la primera aprehendemos el objeto en su aspecto universal; pero ni la una ni la otra nos dan la esencia inteligible del objeto en su relación a las ideas divinas, y sin la aprehensión de la esencia inteligible no podemos formar un juicio cierto concerniente al objeto. La "verdad" (*Veritas*) del objeto consiste en su relación a la Verdad inmutable, y para aprehender esa relación necesitamos la iluminación divina.[13] Así, cuando Enrique de Gante dice que nuestro conocimiento procede de los sentidos, restringe la extensión del término "conocimiento": "una cosa es conocer, acerca de una criatura, lo que es verdadero en ella, y otra cosa es conocer su verdad". La "verdad" de una cosa es concebida por Enrique de una manera aviceniana, y para aprehenderla es necesaria la iluminación. Por más que Enrique haya hecho relativamente poco uso de la teoría de la iluminación, por mucho que pueda haber aguado, hasta cierto punto, el agustinismo, el elemento agustiniano estuvo siempre presente, sin duda alguna, en su pensamiento: las operaciones naturales de los sentidos y del entendimiento explican lo que

11. *Summa*, 3, 3, 4; 3, 4, 4.
12. *Ibid.*, 1, 2, 11 y 13.
13. *Ibid.*, 1, 2, 26.

podríamos llamar el conocimiento normal del hombre, que es un conocimiento relativamente superficial de los objetos, pero no explican ni pueden explicar todo el posible conocimiento humano.

Una tendencia ecléctica similar puede verse en su doctrina del innatismo. Enrique de Gante rechazó la doctrina platónica del innatismo y de la reminiscencia, así como la teoría aviceniana de que en esta vida las ideas son impresas por el *Dator formarum*; pero no aceptó la teoría aristotélica (según es comúnmente interpretada) de que todas nuestras ideas se forman por reflexión sobre los datos de la experiencia sensible. Enrique hizo suya la afirmación de Avicena de que las ideas de ser, cosa y necesidad son de tal clase que son impresas directamente en el alma por una impresión que no debe nada a ideas anteriores y mejor conocidas.[14] Por otra parte, las ideas primarias, la más importante y radical de las cuales es la de ser, no son innatas en sentido estricto, sino que se conciben juntamente con la experiencia.[15] La mente parece sacar esas ideas de sí misma, o, más bien, formarlas desde dentro, con ocasión de la experiencia sensible.[16] Como la idea de ser se extiende tanto al ser creado como al increado,[17] puede decirse que la idea de Dios es en cierto sentido innata; pero eso no significa que el hombre tenga desde su nacimiento una idea actual de Dios, cuyo origen sea enteramente independiente de la experiencia; la idea es innata sólo virtualmente, en el sentido de que el hombre la forma a partir de la idea de ser, la cual es a su vez presupuesta por la experiencia de los objetos concretos, pero no aparece con claridad a la consciencia, no está actualmente formada, hasta que se goza de la experiencia. Como la metafísica consiste realmente en una investigación de la idea de ser y en el reconocimiento de la relación entre las esencias inteligibles del ser creado y del ser increado, podría esperarse que fuese subrayada la necesidad de la iluminación; pero Enrique describe frecuentemente la génesis de las ideas y del conocimiento sin referencia alguna a una iluminación especial, posiblemente bajo la influencia de Aristóteles y Avicena. Su tendencia al eclecticismo parece haberle llevado a un cierto descuido de la coherencia.

8. Mientras que el filósofo natural, o *physicus*, comienza por el objeto singular, y forma luego por abstracción la noción universal del objeto sensible, el metafísico comienza por la idea de ser (o *res*, o *aliquid*), y procede a descubrir las esencias inteligibles contenidas virtualmente en aquella idea.[18] Algo se superponen, desde luego, los dominios de la física y de la metafísica, puesto que, por ejemplo, cuando el metafísico dice que el hombre es un animal racional, aprehende el mismo objeto que el físico, que dice que el hombre es un cuerpo y un alma; pero el punto de partida y el método del meta-

14. Avicena, *Metafísica*, 1, 2, 1; Enrique de G., *Summa*, 1, 12, 9; 3, 1, 7.
15. Cf. *Summa*, 1, 11, 6; 1, 5, 5.
16. Cf. *Ibid.*, 1, 11, 18.
17. Véase la sección 10, para apreciar la matización que hace que ese enunciado no sea estrictamente verdadero.
18. *Quodlibet*, 4, 4, 143.

físico son diferentes de los del físico. El metafísico, que procede de lo más universal a lo menos universal, del género a la especie, define la esencia inteligible del hombre, mientras que el físico comienza por el hombre individual, y, por abstracción, aprehende y enuncia los componentes físicos de todos los hombres.

El "ser" o *res*, en el sentido más amplio, comprende la *res secundum opinionem* (tal como una montaña de oro), que solamente tiene ser mental, y la *res secundum veritatem*, que tiene una existencia extramental actual o posible,[19] y es el ser en el segundo sentido el que es *ens metaphysicum*, el que constituye el objeto de la metafísica. Así como el *ens* en sentido amplio se divide analógicamente, así el *ens metaphysicum* se divide analógicamente en aquello que es *ipsum esse*, Dios, y aquello *cui convenit esse*, la criatura. El ser no es, pues, un género o predicamento. Igualmente, el ser en el último sentido, *aliquid cui convenit vel natum est convenire esse*, comprende y se divide analógicamente en substancias, a las que corresponde existir en sí mismas (*esse in se*), y accidentes, a los que corresponde existir en otro (*esse in alio*), es decir, en una substancia. Indudablemente, es verdad que también para Aristóteles la metafísica es la ciencia del ser en tanto que ser; pero para Aristóteles, la idea de ser no constituía el punto de partida, cuyo análisis conduciría al descubrimiento de las divisiones analógicas del ser; Enrique de Gante estuvo inspirado en ese punto por el pensamiento de Avicena, cuya filosofía influiría también en la construcción del sistema escotista. Tanto según Duns Escoto como según Enrique de Gante, el metafísico estudia la idea del ser, y la metafísica se mueve primariamente en un nivel conceptual.

Puede parecer que con ese modo de ver no sólo es difícil realizar el paso del nivel esencial al nivel existencial, sino también que podría haber confusión entre la *res secundum opinionem* y la *res secundum veritatem*. Sin embargo, Enrique de Gante mantuvo que las esencias que son actualizadas o que son objetivamente posibles pueden ser discernidas como teniendo una realidad propia, un *esse essentiae*, la posesión del cual las distingue de los puros *entia rationis*. Sin embargo, no debe entenderse que la teoría del *esse essentiae*, que Enrique tomó de Avicena, implique una especie de existencia incoada, como si la esencia tuviese una existencia extramental de una clase rudimentaria; Enrique acusó a Gil de Roma de sostener una teoría de ese tipo. Lo que significa es que la esencia existe en el pensamiento, que es definible, que es una esencia inteligible.[20] Su inteligibilidad, su posibilidad intrínseca, la distingue de la *res secundum opinionem*, como por ejemplo de la noción de un ser medio hombre y medio cabra, que es una noción contradictoria. En cuanto a la relación entre el nivel esencial y el nivel existencial, es bastante evidente que sólo podemos conocer la existencia del sin-

19. *Quodlibet*, 7, 1, 389.
20. *Ibid.*, 3, 2, 80.

gular mediante la experiencia del singular (en la filosofía de Enrique de Gante no hay cuestión de la deducción de los singulares), mientras que la esencia inteligible, que es de carácter universal, no es tanto deducida de la noción de ser como "dispuesta" bajo la noción de ser. Ya hemos visto que el filósofo natural detecta en el hombre sus componentes físicos, cuerpo y alma; pero el hombre es definido por el metafísico como un animal racional, en términos de género y especie, en términos de su esencia inteligible. Esa esencia inteligible es así dispuesta bajo la noción de ser y sus "contracciones" (analógicas), como una especie particular de substancia; pero el hombre actualmente existente sólo es conocido por medio de la experiencia. Por otra parte, la esencia inteligible es un reflejo (un *exemplatum*, o *ideatum*) de la Idea en Dios, la esencia ejemplar o absoluta, y Dios conoce las cosas singulares a través de la esencia considerada como multiplicable en substancias o *supposita* numéricamente diferentes. En Dios no hay ideas de las cosas singulares como tales, pero éstas son conocidas por Dios en y a través de la esencia específica.[21] De ahí parecería seguirse o bien que las cosas singulares están contenidas de alguna manera en la idea universal y son, teóricamente al menos, deducibles a partir de aquélla, o bien que debe renunciarse a toda tentativa de hacer inteligibles a las cosas singulares.[22] Enrique no podía admitir que la individualidad añada elemento real alguno a la esencia específica;[23] las cosas singulares difieren unas de otras simplemente en virtud del hecho de que existen actual y extramentalmente. Entonces, si la individuación no puede ser explicada en términos de un elemento real añadido, tiene que ser explicada en términos de una negación, una negación doble, la de división interna o intrínseca y la de identidad con cualquier otro ser. Escoto atacó ese punto de vista sobre la base de que el principio de individuación no puede ser una negación y que la negación tiene que presuponer algo positivo; pero está claro que Enrique presupuso algo positivo, a saber, la existencia.[24]

Puede parecer que lo que hasta ahora hemos ofrecido sea una información confusa y quizá no muy significativa de diversos temas de la doctrina de Enrique de Gante; pero nuestro propósito ha sido poner de manifiesto una dificultad fundamental en el sistema de dicho pensador. En la medida en que la metafísica es un estudio de la idea de ser y de las esencias inteligibles, y en la medida en que los individuos no son considerados inteligibles sino en cuanto contenidos en la esencia, la metafísica de Enrique es una metafísica de tipo platónico, y sin embargo su teoría sobre la individuación anticipa el punto de vista ockhamista de que no es necesario buscar ningún principio de individuación, ya que una cosa es individual por el mero hecho de que existe. Si el primer punto de vista postula una explicación de los

21. Escoto atacó esta teoría de Enrique de Gante.
22. Cf. *Quodlibet*, 2, 1, 46.
23. *Ibid.*, 8, 57 y sig.
24. Para la doctrina de Enrique de la doble negación, cf. *Quodlibet*, 5, 8, 245 y sig.

objetos en términos de esencia, el segundo pide una explicación en términos de existencia, de creación y producción; y Enrique yuxtapone ambos puntos de vista, sin conseguir una conciliación adecuada.

9. Hemos visto que Enrique de Gante dotó a la esencia inteligible de un *esse essentiae*, a diferencia del *esse existentiae*. ¿Cuál es la naturaleza de la distinción en cuestión? En primer lugar, Enrique rechazó la teoría de Gil de Roma, el cual había llevado la distinción al plano físico y la había convertido en una distinción entre cosas separables, la esencia y la existencia. Contra ese modo de ver, Enrique argumentó en su *Quodlibet* 1 (9) en el 10 (7), y en el 11 (3). Si la existencia fuera distinta de la esencia en el sentido querido por Gil de Roma, la existencia sería a su vez una esencia, y requeriría otra existencia para existir, de modo que habría que suponer un regreso infinito. Además, ¿qué sería una existencia realmente distinta de la esencia? ¿Substancia, o accidente? Ninguna de las dos respuestas puede mantenerse. Además, Enrique rechazó la distinción real entendida como una distinción metafísica: la esencia de un objeto existente no es indiferente en modo alguno a la existencia o no existencia; en el orden concreto, una cosa es o no es. La existencia no es un elemento o principio constitutivo de una cosa, de modo que la cosa fuese una síntesis de esencia y existencia; cualquier síntesis que pueda haber, es decir, la adición de esencia y existencia, es obra de la mente.[25] Por otra parte, el contenido del concepto de esencia no es idéntico al contenido del concepto de existencia: la idea de una esencia existente contiene más que la mera idea de esencia como tal. La distinción, pues, aun sin ser una distinción real, no es una distinción puramente lógica, sino una distinción "intencional", pues expresa diferentes *intentiones* relativas a una misma cosa simple.[26]

Pero si la esencia actualizada contiene más que la esencia concebida como posible, y si no se debe introducir de nuevo la distinción real entre esencia y existencia, ¿qué es lo que puede ser ese "más"? Según Enrique de Gante, consiste en una relación, la relación del efecto a la Causa, de la criatura al Creador. Para una criatura, existir y depender de Dios son la misma cosa.[27] Ser un efecto de Dios y tener *esse existentiae ab ipso* es lo mismo, a saber, un *respectus* o relación a Dios. La esencia considerada meramente como posible es un *exemplatum* y depende del conocimiento divino, mientras que la esencia actualizada o existente depende del poder creador divino,[28] de modo que la noción de la segunda contiene algo más que la noción de la primera; pero aunque la relación de la existencia actualizada a Dios es una relación real de dependencia, no es distinta de la esencia en el orden concreto con una distinción real. Desde el punto de vista metafísico, pues, solamente Dios puede ser pensado sin relación a otro ser alguno; la criatura, aparte de su

25. Cf. *Quodlibet*, 3, 9, 100; *Summa* 21, 4, 10.
26. Cf. *Summa* 21, 4, 7 y sig.; 27, 1, 25; 28, 4, 7.
27. *Quodlibet*, 10, 7, 153.
28. *Summa*, 21, 4, 10.

doble relación a Dios (como el *exemplatum* al *exemplar* y como el efecto a la causa), no es nada. Por la primera relación *en sí misma*, la esencia no existe "fuera" de Dios; por la segunda relación, existe como una esencia actualizada; pero, aparte de esa relación, no tiene *esse existentiae*, puesto que el *esse existentiae* y el *respectus ad Deum* son la misma cosa.

10. Enrique de Gante admitió las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios; pero las consideró como de carácter físico (sus ideas de la física o filosofía natural y de la metafísica no podían llevarle a otra conclusión) y como inferiores a la prueba *a priori*. Las pruebas físicas pueden conducirnos el reconocimiento de un Ser preeminente, pero no pueden revelarnos la esencia de ese Ser; por lo que respecta a dichas pruebas, la existencia de Dios aparece como una existencia de hecho, pero no se revela también como una existencia de derecho. La prueba metafísica, en cambio, nos permite ver la existencia de Dios como necesariamente contenida en su esencia, o, más bien, como idéntica a ésta.[29] Del mismo modo, únicamente la prueba metafísica puede establecer sólidamente la unicidad de Dios, al mostrar que la esencia divina tiene una repugnancia intrínseca a toda multiplicación.[30]

La idea *a priori* de Dios, la de la Suprema Perfección simple concebible, que no puede no existir, fue supuesta por Enrique de Gante como una de las nociones primarias, a saber, Ser, Cosa o esencia, y Necesidad. Podría esperarse que tratase de deducir las nociones de Ser necesario y ser contingente a partir de un concepto original unívoco de ser; pero de hecho se negó a admitir el carácter unívoco del concepto de ser. Nuestro reconocimiento de lo que es el Ser necesario y nuestro reconocimiento de lo que es el ser contingente se producen *pari passu*: no podemos tener un conocimiento imperfecto del segundo sin un conocimiento imperfecto del primero, ni un conocimiento perfecto del segundo sin un conocimiento perfecto del primero.[31] No hay un concepto unívoco de ser, común a Dios y a las criaturas: hay dos conceptos, el de Ser necesario y el de ser contingente, y nuestro concepto de ser debe ser uno u otro. Podemos, sin embargo, confundir los dos. Hay dos clases de indeterminación, la indeterminación negativa y la indeterminación privativa. Un ser es negativamente indeterminado cuando excluye toda posibilidad de determinación en el sentido de la finitud, y solamente Dios es indeterminado en ese sentido; mientras que un ser es privativamente indeterminado cuando puede o debe ser determinado, pero todavía no lo es, o se considera en abstracción de sus determinaciones.[32] Así, si consideramos el ser en abstracción de sus determinaciones, consideramos el ser *creado*, que, en concreto, debe ser substancia o accidente, pero que puede ser considerado con abstracción de esas determinaciones, y ese concepto de *privative indeterminatum* no comprende a Dios (*negative indetermi-*

29. Cf. *Summa*, 24, 6, 7; 22, 4; 22, 5.
30. *Ibid.*, 22, 3; 25, 2-3.
31. *Ibid.*, 24, 8, 6; 7, 7.
32. *Ibid.*, 21, 2, 14.

natum). Pero la mente puede fácilmente confundir esos dos conceptos y concebirlos como uno solo, aunque en realidad son dos. Al afirmar eso y al excluir todo concepto unívoco de ser común a Dios y a las criaturas, Enrique de Gante deseaba evitar la idea aviceniana de la creación necesaria, que parece la consecuencia lógica de que se deduzca el ser necesario y el ser contingente a partir de un originario concepto unívoco de ser; pero se acercó peligrosamente a la doctrina (de la que fue acusado por Duns Escoto) de que los dos conceptos de ser son equívocos. Es indudable que Enrique de Gante expuso una doctrina de la analogía y que afirmó que el "ser" no se predica de un modo puramente equívoco de Dios y de las criaturas;[33] pero insistió tanto en que el concepto de ser no es ni el concepto de Dios ni el concepto de criatura, y en que entre éstos no hay comunidad positiva alguna, sino solamente negativa (sin que haya fundamento positivo alguno para la negación, es decir, para la "indeterminación"), que la acusación de Escoto parece estar considerablemente justificada.[34] Escoto objetaba que, dado el modo de ver de Enrique, todo argumento que se remontara a Dios a partir de las criaturas debería ser falaz, y en verdad parece que, si se subraya ese aspecto del pensamiento de Enrique al que objetó Escoto, el único camino para salvaguardar el conocimiento filosófico de Dios por el hombre sería el de reconocer la existencia de una idea *a priori* de Dios, una idea que no tuviera que ser derivada de la experiencia de las criaturas.

11. Como ya se ha dicho, Enrique de Gante fue un ecléctico, y ya hemos ofrecido algunos ejemplos de su eclecticismo. Si bien combatía la teoría de la distinción real propuesta por Gil de Roma (e incluso la de santo Tomás, aunque fuese Gil el objeto particular de sus ataques), si bien se negó a admitir la posibilidad de la creación desde la eternidad y la teoría tomista de la individuación, también rechazó la doctrina de la composición hilemórfica universal de las criaturas y se opuso a la doctrina de la pluralidad de las formas en seres materiales no humanos. En el primer *Quodlibet*, Enrique adoptó la teoría tomista de la unidad de la forma substancial en el hombre, pero en el segundo *Quodlibet* cambió de opinión y admitió la *forma corporeitatis* en el hombre. Por otra parte, si bien postuló una iluminación especial de tipo restringido y mantuvo la superioridad de la voluntad libre sobre el entendimiento, también tomó muchas cosas de Aristóteles, fue fuertemente influido por la filosofía de Avicena, y, en su doctrina de la individuación, se parece más a los pensadores del movimiento ockhamista que a sus predecesores. No obstante, llamar a un filósofo "ecléctico", sin más cualificaciones, implica que ese filósofo no llegó a una síntesis, y que su filosofía es una colección de opiniones yuxtapuestas tomadas de diversas fuentes. En el caso de Enrique de Gante, presentarle a esa luz sería cometer una injusticia. Es verdad que no fue siempre consecuente, y que sus opiniones y tendencias de

33. Cf. *Summa*, 21, 2, 6 y 8.
34. *Ibid.*, 21, 2, 17; 21, 2, *ad* 3.

pensamiento no siempre armonizan bien entre sí; pero él pertenece de un modo claramente definido a la tradición platónica en el pensamiento cristiano, y lo que tomase de Aristóteles o de pensadores aristotélicos no afecta realmente a aquel hecho; también san Buenaventura había hecho uso de Aristóteles sin dejar de ser un agustiniano. La tendencia principal de Enrique de Gante como metafísico fue la de construir una metafísica de lo inteligible, una metafísica de esencias más bien que de lo concreto, y eso le caracteriza como un filósofo de la tradición platónica.

Pero si Enrique perteneció a la tradición platónica, fue también un filósofo cristiano. Así, mantuvo claramente la doctrina de la creación libre a partir de la nada. No trató de deducir la existencia creada a partir de la idea de ser, y, en su deseo de evitar el necesitarismo en la idea de creación, rechazó la univocidad del concepto de ser como un punto de partida para la deducción metafísica. Es indudable que tampoco Platón intentó nunca una deducción de ese tipo; pero Enrique, a diferencia de Platón y de los demás filósofos paganos, tenía una idea clara de la creación y subrayaba la dependencia de todas las cosas creadas respecto de Dios, manteniendo que, aparte de su relación a Dios, las cosas creadas son nada. Ese sobresaliente elemento cristiano de su pensamiento le sitúa en la tradición agustiniana, de la que él toma su doctrina de la iluminación y de las ideas virtualmente innatas (ideas que pueden formarse "desde dentro"). Por otra parte, aunque trató de evitar aquello que le parecía erróneo en la filosofía de Avicena, su propia metafísica estuvo muy influida por el pensamiento del filósofo musulmán, de modo que Gilson ha podido hablar, en ese contexto, de un *augustinisme avicennisant*. Aparte del hecho de que Enrique juntase en uno a Dios en su función iluminadora (san Agustín) y al entendimiento activo separado de Avicena (un *rapprochement* que no fue exclusivo de Enrique), su doctrina del innatismo mitigado le inclinó de un modo natural a una metafísica de esencias inteligibles más bien que a una metafísica de lo concreto, y, como Avicena, atribuyó una cierta realidad u objetividad, aunque no independiente de Dios, a las esencias consideradas en cuanto posibles, esencias que se siguen necesariamente del entendimiento divino y son, por lo tanto (en sí mismas, al menos) deducibles. Pero cuando se trataba de la existencia, del concreto mundo existente de la creación, Enrique tenía que separarse de Avicena. Este último, al considerar que la voluntad divina estaba sujeta a la misma necesidad que el entendimiento divino, hizo la emergencia de las existencias paralela a la emergencia de las esencias, y a las inteligencias subordinadas responsables de prolongar la actividad de la Causa primera y llevar a cabo la transición de lo universal a lo particular; pero Enrique de Gante, como pensador cristiano, tenía que admitir la creación libre, y también la creación en el tiempo. Vio perfectamente bien que lo sensible y concreto no puede hacerse plenamente inteligible, si hacer algo plenamente inteligible significa explicarlo en términos de esencia, y trazó, en consecuencia, una firme

división entre metafísica y física, dos ciencias distintas, cada una de las cuales tiene su propio punto de partida y su propio modo de proceder.

Con todo, pese a las tendencias platónicas y avicenianas de su pensamiento, Enrique de Gante ayudó en cierto sentido a preparar el camino al nominalismo. La insistencia en la iluminación conduce fácilmente a un cierto escepticismo en cuanto a la capacidad de la mente para alcanzar un sistema metafísico basado en la experiencia, y, al mismo tiempo, la tendencia de Enrique a la simplificación al tratar del mundo creado (por ejemplo, al negar toda distinción real entre esencia y existencia, o en su teoría de la individuación, que lleva consigo el abondono del realismo) puede, considerada en sí misma, entenderse como el heraldo de las tendencias simplificadoras y del conceptualismo del siglo xiv. Indudablemente, ése no es sino un aspecto de su filosofía, y no el más importante o característico, pero no por eso deja de ser un aspecto verdadero. Ockham criticó el pensamiento de Enrique de Gante en sus demás aspectos; pero eso no significa que el pensamiento de Enrique de Gante no ejerciera influencia en el movimiento cuya figura principal fue Ockham. Se ha llamado a Enrique una figura "intermediaria" entre los siglos xiii y xiv, y sería difícil negar tal cosa; pero, antes de que apareciese el ockhamismo, Duns Escoto, que tan frecuentemente criticó a Enrique de Gante, como Enrique había criticado a Gil de Roma, iba a intentar el desarrollo y la justificación de una síntesis de agustinismo y aristotelismo, esforzándose así, a pesar de sus polémicas contra Enrique de Gante, en cumplir satisfactoriamente lo que éste no había cumplido satisfactoriamente.

Capítulo XLV

ESCOTO. — I

Vida. — Obras. — Espíritu de la filosofía de Escoto.

1. Juan Duns Escoto, el *Doctor Subtilis*, nació en Escocia, en Maxton, en el condado de Roxburgh, aunque su nombre de familia, Duns, procedía de un lugar del condado de Berwick. Hoy podemos considerar seguro que era escocés, no simplemente por el hecho de que, en su tiempo, ya no se llamaba indiscriminadamente *Scoti* a los escoceses y a los irlandeses, sino también porque una serie de descubrimientos de documentos de autoridad difícilmente cuestionable lo han probado así. Pero si el país de su nacimiento es hoy seguro, la fecha no lo es tanto, aunque es probable que hubiese nacido en 1265 o 1266, y que entrase en la Orden de frailes menores en 1278, para tomar el hábito en 1280, y ser ordenado sacerdote en 1291. La fecha tradicionalmente asignada a su muerte es el 8 de noviembre de 1308. Murió en Colonia, y fue enterrado en la iglesia de los franciscanos de dicha ciudad.

Las fechas de la carrera académica de Duns Escoto no son seguras, pero parece que estudió en París bajo la dirección de Gonzalo de España, de 1293 a 1296, después de una breve estancia en Oxford. Según la opinión tradicional, Escoto se trasladó luego a Oxford, donde comentó las *Sentencias* y produjo el *Opus Oxoniense*, o Comentario a las *Sentencias* de Oxford. El hecho de que en el libro IV del *Opus Oxoniense* cite una bula de Benedicto XI (del 31 de enero de 1304) no es un argumento seguro contra la opinión tradicional, pues es indudable que Escoto retocó e hizo adiciones posteriores a su obra.[1] En 1302 regresó a París, y comentó allí las *Sentencias*; pero en 1303 fue desterrado de París por haber apoyado al partido pontificio contra el rey Felipe el Hermoso. No está muy claro dónde pasó los días de su destierro: se han sugerido como lugares de estancia Oxford, Colonia y Bolonia. En todo caso, enseñó en Oxford en el año académico 1303-4, volvió a París en 1304 y recibió el doctorado en teología en 1305. Es posible que regresase de nuevo a Oxford para una corta estancia, pero

1. Se ha dicho que Escoto enseñó también en Cambridge, antes o después de su enseñanza en Oxford.

indudablemente estaba en París, dedicado a comentar las *Sentencias*, cuando fue enviado a Colonia en el verano de 1307. En Colonia prosiguió su obra de profesor, pero en 1308, como ya hemos dicho, murió, cuando tenía cuarenta y dos o cuarenta y tres años de edad.

2. La incertidumbre relativa al curso exacto de la vida de Escoto es lamentable: pero mucho más lamentable es la incertidumbre concerniente a la autenticidad de algunas obras que se le atribuyen en la edición de Luke Wadding. Sin embargo, está, felizmente, fuera de discusión la autenticidad general de los dos grandes comentarios a las *Sentencias*, aunque ni el *Opus Oxoniense* ni las *Reportata Parisiensia*, en su forma tradicional, pueden asignársele en su totalidad. Por lo que hace al *Opus Oxoniense*, al texto original tal como Escoto lo dejó (la *Ordinatio*, de la que aún no ha sido descubierto manuscrito alguno) hicieron adiciones discípulos suyos que quisieron completar la obra del maestro ofreciendo una exposición completa de su pensamiento, aunque en algunos códices posteriores los escribas procuraron advertir de las adiciones que habían sido hechas. En una situación similar se encuentran las *Reportata Parisiensia*, pues también en este caso el deseo de dar cuenta completa de las enseñanzas de Escoto condujo a sus discípulos a reunir exposiciones parciales procedentes de distintas fuentes, pero sin hacer ninguna tentativa seria de descubrir la autoridad y valor de las distintas partes del mosaico. La tarea de la comisión designada para la revisión y la edición crítica de las obras de Escoto no es, pues, una tarea fácil; pero, aunque los Comentarios de París y Oxford representan básicamente el pensamiento de Escoto, un cuadro seguro y definitivo de ese pensamiento no es posible hasta que aparezca la edición crítica de los Comentarios, o más exactamente, hasta que se publique, libre de añadidos, el *Liber Scoti*, u *Ordinatio* original.

La autenticidad del *De primo principio* no está en discusión, aunque los argumentos aducidos por el P. Ciganotto para mostrar que aquélla fue la última obra de Escoto no parecen ser decisivos. Las *Quaestiones quodlibetales* son también auténticas,[2] e igualmente las cuarenta y seis *Collationes* (Wadding solamente conoció cuarenta, pero C. Balic descubrió otras seis) y los nueve primeros libros de las *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*. En cuanto al *De Anima*, la cuestión de su autenticidad ha sido muy debatida. Pelster mantuvo que era auténtica, mientras que Longpré trató de mostrar que no lo era, aunque sus argumentos fueron declarados insuficientes por Fleig. Ahora se acepta generalmente como auténtica, incluso por Longpré. Por el contrario, la *Grammatica speculativa* debe asignarse a Tomás de Erfurt, y el *De rerum principio* es también inauténtico, y, probablemente, al menos en parte, es un plagio de las *Quaestiones quodlibetales* de Godofredo de Fontaines. Son también inauténticas la *Metaphysica textualis* (que probablemente ha de atribuirse a Antonio

2. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, tomo II (Bibliothèque Thomiste, 21), París, 1935.

Andrés), las *Conclusiones metaphysicae,* y los Comentarios a la *Física* y *Meteorología* de Aristóteles.

Determinar con certeza cuáles son y cuáles no son las obras auténticas de Duns Escoto es indudablemente un asunto importante. Algunas doctrinas que aparecen en el *De rerum principio,* por ejemplo, no aparecen en las obras cuya autenticidad es segura, de modo que si hubiera que aceptar la autenticidad del *De rerum principio* (hoy rechazada, según ya hemos dicho), tendríamos que suponer que Escoto enseñó primeramente una doctrina que más tarde abandonó, puesto que no puede pensarse que su pensamiento contuviese patentes contradicciones. Afirmar un cambio de opinión a propósito de una doctrina relativamente secundaria siendo así que tal cambio no tuvo realmente lugar, puede no ser un error de gran importancia, aunque de él resulte un informe inexacto sobre el desarrollo doctrinal de Escoto; pero la cuestión de la autenticidad o inautenticidad es mucho más importante cuando se trata de los *Theoremata.* En esa obra el autor afirma que no puede probarse que hay solamente un Principio último, o que Dios es infinito, o inteligente, etc., y tales afirmaciones están, al menos a primera vista, en clara contradicción con la enseñanza de las obras indudablemente auténticas de Escoto. Entonces, si hubiera que aceptar como auténticos los *Theoremata,* habría que suponer una sorprendente *volte-face* de parte de Escoto, o intentar una difícil tarea de interpretación y conciliación.

El primer ataque a la autenticidad de los *Theoremata* fue el del padre de Basly, en el año 1918, ataque continuado por el padre Longpré. Este último argumentó que aún no había sido descubierto manuscrito alguno que atribuyese explícitamente la obra a Duns Escoto; que las enseñanzas contenidas en la obra son contrarias a las contenidas en las obras indudablemente auténticas de Escoto; que Ockham y Tomás de Sutton, que atacaron la teología natural de Escoto, nunca citan esa obra como suya; que la doctrina de los *Theoremata* es de carácter nominalista y debe ser atribuida a la escuela ockhamista; y que Juan de Reading, que conoció a Escoto, cita las obras auténticas de éste cuando trata la cuestión de si la existencia de Dios puede ser demostrada por la luz natural de la razón, pero no menciona los *Theoremata.* Esos argumentos parecieron convincentes, y, en general, se aceptó que zanjaban la cuestión, hasta que el padre Balic propuso otros argumentos que oponer a la tesis de Longpré. Dándose cuenta de que los argumentos de Longpré estaban en su mayor parte basados en pruebas internas, Balic procuró poner de manifiesto no sólo que las argumentaciones basadas en pruebas internas no son convincentes, sino también que había buenos argumentos, fundados en pruebas externas, para probar que los *Theoremata* eran realmente obra de Escoto. Así, hay cuatro códices que atribuyen explícitamente la obra a Escoto, y en el capítulo cuarto del *De Primo Principio* se encuentran las palabras *in sequenti, scilicet in Theorematibus, ponentur credibilia.* La frase *scilicet in Theorematibus* no puede haber sido añadida por Wadding, ya que se encuentra en varios códices. Además, los *Theoremata* fueron

citados como obra de Escoto, entre otros, por Juan el Canónigo, un escotista del siglo XIV. Baudry trató entonces de poner de manifiesto que, aunque algunas de las teorías contenidas en los *Theoremata* revelen un espíritu nominalista, las doctrinas fundamentales de la obra no son de origen ockhamista, y Gilson (en los *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1937-38) procuró probar que los dieciséis primeros *Theoremata* no están en contradicción con las obras indudablemente auténticas de Escoto. Según Gilson, Duns Escoto habla en los *Theoremata* (en el supuesto de que la obra sea realmente suya) como un filósofo que muestra lo que puede alcanzar por sus propios medios la razón humana, mientras que en el *Opus Oxoniense*, que es una obra teológica, muestra lo que puede ser alcanzado por la metafísica ayudada por la teología. Aun cuando las conclusiones a las que se llega en los *Theoremata* parezcan acercarse a las de Ockham, su espíritu es diferente, puesto que Escoto creía que el teólogo puede presentar argumentos metafísicos y demostrativos en favor de la existencia de Dios y de los atributos divinos, mientras que Ockham lo negaba y recurría a la sola fe. En la última edición (1944) de su obra *La philosophie au Moyen Âge*, Gilson deja como una cuestión abierta la de la autenticidad o inautenticidad de los *Theoremata*; pero mantiene que, si los *Theoremata* fueron obra de Escoto, no hay dificultad en reconciliar la doctrina que contienen con la doctrina del *Opus Oxoniense*. El filósofo puro trata del ser en un sentido universal, y nunca puede ir más allá de un primer motor que es el primero en la cadena de las causas, pero que no deja de formar parte de la cadena; no puede llegar a la concepción de Dios, a la que puede llegar el filósofo que es también teólogo.

Me inclino a considerar dudosa la validez de la pretensión de Gilson. En el Comentario de Oxford, Escoto afirma que muchos atributos esenciales de Dios pueden ser conocidos por el metafísico,[3] y en ambos comentarios afirma que el hombre puede alcanzar un conocimiento natural de Dios, aunque no puede, *ex puris naturalibus*, llegar a conocer verdades como la de la Trinidad.[4] Encuentro difícil suponer que, cuando Escoto dice que el hombre puede llegar a conocer verdades acerca de Dios *ex puris naturalibus*, piense en el metafísico que es además teólogo. Ni veo que Escoto pretenda limitar el conocimiento de Dios por el filósofo puro al conocimiento de Dios como Primer Motor: él dice claramente que el metafísico puede llegar más lejos que el *physicus*.[5] Además, me parece extraordinariamente extraño, en el supuesto de que los *Theoremata* fueran obra de Escoto, que éste pruebe en el *De Primo Principio*, que Dios, o el Primer Principio, es, por ejemplo, inteligente, y que luego en los *Theoremata* declare que esa verdad es un *credibile* y no puede ser demostrada. Es indudable que Escoto limitó algo el alcance de la razón natural en lo concerniente a Dios (él no

3. *Ox.*, prólogo, 4, n.º 32.
4. *Ibid.*, 1, 3, 1; *Rep.*, 1, 3, 1; *Rep.*, pról., 3, núms. 1 y 4.
5. *Rep.*, pról., 3,1.

creía que la omnipotencia de Dios pueda ser estrictamente demostrada por la razón natural); pero, a la vista de los Comentarios, del *De Primo Principio*, y de las *Collationes*, parece que Escoto consideró indudablemente que es posible una teología natural, independientemente de la cuestión de si el filósofo es también teólogo o no.[6] Desde luego, si alguna vez se probase concluyentemente, por pruebas externas, que los *Theoremata* son obra auténtica de Escoto, habría que recurrir a alguna teoría como la de Gilson para explicar la patente contradicción entre los *Theoremata* y las otras obras del filósofo; pero mientras tanto me parece que es llevar demasiado lejos el esfuerzo de conciliación sugerir que no hay contradicción, y yo, al exponer la teología natural de Escoto, me propongo no tener en cuenta los *Theoremata*. Pero, aunque deje de tener en cuenta los *Theoremata*, admito, como ya he dicho, que, en el caso de que la autenticidad de esa obra fuese satisfactoriamente probada, no habría más remedio que decir, con Gilson, que en dicha obra Escoto consideraba simplemente la capacidad del filósofo natural (el *physicus*) en cuanto a la consecución de un conocimiento natural de Dios. Pero lo que me interesa subrayar es que, hasta que la autenticidad de los *Theoremata* sea probada, no parece que haya ninguna razón adecuada que obligue a afirmar que el metafísico de las obras indudablemente auténticas tenga que ser un metafísico que posea la base de la fe. Trataré, pues, con fines prácticos, los *Theoremata* como no auténticos, pero sin pretender zanjar definitivamente la cuestión ni añadir nuevas razones a las ya alegadas por otros autores para rechazarlos como apócrifos.

He discutido con cierta extensión el problema de los *Theoremata* para poner de manifiesto la dificultad que hay para interpretar con exactitud el pensamiento de Duns Escoto. Aun cuando se mantenga que las doctrinas de los *Theoremata* y las del *Opus Oxoniense* no sean discordantes, sino conciliables, la misma conciliación tendría como resultado una imagen de la filosofía de Escoto que apenas podría ser la sugerida por un primer conocimiento del *Opus Oxoniense*. Por otra parte, aunque la autenticidad de los *Theoremata* no haya sido demostrada y aunque parezca preferible rechazarla, la conveniencia de exposición no es un criterio seguro de autenticidad o inautenticidad, y, en vista de las recientes tentativas de rehabilitar la obra en cuestión, no se puede excluir la posibilidad de que en el futuro se apruebe con certeza que es auténtica, aun cuando las pruebas internas sugieran lo contrario.

3. Se han dado varias interpretaciones generales de la filosofía de Escoto, que van desde la interpretación de éste como un revolucionario, como un precursor directo de Ockham y de Lutero, hasta el intento de suavizar las

6. Minges, que acepta los *Theoremata*, trata de mostrar que en esa obra Escoto entiende "demostración" en el más estricto sentido aristotélico, como *demonstratio ex causis*. Si eso pudiera probarse, no habría, desde luego, contradicción alguna entre los *Theoremata* y las obras indudablemente auténticas de Escoto. No obstante, Longpré argumenta contra esa interpretación del sentido escotista. Cf. Minges, vol. 2, pp. 29-30; Longpré, p. 109 (ver nuestra Bibliografía).

diferencias entre el escotismo y el tomismo e interpretar a Escoto como un seguidor de la obra de santo Tomás de Aquino. La primera interpretación, que es la de Landry, puede ser descartada, al menos en su forma extrema, como extravagante y desprovista de fundamento suficiente, mientras que, por el contrario, es imposible negar que el escotismo difiere del tomismo. Pero ¿hay que considerar a Duns Escoto como un continuador de la tradición franciscana que, al mismo tiempo, adoptó muchas cosas de Aristóteles y de sus predecesores medievales no franciscanos, o hay que considerarle como un pensador que llevó adelante la tradición aristotélica de santo Tomás de Aquino pero, al mismo tiempo, corrigió a santo Tomás a la luz de lo que él consideraba que era la verdad, o hay que considerarle simplemente como un pensador independiente que, al mismo tiempo, dependía, como a todos los filósofos tiene que ocurrirles, de pensadores precedentes en cuanto a los problemas planteados y discutidos? Esa pregunta no es fácil de contestar, y todo intento de darle una contestación definitiva tiene que posponerse hasta la producción de la edición crítica de las obras de Escoto; pero parece que cada una de las sugerencias precedentes contiene alguna verdad. Escoto fue, en verdad, un Doctor franciscano, y aunque descartase cierto número de doctrinas generalmente mantenidas en común por los anteriores pensadores franciscanos, se consideró indudablemente a sí mismo fiel a la tradición franciscana. Por otra parte, aunque es indudable que Escoto criticó opiniones tomistas en puntos importantes, es también posible considerarle como un continuador de la obra de síntesis a la que santo Tomás se había consagrado. Finalmente, Escoto fue, sin duda, un pensador independiente; pero, al mismo tiempo, construyó sobre cimientos ya existentes. Pero, aunque el escotismo no suponga una completa ruptura con el pasado, es perfectamente razonable que se haga hincapié en sus aspectos relativamente originales e independientes, y se dirija así la atención hacia la diferencia entre el escotismo y otros sistemas.

En algunos aspectos de su pensamiento, Escoto continuó ciertamente la tradición agustiniano-franciscana: en su doctrina de la superioridad de la voluntad sobre el entendimiento, por ejemplo, así como también en su admisión de la pluralidad de formas y en su utilización del argumento anselmiano de la existencia de Dios. Además, se ha probado que Escoto no inventó la *distinctio formalis a parte rei*, sino que ya se habían servido de ésta algunos pensadores franciscanos precedentes. Sin embargo, Escoto acentuó muchas veces o puso un sello peculiar en los elementos que adoptaba de aquella tradición. Así, al tratar de la relación de la voluntad al entendimiento, subrayó la libertad más bien que el amor, aunque también es verdad que sostuvo la superioridad del amor sobre el conocimiento, una superioridad íntimamente relacionada con su teoría de que el supremo principio práctico es que Dios debe ser amado sobre todas las cosas. Igualmente, aunque utilizó el argumento anselmiano, el llamado "argumento ontológico", no lo aceptó como una prueba concluyente de la existencia de Dios, sino que mantuvo, no

solamente que tiene que ser "matizado" antes de que se le pueda emplear eficazmente, sino también que ni siquiera entonces es una prueba demostrativa de la existencia de Dios, ya que los únicos argumentos demostrativos son *a posteriori.*

Pero si en algunos aspectos Escoto continuó la tradición agustiniano-franciscana, en otros se apartó de la misma. No está del todo claro si enseñó o no la composición hilemórfica de los ángeles; pero rechazó explícitamente como innecesarias las teorías de las *rationes seminales* y de la iluminación especial del entendimiento humano, y no vio contradicción alguna, como san Buenaventura la había visto, en la idea de creación desde la eternidad, aun cuando en ese tema habla más vacilantemente que santo Tomás. La influencia del aristotelismo había, pues, penetrado en el escotismo más profundamente que en la filosofía de san Buenaventura, y debemos mencionar en particular la influencia de Avicena. Por ejemplo, Escoto insiste en que el objeto de la metafísica es el ser en cuanto ser, y en su insistencia en ese punto, y en su modo de tratar el problema de Dios, parece haber sido influido por dicho filósofo islámico, cuyo nombre aparece no infrecuentemente en las páginas de las obras de Escoto. Es verdad que el propio Aristóteles había declarado que la metafísica, o, mejor dicho, la filosofía primera, es la ciencia del ser en cuanto ser; pero la metafísica de Aristóteles se centra en la práctica en la doctrina de las cuatro causas, mientras que Escoto trata extensamente de la idea y naturaleza del ser, y el impulso para ello parece proceder en parte de Avicena. También, por ejemplo, la discusión de los universales por Escoto manifiesta la deuda de éste a Avicena.

Pero aunque Escoto debiese a Aristóteles y a sus comentadores mucho más de lo que les debió san Buenaventura, y aunque apelase a la autoridad de Aristóteles en apoyo de tal o cual teoría, estuvo lejos de ser un mero seguidor del "Filósofo", al que no duda en criticar. Pero, aparte de particulares detalles de crítica, la inspiración filosófica de Escoto, por así decir, fue distinta de la de Aristóteles. A sus ojos, la concepción de Dios como primer motor era una concepción muy inadecuada, puesto que no va más allá del mundo físico y no alcanza al ser infinito, trascendente, del que dependen esencialmente todos los seres finitos. Igualmente, de la doctrina ética de Escoto se sigue que la ética aristotélica ha de ser insuficiente, por cuanto la noción de obligación, dependiente de la voluntad divina, no aparece en ésta. Indudablemente puede decirse que cualquier filósofo cristiano ha de encontrar a Aristóteles deficiente en tales materias, y que también santo Tomás tuvo que complementar a Aristóteles con san Agustín; pero lo que aquí nos interesa es que Escoto no daba rodeos innecesarios para "explicar" a Aristóteles o "reconciliar" sus opiniones con lo que él mismo consideraba verdadero. Por ejemplo, en la medida en que en el escotismo hay una filosofía moral en sentido estricto, es difícil ver que se dé una dependencia de Aristóteles.

La actitud de Escoto hacia santo Tomás ha sido presentada en los últi-

mos años a una luz bastante diferente de aquella en la que anteriormente solía presentarse: ha habido, y no deja de ser natural, una tendencia a minimizar sus divergencias del tomismo. Se ha indicado, por ejemplo, que en sus polémicas, Escoto se refería muchas veces a otros pensadores, como Enrique de Gante. Eso es indudablemente verdad; pero subsiste el hecho de que muchas veces critica posiciones tomistas, que presenta argumentaciones de santo Tomás y las refuta. Pero, cualquiera que sea la justicia o injusticia de tal o cual crítica concreta, está claro que Escoto no criticaba por el mero gusto de la crítica. Si insistía, por ejemplo, en una cierta intuición intelectual del objeto singular, y si subrayaba la realidad de la "naturaleza común", sin caer, sin embargo, en el realismo exagerado de los antiguos filósofos medievales, lo hacía así no simplemente para diferir de santo Tomás, sino para salvaguardar, según creía, la objetividad del conocimiento. Del mismo modo, insistió en el carácter unívoco del concepto de ser porque consideró su propia doctrina absolutamente necesaria para evitar el agnosticismo, es decir, para salvaguardar el carácter objetivo de la teología natural. Y si hizo un extenso uso de la *distinctio formalis a parte rei*, no fue simplemente para exhibir su sutileza, aunque era ciertamente un pensador y dialéctico sutil y a veces tortuoso, sino porque consideraba que aquel uso era requerido por los hechos y por la referencia objetiva de nuestros conceptos. Así pues, si Escoto puede ser considerado como un sucesor de santo Tomás y como un continuador del tomismo, debe reconocerse que se esforzó en corregir lo que veía, recta o equivocadamente, como deficiencias y tendencias peligrosas en la filosofía de santo Tomás de Aquino.

Conviene tener presente la preocupación de Duns Escoto por la salvaguarda teorética de la objetividad del conocimiento humano y, en particular, de la teología natural, ya que el reconocimiento de aquella preocupación sirve de contrapeso a la tendencia a considerarle como sobre todo un crítico destructivo. Es verdad que Escoto fue algo riguroso en su idea de lo que constituye una prueba, y que no admitió que las pruebas aducidas para demostrar la inmortalidad del alma, por ejemplo, fueran demostrativas, concluyentes; pero su filosofía no deja por eso de ser una de las grandes síntesis medievales, un esfuerzo del pensamiento constructivo y positivo. Además, dicha síntesis tenía una inspiración religiosa, como puede verse por las invocaciones a Dios que a veces aparecen en los escritos escotistas, y que no se pueden poner simplemente aparte como adornos literarios.

No obstante, aunque se vea el escotismo como una etapa en el desarrollo de la filosofía medieval, sería ocioso negar que *de facto* ayudó a estimular el movimiento crítico del siglo XIV. Cuando Escoto afirmaba que ciertos atributos divinos no pueden ser demostrados por la razón natural, y cuando negaba el carácter demostrativo de los argumentos aducidos para probar la inmortalidad del alma humana, no intentaba socavar la filosofía positiva; pero, considerada la cuestión desde el punto de vista puramente histórico, el criticismo escotista contribuyó indudablemente a preparar el camino al

criticismo mucho más radical de Ockham. Que este último mirase al escotismo con hostilidad no tiene realmente nada que ver con lo que decimos. Y, del mismo modo, aunque es falso que Escoto hiciera depender toda la ley moral de la arbitraria decisión de la voluntad divina, difícilmente podrá negarse que los elementos voluntaristas de su filosofía ayudaron a preparar el camino al autoritarismo de Ockham. Por ejemplo, la doctrina escotista de la obligación moral y su afirmación de que los preceptos secundarios del Decálogo no pertenecen, en sentido estricto, a la ley natural, y están sujetos a la dispensación divina en casos particulares. No estoy sugiriendo que el ockhamismo sea el hijo legítimo del escotismo, sino simplemente que, después del logro de la suprema síntesis medieval del tomismo, la obra del intelecto crítico o de la función crítica de la filosofía era todo lo que podía esperarse, y que el uso restringido y moderado del criticismo por Escoto preparó, de hecho, el camino a la crítica radical y destructiva característica del ockhamismo. Un juicio histórico de ese tipo no significa necesariamente que el criticismo de Escoto no estuviese justificado, ni que el criticismo radical de los pensadores posteriores careciese de justificación: ésa es cuestión a decidir por el filósofo, no por el historiador. Desde luego, si alguna vez se probase que los *Theoremata* son auténticos, eso acentuaría el aspecto crítico del escotismo.

En resumen, pues, la filosofía de Escoto mira hacia el pasado tanto como hacia el futuro. Como un sistema positivo y constructivo pertenece al siglo XIII, el siglo que fue testigo de las filosofías de san Buenaventura y, sobre todo, de santo Tomás de Aquino; pero en sus aspectos críticos y en sus elementos voluntaristas, aunque estos últimos estén asociados a la tradición agustiniano-franciscana, apunta hacia adelante, al siglo XIV. Un triunfo del talento dialéctico, y de un pensamiento cuidadoso y paciente, la filosofía de Duns Escoto es la obra de un hombre que, aunque impregnado de tradición, fue un pensador poderoso, vigoroso y original, un hombre que pertenecía en realidad a la última época de la "filosofía dogmática" y era, al mismo tiempo, heraldo del nuevo movimiento.

Capítulo XLVI

ESCOTO. — II: EL CONOCIMIENTO

El objeto primario del entendimiento humano. — Por qué el entendimiento depende del fantasma. — La incapacidad del alma para intuirse a sí misma en esta vida. — La aprehensión intelectual de la cosa individual. — ¿Es la teología una ciencia? — Nuestro conocimiento se basa en la experiencia sensible, y no es necesaria ninguna iluminación especial para la actividad intelectiva. — Conocimiento intuitivo y abstractivo. — Inducción.

1. El objeto natural primario de nuestro entendimiento es el ser en cuanto ser, de lo cual se sigue que todo ser, toda cosa que sea inteligible, cae dentro del alcance del entendimiento.[1] Escoto presenta, entre otras pruebas, una tomada de Avicena en el sentido de que, si el ser no fuera el objeto primario del entendimiento, el ser podría describirse o explicarse en términos de algo más último, lo cual es imposible. Pero si el ser en cuanto ser es el objeto natural del entendimiento, y si el ser se toma como incluyendo todo objeto inteligible, ¿no se sigue que el Ser Infinito, Dios, es un objeto natural del entendimiento humano? En cierto sentido la respuesta debe ser afirmativa, puesto que el ser incluye al Ser infinito y al ser finito, pero de ahí no se sigue que el hombre tenga un conocimiento natural inmediato de Dios, ya que el entendimiento humano en su estado presente está dirigido inmediatamente a las cosas sensibles. Pero, dice Escoto, si hablamos del objeto primario del entendimiento, es perfectamente razonable asignarle como tal aquello que es objeto primario del entendimiento como entendimiento, no aquello que es el objeto primario del entendimiento en este o aquel caso particular. Por ejemplo, no decimos que el objeto primario de la visión sea aquello que el ojo puede ver a la luz de una vela, sino que asignamos a la visión como su objeto primario aquello que es su objeto simplemente como potencia o facultad.[2] Así pues, aunque el hombre en su estado presente (*homo viator*) conozca ante todo criaturas, eso no significa que el objeto primario adecuado de su entendimiento no sea el ser en cuanto ser. Puede

1. *Ox.*, pról., q. 1.
2. *Ibid.*, 1, 3, 3, n.º 24.

añadirse que tal doctrina no significa que el entendimiento humano tenga la capacidad natural de conocer la esencia divina en sí misma, o las personas divinas en la Trinidad, puesto que el concepto general (y unívoco) de ser no incluye *esa esencia particular como particular*, y las criaturas no son imitaciones tan perfectas de Dios que revelen la esencia divina tal como es en sí misma.[3] La esencia divina como tal mueve naturalmente (*movet*) y es objeto natural del entendimiento divino solamente; sólo puede ser conocida por el entendimiento humano mediante la libre decisión y actividad de Dios, no por la potencia natural del entendimiento humano.

Pero, si bien Escoto, al asignar el ser en cuanto ser como objeto primario adecuado del entendimiento humano, no confundía en modo alguno el conocimiento natural y el conocimiento sobrenatural, no es menos cierto que se proponía rechazar el modo de ver de santo Tomás, o lo que él mismo veía como tal, sobre el objeto primario de la mente humana. Santo Tomás [4] había mantenido que el objeto natural del entendimiento humano es la esencia de la cosa material, la cual esencia se hace inteligible al entendimiento cuando es abstraída de la materia individualizante. Es natural al entendimiento angélico conocer naturalezas que no existen en materia; pero el entendimiento humano no puede hacer tal cosa en su estado presente, de unión al cuerpo. Y la unión con el cuerpo es el estado natural del entendimiento humano; estar separado del cuerpo es *praeter naturam*. Santo Tomás argumenta, pues, que, por cuanto el objeto natural del entendimiento humano es la forma de la cosa material, y por cuanto nosotros conocemos ese tipo de forma abstrayéndola del "fantasma", el entendimiento humano depende necesariamente del "fantasma", y, por lo tanto, de la experiencia sensible para conocer.[5] Escoto [6] interpreta la enseñanza de santo Tomás en el sentido de que la quiddidad o esencia, conocida por abstracción a partir del fantasma, es el objeto primario del entendimiento humano considerado no simplemente como estando en un determinado estado, a saber, en la vida presente, sino en su naturaleza, como una potencia o facultad de cierto tipo, y replica que esa opinión es insostenible para un teólogo, es decir, para un hombre que acepta la vida futura y la doctrina de la beatitud eterna. En el cielo el alma conoce directamente cosas inmateriales. Ahora bien, el entendimiento sigue siendo en el cielo la misma potencia que fue en la tierra. Así pues, si puede conocer en el cielo cosas inmateriales, no podemos decir que su objeto primario, si consideramos el entendimiento como potencia, debe abarcar tanto las cosas inmateriales como las materiales, aun cuando en esta vida no pueda conocer directamente las cosas inmateriales. La restricción del entendimiento, en esta vida, a un determinado tipo de objeto, debe ser secundaria,

3. *Ox.*, 3, 2, 16; cf. *Quodlibet* 14; *Utrum anima suae naturali perfectioni relicta possit cognoscere Trinitatem personarum in Divinis.*
4. *S. T.*, Iª, 12, 4.
5. Cf. *ibid.*, Iª, 85, 1.
6. *Ox.*, 1, 3, 3, núms. 1 y sig.

no primaria. Si se contesta que en el cielo el entendimiento es elevado de modo que pueda conocer directamente objetos inmateriales, Escoto replica que ese conocimiento o excede el poder del entendimiento o no lo excede. Si no lo excede, entonces el objeto primario del entendimiento considerado *ex natura potentiae* no puede ser la quiddidad de la cosa material, mientras que si lo excede, entonces el entendimiento en el cielo pasa a ser otra potencia diferente, lo cual, indudablemente, no era lo que santo Tomás se proponía enseñar.

Escoto argumenta también que, si la opinión de santo Tomás fuera correcta, la ciencia metafísica sería imposible para nuestros entendimientos, puesto que la metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser. Si el objeto primario del entendimiento humano fuese la esencia de la cosa material, no sería más posible al entendimiento humano conocer el ser en cuanto ser que lo que le es a la potencia de la visión el ir más allá de lo que constituye su objeto natural, el color y la luz.[7] Si la tesis tomista fuese verdadera, o bien la metafísica, entendida en su sentido propio, sería imposible, o bien no trascendería de la física. En resumen, "no parece conveniente limitar el entendimiento, considerado como potencia, a la cosa sensible, de tal modo que solamente trascienda los sentidos por su modo de conocer", es decir, y no también por su objeto.

Como Escoto también mantiene[8] que en el entendimiento humano hay un deseo natural de conocer distintamente "la causa" y que un deseo natural no puede ser en vano, y como concluye que el objeto primario del entendimiento no pueden ser las cosas materiales, que son efectos de la causa inmaterial, puede parecer que contradice su aserción de que no podemos tener un conocimiento natural de la esencia divina; pero debe recordarse que Escoto no niega que el entendimiento humano en su estado presente tenga un alcance limitado, aunque insiste en que no debe confundirse el objeto de una potencia en una determinada condición y el objeto de esa potencia considerada en sí misma. Además, Escoto no consideraba que un análisis del ser en cuanto ser pueda producir el conocimiento de la esencia divina tal como es en sí misma, porque, aunque el ser sea el objeto primario y adecuado del entendimiento humano, no se sigue de ahí que no formemos nuestra idea de ser por un camino que no sea el de la abstracción. En general, podemos decir que Escoto aceptó la explicación aristotélica de la abstracción, aunque él consideraba que los entendimientos activo y pasivo no son dos potencias diferentes, sino dos aspectos o funciones de una sola potencia.[9]

2. En cuanto a la razón por la cual el entendimiento humano en su estado presente, en esta vida, depende del fantasma, Escoto declara que eso se debe al orden establecido por la sabiduría divina, sea por un castigo por el pecado original, o con vistas a la operación armoniosa de nuestras diversas

7. *Ox.*, 1, 3, 3, núms. 1 y sig.
8. *Ibid.*, 1, 3, 3, n.º 3.
9 *De Anima,* 13.

potencias (*propter naturalem concordiam potentiarum animae in operando*), el sentido y la imaginación que aprehenden la cosa individual, el entendimiento que aprehende la esencia universal de dicha cosa, o, en fin, por razón de nuestra debilidad (*ex infirmitate*). El entendimiento en su condición presente, repite Escoto, solamente es movido de modo inmediato por lo que es imaginable o sensible, y la razón de tal cosa puede ser la justicia punitiva (*forte propter peccatum, sicut videtur Augustinus dicere*) o una causa natural, en cuanto que el orden o armonía de las potencias puede requerirlo por lo que concierne al estado de la vida presente. "Naturaleza" significa, pues, en ese contexto, naturaleza en un particular estado o condición, no naturaleza absolutamente considerada; Escoto insiste en ese punto.[10] No es ésta una explicación muy satisfactoria ni muy clara o decidida; pero en lo que Escoto es perfectamente claro es en que el entendimiento, absolutamente considerado, es la facultad del ser en cuanto ser, y rechaza con decisión lo que él considera que es la doctrina tomista. Que Escoto sea justo o no en su interpretación de santo Tomás, es otra cuestión. A veces santo Tomás afirma explícitamente que el objeto propio del entendimiento es el ser.[11]

Sin embargo, es verdad que santo Tomás insiste en el carácter natural de la necesidad de la *conversio ad phantasma*,[12] argumentando que si esa necesidad fuese simplemente el resultado de la unión con un cuerpo, y no natural al alma misma, se seguiría que la unión de alma y cuerpo tendría lugar para el bien del cuerpo, y no también para bien del alma, puesto que ésta sería estorbada en sus operaciones naturales por su unión con el cuerpo. Al subrayar ese aspecto de la doctrina tomista, Escoto concluyó que el tomismo era incapaz, lógicamente hablando, de justificar la posibilidad de la ciencia metafísica.

3. La opinión de Escoto sobre el objeto primario del entendimiento humano tuvo la natural influencia en su modo de tratar la disputada cuestión relativa al conocimiento del alma por sí misma. Según santo Tomás de Aquino, el alma, en su estado presente, que es su estado natural, conoce por medio de ideas abstraídas a partir de los objetos sensibles, y de ahí concluye el aquinatense que el alma no tiene conocimiento inmediato de su propia esencia, sino que se conoce a sí misma solamente de manera indirecta, por reflexión sobre los actos por los cuales abstrae ideas y conoce los objetos en esas ideas.[13] Escoto, en cambio, sostuvo que, aunque el alma carezca realmente de intuición inmediata de sí misma en esta vida, es para sí misma un objeto natural de intelección, y se intuiría actualmente "si no fuese impedida".[14] A continuación procede a sugerir las causas de ese impedimento, que ya han sido mencionadas. La diferencia entre Escoto y santo Tomás se

10. Cf. *Ox.*, 1, 3, 3, n.º 24; 2, 3, 8, n.º 13.
11. Por ejemplo, en *S. T.*, Iª,5, 2.
12 *S. T.*, Iª, 89, 1.
13. *Ibid.*, Iª, 87, 1.
14. *Ox.*, 2, 3, 8, n.º 13.

refiere, pues, a la explicación del hecho más bien que al hecho mismo. Ambos coinciden en que el alma no tiene actualmente intuición inmediata de sí misma en esta vida; pero, mientras santo Tomás explica ese hecho en términos de la naturaleza del alma humana, y ataca el modo platónico de ver la relación alma-cuerpo, Escoto lo explica no en términos de la naturaleza del alma, absolutamente considerada, sino en términos de un impedimento, sugiere que ese impedimento puede deberse al pecado, y cita a san Agustín en apoyo de esa sugerencia. La actitud de santo Tomás es consecuencia de la adopción por éste de la psicología aristotélica, mientras que la posición de Escoto puede asociarse con la tradición agustiniana. En este tema debe verse a Escoto no como un innovador revolucionario o como un crítico destructivo del tomismo, sino más bien como un defensor de la tradición agustiniano-franciscana.

4. Hemos visto que Escoto consideraba que su doctrina relativa al objeto primario del entendimiento era esencial para el mantenimiento y justificación de la metafísica; también consideró su doctrina de la aprehensión intelectiva de la cosa individual como esencial para el mantenimiento de la objetividad del conocimiento humano. Según santo Tomás,[15] el entendimiento no puede conocer directamente las cosas materiales individuales, puesto que el entendimiento conoce solamente por abstracción del universal separado de la materia, la cual es el principio de individuación. Santo Tomás admite, no obstante, que la mente tiene un conocimiento indirecto de las cosas individuales, puesto que solamente puede conocer el universal abstraído mediante la *conversio ad phantasma*. La imaginación desempeña siempre su papel, y la imagen es una imagen de la cosa individual; pero el objeto primario y directo del conocimiento intelectivo es el universal.

Escoto se niega a aceptar esa doctrina tomista. La vehemente repudiación de dicha doctrina, por la que ésta es declarada falsa e incluso herética (sobre la base de que los Apóstoles creyeron que un cierto ser humano individual, visible y palpable, era Dios) procede de una obra inauténtica, el *De rerum principio*; pero las obras auténticas de Escoto ponen perfectamente en claro la posición de éste. Escoto aceptó en general la doctrina aristotélica de la abstracción; pero insiste en que el entendimiento tiene una confusa intuición primaria de la cosa singular. Su principio es que la potencia más alta conoce lo que la potencia inferior aprehende, aunque la potencia superior conoce el objeto de una manera más perfecta que la potencia inferior, de modo que el entendimiento, que coopera en la percepción, conoce intuitivamente la cosa singular aprehendida por los sentidos. El entendimiento conoce proposiciones contingentes verdaderas y razona a partir de las mismas; y tales proposiciones se refieren a cosas singulares conocidas intuitivamente como existentes. Así pues, aunque el conocimiento abstracto y científico se refiera a los universales, como Aristóteles enseñó acertadamente, debemos

15. *S. T.*, Iª, 86, 1.

también reconocer un conocimiento intelectivo de las cosas singulares como existentes.[16] Como ya se ha dicho, la muy vehemente repudiación de la posición tomista, que es atribuida a Escoto por el padre Parthenius Minges, por ejemplo,[17] procede del inauténtico *De rerum principio*, y ciertas observaciones que se encuentran en las obras auténticas pueden llevar a suponer que la posición de Escoto en la cuestión del conocimiento intelectivo de la cosa singular es exactamente paralela a su posición en la cuestión de la intuición del alma por sí misma. Escoto insiste en que la cosa singular es inteligible en sí misma, y que el entendimiento humano tiene al menos la capacidad remota de entenderla; pero parece implicar, o incluso afirmar explícitamente, que en su condición actual es incapaz de ello. "La cosa singular es inteligible en sí misma, en lo que respecta a la cosa misma; pero si no es inteligible a algún entendimiento, al nuestro, por ejemplo, eso no se debe a ininteligibilidad de parte de la cosa singular misma." [18] Y, más adelante, "no es una imperfección conocer la cosa singular", sino que "si se dice que nuestro entendimiento no entiende la cosa singular, respondo que eso es una imperfección (que se da) en su estado presente".[19] Pero lo que Escoto parece querer decir es que, si bien no tenemos un conocimiento claro de la cosa singular como singular (una deficiencia que se debe, no a falta de inteligibilidad de la cosa misma, sino a la imperfección de nuestras operaciones intelectivas en esta vida), no por ello dejamos de tener una intuición intelectual primaria, aunque confusa, de la cosa singular como existente. Ésa parece ser la opinión expresada en el *Quodlibet* [20] en que Escoto argumenta que, si se dice que tenemos un conocimiento intelectual de lo universal y experiencia sensible de lo singular, eso no debe entenderse en el sentido de que una y otra potencia sean disparejas pero de igual dignidad, de modo que el entendimiento no podría conocer en absoluto lo singular, sino en el sentido de que la potencia inferior está subordinada a la superior, y que aunque la potencia superior puede operar de un modo en el que la inferior no puede hacerlo, no puede suponerse que lo opuesto sea también verdad. Del hecho de que los sentidos no puedan conocer lo universal no se sigue que el entendimiento no pueda conocer lo singular. El entendimiento puede tener un conocimiento intuitivo de lo singular como existente, aunque el conocimiento de la esencia sea conocimiento de lo universal.

Si estamos dispuestos a aceptar el *De Anima* como auténtico, la opinión de Escoto queda fuera de duda. En dicha obra,[21] Escoto rechaza la doctrina tomista de nuestro conocimiento de lo singular, así como la del principio de individuación, en la cual se apoya la primera, y argumenta que la cosa singular es (i) inteligible en sí misma; (ii) inteligible para nosotros, incluso

16. *Ox.*, 4, 45, 3, n.º 17.
17. *J. Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica*, p. 247.
18. *Ox.*, 2, 3, 6, n.º 16.
19. *Ibid.*, 2, 3, 9, n.º 9.
20. 13, 8-10.
21. 22.

en el estado presente, y (iii) no inteligible para nosotros en nuestro estado presente con un conocimiento claro. La cosa singular es inteligible en sí misma porque lo que no es inteligible en sí mismo no puede ser conocido por entendimiento alguno, y la cosa singular es indudablemente conocida por los entendimientos divino y angélico. Es inteligible para nosotros incluso en nuestro estado presente, como lo pone de manifiesto el proceso de la inducción y el hecho de que podemos amar una cosa individual, siendo así que el amor presupone el conocimiento. Pero no es inteligible para nosotros en nuestro estado presente de una manera clara y completa (*sub propria ratione*). Si dos cosas materiales fueran privadas de toda diferencia accidental (de lugar, color, figura, etc.), ni el sentido ni el entendimiento podrían distinguir una de otra, aun cuando su "singularidad" (la *haecceitas* de Escoto) subsistiría, y eso pone de manifiesto que, en nuestro estado presente, no tenemos un conocimiento claro y completo de la singularidad de una cosa. Podemos decir, pues, que el objeto del sentido es la cosa individual y el objeto del entendimiento es el universal, si lo que entendemos es que el entendimiento no es movido por la singularidad como tal y no la conoce de manera clara y completa en su estado presente; pero no tenemos derecho a decir que el entendimiento no tenga intuición alguna de la cosa individual como existente. Decir tal cosa sería destruir la objetividad del conocimiento. "Es imposible abstraer universales a partir de lo singular sin un conocimiento previo de lo singular; porque en ese caso el entendimiento abstraería sin conocer aquello a partir de lo cual abstraería." [22] Está claro que Escoto rechazó la doctrina tomista no meramente porque rechazara la concepción tomista de la individuación, ni siquiera meramente porque le pareciese que el proceso de la inducción mostrase la falsedad de la doctrina tomista, sino también porque él estaba convencido de que la doctrina tomista ponía en peligro la objetividad de aquel conocimiento científico y universal en el que los propios tomistas ponían tanto énfasis. Escoto no pretendía rechazar (él lo pone perfectamente en claro) la doctrina aristotélica de que la ciencia humana es una ciencia de lo universal, pero consideraba esencial complementar dicha doctrina con la aceptación de nuestra intuición intelectual de la cosa singular como existente, y creía que esa complementación era exigida por los hechos. La preocupación por salvaguardar la objetividad del conocimiento humano se manifiesta también en la manera de tratar Escoto el problema de los universales: pero es mejor dejar la consideración de ese problema para el capítulo sobre la metafísica, donde podrá ser tratado en conexión con el problema de la individuación.

5. Desde un cierto punto de vista no es irrazonable mantener, como ha sido mantenido, que el ideal escotista de ciencia era la ciencia matemática. Si se entiende "ciencia" en el sentido en que Aristóteles utiliza dicho término en el libro primero de los *Analitica posteriora*, es decir, el sentido en el que

22. *De Anima*, 22, 3.

la ciencia requiere necesariamente el carácter necesario de su objeto, así como la evidencia y certeza de éste, no se puede decir que la teología, en cuanto se ocupa de la encarnación y de las relaciones de Dios con el hombre en general, sea una ciencia, ya que la encarnación no es un acontecimiento necesario o deducible.[23] Por el contrario, si consideramos la teología en cuanto se ocupa de su objeto primario, a saber, Dios tal como es en sí mismo, entonces la teología trata de verdades necesarias, como la trinidad de personas, y es una ciencia; pero debemos añadir que es ciencia en sí misma, pero no para nosotros, puesto que las verdades en cuestión, aunque ciertas, no son objetivamente evidentes para nosotros. Si alguien es incapaz de entender las argumentaciones de los geómetras, pero acepta sus conclusiones bajo la palabra de los mismos, para él la geometría es un objeto de creencia, no una ciencia, aunque no por eso deje la geometría de ser en sí misma una ciencia.[24] La teología, considerada en cuanto se ocupa de Dios en Sí mismo, es, pues, en sí misma, una ciencia, pero no lo es para nosotros, ya que, a pesar de la necesidad de su objeto, sus datos son aceptados por fe. En cambio, la teología, en cuanto se ocupa de operaciones externas de Dios, trata de acontecimientos "contingentes", es decir, no necesarios, y, en consecuencia, no es ciencia en ese sentido. Está claro que Escoto toma la ciencia geométrica como modelo de ciencia en sentido estricto.

Debe añadirse, sin embargo, que cuando Escoto niega que la teología sea una ciencia en el sentido que acabamos de aclarar, no trata de desacreditar la teología ni de arrojar dudas sobre su certeza. Él afirma explícitamente que si se entiende "ciencia" no en su sentido más estricto, sino como Aristóteles la entendía en el libro sexto de la *Ética*, a saber, en contraste con la opinión y la conjetura, entonces la teología es una ciencia, puesto que es cierta y verdadera, aunque es más adecuado que se la llame "sabiduría".[25] Además, la teología no está subordinada a la metafísica, puesto que, aunque su objeto está hasta cierto punto comprendido en el objeto de la metafísica (Dios, en cuanto cognoscible por la luz natural de la razón, está comprendido en el objeto de la metafísica), no recibe sus principios de la metafísica, y las verdades de la teología dogmática no son demostrables mediante los principios del ser. Los principios de la teología dogmática son aceptados por fe, sobre la base de la autoridad; no están demostrados por la razón natural ni son demostrables por el metafísico. Por otra parte, la metafísica, en sentido estricto, no es una ciencia subordinada a la teología, puesto que el metafísico no toma sus principios del teólogo.[26]

La teología, según Escoto, es una ciencia práctica; pero Escoto explica con mucho esmero y extensión cómo entiende tal cosa.[27] "Incluso la teología

23. *Ox.*, pról., 3, n.º 28.
24. *Ibid.*, 2 lat., n.º 4.
25. *Ibid.*, 3, n.º 28.
26. *Ibid.*, 3, n.º 29.
27. *Ibid.*, 4.

necesaria", es decir, el conocimiento teológico de las verdades necesarias concernientes a Dios en Sí mismo, es lógicamente anterior al acto elícito de voluntad por el cual elegimos a Dios, y los primeros principios de la conducta salutífera son tomados de éste. Escoto discute las opiniones de Enrique de Gante y de otros, y las rechaza en favor de la suya propia. Se separa así de santo Tomás, el cual dice [28] que la teología es una ciencia especulativa, lo mismo que se aparta de santo Tomás cuando éste declara que la teología es una ciencia.[29] Escoto, como podría esperarse dada su doctrina de la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, subraya aquel aspecto de la teología por el que ésta es una norma de conducta salutífera para el hombre.

Las consideraciones precedentes pueden parecer aquí inoportunas, ya que se refieren a la teología dogmática; pero si se entiende la posición de Escoto a propósito de la teología dogmática, se puede ver cuán injustas y falsas son algunas de las acusaciones que le han sido hechas. Si se dice simplemente que, mientras santo Tomás de Aquino consideraba que la teología era una ciencia, una ciencia especulativa, Escoto declaró que la teología no es una ciencia y que, en la medida en que puede ser llamada ciencia es una ciencia práctica, se puede concluir que para Escoto las doctrinas teológicas eran postulados provistos solamente de un valor práctico o pragmático; y, de hecho, Escoto ha sido realmente comparado con Kant. Pero si se tiene en cuenta lo que Escoto quería decir, tal interpretación resulta evidentemente injusta y falsa. Por ejemplo, Escoto no niega que la teología sea una ciencia por lo que se refiere a su carácter de certeza; todo lo que dice es que, si se define la ciencia en el sentido de que es ciencia la geometría, la teología no puede ser llamada ciencia. Santo Tomás coincidiría con esa posición. La teología, dice santo Tomás, es una ciencia porque sus principios se derivan de los de una ciencia más alta, propia de Dios y de los bienaventurados, de modo que son absolutamente ciertos; no es una ciencia en el mismo sentido en el que son ciencias la geometría y la aritmética, ya que sus principios no son evidentes por sí mismos a la luz natural de la razón.[30] Por otra parte, Escoto dice que la teología es para nosotros una ciencia práctica, principalmente porque la revelación se nos da como una norma para la conducta salutífera, para que podamos alcanzar nuestro fin último, mientras que para santo Tomás [31] la teología es primariamente una ciencia especulativa, aunque no exclusivamente, porque trata más de las cosas divinas que de los actos humanos. En otras palabras, la diferencia principal entre santo Tomás y Escoto es en esta materia una diferencia de énfasis, una diferencia que era de esperar dado el énfasis general de santo Tomás en el entendimiento y la contemplación teorética y el énfasis general de Escoto en la voluntad y el amor; y eso es algo que debe verse a la luz de las tra-

28. *S. T.*, Iª, 1, 4.
29. *Ibid.*, 1, 2.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*, 1, 4.

diciones aristotélica y franciscana, y no a la luz del kantismo y del pragmatismo. Si alguien desea hacer de Escoto un kantiano antes de Kant, no encontrará razones sólidas en favor de tal intento en la doctrina escotista referente a la teología dogmática.

6. Aunque Escoto insiste, según hemos visto, en que el objeto primario del entendimiento es el ser en general, y no simplemente las esencias materiales, su aristotelismo le lleva también a subrayar el hecho de que nuestro conocimiento se origina en la sensación. No hay, pues, ideas innatas. En las *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum*[32] afirma que el entendimiento no posee, en virtud de su propia constitución, un conocimiento natural de nociones simples ni complejas, "porque todo nuestro conocimiento procede de la sensación". Eso tiene aplicación incluso al conocimiento de los primeros principios. "Porque primero el sentido es movido por algún objeto simple, y no complejo, y mediante el movimiento del sentido el entendimiento es movido y aprehende objetos simples: ése es el acto primero del entendimiento. En segundo lugar, después de la aprehensión de objetos simples sigue otro acto, el de reunir objetos simples, y después de esa composición el entendimiento es capaz de asentir a la verdad del complejo, si éste es un primer principio." El conocimiento natural de los primeros principios no significa sino que, cuando los términos simples han sido entendidos y combinados, el entendimiento asiente inmediatamente, en virtud de su propia luz natural, a la verdad del principio; "pero el conocimiento de los términos es adquirido a partir de los objetos sensibles".. Lo que Duns Escoto quiere decir es lo siguiente: obtenemos las nociones de "todo" y "parte", por ejemplo, mediante la experiencia sensible; pero cuando el entendimiento reúne los términos, ve inmediatamente la verdad de la proposición de que el todo es mayor que la parte. El conocimiento de lo que es un todo y de lo que es una parte procede de la experiencia sensible; pero la luz natural del entendimiento permite a éste ver inmediatamente la verdad del objeto complejo, el primer principio. En respuesta a la objeción de Averroes de que en ese caso todos los hombres asentirían a los primeros principios, y, sin embargo, de hecho los cristianos no asienten al principio de que "de la nada, nada se hace", Escoto replica que él habla de primeros principios en sentido estricto, como el principio de contradicción y el principio de que el todo es mayor que la parte, pero no de principios que algunos hombres creen que son o pueden ser conclusiones a partir de los primeros principios. Pero en el Comentario de París[33] insiste en que el entendimiento no puede errar en cuanto a aquellos principios y conclusiones que ve claramente que se siguen de los primeros principios. En el mismo lugar habla del entendimiento como una *tabula nuda*, sin ninguna idea o principio innato.

32. 2, 1, n.º 2.
33. 2, 23, n.º 3.

Escoto rechaza también la doctrina de que una iluminación especial del entendimiento es necesaria para que éste pueda aprehender verdades ciertas. Presenta los argumentos de Enrique de Gante en defensa de la teoría de la iluminación,[34] y procede a criticarlos, objetando que los argumentos de Enrique parecen llevar a la conclusión de que todo conocimiento natural y cierto es imposible.[35] Por ejemplo, si fuera verdad que no puede obtenerse certeza alguna a propósito de objetos continuamente cambiantes (y los objetos sensibles son continuamente cambiantes, según Enrique), la iluminación no serviría de ayuda en modo alguno, ya que no conseguimos la certeza cuando conocemos un objeto diferentemente de como en realidad es. En todo caso, añade Escoto, la doctrina de que los objetos sensibles son continuamente cambiantes es la doctrina de Heráclito, y es falsa. Del mismo modo, si el carácter cambiante del alma y de las ideas de ésta es un obstáculo para la certeza, la iluminación no sirve para remediar el defecto. En resumen, el modo de ver de Enrique de Gante conduciría al escepticismo.

Escoto defiende, pues, la actividad y la capacidad natural del entendimiento humano, y una preocupación similar se manifiesta en su negación de la doctrina tomista de que el alma, cuando se separa del cuerpo, no puede adquirir nuevas ideas de las cosas mismas.[36] Escoto presenta la opinión de santo Tomás más o menos con las mismas palabras que éste usa en su Comentario sobre las *Sentencias*,[37] y argumenta que el conocer, el abstraer, el querer, pertenecen a la naturaleza del alma, de modo que, como el alma es también de tal naturaleza que puede existir separada del cuerpo, podemos concluir legítimamente que el alma puede adquirir nuevos conocimientos por medios naturales en su estado de separación. La opinión de santo Tomás, dice Escoto, degrada al alma humana. La opinión del propio Escoto está, desde luego, relacionada con su tesis de que el alma depende en esta vida de los sentidos *pro statu isto, forte ex peccato*. También está relacionada con su negación de la doctrina de que el alma es puramente pasiva y que la causa de la idea es el fantasma. El alma, en el estado de separación del cuerpo, no está, pues, excluida de la adquisición de conocimientos nuevos, ni limitada a la intuición: puede ejercitar también su poder de abstracción.

7. Escoto distingue entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo. El conocimiento intuitivo es conocimiento de un objeto como presente en su existencia actual, y sería contra la naturaleza del conocimiento intuitivo que hubiese conocimiento de un objeto no actualmente existente y presente.[38] Sin embargo, Escoto distingue entre conocimiento intuitivo perfecto, que es conocimiento inmediato de un objeto como presente, y conocimiento intuitivo imperfecto, que es conocimiento de un objeto existente como

34. *Ox.*, 1, 3, 4, núms. 2-4.
35. *Ibid.*, 1, 3, 4, n.º 5.
36. *Ox.*, 4, 45, 2.
37. 4, 50, 1, 1; y cf. *S. T.*, Iª, 89, 1-4.
38. *Ox.*, 1, 2, 7, n.º 42; 2, 9, 2, n.º 29.

existente en el futuro, como anticipado, o como existente en el pasado, como recordado.[39] El conocimiento abstractivo, por su parte, es conocimiento de la esencia de un objeto considerada en abstracción de su existencia o no existencia.[40] La diferencia entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstractivo no consiste, pues, en que el primero sea conocimiento de un objeto existente y el segundo lo sea de un objeto no existente, sino en que el primero es conocimiento de un objeto como existente y actualmente presente, es decir, intuido en sentido propio, mientras que el último es conocimiento de la esencia de un objeto considerada en abstracción de la existencia, exista o no el objeto realmente. "Puede haber conocimiento abstractivo de un objeto no existente tanto como de un objeto existente, pero solamente puede haber conocimiento intuitivo de un objeto existente como existente".[41] Tendríamos que añadir las palabras "y presente", porque "es contra la naturaleza del conocimiento intuitivo que sea de algo no actualmente existente y presente".[42] En consecuencia, Escoto dice que aunque los bienaventurados puedan verle a él en Dios, es decir, en la visión beatífica, como existente y escribiendo, ese conocimiento no sería conocimiento intuitivo, puesto que "yo no estoy actualmente presente en Dios, al que los bienaventurados contemplan en el cielo".[43] La doctrina escotista del conocimiento abstractivo, el conocimiento de esencias en abstracción de la existencia o no existencia, ha llevado a la comparación de ese aspecto de su pensamiento con el método de la moderna escuela fenomenológica.

8. Escoto estaba suficientemente imbuido del espíritu de la lógica aristotélica para poner el mayor énfasis en la deducción y para tener una idea rigurosa de la prueba demostrativa; pero hizo algunas observaciones interesantes sobre la inducción. No podemos tener experiencia de todos los casos de un tipo particular de acontecimiento natural; pero la experiencia de cierto número de casos puede ser suficiente para mostrar al científico que el acontecimiento en cuestión procede de una causa natural, y seguirá siempre a esta causa. "Todo lo que sucede en la mayoría de los casos (es decir, en los casos que hemos podido observar) no procede de una causa libre, sino que es el efecto natural de la causa." La verdad de esa proposición es reconocida por el entendimiento, que ve que una causa libre no producirá siempre el mismo efecto: si la causa puede producir otro efecto, nosotros podremos observar que así lo hace. Si un efecto es frecuentemente producido por la misma causa (quiere decir Escoto: si el mismo efecto es producido por la misma causa, en toda la extensión de nuestra experiencia), la causa no puede ser en ese aspecto una causa libre, ni puede ser una causa "casual", sino que debe ser la causa natural de ese efecto. A veces tenemos experiencia

39. *Ox.*, 3, 14, 3, n.º 6.
40. *Ibid.*, 2, 3, 9, n.º 6.
41. *Quodlibet*, 7, n.º 8.
42. *Ox.*, 2, 9, 2, n.º 29.
43. *Ibid.*, 4, 14, 3, n.º 6.

del efecto, y somos capaces de reducir el efecto a una relación causal evidente de suyo, en cuyo caso podemos proceder a deducir el efecto, y obtener así un conocimiento aún más cierto que el que teníamos por la experiencia, mientras que en otras ocasiones podemos tener experiencia de la causa de tal modo que no podamos demostrar la conexión necesaria entre causa y efecto, sino solamente que el efecto procede de la causa como de una causa natural.[44]

44. *Ox.*, 1, 3, 4, n.º 9.

Capítulo XLVII

ESCOTO. — III: METAFÍSICA

El ser y sus atributos trascendentales. — El concepto unívoco de ser. — La distinción formal objetiva. — Esencia y existencia. — Los universales. — El hilemorfismo. — Rechazo de las rationes seminales *y conservación de la pluralidad de formas. — La individuación.*

1. La metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser. El concepto de ser es el más simple de todos los conceptos, y no puede reducirse a otros conceptos más últimos: el ser, por lo tanto, no puede ser definido.[1] Podemos concebir el ser distintamente por sí mismo, porque en su más amplia significación significa simplemente aquello que no incluye contradicción alguna, aquello que no es intrínsecamente imposible; pero cualquier otro concepto, cualquier concepto que no sea el de ser, sino de un tipo determinado de ser incluye el concepto de ser.[2] El ser en su sentido más amplio incluye, pues, aquello que tiene ser extramental y aquello que tiene ser intramental,[3] y trasciende todos los géneros.[4]

Hay diversas *passiones entis* (podríamos llamarles categorías de ser, siempre que la palabra "categoría" no se entienda en el sentido aristotélico), las *passiones convertibiles* y las *passiones disiunctae.* Las primeras son aquellas categorías de ser que son designadas por un solo nombre, que no se dan en pareja, y que son convertibles con el ser. Por ejemplo, *uno, verdadero, bueno,* son *passiones convertibiles.* Cada uno de los seres es uno, verdadero, y bueno, por el solo hecho de ser un ser, y no hay distinción real entre esas *passiones convertibiles* ni entre ellas y el ser, aunque hay una distinción formal, puesto que denotan diferentes aspectos del ser.[5] Las *passiones disiunctae,* por el contrario, no se convierten simplemente con el ser si se las toma por separado, aunque son convertibles si se las toma por parejas. Por ejemplo, no todo ser es necesario y no todo ser es contingente; pero todo ser es o necesario o contingente. Del mismo modo, no todo ser es

1. *Quodlibet* 7, n.º 14; 1, 39, n.º 13.
2. *Ox.,* 1, 3, 2, n.º 24.
3. *Quodlibet,* 3, n.º 2.
4. *Ox.,* 2, 1, 4, n.º 26.
5. *Ibid.,* 1, 3, 3, n.º 7; 2, 16, n.º 17.

simplemente acto y no todo ser es potencia; pero todo ser debe ser o acto o potencia, o acto en un aspecto y potencia en otro. Escoto habla de las *passiones disiunctae* como trascendentes,[6] puesto que, aunque ninguna *passio disiuncta* comprende la totalidad del ser ni es simplemente convertible con la noción de ser, no pone a un objeto en un determinado género o categoría (en el sentido aristotélico). El hecho de que un ser sea contingente, por ejemplo, no nos dice si ese ser es substancia o accidente.

Como Escoto sostenía que el concepto de ser es unívoco, en el sentido que discutiremos dentro de poco, puede parecer que tratara de deducir la realidad de las *passiones disiunctae*; pero no era ésa su intención. Nunca podremos deducir a partir de la noción de ser que existe el ser contingente, ni podemos poner de manifiesto la existencia del ser contingente a partir de la existencia del ser necesario, aunque podemos mostrar que, si existe el ser contingente, existe el ser necesario, y que, si existe el ser finito, existe el ser infinito. En otras palabras, no podemos deducir la existencia de la *passio disiuncta* menos perfecta a partir de la más perfecta, aunque sí podemos proceder a la inversa. En cuanto a la existencia del ser contingente, sólo se conoce por la experiencia.[7]

2. Hemos visto que, en opinión de Escoto, es necesario mantener que el objeto primario del entendimiento es el ser en general, si es que se quiere poner a salvo la posibilidad de la metafísica. Al decir eso no tengo la intención de sugerir que la doctrina escotista sobre el objeto primario del entendimiento fuese motivada simplemente por razones pragmáticas. Es más bien que él sostuvo que el entendimiento como tal es la facultad de aprehender el ser en general y, una vez afirmada tal cosa, advirtió sobre lo que le parecía desafortunada conclusión que se seguía de la posición de santo Tomás de Aquino. Del mismo modo, Escoto mantuvo que, a menos que haya un concepto de ser que sea unívoco respecto de Dios y de las criaturas, no es posible conocimiento metafísico alguno de Dios; pero no afirmó esa doctrina del carácter unívoco del concepto de ser por una consideración puramente utilitaria; él estaba convencido de que hay realmente un concepto unívoco de ser, e indicó subsiguientemente que, a menos que se admita su existencia, no se puede poner a salvo la posibilidad de un conocimiento metafísico de Dios. Nuestros conceptos se forman en dependencia de la experiencia sensible, y representan inmediatamente quiddidades o esencias materiales. Pero ningún concepto de una quiddidad material como tal es aplicable a Dios, porque Dios no está incluido entre las cosas materiales. En consecuencia, a menos que podamos formar un concepto que no esté restringido a la quiddidad material como tal, sino que sea común al ser finito y al ser infinito, al ser material y al ser inmaterial, no podremos alcanzar un verdadero conocimiento de Dios por medio de conceptos que le sean adecuados. Si la doc-

6. *Ox.*, 1, 8, 3, n.º 19.
7 *Ibid.*, 1, 39, n.º 13.

trina de Enrique de Gante sobre el carácter equívoco del concepto de ser aplicado a Dios y a las criaturas fuera verdadera, se seguiría que la mente humana tendría que limitarse (en esta vida, al menos) al conocimiento de las criaturas; la consecuencia de la teoría de Enrique de Gante sería el agnosticismo.[8] Si he mencionado en primer lugar ese aspecto de la cuestión, no lo he hecho para dar a entender que la motivación de Escoto consistiese simplemente en consideraciones pragmáticas o utilitarias, sino más bien para poner de manifiesto que, a ojos del propio Escoto, la cuestión no tenía un interés meramente académico.

¿Qué es lo que entiende Duns Escoto por concepto unívoco de ser? En el Comentario de Oxford,[9] dice: *et ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dico, qui ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno, sine fallacia aequivocationis, concludantur inter se unum.* El punto primero de Escoto es, pues, que un concepto unívoco significa para él un concepto cuya unidad es suficiente para implicar contradicción si se afirma y se niega la idea de lo mismo al mismo tiempo. Si se dijera "el perro (es decir, el animal) corre", y, al mismo tiempo, "el perro (es decir, la estrella así llamada, o Canícula) no corre", no habría verdadera contradicción, puesto que "corre" y "no corre", no se predica del mismo sujeto; la contradicción es puramente verbal. Del mismo modo, si se dijera "el unicornio es" (en el sentido de que unicornio tiene una existencia intramental) y "el unicornio no es" (en el sentido de que el unicornio no tiene existencia extramental, en la naturaleza), no habría verdadera contradicción. Pero Duns Escoto se refiere a una palabra cuyo significado es suficientemente el mismo para llevar consigo una verdadera contradicción si se afirma y niega del mismo sujeto al mismo tiempo. Por ejemplo, si se dice que el unicornio es y el unicornio no es, entendiendo "es" en ambos juicios como refiriéndose a la existencia extramental, habría una verdadera contradicción. Del mismo modo, si se dice que Dios es y que Dios no es, con referencia en ambos casos a la existencia real, habría una contradicción. ¿Qué entiende Duns Escoto por *sufficit*? En los juicios "Dios es" y "Dios no es", es suficiente para la producción de una contradicción que "es" se entienda opuesto a la nada o al no-ser. Hay una contradicción en decir al mismo tiempo que Dios se opone a la nada y que Dios no se opone a la nada. Debe recordarse que Escoto está manteniendo la existencia de un concepto unívoco de ser que es aplicable a Dios y a las criaturas, de modo que se puede decir que Dios es y que la criatura es, utilizando la palabra "es" en el mismo sentido. Escoto tiene, sin duda, perfecta consciencia de que Dios y las criaturas se oponen realmente a la nada de maneras distintas, y no trata de negar que así sea; pero el punto que le interesa es que

8. *Ox.*, 1, 8, 3, núms. 4 y sig. Así interpreta Escoto la doctrina de Enrique.
9. 1, 3, 2, n.º 5.

si se entiende por "es" simplemente lo opuesto de la nada o no-ser, entonces la palabra "ser" puede predicarse de Dios y de las criaturas en el mismo sentido, prescindiendo de las maneras concretas en que Aquél y éstas se oponen a la nada. En consecuencia, él dice *sufficit ad contradictionem* no en el sentido de que Dios y las criaturas se opongan a la nada de la misma manera. Pero aunque se opongan a la nada de maneras diferentes, no por ello dejan de oponerse a la nada, y si se forma el concepto de ser para denotar la pura oposición a la nada, un concepto que implica contradicción si se afirma y se niega del mismo sujeto al mismo tiempo, ese concepto puede ser predicado unívocamente de Dios y de las criaturas.

En cuanto a la observación acerca del silogismo, Escoto dice que un concepto unívoco, según él lo entiende, es un concepto que, cuando se emplea como término medio en un silogismo, tiene un significado "suficientemente" idéntico en ambas premisas para evitar que se cometa un sofisma de equivocidad. Para valernos de un ejemplo basto, si alguien argumentase "todo gato es animal, ese objeto (haciéndose referencia al instrumento para levantar coches) es un gato, luego ese objeto es un animal", el silogismo sería un sofisma de equivocidad, y no sería válido. Consideremos ahora el siguiente argumento. "Si hay sabiduría en algunas criaturas, debe haber sabiduría en Dios; pero en algunas criaturas hay sabiduría; luego hay sabiduría en Dios." Si el término "sabiduría" se emplease equívocamente, en sentidos enteramente diferentes según se aplicara a Dios o a las criaturas, el argumento sería sofístico; para que la argumentación sea válida es necesario que la idea de sabiduría aplicada a Dios y a las criaturas sea suficientemente idéntica para que se evite la equivocidad. Escoto se dirige contra Enrique de Gante, según opinión del cual los predicados que aplicamos a Dios y a las criaturas son equívocos, aunque los dos significados se parecen entre sí lo bastante para que pueda emplearse para ambos una misma palabra. Escoto objeta que admitir la verdad de la opinión de Enrique de Gante sería tanto como admitir que todo argumento que proceda de las criaturas a Dios cometería el sofisma de equivocidad y sería ilegítimo. La univocidad que Escoto afirma no se limita, pues, al concepto de ser. "Todas las cosas que son comunes a Dios y a las criaturas pertenecen al ser con indiferencia de su carácter finito o infinito." [10] Si se considera el ser con abstracción de la distinción entre ser finito y ser infinito, es decir, si se le considera en tanto que significa la mera oposición a la nada, se tiene un concepto unívoco del ser, y los atributos transcendentales del ser, las *passiones convertibiles*, pueden también dar origen a conceptos unívocos. Si se puede formar un concepto unívoco de ser, se pueden formar también conceptos unívocos de *uno, verdadero, bueno*.[11] Y ¿qué decir de la sabiduría? La bondad es una *passio convertibilis*, en cuanto que todo ser es bueno por el mero hecho de ser;

10. *Ox.*, 1, 8, 3, n.º 18.
11 *Ibid.*, 1, 8, 3, n.º 19.

pero no todo ser es sabio. Escoto responde[12] que las *passiones disiunctae,* tales como *necesario* o *posible, acto* o *potencia,* son transcendentes en el sentido de que ni uno ni otro miembro determina su sujeto como perteneciente a un género especial, y que la sabiduría y otros atributos semejantes pueden también ser llamados transcendentes, en cuanto que transcienden la división del ser en géneros.

Escoto pone mucho énfasis en su doctrina de la univocidad. Toda investigación metafísica concerniente a Dios supone la consideración de algún atributo y la remoción, en nuestra idea del mismo, de la imperfección que se añade al atributo cuando éste se encuentra en las criaturas. De ese modo conseguimos una idea de la esencia o *ratio formalis* del atributo, y entonces podemos predicarlo de Dios en un sentido supremamente perfecto. Escoto considera los ejemplos de sabiduría, entendimiento y voluntad.[13] En primer lugar, separamos de la idea de sabiduría, por ejemplo, las imperfecciones de la sabiduría finita, y llegamos a un concepto de la *ratio formalis* de sabiduría, de lo que la sabiduría es en sí misma. Entonces atribuimos sabiduría a Dios de la manera más perfecta (*perfectissime*). "Así pues, toda investigación concerniente a Dios supone que el entendimiento tiene el mismo concepto unívoco, que recibe de las criaturas." [14] Si se niega que podamos formar así una idea de la *ratio formalis* de sabiduría, etc., se sigue la conclusión de que no podemos llegar a conocimiento alguno de Dios. Por una parte nuestro conocimiento se basa en nuestra experiencia de las criaturas, mientras que, por otra parte, no podemos predicar de Dios atributo alguno precisamente como se encuentra en las criaturas. Así pues, a menos que podamos alcanzar un término medio común con un significado unívoco, no hay posibilidad de argumentación válida que lleve de las criaturas a Dios. Que *podemos* formar un concepto unívoco de ser, sin referencia al carácter finito o infinito del ser, es algo que Escoto ve como un hecho de experiencia.[15]

Escoto coincide con Enrique de Gante en que Dios no está en un género, pero no le sigue en su negativa del carácter unívoco del concepto de ser. "Yo sostengo la opinión media, que es compatible con la simplicidad de Dios, el que haya algún concepto común a Él y a las criaturas, pero que ese concepto común no es un concepto genéricamente común." [16] Ahora bien, Enrique de Gante, en opinión de Escoto, mantenía que el concepto de ser, en tanto que aplicable a Dios y a las criaturas, es equívoco, y se entiende fácilmente que Escoto rechazase esa opinión. Pero, ¿cuál fue su actitud respecto a la doctrina de la analogía de santo Tomás de Aquino? En primer lugar, Escoto afirma decididamente que Dios y las criaturas son completamente diferentes en el orden real, *sunt primo diversa in realitate, quia in*

12. *Ox.*, 1, 8, 3, n.º 19.
13. *Ibid.*, 1, 3, 2, n.º 10.
14. *Ibid.*
15. Cf. *ibid.*, 1, 3, 2, n.º 6.
16. *Ibid.*, 1, 8, 3, n.º 16.

nulla realitate conveniunt.[17] De ahí que acusar a Duns Escoto de spinozismo sea claramente absurdo. En segundo lugar, Escoto no rechaza la analogía de atribución, puesto que admite que el ser pertenece primaria y principalmente a Dios, y enseña que las criaturas son a Dios como *mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens,*[18] y en el *De Anima*[19] dice que *omnia entia habent attributionem ad ens primum, quod est Deus.* En tercer lugar, sin embargo, Escoto insiste en que la misma analogía presupone un concepto unívoco, puesto que no podríamos comparar las criaturas a Dios como *mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens* si no hubiese un concepto común a ambos.[20] Dios es cognoscible por el hombre en esta vida solamente por medio de conceptos tomados de las criaturas, y, a menos que esos conceptos sean comunes a Dios y a las criaturas, nunca podríamos comparar las criaturas con Dios como lo imperfecto con lo perfecto: no sería posible tender un puente desde las criaturas a Dios. Incluso aquellos maestros que niegan la univocidad con los labios la presuponen realmente.[21] Si no hubiese conceptos unívocos, solamente podríamos tener un conocimiento negativo de Dios, lo cual no es el caso. Podemos decir que Dios no es una piedra, pero también podemos decir que una quimera no es una piedra, de modo que al decir que Dios no es una piedra no sabemos más de Dios que lo que sabemos de la quimera.[22] Además, el conocimiento de que algo es un efecto de Dios no es suficiente por sí mismo para darnos nuestro conocimiento de Dios. Una piedra es un efecto de Dios; pero no decimos que Dios es una piedra porque sea causa de la piedra, mientras que decimos que Dios es sabio, y eso presupone un concepto unívoco de sabiduría que es transcendente (en el sentido escotista). En fin, lo que Escoto enseña es que, aunque todas las criaturas tienen una esencial relación de dependencia respecto de Dios, ese hecho no sería suficiente para proporcionarnos conocimiento positivo alguno de Dios, puesto que no poseemos una intuición natural de Dios, a menos que pudiéramos formarnos conceptos unívocos comunes a Dios y a las criaturas. En consecuencia, él dice que "todos los seres tienen una atribución al ser primero, que es Dios...; sin embargo, a pesar de ese hecho, puede abstraerse de todos ellos un aspecto común que se expresa por esa palabra, *ser*, y que es uno lógicamente hablando, aunque no sea uno natural y metafísicamente hablando", es decir, hablando a la manera del "filósofo natural" o del metafísico.[23]

Esa última observación suscita la cuestión de si Escoto consideraba que la univocidad de los conceptos del ser se limitaba realmente al orden lógico. Algunos autores lo afirman así. El pasaje del *De Anima* que acabamos de

17. *Ox.*, 1, 8, 3, n.° 11.
18. *Ibid.*, 1, 8, 3, n.° 12.
19. 21, n.° 14.
20. *Ox.*, 1, 8, 3, n.° 12.
21. *Rep.*, 1, 3, 1, n.° 7.
22. *Ox.*, 1, 3, 2; 1, 8, 3, n.° 9.
23. *De Anima*, 21, n.° 14.

citar parece enunciarlo positivamente, y la observación de Escoto, citada anteriormente, de que Dios y las criaturas *sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt*, parece enseñar lo mismo. Pero si el concepto unívoco de ser se limitase al orden lógico de tal modo que fuese un *ens rationis*, ¿cómo podría ayudarnos a asegurar el conocimiento objetivo de Dios? Además, en el Comentario de Oxford,[24] Escoto considera la objeción (a su teoría) de que la materia tiene un *esse* propio. La objeción consiste en que, en el caso de los análogos, una cosa o atributo está realmente presente, excepto por vía de relación al primer analogado. La salud está realmente presente en el animal, mientras que en la orina sólo está presente *per attributionem ad illud*. El *esse* procede de la forma; así pues, no está realmente presente en la materia, sino sólo a través de su relación con la forma. En respuesta a esa objeción, Escoto dice que el ejemplo aducido no vale, puesto que hay cien ejemplos en contrario, y luego observa: "porque no hay mayor analogía que la que hay entre la criatura y Dios *in ratione essendi*, y, no obstante, el *esse*, la existencia, pertenece primaria y principalmente a Dios, de tal modo que sin embargo pertenece real y unívocamente a la criatura; y del mismo modo con la bondad, y la sabiduría, y los atributos semejantes".[25] Aquí Escoto utiliza juntas las palabras "real y unívocamente" (*realiter et univoce*). Si la doctrina de la univocidad se dirige a asegurar el conocimiento objetivo de Dios a partir de las criaturas, parece esencial a la doctrina que el concepto unívoco no sea meramente un *ens rationis*, que pueda tener un fundamento real o una contrapartida en la realidad extramental. Por otra parte, Escoto insiste en que Dios no está en un género, y en que Dios y las criaturas son en el orden real *primo diversa*. ¿Cómo pueden conciliarse esas dos series de afirmaciones?

El concepto de ser es abstraído a partir de las criaturas, y es el concepto de ser sin determinación alguna; es lógicamente anterior a la división del ser en ser finito y ser infinito. Pero, en realidad, todo ser tiene que ser o finito o infinito; tiene que oponerse a la nada o como ser infinito o como ser finito; no hay ningún ser realmente existente que no sea infinito ni finito. En ese sentido, el concepto unívoco de ser, como lógicamente anterior a la división del ser en infinito y finito, posee una unidad que pertenece al orden lógico. Es evidente que el filósofo natural no considera el ser en ese sentido, ni tampoco el metafísico en cuanto se interesa por el ser realmente existente y por el ser posible, puesto que el concepto de un ser que no es finito ni infinito no podría ser el concepto de un ser posible. Por otra parte, aun cuando todo ser real es finito o infinito, todo ser se opone realmente a la nada, aunque de maneras diferentes, de modo que hay un fundamento real para el concepto unívoco de ser. Como *intentio prima*, el concepto de ser está fundado en la realidad, pues en caso contrario no podría ser abstraído, y tiene referencia objetiva, mientras que como *intentio secunda* es un *ens*

24. 2, 12, 2, n.º 2.
25. *Ox.*, 2, 12, 2, n.º 8.

rationis; pero el concepto de ser como tal, sea considerado como *intentio prima* o como *intentio secunda*, no expresa algo que tenga una existencia formal fuera de la mente. Es, pues, un concepto lógico. El lógico "considera segundas intenciones como aplicadas a primeras intenciones", dice Escoto cuando habla de los universales,[26] y lo que es unívoco para el lógico es equívoco[27] para el filósofo que estudia cosas reales. Puede decirse, pues, que el concepto unívoco de ser es un *ens rationis*. Por otra parte, el concepto unívoco de ser tiene un fundamento real. El caso es en cierto modo paralelo al del universal. Es indudable que Escoto no consideró adecuadamente todas las posibles objeciones contra su teoría; pero la verdad del asunto parece ser que estuvo tan atento en la refutación de la doctrina de Enrique de Gante, la cual le parecían poner en peligro o hacer imposible todo conocimiento objetivo de Dios en esta vida, que no atendió suficientemente a todas las complejidades del problema y a las dificultades que podían suscitarse contra su propia teoría. Debe recordarse, sin embargo, que Escoto postuló una distinción formal entre los atributos del ser y entre el ser y sus atributos. "El ser contiene muchos atributos que no son cosas diferentes del ser mismo, como prueba Aristóteles al comienzo del libro cuarto de la *Metafísica*, pero que se distinguen formalmente y quidditativamente, es decir, por una distinción formal, objetivamente fundamentada, unos de otros, y también del ser, por una formalidad real y quidditativa, digo."[28] En tal caso, el concepto unívoco de ser no puede ser un mero *ens rationis*, en el sentido de una construcción puramente subjetiva. No hay una cosa separada ni separable, que exista extramentalmente, que corresponda al concepto unívoco de ser; pero hay un fundamento objetivo de tal concepto, a pesar de ello. Puede decirse, pues, que el concepto unívoco de ser no es puramente lógico, siempre que no se pretenda que haya una *cosa*, en la realidad extramental, que corresponda a dicho concepto.

3. He tratado con alguna extensión la doctrina de la univocidad, no solamente porque esa doctrina es una de las características del escotismo, sino también porque Escoto le atribuía una importancia muy considerable, por considerarla salvaguarda de la teología natural. Paso ahora a una breve consideración de otra doctrina característica de Duns Escoto, la de la *distinctio formalis a parte rei*, la distinción formal objetiva, que desempeña un papel importante en el sistema escotista, y un uso de la cual acabamos de mencionar.

La doctrina de la distinción formal no fue invención de Duns Escoto: podemos encontrarla ya en la filosofía de Olivio, por ejemplo, y ha sido atribuida al propio san Buenaventura. En todo caso, llegó a ser una doctrina común entre los pensadores franciscanos, y lo que hizo Escoto fue tomar la

26. *Ox.*, 2, 3, 1, n.º 7.
27. Para Escoto, "equívoco" significa de significados distintos o diferentes. El científico, por ejemplo, considera cuerpos reales que difieren, pero se puede formar un concepto común de cuerpo en general.
28. *Ox.*, 2, 16, *quaestio unica*, n.º 17.

doctrina de sus predecesores y hacer un extenso uso de la misma. La doctrina, resumidamente expuesta, consiste en que hay una distinción menor que la distinción real, pero más objetiva que una distinción virtual. La distinción real se da entre dos cosas que son físicamente separables, al menos por el poder divino. Es bastante obvio que hay una distinción real entre las dos manos de un hombre, puesto que son cosas distintas; pero hay también una distinción real entre la forma y la materia de cualquier objeto material. Una distinción puramente mental significa una distinción hecha por la mente cuando no hay una distinción objetiva correspondiente en la cosa misma. La distinción entre una cosa y su definición, por ejemplo, entre "hombre" y "animal racional", es puramente mental. Una distinción formal se da cuando la mente distingue en un objeto dos o más *formalitates* que son objetivamente distintas, pero que son inseparables una de otra, incluso para el poder divino. Escoto afirmaba, por ejemplo, la distinción formal entre los atributos divinos. Misericordia y justicia son formalmente distintas, aunque la justicia divina y la misericordia divina son inseparables, pues, a pesar de la distinción formal entre ellas, una y otra son realmente idénticas a la esencia divina.

Un ejemplo tomado de la psicología puede hacer más clara la tesis escotista. En el hombre hay solamente un alma, y no puede haber una distinción real entre el alma sensitiva y el alma intelectiva o racional (en el hombre): si el hombre piensa y tiene sensaciones, es en virtud de un único principio vital. Ni siquiera Dios puede separar el alma racional de un hombre de su alma sensitiva, porque, si la separación fuera posible, dejaría de haber alma humana. Pero, por otra parte, la sensación no es pensamiento; la actividad racional puede existir sin actividad sensitiva, como en el caso de los ángeles, y la actividad sensitiva puede existir sin actividad racional, como en el caso del alma puramente sensitiva de los brutos. En el hombre, pues, los principios sensitivo y racional son formalmente distintos, con una distinción que es objetiva, es decir, independiente de la actividad diferenciadora de la mente; pero no son *cosas* realmente distintas; son *formalitates* distintas de una misma cosa, el alma humana.

¿Por qué afirmó Escoto la existencia de la distinción formal, y por qué no se contentó con llamarla *distinctio rationis cum fundamento in re*? La razón decisiva fue, sin duda, que él pensaba que la distinción estaba no solamente justificada, sino también exigida por la naturaleza del conocimiento y por la naturaleza del objeto de conocimiento. El conocimiento es la aprehensión del ser, y si la mente se ve forzada, por decirlo así, a reconocer distinciones en el objeto, es decir, si no es simplemente que construya de una manera activa una distinción en el objeto, sino que reconoce una distinción que se le impone, tal distinción no puede ser simplemente una distinción mental, y el fundamento de la distinción en la mente debe ser una distinción objetiva en el objeto. Por otra parte, hay casos en que el fundamento de la distinción no puede ser la existencia de distintos factores separables en el

objeto. Así pues, es necesario dar lugar a una distinción que sea menor que la distinción real, tal como la que se da entre el cuerpo y el alma en el hombre, pero que, al mismo tiempo, esté fundamentada en una distinción objetiva en el objeto, una distinción que solamente puede darse entre formalidades diferentes, pero no separables, de un mismo objeto. Tal distinción mantendrá la objetividad del conocimiento sin atentar por ello contra la unidad del objeto. Puede, sin duda, objetarse que la distinción formal, tal como la aplica Duns Escoto, al menos en algunos casos, pone en peligro la debida unidad del objeto y se acerca excesivamente al "realismo"; pero, al parecer, Escoto creyó necesaria aquella distinción para el mantenimiento de la objetividad del conocimiento.

4. Una de las cuestiones en las que Duns Escoto hace uso de su distinción formal es la cuestión de la distinción que se da entre la esencia y la existencia de las criaturas.[29] Escoto se niega a admitir una distinción real entre esencia y existencia: "es sencillamente falso que la existencia (*esse*) sea algo distinto de la esencia".[30] Y "es falsa la proposición de que, así como la existencia se relaciona a la esencia, así la operación (*operari*) se relaciona a la potencia, pues la existencia es realmente lo mismo que la esencia, mientras que el acto u operación procede de la potencia y no es realmente lo mismo que la potencia".[31] La aserción *simpliciter falsum est, quod esse sit aliud ab essentia* parece, ciertamente, dirigida contra afirmaciones de santo Tomás como *ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud a natura sua, habeat esse ab alio*;[32] pero, si se tiene en cuenta la doctrina escotista de la distinción real, su negación de una distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas tiene una mayor significación contra la doctrina de Gil de Roma, para quien esencia y existencia eran físicamente separables, que contra la de santo Tomás.

Pero cuando Escoto discute el tema de la relación de esencia y existencia, su polémica va dirigida no tanto contra santo Tomás de Aquino, ni siquiera contra Gil de Roma, como contra Enrique de Gante. Este último no mantenía una distinción real entre la esencia y la existencia en los seres creados, pero distinguía un *esse essentiae* y un *esse existentiae*, el primero de los cuales era el estado de la esencia tal como es conocido por Dios, mientras que el segundo era su estado después de la creación, la cual no añadía elemento positivo alguno a la esencia, sino solamente una relación a Dios. Enrique de Gante había afirmado esa doctrina del *esse essentiae* para dar cuenta del hecho de la ciencia, en el sentido de conocimiento de verdades intemporales acerca de las esencias, independientemente de la existencia

29. Debe admitirse que Duns Escoto se limita a negar la distinción real, y no aplica explícitamente la distinción formal objetiva a la relación entre esencia y existencia en los seres creados; pero me parece que la doctrina de los escotistas en ese punto es una razonable interpretación de la mente del maestro.
30. *Ox.*, 4, 13, 1, n.º 38.
31. *Ibid.*, 2, 16, n.º 10.
32. *De ente et essentia*, 5.

real de los objetos, pero Duns Escoto argumentaba que la doctrina de Enrique destruía la idea cristiana de creación. Por ejemplo, la creación es producción a partir de la nada; pero si una piedra primeramente, antes de su creación, tuviera *esse verum reale*, entonces, al ser producida por la causa eficiente, no sería producida a partir de la nada.[33] Además, como la esencia es conocida eternamente por Dios, se seguiría de aquella concepción que la esencia antes de la existencia actual poseería ya *esse reale*, y que la creación sería eterna. Habría, pues, que admitir otros seres necesarios además de Dios. Solamente aquello que existe actualmente tiene *esse reale*; la existencia posible (*esse possibile*) es solamente *esse secundum quid*.[34] La esencia en cuanto conocida puede decirse que posee un *esse diminutum*; pero esa existencia (*esse*) de una esencia en la mente divina antes de su producción actual es simplemente *esse cognitum*. Escoto y santo Tomás van de acuerdo en ese punto: la creación significa la producción del objeto entero a partir de la nada, y la esencia antes de la creación no posee ningún *esse* propio. Pero Escoto difería de santo Tomás en su concepción de la relación entre la esencia y la existencia del objeto creado, puesto que él rechazaba la distinción real, aunque, como ya hemos observado, lo que en realidad negaba era la distinción real mantenida por Gil de Roma más bien que la enseñada por santo Tomás.

5. La distinción formal objetiva fue también utilizada por Duns Escoto en su discusión de los universales. En la cuestión de los universales, Escoto no era ciertamente un realista exagerado, y la afirmación de Suárez[35] de que Escoto enseñaba que la naturaleza común es numéricamente la misma en todos los individuos de la especie, presenta incorrectamente la posición de Escoto, al menos si se saca de su contexto y de su relación a la doctrina del propio Suárez. Escoto enuncia inequívocamente que "el universal en acto no existe excepto en el entendimiento" y que no hay universal actualmente existente que sea predicable de un objeto distinto de aquel en el que existe.[36] La naturaleza común no es numéricamente la misma en Sócrates y en Platón; no puede ser comparada a la esencia divina, que es numéricamente la misma en las tres personas divinas.[37] No obstante, hay una unidad, que es menor que la numérica (*unitas minor quam numeralis*). Aunque la naturaleza física de un objeto es inseparable de la *haecceitas* de ese objeto (la "estidad" o principio de individuación del objeto, de la que nos ocuparemos dentro de poco) y aunque no puede existir en ningún otro objeto, hay una distinción formal objetiva entre la naturaleza humana y la "socrateidad" o *haecceitas* de Sócrates, pero no una distinción real, de modo que la naturaleza humana puede ser considerada simplemente como tal sin referencia

33. *Ox.*, 1, 36, n.º 3.
34. *Ibid.*, 1, 30, 2, n.º 15.
35. *Disputationes Metaphysicae*, 6, 1, n.º 2.
36. *Rep.*, 2, 12, 5, n.º 12.
37. *Ibid.*, 2, 12, 5, n.º 13.

a la individualidad ni a la universalidad. Apelando a Avicena,[38] Escoto observa que la "caballidad" o "equinidad" es simplemente eso (*equinitas est tantum equinitas*), y que, por sí misma, no tiene ni *esse singulare* ni *esse universale*.[39] En otras palabras, entre la *haecceitas* y la naturaleza de un objeto concreto existe una *distinctio formalis a parte rei*; y es necesario suponer esa distinción, porque en caso contrario, es decir, si la naturaleza fuera *por sí misma* individual, si, por ejemplo, fuera por sí misma la naturaleza de Sócrates, no habría un fundamento objetivo, válido, para nuestras enunciaciones universales. La abstracción del universal lógico presupone una distinción en el objeto entre la naturaleza y la *haecceitas*.

Es importante, sin embargo, recordar que esa distinción no es una distinción real, es decir, que no es una distinción entre dos entidades separables. Forma y materia son separables, pero la naturaleza y la *haecceitas* no lo son. Ni siquiera el poder divino puede separar físicamente la "socrateidad" de Sócrates y la naturaleza humana de Sócrates. Así pues, aunque la afirmación hecha por Duns Escoto de la distinción objetiva formal es ciertamente una concesión al realismo, no implica que la naturaleza humana de Sócrates sea objetiva y numéricamente idéntica a la naturaleza humana de Platón. Lo que Escoto se propone no es el apoyo al realismo exagerado, sino el dar razón de la referencia objetiva de nuestros juicios universales. Que uno esté o no de acuerdo con su teoría es, desde luego, otra cuestión; pero, en cualquier caso, acusar a Escoto de una recaída en la antigua forma medieval del realismo exagerado. es malentender y presentar torcidamente su posición. Escoto está dispuesto a decir, con Averroes,[40] *Intellectus est qui facit universalitatem in rebus*; pero insiste en que esa proposición no debe entenderse de modo que excluya la *unitas realis minor unitate numerali* que existe antes de la operación de la mente, ya que semejante exclusión haría imposible explicar por qué "el entendimiento es movido a abstraer un concepto específico a partir de Sócrates y de Platón más bien que a partir de Sócrates y de una piedra".[41] Es la referencia objetiva de la ciencia lo que interesa a Escoto.

J. Kraus[42] ha mantenido que Duns Escoto distingue tres universales. Está, en primer lugar, el universal físico, que es la naturaleza específica que existe realmente en los objetos individuales; en segundo lugar, está el universal metafísico, que es la naturaleza común, no tal como existe actualmente en la cosa concreta, sino con las características que adquiere mediante su abstracción por el entendimiento activo, a saber, la indeterminación positiva o predicabilidad de muchos individuos *in potentia proxima*; y, en tercer lugar, está el universal lógico, el universal en sentido estricto, que es el universal metafísico concebido reflexivamente en su predicabilidad y anali-

38. *Metaph.*, 5, 11.
39. *Ibid.*, 5, 11.
40. *De Anima*, 1, 8.
41. *Rep.*, 2, 12, 5, n.º 13.
42. *Die Lehre des J. Duns Skotus von der natura communis*, Friburgo, 1927.

zado en sus notas constitutivas. Pero esa división tricotómica no debe entenderse en el sentido de que el universal físico sea separable o realmente distinto de la individualidad del objeto en que existe. El objeto concreto consiste en la naturaleza y la *haecceitas*, y entre éstas hay no una distinción real, sino una *distinctio formalis a parte rei*. La mención por Escoto de la relación de la materia a sucesivas formas [43] no debe desorientarnos, puesto que, para Escoto, entre la materia y la forma hay una distinción real, y la misma materia puede existir bajo sus sucesivas formas, aunque no pueda existir simultáneamente bajo formas últimamente determinantes. El universal físico, en cambio, aunque indiferente, si se le considera *en sí mismo*, a esta o aquella *haecceitas*, no puede existir en sí mismo extramentalmente, y es físicamente inseparable de su *haecceitas*.

6. Que Escoto enseñó la doctrina del hilemorfismo está suficientemente claro; [44] pero no está tan claro si aceptó o no la tesis de san Buenaventura consistente en la atribución de composición hilemórfica a los ángeles. Si el *De rerum principio* fuese auténtico, no habría duda alguna en cuanto a la aceptación por Escoto de la tesis de san Buenaventura, pero el *De rerum principio* no es obra de Escoto, y éste, en sus escritos auténticos, no afirma explícitamente en parte alguna la doctrina buenaventuriana. Así, el padre Parthenius Minges, o. f. m., que hace uso del *De rerum principio* en su obra *Joannis Duns Scoti Doctrina philosophica et theologica*, tiene que admitir que "en los Comentarios a las *Sentencias*, en las *Quaestiones quodlibetales* y en las *Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles*, Escoto no enuncia expresamente esa doctrina, sino que solamente la toca, la insinúa o la supone más o menos".[45] A mí me parece que solamente podría decirse que el modo de tratar Escoto el tema en sus Comentarios "supone" la doctrina de la composición hilemórfica del alma racional y de los ángeles, en el caso de que uno se decida a afirmarlo así sobre fundamentos distintos a los proporcionados por la lectura de dichas obras, por ejemplo, si uno se decide a aceptar el *De rerum principio* como obra de Duns Escoto. Pero es verdad que en el *De Anima* [46] Escoto observa que "probablemente puede decirse que en el alma hay materia". Ahora bien, en ese caso, de lo que trata Escoto es de mostrar que la presencia de materia en el alma puede deducirse con probabilidad de las premisas de Aristóteles y santo Tomás, aun cuando santo Tomás no defendiese aquella doctrina. Por ejemplo, dice Escoto que si la materia es el principio de individuación, como santo Tomás (pero no el propio Escoto) afirmaba, entonces debe haber materia en el alma racional. Es inútil decir que el alma, una vez separada del cuerpo, se distingue de otras almas por su relación al cuerpo, primeramente porque el alma no existe para el cuerpo, en segundo lugar porque la relación o inclinación al cuerpo, que ya no existe, no sería más que una *relatio rationis*, y en tercer lugar porque la

43. Lugar citado.
44. Cf. *Ox.*, 2, 12, 1.
45. P. 46.
46. 15, n.º 3 y sig.

relación o inclinación supone un fundamento, es decir, *esta* alma, de modo que la "estidad" no podría deberse a la relación. Así trata Duns Escoto, en el *De Anima,* de mostrar que si se mantiene, con santo Tomás, que la materia es el principio de individuación, se debe afirmar la presencia de materia en el alma racional para explicar la individualidad del alma racional después de la muerte; él no afirma que esa conclusión represente su propia opinión. Es posible que representase la opinión del propio Escoto, y que éste quisiese poner de manifiesto que los tomistas, de acuerdo con sus propias premisas, deberían compartirla; pero es difícil decidir positivamente que Escoto mantuviera sin duda la doctrina de san Buenaventura, y si se está dispuesto a rechazar la autenticidad del *De Anima,* entonces no hay razón ni siquiera probable para afirmar que la mantuviera.

Pero fuera cual fuera la opinión de Escoto sobre la doctrina del hilemorfismo universal, es indudable que mantuvo que la materia, realmente distinta de la forma, es una entidad por derecho propio, y que está en *potentia subjetiva,* y no simplemente en *potentia obiectiva,* es decir, que es algo existente, y no algo que es meramente posible.[47] Además, la materia es un *ens absolutum,* en el sentido de que podría existir por sí misma sin la forma, al menos mediante el poder divino.[48] Una entidad que es distinta de otra entidad y anterior a ésta, puede existir aparte de esta otra sin que se implique contradicción alguna. Que la materia es distinta de la forma se prueba por el hecho de que junto con la forma constituye un ser real compuesto; y que es anterior a la forma, al menos lógicamente anterior, se prueba por el hecho de que recibe a la forma, y aquello que recibe a la forma debe ser lógicamente anterior a la forma.[49] Además, puesto que Dios crea la materia inmediatamente, podría conservarla inmediatamente, es decir, sin ningún agente conservador secundario. E igualmente, la forma no pertenece a la esencia de la materia, ni el *esse* que la forma confiere a la materia pertenece a la materia misma, puesto que se aparta de ésta en el cambio substancial.[50] En otras palabras, la realidad del cambio substancial postula la realidad de la materia. En respuesta a la objeción tomista de que es contradictorio hablar de la materia como de una entidad real, es decir, como existiendo actualmente sin la forma, ya que decir que la materia existe actualmente por su propia cuenta y decir que tiene una forma es la misma cosa, Escoto responde que acto y forma no son necesariamente términos convertibles. Desde luego, si se entiende "acto" como aquello que es recibido y que actualiza y distingue, entonces la materia, que es receptiva, no es acto; pero si acto y potencia se entienden en un sentido más amplio, toda cosa que esté *extra causam suam* está en acto, incluso las privaciones, y en ese sentido la materia está en acto, aunque no es una forma.[51]

47. *Ox.,* 2, 12, 1, n.º 10.
48. Cf. *ibid.,* 2, 12, 2; *Rep.,* 2, 12, 2.
49. *Ox.,* lugar citado, n.º 3.
50. *Rep.,* 2, 12, 2, n.º 5.
51. *Ox.,* 2, 12, 2, n.º 7. La distinción de la materia prima en *materia primo prima, materia secunda prima,* y *materia tertio prima,* se encuentra solamente en el inauténtico *De rerum principio.*

7. Escoto rechaza la teoría de las *rationes seminales*, sobre la base de que dicha teoría no es necesaria para evitar la conclusión de que el agente eficiente creado crea y aniquila en los cambios que lleva a efecto, y que no hay otra razón que la recomiende.[52] Pero aunque rechaza la teoría de las *rationes seminales*, retiene la de la pluralidad de formas. Contra la aserción de los tomistas de que no hay necesidad de postular una forma de corporeidad, puesto que *sine necessitate non est ponenda pluralitas*, Escoto replica que en este caso sí hay necesidad, *hic enim est necessitas ponendi plura*, y procede a argumentar que, aunque el cuerpo, cuando el alma se ha separado, tiende continuamente a la disolución, no por ello deja de ser un cuerpo, al menos durante un cierto tiempo, y tiene que poseer aquella forma que hace cuerpo a un cuerpo.[53] Además, el cuerpo de Cristo en la tumba tuvo que poseer una forma de corporeidad. Del hecho de que el cuerpo humano tienda naturalmente a la disolución cuando el alma se ha separado no se sigue que el cuerpo, en estado de separación del alma, no tenga su propia forma; solamente se sigue que no tiene una *perfecta* subsistencia propia, y la razón de eso está en que la forma de corporeidad es una forma imperfecta que dispone al cuerpo para una forma más elevada, el alma.

Pero si Escoto afirma la existencia de una forma de corporeidad en el cuerpo humano y, desde luego, en todo cuerpo orgánico, forma que es transmitida por los padres al mismo tiempo que Dios infunde el alma racional, y que es realmente distinta de esta última, de la que puede ser separada, no debe imaginarse que rompa el alma humana en tres formas realmente distintas, ni siquiera en tres partes distintas, los principios vegetativo, sensitivo e intelectivo; al contrario, Escoto rechaza las teorías que le parecen contrarias a la unidad del alma. El alma racional del hombre contiene esas tres potencias *unitive*, "aunque son formalmente distintas".[54] Sería falso sugerir que Escoto enseñase la existencia de tres almas en el hombre, o que mantuviese que las potencias vegetativa y sensitiva fueran distintas de la potencia racional del modo en que es distinta la forma de corporeidad. Mientras que la distinción entre la forma de corporeidad y el alma humana es una distinción real, la que se da entre las potencias del alma misma es una distinción formal, entre *formalitates* inseparables de un mismo sujeto, no entre entidades o formas separables.

8. Es necesario decir alguna cosa de la algo oscura doctrina escotista de la individuación, cuya oscuridad se encuentra más en el aspecto positivo que en el aspecto negativo de la doctrina.

Duns Escoto critica y rechaza la teoría de santo Tomás según la cual la materia prima es el principio de individuación. La materia prima no puede ser la razón primaria de la distinción y la diversidad puesto que ella misma

52. *Rep.*, 2, 18, 1.
53. *Ox.*, 4, 11, 3, núms. 54 y sig.
54. *Ibid.*, 2, 16, n.º 17.

es indistinta e indeterminada.[55] Además, si la materia fuera el principio de individuación, se seguiría que, en el caso del cambio substancial, las dos substancias, la que se corrompe y la que se engendra, sería precisamente la misma substancia, puesto que la materia es la misma, aun cuando las formas sean diferentes. La teoría de santo Tomás parece implicar que la cantidad es realmente el principio de individuación; pero la cantidad es un accidente, y una substancia no puede ser individuada por un accidente. Digamos de paso que Duns Escoto trata de mostrar que Aristóteles es erróneamente citado como autoridad en pro de la teoría tomista de la individuación.

El principio de individuación no es, pues, la materia prima, ni puede serlo tampoco la naturaleza común como tal, puesto que de lo que se trata es precisamente de la individuación de la naturaleza. ¿Cuál es, pues, ese principio? Una *entitas individualis.* "Esa entidad no es ni la materia ni la forma, ni la cosa compuesta, pues ninguna de aquéllas es una naturaleza; es la realidad última del ser que es materia, o forma, o cosa compuesta." [56] La *entitas singularis* y la *entitas naturae,* sea esta última materia, o forma, o un *compositum,* son formalmente distintas; pero no son, ni pueden ser, dos cosas. No son cosas separables; ni tampoco está la *entitas singularis* con la *entitas naturae* en la relación de la diferencia específica al género.[57] La palabra *haecceitas* no se emplea para el principio de individuación en el Comentario de Oxford, aunque sí en las *Reportata parisiensia* [58] y en las *Quaestiones in libros Metaphysicorum.*[59]

No es tan fácil entender exactamente lo que es en realidad esa *haecceitas* o *entitas singularis vel individualis,* o *ultima realitas entis.* Como hemos visto, no es ni materia, ni forma, ni la cosa compuesta; pero es una entidad positiva, la realidad final de la materia, de la forma y de la cosa compuesta. Un ser humano, por ejemplo, es *ese* ser compuesto, compuesto de *esa* materia y *esa* forma. La *haecceitas* no confiere una ulterior determinación cualitativa, pero sella al ser como *ese* ser. La opinión de Escoto no puede, desde luego, identificarse con la teoría de que toda naturaleza es por sí misma individual, ya que Escoto niega explícitamente esa teoría; pero en vista del hecho de que Escoto, aunque postulando una distinción formal entre *haecceitas* y naturaleza, niega la distinción real entre éstas, parece estar implicado que una cosa tiene *haecceitas* o "estidad" por el hecho de que existe. Su teoría no es idéntica a la de los nominalistas, puesto que él postula una contracción de la naturaleza por la "realidad última"; pero el hecho de que hable de "realidad última" parece implicar que una naturaleza adquiere esa realidad última por su existencia, aunque ésta no es, dice Escoto, la existencia misma.[60]

55. *Ox.,* 2, 3, 5, n.º 1.
56. *Ibid.,* 2, 3, 6, n.º 15.
57. *Ibid.*
58. 2, 12, 5, núms. 1, 8, 13, 14.
59. 7, 13, núms. 9 y 26.
60. *Quaestiones in libros Metaph.,* 7, 13, n.º 7.

Capítulo XLVIII

ESCOTO. — IV: TEOLOGÍA NATURAL

La metafísica y Dios. — El conocimiento de Dios a partir de las criaturas. — La prueba de la existencia de Dios. — Simplicidad e inteligencia de Dios. — La infinitud de Dios. — El argumento anselmiano. — Atributos divinos que no pueden ser demostrados filosóficamente. — La distinción entre los atributos divinos. — Las ideas divinas. — La voluntad divina. — La creación.

1. Dios no es, propiamente hablando, objeto de la ciencia metafísica, dice Escoto,[1] a pesar del hecho de que la metafísica es la ciencia del ser, y Dios es el ser primero. Una verdad pertenece propiamente a aquella ciencia en la que es conocida *a priori*, a partir de los principios de esa ciencia, y el metafísico solamente conoce *a posteriori* las verdades referentes a Dios. Dios es, pues, el objeto propio de la teología, ciencia en la que es conocido cómo es en su esencia, en sí mismo; Dios es objeto de la metafísica solamente *secumdum quid*, por cuanto el filósofo llega a conocer a Dios solamente en y a través de sus efectos.

Esa afirmación no debe ciertamente entenderse en el sentido de que para Escoto el filósofo o metafísico sea incapaz de alcanzar un conocimiento cierto de Dios. "Por nuestro poder natural (*ex naturalibus*) podemos conocer algunas verdades referentes a Dios", dice Escoto,[2] y procede a explicar que los filósofos pueden conocer muchas cosas (*multa*) acerca de Dios mediante una consideración de sus efectos. Por el poder natural de la razón puede concluirse que Dios es uno, supremo, bueno, pero no que Dios es tres en personas.[3] La teología trata de las personas divinas más propiamente que de los atributos esenciales de Dios, porque la mayoría de los atributos esenciales (*essentialia plurima*) pueden sernos conocidos en la metafísica.[4] En consecuencia, la afirmación de que Dios, estrictamente hablando, es el objeto de la teología más bien que el de la metafísica, no significa que Escoto exclu-

1. *Rep.*, pról., 3, n.º 1.
2. *Ibid.*, n.º 6.
3. *Ox.*, 1, 1, 2, n.º 2.
4. *Ibid.*, pról., 4, n.º 32.

ya de la metafísica el estudio de Dios, puesto que aunque Dios no sea el objeto primario de la metafísica, no por ello es menos considerado en la metafísica del modo más noble en que puede ser estudiado en ciencia natural alguna.[5] En el *De primo principio*,[6] Escoto recapitula las perfecciones que los filósofos han probado que pertenecen a Dios, y las distingue de otras perfecciones, tales como la omnipotencia y la providencia general y especial, que pertenecen más propiamente a las *credibilia*, es decir, a aquellas verdades que no han sido probadas por los filósofos, pero que son creídas por los *Catholici*. Esas otras verdades, dice Escoto, serán consideradas en el siguiente tratado (*in sequenti tractatu*, y han sido añadidas las palabras *scilicet in Theorematibus*). Ya hemos mencionado en el Capítulo XLV que se ha intentado refutar esa identificación del "siguiente tratado" con los *Theoremata*, y que ese intento se debió en gran parte a la al menos aparente contradicción entre los *Theoremata* y el *De primo principio*, y, como allí expliqué, yo me propongo exponer la teología natural de Escoto sobre el supuesto de que los *Theoremata* no son obra auténtica de éste, en el bien entendido de que, si alguna vez se probase satisfactoriamente la autenticidad de los *Theoremata*, habría que explicar la aparente contradicción en alguna línea como la adoptada por Gilson. En todo caso, Escoto puso perfectamente en claro en sus obras indudablemente auténticas que el filósofo puede probar muchas verdades acerca de Dios por la luz natural de la razón, sin empleo alguno de los datos de la revelación. En las páginas siguientes indicaremos algunos de los puntos a propósito de los cuales Escoto restringe el alcance del entendimiento humano cuando no dispone de la ayuda de la revelación; pero es importante advertir que Escoto no fue un escéptico ni un agnóstico en relación con la teología natural, y los *Theoremata*, aunque fuesen auténticos, no permitirían en modo alguno deshacerse de los testimonios claros y abundantes que ofrecen en ese punto los Comentarios a las *Sentencias* y el *De primo principio*.

2. Es indudable que Escoto pensó que la existencia de Dios está necesitada de una prueba racional, y que esa prueba racional tiene que ser *a posteriori*. Más tarde hablaré de cómo se valió del argumento anselmiano.

Ante todo, el hombre no tiene conocimiento intuitivo alguno de Dios en esta vida, puesto que la intuición de Dios es precisamente aquella forma de conocimiento que pone al hombre *extra statum viae*.[7] Nuestro conocimiento tiene su origen en las cosas sensibles, y a nuestro conocimiento conceptual natural de Dios se llega mediante la reflexión sobre los objetos de la experiencia.[8] Al considerar a las criaturas como efectos de Dios, la mente humana es capaz de formarse conceptos que son aplicables a Dios; pero hay que añadir que los conceptos de Dios que se forman a partir de las criaturas son

5. *Ox.*, pról., 4, n.º 20.
6. Por ejemplo, en 4, núms. 36, 37.
7. *Quodlibet* 7, n.º 8.
8. *Ox.*, 1, 3, 2, núms. 1 y 30.

imperfectos,[9] en contraste con los conceptos basados en la esencia divina misma. De ahí se sigue que nuestro conocimiento natural de Dios es indistinto y oscuro, puesto que no es un conocimiento de Dios como inmediatamente presente al entendimiento en su esencia.[10]

Nuestro conocimiento natural de Dios descansa en nuestra capacidad de formar conceptos unívocos, según hemos explicado en el capítulo anterior. Escoto afirma que "las criaturas que imprimen sus propias ideas (*species*) en el entendimiento pueden también imprimir las ideas de (*atributos*) transcendentes que pertenecen en común a ellas mismas y a Dios";[11] pero no sería posible proceder de un conocimiento de las criaturas al conocimiento de Dios si no pudiésemos formar a partir de las criaturas conceptos unívocos. Cuando el entendimiento ha formado tales conceptos, puede combinarlos para formarse una idea quidditativa compuesta de Dios. Lo mismo que la imaginación puede combinar las imágenes de montaña y de oro para formar la imagen de una montaña de oro, así el entendimiento puede combinar las ideas de bondad, supremo y actualidad, para formar el concepto de un ser supremamente bueno y actual.[12] Huelga decir que esa comparación no debe desorientarnos de modo que pensemos que, para Escoto, la actividad combinadora de la mente en la teología natural sea exactamente paralela a la actividd combinadora de la imaginación y la fantasía; la primera actividad está gobernada por la verdad objetiva y la necesidad lógica aprehendida, mientras que la construcción imaginativa de una montaña de oro es "imaginaria", es decir, obra arbitraria de la fantasía.

3. ¿Cómo prueba Duns Escoto la existencia de Dios? En el Comentario de Oxford [13] afirma que la existencia de la causa primera se muestra de un modo mucho más perfecto a partir de los atributos (*passiones*) de las criaturas considerados en la metafísica que a partir de aquellos que son considerados por el filósofo natural. "Porque es un conocimiento más perfecto e inmediato del ser primero el conocerle como ser primero o necesario que el conocerle como primer motor." Escoto no niega con esas palabras que el filósofo natural pueda poner de manifiesto que el hecho de movimiento requiere un primer motor; pero lo que le interesa poner en claro es que el argumento que parte del hecho del movimiento no transciende por sí mismo el orden físico y no llega al ser necesario, que es la causa total última de sus efectos. El primer motor, considerado como tal, es simplemente la causa del movimiento. El argumento que parte del movimiento está, pues, lejos de ser la prueba favorita de Duns Escoto. Podemos advertir, de paso, que si el Comentario a la *Física*, que ahora se rechaza como espurio, fuera auténtico, las dificultades que hay para aceptar los *Theoremata* podrían disminuir.

9. *Ox.*, pról., 1, n.º 17.
10. *Rep.*, pról., 3, 2, n.º 4.
11. *Ox.*, 1, 3, 2, n.º 18.
12. *Ibid.*
13. Pról. 2, *lateralis*, n.º 21.

En la obra primeramente citada,[14] el autor pone en claro su creencia de que el argumento basado en el movimiento no nos lleva, por sí solo, a un concepto recognoscible de Dios, puesto que solamente llega a un primer motor, sin indicación alguna sobre la naturaleza de ese primer motor. De ese modo, si se pudiese mantener que el autor de los *Theoremata* se refiriese a la filosofía natural al decir que no puede probarse que Dios sea viviente o inteligente, parecería que la contradicción entre los *Theoremata* y las obras indudablemente auténticas de Escoto tendría solución. Sin embargo, como las *Cuestiones sobre la Física de Aristóteles* no son auténticas, y como la autenticidad de los *Theoremata* no ha sido demostrada, no vale la pena llevar adelante la cuestión. En todo caso, sigue siendo verdad que Escoto subrayó aquellas pruebas de la existencia de Dios que se basan en las *passiones metaphysicae*. Además, en el Comentario de Oxford,[15] Escoto observa que la proposición de que el motor y el movido deben ser distintos "solamente es verdadera en las cosas corpóreas", y "yo creo (incluso) que no es necesariamente verdadera", mientras que "digo que, al menos en lo que respecta a los seres espirituales, es simplemente falsa".

En el *De primo principio*,[16] Escoto argumenta a partir del hecho de la contingencia para llegar a la existencia de una causa primera y un ser necesario. Está claro que hay seres que pueden tener ser después de no tenerlo, que pueden empezar a existir, que son contingentes; y tales seres requieren una causa de su ser, puesto que no pueden ni causarse a sí mismos ni ser causados por nada *(nec a se nec a nihilo)*. Si *A* es la causa del ser de un objeto contingente, tiene que ser a su vez causado o incausado. Si es a su vez causado, digamos que *B* es la causa de *A*. Pero es imposible proceder hasta el infinito, de modo que tiene que haber últimamente una causa que no sea causada. Escoto distingue claramente entre la serie de *essentialiter ordinata* y la serie de *accidentaliter ordinata,* e indica que lo que se niega no es la posibilidad de un regreso inacabable de causas sucesivas, cada una de las cuales, tomada en sí misma, fuese contingente, sino la posibilidad de una serie (vertical) inacabable de causas totales simultáneas. Como él observa, aunque concedamos la posibilidad de una serie infinita de causas sucesivas, la cadena entera requiere una explicación, y esa explicación debe encontrarse fuera de la cadena misma, puesto que cada uno de los miembros de ésta es causado, y, por lo tanto, contingente. Una serie infinita de seres contingentes que se suceden no puede explicar su propia existencia, puesto que la serie entera es contingente si lo es cada uno de sus miembros; es necesario que postulemos una causa transcendente. "La totalidad de los efectos ordenados (*causatorum*) es en sí misma causada; así pues (ha sido causada), por alguna causa que no pertenece a la totalidad." [17] Si, por ejemplo, se postula

14. 3, 7.
15. 2, 25, *quaestio unica*, n.º 12.
16. 3.
17. *De primo principio*, 3, 3.

que la raza humana se remonta hacia atrás hasta el infinito, hay una sucesión infinita de padres e hijos. El padre es causa del hijo; pero, después de la muerte del padre, el hijo continúa existiendo, y sigue siendo contingente. Es necesaria una causa última, no sólo para el ser del hijo aquí y ahora, sino también para toda la serie de padres e hijos, puesto que el regreso infinito no hace necesaria a la serie. El mismo principio debe extenderse al universo de los seres contingentes en general; el universo de los seres contingentes requiere una causa transcendente incausada) *actual.* Una sucesión infinita "es imposible, excepto en virtud de alguna naturaleza de duración infinita (*durante infinite*), de la que dependa toda la sucesión y cada uno de los miembros de ésta".[18]

Escoto procede entonces a mostrar que la primera causa en el orden esencial de dependencia tiene que existir actualmente, y no puede ser meramente posible,[19] que es un ser necesario, es decir, que no puede no existir,[20] y que es uno.[21] No puede haber más que un ser necesario. Escoto argumenta, por ejemplo, que si hubiera dos seres con una naturaleza común de ser necesario, habría que distinguir formalmente entre la naturaleza común y la individualidad, la cual sería entonces algo distinto del ser necesario. Si se responde que en un ser necesario no se da tal distinción, la consecuencia sería que ambos seres necesarios serían indistinguibles, y, por lo tanto, que no serían dos, sino uno. Ese argumento, aunque basado en la teoría escotista de la naturaleza común y de la individuación, nos recuerda un argumento análogo propuesto por san Anselmo. Además, el orden esencial uno del universo postula solamente un *primum effectivum.* Escoto pasa luego a mostrar que hay una primera causa final, *primum finitivum,*[22] y un ser primero en el orden de la eminencia,[23] y procede a mostrar que el *primum effectivum,* el *primum finitivum* y el *primum eminens* (o *perfectissimum*) son idénticos.[24]

En el Comentario de Oxford a las *Sentencias,*[25] Escoto argumenta de un modo muy parecido. Tenemos que proceder de las criaturas a Dios mediante la consideración de la relación causal (tanto respecto de la causalidad eficiente como de la final) o de la relación de *excessum* a *excedens* en el orden de la perfección. El ser contingente, el *effectibile,* es causado o por nada, o por sí mismo, o por otro. Como es imposible que sea causado por nada o por sí mismo, tiene que ser causado por otro. Si ese otro es la causa primera, hemos encontrado lo que íbamos buscando; en caso contrario, debemos proseguir la búsqueda. Pero no podemos proceder hasta el infinito en el orden

18. *De primo principio,* 3, 4.
19. *Ibid.,* 3, n.º 5.
20. *Ibid.,* 3, n.º 6.
21. *Ibid.,* 3, núms. 6-7.
22. *Ibid.,* n.º 9.
23. *Ibid.,* núms. 9-10.
24. *Ibid.,* núms. 11-14.
25. *Ox.,* 2, 2, núms. 10 y sig.

vertical de dependencia. *Infinitas autem est impossibilis in ascendendo.*[26] Y tampoco podemos suponer que los seres contingentes se causen unos a otros, porque entonces nos moveríamos en un círculo, sin llegar a una explicación última de la contingencia. Sería inútil decir que el mundo es eterno, puesto que también la serie eterna de los seres contingentes requiere una causa.[27] Del mismo modo, en el orden de la causalidad final tiene que haber una causa final que no se dirija a otra causa final más última,[28] y en el orden de la eminencia tiene que haber un ser máximamente perfecto, una *suprema natura.*[29] Esos tres seres son uno y el mismo. La primera causa eficiente opera con vistas a un fin último; pero ninguna otra cosa que el mismo ser primero podría ser su fin último. Del mismo modo, la primera causa eficiente no es unívoca con sus efectos, es decir, no puede ser de la misma naturaleza, sino que ha de transcenderlos; y, como causa primera, debe ser el ser "máximamente eminente".[30]

4. Como el ser primero es incausado, no puede poseer partes esenciales como materia y forma, ni puede poseer accidentes; dicho brevemente, no puede estar compuesto en modo alguno, sino que ha de ser esencialmente simple.[13] Tiene que ser inteligente y poseer voluntad. En el mundo, los agentes naturales que no operan conscientemente operan, sin embargo, para un fin; y eso significa que lo hacen así por el poder y el conocimiento del agente que les transciende. Si los agentes naturales en el mundo operan teleológicamente, eso supone que la causa primera conoce el fin y lo quiere, puesto que nada puede ser dirigido a un fin excepto en virtud de conocimiento y voluntad (como la flecha, podríamos decir, es dirigida a un fin por un arquero que lo conoce y lo quiere). Dios se ama a sí mismo y se quiere a sí mismo necesariamente; pero no quiere necesariamente nada exterior a sí mismo, puesto que nada exterior a Dios es necesario a Dios: solamente Él es ser necesario. De ahí se sigue que Dios causa sus efectos libremente, y no por necesidad. Dios conoce y entiende desde la eternidad todo lo que Él puede producir. Dios entiende actual y distintamente todo inteligible, y esa intelección es idéntica a sí mismo (*idem sibi*).[32]

5. Pero Escoto atendió preferentemente a la infinitud de Dios. El concepto de Dios más simple y más perfecto que podemos formar es el de ser absolutamente infinito. Éste es más simple que el de bondad u otro parecido, puesto que la infinitud no es como un atributo o *passio* del ser del que es predicada, sino que significa el modo intrínseco de ese ser. Es también el concepto más perfecto, puesto que el ser infinito incluye virtualmente la verdad infinita, la bondad infinita y toda perfección que sea compatible con la

26. *Ox.*, 2, 2, n.º 11.
27. *Ibid.*, núms. 14-15.
28. *Ibid.*, n.º 17.
29. *Ibid.*, n.º 18.
30. *Ibid.*
31. *De primo principio*, 4, núms. 1-4.
32. *Ibid.*, 4, n.º 14.

infinitud.[33] Es verdad que toda perfección en Dios es infinita, pero "tiene su perfección formal de la infinitud de la esencia como su raíz y fundamento".[34] Todas las perfecciones divinas están fundamentadas en la esencia divina, la mejor descripción de la cual es la de infinitud de ser; no es, pues, correcto afirmar que, para Escoto, la esencia divina consista en voluntad. "Aunque la voluntad es formalmente infinita, no incluye, sin embargo, todas las perfecciones intrínsecas formalmente en sí mismas... sino que sólo la esencia incluye todas las perfecciones de esa manera." [35]

En el *Opus Oxoniense* [36] y en el *De primo principio*,[37] Escoto presenta una serie de pruebas de la infinitud divina. Presuponiendo la compatibilidad de la infinitud con el ser, Escoto toma como texto de su primer argumento las palabras de Aristóteles, *Primum movet motu infinito*; *ergo habet potentiam infinitam,* y arguye que la conclusión es ilegítima si se entiende como derivada del movimiento infinito en duración, puesto que la magnitud de la duración no hace a una cosa más perfecta, aunque es válida si se entiende como derivada del poder de producir mediante el movimiento efectos infinitos, sucesivamente. Dios, como primera causa eficiente, capaz de producir una infinidad de efectos, debe ser infinito en poder. Además, como Dios posee en Sí mismo de un modo más eminente la causalidad de todas las posibles causas segundas, ha de ser infinito en sí mismo, *intensive*.[38] En segundo lugar, Dios tiene que ser infinito puesto que conoce una infinitud de objetos inteligibles. Ese argumento puede parecer una franca *petitio principii*; pero Escoto da una razón algo singular para suponer que Dios conoce una infinitud de *intelligibilia*. "Cualesquiera cosas que sean infinitas en potencia, de modo que si se toman una después de otra pueden no tener fin, son infinitas en acto, si se dan juntas en acto. Pero está bastante claro que los objetos inteligibles son infinitos en potencia con respecto al entendimiento creado, y en el entendimiento increado todos (los *intelligibilia*) que son sucesivamente inteligibles por el entendimiento creado, son actualmente entendidos juntos. Así pues, hay (en el entendimiento increado) un número infinito de objetos actualmente aprehendidos." [39] En tercer lugar, Escoto argumenta sobre la base de la finalidad de la voluntad. "Nuestra voluntad puede desear y amar un objeto más grande que cualquier objeto finito... y, lo que es más, parece haber una inclinación natural a amar por encima de todo a un bien infinito... Así se hace manifiesto que en el acto de amar tenemos experiencia de un bien infinito; en realidad, la voluntad parece no encontrar perfecto descanso en ningún otro objeto..." El bien infinito debe, pues, existir.[40] El

33. *Ox.*, 1, 2, 3, n.º 17.
34. *Ibid.*, 4, 3, 1, n.º 32.
35. *Ibid.*, 4, 13, 1, n.º 32.
36. 2, 2, núms. 25 y sig.
37. 4, núms. 15 y sig.
38. Cf. *Ox.*, 1, 2, 2, núms. 25-9:
39. *Ox.*, 1, 2, 2, n.º 30; cf. *De primo principio,* 15 y sig.
40. *Ox.*, 1, 2, 2, n.º 31.

cuarto argumento del Comentario de Oxford[41] consiste en que no es incompatible con el ser finito que haya un ser más perfecto, pero es incompatible con el *ens eminentissimum* que haya un ser más perfecto. Pero la infinitud es más grande y más perfecta que la finitud, y la infinitud y el ser son compatibles. El *ens eminentissimum* debe, pues, ser infinito. La prueba de que la infinitud es compatible con el ser se reduce poco más o menos a decir que no podemos discernir incompatibilidad alguna. En el *De primo principio*,[42] Escoto prueba también la infinitud de Dios a partir del hecho de que su entendimiento es idéntico a su substancia, ya que tal identificación sería imposible en un ser finito.

Habiendo probado, al menos a satisfacción suya, la infinitud de Dios, Duns Escoto se encuentra en condiciones de mostrar que Dios tiene que ser uno y sólo uno.[43]

6. En su discusión de la infinitud divina, Escoto introduce el llamado argumento ontológico de san Anselmo.[44] Escoto acaba de observar que el entendimiento, cuyo objeto es el ser, no encuentra mutua repugnancia entre "ser" e "infinito", y que sería sorprendente que, si fuesen incompatibles, el entendimiento no discerniese su incompatibilidad, "cuando una disonancia en los sonidos ofende tan fácilmente al oído". Si hay esa incompatibilidad, ¿por qué el entendimiento no "retrocede" ante la idea de infinito, que sería incompatible con el objeto propio del entendimiento, el ser? Escoto procede entonces a afirmar que el argumento de san Anselmo en el capítulo primero del *Proslogium* puede ser "coloreado" (*potest colorari*) y que debe entenderse del modo siguiente. "Dios es aquello mayor que lo cual, habiendo sido pensado sin contradicción, nada puede ser pensado sin contradicción. Que las palabras 'sin contradicción' deben ser añadidas, está claro, pues aquello en el pensamiento de lo cual hay incluida una contradicción, es impensable." Se ha dicho que, como Escoto admite que el argumento anselmiano debe ser "coloreado", es que lo rechaza. Pero es indudable que no lo rechaza sin más ni más. ¿Para qué habría que "colorearlo", de no ser para utilizarlo? Y, en realidad, Escoto lo utiliza. En primer lugar, procura mostrar que la idea de un *summum cogitabile* no contiene contradicción alguna, es decir, que la esencia del *esse quidditativum* es posible, y luego observa que si el *summum cogitabile* es posible, debe existir, debe tener *esse existentiae. Maius igitur cogitabile est, quod est in re quam quod est tantum in intellectu.* Aquello que realmente existe es *maius cogitabile* que aquello que no existe realmente sino que es meramente concebido, por cuanto aquello que realmente es "visible" o susceptible de ser intuido, y aquello que puede ser intuido es "más grande" que aquello que puede ser meramente concebido o puede ser conocido solamente por el pensamiento abstractivo. La consecuencia es, pues,

41. 1, 2, 2, núms. 31-2.
42. 4, n.º 21.
43. *Ox.*, 1, 2, 3; *De primo principio*, 4, núms. 38-40
44. *Ox.*, 1, 2, 2, n.º 32.

que el *summum cogitabile* debe existir realmente. Escoto no dice que tengamos una intuición natural de Dios; lo que hace es razonar el juicio de que lo que existe realmente es más grande o más perfecto que lo que no existe en la realidad extramental.

No hay duda, pues, de que Escoto utiliza el argumento anselmiano. Se plantean, por lo tanto, dos cuestiones. En primer lugar, ¿en qué consiste la *coloratio* del argumento? Y, en segundo lugar, ¿cómo pensaba Escoto que ese empleo del argumento era consecuente con su clara afirmación de que solamente *a posteriori* podemos demostrar la existencia de Dios? Ante todo, la *coloratio* consiste en un intento de poner de manifiesto que la idea del ser máximamente perfecto es la idea de un ser posible, y lo hace primordialmente observando que no se ve contradicción alguna en la idea del ser máximamente perfecto. En otras palabras, Escoto anticipa la tentativa leibniziana de mostrar que la idea de Dios es la idea de un ser posible, ya que la idea no contiene contradicción alguna, y la idea de un ser que no contiene contradicción alguna constituye la idea de un ser posible. Por otra parte, Escoto no consideraba que el hecho de que no podamos observar una contradicción en la idea del ser máximamente perfecto fuera una prueba demostrativa de que no había contenida contradicción alguna. No podemos mostrar apodícticamente y *a priori* que el ser máximamente perfecto es posible, y por eso afirma Escoto en otro lugar que el argumento anselmiano pertenece a las pruebas que no son sino *persuasiones probabiles*.[45] Eso proporciona la respuesta a nuestra segunda pregunta. Escoto consideraba que su utilización del argumento anselmiano era compatible con su afirmación de que sólo *a posteriori* podemos demostrar la existencia de Dios, porque él no veía el argumento anselmiano como una demostración, sino solamente como una "persuasión probable". Duns Escoto no se limitó a rechazar el argumento, como había hecho santo Tomás; pero no le satisfacía el argumento tal como se encontraba, y pensó que era necesario "colorearlo". Por otra parte, no creía que el "coloreado", la prueba de que la idea de Dios es la idea de un ser posible, fuese una prueba demostrativa, y, en consecuencia, propuso el argumento como meramente probable. Lo utilizó como una argumentación auxiliar para mostrar lo que está comprendido o implicado en la idea de Dios, más bien que como una demostración estricta de la existencia de Dios. Es como si hubiese dicho: "Eso es lo mejor que podemos hacer con ese argumento, que tiene su utilidad si se aceptan sus premisas; pero yo no lo veo como una demostración. Si se quiere una demostración estricta de la existencia de Dios, habrá que proceder *a posteriori*".

7. Escoto consideraba que no podemos demostrar por la razón natural todos los atributos esenciales de Dios. Así, en el *De primo principio*,[46] dice que la consideración de los atributos de omnipotencia, inmensidad, omnipre-

45. *Rep.*, 1, 2, 3, n.º 8.
46. 4, n.º 37.

sencia, verdad, justicia, misericordia y providencia dirigidos a todas las criaturas y a las criaturas inteligentes en particular, habrá de ser pospuesta hasta el siguiente tratado, puesto que son *credibilia*, es decir, objetos de fe revelados. Puede parecer extraño leer que la omnipotencia, por ejemplo no puede ser filosóficamente demostrada como un atributo divino, cuando Escoto no duda en concluir la infinitud de Dios a partir de su infinito poder; pero Escoto distingue entre la omnipotencia en el sentido propiamente teológico (*proprie theologice*), que no puede ser demostrada con certeza por los filósofos, y el poder infinito (*potentia infinita*), que puede ser demostrado por los filósofos.[47] La distinción consiste en lo siguiente. El poder de Dios para producir todo efecto posible, inmediata o mediatamente, puede ser probado por la filosofía; pero no puede serlo su poder para producir todos los efectos inmediatamente. Aun cuando la causa primera posea en sí misma *eminentius*, la causalidad de las causas segundas, no se sigue necesariamente, dice Escoto, que la causa primera pueda producir inmediatamente el efecto de la causa segunda sin la cooperación de ésta, no porque la causalidad de la causa primera necesite ser incrementada, por así decir, sino porque la imperfección del efecto puede requerir, hasta donde el filósofo es capaz de discernir, la operación causal de la causa finita para que pueda ser explicado. Escoto no ataca, pues, la demostrabilidad del poder creador de Dios; lo que dice es que la proposición "todo lo que la causa eficiente primera puede hacer con la cooperación de una causa segunda, puede hacerlo inmediatamente por sí misma", no es ni evidente ni objetivamente demostrable, sino que es conocida por la fe (*non est nota ex terminis neque ratione naturali, sed est tantum credita*). La objeción de que la causalidad inmediata universal de Dios podría destruir la causalidad propia de las criaturas, no puede ser descartada por la sola razón.[48]

En cuanto a la inmensidad y omnipresencia divinas, la negación por Duns Escoto de la demostrabilidad de ese atributo divino depende de su negación de la doctrina de santo Tomás sobre la *actio in distans*, la acción a distancia. Según santo Tomás,[49] la *actio in distans* es imposible, mientras que para Escoto, cuanto más grande es la eficacia del agente, tanto mayor es su poder de acción a distancia. "Así pues, puesto que Dios es el agente máximamente perfecto, no puede concluirse a propósito de Él, por la naturaleza de la acción, que está junto a (esencialmente presente a) cualquier efecto causado por Él, sino más bien que está distante." [50] Es difícil ver qué podría significar la *actio in distans* con respecto a Dios; pero, por lo que respecta a Duns Escoto, éste no niega que Dios sea omnipresente ni que la omnipresencia sea un atributo necesario de Dios, sino solamente que la omnipresencia de Dios sea filosóficamente demostrable, y, en particular, que la supuesta impo-

47. *Ox.*, 1, 42, *quaestio unica*, n.º 2.
48. Cf. *Rep.*, 1, 42, 2, n.º 4; *Quodlibet*, 7, núms. 4 y 18.
49 *S. T.*, Iª, 8, 1, *ad* 3.
50. *Rep.*, 1, 37, 2, núms. 6 y sig.

sibilidad de la *actio in distans* sea una razón válida para mostrar que Dios sea omnipresente.

Probablemente, el atributo de "verdad" debe tomarse junto con los de misericordia y justicia, viniendo a significar en ese contexto algo muy parecido a "justicia". Al menos, si no se acepta esa sugerencia de los comentadores, es extraordinariamente difícil ver cuál es el sentido de Escoto, puesto que verdad y veracidad son enumeradas entre los atributos divinos que son conocidos por la razón natural.[51] En cuanto a la justicia, Escoto parece a veces decir que la justicia divina puede ser conocida por la luz natural de la razón;[52] pero cuando niega que la justicia de Dios sea filosóficamente demostrable, parece querer decir que no se puede probar que Dios recompense y castigue en la vida futura, puesto que el filósofo no puede probar estrictamente la inmortalidad del alma,[53] o que no podemos justificar por nuestra razón todos los caminos de la justicia de Dios en relación con el hombre. Que Dios es misericordioso, en el sentido de que perdona los pecados y renuncia a exigir el castigo, no puede ser filosóficamente demostrado. Finalmente, en cuanto a la providencia divina, cuando Escoto dice que no puede ser filosóficamente probada, parece querer decir no que no puede demostrarse providencia alguna, sino que no puede demostrarse filosóficamente una acción providencial especial o inmediata de parte de Dios, sin el empleo de las causas segundas. Escoto afirmó con certeza que la creación, la conservación y el gobierno del mundo por Dios, pueden ser demostradas.

8. Escoto rechazó las teorías de santo Tomás de Aquino y de Enrique de Gante sobre la ausencia en Dios de cualquier distinción que no fuese la distinción real entre las personas divinas, y postuló una distinción formal objetiva entre los atributos divinos. La *ratio formalis* de la sabiduría, por ejemplo, no es idéntica a la *ratio formalis* de la bondad. Ahora bien, "la infinitud no destruye la *ratio* de aquello a lo que se añade".[54] Así pues, si el carácter formal del concepto unívoco de sabiduría no es lo mismo que el carácter formal del concepto unívoco de bondad, la sabiduría infinita tendrá que ser formalmente distinta de la bondad infinita. De ahí se sigue, pues, que los atributos divinos de sabiduría y bondad serán formalmente distintos, independientemente de la operación de la mente humana. Por otra parte, no puede haber en Dios composición alguna, ni ninguna distinción real, en el sentido técnico, entre los atributos divinos. La distinción entre éstos debe ser, pues, no una distinción real, sino una *distinctio formalis a parte rei*, y la fórmula será que los atributos son real o substancialmente idénticos (*in re*), pero formalmente distintos. "Así, concedo que la verdad es idéntica a la bondad *in re*, pero no, sin embargo, que la verdad sea formalmente bondad."[55]

51. Cf. *De primo principio*, 4, núms. 36 y sig.; *Ox.*, pról., 2, n.º 10; 3, 23, n.º 5; 3, 24, n.º 22.
52. Cf. *ibid.*, 4, 17, n.º 7; *Rep.*, 4, 17, n.º 7.
53. Cf. *Ox.*, 4, 43, 2, n.º 27.
54. *Ibid.*, 1, 8, 4, n.º 17.
55. *Ibid.*, n.º 18.

Escoto pretendía que la distinción entre la esencia y los atributos divinos, y entre unos y otros atributos, no perjudica la simplicidad divina, puesto que los atributos no son accidentes de Dios, ni informan a Dios como los accidentes finitos informan a las substancias finitas. Como infinitos, son realmente idénticos a la esencia divina, y Dios puede ser llamado Verdad, o Sabiduría, o Bondad; pero subsiste el hecho de que las *rationes formales* de verdad, sabiduría y bondad son formal y objetivamente distintas.[56]

9. Se ha mantenido en el pasado que las ideas divinas dependen, según Duns Escoto, de la libre voluntad de Dios, de modo que las ideas ejemplares son creación arbitraria de Dios. Pero en realidad Escoto enseña explícitamente que es el entendimiento divino el que produce las ideas: "el entendimiento divino, precisamente como entendimiento, produce en Dios las *rationes ideales*, las naturalezas ideales o inteligibles".[57] Sin embargo, el fundamento de las ideas es la esencia divina. "Dios primero conoce su esencia, y en el segundo instante entiende (*intelligit*) las criaturas por medio de su esencia, y entonces de ese modo el objeto cognoscible depende del entendimiento divino en cuanto a su ser conocido (*in esse cognito*), puesto que es constituido en su *esse cognito* por ese entendimiento.[58] Las ideas divinas no dependen, pues, de la voluntad divina. "El entendimiento divino, en cuanto en cierto modo, es decir, lógicamente, anterior al acto de la voluntad divina, produce aquellos objetos en su ser inteligible (*in esse intelligibili*), y así, respecto a éstos, parece ser una causa meramente natural, puesto que Dios no es una causa libre más que respecto de aquello que presupone de algún modo su voluntad, o un acto de su voluntad." [59] Los posibles no son producidos por la omnipotencia divina, sino por el entendimiento divino, que los produce *in esse intelligibili*.[60]

Las ideas divinas son infinitas en número, y son substancialmente idénticas a la esencia divina; pero no son formalmente idénticas a la esencia divina.[61] Son necesarias y eternas, pero no son formalmente necesarias y eternas precisamente en el mismo sentido que la esencia divina, puesto que la esencia divina tiene una cierta prioridad lógica. Además, "aunque la esencia divina fuese desde la eternidad la causa ejemplar de la piedra en su ser inteligible, sin embargo, por un cierto orden de prioridad, las personas fueron 'producidas' antes que la piedra en su ser inteligible... aunque éste sea eterno".[62] Lógicamente hablando, la esencia divina es imitable antes de que el entendimiento divino la aprehenda como imitable.[63] Las ideas son participaciones o imitaciones posibles de la esencia divina, aprehendidas por el entendimiento divino, y a causa de que la esencia divina es infinita e imitable

56. *Ox.*, 1, 8. 4, núms., 19 y sig.
57. *Ibid.*, 1, 36, n.º 4; cf. n.º 6.
58. *Rep.*, 1, 36, 2, n.º 33.
59. *Ox.*, 1, 3, 4, n.º 20.
60. *Ibid.*, 2, 1, 2, n.º 6.
61. *Rep.*, 1, 36, 3, n.º 27.
62. *Collationes*, 31, n.º 5.
63. *Ox.*, 1, 35, n.º 8.

de un infinito número de maneras, las ideas son infinitas, aunque la presencia de las ideas no obliga a Dios a crear los objetos correspondientes.[64]

10. Escoto no enseñó que la voluntad divina actúe de una manera simplemente caprichosa y arbitraria, aunque se le haya atribuido tal doctrina. "La Voluntad de Dios es su esencia, realmente, perfectamente e idénticamente",[65] y la volición divina es un solo acto en sí misma.[63] La voluntad divina, y el acto de la voluntad divina, que son una sola cosa *in re*, no pueden, pues, cambiar, aunque de ahí no se sigue que lo que Dios quiere eternamente tenga necesariamente que existir eternamente. "La operación (de la voluntad) es en la eternidad, y la producción del *esse existentiae* es en el tiempo." [67] Lógicamente hablando, aun en Dios el entendimiento precede a la voluntad, y Dios quiere del modo más racional (*rationabilissime*). Aunque, ontológicamente, no hay más que un acto de la voluntad divina, podemos distinguir el acto primario por el que Dios quiere el fin o *finis*, Él mismo, el acto secundario por el que Dios quiere lo que está inmediatamente ordenado al fin, por ejemplo, mediante la predestinación de los elegidos, el acto tercero por el que Dios quiere aquellas cosas que son necesarias para alcanzar el fin (por ejemplo, la gracia), y el acto cuarto por el que Dios quiere medios más remotos, como el mundo sensible.[68] Pero aunque el entendimiento divino preceda lógicamente a la voluntad divina, la voluntad divina no necesita dirección como si pudiera errar o escoger algo inconveniente, y, *en ese sentido*, la voluntad divina es su propia regla. Escoto afirma a veces, es verdad, que la voluntad divina quiere porque quiere, y que no puede darse ninguna razón para ello; pero deja bastante claro el sentido de tal afirmación. Después de citar a Aristóteles a propósito de que buscar para todo una razón demostrativa es la marca del hombre ineducado, Escoto argumenta que no son solamente los primeros principios lo que no puede ser demostrado, sino también las cosas contingentes, porque las cosas contingentes no se siguen de principios necesarios. La idea de la naturaleza humana en Dios es necesaria; pero por qué Dios quiso que la naturaleza humana fuera representada en este o en aquel individuo, o en este o en aquel momento, es una cuestión a la que no puede darse respuesta alguna, salvo que "porque Él lo quiso, y por ello fue bueno que fuese".[69] Lo que Escoto piensa es que las cosas contingentes no pueden ser deducidas por demostraciones necesarias, puesto que, si pudieran serlo, serían necesarias, y no contingentes. Si preguntas, dice Escoto, por qué calienta el calor, la única respuesta es que el calor es calor: así, la única respuesta a la cuestión de por qué Dios quiso una cosa contingente es que la quiso.[70] Escoto no niega que Dios obra para

64. *Ox.*, 1, 38, n.º 5.
65. *Rep.*, 1, 45, 2, n.º 7.
66. *Ox.*, 1, 17, 3, n.º 18.
67. *Ibid.*, 1, 39, n.º 21; cf. *ibid.*, 2, 1, 2, n.º 7.
68. *Ibid.*, 3, 32, n.º 6.
69. *Ibid.*, 2, 1, 2, n.º 65.
70. *Ibid.*, 1, 8, 5, núms. 23 y sig.; cf. *Quodlibet*, 16.

un fin, Él mismo, ni que actúa "de la manera más racional"; pero quiere poner de manifiesto lo absurdo que es buscar una razón necesaria para lo que no es necesario. "De un (principio) necesario no se sigue algo contingente." [71] La libre decisión de Dios es la razón última de las cosas contingentes, y no podemos legítimamente ir más allá de la decisión libre de Dios y buscar una razón necesaria que determine esa decisión. El entendimiento de Dios no determina su obra creadora por razones necesarias, puesto que la creación es libre, ni tampoco es Dios determinado por la bondad de los objetos, puesto que los objetos no existían aún; más bien éstos son buenos porque Dios quiere que sean. Se entiende que Dios solamente puede crear lo que es una imitación de su esencia, y que, por lo tanto, no puede crear nada malo.

Escoto insistía, pues, en la libertad de la voluntad de Dios con respecto a sus operaciones *ad extra*; pero también mantenía que, aunque Dios se ama necesariamente y no puede no querer ni amar a sí mismo, tal amor es, no obstante, libre. Esa teoría parece ciertamente algo singular. Que la voluntad de Dios es libre con respecto a los objetos finitos se sigue de la infinitud de la voluntad divina, que solamente puede tener como su objeto necesario un objeto infinito, Dios mismo; pero que Dios pueda amarse a sí mismo necesariamente y libremente a la vez, parece ciertamente, al menos a primera vista, implicar una contradicción. La posición de Escoto es la siguiente. La libertad pertenece a la perfección de la volición, y debe estar formalmente presente en Dios. Como la volición dirigida al fin último es la más perfecta clase de volición, debe incluir lo que pertenece a la perfección de la volición. Debe ser, pues, libre. Por otra parte, la voluntad divina, idéntica a Dios, no puede sino querer y amar el fin último, Dios mismo. El principio de reconciliación de las dos proposiciones aparentemente contradictorias es que la necesidad en el acto supremo de la voluntad no excluye, sino que más bien postula, lo que pertenece a la perfección de la voluntad. "La condición intrínseca del poder mismo, sea absolutamente o en orden a un acto perfecto, no es incompatible con la perfección en la operación. Pero la libertad es una condición intrínseca de la voluntad absolutamente o en orden al acto de la voluntad. Así pues, la libertad es compatible con una condición posible perfecta en la operación, y tal condición es la necesidad, especialmente cuando es posible." [72] Escoto ofrece un ejemplo para mostrar lo que quiere decir. "Si alguien se arroja voluntariamente por un precipicio (*voluntarie se praecipitat*), y, al caer, continúa siempre queriéndolo, cae en verdad necesariamente, por la necesidad de la gravedad natural, y sin embargo quiere libremente su caída. Así Dios, aunque vive necesariamente su vida natural, y eso con una necesidad que excluye toda libertad, quiere sin embargo libremente vivir esa vida. Así pues, no ponemos la vida de Dios bajo la necesidad (es decir, no atribuimos necesidad a la vida de Dios) si entendemos por

71. *Rep.*, 1, 10, 3, n.º 4.
72. *Quodlibet*, 16, n.º 8.

'vida' la vida como amada por Dios por libre voluntad." [73] Escoto parece querer decir, pues, que podemos distinguir en Dios la necesidad natural por la que se ama a sí mismo, y su libre ratificación, por decirlo así, de aquella necesidad, de modo que el amor necesario a Sí mismo y el libre amor a Sí mismo no son incompatibles. Puede pensarse que esa distinción no es particularmente provechosa; pero, en todo caso, está claro que la doctrina voluntarista y libertaria de Escoto no implica que Dios pueda abstenerse de quererse a Sí mismo, ni que su amor a Sí sea arbitrario. La verdad del asunto es que Escoto asignó tanto valor a la libertad como una perfección de la voluntad que se resistía a excluirla incluso de aquellos actos de voluntad que se veía obligado a considerar necesarios. Eso se hará patente cuando nos ocupemos de su doctrina sobre la voluntad humana.

11. Escoto mantuvo que el poder de Dios para crear a partir de la nada es demostrable por la luz natural de la razón. Dios, como primera causa eficiente, ha de ser capaz de producir algún efecto de modo inmediato, puesto que, en caso contrario, tampoco podría producirlos mediatamente (dado que es *primera* causa eficiente). "Así pues, está claro para el entendimiento natural que Dios puede causar de ese modo que algo sea a partir de Él (es decir, que algo tenga su ser de Dios), sin que ningún elemento de ello sea presupuesto, ni sea recibido en elemento receptivo alguno. Está, pues, claro a la razón natural que, aunque el Filósofo (Aristóteles) no lo dijera así, puede probarse que algo es capaz de ser causado por Dios de esa manera." "Y digo que Aristóteles no afirmó que Dios crea algo de ese modo; pero no se sigue de ahí que lo contrario [es decir, lo contrario a la opinión de Aristóteles] no pueda ser conocido por la razón natural..." [74] Además, puede probarse que Dios puede crear a partir de la nada.[75] Pero la relación implicada por la creación no es mutua: la relación de la criatura a Dios es una relación real, mientras que la relación de Dios a la criatura es solamente una relación mental (*relatio rationis*), puesto que Dios no es esencialmente Creador, y no puede ser llamado creador en el mismo sentido en que es llamado sabio o bueno. Dios es realmente Creador; pero su relación a las criaturas no es una relación real, puesto que Dios no es Creador por esencia, ya que, si lo fuera, crearía necesariamente, y, por otra parte, no puede recibir una relación accidental.

En cuanto a la cuestión de si puede probarse la creación en el tiempo, Escoto se inclinó a la posición de santo Tomás de Aquino, aunque no aceptó las razones de santo Tomás, de que la creación en el tiempo no puede probarse filosóficamente. Puede probarse la prioridad lógica de la nada "pues, en otro caso, no se podría admitir la creación"; pero no es necesario que la prioridad lógica implique prioridad temporal. Escoto habla, sin embargo, de

73. *Ibid.*, 16, n.º 9; cf. *Rep.*, 1, 10, 3, núms. 3 y sig.
74. *Rep.*, 2, 1, 3, núms. 9-11; cf. *Ox.*, 2, 1, 2; *Collationes*, 13, n.º 4.
75. *Ox.*, 4, 1, 1, núms. 27 y sig.

un modo vacilante. "No parece necesario que la nada preceda al mundo temporalmente; pero parece suficiente que lo preceda lógicamente." [76] En otras palabras, Escoto rechazó la opinión de san Buenaventura de la imposibilidad de que la creación desde la eternidad pueda ser filosóficamente demostrada, y se inclinó a la opinión de santo Tomás de que tampoco la creación en el tiempo puede demostrarse filosóficamente; pero Escoto habla en ese punto más vacilantemente que santo Tomás.

76. *Ox.*, 2, 1, 3, n.º 19.

Capítulo XLIX

ESCOTO. — V: EL ALMA

La forma específica del hombre. — Unión de alma y cuerpo. — Voluntad y entendimiento. — La inmortalidad del alma no está estrictamente demostrada.

1. Que el alma racional es la forma específica del hombre puede probarse filosóficamente,[1] y la opinión de Averroes de que el entendimiento es un principio separado, es ininteligible. "Todos los filósofos, hablando en general, han incluido 'racional' en la definición de hombre como su diferencia específica, entendiendo por 'racional' que el alma intelectiva es una parte esencial del hombre." Ningún filósofo de nota niega tal cosa, "aunque aquel maldito Averroes en su ficción *Sobre el alma*, que no es inteligible ni para él mismo ni para los demás, afirma que el entendimiento es una cierta substancia separada, que puede unirse a nosotros por medio de los *phantasmata*; una unión que ni él ni ningún discípulo suyo ha sido hasta ahora capaz de explicar, ni él ha podido por medio de esa unión salvar (la verdad de) que el hombre entiende. Porque, según él, el hombre no sería formalmente sino una especie de animal irracional superior, más excelente que otros animales en virtud de su tipo de alma sensitiva, irracional".[2]

Escoto prueba por un entimema que el alma racional es la forma del hombre. "El hombre entiende (*intelligit*, aprehende intelectualmente) formal y adecuadamente; por lo tanto, el alma intelectiva es la forma propia del hombre."[3] El antecedente, dice Escoto, parece estar bastante claro por la autoridad de Aristóteles; pero, en caso de que alguien caprichosamente lo niegue, debe presentarse una prueba racional. Entender propiamente (*intelligere proprie*) significa entender por un acto de conocimiento que transciende de toda especie de conocimiento sensitivo, y que el hombre entiende en ese sentido puede probarse del modo siguiente. Ejercer la actividad intelectiva en sentido propio es, como se ha indicado, ejercer una actividad que transciende el poder de los sentidos. Ahora bien, la aprehensión sensitiva es una

[1] *Ox.*, 4, 43, 2, núms. 4-5.
[2] *Ibid.*, n.º 5.
[3] *Ibid.*, n.º 6.

función orgánica, puesto que cada uno de los sentidos tiene una determinada clase de objeto, el objeto del sentido especial en cuestión. Así, la visión está determinada a la percepción del color, el oído a la del sonido. Pero el entendimiento no está determinado de esa manera; su objeto es el ser, y éste no está vinculado a un órgano corpóreo en el sentido en que lo está la sensación. El entendimiento puede aprehender objetos que no están inmediatamente dados a la sensación, como las relaciones genéricas y específicas, por ejemplo. Así pues, la cognición intelectiva transciende la potencia de los sentidos, y de ahí se sigue que el hombre puede *intelligere proprie*.[4]

Que la conclusión del original entimema ("el alma intelectiva es, pues, la forma del hombre") se sigue del antecedente, puede mostrarse de dos maneras. La cognición intelectiva, como una función del hombre, tiene que ser "recibida" en el hombre mismo, en algo que no es extenso y que no es ni una parte ni el todo del organismo corporal. Si fuese recibida en algo extenso, tendría que ser ella misma extensa, y una función puramente orgánica, ya se ha probado que no lo es. Cuando Escoto habla de que la cognición intelectiva es "recibida", quiere decir que no es idéntica a nuestra substancia, puesto que no estamos siempre ejercitando nuestra capacidad de cognición intelectiva; así pues, debe ser el acto de algún principio radicado en nosotros. Pero no puede ser el acto de la parte material del hombre; así pues, ha de ser el acto de un principio formal espiritual, y ¿cuál puede ser éste sino el alma intelectiva? En segundo lugar, el hombre es dueño de sus actos voluntarios, es libre, y su voluntad no está determinada a ninguna especie particular de objeto apetecible. Así pues, transciende del apetito orgánico, y sus actos no pueden ser los actos de una forma material. De ahí se sigue que nuestros actos libres, voluntarios, son los actos de una forma intelectiva, y si nuestros actos libres son actos *nuestros*, como lo son, entonces la forma de la cual son actos tiene que ser *nuestra* forma. El alma intelectiva es, pues, la forma del hombre; es su forma específica, que diferencia al hombre de los brutos.[5]

2. En el hombre hay solamente un alma, aunque hay, como ya hemos dicho, una forma de corporeidad. Hay, como también hemos dicho antes, diversas "formalidades" en el alma humana única, formalidades que, aunque no realmente distintas (separables) unas de otras, son distintas con una *distinctio formalis a parte rei*, ya que las actividades intelectivas, sensitivas y vegetativas, son formal y objetivamente distintas; pero son formalidades de la única alma racional del hombre. Esa alma racional única es, pues, no solamente el principio de la cognición intelectiva del hombre, sino también el principio de su actividad sensitiva y de su vida. Da el *esse vivum*, y es el principio formal por el cual el organismo es un organismo viviente;[6] es la

4. *Ox.*, 4, 43, 2, núms. 6-11.
5. *Ibid.*, n.º 12.
6. *Ibid.*, 2, 16, n.º 6.

forma substancial del hombre.[7] Así pues, el alma es una parte del hombre, y sólo impropiamente puede ser llamada subsistente, puesto que es parte de una substancia más bien que la substancia misma. Es el ser compuesto, el cuerpo y el alma, lo que es *per se unum.*[8] El alma, en su estado de separación del cuerpo, no es, propiamente hablando, una persona.[9] El alma perfecciona al cuerpo solamente cuando éste está adecuadamente dispuesto para ello, y *esta* alma tiene una aptitud para *este* cuerpo. Eso significa, dice Escoto,[10] que el alma no puede ser individuada por la materia a la que informa, puesto que el alma, es decir, un alma particular, es infundida a un cuerpo, y su creación es lógicamente anterior a su unión con el cuerpo.

Escoto difiere también de santo Tomás al sostener que el alma racional no confiere el *esse simpliciter*, sino el *esse vivum* y el *esse sensitivum*; como ya hemos dicho, hay una forma de corporeidad. Si el alma racional confiriese al hombre el *esse simpliciter*, el hombre no podría realmente morir. La muerte supone la corrupción de la "entidad" del hombre, y eso implica que tanto el cuerpo como el alma tienen realidad propia, que el ser del hombre como hombre es su ser como *compositum*, no su ser como alma. Si el alma confiriese *esse simpliciter* y no hubiese otra forma en el cuerpo, la separación de alma y cuerpo no significaría la corrupción del ser del hombre como hombre. Para que la muerte tenga lugar, el hombre ha de tener un ser como *compositum*, un ser distinto del de sus partes componentes, juntas o por separado, porque es ese ser del hombre como *compositum* lo que se corrompe con la muerte. Por lo demás, santo Tomás de Aquino, según Escoto, se contradice a sí mismo. "En otra parte dice que el estado del alma en el cuerpo es más perfecto que su estado fuera del cuerpo, puesto que es una parte del *compositum*"; sin embargo, al mismo tiempo afirma que el alma confiere, y por lo tanto posee, *esse simpliciter*, y que no es menos perfecta meramente por el hecho de que no comunique ese *esse* a otra cosa que a sí misma. "Según dices, el alma posee el mismo *esse* totalmente en estado de separación que cuando está unida al cuerpo...; así pues, no es en modo alguno más imperfecta por el hecho de que no comunique ese *esse* al cuerpo." [11]

El alma está unida al cuerpo para la perfección del hombre entero, que consta de alma y cuerpo. Según santo Tomás,[12] el alma está unida al cuerpo para bien del alma. El alma depende naturalmente de los sentidos para su acto de conocimiento, pues la *conversio ad phantasma* le es natural,[13] y, por lo tanto, el alma está unida al cuerpo para el bien del alma, para que pueda operar de acuerdo con su naturaleza. Para Escoto, en cambio, como ya hemos visto, la dirección del entendimiento humano hacia las cosas mate-

7. *Ox.*, 2, 1, 4, n.º 25.
8. *Ibid.*, 4, 12, 1, n.º 19.
9. *Quodlibet*, 9, n.º 7 y 19, n.º 19.
10. *Ibid.*, 2, 3 y sig.
11. *Ox.*, 4, 43, 1, núms. 2-6.
12. *S. T.*, Iª, 89, 1.
13. Cf. *ibid.*, Iª, 84, 7.

riales y su dependencia *de facto* de los sentidos tiene su origen no tanto en la naturaleza del alma humana en cuanto tal como en el estado presente del alma, es decir, su condición en el cuerpo como caminante o *viator*. (El mismo Escoto sugiere como alternativa que el pecado pudo ser el factor determinante de aquel estado.) Santo Tomás objetaría que en ese caso la unión del alma con el cuerpo sería para bien del cuerpo, y no del alma, y que eso es irracional, "puesto que la materia es para la forma, y no a la inversa". La respuesta de Escoto a una objeción así es que el alma está unida al cuerpo no para bien del cuerpo simplemente, sino para bien del ser compuesto, el hombre. Es el hombre, el ser compuesto, el que es término del acto creativo, no el alma considerada en sí misma ni el cuerpo considerado en sí mismo, y la unión del cuerpo y el alma se efectúa para que pueda realizarse ese ser compuesto; la unión existe, pues, para el bien del ser humano entero, *propter perfectionem totius*. La unión del alma con el cuerpo no tiene lugar "para la perfección del cuerpo, ni para la perfección del alma sola, sino para la perfección del todo que consta de esas partes; y así, aunque a esta o aquella parte no podría acumularse perfección alguna que no fuese poseída sin tal unión, la unión, no obstante, no tiene lugar en vano, puesto que la perfección del todo, que es lo principalmente intentado por la naturaleza, no podría darse excepto de ese modo". [14]

3. Ya hemos dicho algo, en el capítulo sobre el conocimiento, de la idea escotista de la actividad intelectiva humana; pero debemos ofrecer aquí una breve discusión de su doctrina a propósito de la relación de la voluntad al entendimiento, porque ésta ha dado origen a alguna confusión concerniente a su posición general.

El conocimiento no es, como la voluntad, una potencia libre. "No está en poder del entendimiento el abstenerse de asentir a las verdades que aprehende; porque en la medida en que la verdad de los principios se le hace clara a partir de sus términos, o la verdad de las conclusiones a partir de sus principios, en esa medida tiene que dar su asentimiento, por razón de su falta de libertad." [15] Así, si la verdad de la proposición de que el todo es mayor que la parte se hace clara al entendimiento a partir del reconocimiento de lo que es un todo y de lo que es una parte, o si la verdad de la conclusión de que Sócrates es mortal se hace clara a partir de la consideración de las premisas de que todos los hombres son mortales y que Sócrates es un hombre, entonces el entendimiento no es libre de negar su consentimiento a la proposición de que el todo es mayor que la parte, o a la conclusión de que Sócrates es mortal. El entendimiento es, pues, una *potentia naturalis*.

La voluntad, por el contrario, es libre, una *potentia libera*, y es libre esencialmente, pues su *ratio formalis* consiste más en su libertad que en su carácter de apetito.[16] Es necesario distinguir entre voluntad en el sentido

14. *Ox.*, 4, 45, 2, n.º 14.
15. *Ibid.*, 2, 6, 2, n.º 11.
16. *Ibid.*, 1, 17, 3, n.º 5; 2, 25, n.º 16.

de inclinación natural y voluntad como libre, y solamente la voluntad libre es voluntad en sentido propio; de ahí se sigue que la voluntad es libre por su misma naturaleza, y que Dios no podría, por ejemplo, crear una voluntad racional que fuese *naturalmente* incapaz de pecar.[17] Por un acto elícito de su voluntad libre, dice Escoto, san Pablo quiso "disolverse y ser en Cristo"; pero ese acto elícito era contrario a su "voluntad" natural, en el sentido de inclinación natural.[18] Ambas son, pues, distintas, y esa distinción es de importancia cuando se considera el deseo de felicidad del hombre, o el de su fin último. La voluntad, como apetito natural o inclinación a la autoperfección, desea necesariamente la felicidad sobre todas las cosas, y como la beatitud, de hecho, solamente puede encontrarse en Dios, hay en el hombre una inclinación natural a la beatitud "en particular", a Dios. Pero de ahí no se sigue que la voluntad como libre desee necesaria y perpetuamente el fin último, ni que necesariamente elicite un acto consciente y deliberado en relación con dicho objeto.[19] Escoto aclara que no pretende implicar que la voluntad pueda elegir la desgracia *como tal*, o el mal *como tal*: "No quiero la beatitud" no es lo mismo que "quiero lo opuesto a la beatitud"; significa que aquí y ahora no elicito un acto respecto de aquélla, no que elicite la elección de su opuesto, que no puede ser objeto de la voluntad. Pero si elicito un acto, es decir, un acto de querer la beatitud, ese acto será libre, puesto que todo acto elícito de la voluntad es libre.[20] Además, Escoto no vacila en sacar la conclusión de que en el cielo los bienaventurados quieren y aman a Dios libremente.[21] Así pues, rechaza la doctrina de santo Tomás de que cuando el *summum bonum* está claramente presente la voluntad lo elige y ama necesariamente, y llega lo bastante lejos para decir que los bienaventurados conservan el poder de pecar. Pero cuando dice eso no intenta decir otra cosa sino que la voluntad como tal sigue siendo libre en el cielo, puesto que es esencialmente libre y el cielo no destruye su libertad: moralmente hablando, los bienaventurados en el cielo no solamente no querrán pecar, sino que no podrán pecar, aunque tal necesidad es sólo *secundum quid*, procedente del "hábito de gloria" (*habitus gloriae*) y de la inclinación producida en la voluntad, no de una determinación física de la voluntad.[22] La voluntad del bienaventurado es, pues, moralmente impecable, pero no físicamente impecable. Escoto no difiere de santo Tomás en cuanto a que de hecho el bienaventurado no quiere pecar, e incluso está dispuesto a decir que no puede pecar, siempre que "no puede" no se entienda en un sentido que implique una amenaza a la esencia de la voluntad.[23]

El entendimiento es, pues, una *potentia naturalis*, y la voluntad una *poten-*

17. *Ox.*, 2, 23, núms. 8 y 7.
18. *Ibid.*, 3, 15, n.° 37.
19. Cf. *ibid.*, 4, 49, 10, n.° 3; 2, 23, n.° 8; 1, 1, 4, n.° 16; *Collationes*, 16, n.° 3.
20. Cf. *Ox.* 4, 49, 10, núms. 8 y sig.
21. *Ibid.*, 1, 1, 4, núms. 13 y sig.
22. *Ibid.*. 4, 49, 6, n.° 9.
23. Cf. *Collatio*, 15.

tia libera, y, dada la insistencia de Escoto en la libertad como perfección, su posición en la controversia referente a la primacía del entendimiento sobre la voluntad o de la voluntad sobre el entendimiento no puede ofrecer dudas. Es verdad que el entendimiento precede a todo acto elícito de la voluntad, ya que la voluntad no puede ejercitar su elección en relación con un objeto enteramente desconocido (Escoto no era "irracionalista"), y es difícil, dice él, aunque no imposible, que la voluntad no se incline a lo que es finalmente dictado por la razón práctica. Pero, por otra parte, la voluntad puede mandar al entendimiento. Escoto no intenta decir, por supuesto, que la voluntad pueda mandar al entendimiento asentir a proposiciones que se ve que son falsas; la voluntad no añade nada al acto de entender como tal,[24] ni es la causa del acto del entendimiento.[25] Pero la voluntad puede cooperar mediatamente, como una causa eficiente, moviendo al entendimiento a atender a este o aquel objeto inteligible, a considerar este o aquel argumento.[26] De ahí se sigue que "la voluntad, al mandar al entendimiento, es una causa superior respecto de su acto. Pero el entendimiento, aunque sea causa de la volición (es decir, como causa parcial, al proporcionar el conocimiento del objeto) es una causa subordinada de la voluntad".[27]

Escoto presenta otras razones para afirmar la primacía de la voluntad. La voluntad es más perfecta que el entendimiento porque la corrupción de la voluntad es peor que la corrupción del entendimiento; odiar a Dios es peor que no conocer a Dios o no pensar en Dios. Igualmente, el pecado significa querer algo malo, mientras que pensar en algo malo no es necesariamente un pecado; solamente es un pecado cuando la voluntad da algún consentimiento o experimenta algún placer en el mal pensado.[28] Además, el amor es un bien más grande que el conocimiento, y el amor reside en la voluntad,[29] y la voluntad es la que desempeña el papel principal en la beatitud última, uniendo el alma a Dios, poseyendo a Dios y gozando de Él. Aunque ambas potencias, el entendimiento y la voluntad, toman parte en la beatitud, la facultad más alta, la voluntad, es el medio más inmediato de unión con Dios.[30] Escoto rechaza así la doctrina tomista de la primacía del entendimiento y de la esencia de la beatitud, y permanece fiel a la tradición de la escuela agustiniano-franciscana. No parece, en realidad, un asunto de gran importancia que se adopte el punto de vista tomista o el escotista, toda vez que ambas partes coinciden en que la beatitud, considerada *extensive*, comprende ambas potencias; pero es necesario explicar la posición de Escoto para mostrar cuán insensatas son las acusaciones de irracionalismo o de voluntarismo absoluto.

24. *Rep.*, 2, 42, 4, n.º 7.
25. *Collationes*, 2, n.º 7.
26. *Rep.*, 1, 35, 1, n.º 27.
27. *Ox.*, 4, 49, *quaestio ex latere*, núms. 16 y 18.
28. *Ibid.*, n.º 17.
29. *Ibid.*, n.º 21.
30. *Rep.*, 4, 49, 3, n.º 7; *Ox.*, 4, 49, 3, núms. 5 y sig.

4. Era de esperar, dada la clara enseñanza de Escoto, no solamente que de la actividad intelectiva del alma transciende la capacidad de los sentidos, sino también de que puede probarse filosóficamente su transcendencia de los sentidos y de la materia, que Escoto tratara de demostrar la inmortalidad del alma humana; pero, en realidad, no creyó que esa verdad pueda ser estrictamente demostrada por el filósofo, y criticó las pruebas aducidas por sus predecesores. De las tres proposiciones, primera, que el alma racional es la forma específica del hombre, segunda, que el alma es inmortal, y tercera, que el alma, después de la muerte, no permanecerá en perpetuo estado de separación del cuerpo (es decir, que el cuerpo resucitará), la primera es conocida por la luz natural de la razón, y el error opuesto a ella, el de Averroes, es "no solamente contra la verdad de la teología, sino también contra la verdad de la filosofía (es decir, la doctrina averroísta no solamente va contra la verdad conocida por la fe, sino que además puede ser refutada filosóficamente)". "Pero las otras dos (proposiciones) no son suficientemente conocidas por la razón natural, aunque hay ciertos argumentos probables y persuasivos (*persuasiones probabiles*) en favor de ellas. En favor de la segunda hay, ciertamente, varios (argumentos) más probables; de ahí que el Filósofo parezca haberla sostenido *magis expresse*." Pero en favor de la tercera hay menos razones y, consecuentemente, la conclusión que se sigue de dichas razones no es suficientemente conocida por la razón natural.[31] La posición general de Escoto consiste, pues, en que podemos probar filosóficamente que al alma racional es la forma específica del hombre; pero que no podemos probar demostrativamente en filosofía ni que el alma es inmortal ni que el cuerpo resucitará. Los argumentos filosóficos en favor de la inmortalidad del alma tienen mayor peso que los en favor de la resurrección del cuerpo, pero no por ello dejan de ser meros argumentos probables. Los argumentos *a priori*, a saber, aquellos que se basan en la naturaleza del alma, son mejores que los argumentos *a posteriori*, como, por ejemplo, los basados en la necesidad de sanciones en una vida futura. Puede decirse que la inmortalidad del alma es moralmente probable, *ex inductione*, y es ciertamente más probable, filosóficamente hablando, que su mortalidad; pero los argumentos aducidos para afirmarla no son argumentos demostrativos y necesarios que gocen de absoluta certeza.[32]

En cuanto a la autoridad de Aristóteles, Escoto declara que su opinión no es realmente clara. "Porque habla de maneras diversas en distintos lugares, y tiene principios diferentes, de algunos de los cuales parece seguirse una (opinión) opuesta, y de otros otra. Es probable, pues, que siempre tuviese dudas en cuanto a aquella conclusión, y una vez se inclinase a un lado, otra a otro, según tratase de una materia que armonizase más con un lado que con el otro." [33] En todo caso, no todas las aserciones de los filósofos han sido

31. *Ox.*, 4, 43, 2, n.º 26.
32. Cf. *Rep.* 4, 43, 2, núms. 15 y sig.
33. *Ox.*, 4, 43, 2, n.º 16.

probadas por éstos valiéndose de razones necesarias, sino que "frecuentemente tuvieron sólo algunas persuasiones probables (algunos argumentos probables y persuasivos), o la opinión general de filósofos precedentes".[34] La autoridad de Aristóteles no constituye, pues, un argumento seguro en favor de la inmortalidad del alma.

En cuanto a los argumentos aducidos por santo Tomás de Aquino y otros filósofos cristianos, no son absolutamente concluyentes. En la *Summa Theologica*,[35] santo Tomás argumenta que el alma humana no puede corromperse *per accidens*, en virtud de la corrupción del cuerpo, puesto que es una forma subsistente, ni puede corromperse *per se*, puesto que el *esse* pertenece a una forma subsistente de tal modo que la corrupción natural de la forma significaría que la forma se separaría de sí misma. A eso responde Escoto que santo Tomás hace una petición de principio, puesto que presupone que el alma es una *forma per se subsistens*, lo cual es precisamente el punto que se trata de probar. La proposición de que el alma humana es una forma de esa clase se acepta como un objeto de creencia, pero no es conocida por la razón natural.[36] Si se objeta que esa crítica es injusta, porque santo Tomás había dedicado previamente un artículo (el 2) a mostrar que el alma humana es un principio incorpóreo y subsistente, Escoto replica que, aunque pueda probarse que el alma racional en su actividad intelectiva no utiliza un órgano corpóreo, y que su actividad intelectiva transciende el poder de los sentidos, de ahí no se sigue necesariamente que el alma racional no dependa, en cuanto a su ser, del *compositum* entero, el cual es indudablemente corruptible.[37] En otras palabras, el hecho de que el alma humana no emplee un órgano corpóreo en su actividad puramente intelectiva no prueba necesariamente que no dependa naturalmente para su existencia de la existencia del *compositum*. Habría que demostrar que una forma que transciende de la materia en una cierta operación es necesariamente independiente en cuanto a su existencia, y eso, según Escoto, no ha sido probado concluyentemente.[38]

En cuanto al argumento basado en el deseo de beatitud, que supondría la inmortalidad, Escoto observa que si por deseo se entiende un deseo natural en sentido estricto, un deseo que es simplemente la inclinación de la naturaleza a cierta cosa, entonces está claro que un deseo natural de una cosa no puede probarse a menos que se haya probado antes la posibilidad natural de éste: afirmar la existencia de una inclinación natural hacia un estado cuya posibilidad es aún desconocida es hacerse reos de una *petitio principii*. Si, por el contrario, por deseo natural se entiende un deseo natural en sentido amplio, es decir, un deseo elícito que está de acuerdo con una inclinación natural, no puede mostrarse que el deseo elícito sea natural en

34. *Ox.*, 4, 43, 2, n.° 16.
35. Iª, 75, 6.
36. *Ox.*, 4, 43, 2, n.° 23.
37. *Ibid.*, n.° 18.
38. Cf. también *Rep.*, 4, 43, 2, n.° 18.

ese sentido hasta que se haya probado que hay un deseo natural en el sentido estricto. Puede decirse que un objeto que llega a ser el objeto de un deseo elícito inmediatamente que es aprehendido, debe ser el objeto de un deseo o inclinación natural; pero en ese caso podría decirse también que, porque un hombre vicioso está inmediatamente inclinado a desear el objeto de su vicio cuando lo aprehende, tiene por éste una inclinación o deseo natural, mientras que en realidad la naturaleza no es de suyo viciosa, e, indudablemente, no lo es en todos. No se debe decir que un objeto que, en cuanto es aprehendido, es el objeto de un deseo elícito según la recta razón sea el objeto de un deseo natural, puesto que toda la cuestión está en descubrir si el deseo de inmortalidad está o no de acuerdo con la recta razón, y no es legítimo que lo demos por supuesto. Además, si se dice que el hombre tiene un deseo natural de inmortalidad porque tiende naturalmente a huir de la muerte, y que por lo tanto la inmortalidad es al menos una posibilidad, podría argumentarse con la misma razón que los brutos tienen un deseo natural de inmortalidad, y que por lo tanto pueden sobrevivir y sobreviven.[39]

Puede ser conveniente recordar que Escoto no dice que los argumentos en favor de la inmortalidad no son probables ni persuasivos, ni aun menos que estén faltos de valor; lo que dice es que, en su opinión, no son demostrativos. El argumento basado en el deseo no es concluyente, porque si se habla de la inclinación biológica a escapar de la muerte o de lo que lleva a la muerte, también los brutos poseen esa inclinación, mientras que si se habla de un deseo elícito, consciente, no se puede concluir legítimamente del deseo de inmortalidad el hecho de la inmortalidad, a menos que se haya mostrado primeramente que la inmortalidad es posible, que el alma humana puede sobrevivir a la desintegración del *compositum*. Está muy bien decir que los sufrimientos de esta vida piden una contrapartida en otra vida; pero sigue siendo verdad que el hombre está expuesto al sufrimiento en esta vida, lo mismo que es capaz de placer y alegría en esta vida, por el mero hecho de tener la naturaleza que tiene, de modo que la exposición al sufrimiento es natural, y no podemos decir sin más ni más que el sufrimiento tenga que ser contrapesado por una felicidad ultramundana. En cuanto al argumento de que debe haber sanciones en una vida ulterior, y que, por lo tanto, existe una vida ulterior, no es válido hasta que se haya mostrado que realmente Dios recompensa y castiga a los hombres de ese modo, y Escoto no cree que eso pueda probarse de un modo puramente filosófico.[40] El mejor argumento en favor de la inmortalidad del alma puede ser el basado en la independencia del entendimiento de un órgano corporal; pero aunque Escoto pensaba que esa prueba era un argumento muy probable, no consideraba que fuese absolutamente concluyente, puesto que puede ser que el alma, que es creada como parte de un *compositum*, no pueda existir si no es como parte de un *compositum*.

39. *Ox.*, 4, 43, 2, núms. 29-31.
40. *Ibid.*, n.º 27.

Capítulo L

ESCOTO. — VI: ÉTICA

La moralidad y los actos humanos. — Actos indiferentes. — La ley moral y la voluntad de Dios. — La autoridad política.

Lo que me propongo en este capítulo no es exponer todas las doctrinas éticas de Duns Escoto, sino más bien poner de manifiesto que la acusación que se ha dirigido contra él de enseñar el carácter puramente arbitrario de la ley moral, como si ésta dependiese única y exclusivamente de la voluntad divina, es en lo fundamental, una acusación injusta.

1. Un acto es naturalmente bueno (*naturaliter bonus*) cuando posee todo lo que se requiere para su *esse naturale*, como un cuerpo es bello cuando posee todas aquellas características de tamaño, color, forma, etc., que cuadran al cuerpo y armonizan entre sí. Un acto es bueno moralmente cuando posee todo lo requerido no por la naturaleza del acto tomado meramente en sí mismo, sino por la recta razón (*recta ratio*). Para caer dentro del orden moral, un acto tiene que ser libre, porque "un acto no es digno de alabanza ni de oprobio si no procede de la voluntad libre"; pero está claro que eso se requiere tanto para los actos moralmente buenos como para los moralmente malos; para que un acto sea moralmente bueno se requiere algo más, y ese algo más es la conformidad con la recta razón.[1] "Atribuir bondad moral es atribuir conformidad con la recta razón." [2] Todo acto moralmente bueno ha de ser objetivamente bueno, en el sentido de tener un objeto conformable con la recta razón; pero ningún acto es bueno sólo por eso, salvo el amor a Dios, que no puede en circunstancia alguna ser moralmente malo. E, igualmente, ningún acto es moralmente malo por la sola razón de su objeto, salvo el odio a Dios, que no puede ser moralmente bueno en circunstancia alguna.[3] Es imposible, por ejemplo, amar a Dios con una intención mala, puesto que en tal caso no habría amor, lo mismo que es imposible odiar a Dios con una intención buena. Pero, en otros casos, "la bondad de la voluntad no depende solamente del objeto, sino de todas las demás circunstancias,

1. *Ox.*, 2, 40, *quaestio unica*, núms. 2-3.
2. *Ibid.*, 1, 17, 3, n.º 14.
3. *Rep.*, 4, 28, n.º 6.

y principalmente del fin (*a fine*)", que ocupa el primer lugar entre las circunstancias del acto.[4] Pero aunque el fin ocupe el primer lugar entre las circunstancias del acto, un acto no es moralmente bueno simplemente porque su fin sea bueno: el fin no justifica los medios. "Es necesario que todas las circunstancias (requeridas) se den juntas en un acto moral para que éste sea moralmente bueno; el defecto de cualquier circunstancia es suficiente para que (el acto) sea moralmente malo";[5] "no deben hacerse cosas malas para que puedan obtenerse buenos resultados".[6] Así pues, para que un acto sea moralmente bueno debe ser libre, debe ser objetivamente bueno, debe ser hecho con intención buena, de manera adecuada, etc. Si posee todas esas circunstancias, estará en conformidad con la recta razón.

2. Todo acto humano, es decir, todo acto libre, es bueno o malo de alguna manera, no solamente en el sentido de que todo acto, considerado en términos puramente ontológicos, es decir, en tanto que entidad positiva, es bueno, sino también en el sentido de que todo acto tiene un objeto que o está de acuerdo con la recta razón o es contrario a ésta. Pero, puesto que para que un acto moral sea completamente bueno se requiere la bondad de todas sus circunstancias, si alguna circunstancia es deficiente en la bondad que debería tener, el acto puede ser "indiferente". Por ejemplo, para que el dar limosnas sea un acto moral completamente bueno, para que pueda tener pleno valor moral, debe estar hecho con una intención moral. Ahora bien, dar limosnas con una intención mala convertiría en malo al acto; pero es posible dar limosna simplemente por una inclinación inmediata, por ejemplo, y un acto así, dice Escoto, puede llamarse moralmente indiferente; ni es un acto malo ni es un acto plenamente moral.[7] En la admisión de actos elícitos indiferentes (y Escoto insistía en que no se refería a actos reflejos, como el espantarse una mosca de la cara),[8] Escoto adoptó una opinión opuesta a la de santo Tomás de Aquino, pero para que mejor la entendamos es importante saber que, para Escoto, "el primer principio práctico es: Dios debe ser amado".[9] No es que un hombre esté siempre obligado a referir su acto a Dios, ni actual ni virtualmente, porque, dice Escoto, Dios no le ha puesto bajo esa obligación, pero, si no lo hace, su acto no será completamente bueno desde el punto de vista moral. Por otra parte, y como no estamos obligados a referir así todo acto, no hay que sacar la consecuencia de que el acto no referido a Dios sea un acto malo. Si es incompatible con el amor de Dios, será malo; pero puede ser compatible con el amor de Dios y no estar referido a Dios ni actual ni virtualmente. En tal caso, se trata de un acto indiferente. Escoto pensaba que la referencia "habitual" no es suficiente para dotar a un acto de pleno valor moral.

4. *Ox.*, 1, *distinctio ultima*, núms. 1 y 2.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, 4, 5, 2, n.º 7.
7. *Rep.*, 2, 41, n.º 2.
8. Cf. *Ox.*, 2, 41, n.º 4.
9. *Ibid.*, 4, 46, 1, n.º 10.

3. Hemos visto que un acto moralmente bueno ha de estar de acuerdo con la recta razón. Entonces, ¿cuál es la norma de la recta razón y de la moralidad de nuestras acciones? Según Escoto, "la voluntad divina es la causa del bien, y, así, por el hecho de que Dios quiere algo, eso es bueno".[10] Esa formulación, tomada en sí misma, parece implicar del modo más natural que la ley moral depende simplemente de la voluntad arbitraria de Dios; pero no era ésa la opinión de Duns Escoto, y éste no quería decir otra cosa sino que lo que Dios quiere es bueno, porque Dios, por su misma naturaleza, no puede querer nada más que lo que es bueno. Así y todo, Escoto hace a la ley moral dependiente en cierto sentido de la voluntad divina, y debemos poner en claro su posición. Como el entendimiento divino, considerado como antecedente del acto de la voluntad divina, percibe los actos que están en conformidad con la naturaleza humana, la ley moral eterna e inmutable se constituye en relación con el contenido de dicho entendimiento; pero solamente adquiere fuerza obligatoria mediante la libre decisión de la voluntad divina. Puede decirse, pues, que no es el contenido de la ley moral lo que se debe a la voluntad divina, sino la obligatoriedad de la ley moral, su fuerza moralmente vinculante. "El mandar pertenece únicamente al apetito o a la voluntad." [11] El entendimiento dice que tal cosa es verdadera o que no lo es, tanto en la esfera de lo práctico como en la de lo especulativo, y aunque inclina a una acción de un cierto tipo, no dicta que se deba obrar de esa manera. Escoto no dice simplemente que la obligación pese sobre los seres humanos solamente porque Dios ha querido crearles, lo que sería bastante obvio, puesto que mal podrían estar obligados si no existiesen, sino que la voluntad divina es la fuente de la obligación misma. Parece seguirse de ahí que si Dios no hubiese querido imponer la obligación, la moralidad sería una cuestión de autoperfeccionamiento, en el sentido de que el entendimiento podría percibir que un cierto tipo de acción conviene a la naturaleza humana, y juzgaría que es razonable y prudente obrar de esa manera. Se tendría así una ética del tipo representado por la ética de Aristóteles. Pero, en realidad, Dios ha querido aquel tipo de acción, y ese acto de la voluntad divina se refleja en la obligación moral: transgredir la ley no es, pues, algo simplemente irracional, sino que es pecado, en el sentido teológico de la palabra.

Que el contenido de la ley moral no se debe simplemente al capricho o decisión arbitraria de Dios es algo que Escoto aclara abundantemente. Hablando del pecado de Adán, observa: [12] "Un pecado que es pecado solamente porque está prohibido, es menos pecado formalmente que lo que es pecado en sí mismo, y no porque esté prohibido. Ahora bien, comer de aquel árbol no era más un pecado, por lo que se refiere al acto mismo, que comer de otro árbol, excepto por el hecho de que estaba prohibido. Pero todos los pecados relativos a los diez mandamientos son formalmente malos, no sólo

10. *Rep.*, 1, 48, *quaestio unica*.
11. *Ox.*, 4, 14, 2, n.º 5.
12. *Rep.*, 2, 22, *quaestio unica*, n.º 3.

porque están prohibidos, sino porque son malos; en consecuencia, son prohibidos, puesto que por la ley de la naturaleza el opuesto de todo mandamiento es malo, y por razón natural un hombre puede ver que cualquiera de esos preceptos debe ser observado." Ahí afirma Escoto claramente que los diez mandamientos no son meramente preceptos arbitrarios, y que un hombre puede discernir su validez mediante el empleo natural de la razón; tal afirmación impone la conclusión de que Dios mismo no podría cambiarlos, no porque Él esté sometido a aquéllos, sino porque están fundamentados últimamente en su naturaleza.

Se plantea, sin embargo, la dificultad de que Dios parece haber hecho ciertas dispensas en algunos de los preceptos secundarios del Decálogo (los preceptos de la segunda tabla). Por ejemplo, Dios dijo a los israelitas que despojasen a los egipcios, y encargó a Abraham que sacrificase a su hijo Isaac. Al tratar de esa materia, Escoto pregunta en primer lugar si la totalidad de los diez mandamientos pertenecen a la ley de la naturaleza, y procede a establecer una distinción. Aquellas leyes morales que son evidentes por sí mismas o que se siguen necesariamente de principios prácticos evidentes por sí mismos, pertenecen a la ley natural en el sentido más estricto, y en el caso de dichos principios y conclusiones ninguna dispensa es posible. Dios no podría, por ejemplo, permitir al hombre que tuviese otros dioses, o que tomase su nombre en vano, pues tales actos serían enteramente incompatibles con el fin del hombre, el amor a Dios como Dios, que necesariamente implica culto y reverencia exclusivos. Por otra parte, una ley moral puede pertenecer a la ley de la naturaleza no como consecuencia necesaria de principios prácticos primarios, necesarios y evidentes por sí mismos; y de este tipo son los mandamientos de la segunda tabla. En el caso de esos mandamientos morales, Dios puede hacer dispensas.[13] Escoto procede a argumentar, o a sugerir la argumentación [14] de que aun cuando el amor al prójimo pertenece a la ley natural en sentido estricto, de modo que yo estoy necesariamente obligado a querer que mi prójimo ame a Dios, no puede concluirse necesariamente que yo deba querer que mi prójimo tenga este o aquel bien particular. Pero eso no impide que Escoto llegue a decir [15] que los preceptos del Decálogo son obligatorios en todo estado, y que, antes de que se diera la ley escrita, todos los hombres estaban obligados a observarlos, "porque estaban escritos interiormente en el corazón, o tal vez por alguna enseñanza externa dada por Dios, que aprendieron los padres y transmitieron a sus hijos". Escoto explica además que los israelitas no necesitaban realmente dispensa alguna cuando despojaron a los egipcios, porque Dios, como señor supremo, transfirió a los israelitas los bienes de los egipcios, de modo que aquéllos no tomaron lo que no era suyo. No obstante, la posición general de Escoto es que los dos primeros mandamientos de la primera tabla del

13. *Ox.*, 3, 37, *quaestio unica*, núms. 5-8.
14. *Ibid.*, n.º 11.
15. *Ibid.*, núms. 13-15.

Decálogo pertenecen a la ley natural en el sentido más estricto (acerca del tercer mandamiento, el relativo a la observancia del sábado, expresa dudas), mientras que los preceptos de la segunda tabla no pertenecen a la ley natural en el sentido más estricto, aunque sí en un sentido más amplio. Dios puede, pues, dispensar en el caso de los preceptos de la segunda tabla, y no puede dispensar en el caso de mandamientos que pertenecen estrictamente a la ley natural. En este tema de la dispensa, la opinión de Escoto difiere de la de los tomistas, que no admiten que Dios pueda, propiamente hablando, dispensar de ninguno de los preceptos del Decálogo, puesto que todos derivan inmediata o mediatamente de los principios prácticos primarios. Los tomistas explican las aparentes dispensas, que preocupaban a Escoto como ejemplos de *mutatio materiae*, de modo muy parecido a como el propio Escoto explicó la expoliación de los egipcios por los israelitas.

No estamos obligados a discutir aquí tales pasajes escriturísticos, ya que éstos no entran en la filosofía; pero debemos observar que aunque Escoto admita la posibilidad de dispensa en el caso de algunos mandamientos, el hecho de que se negase a admitir esa posibilidad con respecto a los preceptos morales que pertenecen estrictamente a la ley natural, manifiesta claramente que no consideraba toda la ley natural como debida simplemente a la decisión arbitraria de la voluntad divina. Escoto pudo pensar que la inviolabilidad de la propiedad privada, y la consiguiente maldad del robo, no estaban tan vinculadas a la ley natural que no pudiera haber excepciones legítimas, incluso "en casos difíciles"; pero afirmó claramente que si un precepto moral pertenece a la ley natural en sentido estricto, es inalterable. No puede negarse que Escoto hace observaciones como la de que la voluntad divina es la primera regla de rectitud, o la de que "ninguna cosa que no incluya contradicción es incompatible con la voluntad divina, absolutamente hablando, de modo que cuanto Dios hace o puede hacer ha de ser recto y justo";[16] pero es indudable que no pensaba que Dios, sin contradicción, pudiese ordenar o permitir actos contrarios a principios prácticos evidentes por sí mismos o a principios que se deduzcan necesariamente de aquéllos. Parece que hay una íntima conexión entre la doctrina de Escoto referente a la obligación moral y la referente a los preceptos secundarios del Decálogo. Los preceptos primarios son evidentes por sí mismos, y están tan íntimamente conectados con principios evidentes por sí mismos que su carácter obligatorio es obvio. Los preceptos secundarios, en cambio, no son inmediatamente deducibles de los principios prácticos primarios, aun cuando sea evidente su armonía con aquellos principios y sus derivaciones inmediatas. Su carácter obligatorio no es, pues, evidente por sí mismo o necesario, sino que depende de la voluntad divina. Su contenido no es puramente arbitrario, puesto que su armonía y consonancia con principios necesarios es clara; pero la conexión no es tan estricta que Dios no pueda hacer excepciones. Si es su voluntad lo

16. *Rep.*, 4, 46, 4, n.º 8.

que refuerza la armonía natural de los preceptos secundarios con los principios necesarios, de modo que aquéllos se hagan obligatorios en un sentido moral pleno, su voluntad puede igualmente dispensar de ellos.

Parece, pues, que Escoto ocupa una posición intermedia, si puede decirse así, entre santo Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham. Coincide con el primero en que hay principios morales que son inalterables, y no enseña que toda la ley moral dependa de la arbitraria decisión de la voluntad de Dios. Por otra parte, atribuye a la voluntad divina en la determinación del orden moral un grado mucho más alto de preminencia que el que le asignara santo Tomás, y parece haber sostenido que la obligación, al menos respecto a ciertos mandamientos, depende de dicha voluntad, como distinta del entendimiento divino. Así pues, mientras consideramos la filosofía de Escoto en sí misma, debemos admitir que su doctrina moral no es la del autoritarismo divino arbitrario, debemos también admitir, si atendemos al desarrollo histórico del pensamiento, que su doctrina moral ayudó a preparar el camino a la de Ockham, a ojos del cual la ley moral, incluido el Decálogo entero, es creación arbitraria de la voluntad divina.

4. En cuanto a la autoridad política, Escoto la distingue cuidadosamente de la autoridad paternal,[17] y parece sugerir que se apoya en el libre consentimiento. "La autoridad política... puede ser justa por el consentimiento común y la decisión de la comunidad misma." [18] Escoto se refiere a hombres que ven que no pueden valerse sin alguna autoridad y acuerdan encargar el cuidado de la comunidad a una persona, o a una comunidad de personas, y, o bien a un hombre para sí mismo, de modo que haya luego que elegir a su sucesor, o bien a un hombre para sí y para su descendencia.[19] En otro lugar [20] habla de muchas personas independientes que, "para conseguir un continuo estado de paz, pudieron, por mutuo consentimiento de todos, elegir de entre ellos un príncipe...".

La autoridad legítima es uno de los factores requeridos en los legisladores; el otro es la "prudencia", la aptitud para legislar de acuerdo con la recta razón.[21] El legislador no debe promulgar leyes para su ventaja privada, sino para el bien común, que es el fin de la legislación.[22] Además, la ley humana positiva no debe estar en conflicto ni con la ley moral natural ni con la ley divina positiva. Duns Escoto no habría podido tener mayor simpatía que santo Tomás de Aquino por la idea de un gobierno despótico o por la de que el mismo Estado fuese la fuente de la moralidad.

17. *Rep.*, 4, 15, 4, núms. 10-11.
18. *Ox.*, 4, 15, 2, n.º 7.
19. *Ibid.*, n.º 7.
20. *Rep.*, 4, 15, 4, n.º 11.
21. *Ox.*, 4, 15, 2, n.º 6.
22. *Ibid.*, 4, 14, 2, n.º 7.

Capítulo LI

REVISIÓN FINAL

Teología y filosofía. — "Filosofía cristiana". — La síntesis tomista. — Diversas maneras de considerar e interpretar la filosofía medieval.

Es obvio que una revisión general de la filosofía medieval debe dejarse para la conclusión de nuestro volumen siguiente; pero puede valer la pena que indiquemos aquí algunos aspectos generales del curso de la filosofía tratada en éste, aunque la omisión del ockhamismo, que no será considerado hasta el próximo volumen, restringe el alcance de nuestras reflexiones.

1. Podemos considerar el desarrollo de la filosofía en el mundo cristiano, desde los días del Imperio romano hasta las síntesis del siglo XIII, desde el punto de vista de su relación a la teología. En los primeros siglos de la era cristiana no hubo apenas filosofía en el sentido moderno, es decir, en el sentido de ciencia autónoma distinta de la teología. Los Padres tuvieron conciencia, desde luego, de la diferencia entre razón y fe, entre las conclusiones científicas y los datos de la revelación; pero distinguir razón y fe no es necesariamente lo mismo que hacer una distinción clara entre filosofía y teología. Los apologistas y escritores cristianos que deseaban mostrar el carácter razonable de la religión cristiana, emplearon la razón para probar, por ejemplo, que hay un solo Dios, y, en la medida en que lo hicieron así, puede decirse que desarrollaron temas filosóficos; pero su finalidad era apologética, y no primariamente filosófica. Incluso aquellos escritores que adoptaron una actitud hostil hacia la filosofía griega tenían que emplear la razón con fines apologéticos, y prestaron atención a temas que se considera que pertenecen al dominio de la filosofía; pero aunque nosotros podemos aislar aquellos argumentos y discusiones que entran en el capítulo de la filosofía, no sería serio suponer que un apologista cristiano de esa especie fuese un filósofo; tal vez tomara más o menos de los filósofos, pero veía a la "filosofía" como pervertidora de la verdad y como enemiga del cristianismo. En cuanto a los escritores cristianos que adoptaron una actitud predominantemente favorable hacia la filosofía griega, tendieron a ver ésta como una preparación de la sabiduría cristiana, y a la sabiduría cristiana como comprendiendo no

solamente los misterios revelados de la fe, sino también toda verdad acerca del mundo y de la vida humana vistos con ojos cristianos. En la medida en que los Padres no se limitaron a aplicar la razón a la comprensión, correcta formulación y defensa de los datos de la revelación, sino que además trataron de temas que habían sido considerados por los filósofos griegos, ayudaron no solamente a que se desarrollase la teología, sino también a proporcionar materiales para la construcción de una filosofía que fuese compatible con la teología cristiana; pero ellos fueron teólogos y exégetas, no filósofos en sentido estricto, salvo de modo ocasional e incidental; e incluso cuando llevaban adelante temas filosóficos, lo que hacían era redondear, por así decirlo, la total sabiduría cristiana, y no construir una filosofía o rama de la filosofía distinta. Eso es verdad incluso en el caso de san Agustín, porque, aunque a partir de sus escritos es posible reconstruir una filosofía, él fue sobre todo un teólogo y no se interesó por edificar un sistema filosófico como tal.

Padres de la Iglesia como san Gregorio de Nisa y san Agustín, que utilizaron en sus escritos elementos tomados del neoplatonismo, encontraron en la filosofía neoplatónica materiales que les ayudaron para el desarrollo de una "filosofía" de la vida espiritual, a la que, como cristianos y como santos, prestaban especial atención. Era perfectamente natural que hablasen del alma, de su relación al cuerpo, de su ascenso a Dios, en términos que recordaban intensamente el platonismo y el neoplatonismo; pero, como no podían considerar (y, en todo caso, no lo deseaban) el ascenso del alma a Dios en abstracción de la teología y de la revelación, su filosofía, que se concentraba tanto en el alma y su ascenso a Dios, tuvo que entremezclarse inevitablemente con la teología y quedar integrada en ésta. Por ejemplo, no es nada fácil tratar la doctrina agustiniana de la iluminación como una doctrina puramente filosófica; en realidad, debe ser vista a la luz de la doctrina general de san Agustín a propósito de la relación del alma a Dios y del ascenso del alma a Dios.

La actitud general de los Padres dio el tono, por así decirlo, a lo que llamamos "el agustinismo". San Anselmo, por ejemplo, fue un teólogo, pero vio que la existencia del Dios que revelaba los misterios de la religión cristiana necesitaba ser probada, y por eso desarrolló una teología natural, aunque sería un error que nos lo imagináramos consagrándose a la elaboración de un sistema de filosofía como tal. El *fides quaerens intellectum*, para expresarlo en forma algo cruda, puede funcionar hacia adelante o hacia atrás. Funcionar hacia adelante a partir de los datos de la revelación y aplicar el razonamiento a los dogmas teológicos para entenderlos en la medida de lo posible, con lo que produce la teología escolástica. Funcionar hacia atrás, en el sentido de considerar los presupuestos de la revelación, con lo que desarrolla las pruebas de la existencia de Dios. Pero la mente que funciona en uno u otro caso es la mente de un teólogo, aun cuando en el segundo caso opere dentro del campo de la filosofía y con los métodos de ésta.

Si el espíritu del agustinismo, nacido en los escritos de los Padres, fue el del *fides quaerens intellectum*, podría llamársele igualmente el espíritu del *homo quaerens Deum*. Ese aspecto del agustinismo es particularmente resaltado por san Buenaventura, cuyo pensamiento estuvo tan profundamente arraigado en la espiritualidad afectiva del franciscanismo. Un hombre puede contemplar las criaturas, el mundo exterior y el mundo interior, y discernir su naturaleza; pero su conocimiento es de escaso valor a menos que discierna en la naturaleza el *vestigium Dei* y en sí mismo la *imago Dei*, a menos que pueda detectar la operación de Dios en su alma, una operación oculta en sí misma, pero que se hace visible en sus efectos, en su poder. Cierto número de agustinianos mantuvieron, sin duda, la doctrina de la iluminación, por ejemplo, como resultado de su conservadurismo y respeto a la tradición; pero en el caso de un hombre como san Buenaventura, la conservación de la doctrina fue mucho más que tradicionalismo. Se ha dicho que de dos doctrinas, una de las cuales atribuye más a Dios y la otra menos, los agustinianos escogen la que atribuye más a Dios y menos a la criatura; pero eso solamente es verdad en la medida en que la doctrina se siente en armonía con la experiencia espiritual y como expresión de ésta, y en la medida en que armoniza con la perspectiva teológica general y puede ser integrada en ella.

Si se entiende el lema *fides quaerens intellectum* como expresión del espíritu del agustinismo y como índice del lugar de la filosofía en la mente de los agustinianos, puede objetarse que semejante descripción del agustinismo es demasiado amplia, y que habría que clasificar como agustinianos a pensadores a los que no se puede razonablemente llamar agustinianos. El tránsito de la fe al "entendimiento", a la teología escolástica por una parte y a la filosofía por otra, fue últimamente el resultado del hecho de que el cristianismo había sido dado al mundo como una doctrina revelada de salvación, no como una filosofía en sentido académico, ni siquiera como una filosofía escolástica. Los cristianos empezaban por creer, y sólo después, en su deseo de defender, explicar y entender lo que creían, desarrollaban una teología y, en subordinación a ésta, una filosofía. En cierto sentido ésa fue la actitud no solamente de los primeros autores cristianos y de los Padres, sino también de todos aquellos pensadores medievales que fueron primordialmente teólogos. Ante todo creían, y luego trataban de entender. Eso podía ser verdad del mismo santo Tomás de Aquino. Pero, ¿podría llamarse a santo Tomás agustiniano? ¿No es mejor limitar el término "agustiniano" a ciertas doctrinas filosóficas? Si se hace así, se tiene un medio para distinguir a los agustinianos de los no agustinianos. En caso contrario, no se puede salir de la confusión.

Hay mucha verdad en esa pretensión, y debe admitirse que para poder discriminar entre agustinianos y no agustinianos a propósito del contenido de sus filosofías, es deseable poner en claro ante todo qué doctrinas se está dispuesto a reconocer como agustinianas, y por qué. Pero yo estoy hablando

ahora de la relación entre la teología y la filosofía, y, a propósito de ese punto, sostengo que, con una importante cualificación que será mencionada en breve, no hay una diferencia esencial de actitud entre el propio san Agustín y los grandes filósofos-teólogos del siglo XIII. Santo Tomás de Aquino, hizo, sin duda, una distinción formal y metodológica entre filosofía y teología, una distinción que no había sido claramente hecha por san Gregorio de Nisa, san Agustín o san Anselmo; pero la actitud del *fides quaerens intellectum* fue, sin embargo, la actitud de santo Tomás. *En ese punto*, pues, estoy dispuesto a clasificar a santo Tomás como un "agustiniano". Con respecto al contenido doctrinal hay que adoptar otro criterio. También san Buenaventura hizo una distinción formal entre filosofía y teología, pero hizo suyas y subrayó doctrinas generalmente reconocidas como "agustinianas", mientras que santo Tomás las rechazó, y con respecto a esas doctrinas se puede decir qué la filosofía de san Buenaventura fue agustiniana y la filosofía de santo Tomás fue no agustiniana. Por otra parte, san Buenaventura, como hemos visto, subrayó mucho más que santo Tomás la insuficiencia de la filosofía independiente, de modo que se ha dicho, incluso, que la unidad del sistema de san Buenaventura debe buscarse a nivel teológico, y no a nivel filosófico. No obstante, el propio santo Tomás no creyó que una filosofía puramente independiente fuese, de hecho y en la práctica, completamente satisfactoria, y él, lo mismo que san Buenaventura, fue primordialmente un teólogo. Hay mucho que decir en favor de la pretensión de E. Gilson de que para santo Tomás la esfera de la filosofía es la esfera de *le révélable* (en el sentido en que Gilson utiliza ese término, y no, como es obvio, en cualquier sentido posible).

La "importante cualificación" que he mencionado antes, es ésta. Como un resultado del descubrimiento del Aristóteles completo y su adopción por santo Tomás, en la medida en que tal adopción era compatible con la ortodoxia filosófica, santo Tomás proporcionó el material para una filosofía independiente. Como ya he sugerido al tratar de santo Tomás, la utilización del sistema aristotélico ayudó a la filosofía a alcanzar consciencia de sí misma y a aspirar a su independencia y autonomía. Cuando el material filosófico era relativamente escaso, como en el período patrístico y en los primeros siglos de la época medieval, apenas podía pensarse en una filosofía autónoma que hiciese su propio camino (no hay que tomarse muy en serio el episodio de los *dialectici*); pero una vez que el aristotelismo, que parecía al menos ser un sistema filosófico completo, elaborado con independencia de la teología, hubo entrado en escena y se hubo ganado su derecho a estar allí, era moralmente inevitable una bifurcación de los caminos; la filosofía se había desarrollado, y pronto reclamaría su primogenitura y se marcharía del hogar paterno. Pero ésa no fue en absoluto la intención de santo Tomás de Aquino, que había pretendido utilizar el aristotelismo en la construcción de una vasta síntesis filosófico-teológica, en la que la teología constituiría la medida última. Pero los hijos, cuando han crecido, no se conducen siempre exactamente del modo

que sus padres habían esperado o deseado. San Buenaventura, san Alberto, santo Tomás, utilizaron e incorporaron una creciente suma de nuevos materiales filosóficos, y criaron así a un hijo que pronto emprendería su propio camino; pero los tres hombres, por más que difiriesen entre sí en muchos puntos de sus doctrinas filosóficas, fueron realmente unánimes en el ideal de una síntesis cristiana. Pertenecieron a los *sancti*, no a los *philosophi*; y si se desea encontrar un contraste radical entre la filosofía y la teología, hay que contrastar no a san Anselmo y san Buenaventura, por una parte, con santo Tomás por la otra, sino a san Anselmo, san Buenaventura, santo Tomás y Duns Escoto, por una parte, y a los averroístas latinos y (en el siglo XIV) al movimiento ockhamista por la otra. Los *philosophi* y los peripatéticos radicales se alzaron contra los Padres, contra los teólogos y contra los *sancti*.

2. Lo que hemos dicho nos conduce a la cuestión de la "filosofía cristiana". ¿Se puede hablar de la "filosofía cristiana" de la Edad Media? Y, en caso afirmativo, ¿en qué sentido? Si la filosofía es un reino legítimo y autónomo de los estudios y conocimientos humanos ("autónomo" en el sentido de que el filósofo disponga de su propio método y objeto de estudio) parece que no es ni puede ser "cristiana". Sonaría absurdo que se hablase de una "biología cristiana" o unas "matemáticas cristianas": un biólogo o un matemático puede ser cristiano, pero no pueden serlo su biología o sus matemáticas. Del mismo modo, podría decirse, un filósofo puede ser cristiano, pero no su filosofía. Su filosofía puede ser verdadera y compatible con el cristianismo; pero no se puede llamar cristiano a un enunciado científico simplemente porque es verdadero y compatible con el cristianismo. Lo mismo que las matemáticas no pueden ser paganas, ni musulmanas, ni cristianas, aunque los matemáticos puedan ser paganos, o musulmanes, o cristianos, la filosofía no puede ser pagana, musulmana ni cristiana, aunque los filósofos puedan ser paganos, musulmanes o cristianos. La cuestión pertinente a propósito de una hipótesis científica es la de si es verdadera o falsa, si está confirmada o refutada por la observación y la experimentación, no si ha sido propuesta por un cristiano, o un hindú, o un ateo; y la cuestión pertinente acerca de una doctrina filosófica es la de si es verdadera o falsa, más o menos adecuada como explicación de los hechos que pretende explicar, no la de si ha sido expuesta por un creyente en Zeus, por un seguidor de Mahoma o por un teólogo cristiano. Lo más que la frase "filosofía cristiana" puede significar legítimamente es "filosofía compatible con el cristianismo"; si significa algo más que eso, se está hablando de una filosofía que no es simplemente filosofía, sino que es, al menos en parte, teología.

Ése es un punto de vista razonable e inteligible, y representa indudablemente un aspecto de la actitud de santo Tomás de Aquino hacia la filosofía, el aspecto que el aquinatense expresa mediante su distinción formal entre teología y filosofía. El filósofo toma su punto de partida en las criaturas y el teólogo en Dios; los principios de que se vale el filósofo son los discernidos por la luz natural de la razón, los principios de que se vale el teólogo

son revelados; el filósofo se ocupa del orden natural, el teólogo trata primordialmente del orden sobrenatural. Pero si uno se adhiere estrictamente a ese aspecto del tomismo, uno se encuentra en una posición algo difícil. San Buenaventura no creía que pudiera conseguirse ninguna doctrina filosófica satisfactoria salvo a la luz de la fe. La doctrina filosófica de las ideas ejemplares, por ejemplo, está estrechamente vinculada a la doctrina teológica del Verbo. ¿Habrá que decir, pues, que san Buenaventura no tenía una filosofía, propiamente hablando, o habrá que entresacar los elementos filosóficos de los teológicos? Y en tal caso, ¿no se corre el riesgo de construir una "filosofía buenaventuriana" que el propio san Buenaventura apenas habría reconocido como expresión adecuada de su pensamiento y de sus intenciones? ¿No sería tal vez más sencillo admitir que la idea que san Buenaventura tenía de la filosofía *era* la de una filosofía cristiana, en el sentido de una síntesis general cristiana tal como la que los primeros autores cristianos se esforzaron en conseguir? Un historiador tiene derecho a adoptar ese punto de vista. Si uno habla simplemente como un filósofo que está convencido de que la filosofía, o se apoya sobre sus propios pies, o no es filosofía en absoluto, uno no admitirá la existencia de una "filosofía cristiana"; o, en otras palabras, si uno habla simplemente como un "tomista", uno se verá forzado a criticar cualquier otra diferente concepción de la filosofía. Pero si uno habla como un historiador que ve las cosas desde fuera, por así decirlo, uno reconocerá que hubo dos concepciones de filosofía, la de san Buenaventura, la concepción de una filosofía cristiana, y la de santo Tomás y Escoto, la concepción de una filosofía que no podría ser propiamente llamada "cristiana" salvo en el sentido de compatible con la teología cristiana. Desde ese punto de vista puede decirse que san Buenaventura, aunque hiciese una distinción formal entre teología y filosofía, continuó la tradición de los Padres, mientras que con santo Tomás la filosofía recibió un estatuto de autonomía. En ese sentido, el tomismo era "moderno" y miraba hacia el futuro. Como un sistema de filosofía autosuficiente, el tomismo puede entrar en competición y discusión con otras filosofías, porque puede prescindir por completo de la teología dogmática, mientras que difícilmente podría hacer otro tanto una filosofía cristiana del tipo de la de san Buenaventura. Un verdadero buenaventuriano podría, desde luego, discutir con los filósofos modernos a propósito de puntos particulares, las pruebas de la existencia de Dios, por ejemplo; pero sería difícil que el sistema entero pudiese entrar en la arena filosófica en términos de igualdad, precisamente porque no es simplemente un sistema filosófico, sino una síntesis cristiana.

Pero, ¿no hay un sentido en el cual tanto la filosofía de san Alberto y de santo Tomás como la de san Agustín y san Buenaventura pueden ser llamadas cristianas? Los problemas que todos ellos discutieron fueron en gran parte propuestos por la teología o por la necesidad de defender la verdad cristiana. Cuando Aristóteles concluyó la existencia de un motor inmóvil daba respuesta a un problema propuesto por la metafísica (y por la física);

pero cuando san Anselmo, y san Buenaventura, y santo Tomás, probaron la existencia de Dios, mostraban los fundamentos racionales para la aceptación de una revelación en la que ya creían. San Buenaventura se interesaba también por mostrar la actividad inmanente de Dios en el alma; y aunque santo Tomás emplease el mismo argumento aristotélico, no daba simplemente respuesta a un problema abstracto ni se interesaba simplemente por mostrar que hay un motor inmóvil, una causa última del movimiento; se interesaba en probar la existencia de Dios, un Ser que significaba para santo Tomás mucho más que un motor inmóvil. Sus argumentos pueden ser considerados; pero él abordó la cuestión desde el punto de vista de un teólogo que consideraba la prueba de la existencia de Dios como un *praeambulum fidei.* Además, aunque santo Tomás habló indudablemente de la filosofía o metafísica como la ciencia del ser en cuanto ser, y aunque su declaración de que el conocimiento racional de Dios como parte más alta de la filosofía, a la que conducen las demás partes, puede ciertamente verse como sugerida por palabras de Aristóteles, en sus *Summae* (que tienen tanta importancia desde el punto de vista filosófico como desde el punto de vista teológico) sigue el orden sugerido por la teología, y su filosofía se adapta íntimamente a su teología, constituyendo una síntesis. Santo Tomás no abordó los problemas filosóficos con el espíritu de un profesor de la Facultad de Artes de París; los abordó con el espíritu de un teólogo cristiano. Además, a pesar de su aristotelismo y a pesar de su repetición de enunciados aristotélicos, creo que puede sostenerse que para santo Tomás la filosofía no es tanto un estudio del ser en general como un estudio de Dios, de la actividad y los efectos de Dios, en la medida en que la razón natural nos sirve para ello; de modo que Dios es el centro de su filosofía como lo es el de su teología, el mismo Dios, aunque se llegue a Él por caminos diferentes. Ya he sugerido antes que el estatuto formal asignado por santo Tomás a la filosofía significaba que ésta acabaría por seguir su propio camino, y creo que así es; pero eso no es decir que santo Tomás previese o desease la "separación" de filosofía y teología. Al contrario, él intentó una gran síntesis, y la intentó como un teólogo cristiano que era también filósofo; él consideró sin duda que lo que le parecía ser los extravíos y errores de los filósofos en siglos anteriores se debieron en buena medida a aquellas mismas causas en atención a las cuales él declaró que la revelación era moralmente necesaria.

3. Hemos dedicado a la filosofía de santo Tomás de Aquino más capítulos que a la de ningún otro filósofo, y bien está así, ya que el tomismo es incuestionablemente la síntesis más imponente y comprehensiva de las consideradas en este volumen. Puedo haber acentuado aquellos aspectos del tomismo que son de origen no aristotélico, y creo que se deben tener presentes esos aspectos si no se quiere olvidar que el tomismo es una síntesis, y no simplemente una adopción literal del aristotelismo; pero no por ello deja, ni mucho menos, el tomismo de *poder* ser visto como el proceso que culmina un movimiento del Occidente cristiano hacia la adopción y utilización de la filo-

sofía griega representada por Aristóteles. Debido al hecho de que filosofía, en la época de los Padres, quería decir, a todos los efectos, filosofía neoplatónica, utilizar la filosofía griega significaba para los Padres utilizar el neoplatonismo; san Agustín, por ejemplo, no conoció gran cosa del sistema histórico de Aristóteles como distinto del neoplatonismo. Además, el carácter espiritualista del neoplatonismo atraía a la mentalidad de los Padres. Que las categorías del neoplatonismo continuasen dominando el pensamiento cristiano en la primera Edad Media fue perfectamente natural, en vista del hecho de que los Padres las habían utilizado y de que habían sido consagradas por el prestigio de los escritos del Pseudo-Dionisio, considerado como un converso de san Pablo. Además, aun cuando el *corpus* de los escritos de Aristóteles había llegado a estar disponible en traducciones latinas del griego y del árabe, las diferencias entre el aristotelismo propiamente dicho y el neoplatonismo propiamente dicho no se reconocían ni mucho menos con claridad; no pudieron ser claramente reconocidas mientras el *Liber de causis* y la *Elementatio Theologica* fueron atribuidos a Aristóteles, especialmente cuando los grandes comentaristas musulmanes habían bebido también por su parte abundantemente en el neoplatonismo. Que Aristóteles había criticado a Platón era algo que estaba, sin duda, perfectamente claro en la *Metafísica*; pero la verdadera naturaleza y alcance de aquella crítica no estaba tan clara. La adopción y utilización de Aristóteles no significaba, pues, que fuese negado o rechazado todo neoplatonismo, y aunque santo Tomás se dio cuenta de que el *Liber de causis* no era obra de Aristóteles, la interpretación tomista de Aristóteles en consonancia con el cristianismo puede verse no meramente como una interpretación *in meliorem partem* (lo que en verdad es, desde el punto de vista de quien es al mismo tiempo cristiano e historiador), sino también como en la línea de la manera general de entender a Aristóteles en aquel tiempo. Es verdad que san Buenaventura enseñó que la crítica aristotélica de Platón llevaba consigo la necesidad de rechazar el ejemplarismo (y, en mi opinión, san Buenaventura tenía toda la razón); pero santo Tomás no pensaba de esa manera, e interpretó a Aristóteles en consecuencia. Puede sentirse la tentación de pensar que santo Tomás "blanquease" a Aristóteles, pero no debe olvidarse que, para santo Tomás, "Aristóteles" no tenía el significado estricto que tiene para el moderno historiador de la filosofía griega; era, al menos en cierta medida, un Aristóteles visto a través de comentadores y filósofos que no eran por su parte puramente aristotélicos. Incluso los que querían ser y se tenían por aristotélicos radicales, los averroístas latinos, no eran aristotélicos puros en sentido estricto. Si se adopta ese punto de vista, se encontrará más fácil entender que Aristóteles apareciera ante santo Tomás como "el Filósofo", y se podrá ver que cuando santo Tomás bautizó al aristotelismo no se limitó a substituir el neoplatonismo por el aristotelismo: lo que hacía era completar el proceso de absorción de la filosofía griega que había comenzado en los primeros tiempos de la era cristiana. En cierto sentido podemos decir que el neoplatonismo, el

agustinismo, el aristotelismo, y las filosofías islámicas y judías se reunieron y fundieron en el tomismo, no en el sentido de que algunos elementos seleccionados fueran yuxtapuestos mecánicamente, sino en el sentido de que fue conseguida una verdadera fusión y síntesis bajo la guía reguladora de ciertas ideas básicas. El tomismo, en su sentido más pleno, es así una síntesis de teología cristiana y filosofía griega (aristotelismo unido con otros elementos, o aristotelismo interpretado a la luz de la filosofía posterior), una síntesis en la cual la filosofía se ve a la luz de la teología, y la teología por su parte es expresada, en considerable medida, en categorías tomadas de la filosofía griega, particularmente de Aristóteles.

He afirmado que el tomismo es una síntesis de teología cristiana y filosofía griega, y puede parecer que eso implique que el tomismo en sentido estrecho, es decir, en cuanto denota simplemente la filosofía tomista, sea una síntesis de la filosofía griega, y no sea otra cosa que filosofía griega. En primer lugar, parece preferible hablar de filosofía griega más bien que de aristotelismo, por la sencilla razón de que la filosofía de santo Tomás fue una síntesis de platonismo (utilizando el término en un sentido amplio, que incluya el neoplatonismo) y aristotelismo, sin olvidar que también los filósofos musulmanes y judíos tuvieron importante influencia en la formación del pensamiento del aquinatense. En el primer volumen de mi *Historia* he argumentado que Platón y Aristóteles pueden ser considerados como pensadores complementarios, al menos en algunos aspectos, y que se necesitaba una síntesis. Santo Tomás de Aquino llevó a cabo esa síntesis. Así pues, no podemos hablar de su filosofía como si fuese simplemente aristotelismo; es más bien una síntesis de la filosofía griega, armonizada con la teología cristiana. En segundo lugar, el tomismo es una verdadera síntesis y no una simple yuxtaposición de elementos heterogéneos. Por ejemplo, santo Tomás no se limitó a asumir la tradición platónico-plotiniano-agustiniana de las ideas ejemplares y a yuxtaponerla a la doctrina aristotélica de la forma substancial: concedió a cada elemento su *status* ontológico, haciendo a la forma substancial subordinada a la idea ejemplar y explicando en qué sentido tenemos derecho a hablar de "ideas" en Dios. Igualmente, si adoptó la idea (originariamente) platónica de la participación, no la empleó de una manera que pudiese chocar con los elementos aristotélicos de su metafísica. Santo Tomás fue más allá del hilemorfismo aristotélico y discernió en la distinción real entre esencia y existencia una aplicación más profunda del principio de la potencia y el acto. Esa distinción le permitió utilizar la noción platónica de participación para explicar el ser finito, y, al mismo tiempo, su concepto de Dios como *ipsum esse subsistens* más bien que como un mero motor inmóvil, le permitió utilizar la idea de participación de tal modo que pusiese de relieve la idea de creación, que no podría encontrarse ni en Aristóteles ni en Platón. Huelga decir que santo Tomás no tomó la participación, en su sentido pleno, como una premisa; la idea completa de participación no podía ser alcanzada hasta que se hubiese probado la existencia de Dios, pero

el material para la elaboración de aquella idea fue suministrado por la distinción real entre esencia y existencia.

4. Algunos de los puntos de vista adoptados en este libro pueden parecer algo incosencuentes; pero debe recordarse que es posible adoptar puntos de vista diferentes a propósito de la historia de la filosofía de cualquier época. Aparte del hecho de que se adoptará naturalmente un punto de vista diferente y se interpretará el desarrollo de la filosofía a una luz diferente según se sea tomista, escotista, kantiano, hegeliano, marxista o positivista lógico, es posible incluso que el mismo hombre discierna diferentes principios o modos de interpretación, ninguno de los cuales querría rechazar como totalmente ilegítimo, y para ninguno de los cuales está dispuesto a pretender completa verdad y adecuación.

Así, es posible, y, desde ciertos puntos de vista, perfectamente legítimo, adoptar el modo de interpretación lineal o progresivo. Es posible ver la absorción y la utilización de la filosofía griega por los pensadores cristianos como partiendo prácticamente de cero en los primeros años de la era cristiana, incrementándose gracias al pensamiento de los Padres hasta el escolasticismo medieval más antiguo, enriqueciéndose de un modo súbito, relativamente hablando, por las traducciones del árabe y del griego, desarrollándose en el pensamiento de Guillermo de Auvergne, Alejandro de Hales, san Buenaventura y san Alberto Magno, hasta alcanzar su culminación en la síntesis tomista. Según esa línea de interpretación, habría que ver la filosofía de san Buenaventura como una etapa en el desarrollo del tomismo, y no como una filosofía paralela y heterogénea. Se puede ver lo realizado por santo Tomás, más que como una adopción de Aristóteles en lugar de san Agustín o del platonismo neoplatónico, como una confluencia y síntesis de las diversas corrientes de la filosofía griega y de la filosofía islámica y judía, así como de las ideas originales aportadas por los pensadores cristianos. La filosofía medieval anterior a santo Tomás puede considerarse no como un "agustinismo", en el sentido opuesto a "aristotelismo", sino como un escolasticismo pretomista, o como un escolasticismo de la primera parte de la Edad Media. Esa línea de interpretación me parece perfectamente legítima, y tiene la grandísima ventaja de no llevar a una idea deformada del tomismo como puro aristotelismo. Sería incluso posible y legítimo ver el tomismo como un platonismo aristotelizado más bien que como un aristotelismo platonizado. Lo que hemos dicho del carácter sintético del tomismo y de su relación a la filosofía griega e islámica en general, más bien que al aristotelismo, podría servir de apoyo a esa línea de interpretación, sugerida también por lo dicho en nuestro primer volumen a propósito del carácter complementario de las filosofías platónica y aristotélica.

Por otra parte, si se sigue exclusivamente esa línea de interpretación, se corre el riesgo de desaprovechar por completo la rica variedad de la filosofía medieval y la individualidad de los diferentes filósofos. El espíritu de san Buenaventura no era el mismo que el de Roger Bacon, ni el mismo

que el de santo Tomás, e historiadores franceses como E. Gilson nos han prestado un gran servicio al atraer la atención sobre el genio peculiar de los pensadores individuales y ponerlo de relieve. Esa "individualización" de los filósofos medievales ha de ser tanto mejor venida si se tiene en cuenta el hecho de que los pensadores cristianos compartieron un fondo teológico común, de modo que sus diferencias filosóficas se expresaron dentro de un campo relativamente reducido, con el resultado de que la filosofía medieval puede parecer que consiste en una serie de repeticiones en los puntos importantes y una serie de diferencias en puntos relativamente insignificantes. Si se dice simplemente que san Buenaventura postuló una iluminación especial y santo Tomás la rechazó, la diferencia entre uno y otro no presentará tanto interés como si la teoría de la iluminación de san Buenaventura es vinculada a la totalidad de su pensamiento y la negación por santo Tomás de toda iluminación especial se ve sobre el fondo de su sistema en general. Pero no se puede describir totalmente el pensaminto de san Buenaventura o el sistema general de santo Tomás sin poner de relieve el espíritu peculiar de cada pensador. Es posible que Gilson, como he sugerido anteriormente en este volumen, haya exagerado las diferencias entre san Buenaventura y santo Tomás, y es posible ver la filosofía de san Buenaventura como una etapa en la evolución del tomismo más bien que como una filosofía paralela y diferente; pero también es posible que hombres distintos tengan distintas concepciones de lo que es la filosofía, y si un hombre no acepta el punto de vista tomista no se sentirá probablemente más inclinado a ver a san Buenaventura como un santo Tomás incompleto que lo que podría un platónico sentirse inclinado a ver a Platón como un Aristóteles incompleto. Yo creo que es un error insistir tanto en el tipo lineal de interpretación que se excluya como ilegítimo el tipo de interpretación representado por E. Gilson, o, a la inversa, insistir en las características individuales y espíritus peculiares de los diferentes pensadores hasta perder de vista la evolución general del pensamiento hasta una síntesis completa. Es difícil que la estrechez de visión produzca una comprensión adecuada.

Además, si es posible ver el desarrollo de la filosofía medieval como un desarrollo hacia la síntesis tomista y considerar las filosofías pretomistas como etapas de ese desarrollo, y si es posible concentrarse más en las peculiaridades de las diferentes filosofías y en los genios individuales de los diferentes pensadores, también es posible ver y poner de relieve diferentes líneas generales de desarrollo. Así, es posible distinguir diferentes tipos de "agustinismo", en vez de conformarse con una palabra comodín; distinguir, por ejemplo, el agustinismo típicamente franciscano de san Buenaventura del agustinismo aristotelizado de Ricardo de Middleton y del agustinismo avicenizado de Enrique de Gante, y, en cierta medida, de Duns Escoto. Es posible seguir las huellas en el pensamiento medieval de las influencias respectivas de Avicena, Averroes y Avicebrón, e intentar la clasificación correspondiente. De ahí frases como *augustinisme avicennisant,*

augustinisme avicebronisant, avicennisme latin, utilizadas por los historiadores franceses. Es inegable el valor de una investigación de tales influencias; pero la clasificación producida por una investigación así no puede verse como una clasificación *completa* y enteramente adecuada de las filosofías medievales, puesto que la insistencia en las influencias del pasado tiende a obscurecer las contribuciones originales, aparte de que el que se clasifique a un filósofo como principalmente influido por Avicena, Averroes o Avicebrón, depende en gran medida de los puntos de su filosofía que se tengan presentes.

También es posible ver el desarrollo de la filosofía medieval desde el punto de vista de la relación del pensamiento cristiano al "humanismo", al pensamiento griego, y a la cultura y a la ciencia en general. Desde ese punto de vista, si san Pedro Damián fue un representante de la actitud negativa hacia el humanismo, san Alberto Magno y Roger Bacon representan una actitud positiva, mientras que, en el aspecto político, el tomismo representa una armonización de lo natural y lo humanístico con lo sobrenatural, armonización que falta en la teoría política característica de Gil de Roma. Santo Tomás, al atribuir a la actividad humana en el conocimiento y en la acción una parte más importante que la que le atribuyeran sus predecesores y contemporáneos, puede decirse que representa una tendencia humanista.

Para terminar, la filosofía medieval puede ser considerada bajo varios aspectos, cada uno de los cuales tiene su justificación, y debe ser tenido en cuenta si se quiere llegar a tener una visión suficientemente adecuada de aquélla; pero cualquier tratamiento más extenso de la filosofía medieval en general debe ser aplazado hasta la conclusión de nuestro próximo volumen, cuando haya sido discutida la filosofía del siglo XIV. En el presente volumen, la gran síntesis de santo Tomás de Aquino ocupa, de un modo natural y perfectamente justificado, la posición central, aunque, como hemos visto, filosofía medieval y filosofía tomista no son sinónimos. El siglo XIII fue el siglo del pensamiento especulativo, y un siglo excepcionalmente rico en pensadores especulativos. Fue un siglo de pensadores originales, cuyo pensamiento no se había aún endurecido en las tradiciones dogmáticas de las escuelas filosóficas. Pero aunque los grandes pensadores del siglo XIII se diferenciasen entre sí en sus doctrinas filosóficas y se criticasen mutuamente, lo hicieron sobre un fondo de principios metafísicos aceptados en común. Debe distinguirse la crítica relativa a la aplicación de principios metafísicos aceptados de la crítica de los fundamentos mismos de los sistemas metafísicos. La primera fue practicada por todos los grandes pensadores especulativos de la Edad Media, pero la última no apareció hasta el siglo XIV. He concluido este volumen con una consideración de Juan Duns Escoto, el cual, desde el punto de vista de la cronología, se encuentra en la divisoria de los siglos XIII y XIV; pero, aunque en su filosofía pueden discernirse los débiles comienzos del espíritu crítico más radical que iba a caracterizar

al movimiento ockhamista del siglo XIV, la crítica que el propio Escoto hizo de sus contemporáneos y predecesores no suponía una negación de los principios metafísicos comúnmente aceptados durante el siglo XIII. Al dirigir una mirada retrospectiva a la Edad Media, podemos tender a ver en el sistema de Duns Escoto un puente entre los dos siglos, entre la época de santo Tomás de Aquino y la época de Guillermo de Ockham; pero es indudable que el propio Ockham no vio en Duns Escoto un pariente espiritual, y creo que, aunque la filosofía de Escoto preparó el camino para una crítica más radical, su sistema debe ser considerado como la última de las grandes síntesis especulativas medievales. Creo que es difícil negar que algunas de las opiniones de Escoto, en psicología racional, en teología natural y en ética, miraban hacia delante, por así decirlo, en la dirección de la crítica ockhamista de la metafísica y de la concepción peculiarmente ockhamista de la naturaleza de la ley moral; pero, si se considera la filosofía de Escoto en sí misma, sin referencia a un futuro que nosotros conocemos pero que él no conoció, tenemos que reconocer que aquella filosofía fue, ni más ni menos que cualquiera de los grandes sistemas del siglo XIII, un sistema metafísico. Por eso me ha parecido que el puesto de Escoto estaba más en este volumen que en el siguiente. En el próximo volumen espero tratar la filosofía del siglo XIV, las filosofías del Renacimiento, y el renacer del escolasticismo en los siglos XV y XVI.

APÉNDICE I

Títulos honoríficos aplicados en la Edad Media a los filósofos tratados en este volumen.

RABANO MAURO	Praeceptor Germaniae
ABELARDO	Peripateticus Palatinus
ALAIN DE LILLE	Doctor Universalis
AVERROES	Commentator
ALEJANDRO DE HALES	Doctor Irrefragibilis
SAN BUENAVENTURA	Doctor Seraphicus
SAN ALBERTO MAGNO	Doctor Universalis
SANTO TOMÁS DE AQUINO	Doctor Angelicus y Doctor Communis
ROGER BACON	Doctor Mirabilis
RICARDO DE MIDDLETON	Doctor Solidus
RAIMUNDO LULIO	Doctor Illuminatus
GIL DE ROMA	Doctor Fundatissimus
ENRIQUE DE GANTE	Doctor Solemnis
DUNS ESCOTO	Doctor Subtilis

APENDICE II

BREVE BIBLIOGRAFÍA

Obras generales sobre filosofía medieval

BRÉHIER, E.: *Histoire de la Philosophie,* tomo I. L'Antiquité et le Moyen Âge, París, 1943. (Hay traducción española, 4.ª edición, 1956.)

CARLYLE, R. W., y A. J. A.: *A History of Mediaeval Political Theory in the West,* 4 vol., Londres, 1903-22.

DEMPF, A.: *Die Ethik des Mittelalters,* Munich, 1930. (Hay traducción española, Madrid, 1958.)

— *Metaphysik des Mittelalters,* Munich, 1930. (Hay traducción española, Madrid, 1957.)

DE WULF, M.: *Histoire de la philosophie médiévale,* 3 vol., Lovaina, 1934-47 (sexta edición). (Hay traducción española, igualmente en tres volúmenes, México, 1945-49.)

GEYER, B.: *Die patristische und scholastische Philosophie,* Berlín, 1928. (Es el segundo volumen de la edición revisada de la Historia General de Überweg.)

GILSON, E.: *La philosophie au moyen âge,* París, 1944 (2.ª edición, revisada y aumentada). (Hay traducción española, de la segunda edición francesa, Madrid, 1958.)

— *L'esprit de la philosophie médiévale,* 2 vol., París, 1944 (2.ª ed.)

— *Études de philosophie médiévale,* Estrasburgo, 1921.

— *The Unity of Philosophical Experience,* Londres, 1938.

— *Reason and Revelation in the Middle Ages,* Nueva York, 1939.

GRABMANN, M.: *Die Philosophie des Mittelalters,* Berlín, 1921.

— *Mittelalterliches Geistesleben,* 2 vol., Munich, 1926 y 1936.

GRUNWALD, G.: *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik.* Münster, 1907. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 6, 3.)

HAURÉAU, B.: *Histoire de la philosophie scolastique,* 3 vol., París, 1872-80.

HAWKINS, D. J. B.: *A Sketch of Mediaeval Philosophy,* Londres, 1946.

LOTTIN, O.: *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles.* Tomo I. Problèmes de Psychologie, Lovaina, 1942; tomo II, Problèmes de morale, 1948.

— *Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs.* Brujas, 1931 (2.ª edición).

PICAVET, F.: *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales.* París, 1907 (2.ª edición).

— *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales.* París, 1913.
ROMEYER, B.: *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes,* 3 vol., París, 1935-37.
RUGGIERO, G. DE: *La filosofia del cristianesimo,* 3 vol., Bari.
STÖCKL, A.: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 3 vol. Mainz, 1864-66.
VIGNAUX, P.: *La pensée au moyen âge.* París, 1938.

Capítulo II. El período patrístico

a) Textos: Colecciones generales de

MIGNE: *Patrologia Graeca.* París.
MIGNE: *Patrologia Latina.* París.
Die griechischen christlichen Schriftsteller des ersten drei Jahrhunderte, Leipzig.
Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Viena.
Ante-Nicene Christian Library, Translations of the writings of the Fathers down to A. D. 325. Edimburgo.
A Library of the Fathers (English Translations), Oxford.
Ancient Christian Writers: the works of the Fathers in Translation, Westminster, Maryland, USA, 1946 (edit. J. Quasten y J. C. Plumpe).
(En traducción española existe la *Patrologia* de Quasten, Madrid, B. A. C., 1947, 2 vol., hasta el Concilio de Calcedonia, año 451.)

b) Textos particulares

ARÍSTIDES: "Apologie". En *Zwei griechische Apologeten,* J. Geffcken, Leipzig, 1907.
— "Apologie". En *Texte und Untersuchungen,* IV, E. Hennecke (editor), Leipzig, 1893.
ARNOBIO: "Libri VII adversus gentes". Añadido a *Lactantii Opera Omnia* (L. C. Firmiani), París, 1845.
ATENÁGORAS: "Apologie". En *Zwei griechische Apologeten,* J. Geffcken, Leipzig, 1907.
— "Libellus pro Christianis y Oratio de resurrectione cadaverum", en *Texte und Untersuchungen,* IV, E. Schwartz (editor), Leipzig, 1891.
CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: *La exhortación a los griegos,* etc. G. W. Butterworth (editor), Londres, 1919.
EUSEBIO: *The Proof of the Gospel (Demonstratio Evangelica),* 2 vol., W. J. Ferrar (editor), Londres, 1920.
GREGORIO DE NISA, SAN: *The Catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa,* J. H. Srawley (editor), Londres, 1917.
— *La création de l'homme,* J. Laplace y J. Daniélou, París, 1943.
HIPÓLITO: *Philosophoumena,* 2 vol., F. Legge (editor), Londres, 1921.
IRENEO, SAN: *The Treatise of Irenaeus of Lugdunum against the Heresies,* F. R. Montgomery Hitchcock (editor), Londres, 1916.
JUSTINO MÁRTIR, SAN: *The Dialogue with Trypho.* A. L. Williams (editor), Londres, 1930.
LACTANCIO: *Opera Omnia.* L. C. Firmiani, París, 1843.
MINUCIO FÉLIX: *The Octavius of Minucius Felix.* J. H. Freese (editor), Londres, sin fecha.

ORÍGENES: *Homélies sur la Genèse.* L. Doutreleau (editor), París, 1943.
— *Origen on First Principles.* G. W. Butterworth (editor), Londres, 1936.
TACIANO: "Oratio ad Graecos". En *Texte und Untersuchungen,* IV. E. Schwartz (editor), Leipzig, 1888.
TERTULIANO: *Tertullian concerning the Resurrection of the Flesh.* A. Souter (editor), Londres, 1922.
— *Tertullian against Praxeas.* A. Souter (editor), Londres, 1920.
— *Tertullian's Apology,* J. E. B. Mayer (editor). Cambridge, 1917.
(Hay traducción española de la *Apología de Tertuliano,* Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947.)
(La *Apología* de Arístides, las dos *Apologías* y el *Diálogo con Trifón* de Justino, el *Discurso contra los griegos* de Taciano, la *Legación en favor de los cristianos* y el *Tratado sobre la resurrección de los muertos* de Atenágoras, los *Tres libros a Autólico,* de Teófilo de Antioquía, y el *Escarnio de los filósofos paganos,* de Hermias, están editados en traducción castellana de Daniel Ruiz Bueno en un volumen, *Padres Apologetas Griegos* (siglo II), Madrid, B. A. C., 1954.)

Otras obras

ARNOU, R.: *De 'platonismo' Patrum,* Roma, 1935.
BALTHASAR, HANS VON: *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse,* París, 1943.
BARDY, G.: *Clément d'Alexandrie.* París, 1926.
BAYLIS, H. J.: *Minucius Felix,* Londres, 1928.
DANIÉLOU, J.: *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse,* París, 1944.
DIEKAMP, F.: *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa,* Münster, 1896.
ERMONI, V.: *Saint Jean Damascène,* París, 1904.
FAIRWEATHER, W.: *Origen and the Greek Patristic Philosophy,* Londres, 1901.
FAYE, E. DE: *Gnostiques et gnosticisme,* París, 1925 (2.ª edición).
HITCHCOCK, F. R. MONTGOMERY: *Irenaeus of Lugdunum,* Cambridge, 1914.
LEBRETON, J.: *Histoire du dogme de la Trinité,* París, 1910.
MONDÉSERT, C.: *Clément d'Alexandrie,* Lyon, 1944.
MORGAN, J.: *The importance of Tertullian in the development of Christian dogma,* Londres, 1928.
PICHON, R.: *Étude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le règne de Constantin,* París, 1903.
PRESTIGE, G. L.: *God in Patristic Thought,* Londres, 1936.
PUECH, A.: *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IVᵉ siècle,* 3 vol., París, 1928-30.
RIVIÈRE, J.: *Saint Basile, évêque de Césarée,* París, 1930.
THAMIN, R.: *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVᵉ siècle,* París, 1895.

Capítulos III-VIII: San Agustín

Textos

Patrología Latina (Migne), vols. 32-47.
Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vols. 12, 25, 28, 33, 34, 36, 40, 41-4, 51-3, 57, 58, 60, 63...

City of God, 2 vols. (Everyman Edition), Londres, 1945.
Confessions. F. J. Sheed. Londres, 1943.
The Letters of St. Augustine, W. J. Sparrow-Simpson (editor), Londres, 1919. (Las obras completas de san Agustín están publicadas en castellano en varios volúmenes, Madrid, B. A. C.)

Estudios sobre san Agustín

BARDY, G.: *Saint Augustin.* París, 1946 (6.ª edición).
BOURKE, V. J.: *Augustine's Quest of Wisdom,* Milwaukee, 1945.
BOYER, C.: *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Agustin,* París, 1920.
— *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin,* París, 1920.
— *Essais sur la doctrine de saint Augustin,* París, 1932.
COMBES, G.: *La doctrine politique de saint Augustin,* París, 1927.
FIGGIS, J. N.: *The Political Aspects of St. Augustine's City of God,* Londres, 1921.
GILSON, E.: *Introduction à l'étude de saint Augustin,* París, 1943 (2.ª ed.).
GRABMANN, M.: *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin,* Colonia, 1924.
— *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott.* Colonia, 1929 (2.ª edición).
HENRY, P.: *L'extase d'Ostie,* París, 1938.
HESSEN, J.: *Augustins Metaphysik der Erkenntnis,* Berlín, 1931.
LE BLOND, J. M.: *Les conversions de saint Augustin,* París, 1948.
MARTIN, J.: *La doctrine sociale de saint Augustin,* París, 1912.
— *Saint Augustin,* París, 1923 (2.ª edición).
MAUSBACH, J.: *Die Ethik des heiligen Augustinus,* 2 vol., Friburgo, 1929 (2.ª ed.).
MESSENGER, E. C.: *Evolution and Theology,* Londres, 1931 (para la teoría agustiniana de las *rationes seminales*).
MUÑOZ VEGA, P.: *Introducción a la síntesis de san Agustín,* Roma, 1945.
PORTALIÉ, E.: *Augustin, saint. Dictionnaire de théologie catholique,* vol, I, París, 1902.
SWITALSKI, B.: *Neoplatonism and the Ethics of St. Augustine,* Nueva York, 1946.

Publicaciones del 15 centenario de san Agustín

A monument to St. Augustine, Londres, 1930.
Aurelius Augustinus, Colonia, 1930.
S. Agostino, Milán, 1931.
"Études sur saint Augustin", *Archives de Philosophie,* vol. 7, cuaderno 2, París, 1930.
Religión y Cultura. XV Centenario de la muerte de san Agustín, Madrid, 1931.
Mélanges augustiniens, París, 1930.
Miscellanea agostiniana, 2 vols., Roma, 1930-1.

Capítulo IX: El Pseudo-Dionisio

Textos

Patrologia Graeca, vols. 3-4.

Dyonisius the Areopagite on the Divine Names and the Mystical Theology, C. E. Rolt (editor), Londres, 1920.

Capítulo X: Boecio, Casiodoro, san Isidoro

Textos

Patrologia Latina (Migne), vols. 63-4 (Boecio), 69-70 (Casiodoro) y 81-4 (san Isidoro).
(En castellano hay traducción de las *Etimologías* de san Isidoro, Madrid, B.A.C., 1951.)
BOECIO: *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy,* H. F. Stewart y E. K. Rand (editores), Londres, 1926.
— *De consolatione philosophiae,* A. Fortescue (editor), Londres, 1925.
(Hay traducción castellana de la *Consolación de la Filosofía,* Buenos Aires, 2.ª edición, 1946.)

Estudios

BARRETT, H. M.: *Boethius: Some Aspects of his Times and Work,* Cambridge, 1940.
PATCH, H. R.: *The Tradition of Boethius, a Study of his Importance in Medideval Culture,* Nueva York, 1935.
RAND, E. K.: *Founders of the Middle Ages,* cap. 5, Boethius the Scholastic, Harvard U. P., 1941.

Capítulo XI: El renacimiento carolingio

Textos

Patrologia Latina (Migne), vol. 100-1 (Alcuino), 107-12 (Rabano Mauro).

Estudios

BUXTON, E. M. WILMOT: *Alcuin,* Londres, 1922.
LAISTNER, M. L. W.: *Thought and Letters in Western Europe,* A. D. 500-900, Londres, 1931.
TAYLOR, H. O.: *The Mediaeval Mind,* vol. I, Londres, 1911.
TURNAU, D.: *Rabanus Maurus praeceptor Germaniae,* Munich, 1900.

Capítulos XII-XIII: Juan Escoto Eriúgena

Textos

Patrologia Latina (Migne), vol. 122.
Selecciones (en inglés), en *Selections from Mediaeval Philosophers,* vol. I, por R. McKeon, Londres, 1930.

Estudios

BETT, H.: *Johannes Scotus Eriugena, a Study in Mediaeval Philosophy,* Cambridge, 1925.
CAPPUYNS, M.: *Jean Scot Erigène, sa vie, son œuvre, sa pensée,* París, 1933.
SCHNEIDER, A.: *Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen,* 2 vols., Berlín, 1921-3.

Seul, W.: *Die Gotteserkenntnis bei Johannes Skotus Eriugena unter Berücksichtigung ihrer neo-platonischen und augustinischen Elemente,* Bonn, 1932.

Capítulo XIV: El problema de los universales

Textos

Patrologia Latina (Migne); vols. 105 (Fredegisio), 139 (Gerberto de Aurillac), 144-5 (san Pedro Damián), 158-9 (san Anselmo), 160 (Odón de Tournai), 163 (Guillermo de Champeaux), 178 (Abelardo), 188 (Gilberto de la Porrée), 199 (Juan de Salisbury), 175-7 (Hugo de San Víctor).
(Hay traducción castellana de san Anselmo, *Obras Completas,* Madrid, B.A.C., núms. 82 y 100.)
Geyer, B.: *Die philosophischen Schriften Peter Abelards,* 4 vols., Münster, 1919-1933.
"Selecciones de Abelardo", en *Selections from Mediaeval Philosophers,* vol. I, por McKeon, Londres, 1930.

Estudios

Berthaud, A.: *Gilbert de la Porrée et sa philosophie,* Poitiers, 1892.
Carré, M. H.: *Realists and Nominalists,* Oxford, 1946.
Cousin, V.: *Ouvrages inédits d'Abélard,* París, 1836.
De Wulf, M.: *Le problème des universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle.* Archiv für Geschichte der Philosophie, 1896.
Lefèvre, G.: *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux,* Lille, 1898.
Ottaviano, C.: *Pietro Abelardo, la vita, le opere, il pensiero,* Roma, 1931.
Picavet, F.: *Gerbert ou le Pape philosophe,* París, 1897.
— *Roscelin philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire,* París, 1911.
Reiners, J.: *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik,* Bonn, 1907.
— *Der Nominalismus in der Frühscholastik,* Münster, 1910 (Beiträge, 8, 5).
Remusat, C. de: *Abaelard,* 2 vols., París, 1845.
Sickes, J. G.: *Peter Abaelard,* Cambridge, 1932.

Capítulo XV: San Anselmo de Canterbury

Textos

Patrologia Latina (Migne), vols. 158-9.

Estudios

Barth, K.: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programs,* Munich, 1931.
Fischer, J.: *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury,* Münster, 1911 (Beiträge, 10, 3).
Filliâtre, C.: *La philosophie de saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence,* París, 1920.
Gilson, E.: "Sens et nature de l'argument de saint Anselme", en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1934.

KOYRÉ, A.: *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme,* París, 1923.
LEVASTI, A.: *Sant'Anselmo. Vita e pensiero,* Bari, 1929.

Capítulo XVI: La Escuela de Chartres

Textos

Patrologia Latina (Migne); vol. 199 (Juan de Salisbury, conteniendo también fragmentos de Bernardo de Chartres, columnas 666 y 938), 90 (Guillermo de Conches, *Philosophia,* entre las obras de Beda).
JANSSEN, W.: *Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius De Trinitate,* Breslau, 1926.
BARACH, C. S., y WROBEL, J.: *Bernardus Silvestris, De mundi universitate libri duo,* Innsbruck, 1896.
WEBB, C. C. J.: *John of Salisbury,* Londres, 1932.
— *Policraticus,* Oxford (2. vols.), 1909.

Estudios

CLERVAL, A.: *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe siècle,* París, 1895.
FLATTEN, H.: *Die Philosophie des Wilhelm von Conches,* Coblenza, 1929.
SCHARSCHMIDT, C.: *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie,* Leipzig, 1862.
WEBB, C. C. J.: *John of Salisbury,* Londres, 1932.

Capítulo XVII: La escuela de San Víctor

Textos

Patrologia Latina (Migne); vols. 175-7 (Hugo), 196 (Ricardo y Godofredo).

Estudios

EBNER, J.: *Die Erkenntnislehre Richards von Sankt Viktor,* Münster, 1917 (Beiträge, 19, 4).
ETHIER, A. M.: *Le De Trinitate de Richard de Saint-Victor,* París, 1939.
KILGENSTEIN, J.: *Die Gotteslehre des Hugo von Sankt Viktor,* Wurzburgo, 1897.
MIGNON, A.: *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor,* 2 vol., París, 1895.
OSTLER, H.: *Die Psychologie des Hugo von Sankt Viktor,* Münster, 1906 (Beiträge, 6, 1).
VERNET, F.: "Hugues de Saint Victor". *Dictionnaire de théologie catholique,* vol. 7.

Capítulo XVIII: Dualistas y panteístas

ALPHANDÉRY, P.: *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle,* París, 1903.
BROEKX, E.: *Le catharisme,* Lovaina, 1916.
CAPELLE, G. C.: *Autour du décret de 1210:* III, Amaury de Bène, Étude sur son panthéisme formel, París, 1932 (Bibliothèque thomiste, 16).
RUNCIMAN, S.: *The Mediaeval Manichee,* Cambridge, 1947.

THÉRY, C.: *Autour du décret de 1210*: I David de Dinant, Étude sur son panthéisme matérialiste, París, 1925 (Bibliothèque thomiste, 6).

Capítulo XIX: Filosofía islámica

Textos

ALFARABÍ: *Alpharabius de intelligentiis, philosophia prima,* Venecia, 1508.
— *Alpharabis philosophische Abhandlungen, aus dem arabischen übersetzt.* Fr. Dieterici, Leiden, 1892.
— *Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften,* Cl. Baeumker, Münster, 1933.
— *Alfarabius de Platonis Philosophia.* Editado por F. Rosenthal y R. Walzer. *Plato Arabus,* vol. II, Londres, Warburg Institute, 1943.
ALGAZEL: *Algazel's Metaphysics, a Mediaeval Translation,* Toronto, 1933.
AVICENA: *Avicennae Opera,* Venecia, 1495-1546.
— *Avicennae Metaphysices Compendium,* Roma, 1926 (en latín).
AVERROES: *Aristotelis Opera Omnia, Averrois in ea opera commentaria,* en 11 vols., Venecia.
— *Die Epitome der Metaphysik des Averroës.* S. Van den Bergh. Leiden, 1924.
— *Accord de la religion et de la philosophie, traité d'Ibn Rochd (Averroes), traduit et annoté.* L. Gauthier, Argel, 1905.

Estudios: Generales

BOER, T. J. DE: *History of Philosophy in Islam,* traducción al inglés por E. R. Jones, Londres, 1903.
CARRA DE VAUX, B.: *Les penseurs d'Islam,* 5 vols., París, 1921-6.
GAUTHIER, L.: *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane,* París, 1923.
MUNK, S.: *Mélanges de philosophie juive et arabe,* París, 1927.
O'LEARY, DE LACY: *Arabic Thought and its place in History,* Londres, 1922.
— *The Legacy of Islam,* T. Arnold y A. Guillaume (edit.), Oxford, 1931.

Particulares

ALONSO, M.: *Teología de Averroes,* Madrid-Granada, 1947.
ASÍN Y PALACIOS, M.: *Algazel: dogmática, moral, ascética,* Zaragoza, 1901.
CARRA DE VAUX, B.: *Gazali,* París, 1902.
— *Avicenne,* París, 1900.
GAUTHIER, L.: *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie,* París, 1909.
— *Ibn Rochd (Averroès),* París, 1948.
GOICHON, A. M.: *Introduction à Avicenne,* París, 1933.
— *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinã (Avicenna),* París, 1937.
— *La philosophie d'Avicenne,* París, 1944.
HORTEN, M.: *Die Metaphysik des Averroës,* Halle, 1912.
KLINE, W.: *Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin,* Friburgo, 1933.
RENAN, E.: *Averroès et l'averroïsme,* París, 1869 (3.ª ed.).
SALIBA, D.: *Étude sur la métaphysique d'Avicenne,* París, 1927.
SMITH, M.: *Al-Ghazali the Mystic,* Londres, 1944.

SWEETMAN, J. W.: *Islam and Christian Theology*, vol. I, Londres, 1945.
WENSINCK, A. J.: *La pensée de Ghazali*, París, 1940.

Capítulo XX: Filosofía judía

Textos

Avencebrolis Fons Vitae, ex arabico in latinum translatus ab Johanno Hispano et Dominico Gundissalino, Münster, 1892-5.
MAIMÓNIDES: *Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie*, 3 vols., París, 1856-66.

Estudios

GUTTMANN, J.: *Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933.
HUSIK, I.: *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, Nueva York, 1918.
LEVY, L. G.: *Maïmonide*, París, 1932 (2.ª edición).
MUNK, S.: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, 1927.
MUNZ, J.: *Moses ben Maimon, sein Leben und seine Werke*, Frankfurt a. M., 1912.
ROHNER, A.: *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, Münster, 1913 (Beiträge, 11, 5).
ROTH. L.: *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford, 1924.

Capítulo XXI: Las traducciones

Ver la bibliografía en M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, vol. 2, 6.ª edición francesa. Ver también B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie* (1928), págs. 342-51, con la bibliografía correspondiente, p. 728.

Capítulo XXII: Introducción (al siglo XIII)

BONNEROT, J.: *La Sorbonne, sa vie, son rôle, son œuvre à travers les siècles*, París, 1927.
DENIFLE, H. y CHATELAIN, A.: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 4 vols., París, 1889-97.
— *Auctuarium Chartularii Universitatis Parisiensis*, 2 vols., París, 1894-7.
— *Les universités françaises au moyen âge*, París, 1892.
GLORIEUX, P.: *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, 2 vols., París, 1933-4.
GRABMANN, M.: *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo e Gregorio IX*, Roma, 1941.
LITTLE, A. G.: *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892.
RASHDALL, H.: *The Universities of Europe in the Middle Ages*, nueva edición, editada por F. M. Powicke y A. B. Emden, 3 vols., Oxford, 1936.
SHARP, D. E.: *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, Oxford, 1936.

Capítulo XXIII: Guillermo de Auvergne

Textos

Opera, 2 vols., París, 1674.

Estudios

BAUMGARTNER, M.: *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne,* Münster, 1895 (Beiträge, 2, 1).
MASNOVO, A.: *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino,* Milán, vol. 1 (1930 y 1945), vol. 2 (1934 y 1946), vol. 3 (1945).

Capítulo XXIV: Robert Grosseteste y Alejandro de Hales

Textos

Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, L. Baur, Münster, 1912 (Beiträge, 9).
THOMSON, S. H.: *The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln,* 1175-1253, Cambridge, 1940 (Bibliográfico).
Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales, O. M. Summa Theologica, 3 vols., Quaracchi, 1924-30.

Estudios

BAUR, L.: *Die Philosophie des Robert Grosseteste,* Münster, 1917 (Beiträge, 18, 4-6).
Para Alejandro de Hales, ver la *Introducción* a la edición crítica de Quaracchi *(supra).*

Capítulos XXV-XXIX: San Buenaventura

Texto

Opera Omnia, 10 vols., Quaracchi, 1882-1902.
(En castellano se dispone de los seis volúmenes de la B.A.C. [el primero con abundante bibliografía], edición hecha sobre la citada de Quaracchi.)

Estudios

BISSEN, J. M.: *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure,* París, 1929.
DE BENEDICTIS, M. M.: *The Social Thought of Saint Bonaventure,* Washington, 1946.
GILSON, E.: *The Philosophy of St. Bonaventure,* Londres, 1938.
(Hay traducción española de Fr. Esteban de Zudaire, Buenos Aires, Desclée, 1948; incorpora correcciones y textos suplementarios, en apéndices, aparecidos en la segunda edición francesa.)
GRÜNEWALD, S.: *Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berüchsichtigung des heiligen Bonaventura,* Munich, 1931.
LUTZ, E.: *Die Psychologie Bonaventuras,* Münster, 1909 (Beiträge, 6, 4-5).
LUYCKX, B. A.: *Die Erkenntnislehre Bonaventuras,* Münster, 1923 (Beiträge, 23, 3-4).
O'DONNELL, C. M.: *The Psychology of St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas,* Washington, 1937.

ROBERT, P.: *Hylémorphisme et devenir chez S. Bonaventure,* Montreal, 1936.
ROSENMÖLLER, B.: *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura,* Münster, 1925 (Beiträge, 25, 3-4).

Capítulo XXX: San Alberto Magno

Textos

Opera Omnia, A. Borgnet, 38 vols., París, 1890-9. (Ver también G. Meersseman, *Introductio in opera omnia beati Alberti Magni O. P.,* Brujas, 1931.)
De vegetalibus, C. Jessen, Berlín, 1867.
De animalibus, H. Stradler, Münster, 1916 (Beiträge, 15-16).

Estudios

ARENDT, W.: *Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen nach den Quellen daargestellt,* Jena, 1929.
BALES, H.: *Albertus Magnus als Zoologe,* Munich, 1928.
FRONOBER, H.: *Die Lehre von der Materie und Form nach Albert dem Grossen,* Breslau, 1909.
GRABMANN, M.: "Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben", en *Mittelalterliches Geistesleben,* vol. II, Munich, 1936.
LIERTZ, R.: *Der selige Albert der Grossen als Naturforscher und Lehrer,* Munich, 1931.
REILLY, G. C.: *Psychology of St. Albert the Great compared with that of St. Thomas,* Washington, 1934.
SCHEEBEN, H. C.: *Albertus Magnus,* Bonn, 1932.
SCHMIEDER, K.: *Alberts des Grossen Lehre von natürlichem Gotteswissen,* Friburgo de Br., 1932.
SCHNEIDER, A.: *Die Psychologie Alberts des Grossen,* Münster, 1903-6 (Beiträge, 4, 5-6).

Capítulos XXXI-XLI: Santo Tomás de Aquino

Textos

Opera Omnia (Edición Leonina), Roma, 1882. Han sido publicados 15 vols.
Opera Omnia (Edición de Parma), 25 vols., Parma, 1852-73; reimpresa en Nueva York, 1948.
Opera Omnia (Edición Vivès), 34 vols., París, 1872-80.
Los padres dominicos ingleses han publicado traducciones de la *Summa Theologica,* la *Summa contra Gentiles* y las *Quaestiones disputatae,* Londres, (B. O. W.), Everyman Library, Londres.
Escritos básicos de santo Tomás, editados por A. Pegis, 2 vols., Nueva York, 1945.
(En castellano se dispone de las ediciones de la B.A.C., *Summa Theologica* y *Summa contra Gentiles.*)

Bibliografía

BOURKE, V. J.: *Thomistic Bibliography,* 1920-40, St. Louis, Missouri, USA, 1945.

GRABMANN, M.: *Die echten Schriften des heiligen Thomas von Aquin,* Münster, 1920 (2.ª edición).
— *Die Werke des heiligen Thomas von Aquin,* Münster, 1931.
MANDONNET, P.: *Des écrits authentiques de St. Thomas,* Friburgo (Suiza), 1910 (2.ª edición).
MANDONNET, P. y DESTREZ, J.: *Bibliographie thomiste,* París, 1921.

Vida

CHESTERTON, G. K.: *St. Thomas Aquinas,* Londres, 1933, 1947.
(Hay traducción al castellano, Madrid, Espasa-Calpe, 1942.)
DE BRUYNE, E.: *St. Thomas d'Aquin. Le milieu, l'homme, la vision du monde,* Bruselas, 1928.
GRABMANN, M.: *Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin,* Munich, 1924.
(En castellano hay traducción del librito más reducido del mismo Grabmann, *Santo Tomás de Aquino* [5.ª ed. alemana, 1925], Barcelona, Ed. Labor, 2.ª ed., 1945.)

Estudios generales

D'ARCY, M. C.: *Thomas Aquinas,* Londres, 1931.
DE BRUYNE, E.: Ver arriba.
GILSON, E.: *Le thomisme,* París, 1944 (5.ª edición). (Hay traducción al castellano, Buenos Aires, 1951.)
LATTEY, C. (editor): *St. Thomas Aquinas,* Londres, 1924. (Publicaciones de la Escuela de Verano de Cambridge.)
MANSER, G. M.: *Das Wesen des Thomismus,* Friburgo (Suiza), 1931. (Hay traducción española de la 2.ª ed. (1947), Madrid, 1953).
MARITAIN, J.: *St. Thomas Aquinas,* Londres, 1946 (3.ª edición).
OLIGIATI, F.: *A Key to the Study of St. Thomas* (trad. de J. S. Zybura), St. Louis, U. S. A., 1925.
PEILLAUBE, E.: *Initiation à la philosophie de S. Thomas,* París, 1926.
RIMAUD, J.: *Thomisme et méthode,* París, 1925.
SERTILLANGES, A. D.: *S. Thomas d'Aquin,* 2 vols., París, 1925 (4.ª edición). (Hay traducción al castellano, Buenos Aires, Desclée, 1946.)
VANN, G.: *Saint Thomas Aquinas,* Londres, 1940.

Metafísica

FINANCE, J. DE: *Être et agir dans la philosophie de S. Thomas.* Bibliothèque des Archives de Philosophie, París, 1945.
FOREST, A.: *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin,* París, 1931.
GILSON, E.: *L'Être et l'Essence,* París, 1948.
GRABMANN, M.: "Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII ilustrata", Roma, 1924 (*Acta hebdomadae thomisticae*).
HABBEL, J.: *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin und Suárez,* Friburgo (Suiza), 1929.
MARC, A.: *L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure,* París, 1931. (Archives de Philosophie, 10, 1.)

PIEPER, J.: *Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin,* Münster, 1934.
RÉGNON, T. DE: *La métaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand,* París, 1906.
ROLAND-GOSSELIN, M. D.: *Le 'De Ente et Essentia' de S. Thomas d'Aquin,* París, 1926 (Bibliothèque Thomiste, 8).
SCHULEMANN, G.: *Das Kausalprinzip in der Philosophie des heiligen Thomas von Aquin,* Münster, 1915 (Beiträge, 13, 5).
WÉBERT, J.: *Essai de métaphysique thomiste,* París, 1926.
Y ver Estudios Generales.

Teología natural

GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *Dieu, son existence et sa nature,* 6.ª edición, 1933.
PATTERSON, R. L.: *The Concept of God in the Philosophy of Aquinas,* Londres, 1933.
ROLFES, E.: *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles,* Limburgo a. d. Lahn, 1927 (2.ª edición).
Y ver Estudios Generales.

Cosmología

BEEMELMANNS, F.: *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin,* Münster, 1914 (Beiträge, 17, 1).
CHOISNARD, P.: *Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres,* París, 1926.
CORNOLDI, G. M.: *The Physical System of St. Thomas.* Traducción de E. H. Dering, Londres, 1895.
MARLING, J. M.: *The Order of Nature in the Philosophy of St. Thomas Aquinas,* Washington, 1934.
Y ver Estudios Generales.

Psicología

LOTTIN, O.: *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles.* Tomo I, *Problèmes de Psychologie,* Lovaina, 1942.
MONAHAN, W. B.: *The Psychology of St. Thomas Aquinas,* Londres, sin fecha.
O'MAHONY, L. E.: *The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas,* Londres, 1929.
PEGIS, A. C.: *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century,* Toronto, 1934.
Y ver Estudios Generales.

Conocimiento

GRABMANN, M.: *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin,* Colonia, 1924.
HUFNAGEL, A.: *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin,* Colonia, 1924.
MARÉCHAL, J.: *Le point de départ de la métaphysique.* Cuaderno 5: *Le thomisme devant la philosophie critique,* Lovaina, 1926.
(La obra entera, *El punto de partida de la Metafísica,* tiene edición española, Madrid, Gredos.)
MEYER, H.: *Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin,* Fulda, 1934.
NOEL, L.: *Notes d'épistémologie thomiste,* Lovaina, 1925.

PÉGHAIRE, J.: *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin,* París, 1936.
RAHNER, K.: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin,* Innsbruck, 1939.
ROMEYER, B.: "S. Thomas et notre connaissance de l'esprit humain", París, 1928 (*Archives de Philosophie,* 6, 2).
ROUSSELOT, P.: *The Intellectualism of St. Thomas.* Trad. de Fr. James O. S. F. C., Londres, 1935.
TONQUÉDEC, J. DE: *Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance,* París, 1929 (Bibliothèque des Archives de Philosophie).
VAN RIET, G.: *L'épistémologie thomiste,* Lovaina, 1946.
WILPERT, P.: *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin,* Münster, 1931 (Beiträge, 30, 3).

Teoría moral

GILSON, E.: *S. Thomas d'Aquin (Les moralistes chrétiens),* París, 1941 (6.ª ed.).
LEHU, L.: *La raison, règle de la moralité d'après St. Thomas d'Aquin,* París, 1930.
LOTTIN, O.: *Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs,* Brujas, 1926.
PIEPER, J.: *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin,* Münster, 1929.
ROUSSELOT, P.: *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge,* Münster, 1908 (Beiträge, 6, 6).
SERTILLANGES, A. D.: *La philosophie Morale de S. Thomas d'Aquin,* París, 1942 (nueva edición).

Teoría política

DEMONGEOT, M.: *Le meilleur régime politique selon St. Thomas,* París, 1928.
GRABMANN, M.: *Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin,* Augsburgo, 1925.
KURZ, E.: *Individuum und Gemeinschaft beim heiligen Thomas von Aquin,* Friburgo de Br., 1932.
MICHEL, G.: *La notion thomiste du bien commun,* París, 1932.
ROCCA, G. DELLA: *La politica di S. Tommaso,* Nápoles, 1934.
ROLAN-GOSSELIN, B.: *La doctrine politique de S. Thomas d'Aquin,* París, 1928.

Teoría estética

DE WULF, M.: *Études historiques sur l'esthétique de S. Thomas d'Aquin,* Lovaina, 1896.
DYROFF, A.: *Über die Entwicklung und den Wert der Aesthetik des Thomas von Aquino.* Berlín, 1929 (Homenaje a Ludwig Stern).
MARITAIN, J.: *Art and Scholasticism,* Londres, 1930.

Controversias

EHRLE, F.: "Der Kampf und die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode". En *Zeitschrift für katholische Teologie,* 1913.

Capítulo XLII: Averroísmo latino: Siger de Brabante

Textos

BAEUMKER, C.: *De Impossibilia des Siger von Brabant,* Münster, 1898 (Beiträge, 2, 6).
BARSOTTI, R.: *Sigeri di Brabant. De aeternitate mundi,* Münster, 1933 (Opuscula et Textus, 13).
DWYER, W. J.: *L'Opuscule de Siger de Brabant 'De Aeternitate Mundi',* Lovaina, 1937.
GRABMANN, M.: "Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien". En *Mittelalterliches Geistesleben,* vol. 2, 1936.
— *Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien.* Academia de Munich, 1924.
MANDONNET, P.: "Siger de Brabant et l'averroïsme latin". (*Les Philosophes Belges,* 6), Lovaina, 1908, 1911.
STEGMÜLLER, F.: "Neugefundene Quaestionen des Sigers von Brabant". En *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1931.
VAN STEENBERGHEN, F.: "Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites". *Les Philosophes Belges,* 12), Lovaina, 1931.

Estudios

BAUEMKER, C.: "Zur Beurteilung Sigers von Brabant". En *Philosophisches Jahrbuch,* 1911.
MANDONNET, P.: Ver arriba (*Les Philosophes Belges,* 6-7).
OTTAVIANO, C.: *S. Tommaso d'Aquino, Saggio contro la dottrina avveroistica dell'unità dell'intelletto,* Lanciano, 1930.
SASSEN, F.: *Siger de Brabant et la double vérité. Revue néo-scolastique,* 1931.
VAN STEENBERGHEN, F.: *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant,* Bruselas, 1938.
Ver arriba (*Les Philosophes Belges,* 12-13).
Aristote en Occident, Lovaina, 1946.

Capítulo XLIII: Pensadores franciscanos

1. — BACON: *Textos*

BREWER, J. S.: *Fratris Rogeri Baconi opera quaedam hactenus inedita,* Londres, 1859.
BRIDGES, J. H.: *The Opus Maius of Roger Bacon,* 2 vols., Oxford, 1897. Supplementary volume, Oxford, 1900.
BURKE, R. B.: *The Opus Maius of Roger Bacon,* 2 vols. (en inglés), Filadelfia, 1928.
RASHDALL, H.: *Fratris Rogeri Baconi Compendium studii theologiae,* Aberdeen, 1911.
STEELE, R.: *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi.* Publicados dieciséis fascículos, Oxford, 1905-40.

Estudios

BAEUMKER, C.: *Roger Bacons Naturphilosophie,* Münster, 1916.

CARTON, R.: *La synthèse doctrinale de Roger Bacon,* París, 1929.
— *L'expérience mystique de l'illumination intérieur chez Roger Bacon,* París, 1924.
— *L'expérience physique chez Roger Bacon, contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIIIe siècle,* París, 1924.
CHARLES, E.: *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines,* París, 1861.
LITTLE, A. G.: *Roger Bacon. Essays contributed by various writers,* Oxford, 1914.

2. — MATEO DE AQUASPARTA: *Textos*

Quaestiones disputatae de fide et de cognitione, Quaracchi, 1903.
A. DANIELS (Beiträge 8, 1-2), Münster, 1909, da extractos del Comentario a las *Sentencias.*

Estudios

LONGPRÉ, E.: "Matthieu d'Aquasparte". *Dictionnaire de théologie catholique,* vol. 10, 1928.

3. — PEDRO JUAN OLIVIO: *Textos*

JANSEN, B.: *Petri Johannis Olivi Quaestiones in II librum Sententiarum,* 3 vols., Quaracchi, 1922-6.
— *Petri Johannis Provencalis Quodlibeta,* Venecia, 1509.

Estudios

CALLAEY, F.: "Olieu ou Olivi". *Dictionnaire de théologie catholique,* vol. 11, 1931.
JANSEN, B.: *Die Erkenntnislehre Olivis,* Berlín, 1931.
— "Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi und ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung. En *Franziskanische Studien,* 1922.
— "Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima". En *Gregorianum,* 1920.

4. — ROGER MARSTON: *Textos*

FRATRIS ROGERI MARSTON, O. F. M.: *Quaestiones disputatae,* Quaracchi, 1932.

Estudios

BELMOND, S.: "La théorie de la connaissance d'après Roger Marston". En *France franciscaine,* 1934.
GILSON, E.: "Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennisant". En *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1932.
JARRAUX, L.: Pierre-Jean Olivi, sa vie, sa doctrine". En *Études franciscaines,* 1933.
PELSTER, F.: "Roger Marston, ein englischer Vertreter des Augustinismus. En *Scholastik,* 1928.

5. — RICARDO DE MIDDLETON: *Textos*

Quodlibeta, Venecia, 1509; Brescia, 1591.
Supra quatuor libros Sententiarum, 4 vols., Brescia, 1591.

Estudio

HOCEDEZ, E.: *Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine,* París, 1925.

6. — RAIMUNDO LULIO: *Textos*

Opera Omnia, I. Salzinger, 8 vols., Mainz, 1721-42.
Obras de Ramón Llull, Palma, 1745.
O. KEICHER (ver más abajo) ha publicado la *Declaratio Raymundi* en la serie de Beiträge.
(En castellano, *Obras literarias,* Madrid, B.A.C., y algunas ediciones sueltas, como el *Libro de Amigo y Amado,* por M. de Riquer, Barcelona, 1950.)

Estudios

CARRERAS Y ARTAU, T. y J.: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII y XIV,* vols. 1 y 2, Madrid, 1939-43.
KEICHER, O.: *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie,* Münster, 1909 (Beiträge, 7, 4-5).
LONGPRÉ, E.: "Lulle". En *Dictionnaire de théologie catholique,* vol. 9.
OTTAVIANO, C.: *L'ars compendiosa de Raymond Lulle,* París, 1930.
PEERS, E. A.: *Fool of Love; the Life of Ramon Llull,* Londres, 1946.
PROBST, J. H.: *Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle,* Toulouse, 1912.
— *La mystique de Raymond Lull et l'Art de Contemplation,* Münster, 1914 (Beiträge, 13, 2-3).
SUREDA, F.: *El beato R. Llull, su época, su vida, sus obras, sus empresas.* Madrid, 1934.

Capítulo XLIV: Gil de Roma y Enrique de Gante

1. — GIL DE ROMA: *Textos*

Ediciones antiguas, ver UEBERWEG-GEYER: *Die patristische und scholastiche Philosophie,* págs. 532-3.
HOCEDEZ, E.: *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia, texte précedé d'une introduction historique et critique,* Lovaina, 1930.
KOCH, J.: *Giles of Rome: Errores philosophorum.* Texto crítico con notas e introducción, traducido por J. O. Riedl. Milwaukee, 1944.
SCHOLZ, R.: *Aegidius Romanus, de ecclesiastica potestate,* Weimar, 1929.

Estudios

BRUNI, G.: "Egidio Romano e la sua polemica antitomista". En *Rivista di filosofia neoscolastica,* 1934.
HOCEDEZ, E.: "Gilles de Rome et saint Thomas". En *Mélanges Mandonnet,* París, 1930.
— "Gilles de Rome et Henri de Gand." En *Gregorianum,* 1927.

2. — ENRIQUE DE GANTE: *Textos*

Summa Theologica, 2 vols., París, 1520; 3 vols., Ferrara, 1646.
Quodlibeta, 2 vols., París, 1518; Venecia, 1608.

Estudios

HOCEDEZ, E.: "Gilles de Rome et Henri de Gand". En *Gregorianum,* 1927.
PAULUS, J.: *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique,* París, 1938.

Capítulos XLV-L: Juan Duns Escoto

Textos

WADDING, L.: *Opera Omnia,* Lyon, 1639, 12 vols.
— *Opera Omnia* (2.ª ed.), París (Vivès), 1891-5, 26 vols.
B. J. D.: *Scoti Commentaria Oxoniensia* (sobre los libros I y II de las *Sentencias*). Quaracchi, 1912-14, 2 vols.
Tractatus de Primo Principio, Quaracchi, 1910.
MULLER, P. M., O. F. M.: *Tractatus de Primo Principio. Editionem curavit Marianius,* Friburgo de Br., 1941.
(En 1950 la Comisión Escotista inició en Roma la primera edición crítica de las Obras de Escoto.)
Cf. *Ratio criticae editionis operum omnium J. D. Scoti Relatio a Commissione Scotistica exhibita Capitulo Generali Fratrum Minorum Assisii A. D. 1939 celebrato,* Roma, 1939.
Para un resumen de controversias y artículos recientes sobre obras y doctrina de Escoto, cf.:
BETTONI, E., O. F. M.: *Vent'anni di Studi Scotisti (1920-40),* Milán, 1943.

Estudios

BELMOND, S., O. F. M.: *Essai de synthèse philosophique du Scotisme,* París, Bureau de la France Franciscaine, 1933.
— *Dieu. Existence et Cognoscibilité,* París, 1913.
BETTONI, E., O. F. M.: *L'ascesa a Dio in Duns Scoto,* Milán, 1943.
DE BASLY, D., O. F. M.: *Scotus Docens, ou Duns Scot enseignant la philosophie, la théologie, la mystique,* París, La France Franciscaine, 1934.
GILSON, E.: "Avicenne et le point de départ de Duns Scot", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* vol. I, 1927.
— "Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot", *Arch d'hist. doct. et litt. du moyen âge,* 1937-8.
GRAJEWSKI, M. J., O. F. M.: *The Formal Distinction of Duns Scotus,* Washington, 1944.
HARRIS, C.: *Duns Scotus,* Oxford, 1927, 2 vols. (Utiliza mucho el inauténtico *De rerum principio.*)
HEIDEGGER, M.: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus,* Tubinga, 1916.
KRAUS, J.: *Die Lehre des J. Duns Skotus von der Natura Communis,* Friburgo (Suiza), 1927.
LANDRY, B.: *Duns Scot,* París, 1922.
LONGPRÉ, E., O. F. M.: *La philosophie du B. Duns Scot,* París, 1924. (Contiene una réplica a la obra de Landry.)
MESSNER, R., O. F. M.: *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus,* Friburgo de Br., 1942.
MINGES, P., O. F. M.: *Der angeblich exzessive Realismus des Duns Skotus,* 1908, (Beiträge, 8, 1).
— *J. Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica quoad res praecipuas proposita et exposita,* Quaracchi, 1930, 2 vols. (Cita escritos inauténticos; pero es obra muy útil.)

PELSTER, F.: "Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben". *Franzisk. Studien,* 1923.

ROHMER, J.: *La finalité morale chez les théologiens dès saint Augustin à Duns Scot,* París, 1939.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Las referencias principales se han compuesto con cifras en cursiva. Las cifras seguidas de asterisco remiten a los apéndices o a notas bibliográficas.

A

Aachen, 115.
Abelardo, Pedro, 17, 146, 149, 150, 152, 153, *154-57,* 158ss, 178, 185, 541, 547*.
Abraham, 524.
Abubacer, 200.
Adam Marsh, 428.
Adam Parvipontanus (Smallbridge), 158, 170.
Adamson, R., 427.
Adelardo de Bath, 170.
Adeodato, 51.
Adriano, abad, 114.
Aegidius Romanus, *ver* Gil de Roma.
Aelberto, 114.
Agustín, san, 13, 21, 26, 47, 48, *50-95,* 97, 106, 108, 109, 117, 120, 135, 157, 160, 161, 162, 166, 168, 169, 172, 175, 179, 191, 198, 205, 222, 227, 228, 229, 234, 236, 237ss, 241, 244ss, 251, 253, 255, 260, 268, 272, 273, 276, 279, 281, 282, 284, 286, 287, 310, 312, 317, 321n, 336, 337, 350, 351, 361, 367, 368, 377, 378, 390, 402, 410, 414, 417, 430, 433-35, 437ss, 447, 456, 464, 470, 471, 528, 530, 532, 534, 536, 544-45*.
Ahriman, 51.
Alain de Lille, 334, 541.
Alberto Magno, san, 48, 96-97, 187, 188, 198, 203, 209, 217, 220, 221, 229, 231, 236, *290-97,* 298, 299, 333, 334, 357, 410, 425, 428, 531, 532, 536, 541, 550*, 552*.
Albigenses, 135, 186.
Alcuino, *114-16,* 117, 119, 120, 147, 546*.
Aldhelm, san, 114.
Alejandría, Escuela de, 36, 37-38.
Alejandro III, papa, 181.
Alejandro IV, papa, 299.
Alejandro de Afrodisia, 106, 193, 194, 201, 210.
Alejandro de Hales, 198, 217, 220ss, 232, *235-41,* 242, 244, 270, 425, 428, 536, 541, 551*.
Alejandro Magno, 93, 431.
Alejandro Neckham, 170.
Alfarabí, *193-94,* 199, 203, 206, 327, 549*.
Algazel, *199-200,* 201, 208, 444, 549*.
Alkindi, 209, 444.
Alonso, M., 549*.
Alphandéry, P., 548*.
Amalrico de Bene, 135, 186-87, 212, 548*.
Ambrosio, san, *47,* 52ss, 133, 135, 175, 544*.
Ammonio Saccas, 38, 193.
Anagni, 299.
Anaxágoras, 33.
Anselmo de Canterbury, san, 13, 17, 21, 43, 57, 77, 148ss, 151, *161-69,* 182ss, 191, 222, 225, 229, 234, 236, 237, 240, 241, 253, 256, 329ss, 336, 417, 437, 441, 463, 497, 500, 503ss, 528, 530, 531, 533, 547*, 548*.
Anselmo de Laon, 135, 154, 155.
Anselmo el Peripatético, 151.
Antonino Pío, emperador, 27.
Antonio Andrés, 459-60.
Antonio de Egipto, san, 53.
Aquino, Tomás de, *véase* Tomás de Aquino, santo.
Arendt, W., 552*.
Arístides, 27, 543*.
Aristóteles
  autoridad de, 145, 158, 174, 200-1, 206, 210-13, 218, 219, 222, 226, 246-48, 292, 296-97, 313, 315-17, 404-5, 428ss, 432, 510, 512, 518.
  comentadores, 108, 191-95, 198, 200-1, 206, 211-12, 280, 300, 316-17, 375, 404, 429-30, 432, 444, 449, 451, 459, 499, 534.
  transmisión de sus escritos, 21, 105, 108, 145, 174, 191-93, 198, 201, 208-13, 218, 428, 530, 534.
  alia, 14, 21, 30, 34, 40, 47, 48, 49, 80, 107, 155, 164, 171, 184, 188, 195-96,

198n, 222-30, 232, 233, 235, 236, 240, 241, 246-50, 252, 258-65, 274, 278, 280ss, 283, 291-94, 303ss, 320ss, 324ss, 333, 334, 335, 337, 348, 365, 369, 372, 375, 376, 386ss, 390, 393, 395, 397ss, 402ss, 406, 410-24, 447-51, 455, 464, 471, 473, 474, 487, 492, 495, 502, 508, 518, 523, 530, 532-37, 550*.
Véase también Aristotelismo *en el Índice de Materias.*
Arnobio, 34, *36*, 543*.
Arnou, R., 544*.
Asín y Palacios, M., 203, 424, 549*.
Atanasio, san, 39.
Atenágoras, 27, *30*, 543*.
Atenas, 39, 105.
Avempace, 200.
Avendeath, *véase* Juan Hispano.
Averroes, 191, 192, 198n, 199, *200-3*, 209ss, 212, 226, 228, 233, 280, 291, 294-95, 315ss, 375, 376, 413, 420, 422, 423, 429, 430, 440, 444, 476, 491, 512, 518, 537, 541, 549*.
Averroístas latinos, 202-3, 213, 218, 219, 221, 294, 295, 299, 357, 374, 376, 404, 413, 417ss, *420-25*, 441, 531, 534.
Avicebrón, *204-5*, 207, 208, 226, 322, 537, 538, 550*.
Avicena, 160n, 191, *194-99*, 200-3, 206ss, 211, 223, 224, 229, 296, 323, 327, 334, 355, 368, 375, 424, 429, 430, 444, 540ss, 455ss, 464, 467, 491, 537, 538, 549*.

B

Bacon, Francis, 14, 48, 427, 433.
Bacon, Roger, *véase* Roger Bacon
Baeumker, C., 556*.
Bagdad, 193, 199, 200.
Bales, H., 552*.
Balic, C., 459, 460.
Balthasar, H. von, 544*.
Bar Sadaili, Esteban, 97.
Barach, C. S., 548*.
Bardy, G., 544*.
Barrett, H. M., 546*.
Barsotti, R., 556*.
Barth, K., 547*.
Bartolomé de Mesina, 209.
Basílides, 32.
Basilio, san, 39, 42, 262, 544*.
Basly, D. de, 460, 559*.
Baudry, L., 461.
Baugulfo, 114.
Baumgartner, M., 551*.
Baur, F. C., 104.
Baur, L., 551*.
Baylis, H. J., 544*.
Beda, el Venerable, 114, 115, 117, 119, 548*.
Beemelmanns, F., 554*.
Belmond, S., 557*.
Benedicto Biscop, san, 114.
Berengario de Tours, 135, 151.
Bergson, H., 22.
Bernardo de Chartres, 157, 173ss, 548*.
Bernardo de Claraval, san, 155, 158, 173, 240.
Bernardo de Tours *(Bernardus Silvestris)*, 173, 174, 548*.
Berthaud, A., 547*.
Bett, H., 546*.
Bettoni, E., 559*.
Bissen, J. M., 551*.
Bizancio, 95, 186, 212.
Blanes, F. Sureda, 558*.
Boecio, 21, *105-8*, 115, 116, 120, 144, 145, 147, 151, 155, 171, 173, 174, 175, 184, 208, 209, 222, 236, 300, 546*.
Boecio de Dacia, 418, 426, 440, 556*.
Boer, T. J. de, 549*.
Bolonia, 170, 172, 217, 220, 433, 458.
Bonifacio VIII, papa, 447, 448.
Bonnerot, J., 550*.
Bourke, V. J., 545*, 552*.
Boyer, C., 545*.
Bréhier, E., 542*.
Brewer, J. S., 556*.
Bridges, J. H., 427, 556*.
Broekx, E., 548*.
Brucker, J., 16.
Bruni, J., 558*.
Buenaventura, san, 13, 18, 20, 21, 42, 46, 49, 57, 80, 83, 86, 168, 184, 191, 205, 217, 220, 221, 224, 229, 231, 232, *242-89*, 297, 304, 305, 313-16, 322ss, 330, 338, 357, 358, 421ss, 433, 435, 440, 456, 464, 466, 487, 492, 511, 529-34, 536, 537, 541, 551*, 552*.
Burgundio de Pisa, 48, 172.
Burke, R. B., 556*.
Buxton, E. M. Wilmot, 546*.

C

Calcidio, 173, 210n.
Callaey, F., 557*.
Cambridge, 218, 458.
Capelle, G. C., 548*.
Cappuyns, M., 546*.
Carlomagno, *113-15* 116, 117, 143, 144.
Carlomán, 113.
Carlos el Calvo, 96, 115, 119ss.
Carlyle, R. W. y A. J., 542*.

Carra de Vaux, B., 549*.
Carré, M. H., 547*.
Carreras y Artau, P. y J., 558*.
Cartago, 51ss, 55.
Carton, R., 557*.
Casiodoro, *108*-9, 115, 546*.
Cassiciaco, 53, 54.
Cátaros, 186.
Cayetano, Tomás Cardenal, 312, 389.
Celestius, 55.
Celso, 38.
Cerinto, 32.
Charles, E., 557*.
Chartres, Escuela de, 21, 157, *170-75*, 548*.
Chesterton, G. K., 553*.
Chestov, León, 360.
Choisnard, C., 554*.
Cicerón, 47, 51, 55, 107, 115, 173, 175, 210.
Ciganotto, P. L., 459.
Cínicos, 33.
Clarembaldo de Arras, 174ss, 187, 548*.
Claudiano Mamerto, 108.
Cleantes, 36.
Clemente IV, papa, 429.
Clemente de Alejandría, 27, 37, 40, 47, 543*, 544*.
Clemente Escoto, 116.
Clerval, A., 548*.
Colonia, 220, 290, 298, 299, 458, 459.
Combes, G., 545*.
Cómodo, emperador, 30.
Corbie, 116.
Córdoba, 200.
"Cornificenses", 173.
Cornoldi, G. M., 554*.
Cousin, V., 547*.
Cresconium, 54.

D

Daniélou, J., 544*.
Dante, 203, 402, 423, 424.
D'Arcy, M. C., 553*.
Darwin, C., 84.
David de Dinant, 187, 188, 212, 549*.
Dawson, Christopher, 95.
De Benedictis, M. M., 551*.
De Bruyne, E., 553*.
Decio, 38.
Demócrito, 174.
Demongeot, M., 555*.
Dempf, A., 542*.
Denifle, H., 550*.
Descartes, R., 14, 21, 22, 48, 63, 64, 168, 257, 550*.
De Wulf, M., 16, 152, 154, 542*, 547*, 550*, 555*.
Diekamp, F., 544*.
Dionisio Aeropagita, san, 96, 97, 128, 135.
Dionisio el Cartujano, 97.
Dioscorus, 55.
Domingo, santo, 186*.
Domingo Gundissalinus, 198, 204, 208.
Domingo Soto, 312.
Donatistas, 54, 55, 95.
Donato, 115, 116, 219.
Dunstan, san, 144.
Dwyer, W. J., 556*.
Dyroff, A., 555*.

E

Ebner, J., 548*.
Edessa, 192.
Efrén de Nisibis, 192.
Egberto, arzobispo de York, 114.
Ehrle, F., 16, 555*.
Empédocles, 33.
Enrique Arístipo, 208, 209, 210n.
Enrique de Gante, 217, 221, 425, 440, 446, *448-57*, 465, 475, 477, 482, 484, 487, 489, 506, 537, 541, 558*.
Epicuro, 29, 33.
Epifanio, san, 129.
Eraclio, 55.
Eriúgena, *véase* Juan Escoto Eriúgena.
Ermoni, V., 544*.
Ervisio, 181.
Escoto, Juan Duns, 13, 15, 18, 20ss, 42, 65n, 168, 170, 199, 217, 221, 230, 244, 297, 313, 374, 384, 419, 425, 435, 438, 440, 452, 455, 457, *458-526*, 531, 532, 537, 538, 539, 541, 559-60*.
Véase, además, Escotismo, "Theoremata", *en el Índice de materias.*
Esmaragdo, 116.
Esteban Bar Sadaili, 97.
Esteban de Provins, 212.
Esteban Tempier, 418, 425, 429, 444, 449.
Ethier, A. M., 548*.
Euclides, 208.
Eusebio de Cesarea, *40-42*, 543*.
Eutiques, 106.

F

Fairweather, W., 544*.
Fausto, obispo, 52, 54.
Faye, E. de, 544*.
Federico I, emperador, 170.
Federico II, emperador, 218, 298.
Felipe IV de Francia (el Hermoso), 448.
Figgis, J. N., 545*.
Filliâtre, C., 547*.
Filolao, 30.

Filón, 27, 37, 39, 40, 45, 47, 68, 204.
Finance, J. de, 553*.
Fischer, J., 547*.
Flatten, H., 548*.
Fleig, P., 459.
Focio, 33.
Forest, A., 553*.
Francisco de Asís, 242ss.
Fredegisio, 147, 547*.
Fronober, H., 552*.
Fulberto, 173.
Fulda, 114, 116.

G

Gabriel Biel, 419.
Gandisapora, 192.
Garrigou-Lagrange, R., 554*.
Gaunilón, 167, 256.
Gauthier, L., 549*.
Genserico, 56.
Gerardo de Abbeville, 220.
Gerardo de Cremona, 208ss.
Gerardo de Czanad, 152.
Gerberto de Aurillac, 173, 547*.
Geyer, B., 16, 187, 442-43, 542*, 547*, 550*.
Gil de Roma, 18, 217, 220, 221, 326ss, 419, 425, *444-48*, 451, 453, 455, 457, 489, 490, 538, 541, 558*.
Gilbert de la Porrée (*Gilbertus Porretanus*), *157-58*, 173ss, 185, 547*.
Gilson, E., 16, 17, 77, 148, 230, 244, 249, 250, 257n, 302, 318, 423, 424, 456, 461ss, 497, 530, 537, 542*, 545*, 547*, 551*, 553*, 557*, 559*.
Glorieux, P., 459n, 550*.
Godofredo de Fontaines, 459.
Godofredo de San Víctor, 184, 548*.
Goichon, A. M., 549*.
Gonzalo de España, 458.
Grabmann, M., 16, 301, 542*, 545*, 550*, 552*, 553*, 554*, 555*, 556*.
Grajewski, M. J., 559*.
Gregorio I (Magno), papa, 109.
Gregorio IX, papa, 212, 222, 550*.
Gregorio X, papa, 243, 299.
Gregorio Nacianceno, san, 39, 47, 262.
Gregorio de Nisa, san, 13, *42-46*, 47, 48, 100, 118ss, 132ss, 135, 262, 528, 530, 543*, 544*.
Gregorio Taumaturgo, san, 38.
Grosseteste, Roberto, 96, 209, 217, 221, *321-35*, 428, 551*.
Grünewald, S., 551*.
Grunwald, G., 77n, 225, 542*.
Gualterio de San Víctor, 185.
Guillermo de Auvergne, 198, 199, *222-30*, 250, 536, 551*.
Guillermo de Auxerre, 212.
Guillermo de Champeau, *152-54*, 155, 178, 547*.
Guillermo de Conches, 173, 174, 180, 548*.
Guillermo de Malmesbury, 135.
Guillermo de la Mare, 418.
Guillermo de Moerbeke, 209, 210, 213. 299
Guillermo de St. Amour, 220.
Guillermo de St. Theodoric, 173.
Gundissalinus, Domingo, 198, 204, 208.
Guttmann, J., 550*.

H

Habbel, J., 553*.
Harnack, A., 78.
Harris, C., 559*.
Hauréau, B., 542*.
Hawkins, D. J. B., 542*.
Hegel, *15-17*, 129, 180, 202, 339.
Heidegger, M., 559*.
Henry, P., 545*.
Heráclito, 477.
Herman, el Alemán, 209, 210.
Hessen, J., 545*.
Heurico de Auxerre, 149.
Hieroteo, 97.
Hincmar, 119.
Hipatio de Éfeso, 96.
Hipólito, 31, *33-34*, 36, 543*.
Hipona, 54, 56.
Hitchcock, F. R., 544*.
Hobbes, 401.
Hocedez, E., 440, 557*.
Hoger, 116.
Honorio III, papa, 135.
Honorio, emperador, 55.
Honorio de Autun, 135.
Horten, M., 549*.
Hufnagel, A., 554*.
Hugo de San Víctor, 97, 158, 170, *171*, *178-81*, 185, 236, 547*.
Hume, David, 15.
Husik, I., 550*.

I

Ibn Bajja, *véase* Avempace.
Ibn Masarrah, 200.
Ibn Rusd, *véase* Averroes
Ibn Sina, *véase* Avicena.
Ibn Tufail, *véase* Abubacer.
Inocencio II, papa, 155.
Inocencio III, papa, 550*.
Inocencio IV, papa, 212.
Ireneo, san, 29, 31, 33, 36, 543*, 544*.
Isidoro de Sevilla, San, *109*, 115, 117, 171, 546*.

J

Jaime de Venecia, 208.
Jaime de Viterbo, 448.
Jansen, B., 557*.
Janssen, W., 548*.
Jarraux, L., 557*.
Jerónimo, san, 29-30, 54.
Jerónimo de Ascoli, 429.
Jesucristo, 25ss, 29, 32, 34, 46, 61, 78, 88, 90, 91, 106, 132ss, 163, 187, 241, 244, 269, 272, 286, 288, 289, 335, 403, 405, 417, 432, 436, 447.
Joaquín de Fiore, 423.
Juan el Canónigo, 461.
Juan Crisóstomo, san, 39.
Juan de la Cruz, san, 46, 97.
Juan Damasceno, san, *47-48*, 96, 172, 180, 236, 237, 239ss, 262, 329, 544*.
Juan Escoto Eriúgena, 13, 43, 44, 96, 102, 105, 117, *118-39*, 143, 147, 178, 187, 546*, 547*.
Juan Filópono, 210, 435.
Juan de Friburgo, 296.
Juan Hispano, 198, 204, 208.
Juan de Reading, 460.
Juan de la Rochelle, 198, 235.
Juan de Salisbury, 149, 151, 155, 156, 157, *158*, 170, 172ss, *175-77*, 547*, 548*.
Juan de San Gil, 220.
Julián de Eclanum, 55.
Justino Mártir, san, 27, *28-29*, 30, 31, 37, 40, 543*.

K

Kant, 13, 168, 319, 331, 336, 377, 475, 476
Keicher, Otto, 442, 558*.
Kierkegaard, S., 152, 246, 329.
Kilgenstein, J., 548*.
Kilwardby, Robert, 417, 418.
Kleine, W., 549*.
Koch, J., 445n, 558*.
Koyré, A., 548*.
Kraus, J., 491, 559*.
Kurz, E. 555*.

L

Lactancio, 34, 36, 543*.
Laistner, M. L. W., 546*.
Lamarck, 84.
Landry, B., 463, 559*.
Lanfranc, 152, 161.
Le Blond, J. M., 545*.
Lebreton, J., 544*.
Lefèvre, G., 547*.
Lehu, L., 555*.
Leibniz, 91, 168, 442, 443
León XIII, papa, 419.
Lessing, G. E., 60.
Levasti, A., 548*.
Levy, L. G., 550.
Licencio, 60.
Liertz, R., 552*.
Little, A. G., 550*, 557*.
Locke, John, 15, 256.
Longpré, E., 443n, 459ss, 462n, 557*, 558*, 559*.
Lottin, O., 542*, 554*, 555*.
Ludovico Pío, 116.
Luis (el Hermoso), rey, 96, 120.
Luis de Toulouse, 438.
Lulio, Raimundo, 217, 425 *440-43*, 541, 558*.
Lutero, Martín, 462.
Lutz, E., 551*.
Luyckx, B. A., 551*.
Lyon, Concilio de (1274), 243, 299.

M

Macrobio, 157, 186.
Madaura, 50.
Maimónides, *205-7*, 225, 333, 334, 342, 410, 444, 550*.
Malebranche, N., 68.
Mandonnet, P., 16, 301, 423, 553*, 556*.
Manegold de Lautenbach, 175.
Manes, 51n.
Manfredo, rey, 209.
Maniqueos, 51-54, 61, 91, 361, 549*.
Manser, G. M., 553*.
Marc, A., 553*.
Marciano Capella, 108.
Marción, 32, 34.
Marco Aurelio, 30.
Maréchal, J., 554*.
Maritain, J., 553*, 555*.
Marling, J. M., 554*.
Martín I, papa, 96.
Martin, J., 545*.
Martín de Polonia, 187.
Masnovo, A., 551*.
Mateo de Aquasparta, 217, *433-35*, 437, 557*.
Mauricio de España, 212.
Mausbach, J., 545*.
Máximo el Confesor, san, 96, 120, 127, 133.
Melitón, 27.
Messenger, E. C., 545*.
Messner, R., 559*.
Meyer, H., 554*.
Michel, G., 555*.
Mignon, A., 548*.

Miguel Balbo, emperador, 96, 120.
Miguel Escoto, 209.
Mill, J. S., 149.
Minges, P., 462n, 472, 492, 559*.
Minucio Félix, 34, 543*, 544*.
Mohammed, 203, 424.
Moisés, 27, 37, 40, 352, 396.
Monahan, W. B., 554*.
Mondésert, C., 544*.
Mónica, santa, 50.
Montgomery, F. R., 543*.
Montpellier, 172, 220.
Morgan, J., 544*.
Motte, A., 392n.
Müller, P. M., 559*.
Munk, S., 549*, 550*.
Muñoz Vega, P., 545*.

N

Nápoles, 218, 298, 299.
Nardi, Bruno, 293, 424.
Nicolás I, papa, 120.
Nicolás de Cusa, 187.
Nicolás de Lisieux, 220.
Noel, L., 554*.

O

Ockham, Guillermo de, 17, 18, 19, 20, 160, 238, 419, 455ss, 460, 461, 462, 466, 526, 539.
Odón de Tournai, 147, 547*.
O'Donnell, C. M., 551*.
Ofitas, 32.
O'Leary, de Lacy, 549*.
Oligiati, F., 553*.
Olivio, Pedro Juan, *435-37*, 487, 557*.
O'Mahony, L. E., 554*.
Orígenes, 36, *37-39*, 40, 44, 46, 366, 544*.
Ormuz, 51.
Orvieto, 299, 422.
Oseas, 238.
Ostia, 53.
Ostler, H., 548*.
Otloh de St. Emmeran, 151.
Ottaviano, C., 547*, 556*, 558*.
Oxford, 170, 217ss, 220, 231, 232, 419, 428ss, 438, 458, 550*.

P

Pablo, san, 25, 41, 43, 52, 53, 96, 97, 133ss, 237, 338, 516.
Pablo Warnefrid (el Diácono), 113.
Palatina, Escuela, 113-16, 119.
París, Concilio de (1210), 187, 188, 212.
París, Universidad de, 115, 170, 171, 172, 192, 209, 212, 213, *217-20*, 231, 232, 242, 290, 298, 299, 316, 417ss, 420, 422, 425-29, 433, 438, 440, 444, 448, 458, 533, 550*.
Patch, H. R., 546*.
Patricio, 50.
Patterson, R. L., 554*.
Paulino de Aquileia, 114.
Paulus, J., 558*.
Peckham, Juan, 417, 418.
Pedro de Auvergne, 300n.
Pedro de Corbeil, 212.
Pedro Damián, san, *152*, 360, 538, 547*.
Pedro Lombardo, 48, 170-72, 185, 219, 246, 291, 299, 300, 355, 419, 428, 438.
Pedro de Maricourt, 428.
Pedro de Pisa, 113.
Pedro de Poitiers, 185.
Peers, E. A., 558*.
Péghaire, J., 555*.
Pegis, A. C., 554*.
Peillaube, E., 553*.
Pelagio, 55.
Pelster, F., 16, 459, 557*, 560*.
Pelzer, A., 16, 550*.
Peripateticus Palatinus, 154.
Petilianus, 54.
Picavet, F., 542-43*.
Pichon, R., 544*.
Pieper, J., 554*, 555*.
Platón, 14, 21, 22, 27ss, 30ss, 33, 34, 36ss, 40, 41, 45, 48, 49, 61, 65, 68, 70, 73, 80, 81, 85, 86, 98, 145, 147, 160, 173, 174, 184, 193, 206, 210, 211, 228, 244, 247, 248, 259-62, 273, 284, 301, 304, 317, 350, 379, 414, 456, 534ss, 537.
Plotino, 38, 40, 45, 46, 52, 70, 81, 83, 85, 87, 91, 98, 100, 193, 205, 211, 247, 248, 273, 361, 386, 414.
Ponticiano, 52.
Porfirio, 40, 47, 104, 105, 107, 144, 145, 192, 193
Portalié, E., 72n., 545*.
Posidio, 56.
Posidonio, 131, 323.
Prestige, G. L., 544*.
Prisciano, 115, 116, 157, 219.
Prisciliano, 55.
Probst, J. H., 558*.
Proclo, 97, 99-102, 193, 208, 210
Pseudo-Avicena, 135.
Pseudo-Dionisio, 13, 21, 46, *96-104*, 105, 118ss, 123, 124, 127, 134, 135, 138, 178, 193, 210, 232, 236, 238, 291, 293, 339, 343, 410, 534, 545-46*.
Pseudo-Empédocles, 200.

Ptolomeo, 208.
Ptolomeo de Lucca, 300.
Puech, A., 544*.
Pulleyn, Robert, 158, 170.

Q

Quintiliano, 114.

R

Rabano Mauro, 115, *117*, 119, 541, 546*.
Rahner, K., 555*.
Ramberto de Bolonia, 418-19.
Rand, E. K. 546*.
Rashdall, H., 550*, 556*.
Raimundo, arzobispo de Toledo, 208.
Reginaldo de Piperno, 300.
Régnon, T. de, 554*.
Reilly, G. C., 552*.
Reims, Concilio de, 115.
Reiners, J. 547*.
Remigio de Auxerre, san, 135, 147.
Remusat, C. de, 547*.
Renan, E., 549.
Ricardo de Middleton, 217, *438-40*, 537, 541, 557*.
Ricardo de San Víctor, 17, 43, 170, *181-87*, 236, 441, 548*.
Rimaud, J., 553*.
Rivière, J., 544*.
Robert Kilwardby, 417, 418.
Robert, P., 552*.
Roberto de Courçon, 212, 217.
Roberto de Sorbon, 221.
Rocca, G. della, 555*.
Roger Bacon, 16, 198, 217, 231, 232, 235, 296, *427-33*, 536, 538, 541, 556-57*.
Roger Marston, 198, 217, *437-38*, 557*.
Rohmer, J., 560*.
Rohner, A., 550*.
Roland-Gosselin, B., 555*.
Rolando de Cremona, 220.
Rolfes, E., 554*.
Romeyer, B., 543*, 555*.
Roscelin, 148, *149-51*, 152, 154, 155, 547*.
Rosenmöller, B., 552*.
Roth, L., 550*.
Rousselot, P., 555*.
Ruggiero, G. de, 543*.
Runciman, S., 548*.

S

Saliba, D., 549*.
San Víctor, Escuela de, 21, 154, 157, 158, 171, 172, *178-85*, 236, 253, 287, 548*.
St.-Gall, 116, 119.
Santa Sabina, Roma, 299.
Sassen, F., 556*.
Scharschmidt, C., 548*.
Scheeben, H. C., 552*.
Schelling, 301.
Schmieder, K., 552*.
Schneider, A., 546*, 552*.
Scholz, R., 558*.
Schulemann, G., 554*.
Séneca, 239, 429, 432.
Sens, Concilio de, 155.
Sertillanges, A. D., 553*, 555*.
Seul, W., 547*.
Severo, patriarca de Antioquía, 96, 97.
Scharp, D. E., 550*.
Sicilia, 208.
Sickes, J. G., 547*.
Siger de Brabante, 192, 203, 217, 221, 418, 421, *422-26*, 440, 556*.
Silvestre II, papa, *véase* Gerberto de Aurillac.
Simon de Authie, 212.
Simon du Val, 422.
Simpliciano, 53.
Simplicio, 210.
Siria, Sirios, 97, 192, 200.
Smith, M., 549*.
Sócrates, 29, 34.
Sorbona, 221, 550*.
Soto, Domingo, 312.
Spencer, Herbert, 405.
Spinoza, 60, 125, 201, 550*.
Steele, R., 556*.
Stegmüller, F., 556*.
Stöckl, A., 543*.
Suárez, Francisco, 13-14, 312, 327, 389, 490.
Sweetman, J. W., 550*.
Switalski, B., 545*.

T

Taciano, 27, *29-30*, 544*.
Tagaste, 50, 51, 53.
Taylor, H. O., 546*.
Temistio, 193, 201, 209, 210.
Tempier, Esteban, 418, 425, 429, 444, 449.
Tennemann, W. G., 16.
Teobaldo, arzobispo de Canterbury, 158.
Teodorico, rey de los ostrogodos, 105, 108.
Teodorico de Chartres, 172ss, 175, 187.
Teodoro de Tarso, 114.
Teodulfo, 114.
Teófilo de Antioquía, 27, *31*.
Teofrasto, 33.
Tertuliano, 27, *34-36*, 544*.
Thamin, R., 544*.
Théry, G., 549*.
Thomson, S. H., 551*.

Toledo, 208, 209.
Toledo, Francisco Cardenal, 312.
Tomás de Aquino, santo, *298-419;*
y Alberto Magno, 290, 295, 296;
y san Agustín, 50, 58, 71-75, 76, 80, 82;
y Aristóteles, 188, 209-11, *410-18;*
y san Buenaventura, 242-43, 249-50, 254, 263-65, 272-73, 282;
y Duns Escoto, 463-65, 468-73, 475-77, 481, 484-85, 489-90, 492ss, 504ss, 510-11, 514-19, 522, 526, 536-41;
y los filósofos árabes, 191-92, 199, 201, 203, 209;
y otros filósofos, 18, 20ss, 48, 96-97, 99, 106, 159-60, 163-64, 168, 170, 186-188, 207, 217, 220ss, 224, 226, 229ss, 420-26, 432ss, 437, 440, 444ss, 447, 455.
naturaleza de la filosofía, 18, 41-42, 152, 249, *307-17,* 529-35.
teología, 475, 530, 531ss;
BIBLIOGRAFÍA, 549ss, *552-55.*
Tomás Becket, santo, 158.
Tomás de Erfurt, 459.
Tomás de Sutton, 419, 460.
Tonquédec, J. de, 555*.
Toulouse, 212, 220.
Turnau, D., 546*.

U

Ulpiano, 177.
Ulrico de Estrasburgo, 296.
Urbano IV, papa, 212.
Urbano V, papa, 213.

V

Valdenses, 186.
Valentino, 32, 34.
Valerio, 54.
Vann, G., 553*.
Van Riet, G., 555*.
Van Steenberghen, F., 250, 423, 424, 556*.
Vernet, F., 548*.
Victorino, 52.
Victorinos, *véase* San Víctor, Escuela de.
Viena, 220.
Vienne, Concilio de (1311), 436ss, 557*.
Vital du Four, 435n.
Viterbo, 299.

W

Wadding, Luke, 459, 460, 559*.
Webb, C. C. J., 548*.
Wébert, J., 554*.
Wensinck, A. J., 550*.
Wilmot Buxton, E. M., 546*.
Wilpert, P., 555*.
Wrobel, J., 548*.
Wulf, M. de; *véase* De Wulf, M.

Z

Zenón, emperador, 192.
Zenón el Estoico, 36.
Zósimo, papa, 55.

ÍNDICE DE MATERIAS

Las referencias principales se han compuesto con cifras en cursiva. Las cifras seguidas de asterisco remiten a los apéndices o a notas bibliográficas.

A

Absolutismo (Idealismo), 129.
Absolutismo (Político), 407.
Abstracción; s. Buenaventura, 281, 283s, 285s; sto. Tomás, 160, 378-81, 471; Escoto, 469, 471, 477s, 491;
  condiciones psicológicas, 197, 198s, 240, 281, 283s, 286, 294, 378-81, 434s, 446, 450, 468s, 471, 477s;
  condiciones ontológicas, 73, 144s, 156, 158ss, 240, 379ss, 446, 468s, 491;
  e intuición, 477s.
Accidentes, 44s, 151, 157, 165, 319s, 341, 355, 451, 473.
Acción, 125, 489.
Actio in distans, 505s.
Acto y Potencia; sto. Tomás, 320, 324-28, 333, 411, 535; Escoto, 489, 493; *véase también* 196, 201, 253.
Acto Puro; sto. Tomás, 304, 322, 325, 341, 355; *v. también* 196, 201, 253, 271.
Actos humanos, 386ss, 392ss, 522.
Actos indiferentes, 393, 522.
Agnosticismo, 37, 125, 204s, 207, 236, 339, 349, 465, 482. *Véase también Vía negativa.*
Agustinismo; s. Buenaventura, 244ss, 250, 257, 273, 277, 281s; sto. Tomás, 58, 312, 350, 414; Escoto, 463, 466, 471, 517; *véase también* 57ss, 76, 86, 159s, 161, 168s, 179, 205, 217, 221s, 226, 228, 229s, 231ss, 235, 240s, 294, 432, 435, 437s, 441, 443, 445, 449, 456ss, 528ss, 535-37, 557*;
  y Aristotelismo. *V.* Aristotelismo.
Agustinos, Orden de los, 178, 220, 425, 444, 448.
Alma, humana; primeros cristianos, 31, 39, 44, 48; s. Agustín, 51, *85ss;* s. Buenaventura, *277-88*, 295; sto. Tomás, *365-76*, 555*; Escoto, *512-20; v. también* 131, 179, 198, 203, 226ss, 239, 434-7, 554*;
  conocimiento de sí misma; *véase* Autoconsciencia;
  en estado de separación, 374, 447n, 468, 477, 492, 514;
  espiritualidad, 35s, 44s, 85ss, 108, 179, 226, 228, 277s, 373s, 435;
  facultades; *véase* Facultades;
  forma del cuerpo; *véase* Cuerpo y alma;
  individuación, 278, 280, 412, 447n, 492, 514;
  inmortalidad; *véase* Facultades;
  origen del; *véase* Creacionismo; Traducianismo;
  simplicidad, 44, 227, 277, 436s, 492, 494, 513;
Alma del mundo, 41, 173, 194, 205.
Amor; s. Agustín, 67, 88-91, 94; Escoto, 463, 475, 517, 524; *véase también* 555*;
  del hombre a Dios, 46, 88-91, 288s, 372, 521, 524;
  en Dios; *véase* Dios, Naturaleza de.
Analogía; s. Buenaventura, *266-8;* sto. Tomás, *344-9*, *383-5*, 553*; *véase también* 101, 123, 165, 196, 224s, 236, 293, 451, 455, 484s;
  de atribución, 348s, 485s;
  de proporción, 345ss;
  de proporcionalidad, 266ss, 345ss;
  de semejanza, 267.
Ángeles, 131, 234, 239, 322ss, 468;
  composición hilemórfica, 226, 272, 294, 322s, 418, 435, 464, 492;
  materia en los Á.; *véase* Composición hilemórfica; Inteligencias separadas.
Animales, 378.
Apetición, Facultad de, 367. *Véase también* Apetito.
Apetito
  de conocimiento de Dios, 392;
  de inmortalidad, 375;
  imposibilidad de que un apetito natural sea vano, 373;

intelectual, 368, 516;
la voluntad como apetito y como libertad, 515s;
sensitivo, 367;
véase también Deseo.
Apologética, 26, 432, 441, 527.
Apologistas cristianos
griegos, 25-31, 39s;
latinos, 34-36.
Argumento ontológico de san Anselmo, *165-8*, 547*; s. Buenaventura, 253, *256s;* sto. Tomás, *330s;* Escoto, 463, 503ss; *véase también*, 77, 236.
Aristocracia, 406.
Aristotelismo
oposición al; s. Buenaventura, 244, 248ss, 261ss, 266, 278, 285s; *véase también* 185, 191, 199, 211ss, 222ss, 229s, 235, 290s, 416-9, 444, 550*;
Platonismo y Neoplatonismo; s. Buenaventura, 248, 250, 259, 262; sto. Tomás, 321, 350, 534-6; *véase también* 48s, 80, 172, 193s, 195, 197, 211, 224, 227-9, 293s, 534-6;
y Agustinismo; Guillermo de Auvergne, 226-7, 229ss, 234s; Alejandro de Hales, 236, 239ss; s. Buenaventura, 242, 244-7, 249, 259-62, 270s, 273s, 277ss, 280s, 284s, 314-6, 330n; s. Alberto Magno, 290, 294s; sto. Tomás, 312, 314-7, 321s, 330n, 351, 372, 410, 414, 417; Escoto 463ss, 471, 476; *véase también* 50, 191, 221, 440, 457, 530, 533s, 536s;
y Cristianismo; sto. Tomás, 399s, *410-3*, *414s*, 420s, 533ss; *véase también* 107, 131, 290s, 296s, 420s, 533ss.
y Escotismo: *véase* Agustinismo.
y Tomismo, 48s, 188, 192, 218, 221, 229s, 290, 295, 296s, 298s, 303ss, 312-7, 320-5, 332ss, 335s, 337, 365, 369, 372, 375ss, 386-90, 393, 395, 397-404, 406s, *410-8*, 440, 530, *533-6*.
otras cuestiones, 21, 45, 47s, 72, 105ss, 131, 145, 150, 178, 191-4, 198, 207, 211ss, 218, 226-30, 238-42, 246-50, 252s, 420-6, 436, 440, 447-51, 456, 530; *véase también* s. Alberto Magno, 290, 293ss, 296s; Escoto, 469, 471s, 473s, 476s, 478, 492.
Arquetipos, *véase* Prototipos.
Artes, Escuela o Facultad de, 219, 420, 422, 424, 426.
Artes liberales, 108s, 116s, 152, 171, 172s, 178.
Ascenso a Dios, 45ss, 63, 67, 69, 181, 244, 249, 287ss, 528s, 559*.
Asesinato, 405.
Astrología, 429, 431.
Astronomía, 108, 115, 116, 171, 232s, 414s, 429, 431s. *Véase también* Cuerpos celestes; Esferas celestes.
Ateísmo, 30, 70, 237, 253, 329.
Atomismo, 174, 180.
Atribución, *véase* Analogía de atribución.
Atributos
divinos, *véase* Dios, Naturaleza de;
del Ser, *véase* Ser, atributos del,
Atributos trascendentes, 483, 498. *Véase también Passiones Entis.*
Autoconsciencia, Autoconocimiento, 63-65, 77, 179, 228, 279, 282, 381, 434, 435n, 441, 470ss.
Autopreservación, 394.
Autoridad
de Aristóteles, *véase Índice de Nombres.*
de los filósofos, 273s, 275, 429;
religiosa, *véase* Fe y Filosofía; Teología y Filosofía;
toda A. viene de Dios, 407.
Autoridad política, 176s, 401, 405, 407s, 526.
Averroísmo, *véase* Averroes; Averroístas latinos *en el Índice de Nombres.*

B

Bachillerato, 218, 299.
Beatitud, s. Agustín, 60, 67, 78, 85s, 87; s. Buenaventura, 265, 278, 282; sto. Tomás, 311, 330, 369, 386-92, 396, 403, 414s; Escoto, 516ss, 519; *véase también* 134, 422, 426.
Belleza, s. Agustín, 66, 67s, 69, 78; sto. Tomás, 408.
Biblia, *véase* Sagradas Escrituras.
Bien, El, 41, 70, 103s, 273.
Bien Común, El, 401s, 404ss, 408, 526, 555*.
Bienaventuranza en el cielo, *véase* Visión beatífica.
Bondad
en Dios, *véase* Dios, Naturaleza de;
en las criaturas, 68, 343, 356s;
B. moral, *véase* Moralidad.

C

Cábala, 204.
Calendario Juliano, 431.
Cambio, 321, 324s, 421, 439;
accidental, 320, 324, 411;
sustancial, 106, 269ss, 320, 324s, 411, 493, 495.
Cantidad, 45, 124, 294, 321, 323, 325, 358, 495.
C. infinita, 358.
Carmelitas, Orden de los, 220.
Cartesianismo, 17, 21.

Castidad, 393.
Castigo, *véase* Sanción moral;
eterno, *véase* Infierno;
de muerte, *véase* Pena capital.
Casualidad e inducción, 478.
Categorías de Aristóteles, 106, 124, 145; 224, 320, 535;
de Raimundo Lulio, 441.
Causa, 554*
deseo de conocer la C., 469;
C. ejemplar, *véase* Ejemplarismo;
C. natural y libre, 478;
serie infinita de causas, 196, 324, *334*, 499ss.
Causalidad, 125, 276, 331s. *Vésae también* Ocasionalismo.
Certeza, 57, 61ss, 72, 284s, 377, 431, 474-7.
Cielo, *véase* Visión beatífica.
Ciencia
C. experimental, 231s, 291s, 296, 309, 337, 427ss, 432, 552*, 557*;
Naturaleza, 171, 308s, 473ss, 496, 538;
Sabiduría y C., 259s, 274, 474.
Clero regular, *véase* Órdenes religiosas.
Cognición, *véase* Conocimiento.
Color, 44, 232ss.
Comentarios, 96s, 108, 120, 170, 172, 178, 191ss, 200s, 209ss, 232, 291, 300, 317, 444, 534.
Composición
de Esencia y Existencia, *véase* Esencia;
del *Quod est* y el *Quo est*, 239, 277, 325.
C. hilemórfica
en el alma humana, 226, 239, 276-8, 294, 492;
en los ángeles, 226, 271, 294, 323, 464, 492;
en las sustancias materiales, *véase* Hilemorfismo;
en todos los espíritus creados, 205, 226s, 238s, 270s, 294, 322s, 325, 432, 435, 437s, 441;
ausencia de C. en Dios, 341, 350, 501. *Véase* también Dios, Naturaleza de: Simplicidad.
Compositum, El hombre como, 365ss, 514s, 519s. *Véase también* Cuerpo y Alma.
Concepto, *véase* Idea.
Conceptualismo, 146, 150, 156, 457.
Conocimiento; s. Agustín, *60-74*, 545*; s. Buenaventura, *280-8*, 551*; santo Tomás, 367, *377-85*, 554-55*; Escoto, 465, *467-79*, 488s, 517, 559-60*; *véase también* 184, 194, 228, 434, 449s, 547-8*, 551*, 557*.
C. actual y habitual, 236;
n Dios, *véase* Dios, Naturaleza de;
C. implícito, 254;
Véase también Conocimiento sensible; Autoconsciencia; Singulares, Conocimiento de los.
Conocimiento innato, 282s, 286, 329s.
Conocimiento sensible; s. Agustín, *62-5*, 72, 74; s. Buenaventura, 280-4, 285s; sto. Tomás, 304, 319, 332s, 340, 343, 366s, *377s*, 381ss, 467-70; Escoto, 467-70, 473, 476, 497, 512, 514; *véase también* 45, 228, 433ss, 438, 449s;
origen del, *véase* Sensación;
y entendimiento, *véase* Entendimiento.
Conservación, 77, 506.
Constitución política, 407.
Contemplación, 66s, 181, 287ss, 386, 398, 399n, 415.
Contingencia, 194, 196, 253, 323, 327, 336ss, 480s, 499ss, 508;
como argumento de la existencia de Dios; *véase* Dios, Existencia de.
Contradicción, 359s, 503.
Contradicción, Principio de no, 61s, 151s, 359s, 476.
Contrato social, 175.
Corán, El, 197, 202.
Corpus Coeleste, *véase* Cuerpos celestes.
Corrupción, 373, 439, 494, 514, 519. *Véase también* Muerte.
Cosmogonía, 198. *Véase también* Creación, Criaturas.
Cosmos, 194, 415.
Creación; s. Buenaventura, 260, 262-5, 288; sto. Tomás, 304, *354-64*, 412, 414s; Escoto, 490, 506, *510s*; *véase también* 31, 33, 38, 43s, 81, 102, 107, 122, 125-9, 164s, 174, 199, 201, 205s, 238, 294, 446, 535, 550*.
C. desde la eternidad, 18, 125, 129, 196, 198, 199, 224, *262-5*, 294, 310, 334, 357ss, 414, 423, 437s, 441, 455, 464, 510s.
C. libre, 81, 102, 196, 198, 201, 224, 348s, 355, 361, 455, 509;
forma en que se efectúa la C., 81-4, 130s, 201, 223, 238s, 294, 355s, 423;
motivo de la C., 356, 360s, 412;
no hay relación real de Dios a las criaturas, 355, 510;
sólo Dios puede crear, 355s.
Creacionismo (origen del alma), 36, 86, 227, 239, 248, 276. *Véase también* Traducianismo.
Credo ut intelligam, 17, 26, 37, 57, 161, 182.
Creencia. *Véase* Fe.
Criaturas; Eriúgena, 121s, 125-31, 133ss; s. Buenaventura, 260s, 265-8; sto. Tomás, 324-8, 345-8, 354s; *véase tam-*

bién 201, 205, 223, 226, 236, 238, 445s, 455.
Composición hilemórfica en todas las criaturas, *véase* Composición;
C. materiales, *véase* Mundo material.
Crimen, 404.
Cristianismo, 15, 19, 25s, 31s, 37, 45ss, 50-3, 93ss, 132s, 161ss, 170s, 173, 182, 192, 304, 399s, 403s, 432, 527-36.
Criticismo, 16, 88-91, 199, 471, 538.
Cualidades, 44s, 131. *Véase también* Accidentes.
Cuerpo 35, 44s, 84s, 106, 187, 205, 233, 271, 272s, 340s, 447. *Véase también Forma corporeitatis;* Hilemorfismo; Materia; Mundo material.
Cuerpos celestes, 207, 265, 323s, 415, 423, 431, 554*. *Véase también* Esferas celestes.
Cuerpo de Cristo, muerto, 417, 447, 494.
Cuerpo humano, 31, 51, 226, 277s, 365ss, 373s, 447, 494;
resurrección del, *véase* Resurrección.
Cuerpo y alma
Alma en el cuerpo (Teoría platónicoagustiniana), 39, 44s, 85, 169, 179, 226s, 239, 471;
Alma forma del cuerpo; sto. Tomás, 365s, 372s, 412; Escoto, 470s, 512-5, 518; *véase también* 226s, 277s, 295, 436s, 447, 455;
el hombre es una sustancia completa, 31, 365, 412, 514s.

D

Dator formarum, 197, 450.
Decálogo, 523-6.
Deducción, 442, 454-6, 474, 478, 481, 508.
Deificación del hombre, 132-5.
Demiurgo, 28ss, 32, 337, 414.
Democracia, 406-7.
Demostración, 462n, 508, 518, 520. *Véase también* Prueba.
Deseo
de felicidad, 330, 516;
de inmortalidad, 374, 520;
de la verdad absoluta, 392;
de la visión beatífica, 388-92;
del bien infinito, 502s;
D. natural debe alcanzar su cumplimiento, 373s, 391s, 469;
D. natural y elícito, 374, 519s;
y conocimiento, 330, 469.
Designio, *véase* Finalidad.
Destino, 360.
Determinismo, 421, 425, 431.
Dialéctica, 108, 116, 151s, 154s, 158, 166, 169, 171;
D. en la Teología, 43, 152, 155, 162, 166, 178, 181, 185, 192, 292, 307.
Dialécticos medievales, 151, 155, 530.
Diferencia, 188, 197.
Diferenciación, 197, 340.
D. sexual, 43, 133.
Dimensiones, 124, 233. *Véase también Materia quantitate signata.*
Dios, Existencia de
no puede ser ignorada, 236s, 251-7, 329s;
naturaleza de su conocimiento, 255, 282, 329s, 331, 450, 454;
Probable, 30, 236, 252, 329, 331ss, 432, 461, 498ss;
Pruebas en general; s. Agustín, 57, 75-8; s. Buenaventura, *251-8;* sto. Tomás, 325, *329-38,* 411; Escoto, 463s, *498-501; véase también* 28, 33s, 42, 48, 131, 165s, 179s, 182ss, 194, 206s, 225, 236, 438, 454, 528, 532s.
Pruebas en particular
por el movimiento, 107, 179, 194, 207, 293, *333-5,* 498s;
por la causalidad eficiente, 164, 179, 183, 207, 236, 334;
por la contingencia de los seres, 182, 194, 207, 252s, 293, 334, 499ss;
por los grados de perfección, 163ss, 183, 336;
por el orden o la finalidad, 28, 33s, 42, 48, 76, 78, 180, 336-7;
por el deseo de felicidad, 76s, 254s, 282;
por las verdades eternas, 61, 70, 76, 168s, 236, 257, 279;
argumento ontológico; *véase* Argumento ontológico;
por el conocimiento de sí mismo, 76ss, 279;
por el consentimiento universal, 33, 77.
Bibliografía, *véase* Dios, Naturaleza de.
Dios, Naturaleza de
Validez del conocimiento natural de, 18, 30, 45, 68, 78ss, 106, *339-51, 381-5,* 432, 461s, 481s, 496ss; restricción, puesta en duda o negación de dicha validez, 18, 37, 124s, 131, 207, 247s, 461, 465, 504s. *Véase también Vía negativa.* Ausencia de accidentes en Dios, 79, 165, 340.
Acto puro; *Véase* Acto puro.
Amor, 182, 196, 356, 361.
Bondad, 28, 38, 43, 78, 98, 102, 107, 127s, 196, 237, 343, 352, 356s, 361.
Causa eficiente primera, 79, 122, 130, 236, 422 s, 500ss.
Distinción entre los atributos, 196, 293, *351s,* 435, 488, *506s.*
Esencia, definición *(Ipsum Esse),* 223, 293, 303, 331, *352s,* 411.

Esencia y existencia idénticas, 125, 196, 223, 293, 326, 352, 411.
Eternidad, 28, 30, 78s, 107, 165, 237.
Fin último de todas las cosas; sto. Tomás, 305, 309, 387, 391, 397, 412, 415; *véase también* 102, 122, 130s, 135, 236, 238, 259, 265, 422, 500ss.
Forma de todas las cosas; *véase* Forma.
Incomprehensibilidad, 28, 31, 33, 78, 128. *Véase también Vía negativa.*
Infinitud, 78s, 168, 237, 501ss, 507.
Inmaterialidad, 35, 340.
Inmensidad, 28, 37, 504.
Inmutabilidad, 31, 78s, 88, 166, 207, 237.
Inteligencia, 79, 197, 237s, 248, 261s, 293, 348-51, 413, 452, 461, 499, 501ss, 507; negación de la, 138.
Justicia, 165, 353, 505s.
Misericordia, 505ss.
Omnipotencia, 31, 184, 237, 359, 361, 462, 497, 504s.
Omnipresencia, 165, 293, 505.
Presciencia, 34, 43s, 79, 107, 248, *261s*, 348.
Providencia; sto. Tomás, 323, 396s, 401, 413; Escoto, 497, 505s; *véase también* 180, 207, 223, 248, 264, 421, 425; *además, véase* Dios, Existencia de: prueba por el orden o la finalidad.
Relación de Dios a las criaturas, no es real, 346, 354s.
Sabiduría, 28, 31, 34, 78, 165, 184, 236s, 343s, 384.
Ser espiritual, 31, 34ss, 38, 44, 106.
Ser personal, 67, 335, 383, 384s.
Simplicidad, 79, 165, 188, 205, 223, 341, 350s, 354, 484, 501, 507.
Trascendencia, 79, 98, 99s, 102, 122, 124ss, 204s, 207, 293s, 333, 464, 501.
Unicidad, 454, 500, 503.
Verdad, 169, 196, 505s.
Vida, 165, 196, 293, 342, 499.
Voluntad, 205, 238, 501, 506-10.
V. libre, 241, 293, 348s, 356, 360ss, 501, 507, 508ss.
Bibliografía, 544s*, 547s*, 552*, 554*.
Disolución, *véase* Corrupción.
Dispensa de la Ley Natural, 524s.
Disputaciones, 219.
Distinción, *Distinctio Formalis a parte rei*, 435s, 465, 480, *487-92*, 495, 500, 506s, 513, 559*.
D. conceptual, 326, 488; exclusivamente mental, 488; física, 326; objetiva, 326; *Distinctio rationis cum fundamento in re*, 488; racional, 239; real, 239, 326, 368, 446, 488, 491; virtual, 488.
"Distinción real" entre esencia y existencia. *Véase* Esencia y Existencia.
Diversidad, 188, 197.
"Doble verdad". Teoría de la, 202, 316, 421, 426, 441, 556*.
Doctorado, en la Edad Media, 219.
Dominicos, Orden de los, 220ss, 290, 293, 298s, 417ss, 425.
"Dos Espadas", 447.
Dualismo, 32, 103s, 186, 548*. *Véase también* Maniqueísmo.
Duda, 62, 284. *Véase también* Escepticismo.

E

Economía en la historia de la Filosofía, 22. su cuidado compete al Estado, 403.
Educación, 39, 113-8, 143s, 172, 218-20, 243, 394; *véase también,* Escuelas, Universidades.
Educción de la forma. *Véase* Forma, educción de la.
Egipcios, Expoliación de los, 238, 395, 524.
Egoísmo, 401s.
Ejemplarismo, s. Agustín, 68, 79s; s. Buenaventura, *258-61*, 265, 268, 285s, 288, 532, 551*; sto. Tomás, 350s, 414, 534s; Escoto, 507; *véase también* 39, 41, 43, 126, 157, 160, 169, 174ss, 223, 234, 237s, 433, 452.
Elección, 371, 517.
Elevación del hombre, Sobrenatural, 132-6; *véase también* Fin del hombre.
Emanación, Árabes, 194, 196ss, 199, 201; *véase también,* 32, 39, 41, 43, 68, 100ss, 107, 122, 127-30, 175, 204s, 223s, 239, 293s, 304, 423.
Empirismo, 217.
Encarnación, 104, 132, 187, 198.
Entendimiento; sto. Tomás, 315s, 367s, 371s, 381s, 391s; *véase también* 284, 287, 469, 514s;
dependiente de los sentidos, 332, 374, 378-83; *véase también* 280-5, 449ss;
E. adquirido, 201;
independiente de los sentidos, 63, 518.
Objeto del E., 63; el objeto propio es la esencia material; sto. Tomás, 319, 332s, 374, 380, 382, 468-71; negación de esta teoría, 63, 468-71; el objeto del E. es el ser, 332s, 382, 467ss, 481;
superior a la materia y los sentidos, 279, 512s, 518;
y conocimiento de sí, 63, 279, 282s, 381, 435;
y razón *(Intellectus et Ratio)*, 368, 555*;
y voluntad, 371, 515ss. *Véase también* Voluntad, primacía de la.
Entendimiento activo, 72, 228, 240, 281,

378s, 413, 422, 430, 433, 437s, 446. 469;
un solo entendimiento activo en todos los hombres, Árabes, 194, 197ss, 202; *véase también* 207, 228, 280, 295, 375s, 420, 422.
Entendimiento pasivo, 197, 207, 281, 378s, 433, 446, 469;
un solo entendimiento pasivo en todos los hombres, 197n, 201, 207, 248, 280, 375, 420, 422. *Véase también* Monopsiquismo.
Epicureísmo, 62, 87.
Epistemología, 41, 46, 60-5, 73, 146, 284s; sto. Tomás, 319, 332, 377, 412, 554-55*; Escoto, 465, 470s, 473, 476.
Error, 64, 284, 314;
errores de los filósofos, 248s, 309, 314s, 444;
inevitable fuera de la Fe; *véase* Fe.
Escepticismo, 52, 61-5, 200, 285, 457, 477.
Escolasticismo, Escolástica, 13, 246, 310, 316, 416, 536, 548*.
Escolásticos decadentes, 15, 20, 296, 316.
Filosofía E., 15, 17, 166, 241, 536; *véase también* Filosofía medieval.
Influencia árabe, 198s, 204s.
Teología E., 17, 155, 166, 182, 241, 243, 307, 416, 529.
Escotismo, 440, 462-66, 559*;
y tomismo, 462-6, 471-6, 484, 539.
Véase también Tomás de Aquino, santo, y Duns Escoto *en el Índice de Nombres*.
Escuelas, 51s, 113-7, 119, 171s, 173, 217;
E. Seráfica; *véase* Filosofía franciscana.
Esencia, 68, 158, 325, 379, 445s, 449, 451s, 453s, 456s, 478, 489s.
Filosofías de la E., 303s, 451, 456.
E. inteligible; *véase* Inteligible.
Esencia y Existencia, Árabes, 194, 195s, 198s, 326s, 549*; Guillermo de Auvergne, 223s, 226; s. Alberto Magno, 293, 294; sto. Tomás, 323, *325-8*, 341, 352, 411, 535, 553-54*; Gil de Roma, *445s*, 558*; Escoto, 489s; *véase también* 125, 435, 439s, 453ss, 457, 553*.
Esferas celestes, 194, 201, 203, 207, 233, 323
Especie
Género y E. (Universales), 144-51, 153, 157-60, 423. *Véase también* Universales.
Unidad específica e Individuales, 153, 324, 154. *Véase también* Individuales; Individuación.
Espíritu
Grados del, 322s.
Procedente de la luz, 234; *véase también* Ángeles; Inteligencias separadas; Alma humana.
Espiritualidad del alma; *véase* Alma humana.
Espiritualización del cuerpo humano, 132, 134ss.
Esse, v. Esencia; Existencia.
Esse diminutum, 327, 490.
Estado; s. Agustín, 93-5; Juan de Salisbury, 175-7; sto. Tomás, 399-405, 407s; *véase también* 526, 545*, 555*;
e Iglesia; *véase* Iglesia Católica.
Estética, 65s, 408s, 555*.
Estoicismo, 26, 28, 30, 34ss, 47, 83, 175s, 204.
Estrellas; *véase* Cuerpos celestes.
Eternidad, 166, 224, 554*.
Creación desde la E.; *véase* Creación.
E. del mundo; *véase* Mundo;
en Dios; *véase* Dios, Naturaleza de.
Eterno retorno, 423.
Ética; S. Agustín, *87-92*, 545*; sto. Tomás, *386-98*, 555*; *Escoto*, 464, *521-6*, 539; *véase también* 47, 171, 193, 259, 432, 542*.
Eudemonismo, 61, 87, 386, 395.
Evolución, 84. *Véase también* Razones seminales.
Existencia; sto. Tomás, 303s, 325-8; Escoto, 472, 486, 494s, 503; *véase también* 103, 295, 445, 451ss, 456s;
como relación del efecto a la causa, de la criatura al Creador, 453s, 489s;
conocimiento de la E., 62, 452, 472, 477s;
en Dios; *véase* Dios, Naturaleza de
Filosofías de la E., 303s, 456.
Véase también Esencia y Existencia.
Existencialismo, Filosofía existencial, 303.
Experiencia, necesaria para lograr certeza, 431. *Véase también* Conocimiento sensible.
Éxtasis, 46, 205, 288.
Extensión de los cuerpos, 124, 233. *Véase también Materia quantitate signata.*

F

Facultades, *366-8*.
formalmente distintas, 494;
no se distinguen realmente del alma, 227, 240, 281, 287;
realmente distintas, 366s.
Fantasma, 285, 374, *377-83*, 434, 446, 468ss, 514.
Fe
el error filosófico es inevitable al margen de la Fe, 247-50, 261, 278, 289, 313s, 316, 532;

y Razón, sto. Tomás, 307, 309, 313s, 391, 403; Escoto 461, 474, 496s, 505, 519; *véase también* 15s, 17, 37, 42, 57s, 78, 90, 120, 125, 136, 161ss, 180s, 421s, 432, 441, 527-9, 532ss.
Véase también Revelación; Teología.
Felicidad, *véase* Beatitud.
Fides quaerens intellectum, 528ss, 547*.
Filología, 431. *Véase también* Lenguas.
Filosofía
Definición, Naturaleza; s. Buenaventura, 245, 305, 527, 537; sto. Tomás, 203, 305, 307ss, 415s, 531s, 537; Escoto, 496s, 532.
F. Católica, 48, 248s, 419.
F. como sabiduría cristiana, 26, 29, 31, 41, 48, 67, 90s, 133, 136s, 191s, 235, 244s, 249, 305, 432, 527s, 530.
F. Cristiana, Posibilidad de una, *531-6*.
Dirigida hacia Dios, 28, 430, 432, 533. *Véase también* Metafísica, dirigida hacia Dios.
Divisiones de la F., 193, 195, 246s.
F. Escolástica; *véase* Escolástica.
F. insuficiente en relación con la Revelación, 41, 247-50, 261, 278, 309, 313-16, 430. *Véase también* Metafísica, insuficiente en relación con la Revelación.
F. primera; *véase* Metafísica.
F. revelada, 41, 430.
F. y Teología; Stos. Padres y primeros cristianos, 26s, 28-31, 37, 39, 41s, 45, 528; s. Agustín, 56ss, 76ss, 82, 90ss; Eriúgena, 120, 125, 136-9; s. Buenaventura, 244s, 246-50, 258s, 279s, 288s, 530s; sto. Tomás, 57s, 301s, 304ss, 307-16, 403, 416, 529-33; Escoto, 474, 496s; *véase también* 15-9, 106s, 151s, 162s, 181, 202s, 206, 243, 292, 424, 430, 432, 441, 529-33.
F. sierva de la Teología (*Ancilla Theologiae*), 47, 152, 441.
Filosofía "abierta", 248, 316, 399, 416.
Filosofía Árabe, 21, *191-203*, 204, 210ss, 222, 228, 296, 327, 410, 423-5, 430, 432, 456, 534, 536, 549-50*, 558*.
Filosofía Franciscana, 221, 242, 244, 437ss, 445, 463, 466, 471, 476, 487, 517, 529, 537, 550*, 556ss*.
Filosofía Griega, 20, 26-34, 36ss, 40ss, 44, 47ss, 135, 202, 212, 416, 430, 432, 527s, 534-6.
Filosofía Islámica; *véase* Filosofía Árabe.
Filosofía Judía, 21, *204-7*, 222, 410, 531s, 550*.
Filosofía Medieval, 13-17, 19ss, 49s, 229ss, 235;
y Teología, Árabes, 191, 193s, 197, 199, 202; s. Buenaventura, 243, 268, 276, 284, 287; s. Alberto Magno, 290, 296s; sto. Tomás, 299, 301s, 315ss, 337, 384, 388, 390, 392, 399s, 402-5, 410ss, 414-9, 533-6; Escoto, 461ss, 465, 468; *véase también* 15-9, 106, 108, 120, 127ss, 133, 136-9, 148, 151, 154s, 161ss, 166, 172, 182, 185, 206, 211-3, 218, 222, 229, 235, 241, 420-6, 428s, 435ss, 447, 542-3*.
Filosofía Moral; *véase* Ética.
Filosofía Natural, 18, 42, 88, 171, 212, 232s, 246ss, 258s, 261, 268, 271, 450s, 486, 498s, 556*;
y Metafísica; *véase* Metafísica y Física.
Filosofía Política, 41, *175-7*, *399-408*, 432, 447s, 526, 538, 545*, 552*, 555*.
Fin del hombre, 45, 47, 194, 244, 305, 309, 386s, 396ss, 408;
F. natural, 244, 311ss; 388, 393, 408;
F. sobrenatural, 57s, 67, 88, 90, 245, 278s, 288; y sto. Tomás, 305, 311, 387-92, 393, 396, 400, 402s, 404, 408. *Véase también* Visión beatífica.
Finalidad, 337, 386s, 394, 411s, 501, 560*;
como prueba de la existencia de Dios; *véase* Dios, Existencia de.
Física
en sentido medieval, 159, 171, 193, 232s, 271. *Véase también* Filosofía Natural;
en sentido moderno; *Véase* Ciencia, experimental;
y Metafísica; *véase* Metafísica.
Forma, 78, 82, 106, 157ss, 164, 174s, 321s, 439, 446s, 486, 492ss;
Alma, forma del cuerpo; *véase* Cuerpo y alma.
Dios es la forma de todas las cosas, 187s, 234;
educción de la F., 201, 274, 276, 321, 417, 439;
F. accidental, 322;
F. corporal, 271, 274;
F. elemento de todos los cuerpos, 321;
F. específica, 197;
F. espiritual, 323, 373;
F. imperfecta, 494;
F. material, 233, 271, 321, 373, 468;
F. subsistente, 322, 519. *Véase también* Alma humana, subsistente;
F. sustancial, 157, 272, 320, 322, 531;
que otorga el *esse*, 493, 514;
separable de la materia, 446;
unicidad de la F.; *Véase* Pluralidad de formas, rechazada.
Véase también Hilemorfismo; Pluralidad de formas.
Forma corporeitatis, 197, 205, 233, 294, 322, 324, 365, 432, 435, 437, 447, 455, 494.

Forma essendi, 174s.
Forma individualis, 432.
Forma nativa, 157, 174.
Formalidad, 484, 487s, 494, 506, 513
Franciscanos, Orden de los, 220ss, 235, 242-4, 299, 419, 425, 427ss, 433, 435ss, 440, 445, 458, 550*.
Fuerza, Uso de la, 402.

G

Generación, 274, 366, 439.
Género, 144-6, 149ss, 157-9, 266.
Dios no está en un G., 340, 484ss.
Génesis, Libro del, 82ss, 125, 130.
Geometría, 68, 431;
modelo de ciencia, 474.
Gloria de Dios, 256s, 412, 415.
Glorificación del hombre, Eriúgena, 132-6; *véase también* Fin del hombre, sobrenatural.
Gnosticismo, 31ss, 36, 544*.
Gobernante, 176, 402s, 405-8, 448, 526.
Gobierno humano, 400ss, 406ss, 526. *Véase también* Autoridad política.
Gramática, 108, 116, 171, 173, 219, 430.
Gracia; s. Buenaventura, 244s, 269, 273, 279, 287; sto. Tomás, 388, 392, 403; *véase también,* 55, 57s, 89s, 121, 133, 181, 431.
Griego, 50, 113, 119, 430. *Véase también* Traducciones.

H

Haecceitas, véase Individualidad.
Hegelianismo; *véase* Hegel *en el Índice de Nombres.*
Hilemorfismo; s. Buenaventura, 270-3, 276ss, 552*; sto. Tomás, *319-25, 366,* 535; *véase también* 45, 106, 174, 186ss, 194, 205, 226ss, 439, 446, 492, 552*.
Composición hilemórfica en los espíritus; *véase* Composición.
Véase también Forma; Materia; Cuerpo y alma.
Hipóstasis; *v. Suppositum.*
Historia, 91s, 416.
Historia de la Filosofía, 21ss, 27, 58, 246, 456s, 536.
Hombre; sto. Tomás, 322s, 392s, 397, 400ss, 408; *véase también* 57, 85, 121, 130-4, 269;
considerado física y metafísicamente, 450s, 452;
en el mundo material, 415;
facultades, poderes, 367s.
Véase también Cuerpo humano; Fin del hombre; Persona; Alma.
"Hombre volante" (Avicena), 198.
Humanismo, 172s, 538.

I

Idea
abstracta, 228, 379s. *Véase también* Abstracción;
analógica, 382ss. *Véase también* Analogía;
compuesta, 144, 498;
general, 145, 378;
matemática, 144, 159;
universal: Epistemología; *véase* Ideas, validez objetiva de las; Psicología, existencia de 145s, 150, 155s, 378, 434, 470; Ontología; *véase* Universales.
Idealismo absoluto, 129;
subjetivo, 379.
Ideas divinas; s. Buenaventura, *259-62;* sto. Tomás, *350ss,* 414, 535; *véase también* 39, 41, 43, 68, 79, 131, 135, 174, 194, 238, 433s, 438, 449, 452, 507, 535.
Ideas innatas
de Dios, 256, 282, 329s, 450;
en general: s. Buenaventura, 256s, 281s; sto. Tomás, 332, 366, 379, 381; Enrique de Gante, 450, 456; Escoto, 476.
Ideas, Origen de las (Psicología), 68, 73s, 145s, 194, 228, 283, 374, 378s, 433s, 449s, 454, 476, 481, 491. *Véase también* Abstracción, condiciones psicológicas de la; Iluminación; Ideas innatas; Ideas divinas.
Ideas, Teoría platónica de las, 28, 39, 41, 43, 66, 68, 70, 80, 84, 86, 248, 259ss, 285, 321, 379. *Véase también* Prototipos.
Ideas, Validez objetiva de las, 144-6, 150, 156, 228, 379, 465, 473, 491. *Véase también* Analogía.
Identidad, Teoría de la (Universales), 153s.
Idólatras, 254.
Iglesia Católica, 93ss, 171, 399, 402;
Iglesia y Estado, 94s, 177, 311, 390, 399s, 402ss, 408, 414, 447ss;
supremacía respecto del Estado, 95, 177.
Ignorancia
causas de la, 429;
de Dios; *véase* Dios, Existencia de la Ley natural, 395.
Iluminación divina; s. Agustín, 69; *70-4,* 89; Árabes, 194, 198, 199; s. Buenaventura, 257, *284-6,* 288s, 537; sto. Tomás, 378, 412s, 537; *véase también* 41, 169, 203, 228, 234s, 240, 294, 430, 433s, 437, 449ss, 455s, 464.
Imagen de Dios *(Imago Dei),* s. Buena-

ventura, 267s, 276, 278, 282, 287, 529; *véase también* 45, 131.
Imagen mental e idea abstracta, 156, 378;
compuesta, 378;
genérica, 378.
Véase también Fantasma.
Imaginación, 150, 234, 280ss, 314s, 327, 369, 470s, 498.
Imperio asirio, 91, 93.
Imperio romano, 93s.
Impetus, Teoría del, 435.
Inclinación; *véase* Apetito.
Indeterminación, 454.
Indiferencia, Teoría de la (Universales), 153s.
Individuación; s. Buenaventura, 271s, 278, 280; Enrique de Gante, 452, 455, 457; Escoto, 472s, 490s, 492s, 494s, 514;
I. por la materia; sto. Tomás, 320s, 323, 380, 412; *véase también* 446; teoría rechazada por Escoto, 492s, 494s, 514; *véase también* 418.
Individuales y universal, 145-50, 153, 156-60, 174, 321, 446s, 452, 472s.
Teoría de los I. y sociedad, 404, 415, 555*.
Véase también Singulares, Conocimiento de los.
Individualidad, 272, 473, 490ss, 494s, 500.
Véase también Individuación.
Inducción, 433, 437, 478.
Infierno, 39, 134, 137, 139.
Inmortalidad del alma; s. Buenaventura, 248, 264ss, 276, 278; sto. Tomás, 264, *372-6*, 412s; Escoto, 465, 506, 518ss; *véase también* 35s, 41, 44, 85s, 197, 201, 207, 227, 295, 420, 425, 436n, 557*.
Instintos animales, 223.
Intelectualismo, 371, 476, 555*.
Intellectus Acquisitus, 201.
Inteligencia cósmica; *véase* Alma del mundo.
Inteligencias separadas, 196s, 201, 203, 205, 207, 223, 226, 233, 323, 423.
Véase también Ángeles; Alma del mundo.
Inteligible, 72, 382, 434.
Esencia I., 449, 451s, 456.
Intención, primera y segunda, 486s.
Introspección; *v.* Autoconciencia.
Intuición: Escoto, 465, 470-3, 477s, 504; *véase también* 434, 435n, 554*.

J

Jerarquía del Ser, 201, 204, 268, 273, 323, 336.
Juicio, 72s, 476;
e iluminación, 285s, 437s;
y libre albedrío, 371;
J. sensitivo, 368s, 371;
véase también Principios, Primeros.
Justicia, 45, 94s, 175ss, 363, 397
J. divina, 506;
J. legal, 408;

L

Laissez-faire, 407.
Latitatio formarum, 273, 439.
Legislador; *véase* Gobernante.
Lenguas, 428s, 430, 440; *véase también* Griego.
Ley, 405, 407s.
L. divina, 89, 395, 405.
L. eterna, 89, 396, 405.
L. moral, 89s, 95, 152, 228, 238, 394, 396s, 539; Escoto, 466, 521, *523-6; véase también* Obligación moral.
L. natural; *véase* Ley natural.
L. positiva, 176, 395, 405, 526.
L. romana, 176.
Leyes injustas, 405.
Ley natural; sto. Tomás, *394-7*, 405, 542*; Escoto, 466, *523-6; véase también* 33, 175s, 238, 542*;
incambiable, 394s, 524s;
y voluntad divina, 523-6.
Liber de causis, 193, 209ss, 294, 534.
Libertad; *véase* Libre albedrío;
L. en la sociedad, 95.
Libre albedrío; sto. Tomás, 363, *370s;* Escoto 509-10, 513, 516s, 521; *véase también* 35, 39, 88ss, 95, 104, 207, 240s, 277, 421;
e influencia de los astros, 431;
y presciencia divina, 107.
Limitación, Principio de, 205, 266.
Lógica, 116, 152, 171, 193, 430.
Logos, 29, 38s, 41, 42s, 45s, 68, 132, 135, 138, 205; *véase también* Verbo divino.
Logos Spermatikos, 83.
Luz, 70, 98, 203, *233-5*, 238, 272, 294, 431.
L. divina; *véase* Iluminación, divina.

M

Mal, 31, 38, 51ss, 90, 103, 134, 238, 361s, 415, 516, 520.
M. moral; *véase* Pecado.
Problema del M.; sto. Tomás, *361-4*, 415.
Mandamientos, Los Diez, 523-6.
Maniqueísmo, 32, 51s, 91, 186, 361, 548*.
Matemáticas, 42, 68s, 159, 171, 232, 427s, 429-32. 473.

Materia; s. Buenaventura, 270ss, 276s; sto. Tomás, 323s, 340s, 379s; Escoto, 486, 492ss; *véase también* 44ss, 51, 81s, 106, 121, 131s, 173, 188, 206, 226, 233s, 238, 294, 439, 446s;
en Dios, 35. 340;
eterna, 41, 44, 202;
individuación por la M.; *véase* Individuación;
la M. es el mal, 32, 103s, 186, 197;
separable de la forma, 446, 493.
Materia espiritual, 35, 205, 233, 239, 270ss, 276ss, 294, 324, 436, 492; *véase también* Composición hilemórfica.
Materia prima; sto. Tomás, *320-3; véase también* 45, 82, 173, 187s, 196s, 201, 226, 233, 273, 437, 439, 493n, 494s.
Materia quantitate signata, 321.
Materialismo, 35s, 51s, 187s.
Marxismo, 20, 22, 399.
Memoria, 281, 367s, 369.
Metafísica; s. Buenaventura, 244, 258ss, 265, 270, 288s; sto. Tomás, 303, 305, 396; Escoto, 464, *480-95;* 496s; *véase también* 60, 195, 231, 292, 428, 450ss, 456, 532, 538s.
dirigida hacia Dios, 305, 309, 496s;
insuficiente en relación con la Revelación; s. Buenaventura, 244, *247-50,* 259, 289, 313-6; sto. Tomás, 305, *313-6,* 530ss; Escoto, 461ss, 496;
M. de esencias; *véase* Esencia, Filosofía de la;
objeto de la M., 474; *véase también* Ser;
y Física, 193, 195, 258, 270s, 450ss, 454, 457, 464, 469, 498;
y Teología, 474.
Milagro, 421.
Misericordia de Dios, 505ss.
Misticismo, 45ss, 99s, 104, 178, 181, 185, 194, 200, 205, 287s, 306, 427, 432, 551*, 557*.
Moira, 360.
Monarca, *véase* Gobernante.
Monarquía, 407.
Monasterios, Monaquismo, 54, 114-7, 119, 143s, 178.
Monismo, 122, 124, 147, 175, 187.
Monopsiquismo, 197n, 202, 248, 280, 295, 374ss, 413, 420-3, 425, 432n, 441.
Montanismo, 34, 46.
Moralidad, 386s, 393, 521ss, 555*.
Motor del mundo, 28. *Véase también* Motor inmóvil.
Motor inmóvil; sto. Tomás, 335, 341, 386, 397s, 411, 413; Escoto, 461, 464, 498; *véase también* 28, 107, 253, 532s, 535;
multiplicidad del, 413.
Movimiento, 125, 234, 333, 411, 421, 423, 435, 499.
Multiplicidad, 197, 272, 295, 319, 323.
Mundo
el mejor posible. *Véase* Optimismo;
eternidad del M., 129, 206, 212, 223, 234, 238, 262s, 425; *véase también* Creación, desde la eternidad;
M. material, 81, 121, 131, 173ss, 233s, 245, 259, 271, 304, 319-23, 324, 341, 481;
motor del M. *Véase* Motor inmóvil;
propósito del M. *Véase* Dios, Naturaleza de: Fin último de todas las cosas;
unicidad del M., 418, 431.
Muerte, 363-6, 372ss, 404, 417, 447, 514, 520.

N

Natura naturata, 201.
Naturaleza
como esencia, 470;
como totalidad, 121ss, 126s, 130s, 134, 173, 201. *Véase también* Criaturas.
estado de pura N. *Véase* Orden natural.
Necesidad, 72-4, 195, 369, 450, 474, 480, 509s. *Véase también* Verdades eternas.
Neoplatonismo, de los Stos. Padres y primeros cristianos, 26s, 32, 38s, 40s, 43, 45, 48s, 534; s. Agustín, 52-5, 67, 68ss, 80s, 545*; Pseudo-Dionisio, 97-104; Eriúgena, 120, 122, 127s, 131, 133, 138, 547*; Árabes, 191, 193-5, 200; s. Alberto Magno, 290, 293s, 296; sto. Tomás, 304, 339s, 350, 414, 534s, 536; *véase también* 107s, 204s, 210ss, 223s, 445, 534.
Nihil in intellectu nisi prius in sensu, 381.
Nominalismo, 149-51, 155s, 440, 457, 460, 547*. *Véase también* Ockhamismo.
Nous, 41, 45, 68, 80, 138, 173, 194, 350.
Número, 84s, 109, 127, 272.

O

Obligación moral, 88s, 394ss, 464, 523, 525.
Ocasionalismo, 199, 274.
Ockhamismo, 13, 19, 21, 455, 457, 460s, 466, 526, 527, 531, 539.
Odio a Dios, 521.
Oligarquía, 407.
Ontologismo; s. Agustín, 68ss, 72s; s. Buenaventura, 256, 286; *véase también* 234, 433, 497.
Operación, distinta de la potencia, 489.
Óptica, 431.

Optimismo, 268s, 361.
Orden natural, 58, 245, 312, 388-90, 421. *Véase también* Fin del hombre.
Orden sobrenatural, 388-91.
Órdenes religiosas, 220ss, 242. *Véase también* Agustinos, Carmelitas, Dominicos, Franciscanos, Orden de los.

P

Palabra
y concepto, 149-51, 156;
divina; *véase* Verbo divino;
mental; *véase Species expressa.*
Padres de la Iglesia (Santos Padres), 13, *25-49,* 120, 125, 133, 135ss, 429, 527ss, 531, 532, 534, 536, 543s.
Panteísmo; Eriúgena, 120, 122, 125-8, 132, 135, 137s; Árabes, 198, 200s; *véase también* 102, 153, 174s, 183, 186ss, 548-9*.
Papado, 135, 143, 155, 171, 175, 212, 217s, 222, 243, 402n, 447s.
Participación, 127, 129, 131, 164s, 223, 225, 236, 326, 336, 445s, 507, 535.
Particulares; *véase* Individuales; Singulares, Conocimiento de los.
Pasión ("*pati*", categoría aristotélica), 125.
Pasiones humanas, dificultan la percepción de la verdad, 396.
Passiones entis, 480, 483s, 498, 501.
Passiones metaphysicae, 499.
Pecado, 90s, 103s, 121, 187, 238, 363, 516s, 523s;
P. original, 35, 55, 65n, 86, 133s, 148, 363, 401s, 469, 523.
Per se notum, 329s.
Pena capital, 404.
Perfección, 167, 252s, 256s;
de Dios; *véase* Dios, Naturaleza de.
Perfecciones puras, 336, 346s.
Persona, 36, 106, 179, 405, 415, 514;
en Dios; *véase* Dios, Naturaleza de: Ser personal.
Personalidad, 272.
Phantasia; véase Imaginación.
Pitagoreísmo, 28, 32, 84s.
Platonismo; Santos Padres y primeros cristianos, 13, 26, 28ss, 34, 36, 38-41, 43ss, 47, 49, 528, 544*; s. Agustín, 52, 61, 64s, 67s, 69, 72, 84ss; san Buenaventura, 244, 257, 273, 277; sto. Tomás, 304, 321, 324, 336, 350, 366, 372, 412, 414, 535s; *véase también* 99, 159s, 164s, 169, 172s, 204, 227, 239, 450, 452, 456s, 471, 528, 535. *Véase también* Neoplatonismo.
Pluralidad de formas
defensa, 205, *273,* 432, 435-8, 441, 463, 494;
negación; sto. Tomás, *322,* 365s, 412, 417s, 425; *véase también* 444, 447, 455.
Pobreza voluntaria, 393.
Poder
de Dios; *véase* Dios, Naturaleza de: Omnipotencia;
del hombre; *véase* Facultades;
P. moral, 407. *Véase también* Autoridad política.
Poder indirecto de la Iglesia sobre el Estado, 402.
Poder temporal del Papa, 447s.
Posibilidad, 197, 199, 253, 271, 358s, 439, 451, 456, 489s, 504, 507.
Positivismo lógico, 123, 332, 337,
Potencia y acto; sto. Tomás, 322, *324-8,* 341, 366s, 379, *411s,* 535; *véase también* 196s, 201, 253, 445, 489.
Potencialidad
de la materia, 83, 270s, 321s, 439, 493;
posibilidad, 184, 439;
pura P., 196s, 201, 271, 320ss, 324.
Potentia naturalis, Potentia libera, 515.
Potentia obedientialis, 389.
Potestas indirecta, véase Poder indirecto.
Praedicamenta, véase Categorías.
Predestinación, 119, 200.
Predicación simbólica, 346.
Predicados absolutos, 442.
Predicados equívocos, 483, 484. *Véase también* Ser, Idea del.
Predicados unívocos, 383s, 482, 506.
Preexistencia del alma, 36, 39, 41, 44, 86. *Véase también* Reencarnación.
Príncipe; *véase* Gobernante.
Principios, primeros
y Decálogo, 525;
inaplicables en Teología, 152;
origen, 228, 282ss, 286, 476;
P. prácticos, primeros; sto. Tomás, 394; Escoto, 463, 522.
Privación
P. como principio de cambio, 322;
pecado como P. *Véase* Pecado.
Propagación de la especie humana, 394.
Prototipos, 68, 102, 126ss, 130ss, 133, 138, 259s, 285.
Prueba; Escoto, 465, 478, 508, 518, 520.
Psicología
aristotélica y santo Tomás, 375ss, 412s; s. Agutsín, 65, 73, 85ss; s. Buenaventura, 276-89, 551*; sto. Tomás, *365-77,* 412s, 551*, 554*; Escoto, *512-20,* 539; *véase también* 178s, 193, 226, 231, 552*.

Q

Quadrivium, 116.
Quinque viae de sto. Tomás, 333-8.
Quod est y *Quo est; véase* Composición.
Quodlibet, 219.

R

Racionalismo cristiano y Escolástica, 17, 43, 132, 133s, 136-9, 155, 163, 182, 200, 339, 441.
Ratio formalis, véase Formalidad.
Ratio inferior y *superior,* 287.
Rationes aeternae, véase Ideas divinas; verdades eternas.
Razón
como facultad, como poder, etc.; *véase* Entendimiento;
opuesta al entendimiento *(Ratio et intellectus),* 368, 555*;
superior e inferior; *véase Ratio inferior et s.;*
uso de la R., 430;
y Fe; *véase* Fe y razón.
Razonamiento, necesidad de ser confirmamado por la experiencia, 431.
Razones seminales *(Rationes seminales);*
defensa; s. Agustín, *82-5,* 545*; s. Buenaventura, *273-6; véase también* 294, 432, 435, 439;
negación; sto. Tomás, 321s; Escoto, 464, 494; *véase también* 435.
Realidad inmaterial, Conocimiento de la 381-4, 481.
Realismo
exagerado, 43, 145, 146-54, 155-60, 174, 446, 489s;
moderado, 145, 156-60, 547*.
Rebelión, 406.
Recompensa; *véase* Sanción moral.
Redención, 132, 363.
Reencarnación, 33, 41, 264.
Reflexión, 74, 279, 379, 434. *Véase también* Autoconciencia.
Regreso cósmico (eterno retorno), 44, 131-5, 137, 423.
Relación, 124s, 441.
de Dios a las criaturas, 346s, 354s.
Religión, 397s, 465.
Reminiscencia (platónica), 36, 61, 72s, 450.
Renacimiento carolingio, 113-39, 546*.
Restauración de todas las cosas; *véase* Universalismo.
Resurrección del cuerpo, 31, 44, 132-5, 247, 412, 518.
Revelación; sto. Tomás, 302, 305-8, 357, 405, 415s; *véase también* 91, 180, 292, 430, 432, 475, 528, 533;
necesidad de la R., 180, 249, 305, 309, 314s, 396, 432, 533.
Rey; *véase* Soberano; Gobernante.
Robo, 238, 395, 524.

S

Sabiduría, 52, 60s, 66, 90, 123ss, 165, 259s, 426, 483s;
en Dios; *véase* Dios, Naturaleza de: Sabiduría;
Filosofía como sabiduría cristiana; *véase* Filosofía;
y Ciencia; *véase* Ciencia.
Sagrada Escritura, 30s, 34, 37ss, 40s, 48, 52s, 82ss, 115, 120, 125, 132, 134ss, 204, 206, 218s, 238, 243s, 272s, 428, 430s.
Salvación, 25, 55, 57, 90, 132, 152, 163.
Sanción moral
en esta vida, 265, 404;
en la vida futura, 29, 193, 197, 248, 265, 279, 375s, 414, 420, 506, 518, 520. *Véase también* Infierno.
Semejanza, 265ss, 345s; *véase también* Analogía;
S. de Dios *(Vestigium Dei),* 175, 245, 266ss, 287, 529.
Sensación, 65-7, 86, 108, 280s, 366s, 433.
Sentido común *(Sensus communis),* 281, 367.
Sentidos internos, 285s, 367ss; *véase también* Imaginación; Memoria.
Ser, 76, 164s, 360.
atributos trascendentales del S., 484, 487; *véase también Passionis entis.*
jerarquía del S.; *véase* Jerarquía del ser.
objeto de la Metafísica, 195, 303, 305, 450, 464, 469, 471, 480s, 533;
objeto del entendimiento, 382, 467-70;
Ser, Idea del, 195, 293, 345, 450-2, 454ss, 533*; Escoto, *480-7;*
no es equívoca, 481s, 484s;
no es unívoca, 225, 236, 266, 344ss, 349, 454; *véase también* Analogía;
unívoca; Escoto, 465, 468, 482-6, 498.
Serie infinita, 334s, 357;
de causas; *véase* Causa.
Sermo sapientiae, Sermo scientiae, 259s, 273.
Simbolismo algebraico (R. Lulio), 442.
Simplicidad
de Dios; *véase* Dios, Naturaleza de;
de los ángeles, 418;
del alma humana; *véase* Alma humana; *véase también* Composición hilemórfica.
Singulares, Conocimiento de los, 380, 434, 435n, 437ss, 451s, 465, 471-3.
Singularidad *(Haecceitas); véase* Individualidad.

Soberanía; *véase* Autoridad política.
Soberano; *véase* Gobernante.
Sociedad, 94, 400-5, 408, 555*. *Véase también* Estado.
Species expressa, 379s.
Species impressa, 378.
Species intelligibilis, 227, 281, 376, 378, 380, 434, 449.
Species sensibilis, 281, 433, 449.
Species singularis, 434; *Species universalis*, 442.
Studium generale, 220, 298s.
Subsistencia; *véase* Forma subsistente del alma humana; *véase* Alma humana.
Sustancia, 106, 153, 157s, 440, 549*;
  alma como S., 226;
  Dios como S., 124s, 166, 187;
  hombre como S., *véase* Cuerpo y alma;
  sustancias materiales, 233, 319s, 322, 324s;
  unicidad de la S., Monismo, 187;
  y accidentes, 151, 226s, 319s, 451;
  y existencia, 325;
  véase también Cambio sustancial; Forma sustancial; Hilemorfismo.
Sufíes, 194, 199.
Sufrimiento; *véase* Mal.
Suicidio, 394.
Summa Theologica de sto. Tomás, 300, 335.
Summas medievales, 241.
Suppositum, 272.

T

Teleología; *véase* Finalidad.
Telescopio, 431.
Teofanía, 122, 128-30, 138.
Teología
  Definición, Naturaleza, 181, 246, 292, 302, 307s, 474ss, 496.
  Dialéctica en la T.; *véase* Dialéctica.
  T. mística, 45, 181, 287, 306, 424.
  T. negativa; *véase Vía negativa.*
  T. como ciencia?, 474ss.
  T. y Filosofía; *véase* Filosofía; Filosofía medieval.
  T. escolástica; *véase* Escolasticismo.
Teología natural; s. Buenaventura, 246s, *251-69*, 532s; sto. Tomás, 305s, 308s, 318s, *329-64*, 413s 532s; Escoto, 462, 465, *496-511*, 539; *véase también* 17, 28, 78, 162, 165s, 169, 179, 195, 206, 292, 441, 528, 532s. *Véase también* Dios.
Theologia Aristotelis, 193, 211, 534.
Theoremata de Duns Escoto, 460-2, 497s, 559*.
Tiempo, 224, 234;
  T. infinito, 262ss, 357.
Timeo de Platón, 30, 34, 41, 45, 81, 173s, 210.
Tiranía, 176s, 406s.
Tiranicidio, 177, 406.
Tomismo
  en la Filosofía católica, 419;
  en la Historia, 20, 416, 533-8;
  Escotismo; *véase* Escotismo;
  Filosofía; *véase* Filosofía;
  Hilemorfismo, 45; *véase también* Hilemorfismo;
  iluminación divina, 71; *véase también* Iluminación;
  intelectualismo, 371, 475, 555*;
  novedad de la oposición al T., 417ss 425, 555*;
  universales, 159; *véase también* Universales.
  Véase también 229s, 313s, 445, 552-55*, 558*.
Totalitarismo, 404s.
Traducciones, 105, 119s, *208-13*, 536, 550*;
  del árabe, 192s, 198s, 204;
  del griego, 192, 198, 232, 428, 430.
Traducianismo, 31s, 86, 148, 239, 275.
Transustanciación, 151.
Trinidad, La Santísima, 17s, 36, 38-40, 43, 45s, 97, 100ss, 104, 106, 124-6, 129, 136s, 148, 151, 154s, 158, 162s, 165, 174, 182, 187, 236, 247, 252, 260, 266ss, 288, 307-8, 313, 384, 461, 468, 474, 496, 506, 544*, 548*; *véase también* Logos; Verbo divino.
Triteísmo, 151.
Trivium, 116.

U

Ultrarrealismo; *véase* Realismo exagerado.
Unicidad
  de Dios; *véase* Dios, Naturaleza de;
  de la forma sustancial; *véase* Pluralidad de formas, negación;
  de los ángeles en su especie; *véase* Ángeles;
  del alma en el hombre; *véase* Alma humana.
Unidad
  definición de la U., 237;
  U. específica; *véase* Especie;
  U. numérica, 490s.
Unión hipostática, 39, 106.
Universales (problema ontológico), sto. Tomás, 321, 323, 378, 379s; Escoto, 470, 471s, *490ss; véase también* 43, 105, *144-60*, 184, 197;
  para otros aspectos; *véase* Idea, universal (existencia); Ideas, validez objetiva de las; Ideas, origen de las;

Universale ante rem, in re, post rem, 160, 197;
BIBLIOGRAFÍA, 547*.
Universalismo; orígenes, 39; S. Gregorio de Nisa, 43s.
Universidades medievales, 115, 170s, *217-20*, 550*"; *véase también* Bolonia, Cambridge, Oxford, París, Toulouse, *en el Índice de Nombres.*
Universo, El; *véase* Cosmos.
Uno, El, 41, 68, 70, 85, 98-102, 138, 197, 350.
Utilitarismo, 401.

V

Valores, 397.
Verbo divino, El, 45, 80, 126, 130, 234, 259ss, 268, 286-9, 532. *Véase también Logos.*
Verbum mentis; véase Species expressa.
Verdad
definición, 168s, 234, 375, 449;
"Doble V."; *véase* Teoría de la "Doble verdad";
V. ontológica, 168s, 234;
véase también 41s, 57, 60, 62, 71, 168s, 330, 394, 430, 449, 545*, 548*, 551*.
Verdades eternas; s. Agustín, 61, *64-74*, 75ss, 86, 89; s. Buenaventura, 257, 279, 285; *véase también* 168, 437, 449.
Via affirmativa, 98ss, 123s;
y sto. Tomás, 342, 349, 383.
Via negativa, 37, 46, 98ss, 123, 128.
y sto. Tomás, 340ss, 349, 383.
Via remotionis; véase Via negativa.
Vías, Las Cinco, 333-8.
Vida humana, Preservación y propagación de la, 394.
Virginidad, 393, 395.
Virtudes (Ángeles), 323.
Virtudes (humanas)
conocimiento de las, 283;
intelectuales y morales, 393, 397;
naturales y sobrenaturales, 311s, 403.
Vis aestimativa, 369.
Vis cogitativa, 369.
Vis memorativa, véase Memoria.
Visión beatífica; s. Buenaventura, 268, 279, 288; sto. Tomás, 305, 311, 372, *388-92*, 403; *véase también* 46, 67, 181, 478, 516s.
deseo natural de la, 389-92;
en esta vida, *véase* Ontologismo.
Volición, 367. *Véase también* Apetito.
Voluntad
de Dios y ley moral, 521, 523-6;
V. en Dios; *véase* Dios, Naturaleza de;
V. libre; *véase* Libre albedrío;
objeto de la V., 362, 369s, 516;
primacía de la V. sobre el entendimiento, negación de la, 371s;
sobreestimada, 437s, 441, 455; Escoto, 463, 469s, 515-7; *véase también* 88ss, 288, 368, 502.
Véase también Deseo.
Voluntarismo; Escoto, 466, 475, 510, 517, 521, 523, 525; *véase también* Voluntad, primacía de la.

Impreso en el mes de julio de 1994
en Talleres Gráficos HUROPE, S. A.
Recaredo, 2
08005 Barcelona

FREDERICK COPLESTON, S. I.
Profesor Emérito de Filosofía
de la Universidad de Londres

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Vol. III
DE OCKHAM A SUAREZ

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

Título original:
A HISTORY OF PHILOSOPHY
Vol. III: *Ockham to Suarez*
Burns and Oates Ltd. - The Bellarmine Series XII

Traducción de
JUAN CARLOS GARCÍA BORRÓN

Edición castellana dirigida por
MANUEL SACRISTÁN

1.ª y 4.ª edición en
Colección Convivium: 1971 y 1981

1.ª edición en
Colección Ariel Filosofía: enero 1985
2.ª edición: abril 1989
3.ª edición: julio 1994

ISBN: 84-344-8700-4 (obra completa)
84-344-8723-3 (volumen 3)

Depósito legal: B. 25.105 - 1994

Impreso en España

1994. — Talleres Gráficos HUROPE, S. A.
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

INDICE

ADVERTENCIA 11

I. INTRODUCCIÓN 13

El siglo XIII. — El siglo XIV comparado con el XIII. — Las filosofías del Renacimiento. — Renovación de la Escolástica.

PARTE I

EL SIGLO XIV

II. DURANDO Y PEDRO AUREOLI 35

Jacobo de Metz. — Durando. — Pedro Aureoli. — Enrique de Harclay. — La relación de estos pensadores con el ockhamismo.

III. OCKHAM - I 52

Vida. — Obras. — Unidad de pensamiento.

IV. OCKHAM - II 57

Ockham y la metafísica de esencias. — Pedro Hispano y la lógica terminista. — La lógica de Ockham y la teoría de los universales. — Ciencia real y ciencia racional. — Verdades necesarias y demostración.

V. OCKHAM - III 69

El conocimiento intuitivo. — El poder de Dios de causar un "conocimiento" intuitivo de un objeto no-existente. — Contingencia del orden del mundo. — Las relaciones. — La causalidad. — Movimiento y tiempo.

VI. OCKHAM - IV 83

El objeto de la metafísica. — El concepto unívoco de ser. — La existencia de Dios. — Nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios. — Las ideas divinas. — El conocimiento divino de los acontecimientos futuros contingentes. — Voluntad y omnipotencia divinas.

VII. OCKHAM - V 101

No se puede probar filosóficamente que un alma inmaterial e incorruptible es la forma del cuerpo. — La pluralidad de formas realmente distintas en el hombre. — El alma racional no posee realmente formas distintas. — La persona humana. — La libertad. — Teoría ética de Ockham.

VIII. OCKHAM - VI 115

La disputa sobre la pobreza evangélica y la doctrina de los derechos naturales. — La soberanía política no deriva del poder espi-

ritual. — La relación del pueblo a su gobernante. — ¿Hasta qué punto eran nuevas o revolucionarias las ideas políticas de Ockham? — La posición del Papa dentro de la Iglesia.

IX. El movimiento ockhamista: Juan de Mirecourt y Nicolás de Autrecourt 125

El movimiento ockhamista o nominalista. — Juan de Mirecourt. — Nicolás de Autrecourt. — El nominalismo en las universidades. — Observaciones finales.

X. El movimiento científico 152

La ciencia física en los siglos XIII y XIV. — El problema del movimiento: ímpetu y gravedad. — Nicolás Oresme: la hipótesis de la rotación de la Tierra. — La posibilidad de otros mundos. — Algunas implicaciones científicas del nominalismo; implicaciones de la teoría del *ímpetus*.

XI. Marsilio de Padua 165

Iglesia y Estado; teoría y práctica. — Vida de Marsilio. — Hostilidad a las pretensiones papales. — La naturaleza del Estado y de la ley. — El legislativo y el ejecutivo. — Jurisdicción eclesiástica. — Marsilio y el "averroísmo". — Influencia del *Defensor pacis*.

XII. El misticismo especulativo 177

La literatura mística del siglo XIV. — Eckhart. — Tauler. — El beato Enrique Suso. — Ruysbroeck. — Dionisio el Cartujano. — Especulación mística alemana. — Gerson.

Parte II

LA FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO

XIII. El renacer del platonismo 203

El Renacimiento italiano. — El Renacimiento nórdico. — El renacer del platonismo.

XIV. Aristotelismo 212

Críticos de la lógica aristotélica. — Aristotelismo. — Estoicismo y escepticismo.

XV. Nicolás de Cusa 224

Vida y obras. — La influencia de la idea capital de Nicolás en su actividad práctica. — La *coincidentia oppositorum*. — La "docta ignorancia". — La relación de Dios al mundo. — La "infinitud" del mundo. — El sistema cósmico y el alma del mundo. — El hombre como microcosmos; Cristo. — Filiación filosófica de Nicolás.

XVI. Filosofía de la Naturaleza - I 239

Observaciones generales. — Jerónimo Cardano. — Bernardino Telesio. — Francesco Patrizzi. — Tommaso Campanella. — Giordano Bruno. — Pierre Gassendi.

XVII. Filosofía de la Naturaleza - II 254

Agrippa von Nettesheim. — Paracelso. — Los dos Van Helmont. — Sebastián Franck y Valentín Weigel. — Jacobo Böhme. — Observaciones generales.

XVIII. El movimiento científico del Renacimiento . . 263

Observaciones generales sobre la influencia de la ciencia en la filosofía. — Ciencia renacentista; la base empírica de la ciencia, el experimento controlado, la hipótesis y la astronomía, la matemática, la concepción mecanicista del mundo. — La influencia de la ciencia renacentista en la filosofía.

XIX. Francisco Bacon 278

Filosofía del Renacimiento en Inglaterra. — Vida y escritos de Bacon. — La clasificación de las ciencias. — La inducción y los "ídolos".

XX. Filosofía política 295

Observaciones generales. — Nicolás Maquiavelo. — Santo Tomás Moro. — Richard Hooker .—Jean Bodin. — Joannes Althusius. — Hugo Grocio.

Parte III

LA ESCOLÁSTICA DEL RENACIMIENTO

XXI. Ojeada general 321

El renacer del escolasticismo. — Autores dominicos anteriores al concilio de Trento; Cayetano. — Posteriores autores dominicos y jesuitas. — La controversia entre dominicos y jesuitas a propósito de la gracia y el libre albedrío. — La substitución de los comentarios a Aristóteles por "cursos filosóficos". Teoría política y jurídica.

XXII. Francisco Suárez - I 337

Vida y obras. — Estructura y divisiones de las *Disputationes metaphysicae*. — La metafísica como ciencia del ser. — El concepto de ser. — Los atributos del ser. — La individuación. — La analogía. — La existencia de Dios. — La naturaleza divina. — Esencia y existencia. — Substancia y accidente. — Los modos. — La cantidad. — Las relaciones. — *Entia rationis*. — Observaciones generales. — Étienne Gilson y Suárez.

XXIII. Francisco Suárez - II 362

Filosofía de la ley y teología. — La definición de ley. — Ley (*lex*) y derecho (*ius*). — La necesidad de la ley. — La ley eterna. — La ley natural. — Los preceptos de la ley natural. — La ignorancia de la ley natural. — Inmutabilidad de la ley natural. — La ley de naciones. — Sociedad política, soberanía y gobierno. — La teoría del contrato en Suárez. — La deposición de los tiranos. — Leyes penales. — La suspensión de las leyes humanas. — La costumbre. — Iglesia y Estado. — La guerra.

XXIV. Breve revisión de los tres primeros volúmenes . 387

Filosofía griega; las cosmologías presocráticas y el descubrimiento de la Naturaleza, la teoría platónica de las formas (Ideas) y la idea de Dios. — Aristóteles y la explicación del cambio y del movimiento; el neoplatonismo y el cristianismo. — La importancia del descubrimiento de Aristóteles para la filosofía medieval. — Filosofía y teología. — El desarrollo de la ciencia.

APÉNDICES

I. Títulos honoríficos aplicados a filósofos de los que se trata en este volumen 405

II. Bibliografía 406

Índice de nombres 424

Índice de materias 432

ADVERTENCIA

La primera parte de este volumen se ocupa de la filosofía del siglo XIV. Una gran parte de la historia del pensamiento filosófico en dicho período está todavía oscura, y no puede darse cuenta definitiva de la misma hasta que tengamos a nuestra disposición un número mucho mayor de textos dignos de confianza de los que ahora tenemos. Sin embargo, al publicar la exposición contenida en este volumen, lo hago animado por el pensamiento de que el erudito investigador franciscano padre Filotheus Boehner, que tanto está haciendo por proyectar luz sobre ángulos oscuros del siglo XIV, ha tenido la amabilidad de leer los capítulos sobre Ockham y manifestar su aprecio por el tono general de éstos. Eso no significa, desde luego, que el padre Boehner suscriba todas mis interpretaciones de Ockham. En particular, no comparte mi opinión de que el análisis descubre dos éticas implícitamente contenidas en la filosofía de Ockham. (Esa opinión es, en todo caso, como espero haber dejado claro en el texto, una conjetura interpretativa, destinada a explicar lo que me parecen inconsecuencias en la filosofía ética de Ockham.) Y no creo que el padre Boehner se expresase a propósito de las opiniones de Ockham en teología natural del mismo modo en que yo lo hago. Menciono esas diferencias de interpretación solamente para que no pueda creerse que pretendo que el padre Bohener esté de acuerdo con todo lo que digo. Además, como los capítulos iban llegando al padre Boehner cuando ya estaban impresos, no pude hacer el extenso uso de sus sugerencias que me habría gustado hacer en otras circunstancias. En conclusión, quiero expresar la esperanza de que cuando el padre Boehner haya publicado los textos de Ockham que está editando, nos proporcione también una explicación general de la filosofía de éste. Nadie estaría mejor cualificado para interpretar el pensamiento del último gran filósofo inglés de la Edad Media.

Capítulo primero

INTRODUCCIÓN

El siglo XIII. — El siglo XIV comparado con el XIII. — Las filosofías del Renacimiento. — Renovación de la Escolástica.

1. En el volumen anterior he recorrido el desarrollo de la filosofía medieval, desde su nacimiento en el período pre-medieval de los primeros escritores cristianos y de los Padres, a través de su crecimiento en plena Edad Media, hasta el logro de su madurez en el siglo XIII. Esa lograda madurez fue debida, como hemos visto, en buena medida, a un mejor conocimiento de la filosofía griega, particularmente en la forma del aristotelismo, un conocimiento que se consiguió a lo largo del siglo XII y la primera parte del XIII. La gran conquista del siglo XIII en el campo intelectual fue la realización de una síntesis de razón y fe, filosofía y teología. Estrictamente hablando, desde luego, sería mejor hablar de síntesis en plural, y no de "una síntesis", puesto que el pensamiento del siglo XIII no puede quedar legítimamente caracterizado con referencia a un solo sistema; pero los grandes sistemas, a pesar de sus diferencias, estuvieron unidos por la aceptación de unos principios comunes. El siglo XIII fue un período de pensadores positivos y constructivos, de filósofos y teólogos especulativos, que podían criticar mutuamente sus opiniones respecto de tal o cual punto, pero que al mismo tiempo coincidían en aceptar los principios metafísicos fundamentales y la capacidad de la mente humana para ir más allá de los fenómenos y conquistar la verdad metafísica. Escoto, por ejemplo, pudo criticar en ciertos puntos las doctrinas tomistas del conocimiento y de la analogía; pero sus críticas iban dirigidas por lo que él, acertada o erróneamente, consideraba como los intereses de la objetividad del conocimiento y de la especulación metafísica. Escoto creyó que santo Tomás debía ser corregido o complementado en ciertos puntos; pero no tenía la menor intención de criticar los fundamentos metafísicos del tomismo, o de socavar el carácter objetivo de la especulación filosófica. Del mismo modo, santo Tomás pudo pensar que debía concederse al poder natural de la sola razón humana más de lo que san Buenaventura le había concedido; pero ninguno de aquellos filósofos-teólogos dudó de la posibilidad de alcanzar algún conocimiento

relativo a lo transfenoménico. Hombres como san Buenaventura, santo Tomás, Gil de Roma, Enrique de Gante y Duns Escoto fueron pensadores originales; pero trabajaron dentro de una común estructura de síntesis ideal y de armonía entre lo filosófico y lo teológico. Eran filósofos y teólogos especulativos, y estaban convencidos de la posibilidad de constituir una teología natural, corona de la metafísica y vínculo de ésta con la teología dogmática; no habían sido infectados por ningún escepticismo radical relativo al conocimiento humano. Eran también realistas, y creían que la mente puede alcanzar un conocimiento objetivo de esencias.

Ese ideal de sistema y de síntesis, de armonía entre filosofía y teología, característico del siglo XIII, puede ser visto quizás en relación con la estructura general de la vida en dicho siglo. El nacionalismo estaba ya desarrollándose, en el sentido de que los Estados nacionales estaban en proceso de formación y consolidación; pero aún estaba vivo el ideal de una armonía entre el Pontificado y el Imperio, los dos focos, sobrenatural y natural, de la unidad. Puede decirse, en efecto, que el ideal de armonía entre Pontificado e Imperio tuvo como su paralelo, en el plano intelectual, el ideal de la armonía entre la teología y la filosofía, de modo que la doctrina, mantenida por santo Tomás, del poder indirecto del Pontificado en los asuntos temporales y la autonomía del Estado en el interior de lo que era estrictamente su esfera propia, tenía un exacto paralelo en su doctrina de la función normativa de la teología respecto de la filosofía, y de la autonomía de la filosofía dentro de su propia esfera. La filosofía no toma sus principios de la teología, pero si el filósofo llega a una conclusión que no está de acuerdo con la revelación, sabe que su razonamiento ha sido erróneo. El Pontificado y el Imperio, especialmente el primero, fueron factores unificadores en las esferas eclesiástica y política, y la preeminencia de la Universidad de París fue un factor unificador en la esfera intelectual. Además, la idea aristotélica del cosmos era generalmente aceptada y ayudaba a mantener fija la perspectiva medieval.

Pero aunque el siglo XIII puede ser caracterizado con referencia a sus sistemas constructivos y a su ideal de síntesis y armonía, la armonía y el equilibrio logrados fueron, al menos desde el punto de vista práctico, precarios. Algunos tomistas entusiastas estarán seguramente convencidos de que la síntesis conseguida por santo Tomás tenía que haber sido universalmente aceptada como válida y que debía haber sido conservada. No estarían dispuestos a admitir que el equilibrio y armonía de aquella síntesis eran intrínsecamente precarios. Pero supongo que deben estar dispuestos a admitir que en la práctica era difícil esperar que la síntesis tomista consiguiese una aceptación universal y perdurable. Yo creo, además, que hay en la síntesis tomista elementos que la hacían, en cierto sentido, precaria, y que ayudan a explicar el desarrollo de la filosofía en el siglo XIV. Trataré de poner en claro lo que quiero decir con eso.

La afirmación de que el acontecimiento filosófico más importante en la

historia de la filosofía medieval fue el descubrimiento por el Occidente cristiano de las obras más o menos completas de Aristóteles, es una afirmación que me parece defendible. Cuando la obra de los traductores del siglo XII y de la primera mitad del XIII puso el pensamiento de Aristóteles a disposición de los pensadores cristianos de la Europa occidental, éstos se enfrentaron por primera vez con lo que les aparecía como un sistema racional completo y acabado de filosofía que no debía nada a la revelación judía ni a la cristiana, puesto que era la obra de un filósofo griego. En consecuencia, se vieron obligados a adoptar una posición ante el mismo: no pudieron ignorarlo sencillamente. En el volumen anterior hemos visto alguna de las actitudes adoptadas, que variaban desde una hostilidad, mayor o menor, hasta la aclamación entusiasta y apenas crítica. La actitud de santo Tomás de Aquino fue de aceptación crítica: trató de conciliar aristotelismo y cristianismo, no simplemente, desde luego, para conjurar la influencia peligrosa de un pensador pagano y volverle inocuo al utilizarle con fines "apologéticos", sino también porque creyó sinceramente que la filosofía aristotélica era, en lo principal, verdadera. De no haberlo creído así no habría adoptado posiciones filosóficas que, a ojos de muchos contemporáneos, parecían nuevas y sospechosas. Pero lo que me interesa poner de manifiesto en este momento es que, al adoptar una actitud definida ante el aristotelismo, un pensador del siglo XIII adoptaba en realidad una actitud *ante la filosofía.* La significación de ese hecho no siempre ha sido reconocida por los historiadores. Al ver a los filósofos medievales, especialmente a los del siglo XIII, como servilmente adictos a Aristóteles, no han visto que el aristotelismo significaba realmente, en aquel tiempo, la filosofía misma. Es verdad que ya se habían hecho distinciones entre teología y filosofía; pero fue la aparición en escena del aristotelismo completo lo que mostró a los medievales el poder y el alcance de la filosofía. La filosofía, bajo el vestido aristotélico, se presentaba a su mirada como algo que era, no meramente en el plano teorético, sino también en la realidad histórica, independiente de la teología. Siendo así, adoptar una actitud ante el aristotelismo era en realidad adoptar una actitud, no solamente ante Aristóteles en cuanto distinto, por ejemplo, de Platón (del cual los medievales, verdaderamente, no sabían mucho), sino ante la filosofía considerada como una disciplina autónoma. Si vemos a esa luz las diferentes actitudes adoptadas hacia Aristóteles en el siglo XIII, podremos comprender más profundamente el significado de dichas diferencias.

(i) Cuando los aristotélicos integrales (o "averroístas latinos") adoptaron la filosofía de Aristóteles con entusiasmo acrítico, y cuando aclamaron a Aristóteles como la culminación del genio humano, se vieron envueltos en dificultades con los teólogos. Aristóteles sostenía, por ejemplo, que el mundo era increado, mientras que la teología afirmaba que el mundo tuvo un comienzo por creación divina. Igualmente, Aristóteles, según le había interpretado Averroes, mantenía que el entendimiento es uno solo para

todos los hombres, y negaba la inmortalidad personal, mientras que la teología cristiana mantenía la inmortalidad personal. Enfrentados con esas obvias dificultades, los averroístas latinos, o aristotélicos integrales, de la Facultad de Artes de París, pretendieron que la función de la filosofía consistía en informar fielmente de las doctrinas de los filósofos. Así, no había contradicción en decir al mismo tiempo que la filosofía, representada por Aristóteles, enseñaba la eternidad del mundo y la unicidad del alma humana, y que la verdad, representada por la teología, afirmaba la creación del mundo en el tiempo y la posesión por cada hombre de su propia alma racional individual.

Ese alegato de los "averroístas" o aristotélicos integrales de que se limitaban a repetir las doctrinas de Aristóteles, es decir, que obraban simplemente como historiadores, fue considerado por los teólogos un mero subterfugio. Pero, como observé en el volumen anterior, es difícil averiguar en qué consistía realmente el pensamiento de los averroístas. No obstante, si realmente creían no hacer otra cosa que informar de las opiniones de pensadores pretéritos, y eran sinceros al afirmar la verdad de la revelación y la teología cristiana, parece que su actitud debió ser más o menos ésta. La filosofía representa la obra de la razón humana que reflexiona sobre el orden natural. La razón, personificada por Aristóteles, nos dice que en el curso natural de los acontecimientos el tiempo no puede haber tenido principio, y que el entendimiento debía ser naturalmente uno en todos los hombres. Que el tiempo no ha tenido comienzo sería, así, una verdad filosófica; y lo mismo debe decirse del monopsiquismo. Pero la teología, que trata del orden sobrenatural, nos asegura que Dios, por su poder divino, creó el mundo en el tiempo, y concedió milagrosamente a cada hombre su propia alma intelectiva inmortal. No se trataría, pues, de que algo pudiera ser un hecho y no serlo al mismo tiempo, sino más bien de que algo sería un hecho de no ser por la intervención milagrosa de Dios, que ha hecho que no lo fuera.

En lo que respecta a la actividad creadora de Dios la posición es, desde luego, la misma, tanto si los aristotélicos integrales de la Facultad de Artes de París se limitaron realmente a informar de las enseñanzas de Aristóteles según ellos las interpretaban, sin referirse a su verdad o falsedad, como si afirmaron que eran verdaderas. Porque ni en un caso ni en otro añadían nada, al menos intencionalmente. Fueron los filósofos de la facultad de teología los que se constituyeron en pensadores productivos y creadores al verse obligados a examinar el aristotelismo críticamente y, si lo aceptaban en lo principal, a repensarlo críticamente. Pero lo que aquí me interesa es esto. La posición adoptada por los aristotélicos integrales implicaba una separación radical entre filosofía y teología. Si el modo en que ellos daban razón de su propia actividad ha de tomarse al pie de la letra, ellos identificaban la filosofía con la historia, con la información sobre las opiniones de los filósofos antiguos. Es indudable que la filosofía en ese sentido es independiente de la teología, porque la teología no puede afectar al

hecho de que ciertas opiniones hayan sido mantenidas por ciertos pensadores. Si, por el contrario, los teólogos tenían razón al pensar que los aristotélicos integrales pretendían realmente afirmar la verdad de las proposiciones ofensivas, o si dichas proposiciones eran afirmadas como proposiciones que habrían sido verdaderas de no ser por la intervención de Dios, habría que sacar la misma conclusión referente a la completa independencia de la filosofía respecto de la teología. Como el filósofo se ocupa meramente del curso natural de los acontecimientos, estaría justificado al sacar conclusiones en conflicto con las doctrinas teológicas, puesto que se limitaría a afirmar lo que habría ocurrido de haber prevalecido el curso natural de los acontecimientos. La teología podría decirnos que una conclusión alcanzada por la filosofía no representaba los hechos; pero el teólogo no tendría justificación para decir que el razonamiento del filósofo fuera erróneo simplemente porque su conclusión fuese teológicamente inaceptable. Podríamos aprender por la teología que el curso natural de los acontecimientos no había sido seguido en algún caso particular; pero eso no afectaría a la cuestión de cuál es o debe ser el curso natural de los acontecimientos.

Los rasgos más manifiestamente destacados del averroísmo o aristotelismo integral del siglo XIII fueron su adhesión servil a Aristóteles y los artificios bastante desesperados que adoptaron sus partidarios para poner de acuerdo su posición con las exigencias de la ortodoxia teológica. Pero en el aristotelismo integral estaba implícita una tajante distinción entre teología y filosofía, y una afirmación de la completa independencia de ésta. Es verdad que no debe hacerse demasiado hincapié en esa línea de pensamiento. La separación entre teología y filosofía implícita en el ockhamismo del siglo XIV no se derivó del "averroísmo" del siglo XIII. Pero la aparición en escena del sistema aristotélico en el siglo XIII fue el factor que hizo posible que se atendiese seriamente a la cuestión de la síntesis o la separación, precisamente porque condujo a la emergencia de algo que podía ser sintetizado o separado.

(ii) Santo Tomás de Aquino reconoció la distinción entre filosofía y teología, tanto en el método como en los temas a considerar. Como ya he indicado en el volumen anterior, él se tomó en serio dicha distinción. Aunque la teología nos dice que el mundo no existe desde la eternidad sino que tuvo un comienzo, ningún filósofo, según santo Tomás, ha demostrado nunca adecuadamente ese hecho. Las presuntas demostraciones de la no eternidad del mundo no son válidas, aunque tampoco lo sean las alegadas en favor de su eternidad. En otras palabras, la filosofía no ha conseguido resolver la cuestión de si el mundo fue o no creado desde la eternidad, pero la revelación nos proporciona la respuesta a esa cuestión. Ése es un ejemplo de la verdadera distinción que existe entre la filosofía y la teología. Por otra parte, santo Tomás pensaba que el filósofo no puede llegar, por argumentos racionales válidos, a una conclusión que sea incompatible con la teología cristiana. Si un filósofo llega a una conclusión que contradice, explícita o implícita-

mente, una doctrina cristiana, eso es un signo de que sus premisas son falsas o de que hay algún paralogismo en su razonamiento. En otras palabras, la teología opera como una norma extrínseca o como una especie de indicador que advierte al filósofo dónde hay un camino sin salida. Pero el filósofo no debe tratar de poner los datos de la revelación en lugar de las premisas conocidas por la razón filosófica, ni puede hacer en sus argumentaciones un uso explícito del dogma. Porque la filosofía es intrínsecamente autónoma.

En la práctica, esa actitud significaba que el filósofo que la adoptase debía filosofar a la luz de la fe, aunque no hiciese un uso formal y explícito de la fe en su filosofía. El mantenimiento de esa actitud era además facilitado por el hecho de que los grandes pensadores del siglo XIII eran primordialmente teólogos; eran teólogos-filósofos. Al mismo tiempo, una vez reconocida la filosofía como una disciplina intrínsecamente autónoma, era de esperar que, en el transcurso del tiempo, tendiera a hacer su propio camino y se resintiera, por decirlo así, de su posición de doncella de la teología. Y, en verdad, una vez que había llegado a ser normal entre filósofos el proceder primariamente, e incluso exclusivamente, como filósofos, era natural que la alianza entre filosofía y teología tendiese a desaparecer. Además, cuando los filósofos no tuviesen una firme creencia en la revelación, no podía esperarse sino que se invirtiesen las posiciones de filosofía y teología, y que la filosofía tendiese a subordinar a ella la teología, a incorporar a la filosofía el objeto de la teología, o incluso a excluir por completo la teología. Es verdad que esos desarrollos tardarían aún mucho en producirse; pero puede decirse, sin absurdo, que tuvieron su origen remoto en la aparición en escena del sistema aristotélico en el temprano siglo XIII.

Estas observaciones no pretenden constituir una evaluación de la filosofía aristotélica; pretenden ser una interpretación histórica del verdadero curso tomado por el desarrollo del pensamiento filosófico. Indudablemente son un poco demasiado sumarias y no tienen en cuenta toda la complejidad de dicho desarrollo. Una vez que la filosofía hubo sido reconocida como una disciplina autónoma, aquel proceso de autocrítica que parece ser esencial a la filosofía, se puso en marcha y, de modo bastante natural, el criticismo, al desarrollarse, socavó los fundamentos de la síntesis conseguida en el siglo XIII. Ésa es una de las razones por las que hablo de aquella síntesis como "precaria". Sea lo que sea lo que uno piense de la verdad o falsedad de la metafísica de Aristóteles, por ejemplo, no hay que esperar que el pensamiento filosófico se detenga en un punto determinado; desde el punto de vista práctico, el criticismo era inevitable. Pero hay un segundo factor a tener en cuenta. Una vez conseguida una síntesis teológico-filosófica bien soldada, en la que términos y categorías filosóficos se utilizaban para la expresión de las verdades teológicas, era natural que algunas mentes sintiesen que la fe estaba en peligro de ser racionalizada y que la teología cristiana se había contaminado indebidamente de metafísica griega e islámica. Tales men-

tes podían sentir que lo que se necesitaba eran perspectivas místicas más bien que perspectivas filosóficas, especialmente en vista de las pendencias de las escuelas sobre puntos de significación e interés teorético más bien que primordialmente religioso. Esta segunda línea de pensamiento tendería también a disolver la síntesis del siglo XIII, aunque la perspectiva fuera diferente de la de los pensadores que se concentraban en los problemas filosóficos y socavaban la síntesis por efecto de sus críticas extensas y de largo alcance dirigidas contra las posiciones filosóficas características de aquella síntesis. Vamos a ver cómo ambas líneas se manifestaron a lo largo del siglo XIV.

(iii) Para volver la atención a un campo diferente, a saber, el de la vida y el pensamiento político, sería evidentemente absurdo sugerir que en algún momento de la Edad Media hubiese otra cosa que una armonía y equilibrio precarios entre los poderes eclesiástico y civil; no se necesita un profundo conocimiento de la historia medieval para advertir las disputas constantemente recurrentes entre papas y emperadores, o las riñas entre papas y reyes. El siglo XIII estuvo animado por esas disputas, especialmente por las que tuvieron lugar entre el emperador Federico II y la Santa Sede. No obstante, aunque uno y otro partido hacían a veces reclamaciones extravagantes en su propio favor, las disputas eran, por así decir, disputas de familia; tenían lugar dentro de la estructura medieval de Papado e Imperio, que encontró una expresión teorética en los escritos del Dante. Además, por lo que respecta a la teoría política comúnmente admitida, se reconocía la distinción entre los dos poderes. Santo Tomás de Aquino, quien, por vivir en París, se interesaba más por los reinos que por el Imperio, reconoció el carácter intrínsecamente autónomo de la soberanía temporal, aunque reconoció también el poder indirecto de la Iglesia en los asuntos temporales, lo que era una consecuencia obligada del reconocimiento de la superioridad de la función sobrenatural de la Iglesia.[1] Si nos mantenemos en el plano de la teoría podemos hablar, pues, de un equilibrio o armonía entre los dos poderes en el siglo XIII, con tal de que no ocultemos el hecho de que en la vida práctica la armonía no era tan patente. El hecho es que aquellos papas que albergaron grandiosas ambiciones con respecto al poder temporal fueron incapaces de ponerlas en práctica, mientras que los emperadores que quisieron hacer todo cuanto les viniera en gana, sin preocuparse poco ni mucho de la Santa Sede, fueron igualmente incapaces de cumplir sus deseos. Los triunfos de un lado o de otro fueron temporales y poco duraderos. Así pues, se logró, al menos, un cierto equilibrio, de naturaleza algo precaria.

Al mismo tiempo, sin embargo, los reinos nacionales se fueron consolidando y el poder centralizado de los monarcas nacionales creció gradualmente. Inglaterra nunca había estado sometida, prácticamente, al emperador

1. El empleo de la frase "el poder indirecto" supone una interpretación de la doctrina de santo Tomás.

medieval. Además, el Imperio fue primordialmente asunto germánico; Francia, por ejemplo, era independiente; y el curso tomado por la disputa entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso de Francia a finales del siglo XIII puso claramente de manifiesto la posición de dicha nación, tanto respecto de la Santa Sede como respecto del Imperio. Ese desarrollo de los reinos nacionales significó la aparición de un factor que eventualmente destruiría el equilibrio tradicional entre el Pontificado y el Imperio. En el siglo XIV podemos ver el reflejo, en el plano de la teoría, de la tendencia al fortalecimiento de la autoridad civil como un poder independiente de la Iglesia. La aparición de fuertes Estados nacionales, que llegaron a constituir una característica tan destacada de la Europa post-medieval, comenzó en la Edad Media. Habría sido muy difícil que los Estados llegaran a desarrollarse del modo en que lo hicieron de no ser por la centralización y consolidación del poder en manos de los monarcas nacionales; y el proceso de esa centralización y consolidación del poder no fue ciertamente retardado por la humillación a que fue expuesto el Papado en el siglo XIV durante la "cautividad de Babilonia", cuando los papas estuvieron en Avignon (1305-77), y la subsiguiente calamidad del "Gran Cisma", que comenzó en 1378.

La teoría aristotélica del Estado podía ser utilizada, y lo fue, dentro de la estructura del esquema de los dos poderes, por un pensador del siglo XIII como santo Tomás de Aquino. Eso facilitó el reconocimiento teorético del Estado como una sociedad intrínsecamente autónoma, aunque tenía que ser complementada con una idea cristiana del fin del hombre y de la categoría y función de la Iglesia. Pero semejante "adición" no fue simplemente una adición o yuxtaposición, porque modificó profundamente, al menos por implicación, la perspectiva política de los griegos. Contrariamente, al acentuarse el aristotelismo en la teoría política medieval, la posición del Estado podía ser subrayada de tal modo que prácticamente se invirtiera la típica concepción medieval de la debida relación entre los dos poderes. Podemos ver un ejemplo de ello en el siglo XIV en la teoría política de Marsilio de Padua. Pero eso no es decir que la teoría de Marsilio fuera debida a la filosofía aristotélica: fue debida en mucho mayor medida, según veremos más adelante, a reflexión sobre concretos acontecimientos y situaciones históricos. Ahora bien, la teoría aristotélica del Estado fue efectivamente un arma de dos filos, y no solamente podía ser utilizada, sino que lo fue, de una manera ajena a la intención de un teólogo-filósofo como santo Tomás de Aquino. La utilización que de ella se hizo representó ciertamente el crecimiento de la conciencia política; y las fases de dicha utilización representaron las fases del crecimiento de aquella conciencia en el desarrollo histórico concreto.

2. Si el siglo XIII fue el período de los pensadores creadores y originales, al siglo XIV puede llamársele, en contraste, el período de las escuelas. Los dominicos tendieron naturalmente a adherirse a las doctrinas de santo Tomás de Aquino; y una serie de mandatos de diversos capítulos de la

orden les animaron a hacerlo así. Aparecieron numerosas obras sobre los textos de santo Tomás. Así, por encargo del papa Juan XXII, Joannes Dominici compuso una *Abbreviatio* o Compendio de la *Summa Theologica*, a la que puso término en 1331, y otro dominico, Benedicto de Assignano (muerto en 1339), escribió una *Concordantia*, en la que trató de mostrar que la doctrina de la *Summa Theologica* armonizaba con la del comentario del mismo santo Tomás a las *Sentencias*. Luego hubo los comentadores o intérpretes de santo Tomás, dominicos como Hervaeus Natalis (muerto en 1323), que escribió una *Defensa doctrinae D. Thomae*, y atacó a Enrique de Gante, Duns Escoto y otros, o Juan de Nápoles (muerto en 1330). Pero fue el siglo XV, con Juan Capreolo (1380-1444, aproximadamente), más que el XIV, el que se distinguió por sus logros en ese campo. Capreolo fue el más eminente de los comentaristas de santo Tomás, antes de Cayetano (1468-1534).

Aparte de los tomistas estaban los escotistas, que constituyeron una escuela rival de la primera, aunque Duns Escoto no fue durante el siglo XIV el Doctor oficial de la orden franciscana del modo en que santo Tomás lo era de la dominica. Estaban además los ermitaños de san Agustín, que seguían las enseñanzas de Gil de Roma. Enrique de Gante tuvo también sus seguidores, aunque éstos no formaron una escuela compacta.

Durante el siglo XIV, todos estos grupos, junto con los seguidores de otros pensadores del siglo XIII, representaban, más o menos estrictamente, la *via antiqua*. Mantenían el pensamiento de la centuria anterior. Pero, al mismo tiempo, durante el siglo XIV apareció y se difundió un nuevo movimiento, asociado para siempre al nombre de Guillermo de Ockham. Los pensadores de ese nuevo movimiento, la *via moderna*, que poseían de modo natural todo el encanto de la "modernidad", se opusieron al realismo de las escuelas más antiguas, y llegaron a ser conocidos como los "nominalistas". Esta denominación no es muy apropiada en algunos aspectos, puesto que Guillermo de Ockham, por ejemplo, no negaba que haya conceptos universales en cierto sentido; pero se trata de un nombre universalmente empleado, y que, sin duda, seguirá empleándose. No hay, pues, por qué esforzarse en cambiarlo, aunque "terministas" sería más exacto. Los lógicos del nuevo movimiento concedieron una gran atención al *status* lógico y la función de los términos. Es verdad que se opusieron firmemente y dirigieron sus críticas al realismo de filósofos anteriores, particularmente al de Juan Duns Escoto; pero sería simplificar excesivamente su anti-realismo decir que éste consistía en atribuir universalidad solamente a los "nombres" o palabras.

Sería, sin embargo, una descripción groseramente incorrecta la que se limitara a decir que los nominalistas del siglo XIV atacaron al realismo de los filósofos del siglo XIII. El movimiento nominalista poseyó una significación y una importancia que no puede ser adecuadamente expresada con referencia a una sola controversia particular. Dicho movimiento constituyó

la cuña colocada entre la teología y la filosofía, la que hizo saltar la síntesis conseguida en el siglo XIII. El espíritu nominalista, si así puede decirse, se inclinaba al análisis más que a la síntesis, y a la crítica más que a la especulación. Con su análisis crítico de las ideas y las argumentaciones metafísicas de sus predecesores, los nominalistas dejaron la fe flotando en el aire, sin base racional alguna (en cuanto concierne a la filosofía). Una amplia generalización como ésta tiene, desde luego, los defectos inseparables de esa clase de generalizaciones: no es aplicable a todos los pensadores influidos por el nominalismo; pero indica cuál fue la consecuencia de las tendencias más extremas del movimiento.

La filosofía apenas puede vivir sin el espíritu analítico y crítico; al menos, el análisis crítico es uno de los "momentos" del pensamiento filosófico, y es natural que siga a un período de síntesis constructiva. Como vimos, ese espíritu estuvo presente, en cierta medida, en el pensamiento de Duns Escoto, el cual mantenía, por ejemplo, que las pruebas en favor de la inmortalidad del alma no son absolutamente concluyentes, y que cierto número de atributos divinos que con frecuencia habían sido considerados demostrables no podían realmente ser demostrados. Pero debe notarse que Duns Escoto era un metafísico que argumentaba como tal metafísico. Es cierto que también era un lógico, como otros metafísicos medievales; pero, en su caso, el lógico no había empezado aún a ocupar el puesto del metafísico: su sistema pertenece al grupo de las síntesis metafísicas del siglo XIII. Pero en el siglo XIV puede observarse un cambio. La metafísica, sin llegar a ser abandonada, tiende a dejar su puesto a la lógica; y cuestiones que anteriormente habían sido tratadas como cuestiones metafísicas fueron tratándose primordialmente como cuestiones lógicas. Cuando Guillermo de Ockham aborda el problema de los universales, hace hincapié en los aspectos lógicos de la cuestión, en la *suppositio* y la *significatio terminorum,* más que en los aspectos ontológicos. Al parecer, Ockham estaba convencido de su fidelidad a las exigencias de la lógica aristotélica; e incluso puede decirse que fue en nombre de la lógica aristotélica (o de la idea que él tenía de ésta) como criticó la metafísica de predecesores suyos como Tomás de Aquino y Duns Escoto. Indudablemente uno puede consagrarse a los estudios lógicos sin preocuparse por la metafísica, y algunos de los lógicos de Oxford en el siglo XIV fue eso lo que, al parecer, hicieron. Pero también puede uno pasar a la crítica de las argumentaciones y pruebas metafísicas en nombre de la lógica, y eso fue lo que hizo Guillermo de Ockham. Éste, como vamos a ver, socavó la teología natural y la psicología metafísica de sus predecesores. En su opinión, las pretendidas pruebas o demostraciones de los atributos de Dios o las alegadas en defensa de la espiritualidad o de la inmortalidad del alma, o bien descansan en principios cuya verdad no es evidente, o bien terminan en conclusiones que no se siguen estrictamente de las correspondientes premisas. Ockham admitía, ciertamente, que determinados argumentos metafísicos eran "probables"; pero eso no es sino un

ejemplo de la tendencia del siglo XIV a sustituir las demostraciones por argumentos probables.

Esa sustitución estaba relacionada, indudablemente, con la tendencia nominalista a dudar o a negar la validez de las inferencias que van de la existencia de una cosa a la existencia de otra. Ockham subrayó la primacía de la intuición de la cosa individual existente. Con respecto a la existencia de una cosa lo primero a preguntar es, pues, si la intuimos como existente. En el caso del alma espiritual, por ejemplo, Ockham negaría que tengamos intuición de la misma. La cuestión será, entonces, si podemos argumentar con certeza la existencia del alma espiritual a partir de intuiciones que tenemos. Ockham no creía posible tal cosa. Él no realizaba, de hecho, un análisis puramente fenomenalista de la causalidad, y él mismo se valió del principio de causalidad en metafísica; pero "extremistas" posteriores, como Nicolás de Autrecourt, realizaron dicho análisis. El resultado fue que pusieron en cuestión nuestro conocimiento de la existencia de la sustancia material, y probablemente también del alma espiritual. En realidad, ninguna inferencia lógica que lleve de la existencia de una cosa a la existencia de otra cosa distinta puede tener el valor de una "demostración" o prueba apodíctica. De ese modo, todo el sistema de la metafísica del siglo XIII quedó desacreditado.

Esa completa crítica de los sistemas metafísicos precedentes llevaba necesariamente consigo la apertura de una brecha en la síntesis de teología y filosofía que había sido característica de aquellos sistemas. Así, por ejemplo, santo Tomás, aunque tratase de los argumentos filosóficos en favor de la existencia de Dios en obras que eran sólo en parte filosóficas, estaba indudablemente convencido de que pueden presentarse argumentos metafísicos válidos en favor de la existencia de Dios. Tales argumentos pertenecerían a los *preambula fidei,* en el sentido de que la aceptación de la revelación divina presupone lógicamente el conocimiento de que existe un Dios capaz de revelarse, conocimiento que puede alcanzarse independientemente de la teología. Pero si, como creyeron numerosos filósofos del siglo XIV, no puede darse demostración o prueba apodíctica alguna de la existencia de Dios, ésta ha de quedar relegada a la esfera de la fe. De ahí se siguen dos consecuencias. En primer lugar, teología y filosofía tienden a separarse. Desde luego, esa consecuencia podría ser evitada si se revisase por completo la idea de "prueba" filosófica; pero si se trata de elegir entre demostrabilidad y fe, y si se niega la demostrabilidad de los "preámbulos" de la fe, es difícil evitar la consecuencia. En segundo lugar, si los problemas importantes de la metafísica tradicional, problemas que vinculan la filosofía a la teología y a la religión, son relegados a la esfera de la fe, la filosofía tiende a tomar un carácter cada vez más "profano". Esa consecuencia no se hizo muy visible en el caso del propio Ockham, puesto que fue teólogo tanto como filósofo, pero se hizo más manifiesta en otros pensadores del siglo XIV, como Nicolás de Autrecourt, que formaba parte de la Facultad de Artes.

Decir que un filósofo del siglo XIII como santo Tomás de Aquino estaba preocupado por la "apologética" sería tan inexacto como anacrónico. Pero aunque no estuviera preocupado por la apologética del modo en que lo han estado ciertos pensadores cristianos de épocas posteriores, no deja de ser verdad que le preocupó la relación entre la filosofía y la revelación. Atento a las corrientes contemporáneas de pensamiento y a las controversias de su propia época, no estaba dispuesto ni a rechazar la nueva metafísica aristotélica en nombre de la tradición cristiana ni a llevar adelante la reflexión filosófica sin preocuparse de su trascendencia para la teología cristiana. Santo Tomás se esmeró en sintetizar la teología dogmática con su filosofía, y en mostrar la conexión entre ellas. Pero cuando llegamos a Guillermo de Ockham, en el siglo XIV, nos encontramos con una notable ausencia de toda preocupación por la "apologética". Lo que encontramos es un teólogo que consideraba que sus predecesores habían oscurecido o recubierto las verdades cristianas con una falsa metafísica; pero encontramos, al mismo tiempo, un filósofo que se contentaba plenamente con la aplicación de sus principios de una manera lógica y consecuente, sin manifestar preocupación por las implicaciones de la síntesis entre filosofía y teología, o tal vez sin advertirlas plenamente. Las verdades en las que creía, pero de las que pensaba que no podían ser filosóficamente probadas, las relegaba a la esfera de la fe. Al asignar a la esfera de la fe la verdad de que existe un Ser absolutamente supremo, infinito, libre, omnisciente y omnipotente, rompió el vínculo entre metafísica y teología proporcionado por la doctrina tomista de la demostrabilidad de los *preambula fidei*. Al hacer depender la ley moral de la libre decisión divina, imponía la consecuencia, tanto si él mismo lo advirtió como si no, de que sin la revelación el hombre no podría tener conocimiento cierto del orden moral establecido por Dios. Lo más que podría hacer el hombre, sin la ayuda de la revelación, sería probablemente reflexionar sobre las necesidades de la naturaleza y de la sociedad humana y seguir los dictados de la razón práctica, aunque tales dictados pudieran no representar la voluntad divina. Eso implicaría la posibilidad de dos éticas, el orden moral establecido por Dios, pero cognoscible solamente por la revelación, y una ética natural, provisional, de segunda clase y no-teológica, elaborada por la razón humana sin la revelación. No pretendo que el propio Ockham sacase realmente esa conclusión de su concepción autoritarista de la ley moral, pero creo que la misma estaba implícita en dicha concepción. Desde luego, hacer esas observaciones no es, de suyo, pronunciarse a favor ni en contra de la validez de los argumentos filosóficos de Ockham; pero sí es una llamada de atención acerca de la falta de preocupaciones apologéticas en Ockham. Éste fue un teólogo y un filósofo, y un escritor panfletario sobre problemas eclesiásticos y políticos; pero no fue un "apologeta", ni aun siquiera en el sentido en que puede llamarse apologeta a santo Tomás de Aquino, y todavía menos en el sentido moderno de la palabra apologeta.

Algunos filósofos del siglo XIV se esforzaron en llenar la grieta que

se abría entre teología y filosofía mediante una extensión de la teoría de la "iluminación" de Enrique de Gante. Así, Hugolino de Orvieto (muerto en 1373), ermitaño de san Agustín, distinguió ciertos grados de iluminación, y mantuvo que Aristóteles, por ejemplo, recibió una especial iluminación divina que le permitió conocer algo de Dios y de algunos de sus atributos. Otros, en cambio, se refugiaron en el misticismo y concentraron su atención en especulaciones sobre la relación del mundo con Dios y, en particular, del alma humana con Dios. Ese movimiento del misticismo especulativo, cuyo principal representante fue el dominico alemán Maestro Eckhart, estuvo, como veremos más adelante, lejos de ser simplemente una reacción contra las áridas pendencias de las escuelas o una escapada del escepticismo y el correspondiente refugio en el seguro puerto de la piedad; pero fue un rasgo característico del siglo XIV, enteramente distinto de la filosofía más académica de las universidades.

Una importante característica de la vida universitaria del siglo XIV, particularmente en París, fue el desarrollo de la ciencia. Algo diremos de eso más adelante, aunque en una historia de la filosofía no puede esperarse más que un breve tratamiento de ese tema. El desarrollo de estudios matemáticos y científicos por figuras del siglo XIV tales como Nicolás Oresme, Alberto de Sajonia y Marsilio de Inghen, suele asociarse con el movimiento ockhamista, y, en consecuencia, se ve como un rasgo característico del siglo XIV en contraste con el XIII. Ese modo de ver contiene indudablemente verdad, no tanto porque Guillermo de Ockham mostrase algún interés particular por la ciencia empírica o porque los científicos del siglo XIV aceptasen todas las posiciones ockhamistas, cuanto porque la filosofía ockhamista, por su misma naturaleza, debía favorecer el desarrollo de la ciencia empírica. Guillermo de Ockham tenía una vigorosa creencia en la primacía de la intuición de la cosa singular: todo verdadero conocimiento se funda últimamente en conocimiento intuitivo de existentes individuales. Además, el único fundamento adecuado para afirmar una relación causal entre dos fenómenos es la observación de una secuencia regular. Esas dos tesis tienden por sí mismas a favorecer la observación empírica y la aproximación de primera mano a las cuestiones científicas. Y, de hecho, encontramos que las figuras dirigentes de la ciencia del siglo XIV estuvieron de algún modo asociadas, aunque a veces no muy estrechamente, con la *via moderna*.

Al mismo tiempo, no tenemos derecho a afirmar sin cualificaciones que una apreciación rudimentaria de la ciencia física fuese peculiar al siglo XIV, a diferencia del XIII, o que los estudios científicos asociados al movimiento ockhamista fuesen los directos progenitores de la ciencia del Renacimiento. Ya en el siglo XIII había habido interés por las traducciones latinas de obras científicas griegas y árabes, y se habían hecho observaciones y experimentos originales. Baste pensar en hombres como san Alberto Magno, Pierre de Maricourt y Roger Bacon. En el siglo siguiente, la crítica de las

teorías físicas de Aristóteles, junto con una nueva reflexión original, e incluso experimentos, llevaron a la propuesta de nuevas explicaciones e hipótesis en física; y las investigaciones de los físicos asociados con el movimiento ockhamista pasaron en el siglo XV a la Italia septentrional. La ciencia de las universidades del norte de Italia influyó indudablemente en los grandes científicos del Renacimiento, como Galileo; pero sería un error pensar que la obra de Galileo no es sino una continuación de la ciencia "ockhamista", aunque también sería un error pensar que no estuviera influida por ésta. Para hablar de una sola cosa, Galileo pudo conseguir los resultados que consiguió solamente mediante una utilización de las matemáticas que fue desconocida en el siglo XIV. Esa utilización fue facilitada por la traducción, en la época del Renacimiento, de obras de matemáticos y físicos griegos; y Galileo fue así estimulado a aplicar las matemáticas a la solución de problemas de movimiento y mecánica de un modo para el que los científicos medievales no poseían el equipo intelectual necesario. La utilización de las matemáticas como medio especial para descubrir la naturaleza de la realidad física condujo a una transformación en la ciencia física. El viejo camino de la observación ordinaria fue abandonado en favor de un método muy diferente. Aunque pueda parecer extraño, la ciencia física se hizo menos "empírica": se liberó no solamente de las teorías físicas de Aristóteles, sino también de las ideas del sentido común y del método de observación pasiva que había tendido a prevalecer entre los físicos anteriores. Es verdad que es posible observar alguna continuidad entre la ciencia del siglo XIII y la del siglo XIV, y entre la ciencia del siglo XIV y la del Renacimiento; pero eso no altera el hecho de que en este último período hubo una revolución en la ciencia física.

3. La mención del Renacimiento de los siglos XV y XVI suscita todavía probablemente en algunas mentes la idea de una transición y un despertar súbitos y abruptos, cuando se llegó a disponer de la erudición y la literatura del mundo antiguo, cuando comenzó la educación, cuando los hombres empezaron a pensar por sí mismos después de la esclavitud intelectual de la Edad Media, cuando la invención de la imprenta hizo por fin posible la extensa difusión de los libros, cuando el descubrimiento de nuevas tierras ensanchó los horizontes del hombre y abrió nuevas fuentes de riqueza, y cuando el descubrimiento de la pólvora trajo a la humanidad una bendición inestimable.

Semejante modo de ver es, desde luego, una considerable exageración. Por lo que respecta a la recuperación de la literatura antigua, por ejemplo, ésta comenzó siglos antes del Renacimiento; mientras que por lo que respecta al pensar por sí mismo, no se necesita un conocimiento muy profundo de la filosofía medieval para advertir que hubo mucho pensamiento original en la Edad Media. Por otra parte, no se debe subrayar el elemento de transición continua tanto que se dé a entender que el Renacimiento no constituye un período reconocible, o que sus logros fueron insignificantes. De lo que se

trata es de ver la cuestión a la luz del conocimiento que hoy tenemos de la Edad Media y de corregir falsas impresiones del Renacimiento, no de sugerir que la palabra "Renacimiento" sea una mera palabra, que no denota realidad especial alguna. Más adelante diremos algo más de esa cuestión; por el momento deseo limitarme a unas cuantas observaciones de introducción a las filosofías del Renacimiento.

Cuando se mira a la filosofía medieval, se ve ciertamente variedad; pero es una variedad dentro de una estructura común, o, al menos, una variedad que destaca sobre un fondo común y bien definido. Hubo indudablemente pensamiento original; pero no es menos cierto que la impresión obtenida es la de un esfuerzo común, de lo que podría llamarse un trabajo de equipo. Los filósofos del siglo XIII se criticaban mutuamente sus opiniones; pero aceptaban no solamente la misma fe religiosa sino también, en su mayoría, los mismos principios metafísicos. Obtenemos así la impresión de un desarrollo filosófico que fue realizado por hombres de mentes independientes, pero que no por ello dejó de ser un desarrollo común, al que los filósofos individuales hicieron sus diversas contribuciones. Incluso en el siglo XIV la *via moderna* se extendió como movimiento, de tal modo que en el transcurso del tiempo dio lugar a una "escuela" más o menos cerrada que ocupó su puesto junto al tomismo, el escotismo y el agustinismo.

Cuando se mira a la filosofía del Renacimiento, por el contrario, lo que salta a la vista es un surtido bastante aturdidor de filosofías. Se encuentran, por ejemplo, platónicos, aristotélicos de diversa especie, anti-aristotélicos, estoicos, escépticos, eclécticos y filósofos de la naturaleza. Es posible separar esas filosofías en varias corrientes generales de pensamiento, es verdad, aunque es bastante difícil saber a qué corriente debe asignarse un pensador particular; pero la impresión dominante es la de un individualismo pululante. Y esa impresión es, en muchos aspectos, correcta. La ruina gradual de la estructura de la sociedad medieval y el aflojamiento de los lazos entre los hombres que ayudaron a producir una perspectiva más o menos común; la transición a nuevas formas de sociedad, separadas a veces unas de otras por diferencias religiosas; los nuevos inventos y descubrimientos; todo eso fue acompañado por un marcado individualismo en la reflexión filosófica. El sentimiento de descubrimiento, de aventura, estaba en el aire; y tuvo su reflejo en la filosofía. Que digamos eso no significa que nos retractemos de lo que antes hemos dicho en cuanto a la inadecuación de ver el Renacimiento como sin raíces en el pasado. Tenía sus raíces en el pasado, y pasó por diferentes fases, según hemos de ver; pero eso no quiere decir que no entrase en el mundo un nuevo espíritu en la época del Renacimiento, aunque sería más exacto decir que un espíritu que ya se había manifestado en cierta medida en una fecha anterior, se manifestó en un estallido de vitalidad en la época del Renacimiento. Por ejemplo, la recuperación de la literatura clásica había comenzado en una fecha muy anterior, dentro de la Edad Media, como ya se ha observado; pero los historiadores, aunque subrayen con razón ese

hecho, tienen también razón al indicar que, a propósito del Renacimiento, lo importante no es tanto que numerosos textos nuevos llegaran a estar a disposición del lector moderno cuanto que esos textos eran leídos a una luz nueva. De lo que se trataba era de apreciar los textos y el pensamiento contenido en ellos por sí mismos, y no sólo como posibles fuentes de edificación o desedificación cristiana. El núcleo principal de pensadores del Renacimiento, eruditos y hombres de ciencia, eran, desde luego, cristianos; y es conveniente recordar ese hecho; pero, no obstante, el revivir de lo clásico, o quizá mejor la fase renacentista del revivir de lo clásico, ayudó a poner en pirmer término una concepción del hombre autónomo, o una idea del desarrollo de la personalidad humana que, aunque cristiana en general, era más "naturalista" y menos ascética que la concepción medieval. Y esa idea favoreció el incremento del individualismo. Incluso entre escritores que eran devotos cristianos es discernible la convicción de que entonces estaba empezando una nueva era para el hombre. Esa convicción no se debió simplemente a los estudios clásicos, desde luego; se debió al complejo de cambios históricos que tuvieron lugar en el Renacimiento.

Fue en la época del Renacimiento cuando fueron traducidas las obras de Platón y Plotino, por Marsilio Ficino; y en la primera fase de aquel período se hizo un intento de constituir una síntesis filosófica de inspiración platónica. Los filósofos platónicos fueron, en su mayor parte, cristianos; pero, de un modo muy natural, el platonismo se vio como una especie de antítesis del aristotelismo. Al mismo tiempo, otro grupo de humanistas, influidos por la literatura clásica latina, atacó la lógica aristotélica y las abstracciones escolásticas en nombre del buen gusto, del realismo y el sentimiento de lo concreto, de la retórica y la exposición literaria. Fue tomando forma una nueva idea de educación mediante la literatura clásica y no mediante la filosofía abstracta. Un escepticismo culto y humanista fue representado por Montaigne, mientras Justo Lipsio revivía el estoicismo y Pierre Gassendi el epicureísmo. Los aristotélicos del Renacimiento, aparte de los escolásticos, se dividieron entre sí en averroístas y los que preferían la interpretación de Aristóteles dada por Alejandro de Afrodisia. Este último era favorable a una interpretación de la psicología aristotélica que conducía a la negación de la inmortalidad humana, incluso de la inmortalidad impersonal que admitían los averroístas. Pomponazzi, la principal figura de ese grupo, sacó la conclusión de que el hombre no tiene más que un fin terrenal. Al mismo tiempo profesaba ser un creyente cristiano, de modo que hubo de hacer una rígida distinción entre la verdad teológica y la filosófica.

Las filosofías que tomaron la forma de un renacer del pensamiento clásico tendieron a acostumbrar a las gentes a una idea del hombre que no tenía conexiones muy aparentes con el cristianismo, y que a veces era francamente naturalista, aunque los autores de esas imágenes naturalistas del hombre fueran por lo general cristianos. Un proceso análogo tuvo lugar en el campo de la filosofía de la naturaleza. Mientras ciertas formas de pensamien-

to oriental favorecían poco el estudio de la naturaleza, a causa de la idea de que el mundo de los fenómenos es una ilusión o mera "apariencia", la filosofía cristiana favoreció en cierto sentido la investigación de la naturaleza, o, al menos, no le opuso ninguna barrera teorética, porque veía el mundo material no solamente como real sino también como creación de Dios, y, consecuentemente, digno de estudio. Al mismo tiempo, el énfasis puesto por un cristiano teólogo, filósofo y santo como Buenaventura, en la orientación religiosa del hombre, llevó a una natural concentración en aquellos aspectos del mundo material que podían verse más fácilmente no sólo como manifestaciones de Dios, sino también como medios para elevar la mente de lo material a lo espiritual. El santo no estaba particularmente interesado por el estudio del mundo en razón del mismo; le interesaba mucho más detectar en aquél el espejo de lo divino. No obstante, la filosofía cristiana, aparte de esa natural concentración del interés, no era radicalmente hostil al estudio del mundo; y en el caso de filósofos del siglo XIII como san Alberto Magno y Roger Bacon encontramos una combinación de la perspectiva espiritual con un interés por el estudio empírico de la naturaleza. En el siglo XIV vemos crecer ese interés por los estudios científicos, en conexión con el movimiento ockhamista, y favorecido por la grieta abierta en la síntesis de teología y filosofía propia del siglo XIII. Así se preparaba el camino para una filosofía de la naturaleza que, aunque no necesariamente anticristiana, hacía hincapié en la naturaleza como una totalidad inteligible gobernada por sus propias leyes inmanentes. Quizás estaría mejor decir que se fue preparando gradualmente el camino para el estudio científico de la naturaleza, el cual, con el tiempo, aunque no hasta un período posterior, se desprendería del nombre de "filosofía natural" o "filosofía experimental", y adquiriría conciencia de sí mismo como una disciplina separada, o un conjunto de disciplinas, con su método o métodos propios. Pero en la época del Renacimiento encontramos numerosas filosofías de la naturaleza aparte del desarrollo de la ciencia física como tal, en cuanto que se caracterizaban por marcados rasgos especulativos que a veces se manifestaban en ideas fantásticas y extravagantes. Esas filosofías variaban desde la filosofía cristiana y fuertemente platónica o neoplatónica de Nicolás de Cusa hasta la filosofía panteísta de un Giordano Bruno. Pero llevaban la marca de unas características comunes, por ejemplo, de una creencia en la naturaleza como un sistema en desarrollo que era infinito, o potencialmente infinito, y que era visto como el infinito creado, reflejo del infinito increado y divino, o como el mismo divino en cierto sentido. Ciertamente, Dios no era negado; pero se hacía hincapié, en diversos grados según los diferentes filósofos, en la naturaleza misma. Hubo una tendencia a ver la naturaleza como el macrocosmos y al hombre como el microcosmos. Esa era, en verdad, una antigua idea, que se remontaba a la época griega; pero representaba un cambio de énfasis respecto del que fue característico de la perspectiva medieval. En otras palabras, hubo una tendencia a considerar la naturaleza como un sistema autónomo, aun cuando no se negase su dependencia

de Dios. Los aspectos extravagantes y fantásticos de algunas de esas filosofías pueden tender a veces a hacer perder la paciencia al lector; pero son de importancia en cuanto que señalan el desarrollo de una nueva dirección del interés, y por el hecho de que formaron una especie de fondo teorético sobre el que se destacaron los estudios puramente científicos de la naturaleza. Fue, en efecto, sobre el fondo de esas filosofías, que fueron los antepasados de filosofías como las de Spinoza y Leibniz, más bien que sobre el fondo del ockhamismo del siglo XIV, cómo se realizaron los grandes avances de la fase científica del Renacimiento. Con cierta frecuencia los filósofos anticiparon hipótesis especulativas que los físicos verificarían o confirmarían. Incluso Newton, podemos recordar, se consideraba a sí mismo un filósofo.

Si volvemos nuestra atención a los científicos del Renacimiento, les encontramos interesados primordialmente por el conocimiento teorético, considerado en sí mismo. Pero, al mismo tiempo, fue característica de algunos pensadores renacentistas la acentuación de los frutos prácticos del conocimiento. Los nuevos descubrimientos científicos y geográficos sugirieron de modo natural un contraste entre un conocimiento de la naturaleza, conseguido por el estudio de sus leyes, y que hacía posible una utilización de la naturaleza en beneficio del hombre, por una parte, y la antigua disciplina abstracta, que parecía desprovista de utilidad práctica, por la otra. El estudio de las causas finales no conducía a ninguna parte; el estudio de las causas eficientes capacitaba al hombre para dirigir la naturaleza y extender su dominio sobre la misma. La expresión más conocida de ese modo de ver se encuentra en los escritos de Francis Bacon (muerto en 1626), el cual, aunque muchas veces incluido en la "filosofía moderna", puede razonablemente ser asignado al período del Renacimiento. (Distinciones de ese tipo son desde luego, en cierta medida, materia de elección personal.) Sería un error atribuir esa actitud a las grandes figuras científicas, pero es una actitud que ha llegado a dominar gran parte de la mentalidad moderna. Es posible detectarla incluso en alguno de los pensadores políticos del Renacimiento. Por ejemplo, Maquiavelo (muerto en 1527), despreciando los problemas teoréticos de la soberanía y de la naturaleza del Estado en favor del "realismo", escribió *El Príncipe* como un texto para príncipes que quisieran saber cómo conservar y aumentar su poder.

Finalmente, hay que considerar las grandes figuras científicas, como Kepler y Galileo, que pusieron los cimientos de la ciencia clásica de la era moderna, la ciencia newtoniana, según suele llamársela. Si la primera fase del Renacimiento fue la del humanismo italiano, la última fue la del crecimiento de la ciencia moderna. Ese desarrollo iba a ejercer una profunda influencia no solamente en la filosofía, sino también en la mentalidad moderna en general. Pero de esa influencia será más adecuado hablar en otros volúmenes.

4. Martín Lutero fue fuertemente antiaristotélico y antiescolástico; pero

Melanchton, su discípulo y asociado más eminente, fue un humanista que introdujo en el protestantismo luterano un aristotelismo humanista puesto al servicio de la religión. Los reformadores estuvieron naturalmente mucho más interesados por la religión y la teología que por la filosofía; y de hombres como Lutero y Calvino difícilmente podría esperarse que tuviesen una gran simpatía por la actitud predominantemente estética de los humanistas, por más que el protestantismo subrayase la necesidad de la educación y hubiese de llegar a un acuerdo con el humanismo en el campo educacional.

Sin embargo, aunque el humanismo, un movimiento que simpatizaba poco con la escolástica, comenzase en la católica Italia, y aunque las mayores figuras del humanismo en la Europa del Norte, sobre todo Erasmo, pero también hombres como Tomás Moro, fuesen católicos, el Renacimiento posterior contempló un renacer del escolasticismo, un breve tratamiento del cual he incluido en este volumen. El centro de dicho renacer fue, significativamente, España, un país que no fue muy afectado ni por los trastornos y divisiones religiosas que tanto afligieron a Europa, ni por la filosofía renacentista. Se produjo a finales del siglo XV, con Tomás de Vío (muerto en 1534), conocido por Cayetano, De Sylvestris (muerto en 1520) y otros; y en el siglo XVI encontramos dos grupos principales, el grupo dominicano, representado por autores como Francisco de Vitoria (muerto en 1546), Domingo de Soto (muerto en 1560), Melchor Cano (muerto ne 1566) y Domingo Báñez (muerto en 1640), y el grupo jesuita, representado por ejemplo, por Toledo (muerto en 1596), Molina (muerto en 1600), Belarmino (muerto en 1621) y Suárez (muerto en 1617). El más importante de esos escolásticos tardíos es probablemente Suárez, cuya filosofía presentaré más por extenso que la de los demás.

Los temas tratados por los escolásticos del Renacimiento fueron en su mayor parte aquellos temas y problemas que ya habían sido propuestos por el precedente escolasticismo medieval; y si se consideran las extensas obras de Suárez se encuentran abundantes pruebas del amplísimo conocimiento que el autor tenía de las filosofías precedentes. El crecimiento del protestantismo condujo de modo natural a los teólogos escolásticos a discutir los problemas teológicos más afectados y que tenían repercusiones en el campo de la filosofía; pero las filosofías característicamente renacentistas afectaron poco a los escolásticos. Un pensador como Suárez se parece más a los teólogos-filósofos del siglo XIII que a los francotiradores intelectuales del Renacimiento. No obstante, como veremos más adelante, los movimientos contemporáneos influyeron en Suárez al menos por dos vías. En primer lugar, el viejo método filosófico de comentar un texto fue abandonado por Suárez en sus *Disputationes metaphysicae* en provecho de una discusión continua de estilo más moderno, aunque, debemos confesarlo, algo prolijo. La filosofía iba a tratarse no predominantemente en obras teológicas, sino en tratados separados. En segundo lugar, el fortalecimiento de los estados nacionales tuvo su reflejo en un nuevo desarrollo de la teoría política y de la filo-

sofía del derecho, de un carácter mucho más completo que todo lo producido por el escolasticismo medieval. En ese contexto resulta natural pensar en el estudio del derecho internacional por el dominico Francisco de Vitoria y en el tratado de Suárez sobre las leyes.

PARTE I

EL SIGLO XIV

Capítulo II

DURANDO Y PEDRO AUREOLI

Jacobo de Metz. — Durando. — Pedro Aureoli. — Enrique de Harclay. — La relación de esos pensadores con el ockhamismo.

1. Uno se siente naturalmente inclinado a pensar que todos los teólogos y filósofos de la orden de predicadores de finales de la Edad Media siguieron las enseñanzas de santo Tomás de Aquino. En 1279 el Capítulo de París prohibió a los que no abrazaban el tomismo que lo condenasen y en 1286 el mismo Capítulo ordenó que los no tomistas fuesen separados de sus cátedras. En el siglo siguiente los Capítulos de Zaragoza (1309) y de Metz (1313) hicieron obligatoria la aceptación de las enseñanzas de santo Tomás (que no fue canonizado hasta 1323). Pero esas disposiciones no lograron conformar a todos los dominicos. Dejando aparte al Maestro Eckhart, cuya filosofía será discutida en el capítulo sobre el misticismo especulativo, debemos mencionar entre los disidentes a Jacobo de Metz, aunque sus dos comentarios sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que parecen haber sido compuestos el uno antes de 1295 y el otro en 1302, son anteriores a la imposición oficial del tomismo a los miembros de la orden.

Jacobo de Metz no fue un antitomista en el sentido de que se opusiera a las enseñanzas de santo Tomás en general; ni fue tampoco un revolucionario en filosofía; pero no vaciló en apartarse de la enseñanza de santo Tomás o ponerla en duda cuando lo juzgaba conveniente. Por ejemplo, no aceptó la opinión tomista de que la materia es el principio de individuación. Es la forma la que da unidad a la substancia y la constituye; y, en consecuencia, debemos reconocer la forma como principio de individuación, puesto que la individualidad presupone la substancialidad. Jacobo de Metz parece haber estado influido por pensadores como Enrique de Gante y Pedro de Auvergne. Así, desarrolló la idea de Enrique de los "modos de ser" (*modi essendi*). Hay tres modos de ser, el de substancia, el de accidente real (cantidad y cualidad) y el de relación. Los modos son distintos entre sí; pero no son cosas que junto con sus fundamentos constituyan seres compuestos. Así, la relación es un modo de ser que refiere una substancia o un accidente absoluto al término de la relación: no es en sí misma una cosa. La mayoría de las

relaciones, como la similitud, por ejemplo, o la igualdad, son mentales; la relación causal es la única relación "real", independiente de nuestro pensamiento. Jacobo tuvo algo de ecléctico; y sus desviaciones de la enseñanza de santo Tomás le atrajeron la crítica y la reprobación por la pluma de Hervé Nédellec,[1] un dominico que publicó un *Correctorium fratris Jacobi Metensis.*

2. Durando (Durand de Saint-Pourçain) fue mucho más *enfant terrible* que Jacobo de Metz. Nacido entre 1270 y 1275, ingresó en la orden de predicadores e hizo sus estudios en París, donde se supone que siguió las lecciones de Jacobo de Metz. Al comienzo de la primera edición de su Comentario sobre las *Sentencias* estableció el principio de que al hablar y escribir de cosas que no tocan a la fe, se debe confiar en la razón más bien que en la autoridad de cualquier Doctor, por famoso o grave que sea. Armado con ese principio, Durando siguió adelante su camino, ante el disgusto de sus colegas dominicos. Publicó luego una segunda edición de su Comentario, en la que omitió las proposiciones ofensivas; pero nada se ganó con ello, ya que la primera edición siguió circulando. El capítulo de los dominicos de Metz condenó las peculiares opiniones de Durando en 1313, y, en 1314, una comisión presidida por Hervaeus Natalis censuró 91 proposiciones sacadas de la primera edición del Comentario a las *Sentencias.* Durando, que en aquel tiempo enseñaba en la corte pontificia de Aviñón, se defendió en sus *Excusationes*; pero Hervaeus Natalis prosiguió el ataque en sus *Reprobationes excusationum Durandi,* y se opuso a la enseñanza de Durando en Avignon. En 1316, el capítulo general de los dominicos de Montpellier, considerando que debía buscarse un "remedio" a aquel perturbador estado de cosas, elaboró una lista de 235 puntos en que Durando se había apartado de las enseñanzas de santo Tomás. En 1317 Durando fue nombrado obispo de Limoux, en 1318 fue trasladado a Puy, y finalmente a Meaux, en 1326. Fortalecido por su posición episcopal, publicó, algún tiempo después de 1317, una tercera edición de su Comentario a las *Sentencias,* en la que volvió, en parte, a las posiciones de las que antes se había retractado. No es imprudente suponer que nunca había dejado de mantener las teorías en cuestión. De hecho, aunque dotado de un espíritu independiente en relación con las enseñanzas de santo Tomás, Durando no fue un revolucionario. Estuvo influido por la doctrina de Enrique de Gante, por ejemplo, y en algunos puntos habla como un agustiniano. En 1326, siendo obispo de Meaux, formó parte de la comisión que censuró 51 proposiciones tomadas del Comentario de Guillermo de Ockham a las *Sentencias.* Durando murió en 1332.

Una de las opiniones de Durando que ofendieron a sus críticos se refería a las relaciones. Para Durando, como para Jacobo de Metz, la relación es un *modus essendi,* un modo de ser. Enrique de Gante, como hemos visto, había distinguido tres modos de ser: el de substancia, el de accidente absoluto (cantidad y cualidad), que inhiere a una substancia, y el de relación. La rela-

1. Es decir, Hervaeus Natalis, que llegó a ser maestro general de los dominicos en 1318.

ción fue considerada por Enrique como una especie de tendencia interna de un ser hacia otro ser. La relación, pues, por lo que respecta a su ser real, es reducible al ser de una substancia o al de un accidente real; y las categorías aristotélicas deben entenderse como comprendiendo la substancia, la cantidad, la cualidad, la relación y las seis subdivisiones de la relación. Esa doctrina de los tres modos básicos de ser fue adoptada por Jacobo de Metz y por Durando. Como los tres modos de ser son realmente distintos, se sigue que la relación es realmente distinta desde su fundamento. Por otra parte, como la relación es simplemente el fundamento o sujeto en su referencia a alguna otra cosa,[2] no puede ser propiamente una "cosa" o "criatura"; al menos, no puede entrar en composición con su fundamento.[3] Solamente hay una relación real cuando un ser relacionado a otro posee una exigencia objetiva, interna, para esa referencia. Eso significa que, por lo que respecta a las criaturas, sólo hay una relación real cuando hay una dependencia real; de donde se sigue que la relación causal es la única relación real en las criaturas.[4] La semejanza, la igualdad y todas las demás relaciones no causales son puramente conceptuales; no son relaciones reales.

Durando aplicó esa doctrina al conocimiento. El acto de conocer no es un accidente absoluto que inhiera en el alma, como pensaba santo Tomás; es un *modus essendi* que nada añade al entendimiento ni le hace más perfecto. "Hay que decir que la sensación y la intelección no implican la adición al sentido o al entendimiento de nada real que entre en composición con éstos".[5] Son actos inmanentes, realmente idénticos al sentido y al entendimiento. ¿Por qué afirma eso Durando? Porque él consideraba que mantener que el alma, cuando entra en relación de conocimiento con un objeto, recibe accidentes por vía de adición, es implicar que un objeto externo puede actuar sobre un principio espiritual, o un objeto no-viviente sobre un sujeto viviente, opinión a la que él llama "ridícula". El pensamiento de Durando en ese punto es de clara inspiración agustiniana. Por ejemplo, una de las razones por las que san Agustín sostenía que la sensación es un acto del alma sola era la de la imposibilidad de que una cosa material actuase sobre el alma. El objeto es una *conditio sine qua non,* pero no una causa del conocimiento. La causa es solamente el entendimiento.

A partir de esta teoría del conocimiento como relación, Durando concluyó que podía prescindirse de todo el aparato de *species* cognoscitivas, en el sentido de formas accidentales. Otra consecuencia es que no es necesario postular un entendimiento activo, supuesto ejecutor de la abstracción de aquellas *species.* Del mismo modo, Durando se desembarazó de "hábitos" en el

2. La relación es un *modus essendi ad aliud, qui est ipse respectus relationis.* I *Sent.* (A), 33, 1.

3 *Relatio est alia res a suo fundamento, et tamen non facit compositionem. Ibid.*

4. *Relata realia ex natura sui fundamenti habent inter se necessariam coexigentiam ratione fundamenti. Ibid.* (A), 31, 1. *In creaturis realis relatio requirit dependentiam in relato. Ibid.* (A), 30, 2.

5. *Quaestio de natura cognitionis,* edición J. Koch, p. 18.

entendimiento o en la voluntad, y siguió la tradición agustiniana de negar toda distinción real entre entendimiento y voluntad.

La principal razón de las dificultades en que se vio Durando por su doctrina de las relaciones fue la aplicación de ésta a la doctrina de la Trinidad. En la primera edición de su Comentario a las *Sentencias* [6] afirmaba que hay una distinción real entre la esencia o naturaleza divina y las Personas o relaciones divinas, aunque en el segundo de los pasajes citados se expresa con alguna vacilación. Dicha opinión fue condenada por la comisión de 1314 como "enteramente herética". Durando trató de explicar sus aserciones, pero Hervé Nédellec (Hervaeus Natalis) dirigió la atención a las palabras realmente empleadas por el autor. En el *Quodlibet* de Avignon Durando admitió que no se puede hablar propiamente de distinción real entre la naturaleza divina y las relaciones internas divinas; éstas son *modi essendi vel habendi essentiam divinam,* y la distinción es solamente *secundum quid.* Ese cambio fue seguido por un nuevo ataque de Hervé Nédellec, y, en la edición final de su Comentario, Durando propuso otra opinión.[7] Hay, dice, tres teorías posibles. En primer lugar, esencia y relación, aunque no son dos cosas, difieren en cuanto que no son lo mismo "adecuada y conversiblemente". En segundo lugar, esencia y relación difieren como la cosa y el "modo de poseer la cosa". Ésta fue la opinión de Enrique de Gante, de Jacobo de Metz, y la primeramente expuesta por el propio Durando. En tercer lugar, esencia y relación difieren *formaliter ex natura rei,* aunque son idénticamente la misma cosa. Durando adopta esa tercera teoría, la de Duns Escoto, aunque añade que él no entiende lo que pueda significar *formaliter,* a menos que dicha teoría contenga las otras dos. La primera está incluida, por cuanto esencia y relación, aun siendo la misma cosa, no son la misma cosa "adecuada y conversiblemente". La segunda está también incluida, a saber, que esencia y relación difieren como *res et modus habendi rem.* En otras palabras, la opinión de Durando no experimentó un cambio muy notable.

Ha solido decirse que Durando fue un conceptualista puro en el problema de los universales, y que ayudó así a preparar el camino al ockhamismo. Pero ahora está claro que no negó que hubiese algún fundamento real en las cosas para el concepto universal. Él afirmó, ciertamente, que "es frívolo decir que hay universalidad en las cosas, pues en las cosas no puede haber universalidad, sino solamente singularidad"; [8] pero la unidad de naturaleza que es pensada por el entendimiento como común a una multiplicidad de objetos, existe realmente en las cosas, aunque no como un universal objetivo. La universalidad pertenece a los conceptos, pero la naturaleza que es concebida por el entendimiento como universal existe realmente en las cosas individuales.

Durando rechazó indudablemente un considerable número de teorías que

6. I *Sent.* (A), 13, 1, y 33, 1.
7. I *Ibid.* (C), 33, 1.
8. II *Sent.*, 3, 7, 8.

habían sido mantenidas por santo Tomás. Ya hemos visto que negó las doctrinas de las *species* y de los hábitos o disposiciones, y la distinción real entre entendimiento y voluntad. Además, a propósito de la inmortalidad del alma, siguió a Duns Escoto, y dijo que no es demostrable, o, al menos, que es difícil demostrarla de una manera rigurosa. Pero, como ya hemos dicho, Durando no fue un revolucionario, aunque fuese un pensador independiente y crítico. Su psicología fue en buena medida de carácter agustiniano, y su doctrina de las relaciones se fundó en la de Enrique de Gante. En cuanto a los universales, Durando no rechaza la posición mantenida por los aristotélicos medievales. En otras palabras, la pasada imagen de Durando como un predecesor muy próximo a Guillermo de Ockham ha tenido que ser abandonada, aunque es sin duda verdad que empleó el principio de economía de pensamiento conocido por la "navaja de Ockham".

3. Pedro Aureoli (Pierre d'Auriole) ingresó en la orden de frailes menores y estudió en París. Después de haber ejercido magisterio en Bolonia (1312) y Toulouse (1314) regresó a París, donde recibió el doctorado en teología en 1318. En 1321 fue nombrado arzobispo de Aix-en-Provence, y murió poco después, en enero de 1322. Su primera obra filosófica fue el incompleto *Tractatus de principiis naturae,* que se ocupa de cuestiones de filosofía natural. Su obra principal, un Comentario sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, fue publicado en dos ediciones sucesivas. También tenemos sus *Quodlibeta.*

Pedro Aureoli se apoya firmemente en la afirmación de que todo cuanto existe, por ese solo hecho, es una cosa individual. Al hablar de la disputa relativa al principio de individuación, afirma que en realidad no hay ninguna cuestión a discutir, "puesto que toda cosa, por el mero hecho de que existe, existe como una cosa individual (*singulariter est*)".[9] *Conversimque,* si algo es común o universal, o puede ser predicado de una pluralidad de objetos, ese mismo hecho muestra que es un concepto. "Así pues, buscar algo por lo cual un objeto extramental sea convertido en individual es buscar nada".[10] Porque eso equivale a preguntar de qué modo un universal extramental es individualizado, cuando en realidad no hay tal cosa como un universal extramental a individualizar. El problema metafísico de la individuación no es, pues, problema en absoluto. No hay universal alguno fuera de la mente. Pero eso no significa que Dios no pueda crear una pluralidad de individuos de una misma especie; y sabemos, de hecho, que así lo ha hecho Dios. Las cosas materiales tienen formas, y algunas de esas formas poseen una cualidad a la que llamamos "semejanza" (*similitudo*). Si se pregunta qué clase de cosa (*quale quid*) es Sócrates, la respuesta es que es un hombre: hay una cualidad de semejanza en Sócrates y Platón de tal clase que aunque nada hay en Sócrates que haya en Platón, no hay nada en Platón que no

9. II *Sent.*, 9, 3, 3, p. 114, a A. Damos la paginación según la edición de 1596 (Roma).
10. *Ibid.*

pueda tener una semejanza en Sócrates. "Yo y tú no somos lo mismo; pero yo puedo ser como tú eres. Así el Filósofo dice que Callias, al engendrar a Sócrates, engendra un ser similar".[11] El fundamento extramental del concepto universal es esa cualidad de semejanza. Pedro Aureoli no niega, pues, que haya un fundamento objetivo del concepto universal; lo que niega es que haya una realidad común que exista extramentalmente. En cuanto a las formas inmateriales, pueden también ser semejantes. De ahí que no haya razón para que varios ángeles no puedan pertenecer a una misma especie.

El entendimiento, en cuanto activo, asimila a sí esa semejanza, y, en cuanto pasivo, se asimila a ella, concibiendo así la cosa, es decir, produciendo un "concepto objetivo" (*conceptus obiectivus*). Ese concepto es, desde luego, intramental, y, como tal, es distinto de la cosa; pero, por otra parte, es la cosa en tanto que conocida. Así Pedro Aureoli dice que cuando la asimilación intelectual tiene lugar "la cosa inmediatamente recibe *esse apparens*". Si la asimilación mental es clara, la cosa tendrá un claro *esse apparens* o existencia fenoménica; si la asimilación es oscura, el *esse apparens* será oscuro. Esa "apariencia" es sólo en el entendimiento.[12] "Del hecho de que una cosa produzca en el entendimiento una impresión imperfecta de sí misma, resulta el concepto genérico, por el cual la cosa es concebida imperfecta e indistintamente, mientras que del hecho de que la misma cosa produzca en el entendimiento una impresión perfecta de sí misma, resulta el concepto de diferencia (específica), por el cual la cosa es concebida en su existencia específica y distinta".[13] La diversidad "objetiva" de los conceptos es el resultado de la diversidad formal de las impresiones hechas por un solo y mismo objeto en una sola y misma mente. "Así pues, si preguntas en qué consiste la unidad específica de la humanidad, digo que consiste en humanidad, no en animalidad, pero en humanidad en cuanto concebida. Y de ese modo es lo mismo que el concepto objetivo de hombre. Pero esa unidad existe en potencia e incoativamente en la cosa extramental, por cuanto ésta puede causar en el entendimiento una impresión perfecta semejante a la impresión causada por otra cosa".[14]

Toda cosa extramentalmente existente es individual; y es más "noble" conocerla directamente en su individualidad única que conocerla por medio de un concepto universal. El entendimiento humano, sin embargo, no puede captar, directa y primariamente, la cosa en su individualidad incomunicable, aunque puede conocerla secundariamente, por medio de la imaginación: primaria e inmediatamente aprehende la forma de la cosa material por medio de un concepto universal.[15] Pero decir que el entendimiento conoce la cosa "por medio de un concepto universal" no significa que haya una *species*

11 *Ibid.*, p. 115, a F.
12. II *Sent.*, 3, 2, 4, p. 30, c F.
13. *Ibid.*, p. 66, b D.
14. *Ibid.*, 9, 2, 3, p. 109, b A B.
15. *Ibid.*, 11, 4, 2, pp. 142-5.

intelligibilis, en el sentido tomista, que actúe como un *medium quo* del conocimiento. "Ninguna forma real ha de ser postulada como existente subjetivamente en el entendimiento o en la imaginación... pero aquella forma que tenemos consciencia de contemplar cuando conocemos la rosa como tal o la flor como tal, no es algo real impreso subjetivamente en el entendimiento o en la imaginación; es la cosa misma en cuanto posee *esse intentionale...*".[16] Pedro Aureoli se libra así de la *species intelligibilis* como *medium quo* del conocimiento, e insiste en que el entendimiento conoce la cosa misma directamente. Ésa es una razón por la que Etienne Gilson puede decir que Pedro Aureoli "no admite otra realidad que la del objeto cognoscible", y que su solución no consiste en eliminar la *species intelligibilis* en favor del concepto, sino en suprimir incluso el concepto.[17] Pero la cosa que es conocida, es decir, el objeto de conocimiento, es la cosa extramental en cuanto posee *esse intentionale* o *esse apparens*; y adquiere ese *esse intentionale* por la "concepción" (*conceptio*). La cosa en cuanto posee *esse intentionale* es, pues, el concepto (es decir, el "concepto objetivo", en cuanto distinto del "concepto subjetivo" o acto psicológico como tal); y de ahí se sigue que el concepto es el objeto de conocimiento. "Toda intelección exige la posición de una cosa *in esse intentionale*", y ésa es la *forma specularis*.[18] "La cosa puesta *in esse apparenti* se dice que es concebida por el acto del entendimiento, es el concepto intelectual; pero un concepto permanece dentro del que concibe; y debe su ser al que concibe. Así pues, la cosa en cuanto aparece depende efectivamente del acto del entendimiento, tanto en cuanto a la producción como en cuanto al contenido".[19] El doctor B. Geyer puede decir, pues, que "la *species*, la *forma specularis*, no es ya, pues, según Aureoli, el *medium quo* del conocimiento, como era santo Tomás, sino su objeto inmediato".[20] Pero, aunque Aureoli pueda hablar ocasionalmente como si quisiera mantener una forma de idealismo subjetivo, insiste, por ejemplo, en que "la salud en cuanto concebida por el entendimiento y la salud en cuanto presente extramentalmente son una y la misma cosa en la realidad (*realiter*), aunque difieren en su modo de ser, puesto que en la mente la salud tiene *esse apparens et intentionale*, mientras que extramentalmente, en el cuerpo, tiene *esse existens et reale*... Difieren en modo de ser (*in modo essendi*), aunque son una y la misma cosa".[21] "De ahí que esté claro que las cosas mismas son concebidas por la mente, y que aquello que intuimos no es otra *forma specularis*, sino la cosa misma en cuanto tiene *esse apparens*; y ése es el concepto mental o idea objetiva (*notitia obiectiva*)".[22]

El conocimiento, para Pedro Aureoli, arraiga en la percepción de lo con-

16. I *Sent.*, 9, 1, p. 319, a B.
17. *La philosophie au moyen-âge*, p. 632.
18. I *Sent.*, 9, 1, p. 320, a B.
19. *Ibid.*, p. 321, b B C.
20. *Die patristische und scholastische Philosophie*, p. 526.
21. I *Sent.*, 9, 1, p. 321 a D E.
22. I *Sent.*, 9, 1, p. 321, b B.

creto, de las cosas realmente existentes. Pero una cosa en cuanto conocida *es* la cosa en cuanto tiene *esse apparens et intentionale; es* el concepto. Según el grado de claridad en el conocimiento de la cosa, resulta un concepto genérico o específico. Pero los géneros y las especies, considerados como universales, no tienen extramentalmente, y han de ser considerados como "fabricados" por la mente. Así pues, Pedro Aureoli puede ser llamado "conceptualista" puesto que rechaza toda existencia extramental de parte de los universales; pero no puede ser llamado propiamente "nominalista", si se considera que el nominalismo supone una negación de la semejanza objetiva de las naturalezas. Eso no quiere decir, sin embargo, que él no hable, más o menos frecuentemente, de una manera ambigua e incluso inconsecuente. Puede decirse que su idea de la lógica favorecía al nominalismo, en cuanto que dice que el lógico trata de palabras (*voces*). "Así pues, el lógico las considera (las 'segundas intenciones'), no como *entia rationis,* porque corresponde al metafísico decidir acerca del ser real y el ser conceptual, sino en cuanto son reducidas al habla...".[23] Pero, aunque la doctrina de que la lógica se ocupa de palabras (*voces*) puede parecer, considerada en sí misma, favorable al nominalismo, Pedro Aureoli añade que el lógico se ocupa de las palabras en cuanto expresan conceptos. "La palabra, *ut expressiva conceptus,* es el objeto de la lógica".[24] En su lógica, dice Pedro Aureoli, Aristóteles entiende siempre considerar las palabras como expresivas de conceptos.[25] Además, el habla, que expresa conceptos, es sujeto de verdad o falsedad: es el signo de la verdad y de la falsedad (*voces enim significant verum vel falsum in ordine ad conceptum*).[26] La teoría de la *suppositio,* según se constituyó en la lógica terminista, puede estar implícita en la idea de lógica de Pedro Aureoli; pero éste no fue nominalista en metafísica. Es verdad que subrayó la semejanza cualitativa de las cosas más bien que la similaridad de naturaleza o esencia; pero no parece haber negado la similaridad esencial como fundamento del concepto específico: más bien la presupuso.

Hemos visto que para Pedro Aureoli el conocimiento conceptual es de la cosa extramental en su semejanza con otras cosas, más que de la cosa individual como tal. Pero él insiste en que es mejor conocer la cosa individual en su individualidad que conocerla por medio de un concepto universal. Si el entendimiento humano en su estado presente conoce las cosas *per modum abstractum et universale* y no en su individualidad como tal, eso es una imperfección. La cosa individual puede impresionar los sentidos de modo que haya un conocimiento sensible o intuición de la cosa individual como individual; pero la cosa material no puede impresionar de ese modo el entendimiento inmaterial; su forma es conocida abstractamente por el entendimiento, que no puede alcanzar directa e inmediatamente la cosa individual

23. *Ibid.*, 23, 2, p. 532, a F-b A.
24. *Prologus in Sent.*, 5, p. 66, a D.
25. *Ibid.*, a F.
26. *Ibid.*, a E.

como individual. Pero eso no altera el hecho de que un conocimiento o intuición intelectual de la cosa individual como individual sería más perfecto que el conocimiento abstracto y universal. "Porque el conocimiento que alcanza a la cosa, precisamente como la cosa existe, es más perfecto que el conocimiento que alcanza a la cosa de una manera en la cual la cosa no existe. Pero está claro que una cosa universal no existe, excepto en cosas individuales y por cosas individuales, como dice el Filósofo contra Platón, en el séptimo libro de la *Metafísica*... Está perfectamente claro que la ciencia, que aprehende esencias (*quidditates*), no aprehende las cosas precisamente como éstas existen... pero el conocimiento de ese preciso individuo es conocimiento de la cosa tal como ésta existe. Así pues, es más noble conocer la cosa individual como tal (*rem individuatam et demonstratam*) que conocerla de una manera abstracta y universal".[27] De ahí se sigue que aunque el entendimiento humano no pueda tener aquel perfecto conocimiento de las cosas individuales que debe ser atribuido a Dios, ha de aproximarse lo más posible a ello manteniéndose en estrecho contacto con la experiencia. Debemos adherirnos "a la vía de la experiencia más que a cualquier razonamiento lógico, puesto que la ciencia resulta de la experiencia".[28] Pedro Aureoli subrayó también la experiencia interna de nuestros actos psíquicos, y con frecuencia apela a la experiencia interna o introspección para apoyar sus observaciones sobre el conocimiento, la volición y la actividad psíquica en general. Manifiesta una fuerte tendencia "empirista" en su tratamiento de los universales, en su insistencia en mantenerse en estrecho contacto con la experiencia, y en su interés por la ciencia natural, del que son muestra los ejemplos que toma de Aristóteles y de sus comentadores islámicos; pero la investigación de Dreiling condujo a éste a la conclusión de que "la tendencia empirista de Aureoli tiene una dirección centrípeta más que centrífuga, y se vuelve hacia la vida psíquica más que hacia la naturaleza externa".[29]

La mención de la apelación de Pedro Aureoli a la introspección o experiencia interior nos lleva a discutir su idea del alma. En primer lugar, puede probarse que el alma es la forma del cuerpo, en el sentido de que el alma es una parte esencial del hombre que, juntamente con el cuerpo, constituye a éste. En realidad, "ningún filósofo negó nunca esa proposición".[30] Pero no puede probarse que el alma sea la forma del cuerpo en el sentido de que sea simplemente la formación y terminación de la materia (*formatio et terminatio materiae*), o que haga que el cuerpo sea un cuerpo. "Eso no ha sido aún demostrado, ni por Aristóteles, ni por el Comentador, ni por ningún otro peripatético".[31] En otras palabras, puede probarse, según Pedro

27. I *Sent.*, 35, 4, 2, p. 816, b C-E.
28. *Prologus in Sent.*, *proemium*, 3, p. 25, a F. Pedro Aureoli argumenta en ese lugar que es posible que un acto de intuición exista en ausencia del objeto. También Ockham mantuvo esa opinión. La observación sobre el mantenimiento del estrecho contacto con la experiencia es incidental en el contexto; pero no por ello es menos significativo, y enuncia un principio.
29. *Der Konzeptualismus... des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli*, p. 197.
30. II *Sent.*, 16, 1, 1, p. 218, b.
31 *Ibid.*, p. 219, a B.

Aureoli, que el alma es una parte esencial del hombre, y su parte principal (*pars principalior*); pero no puede probarse que sea simplemente aquello que hace a la materia ser un cuerpo humano, o que su relación al cuerpo sea análoga a la forma de un trozo de cobre. Si de un trozo de cobre se hace una estatua, su figura puede ser llamada una forma; pero no es más que la terminación (*terminatio*) o figura del cobre; no es una naturaleza distinta. El alma humana, en cambio, es una naturaleza distinta.

Ahora bien, Pedro Aureoli declaró que una forma substancial es simplemente la actualización de la materia (*pura actuatio materiae*) y que, junto con la materia, compone una naturaleza simple.[32] De ahí se sigue que, si el alma humana es una naturaleza distinta y no es simplemente la actualización de la materia, no es una forma del mismo modo y en el mismo sentido en que son formas otras formas. "Digo, pues, en respuesta a la cuestión, que puede demostrarse que el alma es la forma del cuerpo y una parte esencial de nosotros, aunque no es la actualización y perfección del cuerpo del modo en que lo son otras almas".[33] El alma espiritual del hombre y el alma o principio vital de una planta, por ejemplo, no son formas en sentido unívoco.

Por otra parte, el concilio de Vienne (1311-12) acababa de establecer que el alma intelectiva o racional del hombre es "verdaderamente *per se* y esencialmente la forma del cuerpo". Así pues, después de afirmar que el alma humana no es la forma del cuerpo en el mismo sentido en que son formas otras formas que informan la materia, Pedro Aureoli procede a decir que "el noveno decreto del sagrado concilio de Vienne" ha afirmado lo opuesto, a saber, que "el alma es la forma del cuerpo, lo mismo que otras formas o almas".[34] A la vista de esta embarazosa situación, Pedro Aureoli, sin dejar de adherirse a su posición de que no puede probarse que el alma humana sea la forma del cuerpo del mismo modo en que son formas otras almas, declara que, aunque eso no pueda probarse, es sin embargo conocido por la fe. Aureoli hace una comparación con la doctrina de la Trinidad. "Esa doctrina no puede ser probada filosóficamente, pero ha sido revelada y la aceptamos por fe".[35] Admite que no puede demostrarse que el alma humana *no* sea la forma del cuerpo en el mismo sentido en que otras almas son la forma de sus respectivas materias; pero se niega a admitir que puede demostrarse que el alma *es* la forma del cuerpo en ese sentido. Evidentemente él pensaba que la razón le inclina a uno a pensar que el alma humana y las almas de los brutos o de las plantas son formas en un sentido equívoco; y observa que las enseñanzas de los santos y los doctores de la Iglesia no permitirían esperar la doctrina establecida por el concilio; pero no por ello deja de aceptar la doctrina del concilio, según él la entiende, y saca una extraña conclusión. "Aunque no puede demostrarse que el alma sea la forma del

32. *Ibid.*, 12, 2, 1, p. 174, b D.
33. *Ibid.*, 15, 1, 1, p. 223, a F.
34. *Ibid.*, 15, 1, 2, p. 223, b A-C.
35. *Ibid.*, b E-F.

cuerpo del modo en que otras formas (son formas de sus respectivas materias), debe sin embargo mantenerse, según me parece, que, lo mismo que la figura de la cera es la forma y perfección de la cera, así el alma es simplemente la actualización y formación del cuerpo del mismo modo que las otras formas. Y lo mismo que no ha de buscarse causa alguna por la cual de la cera y su figura resulte una cosa, así tampoco ha de buscarse causa alguna por la cual del alma y el cuerpo resulte una cosa. Así, el alma es simplemente el acto y perfección de la materia, como la figura de la cera... Yo afirmo esa conclusión precisamente en razón de la decisión del concilio, la cual, según el sentido aparente de las palabras, parece significar eso".[36]

Los padres del concilio se habrían asombrado de oír esa interpretación de sus palabras; pero, al interpretar de ese modo y aceptar en ese sentido la decisión del concilio, Pedro Aureoli se encontraba naturalmente en considerables dificultades a propósito de la inmortalidad del alma humana. "La fe afirma que el alma es separada (es decir, sobrevive al cuerpo); pero es difícil ver cómo puede ser así si se supone que el alma es, como las demás formas, simplemente la actualización de la materia. Yo digo, sin embargo, que lo mismo que Dios puede separar los accidentes de su sujeto (es decir, de la substancia), aunque no son más que actualizaciones del sujeto, igualmente puede de modo milagroso separar el alma, aunque ésta sea simplemente la actualización de la materia".[37] Pero es necesario decir que en las formas o "perfecciones puras" hay grados. Si la forma es extensa, puede ser afectada (y, por lo tanto, corrompida) por un agente natural extenso; pero si la forma es inextensa, entonces no puede ser afectada (ni, por lo tanto, corrompida) por un agente natural extenso. Ahora bien, el alma humana, aunque sea *pura perfectio materiae*, no puede ser afectada (corrompida) por un agente natural extenso; solamente puede ser "corrompida" por Dios. Sin embargo, ésa no es una respuesta muy satisfactoria a la dificultad que Aureoli se creó con su interpretación del concilio de Vienne; y él declara que nuestras mentes no son capaces de entender cómo el alma es naturalmente incorruptible si es lo que el concilio afirmó que es.[38]

Es obvio que Pedro Aureoli no pensaba que la inmortalidad natural del alma humana pueda ser filosóficamente demostrada; y parece haber sido influido por la actitud adoptada por Duns Escoto en esa materia. Diversos argumentos han sido propuestos para probar que el alma humana es naturalmente inmortal; pero no son muy concluyentes.[39] Así, algunos han argumentado "basándose en la proporción del objeto a la potencia" o facultad. El entendimiento puede conocer un objeto incorruptible. Por lo tanto, el entendimiento es incorruptible. Por lo tanto, la substancia del alma es incorruptible. Pero podría replicarse que en ese caso el ojo sería incorruptible

36. *Ibid.*, p. 224, b D-F.
37. II *Sent.*, 15, 1, 2, p. 226, a E-F.
38. *Ibid.*, p. 226, a F-b B.
39. *Ibid.*, 19, 1, p. 246, b D.

(al parecer, porque ve los cuerpos celestes incorruptibles), o que nuestro entendimiento debería ser infinito e increado, puesto que puede conocer a Dios, que es infinito e increado. Del mismo modo, otros arguyen que hay un "deseo natural" de existir para siempre, y que un deseo natural no puede ser frustrado. Pedro Aureoli contesta, como Escoto, pero más sumariamente, que también los brutos desean continuar en la existencia. Así pues, la argumentación, si fuera válida, probaría demasiado. Otros, en fin, arguyen que la justicia requiere la recompensa de los buenos y el castigo de los malvados en la otra vida. "Ese argumento es moral y teológico, y, además, no es concluyente". Porque podría contestarse que el pecado es su propio castigo y la virtud su propia recompensa.

Pedro Aureoli procede a presentar algunos argumentos propios. Pero no confía mucho en su fuerza probatoria. "Ahora presento mis argumentos, pero no sé si son concluyentes".[40] En primer lugar, el hombre puede decidir libremente, y sus decisiones libres no son afectadas por los cuerpos celestes ni por agente material alguno. Así pues, el principio de esa operación de la decisión libre no es tampoco afectado por ningún agente material. En segundo lugar, experimentamos en nosotros mismos operaciones inmanentes y, por lo tanto, espirituales. Así pues, la substancia del alma es espiritual. Pero lo material no puede actuar sobre lo espiritual y destruirlo. Luego el alma no puede ser corrompida por agente material alguno.

Si el hombre es verdaderamente libre, se sigue, según Pedro Aureoli, que un juicio concerniente a un acto libre futuro no es verdadero ni falso. "La opinión del Filósofo es una conclusión que ha sido completamente demostrada, a saber, que no puede formarse ninguna proposición singular concerniente a un acontecimiento contingente futuro, a propósito de la cual proposición pueda concederse que es verdadera y que su opuesta es falsa, o a la inversa. Ninguna proposición de esa especie es verdadera o falsa".[41] Negar tal cosa es negar un hecho evidente, destruir el fundamento de la filosofía moral y contradecir la experiencia humana. Si es ahora verdadero que un determinado hombre realizará un determinado acto libre en un determinado momento del futuro, ese acto será realizado necesariamente y no será un acto libre, puesto que el hombre no podrá obrar libremente de otro modo. Si ha de ser un acto libre, entonces no puede ser ahora verdadero o falso que será realizado.

Puede parecer que en esa afirmación está implícita una negación de "ley" de que una proposición tiene que ser verdadera o falsa. Si hemos de decir de una proposición que no es verdadera, ¿no estamos obligados a decir que es falsa? Pedro Aureoli responde que una proposición recibe su determinación (es decir, se hace verdadera o falsa) del ser de aquello a lo que se refiere. En el caso de una proposición contingente relativa a un futuro que aún no

40. *Ibid.*, 19, 1, p. 247, a.
41. I *Sent.*, 38, 3, p. 883, b C-D.

tiene ser, éste no podría determinar a la proposición como verdadera o falsa. Podemos decir, por ejemplo, de un hombre determinado, que el día de Navidad beberá vino o no beberá vino, pero no podemos afirmar por separado que beberá vino o que no beberá vino. Si lo hacemos, entonces nuestra afirmación no será ni verdadera ni falsa: no puede hacerse verdadera ni falsa hasta que el hombre en cuestión beba realmente vino el día de Navidad o no lo haga. Y Pedro Aureoli apela a Aristóteles (*De Interpretatione*, 9) en apoyo de esa opinión.

En cuanto al conocimiento divino de los actos libres futuros, Pedro Aureoli insiste en que el conocimiento de Dios no hace a una proposición concerniente a la futura realización o no-realización de tales actos verdadera o falsa. Por ejemplo, la presciencia divina de la negación del Maestro por Pedro no significa que la proposición "Pedro negará a su Maestro" sea verdadera o falsa. A propósito de la profecía de Cristo concerniente a la triple negación del Maestro por Pedro, Aureoli observa: "así pues, Cristo no habría hablado falsamente aun cuando Pedro no le hubiese negado tres veces".[42] ¿Por qué no? Porque la proposición "Tú me negarás tres veces" no podía ser verdadera o falsa. Aureoli no niega que Dios conoce los actos libres futuros; pero insiste en que, aunque no podemos por menos de emplear la palabra "presciencia", no hay, propiamente hablando, pre-conocimiento alguno en Dios.[43] Por otra parte, rechaza la opinión de que Dios conoce los actos libres futuros como presentes. Según él, Dios conoce esos actos de una manera que hace abstracción del pasado, presente y futuro; pero no podemos expresar en lenguaje humano el modo de conocimiento divino. Si se suscita el problema de la relación de los actos libres futuros al conocimiento, o "pre-conocimiento" de Dios, "el problema no puede resolverse de otro modo que diciendo que el pre-conocimiento no hace de una proposición relativa a un acontecimiento contingente futuro una proposición verdadera";[44] pero eso no nos dice qué es positivamente la presciencia o pre-conocimiento divino. "Debemos tener presente que la dificultad de ese problema resulta o de la pobreza del lenguaje humano, que no puede expresar enunciados que no hagan referencia al pasado, presente o futuro, o de la condición de nuestra mente, que no puede desembarazarse del tiempo (*qui semper est cum continuo et tempore*)".[45] Y, en otro lugar, "es muy difícil encontrar el modo adecuado de expresar el conocimiento que Dios tiene del futuro... Ninguna proposición en la que se haga referencia al futuro expresa adecuadamente la presciencia divina; en realidad, tal proposición, estrictamente hablando, es falsa... Pero podemos decir que (un acontecimiento contingente) fue eternamente conocido por Dios con un conocimiento que ni era distante de aquel

42. *Ibid.*, p. 888, a B.
43. *Ibid.*, p. 889, b A.
44. *Ibid.*, 39, 3, p. 901, a C.
45. *Ibid.*, a F-b A.

acontecimiento ni le precedía", aunque nuestro entendimiento es incapaz de captar qué es en sí mismo ese conocimiento.[46]

Debe notarse que Pedro Aureoli no se suma a la opinión de santo Tomás de Aquino, para el que Dios, en virtud de su eternidad, conoce todas las cosas como presentes. Él admite que Dios conoce eternamente todos los acontecimientos; pero no está dispuesto a admitir que Dios los conozca como presentes; él objeta a cualquier introducción de palabras como "presente", "pasado" o "futuro" en enunciados que se refieran al conocimiento divino, si por esos enunciados se intenta expresar el modo actual del conocimiento divino. El hecho es, pues, que Pedro Aureoli afirma que Dios conoce los actos libres futuros y al mismo tiempo insiste en que ninguna proposición relativa a dichos actos futuros es verdadera o falsa. Cómo conoce Dios exactamente esos actos, no podemos decirlo. Seguramente huelga añadir que Pedro Aureoli rechaza con decisión toda teoría según la cual Dios conoce los actos libres futuros mediante la determinación o decisión de su divina voluntad. En su opinión, una teoría de esa clase es incompatible con la libertad humana. Thomas Bradwardine, cuya teoría era directamente opuesta a la de Pedro Aureoli, le atacó en este respecto.

La discusión por Pedro Aureoli de los enunciados concernientes al conocimiento divino que supone una referencia, explícita o implícita, al tiempo, ilustra el hecho de que los filósofos medievales no fueron tan enteramente ciegos al problema del lenguaje y de la significación como tal vez se piense. El lenguaje utilizado en la Biblia a propósito de Dios obligó a los pensadores cristianos, en una fecha muy temprana, a una consideración del significado de los términos utilizados; y como respuesta a este problema encontramos las teorías medievales de la predicación analógica. El punto preciso que acabo de mencionar en relación con Pedro Aureoli no debe tomarse como un índice de que ese pensador fuese consciente de un problema para el que los demás filósofos medievales hubiesen estado ciegos. Esté uno satisfecho o no de las discusiones y soluciones medievales al problema, no puede decirse justificadamente que los medievales no llegasen a sospechar la existencia del mismo.

4. Enrique de Harclay, que había nacido hacia 1270, estudió y enseñó en la Universidad de Oxford, de la que llegó a ser canciller en 1312. Murió en Aviñón, en 1317. A veces se ha hablado de él como de un precursor del ockhamismo, es decir del "nominalismo"; pero, en realidad, el tipo de teoría de los universales que él defendió fue rechazada por Ockham, que la caracterizó como indebidamente realista. Es verdad que Enrique de Harclay se negó a admitir que haya una naturaleza común existente, como común, en los miembros de una misma especie, y que afirmó que el concepto universal como tal es una producción de la mente; pero sus polémicas iban dirigidas contra el realismo escotista, y lo que él rechazaba era la doctrina escotista de

46. *Ibid.*, p. 902, a F-b B.

la *natura communis*. La naturaleza de cualquier hombre determinado es su naturaleza individual, y ésta no es en modo alguno "común". No obstante, las cosas existentes pueden ser semejantes unas a otras, y esa semejanza es el fundamento objetivo del concepto universal. Podemos hablar de abstraer de las cosas algo "común", si lo que queremos decir es que podemos considerar las cosas según sus semejanzas. Pero la universalidad del concepto, su predicabilidad de muchos individuos, es una superposición de la mente: no hay nada objetivamente existente en una cosa que pueda ser predicado de otra cosa.

Por otra parte, es evidente que Enrique de Harclay pensó el concepto universal como un concepto confuso de lo individual. Un hombre individual, por ejemplo, puede ser concebido distintamente como Sócrates o Platón, o puede ser concebido "confusamente" no como este o aquel individual, sino meramente como "hombre". La semejanza que hace que tal cosa sea posible es, desde luego, objetiva; pero la génesis del concepto universal se debe a esa confusa impresión de lo individual, mientras que la universalidad del concepto, formalmente considerada, se debe a la obra de la mente.

5. Está bastante claro que los tres pensadores, alguna de cuyas ideas hemos considerado en este capítulo, no fueron revolucionarios en el sentido de que se opusieran a las corrientes filosóficas tradicionales en general. Por ejemplo, no manifestaron ninguna marcada preocupación por cuestiones puramente lógicas, ni mostraron aquella desconfianza de la metafísica que caracterizaría al ockhamismo. Sí fueron, en diversos grados, críticos de las doctrinas de santo Tomás. Pero Enrique de Harclay era un sacerdote secular, no un dominico; y, en todo caso, no dio muestras de particular hostilidad hacia el tomismo, aunque rechazase la doctrina de santo Tomás relativa al principio de individuación, afirmase la teoría de la pluralidad de principios formales en el hombre, y protestase contra la tentativa de hacer un católico del "herético" Aristóteles. Igualmente, Pedro Aureoli era franciscano, no dominico, y no tenía obligación alguna de aceptar las enseñanzas de santo Tomás. El único de los tres filósofos cuyo alejamiento del tomismo puede ser llamado "revolucionario" es, pues, Durando; y, aun en este caso, sus opiniones solamente pueden ser llamadas "revolucionarias" dada su posición como dominico y la obligación que los miembros de dicha orden tenían de seguir las enseñanzas de santo Tomás, el Doctor dominico. En ese limitado sentido, Durando puede ser llamado revolucionario; independiente, lo fue sin duda alguna. Hervé Nédellec, el teólogo dominico que escribió contra Enrique de Gante y Jacobo de Metz, hizo una prolongada guerra a Durando, y Juan de Nápoles y Peter Marsh (Petrus de Palude), ambos dominicos, elaboraron una larga lista de puntos en que Durando había ofendido la doctrina de santo Tomás.[47] Bernardo de Lombardía, otro

47. Sobre este tema ver J. Koch, *Durandus de S. Porciano O. P.*, en *Beiträge zur Gesch. des Mittelalters*, 26, 1, pp. 199 y ss., Münster, 1927.

dominico, atacó también a Durando; pero su ataque no fue insistente como el de Hervé Nédellec; Bernardo admiraba a Durando y fue parcialmente influido por éste. Una dura polémica (las *Evidentiae Durandelli contra Durandum*) salió de la pluma de Durandello, que durante algún tiempo fue identificado con Durando de Aurillac, pero que, según J. Koch, puede haber sido otro dominico, Nicolás de San Víctor.[48] Pero, como hemos dicho, Durando no rechazó la tradición del siglo XIII como tal, ni se volvió contra ella; al contrario, sus intereses se consagraron a la metafísica y la psicología mucho más que a la lógica, y estuvo influido por filósofos especulativos como Enrique de Gante.

Pero, aunque apenas pueda llamarse a Durando o a Pedro Aureoli precursores del ockhamismo, si eso ha de entenderse en el sentido de que sus filosofías se caracterizaron por el desplazamiento del acento de la metafísica a la lógica y la actitud crítica ante la especulación metafísica como tal, sin embargo es probablemente verdad que en un sentido amplio ayudaron a preparar el camino al nominalismo, y que pueden ser llamados, como muchas veces han sido llamados, pensadores de transición. Es indudable que Durando, como ya hemos dicho, fue miembro de la comisión que censuró cierto número de proposiciones tomadas del Comentario de Guillermo de Ockham a las *Sentencias*; pero aunque este hecho manifiesta de manera evidente su desaprobación personal de la enseñanza de Ockham, no prueba que su propia filosofía no tuviese influencia alguna en favor de la expansión del ockhamismo. Tanto Durando como Pedro Aureoli y Enrique de Harclay insistieron en que solamente existe la cosa individual. Es verdad que santo Tomás de Aquino sostenía precisamente eso; pero Pedro Aureoli sacó de ahí la conclusión de que el problema de la multiplicidad de individuos dentro de una misma especie no era en absoluto problema. Enteramente aparte de la cuestión de si hay o no semejante problema, yo creo que la resuelta negación de que lo haya facilita que se den los pasos siguientes en el camino del nominalismo, aunque el propio Pedro Aureoli no los diese. Al fin y al cabo, Ockham veía su teoría de los universales simplemente como la consecuencia lógica de la verdad de que solamente los individuos existen. Del mismo modo, aunque puede decirse con verdad que la afirmación de Durando de que la universalidad pertenece exclusivamente al concepto, y las afirmaciones de Pedro Aureoli y Enrique de Harclay de que el concepto universal es fabricado por la mente y la universalidad sólo tiene *esse obiectivum* en el concepto, no constituyen una negación del realismo moderado; sin embargo, la tendencia manifestada por Pedro Aureoli y Enrique de Harclay a explicar la génesis del concepto universal con referencia a una expresión confusa o menos clara de lo individual, facilita una ruptura con la teoría de los universales mantenida por santo Tomás. Además, ¿no puede verse en esos pensadores una tendencia a poner en funcionamiento el "principio de economía" conocido como "la na-

48. *Ibid.*, pp. 340-69.

vaja de Ockham"? Durando sacrificó la *species* cognoscitiva tomista (es decir, la *species* en su sentido psicológico) y Pedro Aureoli utilizó frecuentemente el principio de que *pluralitas non est ponenda sine necessitate* para desembarazarse de cuanto le parecían entidades superfluas. Y los ockhamistas participaron, en cierto sentido, en ese movimiento general en favor de la simplificación. Además, el ockhamismo llevó adelante el espíritu de criticismo que puede observarse en Jacobo de Metz, Durando y Pedro Aureoli. Así, yo creo que, aunque la investigación histórica ha puesto de manifiesto que pensadores como Durando, Pedro Aureoli y Enrique de Harclay no pueden ser llamados "nominalistas", hay aspectos en su pensamiento que nos autorizan a vincularles en algún grado al movimiento general de pensamiento que facilitó la difusión del ockhamismo. En realidad, si se acepta la apreciación que Guillermo de Ockham hacía de sí mismo como un verdadero aristotélico y si se ve el ockhamismo como el barrido final de todos los vestigios de realismo no-aristotélico, resulta razonable considerar que los filósofos que hemos estado considerando avanzaron en la dirección general anti-realista que culminó en el ockhamismo. Pero es necesario añadir que ellos fueron todavía realistas más o menos moderados, y que, a ojos de los ockhamistas, no fueron suficientemente lejos por el camino anti-realista. Indudablemente, el propio Ockham no les vio como "ockhamistas" adelantados a su tiempo.

Capítulo III

OCKHAM. — I

Vida. — Obras. — Unidad de pensamiento.

1. Guillermo de Ockham nació probablemente en Ockham, Surrey, aunque es posible que fuese simplemente Guillermo Ockham, y que este nombre nada tuviera que ver con dicha aldea. La fecha de su nacimiento es insegura. Aunque es corriente ponerla entre 1290 y 1300, es posible que tuviera lugar algo antes.[1] Guillermo ingresó en la orden franciscana e hizo sus estudios en Oxford, donde comenzó a cursar teología en 1310. Si eso es correcto, debió ejercer su actividad como lector de la Biblia de 1315 a 1317, y como lector de las *Sentencias* de 1317 a 1319. Durante los años siguientes, 1319 a 1324, se dedicó al estudio, la labor de autor y las disputas escolásticas. Ockham había completado así los estudios requeridos para el *magisterium* o doctorado; pero nunca ejerció realmente la enseñanza como *magister regens,* sin duda porque al comenzar el año 1324 fue citado para comparecer ante el papa, en Aviñón. Su título de *inceptor* ("el que empieza") se debe al hecho de que no llegó a enseñar como doctor y profesor; no tiene nada que ver con su condición de fundador de una nueva escuela.[2]

En 1323, John Lutterell, antiguo canciller de Oxford, llegó a Aviñón, donde expuso a la atención de la Santa Sede una lista de 56 proposiciones tomadas de una versión del Comentario de Ockham a las *Sentencias.* Parece ser que el propio Ockham, que compareció en Aviñón en 1324, presentó otra versión del Comentario, en la que había hecho algunas enmiendas. En

1 Como parece haber sido ordenado subdiácono en febrero de 1306, lo más probable es que naciese antes de 1290; según el P. Boehner, hacia 1280.

2. El P. Boehner sigue a Pelster al interpretar *inceptor* en el sentido estricto, es decir, en el de quien ha cumplido todos los requisitos para el doctorado, pero no ha llegado a hacerse realmente cargo de sus deberes como profesor. Si se acepta esa interpretación es fácil explicar por qué el *Venerabilis Inceptor* pudo a veces ser llamado *doctor* e incluso *magister;* pero yo creo que la palabra *inceptor* no debe entenderse en el sentido de que el hombre a quien se aplica fuese, o pudiese ser, un doctor en funciones. La palabra se usaba para el candidato al doctorado, y aunque Ockham estaba cualificado para tomar ese grado no parece que llegase a tomarlo realmente. En cuanto a su título honorífico, "*Venerabilis Inceptor*", la primera palabra le fue aplicada como fundador del "nominalismo", y la segunda, como hemos visto, se refería simplemente a su posición en el momento en que llegaron a término sus estudios de Oxford. Digamos incidentalmente que no hay prueba alguna de que estudiase alguna vez en París o se doctorase allí.

todo caso, la comisión designada para ocuparse del asunto no aceptó que se condenasen todas las proposiciones de las que se quejara Lutterell: en su propia lista de 51 proposiciones, se limitó más o menos a puntos teológicos, aceptando 33 proposiciones de Lutterell y añadiendo las otras por su cuenta. Algunas proposiciones fueron condenadas como heréticas, otras, menos importantes, como erróneas, pero no heréticas; pero el proceso no fue proseguido hasta una conclusión final, quizá porque mientras tanto Ockham había huido de Aviñón. También se ha conjeturado que la influencia de Durando, que era miembro de la comisión, pudo haberse ejercido en favor de Ockham, al menos en algunos puntos.

A principios de diciembre de 1327, Miguel de Cesena, el general de los franciscanos, llegó a Aviñón, adonde el papa Juan XXII le había convocado, para dar cuenta de sus ataques a las constituciones pontificias relativas a la pobreza evangélica. A instancias del general, Guillermo de Ockham se interesó en la disputa sobre la pobreza, y, en mayo de 1328, Miguel de Cesena, que acababa de ser reelegido general de los franciscanos, huyó de Aviñón, llevando consigo a Bonagratia de Bérgamo, a Francisco de Ascoli y a Guillermo de Ockham. En junio, el papa excomulgó a los cuatro fugitivos, que se reunieron con el emperador Luis de Baviera en Pisa, y desde allí le acompañaron a Munich. Así comenzó la participación de Ockham en la lucha entre el emperador y el papa, una lucha en la que el emperador era también ayudado por Marsilio de Padua. Aunque algunas de las polémicas de Ockham contra Juan XXII y sus sucesores, Benedicto XII y Clemente VI, concernían a cuestiones teológicas, el punto principal de la disputa fue, desde luego, el de la debida relación del poder secular al eclesiástico, punto al que hemos de volver.

El 11 de octubre de 1347, Luis de Baviera, protector de Ockham, murió repentinamente, y Ockham dio pasos para reconciliarse con la Iglesia. No es necesario suponer que sus motivos fuesen meramente prudenciales. Se preparó una fórmula de sumisión, pero no se sabe si Ockham la firmó realmente y si la reconciliación tuvo efecto en algún momento. Ockham murió en Munich en 1349, al parecer de la peste negra.

2. El Comentario al Libro Primero de las *Sentencias* fue escrito por el propio Ockham, y la primera edición de su *Ordinatio*[3] parece haber sido compuesta entre 1318 y 1323. Los Comentarios a los otros tres libros de las *Sentencias* son *reportationes*, aunque también pertenecen a un período temprano. Boehner piensa que fueron compuestas antes que la *Ordinatio*. La *Expositio in librum Porphyrii*, la *Expositio in librum Praedicamentorum*, la *Expositio in duos libros Elenchorum* y la *Expositio in duos libros Perihermeneias* parecen haber sido compuestas mientras Ockham trabajaba en su Comentario sobre las *Sentencias*, y, por lo tanto, haber sido anteriores a la

3. La palabra *ordinatio* fue utilizada para denotar el texto o la parte de un texto escrita realmente o dictada en persona por un "lector" medieval con vistas a su publicación.

Ordinatio, aunque no a la *Reportatio.* El texto de estas obras lógicas, menos el *In libros elenchorum,* se titula, en la edición de Bolonia de 1946, *Expositio aurea super artem veterem.* La *Expositio super octo libros physicorum* fue compuesta después del Comentario a las *Sentencias* y antes que la *Summa totius logicae,* compuesta a su vez antes de 1329. En cuanto al *Compendium logicae,* su autenticidad ha sido discutida.

Ockham compuso también *Summulae in libros physicorum* (o *Philosophia naturalis*) y *Quaestiones in libros physicorum.* En cuanto al *Tractatus de successivis,* es una compilación hecha por otra mano a partir de una obra auténtica de Ockham, a saber, la *Expositio super libros physicorum.* Boehner pone en claro que puede utilizarse como fuente para la doctrina de Ockham. "Casi todas sus líneas fueron escritas por Ockham, y en este sentido el *Tractatus de successivis* es auténtico".[4] La autenticidad de las *Quaestiones diversae: De relatione, de puncto, de negatione,* es también dudosa.

Las obras teológicas de Ockham incluyen los *Quodlibeta VII,* el *Tractatus de Sacramento Altaris,* o *De Corpore Christi* (que parece contener dos tratados distintos), y el *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus.* La autenticidad del *Centiloquium theologicum* o *summa de conclusionibus theologicis* no ha sido probada. Por otra parte, los argumentos aducidos para probar su inautenticidad no parecen ser concluyentes.[5] Al período de la estancia de Ockham en Munich pertenecen, entre otras obras, el *Opus nonaginta dierum,* el *Compendium errorum Ioannis papae XXII,* las *Octo quaestiones de potestate papae,* el *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa,* la *Consultatio de causa matrimoniali* y el *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate.* La obra últimamente mencionada es la principal publicación política de Guillermo de Ockham. Consta de tres partes, compuestas en momentos diferentes. Pero debe utilizarse con cuidado, ya que se discuten en ella muchas opiniones de las que el propio Ockham no se hace responsable.

3. Ockham poseyó un extenso conocimiento de la obra de los grandes escolásticos que le habían precedido, y estaba considerablemente familiarizado con Aristóteles. Pero aunque es posible discernir en otros filósofos anticipaciones de ciertas tesis de Ockham, parece que la originalidad de éste es incontestable. Aunque la filosofía de Duns Escoto dio origen a algunos de los problemas de Ockham, y aunque algunas de las opiniones y tendencias de Escoto fueron desarrolladas por Ockham, éste atacó constantemente el sistema escotista, particularmente su realismo; de modo que el ockhamismo fue una fuerte reacción frente al escotismo más que un desarrollo del mismo. Indudablemente Ockham fue influido por ciertas teorías de Durando (la de las relaciones, por ejemplo) y de Pedro Aureoli; pero por mucha que fuera

4. *Tractatus de successivis,* edición Boehner, p. 29.
5. Ver E. Iserloh: *Un die Echtheit des Centiloquium. Gregorianum,* 30 (1949), 78-103.

esa influencia, no aminora la originalidad fundamental de Ockham. No hay ninguna razón adecuada para poner en duda su reputación como origen del movimiento terminista o nominalista. Ni tampoco hay, en mi opinión, razón suficiente para presentar a Ockham como un mero aristotélico (o, si se prefiere, como meramente un supuesto aristotélico). Ciertamente él trató de acabar con el realismo escotista con la ayuda de la lógica y la teoría del conocimiento aristotélica, y vio todo realismo como una perversión del verdadero aristotelismo; pero también se esforzó en rectificar las teorías de Aristóteles que excluían la libertad y la omnipotencia de Dios. Ockham no fue un pensador "original" en el sentido de inventar novedades por el gusto de la novedad, aunque su reputación de crítico destructivo pudiera llevar a suponer que lo fuera; pero fue un pensador original en el sentido de que pensaba sus problemas por sí mismo y desarrollaba sus soluciones de un modo cabal y sistemático.

Se ha planteado y discutido la cuestión [6] de si la carrera literaria de Ockham debe ser vista o no como escindida en dos partes más o menos inconexas, y, en caso afirmativo, si eso indica una dicotomía en su carácter e intereses. Porque puede parecer que hay poca conexión entre las actividades puramente lógicas y filosóficas de Ockham en Oxford y sus actividades políticas en Munich. Puede parecer que hay una radical discrepancia entre Ockham, el frío lógico y filósofo académico, y Ockham, el apasionado polemista político y eclesiástico. Pero tal suposición es innecesaria. Ockham fue un pensador independiente, audaz y vigoroso, que dio muestras de una marcada capacidad crítica; mantuvo ciertos principios y claras convicciones que estaba dispuesto a aplicar valerosa, sistemática y lógicamente; y la diferencia de tono entre sus obras filosóficas y sus obras polémicas se debe a las diferencias en el campo de aplicación de los principios más que a una no resuelta contradicción en el carácter del autor. Es indudable que su historia y circunstancias personales tuvieron repercusiones emocionales que se pusieron de manifiesto en sus escritos polémicos; pero los armónicos emocionales de esos escritos no pueden ocultar el hecho de que son obra del mismo pensador vigoroso, crítico y lógico, que compuso el Comentario a las *Sentencias*. Su carrera se divide en dos fases, y, en la segunda fase, se manifiesta un lado de Ockham que no había tenido ocasión de manifestarse del mismo modo durante la primera fase; pero me parece una exageración dar a entender que Ockham el lógico y Ockham el político eran personalidades casi diferentes. Se trata más bien de que la misma personalidad y la misma mente original se manifestó de modos diferentes según las diferentes circunstancias de la vida de Ockham y los diferentes problemas a los que éste tuvo que hacer frente. No era de esperar que el exiliado de Munich, con su carrera de Oxford truncada y el decreto de excomunión sobre su cabeza, tratase los problemas sobre la Iglesia y el Estado exactamente del mismo modo en que

6. Ver, por ejemplo, Georges de Lagarde (Cf. *Bibliografía*), IV, pp. 63-6; V, pp. 7 y ss.

tratara en Oxford el problema de los universales; pero, por otra parte, tampoco era de esperar, que el filósofo de Oxford, en el exilio, perdiera de vista la lógica y los principios y se convirtiese simplemente en un periodista polémico. Creo que si se conociesen suficientemente el carácter y el temperamento de Ockham, las discrepancias entre sus actividades en las dos fases parecerían perfectamente naturales. Lo malo es que realmente sabemos muy poco del hombre Ockham. Ese hecho nos impide hacer una afirmación categórica de que no fue una personalidad escindida o doble; pero parece más sensato tratar de explicar los diferentes aspectos de su actividad literaria sobre el supuesto de que no fue una personalidad escindida. Si tal cosa resulta factible, entonces podemos nosotros aplicar la "navaja de Ockham" a la hipótesis contraria.

Como veremos, hay diversos elementos o hilos en la trama del pensamiento de Ockham. Están el elemento "empirista", los elementos racionalista y lógico, y el elemento teológico. No me parece fácil sintetizar todos esos elementos; pero tal vez sea conveniente observar inmediatamente que una de las principales preocupaciones de Ockham como filósofo fue la de purgar a la teología y a la filosofía cristiana de todas las huellas de necesitarismo griego, particularmente de la teoría de las esencias, que, en su opinión, ponía en peligro las doctrinas cristianas de la omnipotencia y libertad divinas. Su actividad como lógico y sus ataques a todas las formas de realismo en la cuestión de los universales pueden considerarse, pues, en cierto sentido, como subordinados a sus preocupaciones de teólogo cristiano. Ockham era un franciscano y un teólogo: no puede interpretársele como si hubiera sido un empirista radical moderno.

Capítulo IV

OCKHAM. — II

Ockham y la metafísica de esencias. — Pedro Hispano y la lógica terminista. — La lógica de Ockham y la teoría de los universales. — Ciencia real y ciencia racional. — Verdades necesarias y demostración.

1. Al final del capítulo anterior he mencionado la preocupación de Ockham como teólogo por las doctrinas cristianas de la omnipotencia y la libertad divinas. Él pensaba que dichas doctrinas no podían salvaguardarse sin eliminar la metafísica de las esencias, que había sido introducida en la filosofía y teología cristiana a partir de fuentes griegas. En la filosofía de san Agustín y en las filosofías de los más destacados pensadores del siglo XIII, la teoría de las ideas divinas había desempeñado un importante papel. Platón había postulado unas formas eternas o "ideas", que, con la mayor probabilidad, vio como distintas de Dios, y que servían de modelos o normas según las cuales Dios formó el mundo en su estructura inteligible; y posteriores filósofos griegos, de la tradición platónica, pusieron aquellas formas ejemplares en la mente divina. Los filósofos cristianos procedieron a utilizar y adaptar esta teoría en su explicación de la libre creación del mundo por Dios, La creación, considerada como un acto libre e inteligente de parte de Dios, postula la existencia en Dios, por así decirlo, de una norma o modelo intelectual de la creación. Esa teoría fue, desde luego, constantemente refinada; y santo Tomás se afanó en mostrar que las ideas en Dios no son realmente distintas de la esencia divina. No podemos por menos de utilizar un lenguaje que implica que son distintas. Pero, en realidad, son ontológicamente idénticas a la esencia divina, pues son simplemente la misma esencia divina en cuanto conocida por Dios como imitable externamente (es decir, por las criaturas) de modos diferentes. Esa doctrina fue la doctrina común en la Edad Media hasta el siglo XIII inclusive, y fue considerada necesaria para explicar la creación y distinguirla de una producción puramente espontánea. Platón había postulado, sin más, unas formas universales subsistentes; pero, aunque los pensadores cristianos, con su creencia en que la providencia divina se extendía a los individuos, admitieron ideas de los individuos en Dios,

mantuvieron la noción originalmente platónica de las ideas universales. Dios crea al hombre, por ejemplo, según su idea universal de naturaleza humana. De ahí se sigue que la ley moral natural no es algo puramente arbitrario, caprichosamente determinado por la voluntad divina; dada la idea de naturaleza humana, se sigue la idea de la ley moral natural como su consecuencia.

Correlativa a la teoría de las ideas universales en Dios es la aceptación de alguna forma de realismo en la explicación de nuestras propias ideas universales. En realidad, la primera nunca habría podido ser afirmada sin la segunda. Porque si una palabra de clase, como "hombre", estuviese desprovista de toda referencia objetiva, y si no hubiera eso que llamamos naturaleza humana, no habría razón alguna para atribuir a Dios una idea universal de "hombre", es decir, una idea de la naturaleza humana. En el anterior volumen de esta obra ha sido expuesto el curso de la controversia sobre los universales en la Edad Media hasta la época de santo Tomás de Aquino, y se ha mostrado cómo la primera forma medieval de ultrarrealismo fue finalmente refutada por Abelardo. Que solamente existen los individuos llegó a ser la creencia generalmente aceptada. Al mismo tiempo, los realistas moderados, como santo Tomás, creyeron indudablemente en la objetividad de especies y naturalezas reales. Por ejemplo, si *X* e *Y* son dos hombres, no poseen la misma naturaleza individual; pero no por ello deja cada uno de ellos de poseer su propia naturaleza o esencia humana, y las dos naturalezas son similares, siendo cada una de ellas una imitación finita de la idea divina de naturaleza humana. Duns Escoto fue más lejos en la dirección realista al encontrar una distinción formal objetiva entre la naturaleza humana de *X* y la *X*-dad de *X*, y entre la naturaleza humana de *Y* y la *Y*-dad de *Y*. Sin embargo, aunque él hablase de una "naturaleza común", no quiso decir que la naturaleza real de *X* fuese individualmente la misma que la naturaleza real de *Y*.

Guillermo de Ockham atacó la primera parte de la metafísica de las esencias. Él quería, en verdad, conservar algo del lenguaje de la teoría de las ideas divinas, en gran parte, sin duda, por su respeto a san Agustín y a la tradición; pero vació de su anterior contenido a la teoría. Él pensó que la teoría implicaba una limitación de la omnipotencia y libertad divinas, como si Dios quedase gobernado, por así decirlo, y limitado en su acto creador por las esencias o ideas eternas. Además, como veremos más adelante, Ockham pensó que la conexión tradicional de la ley moral con la teoría de las ideas divinas constituía una afrenta a la libertad divina; la ley moral depende últimamente, según Ockham, de la voluntad y decisión divinas. En otras palabras, para Ockham hay, por una parte, Dios, libre y omnipotente, y, por la otra, criaturas, completamente contingentes y dependientes. Es verdad que todos los pensadores cristianos ortodoxos de la Edad Media afirmaron lo mismo; pero lo importante es que según Ockham la metafísica de las esencias fue una invención no-cristiana, que no tenía lugar alguno en la filosofía y teología cristianas. En cuanto a la segunda parte de la metafísica de esen-

cias, Ockham atacó resueltamente todas las formas de "realismo", especialmente la de Escoto, y empleó la lógica terminista en su ataque; pero, como veremos, su doctrina de los universales no fue tan enteramente revolucionaria como a veces se ha supuesto.

Más adelante mencionaremos la respuesta de Ockham a la pregunta de en qué sentido es legítimo hablar de ideas en Dios; por el momento me propongo esbozar su teoría lógica y su discusión del problema de los universales. Debe recordarse, sin embargo, que Ockham fue un lógico agudo y capaz, que amaba la simplicidad y la claridad. Lo que he venido diciendo a propósito de sus preocupaciones teológicas no debe entenderse en el sentido de que sus investigaciones lógicas fueran meramente "apologéticas"; mi intención no ha sido sugerir que la lógica de Ockham pueda ser rechazada como debida a motivaciones interesadas y extrínsecas. Se trata más bien de que, en vista de algunas maneras de presentar a Ockham, conviene tener presente el hecho de que él *fue* un teólogo y tuvo preocupaciones teológicas: el recuerdo de tal hecho permite formarse una idea de su actividad intelectual más unificada que lo que puede parecer cuando dicho hecho no se tiene en cuenta.

2. He dicho que Ockham "empleó la lógica terminista". Ésta no ha sido una afirmación tendenciosa, sino que trataba de indicar que Ockham no fue el inventor original de la lógica terminista. Y quiero hacer algunas observaciones acerca de su desarrollo antes de pasar a esbozar las teorías lógicas del propio Ockham.

En el siglo XIII aparecieron naturalmente diversos comentarios a la lógica aristotélica y manuales y tratados de lógica. Entre los autores ingleses podemos mencionar a William de Shyreswood (muerto en 1249), que compuso *Introductiones ad logicam*, y entre los autores franceses a Lamberto de Auxerre y Nicolás de París. Pero la obra de lógica más popular e influyente fue la titulada *Summulae logicales*, de Pedro Hispano, un lisboeta de origen que enseñó en París y fue más tarde papa, con el nombre de Juan XXI. Pedro Hispano murió en 1277. Al comienzo de su obra citada leemos que "la dialéctica es el arte de las artes y la ciencia de las ciencias" que abre el camino al conocimiento de los principios de todos los métodos.[1] Una enunciación similar de la importancia fundamental de la dialéctica fue hecha por Lamberto de Auxerre. Pedro Hispano dice a continuación que la dialéctica es ejecutada solamente por medio del lenguaje, y que el lenguaje supone el uso de palabras. Debe empezarse, pues, por considerar la palabra, primero como entidad física, y, segundo, como término significativo. Esa acentuación de la importancia del lenguaje fue característica de los lógicos y gramáticos de la facultad de artes.

Cuando Pedro Hispano subrayaba la importancia de la dialéctica, entendía por "dialéctica" el arte del razonamiento probable; y en vista del hecho

1. Ed. Bochenski, p. 1.

de que algunos otros lógicos del siglo XIII compartieron esa tendencia a concentrar su atención en el razonamiento probable, en contraste con la ciencia demostrativa por una parte y con el razonamiento sofístico por otra, resulta tentador ver en sus obras la fuente del énfasis concedido en el siglo XIV a la argumentación probable. Es indudable que debió haber alguna conexión; pero debe recordarse que un pensador como Pedro Hispano no abandonaba la idea de que las argumentaciones metafísicas pudieran proporcionar certeza. En otras palabras, Ockham fue indudablemente influido por el énfasis puesto por los lógicos precedentes en el razonamiento dialéctico o silogístico que conducía a conclusiones probables; pero eso no significa que se deba atribuir a sus predecesores su propia tendencia a ver los argumentos de la filosofía, en contraste con los de la lógica, como probables más que como demostrativos.

Un buen número de tratados de las *Summulae logicales* de Pedro Hispano tratan de la lógica aristotélica; pero otros tratan de la "lógica moderna" o lógica de términos. Así, en el tratado titulado *De suppositionibus*, distingue la *significatio* de la *suppositio* de los términos. La primera función de un término consiste en la relación del signo a la cosa significada. Así, en el idioma español el término "hombre" es un signo, mientras que en el idioma inglés el término "man" tiene la misma función-de-signo. Pero en el enunciado "el hombre corre", el término "hombre", que ya posee su significación (*significatio*), adquiere la función de representar (*supponere pro*) a un hombre determinado, mientras que en el enunciado "el hombre es mortal" representa a todos los hombres. Así pues, dice Pedro Hispano, se debe distinguir entre *significatio* y *suppositio*, ya que la segunda presupone a la primera.

Ahora bien, esa lógica de términos, con su doctrina de los signos y las suposiciones, influyó indudablemente en Guillermo de Ockham, que tomó de sus predecesores gran parte de lo que podemos llamar su equipo técnico. Pero de ahí no se sigue, por supuesto, que Ockham no desarrollase muy considerablemente la lógica terminista, ni tampoco que las opiniones filosóficas de Ockham y el empleo que él dio a la lógica terminista fueran tomados de un pensador como Pedro Hispano. Al contrario, Pedro Hispano fue en filosofía un conservador, y estuvo muy lejos de mostrar tendencia alguna a anticipar el "nominalismo" de Ockham. Encontrar los antecedentes de la lógica terminista en el siglo XIII no es lo mismo que tratar de poner en el siglo XIII toda la filosofía ockhamista; semejante tentativa sería fútil.

Pero la teoría de la suposición fue solamente una de las características de la lógica del siglo XIV. La he mencionado aquí de manera especial por el uso que hizo de ella Ockham en su discusión del problema de los universales. Pero en cualquier historia de la lógica medieval habría que destacar la teoría de las consecuencias o de las operaciones inferenciales entre proposi-

ciones. En su *Summa Logicae* [2] Ockham trata de ese tema después de tratar sucesivamente de los términos, proposiciones y silogismos. Pero en el *De puritate artis logicae* [3] de Walter Burleigh la teoría de las consecuencias adquiere un gran relieve, y las observaciones del autor sobre la silogística constituyen sólo una especie de apéndice de aquélla. Igualmente, Alberto de Sajonia trata la silogística, en su *Perutilis Logica,* como una parte de la teoría general de las consecuencias, aunque sigue a Ockham al comenzar su tratado con una consideración de los términos. La importancia de ese desarrollo de la teoría de las consecuencias en el siglo XIV es el testimonio que da de la tendencia creciente a atribuir a la lógica un carácter formal. Porque ese rasgo de la última lógica medieval revela una afinidad, que durante mucho tiempo no fue tenida en cuenta, ni fue siquiera sospechada, entre la lógica medieval y la lógica moderna. Las investigaciones en la historia de la lógica medieval no han alcanzado aún el punto en que resulte posible una exposición adecuada del tema. Pero en la obrita del Padre Boehner, *Mediaeval Logic* [4] se indican líneas para nuevas reflexiones e investigaciones. Para más información, remitimos al lector a esa obra.

3. Paso ahora a ocuparme de la lógica de Ockham, con especial atención a su ataque a todas las teorías realistas de los universales. Lo que se ha dicho en la sección precedente bastará para poner en claro que la adscripción a Guillermo de Ockham de diversas palabras y nociones lógicas no ha de entenderse necesariamente en el sentido de que él las inventase.

(i) Hay diversas clases de términos, tradicionalmente distinguidos entre sí. Por ejemplo, algunos términos se refieren directamente a una realidad y tienen un significado incluso cuando están solos. Esos términos ("mantequilla", por ejemplo) son llamados términos categoremáticos. En cambio, otros términos, como "ningún" o "todos", solamente adquieren una referencia definida cuando están en relación a términos categoremáticos, como en las frases "ningún hombre" o "todos los animales". Esos otros términos son llamados términos sincategoremáticos. Hay también términos absolutos, en el sentido de que significan una cosa sin referencia a otra cosa alguna, mientras que otros términos, llamados "connotativos", significan un objeto solamente si se consideran en relación a alguna otra cosa, como "hijo" o "padre".

(ii) Si consideramos la palabra "hombre" reconoceremos que es un signo convencional: significa algo, o tiene un significado, pero el que esa palabra particular tenga ese particular significado o ejerza esa particular función-designo, es convencional. Es fácil ver que es así si tenemos en cuenta que en otros idiomas "homme" o "man" se utilizan con el mismo significado. Pero si el gramático puede razonar acerca de las palabras en tanto que palabras, el verdadero material de nuestro razonamiento no es el signo convencional,

2. Obra editada por P. Boehner O. F. M. Instituto Franciscano de San Buenaventura, Nueva York, y E. Nauwelaerts, Lovaina. *Pars prima,* 1951.
3. Editado por P. Boehner, O. F. M., *ibid.,* 1951.
4. Citada en nuestra *Bibliografía.*

sino el natural. El signo natural es el concepto. Tanto si somos españoles y utilizamos el signo "hombre" como si somos ingleses y utilizamos el signo "man", el concepto, o significación lógica del término, es el mismo. Ockham distinguió, en consecuencia, tanto la palabra hablada (*terminus prolatus*) como la palabra escrita (*terminus scriptus*), del concepto (*terminus conceptus*, o *intentio animae*), es decir, del término considerado según su significado o significación lógica.

Ockham llamó "signo natural" al concepto o *terminus conceptus* porque pensaba que la aprehensión directa de una cosa cualquiera causa de modo natural en la mente humana un concepto de esa cosa. Tanto los brutos como los hombres profieren ciertos sonidos como reacción natural a un estímulo; y esos sonidos son signos naturales. Pero "brutos y hombres profieren sonidos de esa clase solamente para significar algunos sentimientos o algunos accidentes presentes en ellos", mientras que el entendimiento "puede elicitar cualidades para significar cualquier clase de cosa naturalmente".[5] La percepción de una vaca tiene por resultado la formación de la misma idea o "signo natural" (*terminus conceptus*) en la mente de un español y en la de un francés, aunque el primero expresará oralmente ese concepto o lo escribirá por medio de un signo convencional, como "vaca", mientras que el segundo lo expresará por medio de un signo convencional distinto, "vache". Ese tratamiento de los signos representó una mejora respecto del que había presentado Pedro Hispano, en el que no parece haber un reconocimiento suficientemente explícito de la identidad de significación lógica que puede asignarse a palabras correspondientes en lenguajes distintos.

Podemos apuntar aquí, anticipadamente, que cuando se llama a Ockham "nominalista" no quiere decirse, o no debería querer decirse, que asignase la universalidad a las palabras consideradas precisamente como *termini prolati* o *scripti*, es decir, a los términos considerados como signos convencionales; en lo que él pensaba era en el signo natural, en el *terminus conceptus*.

(iii) Los términos son elementos de proposiciones, encontrándose con éstas en la relación del *incomplexum* al *complexum*; y es solamente en la proposición donde el término adquiere la función de "representar" (la *suppositio*). Por ejemplo, en la proposición "el hombre corre", el término "hombre" representa a un individuo determinado. Es éste un ejemplo de *suppositio personalis*. Pero en la proposición "el hombre es una especie" el término "hombre" representa a todos los hombres. Se trata ahora de la *suppositio simplex*. Finalmente, en la proposición "*Hombre* es un nombre", de lo que se habla es de la palabra misma. Tal es la *suppositio materialis*. Tomado en sí mismo, el término "hombre" puede ejercer cualquiera de esas funciones; pero solamente en una proposición adquiere actualmente un determinado tipo de las funciones en cuestión. La *suppositio* es, pues, "una propiedad que pertenece al término, pero solamente en una proposición".[6]

5. I *Sent.*, 2, 8, Q.
6. *Summa totius logicae*, 1, 63.

(iv) En la proposición "el hombre es mortal", el término "hombre", que es, como hemos visto, un signo, representa a cosas, es decir, a hombres, que no son por su parte signos. Es, pues, un término de "primera intención" (*primae intentionis*). Pero en la proposición "las especies son subdivisiones de los géneros", el término "especie" no representa inmediatamente a cosas que no sean por su parte signos; representa un "nombre de clase", como "hombre", "perro", o "caballo", que es por su parte un signo. El término "especie" es, pues, un término de "segunda intención" (*secundae intentionis*). En otras palabras, los términos de segunda intención representan a términos de primera intención y se predican de éstos, como cuando decimos que "hombre" y "caballo" son "especies".

En un sentido amplio de "primera intención", los términos sincategoremáticos pueden ser llamados primeras intenciones. Tomados en sí mismos no significan cosas; pero cuando se unen a otros términos hacen que esos otros términos representan cosas de una manera determinada. Por ejemplo, el término "todos", tomado en sí mismo, no puede representar cosas determinadas; pero, cualificando al término "hombre" en la proposición "todos los hombres son mortales", hace que el término "hombre" represente a una determinada serie de cosas. Pero en el sentido estricto de "primera intención", un término de primera intención es un "término extremo" de una proposición, es decir, un término que representa a una cosa que no es un signo o a cosas que no son signos. En la proposición "el arsénico es venenoso", el término "arsénico" es un "término extremo" y un término que representa en la proposición a algo que no es por su parte un signo. Un término de segunda intención, estrictamente entendido, será un término que naturalmente significa primeras intenciones, y que puede representar a éstas en una proposición. "Género", "especie" y "diferencia" son ejemplos de términos de segunda intención.[7]

(v) La respuesta de Ockham al problema de los universales ya ha sido indicada: los universales son términos (*termini concepti*) que significan cosas individuales y que las representan en las proposiciones. Solamente existen las cosas individuales; y por el mero hecho de que una cosa exista, es individual. No hay ni puede haber universales existentes. Afirmar la existencia extramental de los universales es cometer la insensatez de afirmar una contradicción, porque si el universal existe, ha de ser individual. Y que no hay realidad común alguna que exista al mismo tiempo en dos miembros de una especie puede mostrarse de varias maneras. Por ejemplo, si Dios ha de crear a un hombre a partir de la nada, eso no afecta a ningún otro hombre, por lo que respecta a su esencia. Igualmente, una cosa individual puede ser aniquilada sin la aniquilación o destrucción de otra cosa individual. "Un hombre puede ser aniquilado por Dios sin que ningún otro hombre sea aniquilado o destruido. Así pues, nada hay común a ambos, porque (si lo hubie-

7. *Quodlibet*, 4, 19.

ra) sería aniquilado, y, en consecuencia, ningún otro hombre conservaría su naturaleza esencial".[8] En cuanto a la opinión de Duns Escoto de que hay una distinción formal entre la naturaleza común y la individualidad, es verdad que "Escoto superó a otros en sutilidad de juicio",[9] pero si la supuesta distinción es una distinción objetiva y no puramente mental, tiene que ser real. La opinión de Escoto está así sometida a las mismas dificultades con las que se encontraron las teorías realistas más antiguas.

Que el concepto universal sea una cualidad distinta del acto del entendimiento o que sea ese acto mismo es una cuestión que sólo tiene una importancia secundaria; el punto importante es que "ningún universal es algo existente fuera de la mente, de un modo u otro; sino que todo aquello que es predicable de muchas cosas está, por su misma naturaleza, en la mente, sea subjetiva u objetivamente; y ningún universal pertenece a la esencia o quiddidad de ninguna substancia".[10] Ockham no parece haber concedido mucho peso a la cuestión de si el concepto universal es un accidente distinto del entendimiento como tal o si es simplemente el entendimiento mismo en su actividad; estuvo más interesado en el análisis del significado de los términos y las proposiciones que en cuestiones psicológicas. Pero está bastante claro que no pensaba que el universal tenga existencia alguna en el alma excepto como un acto del entendimiento. La existencia del universal consiste en un acto del entendimiento, y solamente existe como tal. Debe su existencia simplemente al entendimiento: no hay realidad universal alguna que corresponda al concepto. No es, sin embargo, una ficción, en el sentido de que no represente a nada real; representa a las cosas reales individuales, aunque no represente a ninguna cosa universal. Es, para decirlo en pocas palabras, un modo de concebir o conocer cosas individuales.

(vi) Es posible que las palabras de Ockham impliquen a veces que el universal es una imagen confusa o indistinta de cosas individuales distintas; pero a él no le interesaba la identificación del concepto universal con la imagen o fantasma. Su tesis principal consistía siempre en que no hay necesidad alguna de postular otros factores que la mente y las cosas individuales para explicar el universal. El concepto universal aparece simplemente porque hay grados diversos de similaridad entre las cosas individuales. Sócrates y Platón son más semejantes entre sí que cualquiera de ellos y un asno; y ese hecho de experiencia tiene su reflejo en la formación del concepto específico de hombre. Pero hemos de tener cuidado con nuestra manera de hablar. No debemos decir que "Platón y Sócrates convienen *en* (comparten) algo, o algunas cosas, sino que convienen (son semejantes) *por* algunas cosas, es decir, por ellos mismos, y que Sócrates conviene con (*convenit cum*) Platón no en algo, sino por algo, a saber, él mismo".[11] En otras palabras, no hay

8. I *Sent.*, 2, 4, D.
9. *Ibid.*, 2, 6, B.
10. I *Sent.*, 2, 8, Q.
11 *Ibid.*, 2, 6, E E. *Respondeo quod conveniunt (Socrates et Plato) aliquibus, quia seipsis, et quod Socrates convenit cum Platone non in aliquo sed aliquo, quia seipso.*

una naturaleza común a Sócrates y Platón, en la que se reúnan, o que compartan, o en la que participen; sino que la naturaleza que es en Sócrates y la naturaleza que es en Platón, son semejantes. El fundamento de los conceptos genéricos puede explicarse de una manera similar.

(vii) Puede plantearse la cuestión de en qué difiere ese conceptualismo de la posición de santo Tomás de Aquino. Después de todo, cuando Ockham dice que la noción de que hay cosas universales que corresponden a los términos universales es absurda y destructora de toda la filosofía de Aristóteles y de toda ciencia,[12] santo Tomás podría mostrarse de acuerdo. Y fue ciertamente opinión de santo Tomás que, si bien las naturalezas de, por ejemplo, los hombres, son semejantes, no existe sin embargo una naturaleza común considerada como una cosa en la que todos los individuos tengan participación. Pero debe recordarse que santo Tomás dio una explicación metafísica de la semejanza de las naturalezas; porque él mantenía que Dios crea cosas pertenecientes a una misma especie, es decir, cosas con naturalezas semejantes, según una idea de naturaleza humana en la mente divina. Ockham, en cambio, descartaba esta teoría de las ideas divinas. La consecuencia fue que, para él, las semejanzas que dan origen a los conceptos universales son simplemente semejanzas, por decirlo así, de hecho; no hay razón metafísica alguna para esas semejanzas, a no ser la decisión divina, que no es dependiente de ninguna idea divina. En otras palabras, aunque santo Tomás y Guillermo de Ockham estaban fundamentalmente de acuerdo al negar que hubiera clase alguna de *universale in re*, santo Tomás combinó esa negación del ultra-realismo con la doctrina agustiniana de los *universales ante rem*, mientras que Guillermo de Ockham no hizo otro tanto.[13]

Otra diferencia, aunque menos importante, es la relativa al modo de hablar acerca de los conceptos universales. Ockham, como hemos visto, afirmaba que el concepto universal es un acto del entendimiento. "Digo que la primera intención tanto como la segunda intención es verdaderamente un acto del entendimiento, porque todo lo que es salvado por la ficción puede ser salvado por el acto".[14] Ockham se refiere, al parecer, a la teoría de Pedro Aureoli, según la cual el concepto, que es el objeto que aparece a la mente, es una "ficción". Ockham prefiere decir que el concepto es simplemente el acto de la intelección. "La primera intención es un acto de la intelección que significa cosas que no son signos. La segunda intención es el acto que significa primeras intenciones".[15] Y, Ockham procede a decir que tanto las primeras como las segundas intenciones son verdaderamente entidades reales, y que son verdaderamente cualidades subjetivamente existentes en el alma. Está claro que, si son actos de intelección, son cosas reales; pero parece quizás algo extraño encontrar que Ockham las llame cualidades.

12. *Expositio aurea*, 3, 2, 90 R.
13. Ver nuestro volumen II.
14 *Quodlibet* 4, 19.
15. *Ibid.*

No obstante, si sus diversas formulaciones han de interpretarse como mutuamente consecuentes, no puede suponerse que él entienda que los conceptos universales sean cualidades realmente distintas de los actos del entendimiento. "Todo lo que se explica por la posición de algo distinto del acto del entendimiento puede explicarse sin poner tal cosa distinta".[16] En otras palabras, Ockham se da por contento con hablar del acto de intelección, y aplica el principio de economía de pensamiento para desembarazarse del aparato de la abstracción de *species intelligibiles*. Pero aunque hay ciertamente una diferencia entre la teoría de santo Tomás de Aquino y la de Guillermo de Ockham en este aspecto, debe recordarse que el aquinatense insistió enérgicamente en que la *species intelligibilis* no es el objeto de conocimiento, en que es *id quo intelligitur*, y no *id quod intelligitur*.[17]

4. Ahora estamos en mejor posición para considerar brevemente la teoría ockhamista de la ciencia. Según Ockham, la ciencia se divide en dos tipos principales, ciencia real y ciencia racional. La primera (*scientia realis*) se ocupa de las cosas reales, en un sentido que discutiremos en seguida, mientras que la segunda (*scientia rationalis*) se ocupa de términos que no representan inmediatamente cosas reales. Así, la lógica, que trata de términos de segunda intención, como "especie" y "género", es una ciencia racional. Es importante mantener la distinción entre esos dos tipos de ciencia: de no hacerlo así, se confundirán los conceptos o términos con cosas. Por ejemplo, si no se advierte que la intención de Aristóteles en las *Categorías* fue la de tratar de palabras y conceptos, y no de cosas, se le interpretará en un sentido enteramente extraño a su pensamiento. La lógica se interesa por términos de segunda intención, que no pueden existir *sine ratione*, es decir, sin la actividad de la mente; trata, pues, con "fabricaciones" mentales. He dicho antes que Ockham no gustaba mucho de hablar de los conceptos universales como ficciones o entidades ficticias; pero lo que yo tenía presente entonces era que Ockham objetaba a la implicación de que lo que conocemos por medio de un concepto universal sea una ficción y no una cosa real. No tenía el menor inconveniente en hablar de los términos de segunda intención, que entran en las proposiciones de la lógica, como "fabricaciones", porque esos términos no hacen directamente referencia a cosas reales. Pero la lógica, que es una ciencia personal, presupone la ciencia real; porque los términos de segunda intención presuponen términos de primera intención.

La ciencia real se ocupa de cosas, esto es, de cosas individuales. Pero Ockham dice también que "la ciencia real no es siempre de cosas como objetos inmediatamente conocidos".[18] Esto puede parecer una contradicción; pero Ockham procede a explicar que toda ciencia, tanto la real como la racional, está hecha solamente de proposiciones.[19] En otras palabras, cuando dice

16. *Summa totius logicae*, 1, 12.
17 Cf. *S. T.* I, 76, 2, *ad* 4; I, 85, 2.
18. I *Sent.*, 2, 4, M.
19. *Ibid.*

que la ciencia real se ocupa de cosas, lo que Ockham intenta no es negar la doctrina aristotélica de que la ciencia es de lo universal, sino afirmarse en la otra doctrina aristotélica de que son sólo las cosas individuales las que tienen existencia. La ciencia real se ocupa, pues, de proposiciones universales; y como ejemplos de éstas propone Ockham "el hombre es capaz de reír" y "todos los hombres pueden ser instruidos"; pero los términos universales representan cosas individuales, y no realidades universales que existan extramentalmente. Entonces, si Ockham dice que la ciencia real se ocupa de cosas individuales por medio de términos (*mediantibus terminis*), no quiere decir que la ciencia real esté desvinculada de los existentes actuales que son las cosas individuales. La ciencia se ocupa de la verdad o falsedad de las proposiciones; pero decir que una proposición de la ciencia real es verdadera es decir que se verifica en todas las cosas individuales de las que son signos naturales los términos de la proposición. La diferencia entre la ciencia real y la ciencia racional consiste en esto, en que "las partes, es decir, los términos de las proposiciones conocidas por la ciencia real representan cosas, lo cual no es el caso para los términos de proposiciones conocidas por la ciencia racional, porque tales términos representan a otros términos".[20]

5. La insistencia de Ockham en que las cosas individuales son los únicos existentes no significa, pues, que rechace la ciencia considerada como conocimiento de proposiciones universales. Ni tampoco rechaza Ockham las ideas aristotélicas de los principios indemostrables y de la demostración. En cuanto a lo primero, un principio puede ser indemostrable en el sentido de que la mente no puede por menos de asentir a su enunciado una vez que capta el significado de los términos, o puede ser indemostrable en el sentido de que es conocido evidentemente por la sola experiencia. "Ciertos primeros principios no son conocidos por sí mismos (*per se nota*, o analíticos), sino que solamente son conocidos por la experiencia, como en el caso de la proposición 'todo calor calienta'." [21] En cuanto a la demostración, Ockham acepta la definición aristotélica de demostración como el silogismo que produce ciencia; pero procede a analizar los diversos significados de ciencia (*scire*). Con tal término puede significarse la intelección evidente de la verdad; y, en ese sentido, puede haber "ciencia" (o "saber", *scientia, scire*) incluso de hechos contingentes, como el de que ahora estoy sentado. O puede significarse la intelección evidente de verdades necesarias, a diferencia de las contingentes. O, en tercer lugar, puede significarse "la intelección de una verdad necesaria mediante la intelección evidente de otras dos verdades necesarias; y es en ese sentido en el que se entiende "ciencia" en la definición antes mencionada".[22]

Esa insistencia en las verdades necesarias no debe entenderse en el sentido de que para Ockham no pueda haber conocimiento científico de cosas

20. *Ibid.*, O.
21. *Summa totius logicae*, 3, 2.
22. *Ibid.*

contingentes. Él no creía, desde luego, que una proposición afirmativa y asertórica, relativa a cosas contingentes y referida al tiempo presente (en relación al que habla, se entiende) pueda ser una verdad necesaria, pero sostenía que proposiciones afirmativas y asertóricas que incluyen términos que representan cosas contingentes, pueden ser necesarias, si son, o pueden ser consideradas como equivalentes a proposiciones negativas o hipotéticas concernientes a la posibilidad.[23] En otras palabras, Ockham veía las proposiciones necesarias que incluyen términos que representan cosas contingentes como equivalentes a proposiciones hipotéticas, en el sentido de que son verdaderas respecto de cada una de las cosas a las que representa el término-sujeto *durante el tiempo de la existencia de las mismas*. Así, la proposición "todo *X* es *Y*" (donde *X* representa determinadas cosas contingentes, e *Y* representa la posesión de una propiedad) es necesaria si se considera como equivalente a "si hay una *X*, es *Y*", o "si es verdadero decir de algo que es un *X*, es también verdadero decir que es *Y*".

Demostración, para Ockham, es demostración de los atributos de un sujeto, no de la existencia del sujeto. No podemos demostrar, por ejemplo, que existe una determinada clase de hierba; pero podemos demostrar la proposición de que tiene una determinada propiedad. Es verdad que podemos saber por experiencia qué tiene esa propiedad, pero si solamente conocemos el hecho porque lo hemos experimentado, no conocemos la "razón" del hecho. Por el contrario, si podemos mostrar a partir de la naturaleza de la hierba en cuestión (el conocimiento de la cual presupone, desde luego, la experiencia) que ésta posee necesariamente la propiedad de que se trata, tenemos conocimiento demostrativo. Ockham asignó considerable importancia a esa clase de conocimiento; él estaba muy lejos de despreciar el silogismo. "La forma silogística vale igualmente en todos los campos".[24] Eso no quiere decir, ni mucho menos, que Ockham pensase que todas las proposiciones puedan probarse silogísticamente; pero consideraba que, en todas las materias en las que puede obtenerse conocimiento científico, el razonamiento silogístico tiene valor. En otras palabras, él se adhirió a la idea aristotélica de ciencia demostrativa. En vista del hecho de que con bastante frecuencia se llama a Ockham "empirista", es oportuno no olvidar el lado "racionalista" de su filosofía. Cuando él decía que la ciencia se ocupa de proposiciones no quería decir que la ciencia esté desvinculada de la realidad ni que la demostración no pueda decirnos algo acerca de las cosas.

23. *Ibid.*
24. I *Sent.*, 2, 6, D.

Capítulo V

OCKHAM. — III

El conocimiento intuitivo. — El poder de Dios de causar un "conocimiento" intuitivo de un objeto no-existente. — Contingencia del orden del mundo. — Las relaciones. — La causalidad. — Movimiento y tiempo. — Conclusión.

1. La ciencia, según Ockham, se ocupa de proposiciones universales, y la demostración silogística es el modo de razonamiento propio de la ciencia en sentido estricto: asentir en la ciencia es asentir a la verdad de una proposición. Pero eso no significa que para Ockham el conocimiento científico sea *a priori* en el sentido de ser un desarrollo de ideas o principios innatos. Al contrario, el conocimiento intuitivo es primario y fundamental. Si consideramos, por ejemplo, la proposición de que el todo es mayor que la parte, reconoceremos que la mente asiente a la verdad de esa proposición tan pronto como aprehende el significado de los términos; pero eso no significa que el principio sea innato. Sin la experiencia, la proposición no podría ser enunciada ni podríamos aprehender el significado de los términos. Del mismo modo, en los casos en que es posible demostrar que un atributo pertenece a un sujeto, es por la experiencia o conocimiento intuitivo por lo que conocemos que existe tal sujeto. La demostración de una propiedad del hombre, por ejemplo, presupone un conocimiento intuitivo de hombres. "Nada puede ser conocido naturalmente en sí mismo a menos que sea conocido intuitivamente".[1]

Ockham argumenta en ese contexto que no podemos tener un conocimiento natural de la esencia divina tal como es en sí misma, porque no tenemos intuición natural de Dios; pero para él se trata de un principio general. Todo conocimiento está basado en la experiencia.

¿Qué quiere decir conocimiento intuitivo? "Conocimiento intuitivo (*notitia intuitiva*) de una cosa es un conocimiento de tal clase que por medio del mismo se puede conocer si la cosa es o no es; y, si es, el entendimiento juzga inmediatamente que la cosa existe y concluye evidentemente que exis-

1. I *Sent.*, 3, 2, F.

te, a menos que por acaso esté impedido, por razón de alguna imperfección en ese conocimiento".[2] Conocimiento intuitivo es, pues, la aprehensión inmediata de una cosa como existente, aprehensión que permite a la mente formar una proposición contingente relativa a la existencia de aquella cosa. Pero conocimiento intuitivo es también conocimiento de tal clase que "cuando algunas cosas son conocidas, una de las cuales inhiere en la otra o dista localmente de la otra o está de algún modo relacionada a la otra, la mente conoce en seguida, en virtud de la simple aprehensión de aquellas cosas, si la cosa inhiere o no inhiere, si está distante o no, y así con otras verdades contingentes... Por ejemplo, si Sócrates es realmente blanco, aquella aprehensión de Sócrates y de la blancura por medio de la cual puede ser evidentemente conocido que Sócrates es blanco, es conocimiento intuitivo. Y, en general, toda simple aprehensión de un término o de términos, es decir, de una cosa o cosas, por medio de la cual algunas verdades contingentes, especialmente relativas al presente, pueden ser conocidas, es conocimiento intuitivo".[3] El conocimiento intuitivo es, pues, causado por la aprehensión inmediata de cosas existentes. El concepto de una cosa individual es la expresión natural en la mente de la aprehensión de esa cosa, siempre que no se interprete el concepto como un *medium quo* del conocimiento. "Digo que en ninguna aprehensión intuitiva, sea sensitiva o intelectiva, está la cosa puesta en un estado de ser que sea un medio entre la cosa y el acto de conocer. Es decir, yo digo que la cosa misma es conocida inmediatamente sin intermedio alguno entre la misma y el acto por el que es vista o aprehendida".[4] En otras palabras, la intuición es la aprehensión inmediata de una cosa o cosas que lleva naturalmente al juicio de que la cosa existe, o a otra proposición contingente acerca de ésta, tal como "la cosa es blanca". La garantía de tales juicios es simplemente la evidencia, el carácter evidente de la intuición, junto con el carácter natural del proceso que conduce al juicio. "Así pues, digo que el conocimiento intuitivo es propiamente conocimiento individual... porque es naturalmente causado por una cosa y no por otra, ni puede ser causado por otra cosa".[5]

Está claro que Ockham no habla simplemente de la sensación: habla de una intuición intelectual de una cosa individual, intuición que es causada por aquella cosa y no por ninguna otra. Además, para él la intuición no se limita a la intuición de las cosas sensibles o materiales. Expresamente afirma que conocemos nuestros propios actos intuitivamente, y que esa intuición conduce a proposiciones como "hay un entendimiento" y "hay una voluntad".[6] "Aristóteles dice que ninguna de las cosas que son externas son entendidas si antes no caen bajo los sentidos; y aque-

2. *Prol. Sent.,* 1, 2.
3. *Ibid.*
4. I *Sent.,* 27, 3, K.
5 *Quodlibet,* 1, 13.
6. *Ibid.,* 1, 14.

llas cosas son solamente sensibles, según él. Y esa autoridad es verdadera en lo que respecta a aquellas cosas; pero no en lo que respecta a los espíritus".[7] Como el conocimiento intuitivo precede al conocimiento abstractivo, según Ockham, podemos decir, valiéndonos de un lenguaje posterior, que, para él, la percepción sensible y la introspección son las dos fuentes de todo nuestro conocimiento natural concerniente a la realidad existente. En ese sentido puede llamársele "empirista"; pero en este punto, no es más "empirista" que cualquier otro filósofo medieval que no creyese en ideas innatas y en un conocimiento puramente *a priori* de la realidad existente.

2. Hemos visto que para Ockham el conocimiento intuitivo de una cosa es causado por aquella cosa y no por otra cosa alguna. En otras palabras, la intuición, como aprehensión inmediata del existente individual, lleva consigo su propia garantía. Pero, como es bien sabido, Ockham mantenía que Dios podría causar en nosotros la intuición de una cosa que no estuviese realmente presente. "El conocimiento intuitivo no puede ser causado de manera natural a menos que el objeto esté presente a la distancia debida, pero podría ser causado de un modo sobrenatural".[8] "Si dices que (la intuición) puede ser causada por Dios sólo, eso es verdad".[9] "Puede haber por el poder de Dios conocimiento intuitivo (*notitia intuitiva*) concerniente a un objeto no-existente".[10] De ahí que entre las proposiciones de Ockham que fueron censuradas encontramos una en el sentido de que "el conocimiento intuitivo, en sí mismo y necesariamente, no se refiere más a una cosa existente que a una no-existente, ni se refiere más a la existencia que a la no-existencia". Ese es indudablemente un resumen interpretativo de la posición de Ockham; y como parece contradecir su explicación de la naturaleza del conocimiento intuitivo en cuanto distinto del conocimiento abstractivo (en el sentido de conocimiento que abstrae de la existencia o no-existencia de las cosas representadas por los términos de la proposición), las siguientes observaciones pueden ayudar a poner en claro su posición.

(i) Cuando Ockham dice que Dios podría producir en nosotros la intuición de un objeto no-existente, se apoya en la verdad de la proposición de que Dios puede producir y conservar inmediatamente cualquiera de las cosas que normalmente produce por mediación de causas secundarias. Por ejemplo, la intuición de las estrellas es normal y naturalmente producida en nosotros por la presencia actual de las estrellas. Decir eso es decir que Dios produce en nosotros conocimiento intuitivo de las estrellas por medio de una causa secundaria, a saber, las estrellas mismas. Dios podría, pues, según el principio de Ockham, producir aquella intuición directamente, sin la causa secundaria. No podría hacerlo si ello implicase una contradicción; pero no la implica. "Todo

7. *Ibid.*
8. II *Sent.*, 15, E.
9. *Quodlibet*, 1, 13.
10. *Ibid.*, 6, 6.

efecto que Dios causa por la mediación de una causa secundaria puede producirlo inmediatamente por Sí mismo".[11]

(ii) Pero Dios no podría producir en nosotros un conocimiento evidente de la proposición de que las estrellas están presentes cuando no están presentes; porque la inclusión de la palabra "evidente" implica que las estrellas están realmente presentes. "Dios no puede causar en nosotros un conocimiento tal que por él se vea evidentemente que una cosa está presente aunque esté ausente, porque eso implica una contradicción, ya que tal conocimiento evidente significa que en la realidad es lo mismo que se enuncia en la proposición a la que se da el asentimiento".[12]

(iii) Según el pensamiento de Ockham parece ser, pues, que Dios podría causar en nosotros el acto de intuir un objeto que no estuviese realmente presente, en el sentido de que Él podría causar en nosotros las condiciones fisiológicas y psicológicas que normalmente nos llevarían a asentir a la proposición de que la cosa está presente. Por ejemplo, Dios podría producir inmediatamente en los órganos de la visión todos aquellos efectos que naturalmente son producidos por la luz de las estrellas. O podemos expresarlo de esta manera: Dios no podría producir en mí la visión actual de una mancha blanca presente, cuando la mancha blanca no estuviese presente; porque esto supondría una contradicción. Pero podría producir en mí todas las condiciones psicofísicas que se dan en la visión de una mancha blanca, aun cuando la mancha blanca no estuviese realmente allí.

(iv) Para sus críticos, los términos elegidos por Ockham parecen confusos y desafortunados. Por una parte, después de decir que Dios no puede causar conocimiento evidente de que una cosa está presente cuando la misma no está presente, añade que "Dios puede causar un acto 'creditivo' por el cual yo creo que un objeto ausente está presente", y explica que "aquella idea 'creditiva' será abstractiva, no intuitiva".[13] Eso parece ser bastante fácilmente censurable si puede entenderse en el sentido de que Dios podría producir en nosotros, en ausencia de las estrellas, todas las condiciones psico-físicas que tendríamos naturalmente en presencia de las estrellas, y que nosotros tendríamos por ello un conocimiento de lo que son las estrellas (en la medida en que puede ser obtenido por la vista), pero que ese conocimiento no podría llamarse propiamente "intuición". Por otra parte, Ockham parece hablar de Dios como capaz de producir en nosotros "conocimiento intuitivo" de un objeto no existente, aunque ese conocimiento no sería "evidente". Además, no parece querer decir simplemente que Dios podría producir en nosotros conocimiento intuitivo de la naturaleza del objeto; porque él admite que "Dios puede producir un asentimiento que pertenece a la misma especie que el asentimiento evidente a la proposición contingente "esa blancura

11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, 5. 5.
13. *Ibid.*

existe" cuando no existe".[14] Si puede decirse propiamente que Dios es capaz de producir en nosotros asentimiento a una proposición que afirma la existencia de un objeto no existente, y si ese asentimiento puede ser propiamente llamado no sólo "un acto creditivo", sino también "conocimiento intuitivo", entonces solamente puede suponerse que es propio hablar de Dios como capaz de producir en nosotros un conocimiento intuitivo que no es en realidad conocimiento intuitivo. Y eso parece implicar una contradicción. Cualificar "conocimiento intuitivo" con las palabras "no evidente" parece tanto como cancelar con el cualificativo lo cualificado.

Posiblemente esas dificultades pueden ser aclaradas satisfactoriamente, desde el punto de vista de Ockham, quiero decir. Por ejemplo, éste dice que "es una contradicción que una quimera sea vista intuitivamente"; pero "no es una contradicción que aquello que es visto sea realmente nada fuera del alma, mientras pueda ser un efecto o ser en algún momento una realidad actual".[15] Si Dios hubiese aniquilado las estrellas, todavía podría causar en nosotros el acto de ver lo que había sido visto alguna vez, siempre que el acto sea considerado subjetivamente, e igualmente Dios nos podría dar una visión de lo que será en el futuro. Uno u otro acto serían una aprehension inmediata, en el primer caso de lo que ha sido, y, en el segundo, de lo que será. Pero aun así, sería extraño que diéramos a entender que, si asintiéramos a la proposición "esas cosas existen *ahora*", el asentimiento pudiera ser producido por Dios, a menos que estemos dispuestos a decir que Dios puede engañarnos. Puede presumirse que ése era el punto desaprobado por los adversarios teológicos de Ockham, y no la mera aserción de que Dios pudiese actuar directamente sobre nuestros órganos sensitivos. Sin embargo, debe recordarse que Ockham distinguía la "evidencia", que es objetiva, de la certeza como estado psicológico. La posesión de esta última no es una garantía infalible de posesión de la primera.

(v) En cualquier caso, debe recordarse que Ockham no habla del curso natural de los acontecimientos. Él no dice que Dios obre de ese modo; dice simplemente que Dios podría obrar de ese modo en virtud de su omnipotencia. Que Dios es omnipotente no era, para Ockham, una verdad que pueda demostrarse filosóficamente, sino una verdad conocida únicamente por la fe. Así pues, si consideramos el tema desde el punto de vista estrictamente filosófico, la cuestión de si Dios produce en nosotros intuiciones de objetos no existentes, sencillamente, no se presenta. Por otra parte, lo que Ockham tiene que decir sobre el tema ilustra admirablemente su tendencia, como pensador con marcadas preocupaciones teológicas, a abrirse paso por entre el orden puramente natural y filosófico y subordinarlo a la libertad y omnipotencia divinas. Ilustra también uno de los principales principios de Ockham, el de que cuando dos cosas son distintas no hay entre ellas una conexión absoluta-

14. *Ibid.*
15. *Ibid.*, 6, 6.

mente necesaria. Nuestro acto de ver las estrellas, considerado como un acto, es distinto de las estrellas mismas; puede, pues, ser separado de éstas, en el sentido de que la omnipotencia divina podría aniquilarlas y conservar aquel acto. La tendencia de Ockham fue siempre abrirse paso por entre conexiones supuestamente necesarias que podrían parecer limitar de algún modo la omnipotencia divina, con tal de que no pudiese mostrarse, de modo que a él le pareciera satisfactorio, que la negación de la proposición que afirmara tal conexión necesaria llevase consigo la negación del principio de contradicción.

3. La insistencia de Ockham en el conocimiento intuitivo como la base y fuente de todo nuestro conocimiento de existentes, representa, como hemos visto, el lado "empirista" de su filosofía. Puede decirse que ese aspecto de su pensamiento se refleja también en su insistencia en que el orden del mundo es consecuencia de la decisión divina. Duns Escoto había hecho una distinción entre la elección divina del fin y la elección, por el mismo Dios, de los medios, de modo que podría hablarse con algún sentido de que Dios quiso "primero" el fin y "luego" escogió los medios. Pero Ockham rechazó ese modo de hablar. "No parece correcto decir que Dios quiera el fin antes que lo que está (ordenado) al fin, porque no hay (en Dios) semejante prioridad de actos, ni hay (en Dios) instantes como los que (Escoto) postula".[16] Aparte de sus antropomorfismos, tal lenguaje parece menoscabar la completa contingencia del orden del mundo. Tanto la elección del fin como la de los medios es completamente contingente. Esto no significa, desde luego, que hayamos de representarnos a Dios como una especie de superhombre caprichoso, expuesto a alterar el orden cósmico de un día para otro o de un momento a otro. Dado el supuesto de que Dios ha escogido un orden para el mundo, ese orden se mantiene estable. Pero la elección de tal orden no es en modo alguno necesaria: es el efecto de la decisión divina y nada más.

Indudablemente esa posición está íntimamente relacionada con la preocupación de Ockham por la omnipotencia y libertad divinas; puede parecer que esté fuera de lugar hablar de dicha omnipotencia como si reflejase de algún modo el aspecto "empirista" de la filosofía de Ockham, ya que se trata de una posición de teólogo. Pero lo que quiero decir es lo siguiente. Si el orden del mundo es enteramente contingente y no es sino el efecto de la libre decisión divina, es evidentemente imposible deducirlo *a priori*. Si queremos saber cuál es, tenemos que examinarlo en la realidad de hecho. La posición de Ockham puede haber sido ante todo teológica; pero su consecuencia natural tenía que ser la concentración del interés sobre los hechos reales y la renuncia a toda idea de que pudiéramos reconstruir el orden del mundo mediante razonamientos puramente *a priori*. Si una idea de ese tipo aparece en el racionalismo continental pre-kantiano del período clásico de la filosofía "moderna", su origen no puede buscarse en el ockhamismo del siglo XIV;

16. I *Sent.*, 41, 1, E.

con lo que ha de relacionarse es, sin duda, con la influencia de la matemática y de la física matemática.

4. Ockham tendía, pues, a escindir el mundo, por así decirlo, en "absolutos". Es decir, su tendencia era escindir el mundo en entidades distintas, cada una de las cuales dependería de Dios, pero sin que hubiese entre ellas conexión necesaria alguna. El orden del mundo no es lógicamente anterior a la decisión divina, sino que es lógicamente posterior a la elección divina de las entidades individuales contingentes. Y la misma tendencia se refleja en el modo ockhamista de tratar las relaciones. Una vez dado por bueno que solamente existen entidades individuales distintas, y que la única clase de distinción que es independiente de la mente es la distinción real, en el sentido de distinción entre entidades separadas o separables, se sigue que si una relación es una entidad distinta, es decir, distinta de los términos de la relación, ha de ser realmente distinta de los términos en el sentido de estar separada o ser separable. "Si yo sostuviese que una relación fuera una cosa, yo diría con Juan (Duns Escoto) que es una cosa distinta de su fundamento, pero yo diferiría (de aquél) en decir que toda relación difiere realmente de su fundamento... porque yo no admito una distinción formal en las criaturas".[17] Pero sería absurdo sostener que una relación es realmente distinta de su fundamento. Si lo fuese, Dios podría producir la relación de paternidad y conferirla a alguien que nunca hubiese engendrado. El hecho es que un hombre es llamado "padre" cuando ha engendrado un hijo; y no hay necesidad alguna de postular la existencia de una tercera entidad, la relación de paternidad, como un eslabón entre padre e hijo. Del mismo modo, se dice que Smith es semejante a Brown porque, por ejemplo, Smith es un hombre y Brown es un hombre, o porque Smith es blanco y Brown es blanco; es innecesario postular una tercera entidad, la relación de semejanza, además de las substancias y cualidades "absolutas"; y si se postula una tercera entidad resultan conclusiones absurdas.[18] Las relaciones son nombres o términos que significan absolutos; y una relación como tal no tiene realidad fuera de la mente. Por ejemplo, no existe un "orden del universo" que sea actual o realmente distinto de las partes existentes del universo.[19] Ockham no dice que una relación sea idéntica a su fundamento. "Yo no digo que una relación es realmente lo mismo que su fundamento, sino que una relación no es el fundamento, sino sólo una "intención", o concepto en el alma, que significa diversas cosas absolutas".[20] El principio en el que se apoya Ockham es, desde luego, el principio de economía: el modo en que hablamos de las relaciones puede ser analizado o explicado satisfactoriamente sin postular relaciones como entidades reales. Tal era, según Ockham, la opinión de Aristóteles. Éste no admitía, por ejemplo, que todo motor sea necesaria-

17. II *Sent.*, 2, H.
18. Cf. *Expositio aurea*, 2, 64, V.
19. I *Sent.*, 30, 1, S.
20 *Ibid.*, R.

mente movido. Pero eso implica que las relaciones no son entidades distintas de las cosas absolutas; porque, si lo fuesen, el motor recibiría una relación, y, en consecuencia, sería movido.[21] Las relaciones son, pues, "intenciones" o términos que significan absolutos; aunque debe añadirse que Ockham restringe la aplicación de esa doctrina al mundo creado: en la Trinidad hay relaciones reales.

Tal teoría tenía naturalmente que afectar al modo de concebir Ockham la relación entre las criaturas y Dios. Era doctrina común en la Edad Media entre los predecesores de Ockham que la criatura tiene una relación real con Dios, aunque la relación de Dios con la criatura es solamente una relación mental. Pero según el modo ockhamiano de concebir las relaciones, esa distinción resulta nula y vacía. Las relaciones pueden ser analizadas en dos "absolutos" existentes; y, en ese caso, decir que entre las criaturas y Dios hay diferentes especies de relación es simplemente decir, en la medida en que tal modo de hablar puede admitirse, que Dios y las criaturas son diferentes tipos de ser. Es perfectamente verdadero que Dios produjo y conserva a las criaturas y que éstas no podrían existir aparte de Dios; pero eso no significa que las criaturas sean afectadas por una misteriosa entidad llamada una relación esencial de dependencia. Concebimos las criaturas y hablamos de ellas como esencialmente relacionadas a Dios; pero lo que realmente existe es Dios por una parte y las criaturas por otra, y no hay necesidad alguna de postular una tercera entidad. Ockham distingue diversos sentidos en los cuales es posible entender las expresiones "relación real" y "relación mental";[22] y no tiene inconveniente en decir que la relación de las criaturas a Dios es una relación "real" y no una relación "mental" si esas palabras se entienden en el sentido de que, por ejemplo, la producción y conservación de una piedra por Dios es real y no depende de la mente humana. Pero excluye toda idea de que haya en la piedra entidad adicional alguna, es decir, añadida a la piedra misma, y a la que pudiera llamarse una "relación real".

Merece mención especial uno de los modos en que Ockham trata de mostrar que la idea de distinciones reales distintas de sus fundamentos es absurda. Si yo muevo un dedo, la posición de éste cambia respecto de todas las partes del universo. Y, si hubiera relaciones reales distintas de su fundamento, "se seguiría que al movimiento de mi dedo todo el universo, es decir, el cielo y la tierra, se llenarían inmediatamente de accidentes".[23] Además, si, como dice Ockham, las partes del universo son infinitas en número, se seguiría que el universo sería poblado por un número infinito de nuevos accidentes cada vez que yo muevo un dedo. Ockham consideraba absurda tal conclusión.

Para Ockham, pues, el universo consta de "absolutos", las substancias

21. *Expositio aurea*, 2, 64, R.
22. I *Sent.*, 30, 5.
23. II *Sent.*, 2, G.

y los accidentes absolutos, que pueden aproximarse localmente más o menos los unos a los otros, pero que no son afectados por entidades relativas a las que pueda llamarse "relaciones reales". De ahí parece seguirse que sería vano pensar que todo el universo pudiera verse, por decirlo así, como desde un espejo. Si uno quiere saber algo acerca del universo, tiene que estudiarlo empíricamente. Es muy posible que ese punto de vista se vea como propiciador de una aproximación "empirista" al conocimiento del mundo; pero no es en modo alguno necesario concluir que la ciencia moderna se desarrollase en realidad sobre ese fondo mental. No obstante, es razonable decir que la insistencia de Ockham en los "absolutos" y su concepto de las relaciones favoreció el crecimiento de la ciencia empírica del modo siguiente. Si se considera a la criatura como teniendo una relación real a Dios y no pudiendo ser propiamente entendida sin que sea entendida dicha relación, es razonable concluir que el estudio del modo en que las criaturas reflejan a Dios es el más importante y valioso estudio del mundo, y que un estudio de las criaturas exclusivamente en y por sí mismas, sin referencia alguna a Dios, es un tipo de estudio más bien inferior, que solamente produce un conocimiento inferior del mundo. Pero si las criaturas son "absolutos", pueden perfectamente ser estudiadas sin referencia alguna a Dios. Desde luego, como hemos visto, cuando Ockham hablaba de las cosas creadas como "absolutos" no tenía la menor intención de poner en duda su total dependencia de Dios; su punto de vista era principalmente el de un teólogo; pero, a pesar de ello, si podemos conocer las naturalezas de las cosas creadas sin referencia a Dios, se sigue que la ciencia empírica es una disciplina autónoma. El mundo puede ser estudiado en sí mismo independientemente de Dios, sobre todo si, como Ockham afirmaba, no puede probarse estrictamente que Dios, en el pleno sentido de la palabra Dios, existe. En ese sentido es legítimo hablar del ockhamismo como un factor y estadio en el nacimiento del espíritu "laico", como lo hace M. de Lagarde. Al mismo tiempo debe recordarse que el propio Ockham estuvo muy lejos de ser un secularista o "racionalista" moderno.

5. Si atendemos a la explicación ockhamista de la causalidad, encontramos al filósofo exponiendo las cuatro causas de Aristóteles. En cuanto a la causa ejemplar, que, dice Ockham, fue añadida por Séneca como quinto tipo de causa, "digo que, estrictamente hablando, nada es una causa a menos que lo sea de uno de los cuatro modos establecidos por Aristóteles. Así, la idea o ejemplar no es estrictamente una causa; aunque, si se extiende el nombre "causa" a todo aquello cuyo conocimiento es presupuesto por la producción de algo, la idea o ejemplar es una causa en ese sentido; y Séneca habla en ese sentido extenso".[24] Ockham acepta, pues, la división tradicional aristotélica de las causas en causa formal, material, final y eficiente; y afirma que "a cada tipo de causa corresponde su propio tipo de causación".[25]

24. I *Sent.*, 35, 5, N.
25. II *Sent.*, 3, B.

Además, Ockham no negaba que sea posible concluir a partir de las características de una cosa determinada que ésta tiene o tuvo una causa; y él mismo empleó argumentaciones causales. Pero negaba que el simple conocimiento (*notitia incomplexa*) de una cosa pueda proporcionarnos el simple conocimiento de otra. Podemos establecer que una cosa determinada tiene una causa; pero de ahí no se sigue que consigamos por ello un conocimiento simple y propio de la cosa que es su causa. La razón de eso se encuentra en que el conocimiento en cuestión procede de la intuición; y la intuición de una cosa no es la intuición de otra cosa. Ese principio tiene, desde luego, sus ramificaciones en la teología natural; pero lo que quiero subrayar en este momento es que Ockham no negaba que una argumentación causal pueda tener alguna validez. Es verdad que para él dos cosas son siempre realmente distintas cuando sus conceptos son distintos, y que cuando dos cosas son distintas Dios podría crear la una sin la otra; pero, dada la realidad empírica según es ésta, es posible discernir conexiones causales.

Pero, aunque Ockham enumera cuatro causas a la manera tradicional, y aunque no rechaza la validez de la argumentación causal, sus análisis de la causalidad eficiente tienen un marcado colorido "empirista". En primer lugar, Ockham insiste en que, aunque se puede conocer que una cosa dada tiene *una* causa, solamente por la experiencia podemos averiguar que esa cosa determinada es la causa de esa otra cosa determinada; no podemos probar por un razonamiento abstracto que *X* sea la causa de *Y*, si *X* es una cosa creada e *Y* es otra cosa creada. En segundo lugar, la prueba experiencial de una relación causal es el empleo de los métodos de presencia y ausencia o del método de exclusión. No tenemos derecho a afirmar que *X* es la causa de *Y* a menos que podamos mostrar que cuando *X* está presente se sigue *Y* y cuando *X* está ausente, cualesquiera otros factores estén presentes, no se sigue *Y*. Por ejemplo, "está probado que el fuego es la causa del calor, puesto que cuando hay fuego, y todas las demás cosas (es decir, todos los demás posibles factores causales) han sido excluidas, se sigue el calor en un objeto calentable que haya sido aproximado (al fuego)... (Del mismo modo) se prueba que el objeto es la causa del conocimiento intuitivo, porque cuando todos los demás factores excepto el objeto han sido separados, se sigue el conocimiento intuitivo".[26]

Que sea por la experiencia como llegamos a conocer que una cosa es causa de otra, es indudablemente una posición de sentido común. Pero puede ser que *A*, *B* o *C* sea la causa de *D*, o que debemos aceptar una pluralidad de causas. Si encontramos que cuando *A* está presente se sigue siempre *D*, aun cuando estén ausentes *B* y *C*, y que cuando *B* y *C* están presentes, pero *A* está ausente, nunca se sigue *D*, debemos considerar que *A* es la causa de *D*. Pero si encontramos que cuando solamente *A* está presente nunca se sigue *D*, pero que cuando están presentes *A* y *B* siempre se sigue *D*, aun

26. I *Sent.*, 1, 3, N.

cuando *C* esté ausente, debemos concluir que *A* y *B* son factores causales en la producción de *D*. Al decir que esas posiciones son posiciones de sentido común, quiero decir que son posiciones que se recomiendan por sí mismas de un modo natural al sentido común ordinario, y que nada revolucionario hay en ellas; no pretendo sugerir que la cuestión fuese enunciada de modo adecuado, desde el punto de vista científico, por Guillermo de Ockham. No es preciso reflexionar mucho para ver que hay casos en que la supuesta causa de un acontecimiento no puede ser "apartada" para ver lo que pasa en su ausencia. Por ejemplo, no podemos apartar la luna y ver lo que pasa en el movimiento de las mareas en ausencia de la luna, para asegurarnos así de si la luna ejerce alguna influencia causal sobre las mareas. Pero no es ése el punto hacia el que deseo dirigir la atención. Porque sería absurdo esperar un tratamiento adecuado de la inducción científica por parte de un pensador que no se interesaba verdaderamente por el tema y que mostraba relativamente poco interés en cuestiones de pura ciencia física; especialmente en una época en la que la ciencia no había alcanzado aquel grado de desarrollo que parece ser un requisito necesario para una reflexión realmente valiosa sobre el método científico. El punto hacia el que quiero dirigir la atención es más bien éste: que en su análisis de la causalidad eficiente Ockham manifiesta una tendencia a interpretar la relación causal como secuencia invariable o regular. En un lugar distingue dos sentidos de causa. En el segundo sentido de la palabra una proposición antecedente puede ser llamada "causa" en relación a su consecuente. Ese sentido no nos interesa, ya que Ockham dice explícitamente que el antecedente no es la causa del consecuente en ningún sentido adecuado del término. Es el primer sentido el que nos interesa. "En un sentido (causa) significa algo que tiene como efecto suyo otra cosa; y, en ese sentido, puede ser llamado causa aquello por cuya posición otra cosa es puesta, y por cuya no-posición otra cosa no es puesta".[27] En un pasaje como éste Ockham parece implicar que causalidad significa secuencia regular, y no parece hablar simplemente de una prueba empírica que podría ser aplicada para averiguar si una cosa es realmente la causa de otra cosa. Afirmar sin más ni más que Ockham redujo la causalidad a sucesión regular sería incorrecto; pero al parecer tendió a reducir la causalidad eficiente a sucesión regular. Y, después de todo, eso estaría mucho más en armonía con su punto de vista teológico del universo. Dios ha creado cosas distintas; y el orden que prevalece entre éstas es puramente contingente. Hay, de hecho, determinadas secuencias regulares; pero no puede decirse de ninguna conexión entre dos cosas distintas que sea necesaria, a menos que por "necesaria" se entienda simplemente que la conexión, que depende de la decisión de Dios, es siempre observable en la realidad. En ese sentido puede probablemente decirse que la perspectiva teológica de Ockham y su tendencia a dar una explicación empirista de la causalidad

27. *I Sent.*, 41, 1, F.

eficiente armonizan a la perfección. Sin embargo, como Dios ha creado las cosas de tal modo que resulta un orden determinado, podemos predecir que las relaciones causales que hemos experimentado en el pasado serán experimentadas en el futuro, aunque Dios, utilizando su absoluto poder, *podría* interferir. No hay duda de que semejante fondo teológico suele estar ausente del empirismo moderno.

6. Está claro que Ockham empleó su "navaja" en su discusión de la causalidad, lo mismo que en la de las relaciones en general. También la utilizó en su tratamiento del problema del movimiento. En realidad, el empleo por Ockham de la "navaja", o principio de economía, estuvo a menudo en conexión con el aspecto "empirista" de su filosofía, ya que la esgrimió en su esfuerzo por desembarazarse de entidades inobservables cuya existencia no estuviese exigida, en su opinión, por los datos de la experiencia (o enseñada por la revelación). Ockham tendió siempre hacia la simplificación de nuestra imagen del universo. Claro que decir esto no es decir que Ockham hiciese intento alguno de reducir las cosas o datos sensibles, o a construcciones lógicas a partir de los datos sensibles. Él habría visto indudablemente semejante reducción como una simplificación excesiva. Pero, una vez concedida la existencia de la substancia y de los accidentes absolutos, hizo un extenso uso del principio de economía.

Valiéndose de la tradicional división aristotélica de tipos de movimiento, Ockham afirma que ni la alteración cualitativa, ni el cambio cuantitativo, ni el movimiento local, son algo positivo en adición a las cosas permanentes.[28] En el caso de la alteración cualitativa un cuerpo adquiere una forma gradual o sucesivamente, parte tras parte, según lo expresa Ockham; y no hay necesidad alguna de postular nada más aparte de la cosa que adquiere la cualidad y la cualidad adquirida. Es verdad que está incluida la negación de la adquisición simultánea de la forma por todas las partes, pero tal negación no es una cosa; e imaginar que lo es equivale a dejarse engañar por la falsa suposición de que a cada nombre o término distinto corresponde una cosa distinta. En realidad, si no fuera por el uso de palabras abstractas como "movimiento", "simultaneidad", "sucesión", etc., los problemas relacionados con la naturaleza del movimiento no suscitarían tantas dificultades a algunos.[29] En el caso del cambio cuantitativo es obvio, dice Ockham, que no hay otra cosa que "cosas permanentes". En cuanto al movimiento local, nada necesita ser postulado excepto un cuerpo y su lugar, es decir, su situación local. Ser movido localmente "es tener primero un lugar, y luego, sin que ninguna otra cosa sea postulada, tener otro lugar, sin que intervenga un estado de reposo... y proceder así continuamente... Y, en consecuencia, toda la naturaleza del movimiento puede ser salvada (explicada) por eso, sin ninguna otra cosa que el hecho de que un cuerpo está sucesivamente en lugares distintos y no

28. II *Sent.*, 9, C. D. E.
29. *Tractatus de successivis*, ed. Bochner, p. 47.

está en reposo en ninguno de ellos".[30] En todo su tratamiento del movimiento, tanto en el *Tractatus de successivis*[31] como en el comentario a las *Sentencias*,[32] Ockham hace frecuentes apelaciones al principio de economía. Lo mismo hace al tratar del cambio repentino (*mutatio subita*), es decir, el cambio substancial, en el que nada se añade a las "cosas absolutas". Desde luego, si decimos que "una forma es adquirida por cambio", o que "el cambio pertenece a la categoría de relación", nos sentiremos tentados a pensar que la palabra "cambio" representa a una entidad. Pero una proposición como, por ejemplo, "una forma es perdida y una forma es ganada mediante un cambio repentino" puede traducirse en una proposición tal como "la cosa que cambia pierde una forma y adquiere otra juntamente (en el mismo momento) y no parte tras parte".[33]

El principio de economía fue también invocado en el tratamiento ockhamista del espacio y el tiempo. Al exponer las definiciones aristotélicas[34] insiste en que el lugar no es una cosa distinta de la superficie o superficies del cuerpo o cuerpos respecto de los cuales se dice que una cosa determinada está en un lugar; e insiste en que el tiempo no es una cosa distinta del movimiento. "Digo que ni el tiempo ni ningún *successivum* denota una cosa, ni absoluta ni relativa, distinta de las cosas permanentes; y eso es lo que quiere decir el Filósofo".[35] En cualquiera de los posibles sentidos en que se entienda "tiempo", el tiempo no es una cosa a añadir al movimiento. "Primaria y principalmente 'tiempo' significa lo mismo que 'movimiento', aunque connota a la vez el alma y un acto del alma, por el cual ésta (el alma, o la mente) conoce el antes y el después de aquel movimiento. Y así, presuponiendo lo que ha sido dicho acerca del movimiento, y (presuponiendo) que los enunciados han sido entendidos... puede decirse que 'tiempo' significa directamente movimiento, y directamente el alma o un acto del alma; y en razón de ello significa directamente el antes y el después en el movimiento".[36] Como Ockham dice explícitamente que el sentir de Aristóteles en todo ese capítulo acerca del tiempo es, en pocas palabras, éste, que 'tiempo' no denota ninguna cosa distinta fuera del alma que no sea lo significado por 'movimiento',[37] y como eso es lo que él mismo sostenía, se sigue que, en la medida en que el tiempo puede ser distinguido del movimiento, es mental, o, como diría el propio Ockham, un "término" o "nombre".

7. Como conclusión a este capítulo podemos recapitular tres características del "empirismo" de Ockham. En primer lugar, Ockham basa en la experiencia todo conocimiento del mundo existente. No podemos, por ejem-

30. *Ibid.*, p. 46.
31. Ese tratado es una compilación; pero es una compilación de escritos auténticos de Ockham. Ver en este volumen cap. 3, 2.
32. 2, 9.
33. Cf. *Tractatus de successivis*, ed. Boehner, pp. 41-2.
34. Las definiciones aristotélicas pueden verse en el primer volumen de esta historia.
35. II *Sent.*, 12 D.
36. *Tractatus de successivis*, ed. Boehner p. 111.
37. *Ibid.*, p. 119

plo, descubrir que *A* es la causa de *B*, o que *D* es un efecto de C, por un razonamiento *a priori*. En segundo lugar, en su análisis de la realidad existente, o de los enunciados que hacemos acerca de cosas, utiliza el principio de economía, o "navaja de Ockham". Si dos factores bastan para explicar el movimiento, por ejemplo, no debe añadirse un tercero. Finalmente, cuando algunos postulan entidades innecesarias e inobservables, suele ser porque han sido desorientados por el lenguaje. Hay en el *Tractatus de successivis* [38] un impresionante pasaje sobre este tema. "Nombres que son derivados de verbos, y también nombres que derivan de adverbios, conjunciones, preposiciones, y, en general, de términos sincategoremáticos... han sido introducidos solamente por razón de la brevedad en el hablar o como ornamentos del idioma; y muchos de ellos son equivalentes en significación a proposiciones, cuando no representan los términos de los que derivan... De esa clase son todos los nombres del siguiente tipo: negación, privación, condición, perseidad, contingencia, universalidad, acción, pasión..., cambio, movimiento, y, en general, todos los nombres verbales que derivan de verbos que pertenecen a las categorías de *agere* y *pati*, y muchos otros, de los que ahora no podemos tratar."

38. *Ibid.*, 9, 37.

Capítulo VI

OCKHAM. — IV

El objeto de la metafísica. — El concepto unívoco de ser. — La existencia de Dios. — Nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios. — Las ideas divinas. — El conocimiento divino de los acontecimientos futuros contingentes. — Voluntad y omnipotencia divinas.

1. Ockham acepta la fórmula aristotélica de que el ser es el objeto de la metafísica; pero insiste en que esa fórmula no debe entenderse en el sentido de que la metafísica, considerada en sentido amplio, posea una unidad estricta basada en el hecho de que tiene *un* objeto. Si Aristóteles y Averroes dicen que el ser es el objeto de la metafísica, el enunciado es falso si se interpreta en el sentido de que todas las partes de la metafísica tengan por objeto el ser. El enunciado es verdadero, por el contrario, si se entiende en el sentido de que "entre todos los objetos de las distintas partes de la metafísica, el ser es primero con una prioridad de predicación (*primum primitate praedicationis*). Y hay una similaridad entre la cuestión de cuál es el objeto de la metafísica o del libro de las Categorías y la cuestión de quién es el rey del mundo o quién es el rey de toda la cristiandad. Porque lo mismo que diferentes reinos tienen distintos reyes, y no hay ningún rey de todo [el mundo], aunque a veces aquellos reyes pueden estar en una determinada relación, como cuando uno de ellos es más poderoso o más rico que otro, así nada es el objeto de toda la metafísica, sino que las diferentes partes de ésta tienen diferentes objetos, aunque esos objetos puedan tener mutuas relaciones".[1] Si algunos dicen que el ser es el objeto de la metafísica, mientras que otros dicen que Dios es el objeto de la metafísica, es preciso hacer una distinción para justificar ambas afirmaciones. Entre todos los objetos de la metafísica Dios es el objeto primario por lo que respecta a la primacía de perfección; pero el ser es el objeto primario por lo que respecta a la primacía de predicación.[2] Porque el metafísico, cuando trata de Dios, considera verdades como "Dios es bueno", predicando de Dios un atributo que es primariamente predicado del ser.[3] Hay, pues, diferentes ramas de la meta-

1. *Prol. Sent.*, 9, N.
2 *Ibid.*
3. *Ibid.*, D, D.

física, o diferentes ciencias metafísicas con objetos diferentes. Tienen éstas una cierta relación mutua, es verdad, y esa relación justifica que se hable de "metafísica" y se diga, por ejemplo, que el ser es el objeto de la metafísica en el sentido mencionado, aunque no se justifica el que se hable de la metafísica como de una ciencia unitaria, es decir, como numéricamente una.

2. En la medida en que la metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser, se interesa no por una cosa, sino por un concepto.[4] Ese concepto abstracto de ser no representa un algo misterioso que haya de ser conocido antes de que podamos conocer seres particulares: significa todos los seres, no algo en que los seres participen. Está formado subsiguientemente a la aprehensión directa de cosas existentes. "Digo que un ser particular puede ser conocido aunque no sean conocidos aquellos conceptos generales de ser y unidad".[5] Para Ockham, ser y existir son sinónimos: esencia y existencia significan lo mismo, aunque las dos palabras pueden significar la misma cosa de modos diferentes. Si "existencia" se utiliza como un nombre, entonces "esencia" y "existencia" significan la misma cosa gramaticalmente y lógicamente; pero si se usa el verbo "ser" en lugar del nombre "existencia", no se puede substituir simplemente el verbo "ser" por "esencia", que es un nombre, por obvias razones gramaticales.[6] Pero esa distinción gramatical no puede tomarse adecuadamente como base para distinguir esencia y existencia como cosas distintas: son la misma cosa. Está claro, pues, que el concepto general de ser es resultado de la aprehensión de cosas concretas existentes; solamente porque tenemos aprehensión directa de existentes actuales podemos formar el concepto general de ser como tal.

El concepto general de ser es unívoco. En este punto Ockham está de acuerdo con Escoto por lo que respecta al uso de la palabra "unívoco". "Hay un concepto común a Dios y a las criaturas y predicable de Aquél y de éstas";[7] "ser" es un concepto predicable en sentido unívoco de todas las cosas existentes.[8] Sin un concepto unívoco no podríamos concebir a Dios. En esta vida no podemos conseguir una intuición de la esencia divina; ni tampoco podemos tener un concepto simple "adecuado" de Dios; pero podemos concebir a Dios en un concepto común predicable de Él y de otros seres.[9] Pero esa afirmación debe entenderse adecuadamente. No significa que el concepto unívoco de ser opere como un puente entre una aprehensión directa de las criaturas y una aprehensión directa de Dios. Ni tampoco significa que uno pueda formar el concepto abstracto de ser y deducir de él la existencia de Dios. La existencia de Dios es conocida de otras maneras, y no por una deducción *a priori*. Pero sin un concepto unívoco de ser no se podría concebir la existencia de Dios. "Admito que el simple conocimiento de una criatura

4. III *Sent.*, 9, T.
5. I *Sent.*, 3, 1, E.
6. *Quodlibet*, 2, 7; *Summa totius logicae*, 3, 2.
7. I *Sent.*, 2, 9, P.
8. *Ibid.*, X.
9. *Ibid.*, P.

en sí misma lleva al conocimiento de otra cosa en un concepto común. Por ejemplo, por el conocimiento simple de una blancura que he visto soy conducido al conocimiento de otra blancura que nunca he visto, porque de la primera blancura abstraigo un concepto de blancura que se refiere indistintamente a las dos. Del mismo modo, de algún accidente que he visto abstraigo un concepto de ser que no se refiere más a ese accidente que a la substancia, ni a las criaturas más que a Dios".[10] Evidentemente, el que yo vea una mancha blanca no me asegura de la existencia de ninguna otra mancha blanca, ni Ockham imaginaba semejante cosa, que estaría en flagrante contradicción con sus principios filosóficos. Pero, según Ockham, el ver una mancha blanca conduce a una idea de blancura que es aplicable a otras manchas blancas cuando las veo. Del mismo modo, mi abstracción del concepto de ser a partir de seres existentes aprehendidos no me permite estar seguro de la existencia de otros seres. Pero, a menos que tuviera un concepto común de ser, yo no podría concebir la existencia de un ser, Dios, que, a diferencia de las manchas blancas, no puede ser directamente aprehendido en esta vida. Si, por ejemplo, yo no tengo aún conocimiento alguno de Dios y luego se me dice que Dios existe, puedo concebir su existencia en virtud del concepto común de ser, aunque eso no significa, desde luego, que tenga un concepto "adecuado" del ser divino.

Ockham fue muy cuidadoso al formular su teoría del concepto unívoco de ser, de modo que excluyese toda implicación panteísta. Debemos distinguir tres tipos de univocidad. En primer lugar un concepto unívoco puede ser un concepto común a cierto número de cosas que son perfectamente semejantes. En segundo lugar, un concepto unívoco puede ser un concepto común a cierto número de cosas que son semejantes en algunos puntos y desemejantes en otros. Así, el hombre y el asno son semejantes en cuanto que son animales; y sus materias son similares, aunque sus formas sean diferentes. En tercer lugar, un concepto unívoco puede significar un concepto que es común a una pluralidad de cosas que no son ni accidental ni substancialmente semejantes; y ése es el modo en que es unívoco un concepto común a Dios y a las criaturas, puesto que no son semejantes ni substancial ni accidentalmente.[11] Con respecto a la pretensión de que el concepto de ser es análogo y no unívoco, Ockham observa que la analogía puede entenderse de maneras distintas. Si por analogía se entiende univocidad en el tercero de los sentidos antes mencionados, entonces no hay inconveniente alguno en que al concepto unívoco de ser se le llame "análogo"; [12] pero como el ser como tal es un concepto y no una cosa, no hay necesidad alguna de recurrir a la doctrina de la analogía para evitar el panteísmo. Si al decir que puede haber un concepto unívoco de ser, predicable tanto de Dios como de las criaturas, se pretende implicar o que las criaturas son modos, por así decir, de un ser identificado con

10. III *Sent.*, 9, R.
11. *Ibid.*, 9, Q.
12. *Ibid.*, R.

Dios, o que Dios y las criaturas participan en el ser, entendido como algo real y común, entonces será preciso o bien aceptar el panteísmo o bien reducir al mismo nivel a Dios y a las criaturas; pero la doctrina de la univocidad no implica nada parecido, puesto que no hay una realidad que corresponda al término "ser" cuando se predica unívocamente. O, mejor dicho, la realidad correspondiente son simplemente los diferentes seres que simplemente se conciben como existentes. Si se consideran esos seres por separado se tiene una pluralidad de conceptos, porque el concepto de Dios no es el mismo que el concepto de la criatura. En tal caso, el término "ser" sería predicado equívocamente, no unívocamente. El equívoco no pertenece a los conceptos, sino a las palabras, es decir, a términos hablados o escritos. Por lo que respecta al concepto, cuando concebimos una pluralidad de seres tenemos un concepto o varios conceptos. Si una palabra corresponde a un concepto, se utiliza unívocamente; si corresponde a varios conceptos, se utiliza equívocamente. No queda, pues, lugar para la analogía, ni en el caso de los conceptos ni en el de los términos hablados o escritos. "No hay una predicación analógica, a diferencia de la predicación unívoca, equívoca y denominativa".[13] En realidad, como la predicación denominativa (es decir, connotativa) es reducible a predicación unívoca o predicación equívoca, hay que decir que la predicación tiene que ser o unívoca o equívoca.[14]

3. Pero, aunque Dios puede de algún modo ser concebido, ¿puede demostrarse filosóficamente que existe? Dios es ciertamente el objeto más perfecto del entendimiento humano, la suprema realidad inteligible; pero es indudable que no es el primer objeto del entendimiento humano en el sentido de objeto primeramente conocido.[15] El objeto primario de la mente humana es la cosa material o naturaleza dotada de cuerpo.[16] Nosotros no poseemos una intuición natural de la esencia divina; y la proposición de que Dios existe no es una proposición evidente por sí misma por lo que a nosotros respecta. Si imaginamos a alguien que goza de la visión de Dios y formula la proposición "Dios existe", su enunciado parece ser el mismo que el enunciado "Dios existe" formulado por alguien que, en esta vida, no goza de la visión de Dios. Pero aunque los dos enunciados sean verbalmente idénticos, los términos o conceptos son realmente diferentes; y en el segundo caso la proposición no es evidente por sí misma.[17] Todo conocimiento natural de Dios debe, pues, derivarse de la reflexión sobre las criaturas. Pero, ¿podemos llegar a conocer a Dios a partir de las criaturas? Y, en caso afirmativo, ¿es tal conocimiento un conocimiento cierto?

Dada la posición general de Ockham a propósito del tema de la causalidad, difícilmente podría esperarse que dijese que la existencia de Dios puede ser probada con certeza. Porque si solamente podemos saber que una cosa

13. III *Sent.*, E.
14. *Expositio aurea*, 2, 39, V.
15. I *Sent.*, 3, 1, D.
16. *Ibid.*, F.
17. *Ibid.*, 3, 4, D. F.

tiene *una* causa, y no podemos establecer con certeza de otro modo que por la experiencia que la causa de *B* es *A*, tampoco podemos establecer con certeza que el mundo es causado por Dios, si es que el término "Dios" se entiende en su conocido sentido teísta. No es, pues, muy sorprendente encontrar que Ockham critica las pruebas tradicionales en favor de la existencia de Dios. No lo hace así, desde luego, en interés del escepticismo, sino más bien porque pensaba que las pruebas no eran lógicamente concluyentes. Lo cual no quiere decir, claro está, que, dada su actitud, no se sigan de modo natural el escepticismo, el agnosticismo o el fideísmo, según los casos.

Como la autenticidad del *Centiloquium theologicum* es dudosa, no sería muy apropiado discutir el tratamiento del argumento del "primer motor" que aparece en dicha obra. Es suficiente decir que el autor se niega a admitir que el principio básico del argumento aristotélico-tomista sea evidente por sí mismo o demostrable.[18] De hecho, hay excepciones a ese principio, ya que un ángel, y también el alma humana, se mueven a sí mismos; y tales excepciones manifiestan que el alegado principio no puede ser un principio necesario, y que no puede servir de base a una prueba estricta de la existencia de Dios, especialmente siendo así que no puede probarse que sea imposible un regreso infinito en la serie de motores. El argumento puede ser un argumento probable, en el sentido de que es más probable que haya un primer motor inmóvil que no que no lo haya; pero no es un argumento apodíctico. Esa crítica sigue la línea ya sugerida por Duns Escoto; y aun cuando la obra en la que aparece no sea obra de Ockham, la crítica parece estar en armonía con las ideas de éste. Por lo demás, es indudable que Ockham no aceptaba la *manifestior via* de santo Tomás como un argumento cierto para probar la existencia de Dios y no sólo la existencia de un primer motor en un sentido general. El primer motor podría ser un ángel, o algún ser inferior a Dios, si se entiende por "Dios" un ser infinito, único y absolutamente supremo.[19]

La prueba basada en la finalidad es también arrojada por la borda. No solamente es imposible probar que el universo esté ordenado a un solo fin, Dios,[20] sino que ni siquiera puede probarse que las cosas individuales operen por fines de un modo que pudiera justificar un argumento que concluyera con certeza en la existencia de Dios. En el caso de las cosas que operan sin conocimiento y voluntad, todo lo que estamos justificados a decir es que operan por una necesidad natural; no tiene sentido alguno decir que operan "para" un fin.[21] Desde luego, si se presupone la existencia de Dios se puede hablar de que las cosas inanimadas operan por fines, es decir, por fines determinados por Dios, que creó sus naturalezas;[22] pero una proposición basada en la presuposición de la existencia de Dios no puede utilizarse a su

18. Se trata del principio de que todo lo que se mueve es movido por otro *(quidquid movetur ab alio movetur)*.
19. Cf. *Quodlibet*, 7, 22-3.
20. *Ibid.*, 4, 2.
21. *Summulae in libros physicorum*, 2, 6.
22. II *Sent.*, 3, NN; *Quodlibet*, 4, 1.

vez para probar la existencia de Dios. En cuanto a los agentes dotados de inteligencia y voluntad, la razón de sus acciones voluntarias ha de buscarse en sus propias voluntades; y no puede ponerse de manifiesto que todas las voluntades son movidas por el bien perfecto, Dios.[23] Finalmente, es imposible probar que hay en el universo un orden teleológico inmanente cuya existencia haga necesaria la afirmación de la existencia de Dios. No hay un orden que sea distinto de las naturalezas "absolutas" mismas; y la única manera en que la existencia de Dios podría probarse sería como causa eficiente de la existencia de las cosas finitas. Pero, ¿es posible hacerlo así?

En el *Quodlibet* Ockham afirma que hay que detenerse en una primera causa eficiente y no proceder hasta el infinito; pero añade en seguida que dicha causa eficiente podría ser un cuerpo celeste, puesto que "sabemos por experiencia que éste es causa de otras cosas".[24] Dice explícitamente no sólo que "no puede probarse por la razón natural que Dios es la causa eficiente inmediata de todas las cosas", sino también que no puede probarse que Dios sea causa eficiente mediata de todos los efectos. Como razón de eso presenta la imposibilidad de probar que exista algo más que las cosas corruptibles. No puede probarse, por ejemplo, que haya en el hombre un alma espiritual e inmortal. Y los cuerpos celestes pueden ser causa de las cosas corruptibles, sin que sea posible probar que los cuerpos celestes, a su vez, sean causados por Dios.

Sin embargo, en el Comentario a las *Sentencias*, Ockham presenta su propia versión de la prueba basada en la causalidad eficiente. Es mejor, dice, argumentar desde la conservación hasta un conservador que desde la producción a un productor. La razón de tal preferencia es que "es difícil o imposible probar contra los filósofos que no puede haber un regreso infinito en la serie de causas de la misma especie, o que una pueda existir sin la otra".[25] Por ejemplo, Ockham no cree que pueda probarse estrictamente que un hombre no debe la totalidad de su ser a sus padres, y éstos a los suyos, y así sucesivamente. Si se objeta que, incluso en el caso de una serie infinita de ese tipo, la producción de la serie infinita misma dependería de un ser extrínseco a la serie, Ockham responde que "sería difícil probar que la serie no fuese posible de no haber un ser permanente del que dependiese la serie entera".[26] Él prefiere, pues, argumentar que una cosa que empieza a ser (es decir, una cosa contingente) es conservada en el ser mientras existe. Podemos entonces preguntarnos si el conservador depende a su vez, para su propia conservación, de otro. Pero en tal caso no podemos proceder al infinito, porque un número infinito *actual* de conservadores, dice Ockham, es imposible. Puede ser posible admitir un regreso infinito en el caso de seres que existen uno después de otro, puesto que en ese caso no habría una infi-

23. I *Sent.*, 1, 4, E.
24. *Quodlibet*, 2, 1.
25. I *Sent.*, 2, 10, O.
26. *Ibid.*

nitud actualmente existente; pero en el caso de conservadores actuales del mundo, aquí y ahora, un regreso infinito implicaría una infinitud actual. Que una infinitud actual de esa clase es imposible lo manifiestan los argumentos de los filósofos y otros, que son "bastante razonables" (*satis rationabiles*).

Pero aun cuando puedan aducirse argumentos razonables en favor de la existencia de Dios como primer conservador del mundo, la unicidad de Dios no puede ser demostrada.[27] Puede mostrarse que existe algún último ser conservante en *este* mundo; pero no podemos excluir la posibilidad de que haya otro mundo u otros mundos, con sus propios seres relativamente primeros. Probar que hay una primera causa eficiente que es más perfecta que *sus* efectos no es lo mismo que probar la existencia de un ser que es superior a cualquier otro ser, a menos que antes pueda probarse que todo otro ser es efecto de una sola y misma causa.[28] La unicidad de Dios solamente es conocida con certeza por la fe.

Así pues, para contestar a la pregunta de si Ockham admitía alguna prueba filosófica de la existencia de Dios debe hacerse en primer lugar una distinción. Si se entiende por "Dios" el ser absolutamente supremo, perfecto, único e infinito, Ockham creía que su existencia no puede ser estrictamente probada por el filósofo. Si, por el contrario, se entiende por "Dios" la primera causa conservadora de este mundo, sin ningún conocimiento cierto acerca de la naturaleza de esta causa, Ockham pensaba que la existencia de tal ser puede ser filosóficamente probada. Pero, como esa segunda acepción del término "Dios" no es la que usualmente se entiende por el mismo, resulta correcto afirmar, sin mayores detalles, que Ockham no admitía la demostrabilidad de la existencia de Dios. Solamente por la fe conocemos, al menos por lo que respecta al conocimiento cierto, que existe el ser supremo y único en sentido pleno. De ahí parece seguirse, como han dicho los historiadores, que la teología y la filosofía quedan separadas, puesto que no es posible probar la existencia del Dios cuya revelación es aceptada por la fe. Pero no se sigue, ciertamente, que el propio Ockham quisiese separar la filosofía de la teología. Si él criticó las pruebas tradicionales en favor de la existencia de Dios, las criticó desde el punto de vista de un lógico, y no para partir en dos la síntesis tradicional. Además, aunque pueda resultar tentador para un filósofo moderno representarse a Ockham como si éste asignase a las proposiciones teológicas una significación puramente "emocional", relegando un gran número de proposiciones de la metafísica tradicional a la teología dogmática, eso sería una interpretación inexacta de la posición de aquél. Cuando Ockham decía, por ejemplo, que la teología no es una ciencia, no quería decir que las proposiciones teológicas no son proposiciones informativas ni que ningún silogismo teológico pueda ser una pieza correcta de razonamiento; lo que quería decir era que como las premisas de los argu-

27. *Quodlibet*, 1, 1.
28. I *Sent.*, 35, 2, C.

mentos teológicos son conocidas por la fe, también las conclusiones caen dentro de la misma esfera, y que como las premisas no son evidentes por sí mismas los argumentos no son demostraciones científicas en el estricto sentido de "demostración científica". Ockham no negaba que pueda darse un argumento probable en favor de la existencia de Dios. Lo que negaba era que pueda probarse filosóficamente la existencia de Dios como el único ser absolutamente supremo.

4. Si la existencia de Dios como el ser absolutamente supremo no puede ser estrictamente probada por la razón natural, es obvio que no puede probarse que hay un ser infinito y omnipotente, creador de todas las cosas. Pero puede suscitarse la cuestión de si, dado el concepto de Dios como el ser absolutamente supremo, puede demostrarse que Dios es infinito y omnipotente. La respuesta de Ockham a esa pregunta es que atributos como la omnipotencia, la infinitud, la eternidad o el poder de crear a partir de la nada no puede demostrarse que pertenezcan a la esencia divina. Y dice eso por una razón técnica. Una demostración *a priori* supone la utilización de un término medio al que el predicado en cuestión pertenece. Pero en el caso de un atributo como la infinitud no puede haber término medio al que pertenezca la infinitud; y, por lo tanto, no puede haber demostración alguna de que Dios es infinito. Puede decirse que conceptos como la infinitud o el poder de crear a partir de la nada puede demostrarse que pertenecen a la esencia divina si se utilizan sus definiciones como términos medios. Por ejemplo, puede argumentarse del siguiente modo. Todo lo que puede producir algo a partir de la nada es capaz de crear. Pero Dios puede producir algo a partir de la nada. Luego, Dios puede crear. Un silogismo de esa especie, dice Ockham, no es lo que se entiende por demostración. Una demostración en sentido propio aumenta nuestro conocimiento; pero el silogismo antes mencionado no aumenta nuestro conocimiento, puesto que la afirmación de que Dios produce o puede producir algo a partir de la nada es precisamente la misma afirmación que la de que Dios crea o puede crear. El silogismo es inútil para el que no conozca el significado del término "crear"; pero el que conoce el significado del término "crear", sabe que la afirmación de que Dios puede producir algo a partir de la nada es lo mismo que la afirmación de que Dios puede crear. Así pues, la proposición que aparentemente se demuestra se daba ya por supuesta: el argumento contiene el sofisma de petición de principio.[29]

Por otra parte, hay algunos atributos que pueden ser demostrados. Podemos, por ejemplo, argumentar del modo siguiente. Todo ser es bueno. Pero Dios es un ser. Luego, Dios es bueno. En un silogismo de esa clase hay un término medio, un concepto común a Dios y a las criaturas. Pero el término "bueno" tiene aquí que tomarse como un término connotativo, como connotando una relación a la voluntad, para que el argumento pueda ser una de-

29. *Prol. Sent.*, 2, D, D.

mostración. Porque si el término "bueno" no se toma en sentido connotativo es simplemente sinónimo del término "ser"; y, en tal caso, el argumento no nos enseñaría nada en absoluto. Nunca puede demostrarse que un atributo pertenece a un sujeto si la conclusión no es *dubitabilis*, es decir, si no se puede plantear significativamente la cuestión de si el atributo ha de ser predicado del sujeto o no ha de serlo. Pero si el término "bueno" se toma no como un término connotativo, sino como un sinónimo de "ser", no podríamos saber que Dios es un ser y plantear significativamente la cuestión de si Dios es bueno. No se necesita, desde luego, que el atributo predicado de un sujeto sea realmente distinto de éste. Ockham rechazaba la doctrina escotista de la distinción formal entre los atributos divinos, y mantenía que entre éstos no hay distinción alguna. Pero nosotros no poseemos una intuición de la esencia divina; y, aunque las realidades representadas por nuestros conceptos de la esencia y de los atributos divinos no son distintas, podemos argumentar de un concepto a otro siempre que haya un término medio. En el caso de conceptos comunes a Dios y a las criaturas, hay ese término medio que se necesita.

Pero en nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios, ¿qué es precisamente lo que constituye el término de nuestra cognición? Nosotros no gozamos de conocimiento intuitivo de Dios, que está más allá del alcance del entendimiento humano dejado a sus propios medios. Ni tampoco puede haber un conocimiento natural "abstractivo" de Dios según es Éste en Sí mismo, puesto que nos es imposible tener por nuestra potencia natural un conocimiento abstractivo de algo en sí mismo sin un conocimiento intuitivo de esa cosa. De ahí se sigue, pues, que en nuestro estado natural nos es imposible conocer a Dios de tal modo que la esencia divina sea el término inmediato y único del acto de conocer.[30] En segundo lugar, no podemos, en nuestro estado natural, concebir a Dios en un concepto simple, adecuado solamente a Él. Porque "ninguna cosa puede sernos conocida mediante nuestras potencias naturales en un concepto simple adecuado, a menos que la cosa sea conocida en sí misma. Porque de no ser así podríamos decir que el color puede ser conocido en un concepto adecuado por un hombre ciego de nacimiento".[31] Pero, en tercer lugar, Dios puede ser concebido por nosotros en conceptos connotativos y en conceptos que son comunes a Dios y a las criaturas, como el de ser. Puesto que Dios es un ser simple, sin distinción interna alguna salvo la que hay entre las Personas divinas, los conceptos quidditativos adecuados (*conceptus quidditativi*) serían convertibles, y, por lo tanto, no serían conceptos distintos. Si podemos tener de Dios conceptos distintos eso se debe al hecho de que nuestros conceptos no son conceptos quidditativos adecuados de Dios. No son convertibles porque son, o bien conceptos connotativos, como el concepto de infinitud que connota negativamente lo finito, o bien

30. I *Sent.*, 2, 9, P.
31. *Ibid.*, R.

conceptos comunes a Dios y a las criaturas, como el concepto de sabiduría. El único concepto que corresponde a una sola realidad es el concepto quidditativo adecuado. Un concepto connotativo connota una realidad distinta del sujeto del que se predica; y un concepto común es predicable de otras realidades que aquella de la que se predica. Además, los conceptos comunes que predicamos de Dios son debidos a una reflexión sobre realidades que no son Dios, y las presuponen.

De ahí se sigue una consecuencia importante. Si tenemos, como tenemos, conceptos distintos de Dios, que es un ser simple, nuestro conocimiento conceptual de la naturaleza divina es un conocimiento de conceptos más bien que un conocimiento de Dios tal como Él es. Lo que alcanzamos no es la esencia divina, sino una representación mental de la esencia divina. Podemos formar, es verdad, un concepto compuesto que sólo de Dios es predicable; pero ese concepto es una construcción mental; no podemos tener un concepto simple adecuado a Dios que refleje debidamente la esencia divina. "Ni la esencia divina... ni nada intrínseco a Dios, ni nada que sea realmente Dios, puede ser conocido por nosotros sin que algo distinto de Dios quede comprendido como objeto".[32] "No podemos conocer en sí mismos ni la unidad de Dios... ni su poder infinito, ni la bondad o perfección divinas; sino que lo que conocemos inmediatamente son conceptos, que no son realmente Dios, sino que los utilizamos en proposiciones para representar a Dios".[33] Así pues, solamente conocemos la naturaleza divina por medio de los conceptos; y esos conceptos, al no ser conceptos quidditativos adecuados, no pueden reemplazar a una aprehensión inmediata de la esencia de Dios. Lo que alcanzamos no es una realidad (*quid rei*), sino una representación nominal (*quid nominis*). Eso no es decir que la teología no sea verdadera o que sus proposiciones carezcan de significado; pero sí es decir que el teólogo queda confinado a la esfera de conceptos y representaciones mentales, y que sus análisis son análisis de conceptos, no de Dios mismo. Imaginar, por ejemplo, como hizo Escoto, que porque concebimos atributos divinos en conceptos distintos esos atributos son formalmente distintos en Dios, es entender torcidamente la naturaleza del razonamiento teológico.

La precedente inadecuada exposición de lo que Ockham dice sobre el tema de nuestro conocimiento de la naturaleza divina corresponde realmente a una exposición de sus ideas teológicas, más que de sus ideas filosóficas. Porque si la existencia de Dios como el ser absolutamente supremo no puede ser firmemente establecida por el filósofo, es obvio que el filósofo no puede darnos un conocimiento cierto de la naturaleza de Dios. Y, según Ockham, tampoco el razonamiento del teólogo puede darnos un conocimiento cierto de la naturaleza de Dios. Dentro de lo que el análisis de conceptos puede dar de sí, un incrédulo puede realizar el mismo análisis realizado por

32. *Ibid.*, 3, 2, F.
33. *Ibid.*, M.

un teólogo creyente. Lo que nos da conocimiento cierto de la verdad de las proposiciones teológicas no es el razonamiento del teólogo como tal, ni sus demostraciones, en la medida en que las demostraciones le son posibles, sino la revelación divina aceptada por la fe. El teólogo puede razonar correctamente a partir de premisas; pero también el incrédulo. Ahora bien, el primero acepta las premisas y las conclusiones por la fe; y sabe que las proposiciones son verdaderas, es decir, que corresponden a la realidad. Pero sabe eso por la fe, y su conocimiento no es, en sentido estricto, "ciencia". Porque no hay un conocimiento intuitivo que sirva de base al razonamiento. Ockham no intentaba poner en cuestión la verdad de los dogmas teológicos: él se aplicó al examen de la naturaleza del razonamiento teológico y de los conceptos teológicos, y trató sus problemas desde el punto de vista de un lógico. Su nominalismo teológico no fue, para él mismo, equivalente a agnosticismo o escepticismo; fue más bien, al menos en la intención, el análisis lógico de una teología que él aceptaba.

Pero aunque la discusión ockhamiana de nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios pertenece más propiamente a la esfera teológica que a la filosófica, tiene también su puesto en una discusión de la filosofía de Ockham, aunque sólo fuera por la razón de que en ella trata temas que filósofos medievales precedentes habían considerado de competencia del metafísico. Del mismo modo, aunque, a ojos de Ockham, el filósofo como tal difícilmente puede establecer con certeza alguna cosa acerca de las "ideas" divinas, ese tema había constituido una característica destacada de las metafísicas medievales tradicionales, y el modo de tratarlo Ockham está íntimamente vinculado con sus principios filosóficos generales. Así pues, es deseable decir aquí algo a este propósito.

5. En primer lugar, no puede haber pluralidad alguna en el entendimiento divino. El entendimiento divino es idéntico a la voluntad divina y a la esencia divina. Podemos hablar acerca de "la voluntad divina", "el entendimiento divino" y la "esencia divina"; pero la realidad a la que se hace referencia es un ser único y simple. En consecuencia, al hablar de "ideas divinas" no puede entenderse que se haga referencia a realidades en Dios que sean de algún modo distintas de la esencia divina, ni tampoco distintas entre sí. Si hubiera una distinción sería una distinción real, y no puede admitirse. En segundo lugar, es completamente innecesario, y también desorientador, postular ideas divinas como una especie de factor intermediario en la creación. Aparte del hecho de que si las ideas divinas no son en modo alguno distintas del entendimiento divino, que es a su vez idéntico a la esencia divina, no pueden ser un factor intermediario en la creación, Dios puede conocer a las criaturas y crearlas sin intervención de ninguna "idea".[34] Ockham deja en claro que, en su opinión, la teoría de las ideas en Dios es simplemente una pieza de antropomorfismo, y, además, que supone una con-

34. Cf. I *Sent.*, 35, 5, C.

fusión entre el *quid rei* y el *quid nominis*.[35] Los defensores de la teoría admitirían ciertamente que no hay una distinción real ni entre la esencia divina y las ideas divinas, ni entre las ideas mismas, sino que la distinción es una distinción mental; sin embargo, esos pensadores hablan como si la distinción de ideas en Dios fuese anterior a la producción de las criaturas. Además, postulan en Dios ideas de universales que, de hecho, no corresponden a ninguna realidad. En resumen, Ockham aplica el principio de economía a la teoría de las ideas divinas, en la medida en que esta teoría implica que hay en Dios ideas que son distintas de las criaturas mismas, tanto si esas ideas se interpretan como relaciones reales, como si se interpretan como relaciones mentales. Es innecesario postular tales ideas en Dios para explicar su producción o su conocimiento de las criaturas.

Así pues, puede decirse en cierto sentido que Ockham rechazó la teoría de las ideas divinas. Pero eso no significa que estuviera dispuesto a declarar que san Agustín se equivocó, o que no hay una interpretación aceptable de la teoría. Al contrario, por lo que respecta a la aceptación verbal, debe decirse que Ockham aceptó la teoría. Pero el significado que él asigna a sus propios enunciados ha de ser claramente entendido de modo que no resulte reo de flagrante autocontradicción. Él afirma, por ejemplo, que hay un número infinito de ideas distintas; y tal aserción parece a primera vista estar en patente contradicción con su condena de toda atribución de ideas distintas a Dios.

En primer lugar, el término "idea" es un término connotativo. Denota directamente la criatura misma; pero connota indirectamente el conocimiento o cognoscente divino. "Y, así, puede ser predicado de la criatura misma que es una idea, pero no del agente cognoscente ni del conocimiento, ya que ni el cognoscente ni el conocimiento son una idea".[36] Podemos decir, pues, que la criatura misma es una idea. "Las ideas no están en Dios subjetiva y realmente, sino que están en Él sólo objetivamente, es decir, como ciertas cosas que son conocidas por Él, porque las ideas son las cosas mismas que son producibles por Dios".[37] En otras palabras, es perfectamente suficiente con postular por una parte Dios y por otra parte las criaturas; las criaturas, en cuanto conocidas por Dios, son "ideas", y no hay otras ideas. La criatura, en cuanto que es conocida por Dios desde la eternidad, puede ser considerada como el patrón o ejemplar de la criatura en cuanto realmente existente. "Las ideas son ciertos modelos (*exempla*) conocidos; y es con referencia a éstas como el cognoscente puede producir algo en existencia real... Esa descripción no conviene a la esencia divina misma, ni a una relación mental, sino a la criatura misma... La esencia divina no es una idea... (ni es la idea una relación real ni mental)... No (es) una relación real, ya que no hay rela-

35. En otras palabras, Ockham consideraba que los defensores de la teoría habían sido desorientados por el lenguaje, confundiendo palabras o nombres con cosas.
36. I *Sent.*, 35, 5, E.
37 *Ibid.*, G.

ción real de parte de Dios a las criaturas; y no (es) una relación mental, porque no hay relación mental de Dios a la criatura a la que pueda darse el nombre de "idea", y porque una relación mental no puede ser el ejemplar de la criatura, pues un *ens rationis* no puede ser el ejemplar de un ser real".[38] Pero, si las criaturas mismas son las ideas, se sigue que "hay ideas distintas de todas las cosas producibles, puesto que las cosas mismas son distintas unas de otras".[39] Y, así, hay ideas distintas de todas las partes integrantes de las cosas producibles, como la materia y la forma.[40]

Por otra parte, si las ideas son las criaturas mismas, se sigue que las ideas son de cosas individuales, "puesto que solamente las cosas individuales son producibles fuera (de la mente)".[41] No hay, por ejemplo, ideas divinas de los géneros; porque las ideas divinas son criaturas producibles por Dios, y los géneros no pueden ser producidos como existentes reales. Se sigue también que no hay ideas divinas de negaciones, privaciones, del mal, de la culpa y otras parecidas, ya que éstas no son ni pueden ser cosas distintas.[42] Pero, como Dios puede producir una infinidad de criaturas, hemos de decir que hay un número infinito de ideas.[43]

La discusión ockhamiana de la teoría de las ideas divinas ilumina tanto la perspectiva medieval general como la propia mentalidad de Ockham. El respeto por san Agustín en la Edad Media era demasiado grande para que fuese posible que un teólogo se atreviese a rechazar una de sus teorías principales. En consecuencia, encontramos el lenguaje de la teoría conservado y utilizado por Ockham. Éste hablaba de buena gana de ideas distintas, y de esas ideas como modelos o ejemplares de la creación. Por otra parte, valiéndose del principio de economía, y decidido a desembarazarse de todo lo que parecía intermediar entre el Creador omnipotente y la criatura, de modo que gobernase la voluntad divina, Ockham podó la teoría de todo platonismo e identificó las ideas con las criaturas mismas, en tanto que producibles por Dios y conocidas por Él desde la eternidad como producibles. Desde el punto de vista filosófico, Ockham adaptó la teoría a su filosofía general mediante la eliminación de las ideas universales, mientras que desde el punto de vista teológico salvaguardó, a su entender, la omnipotencia divina, y eliminó lo que consideraba que era una contaminación de metafísica griega. (Habiendo identificado las ideas con las criaturas, podía, sin embargo, observar que Platón obró correctamente al no identificar las ideas con Dios ni ponerlas en la mente divina.) Eso no es decir, desde luego, que la utilización por Ockham del lenguaje de la teoría aristotélica fuera insincero. Él postuló la teoría en la medida en que podía entenderse, simplemente en el sentido de que las criaturas son conocidas por Dios, por una de las principales razones

38. *Ibid.*, E.
39. *Ibid.*, G.
40. *Ibid.*
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*
43. *Ibid.*

tradicionales, a saber, que Dios crea racionalmente y no irracionalmente.[44] Pero, al mismo tiempo, está claro que en manos de Ockham la teoría quedó tan purgada de platonismo que puede considerarse como simplemente rechazada en su forma original. Abelardo, aun rechazando el ultra-realismo, había conservado la teoría de las ideas universales en Dios, en gran medida por respeto a san Agustín; pero Ockham eliminó esas ideas divinas universales. Su versión de la teoría de las ideas es así consecuente con su principio general de que solamente hay existentes individuales, y con su permanente intención de desembarazarse de todos los otros factores de que se pudiera prescindir. Puede decirse, sin duda, que hablar de criaturas producibles en cuanto conocidas por Dios desde la eternidad ("las cosas fueron ideas desde la eternidad; pero no fueron actualmente existentes desde la eternidad" [45]) es admitir la esencia de la teoría de las ideas; y eso es, en efecto, lo que Ockham pensaba, y lo que justificaba, en su opinión, su apelación a san Agustín. Pero quizás es cuestionable que la teoría de Ockham sea enteramente consecuente. Como no quería limitar en modo alguno el poder creador de Dios, tenía que extender la serie de las "ideas" más allá de la de las cosas realmente producidas por Dios; pero hacer eso era en realidad admitir que las "ideas" no pueden ser identificadas con las criaturas que han existido, existen o existirán; y admitir eso es acercarse mucho a la teoría tomista, excepto que no se admiten ideas de universales. La conclusión que probablemente debe sacarse no es la de que Ockham hiciese un uso insincero del lenguaje de una teoría que realmente había descartado, sino más bien la de que aceptó sinceramente la teoría, si bien la interpretó de tal modo que se ajustase a su convicción de que solamente los individuos existen o pueden existir, y que los conceptos universales pertenecen al plano del pensamiento humano, y no pueden ser atribuidos a Dios.

6. Cuando pasa a discutir el conocimiento divino, Ockham muestra una resistencia muy marcada y, en verdad, muy comprensible, a hacer aserciones concernientes a un nivel de conocimiento que queda enteramente fuera del alcance de nuestra experiencia.

Que Dios conoce, aparte de a Sí mismo, todas las demás cosas, no puede demostrarse filosóficamente. Toda prueba tendría que apoyarse principalmente en la causalidad universal de Dios. Pero, aparte de que no puede probarse por medio del principio de causalidad que una causa conoce a su efecto inmediato, tampoco puede probarse filosóficamente que Dios es la causa inmediata de todas las cosas.[46] Pueden presentarse argumentos probables para decir que Dios conoce algunas cosas distintas de Él mismo, pero tales argumentos no son concluyentes. Por otra parte, tampoco puede probarse que Dios nada conozca distinto de Sí mismo; porque no puede probarse que todo

44. Cf. I *Sent.*, 35, 5, E.
45. *Ibid.*, M.
46. *Ibid.*, 35, 2, D.

acto de conocimiento dependa de su objeto.[47] No obstante, aunque no pueda probarse filosóficamente que Dios es omnisciente, es decir, que no sólo se conoce a Sí mismo, sino también todas las demás cosas, sabemos por fe que es así.

Pero, si Dios conoce todas las cosas, ¿no significa eso que conoce los acontecimientos futuros contingentes, es decir, aquellos acontecimientos cuya realización depende de la voluntad libre? "A esa pregunta digo que debe afirmarse sin duda alguna que Dios conoce todos los acontecimientos futuros contingentes con certeza y evidencia. Pero es imposible que un entendimiento en el estado del nuestro tenga evidencia de ese hecho o del modo en que Dios conoce todos los acontecimientos futuros contingentes".[48] Aristóteles, dice Ockham, habría dicho que Dios no tiene conocimiento cierto de los acontecimientos futuros contingentes por la siguiente razón. No puede decirse que sea verdadera proposición alguna que enuncie que un acontecimiento futuro contingente, dependiente de la voluntad libre, sucederá o no sucederá. La proposición de que "o sucederá o no sucederá", es verdadera; pero no es verdadera ni la proposición de que sucederá ni la de que no sucederá. Y si ninguna de esas proposiciones es verdadera, no puede haber conocimiento de lo enunciado en la una ni en la otra. "A pesar de esta razón, sin embargo, debemos sostener que Dios conoce evidentemente todos los futuros contingentes. Pero el modo (en que Dios los conoce) no puedo explicarlo".[49] Pero Ockham pasa a decir que Dios no conoce los acontecimientos futuros contingentes como presentes a Él,[50] ni tampoco por medio de ideas en tanto que medios de conocimiento, sino por la esencia divina misma, aunque tal cosa no puede probarse filosóficamente. Del mismo modo, en el *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*,[51] Ockham afirma: "Digo, pues, que es imposible expresar claramente el modo en que Dios conoce los acontecimientos futuros contingentes. Sin embargo, debe decirse que Él los conoce, aunque contingentemente". Al decir que Dios conoce los hechos futuros contingentes "contingentemente", Ockham quiere decir que Dios los conoce como contingentes, y que su conocimiento no los hace necesarios. Más adelante sugiere que "la esencia divina es conocimiento intuitivo que es tan perfecto y tan claro que es en sí mismo conocimiento evidente de todos los acontecimientos pasados y futuros, de modo que conoce qué parte de una contradicción será verdadera y qué parte será falsa".[52]

Así, Ockham afirma que Dios no solamente conoce que yo, por ejemplo, elegiré mañana salir a pasear o, por el contrario, quedarme en casa y

47. *Ibid.*
48. *Ibid.*, 38, 1, L.
49. *Ibid.*, M.
50. Santo Tomás sostenía que los acontecimientos futuros contingentes están presentes a Dios en virtud de su eternidad, y que Él los conoce como presentes.
51. Ed. Boehner, p. 15.
52 *Ibid.*

leer; Dios conoce qué alternativa es verdadera y cuál es falsa. Semejante afirmación es de las que no pueden ser filosóficamente probadas: es un punto teológico. En cuanto al modo del conocimiento de Dios, Ockham no ofrece sugerencia alguna, aparte de decir que la esencia divina es tal que Dios conoce los hechos futuros contingentes. No recurre al expediente de decir que Dios sabe qué parte de una proposición disyuntiva relativa a un acontecimiento futuro contingente es verdadera porque Él la determina a ser verdadera. Ockham admite muy sensatamente que no puede explicar cómo conoce Dios los acontecimientos futuros contingentes. Debemos observar, sin embargo, que Ockham está convencido de que una de las dos partes de una proposición disyuntiva referente a uno de esos acontecimientos es verdadera, y que Dios sabe que es verdadera. Eso es lo que importa desde el punto de vista puramente filosófico: la relación del conocimiento divino de los acontecimientos futuros contingentes al tema de la predestinación no nos interesa aquí. Es importante dicho hecho porque manifiesta que Ockham no admitía excepción alguna al principio de tercero excluido. Algunos filósofos del siglo XIV admitieron esa excepción. Para Pedro Aureoli, como hemos visto, las proposiciones que afirman o niegan que un determinado acontecimiento contingente sucederá en el futuro no son ni verdaderas ni falsas. Pedro Aureoli no negaba que Dios conoce los acontecimientos futuros contingentes; pero mantenía que como el conocimiento de Dios no mira hacia adelante, por así decirlo, al futuro, no hace verdadero o falso un enunciado positivo o negativo concerniente a un determinado acto libre futuro. Puede decirse, pues, que admitía un caso de lógica "trivalente", aunque, desde luego, sería un anacronismo presentarlo como si hubiera elaborado una lógica de ese tipo. Pero éste no es el caso de Guillermo de Ockham, el cual no admitía proposiciones que no fueran verdaderas ni falsas, y rechazó los argumentos empleados por Aristóteles para mostrar que las hay, aunque en sus obras se encuentran un par de pasajes que, a primera vista, parecen compartir el punto de vista aristotélico. Además, en la *Summa totius logicae*[53] Ockham afirma explícitamente, en oposición a Aristóteles, que las proposiciones acerca de acontecimientos futuros contingentes son o verdaderas o falsas. Igualmente, en el *Quodlibet*[54] mantiene que Dios puede revelar el conocimiento de proposiciones afirmativas concernientes a acontecimientos futuros contingentes, porque tales proposiciones son verdaderas. Dios hizo revelaciones de ese tipo a los profetas, aunque de qué manera precisa lo hizo "no lo sé, porque no me ha sido revelado". No puede decirse, pues, que Ockham admitiese una excepción al principio de tercero excluido. Y por no admitir tal excepción no se enfrentó con el problema de reconciliar aquella admisión con la omnisciencia divina.

7. Si los términos "voluntad", "entendimiento" y esencia" se entien-

53. 2,32.
54. 4, 4.

den en un sentido absoluto, son sinónimos. "Si un nombre fuera utilizado para significar precisamente la esencia divina y nada más, sin ninguna connotación de otra cosa cualquiera, y, semejantemente, si un nombre se utilizara para significar de la misma manera la voluntad divina, esos nombres serían simplemente sinónimos; y todo lo que se predicase del uno podría ser predicado del otro".[55] En consecuencia, si los términos "esencia" y "voluntad" se toman en sentido absoluto, hay las mismas razones para decir que la voluntad divina es la causa de todas las cosas o que la esencia divina es la causa de todas las cosas; el significado de ambas proposiciones sería equivalente. Pero, tanto si hablamos de la "esencia divina" como si preferimos hablar de la "voluntad divina", Dios es la causa inmediata de todas las cosas, aunque eso no puede ser filosóficamente demostrado.[56] La voluntad divina (o la esencia divina) es la causa inmediata de todas las cosas en el sentido de que sin la causalidad divina no se seguiría efecto alguno, aun cuando todas las demás condiciones y disposiciones estuviesen presentes. Además, el poder de Dios es ilimitado, en el sentido de que Dios puede hacer todo cuanto es posible. Pero decir que Dios no puede hacer lo que es intrínsecamente imposible no es limitar el poder de Dios; porque no tiene sentido hablar de que se haga algo intrínsecamente imposible. Ahora bien, Dios puede producir cualquier efecto posible, incluso sin una causa secundaria. Por ejemplo, Dios podría producir en el ser humano un acto de odio a Él y si Dios hiciera tal cosa, Dios no pecaría.[57] Que Dios puede producir todos los efectos posibles incluso sin el concurso de una causa secundaria es algo que no puede ser probado por el filósofo, pero que, a pesar de ello, debe ser creído.

La omnipotencia divina no puede, pues, probarse filosóficamente. Pero una vez supuesta como artículo de fe, el mundo aparece a una luz especial. Todas las relaciones empíricas, es decir, todas las secuencias regulares, se ven como contingentes, no solamente en el sentido de que las relaciones causales están sujetas a verificación experiencial y no son materia a deducir *a priori*, sino también en el sentido de que un agente externo, a saber, Dios, puede siempre producir *B* sin emplear *A* como causa secundaria. Desde luego, en todos los sistemas de pensamiento medieval la uniformidad y regularidad de los procesos naturales se vio como contingente, ya que todos los pensadores cristianos admitían la posibilidad de intervención milagrosa de Dios. Pero la metafísica de esencias había conferido a la Naturaleza una relativa estabilidad de la que Ockham la privó. Ockham redujo realmente las relaciones y conexiones en la naturaleza a la coexistencia o existencia sucesiva de "absolutos". Y a la luz de la omnipotencia divina, creída por fe, la contingencia de las relaciones y del orden de la naturaleza se vio como la expresión de la voluntad todopoderosa de Dios. El concepto ockhamista de natu-

55. I *Sent.*, 45, 1, C.
56. *Ibid.*, G.
57. *Ibid.*, 42, 1, G.

raleza, tomado por separado de su trasfondo teológico, puede ser visto razonablemente como una etapa en el camino hacia una concepción científica de la naturaleza, a través de la eliminación de la metafísica; pero el trasfondo teológico no era para el propio Ockham un simple añadido sin importancia. Al contrario, el pensamiento de la omnipotencia y libertad divina empapó, explícita o implícitamente, todo su sistema; en el capítulo siguiente veremos el influjo de aquellas convicciones en la teoría moral de Ockham.

Capítulo VII

OCKHAM. — V

No se puede probar filosóficamente que un alma inmaterial e incorruptible es la forma del cuerpo. — La pluralidad de formas realmente distintas en el hombre. — El alma racional no posee realmente facultades distintas. — La persona humana. — La libertad. — Teoría ética de Ockham.

1. Lo mismo que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios fueron criticadas por Ockham, éste criticó también cierto número de pruebas propuestas por sus antecesores en el campo de la psicología. Los hombres experimentamos actos de entendimiento y voluntad; pero no hay ninguna razón que obligue a atribuir esos actos a una forma inmaterial o alma. Experimentamos dichos actos como actos de la forma del cuerpo; y, por lo que respecta a nuestra experiencia, parece razonable concluir que son actos de una forma extensa y corpórea.[1] "Si se entiende por alma intelectiva una forma inmaterial e incorruptible que está totalmente en el todo y totalmente en cada parte (del cuerpo), no puede conocerse de modo evidente, ni por la argumentación ni por la experiencia, que haya en nosotros tal forma, o que la actividad de entender pertenezca a una substancia de ese tipo en nosotros, o que un alma de ese tipo sea la forma del cuerpo. No me interesa lo que Aristóteles pudiera pensar acerca de ello, porque me parece que habla siempre de una manera ambigua. Pero mantenemos esas tres cosas solamente por fe".[2] Según Ockham, pues, no experimentamos la presencia en nosotros de una forma inmaterial e incorruptible, ni tampoco puede probarse que los actos de entendimiento que experimentamos sean actos de una forma así. Y aunque pudiésemos probar que los actos de entendimiento que experimentamos fueran los actos de una substancia inmaterial, de ahí no se seguiría que esa substancia fuese la forma del cuerpo. Y si ni el razonamiento filosófico ni la experiencia pueden mostrar que poseemos almas inmateriales e incorruptibles, es evidente que no puede probarse que esas almas son creadas directamente por Dios.[3] Ockham no dice, por supuesto, que no poseamos

1. *Quodlibet*, 1, 12.
2. *Ibid.*, 1, 10.
3. *Ibid.*, 2. 1.

almas inmortales; lo que dice es que no podemos probar que las poseemos. Esa es una verdad revelada, que se conoce por la fe.

2. Pero aunque Ockham aceptase por fe la existencia de una forma inmaterial e incorruptible en el hombre, no estaba dispuesto a decir que esa forma informa directamente a la materia. La función de la materia es la de soporte de una forma; y está claro que la materia del cuerpo humano posee una forma. Pero la corruptibilidad del cuerpo humano muestra que no es una forma incorruptible la que informa directamente a la materia. "Digo que se debe postular en el hombre otra forma además del alma intelectiva, a saber, una forma sensitiva, sobre la que un agente natural puede actuar por vía de corrupción y producción".[4] Esa forma o alma sensitiva es distinta del alma intelectiva del hombre, y, a menos que Dios decida lo contrario, perece con el cuerpo.[5] Hay solamente una forma sensitiva en un animal o en un hombre; pero es extensa de modo que "una parte del alma sensitiva perfecciona a una parte de la materia, mientras que otra parte de aquélla perfecciona a otra parte de ésta".[6] Así la parte del alma sensitiva que perfecciona al órgano de la vista es la facultad de ver, mientras que la parte que perfecciona al órgano del oído es la facultad de oír.[7] En este sentido, podemos hablar de potencias sensitivas que son realmente distintas unas de otras; porque "las disposiciones accidentales que se requieren necesariamente para el acto de ver son realmente distintas de las disposiciones que se requieren necesariamente para el acto de oír".[8] Eso está claro por la experiencia de que alguien puede perder la potencia de ver, por ejemplo, sin perder la potencia de oír. Pero si por "potencias" entendemos formas que sean los principios productores de los diversos actos de sensación, no hay necesidad alguna de postular potencias realmente distintas que correspondan a los diversos órganos de los sentidos: podemos aplicar el principio de economía. El único principio es la misma alma o forma sensitiva, que se extiende por todo el cuerpo y opera a través de los diferentes órganos de los sentidos.

En un lugar Ockham habla del modo siguiente. "Según la opinión que yo considero verdadera, hay en el hombre varias formas substanciales, al menos una forma de corporeidad y el alma intelectiva".[9] En otro lugar dice que aunque es difícil probar que haya o no varias formas substanciales en el hombre, "está probado [que las hay] del modo siguiente, al menos con respecto al alma intelectiva y el alma sensitiva, que son distintas en el hombre".[10] Su observación acerca de la dificultad de la prueba se explica en el *Quodlibet*,[11] donde dice que es difícil probar que las almas sensitiva e inte-

4. II *Sent.*, 22, H.
5. *Quodlibet*, 2, 10.
6 II *Sent.*, 26, E.
7 *Ibid.*
8. *Ibid.*, D.
9. *Ibid.*, 9, C C.
10. IV *Sent.*, 7, F.
12. 2, 10.

lectiva son distintas en el hombre, "porque no puede probarse a partir de proposiciones evidentes por sí mismas". Pero eso no le impide pasar a presentar argumentos basados en la experiencia, como el de que podemos desear una cosa con el apetito sensitivo, mientras que al mismo tiempo nos apartamos de ella con la voluntad racional. En cuanto al hecho de que en un lugar parece insistir en el alma intelectiva y la forma de corporeidad, mientras que en otro lugar parece insistir en la presencia en el hombre de almas intelectiva y sensitiva, la inconsecuencia parece explicable en términos de uno y otro contexto. En todo caso, Ockham mantenía claramente la existencia en el hombre de tres formas distintas. Él dice no solamente que el alma intelectiva y el alma sensitiva son distintas en el hombre,[12] sino también que el alma sensitiva y la forma de corporeidad son realmente distintas tanto en los hombres como en los brutos.[13] Al mantener la existencia de una forma de corporeidad en el hombre, Ockham continuaba, sin duda, la tradición franciscana; y propone el argumento teológico tradicional de que la forma de corporeidad tiene que ser postulada para explicar la identidad numérica del cuerpo muerto de Cristo con su cuerpo viviente, aunque también presenta otros argumentos.

Al decir que hay en el hombre una forma de corporeidad y al mantener que el alma intelectiva no informa directamente la materia prima, Ockham continuaba, pues, directamente una posición tradicional, en favor de la cual rechazó la de santo Tomás de Aquino. Además, aunque él mantenía la doctrina de la pluralidad de formas substanciales, no negó que el hombre, tomado en su totalidad, fuese una unidad. "Hay solamente un ser total del hombre, pero varios seres parciales".[14] Ni tampoco negó que el alma intelectiva fuese la forma del cuerpo, aunque no creía que tal cosa pudiera probarse filosóficamente. De ahí que haya poca razón para decir que Ockham contradijese la doctrina del concilio de Vienne (1311), puesto que dicho concilio no afirmó que el alma racional o intelectiva informase directamente la materia prima. La mayoría de los propios miembros de aquel concilio sostenían la doctrina de la forma de corporeidad; y cuando declararon que el alma racional informa al cuerpo directamente no zanjaron en modo alguno la cuestión de si el cuerpo que es informado por el alma racional está o no constituido como cuerpo por su propia forma de corporeidad. Por otra parte, está claro que el concilio había tratado de defender la unidad del hombre contra las implicaciones de las teorías psicológicas de Olivi;[15] y es dudoso que la doctrina de Ockham satisfaga esa exigencia. Debe recordarse que para Ockham una distinción real significa una distinción entre cosas que pueden ser separadas, al menos por el poder divino. Ockham rechazaba la doctrina escotista de la

12. *Quodlibet*, 2, 10; II *Sent.*, 22, H.
13. *Quodlibet*, 2, 11.
14. *Ibid.*, 2, 10.
15. Ver en nuestro volumen anterior el capítulo dedicado a Olivi y a otros pensadores franciscanos.

distinción formal objetiva, es decir, de una distinción objetiva entre diferentes "formalidades" de una misma cosa, que no pueden ser separadas unas de otras. Al discutir la cuestión de si el alma sensitiva y el alma intelectiva son realmente distintas en el hombre, Ockham observa que el alma sensitiva de Cristo, aunque siempre unida a la Divinidad, permaneció donde Dios quiso durante el tiempo que medió entre la muerte de Cristo y su resurrección. "Pero que permaneciese con el cuerpo o con el alma intelectiva, solamente Dios lo sabe; sin embargo, es bien posible decir ambas cosas".[16] Pero si la forma sensitiva es realmente separable de la forma racional del hombre y de su cuerpo, es difícil ver cómo puede conservarse la unidad del hombre. Es verdad, indudablemente, que todos los pensadores cristianos medievales admitirían que el alma racional es separable del cuerpo; evidentemente, no habrían podido negar tal cosa. Y podría argüirse que la afirmación de la separabilidad del alma sensitiva de la intelectiva no menoscaba la unidad del hombre más de lo que ésta pueda ser menoscabada por la afirmación de que el alma intelectiva es separable del cuerpo. No obstante, tenemos derecho a decir al menos que la doctrina de Ockham de la distinción real entre las almas sensitiva y racional en el hombre dificulta la salvaguarda de la unidad del hombre, más de lo que la dificulta la doctrina escotista de la distinción formal. Ockham prescindió, desde luego, de la distinción formal de Escoto en nombre del principio de economía, y apoyó su propia teoría de la distinción real entre las almas sensitiva y racional apelando a la experiencia. En realidad, Escoto mantuvo la distinción formal por razones similares; pero, al parecer, él reconoció mejor que Ockham la unidad fundamental de la vida sensitiva e intelectiva del hombre. En ciertos aspectos parece haber sido menos influido por Aristóteles que Ockham, el cual consideraba la posibilidad de que el alma racional estuviese unida al cuerpo más como un motor que como una forma, aunque, como hemos visto, aceptaba por la fe la doctrina de que el alma intelectiva es la forma del cuerpo.

3. Aunque Ockham afirmase la existencia en el hombre de una pluralidad de formas, realmente distintas entre sí, no estaba dispuesto a admitir una distinción real entre las facultades de una forma dada. Ya hemos visto que se negó a admitir que el alma sensitiva posea potencias realmente distintas del alma misma, o las unas de las otras, a menos que por "potencias" se entienda simplemente disposiciones accidentales en los diversos órganos de los sentidos. También se negó a admitir que el alma o forma racional posea facultades realmente distintas de la misma alma racional, o las unas de las otras. El alma racional es inextensa y espiritual, y no puede tener partes ni facultades ontológicamente distintas. Lo que se llama el entendimiento es simplemente el alma racional que entiende, y lo que llamamos voluntad es simplemente el alma que quiere. El alma racional produce actos; y la potencia o facultad intelectiva "no significa solamente la esencia del alma, sino

16. *Quodlibet*, 2, 10.

que connota el acto de entendimiento. Y semejantemente en el caso de la voluntad".[17] Entendimiento y voluntad son pues, en cierto sentido, realmente distintos, a saber, si tomamos esos nombres como términos connotativos; porque un acto de entendimiento es realmente distinto de un acto de querer. Pero si nos referimos a aquello que produce los actos, entendimiento y voluntad no son realmente distintos. El principio de economía tiene aplicación en la eliminación de principios o facultades realmente distintos.[18] Hay una sola alma racional, que puede producir actos diferentes. En cuanto a la existencia de un entendimiento activo distinto del entendimiento pasivo, no hay razón que obligue a aceptarla. La formación de los conceptos universales, por ejemplo, puede explicarse sin postular una actividad del entendimiento.[19] No obstante, Ockham está dispuesto a aceptar el entendimiento activo en razón de la autoridad "de los santos y de los filósofos",[20] a pesar del hecho de que se puede responder a los argumentos presentados en su favor, y que, en todo caso, los argumentos que pueden presentarse no son más que probables.

4. Al afirmar una pluralidad de formas substanciales en el hombre, y al negar al mismo tiempo que el entendimiento y la voluntad sean facultades realmente distintas, Ockham se mantuvo fiel a dos rasgos de la tradición franciscana. Pero la doctrina de la pluralidad de formas substanciales en el hombre llevaba consigo tradicionalmente la aceptación de la forma de corporeidad además del alma humana una; no una ruptura, por decirlo así, del alma en formas distintas en el sentido ockhamista de "distinción". El que Ockham sustituyese la distinción formal objetiva de Escoto por una distinción real que suponía separabilidad era poco compatible con la afirmación de la unidad del ser humano. No obstante, al discutir la personalidad humana, Ockham insistió en esa unidad. La persona es un *suppositum intellectuale*, definición que vale tanto en el caso de las personas creadas como en el de las increadas.[21] Un *suppositum* es "un ser completo, incomunicable por identidad, incapaz de inherir en algo, y no soportado (*sustentatum*) por algo".[22] Las palabras "un ser completo" excluyen de la clase de los *supposita* todas las partes, esenciales o integrantes, mientras que las palabras "incomunicable por identidad" excluyen la esencia divina, que, aunque un ser completo, es "comunicada por identidad" a las Personas divinas. La frase "incapaz de inherir en algo" excluye los accidentes, mientras que "no soportado" (o asumido) por algo, excluye la naturaleza humana de Cristo, que fue asumida por la segunda Persona, y, en consecuencia, no es ella misma persona. En el Comentario a las *Sentencias,* Ockham define "persona" como "una naturaleza intelectual y completa que no es ni sustentada por otra cosa

17. II *Sent.,* 24, L.
18. *Ibid.,* K.
19. *Ibid.,* 25, O.
20. *Ibid.,* A A.
21. I *Sent.,* 25, J.
22. *Quodlibet,* 4, 11.

ni capaz, como parte, de formar con otra cosa un ser".[23] En el caso de las tres Personas divinas, cada *suppositum intellectuale* o Persona está constituido por la esencia divina y una relación.[24]

Así pues, la persona humana es el ser total del hombre, no el alma o forma racional solamente. Es en virtud de la forma racional que el ser humano es un *suppositum intellectuale,* a diferencia de cualquier otra clase de *suppositum*; pero es todo el hombre, no la forma racional por sí sola, lo que constituye la persona humana. En consecuencia, Ockham mantiene, con santo Tomás, que el alma humana en estado de separación del cuerpo después de la muerte no es una persona.[25]

5. Una de las características principales de una criatura racional es la libertad.[26] La libertad es el poder "por el cual yo puedo indiferente y contingentemente producir un efecto de tal modo que puedo causar o no causar ese efecto, sin que resulte diferencia alguna en aquel poder".[27] Que poseamos ese poder no puede probarse por un razonamiento *a priori,* pero "puede ser conocido, sin embargo, evidentemente, por la experiencia, es decir, por el hecho de que todo hombre experimenta que, por mucho que su razón le dicte algo, su voluntad puede quererlo o no quererlo".[28] Además, el hecho de que censuremos o alabemos a las personas, es decir, que les imputemos responsabilidad por sus acciones, manifiesta que aceptamos la libertad como una realidad. "Ningún acto es culpable a menos que esté en nuestro poder. Porque nadie culpa a un hombre ciego de nacimiento, ya que es ciego por el sentido (*caecus sensu*); pero si es ciego por su propio acto, entonces es culpable." [29]

Según Ockham, la voluntad es libre de querer o no querer la felicidad, el fin último; no ha de quererlo necesariamente. Eso está claro con respecto al fin último considerado en concreto, es decir, Dios. "Ningún objeto que no sea Dios puede satisfacer a la voluntad, porque ningún acto que sea dirigido a algo distinto de Dios excluye toda ansiedad y tristeza. Porque, cualquier objeto creado que sea poseído, la voluntad puede desear alguna otra cosa con ansiedad y tristeza".[30] Pero que el goce de la esencia divina nos sea posible no puede ser probado filosóficamente; es un artículo de fe.[31] Entonces, si no sabemos si el goce de Dios es posible, no podemos quererlo. E incluso si por la fe sabemos que es posible, aún podemos quererlo o no quererlo, como sabemos claramente por la experiencia. Lo que es más, no queremos necesariamente ni siquiera la felicidad perfecta en general. Porque el entendimiento puede creer que la felicidad perfecta no es posible para el hombre, y que la única condición posible para nosotros es aquella en la que

23. III *Sent.,* 1 B; cf. I *Sent.,* 23, 1, C.
24. I *Sent.,* 25, 1, J.
25 *Ibid.,* 23, 1, C.
26. *Ibid.,* 1, 3, U.
27. *Quodlibet,* 1, 16.
28. *Ibid.*
29. III *Sent.,* 10, H.
30. I *Sent.,* 1, 4, S.
31. *Ibid.,* E.

actualmente nos encontramos. Pero si el entendimiento puede creer que la felicidad perfecta es imposible, puede dictar a la voluntad que no debería querer algo que es imposible e incompatible con la realidad de la vida humana. Y, en tal caso, la voluntad puede no querer lo que el entendimiento le dice que no debe querer. El juicio del entendimiento es, ciertamente, erróneo; pero, aunque "la voluntad no se conforma necesariamente al juicio de la razón, puede conformarse al mismo, sea recto o erróneo".[32]

Al subrayar la libertad de la voluntad frente al juicio del entendimiento, Ockham se mantenía en la tradición común de los filósofos franciscanos. Pero puede observarse que su modo de ver la libertad de la voluntad incluso en lo concerniente al querer de la felicidad en general (*beatitudo in commüni*) se adaptaba de la mejor manera a su teoría ética. Si la voluntad es libre de querer o no querer la felicidad, sería sumamente difícil analizar la bondad de los actos humanos en términos de relación a un fin necesariamente deseado. Y, de hecho, la teoría ética de Ockham tuvo, como en seguida veremos, un marcado carácter autoritario.

No podía esperarse otra cosa sino que Ockham insistiría en que la voluntad es libre de producir un acto contrario a aquel al que el apetito sensitivo se inclina fuertemente.[33] Pero admitió, desde luego, la existencia de hábitos e inclinaciones en el apetito sensitivo y en la voluntad.[34] Hay alguna dificultad, dice, en explicar cómo se forman los hábitos en una potencia libre como la voluntad, a consecuencia de actos repetidos del apetito sensitivo; pero es un hecho de experiencia que se forman. "Es difícil dar la causa por la que la voluntad está más inclinada a no querer un objeto que causa dolor al apetito sensitivo". La causa no puede encontrarse en la orden del entendimiento, porque el entendimiento podría igualmente decir que la voluntad debería querer el objeto o que no debería quererlo. Pero "es obvio, mediante la experiencia, que aunque el entendimiento diga que debe sufrirse la muerte por el bien del Estado, la voluntad está, por decirlo así, naturalmente inclinada a lo contrario". Por otra parte, no podemos decir simplemente que la causa de la inclinación de la voluntad es el placer del apetito sensitivo. Porque "por intenso que sea el placer en el apetito sensitivo, la voluntad puede, en virtud de su libertad, querer lo opuesto". "Y así, digo que no parece haber otra causa de la inclinación natural de la voluntad excepto que tal es la naturaleza de la cosa; y ese hecho llega a sernos conocido por la experiencia".[35] En otras palabras, es un hecho cierto de experiencia que la voluntad está inclinada a seguir al apetito sensitivo; pero es difícil dar una satisfactoria explicación teorética de ese hecho, aunque eso no altera la naturaleza del hecho. Si nos abandonamos al apetito sensitivo en una determinada dirección, se forma un hábito, y ese hábito tiene su reflejo en lo que podemos

32. I *Sent.*, 1, 6, P.
33. III *Sent.*, 10 D.
34 Cf. III *Sent.*, 4, M; *ibid.*, 10, D; IV *Sent.*, 12, C.
35. III *Sent.*, 13, U.

llamar un hábito de la voluntad, hábito que incrementa su fuerza si la voluntad no reacciona suficientemente contra el apetito sensitivo. Por otra parte, la voluntad no pierde el poder de obrar contra el hábito y la inclinación, aun cuando sea con dificultad, porque la voluntad es esencialmente libre. Un acto humano nunca puede ser atribuido simplemente al hábito y la inclinación; porque es posible a la voluntad decidir de una manera contraria al hábito y la inclinación.

6. Una voluntad libre creada está sujeta a obligación moral. Dios no está, ni puede estar, bajo obligación alguna; pero el hombre depende enteramente de Dios, y, en sus actos libres, esa dependencia se expresa en forma de obligación moral. El hombre está moralmente obligado a querer lo que Dios le ordena querer, y a no querer lo que Dios le ordena no querer. El fundamento ontológico del orden moral es, pues, la dependencia en que el hombre está con respecto a Dios, como la criatura está en dependencia con respecto a su Creador. Y el contenido de la ley moral es proporcionado por el precepto divino. "El mal no es otra cosa que hacer algo cuando se está bajo la obligación de hacer lo opuesto. La obligación no pesa sobre Dios, puesto que Éste no está bajo ninguna obligación de hacer algo".[36]

Esa personal concepción de la ley moral estaba íntimamente relacionada con la insistencia de Ockham en la omnipotencia y libertad divinas. Una vez que esas verdades se aceptan como verdades reveladas, todo el orden creado, incluida la ley moral, es visto por Ockham como enteramente contingente, en el sentido de que no sólo su existencia sino también su esencia y carácter dependen de la voluntad creadora y omnipotente de Dios. Habiéndose desembarazado de toda idea universal de hombre en la mente divina, Ockham pudo eliminar la idea de una ley natural que fuera inmutable en esencia. Para santo Tomás el hombre era, sin duda, contingente, en el sentido de que su existencia depende de la libre decisión de Dios; pero Dios no podría crear la particular especie de ser a la que llamamos hombre e imponerle preceptos que no tuviesen en cuenta su contenido. Y, aunque él consideraba, por razones exegéticas relacionadas con las Escrituras, que Dios puede dispensar de ciertos preceptos de la ley natural, Escoto estaba fundamentalmente de acuerdo con santo Tomás.[37] Hay actos que son intrínsecamente malos y que son prohibidos porque son malos; no son malos simplemente porque están prohibidos. Para Ockham, en cambio, la voluntad divina es la norma última de moralidad: la ley moral se fundamenta en la libre decisión divina más que en la esencia divina. Además, Ockham no vaciló en extraer las consecuencias lógicas de esa posición. Dios concurre, como creador y conservador universal, a todo acto, incluso a un acto de odio a Dios. Pero Dios puede también causar, como causa total, el mismo acto al que concurre como causa parcial. "Así, Él puede ser la causa total de un acto de odio a Dios, y eso

36. II *Sent.*, 5, H.
37. Sobre la teoría moral de Escoto ver el capítulo correspondiente en nuestro volumen anterior.

sin ninguna malicia moral".[38] Dios no está bajo obligación alguna; y, por lo tanto, puede causar en la voluntad humana un acto que sería moralmente malo si el hombre fuese el responsable del mismo. Si el hombre fuese responsable de ese acto, cometería pecado, puesto que está obligado a amar a Dios, y no a odiarle; pero la obligación, que es el resultado de la imposición divina, no puede afectar a Dios mismo. "Por el hecho mismo de que Dios quiere algo, es bueno que ese algo se haga... Por lo tanto, si Dios causase el odio a Él en la voluntad de alguien, es decir, si Dios fuese la causa total de ese acto, ni pecaría aquel hombre ni pecaría Dios; porque Dios no está bajo obligación alguna y el hombre no está (en tal caso) obligado, porque el acto no estaría en su propio poder".[39] Dios puede hacer todo y ordenar todo lo que no implica contradicción lógica. Así pues, como, según Ockham, no hay repugnancia natural y formal entre amar a Dios y amar a una criatura de un modo que haya sido prohibido por Dios, Dios podría ordenar la fornicación. Entre amar a Dios y amar a una criatura de una manera que es ilícita, no hay más que repugnancia extrínseca, a saber, la repugnancia que resulta del hecho de que Dios ha prohibido ese modo de amar a una criatura. De ahí que si Dios ordenase la fornicación, ésta sería no solamente lícita, sino meritoria.[40] Odiar a Dios, robar, cometer adulterio, son cosas prohibidas por Dios; pero podrían ser ordenadas por Dios; y, si lo fueran, serían actos meritorios.[41] Nadie puede decir que Ockham estuviese falto de valor para sacar las consecuencias lógicas de su personal teoría ética.

Huelga decir que Ockham no trataba de sugerir que el adulterio, la fornicación, el robo y el odio a Dios sean actos legítimos en el orden moral presente; aún menos trataba de animar a que se cometiesen actos semejantes. Su tesis era que tales actos son indebidos porque Dios los ha prohibido y su intención era subrayar la omnipotencia y libertad divinas, no promover la inmoralidad. Él se valía de la distinción entre el poder absoluto (*potentia absoluta*) de Dios, por el que Éste podría haber establecido prohibiciones opuestas a las que de hecho ha establecido, y la *potentia ordinata* de Dios, por la cual Éste ha establecido realmente un determinado código moral. Pero Ockham explicaba tal distinción de modo que dejaba en claro no solamente que Dios podía haber establecido otro orden moral, sino que en cualquier momento podría ordenar lo que actualmente ha prohibido.[42] No tiene, pues, sentido alguno que se busque para la ley moral una razón más última que el simple *fiat* divino. La obligación resulta del encuentro de una voluntad libre creada con un precepto externo. En el caso de Dios no podría haber cuestión de un precepto externo. Así pues, Dios no está obligado a ordenar un tipo de actos mejor que su opuesto. El que haya ordenado tal cosa y pro-

38. II *Sent.*, 19, P.
39. IV *Sent.*, 9, E-F.
40. III *Sent.*, 12, AAA.
41. II *Sent.*, 19, O.
42. Cf. *Opus nonaginta dierum*, c. 95.

hibido tal otra se explica en términos de la libre decisión divina; y ésa es una razón suficiente.

El elemento autoritarista en la teoría moral de Ockham es, naturalmente, el que ha atraído la máxima atención. Pero hay otro elemento que también debe ser mencionado. Aparte del hecho de que Ockham analiza las virtudes morales en dependencia del análisis aristotélico, hace un frecuente uso del concepto escolástico de la recta razón (*recta ratio*). La recta razón se describe como la norma, al menos como la norma próxima, de la moralidad. "Puede decirse que toda voluntad recta está en conformidad con la recta razón." [43] Y, en otro lugar, "ninguna virtud moral, ningún acto virtuoso es posible a menos que esté en conformidad con la recta razón; porque la recta razón está incluida en la definición de virtud en el libro segundo de la *Etica*".[44] Además, para que un acto sea virtuoso, no solamente ha de estar de acuerdo con la recta razón, sino que también debe ser hecho porque está de acuerdo con la recta razón. "Ningún acto es perfectamente virtuoso a menos que en ese acto la voluntad quiera lo que está prescrito por la recta razón, porque está prescrito por la recta razón." [45] Porque si alguien quisiese lo que está prescrito por la recta razón simplemente porque es agradable o por algún otro motivo, sin tener en cuenta su estar prescrito por la recta razón, su acto "no sería virtuoso, puesto que no sería producido en conformidad con la recta razón. Porque producir un acto en conformidad con la recta razón es querer lo que está prescrito por la recta razón por el hecho de que está así prescrito".[46] Esa insistencia en la motivación no era, por supuesto, un repentino arranque de "puritanismo" de parte de Ockham: Aristóteles había insistido en que para que un acto sea perfectamente virtuoso debe ser hecho por razón de sí mismo, es decir, porque es lo que debe hacerse. Llamamos a un acto justo, dice Aristóteles, si es lo que un hombre justo haría; pero de ahí no se sigue que un hombre sea justo, es decir, que tenga la virtud de la justicia, simplemente porque hace el acto que haría el hombre justo en las mismas circunstancias. Para que él sea justo debería hacerlo *como* lo haría el hombre justo, y eso incluye el hacerlo *por* ser lo que debe hacerse.[47]

La recta razón es, pues, la norma de la moralidad. Un hombre puede equivocarse en cuanto a lo que él cree que dicta la recta razón; pero, incluso si se equivoca, está obligado a conformar su voluntad a lo que él cree que está prescrito por la recta razón. En otras palabras, la conciencia debe ser seguida siempre, incluso en el caso de la conciencia errónea. Indudablemente, un hombre puede ser responsable de tener una conciencia errónea; pero también es posible que se encuentre en "ignorancia invencible", y, en tal caso, no es responsable de su error. En cualquier caso, tiene que seguir lo

43. I *Sent.*, 41, K.
44. II *Sent.*, 12, NN. En cuanto a la referencia a la *Ética* de Aristóteles, cf. *Ética a Nicómaco*, 1107, a.
45. III *Sent.*, 12 CCC.
46. *Ibid.*, CCC-DDD.
47. Cf. *Ética a Nicómaco*, 1105, a b.

que de hecho es el juicio de su conciencia. "Una voluntad creada que sigue una conciencia invenciblemente errónea es una voluntad recta; porque la voluntad divina quiere que siga su razón cuando esa razón no es culpable. Si obra contra esa razón (es decir, contra una conciencia invenciblemente errónea), peca..." [48] Un hombre está moralmente obligado a hacer lo que de buena fe cree recto. Esa doctrina, la de que uno está moralmente obligado a seguir la propia conciencia, y la de que seguir una conciencia invenciblemente errónea, lejos de ser un pecado, es un deber, no era una doctrina nueva en la Edad Media; pero Ockham la expresó de un modo claro e inequívoco.

Parece, pues, al menos a primera vista, que nos encontramos frente a dos teorías morales en la filosofía de Ockham. Por una parte está su concepto autoritario de la ley moral. De tal concepción parece que debería seguirse que solamente puede haber un código moral revelado. Porque ¿de qué otro modo que por la revelación podría conocer el hombre un código moral que depende enteramente de la libre decisión divina? La deducción racional no nos permitiría ese conocimiento. Pero por otra parte está la insistencia de Ockham en la recta razón, que parece implicar que la razón puede discernir lo que es debido y lo que es indebido. La concepción autoritaria de la moralidad expresa la convicción de Ockham a propósito de la omnipotencia y libertad de Dios tal como aparecen en la revelación cristiana, mientras que su insistencia en la recta razón parece representar la influencia en su pensamiento de la doctrina ética de Aristóteles y de las teorías morales de sus predecesores medievales. Puede parecer, pues, que Ockham presenta un tipo de teoría ética en su condición de teólogo y otro tipo distinto en su condición de filósofo. Y así ha podido mantenerse que Ockham, a pesar de su concepción autoritaria de la ley moral, promovió el desarrollo de una teoría moral "laica", representada por su insistencia en la razón como norma de moralidad y en el deber que uno tiene de hacer lo que de buena fe cree que debe hacer.

Creo que es difícil negar que hay alguna verdad en la pretensión de que en la doctrina ética de Ockham están implícitas dos teorías morales. Ockham construyó sobre la infraestructura de la tradición cristiano-aristotélica, y retuvo una buena parte de ésta, como es patente en lo que dice sobre las virtudes, la recta razón, los derechos naturales, etc. Pero añadió a esa infraestructura una superestructura que consistía en una concepción ultra-personal de la ley moral; y, al parecer, no advirtió plenamente que la adición de esa superestructura exigía una reconstrucción de la infraestructura más radical que la que en realidad efectuó. Su personal concepción de la ley moral no carecía de precedentes en el pensamiento cristiano; pero el caso es que en los siglos XII y XIII se había elaborado una teoría moral en íntima conexión con la metafísica y que excluía todo modo de ver la ley moral como depen-

48. III *Sent.*, 13, O.

diendo pura y simplemente de la voluntad divina. Al conservar buena parte de la teoría moral anterior al mismo tiempo que formulaba una interpretación autoritarista de la ley moral, Ockham se enredaba inevitablemente en dificultades. Como otros pensadores cristianos medievales, él aceptaba, desde luego, la existencia de un orden moral actual; y en su discusión de temas tales como la función de la razón o la existencia de derechos naturales [49] implicaba que la razón puede discernir los preceptos, al menos los fundamentales, de la ley moral realmente vigente. Al mismo tiempo insistía en que el orden moral realmente vigente es debido a la decisión divina, en el sentido de que Dios podía haber establecido un orden moral diferente e, incluso ahora, ordenar al hombre hacer algo contrario a la ley moral por Él establecida. Pero, si el orden moral presente depende simple y únicamente de la decisión divina, ¿cómo podríamos saber cuál sea ésta, a no ser por la Revelación? No parece que pueda haber así otra cosa que una ética revelada. Pero tampoco parece que Ockham afirmase tal cosa: más bien pensó, al parecer, que los hombres, sin la Revelación, son capaces de discernir en algún sentido la ley moral. En tal caso, es presumible que puedan discernir un código de prudencia o una serie de imperativos hipotéticos. Los hombres podrían ver, sin necesidad de revelación, que ciertos actos concuerdan con la naturaleza y con la sociedad humanas, mientras que otros actos son nocivos; pero no podrían discernir una ley natural inmutable, ni tampoco podrían saber, sin revelación, si los actos que creían justos eran realmente los actos ordenados por Dios. Si la razón no puede probar de una manera concluyente la existencia de Dios, es obvio que no puede probar que Dios ha ordenado tal cosa y no tal otra. Así pues, si dejamos al margen la teología de Ockham, parece que nos quedamos con una moral no-metafísica y no-teológica, cuyos preceptos no pueden ser conocidos como preceptos necesarios o inmutables. Tal vez deba verse ahí la razón de la insistencia de Ockham en que se siga el dictamen de la conciencia, incluso de la conciencia errónea. Abandonado a sí mismo, es decir, sin ayuda de la revelación, el hombre podría acaso elaborar una ética de tipo aristotélico; pero no podría discernir una ley natural del tipo considerado por santo Tomás de Aquino, ya que ésta queda excluida por la concepción autoritarista de la ley moral, unida al "nominalismo" de Ockham. Así pues, en ese sentido puede estar justificada la afirmación de que en la doctrina de Ockham hay implícitas dos morales, a saber, una autoritarista y otra "laica" o no-teológica.

Pero una cosa es decir que ambos sistemas éticos están implícitos en la doctrina moral de Ockham, y otra distinta sugerir que él tuviese la intención de promover una ética divorciada de la teología. Se podría decir con mucho mayor justicia que Ockham intentó precisamente lo contrario; porque es evidente que él consideraba que sus predecesores habían oscurecido las doctrinas de la omnipotencia y la libertad divinas con sus teorías de

49. Sobre ese tema, ver el capítulo siguiente.

una ley natural inmutable. Si de lo que se trata es de interpretar la mente del propio Ockham, está claro que lo que ha de subrayarse es el lado personal de su teoría moral. Basta con dirigir la mirada a un pasaje como el siguiente, en el que dice que la razón por la que un acto contrario al dictado de la conciencia es un acto indebido es que "se produciría en contra del precepto y de la voluntad divina que quiere que un acto se produzca en conformidad con la recta razón".[50] En otras palabras, la razón última y suficiente por la que debemos seguir el dictamen de la conciencia o la recta razón es que Dios quiere que lo hagamos así. El autoritarismo tiene la última palabra. En otro lugar habla Ockham de un acto que es "intrínseca y necesariamente virtuoso *stante ordinatione divina*",[51] y, en la misma sección, dice que "en el orden presente (*stante ordinatione quae nunc est*) ningún acto es perfectamente virtuoso a menos que sea producido en conformidad con la recta razón". Tales observaciones son reveladoras. Un acto necesariamente virtuoso no lo es sino de un modo relativo, es decir, si Dios ha decretado que sea virtuoso. Dado el orden instituido por Dios, se sigue lógicamente que ciertos actos son buenos y otros son malos; pero el orden mismo depende de la libre decisión divina. Posee una cierta estabilidad, y Ockham no imaginaba que Dios esté constantemente variando sus órdenes, por así decirlo; pero insiste en que aquella estabilidad no es absoluta.

Podemos, pues, resumir la posición de Ockham aproximadamente en las líneas siguientes. El ser humano, como un ser creado libre que depende enteramente de Dios, está moralmente obligado a conformar su voluntad a la voluntad divina con respecto a aquello que Dios manda o prohíbe. Absolutamente hablando, Dios podría mandar o prohibir cualquier acto, siempre que no supusiera una contradicción. De hecho, Dios ha establecido una determinada ley moral. Como ser racional, el hombre puede ver que debe obedecer esa ley. Pero puede no saber qué ha mandado Dios; y, en tal caso, está obligado a hacer lo que honradamente cree que está de acuerdo con los mandamientos de Dios. Obrar de otro modo sería obrar en contra de lo que se cree que es el mandato divino; y eso sería pecar. No está claro lo que Ockham pensaba de la situación moral del hombre que no tiene conocimiento de la revelación, o ni siquiera conocimiento de la existencia de Dios. Ockham parece implicar que la razón puede discernir algo del orden moral presente; pero, si tal era su pensamiento, es difícil ver cómo puede conciliarse esa idea con su concepción autoritarista de la moralidad. Si la ley moral depende simplemente de la decisión divina, ¿cómo puede ser conocido su contenido, aparte de la revelación? Y si su contenido puede ser conocido aparte de su revelación, ¿cómo puede depender simplemente de la decisión divina? Parece que el único modo de escapar de esa dificultad es decir que lo que podemos conocer aparte de la revelación es simplemente un código

50. III *Sent.*, 13, C.
51 *Ibid.*, 12, CCC.

provisional de moralidad, basado en consideraciones no-teológicas. Pero yo no me decidiría a afirmar que Ockham tuviese en realidad en la mente, de una manera clara, esa idea, que implicaría la posibilidad de una ética puramente filosófica y de segundo orden, a diferencia de la ética obligatoria e impuesta por Dios. Ockham pensaba en términos del código ético comúnmente admitido por los cristianos, aunque afirmaba que éste dependía de la libre decisión divina. Es muy probable que no reconociese con claridad las dificultades resultantes de su concepción autoritarista.

Capítulo VIII

OCKHAM. — VI

La disputa sobre la pobreza evangélica y la doctrina de los derechos naturales. — La soberanía política no deriva del poder espiritual. — La relación del pueblo a su gobernante. — ¿Hasta qué punto eran nuevas o revolucionarias las ideas políticas de Ockham? — La posición del Papa dentro de la Iglesia.

1. Sería un error suponer que Ockham fuese un filósofo político en el sentido de un hombre que reflexiona sistemáticamente sobre la naturaleza de la sociedad política, la soberanía y el gobierno. Las obras políticas de Ockham no fueron escritas para proporcionar una teoría política abstracta; fueron inmediatamente ocasionadas por disputas contemporáneas en que estuvo envuelta la Santa Sede, y la finalidad inmediata de Ockham fue la de oponerse y denunciar lo que le parecía una agresión papal y un absolutismo injustificado. Él se interesó por las relaciones entre el papa y el emperador, o entre el papa y los miembros de la Iglesia, más que por la sociedad política o el gobierno político como tales. Ockham compartía el respeto por la ley y las costumbres y el disgusto por el absolutismo arbitrario y caprichoso que eran características comunes de los filósofos y teólogos medievales: sería equivocado suponer que se propuso revolucionar la sociedad medieval. Es verdad, sin duda, que Ockham se vio llevado a una afirmación de principios generales sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado y sobre el gobierno político; pero lo hizo principalmente en el curso de controversias sobre concretos y específicos puntos en disputa. Por ejemplo, publicó su *Opus nonaginta dierum* hacia el año 1332, en defensa de la actitud de Miguel de Cesena en la disputa sobre la pobreza evangélica. El papa Juan XXII había condenado como herética una doctrina sobre la pobreza evangélica defendida por muchos franciscanos, y había desposeído a Miguel de su puesto de general de la orden franciscana. Contraataques de Miguel (el cual, junto con Bonagratia de Bérgamo y Guillermo de Ockham, había buscado refugio en la corte del emperador Luis de Baviera) provocaron la bula pontificia *Quia vir reprobus* (1329), en la que las doctrinas de Miguel eran de nuevo censuradas y se reprendía a los franciscanos por osar publicar folletos en los que se cri-

ticaban manifestaciones del papa. Ockham replicó sometiendo la bula a un cuidadoso análisis y a una crítica punzante en su *Opus nonaginta dierum.* Dicha publicación fue ocasionada, pues, no por una consideración puramente teorética de la posición de la Santa Sede, sino por una disputa concreta, la relativa a la pobreza evangélica; no fue compuesta por un filósofo político en horas de fría reflexión, sino por un contendiente en una disputa acalorada. Ockham criticaba las manifestaciones papales como a su vez heréticas, y pudo referirse a la errónea opinión de Juan XXII a propósito de la visión beatífica. Es decir, que Ockham escribió aquella obra ante todo como un teólogo.

Pero aunque Ockham escribiese su *Opus nonaginta dierum* con la específica finalidad de defender a sus colegas franciscanos contra la condena papal, y aunque consagrase gran parte de su atención a descubrir herejías y errores en las declaraciones del papa, discutió la cuestión de la pobreza del modo que podía esperarse de un filósofo, de un hombre acostumbrado al razonamiento estricto y cuidadoso. El resultado es que en aquella obra se pueden encontrar ideas generales de Ockham, por ejemplo, sobre el derecho de propiedad, aunque debe confesarse que no es fácil decidir exactamente cuáles de las opiniones discutidas son las suyas propias, ya que escribió de un modo mucho más refrenado e impersonal de lo que podría esperarse en un escritor polémico comprometido en una controversia acalorada.

El hombre tiene un derecho natural a la propiedad. Dios dio al hombre el poder de disponer de los bienes de la tierra del modo dictado por la recta razón, y, desde la Caída, la recta razón muestra que la apropiación personal de bienes temporales es necesaria.[1] El derecho a la propiedad privada es, pues, un derecho natural, querido por Dios, y, como tal, es inviolable, en el sentido de que nadie puede ser despojado de su derecho por un poder terrenal. El Estado puede regular el ejercicio del derecho de propiedad privada, por ejemplo, el modo en que la propiedad se transfiere en la sociedad; pero no puede privar a los hombres de su derecho contra su voluntad. Ockham no niega que un criminal, por ejemplo, puede ser privado legítimamente de la libertad para adquirir y poseer propiedad; pero el derecho de propiedad, insiste, es un derecho natural que no depende en su esencia de las convenciones positivas de la sociedad; y sin que haya falta de su parte, o alguna otra causa razonable, un hombre no puede ser privado a la fuerza del ejercicio de su derecho, ni aun menos del derecho mismo.

Ockham habla del derecho (*ius*) como un poder legítimo (*potestas licita*), un poder en conformidad con la recta razón (*conformis rationi rectae*), y distingue los poderes legítimos que son anteriores a las convenciones humanas de aquellos que dependen de la convención humana. El derecho de propiedad privada es un poder legítimo que es anterior a la convención humana, puesto que la recta razón dicta la institución de la propiedad privada

1. *Opus nonaginta dierum*, c. 14.

como un remedio para la condición moral del hombre después de la Caída. Puesto que está permitido al hombre poseer propiedad, y hacer uso de ella, y resistir a quien trate de arrebatársela, el hombre tiene derecho a la propiedad privada, porque aquel permiso (*licentia*) procede de la ley natural. Pero no todos los derechos naturales son de la misma clase. Hay, en primer lugar, derechos naturales que son válidos hasta que se hace una convención en contrario. Por ejemplo, el pueblo romano, según Ockham, tiene derecho a elegir su obispo, a consecuencia del hecho de que tiene la obligación de tener un obispo. Pero el pueblo romano puede ceder su derecho de elección a los cardenales, aunque podría volver a ejercitarlo si por alguna razón la elección por los cardenales se hiciese imposible o impracticable. Los derechos naturales condicionales de ese tipo son ejemplos de lo que Ockham llama derechos que dimanan de la ley natural entendida en el tercer sentido.[2] En segundo lugar, hay derechos naturales que tenían validez en el estado de la humanidad anterior a la Caída, aunque "derecho natural" en ese sentido significa simplemente la consecuencia de una perfección que existió una vez y que ya no existe; está condicionado a un cierto estado de perfección humana. En tercer lugar, hay derechos que participan de la inmutabilidad de los preceptos morales, y el derecho a la propiedad privada es uno de ellos. En el *Breviloquium* Ockham declara que "el mencionado poder de apropiarse cosas temporales cae bajo un precepto y se reconoce como perteneciente a la esfera de la moralidad (*inter pura moralia computatur*)".

Pero aún se necesita otra distinción. Hay algunos derechos naturales en el sentido que hemos expuesto en tercer lugar (el *primus modus* de Ockham) que están tan vinculados al imperativo moral que nadie está autorizado a renunciarlos, ya que la renuncia al derecho equivaldría a un pecado contra la ley moral. Así, todo el mundo tiene el derecho de conservar su propia vida, y pecaría contra la ley moral quien se privase voluntariamente de comida hasta morir. Pero si el hombre está obligado a conservar su vida, tiene el derecho de hacerlo así, un derecho al que no puede renunciar. Ahora bien, el derecho a la propiedad privada no es de esa clase. Es, ciertamente, un precepto de la recta razón que los bienes temporales pueden ser apropiados y poseídos por los hombres; pero no es necesario para el cumplimiento de ese precepto que cada individuo ejercite el derecho a la propiedad privada, y un hombre puede, por una causa justa y razonable, renunciar a todos sus derechos a la posesión de propiedad. El punto principal que Ockham desea dejar en claro aquí es que la renuncia tiene que ser voluntaria, y que, cuando es voluntaria, es legítima.

El papa Juan XXII había mantenido que la distinción entre usar meramente de las cosas temporales y tener el derecho de usarlas era irreal. Su principio era que "quien, sin un derecho, utiliza algo, lo utiliza injustamente". Ahora bien, los franciscanos admitían estar autorizados a utilizar cosas

2 *Dialogus*, 22, 6.

temporales, como los alimentos o el vestido. Así pues, habían de tener un derecho sobre las. mismas, un derecho a utilizarlas, y era irreal pretender que la Santa Sede poseyese todas esas cosas sin que los franciscanos tuviesen derecho alguno. A eso se contestó que es perfectamente posible renunciar al derecho a la propiedad y al mismo tiempo utilizar legítimamente aquellas cosas a cuya posesión se había renunciado. Los franciscanos renunciaban a todos los derechos de propiedad, incluso al derecho de uso: no eran como arrendatarios que, sin poseer un campo, tienen el derecho a utilizarlo y a disfrutar de sus frutos, sino que simplemente disfrutaban de un uso "precario" de las cosas temporales sobre las que no tenían ninguna clase de derecho de propiedad. Hay que distinguir, dice Ockham, entre el *usus iuris*, que es el derecho de utilizar cosas temporales sin el derecho sobre su substancia, y el *usus facti*, que procede de un mero permiso para utilizar las cosas de otro, un permiso que es revocable en cualquier momento.[3] El papa había dicho que los franciscanos no podían utilizar legítimamente, por ejemplo, la comida, sin tener al mismo tiempo un derecho a hacerlo, es decir, sin poseer el *usus iuris*; pero eso no es verdad, dice Ockham; los franciscanos no tienen el *usus iuris*, sino solamente el *usus facti*; tienen el *usus nudus*, o mero uso de las cosas temporales. El mero permiso para utilizarlas no les confiere un derecho a esa utilización, porque aquel permiso es siempre revocable. Los franciscanos son *usuarii simplices* en sentido estricto; su utilización de cosas temporales es permitida o tolerada por la Santa Sede, la cual posee tanto el *dominium perfectum* como el *dominium utile* (o, en frase de Ockham, el *usus iuris*) sobre dichas cosas. Han renunciado a toda clase de derechos de propiedad, y ésa es una verdadera pobreza evangélica, según el ejemplo de Cristo y de los apóstoles, que ni individualmente ni en común poseyeron ninguna cosa temporal (una opinión que Juan XXII declaró herética).

En sí misma, la disputa relativa a la pobreza evangélica no concierne a la historia de la filosofía; pero ha sido mencionada para mostrar cómo la preocupación de Ockham por una disputa concreta le condujo a una investigación sobre los derechos en general y el derecho de propiedad en particular. Su principal conclusión fue que el derecho a la propiedad privada es un derecho natural, pero que es un derecho al que el hombre puede renunciar voluntariamente, con una renuncia que puede llegar a incluir el derecho de uso. Desde el punto de vista filosófico el principal interés de la discusión se encuentra en el hecho de que Ockham insistió en la validez de algunos derechos naturales que son anteriores a las convenciones humanas, lo cual tiene una especial importancia precisamente porque el mismo Ockham hizo depender la ley natural de la voluntad divina. Puede parecer una burda inconsecuencia que se diga por una parte que la ley natural depende de la voluntad divina y, por otra parte, que hay ciertos derechos naturales que participan en la fijeza de la ley natural, y cuando Ockham afirma, como lo hace, que la

3. Cf. *Opus nonaginta dierum*, c. 2.

ley natural es inmutable y absoluta parece poner de relieve la auto-contradicción. Es verdad que, cuando Ockham afirma que la ley natural depende de la voluntad divina, se refiere principalmente a la posibilidad de que Dios hubiese creado un orden moral diferente del que de hecho ha creado, y, si sólo se tratase de eso, la autocontradicción podría evitarse con sólo decir que la ley moral es absoluta e inalterable en el orden presente. Pero Ockham quería decir algo más de eso; él entendía que Dios puede dispensar de la ley natural, u ordenar actos contrarios a la ley natural, aun después de instituido el presente orden moral. Quizá la idea de que la ley moral depende de la voluntad divina es más evidente en el Comentario a las *Sentencias* que en las obras políticas de Ockham, y la idea de inmutabilidad de la ley moral es más evidente en las obras políticas que en el Comentario a las *Sentencias*; pero la primera idea no aparece solamente en el Comentario, sino también en las obras políticas. Por ejemplo, en el *Dialogus* dice Ockham que no puede haber excepción alguna de los preceptos de la ley natural en sentido estricto, "a menos que Dios exceptúe especialmente a alguien".[4] El mismo tema reaparece en las *Octo quaestionum decisiones*[5] y en el *Breviloquium*. Lo más que puede decirse, pues, en defensa de la consecuencia lógica de Ockham, es que, para éste, la ley natural es inalterable, dado el orden presente creado por Dios, y a menos que Dios intervenga para alterarlo en un caso particular. Como puro filósofo, Ockham habla ocasionalmente como si hubiese derechos humanos y leyes morales absolutas; pero, como teólogo, estaba decidido a mantener la omnipotencia divina según él la entendía; y como él era a la vez filósofo y teólogo no le fue nada fácil reconciliar el carácter absoluto de la ley moral con su interpretación de la omnipotencia divina, una omnipotencia conocida por la revelación pero indemostrable por el filósofo.

2. La disputa sobre la pobreza evangélica no fue la única en la que se comprometió Ockham; también intervino en una disputa entre la Santa Sede y el emperador. En 1323 el papa Juan XXII pretendió tomar parte en una elección imperial, manteniendo que era necesaria la confirmación pontificia, y cuando fue elegido Luis de Baviera el papa denunció la elección. Pero en 1328 Luis se había coronado en Roma, después de lo cual declaró que el papa de Avignon estaba desposeído y designó a Nicolás V. (Dicho antipapa, sin embargo, tuvo que someterse en 1330, cuando Luis había partido hacia Alemania.) La disputa entre papa y emperador se prolongó más allá de la muerte de Juan XXII (1334), a través del pontificado de Benedicto XII y hasta el de Clemente VI, durante el cual murió Ockham en 1349.

El punto central de esa doctrina era la independencia del emperador respecto de la Santa Sede; pero la controversia tenía, sin duda, una importancia mayor que la correspondiente a la cuestión de si la elección imperial

4. *Dialogus*, 1, 3, 2, 24.
5. 1, 13.

requería o no la confirmación pontificia; inevitablemente quedaba implicado el tema más general de la adecuada relación entre Iglesia y Estado. Además, se suscitó también la cuestión de la debida relación del soberano a sus súbditos, primeramente en lo concerniente a la posición del papa en la Iglesia. En aquella controversia Ockham defendió firmemente la independencia del Estado en relación a la Iglesia, y atacó fuertemente el "absolutismo" papal dentro de la Iglesia misma. Su más importante obra política es el *Dialogus,* cuya primera parte fue compuesta durante el pontificado de Juan XXII. El *De Potestate et iuribus romani imperii,* escrito en 1338, durante el pontificado de Benedicto XII, fue más tarde incorporado al *Dialogus,* como segundo tratado de la tercera parte. El primer tratado de la tercera parte, el *De potestate papae et cleri,* fue escrito con el propósito de disociar a su autor de Marsilio de Padua, y fue provocado por el *Defensor minor* de éste. Las *Octo quaestionum decisiones super potestatem summi pontificis* fueron dirigidas, al menos en parte, contra el *De iuri regni et imperii* de Leopoldo de Babenberg, mientras que en el *Breviloquium de principatu tyrannico* Ockham hizo una clara exposición de sus opiniones políticas. Su última obra, *De pontificum et imperatorum potestate,* fue una diatriba contra el papado de Aviñón. Otras obras polémicas incluyen el *Compendium errorum papae,* una temprana publicación que resume las quejas de Ockham contra Juan XXII, y el *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa,* que tal vez fue escrito entre agosto del 1338 y finales del 1339, con el propósito de mostrar que Eduardo III de Inglaterra estaba justificado al tomar subsidios de los clérigos, aun en contra de los deseos o normas pontificias, en su guerra contra los franceses.

Para atender en primer lugar a la controversia acerca de las relaciones entre Iglesia y Estado, podemos observar que en su mayor parte el pensamiento de Ockham se movió dentro de la antigua perspectiva política medieval. En otras palabras, Ockham dio poca importancia a la relación del monarca nacional al emperador, y se interesó más por las relaciones particulares entre papa y emperador que por las relaciones entre Iglesia y Estado en general. Dada su posición como refugiado en la corte de Luis de Baviera no podía esperarse otra cosa, aunque, desde luego, es verdad que no pudo discutir el tema inmediato que le interesaba personalmente sin extender su atención al tema más amplio y general. Y, si se considera la polémica de Ockham desde el punto de vista de su influencia y en relación con el desarrollo histórico de Europa, puede decirse que aquélla afectaba realmente a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, ya que la posición del emperador en relación a un monarca nacional como el rey de Inglaterra no era mucho más que una cierta preeminencia de honor.

Al mantener una clara distinción entre los poderes espiritual y temporal, Ockham no estaba proponiendo, por supuesto, una teoría revolucionaria. Él insistió en que la cabeza suprema en la esfera espiritual, a saber, el papa, no

es la fuente del poder y la autoridad imperial, y también en que la confirmación pontificia no es necesaria para dar validez a una elección imperial. Si el papa se atribuye a sí mismo, o trata de asumir poder en la esfera temporal, está invadiendo un territorio sobre el cual no tiene jurisdicción alguna. La autoridad del emperador no deriva del papa, sino de su elección, en la que los electores ocupan el lugar del pueblo. No puede haber la menor duda de que Ockham veía el poder político como derivado de Dios a través del pueblo, ya fuera inmediatamente, en el caso de que el pueblo eligiese directamente un soberano, ya fuera mediatamente, si el pueblo había acordado, explícita o implícitamente, algún otro medio de transmitir la autoridad política. El Estado necesita un gobierno, y el pueblo no puede por menos de escoger un soberano de una u otra especie, sea emperador, rey o magistrados; pero en ningún caso la autoridad deriva del poder espiritual ni depende de éste. Que Ockham no trató de negar el poder supremo del papa en materias temporales con la sola intención de aplicar dicha negación en favor del emperador, es algo suficientemente claro, como puede verse, por ejemplo, en el *An princeps pro suo succursu*: todos los soberanos legítimos disfrutan de una autoridad que no deriva del papa.

3. Pero, como ya hemos visto, si Ockham sostuvo la independencia de los príncipes temporales respecto de la Iglesia, en lo relativo a los asuntos temporales, no rechazó la autoridad temporal del Papado con la intención de apoyar el absolutismo político. Todos los hombres nacen libres, en el sentido de que tienen un derecho a la libertad, y, aunque el principio de autoridad, como el principio de propiedad privada, pertenece a la ley natural, todos los hombres gozan de un derecho natural a elegir a sus gobernantes. El método de elegir un gobernante y transmitir la autoridad de un gobernante a su sucesor depende de la ley humana, y evidentemente es innecesario que sean elegidos todos los sucesivos gobernantes; pero la libertad fundamental del hombre para elegir y conceder la autoridad temporal es un derecho que ningún poder de la tierra puede arrebatarle. La comunidad puede, sin duda, por su propia voluntad, establecer una monarquía hereditaria; pero en ese caso se somete voluntariamente al monarca y sus sucesores legítimos, y si el monarca traiciona su confianza y abusa de su autoridad, la comunidad puede afirmar su libertad deponiéndole. "Después que todo el mundo consintió espontáneamente el dominio e imperio de los romanos, dicho imperio fue un imperio verdadero, justo y bueno"; su legitimidad descansaba en la libre aceptación de parte de sus súbditos.[6] Nadie puede ponerse por encima de la comunidad excepto por la decisión y consentimiento de ésta; cada pueblo y cada Estado tiene derecho a elegir su cabeza si así lo quiere.[7] Si hubiese algún pueblo sin gobernante para los asuntos temporales, el papa no tendría

6. *Dialogus*, 2, 3, 1, 27.
7. *Ibid.*, 2, 3, 2, 6.

ni el derecho ni el poder de designar gobernantes para dicho pueblo si éste deseaba designar su propio gobernante o gobernantes.[8]

4. Esos dos importantes puntos, a saber, la independencia del poder temporal y la libertad del pueblo para establecer su propia forma de gobierno en caso de ser ésa su voluntad, no eran en sí mismos novedades. La idea de las dos espadas, por ejemplo, representaba la perspectiva medieval común, y cuando Ockham protestaba contra la tendencia de ciertos papas a arrogarse la posición y derechos de monarcas temporales universales, no hacía sino expresar la convicción de la mayoría de los pensadores medievales de que las esferas espiritual y temporal deben ser claramente distinguidas. Igualmente, todos los grandes teólogos y filósofos medievales creyeron en algún sentido en derechos naturales, y habrían rechazado la idea de que el príncipe posea un poder absoluto e ilimitado. Los medievales sentían respeto por la ley y las costumbres, y no sentían el menor gusto por el poder arbitrario; y la idea de que los gobernantes deben gobernar dentro de la estructura general de la ley expresaba la perspectiva general de la Edad Media. Es difícil decir exactamente cómo vio santo Tomás el problema de la derivación de la autoridad del soberano; pero indudablemente pensaba que dicha autoridad era limitada, puesto que tenía un propósito bien delimitado, y que los súbditos no están obligados a someterse a un gobierno tiránico. Santo Tomás reconoció que algunos gobiernos derivaban o podían derivar su autoridad inmediatamente del pueblo (últimamente, de Dios); y aun cuando no hay indicaciones claras de que considerase que todo gobierno ha de derivar necesariamente su autoridad de esa manera, mantuvo que puede haber una resistencia a la tiranía que esté justificada y no equivalga a sedición. Un gobernante tiene que satisfacer una confianza, y si no la satisface, sino que abusa de ella, la comunidad tiene derecho a desposeerle. Hay, pues, buenas razones para decir, como se ha dicho, que por lo que respecta a la aversión al poder arbitrario y por lo que respecta a la insistencia en la ley, los principios de Ockham no difieren substancialmente de los de santo Tomás.

Sin embargo, aun cuando la insistencia de Ockham en la distinción de los poderes espiritual y temporal y en los derechos fundamentales de los súbditos en una comunidad política no fuese nueva ni, menos aún, revolucionaria, si aquella insistencia se considera como expresión de principios abstractos, no debemos, en cambio, sacar la conclusión de que el modo en que Ockham condujo su controversia con el papado no fuese parte de un movimiento general que puede ser llamado revolucionario. Porque la disputa entre Luis de Baviera y el Pontificado fue un incidente en un movimiento general del que la disputa entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII había sido un síntoma anterior; y la dirección de dicho movimiento, si la consideramos desde el punto de vista del desarrollo histórico concreto, era hacia la completa independencia del Estado respecto de la Iglesia, incluso en materias

8. *Opus nonaginta dierum*, 2, 4.

espirituales. Es posible que el pensamiento de Ockham se moviese dentro de las antiguas categorías de pontificado e imperio, pero la consolidación gradual de los Estados nacionales centralizados conducía a la ruptura del equilibrio entre los dos poderes y a la aparición de una conciencia política que encontraría parcial expresión en la Reforma. Además, la hostilidad de Ockham hacia el absolutismo papal, incluso dentro de la esfera espiritual, vista a la luz de sus observaciones generales sobre la relación de los súbditos con sus gobernantes, había de tener también implicaciones en la esfera del pensamiento político. Pienso ahora en las ideas de Ockham sobre la posición del papa dentro de la Iglesia, aunque vale la pena advertir que, aunque las ideas ockhamistas sobre el gobierno de la Iglesia afectaban a la esfera eclesiástica y anunciaban el movimiento conciliar que sería ocasionado poco después por el Gran Cisma (1378-1417), aquellas ideas eran también parte del movimiento más amplio que acabó en la desintegración de la cristiandad medieval.

5. Es enteramente innecesario decir más que unas pocas palabras sobre el tema de la polémica de Ockham contra la posición del papa dentro de la Iglesia, ya que dicho tema corresponde a la historia de la Iglesia, y no a la de la filosofía; pero, como ya hemos dicho, las implicaciones de aquellas ideas hacen deseable que se diga algo acerca de las mismas. La tesis principal de Ockham era que el absolutismo papal dentro de la Iglesia estaba injustificado, que iba en detrimento del bien de la cristiandad, y que debía ser frenado y limitado.[9] El medio que Ockham sugirió para limitar el poder papal fue el establecimiento de un concilio general. Posiblemente apoyándose en su experiencia y conocimiento de las constituciones de las órdenes mendicantes, concibió la idea de que corporaciones religiosas como las parroquias, los capítulos y los monasterios, mandasen representantes elegidos a sínodos provinciales. Esos sínodos elegirían representantes para el concilio general, el cual incluiría laicos y no solamente clérigos. Debe advertirse que Ockham no consideró el concilio general como un órgano para hacer declaraciones doctrinales infalibles, aun cuando pensó que sería más probable el acierto de un concilio así que el del papa por sí solo. Ockham consideró más bien el concilio como una limitación y un freno al absolutismo papal: lo que le interesaba era la política eclesiástica, la constitucionalización del Papado, más bien que cuestiones puramente teológicas. No negó que el papa fuera el sucesor de san Pedro y el vicario de Cristo, ni deseaba, en principio, destruir el gobierno pontificio de la Iglesia; pero le parecía que el Papado de Aviñón no era apto para gobernar sin decisivos frenos y limitaciones Es indudable que sostuvo opiniones heterodoxas; pero lo que motivó que hiciese esas sugerencias fue el deseo de combatir el ejercicio de un poder ilimitado y arbitrario, y por eso sus ideas sobre la constitucionalización

9. Ockham no negó la supremacía pontificia como tal; lo que rechazó fue lo que él llamaba supremacía "tiránica".

del pontificado tuvieron implicaciones en la esfera política, si bien sus ideas, vistas en relación con el futuro inmediato, han de considerarse como heraldos del movimiento conciliar.

CAPÍTULO IX

EL MOVIMIENTO OCKHAMISTA: JUAN DE MIRECOURT Y NICOLÁS DE AUTRECOURT

El movimiento ockhamista o nominalista. — Juan de Mirecourt. — Nicolás de Autrecourt. — El nominalismo en las universidades. — Observaciones finales.

1. La expresión "movimiento ockhamista" resulta quizás algo inapropiada. Porque podría entenderse como si contuviese la implicación de que Guillermo de Ockham fue la única fuente de la corriente "moderna" del pensamiento del siglo XIV, y que todos los pensadores del movimiento derivaron de aquél sus ideas. Alguno de esos pensadores, como el franciscano Adam Wodham, o Goddam (muerto en 1358), habían sido realmente discípulos de Ockham, mientras que otros, como el dominico Holkot (muerto en 1349) recibieron la influencia de los escritos de Ockham, sin haber sido, sin embargo, discípulos suyos. Pero en algunos otros casos es difícil descubrir cuánto debió un determinado filósofo a la influencia de las ideas de Ockham. No obstante, aunque desde un cierto punto de vista fuera preferible hablar de movimiento "nominalista" y no de "movimiento ockhamista", no puede negarse que Guillermo de Ockham fue el autor más influyente del movimiento, y es perfectamente justo que éste se asocie a su nombre. Las palabras "nominalismo" y "terminismo" se utilizaron como sinónimos para designar la *via moderna*; y la característica más destacada del terminismo fue el análisis de la función del término en la proposición, a saber, la doctrina de la *suppositio* o función representativa. Como ya se ha indicado, la teoría de la *suppositio* puede encontrarse en lógicos anteriores a Ockham, por ejemplo en los escritos de Pedro Hispano; pero fue Ockham quien desarrolló la lógica terminista en la dirección conceptualista y "empirista" que hemos llegado a asociar con el nominalismo. Creo, pues, justificado que se hable de "movimiento ockhamista", con tal que se recuerde que tal frase no pretende implicar que Ockham fuese la fuente directa de todas las derivaciones del movimiento.

El desarrollo de la lógica terminista constituye uno de los aspectos del movimiento. En ese contexto merecen ser mencionados Richard Swineshead

y William Heytesbury, asociados ambos con el colegio Merton de Oxford. Heytesbury, cuyas obras lógicas alcanzaron una gran difusión, llegó a ser canciller de la universidad de Oxford en 1371. Otro popular lógico del siglo XIV fue Richard Billingham. Pero los estudios de técnica lógica de los nominalistas y de los autores influidos por el movimiento nominalista estuvieron frecuentemente asociados, lo mismo que los del propio Guillermo de Ockham, al destructivo ataque a la metafísica tradicional, o, mejor dicho, a las pruebas presentadas por la metafísica tradicional. A veces aquellos ataques estaban basados en la opinión de que las líneas demostrativas tradicionales no pasaban de ser argumentaciones probables. Así, según Richard Swineshead, las argumentaciones que se han empleado para probar la unicidad de Dios no son demostraciones, sino argumentos dialécticos, es decir, argumentos que no excluyen la posibilidad de que lo contrario sea verdadero, o, para decirlo en el lenguaje de la época, que no pueden ser reducidos al principio de contradicción. Otras veces se hacía hincapié en nuestra propuesta incapacidad para conocer substancia alguna. Si no podemos tener conocimiento de substancia alguna, argumentaba Richard Billingham, no podemos probar la existencia de Dios. El monoteísmo es cuestión de fe, no de demostración filosófica.

La relegación de proposiciones como "Dios existe" (en las que el término 'Dios' se entiende como denotando el ser supremo único) a la esfera de la fe no significa que los filósofos dudasen de la verdad de dichas proposiciones; significa simplemente que no creían que pudieran ser demostradas. Sin embargo, su actitud escéptica respecto de los argumentos metafísicos estuvo indudablemente combinada, en el caso de diferentes filósofos, con grados diversos de insistencia en la primacía de la fe. Un profesor de la facultad de Artes podía poner en cuestión la validez de las argumentaciones metafísicas en el orden puramente lógico, pero el teólogo podía tener interés en subrayar la debilidad de la razón humana, la supremacía de la fe y el carácter trascendente de la verdad revelada. Robert Holkot, por ejemplo, postuló una "lógica de la fe", distinta de la lógica natural y superior a ésta. Es indudable que negó el carácter demostrativo de los argumentos teísticos. Solamente las proposiciones analíticas son absolutamente ciertas. El principio de causalidad, que se utiliza en las argumentaciones tradicionales en favor de la existencia de Dios, no es una proposición analítica. De ahí se sigue que los argumentos filosóficos en favor de la existencia de Dios no pueden ser otra cosa que argumentaciones probables. No obstante, la teología es superior a la filosofía; y en la esfera de la teología dogmática podemos ver operar una lógica que es superior a la lógica natural empleada en filosofía. En particular, la doctrina de la Trinidad pone perfectamente en claro, según pensaba Holkot, que la teología trasciende el principio de contradicción. Me interesa, pues, señalar, no que los teólogos influidos por la crítica nominalista de las "demostraciones" metafísicas apelasen a la lógica para justificar su criticismo, sino más bien que no debe considerarse que su relativo escepticismo

filosófico supusiese una actitud escéptica hacia afirmaciones teológicas que se tenían por afirmaciones de hechos, ni una relegación consciente de la teología dogmática a la esfera de lo conjetural.

Por lo demás, la aceptación de tal o cual posición nominalista no significa que un determinado pensador adoptase todas las posiciones mantenidas por Guillermo de Ockham. Así por ejemplo, Juan de Rodington (muerto en 1348), que llegó a ser provincial de los franciscanos de Inglaterra, puso en duda el carácter demostrativo de los argumentos en favor de la unicidad de Dios, pero rechazó la noción de que la ley moral depende simplemente de la voluntad divina. Juan de Bassolis (muerto en 1347), otro franciscano, dudó igualmente del carácter demostrativo de las pruebas metafísicas de la existencia, unicidad e infinitud de Dios; pero combinó esa actitud crítica con la aceptación de diversas posiciones escotistas. El escotismo tuvo naturalmente una poderosa influencia en la orden franciscana, y produjo filósofos como Francisco de Meyronnes (muerto hacia 1328), Antonio Andrés (muerto hacia 1320), el *Doctor dulcifluus*, y Francisco de Marcia, el *Doctor succinctus*. Nada hay, pues, de extraño en que veamos las líneas escotista y ockhamista encontrándose y entremezclándose en pensadores como Juan de Ripa, profesor en París durante los primeros años de la segunda mitad del siglo XIV, y Pedro de Candía (muerto en 1410). Además, en ciertos casos en que un pensador fue influido a la vez por los escritos de san Agustín y por el ockhamismo, no es siempre fácil juzgar cuál de las dos influencias fue más poderosa en un punto determinado. Por ejemplo, Thomas Bradwardine (1290-1349, aproximadamente), apeló a san Agustín en apoyo de su doctrina del determinismo teológico; pero es difícil decir hasta qué punto estuvo influido, de modo directo, por los escritos de san Agustín, y hasta qué punto estuvo influido en su interpretación de san Agustín por la acentuación ockhamista de la omnipotencia divina. Igualmente, Gregorio de Rímini (muerto en 1358), que llegó a ser general de los ermitaños de san Agustín, apeló al santo africano en apoyo de sus doctrinas de la primacía de la intuición y de la función de "signo" de los términos universales. Pero es difícil decidir en qué medida adoptó simplemente posiciones ockhamistas y trató luego de cubrirlas con el manto de san Agustín, por ser él mismo miembro de la orden de los agustinos, y en qué medida creyó realmente encontrar en las obras de san Agustín posiciones que le habían sido sugeridas por la filosofía de Ockham. El dominico Robert Holkot trató incluso de mostrar que algunas de sus opiniones claramente ockhamistas no eran en realidad ajenas al pensamiento de santo Tomás de Aquino.

Basta lo dicho para mostrar que el ockhamismo o nominalismo, que estuvo particularmente asociado al clero secular, penetró también profundamente en las órdenes religiosas. Su influencia se hizo sentir no solamente en la orden franciscana, a la cual había pertenecido el propio Ockham, sino también en la orden dominicana y otras. Al mismo tiempo, desde luego, se mantenían las líneas tradicionales de pensamiento, especialmente en una orden

que poseyera un doctor oficial, como la orden dominicana poseía a santo Tomás. Tomemos por ejemplo a los ermitaños de san Agustín, que veían a Gil de Roma como su doctor. Hemos visto que Gregorio de Rímini, que fue general de la orden de 1357 a 1358, estuvo influido por el ockhamismo; pero Tomás de Estrasburgo, que precedió a Gregorio como general (1345-1357), había tratado de proteger a la orden contra la influencia nominalista en nombre de la fidelidad debida a Gil de Roma. En realidad no resultó posible mantenerse fuera de la influencia nominalista; pero el hecho de que la orden poseyese un doctor oficial ayudó sin duda a una cierta moderación en el grado en que las posiciones nominalistas más extremas fueron aceptadas por quienes simpatizaban con la llamada *via moderna.*

Un factor común entre los nominalistas u ockhamistas era, como ya hemos visto, la importancia concedida a la teoría de la *suppositio,* el análisis de las diferentes maneras en que los términos de una proposición representan cosas. Pero es obvio que solamente está uno justificado para hablar de "nominalismo", o si se prefiere, de conceptualismo, en el caso de filósofos que, como Ockham, mantenían que un término general o "nombre de clase" representa en la proposición a cosas individuales, y solamente a cosas individuales. Juntamente con esa doctrina, a saber, que la universalidad pertenece únicamente a los términos en su función lógica, los nominalistas tendían también a mantener que sólo son absolutamente ciertas aquellas proposiciones que son reducibles al principio de contradicción. En otras palabras, sostenían que la verdad de un enunciado no es absolutamente cierta a menos que la afirmación del enunciado opuesto implique contradicción. Ahora bien, ninguna proposición que enuncie una relación causal puede cumplir aquella condición, al menos para los nominalistas, cuya teoría de los universales les condujo a un análisis empirista de la relación causal. Además, en la medida en que la inferencia desde los fenómenos a la substancia era una inferencia desde el efecto a la causa, aquel análisis afectaba también a la opinión nominalista sobre la metafísica substancia-accidente. Entonces, si, por una parte, solamente las proposiciones analíticas, en el sentido de proposiciones reducibles al principio de contradicción, son absolutamente ciertas, y, por otra parte, los enunciados acerca de relaciones causales son generalizaciones empíricas o inductivas que solamente pueden disfrutar, en el mejor de los casos, de un muy alto grado de probabilidad, se sigue que los argumentos metafísicos tradicionales, que se basan en el empleo del principio de causalidad y en la metafísica substancia-accidente, no pueden ser absolutamente ciertos. Así, por ejemplo, en el caso de enunciados acerca de la existencia de Dios, los nominalistas mantenían que no debían su certeza a argumentación filosófica alguna, sino al hecho de que eran verdades de fe, enseñadas por la teología cristiana. Esa posición tendió de modo natural a introducir una distinción tajante entre filosofía y teología. Por supuesto que, en cierto sentido, siempre se había reconocido una distinción tajante entre filosofía y teología, a saber, en el sentido de que siempre se había reconocido una distinción

entre aceptar un enunciado simplemente como resultado del propio proceso de razonamiento y aceptarlo sobre la base de la autoridad divina. Pero un pensador como santo Tomás de Aquino había estado convencido de qué es posible probar los "preámbulos de la fe", tales como la afirmación de que existe un Dios que puede hacer una revelación. También estuvo convencido santo Tomás, desde luego, de que el acto de fe supone la gracia sobrenatural; pero el caso es que reconoció como estrictamente demostrables ciertas verdades que son lógicamente presupuestas por el acto de fe, aun cuando en la mayoría de los casos la fe sobrenatural sea operativa mucho antes de que un hombre llegue a entender las demostraciones en cuestión, si es que alguna vez las entiende o llega a prestarles atención. En la filosofía nominalista, en cambio, los "preámbulos de la fe" no se consideraban como estrictamente demostrables, y el puente entre la teología y la filosofía (en la medida en que se tenga derecho a hablar de "puente" cuando la fe exige la gracia sobrenatural) quedaba, de ese modo, roto. Pero los nominalistas no se preocupaban por consideraciones "apologéticas". En la Europa cristiana de la Edad Media la apologética no preocupaba tanto como llegó a preocupar a los teólogos y filósofos cristianos en época más tardía.

En el precedente resumen de las posiciones de los nominalistas me he servido de la palabra "nominalista" para designar al enteramente nominalista o al pensador que desarrolló las potencialidades del nominalismo o nominalista "ideal", al nominalista *pura sangre.* Ya he observado antes que no todos aquellos pensadores a los que afectó positivamente el movimiento ockhamista, y que en ciertos aspectos pueden ser llamados nominalistas, adoptaron todas las posiciones de Ockham. Pero creo que será conveniente hacer una exposición de las ideas filosóficas de dos pensadores asociados con aquel movimiento, a saber, Juan de Mirecourt y Nicolás de Autrecourt, particularmente el último de los cuales fue un extremista. El conocimiento de la filosofía de Nicolás de Autrecourt es un medio eficaz, si es que aún se necesitan otros, de disipar la ilusión de que en la filosofía medieval no hubo diversidad de opiniones en puntos de importancia. Después de esbozar el pensamiento de esos dos hombres, concluiré el capítulo con algunas observaciones sobre la influencia del nominalismo en las universidades, especialmente en las nuevas universidades que fueron fundadas en la segunda mitad del siglo XIV y durante el XV.

2. Juan de Mirecourt, que, al parecer, fue cisterciense (se le llamaba el *monachus albus*, "el monje blanco"), leyó las *Sentencias* de Pedro Lombardo en el Colegio Cisterciense de San Bernardo, de París. De aquellas lecciones, que fueron dadas en el curso 1344-45, existen dos versiones. Como muchas de sus proposiciones fueron inmediatamente atacadas, Juan de Mirecourt publicó una explicación y justificación de su posición; pero no por ello dejaron de ser condenadas 41 proposiciones suyas, en 1347, por el canciller de la universidad y la facultad de Teología. Eso condujo a la publicación por Juan de otra obra en defensa de su posición. Aquellas dos "apo-

logías", la primera de las cuales explicaba o defendía 63 proposiciones sospechosas, mientras que la segunda hacía lo mismo por las 41 proposiciones condenadas, han sido editadas por F. Stegmüller.[1]

Juan de Mirecourt distingue dos tipos de conocimiento, y los distingue de acuerdo con la calidad de nuestro asentimiento a las correspondientes proposiciones. A veces nuestro asentimiento es "evidente", lo que significa, dice Juan de Mirecourt, que es concedido sin miedo, actual o potencial, de error. Otras veces nuestro asentimiento es concedido con miedo, actual o potencial, de error, como, por ejemplo, en el caso de la sospecha o de la opinión. Pero es necesario hacer una distinción ulterior. A veces damos nuestro asentimiento sin miedo de error porque vemos claramente la verdad evidente de la proposición a la que asentimos. Eso sucede en el caso del principio de contradicción y de aquellos principios y conclusiones que son últimamente reducibles al principio de contradicción. Si vemos que una proposición descansa sobre el principio de contradicción o es reducible a éste, vemos que la proposición opuesta, es decir, la negación de aquélla, es inconcebible e imposible. Pero en otras ocasiones, damos nuestro asentimiento sin miedo de error a proposiciones cuya verdad no es intrínsecamente evidente, aunque está asegurada en virtud de un testimonio irrefutable. Las verdades reveladas de la fe son de esa especie. Por ejemplo, conocemos solamente por revelación que hay tres Personas en un solo Dios.

Dejando aparte las verdades reveladas de la fe, tenemos, pues, hasta ahora, proposiciones a las que asentimos sin miedo a errar porque son reducibles al primer principio evidente por sí mismo (el principio de contradicción) y proposiciones a las que asentimos con miedo a errar (por ejemplo, "creo que aquel objeto distante es una vaca"). Juan de Mirecourt llama *assensus evidentes* a los de la primera clase y *assensus inevidentes* a los de la segunda clase. Pero ahora debemos distinguir dos subclases de *assensus evidentes*. En primer lugar, hay asentimientos evidentes en el sentido más estricto y el significado más propio de dicha expresión. Tal es el asentimiento que se da al principio de contradicción, a principios que son reducibles al principio de contradicción, y a conclusiones que se apoyan en el principio de contradicción. En el caso de tales proposiciones tenemos *evidentia potissima*. En segundo lugar están los asentimientos que se dan ciertamente sin miedo a errar, pero que no se dan en virtud de la conexión íntima de la proposición con el principio de contradicción. Si doy mi asentimiento a una proposición basada en la experiencia (por ejemplo, "hay piedras") lo doy sin miedo a errar, pero lo doy en virtud de mi experiencia del mundo exterior, no en virtud de la reducibilidad de la proposición al principio de contradicción. En el caso de tales proposiciones tenemos, no *evidentia potissima*, sino *evidentia naturalis*. Juan de Mirecourt define esa "evidencia natural" como la evidencia con la que damos nuestro asentimiento a la existencia de una cosa sin

1. *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (1933), pp. 40-79, 192-204.

miedo alguno a errar, por causas que hacen naturalmente necesario nuestro asentimiento.

La precedente exposición de la doctrina de Juan de Mirecourt sobre el asentimiento humano está tomada de la primera de sus apologías. Corresponde al contexto en que explica la proposición cuadragésimo cuarta de las que habían sido objeto de ataque. La proposición era la siguiente. "No ha sido probado demostrativamente a partir de proposiciones que sean evidentes por sí mismas o que posean una evidencia reducible por nosotros a la certeza del principio primario, que Dios existe, o que hay un ser máximamente perfecto, o que una cosa es la causa de otra cosa, o que las cosas creadas tienen una causa sin que esa causa tenga a su vez su propia causa y así hasta el infinito, o que una cosa no puede, como causa total, producir algo más noble que ella misma, o que es imposible que sea producido algo que sea más noble que cualquiera de las cosas que (ahora) existen". Así pues, las pruebas de la existencia de Dios, en particular, no descansan en proposiciones que sean evidentes por sí mismas o en proposiciones que podamos reducir al principio de contradicción, que es el principio primario evidente por sí mismo. Los adversarios de Juan de Mirecourt interpretaron su doctrina en el sentido de que no hay prueba alguna de la existencia de Dios que sea de tal clase que obligue al asentimiento una vez entendida, y que, por lo que respecta a la filosofía, no estamos ciertos de la existencia de Dios. Juan observa, en respuesta, que las pruebas de la existencia de Dios se apoyan en la experiencia, y que ninguna proposición que sea resultado de la experiencia del mundo puede ser reducida por nosotros al principio de contradicción. Sin embargo, está claro por su doctrina general que Juan de Mirecourt hizo una excepción a esa regla general, a saber, en el caso de la proposición que afirma la existencia del que piensa o habla. Si yo digo que niego mi propia existencia, o incluso que dudo de ella, me contradigo a mí mismo, puesto que no puedo negar mi existencia, ni siquiera dudar de ella, sin afirmar mi existencia. En ese punto Juan de Mirecourt seguía a san Agustín. Pero esa particular proposición constituye un caso único. Ninguna otra proposición que sea resultado de la experiencia sensible, o experiencia del mundo exterior, es reducible por nosotros al principio de contradicción. Ninguna proposición de esa clase goza, pues, de *evidentia potissima.* Pero Juan de Mirecourt negaba que eso significase que todas las proposiciones de dicha clase fueran dudosas. No gozan de *evidentia potissima,* pero sí de *evidentia naturalis.* Aunque las proposiciones basadas en la experiencia del mundo exterior no son evidentes del modo en que es evidente el principio de contradicción, "no se sigue de ello que tengamos que dudar de aquéllas más de lo que dudamos del primer principio. Por lo tanto, está claro que yo no intento negar ninguna experiencia, ningún conocimiento, ninguna evidencia. Incluso está claro que mi opinión es enteramente opuesta a la de quienes digan que no les es evidente que hay un hombre o que hay una piedra, sobre la base de que puede parecerles que esas cosas sean así sin ser realmente

así. Yo no intento negar que esas cosas sean evidentes ni que sean conocidas por nosotros, sino solamente decir que no nos son conocidas con la suprema especie de conocimiento (*scientia potissima*)".

Las proposiciones analíticas, es decir, las proposiciones que son reducibles por análisis al principio de contradicción, evidente por sí mismo, son, pues, absolutamente ciertas, y esa certeza absoluta debe atribuirse también a la afirmación que cada uno haga de su propia existencia. Aparte de esa última afirmación, todas las proposiciones que expresan o son resultado del conocimiento espiritual del mundo tienen solamente "evidencia natural". Pero ¿qué es lo que entiende Juan de Mirecourt por evidencia natural? ¿Significa simplemente que espontáneamente damos nuestro asentimiento en virtud de una inevitable propensión natural a asentir? En tal caso, ¿habrá que decir que las proposiciones a las que damos esa clase de asentimiento son ciertas? Juan de Mirecourt admite que es posible el error en el caso de algunas proposiciones empíricas; difícilmente podía hacer otra cosa. Por otra parte, afirma que "no podemos errar en muchas cosas (proposiciones) que estén de acuerdo con nuestras experiencias"; tampoco aquí podía decir otra cosa, a menos que estuviese dispuesto a admitir que sus adversarios habían interpretado correctamente su doctrina. Pero parece claro que Juan de Mirecourt aceptó la doctrina ockhamista de que el conocimiento sensitivo del mundo exterior podría ser milagrosamente causado y conservado por Dios en ausencia del objeto. Trató de dicho tema al comienzo de su Comentario a las *Sentencias*. Parece que debemos decir, entonces, que "evidencia natural" significaba para él que asentimos de modo natural a la existencia de aquello que percibimos sensiblemente, aunque sería posible que nos equivocáramos, a saber, si Dios operase un milagro. En la idea de que Dios operase un milagro de ese tipo no hay contradicción alguna. Así pues, si utilizamos la palabra "cierto" no solamente en el sentido del sentimiento de la certeza, sino también en el de tener una certeza objetiva y evidente, estamos "ciertos" del principio de contradicción y de las proposiciones reducibles al mismo, y cada uno de nosotros está "cierto" de su propia existencia, puesto que el carácter infalible de la intuición de la propia existencia se muestra por la conexión con el principio de contradicción de la proposición que afirma la propia existencia; pero no estamos "ciertos" de la existencia de objetos externos, por muy ciertos que podamos *sentirnos* de que éstos existen. Si nos place introducir aquí el hipotético "genio maligno" de Descartes, podemos decir que, para Juan de Mirecourt, no estamos ciertos de la existencia del mundo exterior a menos que Dios nos asegure de su existencia. Consecuentemente, todas las pruebas de la existencia de Dios que se basan en nuestro conocimiento del mundo exterior, son inseguras; al menos, no son "demostrativas" en el sentido de ser reducibles al principio de contradicción o de basarse en éste. En su primera apología Juan de Mirecourt dice abiertamente que la negación de la proposición "Dios existe" implica una contradicción; pero procede a observar que una proposición de esa especie

no goza de la evidencia que corresponde al primer principio. ¿Por qué no? Porque al conocimiento expresado en ese tipo de proposiciones llegamos por reflexión sobre datos de la experiencia sensible, en la cual podemos errar, aunque "no podemos errar en muchas cosas (proposiciones) que estén de acuerdo con nuestras experiencias". ¿Significa eso que podemos errar en juicios empíricos particulares, pero que no podemos errar con respecto a una conclusión como la existencia de Dios, que se sigue de la totalidad de la experiencia sensible más bien que de juicios empíricos particulares? ¿Qué debemos decir, en ese caso, de la posibilidad de que tengamos experiencia sensible sin que esté presente objeto alguno? Esa es indudablemente una posibilidad límite, y no tenemos razón alguna para suponer que sea una realidad actual por lo que se refiere a la totalidad de la experiencia sensible; pero no por eso deja de ser una posibilidad. Si se aceptan las premisas de Juan de Mirecourt, no veo cómo las pruebas tradicionales en favor de la existencia de Dios podrían llegar a disfrutar de una certeza que no fuera meramente moral, o, si se prefiere, del más alto grado de probabilidad. Juan de Mirecourt hace en su apología un intento de justificar su posición en cuanto puede tener esas dos salidas; pero parece estar seguro de que las pruebas de la existencia de Dios no pueden ser demostrativas en el sentido en que él entiende lo demostrativo. Dejando aparte la cuestión de si Juan de Mirecourt se equivocaba o no en lo que decía, creo que habría sido enteramente consecuente si hubiese admitido sin rodeos que, para él, las pruebas de la existencia de Dios basadas en la experiencia sensible no son absolutamente ciertas.

El principio de causalidad, según Juan de Mirecourt, no es analítico; es decir, no puede ser reducido al principio de no contradicción, ni puede mostrarse que dependa de éste de tal modo que la negación del principio de causalidad implique una contradicción. Pero de ahí no se sigue que tengamos que dudar del principio de causalidad: tenemos, acerca de éste, una "evidencia natural", aun cuando no lleguemos a la *evidentia potissima*. De nuevo se plantea la cuestión de qué se entiende exactamente por "evidencia natural". Es difícil que se entienda evidencia objetivamente irrefutable, porque si la verdad del principio de causalidad fuese objetivamente tan clara que no fuera posible negarlo, y que su opuesto fuese inconcebible, se impondría la conclusión de que su evidencia es reducible a la evidencia del principio de contradicción. Cuando Juan de Mirecourt habla de "causas que obligan naturalmente al asentimiento", piensa, casi con seguridad, que, aunque podemos concebir la posibilidad de que el principio de causalidad no sea verdadero, estamos obligados por naturaleza a pensar y actuar en concreto como si fuese verdadero. De ahí parece que debe seguirse que, para todos los fines prácticos, las pruebas de la existencia de Dios que se apoyan en la validez del principio de causalidad son "evidentes", aunque no por ello dejemos de poder concebir que no son indudables. Tal vez eso venga a significar que las pruebas de la existencia de Dios no pueden obligar al asentimiento del

mismo modo en que pueden obligar al asentimiento las demostraciones de los teoremas matemáticos. Los adversarios de Juan de Mirecourt le entendieron en el sentido de que, para él, es imposible demostrar la existencia de Dios, y que, por lo tanto, la existencia de Dios es insegura; pero cuando Juan negaba que las pruebas en cuestión fuesen demostrativas, utilizaba la palabra "demostrativas" en un sentido especial, y, si su apología representa su verdadera doctrina, no pretendía decir que debamos ser escépticos a propósito de la existencia de Dios. En verdad, parece incuestionable que él no trató de enseñar escepticismo; pero, por otra parte, está claro que no vio las pruebas de la existencia de Dios tan concluyentes como santo Tomás había enseñado que eran.

Al criticar de ese modo las pruebas de la existencia de Dios, Juan de Mirecourt manifestó ser un pensador que tenía su lugar en el movimiento ockhamista. Otro tanto manifestó en su doctrina sobre la ley moral. La proposición 51, tal como aparece en su primera apología, reza así: "Dios puede causar en la voluntad cualquier acto de voluntad, incluso el odio a Él; dudo, sin embargo, que algo creado en la voluntad por sólo Dios pudiese ser odio a Dios, a menos que la voluntad lo conservase activa y eficazmente." Según el modo de hablar común entre los autores, dice Juan de Mirecourt, el odio a Dios supone una deformidad en la voluntad, y no podemos admitir que Dios, como causa total, causase odio a Sí en la voluntad humana. Absolutamente hablando, sin embargo, Dios podría causar odio a sí en la voluntad, y, si así lo hiciera, el hombre de que en tal caso se tratara no odiaría a Dios culpablemente. Igualmente, en la segunda apología, la vigesimoquinta proposición condenada dice que "el odio al prójimo no es demeritorio excepto por el hecho de que ha sido prohibido por Dios". Juan explica a continuación que no pretende que el odio al prójimo no sea contrario a la ley natural; lo que pretende es que un hombre que odia a su prójimo corre el riesgo del castigo eterno solamente porque Dios ha prohibido el odio al prójimo. Con respecto a la proposición cuadragesimoprimera de la primera apología, Juan de Mirecourt observa, de modo parecido, que nada puede ser "demeritorio" a menos que sea prohibido por Dios. No obstante, puede ser contrario a la ley moral, sin ser demeritorio.

Huelga decir que Juan de Mirecourt no tenía la menor intención de negar nuestro deber de obedecer a la ley moral; su objetivo era subrayar la supremacía y la omnipotencia de Dios. En esa línea, parece incluso haber favorecido, aunque muy cautelosamente, la opinión de san Pedro Damián de que Dios podría conseguir que el mundo no hubiese sido nunca, es decir, que Dios podría conseguir que el pasado no hubiese ocurrido. Él admite que ese des-hacer lo hecho no puede tener lugar *de potentia Dei ordinata*; pero, aunque sería razonable esperar de él que apelase al principio de contradicción para mostrar que el des-hacer el pasado es absolutamente imposible, dice que esa absoluta imposibilidad no le parece evidente. "Me disgustaba pretender un conocimiento que realmente no poseía" (primera apología, pro-

FREDERICK COPLESTON, S. I.
Profesor Emérito de Filosofía
de la Universidad de Londres

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Vol. III
DE OCKHAM A SUAREZ

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

Título original:
A HISTORY OF PHILOSOPHY
Vol. III: *Ockham to Suarez*
Burns and Oates Ltd. - The Bellarmine Series XII

Traducción de
JUAN CARLOS GARCÍA BORRÓN

Edición castellana dirigida por
MANUEL SACRISTÁN

1.ª y 4.ª edición en
Colección Convivium: 1971 y 1981

1.ª edición en
Colección Ariel Filosofía: enero 1985
2.ª edición: abril 1989
3.ª edición: julio 1994

ISBN: 84-344-8700-4 (obra completa)
84-344-8723-3 (volumen 3)

Depósito legal: B. 25.105 - 1994

Impreso en España

1994. — Talleres Gráficos HUROPE, S. A.
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

posición quinta). Juan no dice que sea posible a Dios lograr que el pasado no hubiese ocurrido; dice que no le es evidente la imposibilidad de que Dios haga tal cosa. Juan de Mirecourt fue siempre muy cuidadoso en sus enunciados.

Un cuidado similar manifiesta en el modo en que trata aquellos enunciados que parecen enseñar una posición de determinismo teológico, y que parecen influidos por el *De causa Dei* de Tomás Bradwardine. Según Juan de Mirecourt, Dios es la causa de la deformidad moral, es decir, del pecado, lo mismo que es la causa de la deformidad natural. Dios es la causa de la ceguera, al no proporcionar el poder de la visión; y es la causa de la deformidad moral al no proporcionar la rectitud moral. Pero Juan de Mirecourt matiza esa afirmación observando que quizá es verdad que, mientras un defecto natural puede ser causa total de una deformidad natural, un defecto moral no es causa total de una deformidad moral, porque la deformidad moral (el pecado), para existir, debe proceder de una volición (primera apología, proposición 50). En su Comentario a las *Sentencias*[2] observa ante todo que le parece posible conceder que Dios es la causa de la deformidad moral, y luego observa que la doctrina de los Doctores es exactamente la contraria. Pero la razón de lo que dicen éstos es que, a sus ojos, decir que Dios es la causa del pecado equivale a decir que Dios obra pecaminosamente, y también para Juan de Mirecourt está claro que es imposible que Dios obre pecaminosamente. Pero él insiste en que de ahí no se sigue que Dios no pueda ser la causa de la deformidad moral. Dios causa la deformidad moral al no proporcionar la rectitud moral; pero el pecado procede de la voluntad, y es el ser humano quien es culpable del mismo. Así pues, cuando Juan de Mirecourt dice que Dios no es la causa total del pecado, no quiere decir que Dios cause el elemento positivo en el acto de volición, mientras que el ser humano causaría la privación del orden divino; para Juan de Mirecourt puede decirse que Dios causa lo uno y lo otro, pero la privación del orden debido no puede realizarse sino en y a través de una voluntad. La voluntad, y no Dios, es la causa "efectiva", aunque Dios puede ser llamado causa "eficaz", en cuanto quiere eficazmente que no haya rectitud en la voluntad. Nada puede ocurrir a menos que Dios lo quiera, y, si Dios lo quiere, lo quiere eficazmente, porque la voluntad de Dios siempre se cumple. Dios causa el acto pecaminoso incluso en su especificación como acto pecaminoso de una cierta clase, pero no causa su pecaminosidad.

Juan de Mirecourt consideraba que la distinción real entre accidentes y substancias solamente es conocida por fe. "Creo que, a no ser por la fe, muchos habrían dicho tal vez que todo es una substancia."[3] Aparentemente afirmaba (al menos, así fue entendido) que "es probable, en lo que concierne a la luz natural de la razón, que no haya accidentes distintos de la substan-

2. 2, 3, concl., 3.
3. I *Sent.*, 19, concl., 6, *ad* 5.

cia, sino que todo sea una substancia; y, a no ser por la fe, eso sería o podría ser probable" (proposición cuadragésimo tercera de la primera apología). Por ejemplo, "puede decirse con probabilidad que el pensar o el querer no es algo distinto del alma, sino que es el alma misma" (proposición 42). Juan se defiende diciendo que las razones para afirmar la distinción entre substancia y accidentes tienen más fuerza que las razones que pueden darse para negarla; pero añade que no sabe si los argumentos para afirmarla pueden justamente llamarse demostrativos. Está claro que él pensaba que dichos argumentos no constituían demostraciones, y que aceptaba la distinción como cierta exclusivamente por fe.

Es difícil averiguar con algún grado de certeza cuáles eran exactamente las opiniones personales de Juan de Mirecourt, dado el modo en que justifica con explicaciones en sus apologías lo que había dicho en sus comentarios a las *Sentencias.* Cuando alega que está simplemente aduciendo opiniones de otras personas o cuando observa que se limita a proponer un posible punto de vista sin afirmar que sea verdadero, ¿habla con plena sinceridad o hace declaraciones diplomáticas? Es muy difícil dar una respuesta definida a esa pregunta. Pero ahora vamos a ocuparnos de otro pensador todavía más extremoso y más enteramente adicto al nuevo movimiento.

3. Nicolás de Autrecourt, que había nacido hacia el año 1300 en la diócesis de Verdún, estudió en la Sorbona entre 1320 y 1327. A su debido tiempo profesó como lector de las *Sentencias,* la *Política* de Aristóteles, etc. En 1338 obtuvo un puesto de prebendado en la catedral de Metz. Ya en sus lecciones introductorias sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Nicolás había indicado que se apartaba de la opinión de anteriores filósofos, y aquella actitud tuvo como resultado una carta del papa Benedicto XII al obispo de París, fechada en 21 de noviembre de 1340, en la que se daban instrucciones a dicho prelado para que Nicolás, junto con algunos otros díscolos, se presentase personalmente en Aviñón en el plazo de un mes. La muerte del papa ocasionó un aplazamiento de la investigación sobre las opiniones de Nicolás; pero después de la coronación de Clemente VI, el 19 de mayo de 1342, el asunto se puso de nuevo en movimiento. El nuevo papa confió el examen de las opiniones de Nicolás a una comisión presidida por el cardenal William Curti, y Nicolás fue citado a explicar y defender sus ideas. Se le dio la oportunidad de defenderse en presencia del papa, y sus réplicas a las objeciones hechas a su doctrina fueron tenidas en cuenta. Pero cuando estuvo claro cuál sería el veredicto, Nicolás de Autrecourt huyó de Aviñón; y es posible, aunque no seguro, que se refugiase a partir de entonces en la corte de Luis de Baviera. En 1346 fue sentenciado a quemar públicamente sus escritos en París, y a retractarse de las proposiciones condenadas. Así lo hizo, el 25 de noviembre de 1347. También fue expulsado del cuerpo docente de la universidad de París. De su vida ulterior poca cosa se sabe, excepto que el 6 de agosto de 1350 obtuvo un cargo en la catedral de Metz. Cabe presumir que su vida tuviese "un final feliz".

De los escritos de Nicolás de Autrecourt poseemos las dos primeras cartas de una serie de nueve que escribió al franciscano Bernardo de Arezzo, uno de sus principales críticos, y gran parte de una carta que escribió a un tal Aegidius (Gil). Poseemos también una carta de Aegidius a Nicolás. Además, las listas de proposiciones condenadas contienen citas de otras cartas de Nicolás a Bernardo de Arezzo, junto con algunos otros fragmentos. Todos esos documentos han sido editados por el doctor Joseph Lappe.[4] Poseemos también un tratado de Nicolás, que comienza con las palabras *Exigit ordo executionis*, y al que nos referiremos como "el *Exigit*". Ha sido editado por J. R. O'Donnell, junto con el escrito teológico de Nicolás de Autrecourt *Utrum visio creaturae rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturaliter*.[5] Hay además una nota de Juan de Mirecourt acerca de la doctrina de Nicolás sobre la causalidad.[6]

Al comienzo de su segunda carta a Bernardo de Arezzo, Nicolás de Autrecourt observa que el primer principio a establecer es el de que "las contradicciones no pueden ser verdaderas al mismo tiempo".[7] El principio de contradicción, o, mejor, de no-contradicción, es el principio primario, y su primacía debe ser aceptada tanto en el sentido negativo, a saber, en el de que no hay un principio más último, como en el sentido positivo, a saber, el de que el mencionado principio precede positivamente y es presupuesto por cualquier otro principio. Nicolás dice que el principio de no-contradicción es el fundamento último de toda certeza natural, y que, mientras cualquier otro principio que pueda proponerse como base de certeza es reducible al principio de no-contradicción, este último no es reducible a ningún otro principio. Si cualquier principio distinto del principio de no-contradicción es propuesto como fundamento de certeza, el principio propuesto puede parecer cierto, pero su opuesto no supondrá una contradicción, y, en tal caso, la aparente certeza no podrá nunca ser transformada en certeza genuina. Solamente el principio de no-contradicción lleva consigo su propia garantía, por así decirlo. La razón por la que no dudamos del principio de no-contradicción es simplemente la de que no podemos negarlo sin contradicción. Así pues, para que cualquier otro principio sea cierto se necesita que su negación implique una contradicción. Pero en ese caso sería reducible al principio de no-contradicción, en el sentido de que sería cierto en virtud de dicho principio. En consecuencia, el principio de no-contradicción tiene que ser el principio primario. Ha de observarse que no es la verdad del principio de contradicción lo que está en cuestión, sino su primacía. Nicolás trata de poner de manifiesto que toda certeza genuina descansa últimamente en ese principio, y lo

4. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VI, 2. Las referencias a "Lappe" en la exposición que sigue son referencias a esa edición, fechada en 1908.
5. *Mediaeval Studies*, vol. I, 1939, pp. 179-280. Las referencias al *Exigit* en las páginas siguientes remiten a esa edición.
6. Lappe, p. 4.
7. *Ibid.*, 6*, 33.

hace mostrando que cualquier principio que no descanse en el principio de no-contradicción o no sea reducible a éste, no es genuinamente cierto.

Toda certeza que tengamos a la luz del principio de no-contradicción, dice Nicolás de Autrecourt, es certeza genuina, y ni siquiera el poder divino podría privarla de ese carácter. Además, todas las proposiciones genuinamente ciertas poseen el mismo grado de evidencia. No hay diferencia alguna en que una proposición sea inmediata o mediatamente reducible al principio de no-contradicción. Si una proposición no es reducible al principio de no-contradicción, no es cierta; y si es reducible, es igualmente cierta, tanto si es inmediata como si es mediatamente reducible al mismo. En geometría, por ejemplo, una proposición no es menos cierta por el hecho de que sea la conclusión de una larga cadena de razonamientos, siempre que esté debidamente demostrada a la luz del principio primario. Aparte de la certeza de la fe, no hay otra certeza que la certeza del principio de no-contradicción y de las proposiciones que son reducibles a dicho principio.

Así pues, en una argumentación silogística la conclusión no es cierta más que si es reducible al principio de no-contradicción. Y ¿cuál es la condición necesaria de esa reducibilidad? Según Nicolás de Autrecourt, la conclusión solamente es reducible al principio primario cuando es idéntica al antecedente o a una parte de lo significado por el antecedente. En ese caso es imposible afirmar el antecedente y negar la conclusión, o negar la conclusión y afirmar el antecedente, sin cometer una contradicción. Si el antecedente es cierto, la conclusión es también cierta. Por ejemplo, en la inferencia "todos los *X* son *Y*, luego este *X* es *Y*", la conclusión es idéntica a una parte de lo significado por el antecedente. Es imposible, sin contradicción, afirmar el antecedente y negar la conclusión. Es decir, si es cierto que todos los *X* son *Y*, es cierto que cualquier *X* particular es *Y*.

¿Cómo afecta ese criterio de certeza al conocimiento factual? Bernardo de Arezzo mantenía que, debido a que Dios puede causar un acto intuitivo en el ser humano sin la cooperación de causa secundaria alguna, no tenemos derecho a afirmar que una cosa existe porque la vemos. Tal opinión era semejante a la de Guillermo de Ockham, aunque al parecer Bernardo de Arezzo no añadía la cualificación ockhamiana de que Dios no podría producir en nosotros un asentimiento evidente a la existencia de una cosa no-existente, puesto que eso supondría una contradicción. Pero Nicolás de Autrecourt mantenía que la opinión de Bernardo conducía al escepticismo, puesto que, según ella, no tendríamos medio alguno de conseguir la certeza a propósito de la existencia de nada. En el caso de la percepción inmediata, el acto de percepción no es un signo a partir del cual se infiera la existencia de algo distinto del acto mismo. Por ejemplo, decir que percibo un color es simplemente decir que ese color me aparece: no se trata de que yo vea el color y luego infiera su existencia. El acto de percibir un color y el acto de tener conciencia de que percibo un color, son un solo y mismo acto: no es que yo perciba un color y tenga luego que encontrar alguna garantía de que real-

mente percibo un color. La cognición inmediata es su propia garantía. Habría una contradicción en decir al mismo tiempo que un color me aparece y que no me aparece. En su primera carta a Bernardo, Nicolás dice, en consecuencia, que en su opinión "estoy evidentemente cierto de los objetos de mis cinco sentidos, y de mis actos".[8] Contra lo que él veía como escepticismo, Nicolás de Autrecourt mantenía, pues, que la cognición inmediata, tanto si adopta la forma de percepción sensible como si adopta la forma de percepción de nuestros actos interiores, es cierta y evidente; y explicaba la certeza de ese conocimiento mediante la identificación del acto directo de percepción y la propia toma de conciencia de ese acto de percepción. Siendo así, habría contradicción en afirmar que tengo un acto de percepción y negar que tengo conciencia de que tengo un acto de percepción. El acto de percibir un color es la misma cosa que el aparecérseme el color, y el acto de percibir el color es idéntico al acto de tener conciencia de que percibo el color. Decir que percibo un color y decir que el color no existe, o que no tengo conciencia de que lo percibo, supondría una auto-contradicción.

Así pues, Nicolás de Autrecourt admitía como ciertas y evidentes no solamente las proposiciones analíticas sino también las percepciones inmediatas.[9] Pero pensaba que de la existencia de una cosa no podemos inferir con certeza la existencia de otra cosa. La razón por la cual no podemos hacerlo es que, en el caso de dos cosas que son realmente diferentes una de otra, es posible, sin contradicción lógica, afirmar la existencia de la una y negar la existencia de la otra. Si *B* es idéntica al todo de *A* o a una parte de *A*, no es posible sin contradicción afirmar la existencia de *A* y negar la de *B*; y, si la existencia de *A* es cierta, la existencia de *B* es cierta también. Pero si *B* es realmente distinta de *A*, no hay contradicción alguna en afirmar la existencia de *A* y negar, no obstante, al mismo tiempo, la existencia de *B*. En su segunda carta a Bernardo de Arezzo, Nicolás hace la afirmación siguiente: "Del hecho de que se sepa que algo existe no puede inferirse con evidencia, es decir, con evidencia reducible al primer principio o a la certeza del primer principio, que existe otra cosa".[10]

Bernardo de Arezzo trató de combatir la afirmación de Nicolás de Autrecourt mediante lo que veía evidentemente como ejemplos de sentido común en contrario. Por ejemplo, hay un color blanco. Pero un color blanco no puede existir sin una substancia. Así pues, hay una substancia. La conclusión de ese silogismo, dice Bernardo, es cierta. La réplica de Nicolás de Autrecourt se desarrolló según las líneas siguientes. Si se supone que la blancura es un accidente, y si se supone que un accidente inhiere en una substancia y no puede existir sin ésta, la conclusión es, en efecto, cierta. Pero, en primer lugar, ese ejemplo no afecta a la discusión, porque lo que Nicolás afirmaba era que no se puede inferir con certeza la existencia de una cosa a partir

8. Lappe, 6*, 15-16.
9. Cf. *Exigit.*, p. 235.
10. *Lappe*, 9*, 15-20.

de la existencia de otra. En segundo lugar, las suposiciones de que la blancura sea un accidente y de que el accidente inhiera necesariamente en una substancia no permiten que el argumento tenga más que un carácter hipotético. Si la blancura es un accidente y si un accidente inhiere necesariamente en una substancia, entonces, dada esta blancura hay una substancia en que la misma inhiere. Pero Nicolás no estaba dispuesto a admitir que hubiese ninguna razón que obligase a aceptar aquellas suposiciones, ocultas en la argumentación de Bernardo. Ésta no muestra que se pueda inferir con certeza la existencia de una cosa a partir de la existencia de otra, porque Bernardo ha supuesto que la blancura inhiere en una substancia. El hecho de que una persona vea un color autoriza a esa persona a concluir que existe una substancia sólo en el caso de que la misma haya supuesto que un color es un accidente y que un accidente inhiere necesariamente en una substancia. Pero suponer tal cosa es precisamente dar por supuesto lo que hay que probar. El argumento de Bernardo es, pues, un disimulado círculo vicioso.

Nicolás de Autrecourt comentó de una manera similar otro ejemplo propuesto por Bernardo para mostrar que se puede inferir con certeza la existencia de una cosa a partir de la existencia de otra. Se aplica fuego a la estopa y no intermedia ningún obstáculo; en consecuencia, habrá calor. Pero, dice Nicolás, o el consecuente es idéntico al antecedente o a parte de éste, o no lo es. En el primer caso, el ejemplo no sirve, porque no sería una inferencia de la existencia de una cosa a partir de la existencia de otra cosa distinta. En el segundo caso, habría dos proposiciones diferentes, una de las cuales podría ser afirmada y la otra negada sin contradicción. "Se aplica fuego a la estopa y no intermedia ningún obstáculo" y "no habrá calor" no son proposiciones contradictorias. Y, si no son proposiciones contradictorias, la conclusión no puede ser cierta con la certeza que procede de la reducibilidad al primer principio. Ahora bien, esa certeza es, según lo convenido, la única certeza.

De esa tesis de Nicolás de Autrecourt, que la existencia de una cosa puede ser inferida con certeza a partir de la existencia de otra, se sigue que no es ni puede ser cierta proposición alguna que haga la aserción de que porque ocurre *A* ocurrirá *B*, o que porque existe *A* existe *B*, cuando *A* y *B* son cosas distintas. Así pues, aparte la percepción inmediata de los datos sensibles (los colores, por ejemplo) y de nuestros actos, no hay conocimiento empírico que sea ni pueda ser cierto. Ningún argumento causal puede ser cierto. Creemos indudablemente en conexiones necesarias en la naturaleza; pero la lógica no puede detectarlas, y las proposiciones que las enuncian no pueden ser ciertas. ¿Cuál es, pues, la razón de que creamos en conexiones causales? Al parecer Nicolás lo explicaba en términos de la experiencia de secuencias repetidas que producen la expectación de que si *B* ha seguido a *A* en el pasado le seguirá también en el futuro. Nicolás de Autrecourt afirmaba, es verdad, que no podemos tener conocimiento probable de que *B* seguirá a *A* en el futuro a menos que tengamos evidente certeza de que en

algún momento del pasado *B* ha seguido a *A*; pero eso no significa que no podamos tener conocimiento probable de que *B* seguirá a *A* a menos que en el pasado hayamos tenido certeza evidente de una conexión causal necesaria entre *A* y *B*. Lo que Nicolás dice, en términos de su propio ejemplo en su segunda carta a Bernardo, es que yo no puedo tener conocimiento probable de que si pongo la mano en el fuego sentiré calor a menos que tenga evidente certeza de que, en el pasado, poner mi mano en el fuego fue seguido de sensación de calor. "Si ha sido una vez evidente para mí que cuando pongo la mano en el fuego siento calor, es ahora probable para mí que si pongo la mano en el fuego sentiré calor".[11] Nicolás consideraba que la experiencia repetida de la coexistencia de dos cosas o de la secuencia regular de acontecimientos distintos aumenta la probabilidad, desde el punto de vista *subjetivo,* de experiencias similares en el futuro; pero la experiencia repetida no añade nada a la evidencia objetiva.[12]

Está claro que Nicolás de Autrecourt consideraba que la posibilidad de que Dios obre como agente causal de una manera inmediata, es decir, sin valerse de causa secundaria alguna, hace imposible argumentar con absoluta certeza la existencia de una cosa creada a partir de la existencia de otra cosa creada. También argumentó contra Bernardo que sobre la base de los principios enunciados por éste, aquella inferencia sería igualmente imposible. Pero el principal interés de la discusión de Nicolás de Autrecourt sobre la causalidad se encuentra en el hecho de que no se limitó a argumentar a partir de la universalmente admitida doctrina de la omnipotencia divina (universalmente admitida, en todo caso, como doctrina teológica), sino que abordó la cuestión a un nivel puramente filosófico.

Debe notarse que Nicolás no negaba que podemos tener certeza a propósito de la coexistencia de apariciones de *A* y *B*. Lo único exigido es que tengamos realmente las dos percepciones a la vez. Pero negaba que se pueda inferir con certeza la existencia de algo no aparecido a partir de la existencia de algo que aparece. Así pues, no podía admitir que se pueda inferir con certeza la existencia de una substancia. Para conocer con certeza la existencia de una substancia material tendríamos o que percibirla directamente, intuitivamente, o que inferir con certeza su existencia a partir de lo que aparece o de los fenómenos. Pero, según Nicolás, nosotros no percibimos substancias materiales. Si así fuera, incluso los ineducados (los *rustici*) las percibirían; y no es así. Además, no podemos inferir con certeza su existencia, porque la existencia de una cosa no puede ser lógicamente deducida a partir de la existencia de una cosa distinta.

En su novena carta a Bernardo, Nicolás afirmaba que "estas inferencias no son evidentes: hay un acto de entender, luego hay un entendimiento; hay un acto de querer, luego hay una voluntad".[13] Esa afirmación sugiere

11. Lappe, 13*, 9-12.
12. *Exigit,* p. 237.
13. Lappe, 34*, 7-9.

que según Nicolás de Autrecourt no tenemos mayor certeza de la existencia del alma como substancia que la que tenemos de la existencia de substancias materiales. No obstante, en otro lugar afirma que "Aristóteles nunca tuvo conocimiento evidente de substancia alguna sino de su propia alma, entendiendo por 'substancia' algo diferente de los objetos de nuestros cinco sentidos y de nuestra experiencia formal".[14] Y también, "no tenemos certeza de substancia alguna unida a una materia, excepto nuestra alma".[15] Expresiones como éstas han conducido a algunos historiadores a la conclución de que Nicolás admitía que tenemos certeza en cuanto al conocimiento del alma como substancia espiritual. En consecuencia, interpretan sus observaciones sobre la falta de fundamento para inferir la existencia del entendimiento a partir de la existencia de actos de entender y la existencia de la voluntad a partir de la existencia de actos de querer, como un ataque a la psicología de las facultades. Ésta es, sin duda, una interpretación posible, aunque puede parecer extraño que Nicolás dirigiese su ataque simplemente contra la teoría de las facultades distintas, que ya había sido sometida a crítica por Guillermo de Ockham, por ejemplo. Pero el *Exigit*[16] parece implicar, aunque no lo dice claramente, que no tenemos conocimiento directo del alma. Y, en ese caso, parece que debe seguirse, según las premisas de Nicolás de Autrecourt, que no tenemos conocimiento natural de la existencia del alma como substancia. La afirmación de que Aristóteles no tenía conocimiento cierto de substancia alguna sino de su propia alma puede ser análoga a la afirmación (carta quinta a Bernardo de Arezzo) de que no conocemos con certeza que haya causa eficiente alguna sino Dios. Porque su posición general muestra que, en opinión de Nicolás, no tenemos conocimiento natural o filosófico cierto de que ni siquiera Dios sea causa eficiente. Es verdad que, si quisiéramos llevar el paralelo con todo rigor, habría que concluir que, según Nicolás, Aristóteles disfrutaba de la certeza de fe acerca de la existencia de su alma como substancia espiritual, y es imposible que Nicolás de Autrecourt tratase de sugerir tal cosa. Pero no es necesario interpretar sus observaciones de una manera tan estricta. No obstante, es difícil estar seguro de si hizo o no una excepción en favor de nuestro conocimiento de nuestras propias almas limitando así su opinión general de que no tenemos conocimiento cierto de la existencia de substancias consideradas como distintas de los fenómenos.

Es evidente que en su crítica de las ideas de causalidad y substancia Nicolás anticipó la posición de Hume; y la semejanza sería aún más impresionante si fuera cierto que negó todo conocimiento de la existencia de substancias, materiales o espirituales. Pero yo creo que el Dr. Weinberg acierta al observar que Nicolás de Autrecourt no fue un fenomenista. Nicolás pensaba que no se puede inferir con certeza la existencia de una entidad

14. *Ibid.*, 12*, 20-3.
15. *Ibid.*, 13*, 19-20.
16. p. 225.

no intuida a partir de la existencia de fenómenos; pero indudablemente no pensaba que eso significase que se pueda inferir la no-existencia de tales entidades. En la sexta carta a Bernardo de Arezzo escribió que "del hecho de que una cosa existe no puede inferirse con certeza que otra cosa no exista".[17] Nicolás no dijo que solamente existen fenómenos, ni que las afirmaciones de la existencia de entidades no fenoménicas carezcan de sentido. Todo lo que dijo es que la existencia de fenómenos no nos autoriza a inferir con certeza la existencia de lo metafenoménico o no-aparente. Una cosa es decir, por ejemplo, que no somos capaces de probar que en un objeto material hay algo distinto de lo que aparece a los sentidos, y otra cosa es decir que realmente no hay substancia alguna. Nicolás de Autrecourt no fue un fenomenista dogmático. No pretendo sugerir que Hume lo fuera, pues tampoco lo fue, cualesquiera que sean las objeciones a que están expuestos sus análisis críticos (y los de Nicolás de Autrecourt) de la causalidad y de la substancia. Lo que quiero decir es simplemente que porque Nicolás negase la demostrabilidad de la existencia de substancias no hay que concluir que negase realmente la existencia de toda substancia, ni que dijese que podía probarse su no existencia.

Es bastante obvio que la crítica de la causalidad y de la substancia hecha por Nicolás de Autrecourt tuvo importantes repercusiones en cuanto a su actitud hacia la teología filosófica tradicional. Aunque él no lo diga en términos claros y explícitos, parece que de sus principios generales se sigue que no es posible probar la existencia de Dios como causa eficiente. En la quinta carta a Bernardo observa que Dios puede ser la única causa eficiente, puesto que no se puede probar que haya causa eficiente natural alguna. Pero decir que Dios puede ser la única causa eficiente no es lo mismo que decir que Dios es la única causa eficiente, ni siquiera que pueda probarse que Dios es causa eficiente. Nicolás quería decir simplemente que por todo lo que sabemos o podemos establecer, Dios puede ser la única causa eficiente. En cuanto a que seamos capaces de probar que Dios es realmente causa eficiente, eso es algo que queda excluido por el principio general de que no podemos inferir con certeza la existencia de una cosa a partir de la existencia de otra.

El argumento causal o cosmológico en favor de la existencia de Dios no puede ser, pues, un argumento demostrativo sobre la base de las premisas de Nicolás de Autrecourt. Ni tampoco los argumentos cuarto y quinto de santo Tomás podrían admitirse como pruebas con las que pudieran obtenerse conclusiones ciertas. No podemos probar, dice Nicolás en la quinta carta a Bernardo, que una cosa es o no es más noble que otra cosa. Ni la inspección de una cosa ni la comparación de dos o más cosas permite probar una jerarquía de grados de ser desde el punto de vista del valor. "Nadie sabe con evidencia que una cosa cualquiera no pueda exceder en valor a todas

17. Lappe, 31*, 16-17.

las otras cosas".[18] Y Nicolás no duda en sacar la conclusión de que si por el término "Dios" entendemos el ser más noble, nadie sabe con certeza que una cosa dada no pueda ser Dios. Así pues, si no podemos establecer con certeza una escala objetiva de perfección, es obvio que el cuarto argumento de santo Tomás no puede ser considerado un argumento demostrativo. En cuanto al argumento de la finalidad, es decir, el quinto argumento de santo Tomás de Aquino, queda excluido por la afirmación de Nicolás de Autrecourt (en la misma carta) de que "nadie conoce con evidencia que una cosa sea el fin (es decir, la causa final) de otra".[19] Por inspección o análisis de una cosa no puede establecerse que sea la causa final de otra cosa, ni hay manera alguna de demostrarlo con certeza. Nosotros vemos una determinada serie de acontecimientos, pero la causalidad final no es demostrable.

No obstante, Nicolás de Autrecourt admitía un argumento probable en favor de la existencia de Dios. Suponiendo como probable que tenemos una idea del bien como modelo para juzgar las relaciones contingentes entre las cosas,[20] y suponiendo que el orden del universo es tal que pueda satisfacer a una mente que opere con el criterio de bondad y adecuación, podemos argumentar en primer lugar que todas las cosas están de tal modo interconectadas que puede decirse que una cosa existe por razón de otra, y, en segundo lugar, que esa relación entre cosas solamente es inteligible a la luz de la hipótesis de que todas las cosas están sujetas a un fin último, el bien supremo o Dios. Puede parece que un argumento de ese tipo no sería más que una hipótesis enteramente infundada, que, según los principios del propio Nicolás de Autrecourt, no podría constituir un argumento probable. Pero Nicolás no negaba que podemos tener alguna especie de evidencia que nos permita formar una conjetura hipotética que puede ser más o menos probable, aunque, por lo que a nosotros respecta, no puede ser cierta. Tal conjetura podría ser cierta; podría ser incluso una verdad necesaria; pero nosotros no podemos saber que sea verdadera, aunque podamos creer que lo es. Además de la creencia teológica, es decir, de la fe en las verdades reveladas, hay lugar a una creencia que descanse en argumentos más o menos probables.

El argumento probable de Nicolás de Autrecourt en favor de la existencia de Dios era parte de la filosofía positiva que él propuso como probable. En mi opinión, no vale la pena que entremos en detalle en esa filosofía. Aparte del hecho de que fue propuesta meramente como una hipótesis probable, sus diversas partes no son siempre, ni mucho menos, coherentes entre sí. Podemos mencionar, sin embargo, que, para Nicolás, probablemente no hay compatibilidad entre la corruptibilidad de las cosas y la bondad del universo. Expresado positivamente, eso significa que las cosas son probablemente eternas. Para poner de manifiesto que esa suposición no puede ser excluida por la observación, Nicolás argumentaba que el hecho de que veamos

18. Lappe, 33*, 12-14.
19. *Ibid.*, 18-19.
20. *Exigit*, p. 185.

que *B* sucede a *A* no garantiza nuestra conclusión de que *A* haya cesado de existir. Podemos no ver más a *A*, pero no vemos que *A* ha dejado de existir. Y no podemos establecer, mediante el razonamiento, que ya no existe. Si pudiéramos, podríamos establecer por razonamiento que todo lo que no es observado no existe, y no podemos establecer tal cosa. La doctrina aristotélica del cambio no puede afirmarse con certeza. Además, la corrupción de las substancias puede explicarse mucho mejor sobre la base de una hipótesis atomista que sobre la base de los principios aristotélicos. El cambio substancial puede significar simplemente que una colocación de átomos es sucedida por otra, y el cambio accidental puede significar la adición de átomos nuevos a un complejo atómico, o la substracción de algunos átomos de ese complejo. Es probable que los átomos sean eternos, y que precisamente las mismas combinaciones se repitan en ciclos periódicos, eternamente.

En cuanto al alma humana, Nicolás de Autrecourt mantuvo la hipótesis de la inmortalidad. Pero sus sugerencias en esa materia están íntimamente relacionadas con una curiosa explicación del conocimiento. Como todas las cosas son eternas, puede suponerse que en el conocimiento el alma o mente entra en una unión temporal con el objeto de conocimiento. Y otro tanto puede decirse de la imaginación. El alma entra en un estado de conjunción con imágenes, pero las imágenes mismas son eternas. Esa hipótesis arroja luz, según Nicolás, sobre la naturaleza de la inmortalidad. Podemos suponer que después de la muerte acuden a las almas buenas pensamientos nobles, y a las almas malas malos pensamientos. O podemos suponer que las almas buenas entran en unión con una mejor colección de átomos y pasan a estar dispuestas a experiencias mejores que las que recibieron en sus anteriores estados de encarnación, en tanto que las almas malas entran en unión con átomos peores y quedan dispuestas a recibir más experiencia y pensamientos malos que en sus anteriores estados de encarnación. Nicolás pretendía que esa hipótesis no era incompatible con la doctrina cristiana de recompensas y castigos después de la muerte; pero añadía una prudente cualificación. Decía que sus enunciados eran más probables que los que durante mucho tiempo habían parecido probables, pero que no por ello dejaba de ser posible que alguien privase de probabilidad a sus propios enunciados; y, teniendo en cuenta esa posibilidad, que lo mejor era adherirse a las enseñanzas bíblicas sobre recompensas y castigos. En los *Artículos del cardenal Curti* se calificó a esa línea de argumentación de "excusa de zorro" (*excusatio vulpina*).[21]

Evidentemente, la filosofía positiva de Nicolás de Autrecourt difería de la teología católica en algunos puntos. Y Nicolás no vaciló en decir que sus enunciados eran más probables que las afirmaciones contrarias. Pero hay que interpretar esa actitud con algún cuidado. Nicolás no afirmaba que sus doctrinas fueran verdaderas y las opuestas falsas; lo que él decía era que si las

21 Lappe, 39*, 8.

proposiciones contradictorias a las suyas propias se consideraban simplemente en cuanto a su probabilidad, es decir, en cuanto conclusiones probables de la razón, eran menos probables que las suyas. Por ejemplo, la doctrina teológica de que el mundo no ha existido desde la eternidad era para él indudablemente verdadera, siempre que se considerara como una verdad revelada. Pero, si se atiende simplemente a los argumentos filosóficos que pueden aducirse en favor de su verdad, debe admitirse, según Nicolás de Autrecourt, que éstos son menos probables que los argumentos filosóficos que pueden aducirse en favor de la proposición contradictoria. No obstante, no tenemos derecho a concluir que aquélla no es verdadera. Por todo lo que sabemos, podría incluso ser una verdad necesaria. La probabilidad ha de interpretarse en términos de la evidencia natural de la que nosotros podemos disponer en un momento dado, y una proposición puede ser, para nosotros, más probable que su contradictoria, aun cuando en realidad sea falsa y su contradictoria sea verdadera. Nicolás de Autrecourt no propuso una teoría de la doble verdad ni negó ninguna doctrina definida de la Igesia. Cuál fuese su actitud subjetiva es una cuestión acerca de la cual no podemos estar seguros. Pierre d'Ailly afirmó que buen número de proposiciones de Nicolás fueron condenadas por envidia o mala voluntad; y el propio Nicolás de Autrecourt mantuvo que le habían sido atribuidas algunas afirmaciones que o no eran en absoluto suyas o no tenían el sentido con que le eran atribuidas y con el que fueron condenadas. Es difícil juzgar hasta qué punto está justificado tomar las declaraciones de Nicolás al pie de la letra, y hasta qué punto puede suponerse que sus críticos tenían razón al rechazar dichas declaraciones como "excusas de zorro". Creo que no debe dudarse que era sincero al decir que la filosofía que él proponía como "probable" estaba falta de verdad en aquello en que chocase con las enseñanzas de la Iglesia. Al menos no hay verdadera dificultad en aceptar su sinceridad en ese punto, ya que, aparte de cualesquiera otras consideraciones, habría sido enteramente inconsecuente con el aspecto crítico de su filosofía si hubiese visto como ciertas las conclusiones de su filosofía positiva. Por otra parte, no es fácil aceptar la pretensión de Nicolás de que los puntos de vista críticos expuestos en su correspondencia con Bernardo de Arezzo fueron propuestos como una especie de experimento de razonamiento. Sus cartas a Bernardo no producen esa impresión, si bien no puede excluirse la posibilidad de que la explicación ofrecida a sus jueces representase su verdadero pensamiento. Después de todo, Nicolás no fue ni mucho menos el único filósofo de su tiempo que adoptó una actitud crítica hacia la metafísica tradicional, aunque también es verdad que él fue más lejos que la mayoría.

Está, sin embargo, perfectamente claro que Nicolás de Autrecourt se propuso conscientemente atacar la filosofía de Aristóteles, y que consideraba su propia filosofía positiva como una hipótesis más probable que el sistema aristotélico. Se declaró atónito ante el hecho de que algunos estudiasen a Aristóteles y a su "Comentador" (Averroes) hasta la decrepitud de la vejez, y

abandonasen las cuestiones morales y el cuidado del bien común en provecho del estudio de Aristóteles. Esas gentes se comportan de ese modo hasta tal punto que, cuando el amigo de la verdad se alza y toca una trompeta para despertar de su sueño a los durmientes, son grandemente disgustados y se precipitan sobre él como los guerreros se lanzan a un combate a muerte.[22]

La mención de las "cuestiones morales" y del "bien común" nos lleva a preguntarnos cuál fue la doctrina ética y política de Nicolás de Autrecourt. No abundan los elementos de juicio que nos permitan ir muy lejos en esa materia. Pero parece claro que Nicolás mantenía la teoría ockhamista del carácter arbitrario de la ley moral. Entre sus proposiciones condenadas hay una de este tenor: "Dios puede ordenar a una criatura racional que le odie, y la criatura racional tendrá mayor mérito por obedecer ese precepto que por amar a Dios en obediencia a un precepto. Porque la criatura haría aquello (es decir, odiar a Dios) con mayor esfuerzo y más contra su inclinación".[23] En cuanto a política, se dice que Nicolás de Autrecourt dio a conocer una proclama que decía que quienquiera que quisiese oír lecciones sobre la *Política* de Aristóteles, junto con discusiones sobre la justicia y la injusticia que capacitarían a los hombres a hacer leyes nuevas o a corregir las ya existentes, podría dirigirse a un determinado lugar donde encontraría al Maestro Nicolás de Autrecourt, que le enseñaría todas esas cosas.[24] Es difícil asegurar hasta qué punto esa proclama es prueba de una seria preocupación de Nicolás por el bienestar público y hasta qué punto es una expresión de amor a la notoriedad.

He hecho una exposición de las ideas filosóficas de Juan de Mirecourt y de Nicolás de Autrecourt en un capítulo sobre el "movimiento ockhamista". ¿Está justificado este modo de hacer? La filosofía positiva de Nicolás de Autrecourt, que éste propuso como probable, no era ciertamente la filosofía de Guillermo de Ockham; y, en ese aspecto, sería enteramente equivocado llamar a Nicolás "ockhamista". En cuanto a su filosofía crítica, tampoco fue la misma que la de Ockham, y no puede llamarse a Nicolás con justicia "ockhamista" si por ese término se entiende "discípulo de Ockham". Además, el tono de los escritos de Nicodlás de Autrecourt es diferente de los del teólogo franciscano. No obstante, Nicolás fue un representante extremo de aquel movimiento crítico de pensamiento que fue una característica dominante de la filosofía del siglo XIV y que encuentra expresión en un aspecto del ockhamismo. Ya he indicado anteriormente que utilizo el término "movimiento ockhamista" para denotar un movimiento filosófico que estuvo caracterizado, en parte, por una actitud crítica hacia las presuposiciones y argumentos de la metafísica tradicional, y si el término se utiliza en ese sentido creo que está justificado que se hable de Juan de Mirecourt y Nicolás de Autrecourt como pertenecientes al movimiento ockhamista.

22. Cf. *Exigit*, pp. 181-2.
23. Lappe, 41*, 31-4.
24. *Ibid.*, 40*, 26-33.

Nicolás de Autrecourt no fue un escéptico, si por ese término se entiende un filósofo que niega o pone en duda la posibilidad de alcanzar clase alguna de conocimiento cierto. Él sostuvo que se puede conseguir la certeza en lógica y matemáticas, y en la percepción inmediata. En términos modernos, reconoció como ciertas tanto las proposiciones analíticas (las proposiciones a las que ahora se llama a veces "tautologías") cuanto las proposiciones empíricas básicas, aunque debe añadirse que, según Nicolás, podemos tener conocimiento evidente inmediato sin que ese conocimiento sea expresado en una proposición. Por el contrario, las proposiciones que contienen la aserción de una relación causal en sentido metafísico, o las proposiciones basadas en una inferencia de un existente a otro, le parecían hipótesis empíricas, pero no proposiciones ciertas. No hay que convertir, sin embargo, a Nicolás de Autrecourt en un "positivista lógico". Él no negó que los enunciados metafísicos o teológicos tuvieran sentido; al contrario, presupuso la certeza de fe y admitió la revelación como una fuente de certeza absoluta.

4. He anunciado mi intención de concluir este capítulo con algunas observaciones sobre la influencia del nuevo movimiento en las universidades, especialmente en aquellas que fueron fundadas en la última parte del siglo XIV y durante el XV.

En 1389, en la universidad de Viena se aprobó un estatuto que exigía de los estudiantes de la facultad de Artes que asistiesen a las lecciones de las obras de lógica de Pedro Hispano, y estatutos posteriores impusieron una obligación similar relativa a las obras lógicas de autores ockhamistas, como William Heytesbury. El nominalismo estuvo también fuertemente representado en las universidades alemanas de Heidelberg (fundada en 1386), Erfurt (1392), y Leipzig (1409), y en la universidad polaca de Cracovia (1397). Se dice que la universidad de Leipzig debió su origen al éxodo de nominalistas de Praga, donde Juan Hus y Jerónimo de Praga enseñaban el realismo escotista que habían aprendido de John Wycliffe (1320-1384, aproximadamente). Cuando el concilio de Constanza condenó los errores teológicos de Juan Hus en 1415, los nominalistas se apresuraron a decir que el realismo escotista también había sido condenado, aunque no había sido así.

En la primera mitad del siglo XV tuvo lugar un renacer bastante sorprendente de la filosofía de san Alberto Magno. Al parecer los nominalistas abandonaron París a comienzos del siglo, en parte por las condiciones producidas por la Guerra de los Cien Años, aunque Ehrle acierta indudablemente al conectar el renacimiento del "albertismo" con el regreso de los dominicos a París, en 1403. Los dominicos habían abandonado la ciudad en 1387. Pero la supremacía del albertismo no duró mucho, porque los nominalistas regresaron en 1437, después que la ciudad hubo sido liberada de los ingleses. El primero de marzo de 1474, el rey Luis XI promulgó un decreto que prohibía la enseñanza del nominalismo y ordenaba la confiscación de libros nominalistas; pero en 1481 se levantó la prohibición.

Así pues, en el siglo XV el nominalismo ocupó sólidas posiciones en

París, Oxford y muchas universidades alemanas; pero las antiguas tradiciones mantuvieron el campo en ciertos lugares. Tal fue el caso de la universidad de Colonia, fundada en 1389. En Colonia las doctrinas dominantes fueron las de san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino. Después de la condena de Juan Hus, los príncipes electores pidieron a la universidad que adoptase el nominalismo, sobre la base de que el realismo, más anticuado, conducía fácilmente a la herejía, aun cuando no fuese malo en sí mismo. Pero en 1425 la universidad replicó que, aunque no se privaba a nadie de adoptar el nominalismo si así le parecía, las doctrinas de san Alberto, santo Tomás, san Buenaventura, Gil de Roma y Duns Escoto, estaban libres de toda sospecha. En todo caso, decía la universidad, las herejías de Juan Hus no eran consecuencia del realismo filosófico, sino de las doctrinas teológicas de Wycliffe. Además, si el realismo fuera prohibido en Colonia, los estudiantes abandonarían la universidad.

A la universidad de Colonia debemos asociar la de Lovaina, fundada en 1425. Los estatutos de 1427 exigían de los candidatos al doctorado que jurasen no enseñar nunca las doctrinas de Buridan, Marsilio de Inghen, Ockham, o sus seguidores; y en 1480 los profesores que exponían Aristóteles a la luz de las teorías ockhamistas fueron amenazados con ser suspendidos en su cargo.

No puede decirse, pues, ni mucho menos, que los adictos a la *via antiqua* fuesen completamente derrotados por los nominalistas. En realidad, a mediados del siglo XIV el realismo ganó pie en Heidelberg. Además, los adictos a la tradición pudieron enorgullecerse de algunos nombres eminentes. El principal de entre ellos fue Juan Capreolo (1380-1444, aproximadamente), un dominico lector durante algún tiempo en París y más tarde en Toulouse. Capreolo se propuso defender las doctrinas de santo Tomás contra las opiniones adversas de Duns Escoto, Durando, Enrique de Gante, y todos los adversarios en general, incluidos los nominalistas. Su gran obra, que fue completada poco antes de su muerte en Rodez, y que ganó para él el título de *Princeps thomistarum*, fue los *Libri IV defensionum theologiae Divi Thomae de Aquino*. Juan Capreolo fue el primero de la línea de dominicos tomistas distinguidos y comentadores de santo Tomás que, en un período posterior, incluiría a hombres como Cayetano (muerto en 1535) y Juan de Santo Tomás (muerto en 1644).

En las universidades italianas hubo, en Bolonia, una corriente de aristotelismo averroísta, que estuvo representada en la primera mitad del siglo XIV por pensadores como Tadeo de Parma y Angelo de Arezzo, y pasó a Padua y Venecia, donde estuvo representada por Pablo de Venecia (muerto en 1429), Cayetano de Thiena (muerto en 1465), Alejandro Achillini (muerto en 1512) y Agustín Nifo (muerto en 1546). La primera edición impresa de Averroes apareció en Padua en 1472. Más adelante diremos alguna cosa, en conexión con la filosofía del Renacimiento, acerca de la controversia entre los que seguían la interpretación averroísta de Aristóteles y los que se ate-

nían a la interpretación dada por Alejandro de Afrodisia, y acerca de la condena de 1513. Menciono aquí a los averroístas simplemente como una ilustración del hecho de que no debe considerarse que la *via moderna* barriese todas las formas de pensamiento anterior durante los siglos XIV y XV.

No obstante, el nominalismo poseía ese atractivo que procede de la modernidad y la novedad, y tuvo, como hemos visto, una amplia difusión. Una figura notable entre los nominalistas del siglo XV fue Gabriel Biel (1425-1495, aproximadamente), que enseñó en Tübingen y compuso un epítome de los Comentarios de Guillermo de Ockham a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. La obra de Biel era una exposición clara y metódica del ockhamismo, y aunque su autor no pretendía ser sino un seguidor y expositor de Ockham, ejerció una considerable influencia. En realidad, a los ockhamistas de las universidades de Erfurt y Wittenberg se les conocía como "los gabrielistas". Posiblemente sea interesante advertir que Gabriel Biel no interpretaba la teoría moral de Ockham en el sentido de que no haya un orden moral natural. Hay objetos o fines, aparte de Dios, que pueden ser elegidos de acuerdo con la recta razón, y filósofos paganos como Aristóteles, Cicerón y Séneca, pudieron realizar actos moralmente buenos y virtuosos. Por su "absoluto poder", Dios podría, ciertamente, ordenar actos opuestos a los dictados de la razón natural; pero eso no altera el hecho de que esos dictados pueden ser reconocidos sin necesidad de la revelación.

5. Finalmente se puede recordar que el movimiento ockhamista, o nominalismo, tenía varios aspectos. En el aspecto puramente lógico fue en parte un desarrollo de la lógica de términos y de la teoría de la *suppositio*, tal como se encuentran en lógicos pre-ockhamistas como Pedro Hispano. La lógica terminista fue utilizada por Guillermo de Ockham para excluir todas las formas de realismo. El problema de los universales fue tratado desde el punto de vista lógico, más que desde el ontológico. El universal es el término abstracto considerado según su contenido lógico, y ese término representa en la proposición cosas individuales, que son las únicas cosas que existen.

Esa lógica terminista no tenía por sí misma consecuencias escépticas referentes al conocimiento, ni Ockham consideró que las tuviera. Pero junto con el aspecto lógico del nominalismo hay que tener en cuenta el análisis de la idea de causalidad y las consecuencias de ese análisis en cuanto al *status* epistemológico de las hipótesis empíricas. En la filosofía de un hombre como Nicolás de Autrecourt hemos visto una tajante distinción entre las proposiciones formales o analíticas, que son ciertas, y las hipótesis empíricas, que no lo son ni pueden serlo. En el caso de Ockham, esa opinión, en la medida en que él la mantuvo, estaba íntimamente relacionada con su insistencia en la omnipotencia divina; en el caso de Nicolás de Autrecourt, el trasfondo teológico fue mucho menos evidente.

Hemos visto también cómo los nominalistas (unos más que otros) tendieron a adoptar una actitud crítica hacia los argumentos metafísicos de los

filósofos anteriores. Esa actitud fue plenamente explícita en un extremista como Nicolás de Autrecourt, ya que éste la hizo descansar en su posición general de que no es posible inferir con certeza la existencia de una cosa a partir de la existencia de otra cosa distinta. Los argumentos metafísicos no son demostrativos, sino sólo probables.

Pero sea lo que fuere lo que uno se sienta inclinado a pensar en tal o cual caso aislado, esa actitud crítica a propósito de la especulación metafísica estuvo combinada, prácticamente siempre, con una firme fe teológica y una firme creencia en la revelación como fuente de conocimiento cierto. Esa firme creencia es particularmente impresionante en el caso del propio Ockham. La opinión de éste de que es posible tener lo que, desde un punto de vista psicológico, sería la intuición de una cosa no existente, y su teoría acerca de la última dependencia de la ley moral de la decisión divina, no fueron expresiones de escepticismo, sino del tremendo énfasis que puso en la omnipotencia divina. Si alguien intenta convertir a los nominalistas en racionalistas, o incluso en escépticos, en el sentido moderno, lo que hace es sacarles de su engarce histórico y arrancarles de su trasfondo mental. Con el tiempo, el nominalismo llegó a ser una de las corrientes regulares del pensamiento escolástico; y se instituyó una cátedra teológica de nominalismo incluso en la universidad de Salamanca.

Pero el nominalismo sufrió el destino de la mayoría de las escuelas de pensamiento filosófico. Comenzó evidentemente como algo nuevo; y, sea cual sea nuestra opinión sobre las diversas doctrinas de los nominalistas, es difícil negar que éstos tenían algo que decir. Ayudaron al desarrollo de los estudios de lógica y suscitaron problemas importantes. Pero en el transcurso del tiempo se manifestó una tendencia a las minucias lógicas, y tal vez eso pueda relacionarse con su actitud reservada hacia la metafísica. Los refinamientos lógicos y la exagerada sutilidad tendieron a agotar las energías de los últimos nominalistas; y, cuando la filosofía recibió un ímpetu nuevo en la época del Renacimiento, ese ímpetu no procedió de los nominalistas.

CAPÍTULO X

EL MOVIMIENTO CIENTÍFICO

La ciencia física en los siglos XIII y XIV. — El problema del movimiento: ímpetu y gravedad. — Nicolás Oresme: la hipótesis de la rotación de la Tierra. — La posibilidad de otros mundos. — Algunas implicaciones científicas del nominalismo; e implicaciones de la teoría del "impetus".

1. Durante largo tiempo ha estado muy extendida la suposición de que en la Edad Media no se tuvo ningún respeto a la experiencia, y que las únicas ideas de orden científico que poseyeron los medievales fueron adoptadas de manera no crítica de Aristóteles y otros autores no cristianos. Se suponía que la ciencia comenzó de nuevo, después de siglos de casi completa inactividad, en la época del Renacimiento. Más tarde se descubrió que durante el siglo XIV había habido un considerable interés por cuestiones científicas, y que en esa época se hicieron algunos descubrimientos importantes y hubo numerosos defensores de diversas teorías que no derivaban de Aristóteles, y que ciertas hipótesis que solían vincularse a los científicos del Renacimiento habían sido propuestas a finales de la Edad Media. Al mismo tiempo, los progresos en el conocimiento de la filosofía medieval tardía sugirieron que el movimiento científico del siglo XIV debía relacionarse con el ockhamismo o nominalismo, en gran medida sobre la base de que Ockham, y los que pertenecieron más o menos al mismo movimiento de pensamiento, insistieron en la primacía de la intuición o experiencia inmediata para la adquisición de conocimiento de hecho. No es que se pensase que el propio Ockham hubiese dado muestras de gran interés por las cuestiones científicas; pero su insistencia en la intuición como única base del conocimiento factual, y el lado empirista de su filosofía, parecen haber dado un vigoroso impulso a los intereses e investigaciones científicas. Ese modo de ver armonizaba con la perspectiva tradicional, puesto que se suponía que Ockham y los nominalistas habían sido resueltos anti-aristotélicos.

No tengo ni mucho menos la intención de negar que haya algo de verdad en esa interpretación de los hechos. Aunque no es posible llamar a Ockham simplemente "anti-aristotélico" sin muchas reservas, ya que en algunas mate-

rias se veía a sí mismo simplemente como el intérprete del verdadero Aristóteles, su filosofía, en ciertos aspectos importantes, estuvo indudablemente en divergencia con la de Aristóteles, y está claro que algunos pensadores pertenecientes al movimiento nominalista fueron extremadamente hostiles al aristotelismo. Además, probablemente es verdad que la insistencia ockhamista en la experiencia como base de nuestro conocimiento de las cosas existentes fue favorable al desarrollo de la ciencia empírica. Tal vez sea difícil apreciar la influencia positiva de una teoría epistemológica en el desarrollo de la ciencia, pero es razonable pensar que la doctrina de la primacía de la intuición no debía desanimar tal desarrollo sino, al contrario, animarlo. Además, si se supone que las causas no pueden ser descubiertas mediante una especulación *a priori*, sino recurriendo a la experiencia, es natural que la atención se dirija a la investigación de los datos empíricos. No hay duda de que puede decirse con justicia que la ciencia no consiste en "intuición", o en la mera observación de los datos empíricos; pero aquí no se trata de que el ockhamismo proporcionase una teoría del método científico, sino de que ayudó a crear un clima intelectual que facilitaba y tendía a promover la investigación científica. Porque al dirigir la mente de los hombres hacia los hechos o datos empíricos en la adquisición de conocimiento, los apartaba al mismo tiempo de la aceptación pasiva de la opinión de los pensadores ilustres del pasado.

Pero aunque no sería correcto descartar la relación de la ciencia del siglo XIV con el ockhamismo, sería igualmente incorrecto atribuir el desarrollo de dicha ciencia al ockhamismo como una causa suficiente. En primer lugar, no está claro en qué medida puede llamarse "ockhamistas" a los físicos del siglo XIV, ni siquiera si se emplea el término en un sentido amplio. Una de las figuras más destacadas de las que se interesaron por las teorías físicas fue Juan Buridan, rector, durante algún tiempo, de la universidad de París, que murió hacia el año 1360. Ese teólogo, filósofo y físico, estuvo influido por la lógica terminista y por ciertas opiniones sostenidas por Guillermo de Ockham; pero no fue ni mucho menos un puro nominalista. Aparte del hecho de que en su condición oficial de rector debe ser asociado a la condenación de teorías nominalistas en 1340, Buridan mantenía, por ejemplo, en sus escritos que es posible probar la existencia de una cosa a partir de la existencia de otra cosa, y, en consecuencia, que es posible probar la existencia de Dios. Alberto de Sajonia fue bastante más ockhamista. Rector de la universidad de París en 1353, llegó a ser en 1365 el primer rector de la universidad de Viena. Aquel mismo año fue nombrado obispo de Halberstadt, puesto en el que murió, en 1390. Alberto de Sajonia siguió a Ockham en lógica, pero no fue un partidario extremoso de la *via moderna*. Es verdad que sostenía que la certeza proporcionada por la experiencia no puede ser absoluta; pero parece que su opinión de que los enunciados empíricos tienen carácter hipotético se debía, más que a ninguna otra consideración, a su convicción de que Dios puede "interferir" milagrosa-

mente en el orden natural. Marsilio de Inghen (muerto en 1396), que fue rector de la universidad de París en 1367 y 1371, y primer rector de la universidad de Heidelberg en 1386, fue ciertamente un declarado partidario de la *via moderna*; pero, al parecer, templó la posición nominalista en el problema de los universales con una dosis de realismo, y pensó que el metafísico puede probar la existencia y la unicidad de Dios. En cuanto a Nicolás Oresme, que enseñó en París y murió siendo obispo de Lisieux en 1382, tuvo mucho más de físico que de filósofo, aunque tuvo, sin duda, preocupaciones teológicas y filosóficas.

Creo, pues, que puede decirse que las figuras más destacadas del movimiento científico del siglo XIV estuvieron en la mayoría de los casos vinculadas al movimiento ockhamista. Y, si se utiliza el término "nominalista" para designar a los que adoptaron la lógica ockhamista o terminista, aquellas figuras pueden ser llamadas "nominalistas". Pero sería un error suponer que todos ellos se adhirieron a las opiniones de Ockham sobre la metafísica; y sería un error aún mayor suponer que compartieron la posición filosófica extremista de un pensador como Nicolás de Autrecourt. De hecho, tanto Juan Buridan como Alberto de Sajonia atacaron a Nicolás de Autrecourt. Sin embargo, está bastante claro que la *via moderna* en filosofía estimuló los progresos científicos del siglo XIV, aun cuando no fuera la causa de éstos.

Está claro que el movimiento nominalista no puede ser considerado causa suficiente del desarrollo de la ciencia en el siglo XIV, por el hecho de que la ciencia del siglo XIV fue en buena medida continuación y desarrollo de la ciencia del siglo XIII. Ya he indicado que la moderna investigación ha puesto a la luz la realidad del progreso en el siglo XIV. Pero la investigación está igualmente poniendo a la luz los trabajos científicos que se realizaron en el XIII. Aquellos trabajos fueron estimulados principalmente por las traducciones de obras científicas griegas y árabes; pero no por ello fueron menos reales. La ciencia medieval fue indudablemente primitiva y rudimentaria si se compara con la ciencia de la era postrenacentista; pero ya no hay excusa para decir que en la Edad Media no hubo ciencia alguna fuera de los campos de la teología y la filosofía. No solamente hubo un desarrollo científico en la Edad Media, sino que hubo también, en cierto grado, una continuidad entre la ciencia de la última Edad Media y la ciencia del Renacimiento. Sería estúpido empequeñecer los logros de los científicos del Renacimiento o pretender que todas sus hipótesis o descubrimientos fueron anticipados en la Edad Media. Pero también es estúpido describir la ciencia del Renacimiento como sin antecedentes ni herencias históricas.

En el siglo XIII cierto número de pensadores había insistido en la necesidad de la observación o "experiencia" para los estudios científicos. En el anterior volumen de esta Historia hemos hecho mención en ese sentido de san Alberto Magno (1206-1280), Pierre de Maricourt (fechas exactas desconocidas), Roberto Grosseteste (1175-1253, aproximadamente) y Roger Bacon (nacido hacia 1212 y muerto después de 1292). Pierre de Maricourt, que

estimuló el interés de Bacon por las cuestiones científicas, es notable por su *Epistola de magnete*, que fue utilizada por William Gilbert en la segunda mitad del siglo XVI. Grosseteste escribió sobre óptica y trató de perfeccionar la teoría de la refracción contenida en obras griegas y árabes. La óptica constituyó también una de las preocupaciones principales de Bacon. El científico, matemático y filósofo de Silesia, Witelo, escribió sobre el mismo tema en su *Perspectiva*. Dicha obra fue compuesta sobre los escritos del científico islámico Alhazen, y Kepler ofreció más tarde algunos desarrollos de las ideas de Witelo en su *Ad Vitellionem paralipomena* (1604). El dominico Teodorico de Freiberg (muerto hacia 1311) desarrolló una teoría para explicar el arco iris sobre base experimental, teoría que fue adoptada por Descartes; [1] y otro dominico, Jordano Nemorarius, hizo descubrimientos en mecánica.

Pero aunque los físicos del siglo XIII insistieron en la necesidad de la observación para la investigación científica, y aunque un hombre como Roger Bacon tuvo la agudeza de ver los fines prácticos a que podían dirigirse los descubrimientos científicos, tampoco fueron ciegos para los aspectos teoréticos del método científico. No consideraban la ciencia como consistente en la mera acumulación de datos empíricos, ni atendieron simplemente a los resultados prácticos, reales o imaginados. Se interesaron por la explicación de los datos. Aristóteles había sostenido que el conocimiento científico se alcanza solamente cuando se está en posición de mostrar cómo los efectos observados se siguen de sus causas; y para Grosseteste y Bacon eso significaba en gran parte poder hacer una deducción matemática de los efectos. De ahí el gran énfasis puesto por Bacon en las matemáticas como clave de las demás ciencias. Además, mientras que Aristóteles no había indicado muy claramente cómo ha de obtenerse realmente un conocimiento de las "causas", Grosseteste y Bacon mostraron cómo ayuda a conseguir ese conocimiento la eliminación de teorías explicativas que son incompatibles con los hechos. En otras palabras, vieron no solamente que se puede llegar a hipótesis explicativas mediante el examen de los factores comunes en diferentes ejemplos del fenómeno investigado, sino también que es necesario verificar esas hipótesis mediante la consideración de los resultados que se seguirían si la hipótesis fuera correcta, y la subsiguiente experimentación para ver si realmente se seguían.

Así pues, la ciencia del siglo XIV no fue una conquista enteramente nueva: fue una continuación de la obra científica de la centuria anterior, del mismo modo que esa obra fue a su vez una continuación de los estudios científicos hechos por los físicos y matemáticos griegos y árabes. Pero en el siglo XIV otros problemas saltaron al primer plano, especialmente el problema del movimiento. Y la consideración de ese problema durante el siglo XVI pudo acaso sugerir una concepción de las hipótesis científicas que,

1. Teodorico acertó en la explicación de la forma del arco, aunque no en la de sus colores.

de haber sido aceptada por Galileo, podría haber hecho mucho para prevenir el choque de éste con los teólogos.

2. En la explicación aristotélica del movimiento se distinguía entre el movimiento natural y el no-natural. Un elemento como el fuego es por naturaleza ligero, y su tendencia natural es moverse hacia arriba, hacia su "lugar natural", mientras que la tierra es pesada y tiene un movimiento natural hacia abajo. Pero se puede tomar una cosa naturalmente pesada, por ejemplo, una piedra, y arrojarla hacia arriba; y mientras la piedra se mueve hacia arriba, su movimiento es no-natural. Aristóteles consideraba que ese movimiento no-natural requiere una explicación. La respuesta obvia a la pregunta de por qué la piedra se mueve hacia arriba es que es arrojada hacia arriba. Pero una vez que la piedra ha salido de la mano de la persona que la arroja continúa, durante algún tiempo, moviéndose hacia arriba. La respuesta de Aristóteles a la pregunta de por qué ocurre eso era que la persona que arroja la piedra e inicia así el movimiento de ésta hacia arriba, mueve no solamente la piedra, sino también el aire que la rodea. Ese aire mueve hacia arriba el aire que tiene encima, y cada porción de aire movido empuja a la piedra, hasta que los sucesivos movimientos de porciones de aire se hacen tan débiles que la tendencia natural de la piedra al movimiento hacia abajo puede por fin reafirmarse. La piedra entonces comienza a moverse hacia su lugar natural.

Esa explicación del movimiento "no-natural" o "violento" fue rechazada por Guillermo de Ockham. Si es el aire lo que mueve a una flecha disparada, entonces si dos flechas chocan en el aire tendremos que decir que en el mismo momento el mismo aire está causando movimientos en direcciones opuestas; y no es así.[2] Por otra parte, no se puede suponer que una piedra arrojada hacia arriba continúe moviéndose en virtud de un poder o cualidad que le sean comunicados. No hay prueba empírica de la existencia de ninguna cualidad así, distinta del proyectil. Si hubiese una cualidad semejante podría ser conservada por Dios aparte del proyectil; pero sería absurdo suponer que pudiera ocurrir tal cosa. El movimiento local no supone nada más que una "cosa permanente" y el término de ese movimiento.[3]

Ockham rechazó, pues, la idea de una cualidad impresa al proyectil por el agente como explicación del movimiento; y, en esa medida, puede decirse que anticipó la ley de inercia. Pero los físicos del siglo XIV no se contentaron con decir que una cosa se mueve porque está en movimiento: prefirieron adoptar la teoría del *impetus,* que había sido propuesta por Juan Filópono a comienzos del siglo VI, y que ya había sido adoptada por el franciscano Pedro Juan Olivi (1248-1298, aproximadamente), el cual habló del impulso *(impulsus)* o "inclinación" dado al proyectil por el agente motor. Esa cualidad o energía en virtud de la cual una piedra, por ejemplo,

2. II *Sent.,* 18, J.
3. *Ibid.,* 9, E.

continúa moviéndose después de salida de la mano del que la arroja, hasta que es superada por la resistencia del aire y el peso de la piedra, fue llamada *impetus* por los físicos del siglo XIV. Éstos apoyaron la teoría por razones empíricas, puesto que mantenían que "salvaba las apariencias" mejor que la teoría de Aristóteles. Por ejemplo, Juan Buridan sostuvo que la teoría aristotélica del movimiento no permitía explicar el movimiento de la peonza que da vueltas, mientras que la teoría del *impetus* sí lo permitía. La peonza que gira, decía Buridan, permanece en un mismo lugar; no abandona su lugar para que éste pudiera ser entonces llenado por el aire que la movería. Pero aunque los físicos del siglo XIV trataron de apoyar empíricamente la teoría del *impetus,* o de verificarla, no se limitaron a consideraciones puramente físicas, sino que introdujeron cuestiones filosóficas enunciadas en las categorías tradicionales. Por ejemplo, en sus *Abbreviationes super VIII libros physicorum,* Marsilio de Inghen planteó la cuestión de a qué categoría o *praedicamentum* habría que asignar el *impetus.* Marsilio no proporcionó una respuesta definida a dicha pregunta; pero está claro que pensaba que hay diversas especies de ímpetus, porque algunos proyectiles se mueven hacia arriba, otros hacia abajo, algunos hacia delante en línea recta, otros en círculo. Igualmente Alberto de Sajonia, aunque declarase que la cuestión de si el *impetus* es substancia o accidente es una cuestión para el metafísico y no para el físico, él mismo afirmó que es una cualidad, es decir, un accidente. En todo caso está claro que aquellos físicos veían el ímpetu como algo distinto del proyectil o cuerpo en movimiento, y comunicado a éste. No siguieron a Guillermo de Ockham en su negación de toda realidad distinta de ese estilo.

Con respecto al movimiento de los cuerpos celestes se hizo una interesante aplicación de la teoría del ímpetu. En su Comentario a la *Metafísica,*[4] Juan Buridan afirmó que Dios comunicó a los cuerpos celestes un ímpetu originario que era de la misma especie que el ímpetu en virtud del cual se mueven los cuerpos terrestres. No hay necesidad alguna de suponer que los cuerpos celestes están hechos de un elemento especial (la "quintaesencia" o quinto elemento) que solamente puede moverse en movimiento circular. Ni tampoco es necesario postular inteligencias de las esferas que den cuenta de los movimientos de éstas. El movimiento sobre la tierra y el movimiento en los cielos pueden explicarse de la misma manera. Lo mismo que un hombre comunica un ímpetu a la piedra que lanza al aire, Dios comunicó ímpetu a los cuerpos celestes cuando los creó. La razón por la que estos últimos continúan moviéndose mientras que la piedra cae luego al suelo es simplemente que la piedra encuentra resistencia, mientras que los cuerpos celestes no la encuentran. El ímpetu de la piedra es gradualmente superado por la resistencia del aire y la fuerza de gravedad; y la operación de esos dos factores tiene por resultado que la piedra se mueva finalmente.

4 12, 9.

hacia su lugar natural. Pero, aunque los cuerpos celestes no estén compuestos de una materia especial propia de ellos, aquellos factores no operan en su caso: la gravedad, en el sentido de un factor que hace que un cuerpo tienda hacia la tierra como hacia su lugar natural, solamente opera en relación con los cuerpos que están dentro de la esfera terrestre.

Esa teoría del ímpetu fue adoptada sin reservas por Alberto de Sajonia, Marsilio de Inghen y Nicolás Oresme. El primero de ellos trató de dar una explicación clara de lo que debía entenderse por gravedad. Distinguió entre el centro de gravedad de un cuerpo y el centro de su volumen, que no son necesariamente el mismo. En el caso de la tierra son diferentes, ya que la densidad de la tierra no es uniforme; y, cuando hablamos del "centro de la Tierra" en conexión con la gravedad, de lo que debemos hablar es de su centro de gravedad. La tendencia de un cuerpo a moverse hacia su lugar natural puede, pues, entenderse en el sentido de una tendencia a unir su propio centro de gravedad con el centro de gravedad de la Tierra o "centro de la Tierra". Lo que significa el término "gravedad de un cuerpo" es, precisamente, esa tendencia. Vale la pena notar que esa "explicación" es una explicación física; no es una explicación en términos de "causas últimas", sino una exposición positiva de lo que ocurre, o de lo que se piensa que ocurre.

3. Las implicaciones más amplias de la teoría del *impetus* serán brevemente discutidas más adelante, en este mismo capítulo. Por el momento, deseo mencionar un par de desarrollos más, relacionados con los problemas del movimiento.

Nicolás Oresme, que fue uno de los físicos medievales más distinguidos e independientes, hizo varios descubrimientos en el terreno de la dinámica. Encontró, por ejemplo, que cuando un cuerpo se mueve con una velocidad uniformemente acelerada la distancia que recorre es igual a la distancia recorrida en el mismo tiempo por un cuerpo que se mueve con una velocidad uniforme igual a la alcanzada por el primer cuerpo en el instante medio de su carrera. Además, trató de encontrar un modo de expresar las sucesivas variaciones de intensidad para hacer más fácil su comprensión y comparación. El procedimiento que sugirió fue el de representarlas por medio de gráficas, haciendo uso de coordenadas rectangulares. El espacio o el tiempo podrían representarse por una línea recta que sirviera de base. Sobre esa línea Nicolás elevaba líneas verticales, cuya longitud correspondía a la posición o intensidad de la variable. Unía entonces los extremos de las líneas verticales, y, de ese modo, podía obtener una curva que representaba las fluctuaciones en la intensidad. Ese artificio geométrico preparó evidentemente el camino para ulteriores progresos matemáticos. Pero presentar a Nicolás Oresme como el fundador de la geometría analítica, en el sentido de atribuirle lo hecho por Descartes, sería una exageración, porque la presentación geométrica de Nicolás tendría que ser substituida por equivalentes numéricos. Ahora bien, eso no significa que su obra no tuviese im-

portancia ni que no representase un avance importante en el desarrollo de la matemática aplicada. No obstante, no parece que Nicolás advirtiese muy claramente la diferencia entre símbolo y realidad. Así, en su tratado *De uniformitate et difformitate intensionum* se representa el calor de intensidad variable como realmente compuesto de partículas geométricas de estructura piramidal, una idea que recuerda la afirmación de Platón en el *Timeo* de que las partículas de fuego poseen forma piramidal, puesto que las pirámides tienen "las aristas más agudas y los puntos más agudos en todas las direcciones".[5] De hecho, en el tratado *Du ciel et du monde,*[6] Nicolás manifiesta bastante claramente su predilección por Platón.

Uno de los problemas discutidos por Nicolás Oresme fue el del movimiento de la Tierra. La materia había sido ya, al parecer, discutida, en fecha anterior, porque Francisco de Meyronnes, un escotista que escribió a principios del siglo XIV, afirma que "un cierto doctor" mantenía que si fuese la Tierra lo que se movía en vez de moverse los cielos, habría un "mejor arreglo" *(melior dispositio).* Alberto de Sajonia desestimó como insuficientes los argumentos presentados en favor de la hipótesis de que la Tierra gira diariamente sobre su eje; pero Nicolás Oresme, que discutió la hipótesis con cierta extensión, la recibió más favorablemente, aunque por último prefirió no aceptarla.

En su tratado *Du ciel et du monde* Nicolás mantuvo en primer lugar que la observación directa no puede ofrecer la prueba de que el cielo o firmamento gire diariamente mientras la Tierra permanece en reposo. Por lo que respecta a las apariencias, todo sería igual si fuese la Tierra y no el cielo lo que girase. Por esa y otras razones, "concluyo que no puede mostrarse por experiencia alguna que el cielo sea movido con un movimiento diario y la Tierra no sea movida de ese modo".[7] En cuanto a los demás argumentos aducidos contra la posibilidad de la rotación diaria de la Tierra, para todos hay réplicas. Por ejemplo, del hecho de que partes de la tierra tiendan hacia su "lugar natural" con un movimiento descendente, no se sigue que la Tierra, como un todo, no pueda girar; no puede mostrarse que un cuerpo como un todo no pueda tener un movimiento simple mientras sus partes tienen otros movimientos.[8] Igualmente, aunque el cielo gire, no se sigue necesariamente que la Tierra esté en reposo. Cuando gira una rueda de molino el centro no permanece en reposo, como no sea un punto matemático, que no es en absoluto un cuerpo.[9] En cuanto a los argumentos tomados de las Escrituras, debe recordarse que las Escrituras hablan según un modo de hablar común, y que no hay que considerarlas necesariamente como si enunciasen proposiciones científicas en un caso particular. La afir-

5. *Timeo,* 56a.
6 62d., p. 280.
7. 140a., p. 273. Cito según la edición de A. D. Menut y A. J. Denomy.
8. 140d.-141a., p. 275.
9. 141b., p. 276.

mación bíblica de que el Sol fue detenido en su camino [10] no nos autoriza a concluir científicamente que el cielo se mueve, más de lo que frases como "Dios se arrepintió" nos autorizan a concluir que Dios puede realmente cambiar de intención, como un ser humano.[11] Como sea que a veces se dice o se da a entender que esa interpretación de afirmaciones bíblicas fue inventada por los teólogos solamente cuando la hipótesis copernicana había sido verificada y no podía ya ser rechazada, es interesante tomar nota de su clara enunciación por Nicolás Oresme, en el siglo XIV.

Por lo demás, pueden presentarse razones positivas en apoyo de la hipótesis de que la Tierra gira. Por ejemplo, es razonable suponer que un cuerpo que recibe la influencia de otro cuerpo se mueva para recibir esa influencia, como una tajada de carne que se está asando al fuego. Ahora bien, la Tierra recibe calor del Sol; es, pues, razonable suponer que se mueve para recibir su influencia.[12] Además, si se postula la rotación de la Tierra se pueden "salvar las apariencias" mucho mejor que con la hipótesis opuesta, ya que, si se niega el movimiento de la Tierra, se han de postular otros numerosos movimientos para explicar los datos empíricos.[13] Nicolás llama la atención sobre el hecho de que "Heráclito Póntico" (Heráclides del Ponto) había propuesto la hipótesis del movimiento de la Tierra; así pues, no se trataba de una idea nueva. No obstante, él mismo termina por rechazar la hipótesis, "a pesar de las razones en contrario, porque éstas son conclusiones que no son evidentemente concluyentes".[14] En otras palabras, Nicolás Oresme no está dispuesto a rechazar la opinión común de la época para substituirla por una hipótesis que no ha sido concluyentemente probada.

Nicolás Oresme tenía una mente crítica, y está claro que no fue un ciego seguidor de Aristóteles. Vio que el problema era el de cómo "salvar las apariencias", y se preguntó qué hipótesis daría cuenta de los datos empíricos con una mayor economía de pensamiento. Me parece bastante claro que, a pesar de su eventual aceptación de la opinión comúnmente admitida, él consideraba que la hipótesis de la rotación diaria de la Tierra sobre su eje satisfacía todas las exigencias mejor que la hipótesis opuesta. Pero no podría decirse lo mismo de Alberto de Sajonia, el cual rechazó la teoría de la rotación de la Tierra sobre la base de que no "salvaba las apariencias". Parece que él pensaba, como Francisco de Meyronnes, que la teoría pretendía que todos los movimientos de los cuerpos celestes podrían ser eliminados si se aceptaba la rotación de la Tierra; e hizo ver que los movimientos de los planetas no podrían ser eliminados por ese procedimiento. También Juan de Buridan rechazó la teoría de la rotación de la

10. *Josué*, 10, 13.
11. 141d-142a, pp. 276-7.
12. 142b, p. 277.
13. 143c-d, p. 278.
14. 144b, p. 279.

Tierra. aunque la discutió con simpatía. Fue Nicolás Oresme quien vio con claridad que la teoría eliminaría solamente la rotación diurna de las estrellas "fijas", y dejaría a los planetas en movimiento. Alguna de las razones que propuso en favor de la teoría eran buenas razones, pero otras no lo eran; y sería una extravagancia decir de Nicolás que ofreció una exposición de la hipótesis del movimiento de la Tierra más clara y más profunda que la de los astrónomos del Renacimiento, como pretendía P. Duhem. Es, sin embargo, evidente que hombres como Alberto de Sajonia y Nicolás Oresme pueden ser llamados con justicia precursores de los físicos, astrónomos y matemáticos del Renacimiento. En eso sí estaba P. Duhem plenamente justificado.

4. Una de las cuestiones discutidas en el *Du ciel et du monde* es la de si podría haber otros mundos además de éste. Según Nicolás Oresme, ni Aristóteles ni ningún otro han probado que Dios no pudiese crear una pluralidad de mundos. Es inútil tratar de concluir la unicidad del mundo a partir de la unicidad de Dios: Dios no es solamente uno y único, sino también infinito, y si hubiese una pluralidad de mundos ninguno de ellos estaría fuera de la presencia y el poder divinos.[15] Por otra parte, decir que, si hubiera otro mundo, el elemento tierra de ese otro mundo sería atraído a esta Tierra como a su lugar natural, no es una objeción válida: el lugar natural del elemento tierra en el otro mundo estaría en el otro mundo, y no en éste.[16] Nicolás concluye, sin embargo, que aunque ni por Aristóteles ni por ningún otro han sido aducidas pruebas suficientes para mostrar que no podría haber otros mundos además de éste, nunca ha habido, ni hay, ni habrá, ningún otro mundo corpóreo.[17]

5. La existencia de un cierto interés en los estudios científicos durante el siglo XIII ya ha sido anteriormente mencionada en este capítulo; y entonces sacamos la conclusión de que la obra científica del siglo siguiente no puede ser atribuida simplemente a la asociación de algunos de los físicos del siglo XIV con el movimiento ockhamista. Es verdad, sin duda, que ciertas posiciones filosóficas mantenidas por el propio Ockham o por otros seguidores de la *via moderna* debían tener influencia en las concepciones del método científico y del *status* de las teorías físicas. La combinación de una teoría "nominalista" o conceptualista de los universales con la tesis de que no se puede concluir con certeza la existencia de una cosa a partir de la existencia de otra, tenía que llevar a la conclusión de que las teorías físicas son hipótesis empíricas que pueden ser más o menos probables, pero que no pueden ser demostradas con certeza. Igualmente, el énfasis puesto por algunos filósofos en la experiencia y la observación como bases necesarias de nuestro conocimiento del mundo debía favorecer la opinión de que la probabilidad de una hipótesis empírica depende de la medida en que pueda

15. 38b-c, p. 243.
16. 38a-b, p. 243.
17. 39b-c, p. 244.

verificarse, es decir, de su capacidad para explicar o dar cuenta de los datos empíricos. Tal vez habría razones para sugerir que la filosofía del movimiento nominalista podía conducir a la conclusión de que las teorías físicas son hipótesis empíricas que suponen una cierta dosis de "dictado" a la naturaleza y de construcción *a priori*, pero que su probabilidad y su utilidad dependen de la medida en que puedan ser verificadas. Una teoría, podría haberse dicho, se construye sobre la base de datos empíricos, pero es una construcción mental sobre la base de dichos datos. Ahora bien, su objeto es explicar los fenómenos, y se verifica en la medida en que es posible deducir de ella fenómenos que son realmente observados en la vida ordinaria, o que se obtienen por experimentos artificiales y preconcebidos. Además, será preferible aquella teoría explicativa que tenga éxito en la explicación de los fenómenos con el menor número de supuestos y presupuestos y que, en consecuencia, satisfaga mejor el principio de economía.

Pero una cosa es decir que el nuevo movimiento filosófico del siglo XIV podía sugerir conclusiones de ese tipo, y otra cosa sería decir que esas conclusiones fueron realmente sacadas durante dicho siglo. Por una parte, no parece que filósofos como Guillermo de Ockham mostrasen un interés particular en cuestiones de teoría de la ciencia o de metodología científica como tal, y, por otra parte, los físicos estuvieron, al parecer, más interesados en sus especulaciones o investigaciones científicas de hecho que en la reflexión sobre el método o la teoría subyacente. Después de todo, no podía esperarse otra cosa. Es difícil que la reflexión sobre la teoría y el método científico pueda alcanzar un alto grado de desarrollo antes de que la ciencia física haya progresado en medida considerable y haya alcanzado una etapa que propicie y estimule la reflexión sobre el método de hecho empleado y sobre sus presupuestos teoréticos. Pueden, sin duda, encontrarse en el pensamiento de los físicos del siglo XIV algunos elementos de teoría de la ciencia que pudieron haber sido sugeridos por los progresos filosóficos contemporáneos. Por ejemplo, Nicolás Oresme vio con claridad que la función de las hipótesis sobre la rotación de la tierra era la de "salvar las apariencias", o dar cuenta de los datos observables, y que era preferible la hipótesis que mejor diera satisfacción al principio de economía de pensamiento. Pero los físicos del siglo XIV no hicieron de modo muy claro aquella especie de distinción entre filosofía y ciencia física que la filosofía del movimiento ockhamista parecía facilitar. Como hemos visto, la pertenencia de los diversos físicos al movimiento filosófico nominalista no fue siempre, ni mucho menos, tan completa como a veces se ha imaginado. Además, la utilización del principio de economía, tal como se encuentra, por ejemplo, en las especulaciones físicas de Nicolás Oresme, ya era conocida en el siglo XIII. Grosseteste, por ejemplo, advirtió con toda claridad que la hipótesis más económica debe ser preferida a la menos económica. También advirtió que hay algo peculiar en la explicación matemática de materias de física astronómica, en cuanto aquella explicación no proporciona conoci-

miento de causas en sentido metafísico. Hay que ser, pues, prudente al atribuir a la exclusiva influencia del movimiento ockhamista ideas de la ciencia del siglo XIV que, en abstracto, podrían haber sido resultado de aquel movimiento. La idea de que una teoría científica implique una construcción mental *a priori* no podría darse fácilmente más que en un clima intelectual post-kantiano; e incluso la idea de que las teorías físicas se interesan por "salvar las apariencias" no parece haber recibido una atención especial de parte de los nominalistas del siglo XIV, ni haber sido especialmente desarrollado por éstos.

Es verdad, sin embargo, que podemos ver a punto de nacer en el siglo XIV una nueva manera de concebir el mundo, y que ésta fue facilitada por la adopción de la teoría del *impetus* en la explicación del movimiento. Como hemos visto, según esa teoría la dinámica celeste era explicable sobre el mismo principio que la dinámica terrestre. Lo mismo que una piedra continúa moviéndose después que ha salido de la mano del que la arroja, porque éste le ha comunicado un cierto ímpetu, así los cuerpos celestes se mueven en virtud de un ímpetu que originalmente les fue comunicado por Dios. Según ese modo de ver, el primer motor, Dios, aparece como causa eficiente más bien que como causa final. Al decir esto no pretendo dar a entender que hombres como Nicolás Oresme y Alberto de Sajonia negasen que Dios fuese causa final: lo que quiero decir es que la teoría del ímpetu que aquéllos adoptaron facilitaba que se quitase el acento de la idea aristotélica de Dios como causa de los movimientos de los cuerpos celestes por "atracción" de éstos como causa final, y se pusiese en la idea de Dios como comunicando a la creación un cierto ímpetu en virtud del cual aquellos cuerpos, al no encontrar resistencia alguna, continúan moviéndose. Ese modo de ver podía sugerir fácilmente que el mundo es un sistema mecánico o cuasi-mecánico. Dios puso la máquina en movimiento, por así decir, cuando la creó, y desde entonces continúa funcionando por sí misma sin nuevas "interferencias" divinas, salvo la actividad de conservación y concurso. El desarrollo de esa idea podía llevar a considerar la función de Dios como una hipótesis para explicar la fuente del movimiento en el universo, y entonces sería natural sugerir que la consideración de las causas finales fuese excluida de la ciencia física en favor de la consideración de las causas eficientes, en lo que Descartes, por ejemplo, insistiría.

Debe repetirse que no intento atribuir todas las ideas mencionadas arriba a los físicos del siglo XIV. Éstos se interesaron por el problema del movimiento como problema particular, no para sacar de él amplias conclusiones. Y es indudable que no eran deístas. No obstante, en la adopción de la teoría del ímpetu puede verse un paso adelante en el camino que llevaba hacia una nueva concepción del mundo material. O quizá sea mejor decir que fue un paso en el camino hacia el desarrollo de la ciencia física como algo distinto de la metafísica. Facilitó el desarrollo de la idea de que el mundo material puede ser considerado como un sistema de cuerpos en movimiento

en el que el ímpetu o energía se transmite de cuerpo a cuerpo, mientras la suma de energía permanece constante. Pero una cosa es afirmar que el mundo, tal como lo considera el físico, puede ser visto a esa luz, y otra cosa distinta es decir que el físico, en su condición de físico, puede dar una explicación adecuada del mundo como un todo. Cuando Descartes insistió más tarde en la exclusión de la consideración de las causas finales por parte del científico físico y del astrónomo, no dijo (ni pensó) que la consideración de las causas finales no tuviera un lugar en la filosofía. Y los filósofos-físicos del siglo XIV no dijeron, ciertamente, nada parecido. Puede concebirse que la reflexión sobre sus teorías científicas les hubiera llevado a una distinción entre el mundo del físico y el mundo del filósofo más clara que la que de hecho hicieron; pero, en realidad, la idea de que haya una tajante distinción entre ciencia y filosofía fue una idea de desarrollo mucho más tardío. Antes de que esa idea pudiera desarrollarse, la ciencia misma tenía que alcanzar un desarrollo mucho más rico y pleno. En los siglos XIII y XIV vemos los comienzos de la ciencia empírica en la Europa cristiana, pero solamente los comienzos. Aun así, debe reconocerse que los cimientos de la ciencia moderna fueron puestos en tiempos medievales. Y debe reconocerse también que el desarrollo de la ciencia empírica no es, en modo alguno, ajeno en principio a la teología cristiana que constituía el trasfondo mental de la Edad Media. Porque si el mundo es obra de Dios, es, evidentemente, un legítimo y digno objeto de estudio.

Capítulo XI

MARSILIO DE PADUA

Iglesia y Estado, teoría y práctica. — Vida de Marsilio. — Hostilidad a las pretensiones papales. — La naturaleza del Estado y de la ley. — El legislativo y el ejecutivo. — Jurisdicción eclesiástica. — Marsilio y el "averroísmo". — Influencia del Defensor pacis.

1. La idea política normal en la Edad Media fue la idea de las dos espadas, Iglesia e Imperio como dos poderes intrínsecamente independientes. En otras palabras, la teoría medieval normal, según la presentó santo Tomás de Aquino, era la de que Iglesia y Estado son dos sociedades distintas, la primera de las cuales se interesa por el bienestar sobrenatural del hombre y el logro por éste de su fin último, mientras que la segunda se ocupa del bienestar temporal del mismo hombre. Como el hombre no tiene más que un fin último, un fin sobrenatural, la Iglesia tiene que ser considerada superior al Estado en valor y dignidad; pero eso no significa que la Iglesia sea un Estado glorificado que goce de jurisdicción directa en los asuntos temporales de los Estados particulares, porque, por una parte, la Iglesia no es un Estado, y, por otra parte, cada uno de ellos, Iglesia y Estado, es una sociedad "perfecta".[1] Toda autoridad del hombre sobre el hombre procede en última instancia de Dios; pero Dios quiere la existencia del Estado tanto como la de la Iglesia. El Estado existió antes que la Iglesia, y la institución de la Iglesia por Cristo no derogó el Estado, ni lo subordinó en la conducción de sus propios asuntos a la Iglesia.

Ese modo de ver la Iglesia y el Estado es parte de la armoniosa estructura filosófica conseguida en el siglo XIII y asociada especialmente al nombre de santo Tomás de Aquino. Pero es bastante obvio que, en la práctica, una armonía de dos poderes es inherentemente inestable, y, de hecho, las disputas entre el Pontificado y el Imperio, entre Iglesia y Estado, ocuparon buena parte del escenario medieval. Los emperadores bizantinos habían tratado con bastante frecuencia de interferir en cuestiones puramente doctrinales y zanjarlas mediante sus propias decisiones; los empe-

1. Una sociedad "perfecta" es una sociedad que se basta a sí misma, que posee en sí misma todos los medios necesarios para alcanzar su propio fin.

radores occidentales no intentaron usurpar la función docente de la Iglesia, pero frecuentemente disputaron con el papado a propósito de cuestiones de jurisdicción, investiduras, etc., y encontramos una vez a una de las partes y otra vez a la otra ganar terreno o cederlo, según las circunstancias y según la fuerza y vigor personal de los jefes de uno y otro lado, y su interés personal en hacer y mantener exigencias prácticas. Pero aquí no nos interesan las inevitables fricciones y disputas prácticas entre papas y emperadores o reyes: solamente nos interesan las cuestiones más generales, de las que aquellas disputas prácticas eran, en parte, síntomas. (Digo "en parte", porque en la concreta vida histórica de la Edad Media las disputas entre Iglesia y Estado eran en la práctica inevitables, aun cuando no estuviesen implicadas teorías fundamentalmente conflictivas acerca de las relaciones entre los dos poderes.) Que se llame a esas cuestiones generales "teóricas" o "prácticas" depende en gran medida del propio punto de vista; quiero decir que depende de que se considere o no que la teoría política es simplemente un reflejo ideológico de la marcha concreta de la historia. Pero no creo que pueda darse una respuesta simple a esa cuestión. Es una exageración decir que la teoría es siempre simplemente un pálido reflejo de la práctica, que no ejerce influencia alguna en ésta; y es también una exageración decir que la teoría política no es nunca el reflejo de la práctica real. La teoría política refleja la práctica y a la vez influye en ésta, y el que se deba subrayar más el elemento activo o el pasivo solamente puede ser decidido mediante el examen sin prejuicios del caso de que se trate. No se puede afirmar legítimamente *a priori* que una teoría política como la de Marsilio de Padua, una teoría que subrayaba la independencia y soberanía del Estado y que constituía la antítesis de la justificación teorética por Gil de Roma en la actitud del papa Bonifacio VIII, no fue más que el pálido reflejo de los cambios económicos y políticos en la vida concreta de la baja Edad Media. Ni hay tampoco derecho a afirmar *a priori* que teorías como la de Marsilio de Padua fueron el principal factor a que debe atribuirse la perturbación práctica del armonioso equilibrio entre los poderes, en la medida en que alguna vez hubiera un equilibrio armonioso en la esfera de la práctica, y la aparición de entidades nacionales firmemente definidas, con pretensiones de una completa autonomía. El que afirme *a priori* cualquiera de esas dos posiciones está afirmando una teoría que necesita justificación, y la única justificación posible tendría que tomar la forma de un examen de los datos históricos reales. En mi opinión, hay elementos de verdad en ambas teorías; pero en una historia de la filosofía no es posible discutir adecuadamente el problema de hasta qué punto una determinada teoría política fue un epifenómeno ideológico de concretos cambios históricos o hasta qué punto jugó un papel en influir activamente el curso de la historia. Así pues, en lo que sigue pienso esbozar las ideas de Marsilio de Padua sin comprometerme a decidir nada acerca de la verdadera influencia o falta de influencia de las mismas. Formar una opinión firme en virtud

de una teoría general preconcebida no es, a mi entender, un procedimiento apropiado; y discutir un ejemplo concreto con el suficiente detalle no es posible en una obra general. Así pues, si expongo las ideas de Marsilio de un modo más bien "abstracto", no debe entenderse que eso significa que yo descarte la influencia de las condiciones históricas reales en la formación de dichas ideas. Ni tampoco observaciones incidentales a propósito de la influencia de las condiciones históricas en el pensamiento de Marsilio deben entenderse como si significasen que subscribo la tesis marxista relativa a la naturaleza de la teoría política. Yo no creo en principios generales *a priori* de interpretación, a los que tengan que ajustarse los hechos de la historia; y eso vale tanto para las teorías antimarxistas como para las marxistas.

2. No es seguro en qué año nació Marsilio de Padua. Parece que se dedicó al estudio de la medicina; pero, en todo caso, se trasladó a París, donde fue rector de la universidad desde septiembre de 1312 hasta mayo de 1313. A partir de esa fecha, el curso de los acontecimientos no está tampoco muy claro. Parece que regresó a Italia y estudió "filosofía natural" con Pedro de Abano, de 1313 a fines de 1315. Pudo visitar entonces Aviñón, y por unas bulas de 1316 y 1318 parece que le ofrecieron beneficios en Padua. En París trabajó en el *Defensor pacis,* en colaboración con su amigo Juan de Jandun; el libro fue terminado el día 24 de junio de 1324. La enemistad de Marsilio hacia el Papado y los "clericales" debió empezar, desde luego, en una fecha considerablemente anterior; pero, en todo caso, el libro fue denunciado, y en 1326 Marsilio de Padua y Juan de Jandun huyeron de París y se refugiaron en Nuremberg, junto a Luis de Baviera, al que Marsilio acompañó a Italia, llegando a Roma en enero de 1327. En una bula pontificia del 3 de abril de 1327, Marsilio y Juan fueron denunciados como "hijos de perdición y frutos de maldición". La presencia de Marsilio en su corte era un obstáculo para el éxito de las tentativas de reconciliación de Luis de Baviera, primero con Juan XXII y luego con Benedicto XII; pero Luis tenía una elevada opinión del autor del *Defensor pacis.* El grupo franciscano no compartía esa opinión, y Guillermo de Ockham criticó la obra en su *Dialogus,* una crítica que tuvo como resultado la composición del *Defensor minor.* Marsilio publicó también su *De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus,* cuyo propósito era servir al emperador en una dificultad práctica relativa al proyectado matrimonio de su hijo. Marsilio mantenía que el emperador podía, por su propia autoridad, disolver una matrimonio existente, y también dispensar del impedimento de consanguinidad. Aquellas dos obras fueron compuestas hacia 1341-42. Un discurso de Clemente VI, fechado el día 10 de abril de 1343, testimonia que los dos "heresiarcas" Marsilio de Padua y Juan de Jandun habían muerto; pero la fecha exacta de la muerte de Marsilio no se conoce. (Juan de Jandun murió considerablemente antes que Marsilio.)

3. En su libro sobre Marsilio de Padua,[2] Georges de Lagarde encuentra la clave de la mentalidad de éste no en una pasión por la reforma religiosa ni en una pasión por la democracia, sino en un entusiasmo amoroso por la idea del Estado laico, o, dicho negativamente, en un odio a la interferencia eclesiástica en los asuntos del Estado, es decir, en un odio a las doctrinas de la supremacía papal y de la jurisdicción eclesiástica independiente. Creo que ésa es la verdad. Poseído por un ardiente entusiasmo por el Estado autónomo, la idea del cual apoyaba con frecuentes citas de Aristóteles, Marsilio se propuso mostrar que las pretensiones papales y la jurisdicción eclesiástica establecida en el Derecho Canónico suponían una perversión de la verdadera idea del Estado, y no tenían fundamento alguno en las Escrituras. Su examen de la naturaleza de la Iglesia y del Estado y de sus relaciones mutuas le condujo a una inversión teorética de la jerarquía de poderes: el Estado es completamente autónomo, y supremo.

Pero Marsilio no se limitaba a perseguir una teoría abstracta. Parece que en alguna ocasión se permitió ser desviado de los tranquilos caminos de la ciencia por las invitaciones del duque de Verona, Can Grande della Scala, y de Mateo Visconti, de Milán. En todo caso, sus simpatías iban hacia el partido de los gibelinos y consideraba que la política y las pretensiones papales eran responsables de las guerras y miserias del norte de Italia. Atribuyó a los papas, que habían perturbado la paz con sus excomuniones y entredichos, la responsabilidad de las guerras, las muertes violentas de millares de fieles, el odio y las discusiones, la corrupción moral y los crímenes, las ciudades devastadas, las iglesias abandonadas por sus pastores, y todo el catálogo de los males que afligían a las ciudades-estados italianas.[3] Es posible, sin duda, que Marsilio exagerase la situación; pero lo que me interesa hacer notar es que Marsilio no se limitaba a teorizar en abstracto; su punto de partida fue una concreta situación histórica, y su interpretación de esa situación concreta se reflejó en su teoría política. Del mismo modo, en su exposición del Estado tal como éste debería ser vemos un reflejo idealizado de las repúblicas contemporáneas de la Italia del Norte, lo mismo que las teorías políticas platónica y aristotélica habían sido, en mayor o menor medida, la idealización de la ciudad-estado griega. El ideal del Imperio, tan destacado en el pensamiento político del Dante, no ejerce ninguna verdadera influencia en el pensamiento de Marsilio.

Así pues, cuando en la primera *Dictio* del *Defensor pacis* Marsilio discute la naturaleza del Estado y utiliza doctrinas de Aristóteles, debe recordarse que su pensamiento no se mueve en el dominio puramente abstracto, sino que es un reflejo de su interpretación de la ciudad-estado italiana y de su entusiasmo por ésta. Es incluso posible que los pasajes más abstractos y las partes más aristotélicas sean debidas a la influencia de su colaborador,

2. *Naissance de l'esprit laïque;* Cuaderno 2.º, *Marsile de Padoue.*
3. *Def. pacis,* 2, 26, 19.

Juan de Jandun. Igualmente, cuando en la segunda *Dictio* discute el fundamento o la falta de fundamento bíblico de las pretensiones papales y de la jurisdicción eclesiástica independientemente exigida por el Derecho Canónico, debe recordarse que no hay verdaderas pruebas de que él hubiese estudiado alguna vez Derecho civil, y que su conocimiento del Derecho Canónico y de las declaraciones pontificias, a pesar de lo que algunos autores han mantenido, no consistía en mucho más que en el conocimiento de una Colección de Cánones del pseudo-Isidoro y de las bulas de Bonifacio VIII, Clemente V y Juan XXII. Es posible que tuviese conocimiento del Decreto de Graciano; pero los pasajes que se aducen como prueba de ello son demasiado vagos para servir de prueba de algo que pueda ser merecidamente llamado "conocimiento". Cuando Marsilio lanzó sus rayos contra las pretensiones papales, tenía primordialmente presente la supremacía papal tal como la habían concebido Bonifacio VIII y los que compartían su modo de ver. Eso no quiere decir, desde luego, que Marsilio no lanzase un ataque general contra la Iglesia y sus pretensiones; pero conviene recordar que ese ataque tenía sus raíces en la enemiga a pretensiones específicas de eclesiásticos específicos. Cuando se lee en la *Dictio* tercera y última el resumen de la posición de Marsilio se debe tener presente tanto la situación histórica que dio origen a sus enunciados teóricos y tuvo su reflejo en éstos, como la teoría abstracta que, aunque históricamente condicionada, tuvo su influencia en la formación de una cierta mentalidad y modo de ver general.

4. La primera *Dictio* comienza con una cita de Casiodoro en alabanza de la paz. Las citas de los autores clásicos y de la Biblia causan quizás una primera impresión de abstracción y antigüedad; pero pronto, después de observar que Aristóteles ha descrito casi todas las causas de contienda en el Estado, Marsilio observa que hay otra causa que ni Aristóteles ni ninguno de sus predecesores veía ni podía ver.[4] Ésa es una implícita referencia a la razón particular que movía a Marsilio a escribir, y, de ese modo, la actualidad del libro se deja de pronto sentir, a pesar de todas las citas de escritores antiguos.

La exposición de la naturaleza del Estado como una comunidad perfecta o autosuficiente traída al ser por exigencias de la vida, pero que existe para la vida buena,[5] y la de las "partes" del Estado,[6] dependen de Aristóteles; pero Marsilio añade una exposición de la "parte" u orden sacerdotal.[7] El sacerdocio constituye, pues, parte del Estado, y aunque la revelación cristiana ha corregido el error con su apostolado y ha proporcionado un conocimiento de la verdad de salvación, el sacerdocio cristiano no deja de ser una parte del Estado. El "erastianismo" fundamental de Marsilio queda, así, prontamente enunciado en el *Defensor*.

4. 1, 3.
5. 1, 4.
6. 1, 5.
7. 1, 5-6.

Dejando fuera de consideración los casos en que Dios instaura directamente el gobernante, los diferentes tipos de gobierno pueden reducirse a dos tipos fundamentales, el gobierno que existe por el consentimiento de los súbditos y el gobierno que existe contra la voluntad de los súbditos.[8] Este último tipo de gobierno es tiránico. El primer tipo no depende necesariamente de la elección; pero un gobierno que depende de la elección es superior a un gobierno que no depende de la elección.[9] Es posible que el gobierno no-hereditario sea la mejor forma de gobierno electivo, pero de ahí no se sigue que esa forma de gobierno sea la que mejor se adapte a todo Estado particular.

La idea que Marsilio tiene de la ley, que es lo que el *Defensor pacis* trata a continuación, supone un cambio respecto de la actitud de los pensadores del siglo XIII, como santo Tomás de Aquino. En primer lugar, la ley tiene su origen no en la función positiva del Estado, sino en la necesidad de prevenir contiendas y luchas.[10] La ley establecida resulta también necesaria para prevenir la malicia de parte de jueces y árbitros.[11] Marsilio presenta varias definiciones de ley. Por ejemplo, ley es el conocimiento, o doctrina, o juicio universal, relativo a las cosas que son justas y útiles a la vida del Estado.[12] Pero el conocimiento de esas materias no constituye realmente la ley a menos que se añada un precepto coercitivo a propósito de su observancia; para que haya una "ley perfecta" tiene que haber conocimiento de lo que es justo y útil y de lo que es injusto y dañino; pero la mera expresión de ese conocimiento no es ley en sentido propio, a menos que se exprese como un precepto respaldado por sanciones.[13] La ley es, pues, una norma preceptiva y coercitiva, fortificada por sanciones aplicables en esta vida.[14]

Parece seguirse de ahí que la ley trata de lo objetivamente justo y útil, es decir, de lo que es justo y útil en sí mismo, con una prioridad lógica respecto de toda legislación positiva, y que Marsilio acepta implícitamente la idea de ley natural. Así es, en cierta medida. En la segunda *Dictio* [15] distingue dos significados de "ley natural". Dicho término puede significar, en primer lugar, aquellos estatutos del legislador sobre la rectitud y carácter obligatorio de aquello en que prácticamente todos los hombres están de acuerdo; por ejemplo, que hay que honrar a los padres. Esos estatutos dependen de la institución humana; pero se les llama leyes naturales porque están promulgados en todas las naciones. En segundo lugar, "hay ciertas personas que llaman 'ley natural' al dictado de la recta razón en relación con los actos

8. 1, 9, 5.
9. 1, 9, 7.
10. 1, 5, 7.
11. 1, 11.
12. 1, 10, 3.
13. 1, 10, 5.
14. 2, 8, 5.
15. 12, 7-8.

humanos, y subsumen la ley natural en ese sentido bajo la ley divina". Esos dos sentidos de la ley natural, dice Marsilio, no son el mismo; el término se utiliza equívocamente. En el primer caso denota las leyes que están promulgadas en todas las naciones y se dan prácticamente por supuestas, siendo su rectitud reconocida por todos; en el segundo caso denota los dictados de la recta razón, entre los que hay algunos no reconocidos universalmente. De ahí se sigue que "ciertas cosas que no son lícitas de acuerdo con la ley divina, son lícitas de acuerdo con la ley humana, y viceversa".[16] Marsilio añade que, en caso de conflicto, lo lícito y lo ilícito han de interpretarse de acuerdo con la ley divina más bien que de acuerdo con la humana. En otras palabras, no niega simplemente la existencia de la ley natural en el sentido en que la entendía santo Tomás, pero no tiene muy en cuenta ese concepto. Su filosofía de la ley representa una etapa de transición en el camino que llevaba a la repulsa del sentido tomista de ley natural.

El cambio de énfasis y de actitud está claro por el hecho, ya indicado, de que Marsilio no quería aplicar la palabra "ley" en sentido estricto a ningún precepto que no estuviese fortalecido por sanciones aplicables en esta vida. Es por esa razón por lo que se niega a admitir que la ley de Cristo (*Evangelica Lex*) sea ley propiamente hablando: es más bien una doctrina especulativa u operativa, o ambas cosas.[17] En el mismo tono habla en el *Defensor minor*.[18] La ley divina es comparada con las prescripciones de un médico, no es ley en sentido propio. Como Marsilio dice expresamente que la ley natural, en el sentido de la filosofía tomista, está subsumida en la ley divina, no puede decirse que sea ley en el mismo sentido en que es ley del Estado. Así, aunque Marsilio no niega sin más la concepción tomista de ley natural, su doctrina implica que el tipo modelo de ley es la ley del Estado, y apunta hacia la conclusión de que la ley del Estado es autónoma y suprema. Dado que Marsilio subordinaba la Iglesia al Estado, puede parecer que tendía a la idea de que es solamente el Estado quien puede juzgar si una ley determinada está o no en consonancia con la ley divina y si es o no una aplicación de ésta. Pero, por otra parte, como él reservaba el nombre de ley en sentido propio a la ley positiva del Estado, y lo negaba a la ley divina y a la ley natural en el sentido tomista, podría decirse igualmente que su pensamiento tendía a separar la ley de la moralidad.

5. Si la ley en sentido propio es la ley humana, la ley del Estado, ¿quién es precisamente el legislador? El legislador o primera causa eficiente de la ley es el pueblo, la totalidad de los ciudadanos, o la parte de mayor peso (*pars valentior*) de los ciudadanos.[19] La parte de mayor peso se estima según la cantidad y cualidad de las personas: no significa necesariamente mayoría numérica, pero debe, desde luego, ser legítimamente representativa de la

16. 2, 12, 9.
17. 2, 9, 3.
18. 1, 4.
19. 1, 12, 3.

totalidad del pueblo. Puede entenderse de acuerdo con las costumbres realmente vigentes de los Estados, o determinarse según las opiniones expresadas por Aristóteles en el libro sexto de la *Política*.[20] Sin embargo, como hay dificultades prácticas para la elaboración de las leyes por la multitud, es conveniente y útil que la elaboración de las leyes sea confiada a un comité o comisión, que las propondrá para su aceptación o rechace por el legislador.[21] Estas ideas de Marsilio de Padua son en gran parte reflejo de la teoría, si no de la práctica, de las repúblicas italianas.

El punto que se considera a continuación es el de la naturaleza, origen y alcance del poder ejecutivo en el Estado, la *pars principans* de éste. El oficio del príncipe es el de dirigir a la comunidad según las normas establecidas por el legislador; su tarea es aplicar y hacer obligatorias las leyes. Esa subordinación del príncipe al legislador tiene su mejor expresión cuando el poder ejecutivo es conferido por elección a cada príncipe sucesivo. La elección es, al menos considerada en sí misma, preferible a la sucesión hereditaria.[22] En cada Estado debe haber un poder ejecutivo supremo, aunque de ahí no se sigue necesariamente que ese poder deba estar en manos de un solo hombre.[23] La supremacía significa que todos los otros poderes, el ejecutivo o el judicial, deben estar subordinados al príncipe; pero esa supremacía se matiza con la afirmación de que si el príncipe viola las leyes o falta seriamente a los deberes de su cargo, debe ser corregido, o, si es necesario, separado de su cargo por el legislador o por los destinados por la legislación a esa tarea.[24]

La hostilidad de Marsilio a la tiranía y su preferencia por la electividad del ejecutivo son reflejo de su interés por el bienestar de la ciudad-estado italiana, mientras que la concentración del poder supremo ejecutivo y judicial en manos del príncipe es reflejo de la consolidación general del poder en los estados europeos. Se ha dicho que Marsilio tuvo clara la idea de la separación de poderes; pero, aunque separó el poder ejecutivo del legislativo, subordinó el judicial al ejecutivo. Igualmente, es verdad que admitió en cierto sentido la soberanía del pueblo; pero la posterior teoría del contrato social no encuentra una clara base empírica en la teoría política de Marsilio. La subordinación del poder ejecutivo a la legislatura se apoya en consideraciones prácticas referentes al bien del Estado, mejor que en una teoría filosófica del contrato social.

6. · Al discutir la naturaleza del Estado, Marsilio tenía sin duda en cuenta su inmediato ataque a la Iglesia. Por ejemplo, la concentración del poder ejecutivo y el judicial, sin excepción, en manos del príncipe, tenía como propósito el privar a la Iglesia de todo fundamento "natural" para sus pretensiones. Quedaba por ver si la Iglesia podría apoyar sus pretensiones en los

20. 1, 12, 4.
21. 1, 13, 8.
22. 1, 15, 3; cf. 1, 16.
23. 1, 17, 2.
24 1, 18.

datos de la revelación; y esa cuestión se considera en la segunda parte del *Defensor pacis*. La transición de la primera a la segunda parte [25] consiste en las afirmaciones de que el Estado puede funcionar y sus partes desempeñar sus tareas propias solamente si el Estado está en una condición de paz y tranquilidad; que no puede estar en esa condición si el príncipe es interferido o si sufre agresión; y que la Iglesia ha perturbado la paz con su interferencia en los derechos del Sacro Emperador Romano y de otras personas.

Después de considerar diversas definiciones o significados de la palabras "Iglesia", "temporal", "espiritual", "juez" y "juicio", Marsilio procede a argumentar [26] que Cristo no pretendía jurisdicción temporal alguna cuando estuvo en este mundo y se sometió al poder civil, y que los apóstoles le imitaron en eso. El sacerdocio, pues, no tiene poder temporal. En los capítulos siguientes Marsilio procede a minimizar el "poder de las llaves" y la jurisdicción sacerdotal. En cuanto a la herejía, el legislador temporal puede considerarla un crimen, con el objeto de asegurar el bienestar temporal del Estado; pero legislar en ese punto y ejercer coacción corresponde al Estado, no a la Iglesia.[27]

Después de una divagación sobre la pobreza absoluta, de la que saca la conclusión de que los bienes de la Iglesia siguen siendo propiedad de sus donantes, de modo que la Iglesia no tiene sino el derecho a su uso,[28] Marsilio procede a atacar la institución divina del Papado. Estaría fuera de lugar entrar en una discusión sobre el intento de Marsilio de refutar las pretensiones papales con referencia a las Escrituras, ni tampoco disponemos aquí de un espacio que nos permita considerar en detalle su teoría conciliar; pero es importante notar, en primer lugar, que Marsilio supone que el único criterio de fe son las Escrituras, y, en segundo lugar, que considera que las decisiones de los concilios generales carecen de fuerza coercitiva a menos que sean ratificados por el legislador temporal. El Derecho Canónico es descartado como falto de peso. Un tratamiento histórico de los abusos papales lleva a una consideración de la disputa entre Juan XXII y Luis de Baviera,[29] con mención del estado de los asuntos en Italia y de la excomunión de Mateo Visconti.

En la tercera parte Marsilio presenta un breve resumen de las conclusiones alcanzadas en el *Defensor pacis*. Deja perfectamente en claro que se interesa primordialmente, no por la promoción de la democracia ni por ninguna forma particular de gobierno, sino por la negación de la supremacía papal y de la jurisdicción eclesiástica. Además, el curso entero de la obra manifiesta que Marsilio no se contentaba simplemente con rechazar la interferencia eclesiástica en los asuntos temporales, sino que llegó a subordinar la Iglesia

25. 1, 19.
26. 2, 4.
27. 2, 10.
28. 2, 14.
29 2, 26.

al Estado en todos los asuntos. Su posición no fue la de protesta por los abusos de la Iglesia en la esfera del Estado, admitiendo que la Iglesia fuese una sociedad "perfecta", autónoma en cuestiones espirituales; al contrario, su posición fue francamente "erastiana", y, al mismo tiempo, de un carácter revolucionario. Es evidente que Previté-Orton tiene toda la razón cuando dice que, a pesar de las desproporciones de la obra, en el *Defensor pacis* hay unidad de propósito y de idea. "Todo es subordinado a la finalidad principal, la destrucción del poder papal y eclesiástico". En la primera parte de la obra, la que trata de la naturaleza del Estado, se tratan aquellos temas y se sacan aquellas conclusiones que han de servir de base a la segunda parte. Por lo demás, no fue el odio, como tal, a la supremacía del papa y a la jurisdicción eclesiástica lo que animó a Marsilio en la composición de su obra: como hemos visto, su verdadero punto de partida estuvo constituido por lo que él veía como la deplorable condición de la Italia septentrional. Marsilio habla ocasionalmente del Imperio, es verdad, y aparentemente piensa que el emperador debe ratificar las decisiones de los concilios generales; pero lo que sobre todo le interesaba era la república o ciudad-estado, a la que consideraba suprema y autónoma en los asuntos temporales y espirituales. Hay, en verdad, alguna excusa en que se le vea como un precursor del protestantismo: en esa dirección apunta su actitud hacia las Escrituras y contra la supremacía papal; pero sería un gran error considerar su ataque a la supremacía papal y a la jurisdicción eclesiástica como originado en convicciones o celo religioso. Puede admitirse, sin duda, que en el curso de su trabajo de autor Marsilio se convirtió en un "controversista religioso"; pero sus controversias religiosas fueron emprendidas, no por razones religiosas, sino en atención a los intereses del Estado. Lo que le caracteriza es su concepción del Estado completamente autónomo. Admitió la ley divina, es verdad; pero también admitió que la ley humana puede entrar en conflicto con la ley divina, y, en ese caso, todos los súbditos del Estado, clérigos y laicos, deben obedecer la ley humana, aunque un pasaje, mencionado antes, parece implicar que si una ley del Estado contradice obviamente las leyes de Cristo, el cristiano debe seguir éstas. Pero, puesto que la Iglesia, según Marsilio, no tiene autoridad plenamente independiente para interpretar las Escrituras, apenas sería posible que el cristiano apelase a las enseñanzas de la Iglesia. A pesar de sus raíces en la historia contemporánea, la teoría política de Marsilio de Padua anticipa concepciones de la naturaleza y función del Estado que son de carácter moderno, y que no han traído mucha felicidad a la humanidad.

7. Se ha mantenido que la teoría política de Marsilio de Padua es de carácter "averroísta". Hablando del *Defensor Pacis*, Etienne Gilson observa que es "un ejemplo tan perfecto de averroísmo político como cabría desear".[30] Ese averroísmo consiste en la aplicación a la política de la dicoto-

30. *La philosophie au moyen-âge* (1944), p. 592.

mía averroísta entre los dominios de la fe y la razón. El hombre tiene dos fines, un fin natural, que es servido por el Estado, valiéndose de las enseñanzas de la filosofía, y un fin sobrenatural, servido por la Iglesia, que utiliza los datos de la revelación. Como los dos fines son distintos, el Estado es completamente independiente, y la Iglesia no tiene títulos para interferir en los asuntos políticos. Sin embargo, aunque Gilson subraya el averroísmo de Juan de Jandun, admite que el *Defensor pacis* se debe principalmente a Marsilio de Padua, y que lo que realmente sabemos del averroísmo de Marsilio "no va más allá de una aplicación de la separación teorética de razón y fe al dominio de la política, donde la convierte en una separación estricta de lo espiritual y lo temporal, la Iglesia y el Estado".[31]

Maurice de Wulf, por el contrario, sostuvo que hay que excluir toda colaboración de Juan de Jandun en el *Defensor pacis,* fundándose en la unidad de plan y uniformidad de estilo de la obra, y fue de opinión de que, aunque Marsilio de Padua había estado en contacto con círculos averroístas, estuvo mucho más influido por los escritos políticos de Aristóteles.[32] La Iglesia no es una verdadera sociedad, al menos no es una "sociedad perfecta", porque no tiene a su disposición sanciones temporales con las que dar fuerza a sus leyes. La Iglesia es poco más que una asociación de cristianos que encuentran en el Estado su verdadera unidad; y, aunque el sacerdocio es de institución divina, el papel de la Iglesia, por lo que respecta a este mundo, consiste en servir al Estado mediante la creación de las condiciones morales y espirituales que facilitan la labor de éste.

El punto de vista de De Wulf sobre esta cuestión, aparte de su negación de toda colaboración por parte de Juan de Jandun, me parece más de acuerdo con el tono y espíritu del *Defensor pacis* que la idea de que dicha obra sea de inspiración específicamente averroísta. Marsilio pensaba que las pretensiones y la actividad de la Iglesia obstaculizaban y perturbaban la paz del Estado, y encontró la clave para la solución del problema en la concepción aristotélica del Estado autónomo y autosuficiente, con tal de subordinar la Iglesia al Estado. Me parece que Marsilio de Padua fue mucho más inspirado por lo que él consideraba que era el bienestar del Estado que por consideraciones teoréticas concernientes al fin del hombre. No obstante, eso no excluye en modo alguno una influencia averroísta en el pensamiento de Marsilio, y, después de todo, el averroísmo era, o pretendía ser, aristotelismo integral. Averroes era considerado como el "Comentador" por excelencia. Marsilio estuvo influido por Pedro de Abano y en contacto con Juan de Jandun; y esos dos hombres estaban animados por la veneración averroísta a Aristóteles. Realmente no hubo ninguna doctrina o serie de doctrinas homogéneas a la que pueda llamarse "averroísmo"; y si es verdad que el "averroísmo" era menos una doctrina que una actitud, se puede perfectamente

31. *Ibid.*, p. 691.
32 *Histoire de la Philosophie Médiévale*, tomo III (1947), p. 142.

admitir el averroísmo de Marsilio de Padua sin tener por ello que concluir que su inspiración deba atribuirse a los averroístas más bien que al propio Aristóteles.

8. El *Defensor pacis* fue solemnemente condenado el 27 de abril de 1327; pero no parece que la obra fuese realmente estudiada por los contemporáneos de Marsilio, ni siquiera por aquellos que escribieron contra la misma, aunque Clemente VI afirmó que él, cuando era cardenal, había sometido la obra a un profundo examen, y había descubierto en ella 240 errores. Clemente VI hizo esa afirmación en 1343, y no poseemos su publicación. En 1378, Gregorio XI renovó las condenas de 1327; pero el hecho de que la mayoría de las copias de los manuscritos se hicieran a comienzos del siglo XV parece confirmar la suposición de que el *Defensor pacis* no tuvo una gran circulación durante el siglo XIV. Los que escribieron contra la obra en el siglo XIV tendían a ver en ésta poco más que un ataque a la independencia de la Santa Sede y a la inmunidad del clero: no advirtieron su importancia histórica. En el siglo siguiente, el Gran Cisma dio naturalmente impulso a la difusión de las teorías de Marsilio. Y esas ideas ejercieron su influencia más como un "espíritu" que como las precisas ideas de Marsilio de Padua. Es significativo que la primera edición impresa del *Defensor pacis* se publicase en 1517, y que la obra fuera utilizada por Cranmer y Hooker.

CAPÍTULO XII

EL MISTICISMO ESPECULATIVO

La literatura mística del siglo XIV. — Eckhart. — Tauler. — El beato Enrique Suso. — Ruysbroeck. — Dionisio el Cartujano. — Especulación mística alemana. — Gerson.

1. Uno está acaso acostumbrado a pensar en el siglo XVI, el siglo de los grandes místicos españoles, como el período que se distinguió especialmente por los escritos místicos. Es, en verdad, muy posible que las obras de santa Teresa y de san Juan de la Cruz constituyan los supremos logros de la teología mística, la exposición teorética, en la medida en que es posible, del conocimiento experimental de Dios; pero debemos recordar que ha habido escritores místicos desde los primeros tiempos del cristianismo. Baste pensar en san Gregorio de Nisa y el Pseudo-Dionisio en la época patrística, en san Bernardo, Hugo y Ricardo de San Víctor en el siglo XII, y en san Buenaventura y santa Gertrudis en el siglo XIII. Y en los siglos XIV y XV hubo un notable florecimiento de la literatura mística. Atestiguan ese hecho las obras de autores como Eckhart (1260-1327), Tauler (1300-1361, aproximadamente), Enrique Suso (1295-1366, aproximadamente), Ruysbroeck (1293-1381), santa Catalina de Siena (1347-1380), Richard Rolle de Hampole (1300-1349, aproximadamente), Walter Hilton (muerto en 1396), Juan Gerson (1363-1429), Dionisio el Cartujano (1402-1471), santa Catalina de Bolonia (1413-1463) y santa Catalina de Génova (1447-1510). A esos escritos místicos del siglo XIV y de la primera mitad del XV dedico este capítulo; pero me intereso por ellos solamente en la medida en que parecen importantes para la historia de la filosofía; no me intereso por la teología mística como tal. Eso significa que limitaré mi atención a la especulación filosófica que parece haber sido influida por la reflexión sobre la vida mística; y eso significa a su vez que atenderemos especialmente a dos temas, a saber, la relación del ser finito en general, y del alma humana en particular, con Dios. Más concretamente, el pensamiento del que aquí se va a hablar es el de autores como Eckhart, no el de autores como Richard Rolle. En una obra sobre la teología mística como tal, habría que prestar atención a autores de los que no podemos tratar aquí; pero en una obra sobre historia de la filosofía solamente puede aten-

derse a aquellos en los que puede razonablemente pensarse como "filósofos", según un uso tradicional o normal del término. No pretendo implicar, sin embargo, que los escritores que me propongo discutir en este capítulo estuvieran interesados de una manera primordial en la teoría. Incluso Eckhart, que era mucho más dado a la especulación que Enrique Suso, por ejemplo, estaba profundamente interesado por la intensificación práctica de la vida religiosa. Esa orientación práctica de los escritores místicos es, en parte, puesta de manifiesto por su empleo de las lenguas vernáculas. Eckhart se valía tanto del alemán como del latín, aunque su obra más especulativa está escrita en esta lengua; Enrique Suso utilizaba también ambas lenguas; Tauler predicaba en alemán; Ruysbroeck escribió en flamenco; y poseemos una extensa colección de sermones de Gerson en francés, aunque este autor escribió principalmente en latín. Una profunda piedad afectiva, seguida por un deseo de llevar a los demás a una unión más íntima con Dios, es característica de esos místicos. Sus análisis de la vida mística no son tan detallados y completos como los de los posteriores escritores místicos españoles; pero forman una etapa importante en el desarrollo de la teología mística.

Es razonable que uno se sienta inclinado a ver en el florecimiento de la literatura mística en el siglo XIV una reacción contra los estudios abstractos de lógica y metafísica, contra lo que algunos llaman "pensar objetivo", y en favor de la única cosa necesaria, la salvación mediante la unión con Dios. Y parece ser bastante verdad que se dio esa reacción. Por una parte estaban las tradiciones y escuelas filosóficas más antiguas; por otra parte estaba la *via moderna*, el movimiento nominalista. Las disputas de las escuelas no servían para transformar el corazón, ni llevaban al hombre más cerca de Dios. ¿Qué más natural, pues, que volver la conciencia religiosa hacia una "filosofía" o búsqueda de la sabiduría que fuese verdaderamente cristiana y que atendiese a la obra de la gracia divina más que al árido juego del entendimiento natural? Las observaciones de Tomás de Kempis sobre esa materia son bien conocidas, y han sido citadas muchas veces. Por ejemplo, "deseo sentir compunción más que saber cómo se define"; "un rústico humilde que sirve a Dios es ciertamente mejor que un orgulloso filósofo que, olvidándose de sí mismo, considera el movimiento de los cielos"; "¿cuál es la utilidad de mucho sutilizar sobre materias ocultas y oscuras, cuando en el Juicio no se nos reprobará por ignorarlas?"; "y qué nos importan los géneros y las especies!" [1] Tomás de Kempis (1380-1471) pertenecía a los Hermanos de la Vida Común, una asociación fundada por Gerardo Groot (1340-1384), que había sido muy influida por las ideas de Ruysbroek. Los Hermanos tuvieron importancia en el campo educacional y consagraron una atención especial a la educación religiosa y moral.

Pero no fueron solamente las arideces escolásticas y las disputas académicas acerca de cuestiones abstractas lo que influyó, por vía de reacción, en

1 *Imitación de Cristo*, 1, 1; 1, 2; 1, 3.

los escritores místicos; algunos de éstos parecen haber sido influidos por la tendencia ockhamista a negar la validez de la teología natural tradicional, y a relegar todo conocimiento de Dios, incluso el de su existencia, a la esfera de la fe. La respuesta a esa situación fue encontrada por los místicos, o por algunos de ellos, en una extensión de la idea de experiencia. Así, aunque Enrique Suso no negaba la validez de una aproximación filosófica a Dios, trató de mostrar que hay una certeza basada en la experiencia interior, cuando ésta concuerda con las verdades reveladas de la fe. Y, en efecto, ¿no había Roger Bacon, que tanto insistió en el método experimental para la adquisición de conocimiento, incluido la experiencia espiritual de Dios bajo el concepto general de experiencia? Los místicos, por su parte, no veían razón alguna para limitar la "experiencia" a la experiencia sensible o a la conciencia de los propios actos internos.

Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, el punto de mayor interés a propósito de los escritores místicos es su racionalización especulativa de la experiencia religiosa, particularmente sus manifestaciones referentes a la relación del alma con Dios, y, en general, de las criaturas con Dios. Como había ocurrido con cierta frecuencia en el caso de escritores místicos de épocas anteriores, y como ocurriría también con otros posteriores, algunos enunciaron fórmulas ciertamente atrevidas, que debían atraer la atención hostil de los teólogos preocupados por su sentido literal. El principal ofensor en ese aspecto fue Eckhart, muchas de cuyas proposiciones fueron condenadas, aunque Enrique Suso, discípulo suyo, defendió su ortodoxia. También hubo controversias a propósito de afirmaciones de Ruysbroeck y Gerson. A continuación atenderé en particular, aunque brevemente, a ese aspecto especulativo de las obras místicas. Aunque ciertos enunciados, especialmente en el caso de Eckhart, se apartan de la ortodoxia si se les entiende en un sentido absolutamente literal, no creo que los autores en cuestión tuvieran intención alguna de ser heterodoxos. Muchas de las proposiciones sospechosas tienen paralelos en autores más antiguos, y han de ser vistas a la luz de la tradición neoplatónica. En todo caso, considero que la tentativa hecha por ciertos grupos de ver en Eckhart y sus discípulos una nueva "teología alemana" es una tentativa vana.

2. El Maestro Eckhart había nacido hacia el año 1260 en Hochheim, cerca de Gotha. Ingresado en la orden de predicadores, estudió en París, donde más tarde hizo de lector. Después de haber sido provincial de Sajonia, y luego vicario general de la orden, regresó a París en 1311, y actuó de lector hasta 1314. Desde París se trasladó a Colonia, y fue el arzobispo de dicha ciudad quien, en 1326, dispuso una investigación de las doctrinas de Eckhart. Éste apeló a la Santa Sede; pero en 1329, dos años después de su muerte, 28 proposiciones tomadas de sus últimos escritos latinos fueron condenadas por el papa Juan XXII.

En las *Quaestiones parisienses* [2] Eckhart plantea la cuestión de si en Dios el ser (*esse*) y el entender (*intelligere*) son la misma cosa. Su respuesta es, desde luego, afirmativa; pero lo que defiende es,[3] no que Dios entienda porque es, sino que es, porque es intelecto y entender. El entender o intelección es "el fundamento de su ser", o existencia. San Juan no dijo "en el principio era el ser, y Dios era el ser", sino "en el principio era el Verbo y el Verbo era en Dios, y el Verbo era Dios". Así también dijo Cristo: "Yo soy la verdad". Además, san Juan dice también que todas las cosas fueron hechas a través del Verbo. Y el autor del *Liber de Causis* concluye, consecuentemente, que "lo primero de las cosas creadas es el ser". De ahí se sigue que Dios, que es el Creador, "es intelecto y entender, pero no ser o existencia" (*non ens vel esse*). El entender es una perfección más elevada que el ser.[4] En Dios, pues, no hay ni ser ni existencia, formalmente hablando, ya que Dios es la causa del ser. Desde luego, no hay inconveniente en que alguien quiera llamar "ser" al entender; pero en ese caso debe entenderse que el ser pertenece a Dios porque Dios es entender.[5] "Nada de lo que es en una criatura es en Dios, excepto como en su causa; y, así, en Dios no hay ser, sino la pureza del ser".[6] Esa "pureza del ser" es el entender. Dios pudo decir a Moisés "Yo soy quien soy"; pero Dios hablaba entonces como aquel a quien alguien encuentra en la oscuridad y le pregunta por su identidad, y que, no queriendo revelarse, contesta "Yo soy quien soy".[7] Aristóteles observó que el poder de visión debe ser por su parte incoloro, para ver todos los colores. Así Dios, puesto que es la causa de todo ser, debe estar por encima del ser.[8]

Al hacer al *intelligere* más fundamental que el *esse* Eckhart contradecía, indudablemente, a santo Tomás; pero la idea general de que Dios no es ser, en el sentido de que Dios es super-ser o está por encima del ser, era un lugar común de la tradición neoplatónica. Es una doctrina que puede encontrarse, por ejemplo, en los escritos del Pseudo-Dionisio. Como hemos visto, Eckhart cita al autor (en un sentido remoto) del *Liber de Causis*, es decir, a Proclo; y es muy probable que estuviera influido por Teodorico (o Dietrich) de Freiberg (1250-1311, aproximadamente), otro dominico alemán que hizo abundante uso de Proclo, el neoplatónico. El lado neoplatónico de la doctrina de san Alberto Magno revivió en el pensamiento de dominicos como Teodorico de Freiberg, Berthold de Moosburg y el Maestro Eckhart, aunque debe añadirse que lo que para san Alberto era, por decirlo así, una reliquia del pasado, llegó a ser, para algunos pensadores posteriores, elemento principal y exagerado de su pensamiento. En su Comentario (inédito) a la

2 Edición A. Dondaine, O. P., 1936, p. 1.
3. P. 3.
4. P. 5.
5. P. 7.
6. *Ibid.*
7. Pp. 7-8.
8. P. 9.

Elementatio theologica de Proclo, Berthold de Moosburg apelaba explícitamente a san Alberto Magno.

Se ha dicho que después de haber mantenido en sus primeras obras que Dios es *intelligere* y no *esse*, Eckhart cambió de parecer y sostuvo más tarde que Dios es *esse*. Tal fue la opinión de Maurice de Wulf, por ejemplo. Pero otros, como E. Gilson, no han querido admitir un cambio de doctrina de parte de Eckhart. Es cierto que Eckhart declaró que Dios es *esse*, existencia. Así, en el *Opus tripartitum*,[9] su primera proposición es *Esse est Deus*. "Dios y existencia son la misma cosa".[10] Y el autor alude a las palabras del libro del *Exodo*, "Yo soy quien soy". "Solamente Dios es, propiamente hablando, ser (*ens*), uno, verdadero y bueno".[11] "Para todo el que pregunte, a propósito de Dios, qué o quién es Él, la respuesta es: Existencia".[12] Es difícil negar que eso suene como un cambio de frente; pero Gilson arguye que Eckhart subrayó siempre la unidad de Dios, y que, para él, la unidad verdadera es propiedad exclusiva del ser inteligente; de modo que una unidad suprema de Dios pertenece a Éste porque Él es, por encima de todo, intelecto, *intelligere*. Verdaderamente Eckhart fue entendido como buscando en Dios una unidad que trascendiese la distinción de Personas; y una de las proposiciones condenadas (la 24) afirma lo siguiente: "Toda distinción es ajena a Dios, sea en Naturaleza o en Personas. Prueba: la Naturaleza en sí misma es una, esta cosa una, y cada una de las Personas es idéntica a la Naturaleza". El enunciado y la condena de esa proposición significan, desde luego, que Eckhart fue entendido por los teólogos que examinaron sus escritos en el sentido de que, según él, la distinción de Personas en la Divinidad es lógicamente posterior a la unidad de Naturaleza, de tal modo que la unidad trasciende de la trinidad. Enrique Suso defendió a Eckhart observando que decir que cada una de las Personas es idéntica a la Naturaleza divina, es la doctrina ortodoxa. Eso es perfectamente correcto. Sin embargo, los teólogos que examinaron los escritos de Eckhart entendieron que éste quería decir que la distinción de las Personas entre sí es una "etapa" secundaria, por así decir, en la Divinidad. Pero aquí no me interesa la ortodoxia o falta de ortodoxia de la doctrina trinitaria de Eckhart: lo que deseo es meramente dirigir la atención hacia el énfasis que Eckhart puso en la unidad de la Divinidad. Y lo que Gilson pretende es que esa perfecta unidad corresponde a Dios, según la constante opinión de Eckhart, en virtud de que Dios es primordialmente *intelligere*. La pura esencia divina es el *intelligere*, que es el Padre, y de la fecundidad de esa pura esencia es de donde proceden el Hijo (*vivere*) y el Espíritu Santo (*esse*).

La verdad del asunto parece ser que en el pensamiento de Eckhart había diversos hilos. Cuando comenta las palabras "Yo soy quien soy" en la *Expo-*

9. *Prologus generalis;* edición H. Bascour, O. S. B., 1935.
10. P. 12.
11. P. 21.
12. P. 22.

sitio libri Exodi, observa que en Dios esencia y existencia son lo mismo, y que la identidad de esencia y existencia corresponde únicamente a Dios. En toda criatura esencia y existencia son distintas, y una cosa es preguntar por la existencia de una cosa (*de annitate sive de esse rei*) y otra preguntar por su quiddidad o naturaleza. Pero en el caso de Dios, en quien existencia y esencia son idénticas, la respuesta apropiada a quien pregunte quién o qué es Dios es que Dios existe o es. "Porque la existencia es la esencia de Dios".[13] Esa doctrina es evidentemente la doctrina tomista, aprendida y aceptada por el dominico alemán. Pero en el mismo pasaje mencionado Eckhart habla de la "emanación" de Personas en la Divinidad, y utiliza la expresión neoplatónica *monas monadem gignit.* Además, la tendencia a encontrar en Dios una unidad sin distinción, que trascienda la distinción de Personas, tendencia a la que ya sencia son idénticas, la respuesta apropiada a quien pregunte quién o qué es Dios existe o es. "Porque la existencia es la esencia de Dios".[13] Esa doctrina es evidentemente la doctrina tomista, aprendida y aceptada por el dominico alemán. Pero en el mismo pasaje mencionado Eckhart habla de la "emanación" de Personas en la Divinidad, y utiliza la expresión neoplatónica *monas monadem gignit.* Además, la tendencia a encontrar en Dios una unidad sin distinción que trascienda la distinción de Personas, tendencia a la que ya me he referido, es también de inspiración neoplatónica, como también la doctrina de que Dios está por encima del ser. Por el contrario, la noción de que el *intelligere* es la suprema perfección divina parece ser original: en el esquema plotiniano el Uno está por encima del Entendimiento. Probablemente no es posible armonizar a la perfección esos diferentes hilos; pero no es necesario suponer que cuando Eckhart subrayaba la identidad de existencia y esencia en Dios estuviese renunciando conscientemente a su "anterior" opinión de que Dios es *intelligere* y no *esse.* En la *Expositio libri Genesis* dice: "la naturaleza de Dios es intelecto, y, para Él, ser es entender", *natura Dei est intellectus, et sibi esse est intelligere.*[14]

En todo caso, cambiase o no de opinión, Eckhart hizo algunas afirmaciones bastante atrevidas en conexión con la caracterización de Dios como existencia, *esse.* Por ejemplo, "fuera de Dios, nada hay, pues (si algo hubiera) estaría fuera de la existencia".[15] Dios es Creador, pero no crea "fuera" de Sí mismo. Un constructor hace una casa fuera de sí mismo, pero no hay que imaginar que Dios arrojase, por así decirlo, o crease criaturas fuera de Sí mismo en algún vacío o espacio infinito.[16] "Así pues, Dios creó todas las cosas, no para que estuviesen fuera de Él mismo, o cerca y aparte de Él mismo, como otros artífices, sino que (las) llamó de la nada, es decir, de la no-existencia a la existencia, que encontraron y recibieron y tuvieron en

13. Maestro Eckhart, *Die lateinischen Werke: erster Band,* fasc. 2, pp. 98-100, Stuttgart-Berlin, 1938.
14. Eckhart, *ibid.,* fasc. 1, p. 52, Stuttgart-Berlin, 1937.
15. *Opus tripartitum, Prologus generalis;* ed. H. Bascour O. S. B., p. 18.
16. *Ibid.,* p. 16.

Él. Porque Él mismo es la existencia".[17] Nada hay fuera de la primera causa; porque ser fuera de la primera causa significaría ser fuera de la existencia. La doctrina de que "fuera" de Dios no hay nada es ciertamente susceptible de una interpretación ortodoxa; es decir, si se entiende como equivalente a la negación de la independencia de las criaturas respecto de Dios. Además, cuando Eckhart declara que, aunque las criaturas tienen, por sus formas, sus naturalezas específicas, ya que sus formas les hacen esta o aquella especie de ser, su *esse* no procede de sus formas, sino de Dios, puede parecer que no hace sino insistir en la creación y en la conservación divina. Pero Eckhart va más lejos, y declara que Dios es a la criatura como el acto a la potencia, como la forma a la materia, y como el *esse* al *ens*, con la implicación de que la criatura existe por la existencia de Dios. Del mismo modo, dice que nada está tan falto de distinción como aquello que es constituido y aquello de lo cual y a través de lo cual y por lo cual es constituido y subsiste; y concluye que nada está tan falto de distinción (*nihil tam indistinctum*) como el Dios uno o unidad y la multiplicidad de las criaturas (*creatum numeratum*).

Ahora bien, si esas proposiciones se toman aisladamente, no hay que sorprenderse de que se viese a Eckhart como enseñando una forma de panteísmo. Pero no hay justificación para tomar esos textos aisladamente, es decir, no la hay si lo que queremos es descubrir la intención del propio Eckhart. Éste estaba acostumbrado a valerse de antinomias, a enunciar una tesis y dar razones en su apoyo, y enunciar luego una antítesis y dar razones en apoyo de ésta. Es evidente que ambas series de enunciados tienen que ser tomadas en consideración si se quiere entender la intención y el sentido de Eckhart. Por ejemplo, en el caso que nos ocupa, la tesis es que nada es tan distinto de lo creado como Dios. Una de las razones dadas consiste en que nada es tan distinto de una cosa como el opuesto de esa cosa. Ahora bien, "Dios y las criaturas se oponen como lo uno y sin-número se opone al número, lo numerado y lo numerable. Así pues, nada es tan distinto [como Dios] de todas las cosas creadas". La antítesis es que nada es tan "indistinto" de la criatura como Dios; y se dan las razones de dicha afirmación. Está bastante claro que la línea de pensamiento de Eckhart era la siguiente. Es necesario decir que Dios y las criaturas son completamente diferentes y opuestos; pero si *simplemente* se dice eso, se implica algo que no es verdad; al menos, se enuncia algo que no es la entera verdad; porque la criatura existe solamente por y a través de Dios, sin el cual es nada en absoluto.

Para una correcta comprensión de las antinomias de Eckhart puede consultarse provechosamente la obra de Otto Karrer *Meister Eckhart*,[18] en la que hay citas de textos, y notas explicativas. Es posible que Karrer se esfuerce de un modo exagerado por asimilar las doctrinas de Eckhart a las de santo

17. *Opus tripartitum, Prologus generalis*, p. 16.
18. Munich, 1926.

Tomás, pero sus observaciones sirven para corregir la exagerada opinión opuesta. Por ejemplo, Eckhart afirma que solamente Dios es, y que las criaturas nada son, y también que Dios no es ser; que todas las criaturas son Dios y también que todas las criaturas son nada; que no hay cosas tan desemejantes como creador y criatura, y que hay cosas tan semejantes como creador y criatura; que Dios es en todas las cosas y también que Dios es por encima de todas las cosas; que Dios es en todas las cosas como su ser, y también que Dios es fuera de todas las cosas. Que solamente Dios es y que las criaturas nada son significa simplemente que en relación con Dios las criaturas son nada. En los *Soliloquios* de san Agustín [19] se encuentra la afirmación de que "solamente del inmortal puede decirse realmente que es", y san Anselmo afirma [20] que en cierto sentido sólo Dios es. La afirmación de que todas las criaturas son Dics hace referencia primariamente a su eterna presencia en Dios, en el entendimiento divino, mientras que la afirmación de que son nada significa que nada son aparte de Dios. La doctrina de que Dios y las criaturas son a la vez semejantes y desemejantes implica la teoría de la analogía, y tiene sus raíces en el *De los nombres divinos,* del Pseudo-Dionisio.[21] Santo Tomás afirmaba [22] que la criatura es semejante a Dios, pero que no puede decirse que Dios sea semejante a la criatura. Dios, como inmanente, es en todas las cosas, por "potencia, presencia y esencia", pero es también por encima de todas las cosas, o trascendente a todas las cosas, puesto que es su creador a partir de la nada y no depende de las cosas en modo alguno. Así, en su noveno sermón alemán,[23] Eckhart dice: "Dios es en todas las criaturas... y, sin embargo, está por encima de éstas". En otras palabras, no hay razón adecuada para encontrar panteísmo en el pensamiento de Eckhart, aun cuando un número considerable de enunciados, tomados aisladamente, parecen implicar que fuera panteísta. Lo que llama la atención es su audaz manera de yuxtaponer tesis y antítesis; los enunciados aislados son frecuentemente lugares comunes de la filosofía medieval, y pueden encontrarse en san Agustín o en el Pseudo-Dionisio, o en los Victorinos, o incluso en santo Tomás de Aquino. Como observa Karrer, también en santo Tomás es posible encontrar antinomias. Por ejemplo, en la *Summa Theologica,*[24] dice el aquinatense que Dios está por encima de todas las cosas (*supra omnia*), y, sin embargo, en todas las cosas (*in omnibus rebus*); que Dios es en las cosas y, sin embargo, que todas las cosas son en Dios; que nada es distante de Dios y, sin embargo, que se dice que las cosas están distantes de Dios. Una de las proposiciones condenadas de Eckhart comienza "todas las criaturas son una pura nada"; y decir que sus intenciones no eran heterodoxas no es, desde luego, poner en cuestión la legitimidad de la acción

19. 1. 29.
20. *Proslog.,* 27, y *Monol.,* 31.
21. 9, 6.
22. *Summa Theologica,* 1, 4, 3, ad 4.
23. Eckhart, *Die deutschen Werke: erster Band, Meister Eckhart's Predigten,* fasc. 2, p. 143.
24. 1, 8, 1, *ad* 1 y ss.

condenatoria de la Iglesia, ya que es bastante evidente que la proposición en cuestión podía fácilmente ser mal interpretada, y lo que fue condenado fue la proposición en su tenor literal y sentido más obvio, pero no necesariamente en el que pudiera tener en intención de su autor. La proposición en cuestión fue condenada como "mal sonante, temeraria y sospechosa de herejía", y era difícil que Roma la juzgara de otra manera cuando fue presentada para comentario y juicio teológico. Para darse cuenta de ello basta con leer el siguiente pasaje del cuarto sermón alemán: [25] "Todas las criaturas son una pura nada. No digo que son poco o algo: son una pura nada". Pero sigue la explicación. "Las criaturas no tienen ser alguno, puesto que su ser depende de la presencia de Dios. Si Dios se apartase de las criaturas por un solo momento, las criaturas serían reducidas a la nada". Ahora bien, el historiador de la filosofía se interesa por el sentido pretendido por el autor, no por la calificación teológica que haya que atribuir a proposiciones aisladas; y creo que es lamentable que, al parecer, algunos historiadores se hayan dejado cegar por la audacia de alguna de las proposiciones de Eckhart y no hayan visto ni el contexto general ni el significado e historia de las proposiciones en cuestión.

Eckhart hizo también algunas extrañas afirmaciones a propósito del acto de creación. En la *Expositio libri Genesis,* con referencia a la fórmula de que Dios creó "en el principio", dice que ese "principio" es el "ahora" de la eternidad, el indivisible "ahora" (*nunc*) en el que Dios es eternamente Dios, y tiene lugar la emanación eterna de las Personas divinas.[26] Eckhart procede a decir que si alguien pregunta por qué Dios no creó el mundo antes de lo que lo hizo, la respuesta es que no pudo; y no pudo porque Dios crea el mundo en el mismo "ahora" en el que es eternamente Dios. Es falso imaginar que Dios esperó, por así decirlo, el momento de crear el mundo. Para decirlo crudamente, en el mismo "ahora" en que existe Dios Padre y genera a su Hijo coeterno, crea también el mundo. Al pronto al menos, eso suena como si Eckhart pretendiese enseñar que la creación es desde la eternidad, que es coeterna y vinculada a la generación del Hijo. En realidad, las tres primeras proposiciones condenadas manifiestan claramente que los teólogos examinadores le entendieron en ese sentido.

Es, desde luego, posible que Eckhart entendiese la eternidad de la creación referida al objeto del acto creador, el mundo real, y no solamente referida al acto de creación tal como es en Dios. Esa es, indudablemente, la interpretación natural de muchos de sus enunciados. Pero en ese caso, ¿hemos de tomar también con absoluta literalidad su afirmación de que la "creación" y toda obra de Dios es simultáneamente acabada y perfeccionada en el comienzo mismo de la creación? [27] De ser así, ¿no implicaría eso que no hay tiempo alguno, y que la encarnación, por ejemplo, tuvo lugar en el

25. Obra citada, fasc. 1, pp. 69-70.
26. Eckhart, *Die lateinischen Werke: erster Band,* fasc. 1, p. 50, Stuttgart-Berlin, 1937.
27. *Opus tripartitum, Prologi,* p. 18; ed. H. Bascour, O. S. B.

comienzo de la creación? A mí me parece que Eckhart pensaba en la creación como obra de Dios, que no está en el tiempo. Dios creó en el principio, dice, "es decir, en Sí mismo", puesto que Dios mismo es el *Principium*.[28] Para Dios no hay pasado ni futuro; para Dios todas las cosas son presentes. Así, es correcto decir que Él completó su obra en el momento de la creación. Dios es el principio y fin de todas las cosas, "lo primero y lo último"; y puesto que Dios es eterno, existente en un eterno "ahora", ha de ser concebido como creando eternamente todas las cosas en ese eterno "ahora". No sugiero que los enunciados de Eckhart, tomados en la forma en que se encuentran, fueran correctos desde el punto de vista teológico, pero me parece que él veía la creación del mundo desde lo que podríamos llamar el punto de vista de Dios, e insistía en que no se debe imaginar que Dios crease el mundo "después" de un tiempo en el que no hubo mundo. En cuanto a la conexión de la creación con la generación del Hijo, Eckhart pensaba en las palabras de san Juan:[29] "todas las cosas fueron hechas por Él (el Verbo), y sin Él no se hizo nada de lo que fue hecho". Uniendo esas palabras con las del primer versículo del capítulo primero del *Génesis*, "en el principio Dios creó el cielo y la tierra", y entendiendo "principio" con referencia a Dios, es decir, al eterno "ahora" de Dios, Eckhart dice que Dios creó el mundo simultáneamente con la generación del Hijo, por el cual "todas las cosas fueron hechas". Eso parece implicar ciertamente que no hubo comienzo temporal, y equivale a una negación de la creación en el tiempo; pero en la *Expositio libri Genesis*,[30] después de hacer referencia a las Ideas platónicas o *rationes rerum* y decir que el Verbo es la *ratio idealis*, Eckhart procede a citar a Boecio y dice que Dios creó todas las cosas *in ratione et secundum rationem idealem*. Una vez más, el "principio" en el que Dios creó el cielo y la tierra es el *intellectus* o *intelligentia*. Es posible, pues, que Eckhart no pretendiese que el objeto del acto creador, el mundo real, sea eterno, sino más bien que Dios concibió y quiso eternamente la creación en y a través del Verbo. Esa, en todo caso, fue su intención según él mismo dijo más tarde. "En verdad, la creación y todo acto de Dios es la esencia misma de Dios. Pero de ahí no se sigue que, si Dios creó el mundo desde la eternidad, el mundo exista, por esa razón, desde la eternidad, como piensa el ignorante. Porque la creación en el sentido pasivo no es eterna, ya que lo creado en sí mismo no es eterno".[31] Es evidente que Eckhart utilizó fórmulas como la de san Alberto Magno: "Dios creó desde la eternidad, pero lo creado no es desde la eternidad";[32] o la de san Agustín, "en la Palabra eterna Tú hablas eternamente todo lo que hablaste; pero no existe a la vez y desde la eternidad todo lo que Tú efectuaste al hablar".[33]

28. *Opus tripartitum, Prologi*, p. 14.
29. 1, 3.
30. *Die lateinischen Werke: erster Band*, fasc. 1, pp. 49-50.
31. Cf. Daniels, *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart*, p. 10, n.º 8. *Beiträge*, 23, 5, Münster, i. W., 1923.
32. Comentario al *De la jerarquía celeste*, del Pseudo-Dionisio, 4.
33. *Conf.*, 11, 7.

Se diría que nos hemos apartado demasiado de Eckhart el místico. Pero el místico aspira a la unión con Dios, y no es raro que un místico especulativo como Eckhart subraye la inmanencia de Dios en las criaturas y su morada en Dios. Eckhart no negaba la trascendencia de Dios; al contrario, la afirmó. Pero es indudable que utilizó expresiones exageradas y ambiguas para enunciar las relaciones de las criaturas en general con Dios. Una parecida audacia y propensión a la exageración se deja ver en sus afirmaciones referentes a la relación del alma humana en particular con Dios. En el alma humana hay un elemento, al que él llamaba *archa,* que es increado. Ese elemento es la inteligencia.[34] En virtud del *intelligere* el alma es deiforme, puesto que Dios mismo es *intelligere.* Pero la suprema unión mística con Dios no tiene lugar mediante las actividades de amor y conocimiento, que son actividades del alma y no la esencia del alma: tiene lugar en el más íntimo retiro del alma, la "chispa" o *scintilla animae,* donde Dios une el alma a Sí mismo de una manera recóndita e inefable. El entendimiento aprehende a Dios como Verdad, la voluntad como Bien; pero la esencia del alma, su "ciudadela" (*bürgelin*), se une con Dios como *esse.* La esencia del alma, también llamada su "chispa" (*vünkelin* o *scintilla*), es simple; es en ella donde está impresa la imagen de Dios; y en la unión mística se une con Dios como uno y simple, es decir, con la única esencia divina simple, que trasciende la distinción de Personas.[35] Eckhart habla, pues, de una unión mística que nos recuerda la "huida del solo al Solo" de Plotino, y podemos ver el paralelismo entre su psicología y su metafísica. El alma tiene un fundamento o esencia simple, unitario, y Dios tiene una esencia simple, que trasciende la distinción de Personas: la suprema unión mística es la unión de ambos. Pero esa doctrina de un fundamento del alma que es superior a la inteligencia como potencia no significa necesariamente que la presencia del alma no sea, en un sentido más elevado, entendimiento. Ni tampoco la doctrina de que el fundamento del alma se une con Dios como *esse* significa necesariamente que el *esse* no sea *intelligere.* En otras palabras, no creo que la doctrina mística de Eckhart contradiga necesariamente la opinión de Gilson de que la afirmación de que Dios es *esse* no supone una ruptura con las anteriores afirmaciones de que Dios es *intelligere.* Los sermones parecen dejar claro que Eckhart no cambió de opinión, ya que habla del fundamento del alma como entendimiento.

Eckhart habla de una manera extremadamente audaz de la unión místicamente alcanzada de Dios y el alma. Así, en el sermón alemán sobre el texto "el justo vivirá por siempre, y su recompensa está en el Señor",[36] declara que "somos completamente transformados y cambiados en Dios". Y procede a decir que, lo mismo que el pan es cambiado en el cuerpo de Cristo, así el

34. Cf. duodécimo sermón alemán, pp. 197-8. Cf. p. 189, n.º 3.
35. Cf. Eckhart, *Die deutschen Werke: erster Band. Meister Eckhart's Predigten,* fasc. 1, pp. 24-25. Stuttgart-Berlin, 1936.
36. *Libro de la Sabiduría,* 6, 16; obra citada, fasc. 2, pp. 99-115.

alma es cambiada en Dios, de tal manera que no subsiste distinción alguna. "Dios y yo somos uno.. Por el conocimiento, tomo a Dios en mí mismo; por el amor, entro en Dios". Lo mismo que el fuego cambia en fuego a la madera, "así somos nosotros transformados en Dios". Así también en el siguiente sermón [37] dice Eckhart que igual que el alimento que como se hace uno con mi naturaleza, nosotros nos hacemos uno con la naturaleza divina.

No es raro que afirmaciones como esas no pasaran inadvertidas. La afirmación de que hay algo increado en el alma fue censurada, y la de que somos enteramente transformados en Dios de un modo similar al de la transformación del pan en el cuerpo de Cristo, fue condenada como herética. En su autojustificación, Eckhart admitió que es falso decir que el alma o alguna parte de ésta sea increada; pero protestó que sus acusadores habían pasado por alto el hecho de que él había declarado que las supremas potencias del alma eran creadas en y con el alma.[38] En realidad, Eckhart había dado a entender que en el alma hay algo increado, y no hay que extrañarse de que sus palabras causaran preocupaciones; pero mantuvo que por "increado" había entendido "no creado *per se*, sino con-creado" (con el alma). Además, lo que había dicho no era que el alma fuera increada, sino que si toda el alma fuese esencial y totalmente entendimiento, sería increada. No obstante, es difícil ver cómo pudo sostener tal cosa, a menos que por "entendimiento" entendiese el fundamento del alma, que es la imagen de Dios. En tal caso, pudo querer decir que el alma, si fuese total y esencialmente la imagen de Dios (*imago Dei*), sería indistinguible del Verbo. Ese parece ser el probable significado de sus palabras.

En cuanto a la afirmación de que "somos transformados y cambiados en Dios", Eckhart admite que es equivocada.[39] El hombre, dice, no es la "imagen de Dios, el inengendrado Hijo de Dios; sino que es (hecho) a imagen de Dios". Y procede a decir que así como muchas hostias en muchos altares son convertidas en el único cuerpo de Cristo, aunque los accidentes de las hostias subsisten, así "somos unidos al verdadero Hijo de Dios, miembros de la única cabeza de la Iglesia que es Cristo". En otras palabras, admite que sus enunciados originales eran exagerados e incorrectos, y que la comparación de la unión del alma con Dios con la transubstanciación es una analogía, no un paralelo. De hecho, no obstante, por más que los enunciados de Eckhart en sus sermones fueran *male sonantes,* no son, ni mucho menos, excepcionales entre los autores místicos, incluso entre aquellos cuya ortodoxia nunca ha sido seriamente puesta en cuestión. Frases como que el hombre se haga Dios, o la transformación del alma en Dios, pueden encontrarse en las obras de escritores de ortodoxia indiscutida. Si el místico desea describir la unión mística del alma con Dios y los efectos de ésta, ha de valerse de palabras que no están designadas para expresar ninguna cosa parecida. Por

37. Obra citada, p. 119.
38. Daniels, p. 5, n.º 4; p. 17, n.º 6.
39. *Ibid.*, p. 15, n.º 1.

ejemplo, para expresar la intimidad de la unión, la elevación del alma y el efecto de la unión en la actividad del alma, emplea un verbo como "transformar" o "cambiar en". Pero "cambiar en" designa normalmente procesos tales como la asimilación (del alimento), la combustión de un material, la producción de vapor de agua, del calor a partir de la energía, etc., mientras que la unión mística del alma con Dios es *sui generis*, y requiere en realidad una palabra especial y completamente nueva para designarla. Pero si el místico acuñase una palabra nueva con ese propósito, nada podría comunicar al que estuviese falto de la experiencia en cuestión. Así pues, tiene que emplear palabras en acepciones más o menos ordinarias, aun cuando esas palabras sugieran inevitablemente imágenes y paralelos que no son estrictamente aplicables a la experiencia que intenta describir. Por lo tanto, no hay de qué sorprenderse si alguna de las expresiones místicas, tomadas al pie de la letra, resultan inadecuadas e incluso incorrectas. Y si el místico es además teólogo y filósofo, como lo era Eckhart, resulta probable que la inexactitud afecte incluso a sus enunciados más abstractos, al menos si intenta expresar en enunciados teológicos y filosóficos una experiencia que no es propiamente expresable, y utilizar para ese propósito palabras y frases que, o sugieren paralelos que no son paralelos estrictos, o poseen ya un significado definido en teología o filosofía.

Además, el pensamiento y la expresión de Ockham fueron influidos por buen número de fuentes diferentes. Eckhart estuvo influido, por ejemplo, por santo Tomás, por san Buenaventura, por los Victorinos, por Avicena, por el Pseudo-Dionisio, por Proclo, por los Padres de la Iglesia. Fue también un hombre profundamente religioso que estaba primordialmente interesado por la actitud del hombre hacia Dios y por la experiencia de Dios: no era primordialmente un filósofo sistemático, y nunca pensó sistemáticamente ni se esforzó en hacer coherentes las ideas y frases que había encontrado en diversos autores y las ideas que se le ocurrían en sus propias meditaciones sobre las Escrituras. En esa situación, si se pregunta si ciertas afirmaciones hechas por Eckhart son teológicamente ortodoxas cuando se toman aisladamente y según su significado "natural", es difícil que la respuesta pueda no ser negativa. Eckhart vivió en un tiempo en el que se esperaba la exactitud y precisión de las expresiones; y el hecho de que hiciese sus audaces y exageradas afirmaciones en sermones cuyos oyentes podían fácilmente entender mal sus verdaderas intenciones, permite entender perfectamente la censura teológica de alguna de sus proposiciones. Por otra parte, si se pregunta si Eckhart quiso ser heterodoxo y si trató de fundar una "teología alemana", la respuesta debe ser también negativa. Discípulos como Enrique Suso defendieron calurosamente al Maestro contra las acusaciones de herejía; y un hombre como Suso nunca habría hecho tal cosa si hubiese visto alguna razón para dudar de la ortodoxia personal de Eckhart. A mi modo de ver, es tan absurdo convertir a Eckhart en un "pensador alemán" en rebeldía contra la ortodoxia católica como atacar a los teólogos que desaprobaron algunas de

sus afirmaciones, como si nada hubiera en éstas que justificase tal desaprobación.

3. Juan Tauler nació en Estrasburgo hacia el año 1300, e ingresó en la orden de predicadores a una edad muy juvenil. Hizo sus estudios en París, pero está claro que ya por entonces le atraían más los escritores místicos y los autores influidos por el neoplatonismo, que las investigaciones lógicas de los filósofos contemporáneos o las especulaciones metafísicas puramente abstractas de los escolásticos. Es famoso como predicador más que como teólogo o filósofo, y su predicación parece haberse ocupado más especialmente de la reforma y profundización de la vida espiritual de los religiosos y clérigos. En los días de la Peste Negra ejerció heroicamente su ministerio junto a los enfermos y agonizantes. Sus escritos presentan un misticismo ortodoxo católico y cristocéntrico, en contraste con las doctrinas místicas heréticas y panteístas que fueron activamente propagadas en su época por diversas asociaciones. Tauler murió en su ciudad natal, el año 1361.

En los escritos de Tauler encontramos la misma doctrina psicológica de la "chispa" o "fundamento" del alma de los escritos de Eckhart. La imagen de Dios reside en ese ápice o parte más elevada del alma, y es mediante la retirada al interior de sí mismo, trascendiendo las imágenes y formas visibles, como el hombre encuentra a Dios. Si el "corazón" (*Gemüt*) de un hombre se vuelve hacia ese fundamento del alma, es decir, si se vuelve hacia Dios, sus facultades de entendimiento y voluntad funcionan como deben; pero si su "corazón" se aparta del fundamento del alma, del Dios que allí mora, también sus facultades se apartan de Dios. En otras palabras, entre el fundamento del alma y las facultades, Tauler encuentra un vínculo, *das Gemüt*, que es una disposición permanente del alma respecto a su fundamento, o ápice, o "chispa".

Tauler no utilizó solamente los escritos de san Agustín, san Buenaventura y los Victorinos, sino también los del Pseudo-Dionisio, y parece haber leído algo a Proclo. Estuvo también fuertemente influido por las enseñanzas de Eckhart. Pero mientras que éste hablaba con cierta frecuencia de un modo que hacía dudar de su ortodoxia, sería superfluo suscitar ninguna duda de esa naturaleza a propósito de Tauler, que insiste en la simple aceptación de las verdades reveladas, y cuyo pensamiento es de un constante carácter cristocéntrico.

4. Enrique Suso nació en Constanza hacia el año 1295. Ingresó en la orden de predicadores e hizo sus estudios en Constanza (quizá, en parte, en Estrasburgo), después de lo cual se trasladó a Colonia. Allí conoció personalmente a Eckhart, por quien conservó una duradera admiración, afecto y lealtad. De regreso a Constanza permaneció en esa ciudad durante algunos años, escribiendo y practicando extraordinarias mortificaciones y penitencias; pero a la edad de cuarenta años comenzó una vida apostólica de predicación, no solamente en Suiza, sino también en Alsacia y la Renania. En 1348 dejó su convento de Constanza por el de Ulm (en el que fue confinado

a consecuencia de unas calumnias), y fue en Ulm donde murió, en enero de 1366. Fue beatificado por Gregorio XVI en 1831.

La principal preocupación de Suso como escritor fue la de dar a conocer el camino del alma hacia la más alta unión con Dios: Suso fue sobre todo un escritor místico práctico. La parte más especulativa de su pensamiento está contenida en *El pequeño libro de la verdad* (*Büchlein der Wahrheit*), y en los ocho últimos capítulos de su autobiografía. El *Librito de la Eterna Sabiduría* (*Büchlein der ewigen Weisheit*) es un libro de misticismo práctico. Suso escribió una versión latina del mismo, el *Horologium Sapientiae*, que no es una traducción, sino un desarrollo. Algunas cartas y al menos dos sermones indudablemente auténticos se conservan también.

Suso defendió calurosamente a Eckhart contra la acusación de que éste confundía a Dios y las criaturas. El propio Suso es perfectamente claro y terminante acerca de la distinción entre ellos. Es verdad que dice que las criaturas son eternamente en Dios, y que, en tanto que en Dios, son Dios. Pero explica cuidadosamente el significado de esa expresión. Las ideas de las criaturas están eternamente presentes en la mente divina; pero esas ideas son idénticas a la esencia divina; no son formas distintas unas de otras y distintas de la esencia divina. Además, ese ser de las criaturas en Dios es enteramente distinto del ser de las criaturas fuera de Dios: solamente después de la creación existen "criaturas". No se puede atribuir carácter de criatura a las criaturas tal como son en Dios. No obstante, "la 'creaturidad' de las criaturas es más noble y más útil a éstas que el ser que tienen en Dios".[40] En todo eso Suso no dice nada que difiera de lo que había enseñado santo Tomás. Semejantemente, enseña de manera explícita que la creación es un acto libre de Dios.[41] Es cierto que utiliza la idea del Pseudo-Dionisio (es decir, neoplatónica) del desbordamiento de la bondad divina; pero tiene buen cuidado de observar que ese desbordamiento solamente tiene lugar como un proceso necesario en el interior de la Divinidad, donde es "interior, substancial, personal, natural, necesario sin compulsión, eterno y perfecto".[42] El desbordamiento en la creación es un acto libre de parte de Dios y es distinto de la eterna procesión de las Personas divinas. No hay, pues, sombra de panteísmo en el pensamiento de Suso.

Que Suso se encuentra libre de tendencias panteístas está igualmente claro en su doctrina de la unión mística del alma con Dios. Como en el caso de Eckhart y Tauler, se dice que la unión mística tiene lugar en la "esencia" del alma, en la "chispa" del alma. Esa esencia o centro del alma es el principio unificador de las potencias anímicas, y es en ella en donde reside la imagen de Dios. Mediante la unión mística, que tiene lugar por el conocimiento sobrenaturalmente impreso y el amor, esa imagen de Dios es más actualizada. Esa actualización es llamada el "nacimiento de Dios" (*Gottes-*

40. *Libro de Verdad*, 332, 16.
41. *Vita*, 21-4, p. 178.
42. *Ibid.*, 178, 24-179, 7.

geburt) o "nacimiento de Cristo" (*Christusgeburt*) en el alma, por medio del cual el alma pasa a ser más semejante y a estar más unida a la Divinidad en y a través de Cristo. El misticismo de Suso es esencialmente cristocéntrico. Él habla de la "inmersión" del alma en Dios; pero subraya el hecho de que no hay, ni nunca puede haber, una completa identificación ontológica del fundamento o esencia del alma con el Ser divino. El hombre sigue siendo hombre, aunque se haga deiforme: no hay absorción panteísta de la criatura en Dios.[43] Como he dicho, Suso estuvo fuertemente influido por Eckhart, pero siempre tuvo cuidado de poner sus enseñanzas en clara armonía con las doctrinas del cristianismo católico. Verdaderamente sería preferible decir que su doctrina mística brotaba de la tradición católica de espiritualidad, y que, por lo que respecta a Eckhart, Suso interpretó sus enseñanzas en sentido ortodoxo.

Se ha dicho que el pensamiento de Suso tuvo una dirección diferente al de Eckhart. Eckhart prefería partir de Dios; su pensamiento procedía desde la simple esencia divina a la trinidad de Personas, especialmente al Verbo o *Logos*, en el que veía el arquetipo de la creación, y, en consecuencia, a las criaturas. La unión del alma con Dios le parecía un regreso de la criatura a su morada en el Verbo, y la más alta experiencia mística del alma es, para él, la unión del centro de ésta con el centro o esencia simple de la Divinidad. Suso, en cambio, tenía una inclinación menos especulativa. Su pensamiento iba de la persona humana a la unión dinámica de ésta con Cristo, el Dios-Hombre; y él subrayaba vigorosamente el puesto de la humanidad de Cristo en el ascenso del alma a Dios. En otras palabras, aunque muchas veces utilizara más o menos las mismas frases utilizadas por Eckhart, su pensamiento era menos neoplatónico que el de éste, y estaba más influido que Eckhart por la espiritualidad afectiva del "desposorio místico" cristocéntrico de san Bernardo.

5. Juan Ruysbroeck había nacido en 1293 en la aldea de Ruysbroeck, cerca de Bruselas. Después de algunos años pasados en esta ciudad, llegó a ser prior del convento de agustinos de Groenendael (Valle Verde), en el bosque de Soignes, cerca de Bruselas. Murió en 1381. Sus escritos incluyen el *Adorno del Matrimonio Espiritual*, y el *Libro de los Doce Mendigos*. Escribió en flamenco.

Ruysbroeck, que fue fuertemente influido por los escritos de Eckhart, insiste en la presencia original de la criatura en Dios, y en el regreso a aquel estado de unidad. Se puede distinguir en el hombre una unidad triple.[44] "La primera y más alta unidad del hombre es en Dios". Las criaturas dependen de esa unidad para su ser y conservación, y sin ella serían reducidas a la nada. Pero esa relación con Dios es esencial a la criatura, y, por sí misma, no hace a un hombre bueno o malo. La segunda unidad es también natural: es

43. Cf. *Vita*, 50 y 51, p. 176.
44 *Adorno*, 2, 2.

la unidad de las más elevadas potencias del hombre, en cuanto que éstas brotan de la unidad de su mente o espíritu. Esa unidad fundamental de espíritu es la misma que el primer tipo de unidad, la unidad que depende de Dios; pero se considera en su actividad más bien que en su esencia. La tercera unidad, también natural, es la unidad de los sentidos y las actividades corpóreas. Si respecto de la segunda unidad natural el alma es llamada "espíritu", respecto a la tercera es llamada "alma", es decir, alma como principio vital y principio de sensación. El "adorno" del alma consiste en la perfección sobrenatural de las tres unidades; la primera, mediante la perfección moral del cristiano; la segunda, mediante las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo; la tercera, mediante la unión mística e inefable con Dios. La más elevada unificación es "aquella más alta unidad en la que Dios y el espíritu amante están unidos sin intermediario".

Como Eckhart, Ruysbroeck habla de "la más alta y superesencial unidad de la naturaleza divina". Las palabras recuerdan los escritos del Pseudo-Dionisio. Con esa suprema unidad, el alma, en la más alta actividad de la vida mística, puede llegar a unirse. Pero la unión trasciende la capacidad de la razón, y es el amor quien la cumple. En ella el fundamento del alma se pierde, por así decirlo, en abismo inefable de la Divinidad, en la unidad esencial a la que "dejan lugar las Personas y todo lo que vive en Dios".[45]

No deja de ser natural que la doctrina de Ruysbroeck fuese atacada, particularmente por Gerson. Sin embargo, que su intención no era enseñar una doctrina panteísta, Ruysbroeck lo puso en claro en *El Espejo de la Salvación Eterna* y en el *Libro de los Doce Mendigos*. Ruysbroeck fue defendido por otro místico, Jan van Schoonhoven (muerto en 1432), y Dionisio el Cartujano no vaciló en beber en sus obras.

6. Dionisio el Cartujano, que nació en Rychel en 1402 y murió siendo cartujo en Roermond, en 1471, no pertenece cronológicamente al período que está siendo tratado en la primera parte de este libro, pero, por razones de conveniencia, diré aquí algunas palabras a propósito del mismo.

El "Doctor extático" había hecho sus estudios superiores en Colonia, y, para tratarse de un escritor místico, estuvo sorprendentemente interesado en los temas escolásticos. Compuso Comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, y a Boecio, así como a las obras del Pseudo-Dionisio, y escribió un sumario de la fe ortodoxa según las obras de santo Tomás, un manual de filosofía y teología (*Elementatio philosophica et theologica*), y otras obras teológicas. Además están sus tratados puramente ascéticos y místicos. Está claro que fue primeramente un devoto admirador de santo Tomás de Aquino; y su hostilidad no sólo hacia los nominalistas, sino también hacia los escotistas, parece haber persistido durante toda su vida. Pero gradualmente fue pasando del campamento de los tomistas al de los albertistas, y fue muy influido por los escritos del dominico Ulrico de Estrasburgo (muerto en

45. *Adorno*, 3, 4.

1277), que había asistido a las lecciones de san Alberto Magno en Colonia. No solamente rechazó Dionisio la distinción real entre esencia y existencia, que primeramente había defendido, sino que abandonó también la doctrina tomista del papel del "fantasma" en el conocimiento humano. Dionisio limitó la necesidad del fantasma a los niveles inferiores del conocimiento, y mantuvo que el alma puede conocer sin recurrir al fantasma su propia actividad, los ángeles y Dios. No obstante, nuestro conocimiento de la esencia divina es negativo; la mente llega a advertir claramente la incomprehensibilidad de Dios. En esa acentuación del conocimiento negativo pero inmediato de Dios, Dionisio fue influido por el Pseudo-Dionisio y por los escritos de Ulrico de Estrasburgo y de otros seguidores de san Alberto Magno. El Doctor Cartujano es un notable ejemplo de la combinación de preocupaciones místicas y escolásticas.

7. Los místicos alemanes de la Edad Media (incluyo a Ruysbroeck, aunque era flamenco) derivaron su mística de sus raíces en la fe cristiana. No es cuestión de enumerar fuentes, de mostrar la influencia de los Padres, de san Bernardo, de los Victorinos, de san Buenaventura, o de tratar de minimizar las influencias neoplatónicas en las expresiones e incluso en las ideas, sino de reparar en la creencia común de los místicos en la necesidad de la gracia sobrenatural a través de Cristo. Es posible que la humanidad de Cristo desempeñase en el pensamiento de Suso, por ejemplo, un papel más importante que en el de Eckhart; pero también éste, a pesar de todas sus exageraciones, fue primeramente y sobre todo un cristiano. No hay, pues, una realidad en que apoyar la tentativa de descubrir en los escritos de los místicos alemanes medievales como Eckhart, Tauler y Suso, un "misticismo alemán", si pretende darse a este término el significado de no católico, sino procedente de "la sangre y la raza".

Por otra parte, los místicos alemanes del siglo XIV representan una alianza de escolasticismo y misticismo que les da un carácter propio. Grabmann observó que la combinación de misticismo práctico y especulación es, en última instancia, una continuación del programa de san Anselmo, *Credo, ut intelligam.* No obstante, aunque la especulación de los místicos germanos derivase de las corrientes de pensamiento que habían inspirado a los escolásticos medievales y que habían sido sistematizadas de modos diversos durante el siglo XIII, su especulación debe verse a la luz de su misticismo práctico. Si fueron en parte las circunstancias de la educación de este o aquel escritor místico las que moldearon la estructura de su especulación e influyeron en la selección de sus ideas teoréticas, fue también en parte su vida mística práctica y su reflexión sobre su experiencia espiritual lo que influyó en la dirección de su especulación. Sería un error pensar que la doctrina de la *scintilla animae,* la chispa del alma o la esencia o fundamento o ápice del alma, no fuese más que una idea mostrenca adoptada mecánicamente de ciertos predecesores y transmitida de místico a místico. El término *scintilla conscientiae*

o *synderesis* se encuentra en san Jerónimo,[46] y reaparece, por ejemplo, en san Alberto Magno, que le da el sentido de una facultad, existente en todos los hombres, que les aconseja lo bueno y se opone a lo malo. Santo Tomás, que hace referencia a san Jerónimo,[47] habla de la sindéresis metafóricamente como *scintilla conscientiae*.[48] Indudablemente los místicos entendieron algo distinto de "sindéresis" cuando hablaron de la chispa o fundamento del alma; pero, aun admitiéndolo así, todas las expresiones con las que caracterizaron el fundamento del alma se encuentran ya, según Denifle, en los escritos de Ricardo de San Víctor. Es indudable que Denifle tiene razón; pero los místicos alemanes hicieron de la idea del fundamento o chispa del alma una de sus ideas principales, no simplemente porque la encontraran en los escritos de un predecesor reverenciado, sino porque se adaptaba a su experiencia de una unión mística con Dios que trascendía el juego consciente de los actos de inteligencia y voluntad. Tal como la encontraron en sus predecesores, la idea les sugirió indudablemente esa íntima unión; pero su meditación sobre la idea es inseparable de su propia experiencia.

Es posible que algunos autores alemanes hayan ido demasiado lejos al encontrar en la combinación de especulación y misticismo práctico una característica notable de los místicos germanos. Es verdad que esa combinación sirve para diferenciarles de algunos místicos más o menos inocentes de especulaciones teoréticas; pero una combinación similar puede encontrarse en el caso de los Victorinos del siglo XII y en el del mismo Gerson, aunque Gerson tuviese escasa simpatía por la línea de especulación adoptada por Eckhart y Ruysbroeck, al menos según la interpretación que él mismo dio de éste. Sin embargo, hay una característica más, que está conectada con el hecho de que Eckhart, Tauler y Suso fuesen miembros de la orden de predicadores. Diseminaron doctrinas místicas en sus sermones y, como ya he dicho, trataron de hacer de ese modo más profunda la vida espiritual general, particularmente entre los religiosos. No hay duda de que podría hacerse una observación similar a propósito de san Bernardo, por ejemplo, pero particularmente en el caso de Eckhart hay una estructura y un tono especulativo debidos al desarrollo de la filosofía medieval, que no se encuentran en los sermones de san Bernardo. Además, los alemanes son más rudos, menos floridos. El misticismo especulativo alemán se relaciona íntimamente con la predicación dominica, de tal modo que permite que, en ese sentido, se hable de "misticismo alemán" de la Edad Media, siempre que no se pretenda implicar que los dominicos germanos intentaran establecer una religión o una *Weltanschauung* germánica.

8. Juan Gerson, que había nacido en 1363, sucedió a Pierre d'Ailly como canciller de la universidad de París, en 1395.[49] Gerson ha sido consi-

46. *P. L.*, 25, 22, AB.
47. *De Veritate*, 16, 1, obj. 1.
48. *Ibid.*, 17, 2, *ad* 3.
49. Gerson murió en 1429. Para detalles cronológicos, ver *La vie et les œuvres de Gerson*, de P. Glorieux. (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, tomo 18, pp. 149-92, Paris, 1951.)

derado un nominalista; pero su adopción de ciertas posiciones nominalistas no se debió a que se adhiriera a la filosofía nominalista. Gerson fue un teólogo y un escritor místico más bien que un filósofo; y fue en interés de la fe y de la teología como tendió en ciertas cuestiones hacia la doctrina nominalista. La gestión de Gerson como canciller cayó dentro del período del Gran Cisma (1378-1417); Gerson participó destacadamente en los trabajos del concilio de Constanza. Muy afligido no solamente por el estado de la Iglesia, sino también por la situación de los estudios universitarios y la propagación de doctrinas que, según le parecía, habían conducido a facilitar la aparición de teorías como las de Hus, Gerson trató de aplicar un remedio, no mediante una difusión del nominalismo como tal, sino mediante un recuerdo a los hombres de la debida actitud ante Dios. El conflicto entre sistemas de filosofía y la curiosidad y el orgullo de los teólogos habían sido responsables, en su opinión, de males muy grandes. En su *De modis significandi propositiones quinquaginta*, Gerson mantuvo que las diversas ramas de estudio habían llegado a confundirse en detrimento de la verdad, pues los lógicos trataban de resolver problemas metafísicos mediante el *modus significandi* propio de la lógica, y metafísicos y lógicos se esforzaban en probar verdades reveladas o resolver problemas teológicos valiéndose de métodos que no eran adecuados para tratar con el objeto de la teología. Esa confusión, pensaba Gerson, había conducido a un estado de anarquía en el mundo intelectual y a conclusiones falaces. Además, el orgullo de los teólogos escolásticos había engendrado curiosidad y espíritu de novedades o singularidad. Gerson publicó dos lecciones *Contra vanam curiositatem in negotio fidei*, contra la vana curiosidad en cuestiones de fe, en las que llamaba la atención sobre el papel desempeñado en las disputas escolásticas por el amor a las propias opiniones, la envidia, el espíritu de polémica y el desprecio por los iletrados y no iniciados. La falta radical es el orgullo de la razón natural que se esfuerza en sobrepasar sus propios límites y resolver problemas que no sabe resolver.

Ese es el ángulo desde el que hay que mirar el ataque de Gerson al realismo. La noción de ideas en Dios supone una confusión, primero de la lógica con la metafísica, y luego de la metafísica con la teología. En segundo lugar, implica que Dios no es simple, puesto que los realistas tienden a hablar de esas *rationes ideales* en Dios como si fueran distintas; y algunos llegan incluso a hablar de las criaturas como preexistentes en Dios, es decir, como si las ideas divinas fuesen criaturas existentes en Dios. En tercer lugar, la doctrina de las ideas divinas, empleada para la explicación de la creación, sirve únicamente para limitar la libertad divina. Y ¿por qué filósofos y teólogos limitan la libertad divina? Por un deseo de entender lo que no puede ser entendido, un deseo que procede del orgullo. Los pensadores de la tradición platónica también hablan de Dios no ante todo como libre, sino como el Bien, y utilizan para explicar la creación el principio de la tendencia natural del bien a difundirse. Pero al hacerlo así tienden a convertir la creación en

un efecto necesario de la naturaleza divina. Igualmente, metafísicos y teólogos realistas insisten en que la ley moral no depende en modo alguno de la voluntad divina, limitando así la libertad divina, mientras que, en realidad, "Dios no quiere ciertas acciones porque sean buenas, sino que éstas son buenas porque Dios las quiere, lo mismo que otras son malas porque Él las prohíbe".[50] "La recta razón no precede a la voluntad, y Dios no decide dar la ley a una criatura racional por haber visto antes en su sabiduría que debía hacerlo así; la verdad es más bien lo contrario".[51] De ahí se sigue que la ley moral no es inmutable. Gerson adoptó esa posición ockhamista a propósito de la ley moral porque consideraba que era la única posición compatible con la libertad de Dios. Los filósofos y teólogos platonizantes, pensaba Gerson, habían abandonado el principio de la fe, de la humilde sumisión, por el orgullo del entendimiento. Además, no dejó de atraer la atención sobre los aspectos realistas del pensamiento de Juan Hus y de Jerónimo de Praga; y sacó la conclusión de que el orgullo del entendimiento manifestado por los realistas conduce finalmente a la herejía abierta.

Así pues, el ataque de Gerson al realismo, aunque le hiciese adoptar algunas posiciones que eran de hecho sostenidas por los nominalistas, procedió más de preocupaciones religiosas que de un particular entusiasmo por la *via moderna* como tal. "Arrepentíos y creed en el evangelio",[52] fue el texto sobre el que Gerson construyó sus dos lecciones contra la vana curiosidad en materias de fe. El orgullo que había invadido las mentes de los lectores y profesores de las universidades les había hecho olvidar la necesidad de arrepentimiento y la simplicidad de la fe. Ese punto de vista es evidentemente más característico de un hombre cuya preocupación es la actitud del alma hacia Dios, que de un hombre apasionadamente interesado por cuestiones académicas. La hostilidad de Gerson hacia la metafísica y la teología de los realistas presenta ciertamente alguna analogía con la hostilidad de Pascal hacia los que substituyen el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, por el "Dios de los filósofos".

Si consideramos la cuestión desde ese punto de vista, no podemos sorprendernos al encontrar a Gerson expresando su asombro porque los franciscanos hayan abandonado a san Buenaventura en provecho de *parvenus* en el mundo intelectual. Gerson veía el *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura como un libro por encima de toda alabanza. Por otra parte, si consideramos la hostilidad de Gerson hacia el realismo, sus ataques a Ruysbroeck y su intento de conectar el realismo con las herejías de Juan Hus y Jerónimo de Praga, su entusiasmo por san Buenaventura puede parecer algo sorprendente, si se recuerda que san Buenaventura subrayó en gran manera la doctrina platónica de las ideas en su forma agustiniana, y condenó rotundamente a Aristóteles por "execrar" las ideas de Platón. Gerson estaba con-

50. *Opera,* 3, col. 13.
51. *Ibid.,* col. 26.
52. *San Marcos,* 1, 15.

vencido de que los teólogos de su tiempo habían descuidado la Biblia y los Padres, verdaderas fuentes de la teología, en favor de pensadores paganos y de importaciones de la metafísica que deterioraban la simplicidad de la fe. Sin embargo, veía al Pseudo-Dionisio como el discípulo y converso de san Pablo, y consideraba que sus escritos formaban parte del manantial de la verdadera sabiduría. A san Buenaventura le reverenciaba como a un hombre que había bebido consecuentemente en aquellas aguas incontaminadas, y que se había interesado sobre todo por la verdadera sabiduría, que es el conocimiento de Dios a través de Jesucristo.

A pesar, pues, de su ataque al realismo, la doctrina mística de Gerson estuvo profundamente influida por las enseñanzas del Pseudo-Dionisio. M. André Combes, en su muy interesante estudio de la relación de Gerson con los escritos y el pensamiento del Pseudo-Dionisio,[53] después de mostrar la autenticidad de las *Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia* y argumentar que esa obra debió preceder a la primera lección de Gerson sobre la "vana curiosidad", pone en claro que su autor no fue nunca simplemente un "nominalista", y que sus ideas no fueron nunca simplemente idénticas a las de Pierre d'Ailly (1350-1420), su "maestro". En efecto, como ha mostrado M. Combes, Gerson tomó del Pseudo-Dionisio no solamente un arsenal de términos, sino también la importante doctrina del "retorno". Las criaturas proceden de Dios y regresan a Dios. ¿Cómo tiene lugar ese retorno? Mediante la realización por cada naturaleza de aquellos actos que son propios de la misma. Estrictamente hablando, dice Gerson (en su *Sermo de die Jovis sancta*), solamente la criatura racional regresa a Dios, aunque Boecio dijo que todas las cosas retornan a su comienzo o principio. Pero el punto importante en la doctrina gersoniana del "retorno" es el énfasis en el hecho de que dicho retorno no significa una fusión ontológica de las criaturas con Dios. Como él veía al Pseudo-Dionisio como un discípulo personal de san Pablo, estaba convencido de que la doctrina del mismo era perfectamente "segura". Pero, al darse cuenta de que podía ser mal interpretada, consideró que el teólogo debía elucidar el verdadero significado del Areopagita; y él mismo se valió de los escritos de Hugo de San Víctor y de san Alberto Magno. De ahí resultan dos puntos importantes y oportunos. En primer lugar, Gerson no condenaba o rechazaba en absoluto la teología escolástica como tal, a la que consideraba necesaria para la debida interpretación de las Escrituras, de los Padres, y del "discípulo de san Pablo". En segundo lugar, cuando atacaba a Ruysbroeck, no le atacaba por haber bebido en los escritos del Pseudo-Dionisio, sino por haber interpretado torcidamente su doctrina. Desde luego, nosotros sabemos que el Pseudo-Dionisio no fue discípulo de san Pablo, y que tomó mucho de Proclo; pero lo que importa es que Gerson interpretó al Pseudo-Dionisio como si no fuera un platónico. Eso

53. *Jean Gerson, Commentateur Dionysien,* París, 1940.

explica que pudiera mostrar al mismo tiempo una marcada hostilidad hacia los platonizantes y una marcada predilección por el Pseudo-Dionisio.

Gerson aceptó la triple división de la teología hecha por el Pseudo-Dionisio: teología simbólica, teología en sentido propio y teología mística. Esa triple división se encuentra en el *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura,[54] pero Gerson no parece haberla tomado de ahí, sino de los escritos del Pseudo-Dionisio: al menos, consultó éste y los cita como autoridad. La teología mística, dice Gerson, es el conocimiento experimental de Dios, en el que se ejerce el amor más que el entendimiento especulativo abstracto, aunque también interviene la más elevada función intelectual. La *intelligentia simplex* y la *synderesis* o potencia afectiva superior son operativas en la experiencia mística, que no rechaza, sino que realiza las más elevadas potencias del alma. La unión mística afecta al fundamento del alma; pero es una unión que no disuelve la personalidad humana en la divinidad. La teología mística, al menos si se entiende como misticismo propiamente dicho más que como teoría del misticismo, constituye la corona de la teología, porque es la que más se acerca a la visión beatífica, que es el fin último del alma.

La presencia de esa triple división en el pensamiento de Gerson ayuda a poner en claro que, aunque subrayando la primacía de la teología mística, él no rechazaba la teología en el sentido ordinario. Ni tampoco rechazaba la filosofía. Que la inclinación de su mente pudiera haberle llevado a rechazar todo lo que no fuera teología mística, de no haber sido por el Pseudo-Dionisio, san Buenaventura y san Alberto Magno, es otra cuestión, y no muy provechosa. Indudablemente puso el mayor énfasis en las Escrituras y en las enseñanzas de los Padres, y pensó que los teólogos harían bien en atender más a aquellas fuentes; es también indudable que pensó que la teología especulativa, contaminada por importaciones faltas de garantía procedentes de filósofos sospechosos, alentaba el orgullo y la vana curiosidad; pero no hay verdaderas pruebas para decir que rechazase todos los desarrollos escolásticos de la doctrina de las Escrituras y de los Padres o que rechazase una filosofía respetuosa de sus debidos límites. En algunos aspectos Gerson es el más interesante representante del movimiento del misticismo especulativo de la Baja Edad Media. Nos muestra que ese movimiento estuvo primariamente inspirado por el deseo de remediar los males de la época y de hacer más profunda la vida religiosa de los hombres: no fue en modo alguno una mera reacción al escepticismo nominalista. En cuanto al propio nominalismo de Gerson, es más exacto decir que éste adoptó y explotó ciertas posiciones nominalistas al servicio de su propio objetivo principal, que no que él mismo fuese nominalista. Decir que Gerson fue un filósofo nominalista que, al mismo tiempo, era también un místico, sería dar una falsa impresión de sus intenciones, su posición teorética y su espíritu.

54. 1, 7.

PARTE II

LA FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO

Capítulo XIII

EL RENACER DEL PLATONISMO

El Renacimiento italiano. — El Renacimiento nórdico. — El renacer del platonismo.

1. La primera fase del Renacimiento fue la fase humanística, que comenzó en Italia y se extendió al norte de Europa. Pero sería absurdo hablar como si el Renacimiento fuese un período histórico con límites cronológicos tan claramente definidos que se pudieran dar fechas exactas de su comienzo y de su final. En la medida en que Renacimiento significa o supone un renacer de la literatura y una devoción por la erudición y el estilo clásico, puede decirse que comenzó ya en el siglo XII, la centuria en que Juan de Salisbury, por ejemplo, había declamado contra la barbarie en el estilo latino, la centuria que contempló el humanismo de la escuela de Chartres. Es verdad que los grandes teólogos y filósofos del siglo XIII se interesaban más por *lo que* decían y por la exactitud de la enunciación que por el estilo literario y la gracia de la expresión; pero no debe olvidarse que un santo Tomás de Aquino supo escribir himnos notables por su belleza, y que en el mismo período en que Duns Escoto componía sus comentarios algo bastos y faltos de estilo, el Dante creaba uno de los mayores logros del idioma italiano. El Dante (1265-1321) escribió, sin duda, desde la perspectiva de un medieval; pero, en el mismo siglo en que murió el Dante, el siglo XIV, encontramos a Petrarca (1304-1374), que no solamente se opuso al culto de la dialéctica y promovió el renacer del estilo clásico, especialmente del ciceroniano, sino que favoreció, con sus sonetos en lengua vernácula, el desarrollo del espíritu del individualismo humanista. Boccaccio (1313-1375) perteneció también al siglo XIV; y a finales de ese siglo, en 1396, Manuel Chrysoloras (muerto en 1415), el primer verdadero maestro de griego clásico en Occidente, comenzaba sus lecciones en Florencia.

Las condiciones políticas de Italia favorecieron el desarrollo del Renacimiento humanístico, puesto que patrones principescos, ducales o eclesiásticos, podían gastar grandes sumas de dinero en la compra y copia de manuscritos y en la fundación de bibliotecas; y en la época en que el Renacimiento se hacía sentir en la Europa septentrional, la mayor parte de los clásicos grie-

gos y latinos habían sido recuperados y dados a conocer. Pero el Renacimiento italiano no se limitó, ni mucho menos, a la recuperación y difusión de textos. Una característica de la mayor importancia fue la aparición de un nuevo estilo e ideal de educación, representado por maestros como Vittorino da Feltre (1378-1446) y Guarino de Verona (1370-1460). El ideal educativo humanista a su más alto nivel fue el del pleno desarrollo de la personalidad humana. La literatura antigua fue considerada como el principal medio de educación; pero la formación moral, el desarrollo del carácter, el desarrollo físico y el despertar de la sensibilidad estética no fueron descuidados; y el ideal de educación liberal no se vio en modo alguno como incompatible con la aceptación y práctica del cristianismo.[1] Ese fue, sin embargo, el ideal humanista a su más alto nivel. En la práctica, el Renacimiento italiano se asoció en cierta medida con un incremento del individualismo moral o amoral y con la búsqueda de la fama, y, en estadios posteriores del Renacimiento, el culto a la literatura clásica degeneró en "ciceronismo", lo que significó la substitución de la tiranía de Aristóteles por la de Cicerón. Es difícil decir que ese cambio fuese una mejora. Además, si bien un hombre como Vittorino da Feltre fue un cristiano convencido y devoto, muchas figuras del Renacimiento estuvieron influidas por un espíritu de escepticismo. Aunque sería ridículo empequeñecer los logros del Renacimiento italiano en sus mejores momentos, otros aspectos fueron más sintomáticos de desintegración que de enriquecimiento de la fase cultural precedente. Y la fase degenerada de "ciceronismo" no fue una mejora en la más amplia perspectiva fomentada por una educación teológica y filosófica.

2. Rasgos marcados del Renacimiento italiano fueron las ideas de autodesarrollo y autocultivo. El Renacimiento fue, en gran parte, un movimiento individualista, en el sentido de que el ideal de reforma social y moral era menos conspicuo; en realidad, algunos humanistas tuvieron un punto de vista "pagano". El ideal de reforma, cuando llegó, no brotó del Renacimiento como tal, pues éste era de carácter predominantemente cultural, estético y literario. En la Europa septentrional, en cambio, el Renacimiento literario estuvo aliado con esfuerzos por conseguir una reforma moral y social, y se subrayó más la educación popular. El Renacimiento nórdico estuvo bastante falto del esplendor del Renacimiento italiano, y tuvo un carácter menos "aristocrático"; pero estuvo más unido a finalidades religiosas y morales. Iniciado en una fecha posterior a la del movimiento italiano, tendió a mezclarse con la Reforma, al menos si se entiende "Reforma" en un sentido amplio y no meramente sectario. Pero aunque ambos movimientos tuvieron sus peculiares puntos fuertes, ambos tendieron a perder su inspiración original con el transcurso del tiempo. Si el movimiento italiano degeneró en "ciceronismo", el movimiento nórdico tendió a la pedantería y el "gramati-

1. El *De liberorum educatione*, publicado en 1540 por Aeneas Sylvius Piccolomini, que fue más tarde el papa Pío II, estaba tomado en gran parte del *De Oratore* de Quintiliano, que había sido descubierto en 1416, y de una obra sobre educación atribuida a Plutarco.

cismo", divorciado de una apreciación viva de los aspectos humanísticos de la literatura y la cultura clásica.

Entre los eruditos asociados con el Renacimiento de la Europa del Norte, debemos mencionar a Rodolfo Agricola (1443-1485), Regius (1420-1495), que fue durante algún tiempo jefe de una escuela fundada en Deventer, en el siglo XIV, por los Hermanos de la Vida Común, y Jacobo Wimpfeling (1450-1528), que hizo de la universidad de Heidelberg un centro de humanismo en la Alemania occidental. Pero la figura más grande del Renacimiento nórdico fue Erasmo (1467-1536), que promovió el estudio de las literaturas griega y latina, incluidas las Escrituras y las obras de los Padres, y dio un gran impulso al desarrollo de la educación humanista. En Gran Bretaña hubo eclesiásticos como William de Waynflete (aproximadamente 1395-1486), san Juan Fisher (1459-1535), que llevó a Erasmo a Cambridge, John Colet (aproximadamente 1467-1519), que fundó el Colegio de San Pablo en 1512, y Thomas Linacre (aproximadamente 1460-1524); y seglares como santo Tomás Moro (1478-1535). El Winchester College fue fundado en 1382 y Eton en 1440.

Los reformadores subrayaron la necesidad de educación; pero estaban conducidos por motivos religiosos más bien que por devoción a las ideas humanistas como tales. Juan Calvino (1509-64), que había estudiado humanidades en Francia, compuso un plan de educación para las escuelas de Ginebra, y, al ser el autócrata religioso de dicha ciudad, pudo reforzar el sistema educativo según líneas calvinistas. Pero la mentalidad más humanística de los reformadores continentales famosos fue Felipe Melanchton (1497-1560), el más destacado discípulo de Martín Lutero (1483-1546). En 1518 Melanchton fue nombrado profesor de griego en la universidad de Wittenberg. El humanismo de los reformadores, que fue más obstaculizado que promovido por los dogmas religiosos del protestantismo estricto, no fue, sin embargo, un descubrimiento propio de los mismos, sino que se derivó del ímpetu del Renacimiento italiano. Y, en la Contrarreforma, el ideal humanístico tuvo un gran relieve en el sistema educativo desarrollado por la Compañía de Jesús, que fue fundada en 1540 y elaboró, en forma definida, la *Ratio Studiorum* en 1599.

3. A consecuencia del interés y entusiasmo que suscitó por la literatura de Grecia y Roma, la fase humanística del Renacimiento inspiró de un modo bastante natural la resurrección de la filosofía antigua en sus diversas formas. De aquellas filosofías revividas, una de las más influyentes fue el platonismo, o, para hablar con más exactitud, el neoplatonismo. El más notable centro de estudios platónicos en Italia fue la Academia Platónica de Florencia, fundada por Cosme de Medici, bajo la influencia de Jorge Gemistos Plethon (muerto en 1464), que había llegado a Italia, procedente de Bizancio, en 1438. Plethon era un entusiasta de la tradición platónica o neo-platónica y compuso en griego una obra sobre la diferencia entre las filosofías platónica y aristotélica. Su obra principal, de la que solamente se han con-

servado partes, fue su νόμων συγγραφή. Un espíritu semejante fue Juan Argyropoulos (muerto en 1486), que ocupó la cátedra de lengua griega en Florencia desde 1456 hasta 1471, fecha en que se trasladó a Roma, donde tuvo entre sus discípulos a Reuchlin. Debemos mencionar también a Juan Bessarion de Trebisonda (1395-1472), que había sido enviado desde Bizancio, junto con Plethon, para tomar parte en el concilio de Florencia (1438-1445), en el que trabajó para conseguir la unión de la Iglesia oriental con Roma. Bessarion, que llegó a ser cardenal, compuso, entre otras obras, un *Adversus calumniatorem Platonis*, en el que defendía a Plethon y al platonismo contra el aristotélico Jorge de Trebisonda, el cual había escrito una *Comparatio Aristotelis et Platonis* en respuesta a Gemistos Plethon.

No debe pensarse que todos estos platónicos fueran decididos anti-escolásticos. Juan Argyropoulos tradujo al griego el *De ente et essentia* de santo Tomás, y el cardenal Bessarion tuvo también un gran respeto por el Doctor Angélico. Para aquellos platónicos no se trataba tanto de oponer un filósofo a otro, Platón a Aristóteles, como de renovar un modo de ver la realidad platónico o neoplatónico, un modo de ver que reuniese los elementos valiosos de la Antigüedad pagana y, sin embargo, que fuese al mismo tiempo cristiano. Lo que atraía particularmente a los platónicos era el aspecto religioso del neoplatonismo, así como su filosofía de la belleza y de la armonía, y lo que les desagradaba particularmente en el aristotelismo era la tendencia al naturalismo que detectaban en éste. Plethon buscaba una renovación de la tradición platónica para propiciar una renovación de la vida, o una reforma en la Iglesia y el Estado; y, si su entusiasmo por el platonismo le impulsó a un ataque a Aristóteles que incluso Bessarion consideraba algo inmoderado, lo que le inspiró fue lo que él veía como el espíritu del neoplatonismo y sus potencialidades para una renovación espiritual, moral y cultural, más bien que un interés puramente académico, por ejemplo, en la afirmación platónica y la negación aristotélica de la teoría de las ideas. Los platónicos consideraban que el mundo del Renacimiento humanista se beneficiaría grandemente en la práctica al absorber una doctrina como la del hombre como microcosmos y vínculo ontológico entre lo espiritual y lo material.

Uno de los más eminente eruditos del movimiento neoplatónico fue Marsilio Ficino (1433-1499). En su juventud, Marsilio compuso dos obras, el *De laudibus philosophiae* y las *Institutiones platonicae*, y éstas fueron seguidas, en 1457, por el *De amore divino* y el *Liber de voluptate*. Pero en 1458 su padre le envió a Bolonia a estudiar medicina. No obstante, Cosme de Medici le llamó de nuevo a Florencia y le hizo aprender el griego. En 1462 Marsilio tradujo los Himnos Órficos, y en los años siguientes, por encargo de Cosme de Medici, los Diálogos y las Epístolas de Platón y obras de Hermes Trismegisto, Jámblico (*De secta Pythagorica*), Theón de Esmirna (*Mathematica*) y otros. En 1469 apareció la primera edición de su Comentario al *Symposium* de Platón, y Comentarios al *Filebo*, el *Parménides* y el *Timeo*. En 1474 publicó su *De religione christiana*, y su más importan-

te obra filosófica, la *Theologia platonica*. En el año siguiente apareció el Comentario al *Fedro* y la segunda edición del Comentario al *Symposium*. Las traducciones y comentarios de las *Enneadas* de Plotino se publicaron en 1485 y 1486; y, en 1489, el *De triplici vita*, última obra de Marsilio Ficino. Marsilio fue un trabajador infatigable, y en sus traducciones se preocupó por encima de todo de la fidelidad literal al original; aun cuando a veces cometiera errores en su traducción, no puede haber duda alguna del beneficio que hizo a los hombres de su tiempo.[2]

Marsilio Ficino se hizo sacerdote cuando tenía cuarenta años de edad, y soñó con atraer a los ateos y escépticos hacia Cristo por medio de la filosofía platónica. En su Comentario al *Fedro* declara que el amor de que habla Platón y el amor de que habla san Pedro son uno y el mismo, a saber, el amor de la Belleza absoluta, que es Dios. Dios es a la vez la Belleza absoluta y el Bien absoluto; y sobre ese tema Platón y Dionisio Areopagita (el Pseudo-Dionisio) están de acuerdo. Igualmente, cuando Platón insistía en que "nos acordamos" de los objetos eternos, las Ideas, a la vista de sus imitaciones temporales y materiales, ¿no decía lo mismo que san Pablo, cuando éste declara que las cosas invisibles de Dios se entienden a través de las criaturas? En la *Theologia platonica* el universo es descrito según el espíritu neoplatónico como un sistema armonioso y bello, que consta de grados de ser que se extienden desde las cosas corpóreas hasta Dios, el Uno o Unidad absoluta. Se subraya el puesto del hombre como lazo de unión entre lo espiritual y lo material; y, aunque Marsilio pensaba que el aristotelismo brotaba de la misma tradición e inspiración filosófica que el platonismo, él insistió, como neoplatónico y como cristiano, en la inmortalidad y en la vocación divina del alma humana. Naturalmente adoptó ideas decisivas de san Agustín, desarrollando la teoría platónica de las Ideas (o, mejor, de las Formas) en un sentido agustiniano, con insistencia en la Iluminación. Todo lo aprendemos en y mediante Dios, que es la luz del alma.

En la filosofía de Marsilio Ficino, así como en la de otros platónicos, como Gemistos Plethon, aparece un elemento sincretístico muy marcado. No es solamente el pensamiento de Platón, Plotino, Jámblico y Proclo el que se sintetiza con el de san Juan, san Pablo y san Agustín, sino que también Hermes Trismegisto[3] y otras figuras paganas hacen su aparición como portavoces del movimiento espiritual emanado de una revelación original primitiva del sistema, bella y armoniosamente ordenado y graduado, de la realidad. Marsilio Ficino, como otros platónicos cristianos del Renacimiento italiano, no sólo fue personalmente cautivado por el platonismo (en un sentido muy amplio), sino que además pensó que aquellas mentalidades que se habían

2. Para algunas observaciones sobre el valor de las traducciones de Platón y Plotino por Marsilio, ver J. Festugière, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin,* Apéndice I, pp. 141-52.

3. En el mundo greco-romano llegó a conocerse como "literatura Hermética" una considerable cantidad de escritos, que trataban de temas religiosos, teosóficos, filosóficos, médicos, astrológicos y alquimísticos. Esa literatura fue de algún modo atribuida o puesta bajo el patrocinio del "Hermes tres veces grande", que era el dios egipcio Thoth, identificado por los griegos con Hermes.

enajenado del cristianismo podían ser atraídas de nuevo a éste si se les hacía ver el platonismo como una etapa de la revelación divina. En otras palabras: no había necesidad de escoger entre la belleza del pensamiento clásico por una parte y el cristianismo por otra; se podía gozar de ambos. Pero no era posible gozar de la herencia platónico-cristiana si se caía víctima del aristotelismo, según interpretaban a éste los que oponían Aristóteles a Platón, le entendían en un sentido naturalista, y negaban la inmortalidad del alma humana.

El miembro más conocido del círculo influido por Marsilio Ficino fue probablemente Juan Pico della Mirandola (1463-94). Éste dominaba tanto el griego como el hebreo, y cuando tenía veinticuatro años proyectó defender en Roma 900 tesis contra todo quien quisiera oponérsele, con el objeto de mostrar que el helenismo y el judaísmo (en la forma de la Cábala) pueden sintetizarse en un sistema platónico-cristiano. La disputa fue prohibida, sin embargo, por las autoridades eclesiásticas. La tendencia de Pico della Mirandola al sincretismo se manifiesta también en la composición de una obra (inacabada), *De concordia Platonis et Aristotelis.*

Juan Pico della Mirandola estuvo fuertemente influido por la "teología negativa" del neoplatonismo y del Pseudo-Dionisio. Dios es el Uno; pero es un super-ser, más bien que ser.[4] Es verdaderamente todas las cosas, en el sentido de que comprende en Sí mismo todas las perfecciones; pero comprende esas perfecciones en su unidad indivisa, de una manera inefable que excede de nuestro entendimiento.[5] Por lo que a nosotros respecta, Dios está en la oscuridad; nos aproximamos a Él filosóficamente negando las limitaciones de las perfecciones propias de las criaturas. La vida es una perfección; la sabiduría es otra perfección. Si se aparta con el pensamiento la particularidad y las limitaciones de esas y de todas las demás perfecciones, "lo que queda es Dios". Está claro que eso no debe entenderse de un modo panteísta; Dios es el Uno, trascendente al mundo que Él ha creado.

El mundo es un sistema armonioso que consta de seres pertenecientes a distintos niveles de realidad: y Juan Pico della Mirandola dice que Dios deseó crear a alguien que contemplase la naturaleza del mundo, amase su belleza y admirase su grandeza. "Así pues, habiendo sido ya completadas todas las cosas (como Moisés y Timeo testifican), pensó finalmente en producir al hombre".[6] Pero Dios no asignó al hombre un puesto fijo y peculiar en el universo, o leyes que fuese incapaz de transgredir. "Te coloqué en mitad del mundo, para que desde allí pudieses ver más fácilmente todo cuanto hay en el mundo. No te hicimos ni un ser celeste ni un ser terrenal, ni mortal ni inmortal, para que tú, como libre y soberano artífice de ti mismo, pudieses moldearte y esculpirte en la forma que prefirieras. Serás capaz de degenerar a [el nivel de] las cosas inferiores, los brutos; serás capaz, según tu

4. Cf. *De ente et uno,* 4.
5. *Ibid.,* 5.
6. *Oratio de hominis dignitate,* ed. E. Garin, p. 104.

voluntad, de renacer a [el nivel de] las cosas superiores, las divinas".[7] El hombre es el microcosmos; pero tiene el don de la libertad, que le permite descender o ascender. Pico della Mirandola era, pues, hostil al determinismo de los astrólogos, contra los cuales escribió su *In astrologiam libri XII*. Por lo demás, su modo de concebir al hombre era cristiano. Hay tres "mundos" dentro del mundo o universo: el mundo sublunar, "que habitan los brutos y los hombres", el mundo celestial, "en el que brillan los planetas", y el mundo supraceleste, "la morada de los ángeles". Pero Cristo, por su pasión, ha abierto al hombre el camino hacia el mundo supraceleste y hasta el mismo Dios.[8] El hombre es cabeza y síntesis de la creación inferior, y Cristo es la cabeza de la raza humana.[9] Cristo es también, como Verbo divino, "el principio en el que Dios hizo el cielo y la tierra".[10]

En su obra contra los astrólogos, Juan Pico della Mirandola se opuso a la concepción mágica de la naturaleza. En la medida en que la astrología supone una creencia en el sistema armonioso de la naturaleza y en la interrelación de todos los acontecimientos, la astrología, sea verdadera o falsa, es un sistema racional. Pero no está racionalmente fundamentada, e implica, además, la creencia en que todo acontecimiento terrenal está determinado por los cuerpos celestes, y la creencia de que quien posee un conocimiento de ciertos símbolos puede, mediante su uso adecuado, influir en las cosas.

A lo que Pico della Mirandola se oponía era a la concepción determinista de las acciones humanas y a la creencia en la magia. Los acontecimientos están gobernados por causas; pero las causas han de buscarse en las naturalezas y formas de las diversas cosas del mundo, no en las estrellas, y el conocimiento mágico y el uso de símbolos son una superstición ignorante.

Finalmente debe decirse que el entusiasmo de Pico della Mirandola por Platón y su afición a citar no solamente a autores griegos e islámicos, sino también a figuras orientales, no significan que no apreciase a Aristóteles. Como ya hemos indicado, escribió una obra sobre la concordia de Platón y Aristóteles, y en el *Proemium* al *De ente et uno* afirma su creencia en dicha concordia. En el capítulo cuarto de esa obra observa, por ejemplo, que aquellos que piensan que Aristóteles no advirtió, como Platón, que el ser está subordinado al Uno y no incluye a Dios, "no han leído a Aristóteles", el cual expresa esa verdad "mucho más claramente que Platón". Que Pico interpretase correctamente a Aristóteles es, desde luego, otra cuestión; pero lo indudable es que no era ningún antiaristotélico fanático. En cuanto a los escolásticos, él les cita, y habla de santo Tomás como "el esplendor de nuestra teología".[11] Pico della Mirandola era demasiado sincretista para ser excluyente.

7. *Oratio de hominis dignitate*, p. 106.
8. *Heptaplus*, ed. E. Garin, pp. 186-8.
9. *Ibid.*, p. 220.
10. *Ibid.*, p. 244.
11. *Ibid.*, p. 222.

En los últimos años de su vida Juan Pico della Mirandola fue influido por Savonarola (1452-1498), el cual influyó también en el sobrino de aquél, Juan Francisco Pico della Mirandola (1469-1533). En su *De praenotionibus* Juan Francisco discutió los criterios de la revelación divina, y encontró el criterio principal en una "luz interior". En cuanto a la filosofía, Juan Francisco no siguió el ejemplo de su tío de tratar de reconciliar a Platón y Aristóteles; al contrario, atacó duramente la teoría aristotélica del conocimiento en su *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae.* Argumentaba que los aristotélicos basan su filosofía en la experiencia sensible, que se supone fuente incluso de los principios más generales que se emplean en el proceso de la demostración. Pero la experiencia sensible nos informa acerca de las condiciones del sujeto percipiente más bien que acerca de los objetos mismos, y los aristotélicos no pueden nunca pasar de su base empirista a un conocimiento de substancias o esencias.

Entre otros platónicos, debe mencionarse a León Hebreo (1460-1530, aproximadamente), un judío portugués que pasó a Italia y escribió *Dialoghi d'amore* sobre el amor intelectual a Dios, por el que se aprehende la belleza como reflejo de la Belleza absoluta. Sus opiniones sobre el amor en general dieron impulso a la literatura renacentista sobre el tema, mientras que su idea del amor a Dios en particular tuvo cierta influencia sobre Spinoza. También podemos mencionar aquí a Juan Reuchlin (1455-1522). Ese erudito alemán, que no sólo fue maestro de las lenguas latina y griega, sino que introdujo también y promovió en Alemania el estudio del hebreo, había estudiado en Francia y en Italia, donde, en Roma, recibió la influencia de Juan Pico della Mirandola. En 1520 fue nombrado profesor de hebreo y griego en Ingolstadt; pero en 1521 se trasladó a Tübingen. Considerando como función de la filosofía la consecución de la felicidad en esta vida y la próxima, se interesó poco por la lógica y la filosofía de la naturaleza. Fuertemente atraído por la Cábala judía, la consideró como una fuente para obtener un profundo conocimiento de los misterios divinos; y combinó su entusiasmo por la Cábala con un entusiasmo por el misticismo neopitagórico de los números. En su opinión, Pitágoras había adquirido su sabiduría en fuentes judías. En otras palabras, Reuchlin, aunque eminente erudito, cayó víctima de los atractivos de la Cábala y de las fantasías del misticismo de los números; y, en ese aspecto, es más afín a los teósofos y ocultistas alemanes del Renacimiento que a los platónicos italianos. No obstante, fue indudablemente influido por el círculo platónico de Florencia y por Juan Pico della Mirandola, los cuales tenían también una elevada opinión del pitagoreísmo, y por esa razón puede mencionársele en relación con el platonismo italiano.

Está claro que el renacido platonismo de Italia puede ser llamado, con igual o mayor razón, neoplatonismo. Pero la inspiración del platonismo italiano no fue primariamente un interés por la erudición, por distinguir, por ejemplo, las doctrinas de Platón de las de Plotino y reconstruir críticamente e interpretar sus ideas. La tradición platónica estimuló y proporcionó una

estructura para la expresión de la creencia de los platónicos del Renacimiento en el desarrollo más pleno posible de las más elevadas potencialidades del hombre y su creencia en la naturaleza como expresión de lo divino. Pero aunque tenían una firme creencia en el valor y posibilidades de la personalidad humana como tal, no separaron al hombre de Dios ni de sus hermanos en humanidad. Su humanismo no suponía ni irreligión ni individualismo exagerado. Y aunque tenían un fuerte sentimiento de la Naturaleza y de la Belleza, no deificaron la Naturaleza ni la identificaron con Dios. No eran panteístas. Su humanismo y su sentimiento de la Naturaleza eran característicos del Renacimiento; pero para encontrar una visión panteísta de la Naturaleza hemos de volvernos a otras fases del pensamiento renacentista, y no a la Academia florentina ni, en general, al platonismo italiano. Ni tampoco encontramos en los platónicos italianos un individualismo que deseche las ideas de la revelación cristiana y de la Iglesia.

Capítulo XIV

ARISTOTELISMO

Críticos de la lógica aristotélica. — Aristotelismo. — Estoicismo y escepticismo.

1. El método escolástico y la lógica aristotélica se convirtieron en objetivo de los ataques de numerosos humanistas. Así, Laurentius Valla, o Lorenzo della Valle (1407-1457), atacó la lógica aristotélica como un esquema abstruso, artificial y abstracto que no sirve ni para expresar ni para conducir a un conocimiento concreto y verdadero. En sus *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos* desplegó una polémica contra lo que veía como las vacías abstracciones de la metafísica y la lógica aristotélico-escolástica. La lógica aristotélica, en opinión de Valla, es sofistería, y depende en gran medida del barbarismo lingüístico. El propósito del pensamiento es conocer cosas, y el conocimiento de cosas se expresa en el habla, pues la función de las palabras es expresar en forma determinada la captación de determinaciones de las cosas. Pero muchos de los términos empleados en la lógica aristotélica no expresan características concretas de cosas, sino que son construcciones artificiales que no expresan en modo alguno la realidad. Es necesaria una reforma del habla, y la lógica debe ser reconocida como subordinada a la "retórica". Los oradores tratan todos los temas mucho más claramente y de una manera más profunda y sublime que los confusos, anémicos y secos dialécticos.[1] La retórica no es para Lorenzo Valla simplemente el arte de expresar ideas en un lenguaje bello o apropiado; aún menos es el arte de persuadir a otros "retóricamente"; el término retórica denota la expresión lingüística de una verdadera captación de la realidad concreta.

Más atento a las enseñanzas de estoicos y epicúreos que a Platón y Aristóteles, Lorenzo Valla mantuvo en su *De voluptate* que los epicúreos tuvieron razón al subrayar el anhelo humano de placer y felicidad. Pero, como cristiano, él añadió que la felicidad completa del hombre no puede encontrarse en esta vida. La fe es necesaria para vivir. Por ejemplo, el hombre tiene conciencia de su libertad; pero la libertad humana, según Valla en su

1. *De voluptate*, 1, 10.

De libero arbitrio, en la medida en que puede apreciarlo la luz natural de la razón, es incompatible con la omnipotencia divina. La reconciliación de ambas cosas es un misterio que tiene que ser aceptado por fe.

Las ideas de Lorenzo Valla sobre la lógica fueron asumidas por Rodolfo Agricola (1443-1485) en su *De inventione dialectica*; y una opinión bastante similar fue mantenida por el humanista español Juan Luis Vives (1492-1540). Pero Vives merece también ser mencionado por su oposición a toda adhesión servil a las ideas científicas, médicas o matemáticas de Aristóteles, y por su insistencia en que el progreso de la ciencia depende de la observación directa de los fenómenos. En su *De anima et vita* pidió el reconocimiento del valor de la observación en psicología: no nos debemos contentar con lo que los antiguos dijeron acerca del alma. El propio Vives trató de un modo independiente la memoria, los afectos, etc., y enunció, por ejemplo, el principio de la asociación.

La importancia de la "retórica" como ciencia general fue vigorosamente subrayada por Mario Nizolius (1488-1566, o 1498-1576), el autor de un famoso *Thesaurus ciceronianus*. En escritos filosóficos como el *Antibarbarus philosophicus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos* rechazó toda indebida deferencia a anteriores filósofos, en favor de la independencia del juicio. La filosofía en sentido estricto se ocupa de las características de las cosas, y comprende la física y la política, mientras que la retórica es una ciencia general que se ocupa del significado y del debido uso de las palabras. La retórica está así con las demás ciencias en la relación del alma con el cuerpo: es su principio. Nizolius no entiende por retórica la teoría y arte del discurso público, sino la ciencia general del "significado", que es independiente de toda metafísica y ontología. La retórica muestra, por ejemplo, cómo el significado de las palabras generales, de los términos universales, es independiente de la existencia objetiva de universales, o no la exige. El término universal expresa una operación mental por la que la mente humana "comprehende" todos los miembros individuales de una clase. No hay abstracción alguna, en el sentido de una operación mental por la que el alma aprehenda la esencia metafísica de las cosas en el concepto universal; lo que hace la mente es expresar en un término universal su experiencia de individuos de la misma clase. En el silogismo deductivo la mente no razona desde lo general o universal a lo particular, sino del todo a la parte; y en la inducción la mente pasa de las partes al todo, más bien que de los particulares a lo universal. En 1670 Leibniz reeditó el *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos* de Nizolius, y alabó el intento de éste de liberar las formas generales de pensamiento de presuposiciones ontológicas, pero criticó su inadecuada noción de la inducción. Pero aunque Nizolius intentase purificar la lógica de adherencias metafísicas y tratarla desde el punto de vista lingüístico, me parece que su substitución de la *abstractio* por la *comprehensio* y de la relación de lo particular a lo universal por la relación de parte a todo contribuyó muy poco o

nada a la discusión relativa a los universales. Que solamente existen individuos es algo en que podían convenir todos los anti-realistas medievales; pero ofrece poca luz el decir que los universales son términos colectivos que proceden de un acto mental llamado *comprehensio*. ¿Qué es lo que permite a la mente "comprehender" grupos de individuos como pertenecientes a clases definidas? ¿Es simplemente la presencia de cualidades semejantes? Si era eso lo que pensaba Nizolius, no puede decirse que añadiese nada que no hubiese ya en el terminismo. Pero Nizolius insistió en que para un conocimiento factual hemos de ir a las cosas mismas, y en que es inútil esperar de la lógica formal una información acerca de la naturaleza o carácter de las cosas. De ese modo, sus opiniones lógicas contribuyeron al desarrollo del movimiento empirista.

El carácter artificial de la lógica aristotélico-escolástica fue también denunciado por el famoso humanista francés Petrus Ramus o Pierre de la Ramée (1515-1572), que se hizo calvinista y murió en la matanza de la Noche de San Bartolomé. La verdadera lógica es una lógica natural, que formula las leyes que gobiernan el pensamiento espontáneo y natural del hombre y el razonamiento según es expresado en el habla correcta. La lógica es, pues, el *ars disserendi*, y está íntimamente aliada a la retórica. En sus *Institutionum dialecticarum libri III*, Pierre de la Ramée dividió esa lógica natural en dos partes, la primera concerniente al "descubrimiento" (*De inventione*) y la segunda al juicio (*De iudicio*). Como la función de la lógica natural es permitirnos responder a preguntas relativas a las cosas, la primera etapa en el proceso del pensamiento lógico consiste en descubrir los puntos de vista o categorías que permitirán a la mente cuestionante resolver la cuestión planteada. Esos puntos de vista o categorías (Pierre de la Ramée los llama *loci*) incluyen categorías originales o no derivadas, como causa y efecto, y categorías derivadas o secundarias como género, especie, división, definición, etc. La segunda etapa consiste en aplicar esas categorías de tal manera que la mente pueda llegar al juicio que responda a la cuestión suscitada. En su tratamiento del juicio Pierre de la Ramée distingue tres etapas; primero, el silogismo; segundo, el sistema, es decir, la formación de una cadena sistemática de conclusiones; y, tercero, la puesta de todas las ciencias y conocimientos en relación con Dios. La lógica de Pierre de la Ramée constaba, pues, de dos secciones principales, una relativa al concepto y la otra relativa al juicio; tenía pocas novedades que ofrecer, y como su ideal era el del razonamiento deductivo, no pudo hacer ninguna contribución muy positiva al progreso de la lógica del descubrimiento. Su falta de verdadera originalidad no fue, sin embargo, obstáculo para que sus escritos lógicos alcanzasen una extensa popularidad, especialmente en tierras germánicas, donde ramistas, anti-ramistas y semi-ramistas sostuvieron vivas controversias.

Hombres como Lorenzo Valla, Nizolius y Pierre de la Ramée recibieron poderosas influencias de sus lecturas de los clásicos, especialmente de los escritos de Cicerón. En comparación con los discursos de Cicerón, las obras lógi-

cas de Aristóteles y de los escolásticos les parecían secas, abstrusas y artificiales. En las alocuciones de Cicerón, por otra parte, la lógica natural de la mente humana se expresaba en relación a cuestiones concretas. En consecuencia, ellos pusieron el mayor énfasis en la lógica "natural" y en su estrecha asociación con la retórica o el habla. Es cierto que contrastaron la dialéctica platónica con la lógica aristotélica; pero en la formación de sus ideas sobre la lógica, que deben verse como expresivas de una reacción humanística contra el escolasticismo, Cicerón tuvo realmente mayor importancia que Platón. No obstante, su énfasis en la retórica, junto con el hecho de que, en la práctica, retuvieron en gran parte la perspectiva propia del lógico formal, significó que hicieron poco por desarrollar el método o lógica de la ciencia. Es verdad que una de sus consignas fue "cosas" en vez de conceptos abstractos; y en ese aspecto puede decirse que favorecieron la perspectiva empirista; pero, en general, su actitud fue estética más bien que científica. Ellos eran humanistas, y su proyectada reforma de la lógica estaba concebida en interés del humanismo, es decir, de la expresión cultivada, y, a un nivel más profundo, del desarrollo de la personalidad, más bien que en interés de la ciencia empírica.

2. Si dejamos a los oponentes de la lógica aristotélico-escolástica por los aristotélicos mismos, debemos mencionar en primer lugar a uno o dos eruditos que promovieron el estudio de los escritos de Aristóteles y se opusieron a los platónicos italianos. Jorge de Trebisonda (1395-1484), por ejemplo, tradujo y comentó numerosas obras de Aristóteles y atacó a Plethon como presunto fundador de una nueva religión pagana neo-platónica. Teodoro de Gaza (1400-1478), que, como Jorge de Trebisonda, se convirtió al catolicismo, se opuso también a Plethon. Tradujo obras de Aristóteles y de Teofrasto; y en su ὅτι ἡ φύσις οὐ βουλεύεται discutió la cuestión de si la finalidad que existe según Aristóteles en la naturaleza ha de adscribirse realmente a la naturaleza. Hermolao Barbaro (1454-1493) tradujo también obras de Aristóteles y comentarios de Themistio. Los eruditos aristotélicos de ese tipo se opusieron en su mayor parte al escolasticismo tanto como al platonismo. En opinión de Hermolao Barbaro, por ejemplo, san Alberto, santo Tomás y Averroes eran "bárbaros" filosóficos.

El campo aristotélico se dividió entre los que interpretaban a Aristóteles según Averroes y los que le interpretaban según Alejandro de Afrodisia. La diferencia que más llamó la atención de sus contemporáneos fue la de que los averroístas mantenían que hay solamente un entendimiento inmortal en todos los hombres, mientras que los alejandrinos pretendían que en el hombre no hay entendimiento inmortal alguno. Como ambos partidos negaban la inmortalidad personal, excitaron la hostilidad de los platónicos. Marsilio Ficino, por ejemplo, declaró que ambas partes se apartaban de la religión al negar la inmortalidad y la providencia divinas. En el quinto concilio Lateranense (1512-1517) fueron condenadas tanto las doctrinas averroístas como las alejandrinas a propósito del alma racional del hombre. Pero con el transcur-

so del tiempo los primeros modificaron en gran parte los aspectos teológicamente objetables del averroísmo, que tendió a convertirse en materia de erudición más bien que de adhesión estricta a las ideas filosóficas peculiares de Averroes.

El centro del partido averroísta estaba en Padua. Nicoletto Vernias, que fue profesor en Padua de 1471 a 1499, mantuvo al principio la doctrina averroísta de una sola razón inmortal en todos los hombres; pero más tarde abandonó su punto de vista teológicamente heterodoxo y defendió la posición de que cada hombre tiene un alma racional inmortal individual. Lo mismo puede decirse de Agustín Nifo, o Augustinus Niphus (1473-1546), discípulo de Vernias y autor de Comentarios a Aristóteles, que defendió primeramente la doctrina averroísta en su *De intellectu et daemonibus*, y, más tarde, la abandonó. En su *De inmortalitate animae*, escrita en 1518 contra Pomponazzi, sostuvo la verdad de la interpretación tomista de la doctrina de Aristóteles contra la interpretación dada por Alejandro de Afrodisia. Puede también mencionarse a Alejandro Achillini (1463-1512), que enseñó primero en Padua y más tarde en Bolonia, y a Marco Antonio Zimara (1460-1532). Achillini declaró que Aristóteles debía ser corregido donde difiere de la enseñanza ortodoxa de la Iglesia, y Zimara, que comentó tanto a Aristóteles como a Averroes, interpretó la doctrina de éste a propósito del entendimiento humano en el sentido de que se refería a los principios de conocimiento más generales, que son reconocidos por todos los hombres en común.

La figura más importante del grupo de los alejandrinos fue Pedro Pomponazzi (1462-1525), natural de Mantua, que enseñó sucesivamente en Padua, Ferrara y Bolonia. Pero si se quiere presentar a Pomponazzi como un seguidor de Alejandro de Afrodisia, hay que añadir que lo que influyó decisivamente en él fueron los elementos aristotélicos de las enseñanzas de Alejandro, más que los desarrollos por el propio Alejandro de la doctrina aristotélica. La finalidad que Pomponazzi se propuso, al parecer, fue la de purificar a Aristóteles de los añadidos no-aristotélicos. Por eso atacó al averroísmo, que él veía como una perversión del aristotelismo genuino. Así, en su *De immortalitate animae* (1516) se apoya en la idea aristotélica de alma como forma o entelequia del cuerpo, y la utiliza no solamente contra los averroístas, sino también contra quienes, como los tomistas, intentan mostrar que el alma humana es separable del cuerpo e inmortal. La tesis principal de Pomponazzi consiste en que el alma humana, tanto en las operaciones racionales como en las sensitivas, depende del cuerpo; y en apoyo de su argumentación, y de la conclusión que deriva de ésta, apela, como solía hacer Aristóteles, a los hechos observables. Desde luego, eso no es decir que Aristóteles sacase de los hechos observables la misma conclusión que sacó Pomponazzi; pero éste siguió a Aristóteles en su apelación a las pruebas empíricas. Si rechazó la hipótesis averroísta sobre el alma racional del hombre, fue en gran parte por su incompatibilidad con los hechos observables.

Pomponazzi presentó como un hecho para el que se encuentra apoyo en

la experiencia el de que todo conocimiento tiene su origen en la percepción sensible y que la intelección humana necesita siempre una imagen o fantasma. En otras palabras, incluso aquellas operaciones intelectuales que superan la capacidad de los animales son, no obstante, dependientes del cuerpo; y no hay prueba alguna que muestre que mientras el alma sensitiva del animal depende intrínsecamente del cuerpo, el alma racional del hombre dependa sólo extrínsecamente. Es perfectamente cierto que el alma humana puede ejercer funciones que el alma animal es incapaz de ejercer; pero no hay prueba empírica que muestre que esas funciones más elevadas de la mente humana puedan ser ejercidas aparte del cuerpo. La mente humana, por ejemplo, se caracteriza indudablemente por la capacidad de auto-conciencia; pero no posee esa capacidad del modo en que la poseería una substancia inteligente independiente, a saber, como una capacidad de intuición directa e inmediata de sí misma; la mente humana sólo se conoce a sí misma al conocer algo distinto de ella misma.[2] Incluso las bestias gozan de algún conocimiento de sí. "Ni debemos negar que las bestias se conocen a sí mismas. Porque parece enteramente estúpido e irracional decir que no se conocen a sí mismas cuando se aman a sí mismas y a su especie".[3] La autoconciencia humana trasciende la autoconciencia rudimentaria de las bestias; pero no por ello depende menos de la unión del alma con el cuerpo. Pomponazzi no negaba que la intelección es en sí misma no-cuantitativa y no-corpórea; al contrario, lo afirmaba;[4] pero argüía que la "participación del alma humana en la inmaterialidad" no supone su separabilidad del cuerpo. Su objeción principal contra los tomistas era que, en su opinión, éstos afirmaban a la vez que el alma es y no es la forma del cuerpo. Él consideraba que los tomistas no se tomaban en serio la doctrina aristotélica que pretendían aceptar, y se empeñaban en aprovechar las ventajas de esa doctrina y de su negación. Los platónicos eran al menos consecuentes, si bien no atendían gran cosa a los hechos psicológicos. Pero no es fácil considerar la teoría del propio Pomponazzi como libre de inconsecuencia. Aunque rechazaba la concepción materialista del alma racional[5] se negaba a admitir que del carácter inmaterial de la vida inteligente del alma se pueda inferir su capacidad de existir en estado de separación del cuerpo. Ni es fácil entender con precisión el sentido que daba a frases como "participación en la inmaterialidad", o *immaterialis secundum quid*. Es posible que la opinión de Pomponazzi, traducida a términos más modernos, fuera la de un epifenomenista. En todo caso, su tesis principal era la de que la investigación de los hechos empíricos no permite afirmar que el alma humana posea un modo de conocimiento o volición que pueda ejercer con independencia del cuerpo, y la de que su condición de forma del cuerpo excluye la posibilidad de su inmortalidad natural. Para que poseyera

2. *De immortalitate animae*, 10; *Apologia*, 1, 3.
3. *Ibid.*
4. *De immortalitate animae*, 9.
5. Cf. *ibid.*, 9-10.

inmortalidad natural, su relación al cuerpo debería ser la afirmada por los platónicos, y no hay pruebas empíricas de la verdad de la teoría platónica. A esto añadía Pomponazzi algunas consideraciones deducidas de su aceptación de la idea de la jerarquía de seres. El alma racional del hombre se encuentra a mitad de la escala; lo mismo que las almas inferiores, es forma del cuerpo, pero, a diferencia de aquéllas, trasciende de la materia en sus operaciones más elevadas; lo mismo que las inteligencias separadas, entiende las esencias, pero, a diferencia de aquéllas, solamente puede hacerlo en y con referencia a un objeto particular concreto.[6] Depende del cuerpo para sus materiales de conocimiento, aunque trasciende de la materia en la utilización que hace del material proporcionado por la percepción sensible.

La inconsecuencia de la doctrina de Pomponazzi ha sido mencionada anteriormente, y no me parece que pueda negarse. Debe recordarse, no obstante, que Pomponazzi exigía dos condiciones antes de que pudiera reconocerse la inmortalidad del alma como racionalmente establecida.[7] En primer lugar, tiene que mostrarse que la inteligencia como tal, en su naturaleza de inteligencia, trasciende de la materia. En segundo lugar, debe mostrarse que es independiente del cuerpo en la adquisición de los materiales de conocimiento. Pomponazzi aceptaba la primera posición, pero consideraba que la segunda es contraria a los hechos empíricos. Así pues, la inmortalidad natural del alma no puede ser probada por la mera razón, puesto que, para que pudiera serlo, tendrían que haberse cumplido *ambas* condiciones.

Pomponazzi consideró también las objeciones morales hechas contra su doctrina, a saber, que era destructora de la moralidad al negar las sanciones en la vida futura y limitar la obra de la justicia divina a la vida presente, en la cual, evidentemente, no es siempre cumplida; y, lo más importante de todo, al privar al hombre de la posibilidad de alcanzar su fin último. En cuanto al primer punto, Pomponazzi argumentaba que la virtud es en sí misma preferible a todas las demás cosas, y constituye su propia recompensa. Al morir por su país, o al morir antes que cometer un acto de injusticia, el hombre gana en virtud. Al elegir el pecado o el deshonor en lugar de la muerte el hombre no consigue la inmortalidad, a no ser una inmortalidad de vergüenza y desprecio en la mente de la posteridad, aunque haya pospuesto hasta un poco más tarde la llegada de la muerte inevitable.[8] Es verdad que muchas personas preferirían el deshonor o el vicio a la muerte si pensasen que con la muerte todo termina; pero eso prueba únicamente que esas personas no entienden la verdadera naturaleza de la virtud y el vicio.[9] Además, ésa es la razón por la que legisladores y gobernantes recurren a las sanciones. En todo caso, dice Pomponazzi, la virtud es su propia recompensa, y la recompensa esencial (*praemium essentiale*), que es la virtud mis-

6. Acerca del conocimiento de lo universal por la mente humana, ver, por ejemplo, *Apologia,* 1, 3.
7. *De immortalitate animae,* 4.
8. *Ibid.,* 14.
9. *Ibid.*

ma, es aminorada en la medida en que la recompensa accidental (*praemium accidentale*, una recompensa extrínseca a la virtud misma) es incrementada. Podemos presumir que ése es un desmañado modo de decir que la virtud disminuye en proporción al grado en que se quiere como un medio para obtener otra cosa que no sea la virtud misma. En cuanto a la dificultad referente a la justicia divina, Pomponazzi afirma que ninguna buena acción queda nunca sin recompensar y ninguna acción viciosa sin castigar, puesto que la virtud es su propia recompensa, y el vicio su propio castigo.[10]

En cuanto al fin del hombre, o finalidad de la existencia humana, Pomponazzi insiste en que es un fin moral. No puede ser la contemplación teorética, que solamente es otorgada a unos pocos hombres; ni puede consistir en la destreza mecánica. Ser un filósofo o ser un constructor de casas no está en manos de cualquiera;[11] pero todos podemos hacernos virtuosos. La perfección moral es el fin común de la raza humana; "porque el universo se conservaría del modo más completo (*perfectissime conservaretur*) si todos los hombres fueran celosa y perfectamente morales, pero no si todos fueran filósofos, o herreros, o arquitectos".[12] Ese fin moral es suficientemente alcanzable dentro de los límites de la vida mortal: la idea de Kant de que la consecución del bien completo del hombre postula la inmortalidad era extraña al pensamiento de Pomponazzi. Y al argumento de que el hombre tiene un deseo natural de inmortalidad, y que ese deseo no puede estar condenado a frustración, Pomponazzi responde que en la medida en que hay realmente en el hombre un deseo natural de no morir, éste no es, en modo alguno, fundamentalmente diferente del instinto del animal a rehuir la muerte, y si de lo que se trata es de un supuesto deseo intelectual, la presencia de un deseo así no podría utilizarse como prueba en favor de la idea de inmortalidad, puesto que antes habría que mostrar que semejante deseo no es irrazonable. Pueden concebirse deseos de toda clase de privilegios divinos; pero de ahí no se sigue que esos deseos deban ser satisfechos.[13]

En su *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus* (generalmente conocido como el *De incantationibus*), Pomponazzi se esfuerza en dar una explicación natural de los milagros y maravillas. Concede una gran importancia a las influencias astrales, aunque sus explicaciones astrológicas son, desde luego, de carácter naturalista, incluso cuando son erróneas. Aceptó también una teoría cíclica de la historia y las instituciones históricas, una teoría que al parecer aplicaba incluso al mismo cristianismo. Pero, a pesar de sus ideas filosóficas, Pomponazzi se consideraba a sí mismo un verdadero cristiano. Por ejemplo, la filosofía muestra que no hay prueba alguna de la inmortalidad del alma; al contrario, la filosofía llevaría a postular el carácter mortal del alma; pero sabemos por revelación que el alma

10. *De immortalitate animae*, 13-14.
11. *Ibid.*, 14.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*, 10.

humana es inmortal. Como ya se ha dicho, la doctrina de Pomponazzi a propósito de la mortalidad del alma fue condenada en el quinto concilio Lateranense, y fue atacada por escrito por Nifo y otros; pero el propio Pomponazzi no se vio nunca envuelto en ninguna preocupación seria.

Simón Porta de Nápoles (muerto en 1555), en su *De rerum naturalibus principiis, De anima et mente humana,* siguió la doctrina de Pomponazzi a propósito de la mortalidad del alma humana; pero no todos los discípulos de éste hicieron otro tanto. Y hemos visto que también la escuela averroísta tendió a modificar su posición original. Finalmente encontramos un grupo de aristotélicos que no pueden ser clasificados ni como averroístas ni como alejandrinos. Así, Andrés Cesalpino (1519-1603) trató de reconciliar a ambos partidos. Cesalpino es quizá principalmente notable por sus trabajos botánicos; en 1583 publicó *De plantis libri XVI.* Jacobo Zabarella (1532-1589), aunque devoto aristotélico, dejó muchas cuestiones importantes sin decidir. Por ejemplo, si se acepta la eternidad del movimiento y del mundo, no se tiene ninguna razón filosófica adecuada para aceptar un primer motor eterno. En todo caso, no puede demostrarse que el ser supremo no fuera el cielo mismo. Del mismo modo, si se considera la naturaleza del alma como forma del cuerpo, se juzgará que el alma es mortal; pero si se consideran sus operaciones intelectuales, se verá que el alma trasciende de la materia. Por otra parte, el entendimiento activo es el mismo Dios, que se vale del entendimiento humano pasivo como de un instrumento; y la cuestión de si el alma humana es inmortal o no, queda indecisa por lo que concierne a la filosofía. Zabarella fue sucedido en su cátedra de Padua por César Cremonino (1550-1631), que se negó también a admitir que se pueda inferir con certeza la existencia de Dios como motor, a partir de la existencia del cielo. En otras palabras, la idea de la Naturaleza como un sistema más o menos independiente iba ganando terreno; y, de hecho, Cremonino insistió en la autonomía de la ciencia física. No obstante, él basaba sus propias ideas científicas en las de Aristóteles, y rechazaba las ideas físicas más modernas, incluida la astronomía de Copérnico. Se dice que fue él el amigo de Galileo que se negó a mirar por el telescopio para no tener que abandonar la astronomía aristotélica.

La influencia de Pomponazzi fue muy acusada en Lucilio Vanini (1585-1619), que fue estrangulado y quemado como hereje en Toulouse. Vanini fue autor de un *Amphitheatrum aeternae providentiae* (1615) y de un *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor* (1616). Al parecer abrazaba una especie de panteísmo, aunque fue acusado de ateísmo, que se dijo que había disimulado en su primer libro.

Aparte de los trabajos hechos por los eruditos en relación con el texto de Aristóteles, creo que no puede decirse que los aristotélicos del Renacimiento hiciesen muchas contribuciones valiosas a la filosofía. En el caso de Pomponazzi y figuras afines puede decirse que fomentaron una perspectiva "naturalista"; pero sería difícil atribuir el desarrollo de la nueva física a la influencia de los aristotélicos. La nueva ciencia se hizo posible en gran parte

por los progresos de la matemática, y creció a pesar de los aristotélicos, más bien que por influencia de éstos.

En la Europa septentrional, Felipe Melanchton (1497-1560), aunque asociado y colaborador de Martín Lutero, que era un decidido enemigo del aristotelismo escolástico, se distinguió como humanista. Educado en el espíritu del movimiento humanístico, cayó luego bajo la influencia de Lutero y rechazó el humanismo; pero el hecho de que esa estrechez de perspectiva durase poco tiempo manifiesta que Melanchton fue siempre un humanista de corazón. Llegó a ser el principal humanista del primer movimiento protestante, y fue conocido como el *Praeceptor Germaniae,* por su labor educativa. Tenía una viva admiración por la filosofía de Aristóteles, aunque como pensador era algo ecléctico; su ideal era el de un progreso moral mediante el estudio de los escritores clásicos y del Evangelio. Se interesaba poco por la metafísica, y su idea de la lógica, según aparece en sus libros de texto, estuvo influida por la de Rodolfo Agricola. Interpretaba a Aristóteles en un sentido nominalista; y, aunque le utilizó libremente en su *Commentarius de anima* (en el que aparecen también ideas tomadas indirectamente de Galeno) y en sus *Philosophiae moralis epitome* y *Ethicae doctrinae elementa,* se esforzó en poner el aristotelismo en armonía con la revelación y complementarlo con las enseñanzas del cristianismo. Un aspecto destacado de la doctrina de Melanchton fue su teoría de los principios innatos, particularmente los principios morales, y del carácter innato de la idea de Dios: tanto los principios como la idea de Dios son intuidos por medio del *lumen naturale.* Esa teoría se oponía a la concepción aristotélica de la mente como una *tabula rasa.*

La utilización de Aristóteles por Melanchton tuvo influencia en las universidades luteranas, aunque no pareció recomendable a todos los pensadores protestantes, y tuvieron lugar algunas vivas disputas, entre las cuales puede ser mencionado el debate semanal en Weimar, en 1560, entre Flacius y Strigel, sobre la libertad de la voluntad. Melanchton mantenía la libertad de la voluntad, pero Flacius consideraba que esa doctrina, defendida por Strigel, se oponía a la verdadera teoría del pecado original. A pesar de la gran influencia de Melanchton hubo siempre una cierta tensión entre la teoría protestante rígida y la filosofía aristotélica. El propio Lutero no negaba toda libertad humana; pero consideraba que la libertad que había quedado al hombre después de la Caída no era suficiente para permitirle conseguir la reforma moral. Era, pues, perfectamente natural que surgiese una controversia entre los que se reputaban discípulos genuinos de Lutero y los que seguían a Melanchton en su aristotelismo, que era un compañero algo extraño para el luteranismo ortodoxo. Hubo además, desde luego, como ya hemos dicho anteriormente, disputas entre ramistas, anti-ramistas y semi-ramistas.

3. Entre otros reanimadores de tradiciones filosóficas antiguas podemos mencionar a Justo Lipsio ((1547-1606), autor de una *Manuductio ad stoicam philosophiam* y de una *Physiologia stoicorum,* que resucitó el estoicismo, y

al famoso hombre de letras francés Miguel de Montaigne (1533-1592), que revivió el escepticismo pirrónico. En sus *Essais* Montaigne renovó los antiguos argumentos en favor del escepticismo: la relatividad de la experiencia sensible, la imposibilidad de elevar el entendimiento por encima de esa relatividad hasta la conquista segura de la verdad absoluta, el cambio constante tanto en el objeto como en el sujeto, la relatividad de los juicios de valor, etc. El hombre es, en resumen, una pobre especie de criatura que se jacta de superioridad sobre los animales de un modo, en gran medida, vano y vacío. El hombre debe, pues, someterse a la revelación divina, que es la única fuente de certeza. Al mismo tiempo Montaigne atribuía considerable importancia a la idea de "naturaleza". La naturaleza da a cada hombre un tipo dominante de carácter, que es inmutable en lo fundamental; y la tarea de la educación moral consiste en despertar y preservar la espontaneidad y originalidad de esa dote natural, más bien que en tratar de moldearla según un patrón estereotipado mediante los métodos de la escolástica. Pero Montaigne no era un revolucionario; antes bien, pensaba que la forma de vida encarnada en la estructura social y política del propio país representa una ley de la naturaleza a la que uno debe someterse. Otro tanto puede decirse de la religión. No es posible establecer racionalmente la base teorética de ninguna religión dada; pero la conciencia moral y la obediencia a la naturaleza constituyen el corazón de la religión, y la anarquía religiosa no puede hacer sino dañarlas. En ese conservadurismo práctico Montaigne era, desde luego, fiel al espíritu del escepticismo pirrónico, que encontraba en la conciencia de la propia ignorancia una razón más para adherirse a las formas tradicionales, sociales, políticas y religiosas. Una actitud escéptica en relación a la metafísica en general podría haber sido, en apariencia, propicia para hacer hincapié en la ciencia empírica; pero, por lo que respecta al propio Montaigne, su escepticismo fue más bien el de un hombre de letras cultivado, aunque también estuvo influido por el ideal moral de Sócrates y por los ideales estoicos de la tranquilidad y la obediencia a la naturaleza.

Entre los amigos de Montaigne figuraba Pierre Charron (1541-1603), que fue abogado y más tarde sacerdote. En sus *Trois vérités contre tous les athées, idolâtres, juifs, mohamétans, hérétiques et schismatiques* (1593) mantuvo que la existencia de un solo Dios, la verdad de la religión cristiana y la verdad del catolicismo en particular, son tres tesis probadas. Pero en su obra principal, *De la sagesse* (1601), adoptó de Montaigne una posición escéptica, aunque la modificó en la segunda edición. El hombre es incapaz de alcanzar la certeza a propósito de verdades metafísicas y teológicas; pero el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, que nos revela nuestra ignorancia, nos revela también nuestra posesión de una voluntad libre mediante la cual podemos conquistar la independencia moral y el dominio sobre las pasiones. El reconocimiento y realización del ideal moral es sabiduría verdadera, y esa verdadera sabiduría es independiente de la religión dogmática. "Deseo que se pueda ser un hombre bueno sin paraíso e infierno; en mi

opinión, son horribles y abominables estas palabras: 'si yo no fuera cristiano, si no temiera a Dios y la condenación, haría tal cosa o tal otra'." [14]

Otro pirrónico fue Francisco Sánchez (1552-1632, aproximadamente), portugués de nacimiento, que estudió en Burdeos y en Italia y enseñó medicina, primero en Montpellier y más tarde en Toulouse. En su *Quod nihil scitur*, que apareció en 1580, Sánchez mantenía que el ser humano nada puede conocer, si se entiende la palabra conocer en su sentido pleno, es decir, como referida al perfecto ideal de conocimiento. Solamente Dios, que ha creado todas las cosas, conoce todas las cosas. El conocimiento humano se basa o bien en la experiencia sensible o bien en la introspección. La primera no es digna de confianza, mientras que la segunda, aunque nos asegura de la existencia del yo, no puede darnos una idea clara del mismo; nuestro conocimiento del yo es indefinido e indeterminado. Nuestra introspección no nos proporciona una imagen del yo, y sin una imagen no podemos tener una idea clara. Por otra parte, aunque la percepción sensible nos proporciona imágenes definidas, esas imágenes están lejos de darnos un perfecto conocimiento de las cosas. Además, como la multiplicidad de las cosas forma un sistema unificado, no hay cosa alguna que pueda ser perfectamente conocida a menos que sea conocido el sistema entero; y no podemos conocer éste.

Pero aunque Sánchez negara que la mente humana pueda conseguir un conocimiento perfecto de cosa alguna, insistió en que puede alcanzar un conocimiento aproximado de algunas cosas, y que la manera de lograrlo es mediante la observación, más bien que mediante la lógica aristotélico-escolástica. Ésta hace uso de definiciones que son puramente verbales, y la demostración silogística presupone principios cuya verdad no es en modo alguno clara. Sánchez es probablemente, entre las figuras destacadas de los escépticos, el que más se acercó a anticipar la dirección que iban a tomar la filosofía y la ciencia; pero su actitud escéptica le impidió hacer sugerencias positivas y constructivas. Por ejemplo, sus severas críticas de la vieja lógica deductiva permitirían esperar una clara recomendación de la investigación empírica de la naturaleza; pero su actitud escéptica a propósito de la percepción sensible era un obstáculo para que hiciese una contribución positiva valiosa al desarrollo de la filosofía natural. El escepticismo de esos pensadores del Renacimiento fue sin duda un síntoma del período de transición entre el pensamiento medieval y los sistemas constructivos de la edad "moderna"; pero, en sí mismo, era un callejón sin salida.

14. *De la sagesse*, 2, 5, 29.

Capítulo XV

NICOLÁS DE CUSA

Vida y obras. — Influencia de la idea capital de Nicolás en su actividad práctica. — La coincidentia oppositorum. *— La "docta ignorancia". — La relación de Dios al mundo. — La "infinitud" del mundo. — El sistema cósmico y el alma del mundo. — El hombre como microcosmos; Cristo. — Filiación filosófica de Nicolás.*

1. Nicolás de Cusa no es una figura fácil de clasificar. Su filosofía es frecuentemente incluida en el apartado de "filosofía medieval", y no faltan buenas razones para hacerlo así. El trasfondo de su pensamiento estuvo formado por las doctrinas del catolicismo y de la tradición escolástica, y él fue indudablemente muy influido por buen número de pensadores medievales. Por eso pudo decir de él Mauricio De Wulf, al esbozar sus ideas en el volumen tercero de su historia de la filosofía medieval, que "a pesar de sus audaces teorías es solamente un continuador del pasado" [1] y que "sigue siendo un medieval y un escolástico".[2] Pero, por otra parte, Nicolás vivió en el siglo xv, y durante unos treinta años su vida coincidió con la de Marsilio Ficino. Además, aunque se pueden subrayar los elementos tradicionales de su filosofía y hacerle retroceder, por así decirlo, a la Edad Media, se pueden subrayar igualmente los elementos proyectados al futuro en su pensamiento, y asociarle a los comienzos de la filosofía "moderna". Pero me parece preferible ver en Nicolás de Cusa un pensador de transición, un filósofo del Renacimiento, que combinaba lo viejo con lo nuevo. Me parece que el tratarle simplemente como un filósofo medieval supone el olvido de aquellos elementos de su filosofía que tienen clara afinidad con los movimientos filosóficos de pensamiento en la época del Renacimiento y que reaparecen en una fecha posterior, en el sistema de un pensador como Leibniz. Pero aun cuando se decida clasificar a Nicolás de Cusa como un filósofo del Renacimiento, subsiste aún la dificultad de decidir a qué corriente de pensamiento del Renacimiento debe ser adscrita su filosofía. ¿Debe asociarse a Nicolás de Cusa con los platónicos, sobre la base de que estuvo influido por la tradición neoplatónica? ¿O su

1. P. 207.
2. P. 211.

concepción de la Naturaleza como en cierto sentido "infinita" sugerirá que se le asocie más bien con un filósofo como Giordano Bruno? Hay, sin duda, razones para llamar a Nicolás de Cusa platónico, si se entiende ese término de un modo suficientemente generoso; pero resultaría extraño incluirle en el mismo capítulo que a los platónicos italianos. Y hay indudablemente razones para llamarle filósofo de la Naturaleza; pero él era ante todo un cristiano, y no fue un panteísta como Bruno. No deificó en modo alguno a la Naturaleza. Y tampoco puede clasificársele entre los hombres de ciencia, aunque estuviese interesado por las matemáticas. En consecuencia, he adoptado la solución de concederle un capítulo propio, y eso es, en mi opinión, lo que merece. A pesar de su múltiple filiación, se representa a sí mismo mejor que a las líneas en que pudiera incluírsele.

Nicolás Kryfts, o Krebs, nació en Cusa del Mosela, en 1401. Educado en su mocedad por los hermanos de la Vida Común en Deventer, estudió más tarde en las universidades de Heidelberg (1416) y Padua (1417-1423), y recibió el doctorado en Derecho canónico. Ordenado sacerdote en 1426, desempeñó un puesto en Coblenza; pero en 1432 fue enviado al concilio de Basilea para procurar por el conde von Manderscheid, que quería ser nombrado obispo de Trier. Al intervenir en las deliberaciones del concilio, Nicolás se manifestó partidario moderado del partido conciliar. Más tarde, sin embargo, cambió de actitud en favor del Papado, y realizó cierto número de misiones en interés de la Santa Sede. Por ejemplo, fue a Bizancio, en conexión con las negociaciones para la reunificación de la Iglesia oriental con Roma, que fue conseguida (temporalmente) en el concilio de Florencia. En 1448 fue nombrado cardenal, y en 1450 fue elegido para el obispado de Brixen. De 1451 a 1452 actuó como legado pontificio en Alemania. Murió en agosto de 1464 en Todi, Umbría.

A pesar de sus actividades eclesiásticas, Nicolás escribió un considerable número de obras, de las cuales la primera importante fue el *De concordantia catholica* (1433-4). Sus escritos filosóficos incluyen el *De docta ignorantia* y el *De coniecturis* (1440), el *De Deo abscondito* (1444) y el *De quaerendo Deum* (1445), el *De Genesi* (1447), la *Apologia doctae ignorantiae* (1449), los *Idiotae libri* (1450), el *De visione Dei* (1453), el *De possest* (1460), el *Tetralogus de non aliud* (1462), el *De venatione sapientiae* (1463) y el *De apice theoriae* (1464). Además, compuso obras sobre temas matemáticos, como el *De transmutationibus geometricis* (1450), el *De mathematicis complementis* (1453) y el *De mathematica perfectione* (1458), y sobre temas teológicos.

2. El pensamiento de Nicolás de Cusa estuvo gobernado por la idea de unidad como síntesis armoniosa de las diferencias. En el plano metafísico esa idea está presente en su concepción de Dios como la *coincidentia oppositorum*, la síntesis de los opuestos, que trasciende y sin embargo incluye las distintas perfecciones de las criaturas. Pero la idea de unidad como conciliación armoniosa o síntesis de opuestos no quedó limitada al campo de la filo-

sofía especulativa; ejerció una poderosa influencia en la actividad práctica de Nicolás, y ayuda bastante a explicar su cambio de frente en cuanto a la posición de la Santa Sede en la Iglesia. Creo que vale la pena que atendamos un poco a este tema.

En los días en que Nicolás acudía al concilio de Basilea y publicaba su *De concordantia catholica,* veía amenazada la unidad de la cristiandad, y estaba animado por el ideal de preservar esa unidad. En común con otros muchos sinceros católicos, creyó que la mejor manera de conservar o restaurar aquella unidad estribaba en la acentuación de la posición y derechos de los concilios generales. Como a otros miembros del partido conciliar le alentaba en dicha creencia el papel desempeñado por el concilio de Constanza (1414-1418) en la terminación del Gran Cisma que había dividido a la cristiandad y causado tanto escándalo. Nicolás estaba convencido en aquel tiempo de los derechos naturales de la soberanía popular, no solamente en el Estado sino también en la Iglesia; y, en verdad, él aborreció siempre el despotismo y la anarquía. En el Estado, el monarca no recibe su autoridad directa e inmediatamente de Dios, sino del pueblo y a través del pueblo. En la Iglesia, pensaba Nicolás, un concilio general, que representa a los fieles, es superior al papa, que solamente posee un primado administrativo, y puede ser depuesto por el concilio si hay razones adecuadas para ello. Aunque mantenía la idea del imperio, su ideal no era el de un imperio monolítico que atropellase o anulase los derechos y deberes de los príncipes y monarcas nacionales, sino más bien el de una federación. De manera análoga, aunque era un apasionado creyente en la unidad de la Iglesia, creía que la causa de esa unidad sería mejor servida mediante una moderada teoría conciliar que mediante la insistencia en la suprema posición de la Santa Sede. Al decir esto no trato de dar a entender que Nicolás no creyese al mismo tiempo que la teoría conciliar estuviera teoréticamente justificada y la defendiese exclusivamente por razones prácticas, porque consideraba que de ese modo la unidad de la Iglesia estaría mejor preservada, y porque la reforma eclesiástica tendría mejores posibilidades de realización si se reconocía la supremacía de los concilios generales. Pero esas consideraciones prácticas pesaban indudablemente en su espíritu. Además, una concepción "democrática" de la Iglesia como una armoniosa unidad en la multiplicidad, expresada jurídicamente en la teoría conciliar, poseía indudablemente una gran capacidad de atracción sobre él. Él aspiraba a la unidad en la Iglesia y en el Estado, y a la unidad entre Iglesia y Estado; pero la unidad a que aspiraba, fuera en la Iglesia o en el Estado, o entre la Iglesia y el Estado, no era una unidad que resultase de la anulación de las diferencias.

Nicolás abandonó la teoría conciliar y actuó como un campeón de la Santa Sede. Ese cambio de opinión fue ciertamente la expresión de un cambio en sus convicciones teoréticas a propósito del Papado como institución divina, dotada de suprema autoridad y jurisdicción eclesiástica. Pero al mismo tiempo Nicolás fue indudablemente influido por la convicción de que la causa

que llevaba en el corazón, a saber, la de la unidad de la Iglesia, no sería promovida en realidad por la debilitación de la posición del papa en la Iglesia. Nicolás pasó a pensar que la efectiva puesta en práctica de la teoría conciliar resultaría más fácilmente en otro cisma que no en la unidad, y pasó a concebir la suprema posición de la Santa Sede como expresión de la unidad esencial de la Iglesia. Todas las limitadas autoridades de la Iglesia reciben su autoridad de la autoridad soberana o legítima, la Santa Sede, de manera análoga a como los seres finitos, limitados, reciben su ser del infinito absoluto, Dios.

Ese cambio de opinión no supuso la aceptación de teorías extravagantes, como las de Gil de Roma. Nicolás no consideró, por ejemplo, la subordinación del Estado a la Iglesia, sino más bien una relación armoniosa y pacífica entre ambos poderes. A lo que él aspiraba era siempre a la conciliación, la armonía, la unidad en la diferencia. En ese ideal de unidad sin supresión de diferencias Nicolás de Cusa es afín a Leibniz. Es verdad que los intentos de Nicolás para asegurar la armoniosa unidad no estuvieron siempre, ni mucho menos, coronados por el éxito. Sus tentativas de asegurar la armonía en su propia diócesis no fueron del todo felices, y la reunificación de la Iglesia oriental con Roma, en la que él había cooperado, fue de corta duración. Pero también los planes e ideales de unidad de Leibniz, poco prácticos y a veces realmente superficiales, quedaron sin realizar.

3. Dios es, para Nicolás de Cusa, la *coincidentia oppositorum*, la síntesis de los opuestos en un ser único y absolutamente infinito. Las cosas finitas son múltiples y distintas, y poseen sus diferentes naturalezas y cualidades, mientras que Dios trasciende todas las distinciones y oposiciones que se encuentran en las criaturas. Pero Dios trasciende esas distinciones y oposiciones reuniéndolas en Sí mismo de una manera incomprensible. La distinción de esencia y existencia, por ejemplo, que se encuentra en todas las criaturas, no puede ser una distinción en Dios: en el infinito actual, la esencia y la existencia coinciden y son una sola cosa. Igualmente, en las criaturas distinguimos la grandeza y la pequeñez, y hablamos de ellas como poseedoras de atributos en grados diferentes, como siendo más o menos esto o lo otro. Pero en Dios todas esas distinciones coinciden. Si decimos que Dios es el ser más grande (*maximum*), tenemos que decir también que es el más pequeño (*minimum*), porque Dios no puede poseer tamaño ni ser lo que ordinariamente llamamos "grande". En Él, *maximum* y *minimum* coinciden.[3] Pero nosotros no podemos comprender esa síntesis de distinciones y oposiciones. Si decimos que Dios es *complicatio oppositorum et eorum coincidentia*,[4] hemos de reconocer que no podemos tener una comprensión positiva de lo que eso significa. Llegamos a conocer una cosa finita poniéndola en relación o comparándola con lo ya conocido; llegamos a conocer una cosa por medio de la

3. *De docta ignorantia*, 1, 4.
4. *Ibid.*, 2, 1.

comparación, la semejanza, la desemejanza y la distinción. Pero Dios, que es infinito, no es semejante a ninguna cosa finita; y aplicar a Dios predicados determinados es compararle a las cosas y ponerle en relación de semejanza con éstas. En realidad, los predicados distintos que aplicamos a las cosas finitas coinciden en Dios de una manera que sobrepasa nuestro conocimiento.

4. Está claro, pues, que Nicolás de Cusa subrayó la *via negativa* en nuestra aproximación intelectual a Dios. Si el proceso de llegar a conocer o familiarizarse con una cosa supone la puesta de esa cosa antes desconocida en relación con lo ya conocido, y si Dios no es semejante a criatura alguna, se sigue que la razón discursiva no puede penetrar la naturaleza de Dios. Sabemos de Dios lo que no es más bien que lo que es. Así pues, en cuanto al conocimiento positivo de la naturaleza divina, nuestras mentes están en un estado de "ignorancia". Por otra parte, esa "ignorancia" de que habla Nicolás de Cusa no es la ignorancia del que no tiene conocimiento alguno de Dios, o no ha hecho nunca el esfuerzo de comprender lo que Dios es. Es, desde luego, la consecuencia de la humana psicología y de las limitaciones que necesariamente afectan a una mente finita cuando se sitúa frente a un objeto infinito que no es ningún objeto empíricamente dado. Pero, para poseer un verdadero valor, tiene que ser aprehendida como consecuencia de esos factores, o, en todo caso, como consecuencia de la infinitud de Dios y de la finitud de la mente humana. La "ignorancia" en cuestión no es el resultado de la negativa a hacer un esfuerzo intelectual, o de la indiferencia religiosa; procede del reconocimiento de la infinitud y trascendencia de Dios. Es, pues, una ignorancia "instruida", o "docta". De ahí el título de la obra más famosa de Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia.*

Puede parecer inconsecuente que se subraye la "vía negativa" y, al mismo tiempo, se afirme positivamente que Dios es la *coincidentia oppositorum.* Pero Nicolás no rechazaba enteramente la "vía afirmativa". Por ejemplo, dado que Dios trasciende la esfera de los números, no puede ser llamado "uno" en el sentido en que se llama "uno" a un ser finito, en tanto que distinto de otros seres finitos. Por el contrario, Dios es el ser infinito y la fuente de toda multiplicidad en el mundo creado, y, como tal, Él es la unidad infinita. Pero no podemos tener una comprensión positiva de lo que esa unidad es en sí misma. Hacemos afirmaciones positivas acerca de Dios, y está justificado que las hagamos; pero no hay afirmación positiva acerca de la naturaleza divina que no necesite ser cualificada por una negación. Si pensamos a Dios simplemente en términos de ideas tomadas de las criaturas, nuestra noción de Dios es menos adecuada que el reconocimiento de que Él trasciende todos nuestros conceptos de Él: la teología negativa es superior a la teología afirmativa o positiva. Superior a ambas es, sin embargo, la teología "copulativa", por la que Dios es aprehendido como *coincidentia oppositorum.* Dios es justamente reconocido como el Ser supremo y absolutamente máximo: no puede ser mayor de lo que es. Y, como Ser máximo, es unidad

perfecta.[5] Pero también podemos decir de Dios que no puede ser más pequeño de lo que es. Podemos, pues, decir que es el *minimum*. En realidad, es a la vez lo más grande y lo más pequeño, en una perfecta *coincidentia oppositorum*. Toda teología es "circular", en el sentido de que los atributos que predicamos justamente de Dios coinciden en la esencia divina de una manera que sobrepasa la comprensión de la mente humana.[6]

El nivel inferior del conocimiento humano es la percepción sensible. Los sentidos, por sí mismos, simplemente afirman. Es cuando alcanzamos el nivel de la razón (*ratio*) cuando hay al mismo tiempo afirmación y negación. La razón discursiva está gobernada por el principio de contradicción, el principio de la incompatibilidad o exclusión mutua de los opuestos; y la actividad de la razón no puede conducirnos a más que un conocimiento aproximado de Dios. De acuerdo con su afición a las analogías matemáticas, Nicolás compara el conocimiento de Dios por la razón con un polígono inscrito en un círculo. Por muchos que sean los lados que se añadan al polígono, éste no coincidirá con el círculo, aun cuando pueda aproximarse cada vez más a ello. Lo que es más, también nuestro conocimiento de las criaturas es solamente aproximado, porque su "verdad" está oculta en Dios. En resumen, todo conocimiento por medio de la razón discursiva es aproximado, y toda ciencia es "conjetura".[7] Esa teoría del conocimiento fue desarrollada en el *De coniecturis*; y Nicolás explicó que el conocimiento natural de Dios más elevado posible se alcanza no por el razonamiento discursivo (*ratio*), sino por el entendimiento (*intellectus*), una actividad superior de la mente. Mientras que la percepción sensible afirma y la razón afirma y niega, el entendimiento niega las oposiciones de la razón. La razón afirma *X* y niega *Y*, pero el entendimiento niega *X* e *Y*, tanto disyuntivamente como juntas, y aprehende a Dios como la *coincidentia oppositorum*. Pero esa aprehensión o intuición no puede ser adecuadamente enunciada en el lenguaje, que es el instrumento de la razón y no del entendimiento. En su actividad como entendimiento la mente utiliza el lenguaje para sugerir significados más bien que para enunciarlos; y Nicolás emplea símbolos y analogías matemáticas con ese propósito. Por ejemplo, si un lado de un triángulo se extiende hasta el infinito los otros dos lados coincidirán con él. Igualmente, si el diámetro de un círculo se extiende hasta el infinito la circunferencia coincidirá al final con el diámetro. La línea recta infinita es así al mismo tiempo un triángulo y un círculo. Huelga decir que Nicolás consideraba esas especulaciones matemáticas solamente como símbolos; el infinito matemático y el ser absolutamente infinito no son la misma cosa, aunque el primero puede servir como símbolo del segundo y ayudar al pensamiento en la teología metafísica.[8]

Las principales ideas del *De docta ignorantia* fueron resumidas en los es-

5. *De docta ignorantia,* 1, 5.
6. *Ibid.,* 1, 21.
7. *Ibid.,* 1, 3.
8. *Ibid.,* -, 12.

critos que componen el *Idiotae,* y en el *De venatione sapientiae* Nicolás reafirmó su creencia en la idea de ignorancia "docta" o "instruida". En esa última obra reafirmó también la doctrina contenida en el *De non aliud.* Dios no puede ser definido por otros términos; Él es su propia definición. Del mismo modo, Dios no es distinto de ninguna otra cosa, puesto que Él define a todo lo demás, en el sentido de que solamente Él es la fuente y el conservador de la existencia de todas las cosas.[9] Nicolás reafirmó también la idea central que había desarrollado en el *De possest.* "Solamente Dios es *Possest,* porque Él es en acto lo que puede ser".[10] Dios es acto eterno. Esa idea fue reasumida en el *De apice theoriae,* última obra de Nicolás de Cusa, en la que se representa a Dios como el *posse ipsum,* el absoluto poder que se revela en las criaturas. El énfasis puesto en esa idea ha sugerido a algunos estudiosos de la obra de Nicolás de Cusa que éste había cambiado de opinión. Y, ciertamente, hay mucho que decir en favor de ese modo de ver. Nicolás dice explícitamente en el *De apice theoriae* que en otro tiempo pensó que la verdad acerca de Dios se encuentra mejor en las tinieblas o la oscuridad que en la claridad, y añade que la idea de *posse,* poder, es fácil de entender. ¿Qué niño o muchacho ignora la naturaleza del *posse,* siendo así que sabe muy bien que puede comer, correr o hablar? Y si se le preguntara si podría hacer algo, levantar una piedra por ejemplo, sin el poder de hacerlo, juzgaría que semejante pregunta era enteramente superflua. Ahora bien, Dios es el absoluto *posse ipsum.* Se diría, pues, que Nicolás sintió la necesidad de contrarrestar la teología negativa en la que anteriormente había puesto tanto énfasis. Y tal vez podemos decir que la idea de *posse* junto con otras ideas positivas como la de la luz, de la que él hizo uso en su teología natural, expresaba su convicción de la inmanencia divina, mientras que el énfasis en la teología negativa representaba su creencia en la trascendencia divina. Pero sería equivocado sugerir que Nicolás abandonase la vía negativa por la afirmativa. En su última obra deja perfectamente claro que el *posse ipsum* divino es en sí mismo incomprensible, e incomparable con el poder creado. En el *Compendium,*[11] que escribió un año antes que el *De apice theoriae,* Nicolás dice que el Ser incomprensible, sin dejar de ser siempre el mismo, se manifiesta de una diversidad de modos, en una diversidad de "signos". Es como si una misma cara apareciera de modos diferentes en numerosos espejos. La cara es siempre la misma, pero sus apariciones, que son siempre distintas de ella misma, son diversas. Puede ser que Nicolás haya descrito la naturaleza divina de maneras diversas, y que haya pensado que había agotado la vía de la negación; pero no parece que hubiera ningún cambio fundamental en su modo de ver. Dios fue siempre para él trascendente, infinito e incomprensible, aunque fuese también inmanente, y aun cuando acaso Nicolás llegara a ver la deseabilidad de poner mayormente de relieve ese aspecto de Dios.

9. *De venatione sapientiae,* 14.
10. *Ibid.,* 13.
11 8.

5. Al hablar de la relación entre Dios y el mundo, Nicolás se valió de frases que han sugerido a algunos lectores una interpretación panteísta. Dios contiene todas las cosas; es *omnia complicans.* Todas las cosas están contenidas en la simplicidad divina, y sin Dios nada es. Dios es también *omnia explicans,* fuente de las múltiples cosas que revelan algo de Él. *Deus ergo est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo; est omnia explicans, in hoc quia ipse in omnibus.*[12] Pero Nicolás hizo protestas de no ser panteísta. Dios contiene todas las cosas en cuanto que Él es la causa de todas las cosas: las contiene *complicative,* como una unidad en su esencia divina y simple. Él es en todas las cosas *explicative,* en el sentido de que es inmanente en todas las cosas y todas las cosas dependen esencialmente de Él. Cuando Nicolás de Cusa afirma que Dios es a la vez el centro y la circunferencia del mundo,[13] no debe ser interpretado ni en un sentido panteísta ni en un sentido "a-cosmístico". El mundo, dice Nicolás, no es una esfera limitada, con un centro y una circunferencia definidos. Cualquier punto puede ser considerado como centro del mundo, y éste no tiene circunferencia. Así pues, Dios puede ser llamado centro del mundo en vista del hecho de que está en todas partes, que es omnipresente; y puede ser llamado circunferencia del mundo en tanto que Él no está en parte alguna, con una presencia local, se entiende. Nicolás estuvo indudablemente influido por escritores como Juan Escoto Eriúgena, y empleó el mismo tipo de frases atrevidas que había empleado el Maestro Eckhart. Pero, a pesar de su fuerte tendencia al acosmismo —por lo que hace al significado literal de alguno de sus enunciados—, está claro que insistió enérgicamente en la distinción entre la criatura finita y la Divinidad infinita.

En frases que recuerdan la doctrina de Juan Escoto Eriúgena, Nicolás de Cusa explica que el mundo es una teofanía, una "contracción" del ser divino. El universo es el *contractum maximum* que llega a la existencia mediante la emanación a partir del *absolutum maximum.*[14] Toda criatura es, por así decirlo, un Dios creado (*quasi Deus creatus*).[15] Nicolás llega incluso a decir que Dios es la esencia absoluta del mundo o universo, y que el universo es esa misma esencia en un estado de "contracción" (*Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi. Universum vero est ipsa quidditas contracta*).[16] Similarmente, en el *De coniecturis*[17] declara que decir que Dios es en el mundo es también decir que el mundo es en Dios, y en el *De visione Dei*[18] habla de Dios como invisible en Sí mismo pero visible *uti creatura est.* Es innegable que enunciados de ese tipo se prestan a una interpretación panteísta; pero Nicolás pone ocasionalmente en claro que es un error interpretarlas

12. *De docta ignorantia,* 2, 3.
13. *Ibid.,* 2, 11.
14. *Ibid.,* 2, 4.
15. *Ibid.,* 2, 2.
16. *Ibid.,* 2, 4.
17. 2, 7.
18. 12.

de esa manera. Por ejemplo, en el *De coniecturis*[19] afirma que "el hombre es Dios, pero no absolutamente, puesto que es un hombre. Es, por lo tanto, un Dios humano (*humanus est igitur Deus*)". Y procede a afirmar que "el hombre es también el mundo", y explica que el hombre es el microcosmos, o "un cierto mundo humano". Sus enunciados son audaces, es cierto; pero al decir que el hombre es Dios, aunque no absolutamente, no parece que quiera decir más de lo que otros escritores quisieron decir al llamar al hombre imagen de Dios. Está claro que Nicolás de Cusa estaba profundamente convencido de que el mundo es nada aparte de Dios, y que su relación a Dios es la de un espejo de lo divino. El mundo es la *infinitas contracta* y la *contracta unitas*.[20] Pero eso no significa que el mundo sea Dios en un sentido literal; en la *Apologia doctae ignorantiae* Nicolás rechaza explícitamente la acusación de panteísmo. En la *explicatio Dei* o creación del mundo la unidad se "contrae" en pluralidad, la infinitud en finitud, la simplicidad en composición, la eternidad en sucesión, la necesidad en posibilidad.[21] En el plano de la creación la infinitud divina se expresa o revela a sí misma en la multiplicidad de las cosas finitas, mientras que la eternidad divina se expresa o revela a sí misma en la sucesión temporal. La relación de las criaturas al Creador sobrepasa nuestra comprensión; pero Nicolás, según su costumbre, presenta frecuentemente analogías tomadas de la geometría y de la aritmética, que él creía que hacían las cosas un poco más claras.

6. Pero aunque el mundo conste de cosas finitas, es, en cierto sentido, infinito. Por ejemplo, el mundo es inacabable o indeterminado en relación al tiempo. Nicolás está de acuerdo con Platón en que el tiempo es la imagen de la eternidad,[22] e insiste en que, puesto que antes de la creación no había tiempo alguno, hemos de decir que el tiempo procede de la eternidad. Y si el tiempo procede de la eternidad participa de ésta. "No creo que nadie que entienda niegue que el mundo es eterno, aunque no sea la eternidad".[23] "Así, el mundo es eterno porque procede de la eternidad, y no del tiempo. Pero el nombre 'eterno' corresponde mucho más al mundo que al tiempo, puesto que la duración del mundo no depende del tiempo. Porque si el movimiento del cielo y el tiempo, que es la medida del movimiento, cesasen, el mundo no cesaría de existir".[24] Nicolás distinguía, pues, entre tiempo y duración, aunque no desarrolló el tema. El tiempo es la medida del movimiento, y es, así, el instrumento de la mente que realiza la medida, y depende de la mente.[25] Si el movimiento desapareciese, no habría tiempo; pero todavía habría duración. La duración sucesiva es la copia o imagen de la duración absoluta que es la eternidad. Solamente podemos concebir la eternidad como una dura-

19. 2, 14.
20. *De docta ignorantia*, 2, 4.
21 *Ibid.*
22. *De venatione sapientiae*, 9.
23. *De ludo globi*, 1.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, 2.

ción inacabable. La duración del mundo es, pues, la imagen de la eternidad divina, y puede ser llamada en algún sentido "infinita". Es ésa una curiosa línea de argumentación, y no es fácil ver cuál es su significado preciso; pero puede presumirse que Nicolás quería decir, al menos en parte, que la duración del mundo es potencialmente inacabable. No es la absoluta eternidad de Dios, pero no tiene por sí misma unos límites necesarios.

El universo es uno, sin limitar por ningún otro universo. Es, por lo tanto, en cierto sentido, espacialmente "infinito". Carece de todo centro fijo, y no hay punto alguno que no pudiera escogerse como centro del mundo. Por supuesto, no hay ni "abajo" ni "arriba" absolutos. La Tierra no es ni el centro del mundo ni su parte más baja y más humilde; ni tiene el Sol ninguna posición privilegiada. Nuestros juicios en tales materias son relativos. En el universo todo se mueve, y también lo hace la Tierra. "La Tierra, que no puede ser el centro, no puede estar sin algún movimiento".[26] Es más pequeña que el Sol, pero es mayor que la Luna, como podemos saber por observación de los eclipses.[27] No parece que Nicolás diga explícitamente que la Tierra gira en torno al Sol, pero pone en claro que tanto el Sol como la Tierra se mueven, junto con todos los demás cuerpos, aunque sus velocidades no son iguales. El hecho de que no percibamos el movimiento de la Tierra no es un argumento válido contra dicho movimiento. Solamente percibimos el movimiento en relación con puntos determinados; y si un hombre en una barca, en el río, no pudiese ver las orillas y no supiese que el agua se movía, imaginaría que la barca no cambiaba de sitio.[28] Un hombre estacionado en la Tierra puede pensar que la Tierra está inmóvil y que los otros cuerpos celestes están en movimiento, pero si estuviera en el Sol, o en la Luna, o en Marte, pensaría lo mismo del cuerpo en el que estuviese estacionado.[29] Nuestros juicios sobre el movimiento son relativos: no podemos alcanzar "la verdad absoluta" en esas materias astronómicas. Para comparar los movimientos de los cuerpos celestes hemos de hacerlo en relación a ciertos puntos fijos seleccionados; pero en la realidad no hay puntos fijos. Así, pues, en astronomía no podemos lograr más que un conocimiento aproximado o relativo.

7. La idea de una jerarquía de niveles de la realidad, a partir de la materia, y pasando por los organismos, animales y hombres, hasta los espíritus puros, fue una importante característica tanto del aristotelismo como de la tradición platónica. Pero Nicolás de Cusa, aun conservando esa idea, hizo un especial hincapié en la cosa individual como manifestación única de Dios. En primer lugar, no hay dos cosas individuales exactamente semejantes. Al decir tal cosa Nicolás no pretendía negar la realidad de las especies. Los peripatéticos, dice, [30] tienen razón al afirmar que los universales no existen real-

26. *De docta ignorantia,* 2, 11.
27. *Ibid.,* 2, 12.
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. *De docta ignorantia,* 2, 6.

mente; solamente existen cosas individuales, y los universales como tales pertenecen al orden conceptual. Pero no por ello los miembros de una especie dejan de tener una común naturaleza específica, que existe en cada uno de ellos en un estado "contraído", es decir, como una naturaleza individual.[31] Pero ninguna cosa individual realiza plenamente la perfección de su especie; y cada miembro de una especie tiene sus propias características distintas.[32]

En segundo lugar, cada cosa individual refleja el universo entero. Toda cosa existente "contrae" todas las demás cosas, de modo que el universo existe *contracte* en cada cosa finita.[33] Además, como Dios es en el universo y el universo es en Dios, y como el universo es en cada cosa, decir que todo es en cada cosa es también decir que Dios es en cada cosa y cada cosa en Dios. En otras palabras, el universo es una "contracción" del ser divino, y cada cosa finita es una "contracción" del universo.

El mundo es, en consecuencia, un sistema armonioso. Consta de una multiplicidad de cosas finitas; pero sus miembros están de tal modo relacionados entre sí y al todo que hay una "unidad en la pluralidad".[34] El universo uno es el despliegue de la absoluta y simple unidad divina, y el universo entero es reflejado en cada parte individual. Según Nicolás de Cusa, hay un "alma del mundo" (*anima mundi*); pero él rechaza la concepción platónica de dicha alma. No es un ser realmente existente, distinto, por una parte, de Dios, y, por otra, de las cosas finitas del mundo. Si el alma del mundo se considera como una forma universal que contiene en sí misma todas las formas, no tiene existencia propia separada. Las formas existen realmente en el Verbo divino, como idénticas al Verbo divino, y existen en las cosas *contracte*,[35] es decir, como formas individuales de cosas. Nicolás entendió evidentemente a los platónicos en el sentido de que las formas universales existen en un alma del mundo que es distinta de Dios, y él rechazó esa opinión. En *Idiotae*[36] dice que a lo que Platón llamaba "alma del mundo" o "naturaleza" es Dios, "que obra todas las cosas en todas las cosas". Está, pues, claro que, aunque Nicolás tomase del platonismo la expresión "alma del mundo", no la entendió en el sentido de un ser existente distinto de Dios e intermedio entre Dios y el mundo. En su cosmología no hay un estadio intermediario en la creación entre el infinito actual, Dios, y el infinito potencial, el mundo creado.

8. Aunque cada ser finito refleja el universo entero, es así particularmente en el caso del hombre, que combina en sí mismo materia, vida orgánica, vida animal sensitiva y racionalidad espiritual. El hombre es el microcosmos, un mundo en pequeño, que comprende en sí mismo las esferas inte-

31. *De docta ignorantia;* cf. *De coniecturis,* 21, 3.
32. *De docta ignoratia,* 3, 1.
33. *Ibid.,* 2, 5.
34. *Ibid.,* 2, 6.
35. *Ibid.,* 2, 9.
36. 3, 13.

lectual y material de la realidad.[37] "No podemos negar que el hombre es llamado microcosmos, es decir, un pequeño mundo"; y así como el mundo grande, el universo, tiene su alma, así también tiene su alma el hombre.[38] El universo se refleja en cada una de sus partes, y eso vale análogamente del hombre, que es el pequeño universo o mundo. La naturaleza del hombre es reflejada en una parte como la mano, pero más perfectamente en la cabeza. Así mismo el universo, aunque reflejado en todas sus partes, es reflejado más perfectamente en el hombre. En consecuencia, puede decirse del hombre que es "un mundo perfecto, aunque es un pequeño mundo, y una parte del mundo grande".[39] En efecto, al reunir en sí mismo atributos que se encuentran por separado en otros seres, el hombre es una representación finita de la *coincidentia oppositorum* divina.

El universo es el *concretum maximum,* mientras que Dios es el *absolutum maximum,* la grandeza absoluta. Pero el universo no existe aparte de las cosas individuales; y ninguna cosa individual encarna todas las perfecciones de su especie. La grandeza absoluta nunca es, pues, plenamente "contraída" o hecha "concreta". Podemos, sin embargo, concebir un *maximum contractum* o *concretum,* que uniría en sí mismo no solamente los diversos niveles de existencia creada, como lo hace el hombre, sino también la Divinidad misma junto con la naturaleza creada, aunque esa unión "excedería nuestra comprensión".[40] Pero aunque el modo de unión sea un misterio, sabemos que en Cristo las naturalezas divina y humana han sido unidas sin confusión y sin distinción de personas. Cristo es, pues, el *maximum concretum.* Es también el *medium absolutum,* no solamente en el sentido de que en Él hay una unión única y perfecta de lo increado y lo creado, de la naturaleza divina y la humana, sino también en el sentido de que Él es el medio único y necesario por el que los seres humanos pueden ser unidos a Dios.[41] Sin Cristo, es imposible que el hombre consiga la felicidad eterna. Él es la perfección última del universo,[42] y en especial del hombre; el hombre solamente puede realizar sus potencialidades más altas mediante su incorporación a Cristo. Y no podemos ser incorporados a Cristo o transformados en su imagen si no es a través de la Iglesia, la cual es el cuerpo de Cristo.[43] El *Dialogus de pace seu concordantia fidei* pone de manifiesto que Nicolás de Cusa no tenía en modo alguno perspectivas estrechas, y que estaba perfectamente preparado a hacer concesiones a la Iglesia oriental en beneficio de la unidad; pero sus obras en general no sugieren ni mucho menos que viese con buenos ojos el sacrificio de la integridad de la fe católica para conseguir una unidad externa, por muy profundamente interesado que pudiera estar por la unidad, y por pro-

37. *De docta ignorantia,* 3, 3.
38. *De ludo globi,* 1.
39. *Ibid.*
40. *De docta ignorantia,* 3, 2.
41. *De visione Dei,* 19-21.
42. *Ibid.,* 21.
43. *De docta ignorantia,* 3, 12.

fundamente consciente que fuera del hecho de que tal unidad solamente podría ser lograda mediante un acuerdo pacífico.

9. Está suficientemente claro que Nicolás de Cusa hizo amplio uso de los escritos de filósofos anteriores. Por ejemplo, cita con frecuencia al Pseudo-Dionisio; y es evidente que fue muy influido por la insistencia de éste en la teología negativa y en el uso de símbolos. Conocía también el *De divisione naturae* de Juan Escoto Eriúgena, y aunque la influencia del Eriúgena sobre su pensamiento fue indudablemente menor que la ejercida por el Pseudo-Dionisio (al que Nicolás creía, desde luego, discípulo de san Pablo), es razonable suponer que alguna de sus audaces afirmaciones sobre el modo en que Dios se hace "visible" en las criaturas fueron propiciadas por la lectura de la obra del filósofo del siglo IX. Igualmente, Nicolás fue sin duda influido por los escritos del Maestro Eckhart y por la utilización por éste de antinomias alarmantes. En realidad, gran parte de la filosofía de Nicolás de Cusa, su teoría de la *docta ignorantia,* su idea de Dios como *coincidentia oppositorum,* su insistencia en presentar el mundo como automanifestación divina y como *explicatio Dei,* su noción del hombre como microcosmos, pueden ser consideradas como desarrollos de filosofías anteriores, particularmente de las pertenecientes en un sentido amplio a la tradición platónica, y de las que pueden ser clasificadas en algún sentido como místicas. Su afición a las analogías y al simbolismo matemático recuerda no solamente los escritos de platónicos y pitagóricos del mundo antiguo, sino también los de san Agustín y otros escritores cristianos. Son ese tipo de consideraciones las que proporcionan una buena base a los que tienden a clasificar a Nicolás de Cusa como un pensador medieval. Su preocupación por nuestro conocimiento de Dios y por la relación del mundo a Dios apunta hacia la Edad Media. Algunos historiadores dirían que todo su pensamiento se mueve entre categorías medievales y lleva la marca del catolicismo medieval. Incluso sus manifestaciones más alarmantes pueden encontrar paralelos en escritores a los que todo el mundo clasificaría como medievales.

Por otra parte, es posible pasar al extremo opuesto y tratar de empujar a Nicolás de Cusa hasta dentro de la Edad Moderna. Su insistencia en la teología negativa, por ejemplo, y su doctrina de Dios como *coincidentia oppositorum* pueden ser asimiladas a la teoría de Schelling del Absoluto como punto en el que se desvanecen todas las diferencias y distinciones; y su modo de concebir el mundo como la *explicatio Dei* puede ser considerado como una anticipación de la teoría hegeliana de la Naturaleza como Dios-en-su-alteridad, como manifestación concreta o encarnación de la Idea abstracta. Es decir, que la filosofía de Nicolás de Cusa puede también ser considerada como una anticipación del idealismo alemán. Además, es obvio que la idea de Nicolás de que el universo se refleja en cada cosa finita, y la de la diferencia cualitativa que hay siempre entre dos cosas cualesquiera, reaparecieron en la filosofía de Leibniz.

Creo que es difícil negar que haya alguna verdad en cada uno de los

dos puntos de vista citados. Es indudable que la filosofía de Nicolás de Cusa utilizó en gran medida sistemas precedentes o dependió de éstos. Por otra parte, señalar las semejanzas entre ciertos aspectos de su pensamiento y la filosofía de Leibniz no es en modo alguno coger por los pelos analogías forzadas. Cuando se pasa a relacionar a Nicolás de Cusa con el idealismo especulativo alemán postkantiano, los vínculos se hacen sin duda más tenues, y aumentan las posibilidades de asimilaciones anacrónicas; pero es verdad que en el siglo XIX empezó a mostrarse interés por los escritos de Nicolás, y que eso se debió en gran parte a la dirección tomada en dicho siglo por el pensamiento alemán. Pero si en ambos puntos de vista hay verdad, tanto mayor razón hay, según creo, para reconocer en Nicolás de Cusa un pensador de transición, una figura del Renacimiento. Su filosofía de la Naturaleza, por ejemplo, contenía ciertamente elementos del pasado, pero representaba también el creciente interés en el sistema de la Naturaleza y lo que quizá pudiera llamarse el creciente sentimiento del universo como sistema en desarrollo y autodespliegue. Con su idea de la "infinitud" del mundo, Nicolás de Cusa influyó en otros pensadores del Renacimiento, especialmente en Giordano Bruno, aun cuando éste desarrollase las ideas de Nicolás en una dirección que era ajena a la intención y a las convicciones del cusano. Igualmente, aunque gran parte de la teoría de la Naturaleza como *explicatio Dei* dependiera de la tradición platónica o neoplatónica, encontramos en esa teoría una insistencia en la cosa individual y en la Naturaleza como sistema de cosas individuales, ninguna de las cuales puede ser exactamente semejante a otra cualquiera, que, como ya hemos dicho, mira hacia adelante, en dirección a la filosofía leibniziana. Además, su repulsa de la idea de que alguna cosa del mundo pueda ser llamada propiamente estacionaria, y de las nociones de "centro", "arriba" o "abajo" absolutos, vincula a Nicolás con los cosmólogos y científicos del Renacimiento más bien que con la Edad Media. Es, sin duda, perfectamente cierto que la concepción de la relación del mundo con Dios era en Nicolás de Cusa una concepción teísta; pero si la Naturaleza se considera como un sistema armonioso que es en cierto sentido "infinito", y que es un despliegue o manifestación progresiva de Dios, esa idea facilita y promueve la investigación de la Naturaleza por razón de sí misma, y no simplemente como un trampolín para el conocimiento metafísico de Dios. Nicolás no era panteísta, pero su filosofía, al menos en ciertos aspectos, puede ser agrupada con la de Bruno y otros filósofos de la Naturaleza renacentistas; y fue sobre el fondo de esas filosofías especulativas como pensaron y trabajaron los científicos del Renacimiento. Podemos observar en ese contexto que las especulaciones matemáticas de Nicolás de Cusa fueron un estímulo para Leonardo da Vinci.

En conclusión, quizá debamos recordar aquí que, aunque su idea del sistema infinito de la Naturaleza fuera luego desarrollada por filósofos como Giordano Bruno, y aunque esas filosofías naturales especulativas formasen un fondo y un estímulo para las investigaciones científicas de la Naturaleza,

el propio Nicolás de Cusa no solamente fue un cristiano, sino un pensador esencialmente cristiano preocupado por la búsqueda del Dios escondido, y cuyo pensamiento tuvo un carácter claramente cristocéntrico. Para ilustrar este último punto es para lo que, al tratar de su teoría del hombre como microcosmos, he mencionado su doctrina de Cristo como el *maximum contractum* y el *medium absolutum.* En sus intereses humanistas, en su insistencia en la individualidad, en el valor que concedió a nuevos estudios matemáticos y científicos, y en la combinación de un espíritu crítico con una marcada tendencia mística, Nicolás de Cusa estaba emparentado con un gran número de pensadores del Renacimiento; pero él continuó dentro del Renacimiento la fe que había animado e inspirado a los grandes pensadores de la Edad Media. En cierto sentido, su mentalidad estaba empapada en las nuevas ideas que fermentaban en su tiempo; pero la perspectiva religiosa que dominaba su pensamiento le libró de las extravagancias en que cayeron algunos de los filósofos renacentistas.

CAPÍTULO XVI

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA — I

Observaciones generales. — Jerónimo Cardano. — Bernardino Telesio. — Francesco Patrizzi. — Tommaso Campanella. — Giordano Bruno. — Pierre Gassendi.

1. En el capítulo anterior he mencionado la relación entre la idea de Naturaleza de Nicolás de Cusa y las otras filosofías de la Naturaleza que aparecieron en la época del Renacimiento. La idea de Naturaleza de Nicolás era teocéntrica; y, en ese aspecto de su filosofía, el cusano está cerca de los principales filósofos de la Edad Media; pero hemos visto cómo se destacaba al primer plano de su pensamiento la idea de la Naturaleza como un sistema infinito, en el que la Tierra no ocupa posición privilegiada alguna. En otros numerosos pensadores renacentistas aparece la idea de la Naturaleza considerada como una unidad autosuficiente, como un sistema unificado por fuerzas omnipresentes de simpatía y atracción, y animado por un alma cósmica, más bien que, como en el caso de Nicolás de Cusa, como una manifestación externa de Dios. La Naturaleza fue considerada prácticamente por dichos filósofos como un organismo, en el cual las tajantes distinciones, características del pensamiento medieval, entre lo viviente y lo no-viviente, entre el espíritu y la materia, perdían significado y aplicación. Las filosofías de ese tipo tendieron de una manera natural a ser de carácter panteísta. En ciertos aspectos tenían alguna afinidad con aspectos del platonismo o el neoplatonismo revividos en el Renacimiento; pero mientras los platónicos subrayaban lo sobrenatural y el ascenso del alma a Dios, los filósofos de la Naturaleza hacían más bien hincapié en la Naturaleza misma, considerada como un sistema autosuficiente. Eso no es decir que todos los pensadores del Renacimiento que usualmente se consideran como "filósofos de la Naturaleza" abandonasen la teología cristiana o se viesen a sí mismos como revolucionarios; pero su pensamiento tendía a aflojar los lazos que ataban la naturaleza a lo sobrenatural. Aquellos filósofos tendían al "naturalismo".

Es bastante difícil, sin embargo, formular juicios generales a propósito de aquellos pensadores del Renacimiento a los que los historiadores acostumbran clasificar como "filósofos naturales" o "filósofos de la Natura-

leza"; o quizá sería mejor decir que es peligroso hacerlo. Entre los italianos, por ejemplo, se pueden encontrar ciertamente afinidades entre la filosofía de Giordano Bruno y la filosofía romántica alemana del siglo XIX. Pero "romanticismo" no es exactamente una categoría que pueda asignarse al pensamiento de Jerónimo Fracastoro (1483-1553), que fue médico del papa Pablo III y escribió sobre temas de medicina, y también compuso una obra sobre astronomía, el *Homocentricorum seu de stellis liber* (1535). En su *De sympathia et antipathia rerum* (1542) postuló la existencia de "simpatías" y "antipatías" entre los objetos, es decir, de fuerzas de atracción y repulsión, para explicar los movimientos de los cuerpos en sus relaciones mutuas. Los nombres "simpatía" y "antipatía" pueden parecer quizá sintomaticos de un modo de ver romántico; pero Fracastoro explicaba el modo de operación de aquellas fuerzas mediante unos supuestos *corpuscula* o *corpora sensibilia* que son emitidos por los cuerpos y entran a través de los poros en otros cuerpos. Aplicando esa línea de pensamiento al problema de la percepción, Fracastoro postuló la emisión de *species* o imágenes que entran en el sujeto percipiente. Es obvio que esa teoría renovaba las teorías mecánicas de la percepción propuestas en tiempos antiguos por Empédocles, Demócrito y Epicuro, aunque Fracastoro no adoptó la teoría general atomista de Demócrito. Ese tipo de explicación subraya la pasividad del sujeto en la percepción de objetos externos, y en su *Turrius sive de intellectione* (publicado en 1555), Fracastoro dice que la intelección no es sino la representación de un objeto en la mente, el resultado de la recepción de una *species* del objeto. De ahí sacaba Fracastoro la conclusión de que el entendimiento es probablemente puramente pasivo. Es cierto que postuló también un poder especial, al que llamó *subnotio,* de experimentar o aprehender las diversas impresiones de una cosa como una totalidad poseedora de relaciones que están presentes en el objeto mismo, o como un todo significativo. De ese modo, no tenemos derecho a decir que Fracastoro negase toda actividad por parte de la mente. No negó el poder de reflexión ni el de construir conceptos o términos universales. Además, la utilización del término *species* derivaba evidentemente de la tradición aristotélico-escolástica. No obstante todo eso, la teoría de la percepción de Jerónimo Fracastoro tuvo un carácter marcadamente "naturalista". Tal vez eso deba relacionarse con sus intereses de profesional de la medicina.

Si Fracastoro fue un médico, Cardano fue un matemático, y Telesio tuvo un amplio campo de intereses en materias científicas. Pero aunque un hombre como Telesio subrayase la necesidad de investigación empírica en la ciencia, no se limitó ciertamente a hipótesis que pudiesen ser empíricamente verificadas, sino que se lanzó a especulaciones filosóficas propias. No es siempre fácil decidir si un determinado pensador del Renacimiento debe ser clasificado como filósofo o como hombre de ciencia: numerosos filósofos de la época estuvieron interesados por la ciencia y la investigación científica, mientras que los hombres de ciencia no volvieron siempre la espalda, ni

mucho menos, a la especulación filosófica. No obstante, aquellos cuya obra científica general fue de importancia para el desarrollo de los estudios científicos son muy razonablemente clasificados como científicos, mientras que aquellos que son dignos de nota por su especulación más que por su contribución personal a los estudios científicos, son clasificados como filósofos de la Naturaleza, aun cuando hubieran contribuido indirectamente al progreso científico mediante la anticipación especulativa de alguna de las hipótesis que los científicos intentaron verificar. Pero la unión de especulación filosófica a interés por materias científicas, combinado a veces con interés por la alquimia e incluso por la magia, fue característica de los pensadores del Renacimiento. Éstos tenían una profunda creencia en el libre desarrollo del hombre y en su poder creativo, y aspiraban a promover el desarrollo y el poder humano por medios diversos. Sus mentes se deleitaban en la libre especulación intelectual, en el desarrollo de nuevas hipótesis y en la averiguación de nuevos hechos acerca del mundo; y el no infrecuente interés por la alquimia era debido, más que a simple superstición, a la esperanza de extender así el poder del hombre y su dominio. Con las cualificaciones necesarias, puede decirse que el espíritu del Renacimiento se expresó mediante el traslado del énfasis de lo transmundano a lo intramundano, de la trascendencia a la inmanencia, y de la dependencia del hombre al poder creador del hombre. El Renacimiento fue de una época de transición de un período en el que la teología formaba el trasfondo mental y estimulaba las mentes de los hombres, a un período en el que el desarrollo de las ciencias particulares de la naturaleza iba a influir cada vez más en la mentalidad y en la civilización humana; y al menos algunas de las filosofías del Renacimiento operaron como agentes de fertilización para el crecimiento de las ciencias más que ser sistemas de pensamiento que puedan tratarse muy seriamente como filosofías.

En este capítulo me propongo tratar brevemente de algunos de los filósofos italianos de la Naturaleza, y del filósofo francés Pierre Gassendi. En el capítulo siguiente trataré de los filósofos de la Naturaleza alemanes, a excepción de Nicolás de Cusa, del que ya hemos hablado en el capítulo anterior.

2. Jerónimo Cardano (1501-1576) fue un matemático notable y un celebrado médico, que llegó a ser profesor de medicina en Pavía, en 1547. Figura típicamente renacentista, combinaba sus estudios matemáticos y la práctica de la medicina con un interés por la astrología y una fuerte inclinación a la especulación filosófica. Su filosofía fue una doctrina hilozoísta. Hay una materia original, indeterminada, que llena todo el espacio. Además, es necesario postular un principio de producción y movimiento, que es el alma del mundo. Ésta llega a ser un factor en el mundo empírico bajo la forma de calor o de luz; y, por la operación del alma del mundo en la materia, se producen los objetos empíricos, todos los cuales tienen algo de animado, y entre los cuales existen relaciones de simpatía y antipatía.

En el proceso de formación del mundo, el cielo, sede del calor, se separó en primer lugar del mundo sublunar, que es el lugar de los elementos húmedo y frío. El entusiasmo de Cardano por la astrología se expresa en su convicción de que los cielos influyen en el curso de los acontecimientos en el mundo sublunar. Los metales son producidos en el interior de la tierra por las relaciones mutuas de los tres elementos de tierra, agua y aire; y no solamente son cosas vivientes, sino que todos tienden hacia la forma de oro. En cuanto a lo que normalmente se llama seres vivientes, los animales se produjeron a partir de formas de gusanos, y las formas de gusanos proceden del calor natural de la tierra.

Esa concepción del mundo como un organismo animado o como un sistema unificado animado por un alma cósmica debía mucho, sin duda alguna, al *Timeo* de Platón, mientras que algunas ideas, como las de materia indeterminada y "formas", procedían de la tradición aristotélica. Podría quizás esperarse que Cardano desarrollara aquellas ideas en una dirección puramente naturalista, pero Cardano no era materialista. Hay en el hombre un principio racional inmortal, la *mens,* que entra en unión temporal con el alma mortal y el cuerpo. Dios creó un determinado número de esas almas inmortales, y la inmortalidad implica la metempsícosis. En esa concepción de la mente inmortal como algo separable del alma mortal del hombre se puede ver la influencia del averroísmo; y probablemente puede verse la misma influencia en la negativa de Cardano a admitir que Dios creó el mundo libremente. Si la creación fuese debida simple y exclusivamente a la decisión divina, no habría razón o fundamento para la creación; ésta fue un proceso necesario más que el resultado de la simple decisión divina.

Pero en la filosofía de Cardano había algo más que meras aficiones de anticuario o que un amontonamiento de elementos tomados de distintas filosofías del pasado, para formar un sistema hilozoísta o animista. Está claro que Cardano puso un gran énfasis en la idea de ley natural, y en la unidad de la Naturaleza como un sistema gobernado por leyes; y, en ese aspecto, su pensamiento estaba a tono con el movimiento científico del Renacimiento, aunque él expresase su creencia en la ley natural en términos de ideas y teorías tomadas de las filosofías del pasado. Su convicción en cuanto al imperio de la ley resalta claramente en su insistencia en que Dios ha sometido a los cuerpos celestes, y a los cuerpos en general, a leyes matemáticas, y en que la posesión de conocimiento matemático es una forma de verdadera sabiduría. Incluso su creencia en la "magia natural" representa aquella convicción, porque el poder de la magia se basa en la unidad de todo lo que es. Naturalmente, el sentido en el que puede decirse que las palabras "son" y pertenecen al reino de las causas necesita un análisis mucho más claro que lo que Cardano intentó; pero el interés por la magia que fue una de las características de alguno de los pensadores del Renacimiento expresa la creencia de éstos en el sistema causal del universo, aunque a nosotros nos parezca fantástico.

3. Una teoría hilozoísta fue también mantenida por Bernardino Telesio (1509-1588), de Cosenza (Calabria), autor del *De natura rerum iuxta propria principia,* y fundador de la *Academia Telesiana,* o *Cosentina,* de Nápoles. Según Telesio, las causas fundamentales de los acontecimientos naturales son los elementos cálido y frío, cuya oposición está concretamente representada por la antítesis tradicional entre cielo y tierra. Además de esos dos elementos, Telesio postuló un tercero, la materia pasiva, que se distiende o rarifica por la acción del calor y se comprime por la acción del frío. En los cuerpos de los animales y de los hombres está presente el "espíritu", una fina emanación del elemento cálido que recorre todo el cuerpo a través de los nervios, aunque su lugar propio es el cerebro. Esa idea de "espíritu" puede hacerse remontar a la teoría estoica del *pneuma,* que derivó a su vez de las escuelas médicas de Grecia, y que reaparece en la filosofía de Descartes bajo el nombre de "espíritus animales".

El "espíritu", que es una especie de substancia psíquica, puede recibir impresiones producidas por las cosas externas y puede renovarlas en la memoria. El espíritu tiene, así, la función de recibir impresiones sensibles y de anticipar futuras impresiones sensibles; y el razonamiento analógico de un caso a otro se basa en la percepción sensible y la memoria. El razonamiento comienza, pues, con la percepción sensible, y su función es anticipar percepciones sensibles, en cuanto que sus conclusiones o anticipaciones de experiencias futuras deben ser verificadas empíricamente. Telesio no vacila en sacar la conclusión de que *intellectio longe est sensu imperfectior.*[1] Interpretó, por ejemplo, la geometría a la luz de esa teoría, a saber, como una forma sublimada de razonamiento analógico basado en la percepción sensible. Por otra parte, Telesio admitía la idea de espacio vacío, que no es una cosa, sino más bien el sistema de relaciones entre las cosas. Los lugares son modificaciones de ese sistema u orden general de relaciones.

El instinto o impulso natural fundamental en el hombre es el de la autoconservación. Ése es igualmente el instinto dominante en los animales, e incluso en la materia inorgánica, que sólo es no-viviente en un sentido relativo, como lo pone de manifiesto la omnipresencia del movimiento, que es un síntoma de vida. (En realidad, todas las cosas poseen algún grado de "percepción", una idea que sería más tarde desarrollada por Leibniz.) Telesio analizó la vida emocional del hombre en términos de aquel instinto fundamental. Así, el amor y el odio son sentimientos dirigidos respectivamente hacia lo que propicia y hacia lo que obstaculiza la autoconservación, mientras que la alegría es el sentimiento concomitante de la autoconservación. Las virtudes cardinales, la prudencia y la fortaleza, por ejemplo, son formas diversas en que el instinto fundamental se expresa a sí mismo en su cumplimiento, mientras que la tristeza y emociones afines son reflejo de una

1. *De rerum natura,* 8, 3.

debilitación del impulso vital. Tenemos aquí una indudable anticipación del análisis spinoziano de las emociones.

Telesio no pensaba, sin embargo, que el hombre pueda ser analizado y explicado exclusivamente en términos biológicos. Porque el hombre es capaz de trascender el impulso biológico dirigido a la autoconservación: el hombre puede incluso descuidar su propia felicidad y exponerse libremente a la muerte. Puede también esforzarse por unirse a Dios y contemplar lo divino. Hay que postular, pues, la presencia en el hombre de una *forma superaddita,* el alma inmortal, que informa al cuerpo y al "espíritu", y que puede unirse a Dios.

El método profesado por Telesio era el método empírico; porque él buscaba el conocimiento del mundo en la percepción sensible, y veía el razonamiento poco más que como un proceso de anticipación de futuras experiencias sensibles sobre la base de la experiencia pasada. Puede considerarse, pues, que Telesio esbozó, aunque de un modo algo crudo, uno de los aspectos del método científico. Al mismo tiempo propuso una filosofía que iba más allá de lo que puede ser empíricamente verificado por la percepción sensible. Ese punto fue subrayado por Patrizzi, del que en seguida vamos a ocuparnos. Pero la combinación de la hostilidad a las abstracciones escolásticas no solamente con el entusiasmo por la experiencia sensible inmediata, sino también con especulaciones filosóficas insuficientemente fundamentadas, fue bastante característica del pensamiento renacentista, que en muchos casos fue al mismo tiempo rico e indisciplinado.

4. Aunque Francesco Patrizzi (1529-1597) observase que Telesio no conformaba sus especulaciones filosóficas a sus propios cánones de verificación, él mismo fue mucho más dado a la especulación que el propio Telesio, la esencia de cuya filosofía puede ponerse razonablemente en su aspecto naturalista. Nacido en Dalmacia, Patrizzi acabó su vida, después de muchas peripecias, como profesor de filosofía platónica en Roma. Patrizzi fue autor de los *Discussionum peripateticarum libri XV* (1571) y de la *Nova de universis philosophia* (1591), además de otras muchas obras, que incluyen quince libros sobre geometría. Enemigo decidido de Aristóteles, consideraba que el platonismo era mucho más compatible con el cristianismo, y que su propio sistema estaba maravillosamente adaptado para la recuperación de herejes al seno de la Iglesia. Dedicó su *Nova philosophia* al papa Gregorio XIV. Patrizzi podía perfectamente haber sido tratado, pues, en nuestro capítulo sobre el revivir del platonismo; pero expuso una filosofía general de la Naturaleza, y, por esa razón, he preferido tratarle brevemente aquí.

Patrizzi recurrió al antiguo tema de la luz de la tradición platónica. Dios es la luz originaria e increada, de la cual procede la luz visible. Esa luz es el principio activo, formativo, en la Naturaleza, y como tal no puede decirse que sea enteramente material. En realidad, es una especie de ser intermedio que constituye un lazo entre lo puramente espiritual y lo puramente material e inerte. Pero, aparte de la luz, es necesario postular otros

factores fundamentales en la Naturaleza. Uno de ellos es el espacio, que Patrizzi describe de una manera bastante confusa. El espacio es existencia subsistente, que no inhiere en nada. ¿Es, pues, una substancia? No es, dice Patrizzi, una substancia individual compuesta de materia y forma, y no cae dentro de la categoría de substancia. Por otra parte, es en cierto sentido substancia, puesto que no inhiere en ninguna otra cosa. Así pues, no puede ser identificado con la cantidad. O, si es cantidad, no puede ser identificado con ninguna cantidad que caiga bajo la categoría de cantidad: él es la fuente y origen de toda cantidad empírica. La descripción que Patrizzi hace del espacio recuerda bastante la dada por Platón en el *Timeo*. No puede decirse del espacio que sea algo definido. No es puramente espiritual ni es, por otra parte, una substancia corpórea: es más bien "cuerpo incorpóreo", extensión abstracta, que precede, lógicamente al menos, a la producción de cuerpos distintos, y que puede construirse lógicamente a partir de *minima* o puntos. La idea del *minimum,* que no es ni grande ni pequeño, sino que es potencialmente ambas cosas, fue utilizada por Giordano Bruno. Según Patrizzi, el espacio es llenado por otro factor fundamental en la constitución del mundo, a saber, la "fluidez". La luz, el calor, el espacio y la fluidez son los cuatro principios o factores elementales.

La filosofía de Patrizzi fue una curiosa y extraña amalgama de especulación neoplatónica y de tentativas por explicar el mundo empírico con referencia a ciertos factores fundamentales materiales o cuasimateriales. La luz era para él en parte la luz visible, pero era también un ser o principio metafísico que emana de Dios y anima todas las cosas. Es el principio de multiplicidad, que trae a la existencia lo múltiple; pero es también el principio de unidad, que ata en unidad todas las cosas. Y si la mente puede ascender a Dios, es por medio de la luz.

5. Otra extraña mezcla de elementos diversos fue ofrecida por Tomás (Tommaso) Campanella (1568-1639), perteneciente a la orden de predicadores y autor de la famosa utopía política *La ciudad del sol* (*Civitas solis,* 1623), en la que propuso, seriamente o no, una organización comunista de la sociedad, sugerida evidentemente por la *República* de Platón. Campanella pasó en prisión una parte muy considerable de su vida, principalmente por acusaciones de herejía; pero compuso numerosas obras filosóficas, entre ellas la *Philosophia sensibus demonstrata* (1591), el *De sensu rerum* (1620), el *Atheismus triumphatus* (1631) y la *Philosophia universalis seu metaphisica* (1637). En política sostuvo el ideal de una monarquía universal bajo la dirección espiritual del papa y la dirección temporal de la monarquía española. El mismo hombre que había de sufrir condena de cárcel por la acusación de conspirar contra el rey de España, cantó los elogios de la monarquía española en su *De monarchia hispanica* (1640).

Campanella fue fuertemente influido por Telesio, e insistió en la observación directa de la Naturaleza como fuente de nuestro conocimiento acerca del mundo. Tendió también a interpretar el razonamiento en las mismas

líneas que habían sido trazadas por Telesio. Pero la inspiración de su pensamiento era diferente. Si Campanella subrayaba la importancia de la percepción sensible y del estudio empírico de la Naturaleza, lo hacía así porque la Naturaleza es, según su expresión, la estatua viviente de Dios, el reflejo o imagen de Dios. Hay dos caminos principales para llegar al conocimiento de Dios; primeramente, el estudio, con ayuda de los sentidos, de la autorrevelación de Dios en la Naturaleza, y, en segundo lugar, la Biblia. Que la Naturaleza ha de considerarse como una manifestación de Dios era, desde luego, un tema familiar en el pensamiento medieval. Baste pensar en la doctrina de san Buenaventura del mundo material como un *vestigium* o *umbra Dei*; y Nicolás de Cusa, que influyó en Campanella, había desarrollado esa línea de pensamiento. Pero el dominico renacentista dio mucha importancia a la observación real de la Naturaleza. No se trata, en su caso, primordialmente de encontrar analogías místicas en la Naturaleza, como en el caso de san Buenaventura, sino más bien de leer el libro de la Naturaleza según éste se encuentra abierto a la percepción sensible.

Que la existencia de Dios puede probarse era algo de lo que Campanella estaba totalmente convencido. Y el modo en que se dispuso a probarlo tiene interés, aunque solamente fuera por su obvia afinidad con la doctrina de Descartes en el siglo XVII. Argumentando contra el escepticismo, Campanella sostenía que podemos saber al menos que no conocemos esto o aquello, o que dudamos de si la verdad es esta o la otra. Además, en el acto de dudar se revela la propia existencia. En ese punto Campanella es una especie de lazo entre el *Si fallor, sum,* de san Agustín, y el *Cogito, ergo sum,* de Descartes. Igualmente, en la conciencia de la propia existencia es también dada la conciencia de lo que es otro que el sí mismo: en la experiencia de la finitud se da el conocimiento de que existen otros seres. También en el amor se da la conciencia de la existencia de otro. (Quizá Descartes podría haber adoptado y utilizado para su provecho este punto de vista.) Así pues, yo existo y soy finito; pero yo poseo, o puedo poseer, la idea de la realidad infinita. Esa idea no puede ser una arbitraria construcción mía, ni ninguna clase de construcción; tiene que ser el efecto de la operación de Dios mismo en mí. Mediante la reflexión sobre la idea del ser infinito e independiente, veo que Dios existe realmente. De ese modo, el conocimiento de mi propia existencia como ser finito y el conocimiento de la existencia de Dios como el ser infinito están íntimamente vinculados. Pero también es posible que el hombre tenga un contacto inmediato con Dios, un contacto que proporciona el conocimiento más elevado posible al alcance del hombre, y que, al mismo tiempo, lleva consigo el amor a Dios; y ese amoroso conocimiento de Dios es el mejor modo de conocer a Dios.

Dios es el Creador de todos los seres finitos, y éstos están compuestos, según Campanella, de ser y no-ser, con una creciente proporción de no-ser a medida que se desciende por la escala de la perfección. Es ésa, sin duda, una manera de hablar bastante peculiar, pero la idea central derivaba de la

tradición platónica, y no era invención de Campanella. Los principales atributos *(primalitates)* del ser son el poder, la sabiduría y el amor; y cuanto más hay de no-ser mezclado con el ser, tanto más débil es la participación en aquellos atributos. Así pues, al descender por la escala de la perfección se encuentra una creciente proporción de impotencia o falta de poder, de ignorancia o falta de sabiduría, y de odio. Pero toda criatura es en algún sentido animada, y nada es sin algún grado de percepción y sentimiento. Además, todas las cosas finitas juntas forman un sistema, cuya precondición es proporcionada por el espacio; y están relacionadas unas con otras por mutuas simpatías y antipatías. Por todas partes encontramos el instinto fundamental de autoconservación. Pero ese instinto o impulso no tiene que interpretarse en un sentido estrecho y exclusivamente egoísta. El hombre, por ejemplo, es un ser social, adaptado a vivir en sociedad. Además, es capaz de elevarse sobre el amor a sí mismo en sentido estrecho hasta el amor a Dios, que expresa la tendencia del hombre a regresar a su origen y fuente.

Llegamos a reconocer los atributos primarios del ser mediante la reflexión sobre nosotros mismos. Todo hombre tiene consciencia de que puede actuar, o que tiene algún poder *(posse)*, que puede conocer algo, y que tiene amor. Atribuimos entonces esos atributos de poder, sabiduría y amor, a Dios, el ser infinito, en el más alto grado, y los encontramos en las cosas finitas no humanas en grados diversos. Es ése un punto interesante, porque sirve de ilustración a la tendencia de Campanella a implicar que interpretamos la Naturaleza en analogía con nosotros mismos. En cierto sentido, todo conocimiento es conocimiento de nosotros mismos. Percibimos los efectos de las cosas en nosotros, y nos encontramos limitados y condicionados por cosas distintas de nosotros mismos. Atribuimos a éstas, pues, actividades y funciones análogas a las que percibimos en nosotros mismos. Que ese punto de vista sea lógicamente compatible con la insistencia de Campanella, bajo la influencia de Telesio, en el conocimiento sensible directo de la Naturaleza, es, quizás, algo discutible; pero él buscó justificación a nuestra interpretación de la Naturaleza por analogía con nosotros mismos en la doctrina del hombre como microcosmos. Si el hombre es el microcosmos o mundo en pequeño, un mundo en miniatura, los atributos del ser que se encuentran en el hombre son también los atributos del ser en general. Si ese modo de pensar representa realmente el pensamiento de Campanella, se encuentra expuesto a la objeción obvia de que la teoría del hombre como microcosmos sería una conclusión, y no una premisa. Pero Campanella partía, desde luego, de la idea de que Dios se revela en todas las criaturas como en un espejo. Si se adopta ese punto de vista, se sigue que el conocimiento del ser que nos sea mejor conocido es la clave para el conocimiento del ser en general.

6. El más celebrado de los filósofos de la Naturaleza italianos es Giordano Bruno. Nacido en Nola, cerca de Nápoles (por lo que a veces se le llama "el nolano"), en 1548, ingresó en la orden de predicadores en Nápoles;

pero en 1576 dejó los hábitos, en Roma, después de haber sido acusado de sostener opiniones heterodoxas. Empezó entonces una vida de vagabundeo que le llevó de Italia a Ginebra, de Ginebra a Francia, de Francia a Inglaterra, donde actuó como profesor en Oxford, de nuevo de Inglaterra a Francia, y luego de ésta a Alemania. Habiendo regresado temerariamente a Italia, fue arrestado por la Inquisición veneciana en 1592, y al año siguiente fue entregado a la Inquisición de Roma, que le tuvo encarcelado durante algunos años. Finalmente, en vista de que continuaba manteniendo sus opiniones, fue quemado en Roma, el 17 de febrero de 1600.

Los escritos de Bruno incluyen el *De umbris idearum* (1582) y las siguientes obras en forma de diálogo: *La cena de le ceneri* (1584), *Della causa, principio e uno* (1584), *De l'infinito, universo e mondi* (1584), *Spaccio della bestia trionfante* (1584), *Cabala del caballo pegaseo con l'agguiunta dell'asino cillenico* (1585), y *Degl'eroici furori* (1585). Entre sus restantes obras hay tres poemas latinos, publicados en 1591, el *De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri V*, el *De monade, numero et figura, secretioris nempe physicae, mathematicae et metaphysicae elementa*, y el *De immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis libri VIII.*

El punto de partida y la terminología de Bruno le fueron facilitados, del modo más natural, por filosofías precedentes. Bruno hizo suyo el esquema metafísico neoplatónico tal como aparecía en los platónicos italianos y en Nicolás de Cusa. Así, en su *De umbris idearum,* presentaba la Naturaleza, con su multiplicidad de seres, como procedente de la unidad divina superesencial. Hay en la Naturaleza una jerarquía que asciende desde la materia hasta lo inmaterial, de la oscuridad a la luz; y la Naturaleza es inteligible en la medida en que es expresión de las ideas divinas. Las ideas humanas, por su parte, son sombras o reflejos de las ideas divinas, aunque el conocimiento humano es capaz de progresar y profundizar en proporción a la elevación de la mente desde los objetos de la percepción sensible hacia la unidad divina originaria, que, no obstante, es en sí misma impenetrable por el entendimiento humano.

Pero ese esquema tradicional constituyó poco más que el fondo del pensamiento de Bruno, sobre el que se desarrolló la filosofía de éste. Aunque el neoplatonismo se había representado siempre el mundo como una creación o "emanación" divina, o como un reflejo de Dios, había subrayado siempre la trascendencia y la incomprehensibilidad divina. Pero el movimiento interno de la especulación de Bruno iba hacia la idea de la inmanencia divina, es decir, hacia el panteísmo. Nunca consiguió una conciliación completa de ambos puntos de vista ni nunca llevó a cabo una decidida exclusión de uno de ellos en favor del otro.

En su *Della causa, principio e uno,* Bruno afirma la trascendencia e incomprehensibilidad de Dios, y la creación por Éste de cosas que son distintas de Él mismo. "A partir del conocimiento de todas las cosas depen-

dientes no podemos inferir otro conocimiento de la causa y principio primero que por el camino bastante ineficaz de las huellas *(de vestigio)*... de modo que conocer el universo es como no conocer nada del ser y substancia del principio primero... Ve, pues, que a propósito de la substancia divina, tanto por su infinitud cuanto por la extremada distancia a que se encuentra de sus efectos... nada podemos conocer, salvo por medio de huellas, como dicen los platónicos, o por efectos remotos, como dicen los peripatéticos..." [2] Pero el interés se desplaza pronto hacia los principios y causas en el mundo, y Bruno pone de relieve la idea del alma del mundo como agente motor y causal inmanente. La facultad primaria y principal del alma del mundo es el intelecto universal, que es "el agente eficiente físico universal" y la "forma universal" del mundo.[3] Ese intelecto produce en el mundo formas naturales, mientras que nuestros entendimientos producen ideas universales de aquellas formas. Es la forma universal del mundo, en cuanto que está presente en todo y lo anima todo. El cuero como cuero, o el vidrio como vidrio, dice Bruno, no están animados en sí mismos en el sentido ordinario; pero están unidos al alma del mundo e informados por ésta, y tienen, como materia, la potencialidad de formar parte de un organismo. La materia, en el sentido de la "materia prima" de Aristóteles, es en verdad, considerada desde un punto de vista, un substrato informe y potencial; pero considerada como material y fuente de las formas no puede ser considerada un substrato ininteligible; en última instancia, la pura materia es lo mismo que el acto puro. Bruno se valió de la doctrina de la *coincidencia oppositorum* de Nicolás de Cusa para aplicarla al mundo. Partiendo de la afirmación de las distinciones, procede a mostrar el carácter relativo de éstas. El mundo consta de cosas y factores distintos, pero finalmente se ve que es "uno, infinito, inmóvil" (es decir, no susceptible de movimiento local), un solo ser, una sola substancia.[4] La idea, tomada de Nicolás de Cusa, de que el mundo es infinito, es apoyada con argumentos en el *De l'infinito, universo e mondi*. "Llamo al universo *tutto infinito* porque no tiene márgenes, límite o superficie; no llamo al universo *totalmente infinito,* porque cualquiera de sus partes es finita, y cada uno de los innumerables mundos que contiene es finito. Llamo a Dios *tutto infinito* porque excluye de Sí todos los límites, y porque cada uno de sus atributos es uno e infinito; y llamo a Dios *totalmente infinito* porque es totalmente en todo el mundo, e infinita y totalmente en cada una de sus partes, a diferencia de la infinitud del universo, que es totalmente en el todo, pero no en las partes, si es que, en referencia al infinito, pueden ser llamadas partes".[5]

Ahí Bruno traza una distinción entre Dios y el mundo. Dice también de Dios, utilizando frases de Nicolás de Cusa, que es el infinito *complicata-*

2. *Dialogo secondo, Opere,* I, pp. 175-6.
3. *Ibid.,* p. 179.
4. *Dialogo quinto,* pp. 247 y ss.
5. *Dialogo primo,* p. 298.

mente e totalmente, mientras que el mundo es el infinito *explicatamente e non totalmente.* Pero su pensamiento tiende siempre a debilitar esas distinciones o a sintetizar las "antítesis". En el *De triplici minimo* habla del *minimum* que se encuentra en los planos matemático, físico y metafísico. El *minimum* matemático es la *monas* o unidad; el *minimum* físico es el átomo o mónada, indivisible y en cierto sentido animado, y también las almas inmortales son "mónadas". La Naturaleza es el armonioso sistema en autodespliegue de átomos y mónadas interrelacionados. Tenemos ahí una concepción pluralista del universo, concebido en términos de mónadas, cada una de las cuales está en cierto sentido dotada de percepción y apetición; y, en ese aspecto, la filosofía de Bruno anticipa la monadología de Leibniz. Pero también hemos hecho notar la observación de Bruno de que apenas se puede hablar de "partes" en relación al mundo infinito; y el aspecto complementario de su filosofía está representado por la idea de las cosas finitas como accidentes o *circonstanze* de la substancia infinita una. Igualmente, Dios es llamado *Natura naturans* en cuanto es considerado distinto de sus manifestaciones, mientras que es llamado *Natura naturata* cuando es considerado en su automanifestación. Ahí tenemos el aspecto monista del pensamiento de Bruno, que anticipó la filosofía de Spinoza. Pero, como ya hemos observado, Bruno no abandonó nunca positivamente el pluralismo en favor del monismo. Es razonable decir que la tendencia de su pensamiento se orientaba hacia el monismo; pero, de hecho, él continuó creyendo en el Dios trascendente. No obstante, consideraba que la filosofía trata de la Naturaleza, y que Dios en Sí mismo es un tema que sólo puede ser abordado por la teología, sobre todo por la teología negativa. No está, pues, justificado afirmar rotundamente que Bruno era un panteísta. Puede decirse, si se quiere, que su mente tendía a apartarse de las categorías del neoplatonismo y de Nicolás de Cusa en dirección a una mayor insistencia en la inmanencia divina; pero no hay verdaderas razones para suponer que su conservación de la doctrina de la trascendencia divina fuese una mera formalidad. Es posible que la filosofía de Bruno sea una etapa en el camino que lleva de Nicolás de Cusa hasta Spinoza; pero el propio Bruno no llegó al final de ese camino.

Pero el pensamiento de Bruno no estuvo inspirado únicamente por el neoplatonismo interpretado en sentido panteísta; también estuvo profundamente influido por la hipótesis astronómica de Copérnico. Bruno no era un científico, y no puede decirse que contribuyera a la verificación científica de la hipótesis; pero desarrolló, a partir de ésta, conclusiones especulativas con una audacia característica, y sus ideas operaron como un estímulo para otros pensadores. Bruno tuvo la idea de una multitud de sistemas solares en el espacio ilimitado. Nuestro Sol es simplemente una estrella entre otras, y no ocupa ninguna posición privilegiada, ni mucho menos, la Tierra. En realidad, todos los juicios referentes a la posición son, como dijo Nicolás de Cusa, relativos; y no hay una estrella o planeta que puedan ser llamados

centro del universo en sentido absoluto. No hay centro alguno, ni hay arriba ni abajo absolutos. Además, del hecho de que la Tierra esté habitada por seres racionales no tenemos derecho a inferir la conclusión de que sea única en dignidad, o que sea el centro del universo desde el punto de vista valorativo. Por todo lo que sabemos, la presencia de vida, o incluso de seres racionales como nosotros mismos, puede no estar limitada a nuestro planeta. Los sistemas solares surgen y perecen, pero todos juntos forman un solo sistema en desarrollo, un organismo animado por el alma del mundo. Bruno no se limitó a mantener que la Tierra se mueve y que los juicios de posición son relativos, sino que vinculó la hipótesis copernicana de que la Tierra gira alrededor del Sol a su propia cosmología metafísica. Rechazó, pues, enteramente, la concepción geocéntrica y antropocéntrica del universo, tanto desde el punto de vista astronómico como en la perspectiva más amplia de la filosofía especulativa. En su sistema es la Naturaleza, considerada como un todo orgánico, lo que ocupa el centro del cuadro, y no los seres humanos terrestres, que son *circonstanze* o accidentes de la única substancia cósmica viviente, aunque desde otro punto de vista cada ser humano es una mónada, que refleja el universo entero.

En alguno de sus primeros escritos Bruno trató cuestiones referentes a la memoria y a la lógica bajo la influencia de las doctrinas de Raimundo Lulio (muerto en 1315). Podemos distinguir las ideas en la inteligencia universal, en el orden físico, como formas, y en el orden lógico, como símbolos o conceptos. La tarea de una lógica desarrollada sería mostrar cómo la pluralidad de las ideas surgen del "uno". Pero, aunque pueda considerársele en cierto sentido como un eslabón entre Lulio y Leibniz, Bruno es más conocido por sus doctrinas de la substancia cósmica infinita y de las mónadas y por su empleo especulativo de la hipótesis copernicana. Por lo que hace a la primera doctrina, ejerció probablemente alguna influencia sobre Spinoza, y fue ciertamente aclamado como un profeta por posteriores filósofos alemanes, como Jacobi y Hegel. Por lo que hace a la teoría de las mónadas, más visible en sus obras posteriores, anticipó indudablemente a Leibniz en algunos puntos importantes, aunque parece improbable que Leibniz recibiese una influencia substancial directa de Bruno en la formación de sus ideas.[6] Bruno adoptó y utilizó muchas ideas tomadas de pensadores griegos, medievales y renacentistas, especialmente de Nicolás de Cusa; pero poseyó una mente original, con una vigorosa inclinación especulativa. Sus ideas fueron a menudo forzadas y fantásticas, y su pensamiento indisciplinado, aunque indudablemente capaz de un ejercicio metódico cuando se lo proponía; y desempeñó el papel no solamente de filósofo, sino también de poeta y vidente. Hemos visto que no puede llamársele panteísta sin algunas reservas; pero eso no significa que su actitud hacia los dogmas cristianos fuese favorable o respetuosa. Provocó la desaprobación y la

6. Ver más adelante, nuestra nota 1 al capítulo 17.

hostilidad no solamente de los teólogos católicos, sino también de los calvinistas y luteranos, y su desventurado final fue debido no a su actividad de campeón de la hipótesis copernicana ni a sus ataques al escolasticismo aristotélico, sino a su negación de algunos dogmas teológicos centrales. Hizo un intento de explicar su falta de ortodoxia mediante el recurso a una especie de teoría de la "doble verdad"; pero su condena por herejía fue perfectamente comprensible, independientemente de lo que pueda pensarse del tratamiento físico a que fue sometido. Indudablemente su destino final ha llevado a algunos autores a atribuirle una mayor importancia filosófica de la que realmente tiene; pero aunque alguno de los encomios que a veces se han derramado sobre él de una manera acrítica fuesen exagerados, no deja de ser uno de los pensadores más notables e influyentes del Renacimiento.

7. La fecha de la muerte de Pierre Gassendi, 1655, junto con el hecho de que sostuvo una controversia con Descartes, ofrece una excelente razón para considerar su filosofía en una etapa posterior. Por otra parte, creo que el hecho de que hiciese renacer el epicureísmo justifica que se le incluya en el apartado de la filosofía renacentista.

Nacido en Provenza en 1592, Pierre Gassendi estudió filosofía en dicha región, en la ciudad de Aix. Dedicado a la teología, profesó durante algún tiempo como lector y fue ordenado sacerdote; pero, en 1617, aceptó la cátedra de filosofía en Aix y expuso allí más o menos el aristotelismo tradicional. Pero su interés por los descubrimientos de los científicos condujo su pensamiento por otros caminos, y, en 1624, apareció el primer libro de sus *Exercitationes paradoxicae adversus Aristotelicos*. En aquel tiempo Gassendi era canónigo en Grenoble. La obra debía constar de siete libros, pero, aparte de un fragmento del libro segundo, que apareció póstumamente en 1659, solamente se escribió el libro primero. En 1631 publicó una obra contra el filósofo inglés Robert Fludd (1574-1637), que había recibido la influencia de Nicolás de Cusa y de Paracelso, y en 1642 se publicaron sus objeciones al sistema de Descartes.[7] En 1645 fue nombrado profesor de matemáticas en el *Collège Royal* de París. Ocupando dicho puesto escribió sobre algunas cuestiones de física y astronomía, pero es conocido sobre todo por las obras que escribió bajo la influencia de la filosofía epicúrea. Su trabajo *De vita, moribus et doctrina Epicuri libri VIII* apareció en 1647, y fue seguido, en 1649, por el *Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri seu animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*. Era éste una traducción latina y un comentario del libro décimo de las *Vidas de los filósofos*, de Diógenes Laercio. El mismo año publicó su *Syntagma philosophiae Epicuri*. Su *Syntagma philosophicum* fue publicado póstumamente en la edición de sus obras (1658). Además escribió cierto número de *Vidas*, de Copérnico y Tycho Brahe, por ejemplo.

Gassendi siguió a los epicúreos en dividir la filosofía en lógica, física y

7. Llevan el número cinco en la serie de *Objeciones* publicadas en las obras de Descartes.

ética. En su lógica, que incluye su teoría del conocimiento, se hace manifiesto su eclecticismo. En compañía de otros muchos filósofos de su tiempo él insistía en el origen sensible de todo nuestro conocimiento natural: *nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* Y el punto de vista desde el que criticó a Descartes fue un punto de vista empirista. Pero aunque hablase como si los sentidos fuesen el único criterio de evidencia, admitía también, como podía esperarse de un matemático, la evidencia de la razón deductiva. En cuanto a su "física", era claramente una combinación de elementos muy diferentes. Por una parte, renovaba el atomismo epicúreo. Los átomos, que poseen tamaño, forma y peso (interpretado como una propensión interna al movimiento), se mueven en el espacio vacío. Según Gassendi, esos átomos proceden de un principio material, el substrato de todo devenir, que él describía, con Aristóteles, como "materia prima". Con la ayuda de los átomos, el espacio y el movimiento, Gassendi explicaba mecanicísticamente la naturaleza. La sensación, por ejemplo, ha de explicarse mecánicamente. Por otra parte, el hombre posee un alma racional e inmortal, cuya existencia es revelada por la auto-consciencia y por la capacidad humana de formar ideas generales y aprehender objetos espirituales y valores morales. Además, el sistema, armonía y belleza, de la Naturaleza, proporcionan una prueba de la existencia de Dios, que es incorpóreo, infinito y perfecto. El hombre, como un ser que es a la vez espiritual y material y que puede conocer tanto lo material como lo espiritual, es el microcosmos. Finalmente, el fin ético del hombre es la felicidad, y ésta debe entenderse como ausencia de dolor en el cuerpo y tranquilidad en el alma. Pero ese fin no puede ser plenamente conseguido en esta vida; sólo puede ser perfectamente alcanzado en la vida de después de la muerte.

La filosofía de Gassendi puede ser considerada como una adaptación del epicureísmo a los requisitos de la ortodoxia católica. Pero no hay buenas razones para decir que ese lado espiritualista de su filosofía fuese inspirado a Gassendi simplemente por motivos de prudencia diplomática, y que él no fuese sincero en su aceptación del teísmo y de la espiritualidad e inmortalidad del alma. Tal vez la importancia histórica de su filosofía, en la medida en que ésta tiene importancia histórica, se deba al impulso que dio a la concepción mecanicista de la Naturaleza. Pero eso no altera el hecho de que, considerada en sí misma, la filosofía de Gassendi es una curiosa amalgama del materialismo epicúreo con el espiritualismo y el teísmo, y de un empirismo bastante crudo con el racionalismo. El filosofar de Gassendi ejerció una influencia considerable durante el siglo XVII, pero era demasiado asistemático, demasiado chapucero y demasiado poco original para ejercer una influencia duradera.

Capitulo XVII

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA. — II

Agrippa von Nettesheim. — Paracelso. — Los dos Van Helmont. — Sebastián Franck y Valentín Weigel. — Jacobo Böhme. — Observaciones generales.

En este capítulo me propongo esbozar las ideas no solamente de hombres como Paracelso, al que es corriente etiquetar como filósofo de la Naturaleza, sino también del místico alemán Jacobo Böhme. Posiblemente éste quedaría más exactamente clasificado como teósofo que como filósofo; pero indudablemente tenía una filosofía de la Naturaleza, una filosofía que en algunos aspectos se parece a la de Bruno. Böhme tuvo sin duda una mentalidad mucho más religiosa que la de Bruno, y clasificarle como filósofo de la Naturaleza puede significar que se ponga el acento en un lugar en el que no debe ponerse; pero, como ya hemos visto, el término "Naturaleza" significaba muchas veces para un filósofo del Renacimiento mucho más que el sistema de las cosas empíricas dadas que pueden ser investigadas sistemáticamente.

1. El tema de microcosmos y macrocosmos, tan destacado en las filosofías italianas de la Naturaleza, ocupa un lugar igualmente destacado en las filosofías alemanas del Renacimiento. Característico de la tradición neoplatónica, se convirtió en uno de los puntos cardinales del sistema de Nicolás de Cusa, y su profunda influencia en Giordano Bruno ya ha sido mencionada. Los pensadores alemanes sintieron también, naturalmente, aquella influencia. Así, según Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), el hombre reúne en sí mismo los tres mundos, a saber, el mundo terrestre de los elementos, el mundo de los cuerpos celestes y el mundo espiritual. El hombre es el vínculo ontológico entre esos mundos, y ese hecho explica su capacidad de conocer los tres mundos: la amplitud del conocimiento humano depende de su carácter ontológico. Además, la unidad armoniosa de los tres mundos en el hombre, el microcosmos, es un reflejo de la unidad armoniosa que existe entre ellos en el macrocosmos. El hombre tiene su alma, y el universo posee su alma o espíritu (*spiritus mundi*), al que hay que atribuir toda producción. Hay realmente simpatías y antipatías entre cosas distintas; pero son debidas a la presencia en las cosas de principios vitales inmanentes, que son emana-

ciones del *spiritus mundi*. Finalmente, las afinidades y conexiones entre las cosas y la presencia en éstas de poderes latentes constituyen la base del arte mágica: el hombre puede descubrir y utilizar esos poderes para su servicio. En 1510 Agrippa von Nettesheim publicó su *De occulta philosophia*, y, aunque vituperó las ciencias, incluida la magia, en su *Declamatio de vanitate et incertitudine scientiarum* (1527), republicó la obra sobre ocultismo en una forma revisada en 1533. Como Cardano, era médico, y, también como Cardano, estaba interesado por la magia. No son intereses fáciles de asociar en la medicina moderna; pero la combinación de la medicina con la magia en épocas anteriores es comprensible. El médico conocía los poderes y propiedades curativas de hierbas y minerales, y era consciente de su habilidad para utilizarlos en cierta medida. Pero de ahí no se sigue que tuviese una comprensión científica de los procesos que él mismo empleaba; y no hay que asombrarse de que se sintiera atraído por la idea de arrebatar a la naturaleza sus secretos por medios ocultos, y emplear los poderes y fuerzas escondidas así descubiertos. La magia podía parecerle una especie de extensión de la "ciencia", un atajo para la adquisición de nuevos conocimientos y habilidades.

2. Ese modo de ver la cuestión queda manifiesto con el ejemplo de aquella extraña figura, Theophrastus Bombast von Hohenheim, comúnmente conocido como Paracelso. Nacido en Einsiedeln en 1493, fue durante algún tiempo profesor de medicina en Basilea. Murió en Salzburgo, en 1541. Para él, la más elevada de las ciencias era la ciencia médica, que promueve la felicidad y el bienestar humano. Tal ciencia depende, ciertamente, de la observación y el experimento; pero un método empírico no constituye por sí mismo en ciencia a la medicina. Los datos de la experiencia deben ser sistematizados. Además, el verdadero médico deberá tener en cuenta otras ciencias, como la filosofía, la astrología y la teología; porque el hombre, objeto del que se ocupa la medicina, pertenece a tres mundos. Por su cuerpo visible, participa en el mundo terrestre, el mundo de los elementos; por su cuerpo astral, participa en el mundo sideral; y por su alma inmortal (la *mens*, o *Fünklein*) participa en el mundo espiritual y divino. El hombre es, pues, el microcosmos, el lugar de encuentro de los tres mundos que componen el macrocosmos; y el médico debe tenerlo en cuenta. El mundo está animado por su principio vital inmanente, el *archeus*, y un organismo individual, como el hombre, se desarrolla bajo el impulso de su propio principio vital. El tratamiento médico debería consistir esencialmente en estimular la actividad del *archeus*, principio en el que toma cuerpo la verdad de que la tarea del médico consiste en ayudar a la naturaleza a que haga su obra. Paracelso propuso algunas opiniones médicas perfectamente sensatas. Así, dio la mayor importancia al individuo y a los factores individuales en el tratamiento de la enfermedad; él no creía que hubiese enfermedad alguna que pudiera encontrarse exactamente de la misma manera o seguir idéntico curso en dos individuos distintos. Por esa razón, su idea de que el médico debe ampliar su campo visual y tener en cuenta otras ciencias no estaba, ni mucho menos,

desprovista de valor, pues lo que significa esencialmente es que el médico debe considerar al hombre como un todo, y no limitar su atención exclusivamente a los síntomas, causas y tratamiento físico.

En algunos aspectos, pues, Paracelso era un teórico ilustrado, y atacó violentamente la práctica médica de su tiempo. En particular, no gustaba de la adhesión servil a las enseñanzas de Galeno. Sus propias maneras de proceder eran en gran medida empíricas, y apenas puede decirse que fuera un químico teórico, aun cuando se interesaba por drogas y específicos químicos; pero no puede dudarse de que poseyó una mente independiente y un entusiasmo por el progreso de la medicina. Por otra parte, a su interés por la medicina se unía el interés por la astrología y la alquimia. La materia original contiene o consta de tres substancias o elementos fundamentales: azufre, mercurio y sal. Los metales se distinguen unos de otros por el predominio de este o aquel elemento; pero, como todos ellos constan en última instancia del mismo elemento, es posible transformar cualquier metal en cualquier otro metal. La posibilidad de la alquimia es, pues, una consecuencia de la constitución original de la materia.

Aunque tendiera a mezclar la especulación filosófica con la "ciencia", y también con la astrología y la alquimia, de una manera fantástica, Paracelso trazó una firme distinción entre la teología por un lado y la filosofía por otro. La filosofía es el estudio de la Naturaleza, no de Dios. Sin embargo, la Naturaleza es una auto-revelación de Dios, y, en consecuencia, podemos lograr algún conocimiento filosófico de Dios. La Naturaleza estuvo originariamente presente en Dios, en el "gran misterio" o "abismo divino"; y el proceso por el cual es construido el mundo es un proceso de diferenciación, es decir, de producción de distinciones y oposiciones. Solamente podemos conocer en términos de oposiciones. Por ejemplo, conocemos el gozo por su oposición a la pena, la salud por su oposición a la enfermedad. Del mismo modo, solamente conocemos el bien en oposición al mal, y a Dios en oposición a Satanás. El término del desarrollo del mundo será la división absoluta entre el bien y el mal, que constituirá el Juicio Final.

3. Las ideas de Paracelso fueron desarrolladas por el médico y químico belga Juan Bautista van Helmont (1577-1644). Los dos elementos primordiales son el agua y el aire, y las substancias fundamentales, a saber, el azufre, el mercurio y la sal, proceden del agua y pueden transformarse en agua. Por lo demás, van Helmont hizo un verdadero descubrimiento al reconocer la existencia de gases que no son el aire atmosférico. Descubrió que lo que él llamó *gas sylvestre* (dióxido de carbono), resultante de la combustión del carbón de leña, es el mismo gas que resulta de la fermentación del mosto. Juan Bautista van Helmont tiene, pues, su importancia en la historia de la química. Además, su interés por dicha ciencia, asociado a su interés por la fisiología y la medicina, le llevó a experimentar en la aplicación de métodos químicos a la preparación de drogas. En ese terreno llevó adelante la obra de Paracelso, pero fue un experimentador mucho más cuidadoso que éste,

aunque compartió su creencia entusiasta en la alquimia. Asumió además, y desarrolló, la teoría vitalista de Paracelso. Cada organismo tiene su propio *archeus* general, o *aura vitalis,* del que dependen los *archei* de las diferentes partes o miembros del organismo. Pero, no contento con los principios vitales, él postuló también un poder de movimiento, al que llamó *blas,* y que es de diversas clases. Hay, por ejemplo, un *blas* peculiar a los cuerpos celestes (*blas stellarum*), y otro que se encuentra en el hombre. Juan Bautista dejó bastante oscura la relación entre el *blas humanum* y el *archeus* de hombre.

Juan Bautista van Helmont se entregó a especulaciones acerca de la Caída y sus efectos en la psicología humana. Pero principalmente se interesó por la química, la medicina y la fisiología, a la que debemos añadir la alquimia. Su hijo Francisco Mercurio van Helmont (1618-1699), al que conoció Leibniz,[1] desarrolló una monadología según la cual existen un número finito de mónadas imperecederas. Cada mónada puede ser llamada corpórea en cuanto que es pasiva, y espiritual en cuanto que es activa y está dotada de algún grado de percepción. Las simpatías y atracciones internas entre las mónadas hacen que grupos de éstas formen estructuras complejas, cada una de las cuales es gobernada por una mónada central. En el hombre, por ejemplo, hay una mónada central, el alma, que gobierna todo el organismo. Dicha alma comparte el carácter imperecedero de todas las mónadas; pero no puede lograr la perfección de su desarrollo en una vida, es decir, en el período en que es el poder que regula y dirige un equipo o serie particular de mónadas. En consecuencia, entra en unión con otros cuerpos o equipos de mónadas hasta que llega a perfeccionarse. Entonces, regresa a Dios, que es la *monas monadum* y el autor de la armonía universal de la creación. El mediador entre Dios y las criaturas es Cristo.

El más joven de los Van Helmont veía su filosofía como un valioso antídoto de la interpretación mecanicista de la Naturaleza, tal como aparecía en Descartes (por lo que hace al mundo material) y en la filosofía de Thomas Hobbes. Su monadología fue un desarrollo de las ideas de Giordano Bruno, aunque también estuvo influida, indudablemente, por las doctrinas vitalistas de Paracelso y del primer Van Helmont. Es obvio que anticipó en muchos aspectos la monadología de un pensador de mucho mayor talento, Leibniz, aunque parece que Leibniz llegó independientemente a sus ideas fundamentales. Por lo demás, entre Van Helmont y Leibniz había un segundo vínculo, que era su común interés por el ocultismo y la alquimia, aunque en el caso de Leibniz ese interés fue quizá simplemente un modo más de manifestarse su insaciable curiosidad.

4. La tradición mística alemana encontró una continuación en el protestantismo con hombres como Sebastián Franck (1499-1542) y Valentín Wei-

1. Parece probable que el término "mónada" fuese adoptado por Leibniz del más joven de los Van Helmont, o por una lectura de Bruno sugerida por el mismo Van Helmont.

gel (1533-1588). Pero el primero no sería normalmente llamado filósofo. Habiendo empezado por ser católico llegó a ser ministro protestante, para abandonar más tarde su ministerio y llevar una vida inquieta y vagabunda. Era hostil no solamente al catolicismo, sino también al protestantismo oficial. Dios es el amor y la bondad eterna que están presentes a todos los hombres, y la verdadera Iglesia es la sociedad espiritual de todos aquellos que dejan que Dios opere dentro de ellos. Hombres como Sócrates y Séneca pertenecieron a la "Iglesia". La redención no es un acontecimiento histórico, y doctrinas como la de la Caída y la de la Redención por Cristo en el Calvario no son sino figuras o símbolos de verdades eternas. Ese punto de vista tenía evidentemente carácter teológico.

Valentín Weigel, por su parte, trató de combinar la tradición mística con la filosofía de la Naturaleza tal como la había encontrado en Paracelso. Siguió a Nicolás de Cusa en la doctrina de que Dios es todas las cosas *complicite,* y que las distinciones y oposiciones que se encuentran en las criaturas son en Él una sola cosa. Pero a eso añadió la curiosa noción de que Dios se hace personal en y mediante la creación, en el sentido de que llega a conocerse en y a través del hombre, en la medida en que el hombre se eleva sobre su egotismo y participa en la vida divina. Todas las criaturas, incluido el hombre, reciben su ser de Dios, pero todas tienen una mezcla de no-ser, de oscuridad, y eso explica que el hombre pueda rechazar a Dios. El ser del hombre tiende necesariamente hacia Dios, a regresar a su fuente, y origen, y fundamento; pero la voluntad puede apartarse de Dios. Cuando eso sucede, la tensión interna resultante es lo que se conoce como "infierno".

Weigel aceptó de Paracelso la división del universo en tres mundos, el terrestre, el sideral o astral y el celeste, y, junto con aquélla, la doctrina del cuerpo astral del hombre. El hombre tiene un cuerpo mortal, que es la sede de los sentidos, pero tiene también un cuerpo astral, que es la sede de la razón. Además, tiene un alma o parte inmortal a la que pertenece el *Fünklein* o *Gemüt,* el *oculus intellectualis* u *oculus mentis.* Ese es el recipiente del conocimiento sobrenatural de Dios, aunque eso no significa que ese conocimiento llegue desde fuera: procede de Dios, presente en el alma, que se conoce a Sí mismo en y a través del hombre. Y es en la recepción de ese conocimiento, y no en ningún rito externo ni en ningún acontecimiento histórico, en lo que consiste la regeneración.

Está claro, pues, que Weigel intentó una fusión de la metafísica de Nicolás de Cusa y la filosofía de la Naturaleza de Paracelso con un misticismo religioso que debía algo a la tradición representada por el Maestro Eckhart (como puede verse en el uso del término *Fünklein,* chispa del alma), pero que estaba fuertemente matizada por un tipo de piedad protestante individualista y antieclesiástica, y que tendía además hacia el panteísmo. En algunos aspectos, la filosofía de Weigel sugiere temas del posterior idealismo especulativo alemán; aunque en el caso de este último el elemento marcadamente religioso y pietista del pensamiento de Weigel estuvo relativamente ausente.

5. El hombre que intentó, de una manera mucho más completa e influyente, combinar la filosofía de la Naturaleza con la tradición mística, tal como aparecía en el protestantismo alemán, fue una figura notable, Jacobo Böhme. Nacido en 1575, en Altseidenberg (Silesia), empezó su vida cuidando ganado, aunque recibió alguna educación en la escuela local de Seidenberg. Después de un período de vagabundeo, se asentó en Görlitz, en 1599, donde ejerció el oficio de zapatero. Se casó y alcanzó un considerable grado de prosperidad, que le permitió retirarse de su negocio, aunque más tarde se dedicó al de hacer guantes de lana. Su primer tratado, *Aurora,* fue escrito en 1612, aunque no fue publicado entonces. En realidad, las únicas obras que fueron publicadas durante su vida son algunos escritos devotos que aparecieron a comienzos de 1624. Su *Aurora* circuló, sin embargo, en manuscrito, y, a la vez que le procuró una reputación local, atrajo sobre él la acusación de herejía de parte del clero protestante. Sus otras obras incluyen, por ejemplo, *Die drei Prinzipien des göttlichen Wesens, Vom dreifachen Leben der Menschen, Von der Gnadenwahl, Signatura rerum,* y *Mysterium magnum.* Una edición de sus obras fue publicada en Amsterdam en 1675, considerablemente después de la muerte de Böhme, que tuvo lugar en 1624.

Dios, considerado en Sí mismo, está más allá de todas las diferenciaciones y distinciones. Él es el *Ungrund,*[2] el fundamento original de todas las cosas. No es "ni luz ni oscuridad, ni amor ni ira, sino el eterno Uno", una voluntad incomprensible que no es ni buena ni mala.[3] Pero si Dios es concebido como el *Ungrund* o Abismo, "la nada y el todo",[4] surge el problema de explicar la emergencia de la multiplicidad, de las cosas existentes distintas. En primer lugar Böhme postula un proceso de automanifestación en la vida interna de Dios. La voluntad original es una voluntad de autointuición, y quiere su propio centro, lo que Böhme llama el "corazón" o "mente eterna" de la voluntad.[5] La Divinidad se descubre así a Sí misma; y en ese descubrimiento brota un poder que emana de la voluntad y el corazón de la voluntad, el cual es la vida motriz en la voluntad original y en el poder (o segunda voluntad) que brota (aun siendo idéntico al mismo) del corazón de la voluntad original. Los tres movimientos de la vida interna de Dios son correlacionados por Böhme con las tres Personas de la Trinidad. La voluntad original es el Padre; el corazón de la voluntad, que es el "descubrimiento y poder" del Padre, es el Hijo; y la "vida motriz", que emana del Padre y del Hijo, es el Espíritu Santo. Después de tratar esas oscuras materias de un modo muy oscuro, Böhme procede a mostrar cómo la Naturaleza llega a ser en tanto que expresión o manifestación de Dios en variedad visible. El impulso de la voluntad divina a la auto-revelación lleva al nacimiento de la Naturaleza tal como ésta existe en Dios. En ese estado ideal o espiritual, la

2. *Von der Gnadenwahl,* 1, 3.
3. *Ibid.,* 1, 3-5.
4. *Ibid.,* 1, 3.
5. *Ibid.,* 1, 9-10.

Naturaleza recibe el nombre de *Mysterium magnum.* Emerge en forma visible y tangible en el mundo real, que es externo a Dios y está animado por el *spiritus mundi.* Böhme procede a presentar una interpretación espiritual de los principios últimos del mundo y de los diversos elementos, incluidos el azufre, mercurio y sal, de Paracelso.

Como Böhme estaba convencido de que Dios en Sí mismo es bueno, y que también el *mysterium magnum* es bueno, tuvo que hacer frente a la tarea de explicar el mal en el mundo real. Su solución a ese problema no fue siempre la misma. En *Aurora* mantuvo que solamente lo que es bueno procede de Dios; pero hay un bien que se mantiene constante (Cristo) y un bien que cae o apostata de su bondad, tipificado por Satanás. El fin de la historia es, pues, la rectificación de esa apostasía. Pero más tarde Böhme afirmó que la manifestación externa de Dios tiene que expresarse en contrarios, que son concomitantes naturales de la vida. El *mysterium magnum,* cuando se despliega en variedad visible, se expresa en cualidades contrarias:[6] luz y oscuridad, bien y mal, son correlativos. Hay, pues, un dualismo en el mundo. Cristo reconcilió al hombre con Dios, pero el hombre puede rehusar la salvación. Finalmente, Böhme trató de relacionar el mal con un movimiento en la vida divina, al que llamó la ira de Dios. El fin de la historia será entonces el triunfo del amor, en el que se dará el triunfo del bien.

Las ideas de Böhme derivaron en parte de numerosas fuentes distintas. Sus meditaciones sobre las Escrituras fueron matizadas por el misticismo de Kaspar von Schwenckfeld (1499-1561) y de Valentín Weigel; y en sus escritos encontramos una profunda piedad y una insistencia en la relación individual a Dios. Evidentemente tenía escasa simpatía por la idea de una Iglesia autoritaria visible y unificada: él hizo hincapié en la experiencia personal y en la luz interior. Ese aspecto de su pensamiento no autorizaría por sí mismo a que se llamase a Böhme filósofo. En la medida en que puede ser considerado propiamente filósofo, el nombre se justifica principalmente por el hecho de que luchó a brazo partido con dos problemas de la filosofía teísta, a saber, el problema de la relación del mundo a Dios y el problema del mal. Es obvio que Böhme no era un experto filósofo profesional, y él era consciente de la imprecisión y oscuridad de su lenguaje. Además, tomó evidentemente términos y frases de sus amigos y de sus lecturas, que derivaban principalmente de la filosofía de Paracelso, pero que él utilizaba para expresar las ideas que fermentaban en su propia mente. No obstante, aunque el zapatero de Görlitz no fuese un filósofo experto, puede decirse que continuó la tradición especulativa que procedía del Maestro Eckhart y Nicolás de Cusa y pasaba por los filósofos alemanes de la Naturaleza, particularmente Paracelso, una tradición que él impregnó con una poderosa infusión de piedad protestante. Sin embargo, aunque se reconozcan debidamente los *handicaps* bajo los cuales trabajó, y aunque uno no tenga la menor intención de poner

6. Cf. *Von der Gnadenwahl,* 8. 8.

en cuestión su profunda piedad y la sinceridad de sus convicciones, puede dudarse de que sus oscuras y oraculares manifestaciones arrojasen mucha luz sobre los problemas de que se ocupó. Indudablemente la oscuridad es desgarrada de vez en cuando por rayos de luz; pero no parece que su pensamiento como un todo sea recomendable a quienes no estén teosóficamente inclinados. Podría decirse, desde luego, que los oscuros enunciados de Böhme representan la tentativa de una especie más alta de conocimiento por expresarse a sí misma en un lenguaje inadecuado. Pero si con eso se pretende dar a entender que Böhme luchaba por transmitir soluciones a problemas filosóficos, habría todavía que mostrar que realmente poseía esas soluciones. Sus escritos le dejan a uno, en todo caso, muy en duda en cuanto a si podría afirmarse tal cosa.

Pero poner en duda el valor filosófico de las obras de Böhme no es negar su influencia. Böhme influyó en hombres como Pierre Poiret (1646-1719) en Francia, John Pordage (1607-81) y William Law (1686-1761) en Inglaterra. Pero es más importante su influencia en el idealismo alemán post-kantiano. Los esquemas triádicos de Böhme y su idea del auto-despliegue de Dios reaparecen en Hegel, aunque excluida la intensa piedad y devoción de Böhme; pero el más influido por éste fue probablemente Schelling, en la última fase de su desarrollo filosófico, en la que bebió en la teosofía de Böhme y en sus ideas sobre la creación y el origen del mal. Schelling fue dirigido a Böhme en parte por Franz von Baader (1765-1841), el cual a su vez había sido influido por Saint-Martin (1743-1803), un adversario de la Revolución que había traducido al francés la *Aurora* de Böhme. Siempre hay algunas mentes para las que las enseñanzas de Böhme poseen atractivo, aunque muchas otras no comparten esa simpatía.

6. Hemos visto cómo las filosofías renacentistas de la Naturaleza fueron considerablemente variadas en tono y énfasis, desde las teorías presuntamente empiristas de algunos de los filósofos italianos hasta la teosofía de un Jacobo Böhme. Encontramos, en verdad, un énfasis común en la Naturaleza como manifestación de lo divino, y como una revelación de Dios que es merecedora de estudio. Pero mientras en una filosofía el acento puede ponerse predominantemente en el estudio empírico de la Naturaleza tal como se da a los sentidos, en otra el acento puede ponerse en temas metafísicos. Para Giordano Bruno la Naturaleza era un sistema infinito que puede ser estudiado en sí mismo, por así decir; y ya vimos cómo fue un campeón entusiasta de la hipótesis de Copérnico. Sin embargo, Bruno fue sobre todo un filósofo especulativo. Y en el caso de Böhme vemos recaer el acento en la teosofía y en la relación del hombre con Dios. Es realmente deseable hablar de "acento" y "énfasis", porque los filósofos combinaron a menudo el interés por los problemas empíricos con la inclinación a especulaciones algo desprovistas de fundamento. Además, combinaron frecuentemente con aquellos intereses el interés por la alquimia, la astrología y la magia. Expresan el sentimiento de la Naturaleza, que fue una de las características del Renacimiento; pero en su

estudio de la Naturaleza estuvieron inclinados a tomar atractivos atajos, fuese mediante especulaciones filosóficas osadas y extravagantes, fuese por medio del ocultismo, o de las dos maneras. Las filosofías de la Naturaleza desempeñaron el papel de una especie de trasfondo y estímulo para el estudio científico de la Naturaleza; pero para el verdadero desarrollo de las ciencias se requerían otros métodos.

CAPÍTULO XVIII

EL MOVIMIENTO CIENTÍFICO DEL RENACIMIENTO

Observaciones generales sobre la influencia de la ciencia en la filosofía. — Ciencia renacentista; la base empírica de la ciencia, el experimento controlado, la hipótesis y la astronomía, la matemática, la concepción mecanicista del mundo. — La influencia de la ciencia renacentista en la filosofía.

1. Hemos visto que incluso en el siglo XIII hubo algún desarrollo científico, y que en el siglo siguiente hubo un creciente interés por problemas científicos. Pero los resultados de las investigaciones eruditas sobre la ciencia medieval no han sido tales que obliguen a un cambio substancial en la idea que ya teníamos respecto de la importancia de la ciencia renacentista. Aquellas investigaciones históricas han puesto de manifiesto que el interés por materias científicas no era tan ajeno a la mentalidad medieval como a veces se había supuesto, y que la física de Aristóteles y la astronomía de Ptolomeo no llegaron a poseer el firme y universal arraigo en la mente de los medievales que a veces les ha sido concedido; pero todo eso no altera el hecho de que la ciencia experimentó un notable desarrollo en la época del Renacimiento, y que ese desarrollo ha ejercido una influencia profunda en la vida y en el pensamiento europeos.

Dar una cuenta detallada de los descubrimientos y conquistas de los hombres de ciencia del Renacimiento no es tarea propia del historiador de la filosofía. El lector que desee familiarizarse con la historia de la ciencia como tal, debe dirigirse a la bibliografía consagrada al tema. Pero sería imposible pasar por alto el desarrollo de la ciencia en la época del Renacimiento, aunque no fuera más que por la poderosa influencia que ejerció sobre la filosofía. La filosofía no hace su propio camino en aislamiento, sin contacto alguno con los demás factores de la cultura humana. Es simplemente un hecho histórico innegable que la reflexión filosófica ha sido influida por la ciencia, tanto en cuanto a los temas como en cuanto a los métodos y objetivos. En la medida en que la filosofía supone una reflexión sobre el mundo, el pensamiento filosófico tiene evidentemente que ser influido de algún modo por la imagen del mundo esbozada por la ciencia, y por las conquistas con-

cretas de la ciencia. Así ha sido probablemente, en mayor o menor grado, en todas las fases del desarrollo filosófico. Por lo que respecta al método científico, cuando se ve que la utilización de un determinado método lleva a resultados notables, se hace probable que a algunos filósofos les acuda el pensamiento de que la adopción en filosofía de un método análogo podría producir también resultados notables en el modo de establecer conclusiones. Un pensamiento de este tipo influyó realmente en ciertos filósofos del Renacimiento. En cambio, cuando se ve que la filosofía no se desarrolla del mismo modo que la ciencia, es probable que el reconocimiento de ese hecho suscite la cuestión de si debería revisarse la concepción de filosofía antes dominante. ¿Por qué ocurre, como preguntó Kant, que la ciencia progresa y puede formular juicios universales y necesarios, y los formula (así al menos se lo parecía a Kant), mientras que la filosofía, en su forma tradicional, no conduce a resultados comparables, y no parece progresar del modo en que progresa la ciencia? ¿No será equivocada toda nuestra concepción de la filosofía? ¿No estaremos esperando de la filosofía lo que la filosofía, por su propia naturaleza, no puede dar? Deberíamos esperar de la filosofía solamente lo que ésta puede darnos, y, para ver lo que nos puede dar, habremos de investigar más estrictamente la naturaleza y funciones del pensamiento filosófico. Del mismo modo, cuando se desarrollan las ciencias particulares, cada una de ellas con su método particular, la reflexión sugiere de un modo natural a algunas mentes que dichas ciencias han ido arrebatando sucesivamente a la filosofía los campos a que se han consagrado. Es muy comprensible que parezca que la cosmología o filosofía natural ha dejado su puesto a la física, la filosofía del organismo a la biología, la psicología filosófica a la psicología científica, y quizás incluso la filosofía moral a la sociología. En otras palabras, puede parecer que para toda información factual acerca del mundo y de la realidad existente debemos dirigirnos a la observación directa y a las ciencias. Puede parecer que el filósofo no puede enriquecer nuestro conocimiento de las cosas del modo en que puede hacerlo el científico, aunque todavía pueda realizar una función útil en el plano del análisis lógico. Y eso es, aproximadamente, lo que piensan un número considerable de filósofos modernos. Es también posible, desde luego, aceptar la idea de que todo lo que podemos conocer de una manera bien determinada cae en el dominio de las ciencias, y mantener, sin embargo, al mismo tiempo, que es función especial de la filosofía el suscitar aquellos problemas últimos que no pueden ser contestados por el hombre de ciencia o del modo en que el hombre de ciencia da contestación a sus problemas. Y entonces se va a parar a una concepción diferente, o a diferentes concepciones, de la filosofía.

Por otra parte, a medida que la ciencia se desarrolla, se desarrolla también la reflexión sobre los métodos de las ciencias. Los filósofos se verán estimulados a analizar el método científico, y a hacer a propósito de la inducción lo que Aristóteles hizo a propósito de la deducción silogística. Así encontramos las reflexiones de Francis Bacon en la época del Renacimiento,

y de John Stuart Mill en el siglo XIX, y de muchos otros filósofos en tiempos más recientes. Así, el progreso concreto de las ciencias puede conducir al desarrollo de un nuevo campo de análisis filosófico, que no habría podido desarrollarse independientemente de los estudios y logros científicos reales, puesto que toma la forma de reflexión sobre el método realmente utilizado por las ciencias.

Además, se puede rastrear la influencia de una ciencia particular en el pensamiento de un filósofo particular. Se puede rastrear, por ejemplo, la influencia de las matemáticas en Descartes, de la mecánica en Hobbes, de los orígenes de la ciencia histórica en Hegel o de los de la biología y la hipótesis evolucionista en Bergson.

En las sucintas observaciones precedentes he ido bastante más allá del Renacimiento y he introducido filósofos e ideas filosóficas que tendrán que ser discutidas en posteriores volúmenes de esta Historia. Pero mi objeto al hacer esas observaciones ha sido simplemente el propósito general de ilustrar, aunque de una manera inevitablemente inadecuada, la influencia de la ciencia en la filosofía. La ciencia no es, desde luego, el único factor extrafilosófico que ejerce influencia sobre el pensamiento filosófico. La filosofía es también influida por otros factores de la civilización y la cultura humana. También lo es, por otra parte, la ciencia misma. Ni el reconocimiento de la influencia de la ciencia y otros factores sobre la filosofía nos da derecho a concluir que el pensamiento filosófico por su parte sea impotente para ejercer influencia alguna en otros elementos culturales. Yo no creo que sea así. Pero lo que en este momento me interesa es la influencia de la ciencia en la filosofía, y por esa razón es eso lo que subrayo aquí. Pero antes de que pueda decirse algo suficientemente definido acerca de la influencia de la ciencia renacentista en particular sobre el pensamiento filosófico, debemos decir algo acerca de la naturaleza de la ciencia renacentista, aunque me doy perfecta cuenta de los *handicaps* que padezco al intentar tratar esa materia.

2. (i) La noción "vulgar" de la causa que produjo el florecer de la ciencia renacentista es todavía, según creo, la de que en aquel período el hombre comenzó por primera vez, al menos desde el principio de la Edad Media, a utilizar sus ojos y a investigar con ellos la Naturaleza. La observación directa de los hechos substituyó a la confianza en los textos de Aristóteles y otros autores antiguos, y los prejuicios teológicos cedieron el puesto al trato inmediato con los datos empíricos. Basta, sin embargo, una ligera reflexión para advertir la inexactitud de ese modo de ver. La disputa entre Galileo y los teólogos se considera, quizás inevitablemente, como el símbolo representativo de la lucha entre el recurso directo a los datos empíricos, por una parte, y el prejuicio teológico y el oscurantismo aristotélico, por la otra. Pero es obvio que la observación ordinaria no bastaría para convencer a nadie de que la Tierra se mueve alrededor del Sol: la observación ordinaria sugeriría lo contrario. Es indudable que la hipótesis heliocéntrica "salvaba las apa-

riencias" mejor que la hipótesis geocéntrica; pero era una hipótesis. Además, era una hipótesis que no podía ser verificada por el tipo de experimento controlado que es posible en otras ciencias. No era posible que la astronomía progresase mucho sobre la base de la sola observación; eran necesarios también el empleo de hipótesis y la deducción matemática. Sería, pues, una visión miope de los logros de la ciencia renacentista la que los atribuyera simplemente a la observación y el experimento. La astronomía, como había insistido Roger Bacon, el franciscano del siglo XIII. requiere la ayuda de las matemáticas.

No obstante, toda ciencia se basa de un modo u otro en la observación, y tiene una u otra conexión con los datos empíricos. Es obvio que un físico que se propone averiguar las leyes del movimiento parte, en algún sentido, de movimientos observados; porque lo que él quiere averiguar son las leyes ejemplificadas por movimientos. Y si las leyes que eventualmente formule son enteramente incompatibles con los movimientos observados, en el sentido de que si las leyes fueran verdaderas los movimientos no tendrían lugar, el físico sabe que tendrá que revisar su teoría del movimiento. El astrónomo no procede sin clase alguna de referencia a datos empíricos; el químico parte de datos empíricos y hace experimentos con cosas existentes; el biólogo no puede ir muy lejos sin prestar atención al comportamiento real de los organismos. El desarrollo de la física en tiempos relativamente recientes, según lo interpreta Eddington, por ejemplo, puede tal vez dar la impresión de que la ciencia no se preocupa de una cosa tan plebeya como los datos empíricos, y que es una pura construcción de la mente humana que se impone a la Naturaleza y constituye los "hechos"; pero a menos que se trate de matemática pura, de la que no puede esperarse una información factual acerca del mundo, se puede decir que toda ciencia descansa en última instancia en una base de observación de datos empíricos. Cuando una ciencia alcanza un alto grado de desarrollo, la base empírica puede no ser tan inmediatamente obvia; pero no por ello deja de estar allí. El científico no se propone desarrollar una teoría puramente arbitraria; se propone más bien "explicar" fenómenos, y, cuando es posible, prueba o verifica su teoría, mediata o inmediatamente.

La conexión de la teoría científica con los datos empíricos es siempre obvia, probablemente, en el caso de algunas ciencias, mientras que en el caso de otras ciencias puede quizás estar lejos de ser obvia, cuando la ciencia alcanza un alto grado de desarrollo. Pero es natural que se insista en ella en los primeros estadios del desarrollo de cualquier ciencia, sobre todo cuando se proponen hipótesis y teorías explicativas en conflicto con nociones establecidas durante un largo período anterior. Así, en la época del Renacimiento, cuando la física aristotélica estaba siendo descartada en favor de nuevas concepciones científicas, fue frecuente la apelación a los datos empíricos y a la ineludibilidad de "salvar las apariencias". Ya hemos visto cómo los filósofos de la Naturaleza subrayaron a menudo la necesidad del estudio empírico de

los hechos, y apenas es necesario indicar que la medicina y la anatomía, para no hablar de la tecnología y la geografía, no habrían podido hacer los progresos que realmente hicieron durante los siglos XVI y XVII, sin la ayuda de la investigación empírica. No se puede construir un mapa del mundo utilizable, ni dar una explicación válida de la circulación de la sangre, mediante un razonamiento puramente *a priori*.

Los resultados de la observación pueden verse particularmente en los progresos de la anatomía y la fisiología. Leonardo da Vinci (1452-1519), el gran artista que estuvo también profundamente interesado en problemas y experimentos científicos y mecánicos, estaba dotado de una notable penetración para anticipar futuros descubrimientos, invenciones y teorías. Así, por ejemplo, anticipó especulativamente el descubrimiento de la circulación de la sangre, que sería hecho por William Harvey hacia 1615; y, en óptica, la teoría ondulatoria de la luz. Son también muy conocidos sus proyectos de máquinas voladoras, paracaídas y artillería perfeccionada. Pero lo que más nos importa en este contexto son sus observaciones anatómicas. Los resultados de esas observaciones fueron registrados en un gran número de dibujos; pero, como no fueron publicados, no ejercieron la influencia que habrían podido tener. El libro influyente en ese orden de cosas fue el *De fabrica humani corporis* (1543), de Andreas Vesalio, en el que éste dejó registrados sus estudios de anatomía. Dicha obra tuvo una importancia considerable en el desarrollo de la anatomía, pues Vesalio no se propuso buscar pruebas en apoyo de las teorías tradicionales, sino que se dedicó a la propia observación y al registro de sus observaciones. El libro iba ilustrado, y contenía también reseñas de experimentos hechos por el autor sobre animales.

(ii) Los descubrimientos de anatomía y fisiología hechos por hombres como Vesalio y Harvey fueron naturalmente influencias poderosas para socavar la confianza de los hombres en enunciados y teorías tradicionales, y para dirigir la mente humana a la investigación empírica. El hecho de que la sangre circula constituye para nosotros un lugar común; pero no era entonces, ni mucho menos, un lugar común. Las antiguas autoridades, como Galeno e Hipócrates, no sabían nada de aquél. Pero los progresos científicos del Renacimiento no pueden atribuirse simplemente a la "observación" en el estricto sentido de este término; hay también que tener en cuenta el empleo creciente del experimento controlado. Por ejemplo, en 1586 Simón Stevin publicó la referencia de un experimento deliberadamente efectuado con bolas de plomo, que refutó la afirmación aristotélica de que la velocidad de caída de los cuerpos es proporcional al peso de éstos. Análogamente, William Gilbert, que publicó su *De magnete* en 1600, confirmó experimentalmente su teoría de que la tierra es un imán que posee polos magnéticos próximos a los polos geográficos, aunque no coincidentes con éstos, y que son dichos polos magnéticos los que atraen la aguja de la brújula. Gilbert tomó una piedra imán y observó el comportamiento de una aguja o pieza de alambre colocada en posiciones sucesivamente diferentes. En cada ocasión señaló en la piedra la

dirección en que el alambre llegaba a estar en reposo, y, completando el círculo, pudo mostrar que el alambre o aguja se pone en reposo siempre apuntando al polo magnético.

Pero fue Galileo Galilei (1564-1642) el principal exponente del método experimental entre los científicos del Renacimiento. Nacido en Pisa, estudió en la universidad de aquella ciudad, y, aunque empezó el estudio de la medicina, lo cambió pronto por el de las matemáticas. Después de actuar como lector en Florencia, fue nombrado profesor de matemáticas primero en Pisa (1589) y luego en Padua (1592), para ocupar esa última plaza durante dieciocho años. En 1610 se trasladó a Florencia, como matemático y filósofo del gran duque de Toscana y como *mathematicus primarius* de aquella universidad, aunque libre de la obligación de dar cursos de lecciones en la misma. En 1616 comenzó su famoso conflicto con la Inquisición a propósito de sus opiniones astronómicas, conflicto que terminó con la retractación formal de Galileo en 1633. Es cierto que el gran científico estuvo encarcelado durante algún tiempo, pero sus estudios científicos no se detuvieron, y pudo continuar trabajando hasta que perdió la vista en 1637. Murió en 1642, año de nacimiento de Isaac Newton.

El nombre de Galileo está universalmente asociado a la astronomía; pero su obra fue también de gran importancia en el desarrollo de la hidrostática y de la mecánica. Por ejemplo, mientras los aristotélicos mantenían que lo que decidía si un cuerpo se hundiría o flotaría en el agua era la forma de ese cuerpo, Galileo se esforzó en mostrar experimentalmente que fue Arquímedes quien tuvo razón al decir que era la densidad o peso específico del cuerpo, y no su forma, lo que determinaba que se hundiera o flotase. Trabajó también en mostrar experimentalmente que lo que decidía la cuestión no era simplemente la densidad del cuerpo, sino su densidad relativa respecto a la de los fluidos en los que era colocado. Igualmente, cuando estaba en Pisa, confirmó mediante el experimento el descubrimiento hecho ya por Stevin de que cuerpos de distinto peso tardan el mismo tiempo en cubrir una determinada distancia de caída, y no llegan al suelo en tiempos distintos como pensaban los aristotélicos. También se esforzó en establecer experimentalmente la ley de aceleración uniforme, que ya había sido anticipada por otros físicos, según la cual la velocidad de caída de un cuerpo se acelera uniformemente con el tiempo, y la ley de que un cuerpo en movimiento, si no actúan sobre él el rozamiento, la resistencia del aire o la gravedad, continúa moviéndose en la misma dirección a una velocidad uniforme. Galileo estuvo muy influido por su convicción de que la Naturaleza es esencialmente matemática y que, en consecuencia, en condiciones ideales una ley ideal tiene que ser "obedecida". Sus resultados experimentales relativamente toscos sugerían una ley simple, aunque apenas podía decirse que la "probasen". Tendían a sugerir también la falsedad de la noción aristotélica de que ningún cuerpo podría moverse a menos que actuase sobre él una fuerza externa. En realidad, los descubrimientos de Galileo constituyeron una de las más poderosas influen-

cias en el descrédito de la física aristotélica. Galileo dio también impulso al progreso técnico, por ejemplo con sus proyectos de un reloj de péndulo, construido y patentado más tarde por Huygens (1629-1695), y con su invención, o reinvención, del termómetro.

(iii) La mención del experimento controlado no debe sugerir la idea de que el método experimental fuese ampliamente practicado desde comienzos del siglo XVI. Al contrario, es la relativa escasez de casos claros en la primera mitad del siglo lo que hace necesario que se llame la atención sobre ese tipo de experimento, como algo que estaba empezando a ser comprendido. Hoy está claro que el experimento, en el sentido de experimento deliberadamente efectuado, es inseparable del uso de hipótesis provisionales. Es cierto que se puede idear un experimento simplemente para ver lo que ocurre; pero en la práctica real el experimento controlado se prepara como un medio para la verificación de una hipótesis. Realizar un experimento es hacer una pregunta a la Naturaleza, y hacer esa pregunta particular presupone normalmente alguna hipótesis. No se pueden dejar caer desde una torre bolas de peso diferente para ver si alcanzan o no el suelo al mismo tiempo, a menos que quiera confirmarse una hipótesis preconcebida, o que se consideren dos hipótesis posibles y se desee descubrir cuál de ellas es la correcta. Sería equivocado suponer que todos los científicos del Renacimiento concibieron con claridad el carácter hipotético de sus teorías; pero es suficientemente claro que utilizaron hipótesis. Eso es de lo más obvio en el caso de la astronomía, del que vamos a ocuparnos.

Nicolás Copérnico (1473-1543), el famoso e ilustrado eclesiástico polaco, no fue ni mucho menos el primero en reconocer que el movimiento aparente del Sol de Este a Oeste no es una prueba concluyente de que el Sol se mueva realmente de esa manera. Como hemos visto, eso había sido claramente reconocido en el siglo XIV. Pero, mientras los físicos del siglo XIV se habían limitado a desarrollar la hipótesis de la rotación diaria de la Tierra alrededor de su eje, Copérnico argumentó en favor de la hipótesis de que la Tierra en rotación giraba también alrededor de un Sol estacionario. Sustituyó así la hipótesis geocéntrica por la heliocéntrica. Eso no es decir, desde luego, que Copérnico descartase por entero el sistema ptolomeico. En particular, retuvo la vieja noción de que los planetas se mueven según órbitas circulares, aunque supuso que éstas eran "excéntricas". Para hacer que su hipótesis heliocéntrica se ajustase a las "apariencias", tuvo entonces que añadir cierto número de epiciclos. Postuló menos de la mitad del número de círculos postulado por el sistema ptolomeico de su tiempo, con lo que lo simplificó; pero siguió tratando la cuestión de un modo muy parecido a como lo habían hecho sus predecesores. Es decir, hizo adiciones especulativas con el fin de "salvar las apariencias".

Es prácticamente indudable que Copérnico estaba convencido de la verdad de la hipótesis heliocéntrica. Pero un clérigo luterano, llamado Andreas Osiander (1498-1552), al que había sido confiado el manuscrito del *De revo-*

lutionibus orbium coelestium de Copérnico por Georg Joachim Rheticus de Wittenberg, substituyó el prefacio de Copérnico por otro escrito por él mismo. En ese nuevo prefacio Osiander hacía que Copérnico propusiera la teoría heliocéntrica como una mera hipótesis o ficción matemática. Por otra parte, omitía las referencias a Aristarco hechas por Copérnico, con lo que atrajo para éste la acusación de plagio. Lutero y Melanchton desaprobaron completamente la nueva hipótesis; pero ésta no provocó una oposición pronunciada de parte de las autoridades católicas. Pudo haber contribuido a eso el prefacio de Osiander, pero debe recordarse también que Copérnico había hecho circular privadamente su *De hypothesibus motuum coelestium commentariolus* sin provocar hostilidad. Es verdad que el *De revolutionibus*, que estaba dedicado al papa Pablo III, fue puesto en el Índice en 1616 (*donec corrigatur*), cuando se formularon objeciones contra algunas proposiciones que presentaban la hipótesis heliocéntrica como una certeza. Pero eso no altera el hecho de que la obra no suscitó oposición de parte de los círculos eclesiásticos católicos cuando fue publicada por primera vez. En 1758 fue omitida del Índice revisado.

La hipótesis de Copérnico no encontró inmediatamente partidarios entusiastas, aparte de los matemáticos de Wittenberg Reinhold y Rheticus. Tycho Brahe (1546-1601) se opuso a la hipótesis e inventó una propia, según la cual el Sol gira en torno a la Tierra, como en el sistema de Ptolomeo, pero Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno giran alrededor del Sol en epiciclos. El primer verdadero perfeccionamiento de la teoría de Copérnico fue hecho por Juan Kepler (1571-1630). Kepler, que era protestante, había sido convencido por Michael Mästlin, de Tübingen, de que la hipótesis de Copérnico era verdadera, y la defendió en su *Prodromus dissertationum cosmographicarum seu mysterium cosmographicum.* La obra contenía, por otra parte, especulaciones pitagóricas concernientes al plan geométrico del mundo, y Tycho Brahe sugirió de una manera característica que el joven Kepler debía atender más a las observaciones sólidas antes de dejarse llevar a la especulación. Pero tomó a Kepler como ayudante suyo, y, después de la muerte de su jefe, Kepler publicó las obras en las que enunció sus tres famosas leyes. Esas obras fueron la *Astronomia nova* (1609), el *Epitome astronomiae copernicanae* (1618), y el *Harmonices mundi* (1619). Los planetas, decía Kepler, se mueven en elipses, con el Sol en uno de sus focos. El radio vector de la elipse barre áreas iguales en tiempos iguales. Además, podemos comparar matemáticamente los tiempos que necesitan los diversos planetas para completar sus órbitas respectivas, mediante la utilización de la fórmula de que el cuadrado del tiempo empleado por cualquier planeta en completar su órbita es proporcional al cubo de su distancia al Sol. Para explicar el movimiento de los planetas Kepler postulaba una fuerza motriz (o *anima motrix*) en el Sol, que emite rayos de fuerza. Sir Isaac Newton (1642-1727) mostró más tarde que aquella hipótesis era innecesaria, porque en 1666 descubrió la ley del cuadrado inverso, de que la fuerza gravitatoria del Sol sobre un planeta

que está a *n* veces la distancia de la Tierra al Sol, es $1/n^2$ veces la fuerza gravitatoria a la distancia de la Tierra, y en 1685 se encontró por fin en situación de elaborar los cálculos matemáticos que correspondían a las exigencias de la observación. Pero aunque Newton mostrase que los movimientos de los planetas pueden ser explicados sin postular el *anima motrix* de Kepler, este último había hecho una contribución de la mayor importancia al progreso de la astronomía, al mostrar que los movimientos de todos los planetas entonces conocidos podían ser explicados mediante la hipótesis de un número de elipses correspondiente al número de planetas. El antiguo arsenal de círculos y epiciclos podía así desecharse. La hipótesis heliocéntrica quedaba de ese modo considerablemente simplificada.

En el campo de la observación, los progresos de la astronomía fueron grandemente promovidos por la invención del telescopio. Parece ser que el mérito de la invención práctica del telescopio debe concederse a uno o dos holandeses, en la primera década del siglo XVII. Galileo, que había oído hablar del invento, se construyó un instrumento propio. (Un jesuita, el padre Scheiner, construyó un instrumento mejorado, dando cuerpo a una sugerencia hecha por Kepler, y Huygens introdujo nuevos perfeccionamientos.) Mediante el empleo del telescopio Galileo pudo observar la Luna, que le reveló algo como montañas, y de ahí concluyó que constaba de la misma clase de materiales que la Tierra. También pudo observar las fases de Venus, y los satélites de Júpiter, y esas observaciones se ajustaban perfectamente a la hipótesis heliocéntrica, y no a la geocéntrica. Observó además la existencia de manchas en el Sol, que también fueron vistas por Scheiner. La existencia de manchas variables ponía de manifiesto que el Sol consta de materia mutable, y también ese hecho refutaba la cosmología aristotélica. En general, las observaciones telescópicas hechas por Galileo y otros proporcionaron confirmación empírica a la hipótesis copernicana. La observación de las fases de Venus, por ejemplo, mostraba claramente la superioridad de la hipótesis heliocéntrica sobre la geocéntrica, puesto que eran inexplicables según el esquema de Ptolomeo.

Quizá debamos decir algo aquí acerca del deplorable choque entre Galileo y la Inquisición. Su importancia como prueba de la supuesta hostilidad de la Iglesia a la ciencia ha sido muchas veces notablemente exagerada. En realidad, el hecho de que éste sea el caso particular al que casi siempre apelan (el caso de Bruno fue completamente distinto) quienes desean mostrar que la Iglesia es la enemiga de la ciencia, puede bastar por sí solo para arrojar dudas sobre la validez de la conclusión universal que a veces se saca de él. Es verdad que la acción de las autoridades eclesiásticas les hace poco honor. Habría sido de desear que advirtiesen más claramente la verdad, sugerida por el propio Galileo en una carta de 1615, considerada por Bellarmino y otros contemporáneos, y afirmada claramente por el papa León XIII en su encíclica *Providentissimus Deus*, de que un pasaje bíblico como *Josué* 10, 12-13 puede entenderse como una acomodación al modo de hablar ordinario,

y no como la enunciación de un hecho científico. Todos hablamos de que el Sol se mueve, y no hay razón para que la Biblia no emplease ese mismo modo de hablar, sin que se tenga derecho a sacar de ahí la conclusión de que el Sol gira alrededor de una Tierra estacionaria. Además, aunque Galileo no había probado incuestionablemente la verdad de la hipótesis copernicana, había mostrado ciertamente su superioridad sobre la hipótesis geocéntrica. Ese hecho no sufre alteración por el particular énfasis puesto por el mismo Galileo en una argumentación basada en una teoría errónea sobre el flujo y reflujo de las mareas en su *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo,* la obra que precipitó el choque con la Inquisición. Por otra parte, Galileo se negaba obstinadamente a reconocer el carácter hipotético de su teoría. Dada su idea ingenuamente realista de la condición de la hipótesis científica, acaso le era difícil reconocer dicho carácter; pero Bellarmino observó que la verificación empírica de una hipótesis no prueba necesariamente su absoluta verdad, y si Galileo se hubiese mostrado dispuesto a reconocer ese hecho, que es hoy bastante familiar, todo el infortunado episodio con la Inquisición podía haber sido evitado. Pero Galileo no solamente insistió en mantener el carácter no-hipotético de la hipótesis copernicana, sino que se mostró además innecesariamente provocativo en la discusión. Verdaderamente, el choque de personalidades tuvo un papel de cierta importancia en el asunto. Finalmente, Galileo era un gran científico, y sus oponentes no eran grandes científicos. Galileo hizo algunas observaciones sensatas acerca de la interpretación de las Escrituras, observaciones cuya verdad es hoy reconocida y podría haberlo sido por los teólogos que intervinieron en el caso. Pero toda la culpa no corresponde, ni mucho menos, a uno solo de los dos lados. Por lo que respecta a la condición de las teorías científicas, la tesis de Bellarmino era mejor que la de Galileo, aun cuando éste fuese un gran científico y Bellarmino no lo fuese. Si Galileo hubiera tenido una mejor comprensión de la naturaleza de las hipótesis científicas, y si los teólogos en general no hubiesen tomado la actitud que tomaron en lo referente a la interpretación de textos bíblicos aislados, el choque no se habría producido. Se produjo, sin embargo, y, por lo que hace a la superioridad de la teoría heliocéntrica sobre la geocéntrica, Galileo tenía indudablemente razón. Pero no es legítimo sacar de ese caso una conclusión universal sobre la actitud de la Iglesia hacia la ciencia.

(iv) Está claro que en la astronomía del Renacimiento jugaron un papel indispensable tanto las hipótesis como la observación. Pero la fecunda combinación de hipótesis y observación, tanto en astronomía como en mecánica, no habría sido posible sin la ayuda de las matemáticas. En los siglos XVI y XVII las matemáticas hicieron progresos considerables. Un notable paso adelante fue dado por John Napier (1550-1617) al concebir la idea de los logaritmos. Napier comunicó su idea a Tycho Brahe en 1594, y en 1614 publicó una descripción del principio general en su *Mirifici logarithmorum canonis descriptio.* Poco después, la aplicación práctica del principio fue facilitada

por la obra de Henry Briggs (1561-1630). En 1638 Descartes publicó una exposición de los principios generales de la geometría analítica, y, en 1635, un matemático italiano, Cavalieri, publicó una formulación del "método de indivisibles", que ya había sido utilizado en una forma primitiva por Kepler. Aquélla era, en esencia, la primera formulación del cálculo infinitesimal. En 1665-66 Newton descubría el teorema del binomio, aunque no publicó su descubrimiento hasta 1704. Esa vacilación en publicar los resultados llevó a la célebre disputa entre Newton y Leibniz y sus respectivos partidarios acerca de la prioridad en el descubrimiento de los cálculos infinitesimal e integral. Los dos hombres descubrieron el cálculo independientemente, pero aunque Newton había escrito un bosquejo de sus ideas en 1669, no publicó nada sobre el tema hasta 1704, mientras que Leibniz empezó a publicarlo en 1684. Esas elaboraciones del cálculo fueron, desde luego, demasiado tardías para poder ser utilizadas por los grandes científicos del Renacimiento, y un hombre como Galileo tuvo que apoyarse en métodos matemáticos más antiguos y chapuceros. Pero el caso es que su ideal era desarrollar una concepción científica del mundo en términos de fórmulas matemáticas. Puede decirse que Galileo combinó la perspectiva del físico matemático con la del filósofo. Como físico, trató de expresar los fundamentos de la física y las regularidades naturales observadas en términos de proposiciones matemáticas, hasta el punto en que eso fuera posible. Como filósofo, del éxito del método matemático en la física sacó la conclusión de que la matemática es la clave de la estructura objetiva de la realidad. Aunque influido en parte por la concepción nominalista de la causalidad y la substitución nominalista de la tradicional búsqueda de esencias por el estudio del comportamiento de las cosas, Galileo estuvo también muy influido por las ideas matemáticas del pitagoreísmo y el platonismo; y esa influencia le predispuso a la creencia de que el mundo objetivo es el mundo del matemático. En un pasaje muy conocido de su obra *Il Saggiatore*[1] declaró que la filosofía está escrita en el libro del universo, pero que "éste no puede leerse a menos que aprendamos el lenguaje y entendamos los caracteres en que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin los cuales es imposible entender una sola palabra".

(v) Ese aspecto de la idea galileana de Naturaleza se expresó asimismo en una concepción mecanicista del mundo. Así, Galileo creía en átomos, y explicaba el cambio sobre la base de una teoría atómica. Igualmente, mantenía que las cualidades como el color y el calor existen como cualidades solamente en el sujeto percipiente: son de carácter "subjetivo". Objetivamente sólo existen en forma de movimientos de átomos, y en consecuencia, pueden explicarse mecánica y matemáticamente. Esa concepción mecanicista de la Naturaleza, basada en una teoría atomista, fue también mantenida por Pierre Gassendi, como vimos anteriormente.[2] Fue ulteriormente desarrollada

1. 6.
2. Capítulo 16, 7.

por Robert Boyle (1627-91), que creía que la materia consta de partículas sólidas, cada una de las cuales posee su forma propia, y que se combinan entre sí para formar lo que ahora llamamos "moléculas". Finalmente, Newton argumentó que, si conociésemos las fuerzas que actúan sobre los cuerpos, podríamos deducir matemáticamente los movimientos de dichos cuerpos, y sugirió que los átomos o partículas últimas son centros de fuerza. Newton se interesaba de un modo inmediato solamente por los movimientos de ciertos cuerpos; pero en el prefacio a su *Philosophiae naturalis principia mathematica* propuso la idea de que los movimientos de todos los cuerpos podrían ser explicados en términos de principios mecánicos, y que la razón por la cual los filósofos de la naturaleza habían sido incapaces de conseguir esa explicación era su ignorancia de las fuerzas activas de la Naturaleza. Pero tuvo cuidado en aclarar que lo que él se proponía era meramente dar "una noción matemática de esas fuerzas, sin considerar sus causas o asientos físicos". Así, cuando mostró que la "fuerza" de gravedad que causa que una manzana caiga al suelo es idéntica a la "fuerza" que causa los movimientos elípticos de los planetas, lo que hacía era mostrar que los movimientos de los planetas y la caída de las manzanas se ajustan a la misma ley matemática. La obra científica de Newton disfrutó de un éxito tan completo que imperó en sus principios generales durante unos doscientos años, el período de la física newtoniana.

3. La aparición de la ciencia moderna, o, mejor, de la ciencia clásica de los períodos renacentista y postrenacentista, ejerció naturalmente un efecto profundo en las mentes de los hombres, abriendo para ellos nuevas perspectivas de conocimiento y dirigiéndoles hacia nuevos intereses. Ningún hombre sensato desearía negar que el progreso científico de los siglos XVI y XVII fue uno de los acontecimientos más importantes e influyentes en la historia. Pero es posible que se exagere su efecto en la mentalidad europea. En particular, creo que es una exageración dar a entender que el éxito de la hipótesis copernicana tuvo el efecto de trastornar la creencia sobre la relación del hombre a Dios, sobre la base de que la Tierra no podía ya ser considerada como centro geográfico del universo. Así se da a entender con cierta frecuencia, y un autor repite lo dicho por otro anterior, pero está aún por demostrar una conexión necesaria entre la revolución en astronomía y la revolución en la creencia religiosa. Además, es un error suponer que la concepción mecanicista del universo fuese, o debiese haber sido lógicamente, un impedimento para la creencia religiosa. Galileo, que consideraba que la aplicación de las matemáticas al mundo estaba asegurada objetivamente, creía que estaba asegurada por la creación del mundo por Dios como un sistema matemáticamente inteligible. Era la creación divina lo que garantizaba los paralelismos entre la deducción matemática y el sistema real de la Naturaleza. Robert Boyle estaba también convencido de la creación divina. Y es bien sabido que Newton era un hombre de firme piedad. Incluso concebía el espacio absoluto como el instrumento por el que Dios es omnipresente en

el mundo y comprende todas las cosas en su actividad inmanente. Es verdad, desde luego, que la concepción mecanicista del mundo tendió a promover el deísmo, que toma a Dios simplemente como una explicación del origen del sistema mecánico. Pero debe recordarse que también la vieja astronomía, puede ser considerada como un sistema mecánico en cierto sentido; es un error suponer que los progresos científicos del Renacimiento cortasen bruscamente, por así decirlo, los lazos entre el mundo y Dios. La concepción mecánico-matemática llevaba consigo del modo más natural la eliminación de la consideración de las causas finales en la física; pero, cual fuera el efecto psicológico que dicho cambio pudiese tener en muchas mentes, la eliminación de las causas finales del dominio de la física no supone necesariamente una negación de la causalidad final. Tal eliminación no fue sino la consecuencia del progreso en el método científico, en un campo particular del conocimiento; pero eso no significa que hombres como Galileo o Newton considerasen la ciencia física como única fuente de conocimiento.

Pero quiero atender ahora a la influencia de la nueva ciencia en la filosofía, aunque me limitaré a indicar dos o tres líneas de pensamiento sin tratar de desarrollarlas por el momento. Como preliminar, debemos recordar los dos elementos del método científico, a saber, el aspecto de la observación y la inducción, y el de la deducción y las matemáticas.

El primer aspecto del método científico, a saber, la observación de los datos empíricos como base para la inducción, para el descubrimiento de las causas, fue puesto de relieve por Francis Bacon. Pero como la filosofía de éste va a constituir el objeto del capítulo próximo, no diré más aquí acerca de la misma. Lo que quiero hacer en este momento es llamar la atención sobre la relación entre la importancia dada por Bacon a la observación y la inducción en el método científico y el empirismo británico clásico. Sería, en verdad, enteramente equivocado considerar el empirismo clásico como la simple reflexión filosófica sobre el puesto ocupado por la observación y el experimento en la ciencia renacentista y post-renacentista. Cuando Locke afirmaba que todas nuestras ideas están basadas en la percepción sensible o la introspección, estaba afirmando una tesis psicológica y epistemológica, cuyos antecedentes pueden verse en la filosofía medieval aristotélica. Pero creo que puede decirse justificadamente que el empirismo filosófico recibió un poderoso impulso de la convicción de que los progresos científicos contemporáneos estaban basados en la observación de los datos empíricos. La insistencia científica en acudir a los "hechos" observables como una base necesaria para las teorías explicativas encontró su correlato y su justificación teorética en la tesis empirista de que nuestro conocimiento factual se basa últimamente en la percepción. La utilización de la observación y el experimento en la ciencia y el progreso triunfal de la ciencia en general tuvieron como consecuencia natural la estimulación y confirmación en la mente de muchos pensadores de la teoría de que todo nuestro conocimiento está basado en la percepción, en el trato directo con acontecimientos externos e internos.

Fue, empero, el otro aspecto del método científico, a saber, el aspecto deductivo y matemático, el que mayor influencia tuvo en la filosofía continental "racionalista" del período post-renacentista. El éxito de las matemáticas en la solución de problemas científicos realzó su prestigio del modo más natural. No solamente eran las matemáticas claras y exactas en sí mismas, sino que además, en su aplicación a problemas científicos, hacían claro lo que anteriormente había estado oscuro. Las matemáticas se mostraban como el camino real del conocimiento. Es comprensible que la certeza y exactitud de las matemáticas sugirieran a Descartes, que era un matemático de talento y el principal pionero en el campo de la geometría analítica, que un examen de las características esenciales del método matemático revelaría el método adecuado para servirse de él también en filosofía. Es igualmente comprensible que bajo la influencia de las matemáticas como modelo, varios filósofos destacados del Continente creyesen que podrían reconstruir el mundo, por así decirlo, de una manera deductiva y apriorística, con la ayuda de ciertas ideas fundamentales análogas a las definiciones y axiomas de las matemáticas. Así, un modelo matemático proporcionó la estructura de la *Ethica more geometrico demonstrata* de Spinoza, aunque difícilmente podría haberle proporcionado su contenido.

Hemos visto cómo el desarrollo de la astronomía y de la mecánica en la época del Renacimiento promovió el desarrollo de una concepción mecanicista del mundo. Ese modo de ver encontró su reflejo en el campo de la filosofía. Descartes, por ejemplo, consideraba que el mundo material y sus cambios pueden ser explicados simplemente en términos de materia —identificada con la extensión geométrica— y movimiento. Al crear el mundo Dios puso en él, por así decir, una cierta suma de movimiento y energía, que se transmite de cuerpo a cuerpo según las leyes de la mecánica. Los animales pueden ser considerados como máquinas. El propio Descartes no aplicó esas analogías mecánicas a la totalidad del ser humano, pero algunos pensadores franceses posteriores sí lo hicieron. En Inglaterra, Thomas Hobbes, que objetaba a Descartes que el pensamiento es una actividad de ciertos cuerpos, y que la actividad de los cuerpos es el movimiento, creía que, lo mismo que el comportamiento de los cuerpos inanimados puede ser deducido a partir de determinadas ideas y leyes fundamentales, así también el comportamiento de las sociedades humanas, que son simplemente organizaciones de cuerpos, puede ser deducido de las propiedades de esos agrupamientos organizados de cuerpos. La mecánica proporcionó de ese modo un modelo parcial a Descartes, y un modelo más completo a Hobbes.

Las observaciones precedentes son intencionadamente breves y sumarias; tienen como único propósito indicar algunas de las líneas en las que el desarrollo de las ciencias ejerció influencia en el pensamiento filosófico. Hemos introducido en ellas algunos nombres de filósofos de los que trataremos en el volumen siguiente; y estaría fuera de lugar decir más cosas aquí. Puede ser conveniente, sin embargo, que indiquemos en conclusión que las ideas

filosóficas que han sido mencionadas reobraron a su vez sobre las ciencias. Por ejemplo, la concepción cartesiana de los cuerpos orgánicos, aunque pudiera ser tosca e inadecuada, ayudó probablemente a animar a los hombres de ciencia a investigar los procesos y comportamiento de los cuerpos orgánicos de una manera científica. Una hipótesis no necesita ser completamente verdadera para producir frutos en alguna dirección particular.

Capítulo XIX

FRANCISCO BACON

Filosofía del Renacimiento en Inglaterra. — Vida y escritos de Bacon. — La clasificación de las ciencias. — La inducción y los "ídolos".

1. El primer filósofo sobresaliente del período post-medieval en Inglaterra fue Francis Bacon; su nombre es el que se asocia perennemente con la filosofía del Renacimiento en la Gran Bretaña. Con la excepción de santo Tomás Moro y Richard Hooker, cuyas ideas políticas serán brevemente consideradas en el capítulo próximo, los demás filósofos británicos del Renacimiento apenas merecen otra cosa que la simple mención de su nombre. Por otra parte, debe subrayarse que el tono general del pensamiento filosófico en las universidades inglesas en la época del Renacimiento era conservador. La tradición lógica aristotélico-escolástica persistió durante muchos años, especialmente en Oxford, y constituyó el fondo de la educación universitaria de John Locke en el siglo XVII. Obras latinas de lógica, como los *Institutionum dialecticarum libri IV* de John Sanderson (1587-1602), o los *Logicae libri V de praedicabilibus* de Richard Crakanthorpe (1569-1624), empezaron a dar paso a obras en lengua vernácula, como *The rule of reason, containing the arte of logique* (1552), de Thomas Wilson, o *The philosopher's game* (1563) y el *Arte of reason rightly termed Witcraft* (1573) de Ralph Lever; pero tales obras contenían poca novedad. Sir William Temple (1533-1626) defendió la lógica ramista; pero fue atacado por Everard Digby (1550-1592), que escribió una refutación del ramismo en nombre del aristotelismo. Sir Kenelm Digby (1603-1665), que se convirtió al catolicismo en París, donde conoció a Descartes, se esforzó en combinar la metafísica aristotélica con la teoría corpuscular de la materia. Everard Digby, aunque aristotélico en lógica, fue influido por las ideas neoplatónicas de Reuchlin. Del mismo modo Robert Greville, Lord Brooke (1608-1643), fue influido por la Academia Platónica de Florencia, y, en *The Nature of Truth,* mantuvo una doctrina de la luz divina que ayudó a preparar el camino al grupo de platónicos de Cambridge. Ideas del Cardenal de Cusa y de Paracelso encontraron representante en Robert Fludd (1574-1637), que viajó mucho por el continente y recibió la influencia del Renacimiento continental. En su *Philosophia*

Mosaica describió a Dios como la síntesis en identidad de los opuestos. Dios en Sí mismo es oscuridad incomprensible; pero, considerado en otro aspecto, es la luz y sabiduría que se manifiesta a sí misma en el mundo, el cual es la *explicatio Dei.* El mundo manifiesta en sí mismo el doble aspecto de Dios, porque la luz divina se manifiesta en, o es causa de, el calor, la rarefacción, la luz, el amor, la bondad y la belleza, mientras que la oscuridad divina es el origen del frío, la condensación, el odio y la torpeza. El hombre es un microcosmos del universo, que reúne en sí mismo los dos aspectos de Dios que se revelan en el universo. Hay en el hombre una lucha constante entre la luz y la oscuridad.

2. Pero la figura capital de la filosofía del Renacimiento en Inglaterra fue un pensador que se opuso conscientemente al aristotelismo, y no en favor del platonismo o de la teosofía, sino en nombre del progreso científico y técnico al servicio del hombre. El valor y la justificación del conocimiento, según Francis Bacon, consisten sobre todo en su aplicación y utilidad práctica; su verdadera función es extender el dominio de la raza humana, el reino del hombre sobre la naturaleza. En el *Novum Organum* [1] Bacon llama la atención sobre los efectos prácticos de la invención de la imprenta, la pólvora y la brújula, que "han cambiado la faz de las cosas y el estado del mundo; la primera, en la literatura; la segunda, en la guerra, y la tercera, en la navegación". Pero las invenciones de esa naturaleza no proceden de la física tradicional aristotélica; proceden del trato directo con la naturaleza misma. Bacon representa ciertamente el "humanismo" en el sentido de que era un gran escritor; pero su énfasis en el dominio del hombre sobre la naturaleza por medio de la ciencia le distingue decididamente de los humanistas italianos, que se interesaban por el desarrollo de la personalidad humana, mientras que su insistencia en acudir directamente a la naturaleza, en el método inductivo, y su desconfianza en la especulación, le distinguen de los neo-platónicos y teósofos. Aunque él mismo no hizo contribuciones a la ciencia, y aunque estaba mucho más influido por el aristotelismo de lo que él mismo advertía, Bacon adivinó de un modo notable el progreso técnico que se acercaba, un progreso técnico que él confiaba en que había de servir al hombre y a la cultura humana. Esa visión estaba presente, en su sentido limitado, en la mente de los alquimistas; pero Bacon vio que sería el conocimiento científico de la naturaleza, no la alquimia, la magia o la especulación fantástica, lo que abriría para el hombre el camino del dominio sobre la naturaleza. Bacon estaba, no sólo cronológicamente, sino también, en parte al menos, mentalmente, en el umbral de un nuevo mundo revelado por los descubrimientos geográficos, el hallazgo de nuevas fuentes de riqueza y poder y, sobre todo, por el progreso de la ciencia natural, el establecimiento de la física sobre una base experimental e inductiva. Debe añadirse, sin embargo, que Bacon tuvo, como veremos, una comprensión y una apreciación

1. 1, 129.

insuficiente del nuevo método científico. Por eso he dicho que pertenecía mentalmente "al menos en parte" a la nueva era. No obstante, subsiste el hecho de que anticipó con entusiasmo la nueva era de conquistas científicas y técnicas: su pretensión de ser un heraldo o *buccinator* de esa nueva era estaba justificada, aunque él sobreestimó su capacidad de vidente.

Francisco Bacon nació en Londres en 1561. Después de estudiar en Cambridge pasó dos años en Francia con el embajador británico, y luego se dedicó a la práctica del derecho. En 1584 entró en el Parlamento y disfrutó de una carrera de éxitos, que culminó en su nombramiento como Lord Canciller, en 1618, y en la concesión del título de barón de Verulam. En 1621 fue nombrado vizconde de St. Albans; pero aquel mismo año fue acusado de admitir el soborno en su condición de juez. Encontrado culpable, fue condenado a ser privado de sus cargos y de su asiento en el Parlamento, a una fuerte multa y al encarcelamiento en la Torre. Pero fue excarcelado de la Torre al cabo de algunos días, y no llegó a pagar la multa. Bacon admitió que había recibido obsequios de litigantes, pero pretendió que sus decisiones judiciales no habían sido influidas por ello. Tal vez su pretensión estuviese justificada; no se puede saber la verdad de ese asunto; pero, en todo caso, sería un anacronismo esperar de un juez de los reinados de Isabel I y Jaime I la misma norma de conducta que hoy se exige a un juez. Eso no es defender el comportamiento de Bacon, por supuesto; y el hecho de que fuese procesado manifiesta que ya en su tiempo se advertía que tal tipo de conducta era impropio. Pero debe añadirse al mismo tiempo que su caída no fue provocada simplemente por un desinteresado deseo de justicia pura por parte de sus oponentes; en parte al menos, Bacon fue víctima de celos e intrigas políticas. En otras palabras, aunque sea verdad que Bacon no fue un hombre de profunda integridad moral, no era un hombre perverso ni un juez inicuo. Su aceptación de regalos, así como también su comportamiento con Essex, han sido presentados a veces a una luz excesivamente exagerada. Es completamente incorrecto presentarle como un ejemplo de "personalidad escindida", como un hombre que combinase en sí mismo las dos características irreconciliables de filósofo desinteresado y político egoísta totalmente despreocupado por las exigencias de la moralidad. No fue en absoluto un santo como santo Tomás Moro, pero tampoco fue un ejemplo de Dr. Jekyll y Mr. Hyde. Bacon murió el 9 de abril de 1626.

Of the Advancement of Learning apareció en 1606, y el *De sapientia veterum* en 1609. Bacon planeó una gran obra, la *Instauratio magna,* cuya primera parte, el *De dignitate et augmentis scientiarum,* apareció en 1623. Era ésta una revisión aumentada del *The Advancement of Learning.* La segunda parte, el *Novum Organum,* había aparecido en 1620, y tenía su origen en el *Cogitata et visa* (1607), pero nunca fue completada, destino sufrido por la mayoría de los planes literarios de Bacon. En 1622 y 1623 éste publicó partes de su proyectada *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam: sive phenomena universi.* La *Sylva sylvarum* y la *Nueva*

Atlántida fueron publicadas póstumamente. Otros numerosos escritos de Bacon incluyen ensayos y una historia de Enrique VII.

3. Según Bacon [1 bis] "la más verdadera división del saber humano es la que deriva de la triple facultad del alma racional". Considerando que la memoria, la imaginación y la razón son las tres facultades del alma racional, Bacon asigna la historia a la memoria, la poesía a la imaginación y la filosofía a la razón. Ahora bien, la historia comprende no solamente la "historia civil", sino también la "historia natural", y Bacon observa que también se debe atender a la "historia literaria".[2] La filosofía comprende tres divisiones principales: la primera, concerniente a Dios *(de Numine)*; la segunda, a la naturaleza, y la tercera, al hombre. La primera división, la que se ocupa de Dios, es la teología natural o racional; no comprende la "teología inspirada o sagrada", que resulta de la revelación divina y no del razonamiento humano. La teología revelada es, en verdad, "el puerto y sábado de todas las contemplaciones humanas",[3] y es una parte del conocimiento *(scientia)*, pero cae fuera de la filosofía. La filosofía es obra de la razón humana, que conoce a la Naturaleza directamente *(radio directo)*, a Dios indirectamente, por medio de las criaturas *(radio refracto)*, y al hombre mediante la reflexión *(radio reflexo)*. La división baconiana del conocimiento o saber humano según las facultades del alma racional es desventurada y artificial; pero cuando Bacon pasa a determinar las divisiones principales de la filosofía, lo hace teniendo en cuenta sus objetos: Dios, la naturaleza y el hombre.

Las divisiones de la filosofía, dice Bacon,[4] son como las ramas de un árbol que están unidas en un tronco común. Eso significa que hay "una sola ciencia universal, que es la madre de las restantes" y a la que se conoce como "filosofía primera". Ésta comprende axiomas fundamentales, como *quae in eodem tertio conveniunt, et inter se conveniunt,* y nociones fundamentales como "posible" e "imposible", "ser" y "no-ser", etc. La teología natural, que es el conocimiento de Dios que puede ser obtenido "por la luz de la naturaleza y la contemplación de las cosas creadas",[5] trata de la existencia de Dios y de su naturaleza, pero solamente en la medida en que ésta es manifestada por las criaturas; y tiene, como apéndice suyo, la *Doctrina de angelis et spiritibus.* La filosofía de la Naturaleza es dividida por Bacon en filosofía natural especulativa y operativa. La filosofía natural especulativa se subdivide en física *(physica specialis)* y metafísica. La metafísica, como parte de la filosofía natural, debe ser distinguida, dice Bacon,[6] de la filosofía primera y de la teología natural, a ninguna de las cuales llama él metafísica. ¿Cuál es, pues, la diferencia entre la física y la metafísica? Esa

1 bis. *De augmentis scientiarum,* ?, 1.
2. *Ibid.,* 2, 4.
3. *Ibid.,* 3, 1.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.,* 2.
6 *Ibid.,* 4.

diferencia debe encontrarse en los tipos de causas de que se ocupan la una y la otra. La física trata de las causas eficiente y natural, y la metafísica de las causas formal y final. Pero Bacon declara en seguida que "la indagación en las causas finales es estéril, y, como una virgen consagrada a Dios, nada produce".[7] Puede decirse, pues, que la metafísica, según Bacon, se ocupa de las causas formales. Ésa fue la posición que adoptó en el *Novum Organum.*

Es fácil sentirse tentado a interpretar todo eso en términos aristotélicos, y a pensar que Bacon no hacía sino continuar la doctrina aristotélica de las causas. Pero eso sería un error, y Bacon mismo dijo que sus lectores no debían suponer que porque él utilizase un término tradicional estuviese empleándolo en el sentido tradicional. Por "formas", el objeto de la metafísica, él entendía lo que también llamaba "leyes fijas". La forma del calor es la ley del calor. Realmente no hay una división radical entre física y metafísica. La física empieza por examinar tipos específicos de materia o cuerpos en un campo restringido de causalidad y actividad; pero pasa a considerar leyes más generales. Así, cambia poco a poco en metafísica, que se ocupa de las leyes de la naturaleza más elevadas o amplias. La utilización por Bacon de la terminología aristotélica es desorientadora. La metafísica es para él la parte más general de lo que podría llamarse física. Además, no se dirige a la contemplación, sino a la acción. Tratamos de conocer las leyes de la naturaleza con la intención de aumentar el dominio humano sobre los cuerpos.

La filosofía natural especulativa consta, pues, de física y metafísica. ¿Cuál es, entonces, la filosofía natural operativa? Es la aplicación de la primera, y comprende dos partes, mecánica (por lo que Bacon entiende la ciencia de la mecánica) y magia. La mecánica es la aplicación de la física en la práctica, mientras que la magia es metafísica aplicada. También aquí la terminología de Bacon puede ser desorientadora. Él mismo nos dice que por "magia" no entiende la magia supersticiosa y frívola, que se distingue de la verdadera magia como las crónicas sobre el rey Arturo se distinguen de los Comentarios de Julio César. A lo que Bacon se refiere es a la aplicación práctica de la ciencia de las leyes o "formas ocultas". Es improbable que la juventud pueda ser súbita y mágicamente devuelta a un hombre anciano; pero es probable que un conocimiento de la verdadera naturaleza de la asimilación, de los "espíritus corpóreos", etc., pudiera prolongar la vida, o incluso restaurar parcialmente la juventud "por medio de dietas, baños, ungüentos, medicinas adecuadas, ejercicios convenientes, y cosas parecidas".[8]

El "apéndice" de la filosofía natural es la matemática.[9] La matemática pura comprende la geometría, que trata de la cantidad abstracta continua, y la aritmética, que trata de la cantidad abstracta discreta. La "matemática

7. *De augmentis scientiarum,* 5.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.,* 6.

mixta" comprende la perspectiva, la música, la astronomía, la cosmografía, la arquitectura, etc. Sin embargo, en otro lugar [10] Bacon observa que la astronomía es la parte más noble de la física, más bien que una parte de la matemática. Cuando los astrónomos atienden exclusivamente a las matemáticas producen hipótesis falsas. Aunque Bacon no rechazó abiertamente la hipótesis heliocéntrica de Copérnico y Galileo, tampoco la abrazó. Los apologistas de Bacon observan que éste estaba convencido de que podían "salvarse las apariencias" tanto con la hipótesis geocéntrica como con la heliocéntrica, y que la disputa no podría ser zanjada por medio del razonamiento matemático y abstracto. Es indudable que pensaba eso; pero subsiste el hecho de que no llegó a discernir la superioridad de la hipótesis heliocéntrica.

La tercera parte principal de la filosofía es la que se ocupa del hombre. Comprende la *philosophia humanitatis,* o antropología, y la *philosophia civilis,* o filosofía política. La primera trata en primer lugar del cuerpo humano, y se subdivide en medicina, cosmética, atlética y *ars voluptuaria,* que incluye, por ejemplo, la música, considerada desde cierto punto de vista. En segundo lugar trata del alma humana, aunque la naturaleza del alma *(spiraculum)* racional, inmortal y creada por Dios, a diferencia del alma sensitiva, es un tema que pertenece a la teología más que a la filosofía. Ésta es capaz de establecer, sin embargo, que el hombre posee facultades que trascienden el poder de la materia. La psicología conduce así a una consideración de la lógica, *doctrina circa intellectum,* y de la ética, *doctrina circa voluntatem.*[11] Las partes de la lógica son las *artes inveniendi, iudicandi, retinendi et tradendi.* La subdivisión más importante del *ars inveniendi* es lo que Bacon llama "la interpretación de la naturaleza", que procede *ab experimentis ad axiomata, quae et ipsa nova experimenta designent.*[12] Ése es el *novum organum.* El arte de juzgar se divide en inducción, que pertenece al *novum organum,* y silogismo. La doctrina de Bacon referente al *novum organum* será considerada en seguida, así como su teoría de los "ídolos", que constituye uno de los temas comprendidos en el apartado de la doctrina del silogismo. Podemos mencionar, de paso, que, a propósito de la pedagogía, que es un "apéndice" del *ars tradendi,* Bacon observa: "consultar la escuela de los jesuitas; porque nada se ha practicado mejor que eso".[13] La ética trata de la naturaleza del bien humano *(doctrina de exemplari),* no solamente privado, sino también común, y del cultivo del alma con el fin de conseguir el bien *(doctrina de georgica animi).* La parte que trata del bien común no se ocupa de la unión real de los hombres en el Estado, sino de los factores que hacen a los hombres aptos para la vida

10. *De augmentis scientiarum,* 4.
11. *Ibid.,* 5, 1.
12. *Ibid.,* 2.
13. *Ibid.,* 6, 4.

social.[14] Finalmente, la *philosophia civilis* se divide [15] en tres partes, cada una de las cuales considera un bien resultante para el hombre de la sociedad civil. La *doctrina de conservatione* considera el bien que el hombre obtiene de la asociación con sus prójimos *(solamen contra solitudinem)*; la *doctrina de negotiis* considera la ayuda que el hombre recibe de la sociedad en sus asuntos prácticos; y la *doctrina de imperio sive republica* considera la protección que le proporciona el gobierno. También puede decirse que las tres partes consideran los tres tipos de prudencia: *prudentia in conversando, prudentia in negotiando, prudentia in gubernando.* Bacon añade [16] que hay dos *desiderata* en la parte que trata del gobierno, a saber, una teoría relativa a la extensión del gobierno o imperio, y una ciencia de la justicia universal, *de iustitia universalis sive de fontibus iuris.*

En el noveno y último libro del *De augmentis scientiarum,* Bacon toca ligeramente la teología revelada. Del mismo modo a como estamos obligados, dice, a obedecer la ley divina, aun cuando la voluntad se resista, así también estamos obligados a tener fe en la palabra divina, aun cuando la razón pugne contra ella. "Porque si creemos solamente aquellas cosas que convienen a nuestra razón, asentimos a las cosas, no a su autor" (es decir, nuestra creencia se basa en el carácter evidente de las proposiciones en cuestión, no en la autoridad de Dios que las revela). Y añade que "cuanto más improbable (*absonum,* discordante) e increíble sea un misterio divino, tanto más honor se concede a Dios creyéndolo, y tanto más noble es la victoria de la fe". Eso no es decir, empero, que la razón no tenga también su papel en la teología cristiana. La razón se utiliza tanto para intentar entender los misterios de la fe, en la medida de lo posible, como para sacar conclusiones a partir de aquéllos.

El esbozo de la filosofía que hace Bacon en el *De augmentis scientiarum* está hecho a gran escala y comprende un programa muy extenso. Indudablemente Bacon estuvo influido por la filosofía tradicional, probablemente en mayor medida de lo que él mismo creía; pero ya he indicado que el empleo por Bacon de términos de Aristóteles no constituye una guía segura en cuanto al significado de los mismos. Y, en general, puede verse cómo una nueva perspectiva filosófica toma cuerpo en los escritos baconianos. En primer lugar, Bacon eliminó de la física la consideración de la causalidad final, basándose en que la indagación de las causas finales lleva a los pensadores a contentarse con asignar a los acontecimientos causas especiosas e irreales, cuando debían buscar sus causas físicas reales, el conocimiento de las cuales es el único que tiene valor para aumentar el poder humano. En ese aspecto, dice Bacon,[17] la filosofía natural de Demócrito era más sólida y profunda que las filosofías de Platón y Aristóteles, los cuales estaban

14. *De augmentis scientiarum,* 7, 2.
15. *Ibid.*, 8, 1.
16. *Ibid.*, 8, 3.
17. *Ibid.*, 3, 4.

constantemente introduciendo causas finales. No se trata de que no haya una causalidad final, y sería absurdo atribuir el origen del mundo a la colisión fortuita de átomos, al modo de Demócrito y Epicuro. Pero eso no significa que la causalidad final tenga puesto en la física. Además, Bacon no asignó a la metafísica una consideración de la causalidad final en el sentido aristotélico. La metafísica no era para él ni el estudio del ser en tanto que ser ni una contemplación de causas finales inmóviles; era el estudio de los más generales principios, o leyes, o "formas" del mundo material, y ese estudio se aborda con vistas a un fin práctico. Su concepción de la filosofía era naturalista y materialista. Eso no significa que Bacon afirmase el ateísmo o que negase que el hombre posee un alma espiritual e inmortal. Lo que significa es que él excluía de la filosofía toda consideración del ser espiritual. El filósofo puede ser capaz de mostrar que existe una Causa primera; pero no puede decir cosa alguna acerca de la naturaleza de Dios, la consideración de la cual corresponde a la teología. De un modo similar, el tema de la inmortalidad no es de los que pueden ser tratados filosóficamente. Bacon hace así una tajante distinción entre teología y filosofía, no simplemente en el sentido de que hiciese una distinción formal entre ellas, sino también en el sentido de que concedió plena libertad a una interpretación materialista y mecanicista de la Naturaleza. El filósofo se interesa por lo que es material y puede ser considerado desde un punto de vista mecanicista y naturalista. Aun cuando Bacon hablase ocasionalmente de la teología natural, por ejemplo, en términos más o menos tradicionales, está claro que la verdadera dirección de su pensamiento apuntaba a la relegación de lo inmaterial a la esfera de la fe. Además, aunque conservase el término aristotélico "filosofía primera", no lo entendió en el sentido en que lo entendía Aristóteles; para Bacon, filosofía primera era el estudio de los axiomas que son comunes a las diferentes ciencias, y de diversos conceptos "trascendentales" considerados en sus relaciones a las ciencias físicas. En un sentido amplio, la concepción baconiana de filosofía era de carácter positivista, siempre que eso no se entienda en el sentido de que rechazase la teología como una fuente de conocimiento.

4. Paso ahora a la segunda parte de la *Instauratio magna,* que está representada por el *Novum organum sive indicia vera de interpretatione naturae*. En esa obra se revela del modo más claro la actitud filosófica de Bacon. "Conocimiento y poder humano vienen a ser lo mismo", porque "la naturaleza solamente puede ser conquistada si se la obedece".[18] El propósito de la ciencia es la extensión y ampliación del dominio de la raza humana sobre la naturaleza; pero eso solamente puede lograrse mediante un verdadero conocimiento de la naturaleza; no podemos obtener efectos sin un conocimiento exacto de las causas. Las ciencias que ahora posee el hombre, dice Bacon,[19] son inútiles para conseguir efectos prácticos *(ad inventionem*

18. 1, 3.
19. 1, 11.

operum), y nuestra lógica actual es inútil para el propósito de establecer ciencias. "La lógica en uso tiene mayor valor para establecer y convertir en permanentes los errores basados en concepciones vulgares que para descubrir la verdad; de modo que es más nociva que útil".[20] El silogismo consta de proposiciones y las proposiciones constan de palabras, y las palabras expresan conceptos. Así, si los conceptos son confusos y resultantes de una abstracción apresurada, nada de lo que se construya sobre ellos será seguro. Nuestra única esperanza se encuentra en una verdadera *inducción*.[21] Hay dos caminos para indagar y encontrar la verdad.[22] En primer lugar, la mente puede proceder, desde lo sensible y desde la percepción de lo particular, a los axiomas más generales, y deducir de éstos las proposiciones menos generales. En segundo lugar puede proceder, desde lo sensible y la percepción de lo particular, a axiomas inmediatamente alcanzables, y luego, gradual y pacientemente, a axiomas más generales. El primero de esos dos caminos es conocido y empleado; pero es insatisfactorio, porque lo particular no se examina con suficiente exactitud, cuidado y comprensividad, y porque la mente salta desde una base insuficiente a axiomas y conclusiones generales. Es un camino que ha producido *anticipationes naturae*, generalizaciones temerarias y prematuras. El segundo camino, que hasta ahora no ha sido ensayado, es el verdadero camino. La mente procede, a partir de un examen cuidadoso y paciente de las realidades particulares, a la *interpretatio naturae*.

Bacon no niega, pues, que antes de él haya sido conocida y empleada alguna especie de inducción. Lo que él censuraba era la generalización temeraria y precipitada, falta de apoyo en una firme base en la experiencia. La inducción comienza con la operación de los sentidos, pero requiere la cooperación de la mente, aunque la actividad de la mente debe ser controlada por la observación. Es posible que faltase a Bacon una idea adecuada del papel e importancia de la hipótesis en el método científico; pero vio claramente que el valor de conclusiones basadas en la observación depende del carácter de esa observación. Eso le llevó a decir que es inútil tratar de injertar lo nuevo en lo viejo; tenemos que empezar de nuevo, desde el comienzo.[23] Bacon no acusa a aristotélicos y escolásticos de olvidar por completo la inducción, sino de darse demasiada prisa en generalizar y sacar conclusiones. Él pensaba que se habían preocupado de la coherencia lógica, de asegurar que sus conclusiones se siguiesen de sus premisas de la forma debida, más que de dar un fundamento seguro a las premisas de cuya verdad dependen las conclusiones. Dice de los lógicos[24] que "apenas parecen haber concedido una seria consideración a la inducción; pasan sobre ésta sin más que una breve mención, y se precipitan a las fórmulas de la 'disputatio' ".

20. *Novum organum*, 1, 12.
21. 1, 14.
22. 1, 19 y ss.
23. 1, 31.
24. *Instauratio magna, distributio operis.*

Él, en cambio, rechaza el silogismo, sobre la base de que la inducción debe originarse en la observación de las cosas, en hechos o acontecimientos particulares, y atenerse a éstos tan estrictamente como sea posible. Los lógicos vuelan en seguida a los principios más generales, y deducen conclusiones por vía silogística. Ese procedimiento se admite como muy útil para propósitos de "disputación"; pero es inútil para propósitos de ciencia natural y práctica. "Y, así, el orden de la demostración se invierte"; [25] en la inducción procedemos en dirección opuesta a la de la deducción.

Puede parecer que la insistencia de Bacon en los fines prácticos de la ciencia inductiva podía más bien animar a sacar conclusiones precipitadas. Al menos no era ésa la intención de Bacon. Él condena [26] el deseo "irrazonable y pueril" de lanzarse a los resultados, lo cual "hace más difícil la carrera". En otras palabras, el establecimiento de leyes científicas mediante el empleo paciente del método inductivo ha de procurar mayor luz a la mente y resultar de mayor utilidad a la larga que las verdades particulares sin coordinación, por mucho que éstas puedan parecer inmediatamente prácticas.

Para el logro de un conocimiento cierto de la naturaleza no es tan fácil o simple como puede parecer al oírlo, porque la mente humana se encuentra influida por preconceptos y prejuicios que fuerzan nuestra interpretación de la naturaleza y falsean nuestros juicios. Es necesario, pues, prestar atención a los "ídolos y falsas nociones" que inevitablemente ejercen su influencia sobre la mente humana y hacen difícil el logro de la ciencia, a menos que se tenga consciencia de ellos y se esté advertido contra ellos. De ahí la famosa doctrina baconiana de los "ídolos".[27] Hay cuatro tipos principales: los ídolos de la tribu, los ídolos de la caverna o madriguera, los ídolos de la plaza del mercado y los ídolos del teatro. "La doctrina de los ídolos es a la interpretación de la naturaleza como la doctrina de los argumentos sofísticos es a la lógica común".[28] Lo mismo que es útil al dialéctico silogístico tener conocimiento de la naturaleza de los argumentos sofísticos, es útil al científico o filósofo de la naturaleza tener conocimiento de la de los ídolos de la mente humana, para estar en guardia contra su influencia.

Los "ídolos de la tribu" *(idola tribus)* son aquellos errores la tendencia a los cuales es inherente a la naturaleza humana, y que dificultan el juicio objetivo. Por ejemplo, el hombre es propenso a satisfacerse con aquel aspecto de las cosas que impresiona a los sentidos. Aparte del hecho de que esa tendencia es responsable de que se descuide la investigación en la naturaleza de aquellas cosas que, como el aire o los "espíritus animales", no son directamente observables, "los sentidos son en sí mismos débiles y desorientadores". Para la interpretación científica de la naturaleza no es suficiente apoyarse en los sentidos, ni siquiera cuando éstos son complementados con

25. *Instauratio magna, distributio operis.*
26. *Ibid.*
27. *Novum organum,* 1, 38-68.
28. *Ibid.,* 1, 40.

el uso de instrumentos; son también necesarios experimentos adecuados. Del mismo modo, la mente humana es propensa a confiar en aquellas ideas que alguna vez se recibieron y creyeron, o que son agradables a ella, y a pasar por alto o rechazar casos que son contrarios a creencias recibidas o acariciadas. La mente humana no está inmune de la influencia de la voluntad y los afectos, "porque lo que a un hombre le gustaría que fuese verdadero, eso tiende a creer". Además, la mente humana es propensa a dejarse llevar a abstracciones, y tiende a concebir como constante lo que en realidad está cambiando o en flujo. Bacon llama así la atención sobre el peligro de confiar en las apariencias, en los datos de los sentidos no probados ni sometidos a crítica; sobre el fenómeno del "pensamiento optimista" y sobre la tendencia de la mente a confundir las abstracciones con cosas. También llama la atención sobre la tendencia del hombre a interpretar la naturaleza antropomórficamente. El hombre ve fácilmente en la naturaleza causas finales "que proceden de la naturaleza del hombre más bien que de la del universo". Sobre esta materia puede recordarse lo que dice en su ofra *Of the Advancement of Learning*[29] a propósito de la introducción de las causas finales en la física. "Porque decir que las pestañas son como un seto o tapia para la vista, o que la firmeza de las pieles y cueros de los seres vivos es para defender a éstos de los extremos de calor y frío, o que las nubes son para regar la tierra", es "impertinente" en física. Tales consideraciones "detienen y anclan el barco de modo que no lleve adelante su navegación, y han conseguido que la indagación de las causas físicas haya sido descuidada y pasada en silencio". Aunque Bacon dice, como ya hemos visto, que la causalidad final "está bien indagada y acogida en la metafísica", es suficientemente claro en cuanto a que él veía la clase de ideas que acabamos de mencionar como ejemplos de la tendencia del hombre a interpretar la actividad de la naturaleza por analogía con la actividad finalista humana.

Los "ídolos de la caverna" *(idola specus)* son los errores peculiares a cada individuo, consecuencia de su temperamento, educación, lecturas e influencias especiales que han pesado sobre él como individuo. Esos factores le llevan a interpretar los fenómenos según el punto de vista de su propia madriguera o caverna. "Porque cada uno tiene (además de las aberraciones de la naturaleza humana en general) una cierta cueva o caverna propia, que rompe y falsea la luz de la naturaleza". El lenguaje de Bacon recuerda intencionadamente la parábola platónica de la caverna en la *República.*

Los "ídolos de la plaza del mercado" *(idola fori)* son errores debidos a la influencia del lenguaje. Las palabras utilizadas en el lenguaje común describen las cosas según son comúnmente concebidas; y cuando una mente aguda ve que el análisis comúnmente aceptado de las cosas es inadecuado, el lenguaje puede obstaculizar la expresión de un análisis más adecuado. A veces se emplean palabras sin que haya cosas que les correspondan.

29. 2.

Bacon presenta ejemplos como *fortuna* y *primum mobile*. A veces se emplean palabras sin un concepto claro de lo que denotan, o sin un significado comúnmente reconocido. Bacon utiliza como ejemplo la palabra "húmedo" *(humidum)*, que puede referirse a diversas clases de cosas, o cualidades, o acciones.

Los "ídolos del teatro" *(idola theatri)* son los sistemas filosóficos del pasado, que no pasan de ser piezas teatrales que representan mundos irreales de creación humana. En general, hay tres tipos de falsa filosofía. En primer lugar está la filosofía "sofística", cuyo representante principal es Aristóteles, que corrompió con su dialéctica la filosofía natural. En segundo lugar está la filosofía "empírica", basada en pocas observaciones estrechas y oscuras. Los químicos son aquí los principales culpables: Bacon menciona la filosofía de William Gilbert, autor de un *De magnete* (1600). En tercer lugar está la filosofía "supersticiosa", caracterizada por la introducción de consideraciones teológicas. Los pitagóricos se dejaron llevar a esa clase de error, y, de una manera más sutil y peligrosa, Platón y los platónicos.

Aliadas y apoyo de los "ídolos" son las malas demostraciones: "la mejor demostración, con mucho, es la experiencia".[30] Pero es necesario hacer una distinción. La mera experiencia no es suficiente: puede compararse a un hombre que va tanteando su camino en las tinieblas y agarrándose a todo lo que se le ofrece, con la esperanza de que eventualmente acertará la dirección. La verdadera experiencia es planeada: puede compararse a la actividad de un hombre que primero enciende una lámpara y ve claramente el camino.[31] No es cuestión simplemente de multiplicar los experimentos, sino de "avanzar en un proceso ordenada y metódicamente inductivo".[32] La verdadera inducción no es tampoco lo mismo que la *inductio per enumerationem simplicem*, que es "pueril", y lleva a conclusiones precarias a las que se llega sin suficiente examen y, a menudo, con una total desconsideración de los casos negativos.[33] Bacon parece haber pensado, equivocadamente, que la única forma de inducción conocida por los aristotélicos era la inducción completa o inducción "por simple enumeración", en la que no se hace esfuerzo alguno por descubrir una verdadera conexión causal. Pero es innegable que el tema del método inductivo había sido considerado insuficientemente.

¿Cuál es, pues, la verdadera inducción, positivamente considerada? El poder humano se dirige a, o consiste en, ser capaz de engendrar una nueva forma en una naturaleza dada. De ahí se sigue que la ciencia humana se dirige al descubrimiento de las formas de las cosas.[34] "Forma" no denota aquí la causa final; la forma o causa formal de una naturaleza determinada

30. *Novum organum*, 1, 70.
31. 1, 83.
32. 1, 100.
33. 1, 105.
34. 2, 1.

es tal que "dada la forma, se sigue infaliblemente la naturaleza".[35] Es la ley que constituye a esa naturaleza. "Y así, la forma del calor o la forma de la luz es lo mismo que la ley del valor o la ley de la luz".[36] Dondequiera que el calor se manifieste, la realidad que se manifiesta es fundamentalmente la misma, aun cuando las cosas en que se manifieste sean heterogéneas; y descubrir la ley que gobierna esa manifestación del calor es descubrir la forma del calor. El descubrimiento de esas leyes o formas deberá aumentar el poder humano. Por ejemplo, el oro es una combinación de diversas cualidades o naturalezas, y quienquiera que llegara a conocer las formas o leyes de esas diversas cualidades o naturalezas podría producirlas en otro cuerpo; y eso tendría infaliblemente como consecuencia la transformación de aquel cuerpo en oro.[37]

El descubrimiento de formas en ese sentido, es decir, de las formas o leyes eternas e inmutables, pertenece, sin embargo, a la metafísica, a la que, como ya se ha dicho, corresponde propiamente la consideración de las "causas formales". La física se interesa por las causas eficientes, o por la investigación de cuerpos concretos en sus operaciones naturales, más bien que por la posible transformación de un cuerpo en otro mediante un conocimiento de las formas o naturalezas simples. El físico ha de investigar "cuerpos concretos, tal como se encuentran en el curso ordinario de la naturaleza".[38] Ha de investigar lo que Bacon llama el *latens processus,* el proceso de cambio que no es inmediatamente observable, sino que necesita ser descubierto. "Por ejemplo, en toda generación y transformación de cuerpos debe indagarse lo que se pierde y desaparece, lo que permanece y lo que es añadido; lo que se dilata y lo que se contrae; lo que se une y lo que se separa; lo que continúa y lo que se interrumpe; lo que impulsa y lo que obstaculiza; lo que domina y lo que sucumbe; y muchas cosas más. Ni hay que investigar esas cosas solamente en la generación y transformación de cuerpos, sino también en todas las alteraciones y movimientos..." [39] El proceso del cambio natural depende de factores que no son inmediatamente observados por los sentidos. El físico investigará también lo que Bacon llama el *latens schematismus,* la estructura interna de los cuerpos.[40] "Pero la cosa no se reducirá a ese propósito a los átomos, que presuponen el vacío y la materia inmutable, cosas ambas que son falsas, sino a verdaderas partículas cuya existencia pueda comprobarse".[41]

Tenemos, así, la investigación de las formas eternas e inmutables de las naturalezas simples, que constituye la metafísica, y la investigación de las causas eficiente y material, y del *latens processus* y el *latens schematismus*

35. *Novum organum,* 2, 4.
36. 1, 17.
37. 2, 5.
38. *Ibid.*
39. 2, 6.
40. 2, 7.
41. 2, 8.

(todo lo cual se refiere al "curso común y ordinario de la naturaleza, no a las leyes fundamentales y eternas"), que constituye la física.[42] Pero tanto la metafísica como la física tienen por propósito aumentar el poder del hombre sobre la naturaleza; y éste no puede alcanzarse plenamente sin un conocimiento de las formas últimas.

El problema de la inducción es, pues, el problema del descubrimiento de las formas. Hay dos distintas etapas. Está, en primer lugar, la "educción" de axiomas a partir de la experiencia; y, en segundo lugar, la deducción o derivación de nuevos experimentos a partir de los axiomas. En un lenguaje más moderno diríamos que primeramente ha de formarse una hipótesis sobre la base de los hechos de experiencia, y luego han de deducirse de la hipótesis observaciones que verificarán el valor de la hipótesis. Eso significa, dice Bacon, que la tarea primaria consiste en preparar "una historia natural y experimental suficiente y buena" basada en los hechos.[43] Supongamos que alguien desea descubrir la forma del calor. Primero de todo debe construir una lista de casos en que esté presente el calor *(instantiae convenientes in natura calidi)*; por ejemplo, los rayos del sol, el encenderse la chispa en el pedernal, el interior de los animales. Tendremos entonces una *tabula essentiae et praesentiae*.[44] Después de eso deberá hacerse una lista de casos que sean lo más parecidos posible a los anteriores, pero en los cuales el calor esté, no obstante, ausente. Por ejemplo, "el sentido del acto no encuentra calientes los rayos de la luna, de las estrellas y de los cometas".[45] De ese modo se tendrá construida una *tabula declinationis sive absentiae in proximo*. Finalmente debe hacerse lo que Bacon llama una *tabula graduum*, o *tabula comparativae*, con casos en los que la naturaleza cuya forma está siendo investigada está presente en grados diversos.[46] Por ejemplo, el calor de los animales aumenta con el ejercicio o con la fiebre. Una vez construidas esas tablas comienza realmente la labor de la inducción. Al comparar los casos podemos descubrir qué es lo que está siempre presente cuando una naturaleza dada (por ejemplo, el calor) está presente; qué es lo que está siempre ausente cuando ésta está ausente; y qué es lo que varía en correspondencia con las variaciones de esa "naturaleza".[47] Ante todo, podremos excluir (como forma de la naturaleza dada) lo que no está presente en algún caso en que aquella naturaleza está presente, o lo que está presente en algún caso en que aquella naturaleza está ausente, o lo que no varía en correspondencia con las variaciones de dicha naturaleza. Ése es el proceso de *reiectio* o *exclusio*.[48] Pero eso no hace sino poner los cimientos de la verdadera inducción, que no se completa hasta que se llega

42. *Novum organum*, 2, 9.
43. 2, 10.
44. 2, 11.
45. 2, 12.
46. 2, 13.
47. 2, 15.
48. 2, 16-18.

a una afirmación positiva.[49] Se llega a una afirmación positiva provisional al comparar las "tablas" positivas; y Bacon llama a esa afirmación provisional una *permissio intellectus,* o *interpretatio inchoata,* o *vindemiatio prima.*[50] Tomando como ejemplo el calor, Bacon encuentra su forma en el movimiento, o, más exactamente, en el *motus expansivus, cohibitus, et nitens per partes minores,* movimiento expansivo y refrenado que hace su camino por las partes más pequeñas.

Sin embargo, para convertir en cierta la afirmación provisional han de emplearse otros medios; y el resto del *Novum organum*[51] está dedicado al primero de ellos, lo que Bacon llama la vía de *praerogativae instantiarum,* casos o ejemplos privilegiados. Una clase de casos privilegiados es la de los casos únicos, *instantiae solitariae.* Son los casos en que la naturaleza investigada se encuentra en cosas que nada tienen en común, salvo su participación en dicha naturaleza. El plan del *Novum organum* prevé que después de tratar de los casos privilegiados Bacon pasaría a tratar primeramente de otras siete "ayudas al entendimiento" en la verdadera y perfecta inducción, y, luego, de los *latentes processus* y *latentes schematismi* de la naturaleza. Pero, en realidad, Bacon no pasó de su tratamiento de los casos privilegiados.

En la *Nova Atlantis,* que es también una obra inacabada, Bacon describe una isla en la que está situada la Casa de Salomón, un instituto consagrado al estudio y contemplación de las "obras y criaturas de Dios". Bacon se informa de que "el propósito de nuestra fundación es el conocimiento de las causas y movimientos y virtudes internas de la naturaleza, y la mayor extensión posible de los límites del poder humano". Entonces le relatan las investigaciones e inventos del instituto, entre los que figuran los submarinos y los aeroplanos. Es ésa una buena ilustración de la convicción baconiana relativa a la función práctica de la ciencia. Pero aunque él mismo llevó a cabo experimentos, no puede decirse que contribuyese mucho personalmente a la realización de sus sueños. Es cierto que se esforzó en encontrar un patrón idóneo y bien dispuesto que dotase un instituto científico del tipo que él había soñado, aunque no tuvo éxito. Pero no hay que considerar esa inmediata falta de éxito como un índice de que las ideas de Bacon careciesen de importancia, ni aún menos de que fuesen necias. Los escolásticos, y, en general, los metafísicos pondrán mucho más énfasis que Bacon en la "contemplación" (en el sentido aristotélico) y le concederán un valor mucho mayor; pero la insistencia de Bacon en la función práctica de la ciencia, o de lo que él llamaba "filosofía experimental" fue heraldo de un movimiento que ha culminado en la moderna civilización técnica, hecha posible por los laboratorios e institutos de investigación y ciencia aplicada que Bacon imaginó. Él atacó con vehemencia a las universidades inglesas, para las

49. *Novum organum,* 2, 19.
50. 2, 20.
51. 2, 21 y ss.

cuales, en su opinión, "ciencia" significaba, en el mejor de los casos, mera erudición, y, en el peor, mero jugar con palabras y términos oscuros, y se consideró a sí mismo, con su idea del conocimiento fecundo, como el heraldo de una nueva era. Así lo era, en verdad. Ha habido una fuerte tendencia a despreciar a Francis Bacon y a minimizar su importancia; pero la influencia de sus escritos fue considerable, y la perspectiva que representó ha arraigado profundamente en la mentalidad occidental. Quizás es perfectamente apropiado, si puede decirse así sin exponerse a malas interpretaciones, que el estudio sistemático y valorativo más reciente de su filosofía sea obra de un americano. Por mi parte, encuentro inadecuada la perspectiva de Bacon si se la considera como una filosofía completa; pero no veo cómo puede negarse legítimamente su importancia o su significación. Si se le considera como un metafísico o como un epistemólogo, apenas resiste una comparación favorable con los principales filósofos del período clásico moderno; pero si se le considera como el heraldo de una era científica, tiene asegurado su puesto relevante.

Una de las razones por las que Bacon ha sido despreciado es, desde luego, el que no supiera conceder a las matemáticas la importancia que actualmente poseen en la física. Y creo que sería difícil que ni el más ardiente admirador de Bacon sostuviera con éxito que éste tuvo una adecuada comprensión de la clase de obra que estaba siendo realizada por los científicos más destacados de su propio tiempo. Además, según Bacon, el recto uso del método inductivo pondría a todos los entendimientos más o menos al mismo nivel, ya que "no se deja mucho a la agudeza y fuerza de talento".[52] Es difícil, dice, dibujar un círculo perfecto sin un compás, pero, con un compás, cualquiera puede hacerlo. Una comprensión práctica del verdadero método inductivo cumple una función análoga a la del compás. Fue una debilidad en Bacon que no llegara a reconocer que existe el genio científico, y que su papel no puede ser adecuadamente suplido por la utilización de un método casi mecánico. No hay duda de que Bacon desconfiaba del empleo ilegítimo de la imaginación y la fantasía en la ciencia, y tenía razón en eso; pero hay una diferencia considerable entre el gran científico que idea una hipótesis fecunda y el hombre que es capaz de hacer experimentos y observaciones cuando se le han trazado las líneas de su trabajo.

Por otra parte, Bacon no estuvo en modo alguno ciego para el uso de la hipótesis en la ciencia, aunque no concediese suficiente importancia a la deducción científica. En todo caso, las deficiencias en la concepción baconiana del método no deben impedirnos atribuirle todo su mérito por haberse dado cuenta del hecho de que se necesitaba un "nuevo órgano", a saber, una lógica desarrollada del método inductivo. No solamente reconoció la necesidad e hizo un serio intento de satisfacerla, sino que también anticipó mucho de lo que su sucesor en esa materia iba a decir en el siglo XIX. Hay,

52. *Novum organum*, 1, 61.

desde luego, considerables diferencias entre la filosofía de Bacon y la de John Stuart Mill. Bacon no era un empirista en el sentido en que lo fue Mill, puesto que creía en "naturalezas" y en leyes naturales fijas; pero sus sugerencias a propósito del método inductivo contienen esencialmente los cánones formulados más tarde por Mill. Es posible que Bacon no hiciese un estudio muy profundo de los presupuestos de la inducción. Pero si la inducción requiere una "justificación", tampoco Mill la proporcionó. Es evidente que Bacon no resolvió todos los problemas de la inducción, ni hizo una sistematización lógica final y adecuada del método científico; pero sería absurdo esperar o pedir que lo hubiera hecho. Con todos sus defectos, el autor del *Novum organum* ocupa uno de los puestos más importantes en la historia de la lógica inductiva y de la filosofía de la ciencia.

Capítulo XX

FILOSOFÍA POLÍTICA

Observaciones generales. — Nicolás Maquiavelo. — Santo Tomás Moro. — Richard Hooker. — Jean Bodin. — Joannes Althusius. — Hugo Grocio.

Hemos visto que el pensamiento político al final de la Edad Media se movía aún, en buena medida, dentro de la estructura general de la teoría política medieval. En la filosofía política de Marsilio de Padua podemos discernir ciertamente una fuerte tendencia a la exaltación de la autosuficiencia del Estado y a la subordinación de la Iglesia al Estado; pero la perspectiva general de Marsilio, como la de otros pensadores afines, estaba bajo la influencia del común disgusto medieval por el absolutismo. El movimiento conciliar aspiraba a la constitucionalización del gobierno de la Iglesia; y ni Ockham ni Marsilio habrían abogado por el absolutismo monárquico dentro del Estado. Pero en los siglos XV y XVI observamos el desarrollo del absolutismo político; y ese cambio histórico tuvo naturalmente su reflejo en la teoría política. En Inglaterra contemplamos la aparición del absolutismo de los Tudor, que se inició en el reinado de Enrique VII (1485-1509), el cual supo establecer el poder monárquico centralizado al terminar la guerra de las Dos Rosas. En España, el matrimonio de Fernando e Isabel (1469) reunió los reinos de Aragón y Castilla y puso los fundamentos para el desarrollo del absolutismo español, que alcanzó su culminación, por lo que respecta a la gloria imperialista, en el reinado de Carlos V (1516-56), que fue coronado emperador en 1520, y abdicó en 1556 en favor de Felipe II (muerto en 1598). En Francia, la guerra de los Cien Años constituyó un revés para el desarrollo de la unidad nacional y la consolidación del poder central; pero cuando, en 1439, los Estados accedieron a los impuestos directos de la corona con el fin de sostener un ejército permanente, los fundamentos del absolutismo quedaron puestos. Cuando Francia salió de la guerra de los Cien Años en 1453, estaba abierto el camino para el establecimiento de la monarquía absoluta, que se prolongó hasta la época de la Revolución. Tanto en Inglaterra, donde el absolutismo fue relativamente de corta duración, como en Francia, donde disfrutó de larga vida, la clase en crecimiento de los comerciantes

favoreció la centralización del poder a expensas de la nobleza feudal. El crecimiento del absolutismo significó la decadencia de la sociedad feudal. Significó también la inauguración de un período de transición entre las concepciones medieval y "moderna" del Estado y la soberanía. Pero podemos dejar aquí fuera de consideración posteriores desarrollos; lo que ahora nos interesa es el Renacimiento; y el período del Renacimiento fue el período en que el absolutismo monárquico apareció de una manera obvia.

Eso no significa, desde luego, que en el período renacentista no hubiera otras teorías políticas que las del despotismo monárquico. Católicos y protestantes eran unánimes en considerar el ejercicio del poder soberano como limitado por Dios. Por ejemplo, el famoso escritor anglicano Richard Hooker estuvo muy influido por la idea medieval de la división de la ley en eterna, natural y positiva, y un teólogo católico como Suárez insistió vigorosamente en el carácter inmutable de la ley natural y en la inabrogabilidad de los derechos naturales. La teoría del derecho divino de los reyes, tal como fue propuesta por William Barclay en su *De regno et regali potestate* (1600), por Jacobo I en sus *Three Laws of Free Monarchies*, y por sir Robert Filmer en su *Patriarcha* (1680), no fue tanto un reflejo teorético del absolutismo práctico como una tentativa de apoyar un absolutismo disputado y pasajero. Eso es especialmente verdad en el caso de la obra de Filmer, que iba dirigida en gran parte contra adversarios del absolutismo real, tanto católicos como protestantes. La teoría del derecho divino de los reyes no fue realmente, ni mucho menos, una teoría filosófica. Filósofos como el calvinista Althusius y el católico Suárez no consideraban la monarquía como única forma legítima de gobierno. La teoría del derecho divino de los reyes fue, en verdad, un fenómeno pasajero, y estaba grandemente expuesta al tipo de ridículo con que fue tratada por John Locke.

Pero aunque la consolidación del poder centralizado y el incremento del absolutismo real no suponían necesariamente la aceptación del absolutismo en el plano de la teoría política, eran en sí mismos expresión del sentimiento de la necesidad de unidad en las cambiantes circunstancias económicas e históricas. Y esa necesidad de unidad se reflejó igualmente en la teoría política. Se reflejó notablemente en la filosofía política y social de Maquiavelo, el cual, viviendo en la dividida y desunida Italia del Renacimiento, era particularmente sensible a la necesidad de unidad. Si eso le condujo, en un aspecto de su filosofía, a subrayar el absolutismo monárquico, el énfasis puesto en ello no se debió a ilusión alguna a propósito del derecho divino de los reyes, sino a su convicción de que una unidad política fuerte y estable solamente podía asegurarse por ese camino. De modo parecido, cuando en una fecha posterior Hobbes defendió el absolutismo centralizado, en la forma de gobierno monárquico, no lo hizo así por una creencia en el derecho divino de los monarcas o en el carácter divino del principio de legitimidad, sino porque creía que la cohesión de la sociedad y la unidad nacional se aseguraría de la mejor manera por ese medio. Además tanto Maquiavelo como Hobbes creían

en el fundamental egoísmo de los individuos; y una consecuencia natural de esa creencia es la convicción de que solamente un poder central fuerte y sin freno es capaz de contener y superar las fuerzas centrífugas que tienden a la disolución de la sociedad. En el caso de Hobbes, cuya filosofía será considerada en el próximo volumen de esta *Historia de la Filosofía,* la influencia de su sistema en general sobre su teoría política en particular deberá también ser tenida en cuenta.

El desarrollo del absolutismo real en Europa era también, desde luego, un síntoma del desarrollo de la conciencia nacional, y un estímulo para la misma. La aparición de los Estados nacionales produjo de modo natural una reflexión sobre la naturaleza y bases de la sociedad política más prolongada que la que pudo tener lugar, a propósito de ese tema, durante la Edad Media. En el caso de Althusius encontramos un empleo de la idea de contrato que iba a jugar un papel muy destacado en la teoría política posterior. Todas las sociedades, según Althusius, dependen del contrato, al menos en la forma de convenio tácito, y el Estado es uno de los tipos de sociedad. Igualmente, el gobierno descansa en un convenio o contrato, y el soberano tiene que satisfacer una confianza. Esa teoría del contrato fue aceptada también por Grocio, y desempeñó un papel en las filosofías políticas de los jesuitas Mariana y Suárez. Indudablemente la teoría puede ser utilizada de maneras diferentes y con distintos propósitos. Así, Hobbes la utilizó para defender el absolutismo, mientras que Althusius la empleó en defensa de la convicción de que la soberanía política tiene necesariamente que ser limitada. Pero en sí misma la teoría no supone una concepción particular en cuanto a la forma de gobierno, aunque la idea de promesa, o convenio, o contrato, como base de la sociedad política organizada y del gobierno, parece poner de relieve la base moral y las limitaciones morales del gobierno.

El desarrollo del absolutismo condujo naturalmente a nuevas reflexiones sobre la ley natural y los derechos naturales. En esa materia los pensadores católicos y los protestantes fueron unánimes en continuar más o menos la actitud medieval típica. Creían que existe una ley natural inmutable, que obliga a todos los soberanos y a todas las sociedades, y que esa ley es el fundamento de ciertos derechos naturales. Así, la apelación a los derechos naturales iba unida a la creencia en la limitación del poder soberano. Incluso Bodin, que escribió sus *Six livres de la république* con la intención de reforzar el poder real, que consideraba necesario en las circunstancias históricas, tenía no obstante una firme creencia en la ley natural y en los derechos naturales, particularmente en los derechos de la propiedad privada. Por lo que a eso respecta, ni siquiera los defensores del derecho divino de los reyes imaginaban que el monarca tuviera títulos para dejar de tener en cuenta la ley natural; en realidad, habría constituido una contradicción que imaginasen tal cosa. La teoría de la ley natural y de los derechos naturales no podía afirmarse sin que implicase al mismo tiempo una limitación en el ejercicio del poder político; pero no suponía una aceptación de la democracia.

La Reforma suscitó de un modo natural nuevos temas en la esfera de la teoría política, o, al menos, puso esos temas a una nueva luz y los hizo, en ciertos aspectos, más agudos. Los temas destacados fueron, desde luego, la relación de la Iglesia con el Estado y el derecho de resistencia al soberano. El derecho de resistencia a un tirano había sido reconocido por filósofos medievales, que tenían un sólido sentido de la ley; y era perfectamente natural encontrar esa idea perpetuada en la teoría política de un filósofo y teólogo católico como Suárez. Pero las circunstancias concretas en aquellos países que fueron afectados por la Reforma colocaron el problema a una luz nueva. Del mismo modo, el problema de la relación de la Iglesia con el Estado tomó una forma nueva en las mentes de los que no entendían por "Iglesia" el cuerpo supranacional cuya cabeza es el papa, como vicario de Cristo. Pero no puede sacarse la conclusión de que hubiese, por ejemplo, una concepción protestante claramente definida sobre el derecho a la resistencia, o una concepción protestante claramente definida de la relación de la Iglesia al Estado. La situación era demasiado complicada para permitir semejantes concepciones protestante definidas. A consecuencia del curso realmente tomado por la historia religiosa, encontramos diferentes grupos y cuerpos de protestantes que adoptaban diferentes actitudes ante esos problemas. Además, el curso de los acontecimientos llevaba a veces a miembros de una misma confesión a adoptar actitudes divergentes en distintos momentos o lugares.

Tanto Lutero como Calvino condenaron la resistencia al soberano; pero la actitud de sumisión y obediencia pasiva se asoció con el luteranismo, no con el calvinismo. La razón de eso está en que en Escocia y en Francia los calvinistas estuvieron de punta con el gobierno. En Escocia, John Knox defendió tenazmente la resistencia al soberano en nombre de la reforma religiosa, y en Francia los calvinistas produjeron una serie de obras con el mismo tema. La más conocida de esas obras, *Vindiciae contra tyrannos* (1579), de autor incierto, presentaba la opinión de que hay dos contratos o convenios, uno entre pueblo y soberano, y el otro entre el pueblo junto con el soberano y Dios. El primero de esos contratos crea el Estado; el segundo hace de la comunidad un cuerpo religioso o Iglesia. La idea de ese segundo contrato permitía al autor mantener el derecho del pueblo no sólo a la resistencia al gobernante que intenta obligar a una religión falsa, sino también a hacer presión sobre un gobernante "herético".

Así pues, debido a circunstancias históricas, algunos grupos protestantes parecían, a quienes favorecían la idea de la sumisión al gobernante en materias religiosas, afines a los católicos; es decir, parecían mantener no solamente la distinción Iglesia-Estado, sino la superioridad de la primera sobre el segundo. Y en cierta medida así era, en verdad. Cuando el poder eclesiástico se combinaba con el poder secular, como cuando Calvino gobernaba en Ginebra, todo se reducía a predicar la obediencia al soberano en materias religiosas; pero en Escocia y Francia tenía lugar una situación diferente. John Knox se vio obligado a apartarse de la actitud de Calvino, y los calvi-

nistas de Escocia no se consideraron ni mucho menos obligados a someterse a un soberano "herético". Cuando, en Francia, el autor de *Vindiciae contra tyrannos* introdujo la idea del contrato, lo hizo así para encontrar un fundamento para la resistencia hugonote colectiva, y, en última instancia, para hacer presión sobre gobernantes impíos; no para defender el "juicio privado", o el individualismo, o la tolerancia. Los calvinistas, a pesar de su aguda hostilidad a la religión católica, aceptaban no solamente la idea de revelación, sino también la de invocar la ayuda del poder civil para imponer con carácter oficial la religión en la que creían.

La Reforma condujo así a la posición del perenne problema de la relación de Iglesia y Estado en un nuevo contexto histórico; pero, por lo que respecta a los calvinistas, hubo al menos cierta semejanza entre la solución que ellos dieron al problema y la dada por los pensadores católicos. El erastianismo, o subordinación de la Iglesia al Estado, fue ciertamente una solución diferente; pero ni calvinistas ni erastianos creyeron en la disociación de religión y política. Además, sería un error confundir las limitaciones puestas por los calvinistas al poder civil, o la subordinación erastiana de la Iglesia al Estado, con una afirmación de "democracia". Apenas sería posible llamar "demócratas" a los presbiterianos escoceses o a los hugonotes franceses, a pesar de sus ataques a sus respectivos monarcas, y el eratianismo podía combinarse con una creencia en el absolutismo de los reyes. Es verdad, sin duda, que aparecieron sectas y movimientos religiosos que favorecían lo que puede llamarse liberalismo democrático; pero yo estoy hablando de los dos reformadores más importantes, Lutero y Calvino, y de los efectos más importantes de los movimientos que ellos inauguraron. Lutero no fue siempre coherente, ni mucho menos, en su actitud ni en sus enseñanzas; pero su doctrina de la sumisión tendía a robustecer el poder del Estado. La enseñanza de Calvino habría tenido el mismo efecto, a no ser por circunstancias históricas que llevaron a una modificación de la actitud de Calvino por parte de los seguidores de éste, y al enfrentamiento de los calvinistas en ciertos países con el poder real.

2. Nicolás Maquiavelo (Niccolò Machiavelli, 1469-1527) es famoso por su actitud de indiferencia hacia la moralidad o inmoralidad de los medios empleados por el gobernante en la realización de sus fines políticos, que consisten en la conservación y aumento del poder. En *El príncipe* (1513), que Maquiavelo dirigió a Lorenzo, Duque de Urbino, menciona buenas cualidades como mantener la fidelidad y mostrar integridad, y observa luego que "no es necesario que un príncipe tenga todas las buenas cualidades que he enumerado, pero es muy necesario que parezca que las tenga".[1] Si el príncipe, dice Maquiavelo, posee y practica invariablemente esas buenas cualidades, éstas resultan nocivas, mientras que la apariencia de poseerlas es útil. Es buena cosa parecer ser clemente, fiel, humano, religioso y recto, y es buena

1. *El príncipe*, 18.

cosa serlo en realidad; pero al mismo tiempo el príncipe debería estar de tal manera dispuesto que supiese obrar de modo contrario cuando las circunstancias lo requiriesen. En resumen, en las acciones de todos los hombres, y especialmente de los príncipes, los resultados son lo que cuenta, y es por ellos por lo que el pueblo juzga. Si el príncipe tiene buen éxito en establecer y mantener su autoridad, los medios que emplee serán siempre calificados de honorables y serán aprobados por todos.

Se ha dicho que en *El príncipe* Maquiavelo se interesó simplemente por presentar la mecánica del gobierno, que prescindió de cuestiones morales y quiso simplemente formular los medios por los cuales el poder político puede ser establecido y mantenido. Indudablemente, eso es verdad. Pero subsiste el hecho de que evidentemente consideró que el gobernante tiene derecho a valerse de medios inmorales para la consolidación y conservación del poder. En los *Discursos* deja completamente en claro que, en su opinión, es legítimo en la esfera de la política utilizar un medio inmoral para alcanzar un fin bueno. Es verdad que el fin que Maquiavelo tiene presente es la seguridad y bienestar del Estado; pero, enteramente aparte del carácter inmoral del principio implicado de que el fin justifica los medios, se plantea la obvia dificultad de que las concepciones de lo que es un fin bueno pueden diferir. Si la moralidad ha de ser de ese modo subordinada a consideraciones políticas, no queda otra cosa que la posesión real del poder para evitar la anarquía política.

Eso no significa que Maquiavelo tuviese intención alguna de aconsejar la difusión de la inmoralidad. Era perfectamente consciente de que una nación moralmente degradada y decadente está condenada a la destrucción; él lamentaba la condición moral de Italia y tenía una sincera admiración por las virtudes cívicas del mundo antiguo. Ni creo que se tenga derecho a afirmar, sin cualificaciones o reservas, que rechazase explícitamente la concepción cristiana de la virtud en favor de una concepción pagana. Es perfectamente cierto que en los *Discursos* [2] dice que la exaltación cristiana de la humildad y el desprecio del mundo ha vuelto a los cristianos débiles y afeminados; pero a continuación dice que la interpretación de la religión cristiana como una religión de humildad y amor al sufrimiento es una interpretación errónea. Aun así, hay que admitir que una afirmación de esa especie, si se toma en el contexto de la perspectiva general de Maquiavelo, se acerca mucho a una repudiación explícita de la ética cristiana. Y si se tiene también en cuenta su doctrina del príncipe amoral, una doctrina en discordia con la consciencia cristiana, sea católica o protestante, es difícil dejar de admitir que la interpretación nietzscheana de Maquiavelo no carece de fundamento. Cuando, en *El príncipe*, [3] Maquiavelo observa que muchos hombres han pensado que los asuntos del mundo están irresistiblemente gobernados por la fortuna y

2 2, 2.
3. 25

por Dios, y cuando procede a decir que, aunque a veces se inclina a esa opinión, él considera que se puede resistir a la fortuna, y da a entender que la virtud consiste en resistir al poder que gobierna el mundo, es difícil evitar la impresión de que para él "virtud" significaba algo distinto a lo que significa para el cristiano. Maquiavelo admiraba la fuerza del carácter y la capacidad de conseguir los propios fines; en el príncipe admiraba la habilidad para lograr el poder y conservarlo; pero no admiraba la humildad ni tenía buena opinión de una aplicación universal de lo que Nietzsche llamaría "la moral del rebaño". Maquiavelo daba por supuesto que la naturaleza humana es fundamentalmente egoísta, e indicaba al príncipe dónde se encuentran sus intereses y cómo podría realizarlos. La verdad del caso es que Maquiavelo admiraba al poderoso sin escrúpulos pero hábil, tal como le observaba en la vida contemporánea, política o eclesiástica, o en los ejemplos históricos; lo que él hizo fue idealizar el tipo. Según creía, sólo por medio de hombres así podía asegurarse el buen gobierno en una sociedad corrompida y decadente.

Nuestra última afirmación ofrece la clave para el problema de la aparente discrepancia entre la admiración de Maquiavelo por la República romana, tal como se manifiesta en los *Discursos sobre los diez primeros libros de Tito Livio*, y la doctrina monárquica de *El príncipe*. En una sociedad corrompida y decadente en la que el egoísmo y maldad natural del hombre tienen abundantes oportunidades, donde la rectitud, la devoción al bien común y el espíritu religioso, están muertos o sumergidos por el libertinaje, la ilegalidad y la infidelidad, sólo un gobernante absoluto puede mantener unidas las fuerzas centrífugas y crear una sociedad fuerte y unificada. Maquiavelo estaba de acuerdo con los teóricos políticos del mundo antiguo en su creencia de que la virtud cívica depende de la ley; y consideraba que, en una sociedad corrupta, la reforma sólo es posible por la acción de un legislador todopoderoso. "Puede tenerse como una regla general que muy rara vez, o nunca, sucede que una república o reino sea bien ordenada en sus comienzos o completamente reformada en relación con sus antiguas instituciones si no es hecho así por un hombre. Es, pues, necesario que haya un hombre solo que establezca el método y de cuya mente dependa toda organización".[4] Así pues, para la fundación de un Estado o para la reforma del Estado se necesita un legislador absoluto; y, al decir eso, Maquiavelo pensaba primordialmente en los estados italianos contemporáneos, y en las divisiones políticas de Italia. Es la ley la que da nacimiento a aquella virtud o moralidad cívica que se requiere para un Estado fuerte y unificado, y la promulgación de la ley requiere un legislador. De ahí sacaba Maquiavelo la conclusión de que el legislador monárquico puede utilizar todos los medios prudentes para asegurar aquel fin, y que, siendo él mismo la causa de la ley y de la moralidad cívica, es independiente de ambas por lo que respecta a lo que se necesita

4. *Discursos,* 1, 9, 2.

para el cumplimiento de su función política. El cinismo moral expresado en *El príncipe* no constituye en absoluto la totalidad de la doctrina de Maquiavelo; antes bien, está subordinado al propósito final de crear o reformar lo que él veía como el verdadero Estado.

Pero, aunque Maquiavelo viera al monarca o legislador absoluto como necesario para la fundación o reforma del Estado, la monarquía absoluta no era su ideal de gobierno. En los *Discursos* afirma rotundamente [5] que, por lo que se refiere a prudencia y constancia, es el pueblo quien lleva la ventaja, y que los hombres del pueblo son "más prudentes, más firmes, y de mejor juicio que los príncipes".[6] La república libre, que fue concebida por Maquiavelo según el modelo de la República romana, es superior a la monarquía absoluta. Si la ley constitucional se mantiene y el pueblo tiene alguna participación en el gobierno, el Estado es más estable que cuando es gobernado por príncipes hereditarios y absolutos. El bien general, que consiste, según Maquiavelo, en el aumento de poder e imperio y en el mantenimiento de las libertades del pueblo,[7] no se encuentra sino en las repúblicas; el monarca absoluto, por lo general, no se preocupa más que de sus intereses privados.[8]

Es posible que la teoría del gobierno de Maquiavelo posea un carácter poco satisfactorio y algo chapucero, al combinar, como lo hace, la admiración por la república libre con una doctrina del despotismo monárquico; pero sus principios son claros. Un Estado que ya se encuentra bien ordenado sólo se mantendrá sano y estable si es una república; ése es el ideal; pero para que pueda fundarse un Estado bien ordenado, o para que un Estado en desorden pueda ser reformado, se necesita en la práctica un legislador monárquico. Otra razón de esa necesidad es la exigencia de someter el poder de los nobles, poder por el que Maquiavelo, contemplador de la escena política italiana, sentía un particular desagrado. Los nobles son haraganes corrompidos, y siempre son enemigos del orden y el gobierno civil; [9] mantienen bandas de mercenarios y arruinan el país. Maquiavelo anhelaba también un príncipe que liberase y unificase a Italia, que "curase sus heridas y pusiese fin a la destrucción y saqueo de Lombardía, al robo y los impuestos abusivos del reino de Nápoles y de Toscana".[10] En su opinión, el Papado, que no tenía fuerza suficiente para dominar toda Italia, pero era lo bastante fuerte para impedir que cualquier otro poder lo hiciera, era el responsable de la división de Italia en principados, con el resultado de que el país, débil y desunido, era una presa para los bárbaros y para todo el que juzgase conveniente invadirle.[11]

Maquiavelo, como han observado los historiadores, dio muestras de su

5. 1, 58, 61.
6. *Ibid.*, 8.
7. *Ibid.*, 1, 29, 5.
8. *Ibid.*, 2, 2, 3.
9. *Ibid.*, 1, 55, 7-11.
10. *El príncipe*, 26.
11. *Discursos*, 1, 12, 6-8.

"modernidad" en el énfasis que puso en el Estado como un cuerpo soberano que mantiene su vigor y unidad mediante una política de fuerza e imperialista. En ese sentido adivinó el curso de la evolución política en Europa. Por otra parte, no elaboró ninguna teoría política sistemática, ni se preocupó realmente por hacerlo. Él estaba grandemente interesado por la escena italiana contemporánea; era un ardiente patriota; y sus escritos están matizados por todas partes por ese interés; no son los escritos de un filósofo desinteresado. Además, sobreestimaba la parte desempeñada en el desarrollo histórico por la política en sentido estrecho, y no supo discernir la importancia de otros factores, religiosos y sociales. Es verdad que se le conoce principalmente por sus consejos amorales al príncipe, por su "maquiavelismo"; pero pocas dudas puede haber en cuanto a que los principios del arte de gobernar que él estableció han sido con frecuencia, aunque deba lamentarse, los que realmente han operado en las mentes de gobernantes y hombres de Estado. Pero el desarrollo histórico no está enteramente condicionado por las intenciones y hechos de los que se mueven ante las candilejas en el escenario político. Maquiavelo fue inteligente y brillante, pero no puede llamársele un filósofo político profundo.

Por otra parte, debe recordarse que Maquiavelo estaba interesado por la vida política real que tenía ante los ojos, y por lo que realmente se hace más que por lo que debería hacerse desde un punto de vista moral. Él niega explícitamente toda intención de describir estados ideales,[12] y observa que, si un hombre vive consecuentemente con los más altos principios morales en la vida política, lo más probable es que se arruine, y, si es un príncipe, que no sepa salvaguardar la seguridad y bienestar del Estado. En el prefacio al libro primero de los *Discursos* habla de su nuevo "camino", intransitado hasta entonces, según él proclama. Su método era histórico-inductivo. A través de un examen comparativo de secuencias de causa-efecto en la historia, antigua y reciente, procuraba establecer, teniendo en cuenta los casos negativos, ciertas reglas prácticas en una forma generalizada. Dado un cierto objetivo a conseguir, la historia muestra que una determinada línea de acción conduce o no al logro de aquel propósito. Lo que le interesaba de un modo inmediato era, pues, la mecánica política; pero su posición implicaba una cierta filosofía de la historia. Implicaba, por ejemplo, que en la historia hay repetición, y que la historia es de tal naturaleza que ofrece una base para la inducción. El método de Maquiavelo no era, desde luego, enteramente nuevo. Aristóteles, por ejemplo, basó ciertamente sus ideas políticas en un examen de constituciones reales, y consideró no solamente la forma en que los estados son destruidos, sino también las virtudes a que debe aspirar el gobernante si desea tener éxito.[13] Pero Aristóteles se interesó mucho más que Maquiavelo por la teoría abstracta. Se interesó también primordialmente

12. Cf. *El príncipe,* 15.
13. Cf. *Política,* 5, 11.

por las organizaciones políticas como marco para la educación moral e intelectual, mientras que Maquiavelo se preocupó mucho más por la naturaleza y el curso real de la vida política concreta.

3. Un tipo muy diferente de pensador fue santo Tomás Moro (1478-1535), lord canciller de Inglaterra, que fue mandado decapitar por Enrique VIII por haberse negado a reconocer a éste como cabeza suprema de la Iglesia en Inglaterra. En su *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* (1516) escribió, bajo la influencia de la *República* de Platón, una especie de novela filosófica en la que describía un Estado ideal en la Isla de Utopía. Es ésta una obra curiosa, en la que se combinan una aguda crítica de las condiciones sociales y económicas contemporáneas, y una idealización de la sencilla vida moral, que estaba apenas en armonía con el espíritu más mundano de la época. Moro no conocía el *Príncipe*; pero su libro iba en parte dirigido contra la idea del arte de gobernar presentada en la obra de Maquiavelo. También iba dirigida contra el creciente espíritu de explotación comercial. En esos aspectos era un libro "conservador". Por otra parte, Moro anticipó algunas ideas que reaparecen en el socialismo moderno.

En el libro primero de su *Utopía* Moro ataca la destrucción del antiguo sistema agrícola por la posesión exclusiva de la tierra por parte de propietarios ricos y ansiosos de riqueza. El deseo de ganancia y enriquecimiento conduce a la conversión de la tierra cultivable en pastos, para que puedan criarse ganados en gran escala y venderse su lana en los mercados extranjeros. Toda esa codicia de beneficios, y la concomitante concentración de la riqueza en manos de pocos, conduce a la aparición de una clase indigente y desposeída. Entonces, con el fin de mantener a esa clase en la debida sumisión, se establecen graves y terribles castigos al robo. Pero la creciente severidad de la ley penal es inútil. Sería mucho mejor proporcionar medios de vida para los indigentes, ya que es precisamente la necesidad lo que les lleva al crimen. Pero el gobierno no hace nada; está completamente atareado con la diplomacia y las guerras de conquista. La guerra reclama impuestos agotadores, y, cuando la guerra ha acabado, los soldados regresan para caer sobre una comunidad que no puede ya sostenerse a sí misma. La política de poder agrava así los males económicos y sociales.

En contraste con una sociedad adquisitiva, Moro presenta una sociedad agrícola, en la cual la unidad es la familia. La propiedad privada es abolida, y el dinero no se usa ya como medio de cambio. Pero Moro no describió su Utopía como una república de campesinos incultos. Los medios de vida están asegurados para todos, y las horas de trabajo se reducen a seis diarias, para que los ciudadanos tengan tiempo libre que emplear en objetivos culturales. Por la misma razón, una clase de esclavos, consistente en parte en criminales condenados y, en parte, en cautivos de guerra, cuida de los trabajos más difíciles y pesados.

Se ha dicho a veces que Tomás Moro fue el primero en proclamar el ideal de tolerancia religiosa, pero debe recordarse que al delinear su Utopía

prescindió de la revelación cristiana y sólo tuvo en cuenta la religión natural. Opiniones y convicciones diferentes debían ser toleradas, en general, y las luchas teológicas serían prohibidas; pero los que negasen la existencia de Dios y su providencia, la inmortalidad del alma, y las sanciones en la vida futura, serían privados de la capacidad de desempeñar cargos públicos y considerados como menos que hombres. Las verdades de la religión natural y de la moral natural no podrían ser puestas en cuestión, cualquiera que fuese la opinión privada que un hombre pudiera tener acerca de ellas, ya que la salud del Estado y de la sociedad dependen de su aceptación. Es indudable que Moro veía con horror las guerras de religión, pero no era tampoco el tipo de hombre que afirma lo que uno cree es un asunto indiferente.

Moro no gustaba nada de la disociación de la política y la moral, y habla muy mordazmente de los políticos que peroran a gritos sobre el bien público mientras andan siempre buscando sus propias ventajas. Algunas de sus ideas, las relativas al código penal, por ejemplo, son extraordinariamente sensatas, y en sus ideales de seguridad para todos y de tolerancia razonable se adelantó mucho a su tiempo. Pero aunque sus ideas políticas fuesen en muchos aspectos ilustradas y prácticas, en algunos otros aspectos pueden considerarse como una idealización de una sociedad cooperativa del pasado. Las fuerzas y tendencias contra las que protestaba no iban a ser detenidas en su desarrollo por ninguna Utopía. El gran humanista cristiano tenía los pies en el umbral de un desarrollo capitalista que tenía que recorrer su propio camino. Pero, a su debido tiempo, alguno de sus ideales, al menos, sería cumplido.

4. Tomás Moro murió antes de que la Reforma hubiese tomado una forma definida en Inglaterra. En *Las leyes del gobierno eclesiástico*, de Richard Hooker (1553-1600), el problema de Iglesia y Estado encuentra su expresión en la forma dictada por las condiciones religiosas en Inglaterra, después de la Reforma. La obra de Hooker, que tuvo su influencia en John Locke, fue escrita como refutación del ataque puritano a la Iglesia oficial de Inglaterra; pero su alcance es más amplio que el de la ordinaria literatura polémica de su tiempo. El autor trata en primer lugar de la ley en general, y en esa materia se adhiere a la idea medieval de ley, particularmente a la de santo Tomás. Distingue la ley eterna, "aquel orden que Dios, antes de todas las edades, ha establecido por Sí mismo para que todas las cosas sean hechas de acuerdo con él",[14] de la ley natural. Procede luego a distinguir la ley natural según opera en los agentes no-libres, a los que él llama "agentes naturales", de la ley natural según es percibida por la razón humana y obedecida libremente por el hombre.[15] "La regla de los agentes voluntarios en la tierra es la sentencia que la razón da a propósito de la bondad de aquellas cosas que han de hacer".[16] "Los principales principios de la razón

14. 1, 2.
15. 1, 3.
16. 1, 8.

son manifiestos en sí mismos"; [17] es decir, que hay ciertos principios morales generales cuyo carácter obligatorio es inmediatamente manifiesto y evidente. Un signo de eso es el consentimiento general de la humanidad. "La voz general y perpetua de los hombres es como la sentencia de Dios mismo; porque lo que todos los hombres han aprendido en todo tiempo, la Naturaleza misma tiene que habérselo enseñado; y, siendo Dios el autor de la Naturaleza, la voz de ésta no es sino su instrumento".[18] Otros principios más particulares son deducidos por la razón.

Además de la ley eterna y la ley natural está la ley humana positiva. La ley natural obliga a los hombres como hombres, y no depende del Estado; [19] pero la ley humana positiva surge cuando los hombres se unen en sociedad y forman un gobierno. Debido al hecho de que no somos auto-suficientes como individuos "somos naturalmente inducidos a buscar la unión y el compañerismo con otros".[20] Pero las sociedades no pueden existir sin gobierno, y el gobierno no puede funcionar sin la ley, "una clase distinta de ley de la que ya ha sido declarada".[21] Hooker enseña que hay dos fundamentos de la sociedad; la inclinación natural del hombre a vivir en sociedad, y "un orden expresa o secretamente convenido referente al modo de su unión en la vida en común. Este es lo que llamamos la ley de un bienestar común, el alma misma de un cuerpo político, las partes del cual son por la ley animadas, mantenidas juntas, y puestas en obra en las acciones que el bien común requiere".[22]

El establecimiento del gobierno civil descansa, así, en el consentimiento, "sin el cual no habría razón para que un hombre asumiese el ser señor o juez de otro".[23] El gobierno es necesario; pero la Naturaleza no ha determinado la clase de gobierno o el carácter preciso de las leyes, siempre que éstas sean promulgadas para el bien común y en conformidad con la ley natural. Si el gobernante da validez a leyes sin la autoridad explícita de Dios o sin la autoridad derivada en primera instancia del consentimiento de los gobernados, es un mero tirano. "No son, pues, leyes aquellas a las que no ha hecho tales la aprobación pública", al menos mediante "parlamentos, concilios, o asambleas parecidas".[24] ¿Cómo puede ser, pues, que multitudes enteras estén obligadas a respetar leyes en cuya confección no han participado? La razón está en que "las corporaciones son inmortales; entonces nosotros vivíamos en nuestros predecesores, y ellos viven todavía en sus sucesores".[25]

Finalmente están "las leyes que conciernen a los deberes sobrenatura-

17. *Las leyes del gobierno eclesiástico*, 1, 18.
18. *Ibid.*
19. 1, 10.
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*
22. 1, 10.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*

les",[26] "la ley que Dios mismo ha revelado sobrenaturalmente".[27] Así, la teoría de la ley de Hooker sigue en general la teoría de santo Tomás, en el mismo marco teológico, o, mejor, con la misma referencia de la ley a su fundamento divino, Dios. Ni tampoco añade Hooker nada particularmente nuevo en su teoría del origen de la sociedad política. Introduce la idea del contrato o convenio, pero no presenta al Estado como una construcción puramente artificial; al contrario, habla explícitamente de la inclinación natural del hombre a la sociedad, y no se limita a explicar el Estado y el gobierno en términos de un remedio para el egoísmo desenfrenado.

Cuando pasa a tratar de la Iglesia, Hooker distingue entre las verdades de fe y el gobierno de la Iglesia, que es "sólo materia de acción".[28] La tesis que intenta desarrollar y defender es la de que la ley eclesiástica de la Iglesia de Inglaterra no es en modo alguno contraria a la religión cristiana o a la razón. Debe, pues, ser obedecida por los ingleses, porque los ingleses son cristianos, y, como cristianos, pertenecen a la Iglesia de Inglaterra. El supuesto es que Iglesia y Estado no son sociedades distintas, al menos cuando el Estado es cristiano. Hooker no negaba, desde luego, que fueran cristianos los católicos o los calvinistas; pero daba por supuesto de un modo bastante ingenuo que la fe cristiana como un todo no requiere una institución universal. También suponía que el gobierno eclesiástico era una cuestión más o menos indiferente, una opinión que, por diferentes razones, no parecería recomendable ni a los católicos ni a los calvinistas.

Hooker es principalmente notable por el modo en que continuó la teoría medieval y las divisiones de la ley. En su teoría política no apoyó en modo alguno el derecho divino de los reyes ni el despotismo monárquico. Por otra parte, no propuso su doctrina del consentimiento o el contrato para justificar la rebelión contra el soberano. Aun cuando hubiese considerado justificada la rebelión, difícilmente podía haber elaborado una tesis así en un libro destinado a mostrar que todos los buenos ingleses debían estar en conformidad con la Iglesia nacional. En conclusión, debe observarse que Hooker escribió en general en un tono de notable moderación, es decir, si se tiene en cuenta la atmósfera de controversias religiosas que dominaba en su tiempo. Hooker era esencialmente un hombre de la *via media*, y no un fanático.

5. Jean Bodin (1530-1596), que había estudiado leyes en la universidad de Toulouse, asumió la tarea de unir estrechamente el estudio de la ley universal y el estudio de la historia en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566). Después de dividir la historia en tres tipos, dice: "dejemos, por el momento, la divina a los teólogos, la natural a los filósofos, y concentrémonos larga e intensamente en las acciones humanas y las leyes de su gobierno".[29] El interés que principalmente le dirigía queda manifiesto en los

26. *Las leyes del gobierno eclesiástico*, 1, 15.
27. 1, 16.
28. 3, 3.
29. *Preámbulo.*

siguientes juicios que aparecen en su *Dedicatoria*: "Verdaderamente, en historia lo más importante de las leyes universales permanece oculto; y lo que tiene mayor peso e importancia para la mejor apreciación de la legislación —la costumbre de los pueblos, y los comienzos, crecimiento, condiciones, cambios y decadencia de todos los Estados— resultan de aquello. El principal objeto material de este *Método* consiste en esos hechos, ya que no hay hallazgos de la historia más amplios que aquellos que usualmente se reúnen a propósito de la forma de gobierno de los Estados". El *Método* es notable por su marcadísima tendencia a la interpretación naturalista de la historia. Por ejemplo, Bodin trata de los efectos de la situación geográfica en la constitución psicológica, y, por lo tanto, en las costumbres de los pueblos. "Explicaremos la naturaleza de los pueblos que habitan al norte y al sur, luego la de los que viven al este y al oeste".[30] Una idea similar reaparece más tarde en los escritos de filósofos como Montesquieu. Bodin desarrolló también una teoría cíclica del ascenso y caída de los Estados. Pero su principal importancia se encuentra en su análisis de la soberanía. Originariamente esbozado en el capítulo sexto del *Método,* recibió un tratamiento más extenso en los *Six livres de la république* (1576).[31]

La unidad social natural, de la que surge el Estado, es la familia. En la familia Bodin incluía no solamente al padre, la madre y los hijos, sino también a los sirvientes. En otras palabras, tenía la concepción romana de la familia, con el poder en manos del *paterfamilias*. El Estado es una sociedad secundaria o derivada, en el sentido de que "es un gobierno legítimo de varios hogares y de sus posesiones comunes, con poder soberano"; pero es una clase distinta de sociedad. El derecho de propiedad es un derecho inviolable de la familia, pero no es un derecho del Estado o del gobernante, es decir, considerado como gobernante. El gobernante posee la soberanía; pero la soberanía no es lo mismo que la propiedad. Está, pues, claro que, para Bodin, como él lo dice en el *Método,*[32] "el Estado no es más que un grupo de familias o fraternidades sujetas a un mismo gobernante". De esa definición se sigue que "Ragusa o Ginebra, cuyo dominio está comprendido casi en el interior de sus murallas, deben llamarse Estados", y que "es absurdo lo que dijo Aristóteles, que un grupo de hombres demasiado grande, como lo fue Babilonia, es una raza, y no un Estado".[33] Está también claro que para Bodin la soberanía difiere esencialmente del poder del cabeza de una familia, y que un Estado no puede existir sin soberanía. La soberanía es definida como "el poder supremo sobre ciudadanos y súbditos, no limitado por la ley".[34] Ese poder comprende el de crear magistrados y definir sus funciones; la capacidad de legislar y anular leyes; el poder de declarar la guerra y

30. 5.
31. Edición latina ampliada, 1584.
32. 6.
33. *Ibid.*
34. *República*, 1, 8.

hacer la paz; el derecho a recibir apelaciones; y el poder de vida y muerte. Pero, aunque está claro que la soberanía es distinta del poder del cabeza de familia, no está tan claro cómo llega a existir la soberanía, qué es lo que da últimamente al soberano su derecho a ejercer la soberanía, y cuál es el fundamento del deber del ciudadano a la obediencia. Bodin pensaba al parecer que la mayoría de los Estados llegan a existir por el ejercicio de la fuerza; pero no consideraba que la fuerza se justifique a sí misma, ni que la posesión de poder físico confiera, *ipso facto,* soberanía al que lo posee. No obstante, queda oscuro qué es lo que confiere la soberanía legítima.

La soberanía es inalienable e indivisible. Pueden delegarse, desde luego, los poderes y funciones ejecutivas, pero la soberanía misma, la posesión del poder supremo, no puede ser parcelada. El soberano no está limitado por la ley, y no puede limitar por ley su soberanía, mientras siga siendo soberano, pues la ley es creación del soberano. Eso no significa, desde luego, que el soberano tenga derecho a pasar por alto la autoridad divina o la ley natural; por ejemplo, no puede expropiar a todas las familias. Bodin insistió en el derecho natural a la propiedad, y las teorías comunistas de Platón y de santo Tomás Moro provocaron una dura crítica de su pluma. Pero el soberano es la fuente suprema de la ley, y tiene dominio último y pleno sobre la legislación.

Esa teoría de la soberanía da necesariamente la impresión de que Bodin creía en el absolutismo real, especialmente si se llama "él" al soberano. Pero, aunque es indudable que deseaba fortalecer la posición del monarca francés, pues así lo creía necesario en las circunstancias históricas, su teoría de la soberanía no está vinculada en sí misma al absolutismo monárquico. Una asamblea, por ejemplo, puede ser la sede de la soberanía. Las formas de gobierno pueden diferir en Estados diferentes; pero la naturaleza de la soberanía sigue siendo la misma en todos esos Estados, si son Estados bien ordenados. Además, no hay razón alguna por la que un monarca no pueda delegar gran parte de su poder, y gobernar "constitucionalmente", con tal de que se reconozca que ese arreglo gubernamental depende de la voluntad del monarca, si es que la soberanía radica en el monarca. Porque del hecho de que un Estado tenga un rey, no se sigue necesariamente que éste sea el soberano. Si el rey depende realmente de una asamblea o parlamento, no puede ser llamado soberano en sentido estricto.

Pero, como han observado los historiadores, Bodin no fue siempre, ni mucho menos, coherente. Su intención era aumentar el prestigio e insistir en el poder supremo del monarca francés; y de su teoría de la soberanía se seguía que el monarca francés no podía ser limitado por la ley. Pero de su teoría del derecho natural se seguía que puede haber casos en los que el súbdito tenga plena justificación para desobedecer una ley promulgada por el soberano, y, más aún, esté moralmente obligado a hacerlo. Además, Bodin llegó incluso lo bastante lejos para afirmar que los impuestos, en cuanto suponen una interferencia con el derecho de propiedad, requieren la apro-

bación de los Parlamentos, aunque la existencia de éstos, según la teoría de la soberanía, depende del soberano. Por otra parte, Bodin reconoció ciertas *leges imperii,* o limitaciones constitucionales al poder del rey. En otras palabras, su deseo de dar el mayor énfasis al poder supremo y soberano del monarca no iba de acuerdo con su inclinación hacia el constitucionalismo, y le llevó a adoptar posiciones contradictorias.

Bodin concedió mucha importancia al estudio filosófico de la historia, y él mismo hizo un laborioso intento de entender la historia; pero no estuvo enteramente libre de los prejuicios y supersticiones de su tiempo. Aunque rechazaba el determinismo astrológico, creía no obstante en la influencia de los cuerpos celestes en los asuntos humanos, y se dejó llevar a especulaciones sobre números y su relación con los gobiernos y Estados.

Para concluir, podemos mencionar que en su *Colloquium heptaplomeres,* un diálogo, Bodin presenta gentes de religiones distintas viviendo juntas en armonía. En medio de acontecimientos históricos que no eran favorables a la paz entre miembros de confesiones diferentes, él defendió el principio de la mutua tolerancia.

6. Bodin no había dado muy clara cuenta del origen y fundamento del Estado; pero en la filosofía del escritor calvinista Joannes Althusius (1557-1638) encontramos una clara enunciación de la teoría del contrato. En opinión de Althusius, en la base de toda asociación o comunidad de hombres, se encuentra un contrato. Althusius distingue diversos tipos de comunidad: la familia, el *collegium* o corporación, la comunidad local, la provincia y el Estado. Cada una de esas comunidades corresponde a una necesidad natural del hombre; pero la formación de una comunidad determinada se basa en un convenio o contrato por el cual unos seres humanos acuerdan formar una asociación o comunidad para el bien común, con relación a fines específicos. De ese modo llegan a ser *symbiotici,* viviendo juntos como partícipes en un bien común. La familia, por ejemplo, corresponde a una necesidad natural del hombre; pero el fundamento de cada familia determinada es un contrato. Lo mismo ocurre con el Estado. Pero una comunidad, para conseguir su propósito, ha de tener una autoridad común. Podemos distinguir, pues, un segundo contrato entre la comunidad y la autoridad administrativa, un contrato que es el fundamento de los deberes que corresponden a una y otra parte.

Queda una importante observación que hacer. Como cada tipo de comunidad corresponde a una determinada necesidad humana, la constitución de una comunidad más amplia o extensa no anula ni deroga la comunidad más estrecha; antes bien, la comunidad más amplia es constituida por convenio de varias comunidades más limitadas, que continúan existiendo. La comunidad local, por ejemplo, no anula las familias ni las corporaciones que la componen; debe su existencia al acuerdo de éstas, y su propósito es distinto del de ellas. Del mismo modo, el Estado se constituye inmediatamente por el acuerdo de las provincias, más bien que directamente por un contrato entre

individuos, y no hace a las provincias superfluas o inútiles. De ahí se sigue lógicamente una cierta federación. Althusius estaba lejos de considerar que el Estado se basase en un contrato por el que los individuos traspasasen sus derechos a un gobierno. Cierto número de asociaciones, las cuales, desde luego, representan últimamente a individuos, convienen en formar el Estado y acuerdan una constitución o ley que regule la consecución del fin o propósito común en vistas al cual se ha formado el Estado.

Pero, si el Estado es una entre varias comunidades o asociaciones, ¿cuál es el carácter que le distingue y otorga peculiaridad propia? Lo mismo que en la teoría política de Bodin, ese carácter es la soberanía (*ius maiestatis*); pero, a diferencia de Bodin, Althusius declaró que la soberanía descansa siempre, necesaria e inalienablemente, en el pueblo. Eso no significa, desde luego, que él tuviese la idea del gobierno directo por el pueblo; mediante la ley del Estado, una ley que a su vez se basa en el convenio, el poder se delega en funcionarios administrativos o magistrados del Estado. Althusius pensaba en un magistrado supremo que indudablemente, aunque no necesariamente, podía ser un rey, y un "éforos", que cuidarían de que la constitución fuese observada. Pero su teoría supone una clara afirmación de la soberanía popular. Supone también el derecho de resistencia, puesto que el poder del gobernante se basa en un contrato, y si el gobernante es infiel a la confianza depositada en él o rompe el contrato, el poder revierte al pueblo. Cuando eso sucede, el pueblo puede escoger otro gobernante, aunque eso ha de hacerse de una manera constitucional.

Althusius suponía, desde luego, la santidad de los contratos, sobre la base de la ley natural; y consideraba, a la manera tradicional, que la ley natural se basa a su vez en la autoridad divina. Fue Grocio, y no Althusius, quien sometió a nuevo examen la idea de ley natural. Pero la teoría política de Althusius es notable por su afirmación de la soberanía popular y por el uso que hizo de la idea de contrato. Insistió, como calvinista, en el derecho de resistencia al gobernante; pero hay que añadir que no consideró en absoluto la idea de libertad religiosa ni la de un Estado que fuera oficialmente indiferente a las formas de religión. Semejante noción no era más aceptable a los calvinistas que a los católicos.

7. La obra principal de Hugo Grocio, o Huig de Groot (1583-1645), es su famoso *De iure belli ac pacis* (1625). En los *Prolegomena* a dicha obra[35] presenta a Carneades sosteniendo que no hay una ley natural universalmente obligatoria, "porque todas las criaturas, los hombres lo mismo que los animales, son impulsadas por la naturaleza hacia fines ventajosos para ellas". Cada hombre busca su propia ventaja; las leyes humanas son dictadas simplemente por consideraciones de utilidad; no están basadas en una ley natural, ni tienen relación alguna a la ley natural, ya que la ley natural sencillamente no existe. A eso replica Grocio que "el hombre es, a buen seguro, un animal,

35. 5.

Naturaleza social del hombre

pero un animal de especie superior", y "entre los rasgos característicos del hombre se encuentra un deseo que le impulsa a la sociedad, es decir, a la vida social, no de cualquier clase, sino pacífica y organizada según la medida de su inteligencia... Así pues, si se enuncia como una verdad universal, la afirmación de que todo animal es impulsado por la naturaleza a buscar únicamente su propio bien, no puede ser concedida".[36] Hay un orden social natural, y la fuente de la ley es el mantenimiento de ese orden social. "A esa esfera de la ley pertenece el abstenerse de lo que es de otro... la obligación de cumplir las promesas...".[37] Además, en el hombre se da el poder de juzgar "qué cosas son convenientes o nocivas (tanto tratándose de cosas presentes como futuras), y qué puede conducir a lo uno o lo otro"; y "todo lo que se aparta claramente de dicho juicio, se entiende que es contrario también a la ley de la naturaleza, es decir, a la naturaleza del hombre".[38]

La naturaleza del hombre es, pues, el fundamento de la ley. "Porque la misma naturaleza del hombre, que, aun cuando no estuviéramos faltos de nada nos llevaría a las relaciones mutuas de la sociedad, es la madre de la ley de la naturaleza".[39] La ley natural ordena el mantenimiento de las promesas; y, como la obligación de observar las leyes positivas de los Estados resulta del mutuo acuerdo y promesa, "la naturaleza puede ser considerada, por decirlo así, la bisabuela de la ley municipal". Por supuesto que, en realidad, los individuos no son en modo alguno autosuficientes; y la utilidad tiene un papel que desempeñar en la institución de la ley positiva y en la sumisión a la autoridad. "Pero, lo mismo que las leyes de cada Estado se proponen alguna ventaja para ese Estado, así, por mutuo consentimiento, se ha hecho posible que se originen ciertas leyes entre todos los Estados o entre muchos Estados; y es evidente que las leyes así originadas se proponen alguna ventaja no para Estados particulares, sino para la gran sociedad de los Estados. Y eso es lo que se llama la ley de naciones, siempre que ese término se distinga del de ley de la naturaleza".[40] Pero no se trata simplemente de una cuestión de utilidad, sino también de una cuestión de justicia natural. "Muchos sostienen, en realidad, que la norma de justicia en la que ellos insisten en el caso de los individuos en el interior de un Estado, es inaplicable a una nación o al gobernante de una nación".[41] Pero "si ninguna asociación de hombres puede mantenerse sin ley... seguramente también aquella asociación que vincula a la raza humana, o a muchas naciones entre sí, tiene necesidad de ley; así lo percibió aquel que dijo que no deben cometerse acciones vergonzosas ni siquiera en nombre del propio país".[42] De ahí se sigue que "no se debe empezar una guerra excepto para hacer que se cumpla un derecho",

36. *De iure belli ac pacis*, 6.
37. *Ibid.*, 8.
38. *Ibid.*, 9.
39. *Ibid.*, 16.
40. *Ibid.*, 17.
41. *Ibid.*, 21.
42. *Ibid.*, 23.

y "una vez empezada, debe mantenerse dentro de los límites de la ley y de la buena fe".[43]

Grocio estaba, pues, convencido de que "hay una ley común entre las naciones, la cual es igualmente válida en paz y en guerra".[44] Así pues, tenemos la ley natural, la ley municipal o ley positiva de los Estados, y la ley de naciones. Además, Grocio, creyente protestante, admite la ley positiva cristiana. "Sin embargo, he distinguido ésta, contrariamente a la práctica de la mayoría, de la ley de la naturaleza, considerando como cierto que en aquella ley santísima se nos ordena un grado de perfección moral mayor de lo que requeriría por sí misma la sola ley de la naturaleza".[45]

Los historiadores atribuyen generalmente a Grocio un importante papel en la "liberación" de la idea de ley natural de fundamentos y presupuestos teológicos, y en su naturalización. En ese aspecto, se dice, Grocio estuvo mucho más cerca que los escolásticos de Aristóteles, por quien tenía una gran admiración. En cierta medida, es indudablemente verdad que Grocio separó la idea de ley natural de la idea de Dios. "Lo que hemos venido diciendo tendría validez aun cuando concediéramos lo que no puede concederse sin la mayor iniquidad, que no hay Dios, o que Éste no se interesa por los asuntos de los hombres".[46] Pero Grocio procede a decir que la ley de la naturaleza "al ser consecuencia de los rasgos esenciales implantados en el hombre, puede ser correctamente atribuida a Dios, porque Él ha querido que tales rasgos existan en nosotros".[47] Y cita en apoyo de esa opinión a Crisipo y a san Juan Crisóstomo. Además, él define la ley de la naturaleza del modo siguiente. "La ley de la naturaleza es un dictado de la recta razón que indica que un acto, según esté o no esté en conformidad con la naturaleza racional, tiene en sí una cualidad de bajeza moral o de necesidad moral; y que, en consecuencia, ese acto es o prohibido o impuesto por el autor de la naturaleza, Dios".[48] Entre las referencias que hace en esta materia están las que hace a santo Tomás de Aquino y a Duns Escoto, cuyas observaciones, dice Grocio, no deben en modo alguno ser desatendidas. Así pues, aunque puede ser correcto decir que, como un hecho histórico, el modo de tratar Grocio la idea de ley natural contribuyó a su "naturalización", porque él trataba de esa ley no como teólogo, sino como jurista y filósofo del derecho, es equivocado sugerir que Grocio rompió radicalmente con la posición de, digamos, santo Tomás. Lo que parece impresionar a algunos historiadores es su insistencia en el hecho de que un acto ordenado o prohibido por la ley natural es ordenado o prohibido por Dios porque es, en sí mismo, obligatorio o malo. La ley natural es inmutable, incluso para Dios.[49] El bien

43. *De iure belli ac pacis*, 25.
44. *Ibid.*, 28.
45. *Ibid.*, 50.
46. *Prolegomena*, 11.
47. *Ibid.*, 12.
48. 1, 1, 10, 1.
49. 1, 1, 10, 5.

o el mal no resultan de la decisión de Dios. Pero la noción de que la cualidad moral de los actos permitidos, ordenados o prohibidos por la ley natural depende del *fiat* arbitrario de Dios, no era ciertamente la de santo Tomás. Representa, más o menos, el modo de ver ockhamista; pero no está necesariamente vinculada, ni mucho menos, a la atribución de un fundamento último metafísico y "teológico" a la ley natural. Cuando Grocio pone de relieve [50] la diferencia entre la ley natural y la "ley divina volicional", enuncia algo con lo que santo Tomás podría estar de acuerdo. Me parece que es a la "modernidad" de Grocio, a su tratamiento cuidadoso y sistemático de la ley desde el punto de vista del filósofo y el jurista laico, a lo que hay que atribuir la impresión de una ruptura con el pasado mayor que la que realmente hizo.

En sus *Prolegomena* [51] dice Grocio: "me he preocupado de referir las pruebas de las cosas referentes a la ley natural a ciertas concepciones fundamentales que están fuera de discusión, de modo tal que nadie pueda negarlas sin hacerse violencia a sí mismo". En el libro primero [52] afirma que una prueba *a priori*, que "consiste en demostrar la conveniencia o inconveniencia necesaria de algo con una naturaleza racional y social", es "más sutil" que una prueba *a posteriori*, aunque ésta es "más familiar". Pero en un pasaje posterior de su obra,[53] al tratar de las causas de duda en cuestiones morales, observa que "es perfectamente verdadero lo que escribió Aristóteles, que no se puede esperar encontrar certeza en las cuestiones morales en el mismo grado que en la ciencia matemática". Ese juicio fue desaprobado por Samuel Pufendorf.[54] No creo, pues, que se deba insistir mucho en el puesto de Grocio en el movimiento del pensamiento filosófico que se caracterizó por el énfasis en la deducción, un énfasis debido a la influencia del éxito de la ciencia matemática. Indudablemente Grocio no escapó a esa influencia; pero la doctrina de que hay principios de moral natural evidentes por sí mismos, no era en modo alguno nueva.

"El Estado —dice Grocio [55]— es una asociación completa de hombres libres, reunidos para el disfrute de derechos y para sus comunes intereses". El Estado mismo es el "sujeto común" de la soberanía, y la soberanía es aquel poder "cuyas acciones no están sometidas a control legal de otro, de modo que no pueden ser invalidadas por la operación de otra voluntad humana".[56] Su "sujeto especial" es "una o más personas, según las leyes y costumbres de cada nación".[57] Grocio procede a negar la opinión de Althusius (al que, sin embargo, no nombra) de que la soberanía reside siempre y necesaria-

50. 1, 1, 10, 2.
51. 39.
52. 1, 1, 12, 1.
53. 2, 23, 1.
54. *De iure naturae et gentium*, 1, 2, 9-10.
55. 1, 1, 14, 1.
56. 1, 3, 7, 1.
57. 1, 3, 7, 3.

mente en el pueblo. Pregunta por qué hay que suponer que el pueblo no puede transferir la soberanía.[58] Aunque la soberanía es en sí misma indivisible, el ejercicio actual del poder soberano puede ser dividido. "Puede suceder que un pueblo, al escoger un rey, pueda reservarse ciertos poderes, pero puede conferir absolutamente los demás al rey".[59] La soberanía dividida puede tener sus desventajas, pero toda forma de gobierno las tiene; "y una provisión legal ha de juzgarse, no por lo que este o aquel hombre considera lo mejor, sino de acuerdo con la voluntad de aquel en el que tuvo origen la provisión".[60]

En cuanto a la resistencia o la rebelión contra los gobernantes, Grocio arguye que es enteramente incompatible con la naturaleza y finalidad del Estado que el derecho de resistencia pueda ser ilimitado. "Entre los hombres buenos hay un principio establecido en todo caso de un modo indisputado, a saber, que si las autoridades dan a conocer una orden que es contraria a la ley de la naturaleza y a los mandamientos de Dios, la orden no debe ser ejecutada";[61] pero la rebelión es otra cuestión. No obstante, si al conferir la autoridad se retuvo el derecho de resistencia, o si el rey se manifiesta abiertamente enemigo de todo el pueblo o enajena el reino, la rebelión, es decir, la resistencia por la fuerza, está justificada.

Grocio enseña que una guerra justa es permisible; pero insiste en que "no puede haber otra causa justa para emprender una guerra que el haber recibido injuria".[62] Es permisible que un Estado haga la guerra contra otro Estado que le haya atacado, o para recobrar lo que se le ha arrebatado, o para "castigar" al otro Estado, es decir, si éste infringe de modo evidente la ley natural o divina. Pero no debe emprenderse una guerra preventiva a menos que haya certeza moral de que el otro Estado se propone atacar,[63] ni tampoco debe emprenderse simplemente para conseguir algún provecho,[64] ni para obtener tierras mejores,[65] ni por el deseo de gobernar a otros bajo el pretexto de que es para bien de éstos.[66] La guerra no debe emprenderse en caso de que su justicia sea dudosa,[67] e, incluso por causas justas, no debe emprenderse temerariamente;[68] no ha de emprenderse sino en casos de necesidad,[69] y siempre han de conservarse las perspectivas de paz.[70] En cuanto al modo de hacer la guerra, puede considerarse lo que es permisible o bien absolutamente, con relación a la ley de la naturaleza, o bien con rela-

58. 1, 3, 8, 1.
59. 1, 3, 17, 1.
60. 1, 3, 17, 2.
61. 1, 4, 1, 3.
62. 2, 1, 1, 4.
63. 2, 22, 5.
64. 2, 22, 6.
65. 2, 23, 8.
66. 2, 22, 12.
67. 2, 23, 6.
68. 2, 24.
69. 2, 24, 8.
70. 3, 25, 2.

ción a una promesa previa, es decir, con relación a la ley de naciones.[71] La discusión de lo permisible en la guerra con relación a una promesa previa, se refiere a la buena fe entre enemigos; y Grocio insiste en que la buena fe ha de mantenerse siempre, porque "aquellos que son enemigos no dejan de ser hombres".[72] Por ejemplo, los tratados deben ser respetados escrupulosamente. La ley de la naturaleza obliga, desde luego, a todos los hombres en tanto que hombres; la ley de naciones "es la ley que ha recibido su fuerza obligatoria de la voluntad de todas las naciones, o de muchas naciones".[73] Es, pues, distinta de la ley de la naturaleza, y se basa en las promesas y en las costumbres. "La ley de naciones es, de hecho, como observa bien Dión Crisóstomo, creación del tiempo y de las costumbres. Y para su estudio son del mayor valor para nosotros los escritores ilustres de la historia".[74] En otras palabras, la costumbre, el consentimiento y el contrato entre Estados, dan origen a una obligación, lo mismo que dan origen a una obligación las promesas entre individuos. En ausencia de toda autoridad internacional, o de un tribunal de arbitraje, la guerra entre Estados toma necesariamente la forma de una litigación entre individuos; pero la guerra no debe emprenderse si puede ser evitada por arbitrajes o conferencias (o incluso echando suertes, dice Grocio) y, si no puede ser evitada, es decir, si resulta ser necesaria para la realización del derecho, ha de hacerse dentro de los límites de la buena fe y con una escrupulosa atención al recto procedimiento, análoga a la observada en los procesos judiciales. Es obvio que Grocio consideraba la "guerra pública" no como un justificable instrumento de la política, la ambición imperialista o la codicia de territorios, sino como algo que no puede ser evitado en ausencia de un tribunal internacional capaz de hacer la guerra tan innecesaria como los tribunales de justicia han hecho la "guerra privada". No obstante, lo mismo que los individuos gozan del derecho de defensa propia, también los Estados lo tienen. Puede haber una guerra justa; pero de ahí no se sigue que todos los medios sean legítimos, ni siquiera en la guerra justa. La "ley de naciones" tiene que ser observada.

Grocio era un humanista, un hombre humanitario e ilustrado; era también un cristiano convencido; deseaba que se cerraran las grietas entre cristianos y defendía la tolerancia entre las diferentes confesiones. Su gran obra, *De iure belli ac pacis*, es notable no solamente por su sistemática y su carácter humanitario, sino también por estar desapasionadamente libre de fanatismos. Su espíritu queda bien expresado en una observación que hace a propósito de los escolásticos. Éstos, dice, "ofrecen un ejemplo de moderación digno de alabanza; disputan unos con otros por medio de argumentos, no de acuerdo con la práctica recientemente comenzada de desacreditar la pro-

71. 3, 1, 1.
72. 3, 19, 1, 2.
73. 1, 1, 14, 1.
74. 1, 1, 14, 2.

fesión de las letras con las injurias personales, vil producto de un espíritu falto de dominio de sí".[75]

En este capítulo no he discutido los tratados de filosofía política de los autores escolásticos, porque me propongo tratar de la escolástica renacentista en la siguiente parte de esta obra. Pero puede ser conveniente llamar aquí la atención sobre el hecho de que los autores escolásticos constituyeron un canal importante por el que la filosofía medieval de la ley fue transmitida a hombres como Grocio. Eso vale especialmente para Suárez. Además, el tratamiento por Vitoria y Suárez de los temas de la "ley de naciones" y la guerra, tuvo su influencia sobre autores no escolásticos de los períodos renacentista y post-renacentista. No se trata de menospreciar la importancia de un hombre como Grocio, pero también debe reconocerse la continuidad que existió entre el pensamiento medieval y las teorías políticas y jurídicas de la época del Renacimiento. Además, la comprensión de las filosofías de la ley escolástica ayuda a abstenerse de atribuir a Grocio y pensadores afines un grado de "secularización" del pensamiento que, en mi opinión, no está presente en sus escritos. La idea de que la escolástica en general hizo depender la ley natural de la arbitraria voluntad divina, tiende naturalmente a hacer que quienes la sostienen vean a Grocio como el hombre que humanizó y secularizó el concepto de ley natural. Pero tal idea es incorrecta, y se basa o en la ignorancia del escolasticismo en general o en el supuesto de que las ideas peculiares de algunos nominalistas representaban las opiniones comunes de los filósofos escolásticos.

75. *Prolegomena*, 52.

PARTE III

LA ESCOLÁSTICA DEL RENACIMIENTO

Capítulo XXI

OJEADA GENERAL

El renacer del escolasticismo. — Autores dominicos anteriores al concilio de Trento; Cayetano. — Posteriores autores dominicos y jesuitas. — La controversia entre dominicos y jesuitas a propósito de la gracia y el libre albedrío. — La substitución de los Comentarios a Aristóteles por "cursos filosóficos". — Teoría política y jurídica.

1. Acaso podía parecer probable que la vida y el vigor del escolasticismo aristotélico hubieran sido finalmente socavados por dos factores, primeramente la aparición y difusión del movimiento nominalista en el siglo XIV y, en segundo lugar, el brote de nuevas líneas de pensamiento en la época del Renacimiento. No obstante, en los siglos XV y XVI tuvo lugar una notable reavivación del escolasticismo, y alguno de los nombres más grandes de la escolástica pertenece al período del Renacimiento y a los comienzos de la Edad Moderna. El centro principal de ese resurgimiento fue España, en el sentido de que la mayoría de las figuras sobresalientes, aunque no todas, fueron españolas. Cayetano, el gran comentador de los escritos de santo Tomás de Aquino, era italiano, pero Francisco de Vitoria, que ejerció una profunda influencia en el pensamiento escolástico, era español, y también lo fueron Domingo Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, Gabriel Vázquez y Francisco Suárez. España había sido relativamente poco afectada tanto por el fermento del pensamiento renacentista como por las disensiones religiosas de la Reforma; y era perfectamente natural que una renovación de los estudios que fue llevada a cabo predominantemente, aunque no, desde luego, exclusivamente, por los teólogos españoles, tomase la forma de una reavivación, prolongación y desarrollo del escolasticismo.

Esa renovación del pensamiento escolástico está particularmente vinculada a dos órdenes religiosas. Los primeros en ocupar el campo fueron los dominicos, que produjeron conocidos comentadores de santo Tomás, como Cayetano y De Sylvestris, y eminentes teólogos y filósofos como Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Melchor Cano y Domingo Báñez. En realidad, la primera etapa del renacer de la escolástica, a saber, la etapa que precedió al concilio de Trento, fue en muy notable grado obra de la orden de predi-

cadores. El concilio de Trento comenzó en 1545, y dio un poderoso impulso a la renovación del pensamiento escolástico. El concilio se interesó primordialmente, por supuesto, por doctrinas, cuestiones y controversias teológicas, pero el manejo y discusión de esos temas implicaba también un tratamiento de materias filosóficas, al menos en el sentido de que los teólogos que asistían al concilio o que discutían los temas que se planteaban en éste se veían necesariamente envueltos, en cierta medida, en discusiones filosóficas. La obra de los dominicos al comentar los escritos de santo Tomás y al dilucidar y desarrollar el pensamiento del mismo, se reforzó así por el impulso dado por el concilio de Trento a la promoción de los estudios escolásticos. Un ulterior enriquecimiento de la vida del escolasticismo fue proporcionado por la Compañía de Jesús, fundada en 1540 y especialmente asociada a la obra de la llamada Contrarreforma, inaugurada por el concilio. La Compañía de Jesús no solamente hizo una contribución general de la mayor importancia a la profundización y extensión de la vida intelectual entre los católicos, mediante la fundación de numerosas escuelas, colegios y universidades, sino que además jugó un papel destacado en las discusiones teológicas y filosóficas de la época. Entre los jesuitas eminentes del siglo XVI y primera parte del XVII encontramos nombres como Toledo, Molina, Vázquez, Lessius, san Roberto Bellarmino, y, por encima de todos, Francisco Suárez. No trato de dar a entender que otras órdenes no desempeñasen también un papel importante en la renovación del escolasticismo. Hubo escritores muy conocidos, como el franciscano Lychetus, que pertenecían a otras órdenes. Pero no por ello deja de ser verdad que los dos cuerpos que más hicieron por el pensamiento escolástico en la época del Renacimiento fueron los dominicos y los jesuitas.

2. De los escolásticos que murieron antes o poco después de la iniciación del concilio de Trento podemos mencionar, por ejemplo, a Petrus Niger (muerto en 1477), autor de *Clypeum thomistarum*, Barbus Paulus Soncinas (muerto en 1494), autor de un *Epitome Capreoli,* y Domingo de Flandes (muerto en 1500), que publicó, entre otras obras, *In XII libros mataphysicae Aristotelis quaestiones.* Los tres eran dominicos. Hay que citar también a Crisóstomo Javelli (1470-1545, aproximadamente), llamado Chrysostomus Casalensis por su lugar de nacimiento. Javelli profesó como lector en Bolonia y compuso Comentarios a las principales obras de Aristóteles: *Compendium logicae isagogicum, In universam naturalem philosophiam epitome, In libros XII metaphysicorum epitome, In X ethicorum libros epitome, In VIII politicorum libros epitome, Quaestiones super quartum meteorum, super librum de sensu et sensato, super librum de memoria et reminiscentia.* Defendió también la exposición de Aristóteles del aquinatense en *Quaestiones acutissimae super VIII libros physices ad mentem S. Thomae, Aristotelis et Commentatoris decisae,* y *Quaestiones super III libros de anima, super XII libros metaphysicae.* Además escribió *In Platonis ethica et politica epitome,* y una *Christiana philosophia seu ethica;*

además de publicar una refutación de los argumentos de Pomponazzi en favor de la mortalidad natural del alma. Ese último tema fue nuevamente considerado en su *Tractatus de animae humanae indeficientia in quadruplici via, sc., peripatetica, academica, naturali et christiana.* Escribió también sobre el espinoso tema de la predestinación.

Debe mencionarse también a Francisco Sylvester de Sylvestris (hacia 1474-1528), conocido como el Ferrariense, que fue lector en Bolonia y publicó *Quaestiones* sobre la *Physica* y el *De Anima* de Aristóteles, *Annotationes* a los *Analytica posteriora,* y un Comentario a la *Summa contra Gentiles* de santo Tomás. Pero un escritor mucho más importante fue Cayetano.

Tomás de Vio (1468-1534), comúnmente conocido por Cayetano, nació en Gaeta e ingresó en la orden de predicadores a la edad de dieciséis años. Después de estudiar en Nápoles, Bolonia y Padua, actuó como lector en la universidad de Padua; y fue allí donde compuso su tratado sobre el *De ente et essentia* de santo Tomás. Más tarde fue durante algún tiempo lector en Pavía, después de lo cual desempeñó varios altos cargos en su orden. En 1508 fue elegido maestro general, y en ese puesto atendió constantemente a la promoción de estudios superiores entre los dominicos. Fue creado cardenal en 1517, y desde 1518 a 1519 fue legado pontificio en Alemania. En 1519 fue nombrado obispo de Gaeta. Sus numerosas obras incluyen Comentarios a la *Summa Theologica* de santo Tomás, a las *Categorías, Segundos analíticos* y *Tratado del alma* de Aristóteles y a los *Predicables* de Porfirio, así como sus escritos *De nominum analogia, De subiecto naturalis philosophiae, De conceptu entis, De Dei infinitate,* y el ya mencionado *De ente et essentia.* Aunque Cayetano tomó parte en las controversias teológicas y filosóficas, escribió con admirable calma y moderación. Pero fue acusado de oscuridad por Melchor Cano, que estaba más influido que él por el humanismo contemporáneo y la preocupación por el estilo literario.

En su *De nominum analogia* Cayetano desarrolló una concepción de la analogía que ha ejercido una influencia considerable entre los tomistas. Después de insistir [1] en la importancia del papel que la analogía desempeña en la metafísica, procede a dividir la analogía en tres clases principales. (i) La primera clase de analogía, o de lo que a veces se llama analogía, es la "analogía de desigualdad".[2] La vida, sensitiva o animal, por ejemplo, se encuentra en un más alto grado de perfección en los hombres que en los brutos, y, en ese sentido, hombres y brutos son "desigualmente" animales. Pero, dice Cayetano, eso no altera el hecho de que la animalidad se predica unívocamente de hombres y brutos. La corporeidad es más noble en una planta que en un metal, pero plantas y metales son cosas corpóreas en sen-

1. Cap. 1.
2. *Ibid.*

tido unívoco. Ese tipo de analogía se llama, pues, "analogía" sólo por un abuso del término. (ii) La segunda especie de analogía es la analogía de atribución,[3] aunque el único tipo de esa clase de analogía reconocido por Cayetano es la analogía de atribución extrínseca. Se llama, por ejemplo, "sano" a un animal porque posee formalmente la salud, mientras que se llama "sana" a la comida o a la medicina solamente porque conservan o restauran la salud en otro sujeto, en un animal, por ejemplo. Pero ese ejemplo puede ser desorientador. Cayetano no afirmaba que las cosas finitas son buenas, por ejemplo, solamente en el sentido en que se llama sano al alimento: él tenía clara consciencia de que cada cosa finita tiene su propia bondad inherente. Pero insistía en que si se llama buenas a las cosas finitas precisamente por su relación a la bondad divina como causa eficiente, ejemplar o final, se les llama buenas solamente por denominación extrínseca. Y pensaba que cuando un término análogo es predicado de *A* solamente por causa de la relación que *A* tiene con *B* (sólo del cual es formalmente predicado el término análogo), la predicación se llama análoga sólo "por tolerancia", por así decirlo. Analogía en sentido pleno y propio se da solamente en el caso de la tercera especie de analogía. (iii) Esa tercera especie de analogía es la analogía de proporcionalidad.[4]

La analogía de proporcionalidad puede ser metafórica o no-metafórica. Si hablamos de un "prado sonriente", ése es un ejemplo de analogía metafórica; "y las Sagradas Escrituras están llenas de esa clase de analogía".[5] Pero hay analogía de proporcionalidad en sentido propio solamente cuando el término común se predica de ambos analogados sin hacer uso de la metáfora. Si decimos que hay una analogía entre la relación de la actividad de Dios a su ser y la relación de la actividad del hombre a su ser, hay analogía de proporcionalidad, puesto que se afirma que hay una imperfecta semejanza entre esas dos "proporciones" o relaciones; pero la actividad es atribuida formal y propiamente tanto a Dios como al hombre. Igualmente, podemos predicar sabiduría de Dios y del hombre, con el significado de que hay una analogía entre la relación de la sabiduría divina al ser divino y la relación de la sabiduría del hombre a su ser, y lo hacemos así sin utilizar metafóricamente la palabra sabiduría.

Según Cayetano, esa especie de analogía es la única que se da entre las criaturas y Dios. Cayetano hizo un valiente esfuerzo por mostrar[6] que tal analogía sirve para producir un verdadero conocimiento de Dios. En particular, trató de mostrar que podemos argumentar por analogía desde las criaturas a Dios, sin cometer el sofisma de equivocidad. Supongamos un argumento como el siguiente. Todo perfección pura que se encuentra en una criatura existe también en Dios. Pero la sabiduría se encuentra en los

3. Cap. 2.
4. Cap. 3.
5. *Ibid.*
6. Cap. 10.

seres humanos, y es una perfección pura. Así pues, en Dios se encuentra sabiduría. Si la palabra "sabiduría" en la premisa menor significa sabiduría humana, el silogismo contiene la falacia de equivocidad, porque la palabra "sabiduría" en la conclusión no significa sabiduría humana. Para evitar el sofisma es preciso que se emplee la palabra "sabiduría" en un sentido que no sea ni unívoco ni equívoco, es decir, ni en un único sentido simple ni en dos sentidos distintos, sino en un sentido que valga *proportionaliter* en ambos casos. El concepto "padre", por ejemplo, cuando se predica analógicamente de Dios y del hombre, vale para ambos casos. Es verdad que obtenemos conocimiento de la sabiduría, por ejemplo, mediante la percepción de la sabiduría humana, y luego la atribuimos analógicamente a Dios; pero, dice Cayetano,[7] no hay que confundir el origen psicológico de un concepto con su contenido preciso cuando se emplea analógicamente.

Aparte de la oscuridad con que Cayetano expone la doctrina de la analogía, creo que está claro que establecer reglas para el término con el propósito de evitar el sofisma de equivocidad no es lo mismo que mostrar que tenemos una justificación objetiva para utilizar el término de ese modo. Una cosa es decir, por ejemplo, que si afirmamos que hay alguna semejanza entre la relación de la sabiduría divina al ser divino y la relación de la sabiduría del hombre a su ser no tenemos que utilizar el término "sabiduría" ni unívoca ni equívocamente, y otra cosa es mostrar que tenemos realmente derecho a hablar de sabiduría divina. ¿Cómo sería posible mostrar tal cosa si la única analogía que se da entre las criaturas y Dios es la analogía de proporcionalidad? Es difícil ver cómo esa especie de analogía puede tener algún valor en cuanto a nuestro conocimiento de Dios, a menos que se presuponga la analogía de atribución intrínseca. Cayetano tenía indudablemente muchas cosas valiosas que decir acerca de los empleos inadecuados de la analogía; pero me aventuro a dudar de que su limitación de la analogía, en tanto que se aplica a Dios y a las criaturas, a la analogía de proporcionalidad, represente la opinión de santo Tomás. Y quizás es difícil aceptar que esa posición no conduzca finalmente al agnosticismo.

Cayetano criticó el escotismo en muchas ocasiones, aunque siempre de una manera cortés y moderada. Criticó aún más al "averroísmo" de su tiempo. Pero es digno de nota que en su comentario al *De Anima* de Aristóteles admitió que el filósofo griego sostenía realmente la opinión que le atribuían los averroístas, a saber, que hay realmente una sola alma intelectual e inmortal para todos los hombres, y que no hay inmortalidad individual o personal. Cayetano rechazaba indudablemente tanto la tesis averroísta, de que hay solamente un alma intelectual e inmortal para todos los hombres, como la tesis de Alejandro de Afrodisia, de que el alma es naturalmente mortal. Pero aparentemente pensaba que la inmortalidad del alma humana no puede ser filosóficamente demostrada, aunque pueden presentarse argu-

7. Cap. 11.

mentos probables que muestren que el alma es inmortal. En su Comentario a la *Epístola a los Romanos,*[8] dice explícitamente que no tiene conocimiento filosófico o demostrativo (*nescio,* es la palabra que emplea) del misterio de la Santísima Trinidad, de la inmortalidad del alma, de la Encarnación, "y cosas parecidas, todas las cuales, sin embargo, creo". Si estaba dispuesto a acoplar de ese modo la inmortalidad del alma con el misterio de la Trinidad, no podía pensar que la primera fuese una verdad filosóficamente demostrable. Además, en su Comentario al *Eclesiastés,*[9] dice explícitamente que "ningún filósofo ha demostrado aún que el alma humana sea inmortal: no parece que haya un argumento demostrativo; pero lo creemos por fe, y está de acuerdo con argumentos probables (*rationibus probabilibus consonat*"). Es, pues, comprensible su objeción al decreto propuesto en el quinto concilio lateranense (1513) que pedía a los profesores de filosofía que justificasen en sus lecciones la doctrina cristiana. En opinión de Cayetano ésa era tarea de teólogos, y no de filósofos.

3. Entre los últimos escritores dominicos de ese período se puede mencionar ante todo a Francisco de Vitoria (1480-1546), profesor en Salamanca y autor de comentarios a la *Pars Prima* y la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologica* de santo Tomás. Pero es más conocido por sus ideas políticas y jurídicas, de las que trataremos más adelante. Domingo Soto (1494-1560), que fue también profesor en Salamanca, publicó, entre otras obras, Comentarios a los estritos lógicos de Aristóteles y a su *Física* y *De Anima,* así como al Libro IV de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Melchor Cano (1509-1560) es justamente famoso por su *De locis theologicis,* obra en la que se esforzó por establecer las fuentes de doctrina teológica de una manera sistemática y metódica. Bartolomé de Medina (1527-1581), Domingo Báñez (1528-1604) y Rafael Ripa, o Riva, muerto en 1611) fueron destacados teólogos y filósofos dominicos.

Entre los autores jesuitas un nombre eminente es el de Francisco de Toledo (1532-1596), que fue discípulo de Domingo Soto en Salamanca y más tarde profesor en Roma, donde fue creado cardenal. Publicó comentarios a las obras lógicas de Aristóteles, a la *Física,* al *De Anima* y al *De generatione et corruptione,* así como a la *Summa Theologica* de santo Tomás. Una serie de doctos comentarios a Aristóteles fue publicada por un grupo de escritores jesuitas, a los que se conoce por *Conimbricenses,* por su conexión con la universidad portuguesa de Coimbra. El principal miembro de dicho grupo fue Pedro de Fonseca (1548-1599), que compuso comentarios a la *Metafísica,* además de publicar unas *Institutiones dialecticae* y una *Isagoge philosophica* o introducción a la filosofía. Entre otros filósofos y teólogos jesuitas debe mencionarse a Gabriel Vázquez (hacia 1551-1604), lector en Alcalá y Roma, y a Gregorio de Valencia (1551-1603). Ambos hombres publicaron Comen-

8. 9, 23.
9. 3, 21.

tarios a la *Summa Theologica* de santo Tomás. Leonardo Lessius (1554-1623), lector en Douai y Lovaina, escribió, en cambio, obras independientes, como sus *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus* (1605), *De gratia efficaci, decretis, divinis libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata disputatio apologetica* (1610), *De providentia Numinis et animae immortalitate* (1613), *De summo bono et aeterna beatitudine hominis* (1616), y *De perfectionibus moribusque divinis* (1620).

El franciscano Lychetus (muerto en 1520) comentó el *Opus Oxoniense* y los *Quodlibeta* de Escoto. Pero sólo en 1593 fue declarado Escoto doctor oficial de la orden franciscana. Gil de Viterbo (muerto en 1532), agustino, compuso un Comentario a parte del libro primero de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Y no debe omitirse la mención del grupo de profesores asociados a la universidad de Alcalá, fundada por el cardenal Jiménez de Cisneros en 1489, grupo al que se conoce como "los Complutenses". El miembro principal de dicho grupo fue Gaspar Cardillo de Villalpando (1537-1581), que editó Comentarios a Aristóteles en los que trató de establecer críticamente el verdadero significado del texto.

4. Quizá sea éste el lugar de decir unas pocas palabras acerca de la famosa controversia que estalló en el siglo XVI entre teólogos dominicos y jesuitas a propósito de la relación entre la gracia divina y la voluntad libre del hombre. No deseo decir gran cosa sobre ese tema, puesto que la controversia tuvo un carácter primordialmente teológico. Pero creo que debe ser mencionada por sus implicaciones filosóficas.

Dejando aparte estadios preliminares de la controversia, puede empezarse por mencionar una famosa obra de Luis de Molina (1535-1600), teólogo jesuita que fue durante muchos años lector en la universidad portuguesa de Évora. Dicha obra, titulada *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, fue publicada en Lisboa en 1589. Molina afirma en ella que la "gracia eficaz", que incluye en su concepto el libre consentimiento de la voluntad humana, no es intrínsecamente diferente en naturaleza de la gracia meramente "suficiente". La gracia meramente suficiente es la gracia que es suficiente para hacer posible que la voluntad humana elicite un acto salutífero, si la voluntad consiente y coopera. Se convierte en "eficaz" si la voluntad consiente de hecho. La gracia eficaz es, pues, la gracia con la que la voluntad humana coopera de hecho libremente. Por otra parte, si Dios ejerce providencia universal y particular, ha de tener un conocimiento infalible de cómo una voluntad reaccionará a la gracia en cada serie de circunstancias; y ¿cómo puede Dios conocer eso, si la gracia es eficaz en virtud del consentimiento libre de la voluntad? Para dar respuesta a esa pregunta Molina introdujo el concepto de *scientia media,* el conocimiento por el cual Dios conoce infaliblemente cómo cualquier voluntad humana, en cualquier concebible serie de circunstancias, reaccionará a esta o a aquella gracia.

Está perfectamente claro que Molina y los que estaban de acuerdo con él

se interesaban por salvaguardar la libertad de la voluntad humana. Acaso se pueda expresa su punto de vista diciendo que partimos de lo que nos es mejor conocido, a saber, la libertad humana, y que tenemos que explicar la presciencia divina y la acción de la gracia de tal modo que no se excluya o se niegue tácitamente la libertad de la voluntad. Si no pareciese fantástico introducir tales consideraciones en una disputa teológica, podría quizá sugerirse que el movimiento general humanístico del Renacimiento tuvo su reflejo, hasta cierto punto, en el molinismo. En el curso de la controversia el molinismo fue modificado por teólogos jesuitas como Bellarmino y Suárez, que introdujeron la idea de "congruismo". Gracia "congrua" es la gracia que es congruente o conviene con las circunstancias del caso, y obtiene el libre consentimiento de la voluntad. Se opone a la gracia "incongrua", la cual, por una u otra razón, no conviene con las circunstancias del caso y no obtiene el libre consentimiento de la voluntad, aunque en sí misma es "suficiente" para permitir que la voluntad realice un acto salutífero. En virtud de la *scientia media,* Dios conoce desde la eternidad qué gracia será "congrua" para cualquier voluntad en cualesquiera circunstancias.

Los adversarios de Molina, el más importante de los cuales fue el teólogo dominico Báñez, partían del principio de que Dios es la causa de todos los actos salutíferos, y que el conocimiento y la actividad de Dios tienen que ser anteriores al acto libre de la voluntad divina e independientes de éste. Acusaban a Molina de subordinar el poder de la gracia divina a la voluntad humana. Según Báñez, la gracia eficaz es intrínsecamente diferente de la gracia meramente suficiente, y obtiene su efecto por razón de su propia naturaleza intrínseca. En cuanto a la *scientia media* o "conocimiento intermedio" de Molina, es un mero término, al que no corresponde realidad alguna. Dios conoce los futuros actos libres de los hombres, incluso los actos libres futuros condicionados, en virtud de sus decretos predeterminantes, por los que Él decide dar la "premoción física" necesaria para cada acto humano. En el caso de un acto salutífero, esa premoción física tomará la forma de gracia eficaz.

Báñez y los teólogos que coincidían con él empezaban, pues, por los principios metafísicos. Dios, como causa primera y primer motor, tiene que ser la causa de los actos humanos en la medida en que éstos tienen ser. Báñez, debemos subrayarlo, no negaba la libertad. Su opinión era que Dios mueve a los agentes no-libres a actuar necesariamente, y a los agentes libres, cuando actúan como agentes libres, a actuar libremente. En otras palabras, Dios mueve a cada agente contingente a que obre de una manera conforme a su naturaleza. Según el modo de ver bañeciano, hay que comenzar por principios metafísicos seguros, y sacar las conclusiones lógicas. El modo de ver molinista, según los bañecianos, era infiel a los principios de la metafísica. Por el contrario, según los molinistas, era muy difícil ver cómo los bañecianos podían conservar la libertad humana de un modo que no fuese exclusivamente nominal. Además, si se admite la idea de un concurso divino que es lógica-

mente anterior al acto libre y efectúa infaliblemente un acto determinado, es muy difícil ver cómo se puede evitar hacer a Dios responsable del pecado. Los molinistas creían que las distinciones introducidas por sus adversarios para evitar la conclusión de que Dios es responsable del pecado, no tenían valor substancial alguno para ese propósito. Ellos admitían que la *scientia media* era una hipótesis; pero era preferible hacer esa hipótesis a suponer que Dios conoce los actos libres futuros del hombre en virtud de sus decretos predeterminantes.

La disputa entre dominicos y jesuitas indujo al papa Clemente VIII a constituir una Congregación especial en Roma para el examen de los puntos discutidos. Dicha Congregación es conocida como la *Congregatio de auxiliis* (1598-1607). Ambos partidos tuvieron todas las facilidades para defender su propio caso, y el final del asunto consistió en que ambas posiciones fueron permitidas. Al mismo tiempo se prohibió que los jesuitas llamasen calvinistas a los dominicos, y se dijo a éstos que no llamasen pelagianos a los jesuitas. En otras palabras, los diferentes partidos podían continuar proponiendo sus propias maneras de conciliar la presciencia divina, la predestinación y la actividad salvadora con la libertad humana, a condición de que no se llamasen mutúamente herejes.

5. Cayetano fue el primero en tomar como texto de teología la *Summa theologica* de santo Tomás en lugar de las *Sentencias* de Pedro Lombardo; y tanto los jesuitas como los dominicos veían en santo Tomás a su Doctor. Aristóteles era todavía considerado como "el Filósofo", y hemos visto cómo los escolásticos del Renacimiento continuaron publicando comentarios a sus obras. Al mismo tiempo se iba efectuando gradualmente una separación de la filosofía de la teología, más sistemática y metódica que la que generalmente se había dado en las escuelas medievales. Eso se debió en parte a la distinción formal entre las dos ramas de estudio que ya había sido hecha en la Edad Media, y en parte, sin duda, a la aparición de filosofías que nada debían a la teología dogmática, o, al menos, que así lo pretendían. Tiene lugar entonces la substitución gradual de los comentarios a Aristóteles por "cursos filosóficos". Ya en Suárez (muerto en 1617) encontramos una discusión elaborada de los problemas filosóficos separadamente de la teología; y el orden seguido por Suárez, en sus *Disputationes metaphysicae*, para tratar los temas y problemas metafísicos, ejerció influencia en el método escolástico posterior. En el estilo más libre de exposición filosófica inaugurado por Suárez se puede ver indudablemente la influencia del humanismo renacentista. He dicho antes, en este capítulo, que la escolástica española fue relativamente poco afectada por el Renacimiento, pero creo que debe hacerse una excepción por lo que respecta al estilo literario. Suárez fue, hay que admitirlo, un escritor difuso; pero su obra sobre metafísica hizo mucho por romper la anterior tradición de escribir de filosofía en forma de comentarios a Aristóteles.

El eminente teólogo y filósofo dominico Juan de Santo Tomás (1589-

1644) publicó su *Cursus philosophicus* antes que su *Cursus theologicus,* y, para tomar otro ejemplo dominico, Alejandro Piny publicó un *Cursus philosophicus thomisticus* en 1670. Los padres carmelitas de Alcalá editaron en 1624 un *Cursus artium* que fue revisado y aumentado en ediciones posteriores. Entre los jesuitas, el cardenal Juan de Lugo (1583-1660) dejó unas *Disputationes metaphysicae* inéditas, y Pedro Hurtado de Mendoza publicó *Disputationes de universa philosophia* en Lyon, en 1617, y Thomas Compton-Carleton una *Philosophia universa* en Amberes, en 1649. Similarmente, Rodrigo de Arriaga y Francisco de Oviedo publicaron cursos filosóficos, el primero en Amberes, en 1632, y el segundo en Lyon, en 1640. Un *Cursus philosophicus* por Francisco Soares apareció en Coimbra en 1651, y una *Philosophia peripatetica,* de Juan Bautista de Benedictis, en Nápoles en 1688. Similares cursos filosóficos fueron escritos por escotistas. Así, Juan Poncius y Bartolomé Mastrius publicaron respectivamente un *Cursus philosophicus ad mentem Scoti* (1643) y un *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer* (1678). Entre los escritores pertenecientes a otras órdenes religiosas, Nicolás de San Juan Bautista, ermitaño de San Agustín, publicó su *Philosophia agustiniana, sive integer cursus philosophicus iuxta doctrinam Sancti Patris Augustini,* en 1687, y Celestino Sfondrati, benedictino, publicó un *Cursus philosophicus sangallensis* (1695-1699).

En el transcurso del siglo XVII los *Cursvs philosophici* tendieron, pues, a reemplazar los anteriores Comentarios a Aristóteles, lo cual no es decir, desde luego, que la antigua costumbre fuese abandonada. Así por ejemplo, Sylvester Maurus (1619-1687), filósofo y teólogo jesuita, publicó un Comentario a Aristóteles en 1668. Y tampoco puede inferirse del cambio en el método de exposición filosófica que los escolásticos del Renacimiento y del siglo XVII hubieran sido muy influidos por las nuevas ideas científicas de la época. El franciscano Emmanuel Maignan, que publicó un *Cursus philosophicus* en Toulouse en 1652, se quejaba de que los escolásticos de su tiempo se consagrasen a abstracciones y sutilezas metafísicas y algunos de ellos, cuando sus opiniones sobre física eran desafiadas en nombre de la experiencia y el experimento, replicaran negando el testimonio de la experiencia. Maignan estuvo muy influido por el cartesianismo y el atomismo. Honoré Fabri, escritor jesuita (hacia 1607-1688), puso un énfasis especial en las matemáticas y la física, y hubo indudablemente otros escolásticos atentos a las ideas de su tiempo. Pero si se considera el movimiento filosófico del Renacimiento y post-Renacimiento como un todo, es bastante obvio que la escolástica se mantuvo apartada de la línea principal de desarrollo, y que su influencia en los filósofos no-escolásticos fue escasa. No quiero decir que fuese nula; pero es obvio que cuando pensamos en la filosofía renacentista y post-renacentista no pensamos primariamente en el escolasticismo. Hablando en general, los filósofos escolásticos de la época no prestaron suficiente atención a los problemas planteados, por ejemplo, por los descubrimientos científicos de su tiempo.

6. Hubo, empero, al menos un apartado teórico en el que los escolásticos del Renacimiento fueron muy influidos por problemas contemporáneos, y en el que ejercieron a su vez una influencia considerable, el apartado de teoría política. Más tarde hablaré algo más en detalle de la teoría política de Suárez; pero quiero hacer aquí algunas observaciones generales relativas a la teoría política de la escolástica del Renacimiento.

El problema de la relación entre Iglesia y Estado no había llegado a cancelarse, como hemos visto, a finales de la Edad Media. En realidad, fue en cierto sentido intensificado por la Reforma, y por la pretensión de algunos gobernantes a tener jurisdicción incluso en materias religiosas. Por lo que respecta a la Iglesia católica, una doctrina de plena sumisión al Estado era imposible: estaba excluida por la posición concedida a la Santa Sede y por la idea católica de la Iglesia y de su misión. Así pues, filósofos y teólogos católicos se sintieron llamados a establecer los principios por los que debían ser gobernadas las relaciones entre Iglesia y Estado. El cardenal Roberto Bellarmino mantuvo en su obra sobre el poder pontificio [10] que el papa, aun cuando no posee una potestad directa sobre los asuntos temporales, posee una potestad indirecta. En cualquier clase de conflicto, los intereses temporales deben ceder el puesto a los intereses espirituales. Esa teoría del poder indirecto del papa en los asuntos temporales no significaba que Bellarmino viese al gobernante civil como un vicario del papa, antes bien, la teoría excluía toda idea de ese tipo; era simplemente la consecuencia de aplicar la doctrina teológica de que el fin del hombre es un fin sobrenatural, a saber, la visión beatífica de Dios. Esa teoría fue también mantenida por Francisco Suárez en su *Defensio fidei catholicae* (1613), escrita contra el rey Jacobo I de Inglaterra.

Pero aunque Bellarmino y Suárez rechazaran la idea de que el gobernante civil sea un vicario del papa, no aceptaban la teoría de que aquél derive su soberanía directamente de Dios, como afirmaban los defensores de la teoría del derecho divino de los reyes. Y el hecho de que Suárez argumentase contra dicha teoría en su *Defensio fidei catholicae* fue una de las razones por las que Jacobo I hizo quemar el libro. Tanto Bellarmino como Suárez mantenían que el gobernante civil recibe su poder inmediatamente de la comunidad política. Sostenían, ciertamente, que el gobernante civil recibe su autoridad en última instancia de Dios, puesto que toda autoridad legítima procede últimamente de Él; pero, inmediatamente, deriva de la comunidad.

Acaso podría pensarse que tal teoría estuviese inspirada por el deseo de minimizar el poder real en una época en que las monarquías poderosas y centralizadas del Renacimiento eran demasiado notorias. ¿Qué mejor medio podía imaginarse para cortar las alas a los regalistas que el de mantener que, aunque el poder del monarca no emana del papa, tampoco procede directamente de Dios, sino del pueblo? ¿Qué mejor modo de exaltar el poder espi-

10. *De summo pontifice,* 1581; aumentada bajo el título de *De potestate summi pontificis,* 1610.

ritual podía encontrarse que el de afirmar que es solamente el papa quien recibe su autoridad directamente de Dios? Pero sería un gran error entender la teoría Bellarmino-Suárez de la soberanía como si fuera primordialmente una pieza de política o propaganda eclesiástica. La idea de que la soberanía política deriva del pueblo había sido propuesta ya en el siglo XI por Manegold de Lautenbach; y la convicción de que el gobernante civil ha de satisfacer una confianza, y de que si abusa habitualmente de su posición puede ser depuesto, fue expresada por Juan de Salisbury en el siglo XII, por santo Tomás de Aquino en el XIII y por Ockham en el XIV. Escritores como Bellarmino y Suárez eran simplemente herederos de la perspectiva general de los anteriores filósofos y teólogos escolásticos, aunque el hecho de que hiciesen una enunciación más formal y explícita de la teoría de que la soberanía política deriva del pueblo fuese debida, sin duda, en buena medida a la reflexión sobre los datos históricos concretos de su tiempo. Cuando Mariana (muerto en 1624), el jesuita español, hizo sus desafortunadas afirmaciones sobre el empleo del tiranicidio como un remedio de la opresión política (alguna de sus observaciones fue interpretada como una defensa del asesinato de Enrique III de Francia, y eso hizo que su *De rege et regis institutione*, 1599, fuese quemado por decisión del Parlamento francés), el principio que utilizaba era simplemente el de la legitimidad de la resistencia a la opresión, que había sido comúnmente aceptado en la Edad Media, aunque las conclusiones de Mariana no estuviesen bien orientadas.[11]

Pero los escolásticos del Renacimiento no se interesaron simplemente por la posición del gobernante civil en relación con la Iglesia, por una parte, y con la comunidad política, por la otra; se interesaron también por el origen y naturaleza de la sociedad política. Por lo que respecta a Suárez, está claro que consideró que la sociedad política se basa esencialmente en el consentimiento o convenio. Mariana, que derivaba el poder del monarca de un pacto con el pueblo, consideraba que el origen de la sociedad política seguía a un estado de naturaleza que precede al gobierno y encontraba en la institución de la propiedad privada el paso principal en el camino que conduce a los estados y gobiernos organizados. No puede decirse que Suárez siguiese a Mariana en su hipótesis de un estado de naturaleza, pero él encontró el origen del Estado en el consentimiento voluntario, al menos de los cabezas de familia, aunque evidentemente pensaba que tales asociaciones entre hombres habían tenido lugar desde el principio.

Puede decirse, pues, que Suárez mantuvo una teoría del doble contrato, un contrato entre los cabezas de familia y otro entre la sociedad así formada y su gobernante o gobernantes. Pero si quiere decirse así, ha de reconocerse que la teoría del contrato según la mantiene Suárez no implica el carácter artificial y convencional de la sociedad política o del gobierno. Si queremos

11. El entonces general de los jesuitas prohibió a los miembros de la orden que enseñasen la doctrina del tiranicidio, de Mariana.

conocer la teoría política de Suárez hemos de dirigirnos primariamente a su gran tratado *De legibus*, que es sobre todo una filosofía jurídica. La idea de ley natural, que se remonta al mundo antiguo y a la que dieron un fundamento metafísico los filósofos de la Edad Media, es esencial a esa filosofía y constituye el fondo de la teoría política de Suárez. La sociedad política es natural al hombre, y el gobierno es necesario para la sociedad; y, como Dios es el Creador de la naturaleza humana, tanto la sociedad como el gobierno son queridos por Dios. No son, pues, invenciones humanas puramente arbitrarias o convencionales. Por otra parte, aunque la Naturaleza requiere la sociedad política, la formación de comunidades políticas determinadas depende normalmente del acuerdo humano. Igualmente, aunque la Naturaleza exige que toda sociedad tenga algún principio de gobierno, la Naturaleza no ha determinado una particular forma de gobierno ni ha designado como gobernante a un particular individuo. En ciertos casos Dios ha designado directamente un gobernante (Saúl, o David, por ejemplo); pero normalmente corresponde a la comunidad determinar la forma de gobierno.

La teoría de que la sociedad política descansa en alguna clase de convenio no era completamente nueva, y pueden encontrarse anticipaciones suyas incluso en el mundo antiguo. En la Edad Media, Juan de París, en su *Tractatus de potestate regia et papali* (hacia 1303), presupuso un estado de naturaleza y sostuvo que aunque los hombres primitivos probablemente no hicieron un contrato definido, fueron persuadidos por sus camaradas más racionales a vivir juntos bajo una ley común. Y Gil de Roma, en el siglo XIII, había propuesto una teoría del contrato como una de las explicaciones posibles del fundamento de la sociedad política. Con Mariana, en el siglo XVI, la teoría se hizo explícita. En el mismo siglo, el dominico Francisco de Vitoria presentó en esencia una teoría del contrato, y fue seguido por el jesuita Molina, aunque ni el uno ni el otro formularon muy explícitamente la teoría. Había, pues, una creciente tradición de la teoría del contrato, y la enunciación de ésta por Suárez debe verse a la luz de aquella tradición. Por otra parte, en el transcurso del tiempo la teoría llegó a separarse de la filosofía jurídica de la Edad Media. Esa filosofía fue reasumida, como hemos visto, por Richard Hooker, y de éste pasó, algo aguada, a Locke. Pero en Hobbes, Spinoza y Rousseau, brilla por su ausencia, aunque los viejos términos se conserven a veces. Existe, pues, una gran diferencia entre la teoría del contrato de Suárez y la de Rousseau, por ejemplo. Y por esa razón puede resultar desorientador que se hable de teoría del contrato en Suárez, es decir, si por tal término se entiende la clase de teoría mantenida por Rousseau. Hubo, desde luego, una cierta continuidad histórica; pero el engarce, la atmósfera y la interpretación de la teoría habían experimentado un cambio fundamental en el tiempo que medió entre uno y otro pensador.

Otro problema por el que se interesaron algunos escolásticos renacentistas fue el de las relaciones entre los distintos Estados. Ya a comienzos del siglo VII san Isidoro de Sevilla, en su curiosa obra enciclopédica, las *Etimo-*

logías, había hablado del *ius gentium* y de su aplicación a la guerra, sirviéndose de textos de juristas romanos. De nuevo, en el siglo XIII, san Raimundo de Peñafort, examinó el tema del derecho de guerra en su *Summa poenitentiae,* y en la segunda mitad del siglo XIV aparecieron obras como el *De bello* de Juan de Legnano, profesor de la universidad de Bolonia. Pero es mucho más conocido Francisco de Vitoria (1480-1546), a quien se debe en gran parte el renacer de la teología en España, como testificaron sus discípulos Melchor Cano y Domingo Soto; también el humanista español Juan Luis Vives, en carta a Erasmo, alababa grandemente a Vitoria y hablaba de cómo éste admiraba a Erasmo y le defendía contra sus críticos. Pero por lo que Vitoria es mundialmente conocido es por sus estudios de derecho internacional.

Vitoria consideraba que los diferentes Estados forman en cierto sentido una comunidad humana, y veía la "ley de naciones" no solamente como un código de conducta convenido, sino como teniendo fuerza de ley, "habiendo sido establecido por la autoridad del mundo entero".[12] Su posición parece haber sido más o menos la siguiente. La sociedad no podría mantenerse unida sin leyes cuya violación expusiera a los transgresores al castigo. Que tales leyes puedan existir es una exigencia del derecho natural. En consecuencia, han surgido cierto número de principios de conducta, por ejemplo, la inviolabilidad de los embajadores, en los que la sociedad como un todo ha mostrado su acuerdo, puesto que ha advertido que los principios de esa clase son racionales y están dirigidos al bien común. De algún modo son derivables de la ley natural, y tiene que reconocérseles fuerza de ley. El *ius gentium* consiste en prescripciones para el bien común en el sentido más amplio, las cuales o pertenecen a la ley natural o son derivables de algún modo de ésta. "Lo que la razón natural ha establecido entre todas las naciones se llama el *ius gentium*".[13] Según Vitoria, la ley de naciones confiere derechos y crea obligaciones. No obstante, sólo es posible aplicar sanciones por instrumento de los príncipes. Pero está claro que su concepción de la ley internacional conduce a la idea de una autoridad internacional, aunque el propio Vitoria no lo diga.

Aplicando sus ideas a la guerra y a los derechos de los indios en relación con los españoles, Vitoria pone en claro en su *De Indis* que en su opinión el poder físico no confiere por sí mismo derecho a anexionarse la propiedad de otro, y que el celo misionero cristiano no autoriza a hacer la guerra a los paganos. En cuanto a la esclavitud, Vitoria adoptó la posición habitual en los teólogos de su tiempo, a saber, que la esclavitud es legítima como una medida penal (correspondiente a la pena de trabajos forzados moderna). Pero no debe entenderse esa concesión en el sentido de que los teólogos y filósofos escolásticos aceptasen simplemente las costumbres contemporáneas en materia de esclavitud. El ejemplo del jesuita Molina es interesante en ese aspecto. No contento con teorizar en sus estudios, Molina se personó en el puerto

12. *De potestate civili,* 21.
13. *Ibid.*

de Lisboa y preguntó a los traficantes de esclavos. Como un resultado de aquellas francas conversaciones, declaró que el comercio de esclavos era simplemente una cuestión comercial, y que toda la palabrería sobre motivos elevados, como el de convertir a los esclavos al cristianismo, eran tonterías.[14] Pero, aunque él condenaba el comercio de esclavos, admitió la legitimidad de la esclavitud como una medida penal, por ejemplo cuando los criminales eran mandados a galeras de acuerdo con las costumbres penales de la época.

Suárez desarrolló la idea de la "ley de naciones". Indicó que es necesario hacer una distinción entre la ley de naciones y la ley natural. La primera prohíbe ciertos actos por una razón justa y suficiente, y, así, puede decirse que convierte ciertos actos en malos, mientras que la ley natural no hace malos a los actos, sino que prohíbe ciertos actos porque son malos. Que los tratados deben observarse, por ejemplo, es un precepto de la ley natural más bien que de la ley de naciones. Ésta consiste en costumbres establecidas por todas o casi todas las naciones; pero es una ley no escrita, y ese hecho la distingue de la ley civil. Por ejemplo, aunque la obligación de observar un tratado una vez que éste existe procede de la ley natural, el precepto de que una oferta de tratado, hecha por una causa razonable, debe ser aceptada, no es materia de obligación estricta que proceda de la ley natural, ni hay ninguna ley escrita a ese propósito. El precepto es una costumbre no escrita que está en armonía con la razón, y pertenece a la "ley de naciones".

La base racional del *ius gentium* es, según Suárez, el hecho de que la raza humana conserva una cierta unidad a pesar de la división de la humanidad en naciones y Estados separados. Suárez no consideraba que un Estado Universal fuese practicable ni deseable; pero, al mismo tiempo, veía que los Estados particulares no son autosuficientes en sentido completo. Necesitan algún sistema de ley que regule sus relaciones mutuas. La ley natural no satisface suficientemente esa necesidad. Pero la conducta de las naciones ha introducido ciertas costumbres o leyes que están de acuerdo con la ley natural, aun cuando no sean estrictamente deducibles de ésta. Y esas costumbres y leyes forman el *ius gentium.*

Se ha dicho, no sin razón, que la idea de Vitoria de que todas las naciones forman en algún sentido una comunidad universal, y de que el *ius gentium* es una ley establecida por la autoridad del mundo entero, anticipaba la idea de la posible creación de un gobierno del mundo, mientras que la idea suareciana del *ius gentium* anticipaba más bien el establecimiento de un tribunal internacional que interpretase la ley internacional y tomase decisiones concretas, sin ser un gobierno mundial, que Suárez veía como no-practicable.[15] Sea de eso lo que sea, está claro que en gran parte de su filosofía política y jurídica los escolásticos del Renacimiento supieron captar problemas concretos y mostraron aptitud para manejarlos de un modo "moderno".

14. Cf. *De iustitia,* 1, 2, disp. 34-5.
15. Cf. *The Catholic Conception of International Law,* por J. B. Scott, cap. 13.

Hombres como Vitoria, Bellarmino y Suárez mantuvieron que en algún sentido la soberanía política procede del pueblo; y mantuvieron el derecho de resistencia a un gobernante que actuase tiránicamente. Aunque pensaron de modo natural en términos de formas de gobierno contemporáneas, no consideraban que la forma actual de gobierno fuese asunto de primera importancia. Al mismo tiempo, el hecho de que su concepción de la sociedad política y de la ley estuviese fundada en una clara aceptación de la ley moral natural, constituía su gran fuerza. Ellos sistematizaron y desarrollaron la filosofía legal y política de la Edad Media, y la transmitieron al siglo XVII. Grocio, por ejemplo, estuvo indudablemente en deuda con ellos. Algunos dirán, supongo, que la teoría jurídica y política de los escolásticos del Renacimiento constituyó una etapa en la evolución de una perspectiva predominantemente teológica hacia una perspectiva positivista; y, como juicio histórico, eso puede ser verdadero. Pero de ahí no se sigue que la posterior secularización de la idea de ley natural y su subsiguiente abandono haya constituido un progreso filosófico en un sentido que no sea el meramente cronológico.

Capítulo XXII

FRANCISCO SUÁREZ. — I

Vida y obras. — Estructura y divisiones de las Disputationes metaphysicae. — *La metafísica como ciencia del ser. — El concepto de ser. — Los atributos del ser. — La individuación. — La analogía. — La existencia de Dios. — La naturaleza divina. — Esencia y existencia. — Substancia y accidente. — Los modos. — La cantidad. — Las relaciones. —* Entia rationis. — *Observaciones generales. — Étienne Gilson y Suárez.*

1. Francisco Suárez (1548-1617), conocido como *Doctor Eximius*, había nacido en Granada, y estudió derecho canónico en Salamanca. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1564, y, a su debido tiempo, comenzó su carrera profesional enseñando filosofía en Segovia. Más tarde enseñó teología en Ávila, Segovia, Valladolid, Roma, Alcalá, Salamanca y Coimbra. Suárez, que fue un sacerdote y religioso ejemplar y santo, fue también eminentemente estudioso, erudito y profesor, y toda su vida adulta estuvo consagrada a las lecciones, el estudio, y la labor de autor. Fue un escritor infatigable, y sus obras completan veintiocho volúmenes en la edición de París de 1856-78. Un gran número de esas obras se ocupaban, desde luego, de cuestiones teológicas; y, para nuestros fines actuales, sus escritos más importantes son los dos volúmenes de las *Disputationes metaphysicae* (1597) y su gran obra *De legibus* (1612). Deben también mencionarse su *De Deo uno et trino* (1606) y el *De opere sex dierum* (publicado póstumamente en 1621).

Suárez estaba convencido de que un teólogo debe poseer firmemente y entender con profundidad los principios metafísicos y los fundamentos de la especulación. Él dice explícitamente que nadie llega a ser un perfecto teólogo a menos que antes haya puesto los firmes cimientos de la metafísica. Consecuentemente, en sus *Disputationes metaphysicae* se propuso presentar un tratamiento completo y sistemático de la metafísica escolástica; y, de hecho, su obra fue la primera de esa clase. Era incompleta, en el sentido de que omitía la psicología metafísica; pero ésta fue presentada en el tratado *De Anima* (publicado póstumamente, en 1621). Suárez abandonó el orden adoptado por

Aristóteles en su *Metafísica,*[1] y dividió la materia sistemáticamente en cincuenta y cuatro disputaciones, subdivididas en secciones; aunque, al comienzo, facilita una tabla que indica en qué partes de su propia obra se tratan los temas tratados en los sucesivos capítulos de la *Metafísica* de Aristóteles. En las *Disputationes* el autor muestra claramente su asombrosa erudición, en discusiones, referencias, o alusiones a autores griegos, patrísticos, judíos, islámicos y escolásticos, y a pensadores del Renacimiento como Marsilio Ficino y Pico della Mirandola. Huelga decir, por lo demás, que Suárez no se limita al recitado histórico de opiniones; su propósito es siempre la consecución de una respuesta positiva y objetiva a los problemas planteados. Es posible que sea prolijo, pero es indudablemente sistemático. Como ejemplo de un competente juicio no-escolástico sobre su obra, podemos citar el siguiente: "todas las controversias escolásticas importantes están en esta obra lúcidamente reunidas y críticamente examinadas, y sus resultados se combinan en la unidad de un sistema".[2]

En este capítulo me ocuparé principalmente de las *Disputationes metaphysicae.* En el capítulo siguiente trataré del contenido del *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in X libros distributus.* Esa última obra resumió y sistematizó las teorías jurídicas escolásticas, y en ella presentó su autor su propio desarrollo de la teoría jurídica y política tomista. En ese contexto hay que mencionar también otra obra de Suárez, la *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iure fidelitatis et praefationem monitoriam Serenissimi Jacobi Angliae Regis* (1613). En dicho libro Suárez mantenía la teoría de Bellarmino del poder indirecto del papa en asuntos temporales, y argumentaba contra la idea, acariciada por Jacobo I de Inglaterra, de que el monarca temporal recibe su soberanía inmediatamente de Dios. Como he observado en el capítulo anterior, Jacobo I hizo quemar el libro.

2. Antes de proceder a esbozar algunas de las ideas filosóficas de Suárez, quiero decir algo a propósito de la estructura y disposición de las *Disputationes.*

En la primera disputación (o discusión) Suárez considera la naturaleza de la filosofía primera o metafísica, y decide que ésta puede ser definida como la ciencia que contempla el ser en tanto que ser. La segunda disputación trata del concepto de ser, y las disputaciones 3 a 11, ambas inclusive, tratan de las *passiones entis* o atributos trascendentales del ser. La unidad en general es el tema de la cuarta disputación, mientras que la unidad individual y el principio de individuación se tratan en la quinta. La sexta disputación trata de los universales, la séptima de las distinciones. Después de considerar la unidad, Suárez pasa a la verdad (octava disputación) y la falsedad (no-

1. La importancia de ese cambio no es, por supuesto, disminuida por el hecho de que nosotros sepamos que la *Metafísica* de Aristóteles no era un "libro", sino una colección de tratados.

2. M. Frischeisen-Köhler y W. Moog, *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 18 Jahrhunderts,* p. 211; vol. III del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de F. Ueberweg, 12.ª edición.

vena), y en las disputaciones 10 y 11 trata del bien y el mal. Las disputaciones 12 a 27 se ocupan de las causas; la disputación 12, de las causas en general, las 13 y 14 de la causa material, las 15 y 16 de la causa formal, las disputaciones 17 a 22 de la causalidad eficiente, y las 23 y 24 de la causalidad final, mientras que la causalidad ejemplar es el tema de la disputación 25. Finalmente, la disputación 26 trata de las relaciones de las causas a los efectos, y la disputación 27 de las relaciones mutuas de unas causas con otras.

El segundo volumen comienza con la división del ser en ser infinito y ser finito (disputación 28). El ser infinito o divino se trata en las dos siguientes disputaciones, la existencia de Dios en la disputación 29, y su esencia y atributos en la disputación 30. En la disputación 31 Suárez procede a considerar el ser creado finito en general, y en la siguiente considera la distinción substancia-accidentes en general. Las disputaciones 33 a 36 contienen la metafísica suareciana de la substancia, y las disputaciones 37 a 53 tratan de las diversas categorías de accidentes. La última disputación de la obra, la 54, trata de los *entia rationis*.

Como ya se ha indicado, las *Disputationes metaphysicae* de Suárez marcan la transición de los Comentarios a Aristóteles a los tratados independientes sobre metafísica y a los *Cursus philosophici* en general. Es cierto que entre los predecesores de Suárez, como por ejemplo Fonseca, se puede discernir una tendencia creciente a zafarse de los límites impuestos por el método del comentario; pero fue en Suárez en quien se originó realmente la nueva forma de tratar las cuestiones filosóficas. Después de Suárez, los *Cursus philosophici* y los tratados filosóficos independientes se hicieron comunes, tanto dentro como fuera de la Compañía de Jesús. Además, la decisión de Suárez de no incluir la psicología racional en la metafísica, y tratarla por sí misma, considerándola como la parte más elevada de la "filosofía natural",[3] influyó en escritores posteriores, como Arriaga y Oviedo, que asignaron la teoría del alma a la "física" y no a la metafísica.[4]

Una característica de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez a la que debe hacerse referencia es la de que la obra no hace separación alguna entre metafísica general y metafísica especial. La distinción posterior entre ontología o metafísica general, por una parte, y disciplinas metafísicas especiales, como la cosmología, la psicología y la teología natural, por la otra, ha sido atribuida comúnmente a la influencia de Christian Wolff (1679-1754), el discípulo de Leibniz, que escribió tratados separados sobre ontología, cosmología, psicología, teología natural, etc. Pero ulteriores investigaciones en la historia del escolasticismo de la segunda mitad del siglo XVII han puesto de manifiesto que la distinción entre metafísica general y especial. y la utilización de la palabra "ontología" para describir la primera, son anteriores a los escritos de Wolff. Jean-Baptiste Duhamel (1624-1706) empleó la palabra "on-

3. *Disp. metaph.*, 1, 2, núms. 19-20.
4. Esa clasificación de la psicología estaba de acuerdo con las observaciones de Aristóteles en su *De Anima*.

tología" para designar la metafísica general en su *Philosophia vetus et nova*, o *Philosophia universalis*, o *Philosophia burgundica* (1678). Eso no es decir, sin embargo, que la división wolfiana de las disciplinas filosóficas no tuviese una gran influencia, ni que no deba atribuirse primariamente a Wolff el empleo continuado de la palabra "ontología" para designar la metafísica general.

3. La metafísica, dice Suárez,[5] tiene como su *obiectum adequatum* el ser en tanto que ser real. Pero decir que el metafísico se interesa por el ser en tanto que ser no es lo mismo que decir que se interesa por el ser en tanto que ser en completa abstracción de los modos en que el ser se realiza concretamente, es decir, en completa abstracción de las especies más generales de ser, o *inferiora entis*. Después de todo, el metafísico se interesa por el ser real, por el ser en tanto que incluye de algún modo los *inferiora entis secundum proprias rationes*.[6] El metafísico se interesa, pues, no solamente por el concepto de ser como tal, sino también por los atributos trascendentales del ser, por el ser increado y creado, infinito y finito, por la substancia y el accidente y por los tipos de causas. Pero no se interesa por el ser material como tal: solamente se interesa por las cosas materiales en la medida en que el conocimiento de éstas es necesario para conocer las divisiones generales y categorías del ser.[7] El hecho es que el concepto de ser es análogo y, en consecuencia, no puede ser adecuadamente conocido a menos que sean claramente distinguidas las diferentes clases de ser.[8] Por ejemplo, el metafísico se interesa primariamente por la substancia inmaterial, no por la material, pero tiene también que considerar la substancia material en la medida en que el conocimiento de ésta es necesario para distinguirla de la substancia inmaterial y para conocer los predicados metafísicos que le corresponden precisamente como substancia material.[9]

En Suárez, pues, como los mismos suarecianos mantienen, persiste la misma actitud metafísica fundamental del tomismo. La idea aristotélica de "filosofía primera" como el estudio o ciencia del ser en tanto que ser, se mantiene. Pero Suárez subraya el hecho de que por "ser" entiende el ser real; el metafísico no se ocupa simplemente de conceptos. Por otra parte, aunque se ocupa primariamente de la realidad inmaterial, no lo hace de un modo tan exclusivo que no tenga nada que decir de la realidad material. Pero considera la realidad material solamente desde el punto de vista metafísico, no desde el punto de vista del físico o desde el del matemático; Suárez aceptaba la doctrina aristotélica de los grados de abstracción. Conviene advertir también que Suárez subraya el carácter analógico del concepto de ser: no puede admitirse que ese concepto sea unívoco. Finalmente, por lo que hace al propósito de la metafísica, Suárez estaba convencido de que éste es la pura

5. *Disp.*, 1, 1, 24.
6. 1, 2, 11.
7. 1, 2, 24.
8. *Ibid.*
9. 1, 2, 5.

contemplación de la verdad;[10] Suárez se mantiene en la atmósfera serena de la *Metafísica* aristotélica y de santo Tomás, y no es afectado por la nueva actitud hacia el conocimiento que se manifestaba en un Francis Bacon.

4. En la segunda disputación, Suárez trata del concepto de ser, y declara que "el concepto formal propio y adecuado de ser como tal, es uno" y que "es diferente de los conceptos formales de otras cosas".[11] Como procede a decir que ésa es la opinión común, y reconoce entre sus defensores a "Escoto y sus discípulos", puede parecer que hace al concepto de ser unívoco y no analógico. Es necesario, pues, decir algo acerca de la posición de Suárez en esa materia.

En primer lugar, el concepto formal de ser es uno, en el sentido de que no significa inmediatamente ninguna naturaleza o clase de cosas particular: no significa una pluralidad de seres según las diferencias que hay entre éstos, sino "en cuanto convienen entre sí o son semejantes unos a otros".[12] El concepto de ser es realmente distinto del concepto de substancia o del concepto de accidente: abstrae de lo que es propio de cada uno de éstos.[13] Y no basta decir que hay una unidad de la palabra solamente, porque el concepto precede a la palabra y a su empleo.[14] Además, "al concepto formal de ser corresponde un concepto objetivo adecuado e inmediato que no significa expresamente substancia o accidente, Dios o criatura; significa todo ello, en cuanto que todo es de algún modo semejante y conviene en ser".[15] ¿Quiere eso decir que en una substancia creada, por ejemplo, hay una forma de ser que es actualmente distinta de la forma o formas que la hacen una substancia creada en particular? No, la abstracción no requiere necesariamente una distinción de cosas o formas que la preceda actualmente: basta con que la mente considere los objetos no como cada uno de ellos existe en sí mismo, sino según su semejanza a otras cosas.[16] En el concepto de ser como tal la mente considera solamente la semejanza de las cosas, no sus mutuas diferencias. Es cierto que un ser real es tal por su propio ser, que es inseparable de él mismo, es decir, es cierto que el ser de una cosa es intrínseco a ésta; pero eso significa simplemente que el concepto de ser como tal no incluye a sus "inferiores".

Suárez admite, pues, que puede formarse un concepto de ser que es estrictamente uno; y en esa materia se alinea junto a Escoto contra Cayetano. Pero subraya el hecho de que ese concepto es obra de la mente y "tal como existe en la cosa misma, no es algo actualmente distinto de los inferiores en los que existe. Esa es la opinión común de toda la escuela de santo Tomás".[17] ¿Por qué insiste, entonces, en que el concepto de ser representa realidad?

10. *Disp.*, 1, 4, 2.
11. 2, 1, 9.
12. *Ibid.*
13. 2, 1, 10.
14. 2, 1, 13.
15. 2, 2, 8.
16. 2, 2, 15.
17. 2, 3, 7.

Si representa realidad, ¿en qué consiste el ser como tal, y cómo pertenece a sus inferiores? ¿No parece que, si el concepto de ser como tal representa realidad, debe representar algo en los inferiores, es decir, en los seres existentes, algo que sea distinto de aquella intrínseca entidad o cualidad de ser que es peculiar a cada uno? Y, si no es así, ¿no se sigue que el concepto de ser como tal no representa realidad?

Suárez distingue "ser" (ente) entendido como participio, es decir, cómo significando el acto de existir, y "ser" entendido como nombre, es decir, como significando lo que tiene una esencia real, exista o no actualmente. Una esencia "real" es una esencia que no implica contradicción y que no es una mera construcción de la mente. Ahora bien, el "ser", entendido como participio da origen a un concepto "común a todos los seres actualmente existentes, puesto que éstos son semejantes entre sí y convienen en la existencia actual", y eso vale tanto para el concepto formal como para el concepto objetivo.[18] Podemos también tener un concepto de ser entendido como nombre, siempre que el concepto abstraiga simplemente de la existencia actual, sin excluirla.

No me parece que la repetición de esa afirmación de nuestra capacidad para formar un concepto de ser proporcione una respuesta muy adecuada a las dificultades que pueden suscitarse; pero lo que ahora quiero es indicar por qué Suárez dice que ese concepto no es un concepto unívoco.

Para que un concepto sea unívoco no es suficiente que sea aplicable en el mismo sentido a una pluralidad de inferiores diferentes que tengan una relación igual entre sí.[19] Suárez exigía, pues, para que un concepto fuera unívoco, algo más que que fuese un solo y mismo concepto; exigía que pudiese aplicarse a sus inferiores de la misma manera. Podemos formar, ciertamente, un concepto formal de ser que sea uno y el mismo, y que nada diga a propósito de las diferencias de sus inferiores; pero ningún inferior está, por así decirlo, fuera del ser. Cuando el concepto de ser es estrechado o contraído (*contrahitur*) a conceptos de las diferentes modalidades de ser, lo que se hace es que una cosa se concibe de un modo más expreso,[20] según su propio modo de existencia, que cuando es concebida por medio del concepto de ser.[21] Pero eso no significa que algo sea añadido al concepto de ser como desde fuera. Al contrario, el concepto de ser se hace más expreso o determinado. Para que los inferiores sean concebidos propiamente como seres de una cierta clase, el concepto de ser tiene que ser contraído; pero eso significa hacer más determinado lo que ya estaba contenido en el concepto. Éste no puede, pues, ser unívoco.

5. En la tercera disputación Suárez pasa a discutir las *passiones entis in communi*, los atributos del ser como tal. Hay solamente tres atributos de

18. *Disp.*, 2, 4, 4.
19. 2, 2, 36; 39, 3, 17.
20. *Expressius, per maiorem determinationem.*
21. 2, 6, 7.

esa naturaleza, a saber, la unidad, la verdad y la bondad.[22] Pero esos atributos no añaden nada positivo al ser. La unidad significa el ser en cuanto indiviso; y ese carácter indiviso añade al ser simplemente una negación de división, y no nada positivo.[23] La verdad del conocimiento (*veritas cognitionis*) no añade nada real al acto mismo, sino que connota el objeto existente del modo en que es representado por el juicio como existente.[24] Pero la verdad del conocimiento se encuentra en el juicio o acto mental, y no es lo mismo que la *veritas transcendentalis*, que significa el ser de una cosa con connotación del conocimiento o concepto del entendimiento que representa, o puede representar, la cosa tal como es.[25] Esa conformidad de la cosa a la mente ha de entenderse primariamente como una relación a la mente divina, y, sólo secundariamente, como conformidad a la mente humana.[26] En cuanto a la bondad, significa la perfección de una cosa, aunque también connota en otra cosa una inclinación hacia dicha perfección, o una capacidad para tenerla. Ahora bien, esa connotación no añade a la cosa buena nada que sea absoluto, ni tampoco es, propiamente hablando, una relación.[27] Ninguno de los tres atributos trascendentales del ser añade, pues, nada positivo al ser.

6. En la quinta disputación Suárez considera el problema de la individuación. Todas las cosas actualmente existentes --todas las cosas que pueden existir "de modo inmediato"— son singulares e individuales.[28] Se dice "de modo inmediato" para excluir los atributos comunes del ser, que no pueden existir de modo inmediato, es decir, que solamente pueden existir en seres singulares, individuales. Suárez coincide con Escoto en que la individualidad añade algo real a la naturaleza común; pero rechaza la doctrina escotista de la *haecceitas* "formalmente" distinta de la naturaleza específica.[29] ¿Qué es, pues, lo que la individualidad añade a la naturaleza común? "La individualidad añade a la naturaleza común algo que es mentalmente distinto de esa naturaleza, que pertenece a la misma categoría, y que (junto con la naturaleza) constituye al individuo metafísicamente, como una *differentia* individual que contrae la especie y constituye al individuo.[30] Suárez observa que decir que lo que se añade es algo mentalmente distinto de la naturaleza específica no es lo mismo que decir que es un *ens rationis*; ya ha concedido a Escoto que es *aliquid reale*. Así pues, en respuesta a la pregunta de si una substancia es individuada por sí misma, Suárez replica que si las palabras "por sí misma" hacen referencia a la naturaleza específica como tal, la respuesta es negativa, pero que si las palabras "por sí misma" significan "por su propio ser o entidad", la respuesta es afirmativa. Pero hay que aña-

22. *Disp.*, 3, 2, 3.
23. 4, 1-2.
24. 8, 2, 9.
25. 8, 7, 25.
26. 8, 7, 28-9
27. 10, 1, 2.
28. 5, 1, 4.
29. 5, 2, 8-9.
30. 5, 2, 16.

dir que el ser o entidad de la cosa incluye no solamente la *ratio specifica,* sino también la *differentia individualis,* y que éstas se distinguen entre sí por una distinción mental.

Suárez subraya que está hablando de cosas creadas, no de la substancia divina; pero, entre las cosas creadas, aplica la misma doctrina tanto a las substancias inmateriales como a las materiales. De ahí se sigue que rechaza la doctrina tomista de la *materia signata* como único principio de individuación.[31] En el caso de una substancia compuesta, es decir, compuesta de materia y forma, "el principio de individuación adecuado es esa materia y esa forma en unión, y, de ellas, la forma es el principio más importante y suficiente para que el compuesto, como una cosa individual de una cierta especie, sea considerado numéricamente uno. Esa conclusión... coincide con la opinión de Durando y de Toledo; y Escoto, Enrique de Gante y los nominalistas no disienten en nada substancial (*in re non dissentiunt*)".[32] Es perfectamente cierto que, a causa de que nuestro conocimiento se basa en la experiencia de cosas sensibles, distinguimos con frecuencia a los individuos según sus distintas "materias", o según los accidentes, como la cantidad, que siguen a la posesión de la materia; pero si consideramos una substancia material en sí misma, y no simplemente en relación a nuestro modo de conocer, su individualidad tiene que ser atribuida primariamente a su elemento constitutivo principal, a saber, la forma.[33]

7. Después de tratar extensamente de la doctrina de las causas, Suárez pasa en la disputación 28 a la división del ser en ser infinito y ser finito. Esa división es fundamental; pero puede hacerse "bajo diferentes nombres y conceptos".[34] Por ejemplo, el ser puede dividirse en *ens a se* y *ens ab alio,* en ser necesario y ser contingente, o en ser por esencia y ser por participación. Pero esas divisiones y otras semejantes son equivalentes, en el sentido de que todas ellas son divisiones del ser en Dios y criaturas, y agotan el ámbito del ser.

Se presenta entonces la cuestión de si el ser se predica de Dios y de las criaturas equívoca, unívoca o analógicamente. Suárez observa[35] que se atribuye erróneamente a Pedro Aureoli una doctrina de la equivocidad. La doctrina escotista de que "ser significa inmediatamente un solo concepto que es común a Dios y a las criaturas y que, en consecuencia, es predicado de ellos unívocamente, y no analógicamente",[36] es rechazada por Suárez. Pero si el ser se predica analógicamente de Dios y de las criaturas, la analogía en cuestión ¿es sólo la analogía de proporcionalidad, como enseñaba Cayetano, o la analogía de proporcionalidad junto con la analogía de atribución, según consideraba, por ejemplo, Fonseca? Para Suárez, la analogía en cuestión no

31. *Disp.*, 5, 3.
32. 5, 6, 15.
33. 5, 6, 17.
34. 28, 1, 6.
35. 28, 3, 1.
36. 28, 3, 2.

puede ser la analogía de proporcionalidad, porque "toda verdadera analogía de proporcionalidad incluye un elemento de metáfora", mientras que "en esta analogía del ser no hay metáfora".[37] Tiene que ser, pues, analogía de atribución, y, más exactamente, de atribución intrínseca. "Toda criatura es ser en virtud de una relación a Dios, puesto que participa en, o imita de algún modo el ser (*esse*) de Dios, y, en cuanto tiene ser, depende esencialmente de Dios, mucho más de lo que un accidente depende de una substancia".[38]

8. En la siguiente disputación (número 29) Suárez considera la cuestión de si la existencia de Dios puede ser conocida por la razón, aparte de la revelación. En primer lugar examina el "argumento físico", que es el argumento que parte del movimiento, según se encuentra en Aristóteles. La conclusión de Suárez es que ese argumento es ineficaz para demostrar la existencia de Dios. El principio sobre el que se basa el argumento, a saber, "todo lo que se mueve es movido por otro" (*omne quod movetur ab alio movetur*), le parece inseguro. Algunas cosas parecen moverse a sí mismas, y podría ser verdad que el movimiento del cielo se debiese a su propia forma o a algún poder innato. "¿Cómo puede, pues, obtenerse una verdadera demostración que pruebe la existéncia de Dios, con ayuda de principios inseguros?".[39] Si el principio se entiende rectamente, es más probable (*probabilius*) que su opuesto, pero, en todo caso, "¿por qué argumento necesario o evidente puede probarse a partir de ese principio que hay una substancia inmaterial?".[40] Aun cuando pueda mostrarse que se necesita algún motor, no se sigue que no haya una pluralidad de motores, y aún menos que el motor único sea acto puro universal. La tesis de Suárez es que, con argumentos tomados de la física, no se puede probar la existencia de Dios como substancia inmaterial increada y acto puro. Para probar que Dios existe es necesario recurrir a argumentos metafísicos.

Ante todo es necesario sustituir el principio *omne quod movetur ab alio movetur* por el principio metafísico *omne quod fit, ab alio fit*.[41] La verdad de este principio se sigue de la verdad evidente de que nada puede producirse a sí mismo. Sobre la base de ese principio metafísico, se puede argumentar del modo siguiente.[42] "Todo ser es o hecho o no hecho (increado). Pero no todos los seres del universo pueden ser hechos. Así pues, hay necesariamente algún ser que no es hecho, sino que es increado". La verdad de la premisa mayor puede hacerse evidente de este modo: un ser hecho o producido es producido por "alguna otra cosa". Esa "alguna otra cosa" es a su vez o hecha o no hecha. Si es esto último, entonces ya tenemos un ser increado. Si es lo primero, entonces aquello de lo que la "alguna otra cosa" depende

37. *Disp.*, 29, 3, 11.
38. 28, 3, 16.
39. 29, 1, 7.
40. 29, 1, 8.
41. 29, 1, 20.
42. 29, 1, 21.

para existir, es a su vez hecho o no hecho. Para evitar un regreso infinito o "en círculo" (que sería el caso si se dijera que *A* fue hecho por *B*, *B* por *C*, y *C* por *A*), es necesario postular un ser increado. En su discusión de la imposibilidad de un regreso infinito,[43] Suárez distingue las *causae per se subordinatae* y las *causae per accidens subordinatae*; pero deja claro que él considera imposible el regreso infinito incluso en el caso de estas últimas. Adopta, pues, una opinión diferente a la de santo Tomás. Pero observa que, aunque se acepte la posibilidad de un regreso infinito en la serie de las *causae per accidens subordinatae*, eso no afecta a la línea principal de argumentación, porque la serie infinita dependería eternamente de una causa extrínseca más alta. De no ser así, no habría en absoluto causalidad o producción.

No obstante, ese argumento no manifiesta de modo inmediato que exista Dios. Todavía tiene que mostrarse que hay solamente un ser increado. Suárez argumenta ante todo que "aunque los efectos individuales, tomados y considerados separadamente, no muestran que el hacedor de todas las cosas sea uno y el mismo, la belleza del universo entero y de todas las cosas que hay en él, su maravillosa conexión y orden, muestran que hay solamente un ser primero, por el que todas las cosas están gobernadas y del que derivan su origen".[44] Contra la objeción de que podría haber varios gobernadores del universo, Suárez arguye que puede mostrarse que todo el mundo sensible procede de una sola causa eficiente. La causa o causas del universo han de ser inteligentes; pero varias causas inteligentes no se combinarían para producir y gobernar un efecto sistemático unido, a menos que estuviesen subordinadas a una causa más elevada que las utilizase como órganos o instrumentos.[45] Pero aún queda otra objeción posible. ¿No podría haber otro universo, hecho por otra causa increada? Suárez admite que la creación de otro universo no sería imposible, pero observa que no hay razón para suponer que exista otro universo. Así y todo, concedida la posibilidad, el argumento que procede del universo a la unicidad de Dios, sólo vale para aquellas cosas que pueden ser conocidas por la experiencia y el razonamiento humano. Suárez concluye, pues, que hay que dar una prueba *a priori* de la unicidad del ser increado.

Tal prueba *a priori* no es, observa Suárez, *a priori* en sentido estricto. Es imposible deducir la existencia de Dios de su causa, puesto que no tiene causa. "Y, aunque la tuviera, Dios no es conocido por nosotros tan exacta y perfectamente que podamos aprehenderle por medio de sus principios propios, por así decirlo".[46] No obstante, si ya ha sido probado *a posteriori* algo acerca de Dios, podemos estar en posición de argumentar *a priori* de un atributo a otro.[47] "Cuando ha sido probado *a posteriori* que Dios es ser necesa-

43. *Disp.*, 29, 1, 25-40.
44. 29, 2, 7.
45. 29, 2, 21.
46. 29, 3, 1.
47. *Ibid.*

rio, existente por sí mismo (*ens a se*), puede probarse *a priori* a partir de ese atributo que no puede haber otro ser necesario existente por sí mismo, y, en consecuencia, puede probarse que Dios existe".[48] En otras palabras, el argumento de Suárez consiste en que puede probarse que tiene que haber algún ser necesario, y puede luego mostrarse de un modo concluyente que no puede haber más de *un* ser necesario. ¿Cómo demuestra Suárez que solamente puede haber un ser necesario? Él argumenta que, para que pueda haber una pluralidad de seres que tengan una naturaleza común, es necesario que la individualidad de cada uno esté de algún modo (*aliquo modo*) fuera de la esencia de dicha naturaleza. Porque, si la individualidad fuese esencial a la naturaleza en cuestión, ésta no sería multiplicable. Pero en el caso del ser increado es imposible que su individualidad sea en modo alguno distinta de su naturaleza, ya que su naturaleza es la existencia misma, y la existencia es siempre individual. El argumento precedente es el cuarto de los considerados por Suárez.[49] Más adelante [50] observa que "aunque algunos de los argumentos que han sido considerados, si se toman separadamente, acaso no convencen al entendimiento de tal modo que un hombre díscolo o mal dispuesto no pueda encontrar medios de escapar a ellos, no por ello dejan de ser todos los argumentos de lo más eficaces, y, especialmente si se toman juntos, prueban abundantemente aquella verdad".

Suárez procede a considerar la naturaleza de Dios. Observa al comienzo de la disputación 30 que la cuestión de la existencia de Dios y la cuestión de la naturaleza de Dios no pueden separarse enteramente. Repite también su observación de que, aunque nuestro conocimiento de Dios es *a posteriori,* podemos en algunos casos argumentar *a priori* de un atributo a otro. Después de esas observaciones preliminares, procede a argumentar que Dios es ser perfecto, que posee en Sí mismo, como Creador, todas las perfecciones que puede comunicar. Pero no las posee todas del mismo modo. Aquellas perfecciones que no contienen por sí mismas limitación o imperfección alguna, Dios las posee "formalmente" (*formaliter*). Una perfección como la sabiduría, por ejemplo, aunque en los seres humanos exista de una manera finita e imperfecta, no incluye en su concepto formal limitación o imperfección alguna, y puede ser predicada formalmente de Dios, *salva analogia, quae inter Deum et creaturas semper intercedit.*[51] Las perfecciones de esa clase existen "eminentemente" (*eminenter*) en Dios, porque la sabiduría propia de las criaturas, como tal, no puede ser predicada de Dios; pero no por ello deja de haber un concepto formal análogo de sabiduría, que puede ser predicado formalmente, aunque analógicamente, de Dios. En cambio, en el caso de perfecciones que suponen la inclusión del ser que las posee en una cierta cate-

48. *Disp.,* 29, 3, 2.
49. 29, 3, 11.
50. 29, 3, 31.
51. 30, 1, 12.

goría, solamente puede decirse que estén presentes en Dios *modo eminenti*, y no formalmente.

En sucesivas secciones Suárez argumenta que Dios es infinito,[52] acto puro y sin composición alguna,[53] omnipresente,[54] inmutable y eterno, pero a la vez libre,[55] uno,[56] invisible,[57] incomprehensible,[58] inefable,[59] viviente, substancia inteligente y autosuficiente.[60] Luego considera el conocimiento divino [61] y la voluntad divina,[62] y el poder divino.[63] En la sección sobre el conocimiento divino Suárez muestra que Dios conoce las criaturas posibles y las cosas existentes, y luego observa que la cuestión del conocimiento por Dios de los acontecimientos condicionales futuros contingentes no puede ser adecuadamente tratada sin referencia a fuentes teológicas, aun cuando sea una cuestión metafísica, "y por eso la omito enteramente".[64] Pero se permite la observación de que si enunciados como "si Pedro hubiera estado aquí, habría pecado" tienen una verdad determinada, esa verdad no puede dejar de ser conocida por Dios. Que tengan una verdad determinada es "mucho más probable" (*multo probabilius*) que no la tengan, en el sentido de que, en el ejemplo dado, Pedro o habría pecado o no habría pecado, y, aunque nosotros no podamos saber lo que habría sucedido, Dios puede saberlo. No obstante, como Suárez omite un mayor tratamiento de esa materia en sus disputaciones metafísicas, yo lo omito también.

10. Pasando al tema del ser finito, Suárez trata en primer lugar de la esencia del ser finito como tal, de su existencia, y de la distinción entre esencia y existencia en el ser finito. Compendia primero los argumentos de los que sostienen la opinión de que existencia (*esse*) y esencia son realmente distintas en las criaturas. "Esa se cree que es la opinión de santo Tomás, y, entendida en ese sentido, ha sido seguida por casi todos los antiguos tomista".[65] La segunda opinión mencionada por Suárez es la de que la existencia de la criatura se distingue "formalmente" de su naturaleza, como un modo de esa naturaleza. "Esa opinión es atribuida a Escoto".[66] La tercera opinión es la de que esencia y existencia en la criatura se distinguen sólo mentalmente (*tantum ratione*). Esa opinión, dice Suárez,[67] fue sostenida por Alejandro de Hales y otros, incluidos los nominalistas. Se trata de la opinión que él

52. *Disp.*, 30, 2.
53. 30, 3-5.
54. 30, 7.
55. 30, 8-9.
56. 30, 10.
57. 30, 11.
58. 30, 12.
59. 30, 13.
60. 30, 14.
61. 30, 15.
62. 30, 16.
63 30, 17.
64. 30, 15, 33.
65. 31, 1, 3.
66. 31, 1, 11.
67. 31, 1, 12.

mismo defiende, siempre que "existencia" se entienda en el sentido de existencia actual, y "esencia" en el sentido de esencia actualmente existente. "Y creo que esa opinión, si se explica de ese modo, es enteramente verdadera".[68] Es imposible, afirma Suárez, que algo sea constituido intrínseca y formalmente como un ser real y actual por algo distinto de aquello mismo. De ahí se sigue que la existencia no puede distinguirse de la esencia como un modo que fuera distinto de la esencia o naturaleza *ex natura rei.*[69] El modo de ver acertado es el siguiente.[70] Si los términos "existencia" y "esencia" se entienden como haciendo referencia respectivamente al ser actual (*ens in actu*) y al ser potencial o posible (*ens in potentia*), entonces hay, desde luego, una distinción real; pero esa distinción es simplemente la que hay entre el ser y el no-ser, puesto que un posible no es un ser, y su potencialidad para existir es simplemente potencialidad lógica, es decir, que su idea no implica contradicción. Pero si "esencia" y "existencia" se entienden, como deben entenderse en esta controversia, en el sentido de esencia actual y existencia actual, la distinción entre éstas es una distinción mental con fundamento objetivo (*distinctio rationis cum fundamento in re*). Podemos pensar las naturalezas o esencias de las cosas en abstracción de sus existencias, y el fundamento objetivo para que podamos hacerlo así es el hecho de que ninguna criatura existe necesariamente. Pero el hecho de que ninguna criatura exista necesariamente no significa que, cuando existe, su existencia y su esencia sean realmente distintas. Si se aparta la existencia, por así decirlo, se cancela completamente la cosa. Por otra parte, dice Suárez, la negación de la distinción real entre esencia y existencia no lleva a la conclusión de que la criatura existe necesariamente.

La existencia y la esencia juntas forman un *ens per se unum*; pero esa composición es "composición" en un sentido analógico. Porque son solamente los elementos realmente distintos los que pueden formar una composición real. La unión de esencia y existencia para formar un *ens per se unum* se llama "composición" solamente en un sentido análogo al sentido en que se llama composión la unión de la materia y la forma, dos elementos realmente distintos.[71] Además, la unión de esencia y existencia difiere de la de materia y forma también en este punto, que la primera se da en todas las criaturas mientras que la segunda se da solamente en los cuerpos. La composición de materia y forma es una composición física, y constituye la base del cambio físico, mientras que la composición de esencia y existencia es una composición metafísica. Pertenece al ser de la criatura, sea ésta espiritual o material. La afirmación de que es una *compositio rationis* no contradice a la afirmación de que pertenece al ser de la criatura, porque la razón por la que pertenece al ser de la criatura no es el carácter mental de la distinción entre

68. *Disp.*, 31, 1, 13.
69. 31, 6, 9.
70. 31, 6, 13-24.
71. 31, 13, 7.

esencia y existencia, sino el fundamento objetivo de esa distinción mental, a saber, el hecho de que la criatura no existe necesariamente o por sí misma (*a se*).

Suárez considera la objeción de que de su opinión se sigue o parece seguirse que la existencia de la criatura no es recibida en un elemento potencial y limitante, y que, en consecuencia, es existencia perfecta e infinita. Si la existencia, se dice, no es un acto que sea recibido en un elemento potencial, es irrecepta, y en consecuencia, es existencia subsistente. Pero, dice Suárez,[72] la existencia de una criatura es limitada por sí misma, por su entidad, y no necesita de nada distinto de ella misma para que la limite. Intrínsecamente, es limitada por sí misma; extrínsecamente, o *effective* es limitada por Dios. Se pueden distinguir dos clases de limitación o contracción, a saber, la metafísica y la física. "La limitación (*contractio*) metafísica no requiere una distinción real actual entre los factores limitado y limitante, sino que es suficiente una distinción de concepto con algún fundamento objetivo; y, así, podemos admitir (si deseamos utilizar el lenguaje de muchos) que la esencia es hecha finita y limitada en vista a la existencia y, a la inversa, que la existencia se hace finita y limitada por ser el acto de una esencia particular".[73] En cuanto a las limitaciones físicas, un ángel no necesita un principio intrínseco de limitación distinto de su substancia simple, mientras que una substancia completa es limitada por sus principios o factores componentes intrínsecos. Eso equivale a decir que una substancia compuesta es también limitada por sí misma, puesto que no es algo distinto de los factores componentes intrínsecos tomados juntamente en su actualidad.

La opinión de Suárez es, pues, la siguiente. "Como la existencia no es otra cosa que la esencia constituida en acto, se sigue que, lo mismo que la esencia actual es formalmente limitada por sí misma, o por sus propios principios intrínsecos, así también la existencia creada tiene su limitación de la esencia, no porque la esencia sea una potencialidad en la que sea recibida la existencia, sino porque la existencia no es en realidad otra cosa que la misma esencia actual".[74] Es mucho lo que se ha escrito en círculos escolásticos a propósito de la disputa entre Suárez y sus adversarios tomistas sobre el tema de la distinción entre esencia y existencia; pero, sea cual sea el lado del que esté la razón, debe estar al menos claro que Suárez no tuvo la menor intención de poner en peligro, por así decirlo, el carácter contingente de las criaturas. La criatura es creada y contingente, pero lo que es creado es una esencia actual, es decir, una esencia existente, y la distinción entre la esencia y su existencia es solamente mental, aunque esa distinción mental se fundamente en el carácter contingente de la criatura y sea hecha posible por ese carácter contingente. Pero tomistas y suarecianos convienen, indudablemente, en el carácter contingente de la criatura. En lo que difieren es en el

72. 31, 13, 18.
73. *Ibid.*
74. *Ibid.*

análisis de lo que quiere decir ser contingente. Cuando los tomistas dicen que hay una distinción real entre esencia y existencia en la criatura, no quieren decir que ambos factores sean separables en el sentido de que uno de ellos, o los dos, pudiesen conservar actualidad por separado; y cuando los suarecianos dicen que la distinción es una *distinctio rationis cum fundamento in re*, no quieren decir que la criatura exista necesariamente, en el sentido de que no pueda no existir. Por lo demás, no me propongo tomar partido en la controversia, ni voy a introducir reflexiones que, en el contexto de la filosofía contemporánea de la Gran Bretaña, podían sugerirse a sí mismas.

11. Pasando al tema de la substancia y el accidente, Suárez observa [75] que la opinión de que la división entre substancia y accidente es una división próxima suficiente del ser creado es "tan común que ha sido recibida por todos como si fuera evidente por sí misma. Así pues, necesita una explicación más bien que una prueba. Que entre las criaturas algunas cosas son substancias y otras son accidentes, está claro por el constante cambio y alteración de las cosas". Pero el ser no se predica unívocamente de la substancia y del accidente: se predica analógicamente. Ahora bien, Cayetano, y otros muchos, creen que la analogía en cuestión es solamente la analogía de proporcionalidad; "pero yo pienso que en este contexto debe decirse lo mismo que ha sido dicho a propósito del ser como común a Dios y a las criaturas, a saber, que aquí no hay analogía de proporcionalidad propiamente dicha, sino solamente analogía de atribución".[76]

En las criaturas, la substancia primera (es decir, la substancia existente, a diferencia de la *substantia secunda* o universal) es lo mismo que un *suppositum*;[77] y un *suppositum* de naturaleza racional es una persona.[78] Pero Suárez discute la cuestión de si la "subsistencia" (*subsistentia*), que hace de una naturaleza o esencia un *suppositum* creado, es algo positivo, distinto de la naturaleza. Según una opinión, existencia y subsistencia son lo mismo; y aquello que el ser un *suppositum* añade a una naturaleza es, en consecuencia, la existencia. "Esa opinión se encuentra ahora frecuentemente entre los teólogos modernos".[79] Pero Suárez no puede estar de acuerdo con esa teoría, puesto que él no cree que la existencia sea realmente distinta de la esencia o naturaleza actual. "La esencia actual y su existencia no son realmente distintas. Así pues, en la medida en que la subsistencia es distinta de la esencia actual, tiene que ser distinta de la existencia de esa esencia".[80] Así pues, el ser un *suppositum* o tener subsistencia, lo que hace a una cosa independiente de todo "soporte" (es decir, lo que hace a una cosa substancia), no puede, en cuanto que es algo añadido a una naturaleza o esencia actual, ser lo mismo que la existencia. ¿Añade algo la subsistencia a una naturaleza

75. *Disp.*, 32, 1, 4.
76. 32, 2, 12.
77. 34, 1, 9.
78. 34, 1, 13.
79. 34, 4, 8.
80. 34, 4, 16.

o esencia real? Y, en tal caso, ¿qué es lo que añade? La existencia como tal significa simplemente que se tiene ser actual, pero el que un ser exista no determina, por sí mismo, que exista como una substancia o como un accidente. "Pero la subsistencia denota un determinado modo de existir",[81] a saber, existir como una substancia, no inherir en una substancia como inhiere en una substancia un accidente. Así pues, la subsistencia añade algo. Pero lo que añade es un modo de existir, no la existencia: determina el modo de existencia y completa a la substancia *in ratione existendi,* al nivel de la existencia. El tener subsistencia o ser un *suppositum* añade, pues, a una naturaleza o esencia actual, un modo (*modus*), y la subsistencia difiere modalmente (*modaliter*) de aquello de lo que es subsistencia, como un modo de una cosa difiere de la cosa misma.[82] La composición entre ellas es, pues, la composición de un modo con la cosa modificada.[83] La subsistencia creada es, pues, "un modo substancial, finalmente terminante de la naturaleza substancial, y que constituye a la cosa como *per se* subsistente e incomunicable".[84]

12. Encontramos aquí la idea suareciana de los "modos", de la que él hace abundante uso. Por ejemplo, dice que probablemente "el alma racional, incluso cuando está unida al cuerpo, tiene un modo positivo de subsistencia, y, cuando está separada (del cuerpo), no adquiere un nuevo modo positivo de existencia, sino que es simplemente privada del modo positivo de unión con el cuerpo".[85] En el hombre, pues, no hay solamente un "modo" por el que el alma y el cuerpo están unidos, sino que el alma, aun cuando está en el cuerpo, tiene también su propio modo de subsistencia parcial; y lo que ocurre al morir es que el modo de unión desaparece, aunque el alma conserva su propio modo de subsistencia. En las substancias puramente materiales, tanto la forma como la materia tienen sus propios modos, además del modo de unión; pero es el "modo parcial" (*modus partialis*) de la materia sola lo que se conserva después de la separación de forma y materia. La forma de una substancia puramente material, a diferencia del alma humana, que es la forma del cuerpo, no conserva modo de subsistencia alguno después de la corrupción de la substancia.[86] Una forma material no ha conseguido su propio modo de existencia o subsistencia parcial,[87] pero la materia sí. De ahí se sigue que Dios podría conservar la materia sin forma alguna.[88]

13. En su detallado tratamiento de los diferentes tipos de accidentes Suárez concede una gran atención al tema de la cantidad. En primer lugar, hay que aceptar la opinión de que la cantidad es realmente distinta de la substancia material. "Porque aunque no sea posible demostrar suficiente-

81. *Disp.*, 34, 4, 24.
82. 34, 4, 33.
83. 34, 4, 39.
84. 34, 5, 1.
85. 34, 5, 33.
86. 34, 5, 35.
87. 34, 5, 42.
88. 34, 5, 36.

mente su verdad por la razón natural, los principios de la teología muestran, no obstante, que es verdadera, especialmente por lo que se refiere al misterio de la eucaristía. En realidad, la razón natural, iluminada por ese misterio, entiende que esa verdad es más conveniente y conforme (que la opuesta) con las naturalezas mismas de las cosas. Así pues, la primera razón en favor de dicha opinión es que en el misterio de la eucaristía Dios separa la cantidad de las substancias de pan y vino..." [89] Esa distinción ha de ser una distinción real, porque, si la distinción fuera solamente modal, la cantidad no podría existir en separación de aquello de lo que sería un modo.

Consideraciones tomadas de la teología de la eucaristía aparecen también cuando Suárez trata del efecto formal de la cantidad (*effectus formalis quantitatis*) que él encuentra en la extensión cuantitativa de partes apta para ocupar espacio. "En el cuerpo de Cristo en la eucaristía, además de la distinción substancial de partes de materia hay también una extensión cuantitativa de partes. Porque, aunque las partes de ese cuerpo no están actualmente extendidas en el espacio, no están por ello menos extendidas y ordenadas mutuamente, de tal modo que, si no se vieran sobrenaturalmente impedidas, tendrían que poseer extensión actual en el espacio. Esa (primera) extensión la reciben de la cantidad, y es imposible que estén sin ella si no están sin cantidad".[90]

14. En cuanto a las relaciones, Suárez mantiene que hay en las criaturas relaciones reales que constituyen una categoría especial.[91] Pero una relación real, aunque signifique una forma real, no es algo actualmente distinto de la forma absoluta; en realidad, está identificada con una forma absoluta que está relacionada a alguna otra cosa.[92] Consideremos un ejemplo. En el caso de dos cosas blancas, una cosa tiene una relación real de semejanza a la otra. Pero esa relación real no es algo realmente distinto de la blancura de la cosa; es la blancura misma (considerada como una "forma absoluta"), en tanto que similar a la blancura de la otra cosa. Esa negación de la distinción real entre la relación y su sujeto [93] no contradice, dice Suárez, la aserción de que las relaciones reales pertenecen a una categoría propia, porque "la distinción entre categorías es a veces solamente una *distinctio rationis cum aliquo fundamento in re*, como más tarde diremos a propósito de la acción, la pasión, y otras categorías".[94]

Son solamente las relaciones reales las que pueden pertenecer a la categoría de relación; porque las relaciones mentales (*relationes rationis*) no son seres reales, y, en consecuencia, no pueden pertenecer a la categoría *ad aliquid*.[95] Pero de ahí no se sigue que todas las relaciones reales pertenezcan

89. *Disp.*, 40, 2,8.
90. 40, 4, 14.
91. 47, 1.
92. 47, 2, 22.
93. La opinión de que hay siempre una distinción real entre una relación real y su fundamento es "la opinión de los antiguos tomistas", como Capreolo y Cayetano (47, 2, 2).
94. 47, 2, 22.
95. 47, 3, 3.

a la categoría de relación. Si hay dos cosas blancas, la una es realmente semejante a la otra; pero si una de ellas es destruida o deja de ser blanca, la relación real de semejanza desaparece también. Pero hay, dice Suárez, algunas relaciones reales que son inseparables de la esencia de sus sujetos. Por ejemplo, pertenece a la esencia de una criatura existente el depender de Dios Creador; esa esencia "no parece que pueda ser concebida ni existir sin una relación transcendental a aquello de lo que depende. Es en esa relación en lo que parecen consistir especialmente la potencialidad y la imperfección de un ser creado".[96] Igualmente, "materia y forma tienen una mutua relación verdadera y real esencialmente incluida en su propio ser; y, así, la una se define por su relación a la otra".[97] Esas relaciones, llamadas por Suárez *relationes transcendentales* no son relaciones mentales; son reales; pero no pueden desaparecer mientras su sujeto permanece, como las relaciones predicamentales (es decir, las pertenecientes a la categoría de relación) pueden desaparecer. Una relación predicamental es un accidente adquirido por una cosa que está ya constituida en su ser esencial; pero una relación transcendental es como (*quasi*) una *differentia* que constituye y completa la esencia de aquella cosa de la que se afirma que es una relación.[98] La definición de una relación predicamental es "un accidente cuyo ser es *ad aliud esse, seu ad aliud se habere, seu aliud respicere*".[99] Puede parecer que esa definición valga también para las relaciones trascendentales; pero "yo pienso que las relaciones trascendentales quedan excluidas por la frase *'cuius totum esse est esse ad aliud'*, si se entiende en el sentido estricto explicado al final de la sección precedente. Porque aquellos seres que incluyen una relación trascendental no están de tal modo relacionados el uno al otro que todo su ser consista simplemente en una relación a aquella otra cosa".[100] Suárez procede a argumentar que una relación predicamental requiere un sujeto, un fundamento (por ejemplo, la blancura de una cosa blanca), y un término de la relación.[101] Pero una relación trascendental no requiere esas tres condiciones. Por ejemplo, "la relación trascendental de materia a forma no tiene fundamento, sino que está íntimamente incluida en la materia misma".[102]

Los dos ejemplos de relación trascendental dados anteriormente, a saber, la relación de la criatura al Creador y la relación mutua de materia y forma, no deben llevar a la suposición de que, para Suárez, hubiera una relación "mutua" entre la criatura y el Creador. Hay una relación real al Creador de parte de la criatura, pero la relación del Creador a la criatura es una *relatio rationis*.[103] Los nominalistas sostenían que [104] Dios adquiere en el tiempo

96. *Disp.*, 47, 3, 12.
97. 47, 3, 11.
98. 47, 4, 2.
99. 47, 5, 2.
100. 47, 6, 5.
101. 47, 6-9.
102. 47, 4, 2.
103. 47, 15, 6.
104. 47, 15, 16.

relaciones reales, no en el sentido de que adquiera nuevas perfecciones, sino en el sentido, por ejemplo, de que Dios es realmente Creador y, como la creación tiene lugar en el tiempo, Dios se relaciona con las criaturas en el tiempo. Pero Suárez rechaza esa opinión.[105] Si la relación fuera real, Dios adquiriría un accidente en el tiempo, lo cual es una idea absurda; y no valdría decir *relationem assistere Deo*, y no *inesse Deo* (una distinción atribuida a Gilberto de la Porrée), porque la relación tiene que ser en un sujeto, y, si no es en la criatura, ha de ser en Dios.

15. La última disputación de Suárez (la 54) está dedicada al tema de los *entia rationis*. Suárez nos dice que, aunque ha dicho en la primera disputación que los *entia rationis* no están incluidos en el objeto propio de la metafísica, él piensa que deben ser considerados los principios generales referentes a ese tema. Es un tema que no puede ser tratado adecuadamente más que por el metafísico, aun cuando no pertenezca al objeto propio de éste sino *quasi ex obliquo et concomitanter*.[106]

Después de distinguir varios significados posibles del término *ens rationis*, Suárez dice que, propiamente hablando, significa "aquello que tiene ser objetivamente sólo en la mente", o "aquello que es pensando como un ser por la mente, aunque no tiene ser en sí mismo".[107] La ceguera, por ejemplo, no tiene un ser positivo propio, aunque "se piensa" como si fuera un ser. Cuando decimos que un hombre es ciego no debe entenderse que haya algo positivo en el hombre al que se atribuye la "ceguera"; lo que queremos decir es que ese hombre está privado de la visión. Pero pensamos esa privación, dice Suárez, como si tuviera ser. Otro ejemplo de *ens rationis* es la relación puramente mental. También lo es una quimera o una construcción puramente imaginativa que no puede tener ser aparte de la mente. Su ser consiste en ser pensado o imaginado.

Pueden asignarse tres razones por las que formamos *entia rationis*. En primer lugar, el entendimiento humano trata de conocer negaciones y privaciones. Estas son en sí mismas nada; pero la mente, que tiene como su objeto el ser, no puede conocer aquello que es en sí mismo nada, a no ser *ad modum entis*, es decir, como si fuera un ser. En segundo lugar, nuestro entendimiento, que es imperfecto, en su empeño por conocer algo que no puede conocer tal como existe en sí mismo, tiene a veces que introducir relaciones que no son relaciones reales, comparándolo con alguna otra cosa. La tercera razón es el poder que la mente tiene de construir ideas compuestas que no pueden tener contrapartida objetiva fuera de la mente, aunque las ideas de sus partes correspondan a algo extramental. Por ejemplo, podemos construir la idea de un cuerpo de caballo con una cabeza de hombre.

No puede haber un concepto de ser común a los seres reales y a los *entia rationis*, porque estos últimos no pueden participar intrínsecamente en la

105. *Disp.*, 47, 15, 17-28.
106. 54, *introd.*
107. 54, 1, 6.

existencia (*esse*). "Existir" sólo en la mente no es existir (*esse*), sino ser pensado o construido mentalmente. En consecuencia, no puede decirse que los *entia rationis* posean esencia. Eso les distingue de los accidentes. No obstante, un *ens rationis* es llamado *ens* en virtud de "alguna analogía" al ser, puesto que de algún modo se fundamenta en el ser.[108]

Los *entia rationis* son causados por el entendimiento que concibe aquello que no tiene verdadero acto de ser como si fuera un ser.[109] Los sentidos, el apetito y la voluntad no son causas de *entia rationis,* aunque la imaginación puede serlo; y, en ese aspecto, "la imaginación humana comparte de algún modo el poder de la razón", y quizá no los forma nunca sin la cooperación de la razón.[110]

Hay tres tipos de *entia rationis*: negaciones; privaciones; y relaciones puramente mentales. Una negación difiere primordialmente de una privación en que, mientras que una privación significa la falta de una forma en un sujeto naturalmente apto para poseerla, una negación significa la falta de una forma sin que haya aptitud natural alguna para poseerla.[111] Por ejemplo, la ceguera es una privación, pero la falta de alas en un hombre es una negación. Según Suárez,[112] el espacio imaginario y el tiempo imaginario, concebidos sin un "sujeto", son negaciones. Las relaciones lógicas de, por ejemplo, género y especie, sujeto y predicado, antecedente y consecuente, que son "segundas intenciones", son puramente mentales, y, por lo tanto, *entia rationis,* aun cuando no son gratuitamente formadas, sino que tienen algún fundamento objetivo.[113]

16. En las numerosísimas páginas de las *Disputationes metaphysicae* Suárez persigue los problemas considerados a lo largo de sus diversas ramificaciones, y tiene buen cuidado de distinguir los diferentes significados de los términos empleados. Da muestras de ser un pensador analítico, en el sentido de que no se contenta con amplias generalizaciones, impresiones precipitadas o conclusiones universales basadas en un estudio insuficiente de los diferentes aspectos del problema en discusión. Es completamente, esmeradamente, exhaustivo. Desde luego que no puede esperarse encontrar en su obra un análisis que satisfaga todas las demandas de los analistas modernos; los términos e ideas con los que pensó eran en su mayor parte tradicionales en las escuelas, y se daban por supuestos. Se podría, sin duda, sacar de los escritos de Suárez varios puntos y expresarlos en los términos más a la moda de hoy. Por ejemplo, sus observaciones de que "existir" solamente en la mente no es en realidad existir, sino ser pensado o construido mentalmente, podrían traducirse en una distinción entre diferentes tipos de enunciados analizados con referencia a su significado lógico, en cuanto distinto a

108. 54, 1, 9.
109. 54, 2, 15.
110. 54, 2, 18.
111. 54, 5, 7.
112. 54, 5, 23.
113. 54, 6, 8-9.

su forma gramatical. Pero hay que tomar a los pensadores del pasado en su marco histórico, y, si vemos a Suárez a la luz de la tradición filosófica a la que pertenecía, no puede haber duda alguna de que poseyó talento analítico en grado eminente.

Creo que sería difícil negar que Suárez poseyó una mente analítica. Pero se ha mantenido que careció de capacidad de síntesis. Se sumió en una sucesión de problemas, se dice a veces, y consideró tan cuidadosamente los múltiples modos en que esos problemas habían sido tratados y resueltos en la historia, que los árboles no le dejaron ver el bosque. Además, su gran erudición le inclinó al eclecticismo. Tomó un modo de ver de aquí y una opinión de allá, y el resultado fue una chapuza más bien que un sistema. No creo que sus críticos llegaran a sugerir que fuese un ecléctico superficial, puesto que no se necesita una gran familiaridad con sus escritos para ver que estaba muy lejos de ser superficial; pero sugieren que fue un ecléctico en un sentido que es incompatible con la posesión del don de síntesis.

La acusación de que un determinado filósofo no fuese un constructor de sistemas no puede esperar un gran éxito en los círculos filosóficos contemporáneos. Con tal de que esa acusación no se base en el hecho de que el filósofo en cuestión expusiese tesis mutuamente incompatibles, muchos filósofos modernos comentarían: "tanto mejor". No obstante, dejando fuera de cuenta ese aspecto de la cuestión, podemos preguntarnos si la acusación está en realidad justificada. Y, en primer lugar, podemos preguntarnos en qué sentido fue Suárez ecléctico.

Me parece innegable que Suárez fue ecléctico en algunos sentidos. Tenía un conocimiento extraordinariamente extenso de anteriores filosofías, aunque, como no podía por menos de ser, a veces se equivocó en sus aserciones o interpretaciones. Y difícilmente podía poseer todos esos conocimientos sin ser influido por las opiniones de los filósofos que estudiaba. Pero eso no significa que aceptase las opiniones de otros de una manera acrítica. Si aceptó, por ejemplo, la opinión de Escoto y Ockham, de que hay una intuición intelectual confusa de la cosa individual, que precede lógicamente a la abstracción, lo hizo porque pensaba que tal opinión era verdadera. Y si puso en duda la aplicabilidad universal del principio *quidquid movetur ab alio movetur* no lo hizo porque él fuese escotista ni ockhamista (no era ni una cosa ni otra), sino porque consideró que el principio, considerado como un principio universal, era realmente cuestionable. Además, si Suárez fue ecléctico, también lo fue santo Tomás de Aquino. Éste no aceptó simplemente el aristotelismo en su integridad; de haberlo hecho así, habría ocupado una posición mucho menos importante en el desarrollo de la filosofía medieval y se habría mostrado desprovisto de todo espíritu de crítica filosófica. Santo Tomás tomó a préstamo de san Agustín y de otros pensadores, y no solamente de Aristóteles. Y no hay razón alguna que obligase a Suárez a no haber seguido su ejemplo utilizando lo que consideraba valioso en filósofos que vivieron en tiempo posterior al del aquinatense. Desde luego que, si la acusa-

ción de eclecticismo significa simplemente que Suárez se apartó en numerosos puntos de las enseñanzas de santo Tomás, Suárez era ciertamente un ecléctico. Pero la cuestión filosófica que interesa no es tanto la de si Suárez se apartó de la enseñanza de santo Tomás como la de si tenía una justificación objetiva al hacerlo.

Podemos presumir que todos admitirían que también santo Tomás fue en algún sentido un ecléctico. ¿Qué filósofo no es ecléctico en algún sentido? Pero, aun así, algunos mantendrían que entre la filosofía de santo Tomás y la de Suárez hay esta gran diferencia. El primero re-pensó todas las posiciones que adoptó de otros y las desarrolló, fundiendo esos desarrollos, junto con sus propias contribuciones originales, en una poderosa síntesis, con ayuda de ciertos principios metafísicos fundamentales. Suárez, por el contrario, se limitó a yuxtaponer diversas posiciones, y no creó una síntesis.

Sin embargo, la verdad de esa acusación es extremadamente dudosa. En el Prefacio (*Ad lectorem*) a las *Disputationes metaphysicae*, Suárez dice que se propone desempeñar el papel de filósofo de tal modo que tenga siempre ante los ojos la verdad de que "nuestra filosofía debe ser cristiana, y servidora de la teología divina" (*divinae Theologiae ministram*). Y, si se contemplan a esa luz sus ideas filosóficas, se puede ver una síntesis que se eleva claramente sobre la masa de sus páginas. Para Aristóteles, al menos en la *Metafísica*, Dios era simplemente el primer motor inmóvil: su existencia era afirmada para explicar el movimiento. Los filósofos cristianos, como san Agustín, introdujeron la idea de creación, y santo Tomás trató de fundir el aristotelismo y el creacionismo. Por debajo de la distinción aristotélica de materia y forma, santo Tomás discernió la distinción más fundamental de esencia y existencia, que se da en todos los seres finitos. El acto es limitado por la potencia, y la existencia, que se encuentra con la esencia en la relación del acto a la potencia, es limitada por la esencia. Eso explica la finitud de las criaturas. Suárez, en cambio, estaba convencido de que la completa dependencia que precede lógicamente a toda distinción de esencia y existencia, es en sí misma la razón última de la finitud. Hay un ser absoluto, Dios, y hay ser participado. Participación significa, en ese sentido, dependencia total del Creador. Esa dependencia total, o contingencia, es la razón de que la criatura sea limitada, o finita.[114] Suárez no explicaba la finitud y la contingencia en términos de la distinción entre existencia y esencia; explicaba esa distinción, es decir, en el sentido en que él la aceptaba, en términos de una finitud necesariamente vinculada a la contingencia.

Se dice a veces que el suarecianismo es una filosofía "esencialista", o una filosofía de la esencia, más bien que una filosofía de la existencia, como el tomismo. Pero sería difícil encontrar una situación más "existencial" que la situación de entera dependencia en la que Suárez ve la característica última de todo ser distinto de Dios. Además, al negarse a admitir una distinción "real"

114. *Disp.*, 31, 13, 18.

entre la esencia y la existencia de la criatura, Suárez evitó el peligro de convertir la existencia en una especie de esencia. Si se cancela la existencia de una criatura, su esencia es también cancelada. Un tomista diría lo mismo, desde luego; pero ese hecho puede sugerir que no hay una diferencia tan grande entre la distinción "real" tomista y la distinción conceptual suareciana con fundamento objetivo. Quizá la diferencia está más bien en el hecho de que el tomista apela al principio metafísico de la limitación del acto por la potencialidad, lo cual sugiere un modo de ver la existencia que parece extraño a muchas mentes, mientras que Suárez encuentra su distinción simplemente en la creación. Es en todo caso defendible la opinión de que Suárez llevó aún más adelante la "purificación" de la filosofía griega, al poner más en el centro del cuadro el concepto de creación y de la correspondiente completa dependencia. De modo parecido, mientras santo Tomás hizo hincapié en el argumento aristotélico basado en el movimiento para probar la existencia de Dios, Suárez, como Escoto, prefirió una línea de pensamiento más metafísica y menos "física", precisamente porque la existencia de las criaturas es más fundamental que su movimiento, y porque la creación de los seres finitos por Dios es más fundamental que su concurso en la actividad de aquéllos.

Hay, además, otras muchas ideas en la filosofía de Suárez que se siguen de algún modo de su idea fundamental de la dependencia o "participación", o que están relacionadas con ésta. El ser dependiente es necesariamente finito, y como finito es capaz de adquirir una mayor perfección. Si es un ser espiritual, puede hacerlo libremente. Pero, como dependiente, necesita del concurso divino, incluso en el ejercicio de su libertad. Y, como enteramente dependiente de Dios, está sometido a la ley moral divina, y ordenado necesariamente a Dios. Igualmente, como ser finito perfectible, la criatura libre es capaz no solamente de adquirir perfección mediante su actividad propia, con el concurso divino, sino también de recibir una perfección que la eleve por encima de su vida natural; como ser espiritual dependiente es, por decirlo así, maleable por Dios, y posee una *potentia obedientialis* para la recepción de la gracia. Además, el ser finito es multiplicable en diversas especies, y en una pluralidad de individuos dentro de una especie. Y para explicar la multiplicabilidad de individuos en una especie no es necesario introducir la idea de la materia como principio de individuación, con todos los remanentes de platonismo "impurificado" añadidos a esa idea aristotélica.

No ha sido mi intención en esta última sección del presente capítulo dar a conocer mis propias opiniones sobre las materias discutidas, y no deseo ser interpretado en ese sentido. Mi intención ha sido más bien la de mostrar que hay una síntesis suareciana, que la clave de ésta es la idea de "participación" o dependencia en el ser, y que esa idea era, más que otra cualquiera, la que, según la convicción de Suárez, tenía que ser la señal distintiva de una filosofía cristiana. Por supuesto que decir tal cosa no es sugerir, en modo alguno, que aquella idea esté ausente del tomismo. Suárez se consideraba a

sí mismo un seguidor de santo Tomás; y los suaristas no ponen a Suárez contra santo Tomás. Lo que creen es que Suárez llevó adelante y desarrolló la obra de santo Tomás al edificar un sistema metafísico en profunda armonía con la religión cristiana.

Apenas es preciso decir que las *Disputationes metaphysicae* ejercieron una amplia influencia en la escolástica post-renacentista. Pero penetraron también en las universidades protestantes de Alemania, donde fueron estudiadas por los que preferían la actitud de Melanchton hacia la filosofía a la de Lutero. Las *Disputationes metaphysicae* sirvieron como libro de texto de filosofía en gran número de universidades alemanas durante el siglo XVII y parte del XVIII. Por lo que respecta a los filósofos post-renacentistas más destacados, Descartes menciona la obra en su réplica a la cuarta serie de objeciones, aunque al parecer no la conocía del todo bien. Pero Leibniz nos dice que él mismo leyó la obra como si fuera una novela cuando era joven. Y Vico estudió a Suárez durante todo un año. La idea suareciana de analogía es mencionada por Berkeley en su *Alciphron*.[115] En nuestros días, las *Disputationes metaphysicae* son una fuerza activa principalmente en España, donde Suárez es considerado uno de los mayores, si no el mayor, de los filósofos nacionales. Para el mundo moderno en general, Suárez es conocido más bien por su *De legibus,* del que voy a ocuparme en el capítulo siguiente.

17. En la sección anterior he hecho referencia a la pretensión de que la metafísica de Suárez es una metafísica esencialista, en contraste con la metafísica existencialista. En *Being and Some Philosophers* el profesor Étienne Gilson dice que Suárez, siguiendo a Avicena y Escoto, pero avanzando más en la misma dirección, perdió de vista la idea tomista del ser como el concreto acto de existir, y tendió a reducir el ser a esencia. Y Suárez engendró a Wolff, que se refiere aprobatoriamente al jesuita español en su *Ontologia.* Finalmente, la influencia de Suárez ha corrompido a amplias zonas del neoescolasticismo. El existencialismo moderno ha protestado en nombre de la existencia contra la filosofía esencialista. Kierkegaard reaccionó vigorosamente contra el sistema de Hegel, que ha de contarse, por lo visto, entre los descendientes espirituales de Suárez. Pero el existencialismo moderno no concibe adecuadamente la existencia. La consoladora conclusión es, pues, que santo Tomás de Aquino es el único verdadero metafísico.

Apenas puede negarse que la posición y carácter del análisis del concepto de ser que se encuentra en muchos libros de texto de metafísica neoescolástica se deben en buena medida a la influencia de Suárez. Y tampoco puede negarse, según creo, que Suárez influyera en Wolff, y que numerosos autores neo-escolásticos han sido influidos, al menos indirectamente, por Wolff. Pero los temas suscitados por el profesor Gilson en su discusión de la metafísica "esencialista" en contraste con la metafísica "existencialista" son tan amplios y de tan largo alcance que, en mi opinión, no pueden ser adecuadamente

115. 4, 20.

tratados en forma de una nota a la filosofía de Suárez. Al final de mi *Historia de la Filosofía* espero volver al tema al considerar el desarrollo de la filosofía occidental como un todo. Mientras tanto, baste con haber dirigido la atención del lector a la estimación de la filosofía de Suárez por Gilson, que puede encontrarse en *L'être et l'essence* y en *Being and Some Philosophers,* obras ambas de las que hay cita en nuestra Bibliografía.

Capítulo XXIII

FRANCISCO SUÁREZ. — II

Filosofía de la ley y teología. — La definición de ley. — Ley (lex) *y derecho* (ius). *— La necesidad de la ley. — La ley eterna. — La ley natural. — Los preceptos de la ley natural. — La ignorancia de la ley natural. — Inmutabilidad de la ley natural. — La ley de naciones. — Sociedad política, soberanía y gobierno. — La teoría del contrato en Suárez. — La deposición de los tiranos. — Leyes penales. — La suspensión de las leyes humanas. — La costumbre. — Iglesia y Estado. — La guerra.*

1. La filosofía de la ley de Suárez está basada en la de santo Tomás de Aquino; pero no por eso merece menos que se la juzgue como un desarrollo creativo original, habida cuenta de su amplitud, minuciosidad y profundidad. En este campo Suárez fue el mediador entre la concepción medieval de la ley, tal como la representaba el tomismo, y las condiciones dominantes en la época en que él escribía. A la luz de aquellas condiciones, elaboró una filosofía jurídica, y, en conexión con ésta, una teoría política que, por su alcance y por su carácter de totalidad, fue más allá de todo lo elaborado en la Edad Media, y que ejerció una influencia profunda. No puede haber duda alguna de que Grocio debió mucho a Suárez, aunque no reconociese con claridad esa deuda. Que no lo hiciese es fácilmente comprensible si se tiene en cuenta, por una parte, la doctrina suareciana de la autoridad política y del derecho a la resistencia, y, por otra, la dependencia del rey de Francia en que se encontraba Grocio cuando escribía su *De iure belli ac pacis.*

En su prefacio al *De legibus ac Deo legislatore* (1612) Suárez observa que nadie debe sorprenderse de encontrar a un teólogo profesional embarcándose en una discusión sobre la ley. El teólogo contempla a Dios no solamente como Dios es en Sí mismo, sino también como fin último del hombre. Eso significa que el teólogo se interesa por el camino de salvación. Ahora bien, la salvación se consigue mediante los actos libres y la rectitud moral; y la rectitud

moral depende en gran medida de la ley, considerada como norma de los actos humanos. La teología, pues, debe comprender el estudio de la ley; y, puesto que es teología, se interesará necesariamente por Dios como legislador. Puede objetarse que el teólogo, aun atendiendo legítimamente a la ley divina, debería abstenerse de ocuparse de la ley humana. Pero toda ley deriva su autoridad últimamente de Dios; y está justificado que el teólogo trate de todos los tipos de ley, si bien lo hace desde un punto de vista más elevado que el del filósofo moral. Por ejemplo, el teólogo considera la ley natural en su relación de subordinación al orden sobrenatural, y considera la ley civil o ley humana positiva con la intención de determinar su rectitud a la luz de principios más altos, o de poner en claro las obligaciones de consciencia respecto de la ley civil. Y Suárez apela, en primer lugar, al ejemplo de santo Tomás.

2. Suárez comienza por presentar una definición de ley (*lex*) tomada de santo Tomás. "La ley es una cierta norma y medida, según la cual uno es inducido a obrar o a abstenerse de obrar".[1] Pero él procede a observar que esa definición es demasiado amplia. Por ejemplo, como no hace mención alguna de la obligación, no distingue entre ley y consejo. Sólo después de una discusión de las diversas condiciones requeridas por la ley, da finalmente Suárez su definición de la misma como "un precepto común, justo y estable, que ha sido suficientemente promulgado".[2] La ley, según existe en el legislador, es el acto de una voluntad justa y recta que obliga a un inferior a la realización de un determinado acto;[3] y ha de estar formulada para una comunidad. La ley natural se refiere a la comunidad de la humanidad;[4] pero las leyes humanas solamente pueden ser decretadas por una comunidad "perfecta".[5] Es también inherente a la naturaleza de la ley el ser promulgada para el bien común, aunque eso tiene que entenderse en relación al contenido de la ley, no en relación a las intenciones subjetivas del legislador, que son un factor personal.[6] Además, es esencial a la ley que prescriba lo que es justo, es decir, que prescriba actos que puedan ser justamente ejecutados por aquellos a quienes la ley afecta. De ahí se sigue que una ley que es injusta no es, propiamente hablando, una ley, y carece de fuerza obligatoria.[7] En realidad, una ley injusta no puede ser obedecida lícitamente, aunque en casos de duda acerca de la justicia de la ley, la presunción debe ser en favor de ésta. Suárez observa que para que una ley sea justa han de cumplirse tres condiciones.[8] En primer lugar, tiene que ser promulgada, como ya se ha dicho, para el bien común, no para ventaja privada. En segundo lugar, tiene

1. *De legibus*, 1, 1, 1; cf. santo Tomás, *S. T.*, Iª-IIª,90, 1.
2. *De leg.*, 1, 12, 5.
3. *Ibid.*, 1, 5, 24.
4. *Ibid.*, 1, 6, 18.
5. *Ibid.*, 1, 6, 21.
6. *Ibid.*, 1, 7, 9.
7. *Ibid.*, 1, 9, 11.
8. *Ibid.*, 1, 9, 13.

que ser promulgada para aquellos sobre los cuales tiene el legislador autoridad para legislar, es decir, para quienes son súbditos suyos. En tercer lugar, la ley debe no distribuir las cargas desigualmente, sino de una manera equitativa.

Las tres fases de la justicia que han de caracterizar la ley en cuanto a su forma son la justicia legal, la justicia conmutativa y la justicia distributiva.[9] La ley debe también, desde luego, ser practicable, en el sentido de que debe ser practicable el acto por ella dispuesto.

3. ¿Cuál es la relación entre la ley (*lex*) y el derecho (*ius*)? Estrictamente hablando, "*ius*" denota "un cierto poder moral que todo hombre tiene, o bien sobre su propiedad, o bien con respecto a lo que le es debido".[10] Así, el propietario de una cosa tiene un *ius in re* con respecto a la cosa actualmente poseída, y un trabajador, por ejemplo, tiene derecho a percibir su salario, *ius ad stipendium*. En esa acepción, la palabra *ius* es, pues, distinta de la *lex*. Pero el término *ius*, dice Suárez, se usa muchas veces en el sentido de *lex*, "ley".

4. ¿Son necesarias las leyes? La ley no es necesaria si por "necesidad" se entiende necesidad absoluta. Solamente Dios es un ser necesario en sentido absoluto, y Dios no puede estar sometido a ley.[11] Pero, dada la creación de criaturas racionales, hay que decir que la ley es necesaria para que la criatura racional pueda vivir de manera apropiada a su naturaleza. Una criatura racional tiene la posibilidad de escoger bien o mal, recta o torcidamente; y es susceptible de gobierno moral. En realidad, el gobierno moral, efectuado mediante mandatos, es connatural a la criatura racional. Dadas, pues, las criaturas racionales, la ley es necesaria. Es improcedente, dice Suárez,[12] argüir que una criatura puede recibir la gracia de impecabilidad; porque la gracia en cuestión no supone que la criatura sea separada de su estado de sujeción a la ley, sino que hace que la criatura obedezca sin falta a la ley.

5. El tratamiento por Suárez de la ley eterna está contenido en el libro segundo de su *De legibus*.[13] La ley eterna no ha de entenderse como una regla de conducta impuesta por Dios a Sí mismo;[14] es una ley de acción referente a las cosas gobernadas. ¿A todas las cosas gobernadas, tanto a las irracionales como a las racionales? La respuesta depende del grado de exactitud con que se entienda la palabra "ley". Es cierto que todas las criaturas irracionales están sometidas a Dios y son gobernadas por Él; pero su sumisión a Dios solamente puede ser llamada "obediencia" en un sentido metafórico, y la ley por la cual Dios las gobierna es llamada "ley" o "precepto" sólo metafóricamente. En sentido estricto, pues, "ley eterna" se refiere

9. *De leg.*, 1, 9, 13.
10. *Ibid.*, 1, 2, 5.
11. *Ibid.*, 1, 3, 2.
12. *Ibid.*, 1, 3, 3.
13. Capítulos 1 a 4.
14. *De leg.*, 2, 2, 5.

únicamente a las criaturas racionales.[15] Son los actos humanos o morales de las criaturas racionales lo que constituye el objeto propio de la ley eterna, "sea que ésta ordene su ejecución, o prescriba un modo particular de obrar, o prohíba algún otro modo".[16]

La ley eterna es "un libre decreto de la voluntad de Dios, que establece el orden que ha de observarse; o bien en general, por las distintas partes del universo para el bien común... o bien específicamente, por las criaturas intelectuales en sus acciones libres".[17] De ahí se sigue que la ley eterna, como ley libremente establecida que es, no es absolutamente necesaria. Eso sería inconsecuente con la eternidad de la ley sólo en el caso de que nada que fuera libre pudiese ser eterno. La ley eterna es eterna e inmutable; pero no por ello es menos libre.[18] Por otra parte, se puede distinguir la ley en tanto que existe en la mente y en la voluntad del legislador y la ley en tanto que exteriormente establecida y promulgada para los súbditos. En la primera fase, la ley eterna es verdaderamente eterna; pero en la segunda fase no existe desde la eternidad, puesto que los súbditos no existen desde la eternidad.[19] Siendo así, hay que concluir que la promulgación a los súbditos no es la esencia de la ley eterna. Para que la ley eterna pueda ser llamada "ley" es suficiente con que el legislador haya hecho que se convirtiera en efectiva a su debido tiempo. En ese aspecto, la ley eterna difiere de las demás leyes, que no son leyes completas hasta que han sido promulgadas.[20]

Como quiera que toda recta razón creada participa en "la luz divina que ha sido derramada sobre nosotros" y que todo poder humano procede últimamente de Dios, cualquier otra ley es una participación en la ley eterna y un efecto de ésta.[21] De ahí no se sigue, sin embargo, que sea divina la fuerza obligatoria de la ley humana. La ley humana recibe su fuerza y eficacia directamente de la voluntad de un legislador humano. Es cierto que la ley eterna no obliga realmente a menos que esté actualmente promulgada; y es cierto que sólo está actualmente promulgada por medio de alguna otra ley, divina o humana; pero, en el caso de la ley humana, la obligación de observarla es causada próximamente por esa ley humana en tanto que decretada y promulgada por una autoridad humana legítima, aunque fundamental y mediatamente proceda de la ley eterna.[22]

6. Volviéndose hacia el tema de la ley natural, Suárez critica la opinión de otro jesuita, el padre Vázquez, según el cual naturaleza racional y ley natural son la misma cosa. Suárez observa que, aunque la naturaleza racional es ciertamente el fundamento de la bondad objetiva de los actos morales

15. *De leg.*, 2, 2, 13
16. *Ibid.*, 2, 2, 15.
17. *Ibid.*, 2, 3, 6.
18. *Ibid.*, 2, 3, 4.
19. *Ibid.*, 2, 1, 5.
20. *Ibid.*, 2, 1, 11.
21. *Ibid.*, 2, 4, 5.
22. *Ibid.*, 2, 4, 8-10.

de los seres humanos, de ahí no se sigue que deba ser llamada "ley". La naturaleza racional puede ser llamada una "norma"; pero el término "norma" es de extensión más amplia que el término "ley".[23] Pero hay una segunda opinión, según la cual la naturaleza racional, considerada como la base de la conformidad o no-conformidad de los actos humanos con la misma, es la base de la rectitud moral, mientras que la razón natural, o poder de la naturaleza racional para discriminar entre los actos en armonía con la misma y los actos no en armonía con la misma, es la ley de la naturaleza.[24] En la medida en que esa opinión tiene el sentido de que los dictados de la recta razón, considerados como regla intrínseca e inmediata de los actos humanos, son la ley natural, puede ser aceptada. En el sentido más estricto, sin embargo, la ley natural consiste en el juicio actual de la mente; pero la razón natural o la luz natural de la razón puede también ser llamada ley natural; porque pensamos que los hombres conservan permanentemente esa ley en sus mentes, aun cuando no estén comprometidos en un acto específico de juicio moral. En otras palabras, la cuestión de cómo deba definirse la ley natural es en parte una cuestión terminológica.[25]

En cuanto a la relación de la ley natural a Dios, hay dos posiciones extremas, opuestas entre sí. Según la primera opinión, atribuida a Gregorio de Rímini, la ley natural no es una ley preceptiva en sentido propio; porque no indica la voluntad de un superior, sino que simplemente pone en claro lo que debería hacerse, por ser intrínsecamente bueno, y lo que debería evitarse, por ser intrínsecamente malo. La ley natural es, pues, una ley mostrativa más bien que una ley preceptiva, y no deriva de Dios como legislador. Es, por decirlo así, independiente de Dios, esto es, de Dios considerado como legislador moral. En cambio, según la segunda opinión, que se adscribe a Guillermo de Ockham, la voluntad de Dios constituye toda la base del bien o el mal. Las acciones son buenas o malas simple y exclusivamente por estar ordenadas o prohibidas por Dios.

Suárez no encuentra aceptables ninguna de esas dos opiniones. "Sostengo que debe tomarse una vía media, y que esa vía media es, a mi juicio, la opinión mantenida por santo Tomás y común a los teólogos".[26] En primer lugar, la ley natural es una ley preceptiva y no meramente mostrativa; porque no se limita a indicar lo que es bueno o malo, sino que también manda o prohíbe. Pero de ahí no se sigue que la volición divina sea la causa total del bien o del mal implicado en la observancia o violación de la ley natural. Al contrario, la volición divina presupone el carácter moral intrínseco de ciertos actos. Repugna a la razón decir, por ejemplo, que el odio a Dios es malo simple y únicamente porque está prohibido por Dios. La volición divina presupone un dictado de la razón divina concerniente al carácter intrínseco

23. *De leg.*, 2, 5, 6.
24. *Ibid.*, 2, 5, 9.
25. *Ibid.*, 2, 5, 14.
26. *Ibid.*, 2, 6, 5.

de los actos humanos. Dios es, verdaderamente, el autor de la ley natural, puesto que es creador y quiere que los hombres observen los dictados de la recta razón. Pero Dios no es el autor arbitrario de la ley natural, puesto que Él manda algunos actos porque son intrínsecamente buenos, y prohíbe otros porque son intrínsecamente malos. Suárez no pretende implicar, desde luego, que Dios esté gobernado, por así decirlo, por una ley externa a su naturaleza. Lo que quiere decir es que Dios (para expresarlo en términos antropomórficos) no puede sino ver que ciertos actos están en armonía con la naturaleza racional y que ciertos actos son moralmente incompatibles con la naturaleza racional, y que Dios, viendo eso, no puede sino ordenar la ejecución de los primeros y prohibir la realización de los últimos. Es verdad que la ley natural, tomada simplemente en sí misma, revela lo que es intrínsecamente bueno o malo sin referencia explícita alguna a Dios; pero la luz natural de la razón hace conocer al hombre el hecho de que las acciones contrarias a la ley natural desagraden necesariamente al autor y gobernador de la naturaleza. En cuanto a la promulgación de la ley natural, "la luz natural es por sí misma una promulgación suficiente".[27]

7. En la discusión de esa materia en el *De legibus* hay, según creo, una cierta prolijidad, e incluso una cierta falta de claridad y exactitud. Está sin duda claro que Suárez rechazaba la teoría ética autoritarista de Guillermo de Ockham, y que, fundamentalmente, su propia teoría sigue a la de santo Tomás. Pero no me parece que se deje tan claro como uno desearía cuál es el sentido preciso en que se utiliza el término "bueno". No obstante, Suárez pone alguna luz en ese punto cuando discute la cuestión de cuál es el objeto propio del que trata la ley natural.

Suárez distingue varios tipos de preceptos que pertenecen a la ley natural.[28] Ante todo, hay principios de moralidad generales y primarios, tales como "tiene que hacerse el bien y evitarse el mal". En segundo lugar, hay principios que son más definidos y específicos, como "debe darse culto a Dios", y "hay que vivir templadamente". Ambos tipos de proposiciones éticas son, según Suárez, evidentes por sí mismos. En tercer lugar, hay preceptos morales que no son inmediatamente evidentes por sí mismos, pero que se deducen de proposiciones evidentes por sí mismas y llegan a ser conocidos mediante la reflexión racional. En el caso de algunos de esos preceptos, como "el adulterio es malo", su verdad se reconoce fácilmente; pero en el caso de otros, como "la usura es injusta" o "el mentir nunca puede estar justificado", se necesita mayor reflexión para ver su verdad. No obstante todos esos tipos de proposiciones éticas pertenecen a la ley natural.

Pero si la ley natural ordena que se haga lo que es bueno, y si todos los actos justos y lícitos son actos buenos, ¿no parece seguirse que la ley natural ordena la realización de todos los actos que son justos y lícitos? Ahora bien,

27. *De leg.*, 2, 6, 24.
28. *Ibid.*, 2, 7, 5.

el acto de contraer matrimonio es un acto bueno. ¿Está, pues, ordenado por la ley natural? Por otra parte, es bueno vivir de acuerdo con los consejos de perfección. Por ejemplo, es bueno abrazar la castidad perfecta. ¿Está esto ordenado, entonces, por la ley natural? Ciertamente que no; un consejo no es un precepto. Pero ¿por qué no? Suárez, desarrollando una distinción hecha por santo Tomás, explica que, si los actos virtuosos se consideran individualmente, no todos ellos caen bajo un precepto natural. Él menciona los consejos y el contraer matrimonio.[29] Puede decirse también [30] que todo acto virtuoso, en cuanto a la manera en que debe ser ejecutado, cae bajo la ley natural, pero, en cuanto a su ejecución actual, no todos están absolutamente prescritos por la ley natural. Pero parece que habría sido más sencillo decir que la ley natural ordena no simplemente que se haga lo que es bueno, sino que se haga lo bueno y se evite lo malo, en el sentido de que lo que se prescribe absolutamente es que se haga algo bueno cuando su omisión, o el hacer otra cosa, sea algo malo. Pero los términos "bueno" y "malo" necesitarían aún un mayor análisis clarificador. Algo de la aparente confusión en el tratamiento de la ley natural por Suárez parece debido al uso que éste hace del término "ley natural", tanto en un sentido más limitado, para significar la ley basada en la naturaleza humana en tanto que tal, como en un sentido más amplio, que incluye "la ley de gracia".[31] La propensión esencial y las exigencias de la naturaleza humana no hacen ciertamente obligatorio el abrazar los consejos evangélicos; pero la vida de los consejos se propone al individuo para un fin sobrenatural, y solamente se convertiría en objeto de obligación si Dios mandase absolutamente abrazarla a un individuo, y si éste no pudiese alcanzar su fin último más que abrazándola.

Tal vez nuestras siguientes observaciones puedan dejar un poco más clara la posición de Suárez. Un acto es bueno si está de acuerdo con la recta razón; y un acto es malo si no está de acuerdo con la recta razón. Si el hacer un determinado acto aparta a un hombre de su fin último, ese acto es malo, y no está de acuerdo con la recta razón, que ordena que se tomen los medios necesarios para el logro del fin último. Ahora bien, todo acto humano concreto, es decir, todo concreto acto libre deliberado, está en el orden moral y es bueno o malo: o está de acuerdo, o no está de acuerdo con la recta razón.[32] La ley natural ordena, pues, que todo acto humano concreto sea bueno y no malo. Pero decir eso no es lo mismo que decir que sea hecho todo posible acto bueno. Eso apenas sería posible; y, en todo caso, dejar de hacer un acto bueno no supone necesariamente que se haga un acto malo. Consideremos un ejemplo bastante trivial. Si hacer algún ejercicio es indispensable para mi salud y para el adecuado cumplimiento de mi trabajo, está de acuerdo con la recta razón que yo haga algún ejercicio. Pero de ahí no se sigue

29. *De leg.*, 2, 7, 11.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*, 2, 8, 1.
32. *Tractatus de bonitate et malitia humanorum actuum*, 9, 3, 10.

que yo tenga que salir de paseo; porque también puedo jugar al golf, o nadar, o hacer ejercicios gimnásticos. Igualmente, puede ser una cosa buena que un hombre se haga fraile; pero de ahí no se sigue que sea malo que no se haga fraile. Podría casarse, por ejemplo; y casarse es hacer un acto bueno, aunque, al menos hablando abstractamente, sea mejor hacerse fraile. Lo que la ley moral ordena es que se haga lo bueno y no se haga lo malo: no siempre ordena que el acto bueno sea realizado. La ley natural prohíbe todos los actos malos, puesto que el evitar el mal es necesario para la moralidad; pero no ordena todos los actos buenos, porque no siempre es necesario hacer un acto bueno particular. De la obligación de nunca pecar se sigue la obligación positiva de obrar bien; pero esa obligación positiva es condicional ("si ha de hacerse un acto libre"), no simplemente absoluta. "Hay una obligación general de hacer el bien, cuando un acto ha de hacerse; y esa obligación puede ser cumplida por actos que no están absolutamente ordenados. Así pues, no todos los actos buenos caen, por virtud de la ley natural, bajo un precepto".[33]

8. En cuanto a la posible ignorancia de la ley natural, Suárez mantiene que nadie puede ignorar los principios primarios o más generales de la ley natural.[34] Es, en cambio, posible ignorar preceptos particulares, incluso aquellos que son evidentes por sí mismos o fácilmente deducibles de preceptos evidentes por sí mismos. Pero de ahí no se sigue que esa ignorancia pueda ser no-culpable, o, al menos, no durante un largo período de tiempo. Los preceptos del Decálogo son de ese carácter. Su fuerza obligatoria es tan fácilmente reconocible que nadie puede permanecer ignorante de ella durante mucho tiempo sin culpabilidad. Es posible, en cambio, la ignorancia invencible cuando se trata de aquellos preceptos cuyo conocimiento requiere mayor reflexión.

9. ¿Son inmutables los preceptos de la ley natural? Antes de que pueda ser provechoso discutir esa cuestión, es necesario hacer una distinción.[35] Es posible que una ley se convierta en intrínsecamente deficiente si pasa a ser nociva en vez de útil, o irracional en vez de racional. También es posible que una ley sea cambiada por un superior. Por otra parte, tanto el cambio intrínseco como el extrínseco pueden afectar o a la ley misma o a algún caso o aplicación particular. Por ejemplo, un superior podría abolir la ley como tal, o relajarla, o dispensar de ella en algún caso particular. Suárez considera en primer lugar el cambio intrínseco; y mantiene[36] que, propiamente hablando, la ley natural no puede sufrir cambio alguno, tanto en lo que concierne a su totalidad como en lo que concierne a preceptos particulares, mientras permanezca la naturaleza humana, dotada de razón y voluntad libre. Si la naturaleza racional fuera abolida, la ley natural sería también abolida en

33. *De Religione, pars secunda,* 1, 7, 3.
34. *De leg.,* 2, 8, 7.
35. *Ibid.,* 2, 13, 1.
36. *Ibid.,* 2, 13, 2.

cuanto a su existencia concreta, puesto que existe en el hombre o resulta de la naturaleza humana. Como la ley natural dimana, por así decirlo, de la naturaleza humana, no puede convertirse en nociva con el transcurso del tiempo; ni puede convertirse en irracional si está basada en principios evidentes por sí mismos.

Ejemplos aparentes de cambio intrínseco en casos particulares son debidos simplemente al hecho de que los términos generales en que se acostumbra enunciar un precepto natural, no expresan adecuadamente el precepto natural en sí mismo. Por ejemplo, si un hombre me ha prestado un cuchillo y me pide que se lo devuelva, yo debo devolverle lo que es propiedad suya; pero si aquel hombre se ha convertido en un maníaco homicida, y yo sé que quiere utilizar el cuchillo para asesinar a alguien, no debo devolvérselo. Ahora bien, eso no significa que el precepto de que los depósitos reclamados deben devolverse haya sufrido en ese caso un cambio intrínseco; significa simplemente que el precepto así enunciado es una enunciación inadecuada de lo que está contenido o supuesto en el precepto mismo. Del mismo modo, el precepto del Decálogo, "no matarás", incluye realmente muchas condiciones que no se mencionan explícitamente: por ejemplo, "no matarás por tu propia autoridad y como agresor".[37]

La ley natural ¿puede ser cambiada por la autoridad? Suárez mantiene que "ningún poder humano, aunque fuera el poder papal, puede derogar un precepto propio de la ley natural" (esto es, ningún precepto propiamente perteneciente a la ley natural), "ni restringirlo verdadera y esencialmente, ni dispensar de él".[38] Puede parecer que se presenta una dificultad a propósito de la propiedad. Según Suárez,[39] la naturaleza ha conferido, a los hombres en común, dominio sobre las cosas, y, consecuentemente, todo hombre tiene la capacidad de servirse de aquellas cosas que han sido dadas en común. Puede parecer, pues, que la institución de la propiedad privada y de leyes contra el robo constituyan una violación de la ley natural, o bien indiquen que la ley natural, al menos en algunos casos, está sometida al poder humano. Suárez responde que la ley de la naturaleza no prohibía positivamente la división de la propiedad común y su apropiación por individuos; la institución del dominio común era "negativa", no positiva. Positivamente considerada, la ley natural ordena que no se impida a nadie hacer el uso necesario de la propiedad común mientras ésta sea común, y que, después de la división de la propiedad, el robo es malo. Tenemos que distinguir [40] entre leyes preceptivas y la ley referente al dominio. No hay ley de la naturaleza preceptiva de que las cosas se posean siempre en común; pero hay leyes preceptivas que se refieren a condiciones que están en cierta medida sometidas al poder humano. La naturaleza no dividió los bienes entre individuos pri-

37. *De leg.*, 2, 13, 8.
38. *Ibid.*, 2, 14, 8.
39. *Ibid.*, 2, 14, 16.
40. *Ibid.*, 2, 14, 19.

vados; pero la apropiación privada de bienes no estaba prohibida por la ley natural. La propiedad privada puede, pues, ser instituida por decisión humana. Pero hay leyes de la naturaleza preceptivas acerca de la propiedad común y de la propiedad privada; y esas leyes preceptivas no están sometidas a decisión humana. El poder del Estado para confiscar la propiedad cuando hay una causa justa (como en ciertos casos criminales) debe entenderse como contenida en las leyes de la naturaleza preceptivas.

En otras palabras, Suárez no está dispuesto a admitir que la ley natural esté sometida al poder humano. Al mismo tiempo, mantiene que la Naturaleza dio las cosas de la tierra a todos los hombres en común. Pero de ahí no se sigue, nos dice, ni que la institución de la propiedad privada sea contra la ley natural, ni que constituya un cambio en la ley natural. ¿Por qué no? Algo puede caer bajo la ley natural en un sentido negativo o en un sentido positivo (por la prescripción positiva de una acción). Ahora bien, la propiedad común era una parte de la ley natural sólo en un sentido negativo, es decir, en el sentido de que por virtud de la ley natural toda propiedad había de ser poseída en común a menos que los hombres introdujesen una provisión diferente. La introducción de la propiedad privada no fue, pues, contra la ley natural ni constituyó un cambio en un precepto positivo de la ley natural.

Pero, aunque los hombres no puedan cambiar la ley natural ni dispensar de ella, ¿no tiene Dios el poder de hacerlo? En primer lugar, si Dios puede dispensar de alguno de los preceptos del Decálogo, se sigue que puede derogar toda la ley y ordenar aquellos actos que son prohibidos por la ley natural. La dispensa de la ley que prohíbe un acto convertiría a este acto en permisible; pero si Dios puede convertir en permisible un acto en otro caso prohibido, ¿por qué no podría ordenarlo? "Esa fue la opinión defendida por Ockham, al que siguieron Pierre d'Ailly y Andreas de Novocastro".[41] Pero tal opinión ha de ser rechazada y condenada. Los mandamientos y prohibiciones de Dios en relación con la ley natural presuponen la bondad intrínseca de los actos ordenados y la maldad intrínseca de los actos prohibidos. La idea de que Dios pudiese ordenar al hombre odiarle es absurda. O bien Dios ordenaría al hombre odiar un objeto digno de amor, o bien tendría que hacerse a Sí mismo digno de odio; una y otra suposición son absurdas.

¿Qué decir, pues, de la opinión de Escoto, según el cual debe hacerse una distinción entre los preceptos de la Primera Tabla del Decálogo y los de la Segunda Tabla, y Dios puede dispensar en lo concerniente a estos últimos? Suárez observa que, en cierto sentido, es inexacto decir que, según Escoto, Dios puede dispensar en el caso de ciertos preceptos de la ley natural, puesto que Escoto no admitía que todos los preceptos del Decálogo pertenezcan, al menos en el sentido más estricto, a la ley natural. Pero Suárez rechaza la opinión de que los preceptos de la Segunda Tabla no pertenezcan

41. *De leg.*, 2, 15, 3.

estrictamente a la ley natural. "Los argumentos de Escoto no son, en verdad, convincentes".[42]

Suárez mantiene, pues, que Dios no puede dispensar de ninguno de los Mandamientos. Suárez apela a santo Tomás, a Cayetano, a Soto y a otros.[43] Todos los Mandamientos suponen un intrínseco principio de justicia y obligación. Los casos aparentes de dispensa que leemos en el Antiguo Testamento no fueron realmente casos de dispensa. Por ejemplo, cuando Dios dijo a los hebreos que despojasen a los egipcios no actuó como un legislador que les diese dispensa para el robo. Actuó como señor supremo y transfirió el dominio sobre los bienes en cuestión de los egipcios a los hebreos, o bien actuó como juez supremo y recompensó a los hebreos con estipendios apropiados a su trabajo, estipendios que habían sido retenidos por los egipcios.[44]

10. Suárez pasa a distinguir la ley natural de la "ley de naciones" (*ius gentium*). El *ius gentium*, en opinión de Suárez, no prescribe actos como necesarios en sí mismos para la recta conducta, ni prohíbe nada como en sí mismo e intrínsecamente malo; tales prescripciones y prohibiciones pertenecen a la ley natural, y no al *ius gentium*.[45] Así pues, se trata de dos leyes, y no de una sola. El *ius gentium* "no es solamente indicativo de lo que es malo, sino también constitutivo de lo malo".[46] Suárez quiere decir que la ley natural prohíbe lo que es intrínsecamente malo, mientras que el *ius gentium*, considerado precisamente como tal, no prohíbe actos intrínsecamente malos (puesto que éstos están ya prohibidos por la ley natural) sino que prohíbe ciertos actos por una razón justa y suficiente, y, al prohibirlos, convierte en mala su ejecución. De ahí se sigue que el *ius gentium* no puede poseer el mismo grado de inmutabilidad que posee la ley natural.

Las leyes del *ius gentium* son, pues, leyes positivas (no naturales) y humanas (no divinas). Pero, en tal caso, ¿difieren de la ley civil? No basta decir meramente que la ley civil es la ley de un solo Estado, mientras que el *ius gentium* es común a todos los pueblos; porque una mera diferencia entre más y menos no constituye una diferencia específica.[47] La opinión de Suárez es que "los preceptos del *ius gentium* difieren de los de la ley civil en que no están establecidos en forma escrita"; están establecidos por las costumbres de todas o casi todas las naciones.[48] El *ius gentium* es, pues, una ley no-escrita, y está contituida por costumbres que pertenecen a todas, o prácticamente a todas, las naciones. Ahora bien, eso puede entenderse de dos maneras. Una materia particular puede pertenecer al *ius gentium* o bien porque sea una ley que los diversos pueblos y naciones deban observar en sus relaciones mutuas, o bien porque sea una serie de leyes que los Estados par-

42. *De leg.*, 2, 15, 12.
43. *Ibid.*, 2, 15, 16.
44. *Ibid.*, 2, 15, 20.
45. *Ibid.*, 2, 17, 9.
46. *Ibid.*, 2, 19, 2.
47. *Ibid.*, 2, 19, 5.
48. *Ibid.*, 2, 19, 6.

ticulares observan dentro de sus propias fronteras y que son similares y, por lo tanto, comúnmente aceptadas. "La primera interpretación parece, en mi opinión, corresponder más propiamente al *ius gentium* en tanto que distinto de la ley civil".[49]

Suárez presenta varios ejemplos del *ius gentium* entendido en ese sentido. Por ejemplo, por lo que concierne a la razón natural, no es indispensable que el poder de vengar una injuria con la guerra pertenezca al Estado, porque los hombres podrían haber establecido otros medios de vengar las injurias. Pero el método de guerra, que es "más fácil y más conforme con la naturaleza" ha sido adoptado por la costumbre, y es justo.[50] "En la misma clase sitúo a la esclavitud". La institución de la esclavitud (como un castigo para los culpables) no era necesaria desde el punto de vista de la razón natural; pero, dada la costumbre, los culpables han de someterse a ella, y los vencedores no tienen derecho a infligir un castigo más severo sin alguna razón especial. Del mismo modo, aunque la obligación de observar los tratados una vez que han sido hechos deriva de la ley natural, el que las ofertas de tratados, cuando se hacen debidamente y por una causa razonable, deban ser aceptadas, es algo que pertenece al *ius gentium*. Obrar de ese modo está, sin duda, en armonía con la razón natural; pero ha sido más firmemente establecido por la costumbre y el *ius gentium*, con lo que adquiere una especial fuerza obligatoria.

La base racional de ese tipo de *ius gentium* es el hecho de que la raza humana, por dividida que pueda estar en naciones y Estados diferentes, conserva una cierta unidad, que no consiste simplemente en la común pertenencia a la especie humana, sino que es también una unidad moral y política, por así decirlo (*unitatem quasi politicam et moralem*). Un índice de ello es el precepto natural de amor y compasión mutuos, que se extiende a todos, "incluso a los extranjeros".[51] Un Estado determinado puede constituir una comunidad perfecta, pero, tomado simplemente en sí mismo, no es auto-suficiente, sino que requiere ayuda mediante la asociación y relaciones con otros Estados. En cierto sentido, pues, los diferentes Estados son miembros de una sociedad universal; y necesitaban algún sistema legal para regular sus mutuas relaciones. La razón natural no satisfacía suficientemente esa necesidad; pero la conducta habitual de las naciones ha introducido ciertas leyes que están de acuerdo con la naturaleza, aunque no sean estrictamente deducibles de la ley natural.

Santo Tomás afirmó en la *Summa Theologica*[52] que los preceptos del *ius gentium* son conclusiones deducidas de principios de la ley natural, y que difieren de los preceptos de la ley civil, que son determinaciones de la ley natural, no conclusiones generales a partir de la misma. Suárez interpreta

49. *De leg.*, 2, 19, 8.
50. *Ibid.*
51. *Ibid.*, 2, 19, 9.
52. Iª-IIª, 95, 4.

esa afirmación tomista del modo siguiente: los preceptos del *ius gentium* son conclusiones generales de la ley natural "no en un sentido absoluto y mediante inferencias necesarias, sino en comparación con la determinación específica del derecho civil y privado".[53]

11. En el libro tercero del *De legibus* Suárez atiende al tema de la ley humana positiva. Pregunta ante todo si el hombre posee el poder de hacer leyes, o si la institución de leyes por el hombre significa tiranía; y su tratamiento de esa cuestión comprende una consideración del Estado y de la autoridad política.

El hombre es un animal social, como dijo Aristóteles, y tiene un deseo natural de vivir en comunidad.[54] La sociedad natural más fundamental es la familia; pero la familia, aunque sea una comunidad perfecta para fines de gobierno doméstico o "económico", no es auto-suficiente. El hombre sigue necesitado de una mayor comunidad política, formada por una coalición de familias. Esa comunidad política es necesaria, tanto para la conservación de la paz entre las distintas familias como para el desarrollo de la civilización y la cultura.

En segundo lugar, en una comunidad perfecta (Suárez habla aquí de la comunidad política), tiene que haber un poder gobernante. La verdad de ese principio parece evidente por sí misma, pero está confirmada por analogía con otras formas de sociedad humana, como la familia.[55] Además, como indica santo Tomás,[56] ningún cuerpo puede durar a menos que posea algún principio cuya función sea proveer al bien común. La institución de la magistratura civil es, pues, necesaria.

En tercer lugar, una magistratura humana, si es suprema en su propia esfera, tiene el poder de decretar leyes en su propia esfera, es decir, leyes civiles o humanas. Una magistratura civil es una necesidad en un Estado; y el establecimiento de leyes es uno de los actos más necesarios de una magistratura civil, para que ésta cumpla su función de regulación y gobierno en la vida del Estado.[57] Esa facultad de hacer leyes corresponde a la magistratura que posee la suprema jurisdicción en el Estado; es un factor esencial de la soberanía política.

El Estado y la soberanía política son, pues, instituciones naturales en el sentido de que la naturaleza exige su establecimiento. Puede ser cierto que imperios y reinos hayan sido frecuentemente establecidos por medio de la tiranía y la fuerza; pero hechos históricos de esa clase son ejemplos de abusos humanos del poder y la fuerza, no de la naturaleza esencial de la soberanía política.[58] En cuanto a la opinión de san Agustín, de que el dominio

53. *De leg.*, 2, 20, 2.
54. *Ibid.*, 3, 1, 3.
55. *Ibid.*, 3, 1, 4.
56. *De regimine principum*, 1, 1.
57. *De leg.*, 3, 1, 6.
58. *Ibid.*, 3, 1, 11.

de un hombre sobre otro se debe al estado de cosas producido por el pecado, ha de entenderse, dice Suárez,[59] de aquella forma de dominio que se cumple con la servidumbre y el ejercicio del gobierno por la fuerza. Sin el pecado no habría coacción ni esclavitud; pero no por ello dejaría de haber gobierno; al menos, "por lo que concierne al poder directivo, parece probable que éste habría existido entre los hombres incluso en el estado de inocencia".[60] En esa materia Suárez sigue a santo Tomás.[61] En el *De opere sex dierum*[62] Suárez dice que puesto que la sociedad humana no es un resultado de la corrupción humana, y sí de la naturaleza humana misma, parece que los hombres habrían estado unidos en una comunidad política incluso en el estado de inocencia, si tal estado hubiera continuado existiendo. La pregunta de si habría habido una sola comunidad o más de una no tiene respuesta posible. Todo lo que puede decirse es que si todos los hombres hubieran seguido viviendo en el paraíso, habría podido haber una sola comunidad política. Suárez procede a decir que en el estado de inocencia no habría habido esclavitud, pero habría habido gobierno, que es necesario para el bien común.[63]

Pero el hecho de que la magistratura civil y el gobierno sean necesarios y de que la suprema magistratura en un Estado tenga la facultad de hacer leyes, no significa que el poder de hacer leyes sea conferido directa e inmediatamente a un individuo o a un grupo de individuos. Al contrario, "ese poder, considerado solamente según la naturaleza de las cosas, reside no en un hombre individual, sino en el cuerpo entero de la humanidad".[64] Todos los hombres han nacido libres; y la naturaleza no ha concedido inmediatamente jurisdicción política alguna a un hombre sobre otro.

Pero cuando se dice que el poder de hacer leyes fue conferido por la Naturaleza inmediatamente a la humanidad (a "la multitud de la humanidad"), eso no debe entenderse en el sentido de que el poder fuese conferido a los hombres considerados simplemente como un agregado, sin unión moral alguna. Debemos entender "humanidad" en el sentido de hombres reunidos por el común consentimiento "en un cuerpo político, mediante un vínculo de camaradería, y con el fin de ayudarse unos a otros en el logro de una misma finalidad política".[65] Si se les ve de ese modo, los hombres forman "un solo cuerpo místico", que necesita una sola cabeza.[66]

Hay que añadir que el poder en cuestión no reside en la humanidad de tal modo que sea un poder residente en todos los hombres existentes, con la consecuencia de que todos formaran una sola comunidad política. "Al contrario, eso apenas sería posible, y mucho menos conveniente".[67] Parece, pues,

59. *De leg.*, 3, 1, 12.
60. *Ibid.*
61. Ver la opinión de san Agustín en el vol. II de esta *Historia*.
62. 5, 7, 6.
63. *De leg.*, 5, 7, 11.
64. *Ibid.*, 3, 2, 3.
65. *Ibid.*, 3, 2, 4.
66. *Ibid.*
67. *Ibid.*, 3, 2, 5.

que el poder de hacer leyes, si existió en todo el conjunto de la humanidad, duró así muy poco tiempo; la humanidad empezó a dividirse en comunidades políticas distintas "muy poco después de la creación del mundo". Una vez que esa división había comenzado a tener lugar, el poder de hacer leyes residió en las diversas comunidades políticas.

Ese poder procede de Dios como su fuente primaria.[68] Pero ¿cómo lo confiere Dios? En primer lugar, Dios lo da "como una propiedad característica que resulta de la naturaleza". En otras palabras, Dios no confiere el poder por un acto especial distinto del acto de la creación. "Que resulta de la naturaleza" significa que la razón natural manifiesta que el ejercicio del poder es necesario para la conservación y gobierno adecuado de la comunidad política, que es una sociedad natural. En segundo lugar, el poder no se manifiesta hasta que los hombres han formado una comunidad política. Así pues, el poder no es conferido por Dios sin intervención de la voluntad y consentimiento de los hombres, es decir, de aquellos hombres que, por consentimiento, se reúnen en una sociedad perfecta o Estado. No obstante, desde que forman la comunidad, el poder reside en ésta. Es, pues, correcto decir que ha sido inmediatamente conferido por Dios. Suárez añade [69] que el poder no reside en una comunidad política determinada de tal modo que no pueda ser enajenado por el consentimiento de esa comunidad, o perdido por vía de justo castigo.

12. Está claro que Suárez veía el origen de la sociedad política, esencialmente, en el consenso. Que un número mayor o menor de Estados puedan haberse originado de hecho de otras maneras, es un accidente histórico que no afecta a la esencia del Estado. Pero si, en ese sentido, puede decirse que Suárez propuso una teoría del "contrato social", eso no significa que él considerase la sociedad política como una sociedad puramente artificial, como una creación del egoísmo ilustrado. Al contrario, como hemos visto, Suárez encontraba el origen último de la sociedad política en la naturaleza humana, es decir, en el carácter y las necesidades sociales del ser humano. La formación de la sociedad política es una expresión necesaria de la naturaleza humana, aunque haya que decir que la formación de una comunidad política determinada se basa esencialmente en el consentimiento, ya que la naturaleza no ha especificado qué comunidades particulares han de formarse.

Algo muy parecido ha de decirse a propósito de su teoría de la soberanía, o, para limitarnos al punto actualmente discutido, del poder de hacer leyes que pertenece a dicha soberanía. La naturaleza no ha especificado una forma particular de gobierno, dice Suárez; [70] la determinación de la forma de gobierno depende de la elección humana. Sería extraordinariamente difícil que toda la comunidad como tal legislase directamente, y consideraciones prácticas apuntan a la monarquía como la mejor forma de gobierno, aunque por

68. *De leg.*, 3, 3, 4.
69. *Ibid.*, 3, 3, 7.
70. *Ibid.*, 3, 4, 1.

regla general es conveniente, dado el carácter del hombre, "añadir algún elemento de gobierno común".[71] Cuál deba ser ese elemento de gobierno común, depende de la elección y la prudencia humana. En todo caso, quien quiera que detente el poder civil, ese poder deriva, directa o indirectamente, del pueblo como comunidad. En caso contrario, no sería justamente detentado.[72] Para que la soberanía pueda radicar justamente en un individuo determinado, "tiene que ser asignada a éste por el consentimiento de la comunidad".[73] En ciertos casos Dios ha conferido el poder directamente, como a Saúl; pero tales casos son extraordinarios, y, por lo que respecta al modo de conceder el poder, sobrenaturales. En el caso de la monarquía hereditaria, quien detenta el poder lo deriva de la comunidad.[74] En cuanto al poder regio obtenido por fuerza injusta, el rey no posee en ese caso verdadero poder legislativo, aunque puede ser que con el transcurso del tiempo el pueblo llegue a dar su consentimiento y a conformarse con la soberanía, convirtiéndola así en legítima.[75]

Así, lo mismo que afirma que la formación de una comunidad política determinada depende del consentimiento humano, Suárez afirma también que el establecimiento de un determinado gobierno depende del consentimiento de la comunidad política que confiere la soberanía. Puede, pues, decirse que, en cierto sentido, mantiene la teoría del doble contrato. Pero, lo mismo que sostiene que la formación de comunidades políticas es una exigencia de la naturaleza, sostiene también que el establecimiento de algún gobierno es exigido por la naturaleza. Es posible que tienda a acentuar más la idea de consentimiento; es indudable que habla explícitamente de un "pacto o convenio" entre el rey y el reino;[76] pero, a pesar de ello, la autoridad política y la soberanía son necesarias para la adecuada conservación y gobierno de la humanidad. La autoridad política deriva en última instancia de Dios, del que depende todo dominio; pero el hecho de que sea conferida a un individuo determinado deriva de una concesión de parte del mismo Estado: "el principado deriva de los hombres".[77] En otras palabras, la soberanía política no es en sí misma simple materia de convención o convenio, puesto que es necesaria para la vida humana; pero que la soberanía sea conferida a determinados individuos, depende del convenio.

Podemos notar, de paso, que Suárez pensaba en términos del Estado monárquico de su tiempo. La idea medieval del poder imperial juega poco en su teoría política. En su *Defensa de la fe católica y apostólica*,[78] Suárez niega explícitamente que el emperador tenga jurisdicción temporal universal sobre todos los cristianos. Es probable, dice, que el emperador no poseyera nunca

71. *De leg.*, 3, 4, 1.
72. *Ibid.*, 3, 4, 2.
73. *Ibid.*
74. *Ibid.*, 3, 4, 3.
75. *Ibid.*, 3, 4, 4
76. *Ibid.*, 3, 4, 5.
77. *Ibid.*
78 3, 5, 7

tal poder; pero, si alguna vez lo poseyó, lo ha perdido. "Suponemos que hay, además del emperador, cierto número de reyes temporales, como los reyes de España, Francia e Inglaterra, que son enteramente independientes de la jurisdicción del emperador".[79] Por otra parte, es evidente que Suárez no creía que un Estado mundial o un gobierno mundial fuesen posibilidades prácticas. La historia muestra que nunca ha habido un gobierno verdaderamente mundial. No existe, nunca existió, y nunca pudo existir.[80] Suárez mantenía, como hemos visto, que la existencia de una única comunidad política para todos los hombres es moralmente imposible, y que, aunque fuera posible, sería muy inconveniente.[81] Si Aristóteles tuvo razón, como la tuvo, al decir que es difícil gobernar adecuadamente una ciudad muy grande, mucho más difícil sería gobernar un Estado mundial.

13. ¿Qué consecuencias saca Suárez de su doctrina del pacto entre el monarca y el reino? ¿Afirmó en particular que los ciudadanos tienen derecho a deponer a un monarca tiránico, que traicione su confianza?

Según Suárez,[82] la transferencia de la soberanía del Estado al príncipe no es una delegación, sino una transferencia o donación ilimitada de todo el poder que residía en la comunidad. El príncipe puede, pues, delegar el poder, si así lo decide: le ha sido concedido absolutamente para ser ejercido por él en persona, o mediante agentes, como le parezca oportuno. Además, una vez que el poder ha sido transferido al monarca, éste es el vicario de Dios; y la obediencia al mismo es obligatoria, de acuerdo con la ley natural.[83] En realidad, la transferencia del poder al monarca hace a éste incluso superior al Estado que le otorgó el poder, puesto que el Estado se ha sometido al monarca al hacer la transferencia.

El monarca no puede, pues, ser privado de su soberanía, ya que ha adquirido en propiedad ese poder. Pero Suárez añade inmediatamente la cualificación "a menos que acaso caiga en la tiranía, lo que es fundamento para que el reino haga una guerra justa contra él".[84] Hay dos clases de tiranos.[85] El tirano que ha usurpado el trono por la fuerza e injustamente, y el príncipe legítimo que gobierna tiránicamente por el uso que hace del poder. Por lo que respecta al tirano de la primera clase, todo el Estado o una parte cualquiera de éste tiene derecho a rebelarse contra él, puesto que es un agresor. Rebelarse es simplemente ejercitar el derecho de defensa propia.[86] En cuanto al tirano del segundo tipo, a saber, el príncipe legítimo que gobierna tiránicamente, el Estado como un todo puede levantarse contra él, puesto que ha de suponerse que el Estado le concedió el poder a condición de que gober-

79. *De leg.*, 3, 5, 7.
80. *Ibid.*, 3, 4, 7.
81. *Ibid.* 3. 2, 5.
82. *Ibid.*, 3, 4, 11.
83. *Ibid.*, 3, 4, 6.
84. *Ibid.*
85. *Defensa de la fe católica y apostólica*, 6, 4, 1.
86. *De triplici virtute theologica; de caritate*, 13, 8, 2.

nase para el bien común y que pudiese ser depuesto si caía en la tiranía.[87] Pero es una condición necesaria para la legitimidad de tal rebelión que el gobierno del rey sea manifiestamente tiránico, y que se observen las normas que corresponden a una guerra justa. Suárez hace referencia a santo Tomás en esa materia.[88] Pero es solamente el Estado entero quien tiene derecho a alzarse contra un monarca legítimo que actúa tiránicamente; porque éste no puede, normalmente, ser un agresor contra todos los ciudadanos individuales del modo en que es un agresor el usurpador injusto. Ahora bien, eso no es decir que un individuo que sea objeto de una agresión tiránica actual por parte del monarca legítimo no pueda defenderse a sí mismo. Pero hay que hacer una distinción entre la defensa de sí y la defensa del Estado.

En su *Defensa de la fe católica y apostólica*[89] Suárez considera la cuestión particular del tiranicidio. Un monarca legítimo no puede ser ejecutado por decisión privada sobre la base de que gobierna tiránicamente. Esa es la doctrina de santo Tomás,[90] Cayetano y otros. Un individuo privado que mata por su propia autoridad a un monarca legítimo que actúa tiránicamente, es un asesino. Él no posee la jurisdicción necesaria.[91] En cuanto a la defensa propia, un individuo privado no puede matar a un monarca legítimo simplemente para defender sus posesiones privadas; pero si el monarca amenaza tiránicamente la vida del ciudadano, éste puede defenderse, aunque resulte la muerte del monarca, si bien la consideración del bienestar común podría, en ciertas circunstancias, hacer que se abstuviera de matarle, aun a costa de su propia vida.

En cambio, en el caso del usurpador tiránico es lícito que un individuo privado le mate, siempre que no pueda recurrir a una autoridad superior, y siempre que sean manifiestas la tiranía y la injusticia del gobierno del usurpador. Otras condiciones añadidas por Suárez[92] son que el tiranicidio sea un medio necesario para la liberación del reino; que no se haya emprendido libremente algún acuerdo entre el usurpador y el pueblo; que el tiranicidio no deje al Estado afectado por los mismos o peores males que los de antes; y que el Estado no se oponga explícitamente al tiranicidio privado.

Suárez afirma así el derecho a la resistencia, que es una consecuencia lógica de su doctrina del origen y transferencia de la soberanía. Es indudable que no alentó en modo alguno revueltas innecesarias; pero es fácilmente comprensible que su obra sobre la fe católica pareciese ofensiva a Jacobo I de Inglaterra, que creía en el derecho divino de los reyes y en el principio de legitimidad.

14. En el libro cuarto del *De legibus* (*De lege positiva canonica*), Suárez considera el derecho canónico; y en el libro quinto trata *de varietate*

87. *De triplici virtute theologica; de caritate,* 13, 8, 2.
88. *De regimine principum,* 1, 6.
89. 6, 4.
90. *De regim. princ.,* 1, 6.
91. *Defensa,* 6, 4, 4.
92. *Defensa,* 6, 4, 8-9.

legum humanarum et praesertim de poenalibus et odiosis. En conexión con las leyes penales suscita la cuestión de su fuerza obligatoria en conciencia. En primer lugar, es posible que el legislador humano haga leyes que obligan en conciencia, aun cuando se añada a éstas una penalidad temporal por su transgresión.[93] Pero ¿obligan en conciencia esas leyes cuando el legislador no ha enunciado explícitamente su intención de obligar en conciencia a sus súbditos? En opinión de Suárez,[94] una ley que contiene un precepto obliga en conciencia, a menos que el legislador haya expresado o dejado en claro su intención de no obligar en conciencia. (Que la ley obligue bajo pena de pecado mortal o venial depende de la materia de la ley y de otras circunstancias.) Suárez saca la conclusión lógica de que las leyes fiscales justas obligan en conciencia, "como la ley española que pone impuestos sobre el precio del trigo".[95] Es posible, sin embargo, que haya leyes penales que no obliguen en conciencia en cuanto al acto a ejecutar. El que una ley sea de esa especie, es decir, meramente penal, depende de la intención del legislador. Esa intención no necesita ser expresada en muchas palabras, porque puede estar clara por la tradición y las costumbres.[96] Cuando una ley penal no manda o prohíbe realmente un acto, sino que solamente enuncia, por ejemplo, que si alguien exporta trigo será multado, puede presumirse que es meramente penal, a menos que esté claro por alguna otra consideración que pretende a obligar en conciencia.

Una ley penal humana puede obligar en conciencia a los súbditos a sufrir la pena, incluso antes de la sentencia judicial; pero solamente si la pena es tal que el súbdito pueda lícitamente infligírsela a sí mismo, y siempre que no sea tan severa o repugnante a la naturaleza humana que su ejecución voluntaria no pueda ser razonablemente pedida.[97] Pero de ahí no se sigue que todas las leyes penales obliguen realmente de ese modo. Si una ley penal se limita a amenazar con una pena, no obliga al transgresor a sufrir la pena antes de la sentencia, cualquiera que sea la pena;[98] la intención del legislador de obligar al transgresor a sufrir la pena por propia iniciativa ha de ser puesta en claro. En cuanto a la obligación de sufrir la pena impuesta por sentencia judicial, Suárez sostiene que si para la ejecución de la pena es necesaria alguna acción o cooperación de parte del culpado, éste está obligado en conciencia a realizar la acción u ofrecer la cooperación, siempre que la ley que hubiera quebrantado fuera una ley justa y que la pena en cuestión no sea inmoderada.[99] Por lo demás, en esa materia hay que servirse del sentido común. Por ejemplo, nadie está obligado a ejecutarse a sí mismo.[100]

93. *De legibus*, 5, 3, 2.
94. *Ibid.*, 5, 3, 6.
95. *Ibid.*, 5, 3, 10.
96. *Ibid.*, 5, 4, 8.
97. *Ibid.*, 5, 5, 15.
98. *Ibid.*, 5, 6, 4.
99. *Ibid.*, 5, 10, 8.
100. *Ibid.*, 5, 10, 12.

Como ya se ha dicho, Suárez consideraba que las leyes de impuestos, si son justas, obligan en conciencia. Él mantenía que "las leyes por las que se ordena que se paguen tales impuestos no pueden llamarse puramente penales".[101] Obligan, pues, en conciencia; y los impuestos justos deben pagarse íntegramente, aun cuando no sean exigidos, por un inspector, por ejemplo, a menos que esté claro que el legislador busca simplemente una tasa puramente penal. Consideradas en sí mismas, las leyes fiscales son verdaderas leyes morales que obligan en conciencia.[102] En cuanto a los impuestos injustos, nunca obligan en conciencia, ni antes ni después de que se exija su pago.[103]

15. El libro sexto del *De legibus* se ocupa de la interpretación, suspensión y cambio de las leyes humanas. No siempre es necesario que una ley sea derogada por el soberano antes de que pueda ser desobedecida lícitamente. Aparte del hecho de que una ley que manda algo malo, algo de imposible cumplimiento o algo desprovisto de toda utilidad, es injusta y nula desde el principio,[104] una ley puede dejar de ser válida y de obligar porque el fin adecuado, tanto intrínseco como extrínseco, de la ley haya dejado de existir.[105] Por ejemplo, si se promulga una ley que impone un impuesto solamente para obtener dinero destinado a un fin específico, la ley pierde su fuerza obligatoria cuando el propósito ha sido conseguido, aunque la ley no haya sido derogada. Pero si el fin de la ley no es puramente extrínseco, sino también intrínseco (por ejemplo, si un acto bueno es ordenado de hecho con vistas a algún fin específico, pero de tal modo que el legislador ordenaría aquel acto independientemente del fin específico), está claro que no puede darse por supuesto que la ley quede en suspenso simplemente porque se haya conseguido el fin específico.

16. Suárez habla extensamente de la ley no-escrita, o costumbre, un tema al que consagra el libro séptimo (*De lege non scripta quae consuetudo apellatur*). La costumbre, considerada como un factor jurídico, es introducida en defecto de la ley: es una ley no-escrita. Pero es solamente la costumbre común o pública la que puede establecer ley, no la costumbre privada, que es la costumbre de una persona o de una comunidad imperfecta.[106] Además, una costumbre, para establecer ley, tiene que ser moralmente buena: una costumbre que es intrínsecamente mala no establece ley alguna.[107] Pero la distinción entre costumbres moralmente buenas y malas no es la misma que la distinción entre costumbres razonables e irrazonables; es posible que una costumbre sea buena en sí misma, es decir, considerada simplemente como

101. *De leg.*, 5, 13, 4.
102. *Ibid.*, 5, 13, 9.
103. *Ibid.*, 5, 18, 12.
104. *Ibid.*, 6, 9, 3.
105. *Ibid.*, 6, 9, 10.
106. *Ibid.*, 7, 3, 8-10.
107. *Ibid.*, 7, 6, 4.

una costumbre, y al mismo tiempo irrazonable o imprudente si se considera jurídicamente, esto es, como origen de una ley.[108]

Para el establecimiento de una costumbre se requiere una comunidad perfecta;[109] pero no es necesario que sea observada literalmente por toda la comunidad; basta con que la mayor parte de la comunidad la observe.[110] ¿Cómo se establece la costumbre? Por una repetición por el pueblo de ciertos actos públicos.[111] Esos actos han de ser, desde luego, actos voluntarios. La razón de ello es que los actos que establecen una costumbre solamente tienen ese efecto en la medida en que manifiestan el consentimiento del pueblo.[112] Tienen, pues, que ser voluntarios. No puede establecerse válidamente una costumbre mediante actos realizados a la fuerza, o por un miedo grave e injusto.[113] Pero de ahí no se sigue que el consentimiento del príncipe no sea necesario para el establecimiento válido de una costumbre o ley consuetudinaria. Ahora bien, ese consentimiento puede darse de modos diferentes; o por consentimiento expreso, o por permitir antecedentemente la introducción de una costumbre, o por confirmación contemporánea o subsiguiente, o porque nada haga el príncipe por oponerse a la costumbre cuando ha adquirido conocimiento de la misma.[114] Puede ser suficiente, pues, el consentimiento tácito de parte del soberano.

La costumbre legítima puede tener varios efectos diferentes. Puede establecer una ley; puede servir para interpretar una ley existente; o puede derogar una ley.[115] En cuanto al primero de esos efectos, diez años son necesarios y suficientes para establecer una costumbre legal.[116] En cuanto a la anulación de la ley por la costumbre, se necesita una doble voluntad, la voluntad del pueblo y la del príncipe,[117] aunque puede bastar un consentimiento tácito de parte del príncipe. La costumbre puede establecer incluso una ley penal.[118] Para la derogación de una ley civil se necesita una costumbre vigente durante diez años; pero en el caso de la ley canónica, para que una costumbre prevalezca sobre una ley se requiere un período de cuarenta años.[119]

En el libro octavo del *De legibus* (*De lege humana favorabili*) Suárez trata del privilegio, y en los libros noveno y décimo, de la ley divina positiva. Pasando por alto esos temas, me propongo decir algo sobre la relación Iglesia-Estado según Suárez.

17. En su *Defensa de la fe católica y apostólica,* Suárez discute y re-

108. *De leg.*, 7, 6, 7.
109. *Ibid.*, 7, 9, 3.
110. *Ibid.*, 7, 9, 12.
111. *Ibid.*, 7, 10, 1.
112. *Ibid.*, 7, 12, 1.
113. *Ibid.*, 7, 12, 10.
114. *Ibid.*, 7, 13, 6.
115. *Ibid.*, 7, 14, 1.
116. *Ibid.*, 7, 15, 2.
117. *Ibid.*, 7, 18, 5.
118. *Ibid.*, 7, 16, 3.
119. *Ibid.*, 7, 18, 12

chaza la opinión de que el papa posee no solamente supremo poder espiritual sino también supremo poder civil, con la consecuencia de que ningún soberano puramente temporal posee poder supremo en asuntos temporales. Suárez apela a declaraciones de papas, y luego procede a argumentar [120] que no puede descubrirse justo título alguno por el que el papa posea jurisdicción directa sobre todos los Estados cristianos en los asuntos temporales. Y, sin un justo título, no puede poseer tal jurisdicción. No hay pruebas de que ni la ley divina ni la humana se la hayan conferido. Suárez reconocía, desde luego, la jurisdicción temporal del papa como gobernante temporal sobre los Estados Pontificios; pero se negaba a considerar a los otros soberanos temporales como meros vicarios de la Santa Sede. En otras palabras, Iglesia y Estado son sociedades distintas e independientes, aun cuando el fin por el que existe la Iglesia sea más alto que el fin por el que existe el Estado.

Pero, aunque el papa no posee jurisdicción civil directa o primaria sobre los soberanos temporales, posee un poder directivo sobre éstos, no meramente como individuos, sino también como soberanos. En virtud de su jurisdicción espiritual, el papa posee el poder de dirigir a los príncipes temporales con vistas al fin espiritual.[121] "Por poder directivo no entendemos simplemente el poder de aconsejar, advertir o solicitar; porque esos poderes no son peculiares de la autoridad superior; entendemos un poder estricto de obligar".[122] Los monarcas temporales son súbditos espirituales del papa; y la autoridad espiritual del papa incluye el poder de dirigir al monarca en el uso de su autoridad temporal "si en alguna materia se desvía de la recta razón, o de la fe, justicia o caridad".[123] Eso supone un poder indirecto del papa en los asuntos temporales. Puede haber un conflicto entre el bien espiritual y la conveniencia o utilidad temporal; y en tales ocasiones el soberano temporal ha de estar sometido al espiritual.[124] El papa no debe tratar de usurpar la jurisdicción temporal directa; pero, en los casos en que sea necesario para el bien espiritual, puede interferir, en virtud de su poder indirecto.

Suárez mantuvo, pues, la doctrina de la jurisdicción indirecta, aunque no directa, del papa en la esfera temporal. También mantuvo que el papa posee "poder coercitivo sobre príncipes temporales que sean incorregiblemente perversos, y especialmente sobre los cismáticos y herejes obstinados".[125] Porque el poder directivo sin el poder coercitivo es ineficaz. Este poder se extiende no sólo a la imposición de castigos espirituales como la excomunión, sino también a la de castigos temporales, como, en casos de necesidad, a la deposición del trono.[126] En cuanto a los monarcas paganos, aunque el papa no posea el poder de castigarles, tiene el poder de liberar a sus súbditos cristia-

120. *Defensa*, 3, 5, 11.
121. *Defensa*, 3, 22, 1.
122. *Ibid.*
123. *Ibid.*. 3, 22, 5.
124. *Ibid.*, 3, 22, 7.
125. *Ibid.*, 3, 23, 2.
126. *Ibid.*, 3, 23, 10.

nos de la fidelidad a aquéllos, si los cristianos están en peligro de destrucción moral.[127]

18. Finalmente debe decirse algo sobre la doctrina suareciana relativa a la guerra.

La guerra no es intrínsecamente mala: puede haber una guerra justa. La guerra defensiva está permitida, y, a veces, es incluso materia de obligación.[128] Pero han de observarse ciertas condiciones para que una guerra sea justa. En primer lugar, la guerra tiene que ser hecha por un poder legítimo; y éste es el soberano supremo.[129] Pero el papa tiene derecho a insistir en que se apele a él en las disputas entre soberanos cristianos, aunque los soberanos no están obligados a asegurarse la autorización del papa antes de hacer la guerra, a menos que el papa haya dicho explícitamente que han de hacerlo.[130]

La segunda condición para una guerra justa es que su causa sea justa. Por ejemplo, el haber padecido una grave injusticia que no puede ser reparada o vengada de otro modo.[131] Puede intentarse una guerra defensiva; pero, antes de comenzar una guerra ofensiva, el soberano ha de estimar sus posibilidades de victoria, y no empezar la guerra si es más probable perderla que ganarla.[132] La razón de ello es que, en caso contrario, el príncipe correría grave riesgo de causar grandes daños a su Estado. (Por "guerra ofensiva" Suárez no entiende una "guerra de agresión", sino una guerra justa libremente emprendida. Es legítimo declarar la guerra libremente para reparar injusticias sufridas o para defender al inocente.)

La tercera condición para una guerra justa es que la guerra sea debidamente llevada, y que se observe la debida proporción tanto durante su transcurso como en la victoria. Antes de comenzar una guerra el príncipe está obligado a llamar la atención del soberano del otro Estado sobre la existencia de una justa causa de guerra, y a pedir satisfacción inmediata. Si el otro ofrece reparación adecuada por la injuria hecha, el príncipe está obligado a aceptarla; si, a pesar de ello, ataca, la guerra será injusta.[133] En el curso de la guerra es legítimo causar al enemigo todas las pérdidas necesarias para el logro de la victoria, siempre que esas pérdidas no supongan daño intrínseco a personas inocentes.[134] Finalmente, después de lograr la victoria el príncipe puede infligir al enemigo vencido las penas que sean suficientes para un justo castigo; y puede pedir compensación por todas las pérdidas que haya sufrido su Estado, incluidas las sufridas durante la guerra.[135] Después de la guerra,

127. *Defensa*, 3, 23, 22.
128. *De triplici virtute theologica; de caritate*, 13, 1, 4.
129. *Ibid.*, 13, 2, 4.
130. *Ibid.*, 13, 2, 5.
131. *Ibid.*, 13, 4, 1.
132 *Ibid.*, 13, 4, 10.
133. *Ibid.*, 13, 7, 3.
134. *Ibid.*, 13, 7, 6.
135. *Ibid.*, 13, 7, 7.

"ciertos individuos culpables del bando enemigo pueden ser justamente condenados a muerte".[136]

En cuanto a los "inocentes", "está implícito en la ley natural que incluyen a los niños, las mujeres y todos los incapaces de llevar armas", mientras que, según el *ius gentium*, incluyen a los embajadores, y, entre los cristianos, por ley positiva, a los religiosos y sacerdotes. "Todas las demás personas son consideradas culpables; porque el juicio humano considera a los capaces de tomar las armas como si realmente lo hubieran hecho".[137] Nunca debe matarse a las personas inocentes como tales, pues matarlas es intrínsecamente malo; pero si la victoria no puede lograrse sin matar "incidentalmente" a inocentes, es legítimo matarles.[138] Suárez quiere decir que es legítimo, por ejemplo, volar un puente o tomar por asalto una ciudad, si tales actos son necesarios para la victoria, aun cuando el atacante tenga razón para pensar que supondrán la muerte "incidental" de algunas personas inocentes. No sería, en cambio, legítimo hacer tales actos con el propósito de matar a personas inocentes.

Una cuestión discutida por Suárez [139] en conexión con la guerra es la de hasta qué punto los soldados que toman parte en la misma están moralmente obligados a asegurarse de si es una guerra justa o injusta. Su respuesta, brevemente enunciada, es esta. Los soldados regulares que son súbditos de un príncipe no están obligados a hacer una cuidadosa investigación antes de obedecer la orden de guerra: pueden suponer que la guerra es justa, a menos que sea evidente lo contrario. Si tienen simplemente dudas especulativas acerca de la justicia de la guerra, deben pasar por alto esas dudas; pero si los soldados tienen razones prácticas y convincentes para pensar que la justicia de la guerra es extremadamente dudosa, deben llevar adelante su investigación. En cuanto a los mercenarios que no son súbditos del príncipe que se propone hacer la guerra, Suárez dice que, aunque según la opinión común parece ser que están obligados a investigar la justicia de la guerra antes de alistarse, él no encuentra una diferencia real entre súbditos y no súbditos. Los principios generales son (*a*) que si la duda surgida sobre la justicia de la guerra es puramente negativa, es probable que los soldados puedan alistarse sin mayores investigaciones; y (*b*) que si la duda es positiva, y si ambos lados presentan argumentos plausibles, los que van a alistarse deben investigar la verdad. Si no pueden descubrirla, ayuden al que probablemente tenga la razón. En la práctica, "investigar" significa, para un soldado ordinario, consultar a "hombres prudentes y concienzudos", pero, si los soldados forman un cuerpo organizado, pueden dejar la investigación y la decisión a su comandante. En cuanto al soberano que quiere hacer la guerra, está, por supuesto, obligado a inquirir diligentemente en la justicia de su causa; y no

136. *De triplici virtute theologica; de caritate*, 13, 7, 7.
137. *Ibid.*, 13, 7, 10.
138. *Ibid.*, 13, 7, 15.
139. *Ibid.*, 13, 6, 8-12.

tiene derecho a ir a la guerra si el otro bando parece tener mayor razón, para no hablar ya del caso de que sea moralmente cierto que la justicia está de la otra parte.[140]

140. *Ibid.*, 13, 6, 2.

Capítulo XXIV

BREVE REVISIÓN DE LOS TRES PRIMEROS VOLÚMENES

Filosofía griega; las cosmologías presocráticas y el descubrimiento de la Naturaleza, la teoría platónica de las formas (Ideas) y la idea de Dios. — Aristóteles y la explicación del cambio y del movimiento; el neoplatonismo y el cristianismo. — La importancia del descubrimiento de Aristóteles para la filosofía medieval. — Filosofía y teología. — El desarrollo de la ciencia.

1. En el primer volumen de esta *Historia de la Filosofía* traté de la filosofía de Grecia y Roma. Si se considera la filosofía griega como iniciada en el siglo VI a. J. C. y terminada con el cierre de la Academia de Atenas por Justiniano en el año 529 d. J. C., puede decirse que duró aproximadamente un milenio, y que formó un período definido de pensamiento filosófico, con ciertas fases más o menos definidas.

(i) Según la división tradicional, la primera fase fue la de la filosofía presocrática; y ha sido habitual describir esa fase como caracterizada predominantemente por la especulación cosmológica. Ese modo de ver puede apoyarse, desde luego, en la autoridad de Sócrates en el *Fedón*; y Aristóteles, que interpretó el pensamiento de los filósofos anteriores más o menos en términos de su propia teoría de las causas, habla de los primeros filósofos griegos como interesados por la "causa material", y dice que pensadores como Empédocles y Anaxágoras consideraron la fuente del movimiento o causa eficiente. Yo creo que ese modo de ver la filosofía presocrática, a saber, el de que fue predominantemente, aunque desde luego no exclusivamente, de carácter cosmológico, es indudablemente razonable y sólido. Quizá pueda expresarse ese hecho diciendo que los filósofos pre-socráticos descubrieron "la Naturaleza", es decir, que formaron la idea de un cosmos, un sistema físico organizado gobernado por leyes. Es verdad que el cosmos fue visto como divino en cierto sentido, y que en las teorías de los presocráticos pueden discernirse elementos míticos en conexión con antiguas cosmogonías;

pero hay todo un mundo de diferencias entre las cosmogonías míticas y las cosmologías de los filósofos presocráticos. Existe la conexión, pero existe también la diferencia. El juego de la imaginación y la fantasía empezó a retroceder ante el trabajo reflexivo de la mente, basado en algún grado en los datos empíricos.

Creo que es importante recordar que los cosmólogos pre-socráticos representan una fase precientífica del pensamiento. No había entonces distinción entre filosofía y ciencias empíricas, y, en realidad, no podía haberla. Las ciencias empíricas tenían que alcanzar un cierto grado de desarrollo antes de que pudiera hacerse tal distinción; y podemos recordar que todavía después del Renacimiento se utilizaban los términos "filosofía natural" o "filosofía experimental" para designar lo que podríamos llamar "ciencia física". Los primeros filósofos griegos aspiraban simplemente a comprender la naturaleza del mundo, y su atención se centró en ciertos problemas que provocaban su interés y curiosidad, o, en expresión de Aristóteles, su "admiración". Algunos de esos problemas eran ciertamente lo que nosotros llamaríamos "problemas científicos", en el sentido de que solamente pueden ser tratados en forma provechosa mediante el empleo del método científico, aunque los presocráticos tratasen de resolverlos por el único medio de que disponían, a saber, por la reflexión sobre observaciones casuales, y por la especulación. En algunos casos hicieron brillantes adivinaciones, que anticiparon hipótesis científicas de fecha muy posterior. Anaximandro parece haber propuesto una hipótesis evolucionista sobre el origen del hombre, y la teoría atómica de Leucipo y Demócrito es un notable ejemplo de anticipación especulativa de una hipótesis científica posterior. Según Aristóteles, los hombres sintieron primero admiración por las cosas más obvias, y más tarde plantearon dificultades y preguntas sobre materias más importantes; y él mismo menciona cuestiones sobre el sol, la luna y las estrellas, y sobre la generación del universo. Esa afirmación de Aristóteles es digna de reflexión. La "admiración" de que él habla fue la fuente tanto de la filosofía como de la ciencia. Pero, en sus comienzos, éstas no se distinguían, y, si clasificamos cuestiones acerca del sol, la luna y las estrellas, como cuestiones científicas, no es sino en términos de una distinción posterior a la que hemos llegado a acostumbrarnos por completo. Hoy nos es bastante obvio que si queremos saber acerca de las estrellas, por ejemplo, hemos de dirigirnos al astrónomo en busca de información; difícilmente la buscaríamos en el filósofo especulativo. Del mismo modo, no creemos que cuestiones sobre la constitución física de la materia o sobre el mecanismo de la visión (un tema en el que se interesó, por ejemplo, Empédocles) puedan ser resueltas sentándose en una butaca a reflexionar.

Creo que si tuviera que volver a escribir las secciones acerca de los presocráticos en mi primer volumen, desearía atender más a ese aspecto de su pensamiento, a saber, que cierto número de las cuestiones que plantearon eran lo que nosotros veríamos como cuestiones científicas, y que cierto núme-

ro de teorías de las que propusieron eran anticipaciones especulativas de hipótesis científicas posteriores. Al mismo tiempo, sería incorrecto sugerir que los presocráticos no fueran otra cosa que pretendidos científicos que carecían del método y de los medios técnicos requeridos para llevar adelante su verdadera vocación. Acaso podría decirse algo así a propósito de Tales de Mileto y de Anaxímenes; pero sería algo extraño decir lo mismo de Parménides, o incluso, según creo, de Heráclito. Me parece que los presocráticos, o, al menos, algunos de ellos, plantearon cierto número de problemas que generalmente han sido considerados como problemas propiamente filosóficos. Heráclito, por ejemplo, parece haber suscitado problemas morales que no pueden ser resueltos por la ciencia empírica. Y es legítimo pensar que el impulso que había detrás de la actividad de algunos de ellos era el deseo de "explicar" el universo mediante la reducción de la multiplicidad a unidad y el descubrimiento de la naturaleza de la "realidad última", y que ese impulso sería el mismo que tendrían más tarde los filósofos especulativos.

Creo, pues, que no está justificada la interpretación de los presocráticos como meros precursores especulativos de la ciencia. Dar esa interpretación es hacerse reo de una generalización bastante desenvuelta y precipitada. Al mismo tiempo, está perfectamente justificado que se llame la atención sobre el hecho de que algunas de las principales cuestiones que ellos plantearon no eran cuestiones que puedan resolverse del modo en que los presocráticos (inevitablemente) trataron de darles respuesta. Y, en ese sentido, es lícito decir que fueron precursores de la ciencia. También puede decirse, en mi opinión, que fueron predominantemente "cosmólogos", y que gran parte del campo de su especulación cosmológica ha sido ahora ocupado, por así decirlo, por la ciencia. Pero, aunque es posible decir, si a uno le agrada, que su supuesto de que la Naturaleza es un cosmos organizado, era una hipótesis científica, puede decirse igualmente que era una hipótesis filosófica puesta en la raíz de todo trabajo e investigación científica.

(ii) Si los primeros cosmólogos descubrieron la Naturaleza, los sofistas, Sócrates y Platón descubrieron al Hombre. Es, desde luego, verdad que tal afirmación es inexacta y exagerada por lo menos en dos sentidos. En primer lugar, el Hombre no fue descubierto por los sofistas y Sócrates en el sentido en que una isla hasta entonces desconocida es descubierta por un explorador. Por lo que a eso respecta, tampoco la Naturaleza fue descubierta de ese modo por los presocráticos. Y, en segundo lugar, algunos filósofos presocráticos, como los pitagóricos, tuvieron teorías acerca del Hombre, lo mismo que Platón las tuvo acerca de la Naturaleza. No por ello deja de ser cierto que, en los días de Sócrates, tuvo lugar un giro del interés filosófico y un cambio de posición del acento. Y es por eso por lo que algunos historiadores dicen, y pueden defenderlo razonablemente, que la filosofía griega comenzó con Sócrates. En su opinión, la filosofía presocrática debe ser considerada como ciencia primitiva, no como filosofía. La filosofía comenzó con

el análisis ético socrático. No es esa mi opinión sobre el asunto, pero es una posición defendible.

Pero no es mi propósito decir aquí algo más sobre el desplazamiento del interés filosófico de la Naturaleza al Hombre. Nadie negará que se dio tal cambio de interés en el caso de Sócrates; y ya traté ese tema en mi volumen primero. Lo que quiero hacer ahora es llamar la atención sobre un tema que no subrayé suficientemente en aquel volumen, a saber, el papel desempeñado por el análisis en las filosofías de Sócrates y Platón. O sería más exacto decir que lo que ahora me interesa es subrayar la parte jugada por el análisis en la filosofía de Platón, puesto que es un hecho bastante obvio que Sócrates se interesó por el análisis. (Al decir eso, doy por supuesta la verdad de la opinión, presentada en mi volumen primero, de que Sócrates no inventó la teoría de las Formas o Ideas.)

Me parece que la teoría platónica de los valores se basó, en parte muy considerable, en un análisis de proposiciones éticas y juicios de valor. Y aunque los enunciados de ese tipo me parecen implicar una creencia en la objetividad de los valores, en un sentido u otro, no se sigue de ahí que los valores posean la clase de objetividad que Platón parece haberles atribuido. Si podemos valernos del lenguaje de Husserl, quizá podamos decir que Platón llevó a cabo un análisis fenomenológico de "esencias" sin tener en cuenta la "*epojé*", y que confundió así la fenomenología descriptiva con la metafísica. Es también una característica del pensamiento de Platón el que éste dirigió la atención hacia las diferencias de significado lógico entre distintos tipos de enunciados. Platón vio, por ejemplo, que en algunos enunciados se utilizan nombres que no denotan ninguna cosa individual definida, y que hay un sentido en el que tales enunciados pueden ser verdaderos aunque no haya cosa individual alguna que corresponda a dichos nombres. Sobre esa base desarrolló su teoría de las Formas, en la medida en que ésta se extendió a los términos genéricos y específicos. Al hacerlo así, fue desorientado por el lenguaje y confundió la lógica con la metafísica.

Al decir esto estoy muy lejos de sugerir que la idea platónica del Bien y su teoría del ejemplarismo carecieran de valor, o que su teoría de las Formas no fuera otra cosa que el resultado de una confusión de la lógica con la metafísica. Sus observaciones acerca del Bien, por oscuras que puedan ser, no justifican la idea de que Platón postulase el Bien única y exclusivamente por haber sido desorientado por el uso lingüístico de "bien". Pero subsiste el hecho de que el modo platónico de abordar lógica y dialécticamente la metafísica de las Formas o "Ideas" está expuesto a objeciones muy serias; y creo que en mi primer volumen no presenté suficientemente el elemento de "análisis lingüístico" en la filosofía de Platón ni su confusión de la lógica con la metafísica.

Pero pienso que tal vez sea erróneo poner demasiado énfasis en la importancia de la teoría de las Formas o Ideas en el pensamiento platónico. No hay verdaderas pruebas, en la medida a que alcanza mi conocimiento, de que

Platón llegase a abandonar dicha teoría; en verdad, me parece que las pruebas disponibles prohíben una suposición así. Pero al mismo tiempo creo que es verdad que la idea de mente o alma llegó a desempeñar un papel de importancia creciente en el pensamiento de Platón. El objeto de la teología de Platón es notoriamente oscuro; pero al menos está claro que él fue el verdadero fundador de la teología natural. Que asignó una gran importancia a la idea de una Mente o Alma divina en el universo, se hace patente en las *Leyes*; y queda igualmente claro en el *Timeo*, aunque se conceda el carácter "mítico" del contenido de ese diálogo. Esto no es decir, desde luego, que Platón tuviese una filosofía claramente teísta; si la tuvo, ciertamente no lo revela así a sus lectores. Si se entiende por "Dios" el Dios del monoteísmo judeo-cristiano, las pruebas sugieren que Platón llegó, por diferentes líneas de pensamiento, a dos aspectos de Dios; pero no sugieren, o, al menos, no nos dan suficiente fundamento para afirmarlo, que Platón combinase aquellos dos aspectos de la Divinidad y los asignase a un Ser personal. Así, puede decirse que el Bien representa lo que el filósofo cristiano llama "Dios" bajo el aspecto de causa ejemplar, pero de ahí no se sigue, desde luego, que Platón llamase "Dios" al Bien. Y el Demiurgo del *Timeo* y la Mente o Alma divina de las *Leyes* puede decirse que representan a Dios bajo el aspecto de causa eficiente, con tal de que, en ese contexto, se entienda por "causa eficiente" no un creador en sentido pleno, sino una causa explicativa de la estructura inteligible del mundo empírico y de los movimientos ordenados de los cuerpos celestes. Pero no hay pruebas convincentes de que Platón identificase alguna vez el Bien con el ser representado por el Demiurgo del *Timeo*. No obstante, está claro que si su teoría de las Formas fue su respuesta a un problema, su doctrina de una Mente o Alma divina fue su respuesta a otro problema; y parece que esta última doctrina llegó a ocupar en sus pensamientos una posición más importante con el transcurso del tiempo.

(iii) Con respecto a Aristóteles, debe subrayarse, según creo, su intento de dar una explicación racional del mundo de la experiencia, y, en particular, su preocupación por la tarea de hacer inteligibles el movimiento y el cambio observables. (Conviene recordar que "movimiento" no significaba para Aristóteles simplemente la locomoción, sino que incluía también el cambio cuantitativo y cualitativo.) Es cierto que no deben eliminarse ni echarse a un lado los elementos platónicos o los elementos metafísicos de la filosofía de Aristóteles, como si fueran simplemente reliquias de una fase platónica en su desarrollo, que él descuidó descartar; pero es significativo que el Dios de la *Metafísica*, el primer motor inmóvil, fuese postulado como una explicación del movimiento en términos de causalidad final. El Dios de la *Metafísica* tiende a aparecer como una hipótesis astronómica.

Si se tiene presente la preocupación de Aristóteles por la explicación del cambio y el movimiento, se hace mucho más fácil la comprensión de su crítica radical de la teoría platónica de las Formas. Como ya he dicho, la teoría de Platón está ciertamente expuesta a serias objeciones de base ló-

gica, y dudo de que su modo de aproximarse a la teoría pueda hacer frente airosamente a la crítica, por mucho valor que se pueda querer atribuir a la teoría, considerada en sí misma y revisada. Por otra parte, varias de las críticas de Aristóteles parecen singularmente ineficaces en la forma en que se encuentran. Aristóteles tendió a suponer que lo que Platón veía en su teoría de las Formas era lo que él, Aristóteles, entendía por "formas"; y objetó entonces a Platón que las Formas de éste no satisfacían la función que satisfacían sus propias "formas", y que, en consecuencia, la teoría platónica era absurda. Tal línea de crítica es poco feliz, porque se apoya en el supuesto de que la teoría de Platón aspiraba a cumplir la misma función que trataba de cumplir la teoría aristotélica de la causalidad formal. Pero si, como he sugerido, se tiene presente la preocupación de Aristóteles por la explicación del cambio y el movimiento, y su perspectiva "dinámica", su hostilidad hacia la teoría platónica se hace comprensible. Su objeción fundamental era que la teoría era demasiado "metafísica"; era inútil, pensaba Aristóteles, para explicar la mezcla, por así decir, de cambio y estabilidad que encontramos en las cosas; no era una hipótesis que tuviera sus raíces en los datos empíricos o que pudiese contribuir a la explicación de los datos empíricos o que fuese verificable. No deseo sugerir que Aristóteles fuera un positivista. Pero si la palabra "metafísica" se entiende como se entiende hoy a veces, a saber, como referida a hipótesis enteramente inverificables y gratuitas, está claro que Aristóteles consideraba que la teoría platónica era demasiado "metafísica". Indudablemente yo no pienso que la teoría de la causalidad ejemplar no tenga función explicativa alguna; pero es difícil que pueda tener semejante función a no ser en conexión con la idea de un ser divino capaz de una actividad de que el Dios de la *Metafísica* de Aristóteles no era capaz. Si se considera la cuestión desde el punto de vista de Aristóteles, es fácil entender la actitud de éste hacia la teoría platónica. También puede entenderse cómo san Buenaventura, en la Edad Media, consideraba a Aristóteles un filósofo natural, pero no un metafísico.

(iv) El Demiurgo de Platón formó el mundo empírico imponiéndole una norma inteligible, según un modelo o ejemplar externo; el Dios de Aristóteles era la explicación última del movimiento, como causa final. Ninguno de los dos era el Dios creador, en plenitud de sentido, de los seres empíricos. Donde los filósofos griegos llegaron más cerca de la idea de creación, y de una consideración del problema de la existencia finita como tal, fue en el neoplatonismo.

Pero el punto sobre el neoplatonismo que deseo subrayar aquí es su carácter como síntesis del pensamiento filosófico griego y como un sistema en el que se combinaban la filosofía, la ética y la religión. El neoplatonismo se presentó a sí mismo como un "camino de salvación", aun cuando fuese un camino de salvación muy intelectual que solamente podía atraer a relativamente pocos espíritus. En el pitagoreísmo presocrático podemos ya discernir la concepción de la filosofía como camino de salvación, aunque

ese aspecto del pitagoreísmo tendiera más bien a retirarse hacia el fondo del cuadro en proporción al desarrollo de los estudios matemáticos de la Escuela. En Sócrates y su teoría de la virtud como conocimiento se puede ver claramente la idea de la filosofía como camino de salvación, y en el pensamiento de Platón la idea está también muy destacada, aunque tiende a ser puesta en segundo término por los aspectos lógicos y matemáticos de su filosofía. Platón no era, desde luego, un pragmatista; pero no se necesita un gran conocimiento de sus escritos para advertir la importancia que atribuía a la posesión de la verdad para la vida del individuo y para la sociedad en general. Pero donde más obvia llega a ser la idea de la filosofía como camino de salvación es en las últimas fases del platonismo, especialmente en el neoplatonismo. Basta pensar en la doctrina plotiniana del ascenso ético y religioso del hombre, con su culminación en la unión extática con el Uno. Cuando Porfirio expuso el neoplatonismo como un rival griego, e intelectualmente superior, del cristianismo, pudo hacerlo así porque en el neoplatonismo la filosofía griega había tomado el carácter de una religión. El estoicismo y el epicureísmo se presentaban también como caminos de salvación; pero aunque la ética estoica poseía ciertamente una impresionante nobleza, ninguno de aquellos sistemas era de un orden intelectual suficientemente elevado para permitirles desempeñar en las etapas finales del pensamiento griego el papel que desempeñó el neoplatonismo.

El hecho de que los primeros escritores cristianos tomasen términos e ideas del neoplatonismo puede inclinarle a uno a subrayar la continuidad entre el pensamiento griego y el cristiano. Y ésa es la línea que he seguido en mis volúmenes primero y segundo. No tengo la menor intención de renunciar ahora a la validez de esa línea de pensamiento; pero conviene subrayar igualmente el hecho de que hubo también un agudo corte entre el pensamiento griego y el cristiano. Un neoplatónico como Porfirio advirtió con mucha claridad la diferencia entre una filosofía que asignaba poca importancia a la historia, y para la que la idea de un Dios encarnado era impensable, y una religión que atribuía una importancia profunda a acontecimientos históricos concretos, y que se fundaba en la creencia en la Encarnación. Además, la aceptación cristiana de Cristo como el Hijo de Dios, y de la revelación divina en la historia, significaron que para los cristianos la filosofía como tal no podía ser el camino de salvación. Escritores cristianos como Clemente de Alejandría interpretaban la filosofía en su sentido literal como "amor a la sabiduría", y veían la filosofía griega, especialmente el platonismo en sentido amplio, como una preparación para el cristianismo, que cumplió en el mundo griego una función análoga a la cumplida entre los judíos por la Ley y los Profetas. Choca así la amistosa actitud tomada por un Clemente de Alejandría hacia la filosofía griega, en contraste con la actitud tomada por un Tertuliano. Pero si se considera un poco más de cerca la actitud del primero, se pueden ver sus implicaciones, a saber, que el papel de la filosofía griega había sido asumido de una manera definida por la religión cris-

tiana. Y, en realidad, cuando la filosofía se desarrolló en el mundo cristiano medieval, tendió a ser "académica", asunto de universidades y de lógicos profesionales. Ningún filósofo cristiano consideró realmente a la filosofía como un camino de salvación; y cuando se reprocha a los pensadores medievales el que atendiesen excesivamente a sutilidades lógicas, se olvida a veces que para ellos era difícil que la filosofía tuviese sino una finalidad "académica". Cuando en la Edad Moderna se encuentra de nuevo la concepción de la filosofía como "camino de salvación", esa concepción tiene generalmente su origen o en una pérdida de fe en la teología cristiana y un deseo de encontrarle un substitutivo, o, en el caso de pensadores cristianos, en el deseo de encontrar una perspectiva aceptable para los que ya no son cristianos. El cristiano creyente mira a la religión para encontrar inspiración a su vida y guía para su conducta, y no a la filosofía, por muy interesado que pueda estar en ésta.

2. En mi segundo volumen seguí la historia de la filosofía en el mundo cristiano hasta el final del siglo XIII, aunque incluí a Duns Escoto (muerto en 1308), cuya filosofía pertenece más bien a los grandes sistemas del siglo XIII que a la *via moderna* del siglo XIV. El volumen comprendía así el período patrístico, el período de la primera Edad Media y el período del pensamiento metafísico constructivo en gran escala. El período siguiente, es decir, el último período medieval, ha sido esbozado en la primera parte del presente volumen.

Esa cuádruple división del pensamiento cristiano desde los comienzos de la era cristiana hasta el final de la Edad Media es una división tradicional, y, en mi opinión, está justificada y es útil. Pero es posible hacer una división aún más sencilla diciendo que la filosofía medieval comprende dos períodos principales, el período precedente y el período siguiente a la introducción del *corpus* aristotélico en la cristiandad occidental. En todo caso, creo que apenas es posible exagerar la importancia filosófica de ese acontecimiento, a saber, el redescubrimiento de Aristóteles. Hablo ante todo como historiador. Los filósofos pueden diferir en su evaluación de las teorías aristotélicas, pero creo que no hay base alguna para disputar la importancia del redescubrimiento de Aristóteles, considerado como un acontecimiento histórico. Aparte del sistema de Juan Escoto Eriúgena, que no fue muy conocido, los antiguos medievales no poseían nada que pudiera llamarse un sistema filosófico; y, en particular, no tenían íntimo conocimiento de un sistema que nada debiese al cristianismo. Pero el redescubrimiento de Aristóteles y la traducción de las obras de los principales pensadores islámicos en la segunda mitad del siglo XII y los comienzos del XIII, dieron a conocer por primera vez a los pensadores cristianos medievales un sistema desarrollado que era la obra de un filósofo pagano y que nada debía al cristianismo. Entonces, del modo más natural, Aristóteles tendió a significar para ellos "la filosofía". Es un gran error permitir que la obstinación con que algunos escolásticos del Renacimiento se adhirieron a las ideas físicas y científicas de Aristóteles le lleve

a uno a pensar que el descubrimiento de Aristóteles había sido un desastre filosófico. En la Edad Media Aristóteles era ciertamente conocido por "el Filósofo", y era llamado así porque su sistema era para los medievales equivalente a "la filosofía". Pero si el sistema de Aristóteles significaba para ellos "la filosofía", no era tanto porque fuese aristotélico, en el sentido en que distinguimos el aristotelismo del platonismo, estoicismo, epicureísmo y neoplatonismo, como porque era el único gran sistema de filosofía del que poseían extenso conocimiento. Es importante darse buena cuenta de este hecho. Si hablamos, por ejemplo, del intento tomista de reconciliar al aristotelismo con la teología cristiana, se advertirá mejor la naturaleza de tal situación si se hace el experimento de sustituir la palabra "aristotelismo" por la palabra "filosofía". Cuando algunos de los teólogos del siglo XIII adoptaban una actitud hostil ante Aristóteles y veían su filosofía como una amenaza intelectual en muchos aspectos, lo que hacían era rechazar la filosofía independiente, en nombre de la fe cristiana. Y cuando santo Tomás adoptó en gran medida el sistema aristotélico, lo que hizo fue conceder un estatuto a la filosofía. No debe vérsele como imponiendo al pensamiento cristiano la carga del sistema de un determinado filósofo griego. La significación más profunda de su acción fue que reconoció los derechos y la posición de la filosofía como un estudio racional distinto de la teología.

También es conveniente recordar el hecho de que la utilización del nuevo saber de una manera constructiva se debió a hombres como santo Tomás y Duns Escoto, que eran primordialmente teólogos. El redescubrimiento de Aristóteles suscitó el problema de la relación entre filosofía y teología en una forma mucho más aguda que la que había tomado anteriormente en la Edad Media. Y los únicos hombres del siglo XIII que hicieron una seria tentativa de enfrentarse constructivamente con el problema fueron los teólogos. Los profesores de la facultad de Artes a los que se conoce generalmente con el nombre de "averroístas latinos" tendieron a aceptar enteramente la filosofía de Aristóteles, en su tenor literal o en la interpretación de Averroes, de una manera servil. Y cuando se les censuró el hecho de que algunas de las doctrinas de Aristóteles eran incompatibles con la teología cristiana, contestaron que la obligación del filósofo es simplemente informar de las opiniones filosóficas. Si fueron sinceros al dar esa respuesta, redujeron la filosofía a historia de la filosofía. Si no fueron sinceros, aceptaron a Aristóteles de una manera servil y acrítica. Ni en un caso ni en otro adoptaron una actitud constructiva. Por el contrario, teólogos como santo Tomás se empeñaron en sintetizar el aristotelismo, que, como he dicho, significaba virtualmente "filosofía", con la religión cristiana. Pero no se trató de un mero intento de meter a la fuerza a Aristóteles en el molde cristiano, como algunos acríticos imaginan, sino que también se re-pensó y desarrolló la filosofía aristotélica. La obra de santo Tomás de Aquino no fue una obra de distorsión ignorante, sino de construcción original. Santo Tomás no dio por supuesta la verdad del aristotelismo porque fuera aristotelismo, y trató luego de obligarla a entrar en el molde

cristiano. Él estaba convencido de que el aristotelismo, en sus líneas principales, era el resultado de un sólido razonamiento; y cuando atacó la doctrina monopsiquista de Averroes la atacó, en parte, porque, en su opinión, Averroes había interpretado mal a Aristóteles, y, en parte, porque el monopsiquismo era falso y podía mostrarse que lo era mediante el razonamiento filosófico. La segunda razón es la más importante. Si una teoría filosófica era incompatible con la teología cristiana, santo Tomás creía que era falsa. Pero él tenía clara consciencia de que desde el punto de vista filosófico no basta con decir que una teoría es falsa porque es incompatible con el cristianismo. También era consciente de que no bastaba con hacer ver que descansaba en una mala interpretación de Aristóteles. Su tarea primordial consistía en mostrar que la teoría en cuestión se basaba en un razonamiento erróneo o no concluyente. En otras palabras, su manera de re-pensar el aristotelismo fue una manera filosófica de re-pensar; no tomó simplemente la forma de una confrontación de las teorías aristotélicas y supuestamente aristotélicas con la teología cristiana, y una eliminación o cambio de las teorías que eran incompatibles con aquella teología, sin argumento filosófico alguno. Él estaba perfectamente dispuesto a enfrentarse tanto con los aristotélicos integrales como con los anti-aristotélicos en su propio terreno, a saber, apelando al razonamiento. Al hacerlo así desarrolló la filosofía como una rama de estudio separada de la teología, por una parte, y de la mera información de las palabras de Aristóteles, por la otra.

Podemos, pues, decir que el que la filosofía medieval alcanzase estatura adulta se debió al redescubrimiento de Aristóteles combinado con la obra de los filósofos-teólogos del siglo XIII. El conocimiento de las obras físicas y metafísicas de Aristóteles ensanchó la concepción medieval de filosofía, que ya no podía verse como más o menos equivalente a dialéctica. El aristotelismo fue así un principio fecundante de primera importancia en el desarrollo de la filosofía medieval. Es indudablemente lamentable que la ciencia aristotélica, especialmente la astronomía aristotélica, pudiese llegar a recibir el grado de respeto que obtuvo en ciertos campos; pero eso no altera el hecho de que Aristóteles el filósofo estuvo muy lejos de ser un lastre y carga filosófica paralizadora en los hombros de los pensadores medievales. Sin él, la filosofía medieval no habría podido avanzar tan rápidamente como lo hizo. Porque el estudio de las obras de Aristóteles no solamente elevó el nivel general del análisis y del pensamiento filosófico, sino que además extendió grandemente el campo de estudio de los filósofos medievales. Por ejemplo, el conocimiento de las teorías psicológicas y epistemológicas de Aristóteles condujo a una prolongada reflexión sobre dichos temas. Y cuando la posición general de Aristóteles fue aceptada, como en santo Tomás, nuevos problemas aparecieron y problemas antiguos se agudizaron más. Porque si no hay ideas innatas y nuestras ideas se forman en dependencia de la percepción sensible, aparece la cuestión de cómo es posible la metafísica, en la medida en que la metafísica implica que se piense y se hable de seres que transciendan de la

materia. Y ¿qué significado debe asignarse a los términos descriptivos de seres transcendentes? Santo Tomás tuvo conciencia de esos problemas y de su origen, y los consideró de algún modo, mientras que Escoto tuvo también consciencia de la necesidad de proporcionar alguna justificación teorética a la metafísica. También puede pensarse que el "empirismo" de Aristóteles fue una de las influencias que dieron origen en el siglo XIV a líneas de crítica que tendían a socavar los sistemas metafísicos que se habían construido sobre ideas aristotélicas. En resumen, cualquiera que sea la estimación que uno haga del valor de las teorías de Aristóteles, apenas es posible negar el hecho de que el conocimiento de su filosofía por los medievales operó como una influencia del mayor alcance e importancia para estimular el pensamiento filosófico en la Edad Media. Cuando sus ideas llegaron a tener un efecto mortal sobre el pensamiento, eso fue debido simplemente al hecho de que el movimiento vivo y creador de pensamiento que había sido estimulado originalmente por sus escritos había llegado a agotarse, al menos por el momento.

Pero si se subraya la importancia del aristotelismo para la filosofía medieval, debe recordarse igualmente que los filósofos-teólogos del siglo XIII lo profundizaron considerablemente desde el punto de vista metafísico. Aristóteles por su parte se había interesado por explicar el *cómo* del mundo, es decir, ciertas características del mundo, especialmente el cambio o devenir, o el "movimiento". En cambio, en un filósofo como santo Tomás, el acento se desplazó: el problema del *qué* del mundo, es decir, el problema de la existencia de los seres finitos, se convirtió en el más importante. Es, sin duda, completamente cierto, como ha mostrado Gilson con su acostumbrada lucidez, que la doctrina judeo-cristiana de la creación dirigió la atención a ese tema; y eso tuvo lugar, evidentemente, antes de la época de santo Tomás. Pero este último dio expresión a la primacía del tema en la metafísica cristiana con su teoría de la distinción entre esencia y existencia (o, más bien, en el uso que hizo de dicha distinción, ya que no fue él quien la inventó). Así pues, es posible llamar a la filosofía de santo Tomás filosofía "existencial", en un sentido en el que sería difícil llamar "existencial" a la filosofía de Aristóteles.

3. Los medievales tuvieron siempre algún conocimiento de la lógica de Aristóteles. Y en una época en que la filosofía significaba para casi todos poco más que lógica o dialéctica, es perfectamente comprensible que fuera considerada, según se expresa en una frase famosa, "esclava de la teología". La lógica, según la opinión del propio Aristóteles, es un instrumento de razonamiento, y en la Edad Media no había mucho, fuera de la esfera de la teología, a lo que pudiera aplicarse tal instrumento. Así pues, aunque se hiciera una distinción entre fe y razón, es decir, entre verdades aceptadas sobre la base de la autoridad y creídas por fe, y verdades aceptadas como un resultado de la demostración, la relación entre filosofía y teología no constituyó un problema agudo. Pero cuando el sistema aristotélico, como un todo, llegó a ser conocido en las universidades cristianas, el dominio de la filosofía

se extendió mucho más allá de los límites de la dialéctica. El desarrollo de la teología natural o filosófica (que, desde luego, tenía sus raíces en los escritos de san Anselmo), y de la filosofía natural o cosmología, junto con la psicología metafísica, introdujo la idea de la filosofía como una rama de estudio distinta de la teología y de lo que ahora llamaríamos "ciencia". La consecuencia fue que los pensadores cristianos tuvieron que atender a la relación que debía establecerse entre filosofía y teología.

Las opiniones de santo Tomás en esa materia han sido esbozadas en el volumen segundo de esta Historia, y no tengo la intención de repetirlas aquí. Baste recordar que santo Tomás concedió un estatuto a la filosofía y reconoció su independencia intrínseca. Naturalmente, santo Tomás, como cristiano creyente, estaba convencido de que una teoría filosófica que fuese incompatible con el cristianismo era falsa, porque él estaba lejos de admitir la absurda idea de que dos proposiciones contradictorias puedan ser verdaderas al mismo tiempo. Pero, dada la verdad del cristianismo, estaba convencido de que siempre podría mostrarse que una proposición filosófica que fuera incompatible con el cristianismo era el resultado de argumentaciones incorrectas o especiosas. Los filósofos, como pensadores individuales, pueden equivocarse en su razonamiento y contradecir la verdad revelada; pero la filosofía no puede hacerlo. No existe nada parecido a un filósofo infalible; pero, si lo hubiera, sus conclusiones estarían siempre en armonía con la verdad revelada, aunque él llegase a aquéllas independientemente de los datos de la revelación.

Aquél era, sin duda, un modo muy pulcro y conveniente de ver las relaciones entre filosofía y teología. Pero hay que observar además que, según santo Tomás, el metafísico, aunque sea incapaz de demostrar los misterios revelados del cristianismo, como la Trinidad, es capaz de demostrar o establecer con certeza los "preámbulos de la fe", tales como la existencia de un Dios capaz de revelar verdades a los hombres. No obstante, en el siglo XIV, como hemos visto en la primera parte del presente volumen, numerosos filósofos comenzaron a poner en cuestión la validez de demostraciones que santo Tomás había aceptado como pruebas legítimas de los "preámbulos de la fe", es decir, como demostraciones de los fundamentos racionales de la fe. Apenas puede discutirse legítimamente su derecho a criticar cualquier prueba determinada, puesto que el análisis y la crítica son esenciales a la filosofía. Si un filósofo pensaba, por ejemplo, que el principio *omne quod movetur ab alio movetur* no podía soportar el peso que santo Tomás apoyaba sobre él en el primero de sus argumentos en favor de la existencia de Dios, tenía todo el derecho de decirlo así. Por otra parte, si un filósofo ponía en cuestión la validez de todas las pruebas de la existencia de Dios, era muy difícil mantener la íntima relación entre filosofía y teología enunciada por santo Tomás, y el problema de la racionalidad de la fe se agudizaba. Pero en el siglo XIV no llegó a concederse una consideración seria a ese problema. Un filósofo-teólogo como Guillermo de Ockham pudo poner en duda la validez

de las pruebas metafísicas de la existencia de Dios sin llegar a preguntarse seriamente cuál era la verdadera naturaleza de los argumentos en favor de la existencia de Dios, ni cuál es el fundamento racional de nuestra creencia en Dios, si su existencia no puede ser demostrada a la manera tradicional. En parte a causa de que muchos de los principales "nominalistas" fueron también teólogos, en parte a causa de que el cristianismo proporcionaba todavía el trasfondo mental general, y en parte a causa de que la atención de muchos filósofos estaba concentrada en problemas lógicos y analíticos (y, en el caso de Ockham, en polémicas políticas y eclesiásticas), los problemas planteados por la crítica nominalista de la metafísica tradicional no fueron plenamente captados ni suficientemente discutidos. La filosofía y la teología tendían a separarse, pero el hecho no fue claramente reconocido.

4. En la primera parte de este volumen vimos cómo la *via moderna* se difundió en los siglos XIV y XV. Vimos también cómo en el siglo XIV hubo al menos anticipaciones de una nueva perspectiva científica, desarrolladas con pasmosa rapidez en la época del Renacimiento. Si los filósofos pre-socráticos descubrieron la Naturaleza, en el sentido de que formaron la idea de un cosmos o sistema gobernado por leyes, los científicos del Renacimiento descubrieron la Naturaleza en el sentido de que desarrollaron el empleo del método científico para el descubrimiento de las "leyes" que de hecho gobiernan los acontecimientos naturales. Hablar de leyes que gobiernan la Naturaleza puede ser exponerse a una objeción; pero lo importante no es que este o aquel lenguaje se utilizase en aquel tiempo, ni que este o aquel lenguaje debiera utilizarse, sino que los científicos del Renacimiento desarrollaron el estudio científico de la Naturaleza de un modo en el que nunca había sido desarrollado antes. El significado de aquel hecho es que la ciencia física alcanzó la estatura adulta. No importa que frecuentemente fuese llamada "filosofía natural" o "filosofía experimental"; terminología aparte, subsiste el hecho de que, por obra de los científicos del Renacimiento, la ciencia pasó a ocupar un lugar propio, al lado de la filosofía y de la teología. Y con el crecimiento de la ciencia moderna ha tenido lugar gradualmente un gran cambio en la estimación común de lo que es "conocimiento". En la Edad Media, filosofía y teología fueron consideradas universalmente como "ciencias"; las grandes figuras en la vida universitaria eran los teólogos y los filósofos; y ellos eran los que, en la estimación general, poseían el conocimiento. Por el contrario, con el transcurso del tiempo el conocimiento científico en sentido moderno ha llegado a ser popularmente considerado como la norma y modelo del conocimiento; y en muchos países, se considera generalmente que ni los teólogos ni los filósofos poseen "conocimiento" en el sentido que se piensa que lo poseen los hombres de ciencia. Esa actitud hacia el conocimiento se ha ido gestando gradualmente, desde luego, y su crecimiento ha sido fomentado por el desarrollo de las ciencias aplicadas y técnicas. Pero el hecho es que mientras en la Edad Media la filosofía era virtualmente la única representante del conocimiento "científico" fuera de la

esfera de la teología, en el mundo post-renacentista han aparecido pretendientes rivales que, en la estimación de muchas personas, han arrebatado a la filosofía el título de representante del conocimiento. Mencionar ese modo de ver en conexión con la ciencia renacentista es, desde luego, anticipar; y sería inadecuado discutir aquí el tema extensamente. Pero lo he mencionado para mostrar la gran importancia del desarrollo de la ciencia en el período del Renacimiento, o, más bien, uno de los aspectos en que ese desarrollo es importante para la filosofía. Si se puede encontrar en el re-descubrimiento de Aristóteles una línea divisoria en la filosofía medieval, también se puede encontrar en el desarrollo de la ciencia en el Renacimiento una línea divisoria en la historia del pensamiento europeo.

En vista del hecho de que las historias de la filosofía escritas hace algún tiempo se inclinaban a atender poco a la filosofía medieval, o que la conocían mal, y prácticamente saltaban de Aristóteles a Descartes, historiadores posteriores han subrayado debidamente la continuidad entre la filosofía griega y el pensamiento cristiano, y entre la filosofía medieval y la del período post-renacentista. Que Descartes, por ejemplo, depende del escolasticismo en muchas de sus ideas y categorías filosóficas, que la teoría medieval de la ley natural fue utilizada por Hooker y pasó de éste, en una forma diluida, a Locke, y que éste dependió del aristotelismo más de lo que probablemente llegó a advertir, son ahora materias de conocimiento general entre los historiadores. Pero creo que es un error subrayar el elemento de continuidad de tal modo que se pasen por alto los elementos de novedad y cambio. El clima del pensamiento en el mundo post-renacentista no ha sido el mismo que el que prevalecía en la Edad Media. El cambio se debió, desde luego, a numerosos factores diferentes en cooperación; pero es indudable que la aparición de la ciencia no fue el menos importante de esos factores. El desarrollo de la ciencia hizo mucho más fácil de lo que antes lo había sido que se considerase el mundo desde un punto de vista que no tenía la menor conexión obvia con la teología. Si se compara, por ejemplo, a san Buenaventura, o incluso a santo Tomás, con un filósofo como Descartes, se encuentra inmediatamente una considerable diferencia de perspectiva e intereses, a pesar del hecho de que los tres hombres eran católicos creyentes. San Buenaventura estaba principalmente interesado por las criaturas en su relación con Dios, como *vestigia Dei*, o, en el caso del hombre, como la *imago Dei*. Santo Tomás, a causa de su aristotelismo, muestra un mayor interés por las criaturas desde un punto de vista puramente filosófico; pero él era por encima de todo un teólogo, y es obvio que su interés primordial era el de un teólogo y un pensador específicamente cristiano. En el caso de Descartes encontramos, en cambio, una perspectiva que, aunque su actitud fuese la de un hombre que era cristiano, tenía un carácter que podríamos llamar "neutral". En el período post-renacentista ha habido, desde luego, filósofos que eran ateos o, en todo caso, no-cristianos; baste pensar en algunas de las figuras de la Ilustración francesa. Pero lo importante es que, después de la Edad Media, la filosofía ha

tendido a adquirir un carácter "laico". Un hombre como Descartes era, ciertamente, un buen cristiano; pero es difícil pensar en su filosofía como una filosofía específicamente cristiana, a pesar de la influencia de sus creencias religiosas en su pensamiento filosófico. La aparición del humanismo en la época del Renacimiento, seguida por el desarrollo de la ciencia, creó nuevos intereses y líneas de pensamiento que, aunque no necesariamente incompatibles con la teología, podían ser proseguidas sin ninguna obvia asociación o relación con ésta. Eso está bastante claro en el caso de la ciencia, y el desarrollo que ésta recobró sobre la filosofía. O tal vez sea mejor decir que tanto la ciencia como la filosofía de la época manifestaron el desarrollo de la nueva perspectiva, y la fomentaron.

Pero si se acentúa la diferencia de clima de pensamiento entre los mundos medieval y renacentista, es necesario cualificar ese énfasis llamando la atención sobre la evolución gradual y, en gran parte, continua de la nueva perspectiva. Un pensador medieval relativamente antiguo, como san Anselmo, estaba principalmente interesado en la comprensión de la fe; para él, la primacía de la fe era obvia, y lo que podemos llamar su filosofar fue en gran medida un intento de comprender, mediante el uso de la razón, lo que creía. *Credo, ut intelligam.* En el siglo XIII, el re-descubrimiento del aristotelismo amplió grandemente los intereses y horizontes de los pensadores cristianos. La aceptación de la física de Aristóteles, por erróneas que pudieran ser muchas de sus teorías científicas, preparó el camino para un estudio del mundo por sí mismo. Un teólogo profesional como santo Tomás de Aquino no se interesó por desarrollar lo que nosotros llamaríamos ciencia, no por clase alguna de hostilidad hacia tales estudios, sino porque sus intereses estaban en otra parte. Pero el redescubrimiento de Aristóteles y las traducciones de obras científicas griegas y árabes prepararon el terreno para el progreso científico. Ya en el siglo XIII, y aún más en el siglo XIV, podemos ver los comienzos de una investigación científica de la Naturaleza. El fermento de la filosofía del Renacimiento, con su mezcla de especulación filosófica e hipótesis científicas, dispuso aún mejor el camino para la aparición de la ciencia renacentista. Puede decirse, pues, que el re-descubrimiento de Aristóteles en la Edad Media fue la preparación remota del ascenso de la ciencia. Pero es posible, sin duda, ir todavía más lejos, y decir que la doctrina cristiana de la creación del mundo por Dios suministró una preparación teológica para el progreso de la ciencia. Porque si el mundo es una creación, y la materia no es mala, sino buena, el mundo material es evidentemente digno de investigación científica. Pero la investigación científica no podía desarrollarse hasta que se encontrase el método adecuado; y, para eso, la Europa cristiana tuvo que esperar muchos siglos.

Es posible que las precedentes observaciones suenen como una aprobación de la doctrina de los tres estadios de Augusto Comte, como si yo quisiese decir que el estadio teológico fue seguido por el filosófico, y éste por el científico, en el sentido de que el siguiente suplantó al anterior, tanto *de*

facto como *de iure*. Por lo que respecta a los hechos históricos, se ha dicho que el desarrollo del pensamiento griego procedió en un sentido exactamente opuesto al exigido por la teoría de Comte.[1] Pues el movimiento se dio desde un primitivo estadio "científico", a través de la metafísica, hacia la teología, más que desde la teología hacia la ciencia a través de la metafísica. Sin embargo, el desarrollo del pensamiento en el mundo cristiano occidental puede utilizarse en cierta medida en apoyo de la teoría de Comte, por lo que respecta a los hechos históricos. Porque puede decirse que la primacía de la teología fue sucedida por un estadio caracterizado por sistemas filosóficos "laicos", y que ese estadio ha sido sucedido por otro positivista. Una interpretación de ese tipo está ciertamente expuesta a la objeción de que se basa en aspectos del desarrollo del pensamiento que han sido seleccionados para apoyar una teoría preconcebida. Porque está claro que el desarrollo de la filosofía escolástica no siguió simplemente al desarrollo de la teología escolástica: en gran medida, ambas se desarrollaron a la vez. Igualmente, el progreso de la ciencia en el mundo post-renacentista fue contemporáneo de una sucesión de sistemas filosóficos. A pesar de todo, parece que, en todo caso, puede hacerse una defensa plausible de la interpretación comtiana del pensamiento occidental desde el principio del cristianismo. Al menos tiene algún sentido distinguir la Edad de la Fe, la Edad de la Razón y la Edad de la Ciencia, si se habla de climas de pensamiento. En la Edad Media el clima de pensamiento estuvo configurado por la fe religiosa y la teología. En la época de la Ilustración, amplios sectores del público intelectual pusieron su confianza en la "razón" (aunque el empleo de la palabra razón en ese contexto está necesitado de un cuidadoso análisis). Y en el mundo moderno un clima de pensamiento positivista prevalece en numerosos países, si se entiende "positivista" y "positivismo" en un sentido amplio. Pero aun cuando desde el punto de vista histórico pueda intentarse una defensa plausible de la teoría de Comte, no se sigue de ahí que la sucesión de estadios, en la medida en que realmente la haya habido, constituya un "progreso" en ningún sentido de la palabra progreso que no sea el meramente cronológico. En un período, la más importante rama de estudio puede ser la teología, y, en otro período, la ciencia; pero que el clima de pensamiento cambie de un período teológico a un período científico no significa que la teología sea falsa, o que una civilización científica sea una realización adecuada de las potencialidades de la cultura humana.

Por otra parte, hoy es bastante obvio que la ciencia no puede refutar la validez de la fe o de las creencias teológicas. La física, por ejemplo, no tiene nada que decir sobre la Trinidad o sobre la existencia de Dios. Si muchas personas han dejado de creer en el cristianismo, eso no prueba que el cristianismo sea falso. Y, en general, la relación de la ciencia a la religión y a la

1. Sobre este tema puede consultarse con provecho W. H. V. Reade, *The Christian Challenge to Philosophy*, Londres, 1951.

teología no es de tensión aguda; la tensión de la que tanto se habló durante el pasado siglo no existe realmente. La dificultad teorética se presenta más bien a propósito de la relación de la filosofía a la teología. Y esa tensión existió ya en germen cuando la filosofía alcanzó su estatura adulta. No se hizo obvia mientras los principales filósofos fueron también teólogos; pero una vez que la aparición de la ciencia dirigió el pensamiento de los hombres en nuevas direcciones, y los filósofos no fueron ya ante todo teólogos, la tensión tenía que hacerse manifiesta. Mientras los filósofos pensaron que eran capaces de edificar un verdadero sistema metafísico mediante el empleo de un método propio, la tensión tendió a tomar la forma de una tensión entre conclusiones y proposiciones divergentes. Pero ahora que un considerable número de filósofos cree que el filósofo no tiene un método propio cuyo empleo pueda incrementar el conocimiento humano, y que todo conocimiento fáctico deriva de la observación inmediata y de las ciencias, el problema concierne más bien a los fundamentos racionales de la fe. En ese sentido hemos vuelto a la situación creada en el siglo XIV por la crítica nominalista de la metafísica tradicional, aunque la naturaleza del problema es ahora más clara de lo que lo era entonces. ¿Hay algo a lo que pueda llamarse un argumento metafísico válido? ¿Puede haber conocimiento metafísico? Y, en caso afirmativo, ¿qué clase de conocimiento es? ¿Tenemos fe "ciega" por una parte y conocimiento científico por la otra, o puede la metafísica facilitar una especie de puente entre aquélla y éste? Cuestiones de este tipo estaban implícitas en el criticismo nominalista del siglo XIV, y lo siguen estando entre nosotros. Han sido tanto más agudizadas, por una parte por el desarrollo constante del conocimiento científico desde los días del Renacimiento, y, por otra parte, por la sucesión de sistemas metafísicos en los mundos postrenacentista y moderno, que han llevado al predominio de la desconfianza en la metafísica en general. ¿Cuál es el papel de la filosofía? ¿Cuál es su debida relación con la ciencia? ¿Cuál es su debida relación con la fe y con la creencia religiosa?

Esas cuestiones no pueden recibir en este momento una mayor discusión o desarrollo. Mi objeto al plantearlas es simplemente el de sugerir diversos puntos de reflexión para considerar el posterior desarrollo del pensamiento filosófico. En el próximo volumen espero tratar de la filosofía "moderna", desde Descartes a Kant, inclusive, y, en conexión con Kant, nos enfrentaremos con un planteamiento explícito de aquellas cuestiones y de su solución.

APÉNDICE I

Títulos honoríficos aplicados a filósofos de los que se trata en este volumen.

DURANDO	Doctor modernus; *más tarde,* Doctor resolutissimus.
PEDRO AUREOLI	Doctor facundus.
GUILLERMO DE OCKHAM	Venerabilis inceptor.
ANTONIO ANDRÉS	Doctor dulcifluus.
FRANCISCO DE MARCIA	Doctor succinctus.
JUAN DE MIRECOURT	Monachus albus.
GREGORIO DE RÍMINI	Doctor authenticus.
JUAN RUYSBROECK	Doctor admirabilis.
DIONISIO EL CARTUJANO	Doctor ecstaticus.
JUAN GERSON	Doctor christianissimus
JACOBO BÖHME	Philosophus teutonicus.
FRANCISCO SUÁREZ	Doctor eximius.

APÉNDICE II

BIBLIOGRAFÍA

Obras generales

BOEHNER, Ph. O. F. M.: *Medieval Logic,* Manchester, 1952.

BRÉHIER, E.: *La philosophie du moyen âge,* nueva edición corregida, París, 1949.

— *Histoire de la philosophie,* tomo I, *L'antiquité et le moyen âge,* París, 1953. Incluye un tratamiento de la filosofía del Renacimiento. (Trad. castellana, *Historia de la Filosofía,* 5.ª edición, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.)

BURCKHARDT, J.: *The Civilization of the Renaissance,* Londres, 1944.

CARLYLE, R. W., y A. J.: *A History of Medieval Political Theory in the West,* 6 vols., Londres, 1903-36.

CASSIRER, E.: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance,* Berlín, 1927. (Hay traducción española, Buenos Aires, Emecé editores, 1951.)

COPLESTON, F. C.: *Mediaeval Philosophy,* Londres, 1952.

CROMBIE, A. C.: *Augustine to Galileo. The History of Science, A. D. 400-1650,* Londres, 1952. (Desgraciadamente, esa obra apareció cuando el presente volumen estaba ya en la imprenta.)

CURTIS, S. J.: *A Short History of Western Philosophy in the Middle Ages,* Londres, 1950.

DEMPF, A.: *Die Ethik des Mittelalters,* Munich, 1930.

— *Metaphysik des Mittelalters,* Munich, 1930.

(Hay traducción castellana de ambas obras, con los mismos títulos, *La Ética de la Edad Media* y *La metafísica de la Edad Media,* Madrid, Ed. Gredos.)

DE WULF, M.: *Histoire de la philosophie médiévale,* tomo 3, *Après le treizième siècle,* Lovaina, 1947 (6.ª ed.).

DILTHEY, W.: *Gesammelte Schriften,* vol. 2 (Renacimiento), Berlín y Leipzig, 1919. (En castellano, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII,* F.C.E., México, 1947.)

FRISCHEISEN-KÖHLER, M., y MOOG, W.: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts,* Berlín, 1924. (Es el tercer volumen del Ueberweg revisado, y comprende el período del Renacimiento.)

GEYER, B.: *Die patristische und scholastische Philosophie,* Berlín, 1928. (Es el volumen segundo de la edición revisada de Ueberweg.)

GILSON, E.: *La philosophie au moyen âge,* 2.ª ed., revisada y aumentada, París, 1944. (Hay edición española, Madrid, Ed. Gredos.)

— *The Unity of Philosophical Experience,* Londres, 1938.
— *Being and Some Philosophers,* Toronto, 1949.
— *L'être et l'essence,* París, 1948.
GRABMANN, M.: *Die Philosophie des Mittelalters,* Berlín, 1921.
— *Mittelalterliches Geistesleben,* 2 vols., Munich, 1926 y 1936.
HAURÉAU, B.: *Histoire de la philosophie scolastique,* 3 vols., París, 1872-80.
HAWKINS, D. J. B.: *A Sketch of Mediaeval Philosophy,* Londres, 1946.
HIRSCHBERGER, J.: *Geschichte der Philosophie. I, Altertum und Mittelalter,* Friburgo de Brisgovia, 1949. (La edición española, *Historia de la Filosofía,* Herder, Barcelona, igualmente en dos volúmenes, comprende también en el primero hasta el Renacimiento inclusive.)
PICAVET, F.: *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales,* París, 2.ª ed., 1907.
— *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales,* París, 1913.
POOLE, R. L.: *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning,* Londres, 2.ª ed., 1920.
ROMEYER, B.: *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes,* 3 vols., París, 1935-7.
RUGGIERO, G. DE: *La filosofia del Cristianesimo,* 3 vols., Bari.
— *Rinascimento, Riforma e Contrariforma,* Bari, 1937.
VIGNAUX, P.: *La pensée au moyen âge,* París, 1938.

Capítulo II: Durando y Pedro Aureoli

Textos

DURANDO
In IV libros Sententiarum. Varias ediciones del siglo XVI (de la tercera redacción), iniciadas por la edición de París, 1508.
Durandi de S. Porciano O. P., Quaestio de natura cognitionis et Disputatio cum anonymo quodam necnon Determinatio Hervaei Natalis O. P., J. Koch (ed.), Münster, 1929; 2.ª ed., 1929 (Opuscula et textus, 6).
Durandus de S. Porciano, Tractatus de habitibus. Quaestio IV: De subiectis habituum, addita quaestione critica anonymi cuiusdam, J. Koch (Ed.), Münster, 1930 (Opuscula et textus, 8).
PEDRO AUREOLI
In IV libros Sententiarum, Roma, 1596.

Estudios

DREILING, R.: *Der Konzeptualismus in der Universalienfrage des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole),* Münster, 1913 (Beiträge, 11, 6).
KOCH, J.: *Jakob von Metz, O. P.,* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1929-30 (págs. 169-232).
— *Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14 Jahrhunderts, Erster Teil, Literargeschichtliche Grundlegung,* Münster, 1927 (Beiträge, 26, 1).
KRAUS, J.: *Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay in ihrer Mittelstellung zwischen skotistischen Realismus und ockhamistischen*

Nominalismus, Divus Thomas, Friburgo de Suiza, vol. 10 (1932), págs. 36-58 y 475-508, y vol. 11 (1933), págs. 288-314.

PELSTER, F.: *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen,* Miscellanea F. Ehrle, vol. 1, págs. 307-56, Roma, 1924.

TEETAERT, A.: *Pierre Auriole,* Dictionnaire de théologie catholique, vol. 12, cols. 1810-81, París, 1934.

Capítulos III-VIII: Guillermo de Ockham

Textos

Super quattuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones, Lyon, 1495.

Quodlibeta septem, París, 1487; Estrasburgo, 1491.

Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem, Bolonia, 1496.

Summa totius logicae, París, 1948, y otras ediciones, especialmente: *Summa logicae, pars prima,* Ph. Boehner O. F. M. (ed.), S. Buenaventura, Nueva York, y Lovaina, 1951.

Summulae in libros physicorum, Bolonia, 1495, y otras ediciones.

Quaestio prima principalis Prologi in primum librum sententiarum cum interpretatione Gabrielis Biel, Ph. Boehner O. F. M. (Ed.), Paderborn, 1939.

The Tractatus de successivis, attributed to William Ockham, Ph. Boehner O. F. M. (Ed.), San Buenaventura (Nueva York), 1944.

The Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus of William Ockham, Ph. Boehner O. F. M. (ed.), San Buenaventura (Nueva York), 1945. (También está contenido en un "Study on the Mediaeval Problem of a Three-valued logic", por el mismo Boehner.)

Ockham: Selected Philosophical Writings, Ph. Boehner O. F. M. (ed.), Londres, 1952.

Gulielmi de Ockham Opera politica, vol. I, J. O. Sikes (ed.), Manchester, 1940.

Estudios

ABBAGNANO, N.: *Guglielmo di Ockham,* Lanciano, 1931.

AMANN, E.: *Occam.* Dictionnaire de théologie catholique, vol. 11, cols. 864-904, París, 1931.

BAUDRY, L.: *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques. I, L'homme et les œuvres,* París, 1949.

BOEHNER, Ph. O. F. M.: *Ockham's Theory of Truth,* Franciscan Studies, 1945, págs. 138-61.

— *Ockham's Theory of Signification,* Franciscan Studies, 1946, págs. 143-70.

CARRÉ, H. M.: *Realists and Nominalists* (págs. 101-25), Oxford, 1946.

GIACÓN, C.: *Guglielmo di Occam,* 2 vols., Milán, 1941.

GUELLUY, R.: *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham,* Lovaina, 1947.

HAMANN, A., O. F. M.: *La doctrine de l'église et de l'état chez Occam,* París, 1942.

HOCHSTETTER, E.: *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre des Wilhelms von Ockham,* Berlín, 1937.

LAGARDE, G. DE: *Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.*
Cuaderno IV: *Ockham et son temps,* 1942.
V: *Ockham. Bases de départ,* 1946.
VI: *Ockham. La morale et le droit,* 1946.

MARTIN, G.: *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen,* Berlín, 1949.
MOODY, E. A.: *The Logic of William of Ockham,* Londres, 1935.
VIGNAUX, P.: *Nominalisme.* Dictionnaire de théologie catholique, vol. 11, cols. 748-784, París, 1931.
ZUIDEMA, S. U.: *De Philosophie van Occam in zijn Commentaar op de Sententiën,* 2 vols., Hilversum, 1936.

Capítulo IX: El movimiento ockhamista: Juan de Mirecourt y Nicolás de Autrecourt

Textos

JUAN DE MIRECOURT

BIRKENMAIER, A.: *Ein Rechtfertigungsschreiben Johanns von Mirecourt,* Münster, 1922 (Beiträge, 20, 5).
STEGMÜLLER, F.: *Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt.* Recherches de théologie ancienne et médiévale, 1933, págs. 40-79, 192-204.

NICOLÁS D'AUTRECOURT

LAPPE, J.: *Nikolaus von Autrecourt,* Münster, 1908 (Beiträge 6, 1). (Contiene correspondencia entre Nicolás y Bernardo de Arezzo, y entre Nicolás y Gil.)
O'DONNELL, J. R.: *Nicholas of Autrecourt,* Mediaeval Studies, 1 (1939), págs. 179-280. (Contiene una edición del *Exigit.*)

Estudios

LANG, A.: *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14 Jahrhunderts,* Münster, 1931 (Beiträge 30, 1-2).
LAPPE, J.: Ver arriba.
MICHALSKI, C.: *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle.* Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, 1925. (Separadamente, Cracovia, 1926.)
— *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle,* Cracovia, 1927.
O'DONNELL, J. R.: *Te Philosophy of Nicholas of Autrecourt and his appraisal of Aristotle,* Mediaeval Studies, 4 (1942), págs. 97-125.
RITTER, G.: *Studien zur Spätscholastik,* 2 vols., Heidelberg, 1921-2.
VIGNAUX, P.: Ver cita al cap. anterior (*Nominalismo*).
— *Nicholas d'Autrecourt,* Dict. de th. cath., cols. 561-87.
WEINBERG, J. R.: *Nicholas of Autrecourt. A Study in 14th Century Thought,* Princeton, 1948.

Capítulo X: El movimiento científico

Textos

BURIDAN

Johannis Buridani Quaestiones super libros quattuor de coelo et mundo, A. E. Moody (ed.), Cambridge (Mass.), 1942.

Quaestiones super octo libros physicorum Aristotelis, París, 1509.
In metaphysicen Aristotelis quaestiones, París, 1480, 1518.
Summulae logicae, Lyon, 1487.
Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum Alberti de Saxonia, Thimonis, Buridani, París, 1516, 1518. (Contiene las obras de Buridan *Quaestiones in libros de Anima* y *Quaestiones* sobre los *Parva Naturalia* de Aristóteles.)

ALBERTO DE SAJONIA

Quaestiones super artem veterem, Bolonia, 1496.
Quaestiones subtilissimae Alberti de Saxonia super libros Posteriorum, Venecia, 1497.
Logica, Venecia, 1522.
Sophismata Alberti de Saxonia, París, 1489.
Quaestiones in libros de coelo et mundo, Pavía, 1481.
Subtilissimae quaestiones super octo libros physicorum, Padua, 1493.
Quaestiones in libros de generatione (contenidas en la obra últimamente mencionada, en el epígrafe de Buridan).

MARSILIO DE INGHEN

Quaestiones Marsilii super quattuor libros sententiarum, Estrasburgo, 1501.
Abbreviationes super VIII libros, Venecia, 1521.
Egidius cum Marsilio et Alberto de generatione, Venecia, 1518.

NICOLÁS ORESME

Maistre Nicole Oresme: Le livre du ciel et du monde, A. D. Menut y A. J. Denomy (edits.), Mediaeval Studies, 1941 (págs. 185-280), 1942 (págs. 159-297), 1943 (págs. 167-333). (Texto y Comentario han sido publicados en separata, sin fecha.)

Estudios

BOCHERT, E.: *Die Lehre von der Bewegung bei Nikolaus Oresme,* Münster, 1934 (Beiträge, 31, 3).
DUHEM, P.: *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,* 5 vols., París, 1913-17.
— *Études sur Léonard de Vinci,* 3 vols., París, 1906-13.
HASKINS, C. H.: *Studies in the History of Mediaeval Science,* Cambridge (Mass.), 1924.
HEIDINGSFELDER, G.: *Albert von Sachsen,* Münster, 1926 (Beiträge 22, 3-4).
MAIER, A.: *Das Problem der intensiven Grösse in der Scholastik,* Leipzig, 1939.
— *Die Impetustheorie der Scholastik,* Viena, 1940.
— *An der Grenzen von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14 Jahrhunderts,* Essen, 1943.
— *Die Vorläufer Galileis im 14 Jahrhunderts,* Roma, 1949.
MICHALSKI, C.: *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle,* Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, 1927. (Separadamente, Cracovia, 1928.)
MOODY, E. A.: *John Buridan and the Habitability of the Earth,* Speculum, 1941, págs. 415-25.
RITTER, G.: *Studien zur Spätscholastik.* Vol. I, *Marsilius von Inghen und die ockamistische Schule in Deutschland,* Heidelberg, 1921.

SARTON, G.: *Introduction to the History of Science,* 3 vols., Washington, 1927-1948.
THORNDIKE, L.: *A History of Magic and Experimental Science,* vols. 3-4, *The fourteenth and fifteenth centuries,* Nueva York, 1934.

Capítulo XI: Marsilio de Padua

Textos

The Defensor Pacis of Marsilius of Padua, C. W. Previté-Orton (ed.), Cambridge, 1928.
Marsilius von Padua, Defensor Pacis, R. Scholz (ed.), Hannover, 1933.

Estudios

CHECCHINI, A., y BOBBIO, N. (edits.): *Marsilio da Padova. Studi raccolti nel VI centenario della morte,* Padua, 1942.
GEWIRTH, A.: *Marsilius of Padua, The Defender of Peace.* Vol. 1, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy,* Nueva York, 1951.
LAGARDE, G. DE: *Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.* Cuaderno II, *Marsile de Padoue,* París, 1948.
PREVITÉ-ORTON, C. W.: *Marsiglio of Padua.* Segunda parte: *Doctrines, English* Historical Review, 1923, págs. 1-18.

Capítulo XII: Misticismo especulativo

Textos

ECKHART

Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrage der deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936.
Magistri Eckhardi Opera Latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita, Leipzig.
I. *Super oratione dominica,* R. Klibansky (ed.), 1934.
II. *Opus tripartitum: Prologi,* H. Bascour O. S. B. (ed.), 1935.
III. *Quaestiones parisienses,* A. Dondaine O. P. (ed.), 1936.
Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart, A. Daniels (ed.), Münster, 1923 (Beiträge, 23, 5).
Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus den gedrückten und ungedrückten Quellen mit Einführung, O. Karrer (ed.), Munich, 1926.

TAULER

Die Predigten Taulers, F. Vetter (ed.), Berlín, 1910.
Sermons de Tauler, 3 vols. E. Hugueny, P. Théry y A. L. Corin (edits.), París, 1927, 1930, 1935.

E. SUSO

Heinrich Seuse. Deutsche Schriften, K. Bihlmeyer (ed.), 2 vols., Stuttgart, 1907.

L'œuvre mystique de Henri Suso. Introduction et traduction, 4 vols., B. Lavaud O. P., Friburgo de Suiza, 1946-7.
Blessed Henry Suso's Little Book of Eternal Wisdom, R. Raby (trad.), Londres, 1866 (2.ª ed.).
The Life of Blessed Henry Suso by Himself, T. F. Knox (trad.), Londres, 1865.

RUYSBROECK

Jan van Ruusbroec. Werke. Nach der Standardschrift von Groenendal herausgegeben von der Ruusbroec-Gesellschaft in Antwerpen, 2.ª ed., 4 vols., Colonia, 1950.

GERSON

Johannis Gersonii opera omnia, 5 vols., M. E. L. Du Pin (ed.), Amberes, 1706.
Jean Gerson, Commentateur dionysien. Les Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia, A. Combes, París, 1940.
Six Sermons français inédits de Jean Gerson, L. Mourin (ed.), París, 1946.

Estudios

BERNHART, J.: *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprungen bis zur Renaissance,* Munich, 1922.
BIZET, J. A.: *Henri Suso et le déclin de la scolastique,* París, 1946.
BRIGUÉ, L.: *Ruysbroeck.* Dictionnaire de théologie catholique, vol. 14, cols. 408-20, París, 1938.
BÜHLMANN, J.: *Christuslehre und Christusmystik des Heinrich Seuse,* Lucerna, 1942.
COMBES, A.: *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson,* París, 1942.
CONNOLLY, J. L.: *John Gerson, Reformer and Mystic,* Lovaina, 1928.
DELLA VOLPE, G.: *Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici,* Bolonia, 1930.
DEMPF, A.: *Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk,* Leipzig, 1934.
DENIFLE, H.: *Das geistliche Leben. Deutschen Mystiker des 14 Jahrhunderts,* Salzburgo, 1936 (9.ª ed. por A. Auer).
HORNSTEIN, X. DE: *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle. Eckhart, Tauler, Suso,* Lucerna, 1920.
WAUTIER D'AYGALLIERS, A.: *Ruysbroeck l'Admirable,* París, 1923.

Capítulo XIII: El renacer del platonismo

Textos

ERASMO: *Opera,* 10 vols., Leyden, 1703-6.
— *Cartas,* Edición latina, por P. S. Allen, H. S. Allen, H. W. Garrod, 11 vols., Oxford, 1906-47.
LEÓN HEBREO: *The Philosophy of Love,* F. Friedeberg-Sealey, y J. H. Barnes (traductores), Londres, 1937. (En castellano, *Diálogos de amor,* traducción clásica, del Inca Garcilaso, 1590, y la moderna de D. Romano, Barcelona, 1953.)

Marsilii Ficini Opera, 2 vols., París, 1641.
PICO DELLA MIRANDOLA, G.: *Opera Omnia,* 2 vols., Basilea, 1573.
The Renaissance Philosophy of Man (Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives), E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. H. Randall (edits.), Chicago, 1948.

Estudios

BURCKHARDT, J.: *The Civilization of the Renaissance,* Londres, 1944.
DELLA TORRE, A.: *Storia dell'academia platonica di Firenze,* Florencia, 1902.
DRESS, W.: *Die Mystik des Marsilio Ficino,* Berlín, 1929.
DULLES, A.: *Princeps concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition,* Cambridge (Mass.), 1941.
FESTUGIÈRE, J.: *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin,* París, 1941.
GARIN, E.: *Giovanni Pico della Mirandola,* Florencia, 1937.
GENTILE, G.: *Il pensiero italiano del rinascimento,* Florencia, 1940 (3.ª ed.).
HAK, H.: *Marsilio Ficino,* Amsterdam, París, 1934.
HÖNIGSWALD, R.: *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme* Basilea, 1938.
TAYLOR, H. O.: *Thought and Expression in the Sixteenth Century,* Nueva York, 1920.
TRINKAUS, C. E.: *Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness,* Nueva York, 1940.
WOODWARD, W. H.: *Studies in Education during the Age of the Renaissance,* Cambridge, 1906.

Capítulo XIV: Aristotelismo

Textos

LORENZO VALLA: *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos,* 1499. (*Opera,* Basilea, 1540.)
RODOLFO AGRICOLA: *De inventione dialectica,* Lovaina, 1515, y otras ediciones.
MARIO NIZOLIUS: *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri* IV, Parma, 1553. (Obra editada por Leibniz bajo el título *Antibarbarus philosophicus,* Frankfurt, 1671 y 1674.)
PETRUS RAMUS: *Dialecticae partitiones,* París, 1543.
— *Aristotelicae animadversiones,* París, 1543.
— *Dialectique,* París, 1555.
ALEJANDRO ACHILLINI: *De universalibus,* Bolonia, 1501.
— *De intelligentiis,* Venecia, 1508.
— *De distinctionibus,* Bolonia, 1518.
POMPONAZZI: *Opera,* Basilea, 1567.
MELANCHTON: *Opera,* C. G. Bretschneider y H. E. Bindseil (edits.), 28 vols., Halle, 1824-60.
MONTAIGNE: *Essais.* Numerosas ediciones, la más completa de las cuales es la de F. Strowski, P. Gebelin y P. Villey (5 vols.), 1906-33.
SÁNCHEZ: *Tractatus philosophici,* Rotterdam, 1649.

Estudios

BATISTELLA, R. M.: *Nizolio,* Treviso, 1905.
CASSIRER, E., KRISTELLER, P. O., y RANDALL, J. H. (edits.): *The Renaissance Philosophy of Man,* Chicago, 1948.
DOUGLAS, G., y HARDIE, R. P.: *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi,* Cambridge, 1910.
FRIEDRICH, H.: *Montaigne,* Berna, 1949.
GIARRATANO, C.: *Il pensiero di Francesco Sanchez,* Nápoles, 1903.
GRAVES, F. P.: *Peter Ramus and the Educational Reformation of the 16th Century,* Londres, 1912.
HÖNIGSWALD, R.: *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme,* Basilea, 1938.
MOREAU, P.: *Montaigne, l'homme et l'œuvre,* París, 1939.
OWEN, J.: *The Sceptics of the Italian Renaissance,* Londres, 1893.
PETERSEN, P.: *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland,* Leipzig, 1921.
Revista Portuguesa de Filosofia (1951, t. 7, fasc. 2). *Francisco Sanchez no IV Centenário do seu nascimento,* Braga, 1951. (Contiene bibliografía sobre Sánchez.)
STROWSKI, F.: *Montaigne,* París, 1906.
WADDINGTON, C.: *De Petri Rami vita, scriptis, philosophia,* París, 1849.
— *Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions,* París, 1855.

Capítulo XV: Nicolás de Cusa

Textos

Nicolai de Cusa Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Leipzig, 1932.
Opera, 3 vols., París, 1514, Basilea, 1565.
Schriften, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Uebersetzung herausgegeben von E. Hoffmann, Leipzig, desde 1936.
Philosophische Schriften, A. Petzelt (ed.), vol. 1, Stuttgart, 1949.
De docta ignorantia libri tres. Testo latino con note di Paolo Rotta, Bari, 1913.
The Idiot, San Francisco, 1940.
Des Cardinals und Bischofs Nikolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung, F. A. Scharpff, Friburgo de Brisgovia, 1862.

Estudios

BETT, H.: *Nicholas of Cusa,* Londres, 1932.
CLEMENS, F. J.: *Giordano Bruno und Nicolaus von Cues,* Bonn, 1847.
GANDILLAC, M. DE: *La philosophie de Nicolas de Cues,* París, 1941.
GRADI, R.: *Il pensiero del Cusano,* Padua, 1941.
JACOBI, M.: *Das Weltgebäude des Kard. Nikolaus von Cusa,* Berlín, 1904.
KOCH, J.: *Nicolaus von Cues und seine Umwelt,* 1948.
MENNICKEN, P.: *Nikolaus von Kues,* Trier, 1950.
ROTTA, P.: *Il cardinale Niccolò di Cusa, la vita ed il pensiero,* Milán, 1928.
— *Niccolò Cusano,* Milán, 1942.

SCHULTZ, R.: *Die Staatsphilosophie des Nikolaus von Kues,* Hain, 1948.
VANSTEENBERGHE, E.: *Le cardinal Nicolas de Cues,* París, 1920.
— *Autour de la docte ignorance,* Münster, 1915 (Beiträge, 14, 2-4).

Capítulos XVI-XVII: Filosofías de la Naturaleza

Textos

CARDANO: *Hieronymi Cardani Mediolanensis philosophi et medici celeberrimi opera omnia,* 10 vols., Lion, 1663.
TELESIO: *De natura rerum iuxta propria principia,* Nápoles, 1586.
PATRIZZI: *Discussiones peripateticae,* Basilea, 1581.
— *Nova de universis philosophia,* Londres, 1611.
CAMPANELLA: *Philosophia sensibus demonstrata,* Nápoles, 1590.
— *Prodromus philosophiae,* Padua, 1611.
— *Atheismus triumphatus,* Roma, 1630.
— *La città del sole, A Castaldo* (ed.), Roma, 1910.
(En castellano, *La ciudad del sol,* Ed. Losada, Buenos Aires, 1953.)
BRUNO, Opere italiane, G. Gentile (ed.), Bari.
I. *Dialoghi metafisici,* 1907.
II. *Dialoghi morali,* 1908.
— *Opera latine conscripta,* I y II, Nápoles, 1880 y 1886.
III y IV, Florencia, 1889 y 1891.
S. GREENBERG: *The Infinite in G. Bruno. With a translation of Bruno's Dialogue: Concerning the Cause, Principle and One,* Nueva York, 1950.
D. W. SINGER: *G. Bruno: His Life and Thought. With a translation of Bruno's Work: On the Infinite Universe and Worlds,* Nueva York, 1950.
GASSENDI: *Opera,* Lion, 1648, Florencia, 1727.
PARACELSO: *Four Treatises of Theophrastus von Hohenheim called Paracelsus,* H. E. Sigerist (ed.), Baltimore, 1941.
— *Selected Writings.* Edición e Introducción de J. Jacobi. Traducción de N. Guterman, Londres, 1951.
VAN HELMONT, J. B.: *Opera,* Lion, 1667.
VAN HELMONT, F. M.: *Opuscula philosophica,* Amsterdam, 1690.
— *The Paradoxical Discourses of F. M. van Helmont,* Londres, 1685.
WEIGEL: *Libellus de vita beata,* Halle, 1609.
— *Der güldene Griff,* Halle, 1613.
— *Vom Ort der Welt,* Halle, 1613.
— *Dialogus de christianismo,* Halle, 1614.
— *Erkenne dich selbst,* Neustadt, 1615.
BÖHME: *Werke,* 7 vols., K. W. Schiebler (ed.), Leipzig, 1840-7 (2.ª ed.).
— *Works,* C. J. Barber (ed.), Londres, desde 1909.

Estudios

BLANCHET, L.: *Campanella,* París, 1920.
BOULTING, W.: *Giordano Bruno, His Life, Thought and Martyrdom,* Londres, 1914.
CICUTTINI, L.: *Giordano Bruno,* Milán, 1950.

FIORENTINO, F.: *Telesio, ossia studi storici sull'idea della natura nel risorgimento italiano,* 2 vols., Florencia, 1872-4.
GENTILE, G.: *G. Bruno e il pensiero del rinascimento,* Florencia, 1920.
GREENBERG, S.: Ver el epígrafe *Textos* (Bruno).
HÖNIGSWALD, R.: *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme,* Basilea, 1938.
McINTYRE, J. L.: *Giordano Bruno,* Londres, 1903.
MONDOLFO, R.: *Tres filósofos del Renacimiento,* trad. esp., Buenos Aires, 1947.
PEIP, A.: *Jakob Böhme, der deutsche Philosoph,* Leipzig, 1850.
PENNY, A. J.: *Studies in Jakob Böhme,* Londres, 1912.
— *Introduction to the Study of Jacob Böhme's Writings,* Nueva York, 1901.
SIGERIST, H. E.: *Paracelsus in the Light of Four Hundred Years,* Nueva York, 1941.
SINGER, D. W.: Ver el epígrafe *Textos* (Bruno).
STILLMAN, J. M.: *Theophrastus Bombastus von Hohenheim, called Paracelsus,* Chicago, 1920.
TROILO, E.: *La filosofia di Giordano Bruno,* Turín, 1907.
WESSELY, J. E.: *Thomas Campanellas Sonnenstadt,* Munich, 1900.
WHYTE, A.: *Jacob Behmen: An Appreciation,* Edimburgo, 1895.

Capítulo XVIII: El movimiento científico del Renacimiento

Textos

LEONARDO DA VINCI: *The Literary Works,* J. R. Richter (ed.), Oxford, 1939.
COPÉRNICO: *Gesamtausgabe,* 4 vols.
TYCHO BRAHE: *Opera Omnia,* Praga, 1611, Frankfurt, 1648.
KEPLER: *Opera Omnia,* 8 vols., Frankfurt, 1858-71.
GALILEO: *Opere,* E. Albèri (ed.), Florencia, 1842-56.
— *Le opere di Galileo Galilei,* 20 vols., Florencia, 1890-1907.
— *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo,* Florencia, 1632.
— *Dialogues concerning Two New Sciences,* H. Crew y A. de Salvio (traductores), Evanston, 1939.

Estudios

ALIOTTA, A., y CARBONARA, C.: *Galilei,* Milán, 1949.
ARMITAGE, A.: *Copernicus, the Founder of Modern Astronomy,* Londres, 1938.
BURTT, E. A.: *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science,* Nueva York, 1936.
BUTTERFIELD, H.: *Origins of Modern Science,* Londres, 1949.
DAMPIER, Sir W. C.: *A History of Science,* Cambridge, 1929 (4.ª ed., 1948).
– *A Shorter History of Science,* Cambridge, 1944.
DANNEMANN, F.: *Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhange,* 4 vols., Leipzig, 1910-13.
DREYER, J. L. E.: *Tycho Brahe,* Edimburgo, 1890.
DUHEM, P.: *Études sur Léonard de Vinci,* París, 1906-13.
— *Les origines de la statique,* París, 1905-6.
FAHIE, J. J.: *Galileo, his Life and Work,* Londres, 1903.

GRANT, R.: *Johann Kepler. A Tercentenary Commemoration of his Life and Work,* Baltimore, 1931.
JEANS, Sir J. H.: *The Growth of Physical Science,* Cambridge, 1947.
KOYRÉ, A.: *Études Galiléennes,* París, 1940.
MCMURRICH, J. P.: *Leonardo da Vinci the Anatomist,* Londres, 1930.
SEDGWICK, W. T., y TYLER, H. W.: *A Short History of Science,* Nueva York, 1917 (ed. revisada, 1939).
STIMSON, D.: *The Gradual Acceptance of the Copernican Theory of the Universe,* Nueva York, 1917.
STRONG, E. W.: *Procedures and Metaphysics,* Berkeley, U. S. A., 1936.
TAYLOR, F. SHERWOOD: *A Short Histcry of Science,* Londres, 1939.
— *Science Past and Present,* Londres, 1945.
— *Galileo and Freedom of Thought,* Londres, 1938.
THORNDIKE, L.: *A History of Magic and Experimental Science,* 6 vols., Nueva York, 1923-42.
WHITEHEAD, A. N.: *Science and the Modern World,* Cambridge, 1927 (Penguin, 1938).
WOLF, A.: *A History of Science, Technology and Philosophy in the 16th and 17th Centuries,* Londres, 1935.

Capítulo XIX: Francis Bacon

Textos

The Philosophical Works of Francis Bacon, J. M. Robertson (ed.), Londres, 1905.
Works, R. L. Ellis, J. Spedding y D. D. Heath (edits.), 7 vols., Londres, 1857-74.
Novum Organum. Editado con Introducción y notas por T. Fowler, Oxford, 1889 (2.ª ed.).
The Advancement of Learning, Londres (Everyman Series).
R. W. GIBSON: *Francis Bacon, a Bibliography,* Oxford, 1950.

Estudios

ANDERSON, F. H.: *The Philosophy of Francis Bacon,* Chicago, 1948.
FISCHER, K.: *Francis Bacon und seine Schule,* Heidelberg, 1923 (4. ed.).
NICHOL, J.: *Francis Bacon, his Life and Philosophy,* 2 vols., Londres y Edimburgo, 1901.
STURT, M.: *Francis Bacon, a biography,* Londres, 1932.

Capítulo XX: Filosofía política

Textos

MAQUIAVELO: *Le Opere di Niccolò Machiavelli,* 6 vols., L. Passerini y G. Milanesi (edits.), Florencia, 1873-77.
— *Tutte le Opere storiche e letterarie di Niccolò Machiavelli,* G. Barbèra (ed.), Florencia, 1929.
— *Il Principe,* L. A. Burd (ed.), Oxford, 1891.
— *The Prince,* W. K. Marriott (trad.), Londres, 1908 (reimpreso en Everyman Series).

— *The Discourse of Niccolò Machiavelli,* 2 vols., L. J. Walker S. J. (trad. y ed.), Londres, 1950.
— *The History of Florence,* 2 vols., N. H. Thomson (trad.), Londres, 1906.
— *The Works of Nicholas Machiavel,* 2 vols., E. Farneworth (trad.), Londres, 1762 (2.ª ed., en 4 vols., 1775).
— *The Historical, Political and Diplomatic Writtings of Niccolò Machiavelli,* 4 vols., Boston y Nueva York, 1891. (En castellano hay una buena edición del *Príncipe,* Universidad de Puerto Rico. Además: *Obras,* Barcelona, ed. Vergara; *Obras positivas,* 2.ª ed., Buenos Aires, ed. El Ateneo.)
TOMÁS MORO: *Utopía* (latín e inglés), J. H. Lupton (ed.), Londres, 1895. (Hay otras muchas versiones, incluido un texto inglés en la Everyman Series. Trad. castellana, Buenos Aires, ed. Sopena Argentina.)
— *L'Utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement.* Texto latino editado por M. Delcourt, con notas explicativas y críticas. París, 1936.
— *The Englsh Works,* Londres, 1557. Este texto está siendo reeditado, a partir de 1931 (Londres), por W. E. Campbell y A. W. Reed.
Hay varias ediciones de las obras latinas. Por ejemplo, *Opera Omnia latina,* Lovaina, 1566.
HOOKER: *Works,* 3 vols., J. Keble (ed.), Oxford, 1845 (3.ª ed.).
— *The Laws of Ecclesiastical Polity,* Libros I-V. Introducción por Henry Morley, Londres, 1888.
BODIN: *Method for the Easy Comprehension of History,* B. Reynolds (trad.), Nueva York, 1945.
— *Six livres de la république,* París, 1566. Edición latina, París, 1584.
ALTHUSIUS: *Politica methodice digesta,* Herborn, 1603, edición aumentada, Groninga, 1610. Edición moderna por C. J. Friedrich, Cambridge (Mass.), 1932.
GROCIO: *De iure belli ac pacis,* Washington, 1913 (edición de 1625). Trad. inglesa por F. W. Kelsey y otros, Oxford, 1925. (Esos dos vols., juntos, constituyen el n.º 3 de los "Classics of International Law".)

Estudios

ALLEN, J. W.: *A History of Political Thought in the Sixteenth Century,* Londres, 1928.
BAUDRILLART, H.: *Jean Bodin et son temps,* París, 1853.
BURD, L. A.: *Florence (II), Machiavelli* (The Cambridge Modern History, vol. 1, cap. 6), Cambridge, 1902.
CAMPBELL, W. E.: *More's Utopia and his Social Teaching,* Londres, 1930.
CHAMBERS, R. W.: *Thomas More,* Londres, 1935.
CHAUVIRÉ, R.: *Jean Bodin, auteur de la République,* París, 1914.
D'ENTRÈVES, A. P.: *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy,* Londres, 1951.
FIGGIS, J. N.: *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius,* Cambridge, 1923 (2.ª ed.).
FOSTER, M. B.: *Masters of Political Thought,* Vol. I, *Plato to Machiavelli* (cap. 8, Maquiavelo), Londres, 1942.
GIERKE, O. VON: *Natural Law and the Theory of Society,* 2 vols., E. Barker (trad.), Cambridge, 1934.

— *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien,* Breslau, 1913 (3.ª ed.).
GOUGH, J. W.: *The Social Contract. A Critical Study of its Development,* Oxford, 1936.
HEARNSHAW, F. J. C.: *The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation,* Londres, 1925.
— *The Social and Political Ideas of some Great Thinkers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,* Londres, 1926.
MEINECKE, F.: *Die Idee der Staatsräson* (Cap. 1, Machiavelli), Munich, 1929 (3.ª ed.).
RITCHIE, D. G.: *Natural Rights,* Londres, 1916 (3.ª ed.).
SABINE, G. H.: *A History of Political Theory,* Londres, 1941.
VILLARI, P.: *The Life and Times of Niccolò Machiavelli,* 2 vols., L. Villari (trad.), Londres, 1892.
VREELAND, H.: *Hugo Grotius,* Nueva York, 1917.

Capítulo XXI: Escolástica del Renacimiento

Textos

Numerosos títulos de obras son mencionados en el capítulo. Aquí mencionaré solamente algunos textos seleccionados. Para ampliar las biografias pueden consultarse provechosamente los nombres correspondientes en el *Dictionnaire de théologie catholique.* La obra clásica para bibliografía de autores dominicos entre 1200 y 1700 es Quétif-Echard, *Schiptores Ordinis Praedicatorum.* Una reimpresión fotolitográfica de la edición revisada de París (1719-21) está siendo publicada por Musurgia Publishers, Nueva York. Para los autores jesuitas, consúltese Sommervogel-De Backer, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* Lieja, desde 1852.

CAYETANO: *Thomas de Vio Cardinalis Caietanus. Scripta theologica.* Vol. I, *De comparatione auctoritatis papae et concilii cum apologia eiusdem tractatus.* V. M. I. Pollet (ed.), Roma, 1936.
— *Thomas de Vio Cardinalis Caietanus (1469-1534); Scripta philosophica: Commentaria in Porphyrii Isagogen ad Praedicamenta Aristotelis,* I. M. Marega (ed.), Roma, 1934.
— *Opuscula oeconomico-socialia,* P. N. Zammit (ed.), Roma, 1934.
— *De nominum analogia. De conceptu entis.* P. N. Zammit (ed.), Roma, 1934.
— *Commentaria in de Anima Aristotelis,* Y. Coquelle (ed.), Roma, 1938.
— *Caietanus... in 'De Ente et Essentia' Commentarium,* M. H. Laurent (ed.), Turín, 1934.

El Comentario de Cayetano a la *Summa Theologica* de santo Tomás está impreso en las *Opera Omnia* (edición leonina), de santo Tomás.

BELLARMINO: *Opera Omnia,* 11 vols., París, 1870-91.
— *Opera oratoria postuma,* 9 vols., Roma, 1942-8.
— *De controversiis,* Roma, 1832.
— *Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus,* Roma, 1610.
MOLINA: *De iustitia et iure,* 2 vols., Amberes, 1615.
— *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione,* París, 1876.

VITORIA: *De Indis et de Iure Belli Relectiones,* E. Mys (ed.), Washington, 1917 (Classics of International Law, n.º 7).
(En España hay la edición bilingüe de *Relectiones,* B. A. C. En 1967, el C. S. I. C. publica la 1.ª ed. crítica de la *Relectio de Indis.*)
JUAN DE SANTO TOMÁS: *Cursus Philosophicus Thomisticus* (ed. Reiser), 3 vols., Turín, 1930-8.
— *Cursus philosophicus,* 3 vols., París, 1883.
— *Joannis a Sancto Thoma O. P. Cursus theologici,* París, Tournai, Roma, desde 1931.

Estudios

BARCIA TRELLES, C.: *Francisco Suárez. Les théologiens espagnols du XVIe siècle et l'école moderne du droit internationale,* París, 1933.
BRODRICK, J.: *The Life and Work of Blessed R. Cardinal Bellarmine,* 2 vols., Londres, 1928.
FIGGIS, J. N.: Ver en la bibliografía correspondiente a Suárez.
FRITZ, G., y MICHEL, A.: "Scolastique" (sec. 3.ª) en el *Dictionnaire de théologie catholique,* vol. 14, cols. 1715-25, París, 1939.
GIACÓN, G.: *La seconda scolastica.* I, *I grandi commentatori di san Tommaso;* II, *Precedenze teoretiche ai problemi giuridici;* III, *I Problemi giuridico-politici,* Milán, 1944-50.
LITTLEJOHN, J. M.: *The Political Theory of the Schoolmen and Grotius,* Nueva York, 1896.
RÉGNON, T. DE: *Bañes et Molina,* París, 1883.
SCOTT, J. B.: *The Catholic Conception of International Law. Francisco de Vitoria, Founder of the Modern Law of Nations: Francisco Suárez, Founder of the Philosophy of Law in general and in particular of the Law of Nations,* Washington, 1934.
SMITH, G. (ed.): *Jesuit Thinkers of the Renaissance. Essays presented to John F. McCormick, S. I.,* Milwaukee, Wis., 1939.
SOLANA, M.: *Historia de la filosofía española en el siglo XVI,* Madrid, 1940.
STEGMÜLLER, F.: *Geschichte des Molinismus. Band I, Neue Molinaschriften,* Münster, 1935 (Beiträge, 32).
STREITCHER, K.: *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik an den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts,* Münster, 1928.
VANSTEENBERGHE, E.: "Molinisme" (y bibliografía) en el *Dictionnaire de théologie catholique,* vol. 10, cols. 2094-2187, París, 1928.

Capítulos XXII-XXIII: Francisco Suárez

Textos

Opera, 28 vols., París, 1856-78.
Metaphysicarum Disputationum Tomi duo, Salamanca, 1597. (Numerosas ediciones, hasta la de Barcelona 1883-4. Hay otra edición moderna, con texto castellano, Madrid, Ed. Gredos.)
Selections from Three Works of Francisco Suárez S. I. (De legibus, Defensio fidei catholicae, De triplici virtute theologica), 2 vols., en el primero los textos

latinos, en el segundo la traducción inglesa, Oxford, 1944. (Classics of International Law, n.º 20.)
(En España, el Instituto de Estudios Políticos ha iniciado una edición bilingüe de *Las Leyes,* vol. I, 1967.)
Entre las bibliografías puede mencionarse *Bibliogrcfica Suareciana,* por P. Múgica, Granada, 1948.

Estudios

AGUIRRE, P.: *De doctrina Francisci Suarez circa potestatem Ecclesiae in res temporales,* Lovaina, 1935.

ALEJANDRO, J. M.: *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista,* Comillas, 1948.

BONET, A.: *Doctrina de Suárez sobre la libertad,* Barcelona, 1927.

BOUILLARD, R.: "Suárez: Théologie pratique". En *Dictionnaire de théologie catholique,* vol. 14, cols. 2691-2728, París, 1939.

BOURRET, E.: *De l'origine du pouvoir d'après Saint Thomas et Suárez,* París, 1875.

BREUER, A.: *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suárez. Ein wissenchaftlicher Gottesbeweis auf der Grundlage von Potenz und Aktverhältnis oder Abhängigkeitsverhältnis,* Friburgo de Suiza, 1930.

CONDE Y LUQUE, R.: *Vida y doctrinas de Suárez,* Madrid, 1909.

DEMPF, A.: *Christliche Staatsphilosophie in Spanien,* Salzburgo, 1937.

FIGGIS, J. N.: *Some Political Theories of the aerly Jesuits* (traducciones de la Royal Historical Society, XI, Londres, 1897).

— *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius,* Cambridge, 1923, 2.ª ed.

— *Political Thought in the 16th Century* (The Cambridge Modern History, vol. 3, cap. 22), Cambridge, 1904.

GIACÓN, C.: *Suárez,* Brescia, 1945.

GÓMEZ ARBOLEYA, E.: *Francisco Suárez (1548-1617)* Granada, 1947.

GRABMANN, M.: *Die disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung* (*Mittelalterliches Geistesleben,* vol. I, páginas 525-60). Munich, 1926.

HELLÍN, J.: *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez,* Madrid, 1947.

ITURRIOZ, J.: *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez S. I.,* Madrid, 1949.

LILLEY, A. L.: *Francisco Suárez. Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the XVIth and XVIIth Centuries,* Londres, 1926.

MAHIEU, L.: *François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec la théologie,* París, 1921.
(Réplicas de P. Descoqs a esa obra, en *Archives de Philosophie,* vol 2 [páginas 187-298] y vol. 4 [págs. 434-544], París, 1924 y 1926.)

MONNOT, P.: "Suárez: vie et œuvres". *Dictionnaire de théologie catholique,* vol. 14, cols. 2638-49, París, 1939.

PLAFFERT, F.: *Suárez als Völkerrechtslehrer,* Würzburg, 1919.

RECASENS SICHES, L.: *La filosofía del derecho en Francisco Suárez,* Madrid, 1927.

REGOUT, D.: *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours* (páginas 194-230), París, 1934.

ROMMEN, H.: *Die Staatslehre des Franz Suárez,* Munich, 1927.
SCORRAILLE, R. DE: *François Suárez et la Compagnie de Jesús,* 2 vols. París, 1911.
SCOTT, J. B.: *The Catholic Conception of International Law. Francisco de Vitoria, Founder of the Modern Law of Nations; Francisco Suárez, Founder of the Modern Philosophy of Law in general and in particular of the Law of Nations,* Washington, 1934.
WERNER, K.: *Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte,* 2 vols., Ratisbona, 1861 y 1889.
ZARAGÜETA, J.: *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual,* Granada, 1941.

Entre las publicaciones especiales de revistas o colecciones de artículos consagrados a la filosofía de Suárez, pueden mencionarse las siguientes:

Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez, 1548-1948, 2 vols., Madrid, 1949-50. (Contienen artículos sobre las ideas teológicas, filosóficas y políticas de Suárez.)
Archives de philosophie, vol. 18, París, 1949.
Pensamiento, vol. 4, número extraordinario, "Suárez en el IV centenario de su nacimiento", Madrid, 1948. (Ese número de *Pensamiento* contiene valiosos estudios sobre las ideas metafísicas, epistemológicas, políticas y jurídicas de Suárez.)
Razón y Fe, tomo 138, fascs. 1-4, julio-octubre 1948. Centenario de Suárez, Madrid, 1948. Suárez es considerado como filósofo y como teólogo, pero principalmente como filósofo.

Las dos obras siguientes tratan principalmente de aspectos teológicos del pensamiento de Suárez:

Estudios Eclesiásticos, vol. 22, núms. 85-6, abril-setiembre 1948. Francisco Suárez en el Cuarto Centenario de su nacimiento, Madrid, 1948.
Miscelánea Comillas, IX. "Homenaje al Doctor Eximio P. Francisco Suárez S. I. en el IV centenario de su nacimiento, 1548-1948". Comillas (Santander), 1948.

Entre las obras publicadas en conexión con el tercer centenario de la muerte de Suárez (1917), pueden mencionarse:

Conmemoración del tercer centenario del Eximio Doctor español Francisco Suárez S. I. (1617-1917), Barcelona, 1923.
P. Franz Suárez S. I. Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag. Beiträge zur Philosophie des P. Suárez, por. K. Six. etc., Innsbruck, 1917.
Rivista di Filosofia Neo-scolastica, X (1918).
Scritti vari publicati in occasione del terzo centenario della morte di Francesco Suárez, per cura del prof. Agostino Gemelli, Milán, 1918.
RIVIÈRE, E. M., y SCORRAILLE, R. DE: *Suárez et son œuvre. A l'occasion du troisième centenaire de sa mort, 1617-1917.* Vol. 1, *La bibliographie des ouvrages imprimés et inédits* (E. M. Rivière), vol. 2, *La doctrine* (R. de Scorraille), Toulouse-Barcelona, 1918.

INDICE ONOMASTICO

Las referencias principales se han compuesto con cifras en cursiva. Las cifras seguidas de asterisco remiten a los apéndices o a notas bibliográficas.

A

Abbagnano, N., 408*
Abelardo, Pedro, 58, 96
Academia de Atenas, 387
Academia Platónica de Florencia, 205, 211, 278, 413*
Achillini, Alejandro, 149, 216, 413*
Adam Wodham, 125
Aegidius, *V.* Gil
Aeneas Sylvius Piccolomini, 204 n.
Agricola, Rodolfo, 205, 213, 221, 413*
Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius, 254, 255
Aguirre, P., 421*
Agustín, san, 37, 57, 58, 94 ss., 127, 128, 131, 184, 186, 190, 207, 236, 246, 357, 358, 374
Agustinos, 21, 25, 127, 128, 327, 329
Aix-en-Provence, 39, 252
Albèri, E., 416*
Alberto de Sajonia, 25, 61, 153, 154, 158, 159, 160, 163, 410*
Alberto Magno, san, 25, 29, 148, 180, 186, 193, 194, 195, 198, 199, 215
Alcalá, 326, 330, 337
Alejandrinos, *V.* Alejandro de Afrodisia
Alejandro, J. M., 421*
Alejandro de Afrodisia, 28, 149, 216
Alejandro de Hales, 348
Alemania, 20, 148, 209, 214, 225, 240, 323, 360, 410*, 414*
Alhazen, 155
Aliotta, A., 416*
Allen, J. W., 418*
Allen, P. S. y H. S., 412*
Alsacia, 190
Althusius, Joannes, 296, 297, *310-11*, 314, 418*, 419*
Altseidenberg, 259
Amann, E., 408*
Amberes, 330
Anaxágoras, 387
Anaximandro, 388
Anaxímenes, 389
Anderson, F. H., 417*
Andreas de Novocastro, 371
Angelo de Arezzo, 149
Anselmo de Canterbury, san, 184, 194, 398, 401
Antonio Andrés, 127
Argyropoulos, Juan, 206
Aristarco, 270
Aristóteles, *V.* Aristotelismo
Armitage, A., 416*
Arquímedes, 268
Arriaga, Rodrigo de, 330, 339
Ascoli, Francisco de, 53
Auer, A., 412*
Averroes, 15, 43, 83, 146, 149, 175, 215, 216, 395, 396
Averroístas, 28, 150, 174, 175, 215, 216, 242, 325, 396; *V.* Aristotelismo
Avicena, 189, 360
Avila, 337
Aviñón, 36, 48, 52, 53, 123, 136, 167

B

Baader, Franz von, 261
Babilonia, 20, 308
Bacon, Francis, 30, 264, 275, *278-94*, 341, *417**
Bacon, Roger, *V.* Roger Bacon
Báñez, Domingo, 31, 321, 326, 328, 420*
Barbèra, G., 417*
Barcia Trelles, C., 420*
Barclay, William, 296
Barnes, J. H., 412*
Bascour, H., 411*
Basilea, 225, 226, 255
Batistella, R. M., 414*
Baudrillart, H., 418*
Baudry, L., 408*
Behmen, J., *V.* Böhme, Jacobo

Belarmino, san Roberto, 272, 328, 331, 332, 336, 338, 419*
Benedicto XII, papa, 53, 119, 120, 136, 167
Benedicto de Assignano, 21
Bergson, H., 265
Berkeley, George, 360
Bernardo de Arezzo, 137-43, 146, 409*
Bernardo de Claraval, san, 177, 192, 194, 195
Bernardo de Lombardía, 49
Bernhart, J., 412*
Berthold de Moosburg, 180
Bessarion, cardenal Juan, 206
Bett, H., 413*
Biel, Gabriel, 150
Bihlmeyer, K., 411*
Billingham, Richard, 126
Bindseil, H. E., 413*
Birkenmaier, A., 409*
Bizancio, 205, 206, 225
Bizet, J. A., 412*
Blanchet, L., 415*
Bobbio, N., 411*
Boccaccio, 203
Bochert, E., 410*
Bodin, Jean, 297, *307-11*, 418"
Boecio, 186, 193, 198
Boehner, P., 52 n., 53, 54, 61 n., 406*, 408*
Böhme, Jacobo, 254, *259-61*, 405, 415*
Bolonia, 39, 149, 206, 216, 322, 323, 334
Bonagratia de Bérgamo, 53, 115
Bonifacio VIII, papa, 20, 122, 166, 169
Bouet, A., 421*
Bouillard, R., 421*
Boulting, W., 415*
Bourret, E., 421*
Boyle, Robert, 274
Bréhier, E., 406*
Bretschneider, C. G., 413*
Breuer, A., 421*
Briggs, Henry, 273
Brigué, L., 412*
Brixen, 225
Brodrick, J., 420*
Brooke, lord, *V.* Greville, Robert
Bruno, Giordano, 29, 225, 237, 240, 245, *247-52*, 254, 257, 261, 271, 415-16*
Buenaventura, san, 29, 149, 177, 189, 190, 197, 198, 199, 246, 393, 400
Bühlmann, J., 412*
Burckhardt, J., 406*
Burd, L. A., 417*, 418*
Burdeos, 223
Buridan, Juan de, 149, 153, 154, 157, 160, 409*, 410*
Burleigh, Walter, 61
Brutt, E. A., 416*
Butterfield, H., 416*

C

Cábala, 208, 210
Calvino, Juan, 31, 205, 298, 299
Cambridge, 205, 280
Campanella, Tomás, *245-47*, 415*
Campbell, W. E., 418*
Cano, Melchor, 31, 321, 323, 326, 334
Capreolo, Juan, 21, 149, 322
Carbonara, C., 416*
Cardano, Jerónimo, 240, *241-42*, 255, 415*
Carlyle, R. W. y A. J., 406*
Carmelitas, 330
Carneades, 311
Carré, H. M., 408*
Casiodoro, 169
Cassirer, E., 413*, 414*
Catalina de Bolonia, santa, 177
Catalina de Génova, santa, 177
Catalina de Siena, santa, 177
Cavalieri, B., 273
Cayetano de Thiena, 149
Cayetano, Tomás de Vío, cardenal, 31, 149, 321, *323-26*, 329, 341, 344, 351, 372, 379, 419*
Cesalpino, Andrés, 220
Chambers, R. W., 418*
Charron, Pierre, 222
Chartres, escuela de, 203
Chauviré, R., 418*
Checchini, A., 411*
Chrysoloras, Manuel, 203
Cicerón, 150, 203, 204, 213, 214, 215
Cicuttini, L., 415*
Cisneros, cardenal Jiménez de, 327
Cister, 129
Clemens, F. J., 414*
Clemente VI, papa, 53, 119, 136, 167, 176
Clemente VIII, papa, 329
Clemente de Alejandría, 393
Coblenza, 225
Coimbra, 326, 330, 337
Colegio Merton de Oxford, 126
Colet, John, 205
Colonia, 149, 179, 190, 193, 194
Combes, A., 198, 412*
Compañía de Jesús, *V.* Jesuitas
Complutenses, 327
Compton-Carleton, Thomas, 330
Comte, A., 402
Conde y Luque, R., 421*
Conimbricenses, *V.* Coimbra
Connolly, J. L., 412*
Constanza, 148, 190, 196, 226
Copérnico, Nicolás, 252, *269-70*, 416*
Copleston, F. C., 406*
Coquelle, Y., 419*
Corin, A. L., 411*
Cosenza, 243
Cracovia, 148
Crakanthorpe, Richard, 278

Cranmer, Thomas, 176
Cremonino, César, 220
Crew, H., 416*
Crisipo, 313
Crombie, A. C., 406*
Curti, William, cardenal, 136, 145
Curtis, S. J., 406*

D

Dampier, sir W. C., 416*
Daniels, A., 411*
Dannemann, F., 416*
Dante, 168, 203
David, rey de Israel, 333
De Benedictis, Juan Bautista, 330
Delcourt, M., 418*
Della Scala, Can Grande, 168
Della Torre, A., 413*
Della Volpe, G., 412*
Demócrito, 240, 285, 388
Dempf, A., 406*, 412*, 421*
Denifle, H., 195, 412*
Denomy, A. J., 410*
D'Entrèves, A. P., 418*
Descartes, 132, 163, 164, 243, 246, 252, 253, 257, 265, 273, 276, 277, 360, 400, 401
Descoqs, P., 421*
Deventer, 205, 225
Digby, Everard, 278
Digby, sir Kenelm, 278
Dilthey, W., 406*
Diógenes Laercio, 252
Dión Crisóstomo, 316
Dionisio Aeropagita (Pseudo), 177, 180, 184, 189, 190, 191, 193, 194, 198, 199, 207, 208, 236
Dionisio el Cartujano, 177, *193-94*
Domingo de Flandes, 322
Dominicos, 20, 21, 31, 35, 36, 49, 127, 128, 148, 149, 155, 179, 180, 190, 195, 245, 247, 321, 322, 323, 326-30, 333, 419*
Dondaine, A., 411*
Douai, 327*
Douglas, C., 414*
Dreiling, R., 43, 407*
Dress, W., 413*
Dreyer, J. L. E., 416*
Duhamel, J. B., 339
Duhem, Pierre, 161, 410*, 416*
Dulles, A., 413*
Duns Escoto, Juan, 13, 21 ss., 38, 45, 46, 54, 58, 59, 64, 74, 75, 84, 87, 92, 104, 105, 108 149, 203, 313, 327, 341, 343, 344, 348, 357, 360, 371, 372, 394, 395, 397
Durandello, 50
Durando de Aurillac, 50
Durando de Saint-Pourçain, *36-39*, 49 ss., 53, 54, 149, 344, 405, 407*

E

Eckhart, 25, 177 ss., *179-90*, 191-95, 231, 258, 260, 411*, 412*
Eddington, sir Arthur, 266
Eduardo III, rey de Inglaterra, 120
Ehrle, F., 148
Einsiedeln, 255
Ellis, R. L., 417*
Empédocles, 240, 387
Enrique III de Francia, 332
Enrique VII de Inglaterra, 295
Enrique VIII de Inglaterra, 304
Enrique de Gante, 21, 25, 35, 36, 38, 39, 49, 50, 149, 344
Enrique de Harclay, *48-49*, 50, 407*, 408*
Enrique Suso, 177 ss., 181, 189, *190-92*, 194, 195, 411* 412*
Epicuro, 240, 252, 285
Erasmo, 31, 205, 334, 412*
Erfurt, 148, 150
Ermitaños de San Agustín, *V.* Agustinos
Escocia, 298, 299
Escoto, *V.* Duns Escoto, Juan
Escoto Eriúgena, Juan, *V.* Juan Escoto Eriúgena
Escuela de Artes, 23, 59, 148, 395
España, 31, 295, 321, 334, 360, 380, 420*, 421*
Estrasburgo, 190
Eton, 205
Evora, 327

F

Fabri, Honoré, 330
Fahie, J. J., 416*
Farneworth, E., 418*
Federico II, emperador, 19
Felipe IV el Hermoso, rey de Francia, 20, 122
Ferrara, 216
Ferrariensis, *V.* Sylvestris, Francisco de
Festugière, J., 207, 413*
Figgis, J. N., 421*
Filmer, sir Robert, 296
Filópono, Juan, 156
Fiorentino, F., 416*
Fischer, K., 417*
Flacius, Illyricus, 221
Florencia, 203, 205, 206, 210, 225, 269, 417*
Fludd, Robert, 252, *278*
Fonseca, Pedro de, 326, 339, 344
Foster, M. B., 418*
Fowler, T., 417*
Fracastoro, Jerónimo, 240

Francia, 20, 210, 261, 295, 298, 299, 309
Franciscanos, 21, 49, 52, 53, 56, 115, 116, 117, 118, 125, 127, 137, 167, 197, 322, 330
Franck, Sebastian, 257
Friedeberg-Sealey, F., 412*
Friedrich, C. J., 418*
Friedrich, H., 414*
Frischeisen-Köhler, M., 406*
Fritz, G., 420*

G

Gaeta, 323
Galeno, 221, 256, 267
Galileo, 26, 30, 156, 220, 265, *268*, 273 ss., 283, 416*, 417*
Gandillac, M., 414*
Garin, E., 413*
Garrod, H. W., 412*
Gassendi, Pierre, 28, *252-53*, 273, 415*
Gebelin, P., 413*
Gemelli, A. 422*
Gentile, G., 413*, 416*
Gerson, Juan, 177 ss., 193, *195-99*, 405, 412*, 418*
Gertrudis, santa, 177
Gewirth, A., 411*
Geyer, B., 406*
Giacon, C., 408*, 420*, 421*
Giarratano, C., 414*
Gibelinos, 168
Gibson, R. W., 417*
Gierke, O. von, 418*
Gil, destinatario de un escrito de Nicolás de Autrecourt, 137
Gil de Roma, 21, 128, 149, 166, 227, 332
Gil de Viterbo, 327
Gilbert de la Porrée, 355
Gilbert, William, 155, 267, 289
Gilson, E., 41, 174, 175, 181, 360, 361, 397, 406*
Ginebra, 205, 248, 298, 308, 330
Giordano Bruno, *V.* Bruno, Giordano
Glorieux, P., 195 n.
Goddman, Adam, *V.* Adam Wodham
Gómez Arboleya, E., 421*
Görlitz, 259
Gough, J. W., 419*
Grabmann, M., 194, 407*, 421*
Graciano, 169
Gradi, R., 414*
Granada, 337
Grant, R., 417*
Graves, F. P., 414*
Greenberg, S., 416*
Gregorio XI, 176
Gregorio XIV, 244
Gregorio XVI, 191
Gregorio de Nisa, san, 177
Gregorio de Rímini, 127, 128, 366, 405
Gregorio de Valencia, 326
Grenoble, 252
Greville, Robert, 278
Grocio, Hugo, 297, *311-17*, 336, 362, 418* 420*
Groenendael, 192
Grosseteste, Roberto, 154, 155, 162
Groot, Gerardo, 178
Guarino de Verona, 204
Guelluy, R., 408*
Guterman, N., 415*

H

Hak, H., 413*
Halberstadt, 153
Hamann, A., 408*
Hardie, R. P., 414*
Harvey, William, 267
Haskins, C. H., 410*
Hauréau, B., 407*
Hawkins, D. J. B., 407*
Hearnshaw, F. J. C., 419*
Heath, D. D., 417*
Hegel, 236, 251, 261, 265, 360
Hegius, 205
Heidelberg, 148, 149, 205, 225
Heidingsfelder, G., 410*
Hellín, J., 421*
Helmont Van, *V.* Van Helmont
Heráclito, 389
Heráclito Póntico (Heráclides del Ponto), 160
Hermanos de la Vida Común, 178, 205, 225
Hermes Trismegisto, 207
Hermolao Barbaro, 215
Hervaeus Natalis, 21, 36, 38, 49, 50, 407*
Hervé Nédellec, *V.* Hervaeus Natalis
Heytesbury, William, 126, 148
Hilton, Walter, 177
Hipócrates, 267
Hirschberger, J., 407*
Hobbes, Thomas, 257, 265, 276, 296, 297, 333
Hochheim, 179
Hochstetter, E., 408*
Hoffmann, E., 414*
Hohenheim, Theophrastus Bombast von, *V.* Paracelso
Holkot, Robert, 125-27
Hönigswald, R., 413*, 416*
Hooker, Richard, 176, 278, 295, 305 ss., 333, 400, 418*
Hornstein, K. de, 412*
Hugo de San Víctor, 198, *V.* Victorinos
Hugolino de Orvieto, 25
Hugonotes, 299
Hugueny, E., 411*
Hume, David, 142, 143
Hurtado de Mendoza, Pedro, 330

Hus, Juan, 148, 149, 196 ss.
Husserl, E., 390
Huygens, Christian, 269, 271.

I

Inglaterra, 19, 205, 261, 278, 295, 305, 307
Ingolstadt, 210
Iserloh, E., 54 n.
Isidoro de Sevilla, 333
Italia, 26, 31, 149, 168, 172 ss., 205, 210, 223, 248, 296, 300-3
Iturrioz, J., 421*

J

Jacobi, F. H., 251
Jacobi, J., 415*
Jacobi, M., 414*
Jacobo I, rey de Inglaterra, 296, 331, 338, 379
Jacobo de Metz, *35-36*, 37, 38, 49, 407*
Jacobo Wimpfeling, 205
Jámblico, 206, 207
Jan von Schoonhoven, 193
Javelli, Crisóstomo, 322
Jeans, sir J. H., 417*
Jerónimo, san, 195
Jerónimo de Praga, 148, 197
Jesuitas, 31, 205, 284, 297, 322, 326-30, 332, 333, 337, 339, 419*, 420*, 421*
Joannes Dominici, 21
John Lutterell, 52
Jordano Nemorario, 155
Jorge de Trebisonda, 206, 215
Juan, san, apóstol, 207
Juan XXI, papa, *V.* Pedro Hispano
Juan XXII, papa, 21, 53, 54, 115, 116, 117-20, 167, 173, 179
Juan de Bassolis, 127
Juan de Buridan, *V.* Buridan, Juan de
Juan Capreolo, 21, 149, 322
Juan Crisóstomo, san, 313
Juan de la Cruz, san, 177
Juan Escoto Eriúgena, 231, 236, 394
Juan Fisher, san, 205
Juan Gerson, *V.* Gerson, Juan
Juan Hus, 148, 149, 196 ss.
Juan de Jandun, 167 ss., 175
Juan de Legnano, 334
Juan de Mirecourt, *129-36*, 137, 409*
Juan de Montreuil, 412*
Juan de Nápoles, 21, 49
Juan de París, 333
Juan de Ripa, 127
Juan de Rodington, 127
Juan de Santo Tomás, 149, 329, 420*
Juan de Salisbury, 203, 332
Justiniano, 387
Justo Lipsio, 28, 221

K

Kant, 219, 264, 403
Karrer, Otto, 183, 184, 411*
Kelsey, F. W., 418*
Kepler, Juan, 30, 155, *270-71*, 273, 416*
Kierkegaard, 360
Klibansky, R., 411*
Knolles, R., 418*
Knox, John, 298
Knox, T. F., 412*
Koch, J., 50, 407*, 415*
Koyré, A., 417*
Kraus, J., 407*
Kristeller, P. O., 411*, 413*, 414*

L

Lagarde, Georges de, 77, 168, 408*, 411*
Lamberto de Auxerre, 59
Lang, A., 409*
Lappe, J., 137, 409*
La Ramée, Pierre, *V.* Ramus, Petrus
Lavaud, B., 412*
Law, William, 261
Leibniz, G. W., 30, 213, 224, 227, 237, 243, 250, 251, 257, 273, 339, 360, 413*
Leipzig, 148
León XIII, 271
León Hebreo, 210, 412*
Leonardo da Vinci, 237, 267, 410*, 416*
Leopoldo de Babenberg, 120
Lessius, Leonardo, 327
Letrán, 215, 220
Leucipo, 388
Lever, Ralph, 278
Lilley, A. L., 421*
Limoux, 36
Linacre, Thomas, 205
Lipsio, Justo, 29, 221
Lisboa, 59, 327, 335
Lisieux, 154
Littlejohn, J. M., 420*
Locke, John, 275, 278, 296, 305, 333, 400
Lorenzo, duque de Urbino, 299
Lorenzo Valla, *212-13*, 214, 413*
Lovaina, 149, 327
Lugo, cardenal Juan de, 330
Luis XI, rey de Francia, 149
Luis IV de Baviera, emperador, 115, 119, 120, 122, 136, 167, 173
Lulio, Raimundo, 251
Lupton, J. H., 418*
Lutero, Martín, 30, 31, 205, 221, 270, 298, 299, 360
Lutterell, John, 52
Lychetus, Francisco, 327
Lyon, 330

M

Mac Intyre, J. L., 416*
Mac Murrich, J. P., 417*
Mahieu, L., 421*
Maier, A., 410*
Maignan, Em nuel, 330
Manderscheid, co von, 225
Manegold de Lautenbach, 332
Mantua, 216
Manuel Chrysoloras, 203
Maquiavelo, Nicolás, 30, 296, *299-304*, 417 ss.*
Marcia, Francisco de, 127
Marega, I. M., 419*
Mariana, Juan, 297, 332 ss.
Mario Nizolius, 213 ss., 413*
Marriott, W. K., 417*
Marsh, Peter, 49
Marsilio Ficino, 29, *206 ss.*, 215, 224, 338, 413*
Marsilio de Inghen, 149, 154, 157, 158, 410*
Marsilio de Padua, 20, 53, 120, *165-76*, 295, 411*
Martin, G., 409*
Mästlin, Michael, 270
Mastrius, Bartolomé, 330
Maurus, Sylvester, 330
Meaux, 36
Medici, Cosme de, 205, 206
Medina, Bartolomé, 326
Meinecke, F., 419*
Melanchton, Felipe, 31, 205, *221*, 270, 360, 413*
Melchor Cano, *V.* Cano, Melchor
Mennicken, P., 414*
Menut, A. D., 410*
Meyronnes, Francisco de, 127, 159, 160
Metz, 35, 36, 136
Michalski, C., 409*
Michel, A., *V.* Fritz, G.
Miguel de Cesena, 53, 115
Milanesi, G., 417*
Mill, J. S., 265, 294
Moisés, 180, 208
Molina, Luis de, 327, 328, 333, 334, 419-420*
Monnot, P., 421*
Montaigne, Miguel de, 28, *222*, 413*
Montesquieu, 308
Montpellier, 36, 223
Moody, E. A., 409*, 410*
Moog, W., *V.* Frischeisen-Köhler
Moreau, P., 414*
Morley, H., 418*
Moro, santo Tomás, *V.* Tomás Moro, santo
Mourin, L., 412*
Mugica, P., 421*
Munich, 53, 55
Mys, E., 420*

N

Napier, John, 272
Nápoles, 323, 330
Newton, sir Isaac, 268, *270-71*, 273-75
Nichol, J., 417*
Nicolás V, antipapa, 119
Nicolás de Autrecourt, 129, *136-48*, 150, 154, 409*
Nicolás de Cusa, *224-38*, 239, 246, 248-52, 254, 258, 260, 278, 414*
Nicolás Oresme, 25, 154, *158-61*, 162, 410*
Nicolás de París, 59
Nicolás de San Juan Bautista, 330
Nicolás de San Víctor, 50
Nietzsche, 300, 301
Nifo, Agustín, 149, 216, 220
Nizolius, Mario, 213 ss., 413*
Nola, 247

O

Ockham, Surrey, 52
Ockham, Guillermo de, 21, 25, 36, 39, 43 n., 48, 50, 51, *52-124*, 142, 149, 152 ss., 156, 157, 161, 167, 295, 332, 357, 366, 367, 371, 398, 399, 405, 408*, 409*
V. también ockhamista, movimiento
O'Donnell, J. R., 137, 409*
Olivi, Pedro Juan, 103, 156
Orden de Predicadores, *V.* Dominicos
Oresme, Nicolás, *V.* Nicolás Oresme
Osiander, Andreas, 269, 270
Oviedo, Francisco de, 330, 339
Owen, J., 414*
Oxford, 22, 48, 52, 55, 56, 126, 148, 248, 278, 409*

P

Pablo, san, 207
Pablo III, papa, 240, 270
Pablo de Venecia, 149
Padua, 149, 166, 167, 216, 220, 225, 268, 323
Padres de la Iglesia, 189, 194, 198 ss, 205
Paludanus, Petrus, 49
Paracelso, 252, *255-56*, 257-58, 260, 278, 415*, 416*
París, 14, 16, 25, 35, 39, 52, n., 127, 129, 136, 148, 149, 153, 154, 167, 179, 190, 195 252, 409*
Parménides, 389
Pascal, Blas, 197
Passerini, L., 417*

Patrizzi, Francesco, *244-45*, 415*
Pavía, 241, 323
Pedro, san, 47
Pedro de Abano, 167, 175
Pedro Aureoli, *39-48*, 49 ss., 54, 65, 98, 344, 405, 407*, 408*
Pedro de Auvergne, 35
Pedro de Candía, 127
Pedro Damián, san, 134
Pedro Hispano, *59-60*, 62, 125, 148, 150
Pedro Lombardo, 35, 39, 136, 150, 193, 327, 329
Peip, A., 416*
Pelster, F., 52 n., 408*
Penny, A. J., 416*
Peter Marsh, 49
Peterson, 414*
Petrarca, 203, 413*
Petrus de Palude, 49
Petrus Niger, 322
Petzelt, A., 414*
Picavet, F., 407*
Piccolomini, Aeneas Sylvius, 204 n.
Pico della Mirandola, Juan, *208-10*, 338, 412* 413*
Pico della Mirandola, Juan Francisco, 210, 413*
Pierre d'Ailly, 146, 195, 198, 371
Pierre d'Auriole, *V.* Pedro Aureoli
Pierre de Maricourt, 25, 154
Piny, Alejandro, 330
Pío II, papa, 204 n.
Pisa, 53, 268
Pitágoras, 210
Plaffert, F., 421*
Platón, 15, 28, 43, 57, 95, 159, 197, 206-12, 215, 232, 234, 284, 309, 322 *389 ss.*, 393
Plethon, Jorge Gemistos, 205 ss., 215
Plotino, 28, 182, 187, 207, 210, 393
Poiret, Pierre, 261
Pollet, V. M. I., 419*
Pomponazzi, Pedro, 28, *216-20*, 323, 412*, 413*, 414*
Poncius, Juan, 330
Poole, R. L., 407*
Pordage, John, 261
Porfirio, 323, 393, 419*
Porta, Simón, 220
Praga, 148
Previté-Orton, C. W., 174, 411*
Proclo, 180, 181, 189, 190, 199, 207
Pseudo Dionisio, *V.* Dionisio Aeropagita
Pufendorf, Samuel, 314
Puy, 36

Q

Quétif-Echard, 419*
Quintiliano, 204 n.

R

Raby, R., 412*
Ragusa, 308
Raimundo de Peñafort, san, 334
Ramistas, *V.* Ramus, Petrus
Ramus, Petrus, *214*, 221, 278, 413*, 414*
Randall, J. H., 413*, 414*
Reade, W, H. V., 402 n.
Recasens Siches, L., 421*
Reed, A. W., 418*
Reformadores protestantes, 31, 205, 298 ss.
Régnon, T. de, 420*
Regout, D., 421*
Rheticus, Georg Joachim, 270
Reinhold, Erasmo, 270
Reuchlin, Juan, 206, *210*, 278
Reynolds, B., 418*
Ricardo de San Víctor, 195, *V.* Victorinos
Richard Billingham, 126
Richard Rolle de Hampole, 177
Richard Swineshead, 125, 126
Richter, J. R., 416*
Ripa, Rafael, 326
Ritchie, D. G., 419*
Ritter, E., 410*
Rivière, E. M., 422*
Robert Holkot, 125-27
Roberto Belarmino, san, *V.* Belarmino, san Roberto
Roberto Grosseteste, 154, 162
Robertson, J. M., 417*
Rodez, 149
Rodolfo Agrícola, 205, 213
Roermond, 193
Roger Bacon, 25, 29, 154, 155, 179, 266
Roma, 117, 121, 205, 208, 210, 244, 247, 301, 302, 326, 337
Romeyer, B., 407*
Rommen, H., 422*
Rotta, P., 414*
Rousseau, J. J., 333
Ruggiero, G. de, 407*
Ruysbroeck, Juan, 177 ss., *192-93*, 104, 195, 197, 198, 405, 412*
Rychel, 193

S

Sabine, G. H., 419*
Saint-Martin, L. C. de, 261
Salamanca, 151, 326, 337
Salvio, A. de, 416*
Salzburgo, 255
Sánchez, Francisco, *223*, 413*
Sanderson, John, 278
Sarton, G., 411*
Satán, 256, 260
Saúl, rey de Israel, 333, 377

Savonarola, 210
Scharpff, F. A., 414*
Scheiner, Cristóbal, 271
Schelling, F. W., 236, 261
Schoonhoven, Jan van, 193
Schultz, R., 415*
Schwenckfeld, Kaspar von, 260
Scorraille, R. de, 422*
Scott, J. B., 420*
Sedgwick, W. T., 417*
Segovia, 337
Séneca, 77, 148, 258
Sfondrati, Celestino, 330
Sigerist, H. E., 416*
Sikes, J. O., 408*
Singer, D. W., 415*
Smith, G., 420*
Soares, Francisco, 330
Sócrates, 222, 258, 387, 389, 390
Solana, M., 420*
Sommervogel-De Backer, 419*
Soncinas, Barbus Paulus, 322
Sorbona, 136
Soto, Domingo, 31, 321, 326, 334, 372
Spedding, J., 417*
Spinoza, 30, 210, 244, 250 ss., 276, 333
Stegmüller, F., 130, 409*, 420*
Stevin, Simon, 267, 268
Stillman, J. M., 416*
Stimson, D., 417*
Streitcher, K., 420*
Strigel, 221
Strong, E. W., 417*
Strowski, F. 414*
Sturt, M., 417*
Suárez, Francisco, 31, 32, 328 ss., *337-86*, 405, *420 ss.*
Suiza 190
Swineshead, Richard, 125, 126
Sylvestris, Francisco de (Ferrariensis), 31, 321, 323

T

Tadeo de Parma, 149
Tales de Mileto, 389
Tauler, Juan, 177, *190*, 191, 194, 195, 411*, 412*
Taylor, F. S., 417*
Taylor, H. O., 413*
Teetaert, A., 408*
Telesio, Bernardino, 240, *243 ss.*, 246, 247, 415*
Temple, sir William, 278
Teodorico de Freiberg, 155, 180
Teodoro de Gaza, 215
Teofrasto, 215
Teresa de Jesús, santa, 177
Tertuliano, 393
Themistio, 215
Theón de Esmirma, 206
Théry, P., 411*
Thomas Bradwardine, 48, 127, 135
Thomson, N. H., 418*
Thorndike, L., 411*, 417*
Thoth, 207 n.
Todi, 225
Toledo, Francisco de, 31, 322, 326, 344
Tomás de Aquino, santo, 13, 14, 17, 19, 21, 22, 23, 24, 35, 36, 38, 39, 41, 48-51, 57, 58, 65, 66, 87, 97 n., 103, 106, 108, 112, 122, 128, 129, 134, 149, 165, 170 ss., 180, 183, 184, 189, 191, 193, 203, 206, 209, 215, 305, 307, 313, 314, 322, 323, 325, 326, 329, 332, 340, 341, 348, 357, 358, 360, 363, 366 ss., 372, 373, 374, 375, 379, 395-98, 400, 401, 407*, 421*
Tomás de Estrasburgo, 128
Tomás de Kempis, 178
Tomás Moro, santo, 31, 205, *304 ss.*, 309, 418*
Tomás de Vío, cardenal Cayetano, *V.* Cayetano
Torre, A. della, 413*
Toulouse, 39, 149, 220, 223, 307, 330
Trento, 321, 322
Trinkaus, C. E., 413*
Troilo, E., 416*
Tübingen, 150, 210
Tycho Brahe, 252, 270, 272, 416*
Tyler, H. W., *V.* Sedgwick, W. T.

U

Ueberweg, 406*; *V.* Frischeisen-Köhler; Geyer
Ulm, 190
Ulrico de Estrasburgo, 193, 194

V

Valla, Lorenzo, *212-13*, 214, 412*, 413*
Valladolid, 337
Van Helmont, Francisco Mercurio, 257, 415*
Van Helmont, Juan Bautista, 257, 415*
Vanini, Lucilio, 220
Vansteenberghe, E., 415*, 420*
Vázquez, Gabriel, 321, 326, 365
Venecia, 149, 248
Verdún, 136
Vernias, Nicoletto, 216
Vesalio, Andreas, 267
Vetter, F., 411*
Vico, J. B., 360
Victorinos, 177, 184, 189, 190, 194
Viena, 148, 153
Vienne, 44, 45, 103
Vignaux, P., 407*, 409*
Villalpando, Gaspar Cardillo de, 327

Villari, P., 419*
Villey, P., 413*
Vinci, Leonardo da, 237, 267, 410*, 416*
Visconti, Mateo, 168, 173
Vitoria, Francisco de, 317, 321, 326, 333, *334*, 336, 420*
Vittorino da Feltre, 204
Vives, Luis, 213, 334, 413*
Volpe, G. della, 412*
Vreeland, H., 419*

W

Waddington, C., 414*
Walker, L., 418*
Walter Burleigh, 61
Walter Hilton, 177
Wautier d'Aygalliers, A., 412*
Weigel, Valentín *257-58*, 260, 415*
Weimar, 221
Weinberg, J. R., 142, 409*
Werner, K., 422*
Wessely, J. E., 416*
Whitehead, A. N., 417*
Whyte, A., 416*
William, cardenal Curti, 136, 145
William Heytesbury, 126, 148
William de Shyreswood, 59
William de Waynflete, 205
Wilson, Thomas, 278
Wimpfeling, Jacobo, 205
Winchester, 205
Witelo, 155
Wittenberg, 150, 205, 270
Wodham, *V.* Adam Wodham
Wolf, A. A., 417*
Wolff, Christian, 339, 360
Woodward, W. H., 413*
Wulf, M. de, 175, 181, 224, 406*
Wycliffe, John, 148, 149

Z

Zabarella, Jacobo, 220
Zammit, P. M., 419*
Zaragoza, 35
Zaragüeta, J., 422*
Zimara, Marco Antonio, 216
Zuidema, S. U., 409*

INDICE DE MATERIAS

Las referencias principales se han compuesto con cifras en cursiva. Las cifras seguidas de asterisco remiten a los apéndices o a notas bibliográficas.

A

absolutismo papal y Ockham, 115, 119-20, 122 ss.
político, 121-22, *295 ss.*, 301-2
real, 296-97, 300, 309, *V.* tiranía
Absoluto, el, 236
absolutos y relaciones, Ockham, 75 ss., 99; *además* 35-36, 353-54
abstracción, Ockham, 71-72, 85, 91; *además* 42-43, 213, 286, 288, 340-42
accidentes, 35 ss., 45, 76-77, 80, 135-36, 139-40, 157, 339, 351, 354
aceleración, ley de la, 268
acosmismo, 231
acto, 230; puro, 345, 348; limitación del, 350, 358-59
acto "creditivo", 72-73
admiración, 388
adulterio, 109
afectos, 213, 243, 288
agnosticismo, Ockham, 22, 24, 77, 86-87, 89, 92-93, 112; *además* 126-27, 128-29, 131 ss., 142-44, 179, 285
agustinismo, 37 ss., 65, 198
alegría, 243, 256
alemán, idioma, 178
alma, 43-44, 254, 339, 391
transmigración del, 242, 257
del mundo, *V.* mundo, alma del
alma humana, Pedro Aureoli, 43-46; *además* 37, 81, 87, 142, 145, 213, 216, 253, 283
creación milagrosa del, 16
almas separadas, 145, 352
esencia, ápice del, 187, 190 ss., 193, 194, 199
forma del cuerpo, *V.* alma y cuerpo
espiritual, Ockham, 22, 88, 101-2, 104; *además* 23, 46, 142, 216-17
lo increado en el alma, 188
inmaterial, 42, 101
inmortal, *V.* inmortalidad del alma
intelectual, 101-6
negación de la unicidad, 49, 102-5
relación a Dios, 177, 179, 187 ss., 197, 199; *V.* Dios, unión con; hombres, relación con Dios
scintilla animae, 187, 190 ss., 194, 255, 258
sensitiva, 102 ss., 283
simple, 104, 187
alma y cuerpo, 242, 257 ss.
alma como forma del cuerpo, Pedro Aureoli, *43-45;* Ockham, *101-4; además,* 216 ss., 220, 224
y modos, 352
sensitiva, 102-5, 106
alma separable del cuerpo, 154
alma inseparable del cuerpo, 216 ss.
alquimia, 207 n., 241, 256 ss., 261, 279
alteración, *V.* cambio accidental
amor, 210, 243, 246, 247, 279, 373, 412*, 413*
amor de Dios, 109, 187, 188, 191 ss., 199, 207, 210, 246, 247
análisis, 22, 64, 264, 356, 390, 396, 398-99
analogía, Cayetano, *323 ss.*, 419*; Ockham, 85, 86; Suárez, 340, 342, *344-45*, 347 ss., 351, 356, 421*; *además* 48, 246-47
de atribución, 324, 344-45, 351
de desigualdad, 323
de proporcionalidad, 324, 344-45, 351
anarquía, 222, 226, 300
anatomía, 267, 417*
ángeles, 40, 194, 209, 217, 281, 350
anima motrix en el Sol, 271
anima mundi, *V.* alma del mundo; mundo
animales, 217, 242, 311-12
simples máquinas, 276
animismo, 242
aniquilación, 63, 73-74
annitas, 182
antinomia, 183
antipatía, 240, 241, 247, 254

antropología, 283, 308
antropomorfismo, 76, 93, 288
apariencia, 40, 41, 141, 143, 288
"salvar las apariencias", 157, 160, 162, 265-66, 269, 283
apetito sensitivo, 103, 107, 108
apologética, 24 ss., 59, 129
aprehensión, simple, 70
arbitraje, 316, 317
del papa entre los soberanos cristianos, 383-84
archeus, 255 ss.
arco iris, 155
argumento
aplicado rectamente, 316
dialéctico, 126
argumentos probables, 22, 23, 59, 60, 126, 133, 141, 144, 145, 151
aristocracia, 302
aristotelismo
adhesión servil al, 15, 17, 152, 160, 213, 220, 263, 265, 395 ss.
comentarios a, 216, 322-23, 325 ss., 329-30, 339, 409-10*, 419*
y Alejandro de Afrodisia, 28, 149, 216
de los averroístas, 15 ss., 28, 149, 175, 215, 216, 395
y cristianismo, 15, 16, 395-96
descubrimiento de las obras de Aristóteles, 15, *394-97*, 401
ética, 110 ss.
física, 14, 26, 145, 156-57, 163, 220, 233, 242, 263, 266, 268, 271, 345, 396, 401, 409-10*
y filosofía medieval, 14-18, *394-97*
lógica, 42, 46, 66, 98, 155, 212, 215, 289
lógica aristotélica, Ockham, 22, 55, 59, 60, 66 ss.; humanistas del Renacimiento, 28, 210, 214-15; *además* 203, 278, 286, 397
metafísica, 18, 39, 43, 66, 77, 80, 81, 83, 87, 142, 145, 206, 210, 233-34, 278, 341, 359, 391-92, 396, 409*
y Ockham, 22, 51, 54-55, 66-67, 75, 80, 83, 87, 95, 98, 101, 104, 110, 111-12, 152-53
oposición al, 27, 28, 87, 145, 146, 149, 152-53, 198, 203, 206, 208, 209-10, 212, 215, 221, 244, 252, 279, 284, 286, 289, 395, 413*
psicología, 16, 28, 43, 70, 142, 180, 210, 216-17, 240, 275, 325, 419*
Renacimiento aristotélico, 27-28, 206, 207-208, 209, *212-23*, 413-14*
teología, 15, 16, 18, 49, *393-98*
teología natural, 55, 87, 95, 97, 161, 358-59, 392
teoría política, 20, 147, 168 ss., 172, 175, 303, 308, 313
Tomás de Aquino y, 15, 20, 357 ss., *395-98*
escolasticismo y, 215, 321, 340
V., 25, 209, 215, 220-21, 253, 314, 338, 387-88, 409*
aritmética, 232, 282
Artes, Escuela o Facultad de, 23, 59, 148, 395
asentimiento, *V.* juicio
asimilación
del alimento, 282
intelectual, 40
asociación psicológica, 213
asociaciones humanas, *V.* contrato social; sociedad
astrología, 207 n., 209, 219, 241, 242, 255-256, 261, 310
astronomía
copernicana, 160, 220, 250-51, 261, 269-270, 271-72, 274, 283, 416-17*
geocéntrica y heliocéntrica, 159 ss., 233, 265-66, 269-72, 283
ptolemaica, 263, 269-70, 271
V. 157, 159, 162-63, 233, 237, 240, 250-51, 252, 268-72, 275, 283, 388, 396, 416*
ateísmo, 207, 220, 305, 415*
atomismo, 145, 240, 253, 273, 285, 330, 388
átomo, 145, 250, 253, 273-74, 290
atracción
de los cuerpos, 160, 240
de las mónadas, 257
V. gravedad
atributos, *V.* propiedades
del ser, *V.* ser
aura vitalis, 257
autoconservación, 117, 243, 247
autodefensa, 316, 378
autoridad, recurso a la, 36, 105, 397
autoridad internacional, 316, 334, 335
espiritual, *V.* jurisdicción, espiritual resistencia a la, *V.* resistencia al soberano
autoridad política, Grocio, 315; Ockham, 115, *119-21;* Suárez, *374-79; además* 173, 308, 309
del papa, *V.* papado, jurisdicción política
emperador, no detenta el poder supremo, 377-78
limitación de la, 296 ss., 315
origen de la, 421*
no viene directamente de Dios, *V.* derecho divino de los reyes
en última instancia proviene de Dios, 165, 331, 376
el pueblo como origen directo, 172, 226, 306, 311, 314-15, 331, 332, 336, 375-76
no proviene del papa, 120-21, 165, 331, 383

V. contrato social
averroísmo, 28, 150, 174 ss., 215, 216, 242, 325, 396
averroístas latinos, 15 ss., 395
y aristotelismo integral, 175, 395
axiomas, 283, 285-86, 291

B

Bacon, Francis
De augmentis scientiarum, 280-85
Nova Atlantis, 292
Novum Organum, 285-92
beatitud, *V.* felicidad
belleza, 207-8, 210, 253, 279, 346
Biblia, *V.* Escrituras Sagradas
bibliotecas, 203
bien (bondad), 90, 91, 144, 256, 260, 279, 283, 284, 324, 342-43, 390
bien común, 283, 302, 305, 306, 311, 363, 365, 374, 375, 379
Dios como Bien absoluto, *V.* Dios, naturaleza de: bien
bien moral, 366-69, 371
temporal y espiritual, 165, 383
tendencia a difundirse, 197
bienes de la Iglesia, 173
bienes temporales, *V.* propiedad; propiedad privada
binomio, teorema del, 273
biología, 264 ss.
blas, 257
botánica, 220

C

caída del hombre, 116, 117, 221, 257
cálculo, 273
calor, 78, 140, 141, 159, 160, 241, 242, 273, 290 ss.
calvinismo, 252, 298 ss., 307, 311
cambio, 80, 81, 145, 273, 391, 397
accidental, 80, 145, 290, 351
cuantitativo, 80
substancial, 144-45, 290, 352
cantidad, 245, 282, *352-53*
cartesianismo, 330
castigo
eterno, *V.* infierno
después de la muerte, *V.* sanción moral
categorías, 37, 83, 157, 214, 353
catolicismo, 145, 194, 222, 224, 235, 251, 258, 296-99, 307, 311, 400; *V.* Iglesia católica
causa
ejemplar, 77, 339, 391, 392
final, 30, 144, 163-64, 275, 282, 284-85, 288, 339, 391
formal, 282, 289, 339, 392
material, 282, 339, 387
primera, 89, 183, 249, 285; *V.* Dios, naturaleza de; causa primera eficiente
secundaria, 71-72, 99
causae subordinatae per se y per accidens, 346
causalidad, 25, 37, 128, 140-43, 148, 155, 209, 242, 273, 274, 289, 290, 339
causalidad eficiente, Ockham, *77-80,* 87 ss., 99; *además* 30, 143, 163, 282, 285, 290, 339, 387, 391
principio de, 96, 126
su incertidumbre, 128, 133, 140
no es proposición analítica, 126, 133
prueba de Dios como causa eficiente, *V.* Dios, existencia de
serie infinita de causas, 87 ss., 131, 345-46
como sucesión, 79, 99, 141
ceguera, 135, 355, 356
Centiloquium theologicum, 54, 87
centro de gravedad, distinto del centro del volumen de un cuerpo, 158
cerebro, 243
certeza, 60, 73, 130-34, 137-41, 148, 154, 161-62
en la intuición, 70-74, 138-39, 148
en cuestiones morales, 315
restringida a las proposiciones analíticas, 126, 128, 130, 138, 150
cielo
astral, 209, 220, 232, 242, 345
del justo, *V.* paraíso
ciencia, Fr. Bacon, 281, 289, 292, 293; Ockham *66-67,* 68, 69, 93; *además* 154-155, 214, 399
ciencia experimental
autonomía de la, 29, 163-64, 220, 264, 399
c. árabe, 25, 155, 401
c. griega, 25, 155, 388 ss., 401
c. medieval, 152, 154, 263, 397, 410*
c. newtoniana, 30, 274
c. y filosofía, 294
ockhamismo y c., *V.* ockhamismo
c. del Renacimiento, 25, 26, 30, 154, 161, 237, 240-44, 252, 263-77, 388, 399, 400, 401, 416-17*
y teología, 159-60, 164, 239, 255, 265, 272, 274, 401-3
V. 25, 43, 77 ss., 152-64, 223, 254 ss., 266-69, 279-80, 286, 292-93, *399-403,* 406*, 410*, 416*, 417*
V. además descubrimiento científico; método científico
cisma de Occidente, 20, 123, 176, 196, 226
cismáticos, 383
ciudades-estado, 168, 172, 174, 308
civilización, 241, 265, 374
claridad y materias ligeras, 156, 267

clase lógica, 128, 213
clero secular y nominalismo, 127
codicia, 304, 316
coerción, 170, 175, 375
V. sanción legal
cognición, V. conocimiento
coincidencia de los opuestos, 225 ss., 235, 236, 249
en Dios, 227, 236, 279
color, 138-40, 180, 273
complexum, 62
composición, 349, 352
comprehensio según Nizolius, 213, 214
comunidad, V. sociedad
comunismo, 245, 309
concepto, V. idea
conceptualismo, Ockham, 63-66; *además*, 38, 41, 50, 125, 128, 162, 407*
conciencia, 110-13
conciencia errónea, 110, 111
concilio
de Basilea, 225-26
de Constanza, 148, 196, 226
de Florencia, 206, 225
general, 133, 173-74, 226, 419*
V de Letrán, 215, 220
movimiento conciliar, 123, 225 ss., 295
de Trento, 321-22
de Vienne, 44-45, 103
concurso divino, 108, 163, 328, 359
condenación, V. infierno
confiscación, 371
Congregatio de auxiliis, 329
congruismo, 328
conocimiento, Juan de Mirecourt, 130-33; Nicolás de Autrecourt, 137-42, 145; Pedro Aureoli, 40-43; Ockham, 67-74; 77-78, 81; *además*, 37, 194, 212, 214, 217 ss., 223, 246 ss., 254, 285, 399, 403
abstractivo, 71, 72
a priori, V. ideas innatas
de sí mismo V. Conocimiento de sí
empírico, 140, 153, 275; V. experiencia
factual, 138, 152, 214, 266, 275, 286-87, 403
inmediato, V. intuición
innato, V. ideas innatas
intuitivo, V. intuición
probable, V. argumentos probables
sensible, V. Conocimiento sensible
teoría del conocimiento, 55, 210, 252, 421*; V. epistemología
valor práctico, 279
conocimiento de sí, 131, 139, 194, 217, 222, 246, 253; V. introspección
conocimiento sensible, 42, 70 ss., 102, 131 ss., 138, 140-41, 210, 216-17, 218, 223, 229, 243-47, 253, 286
consecuencias, teoría de las, 60
en ausencia del objeto real, V. intuición
en ausencia del objeto real
relatividad del, 222
consejos de perfección, 262, 368
consenso de los hombres, como fundamento de la ley humana positiva, 306
conservación, 76, 88, 89, 108, 163, 183
contemplación, 244, 292, 340
contingencia, Ockham, 58, 68, 74, 88, 97, 98, 99, 108; Suárez, 350, 358
contracción
del concepto de ser, 342
física y metafísica, 350
Nicolás de Cusa, 231-32, 234-35
contradicción, principio de, 74, 126 ss., 130-133, 134, 137-40, 229
contrarios, V. opuestos
Contrarreforma, 205, 322, 407*
contrato
entre Estados, 316
del pueblo con el gobernante, 298, 310, 332
santidad del, 311, 316
contrato social, 172, 297, 310 ss., 419*
como origen de la sociedad, 306, 307, 310, 331-32, 375 ss.
del pueblo con el gobernante, 298, 306, 310, 331-32, 375 ss.
corporación, 306, 310, V. sociedad
corpus coeleste, V. cuerpos celestes
corrupción y generación, 145, 290, 352
cosmología, V. naturaleza, filosofía de la
cosmos, V. mundo
costumbre, 115, 122, 308, 316, 335, 373, 380, 381 ss.
creación, Ockham, 57, 58, 90, 93, 94, 95, 108; *además*, 182, 185-86, 248, 258, 358, 392, 397
libertad de la, 57, 58, 191, 196-97, 242
para la eternidad, 185 ss., 191, 232
propósito de la, 208
del mundo, 15, 29, 401; V. Dios, naturaleza de: Creador
creacionismo (origen del alma), 101
credo ut intelligam, 194, 401
creencia, V. fe
criaturas, Ockham, 58, 76 ss., 85-86, 94 ss., 108; *además*, 179, 182-85, 187, 191, 198, 227, 228, 229-32, 234, 258, 311, 344, 354-55, 358, 364, 400.
en Dios y fuera de Dios, 192, 196, 234, 256, 258, 259-60
infinitas en número, 95
V. ser finito, mundo, y Dios
crimen, 304
cristiandad, unidad de la, 226, 316; V. unidad
cristianismo, 28, 56, 111, 114, 129, 145, 192, 194, 204, 206, 208 ss., 211, 212, 219, 221, 222, 225, 238, 239, 244, 251,

253, 300, 307, 334, 393-96, 398-402, 415*
criticismo en filosofía, 18, 22, 51, 55, 146 ss., 150, 357, 397, 398, 403, 409*
cuadrado inverso, ley del, 270
cualidades secundarias, 273
cuerpo, 242, 245, 276, 290
  astral, 255, 258
  humano, 258, 283; *V.* alma y cuerpo
  movimiento de los cuerpos, 80, 163, 274
  transformación de los cuerpos, 290
cuerpos celestes, 46, 88, 209, 242, 257, 310
  influencia de los, *V.* astrología
  movimiento de los, 157, 163, 233, 391
cultura, 265, 279, 374, 402

D

De auxiliis, controversia en torno al, 327-29
De legibus, 338, 360, *362-82*
Decálogo, 369, 370, 371
decepción
  causada por el "genio maligno", 132
  por Dios, *V.* milagro, conocimiento milagroso de un objeto no existente
deducción, 213, 214, 253, 266, 274 ss., 287, 291, 293, 314
defensa propia, *V.* autodefensa
definición, 223
deformidad, causada por Dios, 135
deísmo, 275
demérito, 134
demiurgo, 391, 392
democracia, 226, 297, 299
demostración, 23, 60, 67 ss., 90, 133, 136, 223, 286, 289, 397
dependencia, *V.* contingencia; criaturas
Derecho canónico, 168-69, 173, 379, 382
derecho divino de los reyes, 296 ss., 307, 331, 338, 379
Derecho internacional, 32, 334, 420*
derechos, renuncia a ciertos, 117
derechos naturales, Ockham, 112, 116-19, 122; *además*, 296 ss., 419*
descubrimiento científico, 26, 152-55, 256, 267 ss., 273, 279, 289, 291, 292
  lógica del, 214
deseo
  natural, 46, 219
  sensitivo, 103
despotismo, 226, 296, 302, 307; *V.* tiranía
determinismo, 209
  teológico, 127, 135
dialéctica, 59, 212, 215, 289, 390, 396, 397, 398, 413*
  argumento dialéctico, 126
diferencia, 342 ss., 354
  síntesis de diferencias, *V.* coincidencia de opuestos
dinámica, 158
  celestial, 157, 163
dinero, 304
Dios
  actúa a través de las causas segundas, 71-72, 99, 141
  en Aristóteles, 391-92
  causa la intuición de objetos no existentes, 71 ss., 132-33, 138
  coincidencia de opuestos, 227, 236, 279
  definición de, 229-30
  fin de todas las cosas, 106, 163, 187, 258, 391
  inmanente, 184, 187, 230, 248, 250
  como luz, 244
  manifestado en la naturaleza (Nicolás de Cusa), 234, 236 ss.
  objeto de la metafísica, 83
  como el Uno, 207-8, 259
  en Platón, 391
  no sujeto a la ley, 364, 367
  no sujeto a obligación, 108 ss.
  relación a las criaturas (Eckhart), *182-185; además*, 76, 94-95, 191, 231-32, 234, 354, 355; *V.* semejanza
  y pecado, *V.* Dios y pecado
  trascendente, 184, 187, 227, 228, 230, 248, 250
  unión con, 178, 187 ss., 191-93, 195, 235, 244, 258
  ira de, 260
Dios, existencia de, Ockham, 84, 85, *86-90*, 92; Suárez, 339, *345 ss.*, 421; *además*, 222, 248-49, 398, 402
  conocida por fe, 24, 89, 102-3, 126, 128, 179
  conocida a través de las criaturas, 207, 246, 253, 256, 281
  probable, 23, 84, 153, 178, 222, 347, 421*
  no probable, 23, 77, 90, 126, 131 ss., 142, 143, 398-99
  argumentos probables, 89, 132-33, 144, 347
  prueba por el movimiento, 87, 345, 358
    causalidad eficiente, 88, 143
    finalidad y orden, 87, 144, 346
    grados del ser, 143
  prueba *a priori*, 346-47
Dios, naturaleza de
  conocimiento de la, Nicolás de Cusa, *227-230*, 236; Ockham, 22, 69, 84-85, 86, *89-93*; Suárez, 339, *346-48; además*, 194, 208, 221, 324-25
    negación o limitación de su conocimiento de (Ockham), 22, 89-93, 96-98, 99; *además*, 127, 179
    docta ignorantia, 228-30, 236, 414*
    conocimiento místico, experimental, 199
    conocimiento negativo, *V. via negativa*
    conocimiento no intuitivo, 84, 86, 91,

acto, acto puro, 231, 345, 348
bondad, 88, 90-91, 144, 187, 191, 197, 207, 258, 260, 324
causa eficiente primera, 88, 142-43, 163, 183, 230, 231, 285, 324, 328
como *esse* e *intelligere,* 180-82, 187
conservador, 71, 108, 230, V. conservación
creador, 90, 95-96, 108, 180, 182, 185-186, 197, 246, 248, 347, 354
Dios se hace personal en y mediante la creación, 258
distinción entre sus atributos, 91, 93, 180-181
esencia, 91-94, 97-98, 105-6, 180 ss
esencia y existencia idénticas, 182, 227
eternidad, 48, 90, 97 n., 185-86, 220, 230, 232-33, 258, 348
fin último, 106, 163, 187, 258, 391
incomprensibilidad, 194, 227, 230, 248, 259, 348, V. *docta ignorantia*
infinitud, 89, 90, 127, 161, 227-30, 247, 249, 253, 348
no probable, 90, 127
inmutabilidad, 348
inteligencia, 47-48, 57, 93, 94-98, 180-182, 187, 258, 259, 328, 348
libertad, Ockham, 55, 56 ss., 73, 100, 108-109, 111 ss.; *además,* 191, 196-97, 232, 348
omnipotencia, Ockham, 55, 56 ss., 73, 74, 95, *99-100,* 108-9, 111, 112, 119, 150, 151; *además,* 127, 134, 230, 348
conocida sólo por medio de la fe, 73, 90, 119
y voluntad libre del hombre, 212-13
omnipresencia, 231, 274, 348
omnisciencia, 97, 98, 223
presciencia, Ockham, *97-98;* Pedro Aureoli, *47-48; además,* 327 ss., 348, 408*
primer motor, 163, 220, 328, 358, 391
providencia, 57, 135, 215, 220, 305, 327
sabiduría, 279
ser necesario, 344, 346-47, 364
simplicidad, 196, 231, 348
unicidad, 88 ss., 126, 154, 161, 346-47
unidad, 181, 207, 228, 234, 348
voluntad, 93, 95, 99, 127, 135, 259, 348
y pecado del hombre, V. pecado
y ley moral, V. ley natural, voluntad de Dios
disposición, V. hábito
Disputationes metaphysicae, 329, *337-57,* 358, 360, 420 ss.
distinción, 183, 188, 249, 256, 258, 338, 339, 413*
distinctio formalis a parte rei, distinción formal objetiva, 38, 58, 64, 75, 91, 104, 343
distinción real, 75, 103, 104
divorcio, poder del emperador para efectuarlo, 167
doble verdad, teorías de la, 16, 28, 146, 252
docta ignorantia, 228-30, 236, 414*
doctorado, 52, 149
duración, 232, 233; V. tiempo, eternidad

E

eclecticismo, 27, 245, 252
Suárez, 357 ss.
eclipse, 233
economía, principio de, Ockham, 66, 75, 80 ss., 94, 95, 102, 104, 105; *además,* 39, 51, 162
educación, 29, 31, 178, 204, 222, 304, 322, 413*, 414*
egoísmo, 297, 301, 311, 376
ejemplar, V. causa ejemplar; ejemplarismo
elementos de la materia, 156, 157, 242, 256, 260
transmutación de los, 256, 290
elipse, 270, 274
emanación, 231, 246, 248
de las Personas divinas, 182, 185
embajadores, 334, 385
emoción, 243-44
emperador bizantino, 165
emperador sacro-romano
y Concilio general, 174
y papado, 19, 20, 53, 115, 119-20, 122, 165-66, 173
jurisdicción universal del, 121, 377
V. Imperio Sacro-Romano
empirismo, Ockham, 56, 68, 71, 74, 77, 78 ss., 81, 125, 152; *además,* 43, 127, 152, 214, 215, 253, 261, 275, 289, 294
Encarnación, 326, 392
energía, 164, 275
enfermedad, 255
ens rationis, Suárez, 339, 343, 355 ss.; *además,* 43
entendimiento, Ockham, 62, 64 ss., 70, 101, 104-5; *además,* 37, 40-43, 45-46, 135, 141, 142, 180, 199, 215-16, 220, 240
activo, 105, 220
semejanza con Dios, 187-88
único para todos los hombres, 15-16, 215-216, 325, 396
objeto primario del, 86
y razón, 229
dependiente de los sentidos, 71, 216 ss., 243, 253
entendimiento universal, Bruno, 249, 251
acción sobre la voluntad, 107

igual a la voluntad, 38
epiciclos, 269 ss.
epicureísmo, 28, 212, 252, 253, 393
epifenomenalismo, 217
epistemología, 55, 153, 293, 396, 422*; *V.* conocimiento, teoría del
epoche, 390
equivocación, 86, 324, 325, 344
erastianismo, 169, 174, 299
error, 132, 133, 287 ss.
miedo al, 130
escepticismo, 27, 28, 87, 93, 126, 133, 138, 139, 151, 199, 204, 207, 222 ss., 246, 409*, 414*
esclavitud, 304, 334, 373-75
esclavos, tráfico de, 335
escolasticismo (Escolástica)
y ciencia, 330
neoescolasticismo, 360
oposición al, 30, 31, 212, 214 ss., 221, 244, 252
posrenacentista, 278, 339, 360
renacentista, 31, 240, 278, *321-86,* 418-422*
resurgimiento del, 31, 321, 322
teología escolástica, 196, 198, 337, 402
V. además, 54, 151, 194, 206, 209, 286, 292, 317, 400, 402, 406-7*, 409-10*
escotismo, 21, 49, 103, 104, 127, 193, 325, 330, 341, 343
escotistas presbiterianos, 299
Escrituras Sagradas, 48, 108, 145, 159, 160, 168 ss., 173, 174, 189, 198 ss., 205, 246, 260, 271-72, 324, 372
esencia, 58, 273, 342
y existencia, Suárez, *348-51,* 352, 358, 360; *además,* 84, 182, 194, 227, 397, 407*, 420*
en Dios, 182, 227
conocimiento de la, 43, 210, 218
esencia, naturaleza y *suppositum,* 351-52
y relación, 38
esferas celestes, 157
espacio, 233, 243, 240-45, 247, 250, 253, 275
espadas, las dos, 122, 165
especie cognoscitiva, 37, 40-41, 51, 66, 240
especies (clases), 42, 58, 65, 233-34
naturaleza específica; *V.* naturaleza (como esencia)
espíritu, 71, 142, 243, 253, 283, 285, 359
distinto del alma, 193, 244
"espíritus animales", 243, 287
"espíritus corpóreos", 282
V. alma
espíritu laico, *V.* secularismo
esse
apparens, 40 ss.
existens et reale, 41
intentionale, 41, 42
e *intelligere* en Dios, 180-83, 187
Estado, Marsilio de Padua, 166, 168-70, 171-175; Suárez, 371, *374-77,* 383; *además,* 14, 20, 165, 166, 206, 296, 297, 301-12, 314, 315, 331, 414*, 419*, 421-422*
autoridad en el E., *V.* autoridad política
e Iglesia, *V.* Iglesia y Estado; papado y Estados
E. laico autónomo, 168 ss., 171-75, 383
E. nacional, *V.* Estados nacionales
institución natural, 374-75
sumisión al E., Lutero, 298, 299
Estados nacionales, 14, 20, 31, 123, 166, 226, 297, 333-34
y comunidad universal, 335, 373
Estados pontificios, 383
estática, 416*
estética, 215
estilo literario, 203, 212, 323, 329
estoicismo, 27, 28, 212, 221, 222, 243, 393
estrellas, 209, 388
intuición de las, 71-74
movimiento de las, 161
eternidad, 95, 97 n., 185 ss., 232, 233
del mundo; *V.* mundo
ética, Ockham, 24, 107, *108-14,* 366; sus dos teorías morales, 24, 111 ss.; *además,* 134 ss., 147, 150, 221, 253, 264, 283, 300 ss., 363, 367, 390, 393, 406*
V. ley natural
eucaristía, 352-53
evidencia, Juan de Mirecourt, 130-34; Nicolás de Autrecourt, 138, 139, 141, 146, 148; *además,* 70, 72, 73, 253
indudable, 133
natural, 130-33, 146
evidentia naturalis y *potissima,* 130-33, 146
evolución, 265, 388
exclusión, método de, 78
excomunión, 383
existencia, Ockham, 84, 108; Suárez, 342, 350, 358, 359, 360; *además,* 138, 141, 142, 181, 244
conocimiento de la, *V.* existente
conocimiento de la coexistencia, 141
y esencia, *V.* esencia
filosofía de la, 358, 360, 397
y *subsistentia,* 352
término de la, 145
V. esse
existencia de una cosa inferida de la existencia de otra
imposible, Nicolás de Autrecourt, 139-43, 148, 151; *además,* 23, 161
posible, Buridan, 153
existencialismo, 360
existente, 84, 96, 343
conocimiento del, 67, 69 ss., 73 ss., 81, 84, 96, 343

conocimiento de existentes individuales, V. singulares, conocimiento de
experiencia, Ockham, 43 n., 67 ss., 78, 80, 81, 87, 103, 104, 106, 107; *además,* 43, 130-33, 138, 141, 152-54, 161, 179, 210, 240, 243 ss., 255, 286, 289, 291, 330, 392
mística, 179, 188 ss., 202
religiosa, 179, 260
sensible, V. conocimiento sensible
experimento, 25, 26, 162, 179, 255, 256, 266-69, 275, 288, 289, 292, 293, 330
explicación, 155-58, 160, 162, 266, 267, 269, 276, 389, 391
extensión física, 245, 276, 353

F

facultades, 102, 142, 281
no realmente distintas, 104-5
fantasma, 64, 194, 217
falsedad, 42, 338
familia, 304, 308 ss., 374
fe
superior al conocimiento natural, 44, 89, 93, 106
acto de, 129
buena fe, 299, 313, 316
y razón, V. razón y fe
V. *además,* 27, 99, 102, 130, 135, 136, 138, 148, 151, 173, 179, 196 ss., 213, 284, 307, 408*
federación, 226, 311
felicidad, 212, 244, 253, 255, 413*
eterna, 235
intención de la filosofía, 210
libremente querida, 106
fenomenalismo, 29, 142-43
fenómeno, V. apariencia
fenomenología, 390
feudalismo, 296
fideísmo, 87, 222
filosofía
ancilla theologiae, 18, 358, 397
camino de salvación, 178, 392 ss.
y ciencia, 29 ss., 162, 240 ss., 255, 263 ss., 273, *274-77,* 292-93, 330, 388 ss., 399-403, 410, 417*; V. ockhamismo y ciencia
cursos de, 329, 339
división de la, 231, 340
esencial, 358 ss.
de la existencia, 358, 360, 397
escuelas y sistemas de, 21, 27, 178, 289, 394-95
de la historia, 303, 310
matemáticas y, 276
primera, 281, 285, 338, 340
y teología, Fr. Bacon, 281, 284 ss., 289; Gerson, 196-97, 199; Ockham, 56, 57, 73-74, 79-80, 89, 93; síntesis de, 13-19, 23 ss., 57, 358, 395, 396, 398; separación, 16-19, 22, 23, 24, 28, 56, 57, 89, 128, 129, 174, 239, 250, 256, 395, 399; *además,* 29, 31, 221, 322, 326, 329, 337, 352, 394, 400, 402, 407*, 408*
filosofía cristiana, 29, 56, 57, 58, 358, 359, 393, 394, 401, 407*
filosofía esencialista, 358 ss.
filosofía franciscana, 103, 105, 107
filosofía y pensamiento griegos, 13, 18, 56, 57, 95, 206, 207 ss., 338, 359, *387-93,* 395, 400, 402
filosofía islámica, 18, 43, 209, 338
filosofía medieval, 13, 15, 26, 27, 31, 95, 406*, 407*
y descubrimiento de Aristóteles, 15, 393-97
y filosofía moderna, 223, 224, 236, 400 ss.
y pensamiento griego, 393-94
y ley, V. ley, teoría medieval de la
y teología, 13-18, 22, 23 ss., 93, 100, 111, 128, 129
variedad en la, 129
filosofía moderna, 223, 224, 236-37, 241, 280, 292-93, 303, 317, 335, 400, 402
filosofía moral, V. ética
filosofía natural, V. naturaleza, filosofía de la
filosofía presocrática, *387-90,* 392-93, 399
fin
del hombre, 20, 28, 165, 174-75, 202, 218-19, 331, 362, 368
justifica los medios, 300-1
finalidad en la naturaleza, 87, 215, V. causa final
física, Fr. Bacon, 279, 281-84, 288, 290, 293; *además,* 25, 26, 30, 75, 153 ss., 156 ss., 161 ss., 220, 252, 253, 263, 266, 273 ss., 330, 410*
aristotélica, V. Aristóteles; aristotelismo
y matemáticas, 273, 293
fisiología, 257, 267
flamenco, idioma, 178, 192
fluidez, 245
forma, Fr. Bacon, 282, 285, 289 ss.; *además,* 39, 45, 80, 81, 85, 95, 183, 242, 251, 344
f. corporal, 101-2
f. de la corporeidad, 102, 103
alma como forma, V. alma y cuerpo
f. corruptible, 101, 102
f. ejemplar, 57, V. ejemplarismo
f. extensa, 101, 102
f. inmaterial, 40, 101, 102
y modo, 352
formas platónicas, V. ideas, teoría platónica de las
f. como principio de individuación, 35

pluralidad de formas, 49, 102-5
relación con la materia, 354
f. sensitiva, 102-5
f. sustancial, 44, 101 ss., 105
f. universal, 234, 249
forma corporeitatis, V. forma de la corporeidad
forma specularis, 41
forma superaddita, 244
formalidades, 104
fornicación, 109
fortuna, 300-1
francés, idioma, 178
fuego, 78, 140, 156, 159
fuerza
física, 274
política, V. coerción
futuribles, conocimiento de los, 46-47, 73, 97
por Dios, V. Dios, naturaleza de: presciencia

G

gas, 256
generación espontánea, 242
generación y corrupción, 145, 290, 352
generalización, V. inducción
género, 42, 95
genio científico, 293
geocentrismo, teoría del, V. astronomía
geografía, 267, 308
geometría, 158, 159, 232, 243, 244, 270, 273, 282
analítica, 158, 273, 276
gobernante, 121 ss., 170, 172, 295-303, 308-309, 311, 312, 315, 331 ss., 376
y costumbre, 381-82
destitución del g., 121-22, 172, 311, 378, 383
emperador y monarcas nacionales, 120, 377-78
fuente de poder, V. autoridad política
jurisdicción espiritual, 331
limitaciones al poder, 122, 297, 310, 315
poder real, 297, 302, 331, 377
resistencia al g., V. resistencia al soberano
sujeto indirectamente al papa, 331, 383-384
gobierno, 115, 121-22, 170, 284, 296, 297, 300-2, 306, 307, 309, 311, 332-33, 374-75, 377
basado en un contrato, 297, 298-99, 306-307, 323, 332-33, 374, 377
constitucional, 295, 309-10
electivo, 170
de la Iglesia, 295, 307
distintas formas de gobierno, 122, 296-97, 309, 315, 333, 335, 336, 376
de todo el mundo, V. mundo, comunidad internacional
V. autoridad política; soberano
gracia, 129, 178, 194, 359
y libre albedrío (controversia sobre el *De auxiliis*), 327-29
gráficas, Nicolás Oresme, 158
gramática, gramáticos, 59, 61, 204-5
gravedad, 156, 157-58, 161, 267-68, 271, 274
centro de gravedad distinto del centro del volumen, 157-58
específica, 268
V. atracción
griego, idioma, 203, 206, 208, 210
guerra, 279, 295, 304, 305, 312, 313, 315, 316, 334, 373, 384 ss., 418*, 420*, 422*
conciencia de los soldados, 385
condiciones de la guerra justa, 315 ss., 384
gobernantes y, 384, 385
inocentes, muerte de los, 385
tirano, ataque al, 378-79
guerra de los Cien Años, 148, 295

H

hábito, 37, 107
haecceitas, V. individualidad
hebreo, idioma, 208, 210
helenismo, 208, V. filosofía y pensamiento griegos
heliocentrismo, V. astronomía
herejía, 173, 197, 244, 245, 252, 259, 383
hidrostática, 268
hilomorfismo, 349, 358; V. forma, materia
en el hombre, V. alma y cuerpo
y modos, 352
hilozoísmo, 241 ss., 247, 249, 251
hipótesis, 150, 155, 159-60, 161-62, 240, 241, 265-66, 269-72, 277, 283, 286, 291, 293, 388, 389
historia, 166, 167, 219, 281, 303, 307, 308, 310, 393, 418*
Comte, teoría de los tres estadios, 401-2
ciencia histórica, 265
divina, 307
filosofía de la, V. filosofía de la historia
natural, V. naturaleza, filosofía de la
historia de la filosofía, 185, 395, 400
historia natural, 281, 308
hombre, 28, 103-6, 109, 207 ss., 222, 232, 235, 244, 257, 258, 283, 311-12, 412*
desarrollo del, 211, 241
en la filosofía griega, 389
fin del, V. fin del hombre
como microcosmos, 29, 206, 209, 232, 234-35 238, 247, 253 ss., 279

relación con Dios, 207, 211, 239, 258, 260, 261, 274; *V.* alma humana
triple unidad del hombre, 192, 254
humanismo, 28, 30, 31, 209, 214, 221, 279, 323, 328, 329, 401, 413*
Renacimiento humanista, 203-7
humildad, según Maquiavelo, 300-1

I

idea, Pedro Aureoli, 40 ss.; Ockham, 62-66, 70, 84 ss., 90 ss.; *además,* 214-15, 251, 286
compuesta, 92, 355
común, 85, 90 ss.
confusa, 49
connotativa, 91-92; *V.* término connotativo
formal, 341
igual al entendimiento, 64
objetiva, 40 ss
propia, 84, 85, 91-92
del ser, *V.* ser, idea del
simple, 91, 92
trascendental, 285
universal
epistemología, *V.* ideas, validez objetiva de las
ontología, *V.* universales
psicología, *V.* ideas universales; ideas, origen de las
unívoca, *V.* unívoco
ideas divinas, Ockham, 58, 59, 65, *93-96,* 98, 108; *además,* 57, 58, 65, 186, 191, 196, 248
ideas innatas y conocimiento, 69, 71
de Dios, Melanchton, 221
ideas, origen de las, 40-41, 48-49, 50, 105
dependencia de los sentidos, 194, 217, 275, 396
ideas, teoría platónica de las, 57-58, 186, 206-7, 234, *390-92*
ideas universales
existencia de las, Ockham, *62-66,* 85; Pedro Aureoli, 40-43; *además,* 21, 127, 150, 240, 253
ideas, validez objetiva de las, 38-42, 49, 50, 63-64
idealismo
alemán, 236-37, 258, 261
subjetivo, 41
idioma, 82, 212, 215; *V.* lenguaje, palabra
idólatras, *V.* paganismo
ídolos, Fr. Bacon, 283, 287-89
Iglesia, nociones sobre la, 258, 260, 298, 307
Iglesia Católica, 165, 175, 188, 196, 211, 226, 227, 236
y Marsilio de Padua, 169, 172 ss.
y ciencia
Copérnico, 270
Galileo, 268, 271-72
Iglesia y Estado, Hooker, 305 ss., Ockham, 119-23, 408*; Marsilio de Padua, 165-166, 168, 172-75; Reformadores, 298 ss., escolásticos del Renacimiento, 331 ss., Suárez, 382-83, 421*; *además,* 14, 19-20, 226, 295
Iglesia de Inglaterra, 305 ss., 338
Iglesia Oriental, 206, 225, 235
unión con Roma, 206, 225, 227, 235
ignorancia
docta ignorantia (Nicolás de Cusa), *V. docta ignorantia*
invencible, 110
de la ley natural, 369
iluminación divina, 207
Ilustración, 400, 402
imagen, 64, 145, 217, 223, 240
de Dios, 187, 188, 190, 191, 232, 400
imaginación, 40-41, 145, 281, 293, 355-56
imago Dei, V. imagen de Dios
imperialismo, 303, 316
Imperio Sacro-Romano, 165, 168, 174, 226, 377
y papado, 14, 19, 20, 123
V. emperador sacro-romano
ímpetu, teoría del, *156 ss.,* 163, 410*
comunicado por Dios, 157, 163
imprenta, 26, 279
impulso, *V.* ímpetu, teoría del
impuestos, 295, 302, 304, 309, *380-81*
imputabilidad y libre albedrío, 106
inceptor, 52
inclinación y libre albedrío, 107-8
incomplexum, 62, *V. notitia incomplexa*
índice de libros prohibidos, 270
indiferentismo, 305
indios, 334
individuación, principio de, 39, 49, 338, 344
la materia como principio de, 35, 49, 344, 359
individual, 39, 42-43, 49, 50, 57, 63, 65, 67, 95, 150, 213-14, 233, 237, 255, 343-344
todo lo existente es individual, 39, 58, 65 ss., 95 ss., 150, 214, 343
conocimiento de, *V.* singulares, conocimiento de
y sociedad, 311-12
individualidad, 49, 338, 343-44, 347
individualismo, 27, 28, 203, 204, 211, 258, 297
inducción, Fr. Bacon, 275, 279, 283, 286-287, 289-92, 293-94; *además,* 79, 128, 213
histórica, Maquiavelo, 302-3
método inductivo, 279, 289 ss., 293-94
per enumerationem, 289
inercia, ley de la, 156

inferencia, teoría de la, 60
inferiora entis, 340, 341-42; *V.* ser, idea del
infierno, 134, 222, 258
infinita serie de causas, 87 ss., 131, 345-46
infinitud, Nicolás de Cusa, 229, 232-33, 237; *además*, 91, 246, 415*
de Dios, *V.* Dios, naturaleza de
del mundo, *V.* mundo
inmortalidad del alma humana, 207, 208, 215, 216, 220, 242, 244, 253, 255, 257, 258, 305, 323
negación de la, 16, 28, 208, 215-20
conocida por fe, 22, 45 ss., 102, 219, 325-326
improbable, 39, 45-46, 88, 102, 145, 220, 283, 285, 325-26
inocencia, estado de, 375
Inquisición, 48, 268, 271, 272
instinto, 243
intelecto, *V.* entendimiento
inteligencia, *V.* entendimiento
inteligencias separadas, 157, 218
intellectus et ratio, 229
intelligentia simplex, 199
intención
primera, segunda, 42, 63, 65-66, 356
de la mente, 62, 75
intentio animae, 62, 75
intentio prima, secunda, *V.* intención
internacional, supranacional, *V.* mundo, comunidad internacional
introspección, 43, 70-71, 223; *V.* conocimiento de sí mismo
intuición, Ockham, 23, 25, 43 n., *69-74*, 78, 152; Pedro Aureoli, 40, 42; *además*, 127, 132, 138-39, 148, 153, 217, 229, 357
certidumbre de la, *V.* certeza
imposibilidad de la intuición natural de Dios, 84, 86, 91
intuición en ausencia del objeto real, 43 n., *71-74*, 132-33, 138, 151
ira de Dios, 260
italiano, idioma, 203
ius
ius gentium, 334 ss., *372-74*, 385; V. Derecho internacional
y *lex*, 364, 419*
ius in re, ad rem, 364

J

jerarquía del ser, *V.* ser, grados del
Jesucristo, 47, 105, 118, 294, 198, 209, 235, 238, 257, 260, 393, 412*
cuerpo muerto de, 103-4
cuerpo en la Eucaristía, 353
sujeto al poder civil, 173
unión con, 188, 192, 235
judaísmo, 208, 212, 338, 397
jueces, poder judicial, 170, 173, 280
juicio, Juan de Mirecourt, 130-32; *además*, 70, 72-73, 138, 214, 343, 365
obstáculos de un juicio objetivo, 287-88
juicios de valor, 312, 390
V. proposición
jurisdicción espiritual, 172 ss., 226, 298, 331, 383
y temporal, *V.* Dos espadas
jurisdicción temporal, *V.* autoridad política
justicia, 110, 147, 218-19, 284, 420*
conmutativa, distributiva y legal, 364
individual y entre naciones, 312-13
de las leyes, *V.* ley, condiciones de la ley justa; leyes injustas

L

latín, 28, 178, 203-5, 210, 278
latrocinio, *V.* robo
legislador, 171-72, 301, 302, 363-64, 374 ss.
lenguaje, 48, 59, 60, 61-62, 82, 94 n., 212 ss, 229, 288, 390
ley, Hooker, 305 ss.; Marsilio de Padua, 170-172, 173; Suárez, *362-86; además*, 115, 122, 296, 301, 335-36, 338, 422*
l. canónica, *V.* Derecho canónico
l. civil, 335, 363, 372-75
l. de Cristo, 171, 174
l. cristiana positiva, 313
l. criminal, 116, 304, 335, 371
l. divina, 170, 171, 174, 284, 314, 315, 359, 363, 382
l. establecida, 170
l. del Estado, 312, 313, 372, 376
l. eterna, 296, 305-6, *364-65*
l. de gracia, 368
l. humana, 170-71, 174, 305, 311, 363, 365, 372 ss., 380 ss.
l. injusta, 363
l. moral
natural, *V.* ley natural
sobrenatural, *V.* ley cristiana
l. separada de la moralidad, 171
l. mostrativa, 366
l. municipal, 313
l. de naciones, 312-13, 316-17, 334-35, *372-74; V. ius gentium*
l. de la naturaleza, es igual a ley natural, en Grocio
leyes de la naturaleza, *V.* naturaleza, leyes de la
l. penal, *380-81*, 382
l. positiva, 296, 306, 312-13, 363, 372, 382
l. preceptiva, 366
l. universal, 307-8
definición de la l., 363

l. no escrita, 335
condiciones de la l. justa, 363-64
filosofía de la l., 32, 171, 314, 317, 333, 336, 362, 418*, 421*, 422*
naturaleza humana como fundamento de la ley, 312-13
necesidad y origen de la ley, 170, 171-72, 311-12, 364
promulgación de la ley, 363, 365, 367
teoría medieval de la ley, 296, 305, 317, 333, 336, 362
ley natural, Grocio, *311-17*; Ockham, 58, *107 ss.*, 111-14, 117, 118-19, 121; Suárez, 333, 335, 363, *365-71*, 372-373; *además*, 134, 150 ss., 170-71, 242, 296-97, 305 ss., 309, 311, 334, 400, 418*
dispensa de la, 370-71
dependiente de la voluntad de Dios, Ockham, 24, 58, 109, *111-14*, 119; *además*, 134, 147, 151, 197, 314, 417, 466
ignorancia de la, 369
independencia de la, 127, 150, 197, 311, 313, 317, 366
inmutabilidad, Suárez, *369 ss.*; *además*, 118-19, 197, 297, 313
y naturaleza racional, 365-66, 369
y recta razón, 110, 170-71, 313, 366, 368
leyes naturales, *V.* naturaleza, leyes de la
Liber de causis, 180
libertad y sociedad, 121, 122, 302, 375
libertad religiosa, *V.* tolerancia
libre albedrío, Ockham, *106-8*; *además*, 46, 208, 221, 222, 359, 362, 421*
y actos futuros, *V.* futuribles
y apetito sensitivo, 107
y gracia (controversia sobre el *De auxiliis*), 327-29
y juicio del entendimiento, 107
y moralidad, 108, 368
y omnipotencia de Dios, 213
V. determinismo
limitación, 350, 358, 359, *V.* contracción
literatura, 27, 203 ss., 279
clásica, 27, 28, 203-5, 214-15, 221
hermética, 207 n.
llaves, poder de las, *V.* jurisdicción espiritual
logaritmos, 272
lógica, Fr. Bacon, 283, 285 ss., 893; Ockham, *61-63*, 66, 67; Pedro Hispano, 59 ss.; *además*, 21, 22, 42, 125-28, 148, 150, 196, *212-15* (crítica de la lógica aristotélica), 221, 223, 251, 252, 278, 390, 394, 397, 399
análisis lógico, 264
l. aristotélica, *V.* aristotelismo
l. del descubrimiento, 214, 283, 294
l. de la fe, 126
l. inductiva Bacon, 283, 286-87, 293, *V.* inducción
l. medieval, 60, 61, 406*, 408 ss.*
l. moderna, 61
l. natural, 214, 215
l. terminista, *59-73*, V. terminismo
l. trivalente, 98
lógicos, 21, 22, 55 ss., 59, 60, 89, 93, 125, 126, 150, 196, 286, 287, 394
logos, *V.* Verbo de Dios
lugar, 80, 81, 243, 353
lugar natural, 156-59, 161
Luna, la, 233, 271, 388
luteranismo, 31, 221, 252, 298
luz, 230, 241, 244, 245, 260, 267

M

macrocosmos, microcosmos, 254-55
hombre como microcosmos, *V.* hombre
magia, 209, 241, 242, 255, 261, 279, 282, 410*, 417*
magistrado, *V.* gobernante
magnetismo, 155, 267, 279
mal, 95, 109 ss., 256, 260, 338
intrínseco, 108, 366, 367, 371
moral, Suárez, 364, 366-69, 371-72; *además*, 108
mandamientos, los diez, 369, 370, 372
marea, 272
matemáticas, 25, 26, 75, 148, 155, 158, 213, 221, 225, 229, 232, 236, 237, 238, 241 ss., 265-68, 270, 272-76, 282, 293, 314, 330, 393
y astronomía, 270, 272
y ciencia, 265 ss.
Galileo, 268
leyes matemáticas, 242
y naturaleza, 268, 271
materia, 86, 95, 243, 274, 276, 278, 290, 388, 401
alma, materia actuando sobre el, 37, 42-43, 46
conocimiento de la, 70, 143
elementos de la m. *V.* elementos de la materia
y forma, 85, 352, 354
m. inorgánica, 243
m. como principio de individuación, *V.* individuación
m. original, 241, 256
m. del Sol y de la Luna, 271
m. y modo parcial de existencia, 352
tratamiento metafísico de la m., 340
materia pesada y ligera, 156; *V.* gravedad
materia prima, 103, 249, 253
materia signata, 344
materialismo, 253, 276, 285
matrimonio, 368
dispensa laica de los impedimentos, 167

mecánica, 26, 155, 265, 268, 272, 276, 282
mecanicismo, 163, 240, 253, 257, 273-76, 285
medicina, 207 n., 213, 223, 240, 241, 255 ss., 267, 268, 283
medium quo, 41, 66, 70
memoria, 213, 243, 281
mens como principio inmortal, 242, 255
mérito, 109, 147
 demérito, 133, 134
metáfora, 324, 345
metafísica, Fr. Bacon, 281, 282, 285, 288, 290, 292-93; Ockham, 22-24, 65, *83-84*, 89, 93, 111, 126, 408*; Suárez, 329, 337-40, 360, 420 ss.*; *además*, 13, 18, 27, 42, 49, 50, 60, 65, 126, 147, 148, 154, 196, 197, 198, 261, 292, 293, 323, 390-92, 396-99, 402 ss., 406*
 m. de las esencias, 56-59, 99
 m. esencialista, 358 ss.
 ética y m., 112
 m. existencial, 358-59, 360
 m. general y especial, 339
 m. y física, 157, 158, 162, 163, 281, 282, 290-91, 330, 416*
 objeto de la m., *83-84*, 338, *340*, 355
 m. y teología, 328-29, 337
 m. tradicional impugnada, 22-24, 126, 128, 146, 147, 150, 151, 212, 399, 403
metempsícosis, 242
método
 inductivo, 279, 289 ss., 293-94
 según S. Mill, 294
método científico, Fr. Bacon, 279, 286, 289, 290-94; Tablas de Bacon (*tabulae*), 291-292; *además*, 79, 155, 161, 162, 244, 264-69, 275, 388, 399, 401
método empírico, 244, 255-56, 266 ss., 275, 279
microcosmos, 254
 hombre como microcosmos, *V.* hombre
milagro, 16, 45, 99, 153-54, 219
 conocimiento milagroso de un objeto no existente, 71-74, 132
misterio, 213, 260
 misterios divinos, 210, 284, 398
misticismo, 19, 25, *177-99*, 236, 238, 246, 257-58, 260, 411 ss.*
 misticismo alemán, *194 ss.*, 257-58
 misticismo de los números, 210
 místicos españoles, 177-78
 transformación en Dios, 187-88
mito, 387-88, 391
modo de Dios, 85-86
modos del ser, Durando, 35-38; Suárez, *352*
molinismo, 328, 329, 420*, *V.* Molina
mónada, 182, 250, 251, 257
monadología, 257
monarca, *V.* soberano
monarquía, 121, 295 ss., 301-2, 307, 309, 330, 376
 monarquía universal (Campanella), 245
monismo, 250 ss.
monopsiquismo, 16, 215-16, 325, 396
monoteísmo, *V.* Dios, naturaleza de: unicidad
 como materia de fe, 126
moralidad, 218-19, 222, 305, 314, 362-63, 389
 certeza en las cuestiones morales, 314
 Maquiavelo y, 299 ss.
 la recta razón como norma reguladora de la 110-11, 305-6, 313, 366, 368
motor inmóvil, 87, 358
movimiento, Ockham, 80 ss., 87, 156-57; *además*, 26, 155, 156, 158, 232, 237, 240, 257, 266, 268, 273, 274, 276, 292, 345-46, 359, 387, 391, 397, 410*
 m. circular, 157
 eternidad del m., 220
 m. natural y no-natural o violento, 156
 m. como síntoma de vida, 243
 m. de la Tierra, *V.* Tierra, la
 V. cuerpos celestes, movimiento de los
muerte, 45, 107, 244, 352
multiplicidad, 183, 228, 232, 234, 245, 259, 347, 359
mundo (universo), 164, 236, 270, 397, 400, 410*
 alma del m., *V.* alma del mundo
 eternidad del m., 16 ss., 144 ss., 220, 232, 233; *V.* creación para la eternidad
 y Dios, 16, 29, 74, 79, 87, 144, 163, *231-32*, 236, 237, 239, 242, 249, 260, 274-75, 279, 391, 401
 en Dios, *V.* criaturas, en Dios
 infinito, 76, *232-33*, 237, 249, 251
 material, 29, 163, 401
 como organismo, 242; *V.* naturaleza (como totalidad), como organismo
 origen del, 284
 como sistema, 163, 208, 234, 237, 247
 tres mundos, teoría de los, 255, 258
 unicidad del, 161, 233, 345
 mundo, alma del, 234, 239, 241, 242, 249, 251, 254
mundo, comunidad internacional
 autoridad, 316, 334, 335
 comunidad, 373
 gobierno del, 335, 378
 ley (Derecho internacional), 32, 334 ss.
 monarquía, 245
 Estado, 335, 375, *378*
mundo exterior, percepción del, 130 ss., 247; *V.* conocimiento sensible

N

nacionalismo, 14, 123, 297
natura naturans y *naturata*, 250

naturaleza (como esencia), Fr. Bacon, 289 ss. 294; *además,* 44, 87, 88, 99-100, 183
naturaleza común, 48-49, 64 ss., 343, 347
y *suppositum,* 351-52
voz de la naturaleza hacia Dios, 307
naturaleza (como totalidad), Fr. Bacon, 279, 281, 282-83, 285, 287, 290 ss.; *además,* 211, 236, 237, 250, 254, 389, 390
dominio sobre la n., 30, 279, 282, 285, 291 ss.
estudio de la n., 29 ss., 164, 237, 246 ss., 256, 261, 264, 281, 283, 285, 287, 291, 292, 399, 401
filosofía de la n., V. filosofía de la naturaleza
n. infinita, 29, 224, 237, 239, 249
leyes de, Fr. Bacon, 282, 285, 290, 294; *además,* 242, 268, 399
matemática, 242, 268, 273-74
n. como organismo, 239, 242, 249, 251
sistema, n. como, 29, 209, 220, 223, 237, 239, 242, 250, 274, 387, 389, 399
uniformidad de 99
naturaleza, estado de (Mariana), 332
naturaleza, filosofía de la, 28, 29, 39, 225, 227, *239-62,* 264, 266, 281 ss., 284, 287, 289, 339, 387 ss., 392, 398, 399, 410*, 415*
naturaleza humana, V. hombre
naturalismo, 28, 206, 208, 239-42, 284, 308
"navaja de Ockham", V. economía, principio de
necesidades, desconocidas en la naturaleza, 140
necesitarismo griego, 56
negación, 93, 356
neoescolasticismo, 360
neopitagoreísmo, 210
neoplatonismo, 29, 179 ss, 190, 191, 194, 205-8, 215, 237, 239, 245, 248, 250, 254, 278, 279, 392, 393
nervios del cuerpo, 243
nobles, 302
nombre, 80, 81, 82, 390
"nombre de clase", 128
nominalismo, 21, 22, 23, 42, 48, 50, 51, 52 n., 55, 60, 62, 93, 112, 125-29, 148-51, 153, 154, 161-62, 163, 178, 193, 196, 197 ss., 221, 273, 317, 321, 344, 348, 354, 399, 403, 408 ss.*
y ciencia, 152, 154, 161-63, 273
V. ockhamismo
notitia incomplexa, 78
número, 228, 310
misticismo de los números, 210

O

obligación moral, Ockham, 108-11, 113; *además,* 134, 306, 363, 368, 369, 371
de las leyes humanas, 365
de las leyes penales, 380-81
observación, 25, 154, 161, 213, 245, 255, 265-67, 270 ss., 275, 286, 287, 291, 293, 388, 403
ockhamista, movimiento, 125, 127, 129, 138, 147, 150
y papado, 115-16, 117-24
tareas políticas, 118-20, 408*
ockhamismo, 17, 38, 48-51, 54, 74, 77, 179, 197, 314, 409-10*
y ciencia, 25-26, 29-30, 79, 152 ss., 161
V. *via moderna*
ocultismo, 210, 225, 258
odio, 134, 243, 247, 279
a Dios, 99, 108, 134, 147, 366, 371
omne quod movetur ab alio movetur, V. *quidquid movetur...*
ontología, 339, 340, 360
opinión, 130
óptica, 155, 268
opuestos, 256, 258, 260
coincidencia de los, V. coincidencia de los opuestos
orden, y prueba de la existencia de Dios, 346
orden natural, 16 ss., 73-74, 99, 117, 154
órdenes religiosas y ockhamismo, 127
ordinatio, 53 n.
organismo, 257, 277
naturaleza como organismo, V. naturaleza (como totalidad)
orgullo, 196, 197, 199
oro, transformación en, 242, 290

P

paganismo, 150, 198, 204, 207, 215, 300, 335, 394
palabra, 42, 61, 62, 66, 80, 86, 94 n., 212-213, 242, 286, 288, 289
panteísmo, 29, 85, 86, 183, 184, 190, 220, 231, 239, 248, 250, 258
papa
elección del, 117
Ockham y posición del, 122-24
papado
Marsilio de Padua, 167 ss., 173-74; Nicolás de Cusa 225 ss; *además,* 302, 331
arbitraje, 384
Ockham y, 115, 116, 118, 119-24
jurisdicción política, no universal, 14, 19, 121, 165, 331, 383
derechos de propiedad, 117-18, 173
y Estado (teoría) V. Iglesia y Estado
y Estados (práctica), 19-20, 115, 383
papado, poder indirecto del, 14, 19, 331, 338, 383, 420*, 421*

paraíso
terrestre, 375
celeste, 223
participación, 344, 358 ss., 365
particulares, conocimiento de, *V.* singulares, conocimiento de
pasado, abolición del, como no contradictorio 134-35
passionis entis, V. ser, atributos del
patriotismo, 303
pecado, 111, 113, 117, 218-19, 369, 375, 380
y voluntad de Dios, 108 ss., 112-13
Dios como causa del, 135
original, *V.* Caída del hombre
V. mal, moral
pedagogía, 283
pelagianismo, 329
pensamiento
actividad de los cuerpos, 276
"pensamiento optimista", 288
pensamiento oriental y estudio de la naturaleza, 28-29
peonza, 157
percepción, 71, 138-39, 240, 257, 275, 286
V. intuición, conocimiento sensible
perfección, pura, 347
per se notum, 67
persona, personalidad, 105, 106, 204, 211, 215, 279, 351
piedad, 258, 260, 261, 274
pirronismo, 222
pitagoreísmo, 210, 236, 270, 273, 289, 389, 392, 393
placer, 107, 110, 212
planetas, 160, 161, 209, 250, 251, 269-71, 274
platonismo
platónicos de Cambridge, 278
y cristianismo, 204-8, 244, 393
y Dios, 197, 239, 244
y matemáticas, 236, 273
oposición al, 95, 96, 197, 199, 359
resurgimiento en el Renacimiento, 27 ss., *205-11,* 239, 412*
teoría de las Ideas, 57, 95, 198, 206, 391-92
V. además, 215, 217, 218, 225, 233, 234, 246 ss., 288, 289
pluralidad de formas, 49, 102-5
pneuma, 243
pobreza evangélica, 53, 115-19, 173
poder, 230, 247, 290-91, 301
viene de Dios, 365
conocimiento igual a poder, 285
poder absoluto de Dios, 80, 109, 134, 150
poder eclesiástico
espiritual, *V.* jurisdicción espiritual
temporal, *V.* papado, jurisdicción política
poder ejecutivo, 172, 309
poder político, 295-97, 299-300, 302-3, 374, 378
de los reyes, 297, 302, 331, 377
poderes del hombre, *V.* facultades
poesía, 281
política, Ockham, 55, 115-16, 123; *además,* 30, 166, 167, 174-75, 222
y educación, 304
y moralidad, 299, 300, 303, 305
religión y, 298-99
V. teoría política
pólvora, 26, 279
posesión de la tierra, en exclusiva, 304
posibilidad, posibles, 68, 99, 349
positivismo, 285, 336, 402
posse, 230
potencia, 358-59
activa, *V.* poder
lógica, 349
potencia absoluta Dei y ordinata, 80, 109, 134, 150
potencia obedientialis, 359
praeambula fidei, 23, 129, 398
praedicamenta, V. categorías
preámbulos de la fe, *V. praeambula fidei*
predestinación, 323, 329, 408*
predeterminación, 48, 97-98, 328-29
predicación, 48, 86; *V.* analogía
prejuicios, 287
premoción física, 328
primeros principios, 67, 210, 216
indemostrables, 67
príncipe, *V.* soberano
principio
analítico, 67
de contradicción, *V.* contradicción, principio de
primeros principios, *V.* primeros principios
principios morales, 367
del tercero excluido, 46, 98
privación, 95, 135, 356
privilegio, 382
probabilidad, 128, 145, 146; *V.* argumentos probables
progreso, 402
técnico, 279
promesas, cumplimiento de las, 312, 315
propiedad, Ockham, 116-17; Suárez, 371
del poder, 378
uso y derecho al uso, 117-18
propiedad privada, Ockham, 116-17; Suárez, 332, *371,* 379; *además,* 297, 304, 308-9
propiedades, 68, 69
proposición
analítica, 67, 126, 128, 130 ss., 138, 148, 150
contingente, 70, 72
empírica, 132, 148, 150
hipotética, 68
necesaria, 67-68

universal, 67
V. *además,* 46, 60, 61, 62, 64, 66, 70, 82
protestantismo, 31, 174, 205, 221, 258 ss., 260, 296-98, 360, 414*
providencia divina, V. Dios, naturaleza de: providencia
proyectil, movimiento del, 156-58; V. ímpetu, teoría del
prudencia, 284
prueba, V. demostración
psicología, Durando, 37, 50; Ockham, 22, *101-8; además,* 187, 213, 264, 283, 337, 339, 396
punto, 245

Q

quidditas, V. esencia
quidquid movetur ab alio movetur, 87 n. 345, 357, 398
quimera, 73, 355
química, 256, 289
quintaesencia, 157

R

racionalismo, 18, 56, 68, 74, 253, 276
raza humana, unidad de la, 312, 335, 373
razón humana, 229, 281, 402
y entendimiento *(intellectus et ratio),* V. entendimiento
recta razón, V. recta razón
razón y fe
fe sustituida por la razón, 22, 23, 24, 99, 126, 128, 219, 313, 326, 395
y ley moral, 111, 112, 113
V. *además,* 13, 18, 127, 174, 175, 284, 397, 401-3
razonamiento, 214, 245
analógico, 243
dialéctico, 126
probable, V. argumentos probables
V. demostración
razonamiento *a priori,* Ockham, 74, 82, 84, 89; *además,* 267, 276
razonamiento sofístico, 60, 287
realidad inmaterial, 285, 340; V. espíritu
realismo (universales), 14, 21, 54, 55, 56, 58, 59, 64, 149, 150, 154, 196, 197, 214, 408*
r. exagerado (ultra-realismo), 48, 58, 65, 96
r. moderado, 50
r. escotista, 49, 54-55, 58, 64, 148, 407*
rebelión, 307, 315, 378-79; V. resistencia al soberano
recompensa, V. sanción
recta razón *(recta ratio),* 110-13, 116, 150, 171, 197, 365
como norma de moralidad, 110, 305-6, 313, 366, 368
Redención, la, 258
reencarnación, 242, 257
reforma
de la Iglesia, 206, 226-27
de la sociedad o el Estado, 206, 301
V. *además,* 129, 204, 206, 215, 221, 412*
Reforma, la, 123, 204, 298, 299, 305, 321, 407*
refracción, 155
relación, Durando, 36-38, 54; Ockham, 54, 74, 75-77, 80, 81, 99, 106; Suárez, *353 ss.,* 355; *además,* 35, 36, 243
distinta de su fundamento, 37, 75 ss., 353-54
mental, 36, 76, 353, 356
predicamental, 354
real, 36, 76, 353-54
trascendental, 354
relatividad
del movimiento, 233
de la verdad, 222
religión, 174, 178, 205, 215, 222, 401
establecida por el poder secular, 298-99
y ciencia, 239, 402
natural, 305
V. salvación; teología
religión, ideales y práctica religiosa, 178, 190, 192, 196 ss., 199, 204-7, 211, 238, 258, 274
indiferentismo, 305
tolerancia religiosa, V. tolerancia
Renacimiento
y ciencia, 30, 152, *263-77,* 399, 401
R. humanista, 203-7
R. italiano, *203-4,* 205-7, 415*
R. literario, orígenes medievales del, 203
R. en el norte de europa, *203-5,* 254
República, 245, 288, 304
república, 174, 302, 418*
repúblicas italianas, 172
r. romana, 301, 302
repulsión, 240; V. antipatía
resistencia al soberano (a los gobernantes), Bodin, 307-9; Grocio, 315; protestantes, 298 ss.; Suárez, *377 ss.; además,* 311, 331, 335
responsabilidad moral, y libre albedrío, 106
retórica, 212-15
revelación, 14, 16, 17, 18, 23, 24, 93, 98, 126, 129, 130, 148, 151, 169, 172, 175, 179, 190, 207, 208, 210, 219, 221, 222, 281, 299, 307, 393, 398
y ley moral, 108, 111, 112, 113
revuelta, V. rebelión
rey, V. soberano

derecho divino de los reyes, *V.* derecho
riqueza, 304
robo, 109, 304, 372
Roma
imperio, 121
literatura, 215
elección del obispo por el pueblo, 117
república, 301, 302
V. además, 208, 210, 244, 247, 248, 326, 337
romanticismo, 240

S

saber humano, 293
división del, 281
patrones del, 204, 293
sabiduría, 178, 198, 222, 242, 247, 279, 324, 325, 347, 393
sacerdocio, 169, 173, 175
Sagradas Escrituras, *V.* Escrituras Sagradas
salvación, 258, 260, 329, 362
filosofía y, 178, 392 ss.
sanción
espiritual, 283
legal, 170, 171, 175, 218, 304, 334, 380
moral, 145, 218, 222, 305
sangre, circulación de la, 267
scientia media, 327 ss.
scientia potissima, 132
scientia rationalis y *realis,* 66-67
scintilla animae, V. alma, humana
scintilla conscientiae, 194-95
secularismo, 77, 317, 336, 401, 408*, 411*
seguridad, 305
semejanza (similitud), 36, 37, 39, 42, 49, 58, 64, 75, 85, 214, 234, 341, 344, 353
entre Dios y las criaturas, 184, 227-28, 324-25
semejanza de Dios, *vestigium Dei, umbra Dei,* 246, 248, 400
sensación, 37, 43, 70, 102, 193, 240, 243, 253
sentidos, 102, 104, 287-88
separabilidad, 75, 104
ser, 84, 90-91, 180-81, 242, 246-47, 360, 407*
s. análogo, 85, 340-41, 342, 344, 351
atributos del s., 246, 338 ss., 342-43
s. conceptual, 42
ens rationis, V. ens rationis
s. equívoco, 344
grados del s., 143, 207, 217, 234, 246-247
idea del s., Ockham, *84 ss.*, Suárez, 338, 340, 341 ss., 360
s. infinito, *V.* infinitud
s. como objeto de la metafísica, 83-84, 338, 340
s. real, 42, 340
s. subordinado al Uno, 209
s. unívoco, 84 ss., 344
ser finito, 177, 228, 232, 234, 246, 339, 344, 348, 358 ss., 397
V. además, criaturas
Ser necesario, 344, 346-47, 364
seres incorruptibles, 45-46
serie infinita de causas, 87 ss., 131, 345-346
significado, 48, 60, 61-64, 213, 229, 356, 390, 408*
significatio, 60
signo, 15 ss., 65, 67, 127, 138, 230
silogismo, Fr. Bacon, 283, 286 ss., *además,* 60, 61, 68, 69, 90, 138, 214, 223
símbolos, 159, 209, 229, 236, 251, 258
simpatía, 240, 241, 247, 254, 257
sincretismo, 207, 208, 209
singulares, conocimiento de los, Ockham, 25, 70; Pedro Aureoli, 40, 42; *además,* 357
síntesis de diferencias, *V.* coincidencia de opuestos.
síntesis filosófica
aristotelismo y cristianismo, 15-16, 395-96
de filosofía y teología, *V.* filosofía
neoplatónica, 392
platónicos del Renacimiento, 28
Suárez, 357 ss., 359
Tomás de Aquino, 360, 395-96
soberanía, *V.* autoridad política
soberano, *V.* gobernante
sobrenatural, 73, 193, 239, 258, 306-7, 331, 363, 368
socialismo, 304
sociedad, 115, 276, 284, 296, 297, 301, 304-6, 310, 312, 332 ss., 373, 419*
contrato de, *V.* contrato; contrato social
natural y necesaria, 333, 374
origen de la, *V.* contrato social
sociedad perfecta, 165, 169, 175, 363, 373
sociedad política, *V.* Estado
sociedad universal, *V.* mundo, comunidad internacional
sociología, 264
sofistas, 389
sofística, filosofía, 289
Sol, el, 233, 250, 251, 269 ss., 388
anima motrix en el Sol, 270-71
detención del S. (Jos, 10. 13), 160, 271-72
manchas en el S., 271
V. además astronomía, geocéntrica y heliocéntrica
soldados y moralidad de la guerra, 385
species intelligibilis, 40-41, 66
suarecianismo, 340, 350, 359
subnotio, 240
subsistentia, 351 ss.

substancia, Suárez, 339 ss., 345, *351-52; además,* 35, 80, 101, 135, 142 ss., 210
cambio substancial, *V.* cambio substancial
corrupción de la s., 145
s. inmaterial, 142, 340, 345
s. material, 23, 142, 340, 352
s. primera y segunda, 351
s. desconocida, 126, 128, 141-42
succesivum, 81
sucesión, 81, 232
suppositio, 22, 42, 60, 62, 125, 128, 150
suppositum, Ockham, 105-6; Suárez, *351-52*
synderesis, 195, 199

T

tecnología, 267
teleología, *V.* finalidad
telescopio, 220, 271
temor
de Dios, 223
y actos voluntarios, 382
teofanía 231
teología, Ockham, 56, 73, 77, 79, 80, 89, 90, 92, 93, 116; Suárez, 336, 337, 353, 363; *además,* 31, 126, 127, 144 ss., 151, 179, 196-99, 204, 281, 289, 307, 322, 326, 327, 331, 334, 394 ss., 397-403, 421 ss.*
t. alemana, 179, 189
t. y ciencia, *V.* ciencia experimental
t. y filosofía, *V.* filosofía
t. mística, 177 ss., 199
t. natural, *V.* teología natural
t. negativa, 208, 250; *V. via negativa*
t. protestante, 221
t. y Renacimiento, 241
t. simbólica, 199
teología natural, Ockham, 22, 78, 89; *además,* 14, 126, 129, 131, 133, 142 ss., 179, 229, 281, 285, 339, 391, 398
teoría política, Maquiavelo, 296-97, 299-304, 417*, 418*; Marsilio de Padua, 165-176, 411*; Ockham, 115, 119-22; Suárez, 296 ss., 317, 331 ss., 362, *373-86,* 420-22*; *además,* 19 ss., 31, 147, 245, 283, 406*, 418-19*
medieval, 295 ss.
del Renacimiento, 295-318
de los escolásticos del Renacimiento, 331-336
teosofía, 207 n., 210, 254, 261, 279
terminismo, 21, 55, 125
lógica terminista, 21, 42, 59 ss., 63, 125, 150, 153, 154
término, Ockham, 60-64, 66-70, 80, 81; *además,* 125, 128, 213, 356, 390
absoluto, 61
categoremático, 61
connotativo, 61, 90, 91, 94, 105
general, 128
sincategoremático, 61, 63, 82
universal, 65, 128, 213
terminus, V. término
termómetro, 269
testimonio, 130
tiempo, 81, 232
abolición del pasado, 134
tiempo libre (ocio), 304
tierra (elemento), 156, 161
Tierra, la, 158, 233, 250, 251, 267, 274, 410*
movimiento en el universo, 233, 251, 269, 270
rotación de, 159 ss., 233, 269
Timeo, 159, 206, 208, 242, 245, 391
tiranicidio, 332, 379
tirano, 121-22, 170, 172, 306, 315, 374, *378-79*
tolerancia religiosa, 304-5, 310, 311, 316
Tomás de Aquino, santo, *V.* Índice de nombres
aristotelismo, *V.*
aristotelismo, *V.* Aristotelismo
conformidad con, seguidores, Suárez, 340-341, 366 ss., 372, 375, 379; *además,* 106, 149, 184, 189, 191, 193, 206, 209, 305, 307, 313, 314, 322
crítica de Ockham, 65 ss., 87, 97 n., 103, 108, 112; Suárez, 348, 357; *además,* 13, 22, 24, 36, 38-39, 41, 48-51, 134, 170 ss., 180, 183-84, 215, 325
doctor oficial, 21, 35, 128, 329
Summa theologica, 21, 323, 326, 329
teología y filosofía, 13 ss., 17, 23 ss., 129, *395-98*
teoría política, 14, 19, 122, 165, 170 ss., 332, 363, 373, 374, 379
V. además, 21, 57, 58, 203, 322, 357, 358, 360, 400, 401, 407*, 421*
tomismo, 21, 35, 87, 96, 149, 193, 216 ss., 323, 338, 340-41, 348, 350, 358-59, 362
trabajo, 304
Tractatus de succesivis, 54, 81, 82, 408*
tradición, 153, 267
en la filosofía, 49-50, 58, 178, 213, 221, 224, 278, 284, 380
traducciones
del árabe y del griego, 25, 154, 394, 401
de Aristóteles, 215
de Platón, Plotino, 28, 206-7
traducianismo, 88
tranquilidad del alma, como fin del hombre 253
transformación
de los cuerpos, 144-45, 290, 352
de los elementos, 256, 290
transmigración de las almas, 242, 257
transmutación, *V.* transformación
tratados, 316, 335, 373
tribunal internacional, 316, 334, 335

Trinidad, Santísima, 38, 44, 76, 106, 130, 181, 182, 185, 187, 192 ss., 259, 326
y principio de contradicción, 126
tristeza, 243

U

ultra-realismo, *V.* realismo exagerado
unidad, 245, 338, 342, 389
de la cristiandad, *V.* cristiandad
específica, 40
del hombre, 192-93
de la Iglesia, 226, 227, 235-36
de la naturaleza divina, 193
política, 296, 297, 301, 375
en la pluralidad, 234
de la raza humana, 373
unidad específica e individuales, 359
universale ante rem, in re, 65
universales, Durando, 38-39, 50; Ockham, 22, 50, 56-59, 60, 61, 63-67, 94, 95-96; Pedro Aureoli, 40, 42, 50, 407*; *además,* 48, 50, 58, 128, 150, 154, 213, 233, 338, 407*, 413*
universidad, 195, 196, 197, 221, 322, 360, 394, 399
universidades y movimiento ockhamista, 148 ss.
u. de Cracovia, 148
u. de Erfurt, 148, 150
u. de Heidelberg, 148, 149, 205, 225
u. de Inglaterra, 278, 292
u. de Leipzig, 148
u. de Viena, 148, 153
universo, *V.* mundo
unívoco, 84 ss., 324, 342
Uno, el, 251, 393
Dios como Uno, *V.* Dios
uso y derecho de uso, 117-18
usus iuris et usus facti, 118

V

vacío, 290
valor, 143, 222, 390
velocidad, 158, 268
Venus, fases de, 271
verbo, 82
Verbo divino, 186, 188, 192, 209, 234
verdad, 42, 67 ss., 130, 196, 222, 338, 343, 393, 408*
Dios como v., 187
v. necesaria, 67
v. transcendental, 343
verificación, 162, 266, 269, 272, 291
vestigium Dei, 246, 249, 400
via affirmativa, 228, 230
via antiqua, 21, 149
via moderna, 21, 25, 27, 125, 128, 150, 153, 154, 161, 178, 197, 394, 399; *V.* ockhamismo
via negativa, 194, 208, 228, 230, 236, 250
vicio, *V.* pecado
vida
movimiento como síntoma de, 243
conservación de, *V.* autoconservación
virtud, 110-11, 113, 150, 222, 300, 368
virtudes cardinales, 243
virtudes cívicas, 301
constituye su propia recompensa, 218
visión, 72-73, 102, 138, 180, 388
visión beatífica, 202, 331
vitalismo, 257
voluntad, 70, 87, 88, 101, 103, 134 ss., 141, 142, 259, 288
distinta del entendimiento, 38, 105
y apetito sensitivo, 107-8
felicidad libremente querida, 106-7
y entendimiento, 105, 199
libre, *V.* libre albedrío
objeto de la, 106
voluntarismo, Ockham, 74, 79, 99; *V.* ley natural, dependencia de la voluntad de Dios.

W

Weimar, disputa sobre la libertad de la voluntad, 221

FREDERICK COPLESTON, S. I.
Profesor Emérito de Filosofía
de la Universidad de Londres

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Vol. IV
DE DESCARTES A LEIBNIZ

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

Título original:
A HISTORY OF PHILOSOPHY
Vol. IV: *Descartes to Leibniz*
Burns and Oates Ltd. - The Bellarmine Series XV

Traducción de
JUAN CARLOS GARCÍA-BORRÓN

Edición castellana dirigida por
MANUEL SACRISTÁN

1.ª y 5.ª edición en
Colección Convivium: 1972 y 1982

1.ª edición en
Colección Ariel Filosofía: octubre 1984
2.ª edición: febrero 1991
3.ª edición: abril 1996

ISBN: 84-344-8700-4 (obra completa)
84-344-8724-1 (volumen 4)

Depósito legal: B. 13.879 - 1996

Impreso en España

PRÓLOGO

Al final del volumen anterior de esta *Historia de la Filosofía* expresé la esperanza de abarcar en éste todo el período que va de Descartes a Kant, ambos inclusive. Pero mi esperanza de tratar toda esa parte de la filosofía moderna en un solo libro, no se ha cumplido. Me he visto obligado a dedicar tres libros al período en cuestión, y, por razones de conveniencia, he hecho un volumen distinto de cada uno de esos libros. El primero, *de Descartes a Leibniz,* trata de los grandes sistemas de filosofía racionalista en el continente en el período prekantiano. El volumen siguiente, *de Hobbes a Hume*, se ocupa del desarrollo de la filosofía británica a partir de Hobbes, e incluye la filosofía escocesa del "sentido común". Por fin, en el volumen *de Wolff a Kant* trataré de la Ilustración francesa y de Rousseau, de la Ilustración alemana, de la aparición de la filosofía de la Historia, de Vico a Herder, y, por último, del sistema de Kant. El título, *de Wolff a Kant,* no es, desde luego, muy acertado, pero puede recomendarlo, en cierta medida, el hecho de que en su época pre-crítica Kant estaba instalado en la tradición wolfiana, mientras que un título como *de Voltaire a Kant* resultaría excesivamente extraño.

Lo mismo que en los volúmenes anteriores, he dividido la materia por filósofos individuales, en lugar de ir siguiendo sucesivamente y por separado el desarrollo de los distintos problemas filosóficos. Además, he concedido a algunos filósofos una extensión considerable. Y, aunque creo que la división por filósofos es la más conveniente para los lectores a los que principalmente me dirijo, el método tiene indudablemente sus desventajas. Al tener que enfrentarse con numerosos pensadores diferentes, y con descripciones más o menos detalladas de las ideas de éstos, el lector se expone a no captar el cuadro completo, en sus líneas generales. Por otra parte, aun cuando yo creo que la antigua división en racionalismo continental y empirismo británico está justificada (siempre que se añadan ciertas cualificaciones), una adhesión rígida a ese esquema podría dar la impresión de que la filosofía continental y la filosofía británica en los siglos XVII y XVIII se movieron a lo largo de dos rectas paralelas, desarrollándose cada una de ellas con entera independencia de la otra; y ésa sería una impresión errónea. Descartes ejerció una modesta influencia en el pensamiento británico; Berkeley estuvo influido por Malebranche; las ideas políticas de Spinoza deben algo

a Hobbes; y la filosofía de Locke, autor del siglo XVII, ejerció una gran influencia en el pensamiento de la Ilustración francesa del siglo XVIII.

Para remediar en parte los inconvenientes que podían preverse como resultado del método de división adoptado, decidí escribir un capítulo introductorio destinado a presentar al lector un cuadro general de la filosofía de los siglos XVII y XVIII. Cubre, pues, el período discutido a lo largo de tres volúmenes, que, como antes he dicho, empezaron por ser concebidos como uno solo. Naturalmente, he colocado tal introducción al comienzo del primero, y los otros dos volúmenes no llevarán capítulo introductorio.

Una introducción descriptiva de ese tipo supone inevitablemente muchas repeticiones. Quiero decir, que las ideas que se discuten en posteriores capítulos con mayor extensión y detalle habrán sido ya más o menos esbozadas en la introducción. Pero considero que las ventajas resultantes de incluir una introducción descriptiva general compensan ampliamente las desventajas que las acompañan.

Al término de cada uno de los volúmenes anteriores he añadido una revisión final. Pero en este caso, la próxima cubrirá el período completo, lo mismo que lo hace la introducción; es decir, que la ofreceré después de la exposición de la filosofía de Kant. En el curso de esa revisión final me propongo discutir, no solamente desde un punto de vista histórico, sino también desde otro más filosófico, la naturaleza, importancia y valor de los diversos modos de filosofar de los siglos XVII y XVIII. Creo que reservar tal discusión para luego de haber hecho la exposición histórica del pensamiento de dicho período es mejor que interrumpir la exposición misma con reflexiones filosóficas generales.

Añadiré, finalmente, algo acerca de las referencias. Referencias a volúmenes, capítulo y sección, son referencias a esta *Historia de la Filosofía.* En cuanto a las referencias a los escritos de los filósofos estudiados, he procurado presentarlas de forma que sea útil a los estudiantes que deseen buscar los textos correspondientes. Algunos historiadores y expositores tienen la costumbre de hacer citas por volumen y página de la edición crítica reconocida (cuando ésta existe) de los escritos del filósofo en cuestión; pero tengo mis dudas en cuanto a la prudencia de esa costumbre, en un volumen como el presente. En los capítulos sobre Descartes, por ejemplo, he citado por el volumen y página de la edición Adam-Tannery; pero también he hecho referencias al capítulo y sección, o a la parte y sección, de la obra de que se tratara. El número de personas que tienen fácil acceso a la edición Adam-Tannery es muy limitado, así como son pocos los que poseen la reciente y espléndida edición crítica de Berkeley. Son, en cambio, fácilmente obtenibles las ediciones baratas de los escritos más importantes de los principales filósofos; y, en mi opinión, las referencias deben hacerse teniendo en cuenta las conveniencias de los estudiantes que poseen tales ediciones, más bien que las de los pocos que poseen o tienen acceso a las ediciones críticas reconocidas.

INDICE

PRÓLOGO 7

I. INTRODUCCIÓN 13

Continuidad y novedad: la primera fase de la filosofía moderna en su relación con el pensamiento medieval y renacentista. — El racionalismo continental: su naturaleza, su relación con el escepticismo y el neoestoicismo; su desarrollo. — El empirismo británico: su naturaleza y su desarrollo. — El siglo XVII. — El siglo XVIII. — Filosofía política. — La aparición de la filosofía de la historia. — Emmanuel Kant.

II. DESCARTES. — I 66

Vida y obras. — El objetivo de Descartes. — Su idea del método. — La teoría de las ideas innatas. — La duda metódica.

III. DESCARTES. — II 90

Cogito, ergo sum. — El pensar y el sujeto pensante. — El criterio de la verdad. — La existencia de Dios. — La acusación del círculo vicioso. — La explicación del error. — La certeza de las matemáticas. — El argumento ontológico para probar la existencia de Dios.

IV. DESCARTES. — III 113

La existencia de cuerpos. — Las substancias y sus atributos principales. — La relación entre mente y cuerpo.

V. DESCARTES. — IV 121

Las cualidades de los cuerpos. — Descartes y el dogma de la transubstanciación. — Espacio y lugar. — Movimiento. — Duración y lugar. — Movimiento. — Duración y tiempo. — El origen del movimiento. — Las leyes del movimiento. — La actividad divina en el mundo. — Cuerpos vivientes.

VI. DESCARTES. — V 135

Consciencia y libertad del hombre. — La libertad y Dios. — Ética provisional y ciencia moral. — Las pasiones y su control. — La naturaleza del bien. — Comentarios a las ideas éticas de Descartes. — Observaciones generales sobre Descartes.

VII. PASCAL 148

Vida y espíritu de Pascal. — El método geométrico, su alcance

y sus límites. — El "corazón". — El método de Pascal en la apologética. — La miseria y la grandeza del hombre. — El argumento de la apuesta. — Pascual como filósofo.

VIII. EL CARTESIANISMO 167

La extensión del cartesianismo. — Geulincx y el problema de la interacción.

IX. MALEBRANCHE 172

Vida y escritos. — Los sentidos, la imaginación, el entendimiento; evitación del error y consecución de la verdad. — Dios como la única verdadera causa. — La libertad humana. — La visión de las verdades eternas en Dios. — Conocimiento empírico del alma. — Conocimiento de otras mentes y de la existencia de cuerpos. — Existencia y atributos de Dios. — Malebranche en relación con Spinoza, Descartes y Berkeley. — La influencia de Malebranche.

X. SPINOZA. — I 194

Vida. — Obras. — El método geométrico. — La influencia de otras filosofías en el pensamiento de Spinoza. — Interpretaciones de la filosofía de Spinoza.

XI. SPINOZA. — II 203

La substancia y los atributos. — Modos infinitos. — La producción de los modos finitos. — Mente y cuerpo. — La eliminación de la causalidad final.

XII. SPINOZA. — III 218

Niveles o grados de conocimiento. — Experiencia confusa; ideas universales; falsedad. — Conocimiento científico. — Conocimiento intuitivo.

XIII. SPINOZA. — IV 225

La intención de Spinoza en su explicación de las emociones y la conducta humanas. — El *conatus;* placer y dolor. — Las emociones derivadas. — Emociones activas y emociones pasivas. — Esclavitud y libertad. — El amor intelectual de Dios. — La "eternidad" de la mente humana. — Una inconsecuencia en la ética de Spinoza.

XIV. SPINOZA. — V 238

Derecho natural. — El fundamento de la sociedad política. — Soberanía y gobierno. — Relaciones entre estados. — Libertad y tolerancia. — Influencia de Spinoza y diferentes apreciaciones de su filosofía.

XV. LEIBNIZ. — I 249

Vida. — El *De arte combinatoria* y la idea de armonía. — Escritos. — Diferentes interpretaciones del pensamiento de Leibniz.

XVI. LEIBNIZ. — II 257

La distinción entre verdades de razón y verdades de hecho. — Verdades de razón, o proposiciones necesarias. — Verdades de hecho, o proposiciones contingentes. — El principio de perfec-

ción. — La substancia. — La identidad de los indiscernibles. — La ley de continuidad. — El "panlogismo" de Leibniz.

XVII. LEIBNIZ. — III 277

Substancias simples o mónadas. — Entelequias y materia prima. — La extensión. — Cuerpo y substancia corpórea. — Espacio y tiempo. — La armonía preestablecida. — Percepción y apetito. — Alma y cuerpo. — Ideas innatas.

XVIII. LEIBNIZ. — IV 300

El argumento ontológico. — El argumento que infiere la existencia de Dios a partir de las verdades eternas. — El argumento basado en las verdades de hecho. — El argumento basado en la armonía preestablecida. — El problema del mal. — Progreso e historia.

APÉNDICE. — Breve bibliografía 313

ÍNDICE ONOMÁSTICO 327

ÍNDICE DE MATERIAS 333

Capítulo Primero

INTRODUCCIÓN

Continuidad y novedad: la primera fase de la filosofía moderna en su relación con el pensamiento medieval y renacentista. — El racionalismo continental: su naturaleza, su relación con el escepticismo y el neo-estoicismo; su desarrollo. — El empirismo británico: su naturaleza y su desarrollo. — El siglo XVII. — El siglo XVIII. — Filosofía política. — La aparición de la filosofía de la historia. — Emmanuel Kant.

1. Suele decirse que la filosofía moderna comenzó con Descartes (1596-1650), en Francia, o con Francis Bacon (1561-1626) en Inglaterra. Quizá no sea inmediatamente evidente que esté justificada la aplicación del término "moderno" al pensamiento del siglo XVII. Pero está claro que su uso implica que hay una ruptura entre la filosofía medieval y la post-medieval, y que cada una de ellas posee características importantes que la otra no posee. E indudablemente los filósofos del siglo XVII estaban convencidos de que había una tajante distinción entre las viejas tradiciones filosóficas y lo que ellos mismos estaban tratando de hacer. Hombres como Francis Bacon y Descartes estaban completamente persuadidos de que iniciaban algo nuevo.

Si durante mucho tiempo se aceptaron en todo su valor las opiniones de los filósofos renacentistas y post-renacentistas, fue así, en parte por la convicción de que en la Edad Media no hubo realmente nada que mereciese el nombre de filosofía. La llama de la reflexión filosófica independiente y creadora, que había ardido tan brillantemente en la Grecia antigua, se apagó prácticamente hasta que fue reanimada en el Renacimiento y aumentó su esplendor en el siglo XVII.

Pero cuando por fin empezó a prestarse mayor atención a la filosofía medieval, se vio que aquella opinión era exagerada. Y algunos escritores pusieron de relieve la continuidad entre el pensamiento medieval y el post-medieval. Es suficientemente obvio que pueden encontrarse fenómenos de conti-

nuidad en las esferas política y social. Está claro que los modelos de sociedad y organización política del siglo XVII no llegaron al ser desprovistos de todo antecedente histórico. Podemos observar, por ejemplo, la formación gradual de los diversos Estados nacionales, la emergencia de las grandes monarquías y el desarrollo de la clase media. Ni siquiera en el campo de la ciencia es la discontinuidad tan grande como en otro tiempo se supuso. Investigaciones recientes han puesto de manifiesto la existencia de un cierto, aunque limitado, interés por la ciencia empírica dentro del período medieval. Y en el volumen anterior de esta *Historia* llamamos la atención sobre las implicaciones de la teoría del *ímpetus* propuesta por algunos físicos, estudiosos del movimiento, en el siglo XIV. De un modo similar, es posible observar una cierta continuidad en la esfera filosófica. Podemos ver cómo la filosofía consigue gradualmente en la Edad Media su reconocimiento como una rama de estudio diferenciada. Y podemos ver aparecer líneas de pensamiento que anticipan posteriores desarrollos filosóficos. Por ejemplo, el movimiento filosófico característico del siglo XIV, generalmente conocido por el nombre de movimiento nominalista,[1] preludió, en varios aspectos importantes, el empirismo posterior. Igualmente, la filosofía especulativa de Nicolás de Cusa,[2] con su anticipación de algunas tesis de Leibniz, forma un vínculo entre el pensamiento medieval, el renacentista y el de la Edad Moderna pre-kantiana. Del mismo modo, los historiadores han puesto de manifiesto que pensadores como Francis Bacon, Descartes y Locke, estuvieron sometidos a la influencia del pasado en un grado mayor que el reconocido por ellos mismos.

Ese énfasis puesto en la continuidad era indudablemente necesario como corrección de la aceptación excesivamente fácil de las pretensiones de novedad exhibidas por los filósofos del Renacimiento y del siglo XVII. Expresa un reconocimiento del hecho de que hubo una filosofía medieval, y de la posición de ésta como una parte integrante de la filosofía europea en general. Al mismo tiempo, si la discontinuidad pudo ser destacada con exceso, también puede serlo la continuidad. Si comparamos los patrones de la vida política y social en los siglos XIII y XVII, saltan en seguida a la vista obvias diferencias en la estructura de la sociedad. Del mismo modo, aunque es posible seguir en el período medieval la huella de los factores históricos que contribuyeron al hecho de la Reforma, no por ello dejó ésta de ser en cierto sentido una explosión, que hizo pedazos la unidad religiosa de la cristiandad medieval. Y aun cuando las semillas de la ciencia posterior pueden ser descubiertas en el suelo intelectual de la Europa de la Edad Media, los resultados de las nuevas investigaciones históricas no han sido tales que hagan necesario alterar substancialmente la importancia concedida a la ciencia renacentista. Del mismo modo, cuando ya se ha dicho todo cuanto puede decirse legítimamente como ilustración de la continuidad entre

1. Vol. III, caps. III-IX.
2. *Ibid.*, cap. 15.

la filosofía medieval y la post-medieval, sigue siendo verdad que entre una y otra hubo considerables diferencias. Por más que Descartes estuviese indudablemente influido por modos de pensamiento escolásticos, él mismo advirtió que el empleo de términos tomados de la filosofía escolástica no significaba necesariamente que dichos términos se utilizasen en el mismo sentido en el que los habían utilizado los escolásticos. Y aunque Locke estuviese influido en su teoría del derecho natural por Hooker,[3] el cual, a su vez, había sido influido por el pensamiento medieval, la idea lockeana de ley natural no es precisamente la de santo Tomás de Aquino.

Podemos, desde luego, convertirnos en esclavos de palabras o etiquetas. Es decir, al dividir la historia en períodos, podemos tender a perder de vista la continuidad y las transiciones graduales, especialmente cuando atendemos a acontecimientos históricos muy alejados en el tiempo. Pero eso no quiere decir que sea completamente incorrecto hablar de períodos históricos, ni que no hayan tenido lugar cambios de gran importancia.

Y si la situación general de la cultura en el mundo post-renacentista fue distinta, en importantes aspectos, de la del mundo medieval, lo lógico es que los cambios tuviesen su reflejo en el pensamiento filosófico. Al mismo tiempo, igual que los cambios en las esferas social y política, aun cuando parezcan haber sido más o menos abruptos, presupusieron una situación ya existente a partir de la cual se desarrollaron, así también las nuevas actitudes, objetivos y modos de pensamiento en el campo de la filosofía presupusieron una situación existente, con la que estuvieron vinculados en un grado u otro. En otras palabras, no estamos ante la simple alternativa de tener que optar por una de dos cosas en rotundo contraste, la aserción de la discontinuidad o la aserción de la continuidad. Ambos elementos han de ser tenidos en cuenta. Hay cambio y novedad; pero el cambio no es creación a partir de la nada.

La situación parece ser, pues, la siguiente. El antiguo énfasis en la discontinuidad se debió, en gran parte, a que no se reconociera en la Edad Media ninguna filosofía digna de tal nombre. El posterior reconocimiento de la existencia e importancia de la filosofía medieval motivó, en cambio, que se subrayase la continuidad. Pero ahora vemos que lo que se necesita es que se ilustren al mismo tiempo los elementos de continuidad y las características peculiares de los diferentes períodos. Y lo que puede decirse a propósito de nuestra consideración de los diferentes períodos puede igualmente decirse, desde luego, a propósito de los diferentes pensadores. Los historiadores son asediados por la tentación de describir el pensamiento de un período simplemente como una etapa preparatoria para el pensamiento del período siguiente, y el sistema de un pensador simplemente como un peldaño hacia el sistema de otro pensador. Tal tentación es, ciertamente, inevitable; porque el historiador contempla una sucesión temporal de acontecimientos, y

3. Ver vol. III, págs. 305-307.

no una realidad eterna e inmutable. Además, en un sentido obvio, el pensamiento medieval preparó, en efecto, el camino al pensamiento post-medieval; y hay muchas razones para ver la filosofía de Berkeley como un peldaño entre las filosofías de Locke y de Hume. Pero, si se sucumbe enteramente a esa tentación, se pierden de vista muchas cosas. La filosofía de Berkeley es mucho más que una simple etapa en el desarrollo del empirismo, de Locke a Hume; y el pensamiento medieval posee sus propias características.

Entre las diferencias fáciles de discernir entre la filosofía medieval y la post-medieval hay una muy llamativa en la forma de expresión literaria. Por de pronto, mientras que los medievales escribían en latín, en el período post-medieval nos encontramos con un uso creciente de los idiomas vernáculos. No sería, en verdad, exacto decir que en el período moderno prekantino no se hizo uso alguno del latín. Tanto Francis Bacon como Descartes escribieron en latín además de en sus lenguas vernáculas, y lo mismo hizo Hobbes. Y Spinoza compuso sus obras en latín. Pero Locke escribió en inglés, y en el siglo XVIII encontramos generalizado el empleo de las lenguas vernáculas. Hume escribió en inglés, Voltaire y Rousseau en francés, y Manuel Kant en alemán. Por otra parte, mientras que los medievales fueron extraordinariamente aficionados a escribir comentarios a ciertas obras clásicas, los filósofos post-medievales, tanto si escribían en latín como si lo hacían en lengua vernácula, prefirieron el tratado original, en el que se abandonó la forma del comentario. No trato de dar a entender que los medievales no escribiesen sino comentarios, porque eso sería completamente inexacto. No obstante, los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y a las obras de Aristóteles y otros autores fueron rasgos característicos de la composición filosófica medieval, mientras que cuando pensamos en los escritos de los filósofos del siglo XVII pensamos en tratados de libre composición, no en comentarios.

El uso creciente de la lengua vernácula en los escritos filosóficos acompañó, por supuesto, al uso creciente de la misma en los restantes campos literarios. Y podemos asociar esa característica con cambios y desarrollos generales, en los órdenes cultural, político y social. Pero también podemos verla como un síntoma de la salida de la filosofía de sus antiguos límites escolares. Los filósofos medievales fueron en su mayor parte profesores universitarios, dedicados a la enseñanza. Escribían comentarios a los textos clásicos de uso en las universidades, y escribían en el lenguaje del mundo erudito, académico. Por el contrario, los filósofos modernos del período pre-kantiano estuvieron, en la mayoría de los casos, desconectados con la labor de la enseñanza académica. Descartes no fue nunca profesor universitario. Tampoco lo fue Spinoza, aunque éste recibió una invitación para enseñar en Heidelberg. Y Leibniz fue un hombre de acción, muy atareado, que rehusó el profesorado porque estaba orientado a una muy distinta clase de vida. En Inglaterra, Locke desempeñó puestos de mediana importancia en el servicio del Estado; Berkeley fue obispo; y aunque Hume trató de con-

seguir una cátedra universitaria no tuvo éxito en el empeño. En cuanto a los filósofos franceses del siglo XVIII, como Voltaire, Diderot y Rousseau, fueron hombres de letras con intereses filosóficos. La filosofía en los siglos XVII y XVIII fue asunto de interés común entre las clases educadas y cultas; y es perfectamente natural que el empleo de la lengua vernácula reemplazase al uso del latín en escritos destinados a un público amplio. Como observa Hegel, hasta que llegamos a Kant no encontramos una filosofía tan técnica y abstrusa que no pueda ya considerarse que pertenezca a la educación general de los hombres cultos. Y por aquel tiempo el uso del latín había ya muerto prácticamente.

En otras palabras, la filosofía original y creadora del primer período de la Edad Moderna se desarrolló fuera de las universidades. Fue creación de unas mentes frescas y originales, no de tradicionalistas. Y ésa es, sin duda, una razón para que los escritos filosóficos tomasen la forma de tratados independientes, no de comentarios. Porque los escritores se interesaban por el desarrollo de sus propias ideas, en libertad respecto de los grandes nombres del pasado y de las opiniones de los pensadores medievales o griegos.

Por otra parte, decir que en el período pre-kantiano de la filosofía moderna la lengua vernácula fue reemplazando al latín, que se escribieron tratados independientes en vez de comentarios y que los filósofos más destacados de la época no fueron profesores universitarios, no ayuda gran cosa a elucidar las diferencias intrínsecas entre la filosofía medieval y la post-medieval. Y hemos de intentar una breve indicación de algunas de esas diferencias.

Se ha dicho muchas veces que la filosofía moderna es autónoma, producto de la sola razón, mientras que la filosofía medieval estuvo subordinada a la teología cristiana y embarazada por su servidumbre al dogma. Pero dicho así, de esa manera rotunda y sin cualificar, tal juicio constituye una simplificación excesiva. Por una parte, en el siglo XIII encontramos a santo Tomás afirmando la independencia de la filosofía como una rama separada, y en el siglo XIV vemos que filosofía y teología tienden a separarse, como consecuencia de la crítica nominalista de la metafísica tradicional. Por otra parte, en el siglo XVII encontramos a Descartes tratando de armonizar sus ideas filosóficas con las exigencias del dogma católico,[4] y, en el siglo XVIII, Berkeley afirma explícitamente que su objetivo final es conducir a los hombres hacia las verdades salutíferas del evangelio. Así pues, la verdad de los hechos no justifica que afirmemos dogmáticamente que toda filosofía moderna estuvo libre de toda presuposición teológica o de toda influencia rectora por parte de la fe cristiana. Una afirmación así no sería aplicable a Descartes, Pascal, Malebranche, Locke o Berkeley, aun cuando valga para Spinoza, Hobbes, Hume, y, desde luego, para los pensadores materialistas del siglo XVIII en Francia. Al mismo tiempo, es una

4. Por ejemplo, su teoría de la substancia con el dogma de la transubstanciación.

verdad indudable que podemos seguir el rastro a una progresiva emancipación de la filosofía respecto de la teología, desde los comienzos de la reflexión filosófica en la antigua Edad Media hasta la Edad Moderna. Y hay una diferencia evidente entre, por ejemplo, santo Tomás de Aquino y Descartes, aunque este último fuese un cristiano creyente. Porque el aquinatense fue ante todo y sobre todo un teólogo, mientras que Descartes fue un filósofo y no un teólogo. En realidad, prácticamente todos los filósofos medievales importantes, incluido Guillermo de Ockham, fueron teólogos, en tanto que los principales filósofos de los siglos XVII y XVIII no lo fueron. En la Edad Media, la teología disfrutaba de la reputación de ciencia suprema; y encontramos teólogos que fueron también filósofos. En los siglos XVII y XVIII encontramos filósofos, algunos de los cuales eran cristianos creyentes, mientras que otros no lo eran. Y aunque sus creencias religiosas ejercieron sin duda alguna influencia en los sistemas filosóficos de hombres como Descartes o Locke, éstos se encontraron fundamentalmente en la misma posición que cualquier filósofo de hoy que, de hecho, sea cristiano, pero que no es un teólogo en el sentido profesional de la palabra. Ésa es una de las razones por las que filósofos como Descartes y Locke nos parecen "modernos" si los comparamos con santo Tomás o con san Buenaventura.

Puede hacerse, desde luego, una distinción entre el reconocimiento de los hechos y la valoración de los mismos. Algunos dirían que, en la medida en que la filosofía se separó de la teología y se liberó de todo control externo, se hizo lo que debía ser, una rama de estudio puramente autónoma. Otros dirían que la posición asignada a la filosofía en el siglo XIII era la correcta, es decir, que entonces se reconocían los derechos de la razón, pero también los de la revelación; y si el reconocimiento de la verdad revelada aseguraba a la filosofía contra el error, ello era en beneficio de la filosofía misma. Hay, pues, diferentes maneras de valorar los hechos. Pero, sea cual sea nuestra valoración, me parece indiscutible que la filosofía se emancipó gradualmente de la teología, siempre que el verbo "emanciparse" se entienda en un sentido neutral desde el punto de vista valorativo.

Suele asociarse el cambio en la posición de la filosofía respecto de la teología con un desplazamiento del interés desde los temas teológicos hacia el estudio del hombre y de la naturaleza, sin referencias explícitas a Dios. Y creo que a esa interpretación no le falta verdad, si bien es también posible que se exagere.

Es frecuente mencionar en ese contexto el movimiento humanista del Renacimiento. Y, verdaderamente, decir que el movimiento humanista, con su difusión de los estudios literarios y sus nuevos ideales educativos, se interesó primordialmente por el hombre, es proclamar una verdad obvia, una verdadera tautología. Pero, como se indicó en el volumen III de esta *Historia,*[5] el humanismo italiano no supuso una ruptura absoluta con el pasado. Los

5. Cap. 13.

humanistas denunciaron la barbarie en el estilo latino; pero también lo habían hecho Juan de Salisbury en el siglo XII y Petrarca en el XIV. Los humanistas promovieron un revivir literario; pero la Edad Media había dado al mundo uno de los mayores logros literarios de Europa, la *Divina Comedia* de Dante. Acompañó al humanismo italiano un entusiasmo por la tradición platónica o, más bien, neo-platónica; pero el neo-platonismo había ejercido también su influencia en el pensamiento medieval, aunque los temas neo-platónicos en la filosofía medieval no estuvieran basados en la diversidad de textos de que se llegó a poder disponer en el siglo XV. El platonismo italiano, a pesar de su fuerte sentimiento en favor del desarrollo armonioso de la personalidad humana y su sentido de la expresión de lo divino en la Naturaleza, no puede decirse que constituyese una antitesís directa y radical a la perspectiva propia de la Edad Media. Indudablemente, el humanismo desarrolló, intensificó, amplió y resaltó mucho más una tendencia de la cultura medieval; y, en ese sentido, supuso un desplazamiento del acento. Pero eso no habría sido suficiente por sí solo para preparar el fondo de la primera fase de la filosofía moderna.

Un cambio desde el carácter teocéntrico de los grandes sistemas medievales a la posición del centro del interés en la Naturaleza, como un sistema unificado y dinámico, puede verse mucho más claramente en los escritos de filósofos como Giordano Bruno [6] y Paracelso [7] que en los de platónicos como Marsilio Ficino y Juan Pico della Mirandola.[8] Pero aunque las filosofías especulativas de la naturaleza, de Bruno y pensadores de parecido espíritu, expresaron y promovieron la transición al pensamiento moderno a partir del medieval, por lo que se refiere al centro del interés, faltaba además otro factor, a saber, el movimiento científico del Renacimiento.[9] No siempre es fácil trazar una clara línea divisoria entre los filósofos especulativos de la Naturaleza y los científicos naturales cuando uno se ocupa por el período en cuestión. Pero no es probable que nadie niegue que debe asignarse a Bruno a la primera clase, y a Kepler y Galileo a la segunda. Y aunque las filosofías especulativas de la Naturaleza formasen parte del fondo sobre el que destaca la filosofía moderna, la influencia del movimiento científico del Renacimiento fue de gran importancia para determinar la dirección del pensamiento filosófico del siglo XVII.

En primer lugar fue la ciencia del Renacimiento, seguida más tarde por la obra de Newton, lo que estimuló eficazmente la concepción mecanicista del mundo. Y es evidente que esa concepción fue un factor que contribuyó poderosamente a que, en el campo de la filosofía, se centrase la atención en la Naturaleza. Para Galileo, Dios es creador y conservador del mundo; el gran hombre de ciencia estuvo lejos de ser un ateo o un agnóstico. Pero la

6. Cap. 16.
7. Cap. 17.
8. Cap. 18.
9. *Ibid.*

Naturaleza en sí misma puede ser considerada como un sistema dinámico de cuerpos en movimiento, cuya estructura inteligible puede ser expresada matemáticamente. Y aunque no conozcamos las naturalezas íntimas de las fuerzas[10] que gobiernan el sistema y que se revelan en movimientos susceptibles de formulación matemática, podemos estudiar la Naturaleza sin ninguna clase de referencia inmediata a Dios. No encontramos ahí una ruptura con el pensamiento medieval, en el sentido de que la existencia y la actividad de Dios no son ni negadas ni puestas en duda. Pero sí encontramos, ciertamente, un importante cambio de interés y de acento. Mientras que un filósofo-teólogo del siglo XIII, como san Buenaventura, estaba primordialmente interesado en el mundo material en tanto que podía considerarse como una sombra o remota revelación de su original divino, el científico renacentista, aun sin negar que la Naturaleza tenga un original divino, se interesa primordialmente en la estructura inmanente, cuantitativamente determinable, del mundo y de sus procesos dinámicos. En otras palabras, nos enfrentamos con el contraste entre la perspectiva de un metafísico con mentalidad teológica, que pone el acento en la causalidad final, y la perspectiva de un científico para quien la causalidad eficiente, revelada en el movimiento matemáticamente determinable, ocupa el puesto de la causalidad final.

Puede decirse que si comparamos a hombres que fueron primordialmente teólogos con hombres que fueron primordialmente científicos, es tan obvio que sus intereses tienen que ser diferentes, que no es en absoluto necesario llamar la atención sobre la diferencia. Pero es el caso que en la filosofía del siglo XVII se dejó sentir la influencia combinada de las filosofías especulativas de la Naturaleza y de la ciencia renacentista. En Inglaterra, por ejemplo, Hobbes eliminó de la filosofía todo razonar acerca de lo espiritual o lo inmaterial. El filósofo se interesa simple y exclusivamente por los cuerpos, aunque Hobbes incluía entre los cuerpos, en el sentido general del término, no solamente el cuerpo humano, sino también el cuerpo político, o Estado. Los metafísicos racionalistas del continente, de Descartes a Leibniz, no eliminaron, en verdad, de la filosofía el estudio de la realidad espiritual. La afirmación de la existencia de la substancia espiritual y de Dios, es parte integrante del sistema cartesiano, y Leibniz, en su teoría de las mónadas, como veremos más adelante, prácticamente espiritualizó los cuerpos. Pero no hay que olvidar que, al mismo tiempo, Pascal opinó que Descartes había empleado a Dios simplemente para poner en marcha al mundo, por así decirlo, después de lo cual no encontró otro papel para Él. Es posible que la acusación de Pascal fuera injusta, y a mí me parece que lo fue. Pero no deja de ser significativo que la filosofía de Descartes pudiese dar una impresión que habría sido muy difícil imaginar que la diese el sistema de un metafísico del siglo XIII.

10. Según Galileo, en la naturaleza hay "causas primarias", a saber, fuerzas como la gravedad, que producen movimientos específicos y diferenciados. Sus naturalezas íntimas son desconocidas, pero los movimientos que producen pueden ser expresados matemáticamente.

Pero no se trató simplemente de una cuestión de dirección del interés. El desarrollo de la ciencia física estimuló de modo bastante natural la ambición de que la filosofía se emplease en el descubrimiento de nuevas verdades acerca del mundo. En Inglaterra, Bacon dio la mayor importancia al estudio empírico e inductivo de la Naturaleza, proseguido con la intención de incrementar el poder del hombre y su control del medio material, un estudio que había que llevar adelante sin consideración a las autoridades o a los grandes nombres del pasado. En Francia, una de las principales objeciones de Descartes al escolasticismo fue que éste servía solamente para exponer de manera sistemática verdades ya conocidas, y era impotente para descubrir nuevas verdades. En su *Novum Organum,* Bacon llamó la atención hacia los efectos prácticos de ciertas invenciones que, según él lo expresaba, cambiarían la faz de las cosas y el estado del mundo. Bacon tenía consciencia de que los nuevos descubrimientos geográficos, la apertura de nuevas fuentes de riqueza y, sobre todo, el descubrimiento de la física sobre una base experimental, eran heraldos de la inauguración de una nueva era. Y aunque mucho de lo que él anticipó no se realizaría hasta mucho después de su muerte, observó bien el comienzo de un proceso que ha conducido a nuestra civilización tecnológica. Hombres como Bacon y Descartes ignoraron, indudablemente, la medida en que su mente estaba influida por anteriores modos de pensamiento; pero su consciencia de que pisaban el umbral de una nueva era no estaba injustificada. Y había que poner a la filosofía al servicio del ideal de la extensión del conocimiento humano, con vistas al progreso de la civilización. Es verdad que las ideas de Descartes y Leibniz sobre el método adecuado a emplear en ese proceso no coincidían con las de Francis Bacon. Pero eso no altera el hecho de que tanto Descartes como Leibniz estuvieron también profundamente impresionados e influidos por el triunfal desarrollo de la nueva ciencia, y que consideraron la filosofía como un medio para aumentar nuestro conocimiento del mundo.

Hay otro aspecto importante en el que se manifiesta la influencia en la filosofía de los desarrollos científicos del Renacimiento. En aquella época no se hizo una muy clara distinción entre filosofía y ciencia física. Esta última era llamada filosofía natural, o filosofía experimental. De hecho, esa nomenclatura ha sobrevivido en las universidades más antiguas, hasta el punto de que en Oxford, por ejemplo, encontramos una cátedra de filosofía experimental, cuyo ocupante no se interesa por la filosofía en el sentido en que hoy se entiende el término. No obstante, es evidente que los verdaderos descubrimientos astronómicos y físicos del Renacimiento y de los comienzos de la Edad Moderna fueron hechos por hombres a los que hoy clasificaríamos como científicos y no como filósofos. En otras palabras, a nuestra mirada retrospectiva aparecen la física y la astronomía alcanzando su talla adulta y siguiendo su senda de progreso más o menos independientemente de la filosofía, a pesar del hecho de que tanto Galileo como Newton filosofaran (en el sentido moderno del término). Pero en el período del que estamos tratan-

do no hubo realmente un estudio empírico de la psicología en el sentido de una ciencia distinta de las otras ciencias y también de la filosofía. Era, pues, perfectamente natural que los progresos en astronomía, física y química, provocasen en los filósofos la idea de elaborar una ciencia del hombre. En verdad, el estudio empírico del cuerpo humano estaba ya siendo desarrollado. Baste recordar los descubrimientos en anatomía y fisiología hechos por hombres como Vesalio, autor de la *De fabrica humani corporis* (1543), y Harvey, que descubrió la circulación de la sangre hacia 1615. Pero por lo que respecta a los estudios psicológicos hemos de dirigirnos a los filósofos.

Descartes, por ejemplo, escribió una obra sobre las pasiones del alma, y propuso una teoría para explicar la interacción entre la mente y el cuerpo. Spinoza escribió sobre la cognición, sobre las pasiones, y sobre la conciliación entre la aparente consciencia de libertad en el hombre y el determinismo exigido por su propio sistema. Entre los filósofos británicos encontramos un marcado interés por cuestiones psicológicas. Los principales empiristas, Locke, Berkeley y Hume, trataron los problemas del conocimiento; y tendieron a tratarlos desde un punto de vista psicológico más bien que estrictamente epistemológico. Es decir, tendieron a centrar la atención en la pregunta de cómo se originan nuestras ideas, lo que es obviamente una cuestión psicológica. Igualmente, en el empirismo inglés, podemos observar el desarrollo de la psicología asociacionista. Además, en su introducción al *Tratado sobre la naturaleza humana*, Hume habla explícitamente de la necesidad de desarrollar la ciencia del hombre sobre una base empírica. La filosofía natural, dice Hume, ha sido ya establecida sobre una base experimental o empírica, pero los filósofos no han hecho sino empezar a colocar en el mismo plano la ciencia del hombre.

Ahora bien, un científico como Galileo, que se interesaba por los cuerpos en movimiento, podía, desde luego, limitarse al mundo material y a cuestiones de física y astronomía. Pero la concepción del mundo como un sistema mecánico planteó problemas que el filósofo metafísico no podía eludir. En particular, dado que el hombre es un ser dentro del mundo, surge la cuestión de si cae o no enteramente dentro del sistema mecánico. Es obvio que hay dos posibles líneas generales de respuesta. Una es que el filósofo defienda la tesis de que el hombre posee un alma espiritual, dotada del poder de libre albedrío, y que, en virtud de esa alma espiritual y libre, trasciende en parte el mundo material y el sistema de la causalidad mecánica. La otra es que extienda la concepción científica del universo material de modo que incluya al hombre en su totalidad. Los procesos psíquicos se interpetarán entonces probablemente como epifenómenos de procesos físicos, o, más crudamente, como siendo ellos mismos materiales, y el libre albedrío será negado.

Descartes estaba convencido de la verdad de la primera línea de respuesta, aunque él hablase de la "mente" más bien que del "alma". El mundo material puede ser descrito en términos de materia, identificada con la extensión geométrica y el movimiento. Y todos los cuerpos, incluidos los cuerpos

vivientes, son en algún sentido máquinas. Pero el hombre como un todo no puede reducirse simplemente a un miembro más de ese sistema mecánico; porque posee una mente espiritual que trasciende el mundo material y las leyes determinantes de la causalidad eficiente que gobiernan ese mundo. En el umbral mismo de la Edad Moderna encontramos, pues, al llamado "padre de la filosofía moderna" afirmando la existencia de la realidad espiritual en general y de la mente espiritual del hombre en particular. Y esa afirmación no era meramente una reliquia de una tradición antigua; era una parte integrante del sistema de Descartes y representaba una parte de la respuesta de éste al desafío presentado por la nueva perspectiva científica.

Por otra parte, la interpretación cartesiana del hombre suscitaba un problema particular. Porque si el hombre consta de dos substancias claramente distinguibles, su naturaleza deja de poseer unidad y se hace muy difícil dar cuenta de los hechos evidentes de interacción psico-física. El propio Descartes afirmó que la mente puede actuar sobre el cuerpo y de hecho actúa; pero su teoría de la interacción ha sido considerada como uno de los rasgos menos satisfactorios de su sistema. Y cartesianos como Geulincx, a los que suele llamarse "ocasionalistas", se negaron a admitir que las substancias de dos tipos heterogéneos pudiesen actuar la una sobre la otra. Cuando parece haber interacción, lo que realmente ocurre es que, *con ocasión de* un evento psíquico, Dios causa el evento físico correspondiente, o a la inversa. Los ocasionalistas recurrieron, pues, a la actividad divina para explicar los hechos de interacción que se presentan a la experiencia. Pero, si la mente no puede actuar sobre el cuerpo, no es inmediatamente evidente cómo puede hacerlo Dios. Y en el sistema de Spinoza el problema de la interacción fue eliminado, porque mente y cuerpo se consideraron como dos aspectos de una misma realidad. Por otra parte, en la filosofía de Leibniz reaparece el problema en una forma algo diferente. Ya no se trata de la cuestión de cómo puede haber interacción entre dos substancias heterogéneas, sino de la de cómo puede haber interacción entre dos mónadas cualesquiera numéricamente distintas e independientes, es decir, en este caso, entre la mónada dominante que constituye la mente humana y las mónadas que constituyen el cuerpo. Y la respuesta de Leibniz fue similar a la de los ocasionalistas, aunque no exactamente la misma. Dios creó las mónadas de modo que sus actividades estuviesen sincronizadas de una manera análoga a aquella en que se corresponderían los movimientos de las agujas de dos relojes perfectamente construidos, aunque uno de los relojes no actúa sobre el otro.

Los ocasionalistas partieron, desde luego, de la idea cartesiana de las substancias espiritual y material, idea que está presupuesta en su propia y peculiar teoría. Pero hubo otros filósofos que intentaron extender al hombre, como un todo, la nueva concepción científica del mundo. En Inglaterra, Hobbes aplicó las ideas fundamentales de la mecánica de Galileo a toda realidad, es decir, a toda realidad que pueda ser considerada con sentido en filosofía. Para Hobbes, substancia era igual a substancia material, y el filósofo

no podría considerar o tratar ninguna otra clase de realidad. En consecuencia. el filósofo tiene que considerar al hombre como puramente material y sometido a las mismas leyes que los demás cuerpos. La libertad queda eliminada y la consciencia es interpretada como movimiento, reducible a cambios en el sistema nervioso.

En el continente, muchos filósofos del siglo XVIII adoptaron un materialismo de similar crudeza. Por ejemplo, La Mettrie, autor de *El hombre máquina* (1748), presentó al hombre como una complicada máquina material, y la teoría del alma espiritual como una fábula. Al proponer tal opinión proclamó a Descartes su antecesor directo. Descartes había empezado por dar una interpretación mecanicista del mundo, pero la había abandonado en un cierto punto. Él, La Mettrie, se dedicaba a completar lo que había quedado incompleto, mostrando que los procesos psíquicos del hombre, no menos que sus procesos físicos, podían explicarse en términos de una hipótesis mecanicista y materialista.

El desafío de la nueva ciencia representó, pues, un problema a propósito del hombre. Es verdad que ese problema era en cierto sentido un problema antiguo; y en la filosofía griega podemos encontrar soluciones análogas a las divergentes soluciones ofrecidas por Descartes y Hobbes en el siglo XVII. Baste pensar en Platón, por una parte, y en Demócrito, por la otra. Pero aunque el problema fuera antiguo era también un problema nuevo, en el sentido de que el desarrollo de la ciencia galileana y newtoniana lo puso a una nueva luz y resaltó su importancia. Al final del período cubierto por este volumen y los dos siguientes, encontramos a Kant esforzándose en combinar la aceptación de la ciencia newtoniana con la creencia en la libertad moral del hombre. Sería, en verdad, muy desorientador decir que Kant reformuló la posición de Descartes; pero si trazamos una línea divisoria general entre los que extendieron la perspectiva mecanicista de modo que incluyese al hombre como totalidad, y los que no lo hicieron, tenemos que colocar a Descartes y a Kant a un mismo lado de esa línea.

Al considerarse el desplazamiento del interés desde los temas teológicos a un estudio de la naturaleza y del hombre sin referencia explícita a Dios, no debe olvidarse el punto siguiente. Cuando, en el siglo XVIII, Hume habló de una ciencia del hombre, consideró incluida la filosofía moral o ética. Y en la filosofía británica en general, durante el período que se extiende entre el Renacimiento y los finales del siglo XVIII, podemos observar ese fuerte interés por la ética que ha continuado siendo una de las características más notables del pensamiento británico. Además, es en general verdad, aunque haya excepciones, que los moralistas ingleses de dicho período se esforzaron en desarrollar una teoría ética sin presupuestos teológicos. No partieron, como lo hiciera santo Tomás en el siglo XIII,[11] de la idea de ley divina eterna, para descender luego a la idea de ley moral natural, considerada como una expre-

11. Para la teoría moral de santo Tomás, ver vol. 2, cap. 39.

sión de la primera. En vez de eso, tienden a tratar la ética sin referencia a la metafísica. Así, la filosofía moral británica del siglo XVIII sirve para ilustrar la tendencia del pensamiento filosófico post-medieval a seguir su camino con independencia respecto de la teología.

Análogas observaciones pueden hacerse acerca de la filosofía política. Es verdad que Hobbes, en el siglo XVII, escribió con cierta extensión sobre materias eclesiásticas; pero eso no significa que su teoría política dependa de presupuestos teológicos. Para Hume, en el siglo XVIII, la filosofía política es parte de la ciencia del hombre y, a sus ojos, no tiene conexión alguna con la teología, ni con la metafísica en general. Y la teoría política de Rousseau, en el mismo siglo, fue también lo que puede llamarse una teoría secularista. La perspectiva de hombres como Hobbes, Hume y Rousseau fue muy diferente de la de santo Tomás de Aquino,[12] y aún más de la de san Agustín.[13] Podemos, ciertamente, ver anticipada dicha perspectiva en los escritos de Marsilio de Padua,[14] en la primera mitad del siglo XIV. Pero Marsilio de Padua no fue el filósofo político típico de la Edad Media.

En esta sección he subrayado la influencia de la ciencia física en la filosofía de los siglos XVII y XVIII. En la Edad Media, la teología fue considerada como la ciencia suprema, pero en el período post-medieval las ciencias de la naturaleza empezaron a ocupar el centro de la escena. Ahora bien, en los siglos XVII y XVIII estamos aún en un período en el que el filósofo confía, lo mismo que el hombre de ciencia, en poder añadir algo a nuestro conocimiento del mundo. Es verdad que esa afirmación ha de cualificarse mucho si tenemos en cuenta el escepticismo de David Hume. Pero, hablando en general, el talante de la época es de confianza optimista en el poder de la mente filosófica. Y esa confianza está estimulada e intensificada por el triunfal desarrollo de la ciencia física. Ésta no había aún dominado la escena de un modo tan completo que produjese en muchas mentes la sospecha, e incluso la convicción, de que la filosofía no puede añadir nada a nuestro conocimiento fáctico de la realidad. O, para decirlo de otro modo, si bien la filosofía ha dejado de ser la sierva de la teología, aún no se ha convertido en la asistenta de la ciencia. Recibe de ésta un estímulo, pero afirma su autonomía e independencia. El que los resultados animen o no a aceptar sus pretensiones, es otra cuestión. En todo caso, no es una cuestión que pueda ser provechosamente discutida en una introducción a la historia de la filosofía en el período de que estamos tratando.

2. Es costumbre dividir la filosofía moderna pre-kantiana en dos principales corrientes, la primera de las cuales comprende los sistemas racionalistas del continente, desde Descartes a Leibniz y su discípulo Christian Wolff, mientras que la otra comprende el empirismo británico, hasta Hume, inclusive. Aquí hemos adoptado esa división. Y en esta sección me propongo

12. Ver vol. 2, cap. 40.
13. *Ibid.*, cap. 8.
14. Vol. 3, cap. 11.

hacer algunas observaciones introductorias acerca del racionalismo continental.

En el sentido más amplio del término, un filósofo racionalista sería uno que confía en el uso de su razón y no recurre a intuiciones místicas ni a sentimientos. Pero ese amplio sentido del término es enteramente insuficiente para distinguir los grandes sistemas continentales de los siglos XVII y XVIII del empirismo británico. Tanto Locke como Berkeley o Hume mantendrían que ellos se apoyaban en la razón para sus reflexiones filosóficas. Por lo demás, si el término se entendiera en ese sentido amplio, no serviría tampoco para distinguir la metafísica de los siglos XVII y XVIII de la metafísica medieval. Algunos críticos pueden acusar a santo Tomás de Aquino, por ejemplo, de exceso de optimismo, en el sentido de que, en opinión de los mismos críticos, encontró razones inadecuadas para aceptar conclusiones en las que ya creía sobre bases no racionales, y que deseaba defender. Pero el propio santo Tomás estaba ciertamente convencido de que su filosofía era un producto de la reflexión racional. Y si fuera válida esa acusación contra él, igualmente podría aplicarse a Descartes.

En el uso común, hoy se entiende generalmente por "racionalista" un pensador que niega lo sobrenatural y la idea de revelación divina de misterios. Pero, enteramente aparte del hecho de que ese uso del término presupone que no hay ninguna prueba racional de la existencia de lo sobrenatural, ni motivo racional alguno para creer que hay una revelación divina en el sentido teológico, el repetido uso no nos proporcionaría una característica distintiva que permitiera contrastar la filosofía continental pre-kantiana con el empirismo británico. El término "racionalista", en esa acepción, convendría, por ejemplo, a cierto número de filósofos franceses del siglo XVIII, pero no convendría a Descartes. Porque no hay razón alguna para negar legítimamente, ni siquiera para dudar de la sinceridad de éste al elaborar demostraciones de la existencia de Dios o al aceptar la fe católica. Si queremos utilizar el término "racionalismo" para distinguir del empirismo británico los principales sistemas continentales de los siglos XVII y XVIII, tendremos que asignarle otro significado. Y quizás el modo más fácil de hacerlo sea referirse al problema del origen del conocimiento.

Filósofos como Descartes y Leibniz aceptaron la idea de verdades innatas o *a priori*. No pensaban, desde luego, que un niño recién nacido perciba verdades desde el momento en que llega al mundo. Lo que pensaban era que ciertas verdades eran virtualmente innatas, en el sentido de que la experiencia no proporciona más que la ocasión para que la mente, por su propia luz, perciba la verdad. Esas verdades no son generalizaciones inductivas a partir de la experiencia y no están necesitadas de confirmación empírica. Es posible que yo perciba la verdad de un principio evidente por sí mismo con ocasión de la experiencia, y sólo con ocasión de la experiencia; pero la verdad del principio no *depende* de la experiencia. Se ve que es verdadero en sí mismo, su verdad es lógicamente anterior a la experiencia, aun cuando, desde el pun-

to de vista psicológico, solamente podamos llegar a la percepción explícita de dicha verdad con ocasión de la experiencia. Según Leibniz, tales verdades están prefiguradas, en algún sentido indeterminado, en la estructura de la mente, aun cuando no sean conocidas explícitamente desde el primer momento de la consciencia. Es decir, que aunque no sean actualmente innatas, lo son virtualmente.

Pero la creencia en principios evidentes por sí mismos no es suficiente de suyo para caracterizar a los metafísicos continentales de los siglos XVII y XVIII. También los metafísicos medievales habían creído en principios evidentes por sí mismos, aunque Tomás de Aquino no viera razón alguna para llamarlos innatos. El punto que caracteriza a Descartes, Spinoza y Leibniz es más bien su ideal de deducir a partir de tales principios un sistema de verdades que nos proporcionarían información acerca de la realidad, acerca del mundo. He dicho "su ideal" porque no podemos suponer, por supuesto, que sus filosofías constituyan de hecho puras deducciones a partir de principios evidentes por sí mismos. De haber sido así, sería extremadamente extraño que sus filosofías fueran mutuamente incompatibles. Pero su ideal era el ideal de un sistema deductivo de verdades, análogo a un sistema matemático, pero al mismo tiempo capaz de aumentar nuestra información factual. La obra capital de Spinoza se titula *Ethica more geometrico demonstrata* (*Ética demostrada de modo geométrico*), y se propone exponer la verdad acerca de la realidad y del hombre de una manera cuasi-matemática, comenzando por definiciones y axiomas, y procediendo, mediante la demostración ordenada de sucesivas proposiciones, a la construcción de un sistema de conclusiones, cuya verdad es conocida con certeza. Leibniz concibió la idea de un lenguaje simbólico universal y de un cálculo o método lógico universal, por medio del cual podríamos no solamente sistematizar todo el saber existente, sino también deducir verdades hasta entonces desconocidas. Y, si se dice que los principios fundamentales son virtualmente innatos, el sistema completo de verdades deducibles puede ser considerado como el autodespliegue de la razón misma.

Es obvio que los filósofos racionalistas fueron influidos por el modelo del razonamiento matemático. Es decir, las matemáticas proporcionan un modelo de claridad, certeza y deducción ordenada. El elemento personal, los factores subjetivos como los sentimientos son eliminados, y se edifica un cuerpo de proposiciones cuya verdad está asegurada. ¿No podría la filosofía alcanzar una objetividad y certeza parecidas, si se emplease un método adecuado, análogo al de las matemáticas? El empleo del método correcto podría hacer de la filosofía metafísica, e incluso de la ética, ciencias en el pleno sentido de la palabra, en vez de un campo de disputas verbales, ideas sin clarificar, razonamientos defectuosos y conclusiones mutuamente incompatibles. El elemento personal podría ser eliminado y la filosofía tendría las características de verdad universal, necesaria e impersonal, que poseen las

matemáticas puras. Consideraciones de ese tipo pesaron mucho, como veremos más adelante, en Descartes.

Hoy suele decirse que la matemática pura, como tal, no nos proporciona información factual acerca del mundo. Para valernos de un ejemplo sencillo, si definimos el triángulo de una cierta manera, poseerá necesariamente ciertas propiedades, pero de ahí no podemos deducir la conclusión de que existan triángulos que posean esas propiedades. Todo lo que podemos deducir es que, si existe un triángulo que satisfaga aquella definición, poseerá esas propiedades. Y una fácil crítica que puede hacerse a los racionalistas es que ellos no entendieron la diferencia entre las proposiciones matemáticas y las existenciales. Tal crítica no es, sin embargo, enteramente justa. Porque, como veremos más adelante, Descartes quiso fundar su sistema en una proposición existencial y no en lo que algunos escritores llaman una "tautología". Al mismo tiempo, es difícil negar que hubo, de parte de los racionalistas, una tendencia a asimilar la filosofía, incluida la física o filosofía natural, a la matemática pura, y la relación causal a implicación lógica. Pero puede decirse que el telón de fondo de la ciencia renacentista les animó a pensar de ese modo. Y ahora quiero ilustrar ese punto.

Que la naturaleza es, por así decirlo, de estructura matemática, fue el dogma de Galileo. Como físico, éste trató de expresar los fundamentos de la física y las regularidades observables de la naturaleza en términos de proposiciones matemáticas, en la medida en que eso fuera posible. Como filósofo, del éxito del método matemático en la física sacó la conclusión de que las matemáticas son la clave de la estructura de la realidad.[15] En *Il Saggiatore*,[16] Galileo declaró que la filosofía está escrita por Dios en el libro del universo, aunque no podemos leer ese libro a menos que entendamos su lenguaje, que es el de las matemáticas. Entonces, si, como mantenía Galileo, la estructura de la naturaleza es de carácter matemático, de modo que hay una conformidad entre la naturaleza y las matemáticas, resulta fácil entender cómo unos filósofos dominados por el ideal del método matemático llegaron a pensar que la aplicación de éste al campo de la filosofía podría llevar al descubrimiento de verdades antes desconocidas acerca de la realidad.

Pero para apreciar la significación de la búsqueda cartesiana de la certeza, y de que las matemáticas fueran propuestas como modelo para el razonamiento, debe recordarse la renovación del escepticismo, que fue uno de los aspectos del pensamiento renacentista. Cuando se piensa en el escepticismo francés de la última parte del siglo XVI, el nombre que acude en primer lugar es el de Montaigne (1533-92). Y eso es perfectamente natural, dada su eminente posición en el campo de la literatura francesa. Como indicamos en nuestro volumen anterior,[17] Montaigne resucitó los antiguos argumentos

15. Así lo expusimos en el vol. III, pág. 273.
16. 6.
17. Págs. 221-223.

en favor del escepticismo; la relatividad y el carácter indigno de confianza de la percepción sensible, la dependencia en que la mente está respecto de la experiencia sensible, y su consiguiente incapacidad para lograr la verdad absoluta, y nuestra ineptitud para resolver los problemas que resultan de las pretensiones opuestas de los sentidos y la razón. El hombre no tiene el poder de construir un sistema metafísico seguro; y el hecho de que los metafísicos hayan llegado a conclusiones diferentes e incompatibles da testimonio de aquella incapacidad. Es absurdo exaltar la potencia de la mente humana, como hacían los humanistas: es mejor confesar nuestra ignorancia y la debilidad de nuestra capacidad mental.

Ese escepticismo relativo a la posibilidad de alcanzar la verdad metafísica y teológica mediante el uso de la razón fue eventualmente aceptado por un sacerdote, Charron (1541-1603). Al mismo tiempo, éste insistió en la obligación del hombre a humillarse a sí mismo ante la revelación divina, que tiene que ser aceptada por fe. En el campo de la filosofía moral, Charron aceptó una ética de inspiración estoica. En el volumen anterior [18] nos referimos a Justo Lipsio (1547-1606), uno de los restauradores del estoicismo durante el Renacimiento. Otro fue Guillermo Du Vair (1556-1621), que trató de armonizar la ética estoica con la fe cristiana. Es comprensible que en un tiempo en que el escepticismo metafísico tenía gran influencia, el ideal estoico del hombre moralmente independiente atrajese a algunos espíritus.

Pero el escepticismo no se redujo a la elegante versión literaria presentada por Montaigne, ni al fideísmo de Charron. Estuvo también representado por un grupo de librepensadores que no encontraban gran dificultad en mostrar las inconsecuencias de la combinación charroniana de escepticismo y fideísmo. Dicha combinación se había dado ya en el siglo XIV; y algunas gentes de mentalidad religiosa se sentían indudablemente atraídas por ella. Pero no era una posición satisfactoria desde el punto de vista racional. Además, aquellos librepensadores, o "libertinos", interpretaban el término "naturaleza", que desempeña un papel tan importante en la ética estoica, en un sentido muy diferente de aquel en que lo entendió Charron. En realidad, el término es ambiguo, como puede verse si se consideran los diferentes sentidos en que lo tomaron los griegos.

El renacer del escepticismo, que se extiende desde el pirronismo de Montaigne y el fideísmo de Charron al escepticismo combinado con cinismo moral, tiene mucho que ver con el intento cartesiano de colocar la filosofía sobre un fundamento seguro. Para enfrentarse con el desafío escéptico, Descartes miró las matemáticas como modelo de razonamiento claro y seguro, y deseó dar a la metafísica una claridad y certeza similares. El término "metafísica" tiene aquí que entenderse como incluyendo la teología filosófica, a diferencia de la dogmática. En opinión de Descartes, las demostraciones de la existencia de Dios que él mismo presentó eran absolutamente válidas. Y, en conse-

18. Pág. 221.

cuencia, creyó haber presentado así un fundamento firme a la creencia en las verdades reveladas por Dios. Es decir, Descartes creyó haber mostrado concluyentemente que existe un Dios capaz de revelar verdades a la humanidad. En cuanto a la ética, Descartes estuvo también influido por el renacer del estoicismo, y aunque él no desarrolló una ética sistemática, no tuvo inconveniente en incorporar a su filosofía aquellos principios estoicos que reconociese como verdaderos y valiosos. También en la filosofía moral de Spinoza podemos ver un claro matiz de estoicismo. En realidad, en algunos aspectos importantes el estoicismo se adaptaba mucho mejor a la filosofía de Spinoza que a la de Descartes. Porque Spinoza, como los estoicos, era monista y determinista, mientras que Descartes no fue ninguna de las dos cosas.

Hablar de las diferencias entre Descartes y Spinoza nos lleva a considerar brevemente el desarrollo del racionalismo continental. Extenderse mucho a propósito de dicho tema sería inadecuado en un capítulo de introducción, pero algunas palabras sobre la materia pueden servir para dar al lector alguna idea preliminar, aunque necesariamente inadecuada, del esquema de desarrollo que expondremos más extensamente en los capítulos dedicados a los distintos filósofos.

Ya hemos visto que Descartes afirmaba la existencia de dos tipos diferentes de substancia, la espiritual y la material. En ese sentido de la palabra, puede llamársele dualista. Pero no fue dualista en el sentido de que postulase dos principios ontológicos últimos e independientes. Hay una pluralidad de mentes finitas y una pluralidad de cuerpos. Pero tanto las mentes finitas como los cuerpos dependen de Dios como creador y conservador. Dios es, por así decirlo, el vínculo entre la esfera de las substancias espirituales finitas y la esfera corpórea. En varios aspectos importantes la filosofía de Descartes difiere mucho de los sistemas de los metafísicos del siglo XIII; pero si atendemos meramente a la afirmación de que fue un teísta y un pluralista que reconocía una diferencia esencial entre las substancias material y espiritual, podemos decir que mantuvo la tradición de la metafísica medieval. Limitarse a decir tal cosa sería, desde luego, dar una idea muy inadecuada del cartesianismo. Por ejemplo, no tendría en cuenta la diversidad de inspiración y finalidad. Pero no por ello debe perderse de vista el hecho de que el primer importante filósofo de la Edad Moderna conservó una parte considerable del esquema general de la realidad propio de la Edad Media.

Al pasar a Spinoza, por el contrario, encontramos un sistema monista en el que el dualismo y pluralismo cartesianos quedan descartados. Solamente hay una substancia, la substancia divina, que posee una infinidad de atributos, dos de los cuales, el pensamiento y la extensión, nos son conocidos. Las mentes son modificaciones de la substancia única bajo el atributo del pensamiento, mientras que los cuerpos son modificaciones de la misma substancia única bajo el atributo de la extensión. El problema cartesiano de la interacción entre la mente finita y el cuerpo finito del hombre desaparece,

porque mente y cuerpo no son dos substancias, sino modificaciones paralelas de una sola substancia.

Aunque el sistema monista de Spinoza se oponga al sistema pluralista de Descartes, no deja de haber entre ellos obvias conexiones. Descartes definió la substancia como una cosa existente que no requiere de otra para existir. Pero, como él mismo reconoce explícitamente, tal definición solamente puede aplicarse de manera estricta a Dios, de modo que sólo es posible llamar substancias a las criaturas en un sentido secundario y analógico. Spinoza, por su parte, adoptando una definición similar de substancia, saca la conclusión de que solamente hay una, Dios, y que las criaturas no pueden ser sino modificaciones de la substancia divina. En ese sentido, su sistema es un desarrollo de la filosofía cartesiana. Al mismo tiempo, a pesar de las conexiones entre cartesianismo y spinozismo, la inspiración y atmósfera de uno y otro sistemas son muy diferentes. Tal vez el segundo pueda considerarse, en parte, como el resultado de una aplicación especulativa de la nueva perspectiva científica al conjunto de la realidad; pero está también empapado de un colorido y una inspiración cuasi-mística y panteísta, que se manifiestan a través del enjaezado formal y geométrico, y que no se encuentran en el cartesianismo.

Leibniz, con su ideal de deducción lógica de verdades sobre la realidad anteriormente desconocidas, podía haber adoptado una hipótesis monística semejante, que sin duda tuvo en cuenta. Pero, de hecho, propuso una filosofía pluralista. La realidad consta de una infinidad de mónadas, o substancias activas, y Dios es la mónada suprema. Así pues, por lo que hace al pluralismo, su filosofía es más afín a la de Descartes que a la de Spinoza. Por otra parte, Leibniz no creía que hubiese dos tipos radicalmente diferentes de substancias. Cada mónada es un centro, dinámico e inmaterial, de actividad; y ninguna mónada puede ser identificada con la extensión geométrica. Pero eso no significa que la realidad consista en un caos anárquico de mónadas. El mundo es una armonía dinámica, que expresa la inteligencia y la voluntad divinas. En el caso del hombre, por ejemplo, hay una unidad dinámica y operativa entre las mónadas de que está compuesto. Y lo mismo ocurre en el universo. Hay una armonía universal de mónadas que colaboran, por así decirlo, al logro de un fin común. Y Dios es el principio de esa armonía. Las mónadas están tan interconectadas que, aunque una de ellas no actúe directamente sobre otra, cualquier cambio en cualquier mónada es reflejado a todo lo largo y ancho del sistema, en la armonía preestablecida por Dios. Cada mónada refleja el universo entero: el macrocosmos tiene su reflejo en el microcosmos. En consecuencia, una mente infinita podría, por así decirlo, descifrar el universo entero leyendo en una sola de sus mónadas.

Así pues, si deseamos ver el desarrollo del racionalismo continental como un desarrollo del cartesianismo, tal vez podamos decir que Spinoza desarrolló el cartesianismo contemplándolo desde un punto de vista estático, mientras que Leibniz lo desarrolló desde un punto de vista dinámico. En Spinoza,

las dos especies de substancias de Descartes se convierten en otras tantas modificaciones de una sola substancia, considerada bajo dos de sus infinitos atributos. En Leibniz, se conserva el pluralismo cartesiano, pero cada substancia o mónada es interpretada como un centro inmaterial de actividad, y la idea cartesiana de substancia material, identificable con la extensión geométrica, y a la que se añade el movimiento, como si dijéramos, desde fuera, es eliminada. O bien podemos expresar ese desarrollo de otra manera. Spinoza resuelve el dualismo cartesiano postulando un monismo substancial u ontológico, en el que la cartesiana pluralidad de substancias se convierte en modificaciones o "accidentes" de una única substancia divina. Leibniz, por el contrario, elimina el dualismo cartesiano, afirmando un monismo de tipo completamente diferente del de Spinoza. Todas las mónadas o substancias son en sí inmateriales. Tenemos así un monismo, en el sentido de que no hay más que una clase de substancias. Pero, al mismo tiempo, Leibniz conserva el pluralismo cartesiano, por cuanto existe una pluralidad de mónadas. La unidad dinámica de éstas se debe, no a que sean modificaciones o accidentes de una sola substancia divina, sino a la armonía preestablecida por Dios.

Aún hay otro modo de expresar ese desarrollo. En la filosofía cartesiana hay un tajante dualismo en el sentido de que las leyes de la mecánica y de la causalidad eficiente se imponen en el mundo material, mientras que en el mundo espiritual hay libertad y teología. Spinoza elimina ese dualismo mediante su hipótesis monista, al asimilar las conexiones causales entre las cosas a implicaciones lógicas. Lo mismo que en un sistema matemático las conclusiones se derivan de las premisas, así, en el universo natural, las modificaciones, o lo que llamamos cosas, junto con sus cambios, derivan del único principio ontológico, la substancia divina. Leibniz, por su parte, trata de combinar la causalidad mecánica con la teleología. Cada mónada se despliega y desarrolla según una interna ley de cambio, pero el sistema de cambios en su conjunto es dirigido, en virtud de la armonía preestablecida, hacia la consecución de un fin. Descartes excluyó de la física o filosofía natural la consideración de las causas finales; pero, para Leibniz, no es necesario optar entre la causalidad mecánica y la final. Una y otra son realmente dos aspectos de un mismo proceso.

La influencia de la filosofía medieval en los sistemas racionalistas de la época pre-kantiana es suficientemente obvia. Por ejemplo, los tres filósofos utilizan la categoría de substancia. Al mismo tiempo, la idea de substancia experimenta cambios igualmente obvios. En el caso de Descartes, la substancia material es identificada con la extensión geométrica, una teoría que es extraña al pensamiento medieval, mientras que Leibniz trata de dar una interpretación esencialmente dinámica al concepto de substancia. Igualmente, aunque la idea de Dios constituye parte integrante de los sistemas de los tres pensadores, podemos ver, en todo caso, en las filosofías de Spinoza y Leibniz, una tendencia a eliminar la idea de creación personal y voluntaria.

Así es, evidentemente, en el caso de Spinoza. La substancia divina se expresa de modo necesario en sus modificaciones, no, por supuesto, por una necesidad impuesta desde fuera (lo que es imposible, dado que no hay otra substancia), sino por una necesidad interna. En consecuencia, la libertad humana ha de ser abandonada, junto con los conceptos cristianos de pecado, mérito, y otros parecidos. Es verdad que Leibniz se esforzó en combinar su idea del despliegue cuasi-lógico del mundo con el reconocimiento de la contingencia y de la libertad humana. E hizo distinciones con esa finalidad. Pero, como veremos en su debido momento, no es nada seguro que sus esfuerzos tuvieran éxito. Leibniz intentó racionalizar la concepción medieval (o, más exactamente, cristiana) del misterio de la creación personal y voluntaria, sin abandonar, empero, la idea fundamental de creación; pero la tarea que se impuso no era una tarea fácil. Descartes era, ciertamente, católico, y Leibniz se confesaba cristiano. Pero en el racionalismo continental, como un todo, podemos ver una tendencia hacia la racionalización especulativa de los dogmas cristianos.[19] Esa tendencia alcanzó su culminación en la filosofía de Hegel, en el siglo XIX, si bien Hegel pertenece, claro está, a un período diferente y a un clima de pensamiento también diferente.

3. Hemos visto que la certeza de las matemáticas, su método deductivo y su fecunda aplicación en la ciencia renacentista, proporcionaron a los racionalistas continentales un modelo de método y un ideal de procedimiento y propósitos. Pero la ciencia del Renacimiento tenía otro componente, además de su empleo de las matemáticas. El progreso científico se veía también en función de la atención a los datos empíricos y el uso de la experimentación controlada. La apelación a la autoridad y a la tradición fue desahuciada en provecho de la experiencia, el apoyo en los datos factuales y en la comprobación empírica de las hipótesis. Y aunque no podemos exponer el desarrollo del empirismo británico meramente en términos de la convicción de que el progreso científico se basa en la observación de los datos empíricos, los avances del método experimental en las ciencias tendieron de un modo natural a estimular y confirmar la teoría de que todo nuestro conocimiento está basado en la percepción, en el trato directo con los acontecimientos externos o internos. Para decirlo con palabras que ya utilizamos en nuestro volumen anterior, "la insistencia científica en acudir a los 'hechos' observables como base necesaria de toda teoría explicativa, encontró su correlativo y su justificación teorética en la tesis empirista de que nuestro conocimiento factual se basa últimamente en la percepción". No podemos conseguir un conocimiento factual mediante un razonamiento *a priori*, mediante una deducción cuasi-matemática a partir de supuestas ideas o principios innatos, sino solamente mediante la experiencia, y dentro de los límites de la experiencia. Hay, desde luego, razonamientos *a priori*. Los encontramos en las mate-

19. Esa afirmación no vale para Spinoza, que no era cristiano. Y no se refiere, desde luego, a aquellos autores del siglo XVIII que rechazaron los dogmas cristianos. Pero esos escritores, aunque "racionalistas", en el sentido moderno del término, no fueron filósofos especulativos a la manera de Descartes y Leibniz.

máticas puras. Y mediante esos razonamientos podemos llegar a conclusiones que son ciertas. Pero las proposiciones matemáticas no nos facilitan información factual acerca del mundo; lo que hacen es, según lo expresó Hume, enunciar relaciones entre ideas. Para la información factual acerca del mundo, es decir, acerca de la realidad en general, hemos de acudir a la experiencia, a la percepción sensible o a la introspección. Y aunque ese conocimiento, de base inductiva, tenga una mayor o menor probabilidad, no es ni puede ser absolutamente cierto. Si deseamos buscar una certeza absoluta tenemos que reducirnos a proposiciones que enuncien algo sobre las relaciones entre ideas o a las implicaciones de los significados de los símbolos, pero que no nos darán información factual acerca del mundo. Si es esa información factual acerca del mundo lo que deseamos, tenemos que contentarnos con probabilidades, que es cuanto pueden darnos las generalizaciones de base inductiva. Un sistema filosófico que posea certeza absoluta y que, al mismo tiempo, nos dé información acerca de la realidad y pueda extenderse indefinidamente mediante el descubrimiento deductivo de verdades factuales antes desconocidas, es una quimera.

Es verdad que esa descripción del empirismo no valdría para todos los que suelen ser reconocidos como empiristas; pero indica la tendencia general de ese movimiento filosófico. Y la naturaleza del empirismo se revela con la mayor claridad en su desarrollo histórico, ya que es posible considerar dicho desarrollo como, al menos en gran parte, la aplicación progresiva de la tesis, enunciada por Locke, de que todas nuestras ideas proceden de la experiencia, de la percepción sensible y de la introspección.

Dada su insistencia en el fundamento experimental del conocimiento y en la inducción, en contraste con la deducción, Francis Bacon puede ser denominado empirista. Que el mismo nombre sea apropiado a Hobbes, ya no está tan claro. Hobbes mantenía, ciertamente, que todo nuestro conocimiento comienza con la sensación y puede ser referido a la sensación como a su fuente última. Y eso nos autoriza a llamarle empirista. Pero, a la vez, estaba fuertemente influido por la idea del método matemático como modelo de razonamiento y, en ese aspecto, está más cerca de los racionalistas continentales que los demás filósofos británicos del primer período moderno. Por otra parte, Hobbes era nominalista, y creía que no podemos demostrar relaciones causales. Trató, ciertamente, de extender el alcance de la mecánica de Galileo de modo que cubriera el campo entero de la filosofía, pero creo que es más adecuado clasificarle entre los empiristas que entre los racionalistas, si es que hay que escoger entre ambas etiquetas. Y así lo he hecho en este volumen, aunque al mismo tiempo he intentado poner de relieve alguna de las cualificaciones necesarias.

Pero el verdadero padre del empirismo británico clásico fue John Locke (1632-1704), cuyo objetivo declarado fue investigar las fuentes, certeza y alcance del conocimiento humano, y también los fundamentos y grados de la creencia, la opinión y el asentimiento. En conexión con el primer proble-

ma, el de la fuente del conocimiento, Locke lanzó un vigoroso ataque contra la teoría de las ideas innatas. Trató luego de mostrar cómo todas las ideas que tenemos pueden ser explicadas según la hipótesis de que tienen su origen en la percepción sensible y en la introspección (o, según decía él, la "reflexión"). Pero, aunque afirmase el origen últimamente empírico de todas nuestras ideas, Locke no redujo el conocimiento a los datos inmediatos de la experiencia. Al contrario, existen ideas complejas, construidas a partir de ideas simples, y para las que hay referencia objetiva. Así por ejemplo, tenemos la idea de substancia material, la idea de un substrato que sirve de soporte a las cualidades primarias, como la extensión, y a aquellas "fuerzas" que producen en el sujeto percipiente ideas de color, sonido, etc. Y Locke estaba convencido de que hay realmente substancias materiales particulares, aun cuando nunca podamos percibirlas. Del mismo modo, tenemos la idea compleja de relación causal; y Locke se valió del principio de causalidad para demostrar la existencia de Dios, es decir, de un ser que no es objeto de experiencia directa. En otras palabras, Locke combinó la tesis empirista de que todas nuestras ideas tienen su origen en la experiencia con una modesta metafísica. Y si no hubieran existido Berkeley y Hume, podríamos sentirnos inclinados a ver la filosofía de Locke como una forma algo "aguada" de escolasticismo, con algunos elementos cartesianos, y constituyendo un conjunto expresado de una manera a veces confusa e inconsistente. Sin embargo, en realidad tendemos, de modo bastante natural, a considerar la filosofía de Locke como el punto de partida de sus sucesores empiristas.

Berkeley (1685-1753) atacó la concepción de substancia material de Locke. Él tenía un motivo particular para tratar por extenso de dicho punto, porque consideraba que la creencia en la substancia material era un elemento fundamental del materialismo, y, como devoto cristiano, él estaba decidido a refutarla. Pero, desde luego, disponía de otras razones para atacar la tesis de Locke. Estaba la razón general del empirismo, a saber, que la substancia material, según la definición de Locke, es un substrato incognoscible. No tenemos, pues, idea clara del mismo y no estamos justificados para decir que existe. Una "cosa material" es simplemente lo que percibimos que es y nadie ha percibido ni puede percibir un substrato imperceptible. La experiencia no nos da, pues, base para afirmar su existencia. Pero había también otras razones resultantes del desafortunado hábito, o práctica común, aunque no invariable, de Locke, de hablar como si fueran ideas y no cosas, lo que percibimos directamente. Partiendo de la posición de Locke respecto de las cualidades "primarias" y "secundarias" (que explicaremos en el capítulo dedicado a Locke), Berkeley argumentó que todas ellas, incluidas las cualidades primarias, como la extensión, la figura y el movimiento, son ideas. Berkeley preguntó entonces cómo podrían las ideas existir o ser soportadas en una substancia material. Si todo lo que percibimos son ideas, esas ideas tienen que existir en mentes. Decir que existen en un substrato material

incognoscible es hacer una afirmación ininteligible. El supuesto substrato material no tendría función alguna que cumplir.

Decir que Berkeley se desembarazó de la substancia material de Locke es mencionar solamente un aspecto de su empirismo. Y, lo mismo que el empirismo de Locke es solamente una parte de la filosofía de éste, también el empirismo de Berkeley es solamente un aspecto de su propia filosofía. Porque Berkeley procedió a construir una metafísica idealista especulativa, según la cual las únicas realidades son Dios, las mentes finitas y las ideas de las mentes finitas. En realidad, Berkeley utilizó sus conclusiones empiristas como fundamento para una metafísica teísta. Y ese intento de erigir una filosofía metafísica sobre la base de una explicación fenomenalista de las cosas materiales, constituye uno de los puntos más interesantes del pensamiento de Berkeley. Pero, al presentar un esquema breve y necesariamente inadecuado del desarrollo del empirismo británico clásico, es suficiente que dirijamos la atención a la eliminación por Berkeley de la substancia material de Locke. Si dejamos aparte la teoría de las "ideas", podemos decir que para Berkeley la llamada cosa material u objeto sensible consiste simplemente en fenómenos, en las cualidades que percibimos. Y en eso es, en opinión de Berkeley, en lo que "el hombre de la calle" cree que consisten. Porque el hombre de la calle nunca ha oído hablar, ni menos aún ha percibido, un substrato o substancia oculta. A los ojos del hombre común, el árbol es simplemente aquello que se percibe o puede percibirse. Y todo cuanto percibimos o podemos percibir son cualidades.

Ahora bien, el análisis fenomenalista que hace Berkeley de las cosas materiales no se extendía a los sujetos finitos o "yoes". En otras palabras, Berkeley, aunque eliminó la substancia material, conservó la substancia espiritual. Hume, por el contrario, procedió a eliminar también la substancia espiritual. Todas nuestras ideas derivan de impresiones, datos elementales de la experiencia. Y para determinar la referencia objetiva de toda idea compleja hemos de preguntarnos por las impresiones de las que ha sido derivada. Ahora bien, no existe impresión alguna de una substancia espiritual. Si miro dentro de mí mismo, todo lo que percibo es una serie de eventos psíquicos, como deseos, sentimientos, pensamientos. No percibo en parte alguna una substancia permanente subyacente (un alma). El que yo tenga una cierta idea de una substancia espiritual puede explicarse por la operación de la asociación mental; pero nos falta base para afirmar que tal substancia exista.

Por lo demás, el análisis de la idea de substancia espiritual no ocupa en los escritos de Hume una posición tan prominente como su análisis de la relación causal. De acuerdo con su programa, Hume se pregunta de qué impresión o impresiones deriva nuestra idea de causalidad. Y contesta que lo único que llegamos a observar es una conjunción constante. Por ejemplo, cuando *A* es siempre seguido por *B*, de tal modo que cuando *A* está ausente no se da *B*, y cuando se da *B*, en la medida en que podemos comprobarlo empíricamente, siempre es precedido por *A*, decimos que *A* es causa de *B* y

que *B* es efecto de *A*. A buen seguro, la idea de conexión necesaria pertenece también a nuestra idea de causalidad. Pero no podemos indicar impresión sensible alguna de la cual se derive. Se trata de una idea que puede explicarse con ayuda del principio de asociación; es, por decirlo así, una contribución del sujeto. Por mucho que observemos las relaciones objetivas entre la "causa" *A* y el "efecto" *B*, todo lo que encontraremos será una conjunción constante.

En tal caso, es evidente que no podemos utilizar legítimamente el principio de causalidad para trascender la experiencia de un modo que amplíe nuestro conocimiento. Decimos que *A* es la causa de *B* porque, hasta donde alcanza nuestra experiencia, encontramos que siempre que *A* está presente se sigue la presencia de *B*, y que *B* no se da nunca cuando no se ha dado previamente *A*. Pero, aunque podamos creer que *B* tiene una causa, no podemos decir legítimamente que *A* es la causa de *B* a no ser que veamos que *A* y *B* se dan en la relación antes descrita. Así pues, no podemos afirmar que los fenómenos estén causados por substancias que no solamente no han sido nunca observadas, sino que son inobservables por principio. Ni tampoco podemos inferir, como lo hicieron, cada uno a su manera, Locke y Berkeley, la existencia de Dios. Podemos formar una hipótesis, si es ése nuestro gusto, pero ningún argumento causal en favor de la existencia de Dios puede darnos un conocimiento cierto. Porque Dios trasciende nuestra experiencia. Hume echa, pues, por la borda tanto la metafísica de Berkeley como la de Locke, y analiza en términos fenomenalistas tanto las mentes como los cuerpos. En realidad, podemos estar seguros de muy poca cosa, y puede parecer que el resultado del análisis de Hume es el escepticismo. Pero, como veremos más adelante, Hume replica que no nos es posible vivir ni actuar de acuerdo con el puro escepticismo. La vida práctica descansa en creencias, como la creencia en la uniformidad de la naturaleza, a las que no puede darse una justificación racional adecuada. Pero ésa no es razón para renunciar a tales creencias. Cuando estudia teóricamente, un hombre puede ser escéptico, al advertir cuán poco es lo que puede ser probado; pero cuando deja sus reflexiones académicas tiene que actuar apoyándose en las creencias fundamentales de acuerdo con las cuales actúan todos los hombres, sean cuales sean sus opiniones filosóficas.

El aspecto del empirismo británico clásico que antes se imprime en la mente es tal vez su aspecto negativo, a saber, la eliminación progresiva de la metafísica tradicional. Pero es importante indicar los aspectos más positivos. Por ejemplo, podemos ver los progresos de la perspectiva filosófica que hoy se conoce generalmente como análisis lógico o lingüístico. Berkeley pregunta qué significa decir que una cosa material existe, y responde que decir que una cosa material existe es decir que es percibida por un sujeto. Hume pregunta qué significa decir que *A* es la causa de *B*, y da una respuesta fenomenalista. Además, en la filosofía de Hume podemos encontrar todas las principales tesis de lo que a veces se llama "empirismo lógico". Más adelante

tendremos ocasión de comprobarlo. Pero vale la pena indicar por adelantado que Hume es un filósofo que está aún muy vivo. Es verdad que muchas veces expresa en términos psicológicos preguntas y respuestas que expresarían de un modo diferente incluso aquellos que le aceptan como su "maestro", en un sentido u otro. Pero eso no altera el hecho de que es uno de aquellos filósofos cuyo pensamiento es una fuerza vigente en la filosofía contemporánea.

4. Es en el siglo XVII, más bien que en el XVIII, cuando vemos la manifestación más vigorosa del impulso hacia la construcción sistemática, que tanto debió a la nueva perspectiva científica. La centuria siguiente no destaca en la misma medida por la especulación metafísica brillante y audaz, y, en sus últimas décadas, la filosofía da un nuevo giro con el pensamiento de Emmanuel Kant.

Si dejamos aparte a Francis Bacon, podemos decir que la filosofía del siglo diecisiete está encabezada por dos sistemas, el de Descartes en el Continente y el de Hobbes en Inglaterra. Tanto desde el punto de vista epistemológico como desde el punto de vista metafísico, las filosofías de uno y otro pensador son muy diferentes. Pero ambos hombres estuvieron influidos por el ideal del método matemático, y ambos fueron sistematizadores en gran escala. Podemos observar que Hobbes, que estaba en relación personal con Mersenne, un amigo de Descartes, tuvo conocimiento de las *Meditaciones* de éste, y escribió contra las mismas una serie de objeciones a las que replicó Descartes.

La filosofía de Hobbes provocó una fuerte reacción en Inglaterra. En especial, los llamados "platónicos de Cambridge", como Cudworth (1617-88) y Henry More (1614-87), se opusieron al materialismo y determinismo de aquél, y a lo que consideraban como su ateísmo. Se opusieron también al empirismo, y frecuentemente se les llama "racionalistas". Pero aunque algunos de ellos estuvieron realmente influidos en pequeña medida por Descartes, su racionalismo provenía más bien de otras fuentes. Creían en principios o verdades éticas o especulativas fundamentales, que no se derivan de la experiencia, sino que son inmediatamente discernidas por la razón y que son un reflejo de la eterna verdad divina. Se interesaron también por mostrar la razonabilidad del cristianismo. Puede llamárseles "platónicos cristianos", siempre que el término "platónico" se entienda en un sentido amplio. Es raro que las historias de la filosofía les concedan una posición prominente. Pero hay que recordar su existencia, aunque sólo fuera por la razón de que sirve para corregir la creencia bastante común de que la filosofía británica ha sido de carácter enteramente empirista, aparte, desde luego, del interludio idealista de la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX. El empirismo es indudablemente la característica distintiva de la filosofía inglesa; pero, al mismo tiempo, hay otra tradición, aunque menos destacada, y el platonismo de Cambridge en el siglo XVII constituye una de sus fases.

El cartesianismo tuvo en el continente mucha mayor influencia que la

que tuvo en Inglaterra el sistema de Hobbes. Pero también es un error pensar que el cartesianismo barriese todo cuanto le había precedido, incluso en Francia. Un ejemplo notable de reacción desfavorable puede verse en el caso de Blas Pascal (1623-62). Pascal, el Kierkegaard del siglo XVII, fue inflexible en su oposición, no, desde luego, a las matemáticas (él mismo fue un genio matemático), pero sí al espíritu del cartesianismo, que él consideraba de carácter naturalista. En interés de la apologética cristiana, Pascal subrayó por una parte la debilidad del hombre y, por otra, la necesidad de la fe, la sumisión a la revelación y la gracia sobrenatural.

Hemos visto ya que Descartes dejó como parte de su herencia el problema de la interacción entre mente y cuerpo, un problema por el que se interesaron los ocasionalistas. Entre los nombres de éstos encontramos a veces el de Malebranche (1638-1715). Pero aunque pueda llamarse a éste ocasionalista si se considera solamente un elemento de su pensamiento, su filosofía desborda el ocasionalismo. Fue un sistema metafísico de sello original, que combinaba elementos tomados del cartesianismo con elementos desarrollados en la tradición agustiniana, y que podría haber sido un sistema de panteísmo idealista de no haberse esforzado Malebranche, que era un sacerdote de la Congregación del Oratorio, en mantenerse dentro de los límites de la ortodoxia. La filosofía de Malebranche es uno de los más notables productos del pensamiento francés. Dicho sea incidentalmente, ejerció alguna influencia en la mente del obispo Berkeley, en el siglo XVIII.

Tenemos, pues, en el siglo XVII los sistemas de Hobbes, Descartes y Malebranche. Pero esas filosofías no fueron en modo alguno los únicos logros notables de la centuria. El año 1632 vio el nacimiento de dos de los principales pensadores del período pre-kantiano de la filosofía moderna, el de Spinoza, en Holanda, y el de Locke, en Inglaterra. Pero las vidas de éstos, así como sus filosofías, fueron muy diferentes. Spinoza fue más o menos un solitario, un hombre dominado por una visión de la realidad única, de la substancia única, divina y eterna, que se manifiesta en las modificaciones finitas a las que llamamos "cosas". Spinoza llamó a esa substancia única "Dios o Naturaleza". Evidentemente, hay ahí una ambigüedad. Si damos relieve al segundo de esos nombres, tenemos un monismo naturalista en el que queda eliminado el Dios del cristianismo y del judaísmo (el propio Spinoza era judío). En el período de que estamos tratando Spinoza fue frecuentemente entendido en ese sentido y, en consecuencia, fue considerado ateo y execrado como tal. De ahí que su influencia fuese muy reducida, y que no se le reconociera su debido mérito hasta el movimiento romántico alemán y el período del idealismo alemán post-kantiano, cuando se subrayó el término Dios en la frase "Dios o Naturaleza", y se describió a Spinoza como "hombre embriagado de Dios". Locke, por el contrario, no fue en modo alguno un solitario. Amigo de hombres de ciencia y de filósofos, se movió en las lindes del gran mundo y ocupó puestos de gobierno. Su filosofía, como hemos observado anteriormente, seguía un modelo bastante tradicional; fue un pen-

sador muy respetado, y tuvo una influencia profunda, no solamente en el ulterior desarrollo de la filosofía británica, sino también en la filosofía de la ilustración francesa, en el siglo XVIII. En realidad, en la extensión de la influencia de Locke disponemos de una evidente refutación de la idea de que el pensamiento británico y el pensamiento continental de la época prekantiana discurrieron por canales paralelos, sin que sus aguas se mezclaran.

En 1642, diez años después del nacimiento de Locke, nació otra de las figuras más influyentes del pensamiento moderno, Isaac Newton. Sin duda éste no fue primordialmente filósofo, según entendemos hoy la palabra, y su gran importancia consiste en que completó la concepción científica clásica del mundo que Galileo había hecho tanto por promover. Pero Newton acentuó más que Galileo la importancia de la observación empírica y la inducción, y el papel de la probabilidad en la ciencia. Y, por esa razón, la física de Newton tendió a socavar el ideal galileo-cartesiano del método *a priori*, y a estimular la perspectiva empirista en el campo de la filosofía. De ese modo influyó en Hume en una medida considerable. Al mismo tiempo, aunque Newton no fuese primariamente un filósofo, no dudó en ir más allá de la física o "filosofía experimental" y permitirse la especulación metafísica. El modo confiado con que derivó de hipótesis físicas conclusiones metafísicas fue atacado por Berkeley, que vio que el tenue carácter de las conexiones entre la física de Newton y sus conclusiones teológicas podría causar una impresión, para Berkeley desafortunada, en la mente de los hombres. Y, en realidad, algunos filósofos franceses del siglo XVIII, que aceptaban la perspectiva general de la física de Newton, la emplearon en un marco no teísta, ajeno al pensamiento del propio Newton. A fines del siglo XVIII, la física de Newton ejerció una poderosa influencia en el pensamiento de Kant.

Aunque viviera hasta 1716, Leibniz puede ser considerado como el último de los grandes filósofos especulativos del siglo XVII. Evidentemente, tenía cierto respeto por Spinoza, aunque no lo manifestase de una manera pública. Además, trató de vincular Spinoza a Descartes, como si el sistema del primero fuera un desarrollo lógico del sistema del último. En otras palabras, Leibniz se esforzó, al parecer, en poner en claro que su propia filosofía difería mucho de la de sus predecesores, o, más exactamente, que contenía los puntos buenos de aquéllas, pero omitía los puntos malos del cartesianismo que habían conducido a su desarrollo en el sistema de Spinoza. Sea de eso lo que sea, no puede haber duda alguna de que Leibniz se mantuvo fiel al espíritu general y a la inspiración del racionalismo continental. Hizo un esmerado estudio crítico del empirismo de Locke, que fue publicado con el título de *Nuevos ensayos concernientes al entendimiento humano.*

Como Newton (y, ciertamente, como Descartes), Leibniz fue un eminente matemático, aunque no coincidía con las teorías de Newton sobre el espacio y el tiempo; y sostuvo una controversia sobre ese tema con Samuel Clarke, uno de los discípulos y admiradores del científico inglés. Pero aunque Leibniz fuese un gran matemático, y aunque la influencia de sus estudios mate-

máticos en su filosofía es bastante clara, su mentalidad era tan polifacética que no es sorprendente que en sus diversos escritos pueda encontrarse una gran variedad de elementos y líneas de pensamiento. Por ejemplo, su concepción del mundo como un sistema dinámico, en desarrollo y auto-despliegue progresivo, de entidades activas (mónadas), y de la historia humana como una marcha hacia un objetivo inteligible, tuvo, probablemente, algún efecto en la formación de la perspectiva histórica. Igualmente, por algunos aspectos de su pensamiento, como su interpretación del espacio y el tiempo como fenoménicos, preparó el camino a Kant. Pero si mencionamos la influencia de Leibniz o su anticipación parcial de una tesis mantenida por otro pensador posterior, no debe entenderse que neguemos que su sistema sea interesante en sí mismo.

5. El siglo XVIII es conocido como el Siglo de la Ilustración (y también como "la edad de la razón"). Es ése un término difícil de definir. Porque cuando hablamos de "filosofía de la Ilustración" no hacemos referencia a una escuela determinada ni a una serie de teorías filosóficas determinadas. Lo que el término indica es una actitud, una disposición prevalente del espíritu, que puede describirse de una manera general.

Siempre que la palabra "racionalista" no se entienda necesariamente en el sentido explicado en la segunda sección de este capítulo, puede decirse que el espíritu general de la Ilustración fue de carácter racionalista. Eso quiere decir que los autores y pensadores típicos del período creían que la razón humana era el instrumento apto y único para resolver los problemas relacionados con el hombre y la sociedad. Del mismo modo a como Newton había interpretado la naturaleza, y había establecido la norma para la investigación libre, racional y sin prejuicios, del mundo físico, así debía el hombre emplear su razón para interpretar la vida moral, religiosa, social y política. Podría decirse, desde luego, que el ideal de utilizar la razón para interpretar la vida humana no fue en modo alguno ajeno a la mente medieval. Pero la cuestión es que los escritores de la Ilustración entendían en general por "razón" una razón no trabada por la creencia en la revelación, la sumisión a la autoridad o la deferencia hacia costumbres o instituciones establecidas. En la esfera religiosa, algunos descartaban la religión explicándola de un modo naturalista. Pero incluso aquellos que conservaban las creencias religiosas las basaban simplemente en la razón, sin referencia a una revelación divina incuestionable, ni a la experiencia emocional o mística. En la esfera moral la tendencia era a separar la moralidad de todas las premisas metafísicas y teológicas, y a hacerla, en ese sentido, autónoma. En las esferas social y política, los pensadores característicos de la Ilustración se esforzaron también en descubrir un fundamento racional y una justificación de la sociedad política. En la primera sección de este capítulo mencionamos la idea de Hume de que se necesitaba una ciencia del hombre para complementar la ciencia de la naturaleza. Y esa idea representa muy bien el espíritu de la Ilustración. Porque la Ilustración no representa una reacción humanista contra

los nuevos progresos de la filosofía natural o la ciencia, que comenzaron con la fase científica del Renacimiento y culminaron en la obra de Newton. Lo que representa es la extensión de la perspectiva científica al hombre mismo y una combinación del humanismo, que había sido característico de la primera fase del Renacimiento, con la perspectiva científica.

Hubo, desde luego, diferencias considerables entre las ideas de los diversos filósofos de la Ilustración. Algunos creían en principios evidentes por sí mismos, cuya verdad discierne inmediatamente una razón desprovista de prejuicios. Otros eran empiristas. Algunos creían en Dios y otros no. Hubo igualmente considerables diferencias de espíritu entre las fases de la Ilustración en la Gran Bretaña, Francia y Alemania. En Francia, por ejemplo, los pensadores característicos del período eran acerbamente opuestos al *ancien régime* y a la Iglesia. En Inglaterra, en cambio, la revolución ya había tenido lugar, y el catolicismo, con su estricto concepto de revelación y su autoritarismo, contaba muy poco, y era propiamente una religión proscrita. De ahí que no sería de esperar que se encontrase en los filósofos británicos de la Ilustración el mismo grado de hostilidad hacia la Iglesia oficial o hacia el poder civil que el que puede encontrarse en los filósofos franceses de la misma época. Del mismo modo, las interpretaciones crudamente materialistas de la mente humana y de los procesos psíquicos fueron más características de un cierto sector de pensadores franceses que de sus contemporáneos británicos.

Al mismo tiempo, a pesar de todas las diferencias de espíritu o de tesis particulares, hubo un considerable intercambio de ideas entre los escritores de Francia e Inglaterra. Locke, por ejemplo, ejerció una influencia muy considerable en el pensamiento francés del siglo XVIII. Existió de hecho una especie de equipo de autores y pensadores de mentalidad cosmopolita, que estaban unidos, por lo menos, en su hostilidad (manifestada en grados diversos, según las circunstancias) al autoritarismo eclesiástico y político y a lo que consideraban como obscurantismo y tiranía. Y veían la filosofía como un instrumento de liberación, ilustración, y progreso político y social. Dicho brevemente, eran racionalistas, más o menos en el sentido moderno de la palabra, librepensadores dotados de una profunda confianza en el poder de la razón para promover la mejora del hombre y de la sociedad, y de una creencia en los efectos deletéreos del absolutismo eclesiástico y político. O, para decirlo de otro modo, los racionalistas liberales y humanitaristas del siglo XIX fueron los descendientes de los pensadores característicos de la Ilustración.

Los grandes sistemas del siglo XVII ayudaron, sin duda, a preparar el camino a la Ilustración. Pero en el siglo XVIII encontramos no tanto filósofos sobresalientes que elaboren sistemas metafísicos originales y mutuamente incompatibles, como un número relativamente grande de escritores creyentes en el progreso, y con una convicción de que la "Ilustración", difundida mediante la reflexión filosófica, aseguraría, en la vida moral, social y política

del hombre, un grado de progreso digno de una época que ya poseía una interpretación científica de la Naturaleza. Los filósofos del siglo XVIII en Francia no alcanzaron la estatura de Descartes. Pero sus escritos, fácilmente inteligibles para gente educada y a veces superficiales, tuvieron una innegable influencia. Contribuyeron al desencadenamiento de la revolución francesa. Y los filósofos de la Ilustración en general ejercieron una influencia duradera en la formación de la mentalidad liberal y en el incremento de la perspectiva secularista. Puede tenerse una opinión favorable o desfavorable de las ideas de hombres como Diderot y Voltaire; pero es difícil negar que, para bien o para mal, sus ideas ejercieron una poderosa influencia.

En Inglaterra, los escritos de Locke contribuyeron a la corriente filosófica de pensamiento que se denomina deísmo. En su obra sobre *La razonabilidad del cristianismo* y en otras partes insistió en que la razón debía ser juez de la revelación, aunque él no rechazara la idea de revelación. Los deístas, sin embargo, tendieron a reducir el cristianismo a religión natural. Es verdad que hay considerables diferencias en sus opiniones sobre la religión en general y el cristianismo en particular. Pero, aun creyendo en Dios, tendieron a reducir los dogmas cristianos a verdades que pueden ser establecidas por la razón, y a negar el carácter único y sobrenatural del cristianismo y la intervención milagrosa de Dios en el mundo. Entre los deístas figuran John Toland (1670-1722), Matthew Tindal (1656-1733) y el vizconde de Bolingbroke (1678-1751), que veían a Locke como su maestro y como superior a la mayoría de los filósofos juntos. Entre los adversarios del deísmo estuvieron Samuel Clarke (1675-1729) y el obispo Butler (1692-1752), autor de la famosa obra *The Analogy of Religion.*

En la filosofía inglesa del siglo XVIII encontramos también un fuerte interés por la ética. Es característica de la época la teoría del sentido moral, representada por Shaftesbury (1671-1713), Hutcheson (1694-1746), en cierta medida Butler, y Adam Smith (1723-90). En contra de la interpretación del hombre, como fundamentalmente egoísta, propia de Hobbes, los filósofos del "sentido moral" insistieron en la naturaleza moral del hombre y sostuvieron que el hombre posee un "sentido" o sentimiento innato mediante el cual discierne los valores morales. David Hume tuvo alguna vinculación con esa corriente de pensamiento, ya que encontraba la base de las distinciones y las actitudes morales en el sentimiento más bien que en el razonamiento o en la intuición de principios eternos y evidentes por sí mismos. Pero Hume contribuyó también a la formación del utilitarismo. En el caso de varias virtudes importantes, por ejemplo, el sentimiento de aprobación moral se dirige hacia aquello que es socialmente útil. En Francia, el utilitarismo estuvo representado por Claude Telvetius (1715-71), que hizo mucho por preparar el camino a las teorías morales utilitaristas de Bentham, James y John Stuart Mill en el siglo XIX.

Aunque Locke no fue el primero en mencionar o discutir el principio de la asociación de ideas, se debió en gran parte a su influencia el que, en el

siglo XVIII, se establecieran los fundamentos de la psicología asociacionista. En Inglaterra, David Hartley (1705-57) trató de explicar la vida mental del hombre con ayuda del principio de asociación de ideas, combinado con la teoría de que nuestras ideas son débiles copias de sensaciones. También trató de explicar las convicciones morales del hombre con ayuda del mismo principio. Y, en general, aquellos moralistas que partían del supuesto de que el hombre, por naturaleza, busca simplemente su propio interés, en particular su propio placer, se valieron del mismo principio para mostrar cómo es posible que el hombre busque la virtud por la virtud y obre de una manera altruista. Por ejemplo, si yo experimento que la práctica de una virtud conduce a mi propio interés o beneficio, puedo llegar, por obra del principio de asociación, a aprobar y practicar dicha virtud sin referencia a la ventaja que tal conducta me reporta. Los utilitaristas del siglo XIX hicieron copioso uso de ese principio para explicar cómo es posible el altruismo, a pesar del hecho supuesto de que el hombre busca por naturaleza su propia satisfacción y placer.

Los dos filósofos más destacados del siglo XVIII en Gran Bretaña fueron indudablemente Berkeley y Hume. Pero ya hemos indicado que aunque la filosofía del primero puede ser considerada como constituyendo una etapa en el desarrollo del empirismo, fue al mismo tiempo mucho más que eso. Porque Berkeley, sobre un fundamento empirista, desarrolló una metafísica idealista y espiritualista orientada hacia la aceptación del cristianismo. Su filosofía se mantiene, pues, aparte no solamente del deísmo, sino también de las interpretaciones del hombre que acabamos de mencionar. Porque la corriente de pensamiento asociacionista tendía implícitamente al materialismo y a la negación de un alma espiritual en el hombre, mientras que para Berkeley, además de Dios, existen solamente los espíritus finitos y las ideas de éstos. Hume, en cambio, aunque sería equivocado llamarle materialista, representa mucho mejor el espíritu de la Ilustración, con su empirismo, escepticismo, liberalismo y libertad respecto de toda clase de supuestos y preocupaciones teológicas.

En la segunda mitad del siglo se dejó sentir una reacción contra el empirismo y en favor del racionalismo. Esa reacción está representada, por ejemplo, por Richard Price (1723-91) y Thomas Reid (1710-96). Price insistió en que la autoridad en moral corresponde a la razón, no a la emoción. Disponemos de una intuición intelectual de distinciones morales objetivas. Para Reid y sus seguidores hay cierto número de principios evidentes por sí mismos, principios de "sentido común", que proporcionan la base de todo razonamiento y que ni admiten prueba directa ni la necesitan. Igual que el materialismo de Hobbes estimuló la reacción de los platónicos de Cambridge, el empirismo de Hume estimuló una reacción. En realidad hay una cierta continuidad entre los platónicos de Cambridge y los filósofos escoceses del sentido común, capitaneados por Reid. Ambos grupos representan una tradición

en la filosofía británica; una tradición más débil y menos notoria que la del empirismo, pero que no por eso deja de darse.

El movimiento deísta de Inglaterra tuvo su duplicado en Francia. Voltaire (1694-1778) no fue un ateo, por más que el terremoto de Lisboa de 1755, aun sin hacerle abandonar toda creencia en Dios, le hiciera modificar sus opiniones a propósito de la relación del mundo a Dios y de la naturaleza de la actividad divina. Pero el ateísmo estuvo representado por un considerable número de escritores. El barón de Holbach (1725-89), por ejemplo, fue un pronunciado ateo. La ignorancia y el miedo llevan a la creencia en los dioses, la debilidad los reverencia, la credulidad los conserva, la tiranía se vale de la religión para sus propios fines. También fue ateo La Mettrie (1709-51), que trató de mejorar la afirmación de Pierre Bayle (1647-1706) de que era posible un Estado de ateos,[20] diciendo que era también deseable. Igualmente, Diderot (1713-84), que fue uno de los editores de la *Enciclopedia*,[21] pasó del deísmo al ateísmo. Todos esos escritores, tanto los deístas como los ateos, fueron anticlericales y hostiles al catolicismo.

Locke se esforzó en explicar el origen de nuestras ideas basándose en principios empíricos; pero no redujo la vida psíquica del hombre a las sensaciones. Condillac (1715-80), que se propuso desarrollar un empirismo consecuente, trató, en cambio, de explicar toda la vida mental en términos de sensaciones, sensaciones "transformadas" y signos o símbolos. Su sensismo, construido de un modo muy elaborado, tuvo gran influencia en Francia; pero para encontrar un materialismo franco y declarado hay que volverse a otros escritores. Ya hemos mencionado el intento de La Mettrie en *El hombre máquina* de extender la interpretación mecanicista de la vida infrahumana y del cuerpo, propia de Descartes, al hombre en su totalidad. El barón de Holbach mantenía que la mente es un epifenómeno del cerebro, y Cabanis (1757-1808) resumió su idea del hombre en la célebre frase: *Les nerfs — voilà tout l'homme*. Según Cabanis, el cerebro segrega pensamiento como el hígado segrega bilis. Goethe describió más tarde la desagradable impresión que le causó, en sus años de estudiante, el *Système de la nature* de Holbach.

Por lo demás, una interpretación materialista del hombre no suponía siempre, ni mucho menos, el rechace de los ideales y principios morales. Así, Diderot dio la mayor importancia al ideal de auto-sacrificio, y pidió al hombre benevolencia, compasión y altruismo. También el barón de Holbach hizo consistir la moralidad en altruismo, en el servicio al bien común. Y en la teoría utilitarista de Helvetius desempeñó un papel fundamental el concepto de la mayor felicidad posible del mayor número de personas. Tal idealismo moral estaba, desde luego, separado de supuestos y presuposiciones teológicas. En vez de con la teología, estaba íntimamente conectado con la idea de

20. Bayle mantenía que la religión no afecta a la moralidad.

21. Dicha obra, editada por Diderot y D'Alembert, tenía por objeto dar cuenta de los progresos conseguidos por las diferentes ciencias, y, al menos por implicación, promover una perspectiva secularizadora.

reforma social y legal. Según Helvetius, por ejemplo, el dominio racional del medio exterior y la proclamación de buenas leyes llevarían a los hombres a buscar el provecho público. Y Holbach subrayó la necesidad de una reorganización social y política. Con sistemas apropiados de legislación, apoyados por sanciones sensatas, y con sistemas igualmente apropiados de educación, el hombre sería inducido, mediante la búsqueda misma de su propio provecho, a obrar virtuosamente, es decir, de una manera útil a la sociedad.

Se ha observado que los escritores característicos de la Ilustración francesa fueron opuestos a la tiranía política. Pero na ha de entenderse que eso signifique que todos fueron "demócratas" convencidos. Montesquieu (1689-1755) se interesó por el problema de la libertad y, como resultado de su análisis de la constitución británica, insistió en la separación de poderes como condición de la libertad. Es decir, los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, deben ser independientes en el sentido de que no deben estar sometidos a la voluntad de un solo hombre o de un solo grupo de hombres, sea el pequeño cuerpo de la nobleza o el pueblo. Montesquieu era opuesto a toda forma de absolutismo. Pero Voltaire, aunque también estuvo influido por su conocimiento del pensamiento y de las prácticas políticas británicas, particularmente por el pensamiento de Locke, confiaba en el déspota ilustrado para llevar a cabo las reformas necesarias. Al igual que Locke, abogó por el principio de tolerancia; pero no se interesó especialmente por el establecimiento de una democracia. Una de sus acusaciones contra la Iglesia, por ejemplo, fue la de que ésta ejercía una cierta capacidad de impedimento frente al soberano e impedía así un gobierno realmente fuerte. Para encontrar un notorio abogado de la democracia en el sentido literal del término hemos de volvernos a Rousseau (1712-78). En general, entre los escritores de la Ilustración francesa encontramos o una insistencia en el constitucionalismo, como en el caso de Montesquieu, o las esperanzas en un gobernante ilustrado, como en el caso de Voltaire. Pero en ambos casos es evidente la inspiración y la admiración por la vida política británica, aunque a Voltaire le impresionara más la libertad de discusión que el gobierno representativo.

Locke había mantenido la doctrina de los derechos naturales, es decir, los derechos naturales de los individuos, que no derivan del Estado y que no pueden ser legítimamente abolidos por éste. Esa teoría, que tiene sus antecedentes en el pensamiento medieval y que fue aplicada en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América, tuvo también su influencia en el continente. Voltaire, por ejemplo, supuso que hay principios morales y derechos naturales evidentes por sí mismos. En realidad, en gran parte de la filosofía francesa del siglo XVIII, podemos encontrar el mismo intento de combinar el empirismo con elementos derivados del "racionalismo" que encontramos en Locke. Por otra parte, entre los utilitaristas se destaca otro punto de vista. En los escritos de Helvetius, por ejemplo, la mayor felicidad del mayor número substituye, como norma valorativa, a los derechos naturales de Locke. Pero no parece que Helvetius entendiera plena-

mente que esa substitución implicaba el abandono de la teoría de los derechos naturales. Porque, si la norma es la utilidad, tampoco los derechos se justifican si no es por su utilidad. En Inglaterra, en cambio, Hume lo vio así. Los derechos se fundan en convenciones, en reglas generales que la experiencia ha mostrado como útiles, no en principios evidentes por sí mismos o en verdades eternas.

En la esfera económica, la libertad fue invocada por los llamados "fisiócratas", Quesnay (1694-1774) y Turgot (1727-81). Si los gobiernos se abstienen de toda innecesaria interferencia en ese campo, y si se deja a los individuos buscar libremente sus propios intereses, se promueve de modo inevitable el interés público. La razón de que así sea, es que hay leyes económicas naturales que producen la prosperidad cuando nadie se interfiere en su operación. Se trata de la política económica del *laissez-faire*, que, en cierta medida, es un reflejo del liberalismo de Locke, pero que está indudablemente basada en una creencia ingenua en la armonía entre la operación de las leyes naturales [22] y la consecución de la mayor felicidad del mayor número.

Hemos dado cuenta del lúgubre materialismo expuesto por alguno de los filósofos franceses del siglo XVIII. Pero, hablando en general, los pensadores de la época, incluidos los materialistas, manifestaron una vigorosa creencia en el progreso y en la dependencia en que éste se encuentra respecto de la ilustración intelectual. Esa creencia recibió su expresión clásica en Francia en la obra de Condorcet (1743-94) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794). La cultura científica, que comenzó en el siglo XVI, está destinada a un infinito desarrollo.

La creencia de los enciclopedistas, y otros, en que el progreso consiste en la ilustración intelectual y el incremento de la civilización, y en que ese tipo de progreso va acompañado inevitablemente por el progreso moral, fue puesta en cuestión por Rousseau. Asociado durante algún tiempo con Diderot y su círculo, Rousseau rompió posteriormente con ellos e insistió en las virtudes del hombre natural o incivilizado, en la corrupción del hombre por las instituciones sociales históricas y por la civilización, y en la importancia de las emociones y el corazón en la vida del hombre. Pero Rousseau es conocido sobre todo por su gran obra política, *El contrato social*. Por el momento, sin embargo, es suficiente decir que, aunque el punto de partida de Rousseau es individualista, en el sentido de que el Estado se justifica en términos de un contrato entre individuos, su obra tiende enteramente a subrayar el concepto de sociedad en contraste con el concepto de individuo. El libro de Rousseau resultó ser el más influyente de todos los escritos políticos de la Ilustración francesa. Y una de las razones de su influencia en autores posteriores fue el hecho de que Rousseau tendió a sobrepasar el individualismo liberal que fue una de las características de la filosofía de su época.

22. Está claro que el término "ley natural", tal como se usa en ese contexto, debe ser claramente distinguido del mismo término cuando se usa en el contexto de un sistema "racionalista" de ética.

Hemos visto que la filosofía de la Ilustración en Francia tuvo una inclinación más extremosa que el pensamiento inglés del siglo XVIII. El deísmo tendió a ceder el puesto al ateísmo y el empirismo a transformarse en franco materialismo. Por el contrario, al pasar a la Ilustración alemana (*Aufklärung*) encontramos una atmósfera bastante diferente.

Leibniz fue el primer gran filósofo alemán, y la primera fase de la Ilustración en Alemania consistió en una prolongación de la filosofía de aquél. Su doctrina fue sistematizada, no sin ciertos cambios de contenido, para no hablar del espíritu, por Christian Wolff (1679-1754). A diferencia de la mayoría de los otros filósofos famosos del período pre-kantiano, Wolff fue un profesor universitario; y las obras de texto que publicó gozaron de un gran éxito. Entre sus seguidores están Bilfinger (1693-1750), Knutzen (1713-51), a cuyas lecciones en Königsberg asistió Kant, y Baumgarten (1714-62).

La segunda fase de la *Aufklärung* alemana manifiesta la influencia de la Ilustración francesa e inglesa. Si se dice que dicha fase es tipificada por Federico el Grande (1712-86), eso no significa, desde luego, que el propio rey fuese filósofo. Pero admiró a los pensadores de la Ilustración francesa e invitó a su corte de Potsdam a Helvetius y a Voltaire. Se consideraba a sí mismo como la encarnación del monarca ilustrado, y se esforzó en difundir la educación y la ciencia en sus territorios. Así pues, no carece de importancia en el campo filosófico, puesto que fue uno de los instrumentos de la introducción de la Ilustración francesa en Alemania.

El deísmo encontró un defensor alemán en Samuel Reimarus (1694-1768). Moisés Mendelssohn (1729-86), uno de los "filósofos populares" (así llamado porque excluía las sutilezas de la filosofía y trataba de reducir ésta a la capacidad de una inteligencia común), estuvo también influido por la Ilustración. Pero mucho más importante fue Gotthold Ephraim Lessing (1729-81), el principal representante literario de la *Aufklärung*. Bien conocido por su dicho de que si Dios le ofreciese la verdad con una mano y, con la otra, la búsqueda de la verdad, él elegiría esta última, Lessing no creía que en la metafísica o la teología sea alcanzable la verdad, al menos absoluta, ni, en verdad, que exista tal cosa como la verdad absoluta. Solamente la razón tiene que decidir a propósito del contenido de la religión, pero éste no puede recibir una expresión final. Hay, por así decirlo, una continua educación de la especie humana por Dios, y no podemos ponerle un final en un momento dado mediante la formulación de unas proposiciones incuestionables. En cuanto a la moralidad, es en sí misma independiente de la metafísica y la teología. La especie humana alcanza la mayoría de edad, por así decirlo, cuando llega a comprender ese hecho y cuando el hombre cumple con su deber sin preocuparse de la recompensa en este mundo ni en el otro. Por esa idea del progreso hacia la comprensión de la autonomía de la ética, así como por su actitud racionalista hacia la doctrina cristiana y hacia la exégesis bíblica, Lessing da amplias pruebas de la influencia del pensamiento francés e inglés.

En la tercera fase de la filosofía alemana del siglo XVIII[23] se manifiesta una actitud diferente. En realidad resulta bastante desorientador incluir esa fase bajo el rótulo general de "Ilustración"; y los autores que así lo hacen acostumbran decir que hombres como Hamann, Herder y Jacobi, "superaron" el espíritu de la Ilustración. Pero es conveniente que les mencionemos aquí.

Johann Georg Hamann (1730-88) no gustaba del intelectualismo de la Ilustración, ni de lo que consideraba una dicotomía ilegítima entre la razón y la sensibilidad. En realidad, el lenguaje mismo muestra el carácter injustificable de aquella separación. Porque en la palabra vemos la unión de razón y sensibilidad. En Hamann vemos cómo la perspectiva racionalista y analítica deja paso a una actitud más sintetizante y casi mística. En Hamann se renueva la idea de Bruno de la *coincidentia oppositorum* o síntesis de los opuestos.[24] Su objetivo era ver en la Naturaleza y en la historia la autorevelación de Dios.

Una reacción semejante contra el racionalismo aparece en el pensamiento de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). La sola razón, que, en su aislamiento es "pagana", nos lleva o a una filosofía materialista, determinista y atea, o al escepticismo de Hume. Dios es aprehendido por la fe y no por la razón, o por el corazón o el sentimiento intuitivo más bien que por el proceso fríamente lógico y analítico del intelecto. Jacobi es, de hecho, uno de los más destacados representantes de la idea del sentimiento o "sentido" religioso.

Johann Gottfried Herder (1744-1803), que volverá a ser mencionado en la sección sobre filosofía de la historia, compartió con Hamann su disgusto por la separación entre razón y sensibilidad, y también su interés por la filosofía del lenguaje. Es verdad que Herder está vinculado con los pensadores característicos de la Ilustración francesa por su creencia en el progreso; pero veía el progreso de una manera diferente. En vez de interesarse simplemente por el progreso del hombre hacia el desarrollo de un tipo, el tipo de librepensador que, por así decirlo, se separa más y más de lo Trascendente y de la Naturaleza, Herder trató de ver la historia como un todo. Cada nación tiene su propia historia y su propia línea de desarrollo, prefiguradas en sus dotes naturales y en sus relaciones al medio natural. Al mismo tiempo, las diferentes líneas de desarrollo forman una estructura, una gran armonía; y el proceso completo de evolución es la manifestación de la obra de la providencia divina.

Esos pensadores tuvieron, sin duda, sus conexiones con la Ilustración. Y en la idea herderiana de historia podemos encontrar una aplicación de algunas ideas de Leibniz, así como la influencia de Montesquieu. Al mismo tiempo, el espíritu de un hombre como Herder es notablemente diferente del

23. Excluyo, desde luego, la filosofía de Kant, que será brevemente tratada en la última sección de este capítulo.
24. Esa idea fue tomada por Bruno, de Nicolás de Cusa. Ver vol. 3, cap. 15 y cap. 16, 6.

de un hombre como el francés Voltaire o como el también alemán Reimarus. Realmente, por su reacción contra el estrecho racionalismo del siglo XVIII y por su sentimiento de la unidad de la naturaleza y de la historia, esos pensadores pueden ser considerados como representantes de un período de transición entre la filosofía de la Ilustración y el idealismo especulativo del siglo XIX.

6. En nuestro volumen anterior [25] hicimos una exposición de las teorías políticas de hombres como Maquiavelo, Hooker, Bodin y Grocio. La primera filosofía política notable del período abarcado por el presente volumen es la de Thomas Hobbes. La principal obra política de éste, el *Leviathan,* que se publicó en 1651, parece ser, si se la mira superficialmente, una resuelta defensa de la monarquía absoluta. Y es indudable que Hobbes, que tenía horror a la anarquía y a la guerra civil, resalta la importancia del poder centralizado y la indivisibilidad de la soberanía. Pero su teoría no tiene fundamentalmente nada que ver con la idea del derecho divino de los reyes ni con el principio de la legitimidad, y podría utilizarse para apoyar cualquier gobierno fuerte *de facto,* fuese o no fuese una monarquía. Así lo vieron en su tiempo los que pensaron, aunque erróneamente, que Hobbes había escrito el *Leviathan* para adular a Cromwell.

Hobbes comienza por una afirmación extrema de individualismo. En el llamado "estado de naturaleza", estado que precede, al menos lógicamente, a la formación de la sociedad política, cada individuo lucha por su propia conservación y por la adquisición de poder para el mejor logro de aquel fin; y no existe ley alguna con referencia a la cual sus acciones puedan ser llamadas injustas. Es un estado de guerra de todos contra todos. Es un estado de individualismo atomístico. Que tal estado existiese o no como una realidad histórica, es una cuestión secundaria: lo importante es que si prescindimos mentalmente de la sociedad política y de las consecuencias de su institución, lo que nos queda es una multiplicidad de seres humanos, cada uno de los cuales persigue su propio placer y su propia conservación.

Al mismo tiempo, la razón hace a los hombres conscientes del hecho de que la propia conservación puede asegurarse de la mejor manera si se unen, y substituyen por la cooperación organizada la anarquía del estado de naturaleza en el que nadie puede sentirse seguro y en el que se vive en un constante miedo. Hobbes explica, pues, que los hombres hacen un convenio social por el que cada uno conviene en transmitir a un soberano su derecho a gobernarse, con tal que todos los demás miembros de la futura sociedad hagan lo mismo. Ese convenio es evidentemente una ficción, una justificación filosófica y racionalista de la sociedad. La cuestión es que la constitución de la sociedad política y la institución de la soberanía tienen lugar en un solo acto. De ahí se sigue que si el soberano pierde su poder, la sociedad se disuelve. Y eso era precisamente lo que sucedía, pensaba Hobbes, durante la guerra

25. Cap. XX.

civil. El lazo que mantiene unida a la sociedad es el soberano. Por tanto, si el interés ilustrado dicta la formación de la sociedad política, dicta también la concentración del poder en manos del soberano. Hobbes sentía repugnancia por toda división de la soberanía, como conducente a la disolución social. No es que le interesara el absolutismo monárquico como tal; lo que le preocupaba era la cohesión de la sociedad. Y, si se presupone una interpretación egoísta e individualista del hombre, se sigue que la concentración de poder en manos del soberano es necesaria para superar las fuerzas centrífugas que están siempre en acción.

Tal vez el rasgo más significativo de la filosofía política de Hobbes sea su naturalismo. Es verdad que Hobbes habla de leyes de la naturaleza, o de ley natural, pero lo que tiene en la mente no es el concepto medieval, de base metafísica, de ley moral natural. En lo que piensa es en las leyes de la propia conservación y del poder. Los conceptos morales de lo "bueno" y lo "malo" son consecuencia de la formación del Estado, del establecimiento de derechos y la institución de la ley positiva. También es verdad que Hobbes rinde algún homenaje de boca a la idea de ley divina; pero su completo erastianismo pone claramente de manifiesto que la voluntad del soberano, expresada en la ley, es la norma de moralidad. Por lo demás, Hobbes no intenta exponer un totalitarismo en el sentido de que toda vida, incluida, por ejemplo, la vida económica, deba estar activamente dirigida y controlada por el Estado. Su opinión es más bien que la institución del Estado y la concentración de la soberanía indivisible hace posible que los hombres persigan sus diversos fines en una seguridad general y de una manera bien ordenada. Y aunque habla de la comunidad como el dios mortal al que, después de al Dios inmortal, debemos reverencia, es obvio que para él el Estado no es sino una creación del interés ilustrado. Y si el soberano pierde su poder de gobierno y ya no puede proteger a sus súbditos, acaba ahí su título para gobernar.

Locke parte también de una posición individualista y hace depender a la sociedad de un pacto o convenio. Pero su individualismo es diferente del de Hobbes. El estado de naturaleza no es por esencia un estado de guerra de todos contra todos. Y en el estado de naturaleza hay derechos y deberes naturales, que son el antecedente del Estado. De primordial importancia entre esos derechos es el derecho a la propiedad privada. Los hombres forman la sociedad política para el más seguro disfrute y ordenación de esos derechos. En cuanto al gobierno, es instituido por la sociedad como un artificio necesario para preservar la paz, defender la sociedad y proteger derechos y libertades; pero su función está, o debería estar, limitada a esa preservación de derechos y libertades. Y una de las garantías más eficaces contra el despotismo desenfrenado es la división de poderes, de modo que los poderes legislativo y ejecutivo no estén concentrados en las mismas manos.

En Locke, pues, lo mismo que en Hobbes, el Estado es creación del interés ilustrado, aunque Locke se mantiene más próximo a los filósofos medie-

vales, en cuanto que acepta que el hombre está por naturaleza inclinado, e incluso empujado, a la vida social. Por lo demás, el espíritu general de la teoría de Locke es diferente del de la de Hobbes. En el trasfondo del pensamiento de Hobbes podemos ver el miedo a la guerra civil y a la anarquía; en el de Locke podemos ver un interés por la conservación y promoción de la libertad. La relevante importancia que Locke concede a la separación entre los poderes legislativo y ejecutivo es en parte un reflejo de la lucha entre monarca y parlamento. La acentuación del derecho de propiedad se dice a veces que es un reflejo del punto de vista de los terratenientes *whigs*, la clase que patrocinaba a Locke; y algo de verdad hay en esa interpretación, aunque no convendría exagerarla. Evidentemente, Locke no propuso un monopolio del poder en manos de los terratenientes. Según la afirmación del filósofo, él escribió para justificar, o esperaba que su tratado político serviría para justificar, la revolución de 1688. Y fue su perspectiva liberal y su defensa de los derechos naturales y, dentro de ciertos límites, del principio de tolerancia, lo que ejerció mayor influencia en el siglo XVIII, particularmente en América. La atmósfera de sentido común de su filosofía y su apariencia, a veces engañosa, de simplicidad, ayudaron, indudablemente, a hacer más extensa su influencia.

Hobbes y Locke basaron el Estado en un convenio, pacto o contrato. Por su parte, Hume hizo observar que aquella teoría estaba desprovista de apoyo histórico. También observó que si el gobierno se justifica por el consentimiento de los gobernados, como pensaba Locke, resultaría muy difícil justificar la revolución de 1688 y los títulos de Guillermo de Orange para reinar en Inglaterra. Porque la mayoría del pueblo no fue consultada. De hecho, sería muy difícil justificar cualquiera de los gobiernos existentes. La obligación política no puede derivarse del consentimiento expreso, puesto que reconocemos dicha obligación aunque no haya prueba alguna de ningún pacto o convenio. Su fundamento es más bien el propio interés. Los hombres llegan a advertir, como un resultado de su experiencia, lo que les interesa y actúan de determinadas maneras sin ponerse explícitamente de acuerdo para ello. La sociedad política y la obediencia cívica pueden justificarse sobre bases puramente utilitarias, sin necesidad de recurrir ni a ficciones filosóficas como la del pacto social ni a verdades eternas y evidentes por sí mismas. Si queremos buscar una justificación a la sociedad política y a la obligación civil, podemos encontrarla en su utilidad, conocida mediante una especie de sentimiento o sentido del interés.

Si pasamos a Rousseau, hallamos de nuevo la idea de contrato social. La sociedad política descansa últimamente en un convenio voluntario por el cual los hombres acuerdan renunciar a la libertad del estado de naturaleza, para provecho común, y disponer de una libertad para vivir según leyes. En el estado de naturaleza cada individuo posee completa independencia y soberanía sobre sí mismo; y, cuando se reúnen para formar la sociedad, la soberanía, que originariamente les pertenecía como individuos separados, pasa a perte-

necerles corporativamente. Y esa soberanía es inalienable. El poder ejecutivo designado por el pueblo es simplemente el servidor o instrumento práctico del pueblo.

Esa doctrina de la soberanía popular representa el lado democrático de la teoría política de Rousseau. El filósofo procedía de Ginebra, y admiraba la vida política vigorosa e independiente de dicho cantón suizo, en contraste con la atmósfera artificial y complicada de la civilización francesa y con la constitución monárquica y las maneras opresivas del *ancien régime*. En realidad, las ideas de Rousseau sobre el gobierno popular activo serían enteramente impracticables en marcos distintos del de una antigua ciudad-Estado griega o de un cantón suizo. Por lo demás, las ideas democráticas de Rousseau tuvieron influencia en el movimiento que encontró expresión en la Revolución Francesa.

Pero aunque la doctrina del contrato social de Rousseau se ajuste al patrón general de la teoría política de la Ilustración, el ginebreño añadió a la filosofía política una característica de importancia considerable. Lo mismo que Hobbes y Locke antes que él, Rousseau se representa a los individuos acordando formar la sociedad. Pero, una vez que el contrato social ha tenido lugar, aparece un nuevo cuerpo u organismo que posee una vida y una voluntad común. Esa voluntad común o general tiende siempre a la conservación y el bienestar del conjunto, y es la regla o norma del derecho y de la justicia o injusticia. Esa voluntad general infalible no es lo mismo que "la voluntad de todos". Si los ciudadanos se reúnen y votan, sus voluntades individuales se expresan en sus votos, y, si los votos son unánimes, tenemos la voluntad de todos. Pero es posible que los individuos tengan una noción incorrecta de lo que es el interés público, mientras que, por el contrario, la voluntad general nunca es errónea. En otras palabras, la comunidad quiere siempre lo que es para su bien, pero es posible que se engañe en su idea de lo que realmente es su bien.

La voluntad general, considerada en sí misma, resulta, pues, algo inarticulado. Necesita interpretación, expresión articulada. No parece dudoso que, para el propio Rousseau, la voluntad general encontraba expresión, en la práctica, en la voluntad expresa de la mayoría. Y si el modelo que se tiene en la mente es el de un pequeño cantón suizo, en el que es posible que todos los ciudadanos voten sobre los temas importantes, bien como individuos o bien como miembros de asociaciones, es natural pensar de ese modo. Pero en un gran Estado, esa apelación directa al pueblo es impracticable, excepto, tal vez, en raras ocasiones, por medio de un referéndum. Y en un Estado así se tenderá a que unos cuantos hombres, o un solo hombre, pretendan encarnar en sus voluntades, o en su voluntad, la voluntad general inmanente al pueblo. Así, vemos a Robespierre que dice, refiriéndose a los jacobinos, "nuestra voluntad es la voluntad general", mientras que Napoleón, al parecer, se consideró a sí mismo, al menos ocasionalmente, como el órgano y la encarnación de la revolución.

Nos vemos, pues, ante la extraña situación de Rousesau, el entusiasta demócrata, que empieza por el individualismo, la libertad del individuo en el estado de naturaleza, y acaba en una teoría del Estado orgánico en el que la casi mítica voluntad general se encarna o en la voluntad de la mayoría o en la voluntad de uno o más jefes. Desembocamos así o en el despotismo de la mayoría o en el despotismo del jefe o grupo de jefes. No queremos decir que Rousseau se percatase plenamente de la tendencia de su propia teoría. Pero dio origen a una paradójica idea de libertad. Ser libre es actuar de acuerdo con la propia voluntad y de acuerdo con la ley de la que es autor uno mismo. Pero el individuo cuya voluntad privada está en desacuerdo con la voluntad general, no quiere de hecho lo que "realmente" quiere. Así pues, al estar obligado a someterse a la expresión de la voluntad general que representa su propia voluntad "real", queda forzado a ser libre. La libertad del hombre en la sociedad puede llegar a significar, pues, algo muy diferente de lo que quería decir la libertad en el estado de naturaleza. Y aunque la teoría política de Rousseau sea afín a la de Locke por lo que respecta a la simple idea del contrato social, anticipa al propio tiempo la filosofía de Hegel, según la cual el ciudadano obediente es verdaderamente libre, puesto que obedece una ley que es la expresión de la naturaleza universal, esencial, del espíritu humano. También anticipa desarrollos políticos mucho más tardíos, que no habrían gustado nada a Rousseau, ni tampoco a Hegel, pero que podrían encontrar en la teoría de Rousseau una justificación teorética.

7. Se ha dicho a menudo que en el período de la Ilustración faltaba una perspectiva histórica. ¿Qué puede querer decir una afirmación semejante? Es obvio que no puede querer decir que la historiografía no se practicaba en el siglo XVIII. En todo caso, si fuese ése su significado, la afirmación sería falsa. Baste pensar, por ejemplo, en la *Historia de Inglaterra,* de Hume, o en la *Decadencia y Caída del Imperio Romano* de Edward Gibbon (1737-94), y en los escritos históricos de Voltaire y Montesquieu. Tampoco debe entenderse la afirmación en el sentido de que el siglo XVIII se caracterizase por la ausencia de progresos en la historiografía. Por ejemplo, en dicho siglo se dio una reacción, que hacía falta, contra la preocupación por la historiografía militar, dinástica y diplomática. Se dio una nueva importancia a los factores culturales e intelectuales, y se atendió a la vida del pueblo y a los hábitos y costumbres de los hombres. La acentuación de todos esos nuevos factores está clara, por ejemplo, en el *Ensayo sobre las costumbres* de Voltaire. Del mismo modo, Montesquieu subrayó la influencia de condiciones materiales, como el clima, en el desarrollo de un pueblo o nación y de sus costumbres y leyes.

Al propio tiempo, la historiografía del siglo XVIII adoleció de serios defectos. En primer lugar, los historiadores, hablando en general, fueron insuficientemente críticos de las fuentes, y estuvieron poco inclinados a la investigación histórica y a la trabajosa valoración de testimonios y documentos que requieren las obras históricas objetivas. No era de esperar, en ver-

dad, que un hombre de mundo simultáneamente interesado por muy diversas ramas de la filosofía y las letras se entregase a ese tipo de investigación. Pero no por ello la relativa ausencia de ésta deja de ser un defecto.

En segundo lugar, los historiadores del siglo XVIII se inclinaron también excesivamente a valerse de la historia como un medio para probar una tesis o como una fuente de lecciones morales. Gibbon tenía la intención de mostrar que la victoria del cristianismo había sido la victoria de la barbarie y el fanatismo sobre una civilización ilustrada. Escritores como Voltaire concentraron su atención, de un modo muy complacido, en la victoria del racionalismo sobre lo que consideraban el peso muerto de la tradición y el obscurantismo. Daban por supuesta no solamente la teoría del progreso, sino también la idea de que el progreso consiste en el avance del racionalismo, el libre pensamiento y la ciencia. Según Bolingbroke, en sus *Cartas sobre el estudio y utilidad de la Historia* (1752), la historia es filosofía que nos enseña, por medio de ejemplos, cómo debemos conducirnos en las situaciones de la vida pública o privada. Y cuando los historiadores del siglo XVIII subrayaban las lecciones morales de la historia, pensaban, por supuesto, en una moralidad liberada de presuposiciones y conexiones teológicas. Todos ellos eran opuestos a la interpretación teológica de la historia propuesta por Bossuet (1627-1704) en su *Discurso sobre la historia universal.* Pero no parece que se les ocurriese que al interpretar la historia en función de la Ilustración, de la "Edad de la Razón", estuviesen manifestando una inclinación análoga, aunque diferente. Sería un gran error imaginar que, por el hecho de que los escritores de la Ilustración fuesen librepensadores y racionalistas, estuvieran exentos de prejuicios y de la tendencia a subordinar la historiografía a fines moralizadores y preconcebidos. La invocación de Ranke en pro de la objetividad en la primera mitad del siglo XIX tiene tanta aplicación a los historiadores de mentalidad racionalista como a los de mentalidad teológica. Si atribuimos prejuicios a Bossuet, no podemos considerar exento a Gibbon. Los historiadores del siglo XVIII se preocuparon menos por entender la mentalidad y perspectivas de los hombres de tiempos pasados que por utilizar lo que conocían, o creían conocer, de los tiempos pasados para probar una tesis o para deducir lecciones morales o conclusiones desfavorables a la religión, o, al menos, a la religión sobrenatural. En particular, el espíritu de la Ilustración fue tan opuesto al de la Edad Media, que los historiadores de aquel período no solamente no supieron entender la mentalidad de esta Edad, sino que ni siquiera hicieron un verdadero esfuerzo para conseguirlo. Para ellos, la utilidad de la Edad Media consistía únicamente en servir de contraste a la Edad de la Razón. Y ésa es una de las razones por las que se dice que la Ilustración estuvo falta de sentido histórico. Como hemos visto, esa acusación no significa que no hiciesen interesantes progresos historiográficos, o, al menos, no debe tomarse en ese sentido. Lo que indica es una falta de comprensión imaginativa y una tendencia a interpretar la historia pasada según las normas de la Edad de la Razón. Gibbon, por ejemplo, es opuesto a Bossuet

por lo que hace al contenido de sus tesis; pero la tesis secularista y racionalista era simplemente otra tesis, como la del preconcebido esquema teológico del obispo.

Si se admite, como debe admitirse, que la historiografía es más que la mera crónica, y que supone una selección y una interpretación, se hace muy difícil trazar una tajante línea divisoria entre la historiografía y la filosofía de la historia. No obstante, cuando vemos a los historiadores interpretar la historia como la ejecución de una especie de plan general, o reducir el desarrollo histórico a la operación de ciertas leyes universales, es razonable que empecemos a hablar de filosofía de la historia. Un hombre que se dedica a escribir, por ejemplo, la historia objetiva de una determinada región, no sería normalmente clasificado, creo yo, como un filósofo de la historia. No estamos acostumbrados a hablar de Hume o de Justus Möser (autor de una *Historia de Osnabrück*, 1768) como filósofos de la historia. Pero cuando un hombre trata de la historia universal, y da una interpretación finalista del desarrollo histórico, o bien se interesa por leyes universalmente operativas, no es inadecuado hablar de él como filósofo de la historia. Uno de ellos podría ser Bossuet, en el siglo XVII. Y en el siglo XVIII hay varios ejemplos notables.

El más eminente de ellos es sin duda Juan Bautista Vico (1668-1744). Vico era cristiano y no militaba en el campo de los que rechazaban la interpretación teológica de la historia representada por san Agustín y Bossuet. Al mismo tiempo, en su obra *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni (Principios de una nueva ciencia relativa a la naturaleza común de las naciones)* excluyó las consideraciones puramente teológicas para examinar las leyes naturales que gobiernan el desarrollo histórico. Hay dos puntos de los que podemos dar cuenta aquí, acerca de esa "nueva ciencia". En primer lugar, Vico no pensaba en términos de progreso lineal o desarrollo de la humanidad como un todo, sino en términos de una serie de desarrollos cíclicos. Es decir, las leyes que gobiernan el movimiento de la historia son ejemplificadas en la aparición, progreso, declive y caída de cada uno de los particulares pueblos o naciones. En segundo lugar, Vico caracterizó cada fase sucesiva de un ciclo mediante el sistema de ley vigente en la misma. En la fase teocrática, la ley se considera como teniendo un origen y unas sanciones divinas: es ésa la "edad de los dioses". En la fase aristocrática, la ley está en manos de unas pocas familias (por ejemplo, en manos de las familias patricias en la república romana). Ésa es la "edad de los héroes". En la fase del gobierno humano, la edad de los hombres, tenemos un sistema racionalizado de la ley, en el que hay para todos los ciudadanos iguales derechos. En ese esquema podemos ver un anuncio de los "tres estadios" de Comte. Pero Vico no fue un filósofo positivista; y además, como ya hemos dicho, mantuvo la idea griega de los ciclos históricos, que era diferente de la idea decimonónica de progreso.

Montesquieu se interesó también por la ley. En su *Esprit des lois* (1748)

se propuso examinar los diferentes sistemas de derecho positivo. Trató de mostrar que cada uno de ellos es un sistema de leyes que están vinculadas por relaciones mutuas, de modo que cualquier ley particular implica una determinada serie de otras leyes, y excluye otra serie. Pero ¿por qué una nación posee tal sistema de leyes y otra nación posee tal otro? A modo de respuesta, Montesquieu subrayó el papel desempeñado por la forma de gobierno; pero también subrayó la influencia de factores naturales como el clima y las condiciones geográficas, así como de factores adquiridos, como las relaciones comerciales y las creencias religiosas. Cada pueblo o nación ha de tener su propia constitución y sistema de leyes; pero el problema práctico es fundamentalmente el mismo para todos, a saber, el de llegar a instituir el sistema que, dadas las correspondientes condiciones naturales e históricas, favorezca la máxima libertad posible. Es ahí donde la influencia de la constitución británica deja su huella en el pensamiento de Montesquieu. La libertad, pensaba Montesquieu, se asegura de la mejor manera mediante la separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.

En Condorcet tenemos una concepción del progreso distinta de la de Vico. Como ya hemos indicado anteriormente, en su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), se expone la idea del progreso indefinido de la raza humana. Antes del siglo XVI podemos distinguir cierto número de épocas y podemos encontrar movimientos de regresión, la Edad Media en particular. Pero el Renacimiento introdujo el comienzo de una nueva cultura científica y moral, al desarrollo de la cual no podemos fijar límites. Por otra parte, las mentes de los hombres pueden estar limitadas por prejuicios e ideas estrechas, como las fomentadas por los dogmas religiosos. De ahí se sigue la importancia de la educación, especialmente de la educación científica.

En Alemania, Lessing propuso también una teoría optimista del progreso histórico. En su obra *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780-) describió la historia como la educación progresiva de la especie humana. Hay retrocesos ocasionales y detenciones en la senda del progreso, pero incluso éstas entran en el esquema general y sirven a la realización de éste a lo largo de los siglos. En cuanto a la religión, la historia es realmente la educación de la especie humana por Dios; pero no hay una forma final y absoluta de creencia religiosa. Cada religión es como una etapa en la progresiva "revelación" de Dios.

En su obra sobre el lenguaje (*Ueber den Ursprung der Sprache*, 1772), Herder trató del origen natural del lenguaje y atacó la opinión de que el habla fuese comunicada por Dios al hombre. A propósito de la religión, subrayó el carácter natural de ésta, íntimamente aliada a la poesía y al mito, y debida originariamente al deseo del hombre de explicar los fenómenos. En una religión desarrollada, en especial en el cristianismo, vemos el incremento y la fuerza del elemento moral; y es por eso por lo que el cristianismo responde a las necesidades y anhelos morales del ser humano. En otras pala-

bras, Herder reaccionó vigorosamente contra la crítica racionalista de la religión, en especial del cristianismo, característica del siglo XVIII. Le disgustaba que la razón crítica y analítica se separara de las demás potencias del hombre, y tenía una despierta sensibilidad para la naturaleza humana como un todo. En sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, 1784-91) describe la historia como una historia puramente natural de las potencias, acciones y propensiones del hombre, y sus modificaciones en función de los lugares y los tiempos. Y trató de rastrear el desarrollo humano en conexión con el carácter del miedo físico, proponiendo una teoría del origen de la cultura humana. Hablando teológicamente, las historias de las diferentes naciones forman un todo armonioso, ejecución de la providencia divina.

Era perfectamente natural que en un período en el que el pensamiento se centraba en torno al hombre creciese el interés por el desarrollo histórico de la cultura humana. Y en el siglo XVIII podemos ver un intento, o, mejor, una serie de intentos, de entender la historia mediante el descubrimiento de algún principio de explicación que pudiera substituir a los principios teológicos de san Agustín y Bossuet. Pero incluso aquellos que creen que la construcción de una filosofía de la historia es una empresa provechosa, tendrán que admitir que los historiadores-filósofos del siglo XVIII se apresuraron excesivamente en el desarrollo de sus síntesis. Vico, por ejemplo, basó su interpretación cíclica de la historia principalmente en la consideración de la historia de Roma. Y ninguno de ellos poseyó un conocimiento factual lo suficientemente amplio y exacto para que pudiera garantizar la construcción de una filosofía de la historia, aun concediendo que un intento semejante sea una empresa legítima. En realidad, algunos de los hombres de la Ilustración francesa se inclinaron a despreciar y empequeñecer la esmerada obra de un Muratori (1672-1750), que elaboró una gran colección de fuentes para la historia de Italia. Al mismo tiempo podemos ver la ampliación de la perspectiva del desarrollo de la cultura humana, considerada en relación con una diversidad de factores, desde la influencia del clima hasta la influencia de la religión. Puede verse así especialmente en el caso de Herder, que sobrepasa los límites de la Ilustración, cuando ese término se entiende en su sentido estricto, es decir, con referencia al racionalismo francés.

8. Ya hemos hecho mención de cierto número de filósofos que murieron en los primeros años del siglo XIX. Pero entre los que escribieron en las últimas décadas del XVIII, el nombre más importante es, con mucho, el de Emmanuel Kant (1724-1804). Piénsese lo que se piense de su filosofía, nadie puede negar su sobresaliente importancia histórica. Realmente, en algunos aspectos el pensamiento de Kant marca un momento crítico en la filosofía europea, de modo que podemos hablar de las épocas pre-kantiana y post-kantiana en la filosofía moderna. Si Descartes y Locke pueden ser considerados como las figuras dominantes en el pensamiento de los siglos XVII y XVIII, el del siglo XIX está dominado por Kant. Hablar así es, desde luego,

simplificar con exceso. Imaginar que todos los filósofos del siglo XIX fuesen kantianos sería tan equivocado como suponer que los filósofos del siglo XVIII fuesen sin excepción cartesianos o seguidores de Locke. De todos modos, lo mismo que está fuera de duda la influencia de Descartes en el desarrollo del racionalismo continental, y la de Locke en el del empirismo británico, aun cuando Spinoza y Leibniz, en el continente, y Berkeley y Hume, en Inglaterra, fueran pensadores originales, así también es innegable la influencia de Kant en el pensamiento del siglo XIX, aun cuando Hegel, por ejemplo, fuese un gran pensador de notable originalidad, al que no es posible clasificar como "kantiano". La actitud de Kant hacia la metafísica especulativa ha ejercido, ciertamente, una poderosa influencia hasta nuestros días. Y hoy son muchos los que creen que Kant desenmascaró triunfalmente las pretensiones de aquella metafísica, aunque no estén dispuestos a aceptar mucho del pensamiento positivo del pensador de Koenigsberg. Es verdad que subrayar excesivamente lo que podemos llamar la influencia negativa o destructiva de Kant es dar una visión unilateral de la filosofía de éste. Pero eso no altera el hecho de que, a ojos de muchos, Kant aparezca como el gran debelador de la metafísica especulativa.

La vida intelectual de Kant comprende dos períodos, el período pre-crítico y el período crítico. En el primero estuvo bajo la influencia de la tradición leibniziana-wolfiana; en el segundo elaboró su propio punto de vista original. Su primera gran obra, la *Crítica de la razón pura,* apareció en 1781. Kant tenía entonces cincuenta y siete años; pero había estado entregado durante diez años o más a la elaboración de su filosofía, y por eso pudo publicar, en rápida sucesión, las obras que hicieron famoso su nombre. En 1783 aparecieron los *Prolegómenos a toda metafísica futura,* en 1785 los *Principios fundamentales de la metafísica de la moral,* en 1788 la *Crítica de la razón práctica,* en 1790 la *Crítica del Juicio,* en 1793 la *Religión dentro de los límites de la mera razón.* Los papeles encontrados en su estudio después de su muerte, y publicados póstumamente, muestran que el filósofo estuvo trabajando hasta el final en la reconsideración, reconstrucción o perfeccionamiento de ciertas partes de su sistema filosófico.

Sería inadecuado exponer la filosofía de Kant en un capítulo introductorio. Pero algo hay que decir acerca de los problemas que se le presentaron y acerca de su línea general de pensamiento.

Entre las obras de Kant hay dos dedicadas a la filosofía moral y una dedicada a la religión. Tal hecho es significativo. Porque, si consideramos con amplitud la materia, podemos decir que el problema fundamental de Kant no era desemejante del de Descartes. Kant declaró que había para él dos principales objetos de admiración y respeto: "el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí". Por una parte, se enfrentaba con la concepción científica del mundo, con el universo físico de Galileo, Kepler y Newton, sometido a la causalidad mecánica y determinado en sus movimientos. Por otra parte, se enfrentaba con la criatura racional, capaz de entender el universo

físico, puesta frente a éste, por así decirlo, como el sujeto ante su objeto, consciente de la obligación moral y de su libertad, y que ve el mundo como expresión de un propósito racional. ¿Cómo pueden conciliarse esos dos aspectos de la realidad? ¿Cómo podemos armonizar el mundo físico, la esfera del determinismo, con el orden moral, la esfera de la libertad? No se trata simplemente de yuxtaponer ambos mundos, como si fuesen completamente separados e independientes. Porque ambos se encuentran en el hombre. El hombre es, al mismo tiempo, un miembro de la naturaleza, del sistema físico, y un agente moral y libre. La cuestión es, pues, cómo los dos puntos de vista, el científico y el moral, pueden ser armonizados, sin que haya que negar ninguno de los dos. Ése es, según me parece, el problema fundamental de Kant, y es conveniente advertirlo desde el principio. En caso contrario, el énfasis puesto, del modo más natural, en los aspectos críticos y analíticos del pensamiento kantiano puede obscurecer, casi totalmente, la profunda motivación especulativa de su filosofía.

Pero aunque el problema general de Kant no fuese desemejante del de Descartes, desde los tiempos de este último había corrido mucha agua bajo los puentes; y cuando llegamos a los problemas particulares del kantismo el cambio se hace evidente. Por una parte, Kant tenía ante sí los sistemas metafísicos de los grandes racionalistas continentales. Descartes había tratado de colocar la filosofía metafísica sobre una base científica; pero la aparición de sistemas en conflicto y el fracaso en la obtención de conclusiones seguras habían arrojado dudas sobre la validez del objetivo de la metafísica tradicional, el objetivo de ampliar nuestro conocimiento de la realidad, especialmente de la realidad trascendente a los datos de la experiencia sensible. Por otra parte, Kant tenía ante la vista el empirismo británico, que había culminado en la filosofía de David Hume. Pero el empirismo puro le parecía enteramente inadecuado para justificar o dar cuenta del éxito de la física newtoniana y del hecho evidente de que ésta ampliaba el conocimiento humano del mundo. Según los principios de Hume, un enunciado informativo acerca del mundo no podía ser otra cosa que el enunciado de algo realmente experimentado. Por ejemplo, hemos visto siempre, hasta donde alcanza nuestra experiencia, que si se da el acontecimiento *A* se sigue regularmente el acontecimiento *B*. Pero el empirismo de Hume no nos proporciona una justificación objetiva para que afirmemos universalmente que siempre que ocurra *A* debe seguirse *B*. En otras palabras, el empirismo puro no puede dar cuenta de los juicios informativos universales y necesarios (a los que Kant llama juicios sintéticos *a priori*). No obstante, la física newtoniana presupone la validez de tales juicios. Así pues, las dos líneas principales de la filosofía moderna parecen defectuosas. La metafísica racionalista no proporciona un conocimiento cierto acerca del mundo, y eso nos lleva a preguntarnos si el conocimiento metafísico es verdaderamente posible. El empirismo puro, por su parte, es incapaz de justificar una rama de estudios, a saber, la ciencia física, que ciertamente incrementa nuestro conocimiento del mundo. Y eso nos lleva

a preguntarnos qué es lo que falta en el empirismo puro, y cómo son posibles los juicios informativos, universales y necesarios, de la ciencia. ¿Cómo podemos justificar la seguridad con que formulamos esos juicios?

El problema o problemas pueden expresarse de este modo. Por una parte, Kant veía que los metafísicos [26] tendían a confundir relaciones lógicas con relaciones causales, y a imaginar que podían producir, mediante razonamientos *a priori*, un sistema que nos daría información verdadera y cierta acerca de la realidad. Pero a Kant no le parecía evidente que, aun evitando aquella confusión, podamos obtener conocimiento metafísico, digamos, acerca de Dios, mediante el empleo del principio de causalidad. Será, pues, provechoso que nos preguntemos si es posible la metafísica y, en caso afirmativo, en qué sentido es posible. Por otra parte, aunque de acuerdo con los empiristas en que todo nuestro conocimiento comienza, en algún sentido, por la experiencia, Kant veía que la física newtoniana no podía ser justificada en líneas puramente empiristas. Porque, en su opinión, la física newtoniana presuponía la uniformidad de la naturaleza. Y precisamente de la creencia en la uniformidad de la naturaleza era de lo que Hume no podía ofrecer ninguna justificación teorética adecuada, aunque tratara de dar una explicación psicológica del origen de la creencia misma. La cuestión es, pues, ¿cuál es la justificación teorética de nuestra creencia, si, con los empiristas, hemos decidido de una vez por todas que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia?

Para dar respuesta a esa última pregunta Kant propone una hipótesis original. Aun cuando todo nuestro conocimiento comience por la experiencia, de ahí no se sigue necesariamente que todo él sea resultado de la experiencia. Porque podría ser (y Kant pensó que, en efecto, así era) que nuestra experiencia comprenda dos elementos: impresiones, que son dadas, y formas *a priori* y elementos mediante los cuales son sintetizadas aquellas impresiones. Kant no pretende sugerir que tengamos ideas innatas, ni que los elementos cognitivos *a priori* sean objetos de conocimiento anteriores a la experiencia. Lo que sugiere es que el hombre, el sujeto que experimenta y conoce, está de tal modo constituido que necesariamente (por ser él lo que es) sintetiza de ciertas maneras las impresiones o datos dados. En otras palabras, el sujeto, el hombre, no es simplemente un recipiente pasivo de impresiones; activamente (e inconscientemente) sintetiza los datos brutos, por así decirlo, imponiéndoles las formas y categorías *a priori*, mediante las cuales se constituye el mundo de nuestra experiencia. El mundo de la experiencia, el mundo fenoménico, o la realidad tal como nos aparece, no es simplemente una construcción nuestra, un sueño, por así decirlo; ni es tampoco simplemente algo dado; es el resultado de la aplicación a lo dado de formas y categorías *a priori*.

¿Cuál es la ventaja de semejante hipótesis? Podemos ilustrarla del modo

26 Eso vale de los racionalistas pre-kantianos, no de los filósofos medievales como santo Tomás. Kant tenía un conocimiento bastante escaso de la filosofía medieval.

siguiente. Las apariencias son las mismas, tanto para el hombre que acepta la hipótesis copernicana de que la tierra gira en torno al sol, como para el hombre que no la acepta o que nada sabe de ella. Por lo que hace a las apariencias, uno y otro hombre ven el sol salir por el este y ocultarse por el oeste. Pero la hipótesis copernicana da cuenta de hechos de los que no puede dar cuenta la hipótesis geocéntrica. Semejantemente, el mundo aparece del mismo modo al hombre que no reconoce elemento *a priori* alguno en el conocimiento que al hombre que los reconoce. Pero con la hipótesis de que existen elementos *a priori* podemos explicar lo que el puro empirismo no puede explicar. Si suponemos, por ejemplo, que por el hecho mismo de que nuestras mentes son lo que son, sintetizamos los datos según la relación causa-efecto, la naturaleza nos aparecerá siempre como gobernada por leyes causales. En otras palabras, tenemos asegurada la uniformidad de la naturaleza. "Naturaleza" significa la naturaleza según aparece, y no podría significar otra cosa. Y dadas las constantes subjetivas en la cognición humana, tiene que haber unas constantes correspondientes en la realidad fenoménica. Por ejemplo, si aplicamos necesariamente formas *a priori* de espacio y tiempo a los datos sensibles brutos (de los que no somos directamente conscientes), la naturaleza tendrá siempre que aparecernos como espacio-temporal.

No me propongo entrar en una exposición detallada de las condiciones *a priori* de la experiencia, según Kant. El lugar apropiado para presentarla serán los capítulos consagrados a la filosofía kantiana en el volumen VI de esta obra. Pero hay un punto importante que debe advertirse, porque se refiere directamente al problema kantiano de la posibilidad de la metafísica.

La función de las condiciones *a priori* de la experiencia, afirma Kant, es sintetizar la multiplicidad de las impresiones sensibles. Y lo que conocemos con ayuda de aquéllas es la realidad fenoménica. Así pues, no podemos utilizar legítimamente una categoría subjetiva del entendimiento para trascender la experiencia. Por ejemplo, no podemos emplear legítimamente el concepto de causalidad para trascender los fenómenos valiéndonos de una argumentación causal para probar la existencia de Dios. Ni tampoco podemos conocer nunca una realidad metafenoménica, en el sentido de adquirir un conocimiento teoréticamente cierto; y eso es precisamente lo que los metafísicos han intentado hacer. Los metafísicos han intentado extender nuestro conocimiento teorético o científico a la realidad tal como es en sí misma; y han utilizado categorías, que solamente tienen validez dentro del mundo fenoménico, para trascender los fenómenos. Semejantes intentos estaban condenados al fracaso. Y Kant trata de mostrar que los argumentos metafísicos de tipo tradicional conducen a antinomias insolubles. Así pues, no es sorprendente que la metafísica no haya hecho progresos comparables a los de la ciencia física.

La única metafísica "científica" que puede haber es la metafísica del conocimiento, el análisis de los elementos *a priori* en la experiencia humana. Y la mayor parte de la obra de Kant consiste en un intento de llevar a cabo

esa tarea de análisis. En la *Crítica de la razón pura* intenta analizar los elementos *a priori* que gobiernan la formación de nuestros juicios sintéticos *a priori*. En la *Crítica de la razón práctica* investiga el elemento *a priori* del juicio moral. En la *Crítica del juicio* se propone analizar los elementos *a priori* que gobiernan nuestros juicios estéticos y teleológicos.

Pero aunque descartase lo que él veía como la metafísica clásica, Kant estuvo lejos de manifestar indiferencia hacia los principales temas tratados por los metafísicos. Dichos temas eran, para él, la libertad, la inmortalidad y Dios. Y Kant se esforzó en reformular, sobre una base diferente, aquello que él mismo había excluido del reino del conocimiento teorético y científico.

Kant parte del hecho de la consciencia de la obligación moral y trata de mostrar que la obligación moral presupone la libertad. Si debo, puedo. Además, la ley moral exige una perfecta conformidad consigo misma, la virtud perfecta. Pero ése es un ideal para cuyo logro, piensa Kant, se necesita una duración sin límites. De ahí que la inmortalidad, en el sentido de un inacabable progreso hacia el ideal, sea un "postulado" de la ley moral. Por otra parte, aunque la moralidad no signifique acción en vistas a la propia felicidad, la moralidad debe producir la felicidad. Pero para proporcionar la felicidad a la virtud se requiere la idea de un ser que quiera y sea capaz de efectuar la conexión. La idea de Dios resulta ser, pues, también un "postulado" de la ley moral. No podemos probar, como algunos metafísicos querían probar, que el hombre es libre, que su alma es inmortal y que existe un Dios trascendente. Pero somos conscientes de la obligación moral; y la libertad, la inmortalidad y Dios son "postulados" de la ley moral. Son materia de fe práctica, es decir, de una fe comprometida en la propia entrega a la actividad moral.

Esa doctrina de los postulados se interpreta a veces o bien como un pragmatismo barato, o bien como una concesión convencional a los prejuicios de los ortodoxos. Pero yo creo que el propio Kant se tomó el asunto mucho más en serio. Kant veía al hombre como una especie de ser mixto. Como parte del orden natural, está sometido a la causalidad mecánica, lo mismo que cualquier otro objeto natural. Pero el hombre es también un ser moral, que tiene consciencia de estar moralmente obligado. Y reconocer la obligación es reconocer que la ley moral nos plantea una exigencia que somos libres de cumplir o de rechazar.[27] Además, reconocer un orden moral es reconocer implícitamente que la actividad moral no está condenada a frustración, y que, en definitiva, la existencia humana "tiene sentido". Pero no podría tener sentido sin la inmortalidad y Dios. No podemos probar científicamente la libertad ni la inmortalidad ni la existencia de Dios, porque esas ideas no tienen lugar en la ciencia. Ni tampoco podemos probarlas mediante las argu-

27. La ley moral, según Kant, es promulgada por la razón práctica. En un sentido, que explicaremos más adelante, en el lugar adecuado, el hombre se da la ley a sí mismo. Pero la obligación carece de significado si no se considera relativa a un ser que sea libre de obedecer o desobedecer la ley.

mentaciones de la metafísica tradicional, porque dichas argumentaciones no son válidas. Pero si un hombre reconoce que hay una obligación moral, afirma implícitamente un orden moral, y ese orden implica a su vez la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. No se trata de una estricta implicación lógica, de modo que podamos hacer una serie de demostraciones irrefutables. Se trata más bien de descubrir y afirmar por fe aquel modo de ver la realidad que es el único que da pleno sentido y valor a la consciencia de la obligación moral.

Kant nos deja, pues, ante lo que quizá pueda llamarse una realidad bifurcada. Por una parte está el mundo de la ciencia newtoniana, un mundo gobernado por leyes causales necesarias. Ése es el mundo fenoménico, no en el sentido de que sea mera ilusión, sino en el sentido de que presupone la operación de aquellas condiciones subjetivas de la experiencia que determinan los modos en que las cosas nos aparecen. Por otra parte está el mundo suprasensible del espíritu humano libre y de Dios. Según Kant, no podemos construir una estricta demostración teorética de que existe tal mundo suprasensible. Al mismo tiempo, no tenemos razón adecuada alguna para afirmar que el mundo material, gobernado por la causalidad mecánica, sea el único mundo. Y si nuestra interpretación del mundo como un sistema mecánico depende de la operación de condiciones subjetivas de la experiencia, de la experiencia sensible, aún tenemos menos razón para afirmar tal cosa. Además, la vida moral, especialmente la consciencia de la obligación, abre una esfera de realidad que el hombre moral afirma por fe, como un postulado o exigencia de la ley moral.

No es éste el lugar de someter la filosofía de Kant a discusión crítica. Lo que sí deseo hacer es observar que lo que he llamado la "bifurcación" de Kant representa un dilema de la mente moderna. Hemos visto que la nueva concepción científica del mundo amenazaba con monopolizar la perspectiva humana de la realidad como un todo. Descartes, en el siglo XVII, se esforzó en combinar la afirmación de la realidad espiritual con la aceptación de un mundo de causalidad mecánica. Pero creyó que podía mostrar de un modo concluyente que, por ejemplo, existe un Dios infinito y trascendente. Kant, en las décadas finales del siglo XVII, se negó a admitir que tales verdades puedan ser demostradas tal como Descartes y Leibniz habían pensado que podían serlo. Al mismo tiempo tenía la firme impresión de que el mundo de la física newtoniana no se identificaba con la realidad. En consecuencia, relegó la afirmación de la realidad suprasensible a la esfera de la "fe", y trató de justificar ésta con referencia a la consciencia moral. Ahora bien, en nuestros días hay gentes que consideran que la ciencia es el único medio de ampliar nuestro *conocimiento* factual, pero a la vez sienten que el mundo, tal como la ciencia lo presenta, no es la única realidad, y que, en algunos aspectos, remite más allá de sí mismo. Para esas gentes el sistema de Kant posee una cierta contemporaneidad, aunque, en la concreta forma de sus obras, no pueda mantenerse. Quiero decir que hay una cierta semejanza en-

tre la situación de esas gentes y la situación en que se encontró el propio Kant. Digo "cierta semejanza" porque la posición del problema ha cambiado mucho desde los tiempos de Kant. Por una parte, ha habido cambios en la teoría científica. Por la otra, la filosofía se ha desarrollado de una diversidad de maneras. Aun así, puede decirse que la situación básica sigue siendo la misma.

Creo que es adecuado que terminemos este capítulo con una consideración de la filosofía de Kant. Educado en una versión diluida del racionalismo continental, David Hume le hizo despertar de su sueño dogmático, según la expresión del propio Kant. Al mismo tiempo, aunque rechazase las pretensiones de la metafísica continental a la ampliación de nuestro conocimiento de la realidad, estaba también convencido de la insuficiencia del puro empirismo. Podemos decir, pues, que en el pensamiento de Kant la influencia del racionalismo continental y del empirismo británico se combinaron para dar origen a un sistema nuevo y original. Hay que añadir, sin embargo, que Kant no puso fin ni a la metafísica ni al empirismo. No obstante, hizo diferentes a aquélla y a éste. La metafísica en el siglo XIX no fue lo mismo que había sido en los siglos XVII y XVIII. Y aunque el empirismo británico del siglo XIX fuese poco afectado por Kant, el neo-empirismo del siglo XX ha procurado conscientemente descargar sobre la metafísica un golpe mucho más decisivo que el infligido por Kant, quien, con todas las salvedades o puntualizaciones del caso, tuvo él mismo algo de metafísico.

Capítulo II

DESCARTES. — I

Vida y obras.[1] — *El objetivo de Descartes.* — *Su idea del método.* — *La teoría de las ideas innatas.* — *La duda metódica.*

1. René Descartes nació el 31 de marzo de 1596, en la Turena. Fue el tercer hijo de un consejero del Parlamento de la Bretaña. En 1604, su padre le envió al colegio de La Flèche, que había sido fundado por Enrique IV y era dirigido por los padres de la Compañía de Jesús. Descartes permaneció en el colegio hasta 1612, dedicado, durante los últimos años, al estudio de la lógica, la filosofía y las matemáticas. Descartes nos habla [2] de su extremo deseo de adquirir conocimientos, y está claro que fue un estudiante entusiasta y un alumno bien dotado. "No me parecía que se me estimase en menos que a mis compañeros de estudio, aunque había entre éstos algunos destinados a ocupar los puestos que dejaran vacantes nuestros maestros." [3] Cuando nos enteramos de que Descartes sometió más tarde a fuertes críticas adversas la educación tradicional, y que, ya en sus años de escolar, estuvo tan insatisfecho con mucho de lo que le habían enseñado (a excepción de las matemáticas) que, al dejar el colegio, renunció durante algún tiempo al estudio, podemos sentirnos tentados a sacar la conclusión de que sintió resentimiento hacia sus maestros y desprecio por su sistema de educación. Pero no fue así, ni mucho menos. Descartes habla de los jesuitas de La Flèche con afecto y respeto, y consideraba su sistema de educación como muy superior al que proporcionaban la mayoría de las demás instituciones pedagógicas. Está claro por sus escritos que consideraba que había recibido la mejor educación

1. En las citas de los escritos de Descartes utilizamos las siguientes abreviaturas: *D. M.* hace referencia al *Discurso del Método; R. D.*, a las *Reglas para la dirección del espíritu; M.*, a las *Meditaciones; P. F.*, a los *Principios de Filosofía; B. V.*, a la *Búsqueda de la verdad (Recherche de la verité); P. A.*, a las *Pasiones del alma; O,* y *R. O.*, a las *Objeciones* y *Respuestas a las objeciones,* respectivamente. Las letras *A. T.* se refieren a la edición Adam-Tannery de *Oeuvres de Descartes,* París, 13 vols., 1897-1913.
2. *D. M.*, 1; *A. T.*, VI, 3.
3. *Ibid; ibid,* 5.

disponible dentro de la estructura tradicional. Pero, al pasar revista a lo aprendido, llegó a la conclusión de que la erudición tradicional, al menos en algunas de sus ramas, no estaba basada en fundamento sólido alguno. Así, observa sarcásticamente que "la filosofía nos enseña a hablar con una apariencia de verdad sobre todas las cosas, y hace así que seamos admirados por los menos sabios", y que, aunque ha sido cultivada durante siglos por los mejores espíritus, "no encontramos todavía en ella ninguna cosa sobre la cual no se dispute, y que no sea, por lo tanto, dudosa".[4] Las matemáticas, ciertamente, le agradaban, por su certeza y claridad, "pero no advertía aún su verdadero uso".[5]

Después de dejar La Flèche, Descartes llevó durante algún tiempo una vida de esparcimiento, pero pronto se resolvió a estudiar y a aprender del libro del mundo, según su propia expresión, buscando un conocimiento que fuese útil para la vida. Con ese propósito se alistó en el ejército del príncipe Mauricio de Nassau. Tal vez ese paso pueda parecer un poco extraño; pero Descartes combinó su nueva profesión con los estudios matemáticos. Escribió cierto número de papeles y notas, incluido un tratado sobre la música, el *Compendium musicae,* que fue publicado después de su muerte.

En 1619, Descartes dejó el servicio de Mauricio de Nassau y se trasladó a Alemania, donde fue testigo de la coronación del emperador Fernando en Frankfurt. Se unió al ejército de Maximiliano de Baviera, con el que estuvo estacionado en Neuberg, junto al Danubio; y fue entonces cuando, en reflexiones solitarias, comenzó a poner los cimientos de su filosofía. El 10 de noviembre de 1619 tuvo tres sueños consecutivos que le convencieron de que su misión era la búsqueda de la verdad mediante el empleo de la razón, e hizo un voto de ir en peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Loreto, en Italia. Nuevos servicios militares en Bohemia y Hungría, y viajes a Silesia, Alemania del Norte y Holanda, seguidos por una visita a su padre en Rennes, le impidieron cumplir su voto durante todo ese tiempo. Pero en 1623 se puso en camino hacia Italia y visitó Loreto antes de seguir hacia Roma.

Durante algunos años Descartes residió en París, donde disfrutó de la amistad de hombres como Mersenne, un compañero de estudios de La Flèche, y fue alentado por el cardenal de Bérulle. Pero encontró que la vida en París le asediaba con distracciones excesivas y, en 1628, se retiró a Holanda, donde permaneció hasta 1649, aparte de unas visitas a Francia en 1644, 1647 y 1648.

La publicación de su *Traité du monde* fue suspendida a causa de la condenación de Galileo, y la obra no se publicó hasta 1677. Pero en 1637 Descartes publicó en Francia su *Discurso sobre el Método y la recta conducción de la Razón y la búsqueda de la Verdad en las Ciencias,* junto con ensayos

4. *D. M.,* 1; *A. T.,* VI, 6 y 8.
5. *Ibid; ibid,* 7.

sobre los meteoros, la dióptrica y la geometría. Las *Reglas para la dirección del espíritu* parecen haber sido escritas en 1628, aunque se publicaron póstumamente. En 1641 aparecieron las *Meditaciones de Filosofía Primera,* en una versión latina, acompañada por seis series de objeciones o críticas propuestas por diversos filósofos y teólogos, y por las respuestas de Descartes a las mismas. La primera serie consta de objeciones de Caterus, un teólogo holandés; la segunda, de las de un grupo de teólogos; la tercera, cuarta y quinta, de objeciones de Hobbes, Arnauld y Gassendi, respectivamente; y la sexta, de críticas de un segundo grupo de teólogos y filósofos. En 1642 se publicó otra edición de las *Meditaciones,* que contenía además una séptima serie de objeciones presentadas por el jesuita Bourdin, junto con las réplicas de Descartes, y la carta de éste al padre Dinet, otro jesuita, que había sido uno de sus profesores de filosofía en La Flèche y por quien tenía gran afecto. Una traducción francesa de las *Meditaciones* fue publicada en 1647, y una segunda edición francesa, conteniendo la nueva serie de objeciones, en 1661. La traducción francesa había sido hecha por el duque de Luynes, no por el propio Descartes, pero su primera edición fue vista y, en parte, corregida por el filósofo.

Los *Principios de Filosofía* fueron publicados en latín en 1644. Fueron traducidos al francés por el abate Claude Picot, y esa traducción, después de leída por Descartes, se publicó en 1647, con una carta, a modo de prólogo, del autor al traductor, en la que se expone el plan de la obra. El tratado titulado *Las pasiones del alma* (1649) fue escrito en francés, y publicado, al parecer, más por los ruegos de los amigos que por el propio deseo del autor, poco antes de la muerte de éste. Poseemos, además, un diálogo inacabado, *La búsqueda de la verdad por la luz natural,* una traducción latina del cual apareció en 1701, y unas *Notas dirigidas contra un cierto programa,* escritas por Descartes, en latín, como réplica a un manifiesto sobre la naturaleza de la mente, que había sido compuesto por Regius, o Le Roy, de Utrecht, primeramente amigo y más tarde adversario del filósofo. Finalmente, las obras completas de Descartes contienen una masa de correspondencia de considerable valor para la elucidación de su pensamiento.

En septiembre de 1649, Descartes abandonó Holanda para trasladarse a Suecia, en respuesta a la insistente invitación de la reina Cristina, que deseaba ser instruida en la filosofía de aquél. Los rigores del invierno sueco, juntamente con la práctica de la reina de hacer que Descartes, que estaba acostumbrado a pasar mucho tiempo en la cama, entregado a la reflexión, acudiese a su biblioteca a las cinco de la mañana, fueron demasiado para el infortunado filósofo, y éste no pudo resistir un ataque de fiebre que tuvo lugar a finales de enero de 1650. Y, el 11 de febrero, murió.

Descartes fue un hombre moderado y de disposición agradable. Se sabe, por ejemplo, que fue generoso con sus servidores y ayudantes, y solícito del bienestar e intereses de éstos, que a su vez le estimaron grandemente. Tuvo algunos amigos íntimos, como Mersenne, pero entendió que una vida reti-

rada y tranquila era esencial para su obra, y nunca se casó. En cuanto a convicciones religiosas, profesó siempre la fe católica y se comportó piadosamente en la misma. Es verdad que ha habido ciertas controversias por lo que se refiere a la sinceridad de sus afirmaciones de fe católica, pero, en mi opinión, tales dudas están fundadas o en una base factual totalmente inadecuada (como su acto de timidez o de prudencia al suspender la publicación de su *Traité du monde*), o en el supuesto *a priori* de que un filósofo que se propuso consciente y deliberadamente construir un nuevo sistema filosófico no podía creer realmente en los dogmas católicos. En general, Descartes evitó la discusión de materias puramente teológicas. Su punto de vista era que el camino del cielo está tan abierto a los ignorantes como a los doctos, y que los misterios revelados exceden a la comprensión de la mente humana. En consecuencia, él se ocupó de problemas que, en su opinión, pudieran ser resueltos por la sola razón. Él era un filósofo y un matemático, no un teólogo; [6] y actuó en consecuencia. No podemos concluir de ahí que sus creencias religiosas personales no fueran las que él dijo que eran.

2. Es bastante obvio que el objetivo fundamental de Descartes fue el logro de la verdad filosófica mediante el uso de la razón. "Quería dedicarme por entero a la búsqueda de la verdad." [7] Pero lo que Descartes quería no era descubrir una multiplicidad de verdades aisladas, sino desarrollar un sistema de proposiciones verdaderas en el que no se diese por supuesto nada que no fuera evidente por sí mismo e indudable. Habría entonces una conexión orgánica entre todas las partes del sistema, y el edificio entero reposaría sobre un fundamento seguro. El sistema sería así impermeable a los efectos corrosivos y destructivos del escepticismo.

¿Qué entendió Descartes por filosofía? "Filosofía significa el estudio de la sabiduría, y por sabiduría entiendo no solamente la prudencia en la acción, sino también un conocimiento perfecto de todas las cosas que el hombre puede conocer, tanto para la conducción de su vida y la conservación de su salud como para la invención de todas las artes." [8] Bajo el título general de filosofía, Descartes incluía, pues, no solamente la metafísica, sino también la física o filosofía natural, que estaría, en relación a la primera, como el tronco está en relación a las raíces. Y las ramas procedentes de ese tronco son las otras ciencias, las tres principales de las cuales son la medicina, la mecánica y la moral. Por moral "entiendo la más alta y más perfecta ciencia moral, que, presuponiendo un conocimiento completo de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría". [9]

No es sorprendente que de tiempo en tiempo Descartes insistiese en el valor práctico de la filosofía. La civilización de una nación, dice, es propor-

6. Descartes fue el verdadero fundador de la geometría analítica. Al menos, su *Géométrie* (1637) fue la primera obra publicada sobre el tema.
7. *D. M.*, 4; *A. T.*, VI, 31.
8. *P. F.*, Carta Preliminar; *A. T.*, IX B, 2.
9. *Ibid; ibid*, 14.

cional a la superioridad de su filosofía, y "un Estado no puede tener un bien mayor que la posesión de la verdadera filosofía".[10] También habla de "abrir a cada uno el camino por el que pueda encontrar en sí mismo, y sin tomarlo de otro, todo el conocimiento que le es esencial para la dirección de su vida".[11] El valor práctico de la filosofía se advierte con la mayor claridad en la parte que es última en el orden del desarrollo, especialmente en la ética. Porque "lo mismo que no es de las raíces ni del tronco del árbol de donde cogemos el fruto, sino solamente de las extremidades de sus ramas, así la utilidad principal de la filosofía depende de aquellas de sus partes que no podemos aprender hasta el final".[12] Así pues, en teoría, Descartes destacó grandemente la importancia de la ética; pero nunca elaboró una ciencia moral sistemática de acuerdo con su propio plan, y con lo que su nombre se asocia es con una idea del método y con una metafísica, pero no con la ética.

Es indudable que, al menos en cierto sentido, Descartes rompió conscientemente y deliberadamente con el pasado. En primer lugar, determinó comenzar desde el principio, por así decirlo, sin confiar en la autoridad de ningún filósofo anterior. Acusó a los aristotélicos no solamente de ampararse en la autoridad de Aristóteles, sino también de no haberle entendido adecuadamente, y de pretender encontrar en los escritos del filósofo griego soluciones a problemas "de los que él nada dice, y en los que posiblemente ni siquiera pensó".[13] Descartes se resolvió a confiar en su propia razón, no en la autoridad. En segundo lugar, estaba resuelto a evitar aquella confusión de lo claro y evidente con lo que es solamente una conjetura más o menos probable, de la que acusaba a los escolásticos. Para él no había más que una especie de conocimiento realmente digna de tal nombre: el conocimiento cierto. En tercer lugar, Descartes se determinó a alcanzar ideas claras y distintas, y a trabajar solamente con aquéllas, y a no utilizar términos sin un sentido claro, o, tal vez, sin ningún sentido en absoluto, cosa, esta última, de la que acusaba a los escolásticos. Por ejemplo, "cuando ellos (los escolásticos) distinguen substancia de extensión o cantidad, o no quieren decir nada por la palabra 'substancia', o forman simplemente en su mente una idea confusa de substancia incorpórea, que atribuyen falsamente a la substancia corpórea".[14] Descartes substituiría las ideas confusas por ideas claras y distintas.

Descartes concedía, ciertamente, poco valor al saber histórico o al saber libresco en general. Y, en vista de ese hecho, no es sorprendente que sus severas críticas del aristotelismo y del escolasticismo estuviesen basadas en la impresión que le produjo un aristotelismo decadente, y lo que podríamos llamar un escolasticismo de libro de texto, más bien que en un estudio profundo de los grandes pensadores de los períodos griego y medieval. Por

10. *P. F.*, Carta Preliminar; *A. T.*, IX B, 3.
11. *B. V.*; *A. T.*, X, 496.
12. *P. F.*, Carta Prelim.; *A. T.*, IX B, 15.
13. *D. M.*, 6; *A. T.*, VI, 70.
14. *P. F.*, II, 9; *A. T.*, IX B, 68.

ejemplo, cuando acusa a los escolásticos de apelar a la autoridad, olvida el hecho de que el propio Tomás de Aquino había declarado rotundamente que la apelación a la autoridad es el más débil de los argumentos de los filósofos. Pero tales consideraciones no alteran la actitud general de Descartes hacia la filosofía anterior o contemporánea. En la época en que esperaba que sus *Principios de Filosofía* fuesen adoptados como texto de filosofía por los jesuitas, a los que consideraba como los mejores en la esfera de la enseñanza, disminuyó en cierta medida sus ataques al escolasticismo y renunció al ataque frontal. Pero su punto de vista siguió siendo el mismo; a saber, que había que romper claramente con el pasado.

Eso no significa, sin embargo, que Descartes se propusiera rechazar todo cuanto otros filósofos hubieran tenido por verdadero. No dio por supuesto que fueran falsas todas las proposiciones enunciadas por filósofos anteriores. Al menos algunas de ellas podrían muy bien ser verdaderas. Pero tendrían que ser redescubiertas, en el sentido de que su verdad tendría que ser probada de un modo ordenado, procediendo sistemáticamente desde las proposiciones básicas e indudables a las derivadas. Descartes quería encontrar y aplicar el método adecuado para la búsqueda de la verdad, un método que le capacitaría para demostrar verdades en un orden racional y sistemático, independientemente de que antes hubieran sido conocidas o no. Su objetivo primordial no era tanto producir una nueva filosofía, por lo que hace al contenido de ésta, cuanto producir una filosofía cierta y bien ordenada. Y su enemigo principal era, más que el escolasticismo, el escepticismo. Así pues, si se propuso dudar sistemáticamente de todo aquello de que pudiera dudarse, como paso preliminar para el establecimiento del conocimiento cierto, no dio desde el principio por supuesto que ninguna de las proposiciones de las que dudara podría resultar más tarde verdadera y cierta. "Llegué a persuadirme de que no es verdaderamente probable que un particular se proponga reformar un Estado con el propósito de cambiarlo todo desde sus fundamentos y derrocarlo para reconstruirlo; ni tampoco reformar el cuerpo de las ciencias o el orden establecido en las escuelas para enseñarlas; pero que, respecto a las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, yo no podía hacer nada mejor que emprender de una vez la tarea de retirarles ese crédito, a fin de darlo después a otras mejores, o a las mismas, cuando las hubiese ajustado a un esquema racional." [15] Más adelante volveremos a referirnos al método cartesiano de la duda; pero vale la pena llamar la atención sobre la última frase de la cita anterior.

Así pues, si se dijese a Descartes que algunas de sus opiniones filosóficas eran similares a las mantenidas por otros filósofos, o que de algún modo las debía a éstos, Descartes contestaría que ése era un punto de menor importancia: porque él no pretendió nunca ser el primer hombre que descubriese proposiciones filosóficas verdaderas. Lo que él pretendía era haber desa-

15. *D. M.*, 2; *A. T.*, VI, 13-14.

rrollado un método de demostrar verdades según el orden impuesto por las exigencias de la razón misma.

En la cita anterior, Descartes habla de hacer que las verdades se ajusten a un esquema racional. Su ideal de filosofía era el de un sistema orgánicamente conectado de verdades científicamente establecidas, es decir, de verdades ordenadas de tal modo que la mente pase de verdades fundamentales evidentes por sí mismas a otras verdades evidentes implicadas por las primeras. Ese ideal le fue sugerido en gran parte por las matemáticas. Tanto en las *Reglas* como en el *Discurso*, habla explícitamente de la influencia ejercida en su espíritu por las matemáticas. Así, en el *Discurso*,[16] nos dice que en sus años jóvenes había estudiado matemáticas, análisis geométrico y álgebra, que fue impresionado por la claridad y certeza de esas ciencias, comparadas con otras ramas de estudio, y que es necesario investigar las características peculiares del método matemático, que es lo que le da su superioridad, para poder aplicarlo a otras ramas de la ciencia. Pero eso presupone, desde luego, que todas las ciencias sean similares, en el sentido de que el método que es aplicable en matemáticas les sea igualmente aplicable. Y eso es, en efecto, lo que Descartes pensaba. Todas las ciencias "son idénticas a la sabiduría humana, que es siempre una y la misma, aunque se aplique a objetos diferentes".[17] Hay solamente una clase de conocimiento, el conocimiento cierto y evidente. Y, en definitiva, no hay más que una ciencia, aunque posea ramas interconectadas. De ahí que pueda haber solamente un método científico.

Esa noción de que todas las ciencias son últimamente una sola ciencia, o, mejor dicho, ramas orgánicamente conectadas de una sola ciencia, que se identifica con la sabiduría humana, constituye, desde luego, una suposición de buen calibre. Pero, podría decir Descartes, una plena prueba de su validez no puede ser ofrecida por adelantado. Sólo puede ponerse de manifiesto su validez mediante el empleo del método adecuado para construir un cuerpo unificado, un sistema ordenado de las ciencias, susceptible de desarrollo progresivo indefinido.

Es de advertir que la teoría cartesiana de que todas las ciencias son en definitiva una sola ciencia y que hay un método científico universal separa desde el principio a Descartes de los aristotélicos. Aristóteles creía que los diferentes objetos formales de las diferentes ciencias exigen métodos también diferentes. Por ejemplo, no podemos aplicar en la ética el método que es apropiado en las matemáticas; porque la diferencia de objeto formal excluye semejante asimilación de la ética a las matemáticas. Pero ése es un punto de vista que Descartes ataca explícitamente. Es verdad que Descartes reconocía una distinción entre las ciencias, que dependen enteramente de la actividad cognitiva del espíritu, y las artes (como la de tocar el arpa), que de-

16. 2; *A. T.*, VI, 17.
17. *R. D.*, 1; *A. T.*, X, 360.

penden del ejercicio y de la disposición del cuerpo. Podemos, tal vez, decir que Descartes admitió una distinción entre ciencia y habilidad, entre saber-qué y saber-cómo. Pero solamente hay una especie de ciencia, que no se diferencia en tipos diversos a causa de las diferencias entre sus objetos. Descartes volvió así la espalda a la idea aristotélica y escolástica de los diferentes tipos de ciencia, con sus diferentes métodos de proceder, y la reemplazó por la idea de una ciencia universal y un método universal. Indudablemente le animó a hacerlo así su propio éxito al mostrar que se puede probar por métodos aritméticos proposiciones geométricas. Aristóteles, que afirmaba que la geometría y la aritmética son ciencias distintas, había negado que las proposiciones geométricas pudieran probarse aritméticamente.[18]

La finalidad ideal de Descartes era, pues, construir esa filosofía científica comprehensiva. En metafísica (las raíces del árbol según su analogía), parte de la existencia intuitivamente aprehendida del yo finito, y procede a establecer el criterio de verdad, la existencia de Dios y la existencia del mundo material. La física (el tronco) depende de la metafísica, al menos en el sentido de que la física no puede ser considerada como una parte orgánica de la ciencia mientras no se demuestre que sus principios últimos se siguen de principios metafísicos. Y las ciencias prácticas (las ramas), serán verdaderamente ciencias cuando se haya puesto en claro su dependencia orgánica de la física o filosofía natural. Descartes no pretendió, ciertamente, realizar ese objetivo en toda su integridad; pero pensó que lo había iniciado y que había indicado el camino para el completo cumplimiento del propósito esbozado.

Ahora bien, lo hasta ahora dicho puede dar la impresión de que Descartes se interesase simplemente por la disposición sistemática y la demostración de verdades que ya hubieran sido enunciadas; y ésa sería una impresión errónea. Porque Descartes creía también que el uso del método apropiado permitiría al filósofo descubrir verdades antes desconocidas. No dijo que la lógica escolástica careciera de valor, sino que, en su opinión, "sirve más para explicar a otro aquellas cosas que uno conoce... que para aprender algo nuevo".[19] La utilidad de la lógica escolástica es primordialmente una utilidad didáctica. La lógica de Descartes, dice éste, no es, como la de la escuela, "una dialéctica que enseña cómo hacer que las cosas que conocemos sean entendidas por otros, o incluso que sean repetidas, sin formar juicio sobre ellas, muchas palabras respecto a aquellas cosas que conocemos"; antes al contrario, es "la lógica que nos enseña cómo dirigir nuestra razón del mejor modo, para descubrir aquellas verdades que ignoramos".[20]

En la próxima sección diremos algo más acerca de esa pretensión de que la nueva "lógica" nos capacite para descubrir verdades hasta entonces desconocidas. Pero podemos advertir aquí el problema a que da origen dicha pre-

18. *Anal. Post.*, 1, 7.
19. *D. M.*, 2; *A. T.*, VI, 17.
20. *P. F.*, Carta Prelim.; *A. T.*, IX B, 13-14.

tensión. Supongamos que el método matemático consiste en la deducción, a partir de principios evidentes por sí mismos, de proposiciones lógicamente implicadas en aquellos principios. Ahora bien, para pretender que podemos deducir de esa manera verdades factuales acerca del mundo, tenemos que haber asimilado la relación causal a la relación de implicación lógica. Entonces podremos mantener que las verdades de la física, por ejemplo, pueden ser deducidas *a priori*. Pero si asimilamos la causalidad a la implicación lógica, nos veremos finalmente llevados a adoptar un sistema monista, como el de Spinoza, en el que las cosas finitas son, por así decirlo, consecuencias lógicas de un principio ontológico último. La metafísica y la lógica se fundirán en una unidad. Y si pretendemos que las verdades de la física pueden ser deducidas *a priori*, el experimento no desempeñará un papel integrante en el desarrollo de la física. Es decir, las conclusiones verdaderas del físico no dependerán de su verificación experimental. El papel desempeñado por el experimento se reducirá, en todo caso, a mostrar a la gente que las conclusiones obtenidas mediante deducción *a priori*, independientemente de todo experimento, son, en efecto, verdaderas. Pero, como veremos más adelante, Descartes no comenzó en su metafísica por el principio ontológico que es primero en el orden del ser. No empezó, como lo haría Spinoza, por Dios, sino por el yo finito. Ni tampoco su método, según se nos ofrece en las *Meditaciones*, se parece demasiado al de los matemáticos. En cuanto a la física, Descartes no negó de hecho el papel del experimento. El problema que Descartes tenía ante sí era, pues, el de reconciliar su verdadero modo de proceder con su representación ideal de una ciencia universal y de un método universal cuasi-matemático. Pero Descartes no dio nunca una solución satisfactoria a ese problema. Ni siquiera parece haber visto claramente las discrepancias entre su ideal de asimilar todas las ciencias a las matemáticas y su verdadero modo de proceder. Ésa es, desde luego, una razón de que sea considerablemente plausible la afirmación de que el spinozismo es un desarrollo lógico del cartesianismo. Por lo demás, la filosofía de Descartes consiste en lo que él realmente hizo al filosofar y no en lo que podría haber hecho, o tal vez debería haber hecho, si hubiese desarrollado plenamente el aspecto pan-matemático de su ideal. Y, admitido eso, tenemos que añadir que debería haber revisado su ideal de ciencia y de método científico a la luz de los procedimientos que consideró apropiados para tratar de los problemas filosóficos concretos.

3. ¿Cuál es el método cartesiano? Descartes nos dice que "por método entiendo (una serie de) reglas ciertas y fáciles, tales que todo aquel que las observe exactamente no tome nunca algo falso por verdadero, y, sin gasto alguno de esfuerzo mental, sino por incrementar su conocimiento paso a paso, llegue a una verdadera comprensión de todas aquellas cosas que no sobrepasen su capacidad".[21] Se nos dice, pues, que el método consiste en

21. *R. D.*, 4; *A. T.*, X, 371-2.

una serie de reglas. Pero Descartes no pretende dar a entender que haya una técnica que pueda ser aplicada de tal manera que llegue a carecer de importancia la capacidad natural de la mente humana. Al contrario, las reglas se destinan a que se empleen rectamente las capacidades naturales y las operaciones de la mente. Y Descartes observa que, a menos que la mente sea ya capaz de ejercer sus operaciones fundamentales, sería incapaz de entender incluso los más sencillos preceptos o reglas.[22] La mente, dejada a sí misma, es infalible; es decir, si utiliza su luz y sus capacidades naturales sin la influencia perturbadora de otros factores, y respecto de aquellas materias que no sobrepasan su capacidad de comprensión, no puede errar. De no ser así, ninguna técnica podría suplir la deficiencia radical de la mente. Pero podemos dejarnos desviar del verdadero camino de la reflexión racional por factores como los prejuicios, las pasiones, la influencia de la educación, la impaciencia y el deseo excesivamente urgente de obtener resultados; y entonces la mente se ciega, por así decirlo, y no emplea correctamente sus operaciones naturales. De ahí que una serie de reglas sean de gran utilidad, aun cuando esas reglas presupongan las capacidades y operaciones naturales de la mente.

¿Cuáles son esas operaciones fundamentales de la mente? Son dos, a saber, la intuición y la deducción; "dos operaciones mentales por las cuales somos capaces, enteramente, sin miedo de ilusión alguna, de llegar al conocimiento de las cosas".[23] La intuición se describe como "no la seguridad fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz que resulta de la composición arbitraria de la imaginación, sino la concepción que aparece tan sin esfuerzo y tan distintamente en una mente atenta y no nublada, que quedamos completamente libres de duda en cuanto al objeto de nuestra comprensión. O, lo que es lo mismo, la intuición es la concepción libre de dudas, de una mente atenta y no nublada, que brota de la luz de la sola razón".[24] Se entiende, pues, por intuición una actividad puramente intelectual, un ver intelectual que es tan claro y distinto que no deja lugar a la duda. La deducción se describe como "toda inferencia necesaria a partir de otros hechos que son conocidos con certeza".[25] Es verdad que la intuición es necesaria incluso en el razonamiento deductivo, puesto que hemos de ver clara y distintamente la verdad de cada proposición antes de proceder al paso siguiente. Pero la deducción se distingue de la intuición por el hecho de que la primera lleva consigo "un cierto movimiento o sucesión" [26] y la segunda no.

Descartes hace lo que puede para reducir la deducción a intuición. Por ejemplo, en el caso de proposiciones que se deducen inmediatamente de los primeros principios, podemos decir que su verdad es conocida ora por deducción, ora por intuición, según el punto de vista que adoptemos. "Pero los primeros principios mismos son dados por la sola intuición, mientras que las

22. *R. D.*, 4; *A T.*, X, 372.
23. *Ibid.*, 3; *A. T.*, X, 368.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.; A. T.*, X, 369.
26 *Ibid.; A. T.*, X, 370.

conclusiones remotas, por el contrario, son suministradas únicamente por la deducción." [27] En procesos largos de razonamientos deductivos, la certeza de la deducción depende en algún grado de la memoria; y eso introduce un nuevo factor. Descartes sugiere que revisando frecuentemente el proceso podemos reducir el papel de la memoria, hasta que al menos nos aproximemos a una captación intuitiva de la verdad de las conclusiones remotas como evidentemente implicadas en los primeros principios. No obstante, aunque Descartes subordina de esa manera la deducción a la intuición, continúa hablando de éstas como dos distintas operaciones mentales.

Se dice que intuición y deducción son "dos métodos que son los caminos más seguros hacia el conocimiento".[28] Pero aunque sean los caminos para alcanzar el conocimiento, no son "el método" del que habla Descartes en la definición citada al comienzo de esta sección. Porque intuición y deducción no son reglas. El método consiste en reglas para emplear correctamente esas dos operaciones mentales. Y se nos dice que consiste, sobre todo, en orden. Es decir, tenemos que observar las reglas del pensar ordenado. Esas reglas se nos ofrecen en las *Reglas para la dirección del espíritu* y en el *Discurso del Método*. En esta última obra, el primero de los cuatro preceptos enumerados es "no aceptar nunca como verdadera ninguna cosa que no conociese con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención en los juicios, y no comprender en éstos nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda".[29] La observancia de ese precepto supone el uso de la duda metódica. Es decir, tenemos que someter sistemáticamente a duda todas las opiniones que ya poseemos, para poder descubrir aquello que es indudable, y que, en consecuencia, puede servir de cimientos al edificio de la ciencia. Volveré sobre ese tema en la sección quinta de este capítulo, por lo que nada más añadiré aquí.

En la quinta de las *Reglas para la dirección del espíritu,* Descartes presenta un resumen de su método: "el método consiste totalmente en la ordenación y disposición de aquellos objetos a los que ha de dirigirse la atención de la mente para descubrir cualquier verdad. Observaremos exactamente ese método si reducimos, paso a paso, las proposiciones implicadas u obscuras a aquéllas que son más simples, y si comenzamos entonces por la aprehensión intuitiva de las más simples de las proposiciones, y tratamos, volviendo a seguir nuestra senda a través de las mismas etapas, de remontarnos de nuevo al conocimiento de todas las demás".[30] El significado de esa regla no es inmediatamente evidente. El orden así descrito tiene dos aspectos, que deben ser ahora brevemente explicados.

La primera parte del método consiste en que debemos reducir paso a

27. *R. D.*, 3.
28. *Ibid.*
29. *D. M.*, 2; *A. T.*, VI, 18.
30. *R. D.*, 5; *A. T.*, X, 379.

paso proposiciones implicadas y obscuras a aquellas que son más simples. Y suele decirse que ese mandato corresponde al segundo precepto del *Discurso del Método*: "El segundo precepto era dividir cada una de las dificultades que tuviese que examinar en tantas partes como fuera posible y como pareciese requerir su mejor solución".[31] Se trata del método que Descartes llama más tarde "método de análisis" o "de resolución". No puede decirse que él utilizase siempre el término "análisis" precisamente en el mismo sentido; pero, según se describe en el mencionado contexto, consiste en descomponer, por así decirlo, los múltiples datos del conocimiento en sus elementos más simples. Esa concepción cartesiana estuvo indudablemente influida por las matemáticas. Pero Descartes consideraba que la matemática euclidiana, por ejemplo, tiene un serio inconveniente, a saber, que sus axiomas y primeros principios no están "justificados". Es decir, el geómetra no nos muestra cómo se alcanzan sus primeros principios. El método de análisis o resolución, por el contrario, "justifica" los primeros principios de una ciencia al poner en claro de un modo sistemático cómo se alcanzan y por qué son afirmados. En ese sentido, el análisis es una lógica del descubrimiento. Y Descartes estaba convencido de que él había seguido el camino del análisis en sus *Meditaciones*, resolviendo los múltiples datos del conocimiento en la proposición existencial primaria, *Cogito, ergo sum*, y mostrando cómo las verdades básicas de la metafísica son descubiertas en su orden propio. En sus réplicas a la segunda serie de *Objeciones*, observa que "el análisis muestra el verdadero camino por el que una cosa fue metódicamente descubierta y derivada, por decirlo así, *a priori*, de modo que si el lector se esmera en seguirlo y en atender suficientemente a todo, entiende la materia no menos perfectamente y la hace tan suya propia como si él mismo la hubiese descubierto... Pero yo he empleado en mis *Meditaciones* solamente el análisis, que me parece ser el mejor y más verdadero método de enseñanza".[32]

La segunda parte del método resumido en la quinta regla dice que debemos "comenzar por aprehender intuitivamente las más simples de las proposiciones, y tratar, volviendo a seguir nuestra senda a través de las mismas etapas, de remontarnos de nuevo al conocimiento de todas las demás". Eso es lo que Descartes llama más tarde síntesis, o método de composición. En la síntesis comenzamos por los primeros principios o proposiciones más simples percibidas intuitivamente (a las que se llega últimamente en el análisis) y procedemos a deducir de una manera ordenada, asegurándonos de no omitir ningún paso y de que cada nueva proposición se siga realmente de la precedente. Ése es el método empleado por los geómetras euclidianos. Según Descartes, mientras que el análisis es el método del descubrimiento, la síntesis es el método más apropiado para demostrar lo ya conocido; y ése es el método empleado en los *Principios de Filosofía*.

31. *D. M.*, 2; *A. T.*, VI, 18.
32. *R. O.*, 2; *A. T.*, IX, 121-2, cf. VII, 155-6.

En sus réplicas a la segunda serie de *Objeciones*, Descartes afirma que distingue "dos cosas en el modo de escribir de los geómetras, a saber, el orden y el método de la demostración. El orden consiste meramente en proponer primero aquellas cosas que se conocen sin ayuda de lo que viene después, y en disponer todas las otras materias de modo que su prueba dependa de lo precedente. Ciertamente he procurado seguir ese orden, con la mayor exactitud posible, en mis *Meditaciones*...".[33] Descartes procede a continuación a dividir el método de demostración en análisis y síntesis, y a decir, como ya hemos citado, que en las *Meditaciones* utilizó únicamente el análisis.

Ahora bien, según Descartes, el análisis nos permite llegar a la intuición de "naturalezas simples". ¿Qué quiere decir Descartes con "naturalezas simples"? Quizá la mejor respuesta consista en emplear uno de sus propios ejemplos. Un cuerpo tiene extensión y figura; y no puede decirse que esté literalmente compuesto de naturaleza corpórea, extensión y figura, "ya que dichos elementos nunca han existido en aislamiento unos de otros. Pero, relativamente a nuestra comprensión, le llamamos un compuesto de esas tres naturalezas".[34] Podemos analizar el cuerpo en esas naturalezas; pero no podemos, por ejemplo, analizar la figura en ulteriores elementos. Las naturalezas simples son, pues, los elementos últimos a los que llega el proceso del análisis, y que son conocidos en ideas claras y distintas.

Se dice que figura, extensión, movimiento, forman un grupo de naturalezas simples materiales, en el sentido de que solamente se encuentran en los cuerpos. Pero hay también un grupo de naturalezas simples "intelectuales" o espirituales, como el querer, el pensar y el dudar. Además, hay un grupo de naturalezas simples que son comunes a las cosas materiales y espirituales, como la existencia, la unidad, la duración. Y Descartes incluye en ese grupo lo que llamamos "nociones comunes", que conectan otras naturalezas simples, y de las que depende la validez de la inferencia o deducción. Uno de los ejemplos que da Descartes es: "cosas que son iguales a una tercera, son iguales entre sí".

Esas "naturalezas simples" son los elementos simples a que llega el análisis mientras se mantiene en la esfera de las ideas claras y distintas. (Podría procederse hasta más allá, pero sólo a costa de incurrir en confusión mental.) Y son, por así decir, los materiales últimos o puntos de partida de la inferencia deductiva. No es sorprendente que Descartes hable también de "proposiciones simples", si se considera que la deducción parte de proposiciones para llegar a proposiciones. Pero no es inmediatamente evidente cómo puede entender Descartes que está justificado el hablar de las naturalezas simples como proposiciones. Ni puede decirse que Descartes explicase de manera clara e inequívoca lo que quería decir. Si lo hubiese hecho no nos veríamos frente a las divergentes interpretaciones que encontramos en los distintos

33. *R. O.*, 2; *A. T.*, IX, 121, cf. VII, 155.
34. *R. D.*, 12; *A. T.*, X, 418.

comentaristas. Tal vez pueda explicarse ese punto en términos de la distinción entre el acto de la intuición y el acto del juicio. Intuimos la naturaleza simple, pero afirmamos en la proposición su simplicidad y su distinción de otras naturalezas simples. Pero es difícil que Descartes tuviera intención de decir que las naturalezas simples son sin relaciones. Como hemos visto, él menciona la figura como un ejemplo de naturaleza simple; pero al discutir la duodécima regla dice que la figura se da unida a la extensión (otra naturaleza simple), porque no podemos concebir la figura sin la extensión. Ni tampoco la simplicidad del acto de intuición significa necesariamente que el objeto de la intuición no comprenda dos elementos que estén necesariamente conectados, siempre, desde luego, que la aprehensión de la conexión sea inmediata. Porque si no fuera inmediata, es decir, si hubiera movimiento o sucesión, se trataría de un caso de deducción. Pero quizá la interpretación más natural sea la siguiente. Intuimos ante todo proposiciones. Cuando, en su explicación de la tercera regla presenta Descartes ejemplos de intuición, menciona, en efecto, solamente proposiciones. "Así, cada individuo puede percibir por intuición intelectual que él existe, que piensa, que un triángulo está limitado por solo tres líneas, una esfera por una sola superficie, etc." [35] Es a partir de esas proposiciones como se liberan las naturalezas simples, como la existencia, mediante una especie de abstracción. Pero cuando juzgamos su simplicidad, ese juicio toma la forma de una proposición. Y hay también conexiones necesarias de "conjunción" o discriminación entre naturalezas simples, que son a su vez afirmadas en proposiciones.

Ahora bien, las naturalezas simples, según han dicho algunos comentaristas, pertenecen al orden ideal. Tanto si las llamamos conceptos como si preferimos llamarlas esencias, son como objetos matemáticos, abstraídos del orden existencial, como las líneas y los círculos perfectos del geómetra. De * ahí que no podamos deducir de ellas conclusiones existenciales, lo mismo que no podemos concluir de una proposición geométrica sobre triángulos que haya triángulos existentes. A pesar de ello, en sus *Meditaciones*, Descartes establece una proposición existencial, *Cogito, ergo sum*, como principio fundamental, y, sobre esa base, procede a probar la existencia de Dios. Podemos decir, pues, que le da la espalda a su propio método.

Decisión del Cogito (metodológica).

Quizá pueda decirse que, para ser consecuente, Descartes debería haber prescindido del orden existencial. Pero es bastante obvio que él no habría querido producir una metafísica sin referencia existencial alguna, ni una metafísica cuya referencia existencial fuese dudosa. Y decir que su introducción de proposiciones existenciales no cuadra con su método matemático es exagerar el papel de las matemáticas en la idea cartesiana del método. Descartes estaba convencido de que en las matemáticas podemos ver el más claro ejemplo disponible del uso ordenado de la intuición y la deducción; pero eso no significa que tratase de asimilar la metafísica a las matemáticas en el sen-

35. *R. D.*, 3; *A. T.*, X, 368.

* Imposibilidad de deducir de conceptos, conclusiones existenciales: ¿Corolario de Wittgenstein? -> los conceptos no pueden andar siempre de vacaciones.

tido de limitar aquélla al orden ideal. Y, como hemos visto, en las *Reglas para la dirección del espíritu*, presenta como ejemplo de lo que él entiende por intuición el conocimiento intuitivo que un hombre tiene del hecho de que existe.[36] En las *Meditaciones* propone como cuestiones o problemas a tratar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Habiendo sometido a duda todo aquello de lo que puede dudarse, llega a la proposición "simple" e indudable: *Cogito, ergo sum*. Procede entonces a analizar la naturaleza del yo cuya existencia es afirmada, después de lo cual, como una especie de prolongación de la intuición original, procede a establecer la existencia de Dios. Pero ya en las *Reglas* había dado como ejemplo de proposición necesaria la que muchos piensan erróneamente como contingente: "yo existo, luego Dios existe".[37] Y la línea general de argumentación de las *Meditaciones* aparece en la cuarta parte del *Discurso del Método*. En consecuencia, aunque sea discutible que todos los rasgos de la idea global cartesiana de método ajusten bien entre sí, y aunque en ésta haya mucho que es obscuro y ambiguo, parece que el método realmente empleado en las *Meditaciones* no es ajeno a aquella idea global.

Vale la pena añadir que en una carta a Clerselier, Descartes observa que la palabra "principio" puede ser entendida en diferentes sentidos. Puede significar un principio abtracto, como el enunciado de que es imposible que la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo; y de un principio como ése no podemos deducir la existencia de algo. O puede utilizarse para significar, por ejemplo, la proposición que afirma la propia existencia; y de ese principio podemos deducir la existencia de Dios y de criaturas distintas del propio yo. "Puede ser que no haya principio alguno al que puedan ser reducidas todas las cosas; y el modo en que otras proposiciones son reducidas a ésta: 'es imposible que la misma cosa exista y no exista al mismo tiempo', es superfluo y de ninguna utilidad. Por el contrario, es de gran utilidad que empecemos por asegurarnos de la existencia de Dios, y luego de la de todas las criaturas, mediante la consideración de la propia existencia." [38] No se trata, pues, de deducir proposiciones existenciales a partir de proposiciones abstractas, lógicas o matemáticas.

Otro punto a tener en cuenta es que en las *Meditaciones*, donde Descartes sigue lo que él llama el método analítico de prueba, Descartes se ocupa del *ordo cognoscendi*, el orden del descubrimiento, y no del *ordo essendi*, el orden del ser. En este orden, lo primero es Dios; lo ontológicamente primero, queremos decir. Pero en el orden del descubrimiento, lo primero es la propia existencia. Yo conozco intuitivamente que existo y, por inspección o análisis del material intuitivo expresado en la proposición *Cogito, ergo sum*, puedo descubrir, primero, que existe Dios y, después, que existen cosas materiales que corresponden a mis ideas claras y distintas de las mismas.

36. *R. D.*, 3; *A. T.*, X, 368.
37. *R. D.*, 12; *A. T.*, X, 422.
38. *A. T.*, IV, 445.

Si pasamos a la física, hallamos que Descartes habla como si ésta pudiera ser deducida de la metafísica. Pero tenemos que hacer una distinción entre nuestro conocimiento de las leyes que gobernarían cualquier mundo material que Dios pudiera decidir crear y nuestro conocimiento de la existencia de las cosas materiales que Él ha creado. Podemos llegar, por el análisis, a naturalezas simples como la extensión y el movimiento; y, a partir de éstas, podemos deducir las leyes generales que gobiernan cualquier mundo material; es decir, podemos deducir las leyes más generales de la física o filosofía natural. En ese sentido, la física depende de la metafísica. En el *Discurso del Método,* Descartes resume el contenido de su *Traité du Monde,* y observa que "indiqué cuáles son las leyes de la naturaleza, y, sin apoyar mis razones en ningún otro principio que en las infinitas perfecciones de Dios, traté de demostrar todas aquellas de las que no podría haber duda alguna, y mostrar que, aun si Dios hubiese creado otros mundos, no podría haber creado ninguno en el que dichas leyes dejasen de ser observadas".[39] Pero el hecho de que exista realmente un mundo en el que aquellas leyes sean ejemplificadas, solamente se conoce con certeza, como veremos dentro de poco, porque la veracidad divina garantiza la objetividad de nuestras ideas claras y distintas de las cosas materiales.

Esa interpretación deductiva de la física plantea la cuestión de si el experimento tiene o no algún papel que desempeñar en el método cartesiano. Y esa cuestión está tanto más agudizada cuanto que Descartes expresó la pretensión de que su lógica nos capacita para descubrir verdades antes desconocidas. La cuestión interesa a propósito de la teoría cartesiana, no a propósito de la práctica del filósofo, porque es un hecho histórico que éste hizo realmente trabajos experimentales.[40] Nos enfrentamos con dos series de textos. Por una parte, Descartes habla desdeñosamente de los filósofos que "descuidan la experiencia e imaginan que la verdad saldrá de su cerebro como Minerva de la cabeza de Júpiter",[41] y escribe a la princesa Isabel que él no se atreve a emprender la tarea de explicar el desarrollo del sistema humano "por estar falto de las necesarias pruebas experimentales".[42] Por otra parte, vemos que escribió a Mersenne en 1638: "mi física no es otra cosa que geometría";[43] y, en 1640, que se consideraría enteramente ignorante de la física si fuera "solamente capaz de explicar cómo son las cosas, y fuera incapaz de demostrar que no pueden ser de otro modo",[44] puesto que él ha reducido la física a las leyes de la matemática. No obstante, eso no impide que también escriba a Mersenne, en 1638, que pedir demostraciones matemáticas de materias que dependen de la física es pedir lo imposible.[45] Verdaderamente, está

39. *D. M.,* 5; *A. T.,* VI, 43.
40. Descartes hizo prácticas de disección, y se interesó por el estudio práctico de la anatomía. También hizo algunos experimentos de física.
41. *R. D.,* 5; *A. T.,* X, 380.
42. *A. T.,* V, 112.
43. *Ibid.,* II, 268.
44. *Ibid.,* III, 39.
45. *Ibid.,* II, 141.

claro que Descartes atribuyó algún papel a la experiencia y al experimento; pero no está tan claro cuál era ese papel.

En primer lugar, Descartes no pensaba que podamos deducir *a priori* la existencia de las cosas físicas particulares. Por ejemplo, que exista el imán es algo que sabemos por la experiencia. Pero para asegurarse de la verdadera naturaleza del imán, es necesario aplicar el método cartesiano. Ante todo, el filósofo tiene, desde luego, que "reunir" las observaciones que le proporciona la experiencia sensible, porque ésos son los datos empíricos que ha de investigar, y el método los presupone. Luego tratará de "deducir (entiéndase, por análisis) el carácter de aquella combinación de naturalezas simples que es necesaria para producir todos los efectos observados en conexión con el imán. Conseguido eso, puede afirmar sin miedo que ha descubierto la verdadera naturaleza del imán en la medida en que pueden proporcionarle ese conocimiento la inteligencia humana y las observaciones experimentales dadas".[46] El filósofo puede entonces invertir el proceso, partiendo de las naturalezas simples y deduciendo sus efectos, en conformidad, por supuesto, con los efectos realmente observados. Y serán la experiencia y el experimento quienes nos digan si se da verdaderamente esa conformidad.

En segundo lugar, Descartes establece una distinción entre los efectos primarios o más generales y los efectos más particulares que pueden ser deducidos de los principios o "primeras causas". Descartes piensa que los primeros pueden ser deducidos sin gran dificultad. Pero hay una infinidad de efectos particulares que podrían ser deducidos a partir de los mismos primeros principios. ¿Cómo hemos de distinguir, pues, entre los efectos que realmente tienen lugar y aquellos que también podrían seguirse, pero que no se siguen, porque la voluntad de Dios ha sido otra? Eso es algo que solamente podemos hacer mediante la observación empírica y el experimento. "Cuando yo quería descender a aquellos que eran más particulares, se me presentaban tantos objetos de diversas clases que no me parecía posible que la mente humana distinguiese las formas o especies de los cuerpos que hay en la tierra de una infinidad de otros que podría haber habido si hubiese sido voluntad de Dios ponerlos aquí, a no ser que lleguemos a las causas por los efectos y dispongamos de muchos experimentos particulares." [47] Descartes parece hablar aquí de las diferentes especies de cosas que podrían haber sido creadas, dados los principios últimos o naturalezas simples. Pero también dice que no ha observado "casi ningún efecto particular que no conozca en seguida que puede ser deducido de los principios, de modos muy diferentes".[48] Y concluye: "no conozco otro expediente que el de buscar algunas experiencias que sean tales que su resultado no sea el mismo, cuando hay que explicarlo de una manera o cuando hay que explicarlo de la otra".[49]

46. *R. D.*, 12; *A. T.*, X, 427.
47. *D. M.*, 6; *A. T.*, VI, 64.
48. *Ibid.; A. T.*, VI, 64-5.
49 *Ibid.; A. T.*, VI, 65.

El "pan-matematismo" de Descartes no es, pues, absoluto: Descartes no se niega a atribuir un papel a la experiencia y el experimento en la física. Al mismo tiempo, debe advertirse que la parte que concede al experimento verificatorio consiste en que supla las limitaciones de la mente humana. En otras palabras, aunque de hecho asigna un papel al experimento en el desarrollo de nuestro conocimiento científico del mundo, y aunque reconoce que, en realidad, no podemos descubrir en física nuevas verdades particulares sin la ayuda de la experiencia sensible, su propio ideal continúa siendo el de la pura deducción. Descartes puede hablar desdeñosamente de los filósofos naturales que no tienen en cuenta la experiencia, porque él reconoce que, de hecho, no podemos pasarnos sin ésta. Pero está lejos de ser un empirista. El ideal de asimilar la física a las matemáticas permanece siempre ante sus ojos; y su actitud general está muy alejada de la de Francis Bacon. Puede que sea algo desorientador hablar del "pan-matematismo" de Descartes; pero el empleo de ese término sirve para dirigir la atención a la línea general de su pensamiento y ayuda a diferenciar su concepción de la filosofía natural de la de Bacon.

Sería demasiado optimista esperar que la teoría cartesiana de las ideas innatas derrame mucha luz sobre la naturaleza de la función que Descartes asigna al experimento en el método científico, puesto que aquella teoría, a su vez, no está libre de obscuridad. Sea como sea, se trata de una teoría que no puede olvidarse en una discusión del elemento experimental en el método cartesiano. En la próxima sección me propongo decir algo sobre dicha teoría.

4. Descartes habla de descubrir los primeros principios o primeras causas de todas las cosas que son o que pueden ser en el mundo, sin "derivarlas de ninguna otra fuente que de ciertos gérmenes de verdad que existen naturalmente en nuestras almas".[50] En otro lugar manifiesta que "pondremos aparte, sin dificultad, todos los prejuicios de los sentidos y confiaremos en nuestro solo entendimiento para reflexionar cuidadosamente sobre las ideas implantadas en éste por la naturaleza".[51] Pasajes de ese tipo sugieren de una manera inevitable que, según Descartes, podemos construir la metafísica y la física por deducción lógica a partir de cierto número de ideas innatas implantadas en la mente por "la naturaleza", o, como se nos dice más tarde, por Dios. Todas las ideas claras y distintas son innatas. Y todo conocimiento científico es conocimiento de ideas innatas, o conocimiento por medio de ideas innatas.

Regius objetó que la mente no necesita ideas innatas ni axiomas. La facultad de pensar es enteramente suficiente para explicar sus procesos. Descartes replicó a eso: "yo nunca escribí ni concluí que la mente tuviese necesidad de ideas innatas que fuesen de algún modo diferentes de su facultad de pensar".[52] Estamos acostumbrados a decir que ciertas enfermedades son

50. *D. M.*, 6; *A. T.*, VI, 64.
51. *P. F.*, 2, 3; *A. T.*, VIII, 42, cf. IX B, 65.
52. *Notas contra un programa*, 12; *A. T.*, VIII B, 357.

Ver

innatas en ciertas familias, no porque "los niños de esas familias sufran esas enfermedades en el vientre de su madre, sino porque nacen con una cierta disposición o propensión para contraerlas".[53] En otras palabras, tenemos una facultad de pensar y esa facultad, a causa de su constitución innata, concibe cosas de ciertas maneras. Descartes menciona la noción "general" de que "cosas que son iguales a una misma cosa, son iguales entre sí", y desafía a sus críticos a que muestren cómo tal noción puede ser derivada de los movimientos corpóreos, siendo así que éstos son particulares y aquélla es universal.[54] En otras partes menciona otras "nociones comunes" o "verdades eternas" (por ejemplo, *ex nihilo nihil fit*), que tienen su asiento en la mente.[55]

Afirmaciones como ésas tienden a sugerir que las ideas innatas son, para Descartes, formas de pensamiento *a priori* que no se distinguen realmente de la facultad de pensar. Los axiomas como los antes mencionados no están presentes en la mente, desde el principio, como objetos de pensamiento; pero están virtualmente presentes, en el sentido de que, por razón de su constitución innata, la mente piensa en esas maneras. La teoría de Descartes constituiría así, en cierta medida, una anticipación de la teoría kantiana del *a priori*, con la importante diferencia de que Descartes no dice, y ciertamente no cree, que las formas *a priori* de pensamiento sean solamente aplicables dentro del campo de la experiencia sensible.

No obstante, está bastante claro que Descartes no restringe las ideas innatas a formas de pensamiento o moldes conceptuales. Porque dice que todas las ideas claras y distintas son innatas. De la idea de Dios, por ejemplo, afirma que es innata. Es cierto que no son innatas en el sentido de estar presentes en la mente del niño como ideas acabadas. Pero la mente las produce, por así decirlo, a partir de sus potencialidades propias, en ocasión de alguna experiencia; no las deriva de la experiencia sensible. Como ya hemos observado, Descartes no era empirista. Pero la experiencia sensible puede proporcionar la ocasión de que se formen aquellas ideas. Éstas, las ideas claras y distintas, son enteramente diferentes de las ideas "adventicias", las ideas confusas causadas por la percepción sensible, y también de las ideas "facticias", construcciones de la imaginación. Son casos de actualización por la mente de las potencialidades internas de ésta. Me parece muy difícil pretender que Descartes hiciese una clara exposición positiva de la naturaleza y génesis de las ideas innatas. Pero es, al menos, evidente que distinguió entre ideas claras y distintas, ideas "adventicias" e ideas "facticias", y que consideró que las ideas claras y distintas eran virtualmente innatas, implantadas en la mente por la naturaleza o, más propiamente, por Dios.

Es obvio que esa teoría de las ideas innatas afecta a la concepción cartesiana no solamente de la metafísica, sino también de la física. Nuestras ideas claras y distintas de las naturalezas simples son innatas, y también lo es

53. *Notas contra un programa*, 12; *A. T.*, VIII B, 358.
54. *Ibid., ibid.*, 359.
55. *P. F.*, 1, 49; *A. T.*, VIII, 23-4.

nuestro conocimiento de los principios universales y ciertos, y las leyes de la física. No pueden ser derivados de la experiencia sensible, porque ésta presenta particulares, y no lo universal. ¿Cuál es, pues, el papel de la experiencia? Como hemos visto, la experiencia proporciona las ocasiones de que la mente reconozca aquellas ideas que saca, por así decirlo, de sus propias potencialidades. Además, es por la experiencia por lo que adquirimos conocimiento de que hay objetos externos que corresponden a nuestras ideas. "En nuestras ideas no hay nada que no sea innato en la mente o facultad de pensar, excepto aquellas circunstancias que apuntan a la experiencia; el hecho, por ejemplo, de que juzguemos que esta o aquella idea, que tenemos ahora presente a nuestro pensamiento, ha de ser referida a una cierta cosa externa, no porque esas cosas externas transmitiesen las ideas mismas a la mente a través de los órganos de los sentidos, sino porque transmitan algo que sea ocasión a que se formen las ideas, por medio de una facultad innata, en ese momento mejor que en otro." [56]

¿Qué queda, pues, de la necesidad, afirmada por Descartes, del experimento en física? Ya hemos dado respuesta a esa pregunta en la sección anterior. El experimento verificatorio desempeña un papel en la física a causa de las limitaciones de la mente humana. El ideal sigue siendo el sistema deductivo. No puede decirse que las hipótesis empíricas nos suministren verdadero conocimiento científico.

5. Ya hemos hecho alusión al empleo de la duda metódica por Descartes. El filósofo pensó que, como preliminar a la búsqueda de la certeza absoluta, era necesario dudar de todo aquello de lo que se pudiese dudar y tratar provisionalmente como falso todo aquello de lo que se dudara. "Dado que entonces deseaba ocuparme solamente en la investigación de la verdad, pensé que en eso había de hacer todo lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiese imaginar la menor duda, a fin de ver si después de eso no quedaría algo en mi creencia que fuese indudable." [57]

La duda recomendada y practicada por Descartes es universal en el sentido de que se aplica universalmente a todo aquello que puede ser dudado; es decir, a toda proposición acerca de cuya verdad sea posible la duda. Es metódica en el sentido de que es practicada no por amor a la duda misma, sino como una etapa preliminar en la búsqueda de la certeza y en el cambio de lo falso en lo verdadero, lo probable en lo cierto, lo dudoso en lo indudable. Es también provisional, no solamente en el sentido de que constituye una etapa preliminar en la búsqueda de la certeza, sino también en el sentido de que Descartes no se propone necesariamente substituir las proposiciones en las que anteriormente creía por otras proposiciones nuevas. Porque puede descubrirse luego que una o más proposiciones que anteriormente no eran sino opiniones, aceptadas, por ejemplo, por estar respaldadas por la autori-

56. *Notas contra un programa,* 13; *A. T.,* VIII B, 358-9.
57. *D. M.,* 4; *A. T.,* VI, 31.

dad de maestros o de autores antiguos, son intrínsecamente ciertas, sobre bases puramente racionales. La duda es también teorética, en el sentido de que no debe extenderse a la conducta. En la conducta, en efecto, ocurre frecuentemente que estamos obligados a seguir opiniones que son solamente probables. En otras palabras, lo que Descartes se propone es repensar la filosofía desde el principio. Y, para hacerlo así, es necesario examinar todas sus opiniones sistemáticamente, con la esperanza de encontrar un fundamento cierto y seguro sobre el cual construir; pero todo eso es asunto de reflexión teorética. Descartes no propone, por ejemplo, que se viva como si no hubiera ley moral hasta que se haya descubierto un código de ética que pueda satisfacer las exigencias de su propio método.

¿Hasta dónde puede extenderse la duda? En primer lugar, yo puedo dudar de todo cuanto he aprendido por medio de los sentidos. "A veces he experimentado que los sentidos eran engañosos, y es más prudente no confiar por entero en nada que ya alguna vez nos haya engañado." [58] Puede objetarse que, aunque a veces me haya engañado acerca de la naturaleza de objetos sensibles muy distantes o pequeños, hay verdaderamente muchos ejemplos de percepciones sensibles en las que sería extravagante pensar que estoy, o puedo estar, sometido a engaño. Por ejemplo, ¿cómo puedo engañarme al pensar que este objeto es mi cuerpo? No obstante, es concebible que "estemos dormidos, y que todas esas particularidades, por ejemplo, que abrimos los ojos, movemos la cabeza, extendemos las manos, e incluso, quizá, que tenemos esas manos, no sean verdaderas".[59] En resumen, puede ser, para decirlo con el título de una obra de Calderón, que la vida sea sueño, y que lo que nos aparece como verdadero y substancial no lo sea.

Por lo demás, esa duda no afecta a las proposiciones de los matemáticos. "Porque tanto si estoy despierto como si estoy dormido, dos y tres son cinco, y el cuadrado no puede nunca tener más de cuatro lados, y no parece posible que se sospeche que proposiciones tan claras y manifiestas sean inciertas." [60] A veces he sido engañado en mis juicios acerca de los objetos de los sentidos, y, en consecuencia, no es completamente antinatural que considere la posibilidad de ser siempre engañado, puesto que la hipótesis tiene un fundamento parcial en la experiencia. Pero veo muy claramente que dos y tres, sumados, son cinco, y nunca he encontrado un caso en contrario. A primera vista, pues, parece que en tales materias no puedo engañarme. Hay un fundamento para dudar de las ideas "adventicias", derivadas a través de los sentidos; pero parece que no lo hay, en absoluto, para dudar de proposiciones cuya verdad veo muy clara y distintamente, como las verdades de las matemáticas. Podríamos decir que las proposiciones empíricas son dudosas, pero que las proposiciones analíticas son seguramente indudables.

Sin embargo, dada una determinada hipótesis metafísica, es posible dudar

58. *M.*, 1; *A. T.*, VII, 18, cf. IX, 14.
59 *M.*, 1; *A. T.*, VII, 19; cf. IX, 15.
60. *M.*, 1; *A. T.*, VII, 20; cf. IX, 16.

incluso de las proposiciones de las matemáticas. Porque puedo suponer que "algún genio maligno, tan poderoso como engañoso, haya empleado todas sus energías en engañarme".[61] En otras palabras, mediante un esfuerzo voluntario puedo considerar la posibilidad de haber sido constituido de tal manera que me engañe incluso al pensar que son verdaderas aquellas proposiciones que inevitablemente me parecen ciertas. Descartes no pensaba, por supuesto, que la hipótesis mencionada fuese una hipótesis probable, o que hubiese algún fundamento positivo para dudar de las verdades de las matemáticas. Pero él andaba en busca de la certeza absoluta, y, en su opinión, la primera etapa de esa búsqueda consistía necesariamente en dudar de todo aquello de lo que fuera posible dudar, aun cuando la posibilidad de duda no se apoyase sino en una hipótesis ficticia. Solamente llevando las supuestas verdades hasta esa situación límite podía esperarse el hallazgo de una verdad fundamental, cuya duda resultase imposible.

De ahí que Descartes esté dispuesto a descartar como dudosas o a tratar provisionalmente como falsas no solamente todas las proposiciones concernientes a la existencia y naturaleza de las cosas materiales, sino también los principios y demostraciones de las ciencias matemáticas que le habían parecido modelos de claridad y certeza. En ese sentido, como ya hemos observado, la duda cartesiana es universal, no, como veremos, porque Descartes encontrase de hecho posible dudar de toda verdad sin excepción, sino en el sentido de que ninguna proposición, por evidente que pueda parecer su verdad, debería ser exceptuada de aquélla.

Ha habido bastantes controversias en torno a la cuestión de si la duda de Descartes fue "real" o no lo fue. Pero creo que es bastante difícil dar una respuesta simple a esa pregunta. Es obvio que, si Descartes se propuso dudar de todo aquello de lo que fuera posible dudar, o tratarlo provisionalmente como falso, habría de tener alguna razón para dudar de una proposición antes de poder dudar de ésta. Porque si no pudiera encontrar ninguna razón para ello, la proposición en cuestión sería indudable, y él habría ya encontrado aquello que buscaba, a saber, una verdad absolutamente cierta e indudable. Y si hubiera esa razón para dudar, es presumible que la duda fuera "real" en la misma medida en que lo fuera la razón para albergarla. Pero no es fácil encontrar en los escritos de Descartes una exposición clara y precisa de la manera como él consideraba las razones que proponía para dudar de la verdad de distintas proposiciones. Para él estaban ampliamente justificadas las dudas relativas a la proposición de que las cosas materiales son en sí mismas precisamente como aparecen a nuestros sentidos. Creyó, por ejemplo, que las cosas no son en sí mismas coloreadas, y, naturalmente, que nuestras ideas adventicias de cosas coloreadas no son dignas de confianza. En cuanto a proposiciones como "el testimonio de los sentidos tiene que ser rechazado por entero", o "las cosas materiales son solamente

61. *M.*, 1; *A. T.*, VII, 22; cf. IX, 17.

imágenes mentales" (es decir, no hay cosas materiales extramentalmente existentes que correspondan a nuestras ideas claras de las mismas), Descartes tenía plena consciencia de que en la práctica no podemos creer en tales supuestos ni actuar de acuerdo con los mismos. "Tenemos que notar la distinción que he subrayado en varios pasajes, entre las actividades prácticas de nuestra vida y la investigación de la verdad; porque cuando se trata de regular nuestra vida, sería seguramente estúpido no confiar en los sentidos... Fue por eso por lo que manifesté en alguna parte que nadie en su sano juicio dudaría acerca de tales materias." [62] Por otra parte, aun cuando no podemos tener ningún verdadero sentimiento de duda en nuestra vida práctica acerca de la existencia objetiva de cosas materiales, solamente podemos probar la proposición que enuncia que existen después de haber probado la existencia de Dios. Y el conocimiento cierto de la existencia de Dios depende del conocimiento de mi propia existencia como sujeto pensante. Desde el punto de vista de nuestra adquisición de conocimiento metafísico, podemos dudar de la existencia de cosas materiales, aunque para poderlo hacer tengamos que introducir la hipótesis del "genio maligno". Al mismo tiempo, la introducción de esa hipótesis convierte la duda en "hiperbólica", para emplear el término utilizado por el propio Descartes en la sexta meditación.[63] Y una observación de esa misma meditación, "siendo aún ignorante, o, mejor, suponiéndome a mí mismo ignorante del autor de mi ser",[64] ayuda a poner de relieve el hecho de que la hipótesis del "genio maligno" es una ficción voluntaria y deliberada.

Aunque no me atrevería a afirmar que todo lo que Descartes dice en el *Discurso del Método* y en las *Meditaciones* sirva de apoyo a esta interpretación, el punto de vista general del filósofo, tal como se presenta en sus réplicas a la crítica y en sus *Notas contra un programa*, es que la duda acerca de la existencia de Dios o de la distinción entre el sueño y la vigilia es equivalente a la abstención de afirmar y utilizar, dentro de la estructura del sistema filosófico, las proposiciones de que Dios existe y de que existen las cosas materiales, mientras no hayan sido probadas según el orden reclamado por la *ratio cognoscendi*. Así, en las *Notas contra un programa,* Descartes afirma: "Yo propuse, al comienzo de mis *Meditaciones,* considerar como dudosas todas las doctrinas que no me debían su descubrimiento original sino que habían sido denunciadas hace mucho tiempo por los escépticos. ¿Qué podría ser más injusto que atribuir a un autor opiniones que enuncia solamente con la finalidad de poder refutarlas?; ¿qué más insensato que imaginar que, por haber sido propuestas esas falsas opiniones antes de su refutación, el autor se comprometa con ellas?... ¿Hay alguien lo bastante obtuso para pensar que el hombre que compiló ese libro ignorase, mientras escribía las primeras páginas del mismo, lo que había propuesto

62. *R. O.*, 5; *A. T.*, VII, 350-1.
63. *A. T.*, VII, 89; cf. IX, 71.
64. *A. T.*, VII, 77; cf. IX, 61.

probar en las siguientes?".[65] Descartes alega, pues, que su modo de proceder no implica que dudase de la existencia de Dios antes de formular las pruebas de que Dios existe, más de lo que el hecho de que cualquier otro escritor se proponga probar la misma proposición implica que antes dudase verdaderamente de ésta. Pero es cierto que Descartes exigió la duda sistemática de todo aquello de lo que se pudiera dudar, mientras que filósofos como santo Tomás y Escoto no lo habían hecho. La cuestión verdaderamente pertinente es la de en qué sentido preciso debe entenderse la duda cartesiana. Y no me parece que el propio Descartes ofrezca un análisis muy claro y consistente del significado que él asigna al término "duda". Todo lo que podemos hacer es tratar de interpretar lo que dice en el *Discurso del Método,* en las *Meditaciones* y en los *Principios de Filosofía,* a la luz de sus réplicas a preguntas y críticas hostiles,

65. *A. T.,* VIII B, 367.

Capítulo III

DESCARTES. — II

Cogito, ergo sum. — *El pensar y el sujeto pensante. — El criterio de la verdad. — La existencia de Dios. — La acusación de círculo vicioso. — La explicación del error. — La certeza de las matemáticas. — El argumento ontológico para probar la existencia de Dios.*

1. Como hemos visto, Descartes empleó la duda metódica con la intención de descubrir si había alguna verdad indudable. Y todo el que sabe por poco que sea de la filosofía de Descartes, está enterado de que el filósofo encontró esa verdad en la afirmación *Cogito, ergo sum,* "pienso, luego soy".

Por mucho que dude, tengo que existir; de lo contrario, no podría dudar. En el acto mismo de la duda se pone de manifiesto mi existencia. Puedo engañarme cuando juzgo que existen cosas materiales que corresponden a mis ideas. Y, si empleo la hipótesis metafísica de un "genio maligno", que me ha hecho de tal modo que me engañe en todo, puedo concebir, aunque ciertamente con dificultad, la posibilidad de estar engañado al pensar que las proposiciones matemáticas son verdaderas y ciertas. Pero, por mucho que extienda la aplicación de la duda, no puedo extenderla a mi propia existencia. Porque en el acto mismo de dudar se revela mi existencia. Aquí tenemos una verdad privilegiada, que es inmune a la influencia corrosiva no ya sólo de la duda natural que puedo experimentar a propósito de mis juicios sobre cosas materiales, sino también de la duda "hiperbólica" hecha posible por la hipótesis ficticia del *malin génie.* Si me engaño, tengo que existir para estar engañado; si sueño, tengo que existir para soñar.

Lo mismo había sido ya observado siglos antes por san Agustín.[1] Y quizá podría esperarse que Descartes siguiese a san Agustín al expresar su

1. *De libero arbitrio, 2, 3, 7.* Por lo demás, san Agustín no pretende construir sistemáticamente una filosofía sobre esa base. Su *si fallor, sum,* es un ejemplo de verdad indubitable que refuta el escepticismo; pero no juega en la filosofía de san Agustín el papel fundamental jugado por el *Cogito* en el sistema de Descartes.

verdad existencial fundamental en la forma "*Si fallor, sum*", "si me equivoco, existo". Pero la duda es una forma de pensamiento. "Por la palabra *pensar* entiendo todo aquello de lo que somos conscientes como operante en nosotros." [2] Y aunque la absoluta certeza de mi existencia se me hace máximamente manifiesta en el acto de la duda,[3] Descartes, si bien piensa en el *si fallor, sum,* prefiere formular su verdad en la forma no hipotética, *Cogito, ergo sum.*

Es obvio que esa certeza de mi propia existencia se da solamente cuando estoy pensando, cuando soy consciente. "Yo soy, yo existo, eso es cierto. Pero, ¿cuántas veces? Solamente cuando pienso; porque podría ocurrir que, si yo cesase enteramente de pensar, cesase igualmente por completo de existir." [4] "Con sólo que yo dejase de pensar, aun cuando todas las restantes cosas que antes hubiera imaginado hubiesen existido realmente, no tendría razón alguna para pensar que yo hubiese existido." [5] Del hecho de que yo existo cuando pienso y mientras pienso, no puedo concluir, sin más, que existo cuando no estoy pensando. "Yo soy, yo existo, es necesariamente verdad cada vez que lo pronuncio o que lo concibo mentalmente." [6] Aunque, si dejase de pensar no podría, evidentemente, hacer aserción de mi existencia, no me es posible concebir mi no existencia aquí y ahora; porque concebir, es existir.

Ahora bien, Descartes habla de "esta proposición, *pienso, luego soy*".[7] Y es obvio que la proposición se expresa en forma inferencial. Pero ya había dicho que "cada individuo puede tener mentalmente una intuición del hecho de que existe y de que piensa".[8] Se plantea, pues, la cuestión de si, según Descartes, infiero o intuyo mi propia existencia.

Se responde a esa pregunta del modo siguiente: "El dice: *yo pienso; por lo tanto yo soy o existo;* no deduce la existencia a partir del hecho de pensar por medio de un silogismo, sino que por un acto simple de visión mental reconoce, por decirlo así, una cosa que es conocida por sí misma (*per se*). Eso es evidente por el hecho de que, si se dedujese silogísticamente, la premisa mayor, que *todo lo que piensa es, o existe,* tendría que ser anteriormente conocida; pero eso ha sido más bien aprendido por la experiencia individual de que a menos que exista no puede pensar. Porque nuestra mente está de tal modo constituida por naturaleza que las proposiciones generales se forman a partir del conocimiento de las particulares".[9] Es verdad que en los *Principios de Filosofía* Descartes dice que "yo no he negado que tenemos ante todo que conocer qué es conocimiento, qué es

2. *P. F.*, 1, 9; *A. T.*, VIII, 7; cf. IX B, 28.
3. Por ejemplo, "no podemos dudar de nuestra existencia sin existir mientras dudamos" (*P. F.*, 1, 7; *A. T.*, IX B, 27). O "dudo, luego soy; o, lo que es lo mismo, pienso, luego soy" (*B. V.*; *A. T.*, X, 523).
4. *M.*, 2; *A. T.*, VII, 27; cf. IX, 21.
5. *D. M.*, 4; *A. T.*, VI, 32-3.
6. *M.*, 2; *A. T.*, VII, 25.
7. *P. F.*, 1, 10; *A. T.*, VIII, 8; cf. IX B, 19.
8. *R. D.*, 3; *A. T.*, X, 368.
9. *R. O.*, 2, 3; *A. T.*, VII, 140-1; cf. IX, 110-11.

existencia, qué es certeza, y que para pensar tenemos que ser".[10] Pero, aun concediendo a Burman que había dicho eso en los *Principios,* explica que la prioridad de la premisa mayor "todo lo que piensa, es", es implícita, y no explícita. "Porque yo atiendo solamente a lo que experimento en mí mismo, a saber, *yo pienso, luego yo soy,* y no presto atención a aquella noción general, 'todo lo que piensa, es'." [11] Es posible que Descartes no se exprese con perfecta claridad ni con perfecta consecuencia. Pero su posición general es ésta. Intuyo en mi propio caso la conexión necesaria entre mi pensar y mi existir. Es decir, intuyo en un caso concreto la imposibilidad de mi pensar sin mi existir. Y expreso esa intuición en la proposición "*Cogito, ergo sum*". Lógicamente hablando, esa proposición presupone una premisa general. Pero eso no significa que yo piense primeramente una premisa general y luego infiera una conclusión particular. Al contrario, mi conocimiento explícito de la premisa general sigue a mi intuición de la conexión necesaria y objetiva entre mi pensar y mi existir.[12] O quizá pueda decirse que es concomitante a la intuición, en el sentido de que se descubre como latente en la intuición, o intrínsecamente implicado en ésta.

Pero ¿qué es lo que significa "pensar" en la proposición *Cogito, ergo sum*? "Por la palabra 'pensar' entiendo todo aquello de lo que somos conscientes como operante en nosotros. Y, por eso, no solamente el entender, querer e imaginar, sino también el sentir, son aquí la misma cosa que el pensar." [13] Pero es necesario entender claramente el significado de ese pasaje. De lo contrario, podría parecer que Descartes incurre en inconsecuencia al incluir en el *pensar,* el imaginar y el sentir, mientras al mismo tiempo está "fingiendo" que todas las cosas materiales son inexistentes. Lo que Descartes quiere decir es que, incluso si yo nunca hubiese sentido, ni percibido, ni imaginado ningún objeto real existente, fuese parte de mi cuerpo o exterior a mi propio cuerpo, no por ello dejaría de ser verdadero que me parece imaginar, percibir y sentir, y, en consecuencia, que tengo esas experiencias, en la medida en que son procesos mentales conscientes. "Es, al menos, enteramente cierto que me parece que veo luz, que oigo ruidos y que siento calor. Eso no puede ser falso; eso es, propiamente hablando, lo que en mí se llama sentir; y, tomado en esa acepción, no es otra cosa que pensar." [14] En su réplica a la quinta serie de objeciones, Descartes observa que "del hecho de que pienso que ando puedo perfectamente inferir la existencia de la mente que lo piensa, pero no la del cuerpo que anda".[15] Puedo soñar que estoy caminando, y para soñar tengo que existir; pero de ahí no se sigue que camine realmente. Del

10. *P. F.,* 1, 10; *A. T.,* VIII, 8; cf. IX B, 19.
11. *A. T.,* V, 147.
12. Según Descartes, el conocimiento de lo que son la existencia, la certeza y el conocimiento, y el de la proposición de que para pensar hay que ser, son innatos (*R. O.,* 6, 1; *A. T.,* VII, 422; cf. IX, 225). Pero debe recordarse que, para él, las ideas innatas lo son virtualmente.
13. *P. F.,* 1, 9; *A. T.,* VIII, 7; cf. IX B, 28.
14. *M.,* 2; *A. T.,* VII, 29; cf. IX, 23.
15 *R. O.,* 2, 1; *A. T.,* VII, 352.

mismo modo, arguye Descartes, si pienso que percibo el sol o que huelo una rosa, tengo que existir; y eso valdría incluso en el caso de que no hubiese nigún sol real ni rosa objetiva alguna.

El *Cogito, ergo sum* es, pues, la verdad indubitable sobre la cual Descartes se propone fundamentar su filosofía. "Llegué a la conclusión de que podría aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que estaba buscando." [16] "Esa conclusión, *pienso, luego soy*, es la primera y más segura de todas las que se presentan al que filosofa de una manera ordenada." [17] Es el primer juicio existencial, y el más seguro. Descartes no se propone construir su filosofía sobre un principio lógico abstracto. Pese a todo lo que algunos críticos puedan haber dicho, Descartes no se interesaba simplemente por esencias o posibilidades; se interesaba por la realidad existente, y su principio primario es una proposición existencial. Pero tenemos que recordar que cuando Descartes dice que esa proposición es la primera y la más cierta, está pensando en el *ordo cognoscendi*. Por eso dice que es la primera y más segura de todas las que se presentan al que filosofa de una manera ordenada. No pretende implicar, por ejemplo, que nuestra existencia esté más firmemente fundamentada que la existencia de Dios por lo que respecta al *ordo essendi*. Lo que quiere decir es simplemente que en el *ordo cognoscendi* u *ordo inveniendi* es fundamental el *Cogito, ergo sum*, puesto que de él no puede dudarse. Es obvio que es posible dudar de que Dios exista, puesto que, en efecto, hay gente que lo duda. Pero no es posible dudar de la existencia propia, puesto que la proposición "yo dudo de si existo" es en sí misma contradictoria. Yo no podría dudar si no existiera, al menos, durante el período de la duda. Puedo, desde luego, pronunciar las palabras "dudo de si existo", pero, al pronunciarlas, no puedo por menos de afirmar mi propia existencia. Eso es realmente lo que Descartes observa.

2. Pero cuando afirmo mi propia existencia, ¿qué es, realmente, aquello que afirmo como existente? Hay que recordar que ya he "fingido" que no existe cosa alguna extramental. Al formar la hipótesis del genio maligno, he quedado en condiciones de dudar, al menos con una duda "hiperbólica", de que las cosas que me parece percibir y sentir existan realmente. Y esa duda hiperbólica ha sido aplicada incluso a la existencia de mi propio cuerpo. Ahora bien, el *Cogito, ergo sum* es afirmado incluso aceptada la presencia de esa duda hiperbólica. El punto está en que, incluso dada la hipótesis del genio maligno y todas las consecuencias que de la misma resultan, no puedo dudar de mi propia existencia sin afirmarla. Pero, mientras se presuponga aquella hipótesis, no puedo, al afirmar mi propia existencia, afirmar la existencia de mi cuerpo ni de nada que no sea mi propio pensar. Por tanto, dice Descartes, cuando afirmo mi propia existencia en el *Cogito, ergo sum*, lo que afirmo es la existencia de mí mismo como algo que piensa, y nada más.

16. *D. M.*, 4; *A. T.*, VI, 32.
17. *P. F.*, 1, 7; *A. T.*, VIII, 7; cf. IX B, 27.

"Pero, ¿qué soy yo entonces? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, afirma, niega, quiere, rehúsa, y que también imagina y siente." [18]

Se ha propuesto como objeción a Descartes la de que éste hace aquí una verdadera distinción entre alma, mente o consciencia, y cuerpo, y que, en esa etapa, no tiene aún derecho a hacer tal distinción, puesto que no ha probado que una cosa corpórea no pueda pensar, o que el pensamiento sea esencialmente un proceso espiritual. Y es, indudablemente, verdad que al aplicar la duda hiperbólica a la existencia del cuerpo, y declarar entonces que incluso en presencia de esa duda hiperbólica, no puedo negar la existencia de mi yo como una cosa pensante, Descartes implica que esa cosa pensante, a la que llama "el yo", no es el cuerpo. Pero insiste en que en la segunda meditación no dio por supuesto que ninguna cosa corpórea pudiera pensar; todo lo que se propuso afirmar fue que el yo, cuya existencia afirmó en el *Cogito, ergo sum*, es una cosa pensante. Y enunciar que yo soy una cosa pensante no es lo mismo que enunciar que alma y cuerpo son ontológicamente distintos, inmaterial la una y material el otro. En otras palabras, la primera aserción tiene que ser entendida desde un punto de vista epistemológico. Si excluyo de mi pensamiento el cuerpo y afirmo entonces mi propia existencia, afirmo la existencia de mi yo como una cosa pensante, como un sujeto; pero no enuncio exigencia necesaria alguna respecto de la relación ontológica entre mente y cuerpo. Por lo que concierne al punto realmente alcanzado, podemos decir que, tanto si una cosa corpórea puede pensar como si no, el pensar está ahí, y es de ese pensar de lo que afirmo, como un hecho indubitable, la existencia. Por eso es por lo que Descartes, en réplica a objeciones, insiste en que su doctrina sobre la relación precisa entre mente y cuerpo se establece en un estadio ulterior, a saber, en la sexta meditación, y no en la segunda. "Pero además de eso se me pregunta aquí cómo pruebo que un cuerpo no puede pensar. Perdóneseme si replico que aún no he dado base para que se plantee esa cuestión; porque donde primeramente la trato es en la sexta meditación." [19] Semejantemente, en la réplica a la tercera serie de objeciones, Descartes observa: "Una cosa que piensa puede ser algo corpóreo, dice mi objetante; y lo contrario se da por supuesto, no se prueba. Pero en realidad yo nunca lo di por supuesto, ni lo utilicé como base de mi argumentación; lo dejé enteramente indeterminado hasta la sexta meditación, en la que se da la prueba correspondiente".[20] En las respuestas a la cuarta serie de objeciones admite que si solamente hubiera buscado una certeza ordinaria o "vulgar", habría podido, ya en la segunda meditación, haber concluido que la mente y el cuerpo son realmente distintos, sobre la base de que el pensamiento puede ser concebido sin referencia al cuerpo. "Pero, como una de aquellas dudas hiperbólicas aducidas en la primera meditación llegaba lo

18. *M.*, 2; *A. T.*, VII, 28; cf. IX, 22.
19. *R. O.*, 2, 1; *A. T.*, VII, 131; cf. IX, 104.
20. *R. O.*, 3, 2; *A. T.*, VII, 175; cf. IX, 136.

bastante lejos para impedirme estar seguro de ese hecho, a saber, que las cosas son en su naturaleza exactamente como percibimos que son, por cuanto había supuesto que no tenía conocimiento alguno del autor de mi ser, todo lo que he dicho sobre Dios y sobre la verdad en las meditaciones tercera, cuarta y quinta, sirve para promover la conclusión de la distinción real entre mente y cuerpo, que finalmente se completa en la sexta meditación." [21] Por último, en la réplica a la séptima serie de objeciones, Descartes afirma: "nunca he presupuesto en modo alguno que la mente fuera incorpórea. Finalmente, lo probé en la sexta meditación".[22] No debemos cansarnos de repetir que Descartes procede en las meditaciones según el *ordo cognoscendi* o *inveniendi*, de una manera metódica y sistemática, y que no desea ser interpretado como si, en una determinada etapa de sus reflexiones, estuviese afirmando más de lo que en ese momento se requiere.

Hay otra objeción a la que tenemos que aludir aquí. Descartes, se dice, no tenía derecho a suponer que el pensamiento requiera un pensante. El pensar, o, más bien, los pensamientos, constituyen un dato; pero el "yo" no es un dato. Y su afirmación de que "yo soy una cosa que piensa" no tiene tampoco justificación. Lo que hizo Descartes fue dar por supuesto, de un modo no crítico, el concepto escolástico de substancia, siendo así que tal doctrina debería haber sido sometida a la prueba de la duda.

Creo que es verdad que Descartes da por supuesto que el pensar requiere un sujeto pensante. En el *Discurso del Método*, después de decir que para dudar o para equivocarme tengo que existir y que si dejase de pensar no tendría razón alguna para decir que existía, observa: "conocí, con eso, que yo era una substancia, toda la esencia o naturaleza de la cual no es sino pensar, y que no necesita, para ser, de ningún lugar, ni depende de cosa material alguna".[23] Ahí da ciertamente por supuesta la doctrina de la substancia. Puede objetarse, desde luego, que es ilegítimo abusar de lo que se dice en el *Discurso del Método*. En esa obra habla Descartes, por ejemplo, como si la distinción real ontológica entre alma y cuerpo fuese inmediatamente conocida sobre la base del *Cogito*, mientras que en las respuestas a las *Objeciones* llama la atención sobre el hecho de que él trata de aquella distinción en la sexta meditación, y no en la segunda. Y si aceptamos esa réplica por lo que respecta a la naturaleza precisa de la distinción entre alma y cuerpo, y nos abstenemos de tomar al pie de la letra lo que dice el *Discurso*, debemos también abstenernos de dar un peso excesivo a lo que el mismo *Discurso* dice de que yo me conozco como "una substancia toda la naturaleza de la cual no es sino pensar". Por otra parte, en la segunda meditación, Descartes parece suponer que el pensar requiere un sujeto pensante, y en sus respuestas a la tercera serie de *Objeciones* afirma simplemente que "es cosa cierta que no puede existir pensamiento alguno aparte de algo que piense, ni puede

21. *R. O.*, 4, 1; *A. T.*, VII, 226; cf. IX, 175-6.
22 *R. O.*, 7, 5; *A. T.*, VII, 492.
23. *D. M.*, 4; *A. T.*, VI, 33.

haber actividad o accidente alguno sin una substancia en la cual existan".[24]

La acusación de que Descartes dio por supuesta una doctrina de la substancia parece, pues, estar justificada. Es verdad que los críticos que formulan esa acusación son a veces fenomenalistas, que piensan que Descartes fue desorientado por formas gramaticales que le llevaron al falso supuesto de que el pensar requiere un sujeto pensante. Pero no es necesario ser fenomenalista para admitir la validez de la acusación. Porque de lo que se trata, a mi parecer, no es de que Descartes se equivocase al decir que el pensar exige un sujeto pensante, sino de que las exigencias de su propio método requerían que esa proposición fuese sometida a la duda, y no dada por supuesta.

Debe observarse, sin embargo, que tanto en las *Meditaciones* como en los *Principios de Filosofía,* Descartes trata de la substancia después de probar la existencia de Dios. Y podría decirse, en consecuencia, que la aserción de la doctrina de la substancia como una doctrina ontológica no es simplemente supuesta, sino que sólo se establece cuando Descartes ha probado la existencia de Dios, como garante de la validez de todas nuestras ideas claras y distintas. Por lo que respecta al *Cogito, ergo sum,* puede decirse que Descartes estaba convencido de que, después de descartar con el pensamiento todo aquello de lo que es posible dudar, aprehendo no simplemente un pensar o un pensamiento, atribuido de una manera no crítica a una substancia pensante, sino más bien un yo-pensante o *ego.* Lo que aprehendo no es meramente un pensar, sino "a mí, pensando". Descartes puede acertar o equivocarse al creer que él mismo, o cualquier otro individuo, aprehenda inmediatamente eso como un *datum* indudable, pero, tanto si acierta como si se equivoca, su posición no es la del que supone de una manera no-crítica una doctrina substancialista.

En todo caso, parece correcto decir que, para Descartes, lo aprehendido en el *Cogito, ergo sum* es simplemente el yo que queda cuando se ha excluido todo lo que no sea el "pensar". Lo que es aprehendido es, desde luego, un yo existente concreto y no un ego transcendental; pero no es el yo del discurso ordinario, es decir, por ejemplo, el señor Descartes que habla con sus amigos y que es escuchado y observado por éstos. Si el ego del *Cogito, ergo sum* es contrastado con el ego transcendental de Fichte, se puede hablar sin duda de él como del yo empírico; pero subsiste el hecho de que no es precisamente el yo de la oración "yo salgo esta tarde de paseo por el parque"

3. Habiendo descubierto una verdad indubitable, *Cogito, ergo sum,* Descartes inquiere "lo que se necesita en una proposición para que sea verdadera y cierta. Porque, como acababa de descubrir una que sabía que lo era, pensé que debía conocer también en qué consistía esa certeza".[25] En otras palabras, Descartes espera, mediante el examen de una proposición que se reconoce como verdadera y cierta, encontrar un criterio general de certeza. Y llega a la conclusión de que en la proposición "pienso, luego soy", no hay

24. *R. O.,* 3, 2; *A. T.,* VII, 175-6; cf. IX, 136.
25. *D. M.,* 4; *A. T.,* VI, 33.

nada que le asegure de su verdad excepto que ve muy clara y distintamente qué es lo afirmado. De ahí que "llegué a la conclusión de que podía suponer como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas".[26] Similarmente, "me parece que puedo establecer como una regla general que todas las cosas que percibo (en la versión francesa: 'que concibo') muy clara y distintamente son verdaderas".[27]

¿Qué entiende Descartes por percepción clara y distinta? En los *Principios de Filosofía*[28] nos dice que llama "claro a aquello que está presente y manifiesto a una mente atenta, del mismo modo a como afirmamos que vemos claramente los objetos cuando, estando presentes al ojo que los contempla, operan sobre éste con fuerza suficiente. Pero 'distinto' es aquello que es tan preciso y diferente de todos los otros objetos, que no contiene en sí mismo nada que no esté claro". Tenemos que distinguir entre claridad y distinción. Un dolor intenso, por ejemplo, puede ser muy claramente percibido, pero puede ser confuso para el que lo sufre y juzga falsamente de su naturaleza. "De ese modo, la percepción puede ser clara sin ser distinta, mientras que no puede ser distinta sin ser también clara". Indudablemente, ese criterio de verdad fue sugerido a Descartes por las matemáticas. Una proposición matemática verdadera se impone a la mente, por así decirlo, por sí misma. Cuando se ve clara y distintamente, la mente no puede por menos de asentir a ella. Del mismo modo, yo afirmo la proposición "pienso, luego existo", no porque le aplique criterio alguno de verdad, sino simplemente porque veo de una manera clara y distinta que es así.

Ahora bien, podría parecer que, una vez descubierto ese criterio de verdad, Descartes pudiera proceder sin más a su aplicación. Pero el asunto, piensa el filósofo, no es tan simple como parece. En primer lugar, "hay alguna dificultad en cerciorarse de cuáles son aquellas (cosas) que percibimos distintamente".[29] En segundo lugar, "quizás un dios podría haberme dotado de tal naturaleza que yo podría haberme engañado incluso a propósito de cosas que me parecieran máximamente manifiestas... Estoy obligado a admitir que para él es fácil, si él lo quiere, ser causa de mi error, incluso en materias en las que creo disponer de la mejor evidencia".[30] En verdad, en vista del hecho de que no tengo razón alguna para creer que haya un dios engañador, y en vista del hecho de que aún no me he satisfecho en cuanto a que haya en absoluto un Dios, la razón para dudar de la validez del criterio es "muy ligera, y, por decirlo así, metafísica".[31] Pero no por ello debe dejarse de tenerla en cuenta. Y eso significa que tengo que probar la existencia de un dios que no sea engañador.

26. *D. M.*, 4.
27. *M.*, 3; *A. T.*, VII, 35; cf. IX, 27.
28. I, 45-6; *A. T.*, VIII, 22; cf. IX B, 44.
29. *D. M.*, 4; *A. T.*, VI, 33.
30. *M.*, 3; *A. T.*, VII, 36; cf. IX, 28.
31. *Ibid.*

Si Descartes está dispuesto a albergar una duda hiperbólica acerca de la verdad de proposiciones que se ven clara y distintamente, puede parecer a primera vista que dicha duda debería extenderse incluso a la proposición "pienso, luego soy". Pero está claro que no es así. Y la razón de que no sea así es bastante obvia a consecuencia de lo que ya se ha dicho. Yo podría estar constituido de tal modo que me engañase cuando una proposición matemática, por ejemplo, me parece tan clara y distinta que no puedo por menos de aceptarla como verdadera; pero no puedo estar constituido de modo que me engañe al pensar que existo; porque no puedo engañarme, a menos que exista. El *Cogito, ergo sum,* dado que se tome en el sentido de afirmar mi existencia mientras pienso, escapa a toda duda, incluso a la duda hiperbólica. Ocupa una posición privilegiada, puesto que es una condición necesaria de todo pensamiento, de toda duda y de todo engaño.

4. Es, pues, necesario probar la existencia de un dios que no sea engañador, para asegurarme de que no me engaño al aceptar como verdaderas aquellas proposiciones que percibo muy clara y distintamente. Por otra parte, es necesario probar la existencia de Dios sin referencia al mundo exterior considerado como un objeto, realmente existente, de sensación y pensamiento. Porque si una de las funciones de la prueba es la de disipar mi duda hiperbólica acerca de la existencia real de cosas distintas de mi pensamiento, me encerraría evidentemente en un círculo vicioso si tuviera que basar mi prueba en el supuesto de que existe realmente un mundo extramental correspondiente a mis ideas del mismo. Descartes se ve así impedido, por las exigencias de su propio método, de utilizar el tipo de demostración que había sido ofrecido por santo Tomás. Descartes tenía que probar la existencia de Dios desde dentro, por decirlo así.

En su tercera meditación comienza por examinar las ideas que tiene en la mente. Si se considera a éstas solamente como modificaciones subjetivas o "modos de pensamiento", son todas semejantes. Pero si se las considera en su carácter representativo, según su contenido, difieren grandemente unas de otras y unas contienen más "realidad objetiva" que otras. Ahora bien, todas esas ideas son, de algún modo, causadas. Y "es manifiesto por la luz natural que tiene que haber al menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto... Aquello que es más perfecto, es decir que tiene más realidad en sí mismo, no puede proceder de lo menos perfecto".[23]

Algunas ideas, como mis ideas adventicias de colores, cualidades táctiles, etcétera, podrían haber sido producidas por mí mismo. En cuanto a ideas como las de substancia o duración, podrían haber sido derivadas de la idea que tengo de mí mismo. Verdaderamente, no es tan fácil ver cómo puede ser así en el caso de ideas como las de extensión o movimiento, dado que "yo" soy solamente una cosa pensante. "Pero, como son meramente ciertos modos de

32. *M.*, 3; *A. T.*, VII, 40-1; cf. IX, 32.

la substancia, y como yo mismo soy también una substancia, parece que podrían estar contenidas en mí eminentemente." [33]

La cuestión es, pues, si la idea de Dios podría haber sido producida por mí mismo. ¿Cuál es esa idea? "Por la palabra Dios entiendo una substancia que es infinita, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la cual yo mismo, y todo lo demás, si es que algo más existe, hemos sido creados." [34] Y si examino esos atributos o características, veo que las ideas de éstos no pueden haber sido producidas por mí mismo. Por cuanto yo soy substancia, puedo formar la idea de substancia; pero, al mismo tiempo, yo no podría, como substancia finita, poseer la idea de substancia infinita, a menos que ésta procediese de una substancia infinita existente. Puede decirse que yo puedo perfectamente formar por mí mismo la idea de lo infinito, mediante una negación de la finitud. Pero, según Descartes, mi idea de lo infinito no es una idea meramente negativa; porque veo claramente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita. En verdad, de algún modo la idea de infinito tiene que ser anterior a la de lo finito. Porque ¿cómo podría yo conocer mi finitud y limitaciones, a no ser comparándome con la idea de un ser infinito y perfecto? Además, aunque yo no comprehenda la naturaleza de lo infinito, mi idea de infinito es suficientemente clara y distinta para convencerme de que contiene más realidad que cualquier otra idea, y que no puede ser una mera construcción mental de mí mismo. Puede objetarse que todas las perfecciones que atribuyo a Dios pueden estar potencialmente en mí. Después de todo, yo tengo consciencia de que mi conocimiento crece; y, posiblemente, podría crecer hasta lo infinito. Pero, en realidad, tal objeción es falaz. Porque la posesión de la potencialidad y la capacidad de crecer en perfección es la posesión de imperfecciones, si comparamos esa potencialidad y capacidad con la idea que tenemos de la perfección infinita actual de Dios. "El ser objetivo de una idea no puede ser producido por algo que existe potencialmente... sino solamente por un ser que es formal o actual." [35]

Por otra parte, esa argumentación puede ser suplementada por una línea de razonamiento algo diferente. Puedo preguntarme si yo, que poseo la idea de un ser perfecto e infinito, puedo existir si ese ser no existe. ¿Es posible que mi existencia se derive de mí mismo, o de mis padres, o de alguna otra fuente menos perfecta que Dios?

Si fuese yo mismo el autor de mi ser "habría puesto en mí toda perfección de la que poseyese alguna idea, y, así, sería Dios".[36] Descartes argumenta que si yo fuera causa de mi propia existencia, yo sería la causa de la idea de lo perfecto que está presente en mi mente, y para que fuera así yo tendría que ser el ser perfecto, Dios mismo. Argumenta también que no es necesario introducir la noción de comienzo de mi existencia en el pasado. Porque

33. *M.*, 3; *A. T.*, VII, 45; cf. IX, 35.
34. *M.*, 3; *A. T.*, VII, 45; cf. IX, 35-6.
35. *M.*, 3; *A. T.*, VII, 47; cf. IX, 37-8.
36. *M.*, 3; *A. T.*, VII, 48; cf. IX, 38.

"para ser conservada en cada momento de su duración, una substancia tiene necesidad del mismo poder y acción que se requeriría para producirla y crearla de nuevo si aún no existiese; de modo que la luz de la naturaleza nos manifiesta claramente que la distinción entre creación y conservación es solamente una distinción de razón".[37] Por lo tanto, puedo preguntarme si poseo el poder de hacerme a mí, que soy ahora, existir también en el futuro. Si tuviese ese poder, sería consciente del mismo. "Pero no tengo consciencia de nada como eso, y de ahí conozco claramente que dependo de algún ser diferente de mí mismo." [38]

Pero ese ser que es diferente de mí mismo no puede ser algo inferior a Dios. Tiene que haber al menos tanta realidad en la causa como en el efecto. Y, en consecuencia, se sigue que el ser del que dependo tiene o que ser Dios o que poseer la idea de Dios. Pero si fuera un ser inferior a Dios, aunque poseedor de la idea de Dios, podríamos formular una nueva pregunta a propósito de la existencia de ese ser. Y, en definitiva, para evitar un regreso infinito, hemos de llegar a la afirmación de la existencia de Dios. "Está perfectamente claro que no puede haber ahí un regreso hasta el infinito, puesto que lo que está en cuestión no es tanto la causa que primeramente me creó como la que me conserva en el momento presente." [39]

En la medida en que esa segunda línea de argumentación es peculiar a Descartes y no reducible simplemente a alguna forma de la tradicional demostración causal de la existencia de Dios, su característica especial es el empleo que en ella se hace de la idea de Dios como el ser perfecto infinito. Y ése es un rasgo que comparte con la primera línea de argumentación. Es verdad que esta última procede simplemente de la idea de Dios a la afirmación de la existencia de Dios, mientras que el segundo argumento afirma a Dios no solamente como causa de la idea de lo perfecto, sino también como causa de mí mismo, el ser en el que se da la idea. Y la segunda línea de argumentación añade, así, algo a la primera. Pero ambas comprenden la consideración de la idea de Dios como el ser perfecto infinito, y Descartes proclama que "la gran ventaja de probar la existencia de Dios de ese modo, mediante su idea, es que reconocemos al mismo tiempo lo que Él es, en la medida en que lo permite la debilidad de nuestra naturaleza. Porque cuando reflexionamos sobre la idea de Dios que está implantada en nosotros, percibimos que Él es eterno, omnisciente, omnipotente... y que, en resumen, tiene en sí mismo todo aquello en lo que podemos claramente reconocer toda perfección infinita, o el bien no limitado por imperfección alguna".[40]

Está claro, pues, que para Descartes la idea de lo perfecto es una idea privilegiada. Es una idea que no solamente tiene que ser causada por una causa externa, sino que tiene también que parecerse al ser del que es idea,

Idea privilegiada: la perfección

37. *M.*, 3; *A. T.*, VII, 49; cf. IX, 39.
38. *Ibid.*
39. *M.*, 3; *A. T.*, VII, 50; cf. IX, 40.
40. *P. F.*, 1, 22; *A. T.*, VIII, 13; cf. IX B, 35.

como una copia se parece a su modelo. Nuestra idea del ser perfecto e infinito es, debe confesarse, inadecuada a la realidad en el sentido de que no podemos comprender plenamente a Dios; pero no por ello deja de ser clara y distinta. Y es una idea privilegiada en el sentido de que su presencia nos fuerza a trascendernos, al afirmar que es producida por una causa externa, y al mismo tiempo a reconocer su carácter objetivamente representativo. Las demás ideas, según Descartes, podrían haber sido producidas por nosotros. Es posible que, en el caso de algunas, sea muy improbable que se trate de ficciones mentales, pero así puede, al menos, concebirse. En cambio, la reflexión nos convence de que eso es inconcebible en el caso de la idea de lo perfecto.

Muchos de nosotros tendrán probablemente serias dudas en cuanto a si es tan claro y cierto que la idea del ser infinitamente perfecto es inexplicable como construcción mental nuestra. Y algunos críticos querrían probablemente ir más lejos y mantener que, realmente, no existe en absoluto tal idea, aun cuando empleemos la frase "ser perfecto infinito". Pero, de todos modos, Descartes estaba firmemente convencido de que su tesis era no solamente defendible, sino necesaria. Según él, aquella idea es positiva, es decir, una idea con un contenido positivo que es relativamente claro y distinto; tal idea no puede haber sido derivada de la percepción sensible; no es una ficción mental, que podamos variar a voluntad; "y, en consecuencia, la única alternativa es que sea innata en mí, lo mismo que es innata en mí la idea de mi yo".[41] Esa idea es, en realidad, la imagen y semejanza de Dios en mí; es "como la marca del artífice impresa en su obra",[42] puesta por Dios en mí cuando me creó.

Ahora bien, ya hemos hecho referencia a las *Notas contra un programa* en las que Descartes niega que al postular ideas innatas pretendiese afirmar que tales ideas fueran *actuales*, o que fuesen alguna clase de "especies" (en el sentido escolástico del término, es decir, modificaciones accidentales del entendimiento), distintas de la facultad de pensar. Él no pretendió nunca dar a entender que los niños al nacer tuviesen una idea actual de Dios, sino solamente que hay en nosotros por naturaleza una potencialidad innata por la cual conocemos a Dios. Y esa afirmación parece implicar una concepción leibniziana de las ideas innatas, a saber, la de que somos capaces de formar "desde dentro" la idea de Dios. Es decir, sin referencia alguna al mundo exterior, el sujeto que tiene consciencia de sí mismo puede formar dentro de sí mismo la idea de Dios. En tanto que las ideas innatas son contrastadas con las ideas derivadas de la percepción sensible, podemos decir que la idea de Dios es innata en el sentido de que es producida por una capacidad natural y nativa de la mente, y es, pues, innata de una manera no actual, sino potencial. En la tercera meditación, Descartes habla de mi conocimiento de

41. *M.*, 3; *A. T.*, VII, 51; cf. IX, 41.
42. *Ibid.*

mí mismo como algo "que incesantemente aspira a algo mejor y más grande que yo mismo".[43] Y eso sugiere que la idea potencialmente innata de Dios es actualizada bajo el impulso de una orientación innata del ser humano hacia su autor y creador, orientación que se manifiesta en la aspiración hacia un objeto más perfecto que el yo. Y es natural encontrar en ese modo de ver alguna conexión con la tradición agustiniana, con la que Descartes estaba hasta cierto punto familiarizado, a través de su relación con el Oratorio del cardenal de Bérulle.

Sin embargo, es difícil ver cómo pueden conciliarse esa interpretación del carácter innato de la idea de Dios y otras afirmaciones de Descartes. Porque ya hemos visto que en la tercera meditación éste pregunta "cómo sería posible que yo conociese que dudo y deseo, es decir, que algo me falta, si no tuviese dentro de mí alguna idea de un ser más perfecto que yo mismo, en comparación con el cual reconozco las deficiencias de mi naturaleza".[44] Y explícitamente afirma que "la noción de infinito es de algún modo anterior a la noción de finito, es decir, la noción de Dios anterior a la de mí mismo".[45] Ese pasaje sugiere claramente que no es que yo forme la idea del ser infinito y perfecto por ser yo consciente de mi imperfección y deficiencia, y de mi aspiración a lo perfecto, sino más bien que soy consciente de mi imperfección porque poseo ya la idea de lo perfecto, y solamente por ello. Puede que eso no nos autorice a concluir que la idea de Dios es actualmente innata; pero al menos parece quedar claramente formulado que la idea del ser perfecto e infinito, aun cuando sólo sea innata potencialmente, es actualizada antes que la idea del yo. Y, en ese caso, parece seguirse que Descartes cambia de posición entre la segunda y tercera meditación. La primacía del *Cogito, ergo sum* es substituida por la primacía de la idea de lo perfecto.

Es posible decir, desde luego, que el *Cogito, ergo sum,* es una proposición o juicio, mientras que la idea de lo perfecto no lo es. Y Descartes no ha negado nunca que el *Cogito, ergo sum* presuponga algunas ideas. Presupone, por ejemplo, una cierta idea del yo. Puede, pues, presuponer también la idea de lo perfecto, sin perjuicio de la primacía del *Cogito, ergo sum* como juicio existencial fundamental. Porque aunque la idea de lo perfecto preceda a aquel juicio, la afirmación de la existencia de Dios no le precede.

Pero creo que habría también que hacer alguna distinción entre el *Cogito, ergo sum,* de la segunda meditación y el de la tercera. En el primer caso, tenemos una idea abstracta e inadecuada del yo, y la afirmación de la existencia del yo. En el segundo caso tenemos una idea menos inadecuada del yo, es decir, tenemos la idea del yo en tanto que posee la idea de lo perfecto. Y el punto de partida de la argumentación no es el puro *Cogito, ergo sum,* considerado sin referencia a la idea de Dios, sino el *Cogito, ergo sum* considerado como la afirmación de la existencia de un ser que posee la

43. *A. T.*, VII, 51; cf. IX, 41.
44. *A. T.*, VII, 45-6; cf. IX, 36.
45. *Ibid.*

idea de lo perfecto y la consciencia de sus propias imperfecciones, de su finitud y limitación a la luz de aquella idea. Así pues, el *datum* no es el mero yo, sino el yo en cuanto que tiene en sí mismo la semejanza representativa del ser perfecto infinito.

La finalidad de las observaciones precedentes no es sugerir que las argumentaciones cartesianas en favor de la existencia de Dios puedan hacerse impermeables a la crítica. Por ejemplo, Descartes podría escapar de la acusación de haber postulado ideas innatas actuales, pues podría alegar que en las *Notas contra un programa* explicó que las ideas innatas, en la acepción que él daba al término, son ideas "que no proceden de otra fuente que de nuestra facultad de pensar, y son, en consecuencia, juntamente con esa misma facultad, innatas en nosotros, es decir, que, potencialmente, están siempre en nosotros. Porque la existencia en una facultad no es existencia actual, sino existencia meramente potencial, ya que la misma palabra "facultad" designa precisamente potencialidad".[46] Pero es obvio que eso no impide que pueda mantenerse que la idea de Dios no es innata ni siquiera en ese sentido. Por lo demás, hemos de tratar de descubrir qué es lo que realmente quiere decir Descartes antes de poder criticar con provecho lo que dice. Indicar inconsecuencias es bastante fácil; pero, detrás de las inconsecuencias, está el punto de vista que él trata de expresar. Y su punto de vista no parece incluir la substitución de la primacía del *Cogito, ergo sum* implicada en la segunda meditación por la primacía de la idea de lo perfecto contenida en la tercera meditación. Se trata más bien de que una comprensión más adecuada del "yo", la existencia del cual es afirmada en el *Cogito, ergo sum,* revela que éste es un yo pensante que posee la idea de lo perfecto. Y ése es el fundamento de la argumentación en favor de la existencia de Dios. "Toda la fuerza de la argumentación que he empleado aquí para probar la existencia de Dios, consiste en esto, en que reconozco que no es posible que mi naturaleza sea la que es, y que yo tenga en mí la idea de Dios, si Dios no existe verdaderamente." [47]

5. En las *Meditaciones,* Descartes infiere de las dos precedentes demostraciones de la existencia de Dios, que no es engañador. Pues existe Dios, el ser supremamente perfecto, no expuesto a error ni a defecto alguno. Y "por ello es manifiesto que no puede engañar, pues la luz de la naturaleza nos enseña que el fraude y el engaño proceden necesariamente de algún defecto".[48] Siendo perfecto, Dios no puede habernos engañado; en consecuencia, aquellas proposiciones que veo muy clara y distintamente, tienen que ser verdaderas. Es la certeza en la existencia de Dios lo que nos faculta a aplicar universalmente y con confianza el criterio de verdad que nos ha sido sugerido por la reflexión sobre la proposición privilegiada, "pienso, luego soy".

46. *A. T.*, VIII B, 361.
47. *M.*, 3; *A. T.*, VII, 51-2; cf. IX, 41.
48. *M.*, 3; *A. T.*, VII, 52; cf. IX, 41.

Pero antes de seguir adelante tenemos que considerar la cuestión de si, al probar la existencia de Dios, no se encierra Descartes en un círculo vicioso, por utilizar el mismo criterio que ha de ser garantizado por la conclusión de la prueba. La cuestión es bastante simple. Descartes tiene que probar la existencia de Dios para poder estar seguro de que es legítimo hacer uso del criterio de claridad y distinción más allá de la intuición del *Cogito.* Pero ¿puede probar la existencia de Dios, y la prueba, sin hacer uso del criterio? Si hace uso de éste, prueba la existencia de Dios por medio del mismo criterio que solamente se establece como criterio cuando se ha probado la existencia de Dios.

Puede parecer que esa cuestión no deba plantearse antes de presentar el otro argumento de Descartes en favor de la existencia de Dios, a saber, el llamado argumento ontológico; pero no creo que sea así. Es, sin duda, verdad que en los *Principios de Filosofía* el argumento ontológico se ofrece antes que los otros. Pero en las *Meditaciones,* donde Descartes se interesa especialmente por el *ordo cognoscendi* u *ordo inveniendi,* no presenta el argumento ontológico hasta la quinta meditación, cuando ya ha establecido su criterio de verdad cierta. En consecuencia, el empleo de dicho criterio en esa argumentación particular no le envolvería en un círculo vicioso. Y creo, por lo tanto, que la discusión de la acusación de que es culpable de un círculo vicioso debe restringirse a las dos argumentaciones de la tercera meditación.

La objeción fue claramente presentada por Arnauld en la cuarta serie de *Objeciones.* "El único escrúpulo que me queda es una incertidumbre en cuanto a cómo puede evitarse un razonamiento en círculo al decir: la única razón segura que tenemos para creer que lo que percibimos clara y distintamente es verdadero, es el hecho de que Dios existe. Pero solamente podemos asegurarnos de que Dios existe porque percibimos esa verdad clara y evidentemente. Así pues, antes de estar ciertos de que Dios existe tendríamos que estar ciertos de que todo lo que percibimos clara y evidentemente es verdadero." [49]

Han sido propuestos diversos modos de librar a Descartes del círculo vicioso, pero el propio Descartes trató de hacer frente a la objeción mediante una distinción entre lo que percibimos clara y distintamente aquí y ahora, y lo que recordamos haber percibido clara y distintamente en una ocasión anterior. En su respuesta a Arnauld observa que "estamos seguros de que Dios existe porque hemos atendido a las pruebas que establecían tal hecho; pero, después, nos basta con recordar que hemos percibido algo claramente para estar seguros de que es verdadero. Ahora bien, eso no bastaría si no supiésemos que Dios existe y que no nos engaña".[50] Y se refiere a las respuestas ya dadas a la segunda serie de *Objeciones,* en las que hizo la siguiente declaración: "Cuando dije que nada podíamos conocer con certeza a menos

49. *A. T.,* VII, 214; cf. IX, 166.
50. *R. O.,* 4, 2; *A. T.,* VII, 246; cf. IX, 190.

que antes tuviéramos conocimiento de la existencia de Dios, anuncié en términos expresos que me refería solamente a la ciencia que aprehende conclusiones tal como pueden aparecer a la memoria, sin renovada atención a las pruebas que me llevaron a establecerlas".[51]

Descartes tiene perfecta razón al decir que él ha hecho esa distinción. La hizo, en efecto, hacia el final de la quinta meditación. Allí dice, por ejemplo, que "cuando considero la naturaleza de un triángulo, yo, que tengo algún conocimiento de los principios de la geometría, reconozco con toda claridad que los tres ángulos son iguales a dos ángulos rectos, y no me es posible no creerlo así mientras aplico mi mente a la demostración; pero, tan pronto como me abstengo de atender a la prueba, aunque aún recuerdo haberla comprendido claramente, puede fácilmente ocurrir que llegue a dudar de su verdad, si ignoro que hay un Dios. Porque puedo persuadirme de estar de tal modo constituido por naturaleza que pueda fácilmente engañarme incluso en aquellas materias que creo aprehender con la mayor evidencia y claridad...".[52]

En ese pasaje no se nos dice que la veracidad divina garantice la validez absoluta y universal de la memoria; ni tal cosa pretendía Descartes. En la *Conversación con Burman* observa que "cada uno tiene que experimentar por sí mismo si tiene o no buena memoria; y, si tiene dudas sobre ese punto, ha de hacer uso de notas escritas o algo de esa especie que le sirva de ayuda".[53] Lo que la veracidad divina garantiza es que no me engaño al pensar que son verdaderas aquellas proposiciones que recuerdo haber percibido clara y distintamente. No garantiza, por ejemplo, que sea correcto mi recuerdo de lo que se dijo en alguna conversación.

Se plantea, pues, la cuestión de si las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, tal como se nos presentan en la tercera meditación, implican el uso de ciertos axiomas y principios. No hay más que leerlas para ver que ése es el caso. Y si esos principios son empleados en las pruebas porque su validez ha sido vista previamente con claridad y distinción, es difícil ver cómo puede eludirse el círculo vicioso. Porque la existencia de Dios no ha sido demostrada hasta la conclusión de las pruebas, y mientras no ha sido demostrada no estamos seguros de que son verdaderas aquellas proposiciones que recordamos haber visto clara y distintamente.

Es obvio que Descartes tiene que mostrar que el empleo de la memoria no es esencial para demostrar la existencia de Dios. Podría decir que la prueba no es tanto una deducción o movimiento de la mente de una etapa a otra, de modo que cuando se está en la segunda se recuerda la validez de la primera, como un ver el *datum*, a saber, la existencia de mi yo como poseyendo la idea de lo perfecto, que gradualmente aumenta su adecuación hasta que la relación del yo a Dios es explícitamente reconocida. Habría también que mantener que los principios o axiomas presupuestos por las pruebas no son

51. *R. O.*, 2, 3; *A. T.*, VII, 140; cf. IX, 110.
52. *M.*, 5; *A. T.*, VII, 69-70; cf. IX, 55.
53. *Entretien avec Burman*, edic. Ch. Adam, pp. 8-9.

vistos en una ocasión anterior, y, más tarde, empleados porque uno recuerda que había visto su validez, sino que son vistos aquí y ahora en un caso concreto, de modo que la visión total del *datum* incluye la percepción de los principios o axiomas en una aplicación concreta. Y eso es, en efecto, lo que Descartes parece dar a entender en su *Conversación con Burman.* Cuando se le acusa de encerrarse en un círculo vicioso al probar la existencia de Dios con la ayuda de axiomas cuya validez no es aún cierta, responde que el autor de la tercera meditación no está sometido a decepción alguna respecto de tales axiomas, porque su atención está fija en los mismos. "Mientras lo hace así, está cierto de que no se engaña, y tiene que darles su asentimiento." [54] En respuesta a la réplica de que uno no puede concebir más que una cosa en un momento, Descartes dice simplemente que eso no es verdad.

Es difícil pretender que tal réplica satisfaga todas las objeciones. Como hemos visto, Descartes extremó la duda hasta el punto de la duda "hiperbólica", mediante la hipótesis ficticia del genio maligno. Aunque el *Cogito, ergo sum,* sea impermeable a toda clase de duda, puesto que siempre puedo decir *Dubito, ergo sum,* Descartes parece decir que podemos considerar al menos la pura posibilidad de engañarnos con respecto a la verdad de cualquier otra proposición que percibamos clara y distintamente aquí y ahora. Es verdad que no siempre habla así; pero eso es lo que parece implicar la hipótesis del genio maligno.[55] Y se plantea entonces la cuestión de si su solución al problema del círculo vicioso le capacita para quitar de enmedio esa duda hiperbólica. Porque, aun cuando al probar la existencia de Dios no emplee mi memoria, sino que perciba la verdad de unos axiomas por atender a éstos aquí y ahora, parece que esa percepción está sometida a la duda hiperbólica mientras no haya probado la existencia de un dios no engañador. Pero, ¿cómo puedo asegurarme nunca de la verdad de esa conclusión, si ésta descansa en axiomas y principios que están a su vez sometidos a la duda mientras la conclusión no sea probada? Si la validez de la conclusión, la proposición que afirma la existencia de Dios, tiene que utilizarse para conseguir la seguridad de la validez de los principios en que la conclusión descansa, parece que quedamos envueltos en un círculo vicioso.

Como respuesta a esa dificultad, Descartes tendría que explicar la duda hiperbólica en el sentido de que solamente alcanzase al recuerdo de haber visto proposiciones clara y distintamente. En otras palabras, debería haber puesto su teoría de la duda hiperbólica más de acuerdo con su réplica a Ar-

54. *Entretien avec Burman,* edic. Ch. Adam, p. 9.

55 Algunos historiadores han interpretado que Descartes establecía una distinción entre conocer una cosa es un simple acto de visión mental y conocer esa cosa con ciencia perfecta. Así, el ateo conocería que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos, pero no conocería eso con ciencia perfecta hasta que se hubiese asegurado de la existencia de Dios. Y Descartes dice, en efecto, que aunque el ateo puede conocer claramente que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, "tal conocimiento, de su parte, no puede constituir verdadera ciencia" (*R. O.*, 2, 3; *A. T.*, VII, 140-1; cf. IX, 110-11). Pero la razón que propone el propio Descartes para la afirmación de que un conocimiento así no puede constituir verdadera ciencia es que "ningún conocimiento que pueda ser considerado como dudoso debería ser llamado ciencia" (*Ibid.*).

nauld de lo que parece que hizo. Entonces podría escapar a la acusación de estar encerrado en un círculo vicioso, dado que el uso de la memoria no sería esencial a las pruebas de la existencia de Dios. O bien tendría que mostrar que la percepción clara y distinta de los axiomas que él mismo admite que las pruebas suponen, está a su vez comprendida en la intuición privilegiada y básica expresada en el *Cogito, ergo sum.*

Sin duda podrían suscitarse aún otras dificultades nuevas. Supongamos, por ejemplo, que estoy ahora siguiendo una línea de razonamiento matemático que exige confianza en la memoria. O supongamos que, simplemente, estoy haciendo uso de proposiciones matemáticas que recuerdo haber percibido clara y distintamente en una ocasión anterior. ¿Qué garantía tengo de que puedo confiar en mi memoria? ¿La memoria del hecho de que una vez probé la existencia de Dios? ¿O tendré que hacer volver a mi mente una demostración actual de la existencia de Dios?. En la quinta meditación, Descartes dice que, aun cuando no recuerde las razones que me condujeron a afirmar que Dios existe, que no es engañador y que, en consecuencia, todo lo que yo perciba clara y distintamente es verdadero, todavía tengo un conocimiento verdadero y cierto de esa última proposición. Porque, dado que recuerde haber percibido su verdad clara y distintamente en el pasado, "no puede proponerse ninguna razón contraria que pudiese hacerme alguna vez dudar de su verdad".[56] La seguridad de la existencia de Dios descarta la duda hiperbólica, y, en consecuencia, puedo dejar a un lado las sugerencias que procedían de dicha duda. Pero podemos preguntarnos si esa respuesta de Descartes satisface todas las dificultades que resultan de sus diversas maneras de hablar.

Indudablemente, el sistema cartesiano podría ser enmendado de modo que el círculo vicioso, real o aparente, desapareciese. Por ejemplo, si Descartes hubiese utilizado la veracidad divina simplemente para asegurarse de que existen cosas materiales correspondientes a nuestras ideas de las mismas, la acusación de Arnauld habría quedado privada de fundamento. Podríamos someter a crítica la teoría representativa de la percepción, que parecería presupuesta por aquella doctrina, pero no habría círculo vicioso. Porque Descartes no presupone la existencia de cosas materiales cuando prueba la existencia de Dios. Por esa razón, puede que sea un error asignar demasiada importancia al problema del círculo vicioso; y puede parecer que he consagrado al tema un espacio desproporcionado. Al mismo tiempo, cuando estamos considerando la doctrina de un filósofo que tiene como objetivo el desarrollo de un sistema estrechamente trabado, en el que cada paso se sigue lógicamente del paso anterior, y en el que no se hace presuposición alguna que sea ilegítima desde el punto de vista metodológico, no carece de importancia el examinar si tales objetivos fueron o no cumplidos. Y las pruebas de la existencia de Dios nos proporcionan un caso manifiesto en el que tal

56. *M.*, 5; *A. T.*, VII, 70; cf. IX, 55-6.

cumplimiento es, cuando menos, cuestionable. ¡No obstante, si Descartes puede mantener con éxito que las pruebas no suponen necesariamente el empleo de la memoria y que la percepción de los axiomas supuestos por las pruebas está de algún modo incluida en la intuición básica y privilegiada, puede librarse de la acusación de Arnauld. Desgraciadamente, Descartes no desarrolla su posición de una manera inequívoca y enteramente consecuente. Y ésa es, desde luego, la razón de que los historiadores puedan exponer la posición cartesiana de modos algo diferentes.

6. Ahora bien, una vez que hemos aceptado que hemos probado la existencia y la veracidad de Dios, el problema de la verdad experimenta un cambio. La cuestión pasa a ser no la de cómo puedo estar seguro de haber alcanzado la certeza fuera del *Cogito, ergo sum,* sino la de cómo puede explicarse el error. Si Dios me ha creado, yo no puedo atribuir el error ni a mí entendimiento como tal ni a mi voluntad como tal. Convertir al error en necesario sería tanto como hacer a Dios responsable del mismo. Y ya me he cerciorado de que Dios no engaña.

"¿De dónde, pues, proceden mis errores? Proceden del solo hecho de que, puesto que la voluntad tiene mucho mayor alcance que el entendimiento, no la constriño al interior de los mismos límites, sino que la extiendo también a cosas que no entiendo. Y como la voluntad es de suyo indiferente a éstas, fácilmente se aparta de lo verdadero y de lo bueno, y por eso me engaño y peco." [57] Con la única condición de que me abstenga de formular un juicio acerca de aquello que no veo clara y distintamente, no caeré en el error. Pero mientras que la percepción del entendimiento "se extiende solamente a los pocos objetos que se le presentan y es siempre muy limitada, la voluntad, por el contrario, puede decirse en cierta medida que es infinita... de modo que con facilidad se extiende más allá de lo que aprehendemos claramente. Y cuando hacemos eso, no hay que extrañarse de que ocurra que nos engañemos".[58] La voluntad sale hacia cosas que el individuo no posee, aun incluso a cosas que el entendimiento no entiende. De ahí que nos veamos fácilmente llevados a juzgar acerca de lo que no entendemos claramente. La culpa no es de Dios; porque la "infinitud" de la voluntad no hace necesario el error. "En donde se encuentra la privación que constituye la naturaleza característica del error es en el mal uso de la voluntad libre", es decir, la privación se basa en un acto "en cuanto éste procede de mí", no "en la facultad que he recibido de Dios, ni en el acto en la medida en que éste depende de Él".[59]

7. Habiéndose asegurado en cuanto a que no podría caer en el error, dado que limitase sus juicios a lo percibido clara y distintamente, Descartes procede a justificar nuestra creencia en la certeza de las matemáticas puras. Como otros pensadores anteriores, Platón y san Agustín, por ejemplo, Des-

57. *M.,* 4; *A. T.,* VII, 58; cf. IX, 46.
58. *P. F.,* 1, 35; *A. T.,* VIII, 18; cf. IX B, 40.
59. *M.,* 4; *A. T.,* VII, 60; cf. IX, 47-8.

cartes estaba impresionado por el hecho de que las propiedades de un triángulo, por ejemplo, son descubiertas, más bien que inventadas por nosotros. En las matemáticas puras tenemos una progresiva penetración en naturalezas o esencias eternas y en las interrelaciones entre las mismas; y la verdad de las proposiciones matemáticas, muy lejos de depender de nuestra libre decisión, se impone por sí misma a la mente, porque la vemos de una manera clara y distinta. Así pues, podemos[60] aceptar que es imposible que nos engañemos cuando afirmamos proposiciones matemáticas que deducimos de proposiciones que han sido vistas clara y distintamente.

8. Podría esperarse que, después de haberse cerciorado de la verdad de dos juicios existenciales (a saber, el *Cogito, ergo sum,* y la proposición que afirma la existencia de Dios), y de todos los juicios del orden ideal que son percibidos clara y distintamente, Descartes procedería inmediatamente a considerar qué tenemos derecho a afirmar acerca de la existencia y naturaleza de las cosas materiales. En realidad, sin embargo, procede a exponer el argumento ontológico en favor de la existencia de Dios. Y la conexión de ese tema con lo anteriormente dicho, es la siguiente reflexión. Si "todo lo que conozco clara y distintamente como perteneciente a ese objeto le pertenece realmente, ¿no puedo derivar de ahí una argumentación que demuestre la existencia de Dios?".[61] Yo sé, por ejemplo, que todas las propiedades que percibo clara y distintamente que pertenecen a un triángulo, le pertenecen realmente. ¿Puedo demostrar la existencia de Dios mediante la consideración de las perfecciones contenidas en la idea de Dios?

Descartes contesta que eso es posible. Porque la existencia es en sí misma una de las perfecciones de Dios, y pertenece a la esencia divina. Es, sin duda, verdad que puedo concebir un triángulo rectilíneo sin atribuirle existencia, aunque estoy obligado a admitir que la suma de sus ángulos equivale a dos rectos. Y la explicación de tal cosa es bastante sencilla. La existencia no es una perfección esencial de la idea de triángulo. Y del hecho de que yo no pueda concebir un triángulo rectilíneo cuyos ángulos no equivalgan a dos rectos, se sigue solamente que, si hay un triángulo rectilíneo existente, sus ángulos equivalen a dos rectos; pero no se sigue necesariamente que exista triángulo rectilíneo alguno. La esencia divina, por el contrario, al ser la perfección suprema, comprende la existencia, que es a su vez una perfección. De ahí que no pueda concebir a Dios sino como existente. Es decir, es imposible que entienda la idea de Dios, que expresa su esencia, y al mismo tiempo niegue su existencia. La necesidad de concebir a Dios como existencia es, pues, una necesidad en el objeto mismo, en la esencia divina, y es inútil objetar que mi pensamiento no impone necesidad a las cosas. "No está en mi poder pensar a Dios sin existencia (es decir, pensar un ser supremamente perfecto desprovisto de una perfección suprema), aunque está en mi

60. Sería más exacto decir "puedo", ya que Descartes no ha probado aún la existencia de una pluralidad de sujetos.
61. *M.,* 5; *A. T.,* VII, 65; cf. IX, 52.

poder imaginar un caballo con alas o sin alas."[62] La idea de Dios es, pues, también en ese aspecto, una idea privilegiada; ocupa una posición única. "No puedo concebir nada, que no sea Dios mismo, a cuya esencia pertenezca la existencia."[63]

Encontraremos de nuevo ese argumento, en la forma revisada en que lo defendió Leibniz, y en conexión con la adversa crítica kantiana del mismo. Pero es posible que valga la pena hacer aquí algunas observaciones con referencia a la estimación de su valor hecha por el propio Descartes.

En primer lugar, Descartes se niega a admitir que el argumento ontológico pueda ser reducido a un asunto de mera definición verbal. Así, en sus respuestas a la primera serie de *Objeciones*, niega que tratase de decir meramente que, cuando se entiende el significado de la palabra "Dios", se entiende que Dios existe, tanto en la realidad como en nuestra idea. "Aquí hay un error manifiesto en la forma de la argumentación; porque la única conclusión a sacar es: así pues, cuando entendemos lo que significa la palabra 'Dios', entendemos que significa que Dios existe en la realidad y no sólo en la mente. Pero el hecho de que una palabra implique algo no es razón para que eso sea verdadero. Ahora bien, mi argumentación era del siguiente tipo. Aquello que clara y distintamente entendemos que pertenece a la naturaleza verdadera e inmutable de algo, a su esencia o forma, puede ser afirmado con verdad de esa cosa. Pero, una vez que hemos investigado con suficiente exactitud la naturaleza de Dios, entendemos clara y distintamente que el existir pertenece a su naturaleza verdadera e inmutable. Así pues, podemos afirmar de Dios con verdad que existe."[64] Descartes cree, pues, que tenemos una visión positiva de la naturaleza o esencia divina. Sin esa suposición, el argumento ontológico, verdaderamente, no se tiene de pie; sin embargo, esa misma suposición constituye una de las principales dificultades para aceptar el argumento como válido. Leibniz lo vio, y trató de hacer frente a la dificultad.[65]

La segunda observación que deseo hacer ha sido ya indicada al pasar. Como hemos visto, Descartes no expone el argumento ontológico hasta la quinta meditación, cuando ya ha sido probada la existencia de Dios y se ha establecido que todo lo que percibimos clara y distintamente es verdadero. Y eso implica que el argumento ontológico, aunque ponga de manifiesto una verdad acerca de Dios, a saber, que existe necesariamente o en virtud de su esencia, no sirve de nada para el ateo que no esté ya cierto de que todo lo que percibe clara y distintamente es verdadero. Y el ateo no puede saber eso último hasta que sepa que Dios existe. De ahí que parezca que las verdaderas pruebas de la existencia de Dios ofrecidas por Descartes son las contenidas en la tercera meditación, y que la función del argumento ontológico es sim-

62. *M.*, 5; *A. T.*, VII, 67; cf. IX, 53.
63. La versión francesa añade las palabras "de modo necesario". *M.*, 5; *A. T.*, VII, 68; cf IX, 54.
64. *R. O.*, 1; *A. T.*, VII, 115-16; cf. IX, 91.
65. Otra dificultad, discutida por Kant, se refiere a la creencia en que pueda decirse propiamente que la existencia es una perfección.

plemente elucidar una verdad acerca de Dios. Por otra parte, incluso en la quinta meditación (en la versión francesa), Descartes habla del argumento ontológico como "demostrativo de la existencia de Dios".[66] Y hacia el final de la meditación parece decir que del mismo podemos inferir la conclusión de que todo lo que vemos clara y distintamente es verdadero; una conclusión que implicaría que el argumento es una prueba perfectamente válida de la existencia de Dios, independientemente de las otras pruebas antes ofrecidas. Además, en los *Principios de Filosofía,*[67] ofrece primero el argumento ontológico y dice claramente que éste es una demostración de la existencia de Dios. Se plantea, pues, el problema de si estamos ante dos apreciaciones incompatibles del argumento ontológico, o si puede encontrarse alguna explicación del modo de proceder cartesiano que permita armonizar los dos modos de hablar aparentemente diferentes.

No me parece que sea posible hacer perfectamente coherentes las distintas maneras de hablar utilizadas por Descartes. Pero puede encontrarse una línea general de armonización si tenemos presente la distinción cartesiana entre el *ordo inveniendi,* el orden del descubrimiento, u orden en que el filósofo investiga analíticamente su materia, y el *ordo docendi,* el orden de enseñanza o exposición sistemática de las verdades ya descubiertas.[68] En el orden del descubrimiento, por lo que respecta al conocimiento explícito, conocemos nuestra propia imperfección antes que la perfección divina. De ahí que el orden del descubrimiento parezca exigir una prueba *a posteriori* de la existencia de Dios; y es lo que se hace en la tercera meditación. El argumento ontológico se reserva para más tarde, y se introduce para elucidar una verdad acerca de Dios, en dependencia del principio, entonces ya establecido, de que todo lo que vemos clara y distintamente es verdadero. En cambio, según el orden de enseñanza, en la medida en que éste representa el *ordo essendi* u orden del ser, la perfección infinita de Dios es anterior a nuestra imperfección; y, por eso, en los *Principios de Filosofía,* Descartes comienza por el argumento ontológico, que está basado en la perfección infinita de Dios. Al hacerlo así, parece olvidar su propia doctrina de que la existencia de Dios tiene que ser probada antes de que podamos extender más allá del *Cogito, ergo sum* el uso del criterio de claridad y distinción. Pero si, como parece, él veía las pruebas contenidas en la tercera meditación como una continuación y profundizamiento de la intuición original expresada en el *Cogito, ergo sum,* puede ser que viese a la misma luz el argumento ontológico.

Es posible que en el modo cartesiano de tratar nuestro conocimiento de la existencia de Dios se combinen, sin suficiente discriminación, dos actitudes o puntos de vista. Está, en primer lugar, el punto de vista "racionalista", según el cual las argumentaciones son realmente procesos de inferencia. Y, si se consideran a esa luz, Descartes hizo bien en separar el argumento

66 *A. T.,* IX, 52.
67. 1, 14; *A. T.,* VIII, 10; cf. IX B, 31.
68. Cf. *Entretien avec Burman, A. T.,* V, 153; edic. Ch. Adam, pp. 27-9.

ontológico de las pruebas *a posteriori* de la tercera meditación, aunque al mismo tiempo agudizó así el problema del círculo vicioso en lo que respecta a las pruebas *a posteriori.* Y, en segundo lugar, está el punto de vista "agustiniano". Uno no se conoce realmente a sí mismo, al "yo" cuya existencia es afirmada en el *Cogito, ergo sum,* a menos que se conozca como un término de la relación total yo-Dios. Lo que se necesita no es tanto un proceso de argumentación inferencial como una prolongada, y siempre más profunda, visión del *datum.* Conocemos el yo como imperfecto solamente porque tenemos un conocimiento implícito de Dios en la idea innata de lo perfecto. Y una función del argumento ontológico es mostrar, por penetración en la idea de lo perfecto (que es parte del *datum* original), que Dios no existe simplemente en relación a nosotros, sino que existe de un modo necesario y eterno, en virtud de su esencia.

Capítulo IV

DESCARTES. — III

La existencia de cuerpos. — Las substancias y sus atributos principales. — La relación entre mente y cuerpo.

1. Hasta ahora solamente nos hemos asegurado de la verdad de dos proposiciones existenciales, "yo existo" y "Dios existe". Pero también sabemos que todas las cosas que aprehendemos clara y distintamente pertenecen al reino de la posibilidad. Es decir, pueden ser creadas por Dios, aun cuando no sepamos aún si en efecto lo han sido. En consecuencia, dice Descartes, es suficiente que nosotros (o, más exactamente, yo) podamos aprehender una cosa clara y distintamente aparte de otra, para que estemos seguros de que ambas son realmente diferentes y que la una podría ser creada sin la otra.

Ahora bien, por una parte veo que nada pertenece a mi esencia (según ésta es afirmada en el *Cogito, ergo sum*) excepto que soy una cosa pensante e inextensa, mientras que, por otra parte, tengo una idea clara y distinta del cuerpo como una cosa extensa y no-pensante. De ahí se sigue que "ese yo (es decir, mi alma, por la que soy lo que soy) es entera y absolutamente distinto de mi cuerpo, y puede existir sin éste".[1]

En tal caso, por supuesto, mi existencia como ser pensante no prueba por sí misma la existencia de mi cuerpo, para no hablar ya de la de otros cuerpos. Pero encuentro en mí mismo ciertas facultades y actividades, como el poder de cambiar de posición y de movimiento local en general, que claramente implican la existencia de una substancia corpórea o extensa, el cuerpo.[2] Porque en la percepción clara y distinta de tales actividades, la extensión está en cierto modo incluida, mientras que el pensar o intelección no lo está. Además, la percepción sensible comprende una cierta pasividad, en el sentido de que yo recibo impresiones de "ideas", y que no depende simple y exclusivamente de mí qué impresiones reciba. Esa facultad de percepción

1. *M.*, 6; *A. T.*, VII, 78; cf. IX, 62.
2. Adviértase cómo Descartes supone que facultades y actividades tienen que ser facultades y actividades *de* substancias.

sensible no presupone el pensamiento, y tiene que existir en alguna substancia distinta de mí mismo, considerado como una cosa esencialmente pensante e inextensa. Por otra parte, en la medida en que recibo impresiones, a veces en contra de mi voluntad, estoy inevitablemente inclinado a creer que vienen a mí desde cuerpos distintos del mío. Y puesto que Dios, que no es engañador, me ha dado "una grandísima inclinación a creer que aquéllas (impresiones o "ideas" sensibles) me son transmitidas por objetos corpóreos, no veo cómo se le podría defender de la acusación de engaño si aquellas ideas fueran producidas por causas que no fuesen objetos corpóreos. En consecuencia, hemos de admitir que existen objetos corpóreos".[3] Tal vez no sean exactamente lo que la percepción sensible sugiere que son; pero, en todo caso, tienen que existir como objetos externos respecto a todo lo que clara y distintamente percibimos en ellos.

Descartes trata de un modo bastante sumario de la existencia de cuerpos. Además, ni en las *Meditaciones* ni en los *Principios de Filosofía* trata específicamente el problema de nuestro conocimiento de la existencia de otras mentes. Pero su argumentación general consiste en que recibimos impresiones o "ideas", y que, como Dios ha implantado en nosotros una inclinación natural a atribuirlas a la actividad de causas materiales externas, éstas tienen que existir. Porque Dios sería un engañador si nos diese esa inclinación natural y, no obstante, produjese aquellas impresiones directa e inmediatamente por su propia actividad. E indudablemente Descartes, si se le pidiera, ofrecería una argumentación análoga para probar, apelando a la veracidad divina, la existencia de otras mentes.

Podemos dejar a un lado, pues, aquella forma de duda hiperbólica que en un principio nos sugirió que la vida podía ser un sueño y que podían no existir cosas corpóreas correspondientes a nuestras ideas de las mismas. "Debía poner a un lado todas las dudas de aquellos días pasados, tan hiperbólicas y ridículas, particularmente aquella muy general incertidumbre respecto al sueño, que no podía distinguir del estado de vigilia..." [4] Y cerciorados así de la existencia tanto del cuerpo como de la mente, podemos proceder a investigar más atentamente la naturaleza de uno y otra, y la relación entre ambos.

2. Descartes definió la substancia como "una cosa existente que no requiere más que de sí misma para existir".[5] Pero esa definición, si se entiende en su sentido literal, solamente tiene aplicación a Dios. "A decir verdad, nada excepto Dios responde a esa descripción, como el ser que es absolutamente auto-subsistente; porque percibimos que no hay cosa creada que pueda existir sin ser sustentada por su poder." [6] Pero Descartes no sacó de ahí la conclusión espinoziana de que solamente hay una substancia,

3. *M.*, 6; *A. T.*, VII, 78-80; cf. IX, 63.
4. *M.*, 6; *A. T.*, VII, 89; cf. IX, 71.
5. *P. F*, 1, 51; *A. T.*, VIII, 24; cf. IX B, 47.
6. *Ibid.*

Dios, y que todas las criaturas son simplemente modificaciones de esa substancia única. En vez de eso, Descartes concluyó que la palabra "substancia" no puede ser predicada en un sentido unívoco de Dios y de otros seres. Procedió, pues, en dirección opuesta, por así decirlo, a la dirección en que procedieron los escolásticos; pues, mientras éstos aplicaron la palabra "substancia" primeramente a las cosas naturales, los objetos de la experiencia, y luego, en un sentido analógico, a Dios, él aplicó la palabra primariamente a Dios, y luego, secundaria y analógicamente, a las criaturas. Ese procedimiento estaba de acuerdo con su proclamada intención de ir de la causa al efecto, y no a la inversa. Y aunque Descartes no fuese en absoluto un panteísta, podemos, desde luego, descubrir en su manera de proceder un estadio preliminar en el desarrollo de la concepción espinoziana de la substancia. Pero decir eso no es sugerir que Descartes hubiera aprobado dicha concepción.

Por lo demás, si dejamos a Dios fuera de consideración y pensamos en la substancia solamente en su aplicación a las criaturas, podemos ver que hay dos clases de substancias, y que esta palabra se predica en un sentido unívoco de ambas clases de cosas. "Las substancias creadas, por su parte, sean corpóreas o pensantes, pueden ser concebidas bajo ese concepto común; porque son cosas que solamente necesitan del concurso de Dios para existir." [7]

Ahora bien, lo que percibimos no son substancias como tales, sino atributos de substancias. Y, por cuanto esos atributos están arraigados en diferentes substancias y las manifiestan, nos ofrecen conocimiento de substancias. Pero no todos los atributos están en pie de igualdad. Porque "hay siempre una propiedad principal de la substancia, que constituye la naturaleza o esencia de ésta, y de la que dependen todas las demás".[8] La idea de substancia como aquello que no necesita de otra cosa (salvo, en el caso de las cosas creadas, la actividad divina de conservación) es una noción común, y no puede servir para diferenciar una especie de substancia de otra. Solamente podremos hacer esa diferenciación mediante la consideración de los atributos, propiedades y cualidades de las substancias. En ese punto los escolásticos se habrían mostrado de acuerdo con Descartes. Pero Descartes procedió a asignar a cada especie de substancia un atributo principal, que identificó en seguida, para todos los fines prácticos, con la substancia misma. Porque su modo de determinar cuál es el atributo principal de un determinado tipo de substancia consiste en preguntar qué es lo que percibimos clara y distintamente como atributo imprescindible de la cosa, de modo que todos los demás atributos, propiedades y cualidades, se considera que presuponen aquél, y de él dependen. Y la conclusión parece ser que no podemos distinguir entre la substancia y su atributo principal. Para todos los fines prácticos, son idénticos. Como veremos más adelante, ese punto de vista envolvió a Descartes en dificultades teológicas.

7. *P. F.*, 1, 52; *A. T.*, VIII, 25; cf. IX B, 47.
8. *P. F.*, 1, 53; *A. T.*, VIII, 25; cf. IX B, 48.

Ya hemos visto que para Descartes el atributo principal de la substancia espiritual es el pensar. Y estaba dispuesto a mantener que la substancia espiritual es siempre en algún sentido pensar. Así, dijo a Arnauld: "no tengo duda alguna de que la mente comienza a pensar en el mismo momento en que es infundida en el cuerpo de un niño, y que al mismo tiempo es consciente de su propio pensar, aunque después no lo recuerde, porque las formas[9] específicas de esos pensamientos no viven en la memoria".[10] Del mismo modo, pregunta a Gassendi: "Pero, ¿por qué el alma o mente no pensaría siempre, puesto que es una substancia pensante? ¿Por qué es extraño que no recordemos los pensamientos que hubiera tenido en el vientre materno, o en un estupor, siendo así que ni siquiera recordamos la mayoría de los que sabemos que ha tenido en una edad desarrollada, en buena salud, y en estado de vigilia?".[11] Y, ciertamente, si la esencia del alma es pensar, es obvio que el alma tiene o que pensar siempre, incluso cuando a primera vista no lo hace, o que dejar de existir cuando no piensa. La conclusión de Descartes es consecuencia de sus premisas. Que las premisas sean verdaderas o no, es otra cuestión.

¿Cuál es, pues, el atributo principal de la substancia corpórea? Tiene que ser la extensión. No podemos concebir la figura o la acción, por ejemplo, sin extensión; pero podemos concebir la extensión sin figura o acción. "Así, la extensión en longitud, anchura y profundidad, constituye la naturaleza de la substancia corpórea."[12] Estamos ante la concepción geométrica de la substancia corpórea, considerada aparte del movimiento y de la energía.

Esos atributos principales son inseparables de las substancias de las que son atributos. Pero son también modificaciones que son separables, no en el sentido de que puedan existir aparte de las substancias de las que son modificaciones, sino en el sentido de que las substancias pueden existir sin aquellas modificaciones particulares. Por ejemplo, aunque el pensar es esencial a la mente, ésta tiene, sucesivamente, pensamientos distintos. Y aunque un pensamiento no puede existir aparte de la mente, ésta puede existir sin tal o cual pensamiento particular. Del mismo modo, aunque la extensión es esencial a la substancia corpórea, una particular forma o cantidad no lo es. El tamaño y figura de un cuerpo pueden variar. Y esas modificaciones variables de los atributos del pensamiento y extensión son denominadas por Descartes "modos". "Cuando hablamos de 'modos' —dice— queremos decir simplemente lo que otros designan como atributos o cualidades."[13] Pero procede a distinguir sus acepciones de esos términos, y añade que, puesto que en Dios no hay cambios, no podemos atribuirle modos o cualidades, sino solamente atributos. Y cuando consideramos el pensamiento

9. Cf. el término escolástico *species,* utilizado para designar una idea o modificación mental.
10. *R. O.*, 4, 2; *A. T.*, VII, 240; cf. IX, 190.
11. *R. O.*, 5, 2, 4; *A. T.*, VII, 356-7.
12. *P. F.*, 1, 53; *A. T.*, VIII, 25; cf. IX B, 48.
13. *P. F.*, 1, 56; *A. T.*, VIII, 26; cf. IX B, 49.

o la extensión como "modos" de substancias, los pensamos como modificables de diversas maneras. Así pues, en la práctica, la palabra "modo" debe reservarse para las modificaciones variables de las substancias creadas.[14]

3. La conclusión natural que se deriva de lo precedente es que el ser humano consta de dos substancias separadas, y que la relación de la mente al cuerpo es análoga a la que hay entre el piloto y la nave. En el aristotelismo escolástico el ser humano era descrito como una unidad y el alma se vinculaba al cuerpo como la forma a la materia. Por lo demás, el alma no se reducía a la mente: se consideraba como el principio de la vida biológica, sensitiva e intelectual. Y, al menos en el tomismo, era descrita como dando existencia al cuerpo, en el sentido de hacer del cuerpo lo que éste es: un cuerpo humano. Está claro que esa concepción del alma facilitaba la insistencia en la unidad del ser humano. Cuerpo y alma, juntos, forman una substancia completa. Pero, según los principios de Descartes, parece muy difícil mantener que haya una relación intrínseca entre ambos factores. Porque si Descartes empieza por decir que yo soy una substancia toda la naturaleza de la cual es pensar, y si el cuerpo no piensa y no está incluido en mi idea clara y distinta de mi yo como cosa pensante, parece seguirse que el cuerpo no pertenece a mi esencia o naturaleza. Y, en ese caso, yo soy un alma alojada en un cuerpo. Es verdad que, si puedo mover mi cuerpo y dirigir algunas de sus actividades, hay al menos esa relación entre cuerpo y alma, y ésta se comporta respecto de aquél como el motor a lo movido, mientras que el cuerpo se relaciona con el alma como un instrumento a un agente. Y, si es así, la analogía con la relación entre un capitán o piloto y su nave no es inadecuada. Es, pues, fácil de entender la observación de Arnauld en la cuarta serie de objeciones, en el sentido de que la teoría de que percibo clara y distintamente como un ser meramente pensante, conduce a la conclusión de que "nada corpóreo pertenece a la esencia del hombre, que es, en consecuencia, enteramente espíritu, mientras que su cuerpo es meramente un vehículo del espíritu; de donde se sigue la definición del hombre como un espíritu que hace uso de cuerpo".[15]

De hecho, sin embargo, Descartes había ya proclamado en la sexta meditación que el yo no está alojado en el cuerpo como un piloto en su nave. Tiene que haber, dice, alguna verdad en todas las cosas que la naturaleza nos enseña. Porque naturaleza en general significa o Dios o el orden de las cosas creadas por Dios, mientras que naturaleza en particular significa el complejo de las cosas que Dios nos ha dado. Y Dios, como hemos visto, no es engañador. Así pues, si la naturaleza me enseña que tengo un cuerpo que es afectado por el dolor, y que siente hambre y sed, no puedo dudar de que en todo eso hay alguna verdad. Pero "la naturaleza me enseña también,

14. Descartes observa que en las substancias creadas hay atributos invariables, "como la existencia y la duración en la cosa que existe y dura" (*P. F.*, 1, 56; *A. T.*, VIII, 26; cf. IX B, 49). A esos atributos no se les debe llamar modos.

15. *A. T.*, VII, 203; cf. IX, 158.

mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy solamente alojado en el cuerpo como el piloto en su navío, sino que estoy muy íntimamente unido a aquél, y, por así decirlo, tan entremezclado con él mismo que parezco componer con él un solo todo. Porque si no fuese así, cuando mi cuerpo es herido, yo, que soy solamente una cosa pensante, no sentiría dolor, sino que percibiría la herida por el solo entendimiento, lo mismo que el marinero percibe por la vista que algo ha sido dañado en su navío".[16]

Descartes parece encontrarse en una situación difícil. Por una parte, su aplicación del criterio de claridad y distinción le lleva a subrayar la distinción real entre alma y cuerpo, e incluso a representarse a cada uno de éstos como una substancia completa. Por otra parte, no quiere aceptar la conclusión que parece inferirse, a saber, que el alma está simplemente alojada en el cuerpo, al que utiliza como una especie de vehículo o instrumento extrínseco. Y no es que rechace esa conclusión simplemente por eludir críticas de base teológica. Porque tiene consciencia de los datos empíricos que militan en contra de la verdad de aquella conclusión. En otras palabras, tenía consciencia de que el alma es influida por el cuerpo y el cuerpo por el alma, y que ambos tienen que constituir, en algún sentido, una unidad. Descartes no estaba dispuesto a negar los hechos de la interacción, y, como es bien sabido, intentó averiguar el punto de esa interacción. "Para entender todas esas cosas más perfectamente, tenemos que saber que el alma está realmente unida a todo el cuerpo, y que, propiamente hablando, no podemos decir que exista en ninguna de sus partes con exclusión de las otras, porque es una y, en cierta manera, indivisible... (Pero) es igualmente necesario saber que, aunque el alma está unida a todo el cuerpo, hay, sin embargo, una cierta parte en la que ejerce sus funciones más particularmente que en todas las demás; y generalmente se cree que esa parte es el cerebro, o posiblemente el corazón... Pero, al examinar con cuidado esa materia, parece como si hubiese averiguado claramente que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es en modo alguno el corazón ni tampoco el conjunto del cerebro, sino meramente la parte de éste que es más interior de todas, a saber, una cierta glándula muy pequeña que está situada en el centro de la substancia cerebral, y que está de tal modo suspendida sobre el conducto por donde los espíritus animales[17] en sus cavidades anteriores tienen comunicación con las de las posteriores que los más ligeros movimientos que tienen lugar en la misma alteran grandemente el curso de aquellos espíritus; y, recíprocamente, los más pequeños cambios que se dan en el curso de los espíritus pueden influir

16. *M.*, 6; *A. T.*, VII, 81; cf. IX, 64.

17. Esos "espíritus animales" son "las porciones más animadas y sutiles de la sangre" que entran en las cavidades del cerebro. Son cuerpos materiales "de pequeñez extrema", que "se mueven muy rápidamente como las partículas de la llama que sale de una antorcha"; y son conducidos a los nervios y músculos "por medio de los cuales mueven al cuerpo de todas las diferentes maneras en que puede ser movido" (*P. A.*, 1, 10; *A. T.*, XI, 334-5).

mucho en que cambien los movimientos de aquella glándula."[18] Indudablemente, la localización del punto de interacción no resuelve los problemas concernientes a la relación entre un alma inmaterial y un cuerpo material; y, desde cierto punto de vista, parece subrayar la distinción entre alma y cuerpo. No obstante, está claro que Descartes no tenía intención alguna de negar la interacción.

Esa combinación de dos líneas de pensamiento, a saber la que pone el acento en la distinción entre alma y cuerpo, y la que acepta y trata de explicar la interacción y la unidad total del hombre, se refleja en la réplica de Descartes a Arnauld. Si se dice que alma y cuerpo son substancias incompletas "porque no pueden existir por sí mismas... confieso que eso me parece contradecir que sean substancias... Tomados separadamente, son substancias completas. Y sé que la substancia pensante es una cosa completa, no menos que la que es extensa".[19] En ese contexto, dice Descartes que alma y cuerpo son substancias completas y subraya la distinción entre ellos. Al mismo tiempo, "es verdad que en otro sentido pueden ser llamados substancias incompletas; es decir, en un sentido que admite que, en tanto que substancias no dejan de ser completos, y que meramente afirma que, en tanto que se relacionan a otra substancia, al unísono con la cual forman una sola cosa subsistente en sí misma... alma y cuerpo son substancias incompletas, referidas al hombre, que es la unidad que, juntos, forman".[20]

En vista de esa insatisfactoria posición de difícil equilibrio, es comprensible que un cartesiano como Geulincx mantuviese una teoría ocasionalista, según la cual no hay verdadera interacción causal entre alma y cuerpo. Con ocasión de un acto de mi voluntad, por ejemplo, Dios mueve mi brazo. Ciertamente, Descartes había proporcionado una base para el desarrollo de tal teoría. Por ejemplo, en las *Notas contra un programa,* habla de objetos externos que transmiten a la mente, a través de los órganos de los sentidos, no las ideas mismas, sino "algo que da a la mente ocasión para formar esas ideas, por medio de una facultad innata, en aquel momento mejor que en otro".[21] Un pasaje como ése sugiere inevitablemente la imagen de dos series de acontecimientos, ideas, en la serie mental, y movimientos, en la serie corpórea, movimientos que son la ocasión para que las ideas sean producidas por la mente misma. Y, en vista de que Descartes subrayó la constante actividad conservadora de Dios en el mundo, e interpretó dicha conservación como una creación siempre renovada, es posible sacar la conclusión de que Dios es el único agente causal directo. No pretendo sugerir que el propio Descartes afirmase una teoría ocasionalista, pues como hemos visto, él mantuvo la realidad de la interacción. Pero es comprensible que su modo de tratar el tema condujese a la afirmación de una teoría

18. *P. A.,* 1, 30-1; *A. T.* XI, 351-2.
19. *R. O.,* 4, 1; *A. T.,* VII, 222; cf. IX, 173.
20. *Ibid.*
21. *A. T.,* VIII B, 359.

ocasionalista, ofrecida en parte como explicación de lo que realmente habría que entender por "interacción", por aquellos pensadores que mantuvieron la posición general de Descartes a propósito de la naturaleza y posición de la mente.

Capítulo V

DESCARTES. — IV

Las cualidades de los cuerpos. — Descartes y el dogma de la transubstanciación. — Espacio y lugar. — Movimiento. — Duración y tiempo. — El origen del movimiento. — Las leyes del movimiento. — La actividad divina en el mundo. — Cuerpos vivientes.

1. Hemos visto que, según Descartes, el atributo principal de la substancia corpórea es la extensión. "La extensión [1] en longitud, anchura y profundidad, constituye la naturaleza de la substancia corpórea." [2] Podemos admitir, pues, que tamaño y figura son fenómenos naturales objetivos, puesto que son modos, o modificaciones variables, de la extensión. Pero, ¿qué decir acerca de cualidades como el color, el sonido y el gusto, las llamadas "cualidades secundarias"? ¿Existen objetivamente en las substancias corpóreas, o no?

La respuesta de Descartes a esa pregunta se parece a la dada anteriormente por Galileo.[3] Esas cualidades no son en las cosas externas otra cosa que "las diversas disposiciones de esos objetos, que tienen el poder de mover nuestros nervios de maneras diversas".[4] Luz, color, olor, gusto, sonido, y las cualidades táctiles "no son más, en cuanto podemos saber, que ciertas disposiciones de objetos que constan de magnitud, figura y movimiento".[5] Así, las cualidades secundarias, más que en las cosas externas, existen en nosotros como sujetos sentientes. Las cosas externas, cosas extensas en movimiento, causan en nosotros las sensaciones de color, sonido, etc. Eso era lo que Descartes quería decir cuando, en un momento anterior de su investi-

1. "Por extensión entendemos todo lo que tiene longitud, anchura y profundidad, sin preguntarnos si es un verdadero cuerpo, o meramente espacio" (*R. D.*, 14; *A. T.*, X, 442). Ésa es la idea preliminar de extensión.
2. *P. F.*, 1, 53; *A. T.*, VIII, 25; cf. IX B, 48.
3. Ver Galileo, en nuestro volumen anterior.
4. *P. F.*, 4, 198; *A. T.*, VIII, 322-3; cf. IX B, 317.
5. *P. F.*, 4, 199; *A. T.*, VIII, 323; cf. IX B, 318.

gación, dijo que las cosas corpóreas podrían resultar no ser precisamente lo que parecen ser. Podemos leer, por ejemplo: "De ahí que tengamos que admitir que existen cosas corpóreas. Pero tal vez no son exactamente lo que percibimos por los sentidos, porque esa aprehensión por los sentidos es en muchos casos muy obscura y confusa".[6] Lo que percibimos clara y distintamente como perteneciente a la esencia o naturaleza de la substancia corpórea es la extensión. Pero nuestras ideas de los colores o sonidos no son claras y distintas.

La conclusión natural parecería ser que nuestras ideas de colores, sonidos, etc., no son ideas innatas, sino ideas adventicias, procedentes del exterior, es decir, causadas por las cosas corpóreas externas. Descartes sostuvo que hay en los cuerpos partículas imperceptibles, aunque no son, como los átomos de Demócrito, indivisibles.[7] Y eso sugiere de manera natural que, en su opinión, esas partículas en movimiento causan una estimulación de los órganos sensoriales, que conduce a la percepción de los sonidos, colores y demás cualidades secundarias. Arnauld le entendió, ciertamente, en ese sentido. "El señor Descartes no reconoce cualidades sensibles, sino solamente ciertos movimientos de los cuerpos diminutos que nos rodean, por mediación de los cuales percibimos las diferentes impresiones a las que después damos los nombres de color, sabor y olor." [8] Y en su respuesta, Descartes afirma que lo que estimula los sentidos es "la superficie que forma el límite de las dimensiones del cuerpo percibido", porque "ningún sentido es estimulado de otro modo que por contacto", y "el contacto solamente tiene lugar en la superficie".[9] Descartes procede luego a decir que por superficie no tenemos que entender solamente la figura externa de los cuerpos, tal como la sienten los dedos. Porque hay en los cuerpos partículas diminutas que son imperceptibles, y la superficie de un cuerpo es la superficie que inmediatamente rodea sus partículas separadas.

Por otra parte, en las *Notas contra un programa*, Descartes afirma que "nada alcanza nuestra mente desde los objetos externos a través de los órganos de los sentidos, más allá de ciertos movimientos corpóreos", y saca la conclusión de que "las ideas de dolor, color, sonido y otras semejantes, tienen que ser innatas".[10] En consecuencia, si las ideas de las cualidades secundarias son innatas, es difícil que sean al mismo tiempo adventicias. Movimientos corpóreos, estimulan los sentidos y, con ocasión de esos movimientos, la mente produce sus ideas de colores, etc. En ese sentido, éstas son innatas. Verdaderamente, en las *Notas contra un programa*, Descartes dice que todas las ideas son innatas, incluso las ideas de los mismos movimientos corporales, puesto que no los concebimos en la forma precisa en que existen. Tene-

6. *M.*, 6; *A. T.*, VII, 80; cf. IX, 63.
7. *P. F.*, 4, 201-2; *A. T.*, VIII, 324-5; cf. IX B, 319-20.
8. Cuarta serie de *Objeciones; A. T.*, VII, 217; cf. IX, 169.
9. *R. O.*, 4; *A. T.*, VII, 249; cf. IX, 192.
10. *A. T.*, VIII B, 359.

mos que distinguir, pues, entre los movimientos corporales y las ideas de los mismos, que formamos con ocasión de ser estimulados por aquéllos.

Esa teoría implica, desde luego, una teoría representativa de la percepción. Lo que se percibe está en la mente, aunque representa lo que está fuera de la mente. Y esa teoría da origen a problemas obvios. Pero, enteramente aparte de eso, la distinción entre ideas innatas, adventicias y facticias parece derrumbarse si resulta que todas las ideas son innatas. Parece que Descartes trató primero de limitar las ideas innatas a las ideas claras y distintas, distinguiéndolas de las ideas que son adventicias y confusas, pero que más tarde vino a pensar que todas las ideas son innatas, en cuyo caso, desde luego, no todas las ideas innatas son claras y distintas. Y hay, evidentemente, una conexión entre esos diferentes modos de hablar acerca de las ideas y sus diferentes modos de hablar acerca de la relación entre alma y cuerpo. Porque si pudiera haber verdaderas relaciones de causalidad eficiente entre cuerpo y alma, podría haber ideas adventicias, mientras que en una hipótesis ocasionalista todas las ideas han de ser innatas en el sentido cartesiano de la palabra "innato".

Pero si dejamos aparte la cuestión de los diversos modos de hablar cartesianos y elegimos solamente un aspecto de su pensamiento, podemos decir que geometrizó los cuerpos, en el sentido de que los redujo, tal como en sí mismos existentes, a extensión, figura y tamaño. Es cierto que esa interpretación no fue consecuentemente perseguida hasta el final; pero la tendencia es a introducir una bifurcación entre el mundo del físico, el cual puede desentenderse de todas las cualidades como el color, excepto en la medida en que puedan ser reducidas a movimientos de partículas, y el mundo de la percepción sensible ordinaria. La llave de la verdad es la intuición puramente racional. No podemos decir simplemente que la percepción es engañosa; pero tiene que someterse al juicio final de la pura inteligencia. El espíritu matemático domina aquí el pensamiento de Descartes.

2. En este punto quiero mencionar brevemente una dificultad teológica en la que Descartes se vio envuelto por su teoría de la substancia corpórea. La dificultad, a la que hicimos una vaga alusión, de pasada, en nuestro capítulo anterior, concierne al dogma de la transubstanciación. Según los decretos dogmáticos del Concilio de Trento, en la consagración de la misa la substancia del pan y el vino son cambiadas en el cuerpo y la sangre de Cristo, mientras que los accidentes [11] del pan y el vino subsisten. Pero si, como sostenía Descartes, la extensión es idéntica a la substancia corpórea, y si las cualidades son subjetivas, parece seguirse que no hay accidentes reales que puedan subsistir después de la conversión de la substancia.

Arnauld plantea esa dificultad en la cuarta serie de *Objeciones,* en la sección titulada "Materias que pueden causar dificultad a los teólogos". "Es un artículo de fe —dice Arnauld— que la substancia del pan sale del pan de

11. La palabra realmente empleada es *species,* no *accidentia.*

la eucaristía, y que solamente permanecen sus accidentes. Ahora bien, éstos son extensión, figura, color, olor, sabor y las demás cualidades sensibles. Pero el señor Descartes no reconoce cualidades sensibles, sino solamente ciertos movimientos de los cuerpos diminutos que nos rodean, por medio de los cuales percibimos las diferentes impresiones a las que después damos los nombres de color, sabor, etc. Quedan, pues, la figura, la extensión y la movilidad. Pero el señor Descartes niega que esos poderes puedan ser comprehendidos aparte de la substancia en que inhieren, y, por tanto, que puedan existir aparte de ésta." [12]

En su respuesta a Arnauld, Descartes observa que el Concilio de Trento empleó la palabra *species*, no la palabra *accidens*, y que él entiende *species* en el sentido de "apariencia". Las apariencias de pan y vino se mantienen después de la consagración. Ahora bien, *species* sólo puede significar lo que se requiere para actuar sobre los sentidos. Y lo que estimula los sentidos es la superficie de un cuerpo, es decir, "el límite concebido entre las partículas de un cuerpo y los cuerpos que rodean a éste, un límite que no tiene en absoluto más que una realidad modal".[13] Además, como la substancia del pan es cambiada en otra substancia de tal modo que la segunda substancia "está enteramente contenida dentro de los mismos límites dentro de los cuales estuvo la substancia anterior", o "precisamente en el mismo lugar en que existieron previamente el pan y el vino, o más bien (puesto que tales límites se mueven continuamente), en aquel en que existirían si estuviesen presentes, se sigue necesariamente que la nueva substancia habría de actuar sobre nuestros sentidos enteramente del mismo modo que actuarían el pan y el vino si no hubiera ocurrido la transubstanciación".[14]

Descartes evitó en la medida de lo posible las controversias teológicas. "En cuanto a la extensión de Jesucristo en ese santo sacramento, no la he explicado, porque no estaba obligado a hacerlo y porque me abstengo todo lo que puedo de cuestiones teológicas." [15] Pero lo hizo en otra carta.[16] No obstante, dado que Arnauld planteaba la cuestión, Descartes se sintió obligado a tratar de reconciliar su teoría de los modos con el dogma de la transubstanciación, o, más bien, a mostrar cómo el dogma podía ser satisfactoriamente mantenido y explicado, supuesta una teoría de los modos que él consideraba ciertamente verdadera. Pero, aunque no negó el dogma (si lo hubiera hecho, evidentemente no habría existido el problema de reconciliar con éste su propia teoría), la explicación que da de las implicaciones de aquél, a la luz de su teoría de los modos, no ha satisfecho a los teólogos católicos. Porque aunque es perfectamente cierto que el Concilio de Trento utilizó la palabra *species*, y no la palabra *accidens*, está bastante claro que los padres conciliares tomaron *species* en el sentido de "accidente" y no meramente

12. *A. T.*, VII, 217-18; cf. IX, 169.
13. *R. O.*, 4; *A. T.*, VII, 250-1; cf. IX, 193.
14. *R. O.*, 4; *A. T.*, VII, 251; cf. IX, 193-4.
15. Carta al P. Mesland; *A. T.*, IV, 119.
16. *A. T.*, IV, 162-70.

en el muy amplio sentido de "apariencia". La actitud de Descartes está bastante clara. "Si puedo decir aquí la verdad libremente, confieso que me aventuro a esperar que algún día llegará un tiempo en que la doctrina que postula la existencia de accidentes reales será desterrada por los teólogos como extraña al pensamiento racional, incomprensible y causa de incertidumbre en la fe, y que, en su lugar, será aceptada la mía como cierta e indubitable." [17] La esperanza de Descartes no se ha cumplido.

Puede advertirse que, enteramente aparte de sus conexiones y repercusiones teológicas, la discusión de esa materia por Descartes pone en claro que, aunque él hablase de "substancias" y "modos", es un error entender que esos términos impliquen una aceptación de la teoría escolástica de substancias y accidentes. "Substancia" significa realmente para Descartes aquello que se percibe clara y distintamente como atributo fundamental de una cosa, mientras que la substitución de la palabra "accidente" por la palabra "modo" ayuda a indicar su falta de creencia en los accidentes reales, que, aunque solamente por mediación del poder divino, puedan existir separados de la substancia de que son accidentes.

Quizá sea conveniente añadir que aunque el dogma de la transubstanciación, tal como lo entienden los teólogos católicos, implica la existencia de accidentes reales, no ha de entenderse que implique necesariamente que las cosas materiales sean, por ejemplo, coloreadas, en un sentido formal. En otras palabras, el dogma no puede emplearse para dar por zanjado el problema de las cualidades secundarias.

3. Si la naturaleza o esencia de la substancia corpórea consiste en extensión, ¿cómo ha de explicarse el espacio? La respuesta de Descartes es que "el espacio o lugar interno y la substancia corpórea que está contenida en aquél, difieren solamente en el modo en que son concebidos por nosotros".[18] Si de un cuerpo, una piedra por ejemplo, excluimos con el pensamiento todo lo que no es esencial a su naturaleza de cuerpo, nos queda la extensión en longitud, anchura y profundidad, "y eso está comprendido en nuestra idea de espacio, no solamente de aquel que está lleno por el cuerpo, sino también del que se llama un vacío".[19] De todos modos, hay una diferencia en nuestros modos de concebir la substancia corpórea y el espacio. Porque cuando pensamos el espacio, pensamos, por ejemplo, la extensión actualmente llena por una piedra como capaz de estar llena con otros cuerpos cuando la piedra haya sido apartada. En otras palabras, lo que pensamos no es la extensión en tanto que forma la substancia de un cuerpo particular, sino la extensión en general.

En cuanto al lugar, "las palabras lugar y espacio no significan nada diferente del cuerpo del que se dice que está en un lugar".[20] El lugar de un

17. *R. O.*, 4; *A. T.*, VII, 255; cf. IX, 197.
18. *P. F.*, 2, 10; *A. T.*, VIII, 45; cf. IX B, 68.
19. *P. F.*, 2, 11; *A. T.*, VIII, 46; cf. IX B, 69.
20. *P. F.*, 2, 13; *A. T.*, VIII, 47; cf. IX B, 69-70.

cuerpo no es otro cuerpo. Sin embargo, entre los términos "lugar" y "espacio" hay esta diferencia: que el primero indica situación, es decir, situación respecto de otros cuerpos. Muchas veces decimos, observa Descartes, que una cosa ha tomado el lugar de otra cosa, aun cuando la primera no posea el mismo tamaño o forma que la segunda y no ocupe, por lo tanto, el mismo espacio. Y cuando hablamos de ese modo de un cambio de lugar, pensamos en la situación de un cuerpo con referencia a otros cuerpos. "Si decimos que una cosa está en un lugar particular, queremos decir simplemente que está situada de una cierta manera con referencia a ciertas otras cosas." [21] Y es importante observar que no hay nada a lo que pueda llamarse lugar absoluto; es decir, que no hay puntos de referencia inamovibles. Si un hombre está cruzando un río en una lancha y permanece todo el tiempo sentado, puede decirse que conserva el mismo lugar si se piensa en su situación o posición con referencia a la lancha, pero también puede decirse que cambia de lugar si se piensa en su situación con respecto a las orillas del río. Y "si finalmente nos persuadimos de que no hay en el universo puntos que sean realmente inmóviles, como ahora mostraremos que es probable, habremos de concluir que nada hay que tenga un lugar permanente, excepto en la medida en que éste sea fijado por nuestro pensamiento".[22] El lugar es relativo.

Hemos visto que no hay distinción real entre el espacio o lugar interno y la extensión que forma la esencia de las substancias corpóreas. De ahí se sigue que no puede haber un espacio vacío, o *vacuum*, en sentido estricto. De un cántaro, por haber sido hecho para contener agua, decimos que está vacío cuando en él no hay agua; pero contiene aire. Un espacio absolutamente vacío, que no contenga cuerpo alguno, es imposible. "Y, en consecuencia, si se pregunta qué ocurriría si Dios retirase de una vasija todo cuerpo contenido en la misma, sin permitir que su lugar fuese ocupado por otro cuerpo, responderemos que las paredes de la vasija quedarían por ello en inmediata contigüidad la una con la otra." [23] No podría haber entre ellas distancia alguna, porque la distancia es un modo de la extensión, y sin substancia extensa no puede haber extensión.

Descartes infiere también otras conclusiones de su doctrina de la extensión como esencia de la substancia corpórea. En primer lugar, no puede haber átomos en sentido estricto. Porque toda partícula de materia tiene que ser extensa, y si es extensa es en principio divisible, aun cuando no tengamos los medios para dividirla físicamente. Sólo puede haber átomos en un sentido relativo, es decir, relativo a nuestro poder de dividir. En segundo lugar, el mundo es indefinidamente extenso, en el sentido de que no puede tener límites definibles; porque, si concebimos límites, concebimos espacio más allá de esos límites, pero el espacio vacío no es concebible. En tercer lugar, los cielos y la tierra tienen que estar formados de la misma materia,

21. *P. F.*, 2, 14; *A. T.*, VIII, 48; cf. IX B, 71.
22. *P. F.*, 2, 13; *A. T.*, VIII, 47; cf. IX B, 70.
23. *P. F.*, 2, 18; *A. T.*, VIII, 50; cf. IX B, 73.

si substancia corpórea y extensión son fundamentalmente lo mismo. Queda excluida la vieja teoría de que los cuerpos celestes están compuestos de una clase especial de materia. Finalmente, no puede haber una pluralidad de mundos. Por una parte, la materia, cuya naturaleza es substancia extensa, llena todos los espacios imaginables; y, por otra parte, no podemos concebir otra clase de materia.

4. La concepción geométrica del cuerpo como extensión nos depara un universo estático. Pero el movimiento es un hecho obvio y hay que considerar su naturaleza. Ahora bien, sólo necesitamos considerar el movimiento local, pues Descartes afirma que no le es posible concebir otra clase de movimiento.

Según el modo de hablar común, el movimiento es "la acción por la cual un cuerpo pasa de un lugar a otro".[24] Y de un cuerpo determinado podemos decir que está en movimiento y que al mismo tiempo no está en movimiento, según los puntos de referencia que adoptemos. Un hombre en un barco que se mueve está en movimiento respecto de la costa de la que se aleja, pero puede estar al mismo tiempo en reposo respecto de las partes del barco.

Pero, propiamente hablando, el movimiento es "la transferencia de una parte de materia o de un cuerpo, de la vecindad de aquellos cuerpos que están inmediatamente en contacto con aquél (o aquélla), y que consideramos en reposo, a la vecindad de otros".[25] En esa definición, los términos "parte de materia" y "cuerpo" han de entenderse como cualquier cosa que es transportada, aun cuando esté compuesta de muchas partes que tengan su propio movimiento. Y la palabra "transporte" ha de entenderse con el significado de que el movimiento está en el cuerpo material, no en el agente que lo mueve. Movimiento y reposo son simplemente diferentes modos de un cuerpo. Además, la definición del movimiento como el transporte de un cuerpo de la vecindad de otros, significa que una cosa que se mueve solamente puede tener un movimiento; mientras que si hubiese sido utilizada la palabra "lugar", podríamos haber atribuido varios movimientos al mismo cuerpo, puesto que el lugar puede entenderse en relación a diferentes puntos de referencia. Finalmente, en la definición, las palabras "y que consideramos en reposo", limitan el significado de las palabras "aquellos cuerpos que están inmediatamente en contacto".

5. El concepto de tiempo está en conexión con el de movimiento. Pero tenemos que hacer una distinción entre tiempo y duración. La duración es un modo de una cosa, en cuanto ésta es considerada como continuando en la existencia.[26] Por su parte, el tiempo, que es descrito (y aquí Descartes utiliza lenguaje aristotélico) como la medida del movimiento, se distingue de la duración en un sentido general. "Pero para comprehender la duración de todas las cosas bajo la misma medida, usualmente comparamos su duración

24. *P. F.*, 2, 24; *A. T.*, VIII, 53; cf. IX B, 75.
25. *P. F.*, 2, 25; *A. T.*, VIII, 53; cf. IX B, 76.
26 *P. F.*, 1, 56; *A. T.*, VIII, 26; cf. IX B, 49.

con la duración de los movimientos más grandes y más regulares, que son aquellos que originan los años y los días, y a eso llamamos tiempo. De ahí que el tiempo no añade nada a la noción de duración, considerada en general, sino un modo de pensar".[27] Descartes puede decir así que el tiempo es solamente un modo del pensamiento, o, como explica la versión francesa de los *Principios de Filosofía*: "solamente un modo de pensar esa duración".[28] Las cosas tienen duración, o duran, pero podemos pensar su duración por medio de una comparación, y entonces tenemos el concepto de tiempo, que es una medida común de duraciones diferentes.

6. Tenemos, pues, en el mundo material la substancia corpórea, considerada como extensión, y el movimiento. Ahora bien, como ya hemos observado, si consideramos por sí misma la concepción geométrica de la substancia corpórea, llegamos a la idea de un universo estático, porque la idea de extensión, por sí misma, no implica el concepto de movimiento. El movimiento aparece, en consecuencia, necesariamente como algo añadido a la substancia corpórea, por lo cual tenemos que inquirir el origen del movimiento, que es, para Descartes, un modo de la substancia corpórea. En ese punto Descartes introduce la idea de Dios y de la acción divina. Porque Dios es la causa primera del movimiento en el mundo. Además, Dios conserva en el universo una cantidad de movimiento igual, de modo que aunque haya transferencia de movimiento, la cantidad total permanece la misma. "Me parece que es evidente que es solamente Dios quien, por su omnipotencia, ha creado la materia con el movimiento y reposo de sus partes, y quien conserva ahora en el universo, por su concurso ordinario, tanto movimiento y reposo como puso en el mismo al crearlo. Porque aunque el movimiento es solamente un modo en la materia movida, la materia conserva una cierta cantidad de movimiento que nunca aumenta ni disminuye, aunque en algunas partes suyas haya a veces más y a veces menos..." [29] Dios, podemos decir, creó el mundo con una cierta suma de energía, y la cantidad total de energía en el mundo permanece la misma, aunque está siendo transferida constantemente de un cuerpo a otro.

Podemos notar, de pasada, que Descartes intenta deducir la conservación de la cantidad de movimiento a partir de premisas metafísicas, es decir, a partir de la consideración de las perfecciones divinas. "Sabemos también que es una perfección de Dios no solamente que Él es inmutable por su naturaleza, sino también que obra de una manera que nunca cambia. Así pues, aparte de los cambios que vemos en el mundo y de aquellos en que creemos porque Dios los ha revelado, y que sabemos que tienen lugar o han tenido lugar en la naturaleza sin cambio alguno de parte del Creador, no debemos postular otro alguno en sus obras, para no atribuir inconstancia a Dios. De ahí se sigue que, puesto que Él ha movido de diferentes maneras las partes

27. *P. F.*, 1, 57; *A. T.*, VIII, 27; cf. IX B, 49-50.
28. *Ibid.*
29. *P. F.*, 2, 36; *A. T.*, VIII, 61; cf. IX B, 83.

de la materia cuando las ha creado, y puesto que las conserva todas del mismo modo y con las mismas leyes que las ha hecho observar en el momento de su creación, conserva incesantemente en la materia una cantidad igual de movimiento." [30]

7. Descartes habla también como si las leyes fundamentales del movimiento pudieran deducirse a partir de premisas metafísicas. "A partir del hecho de que Dios no está en modo alguno sometido a cambio y actúa siempre de la misma manera, podemos llegar al conocimiento de ciertas reglas a las que llamo leyes de la naturaleza." [31] En la versión latina, leemos: "y a partir de esa misma inmutabilidad de Dios pueden ser conocidas ciertas reglas o leyes de la naturaleza".[32] Esa idea está, desde luego, de acuerdo con la opinión cartesiana, a la que hicimos alusión en el capítulo segundo, de que la física depende de la metafísica en el sentido de que los principios fundamentales de la física se siguen de premisas metafísicas.

La primera ley es que cada cosa, en cuanto depende de sí misma, continúa siempre en el mismo estado de reposo o movimiento, y nunca cambia a no ser por la acción de alguna otra cosa. Ningún cuerpo que esté en reposo empieza nunca a moverse por sí mismo, y ningún cuerpo que esté en movimiento deja nunca, por sí mismo, de moverse. Podemos ver ejemplificada la verdad de esa proposición en el movimiento de los proyectiles. Si una bala es lanzada al aire, ¿por qué continúa moviéndose después de salir de manos de quien la lanza? La razón está en que, de acuerdo con las leyes de la naturaleza, "todos los cuerpos que están en movimiento continúan moviéndose hasta que su movimiento es detenido por otros cuerpos".[33] En el caso de la bala, la resistencia del aire disminuye gradualmente la velocidad del movimiento. Tanto la teoría aristotélica del movimiento "violento" como la teoría del *ímpetus*, del siglo XIV, quedan descartadas.[34]

La segunda ley es que todo cuerpo en movimiento tiende a continuar ese movimiento en línea recta. Si describe un camino circular, eso se debe a su encuentro con otros cuerpos. Y todo cuerpo que se mueve de ese modo tiende constantemente a alejarse del centro del círculo que describe. Descartes ofrece ante todo una razón metafísica: "Esa regla —dice—, como la precedente, depende del hecho de que Dios es inmutable y conserva el movimiento en la materia por una operación muy simple..."; [35] pero luego procede a citar algunas confirmaciones empíricas de la ley.

"La tercera ley que observo en la naturaleza es que, si un cuerpo que se mueve y encuentra a otro cuerpo, tiene menos fuerza para continuar moviéndose en línea recta que la que tiene el otro cuerpo para resistirle y pierde su dirección sin perder nada de su movimiento; y que si tiene más fuerza,

30. *P. F.*, 2, 36; *A. T.*, VIII, 61-62; cf. IX B, 84.
31. *P. F.*, 2, 37; *A. T.*, IX B, 84.
32. *A. T.*, VIII, 62.
33. *P. F.*, 2, 38; *A. T.*, VIII, 63; cf. IX B, 85.
34. Ver nuestro vol. III, pp. 156-158.
35. *P. F.*, 2, 39; *A. T.*, VIII, 63; cf. IX B, 86.

arrastra consigo al otro cuerpo, y pierde de su movimiento tanto como da al otro." [36] También ahora trata Descartes de probar la ley mediante referencias a la inmutabilidad y constancia en la acción divina, por una parte, y a confirmaciones empíricas, por la otra. No obstante, es difícil pretender que las conexiones que Descartes afirma entre la inmutabilidad y constancia divinas y sus leyes del movimiento proporcionen mucha base a la idea de que las leyes fundamentales de la física puedan ser deducidas de la metafísica.

8. Todo eso sugiere una concepción deísta del mundo. La imagen que se presenta a la mente es la de Dios que crea el mundo como un sistema de cuerpos en movimiento y le deja luego que marche por sí mismo. Ésa fue, en verdad, la imagen que el cartesianismo sugirió a Pascal, el cual dice en sus *Pensamientos*: [37] "No puedo perdonar a Descartes. Le habría gustado, en el conjunto de su filosofía, poder apartar a Dios. Pero no pudo por menos de hacerle dar un primer empujón para poner al mundo en movimiento; después de eso, nada más tiene que hacer con Dios". Pero la crítica de Pascal es exagerada, como me propongo mostrar.

Hemos visto que Descartes insistía en la necesidad de la conservación divina para que el universo creado continuase existiendo. Y afirmó que esa conservación es equivalente a una perpetua re-creación. Ahora bien, esa teoría está íntimamente relacionada con su teoría de la discontinuidad del movimiento y del tiempo. "Todo el curso de mi vida puede ser dividido en un número infinito de partes, ninguna de las cuales es en modo alguno dependiente de la otra; y así, del hecho de que yo estuviese en la existencia hace un momento, no se sigue que tenga que estar en la existencia ahora, a menos que alguna causa en este instante, por así decirlo, me produzca de nuevo, es decir, me conserve. Es un hecho perfectamente claro y evidente para todos los que consideren con atención la naturaleza del tiempo, que para ser conservada en cada momento en que dura, una substancia tiene necesidad del mismo poder y acción que serían necesarios para producirla y crearla de nuevo, suponiendo que ya no existiese. Así, la luz natural nos muestra claramente que la distinción entre creación y conservación es solamente una distinción de razón." [38] El tiempo es discontinuo. En los *Principios de Filosofía*,[39] Descartes dice que el tiempo o la duración de las cosas es "de tal clase que sus partes no dependen una de otra, y nunca coexisten"; y en una carta a Chanut dice que "todos los momentos de su duración [del mundo] son independientes unos de otros".[40] Así pues, siendo independientes todos los momentos de la duración, los momentos de mi existencia son discretos e independientes. De ahí la necesidad de una constante re-creación.

Pero Descartes no imaginaba que, en realidad, no hubiese continuidad en

36. *P. F.*, 2, 40; *A. T.*, VIII, 65; cf. IX B, 86-7.
37. P. 77.
38. *M.*, 3; *A. T.*, IX, 39; cf. VII, 49.
39. 1, 21; *A. T.*, VIII, 13; cf. IX B, 34.
40. *A. T.*, V, 53.

la vida del yo, ni que éste consistiese realmente en una multitud discreta de yoes, sin identidad común. Ni tampoco pensaba que no hubiese continuidad en el movimiento y el tiempo. Lo que pensaba era que Dios proporcionaba esa continuidad mediante su incesante actividad creadora. Y eso sugiere una imagen del mundo muy diferente de la concepción deísta a que antes hemos aludido. El orden de la naturaleza y las secuencias que Descartes atribuye a las leyes naturales se ven como dependientes de la incesante actividad creadora de Dios. Lo mismo que no es simplemente el comienzo de mi existencia, sino también la continuación de ésta y la continuidad de mi yo, lo que depende de la actividad divina, así, tanto la continuada existencia de las cosas materiales como la continuidad del movimiento, dependen de la misma causa. El universo es visto como dependiente de Dios en todos los aspectos positivos y en todos los momentos.

9. Hasta ahora hemos considerado la naturaleza del yo como una cosa que piensa, y la naturaleza de la substancia corpórea, que es extensión. Pero nada hemos dicho específicamente acerca de los cuerpos vivientes, y es necesario aclarar cómo los consideraba Descartes. El alcance de esa cuestión está claramente definido por lo que ya hemos dicho. Porque solamente hay dos especies de substancia creada, la espiritual y la corporal. La cuestión es, pues, a cuál de ellas pertenecen los cuerpos vivientes. Además, la respuesta a tal cuestión es obvia desde el primer momento. Porque, como sería difícil adscribir los cuerpos vivientes a la clase de las substancias espirituales, tienen que pertenecer a la clase de las substancias corpóreas. Y si la esencia de la substancias corpóreas es la extensión, la esencia de los cuerpos vivientes tiene que ser la extensión. Nuestra tarea es investigar las implicaciones de esa posición.

En primer lugar, Descartes insiste en que no hay ningún motivo para atribuir razón a los animales. Y apela en especial a la ausencia de toda prueba en favor de la afirmación de que los animales hablan inteligentemente, o pueden hacerlo. Es verdad que algunos animales disponen de órganos que les permiten pronunciar palabras. Los loros, por ejemplo, pueden hablar, en el sentido de que pueden pronunciar palabras. Pero no hay prueba alguna de que hablen inteligentemente; es decir, que piensen lo que dicen, que entiendan el significado de las palabras que pronuncian, o que puedan inventar signos para expresar pensamientos. Los animales dan signos de sus sentimientos, es verdad, pero las pruebas muestran que se trata de un proceso automático, no inteligente. Por el contrario, los seres humanos, incluso los más estúpidos, pueden ordenar palabras para expresar pensamientos, y las personas mudas pueden aprender o inventar otros signos convencionales para expresar pensamientos. "Y eso no muestra meramente que los brutos tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna en absoluto, puesto que está claro que es muy poca la que se necesita para ser capaz de hablar." [41] Es verdad que muchos animales exhiben mayor destreza en cier-

41. *D. M.*, 5; *A. T.*, VI, 58.

tos tipos de acción que los seres humanos; pero eso no prueba que estén dotados de inteligencia. En tal caso, su superior destreza manifestaría una superioridad de mente y entonces sería imposible explicar su incapacidad para el lenguaje. Su destreza "muestra más bien que no tienen nada de razón, y que es la naturaleza la que obra en ellos de acuerdo con la disposición de sus órganos, así como un reloj, que está compuesto solamente de ruedas y pesas, puede dar las horas y medir el tiempo más correctamente que nosotros, con toda nuestra sabiduría".[42]

Así pues, los animales no tienen mente o razón. En ese punto los escolásticos se habrían mostrado de acuerdo con Descartes. Pero éste saca la conclusión de que los animales son máquinas o autómatas, excluyendo así la teoría aristotélico-escolástica de la presencia en los animales de "almas" sensitivas.[43] Si los animales no tienen mente en el sentido en que la tienen los seres humanos, no pueden ser otra cosa que materia en movimiento. Cuando Arnauld objetó que el comportamiento de los animales no puede ser explicado sin ayuda de la idea de "alma" (distinta del cuerpo, aunque no incorruptible), Descartes replicó que "todas las acciones de los brutos se asemejan únicamente a aquellas de las nuestras que se dan sin la ayuda de la mente. Eso nos obliga a concluir que no podemos reconocer en aquéllos principio alguno de movimiento que no sea la disposición de sus órganos y la descarga continua de los espíritus animales que son producidos por el calor del corazón cuando rarifica la sangre".[44] En una carta de réplica a Henry More, fechada el 5 de febrero de 1649, Descartes afirma: "yo no privo de vida a ningún animal", queriendo decir que no se niega a describir a los animales como cosas vivientes; pero la razón que da es que él hace consistir la vida "solamente en el calor del corazón".[45] Y luego, "no les niego sentimiento, en tanto que éste depende de los órganos del cuerpo".[46] Estamos inclinados a pensar que la vida animal es algo más que procesos meramente materiales porque observamos en los animales algunas acciones análogas a las nuestras: y como atribuimos a nuestras mentes los movimientos de nuestros cuerpos, nos sentimos naturalmente inclinados a atribuir los movimientos de los animales a algún principio vital. Pero la investigación pone de manifiesto que el comportamiento animal puede ser exhaustivamente descrito sin introducir mente alguna, ni ningún principio vital inobservable.

Descartes está, pues, dispuesto a afirmar que los animales son máquinas o autómatas. También está dispuesto a decir lo mismo a propósito del cuerpo humano. Muchos procesos físicos continúan sin intervención de la mente: la respiración, la digestión, la circulación de la sangre, proceden automática-

42 *Ibid.; A. T.*, VI, 59.
43. Descartes rechazó también, por supuesto, la idea de "alma vegetativa" o principio vital en las plantas.
44. *R. O.*, 4, 1; *A. T.*, VII, 230; cf. IX, 178-9.
45. *A. T.*, V, 278.
46. *Ibid.*

mente. Es verdad que podemos, por ejemplo, caminar deliberadamente; pero la mente no mueve las piernas de una manera inmediata. Lo que hace es influir en los espíritus animales, en la glándula pineal, y no crea un movimiento nuevo ni una nueva energía, sino que altera su dirección, o aplica un movimiento originariamente creado por Dios. De ahí que el cuerpo humano sea como una máquina, que puede operar en buena medida automáticamente, aunque su energía puede ser aplicada de maneras diferentes por el operario. "El cuerpo de un hombre viviente difiere del de un hombre muerto lo mismo que un reloj u otro autómata (es decir, una máquina que se mueva a sí misma) cuando está acabado y contiene en sí mismo los principios corporales de aquellos movimientos para los que ha sido diseñado, con todos los requisitos para su acción, del mismo reloj o máquina cuando está roto y el principio de su movimiento deja de actuar." [47]

Podemos considerar la teoría cartesiana de los animales desde dos puntos de vista. Desde el punto de vista humanístico, es una exaltación del hombre, una reafirmación de su posición única, contra los que querrían reducir la diferencia entre hombre y brutos a una mera diferencia de grado. Y ésa no es una interpretación que haya sido inventada sin más ni más por los historiadores, porque el propio Descartes le proporcionó su base. Por ejemplo, en el *Discurso del Método* observa que "después del error de los que niegan a Dios... no hay nada que aleje tanto a los espíritus débiles del recto camino de la virtud como el imaginar que el alma de las bestias es de la misma naturaleza que la nuestra, y que, por lo tanto, no hemos de temer ni esperar nada después de esta vida, de la misma manera que las moscas o las hormigas; mientras que, si sabemos cómo son de diferentes, se comprenden mucho mejor las razones que prueban que la nuestra es de una naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por lo tanto, que no está sujeta a morir con él".[48] Y en carta al marqués de Newcastle [49] alude a Montaigne y Charron, el primero de los cuales comparó al hombre con los animales, con desventaja para el hombre, mientras que el segundo, al decir que el sabio difiere del hombre común tanto como el hombre común difiere de las bestias, daba a entender que hombres y animales difieren solamente en grado, sin que haya entre ellos diferencia radical alguna.

Por otra parte, la interpretación cartesiana de los animales como máquinas, por cruda que pueda ser, está de acuerdo con la separación originaria que estableció entre los dos mundos del espíritu y la materia. Eso representa o presagia el intento de reducir las ciencias a física, y en la física, dice Descartes, él no acepta ni desea otros principios que los de la geometría o la matemática abstracta.[50] La totalidad del mundo material puede tratarse como un sistema mecánico y no hay necesidad alguna de introducir o considerar

47 *P. A.*, 1, 6; *A. T.*, XI, 330-1.
48 *D. M.*, 5; *A. T.*, VI, 59.
49. *A. T.*, IV, 573-5.
50. *P. F.*, 2, 64; *A. T.*, VIII, 78-9; cf. IX B, 101-2.

otra clase de causas que las eficientes. La causalidad final es una concepción teológica y, por verdadera que pueda ser, no tiene ningún lugar en la física. La explicación por medio de causas finales, de "almas", de principios vitales ocultos y de formas substanciales no hace nada para promover el progreso de la ciencia física. Y en el caso de los cuerpos vivientes deben ser aplicados los mismos principios explicativos que se emplean con relación a los cuerpos inanimados.

Capítulo VI

DESCARTES. — V

Consciencia de libertad del hombre. — La libertad y Dios. — Ética provisional y ciencia moral. — Las pasiones y su control. — La naturaleza del bien. — Comentarios a las ideas éticas de Descartes. — Observaciones generales sobre Descartes.

1. Que el hombre posee libre albedrío, o, más estrictamente, que yo poseo libre albedrío, es un dato primario, en el sentido de que mi consciencia del mismo es lógicamente anterior al *Cogito, ergo sum.* Porque es precisamente la posesión de libertad lo que me permite entregarme a la duda hiperbólica. Yo tengo una inclinación natural a creer en la existencia de cosas materiales y en las demostraciones de las matemáticas, y para dudar de esas cosas, especialmente de la última, se necesita esfuerzo y decisión deliberada. Así, "quienquiera que resultase habernos creado, y aun cuando se probase que fuera todopoderoso y engañador, seguiríamos experimentando la libertad con la que podemos abstenernos de aceptar como verdaderas e indisputables aquellas cosas de las que no tenemos conocimiento cierto, e impedir así ser engañados".[1]

Que poseemos esa libertad es, verdaderamente, evidente por sí mismo. "Tuvimos antes una prueba muy clara de eso; porque, al mismo tiempo que tratábamos de dudar de todas las cosas, e incluso suponíamos que el que nos creó emplease sus ilimitados poderes en engañarnos en todo, percibíamos en nosotros una libertad que nos permitía abstenernos de creer lo que no fuera perfectamente serio e indudable. Pero aquello de lo que no podíamos dudar en aquel momento es tan evidente por sí mismo y tan claro como cualquier cosa que podamos llegar a conocer." [2] La capacidad para aplicar la duda metódica presupone la libertad. Verdaderamente, la consciencia de libertad es una "idea innata".

1. *P. F.*, 1, 6; *A. T.*, VIII, 6; cf. IX B, 27.
2 *P. F.*, 1, 39; *A. T.*, VIII, 19-20; cf. IX B, 41.

Ese poder de obrar libremente es la mayor perfección del hombre, y, al usar de él, "somos, de un modo especial, dueños de nuestras acciones, y, en consecuencia, merecemos alabanza o inculpación".[3] Verdaderamente, la práctica universal de alabar e inculpar por las acciones de los hombres pone de manifiesto el carácter evidente por sí mismo de la libertad humana. Todos percibimos de modo natural que el hombre es libre.

2. Estamos, pues, ciertos de que el hombre posee libertad, y esa certeza es lógicamente anterior a la certeza a propósito de la existencia de Dios. Pero una vez que ha sido probada la existencia de Dios, se hace necesario re-examinar la libertad humana a la luz de lo que sabemos acerca de Dios. Porque sabemos que Dios no solamente conoce desde la eternidad todo lo que es o ha de ser, sino que también lo predetermina. Y se presenta, pues, el problema de cómo puede conciliarse la libertad humana con la predeterminación divina.

En los *Principios de Filosofía* Descartes elude toda solución positiva al problema, con lo que no hace sino mantenerse acorde con su explícita resolución de evitar las controversias teológicas. Estamos seguros de dos cosas. En primer lugar, estamos seguros de nuestra libertad. En segundo lugar, podemos llegar a reconocer clara y distintamente que Dios es omnipotente y que pre-ordena todos los acontecimientos. Pero de ahí no se sigue que podamos comprender cómo la pre-ordenación divina deja indeterminados los actos libres del hombre. Negar la libertad a causa de la predeterminación divina sería absurdo. "Porque sería absurdo dudar de lo que comprendemos y experimentamos dentro de nosotros mismos sólo porque no comprendemos un asunto que, por su naturaleza, sabemos que es incomprensible." [4] El mejor camino que puede tomarse es el de reconocer que la solución de ese problema transciende el poder de nuestro entendimiento. "No tendremos dificultad alguna si recordamos que nuestro pensamiento es finito y que la omnipotencia de Dios, en virtud de la cual no solamente conoce desde toda la eternidad lo que es y será, sino que lo quiere y predetermina, es infinita." [5]

De hecho, sin embargo, Descartes no se contentó con esa posición, y expresó sus opiniones sobre temas teológicos conexionados con la libertad humana. Lo que es más, habló de modo diferente en diferentes momentos. Por ejemplo, en una controversia entre protestantes holandeses, llegó lo suficientemente lejos como para decir que él estaba más de acuerdo con los seguidores de Gomar que con los arminianos (lo cual equivalía a decir que él prefería una estricta doctrina de la predestinación). Y cuando expresó su desacuerdo con los jesuitas[6] pareció preferir el jansenismo al molinismo. Los jansenistas enseñaban que la gracia divina es irresistible y la única liber-

3. *P. F.*, 1, 37; *A. T.*, VIII, 18; cf. IX B, 40.
4. *P. F.*, 1, 41; *A. T.*, VIII, 20; cf. IX B, 42.
5. *Ibid.*
6. *Entretien avec Burman*, edic. Ch. Adam, p. 81.

tad que admitían realmente no era otra cosa que espontaneidad. Un acto puede ser realizado sin que nos sintamos en absoluto forzados al mismo, pero no por ello es menos determinado por la atracción de la "delectación", sea terrenal o celestial. Los molinistas sostenían que es la libre cooperación de la voluntad lo que hace eficaz a la gracia y que la libertad de indiferencia del hombre no es destruida ni disminuida por la presciencia divina. No es sorprendente que Descartes mostrase cierta simpatía por los jansenistas, si se recuerda su afirmación de que "para que yo sea libre no es necesario que sea indiferente en la elección de uno u otro de dos contrarios. Al contrario, cuanto más me inclino hacia uno de ellos, sea porque veo claramente que en él se encuentran el bien y la verdad o porque Dios dispone así mi pensamiento, más libremente lo elijo y abrazo. Sin duda alguna, tanto la gracia divina como el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y vigorizan. Así pues, esa indiferencia que siento cuando ninguna razón me inclina a un lado más bien que al otro, es el grado ínfimo de libertad, y revela una falta de conocimiento más bien que una perfección de la voluntad".[7] Hay que reconocer que Descartes no presenta correctamente el sentido que los partidarios de la libertad de indiferencia daban a ésta, ya que él la entiende como un estado de indiferencia resultado de una falta de conocimiento, mientras que aquéllos entendían por libertad de indiferencia la capacidad de optar entre uno u otro de dos contrarios aun cuando se diesen todas las condiciones requeridas para la elección inteligente, incluido el conocimiento. Al mismo tiempo, es indudable que Descartes pensaba que cuanto más dirigida está la voluntad hacia la opción objetivamente preferible (bien por la gracia, o bien por el conocimiento natural), tanto mayor es nuestra libertad; lo cual parece implicar que la capacidad de hacer otra opción no pertenece esencialmente a la verdadera libertad. Así, Descartes afirma en una carta a Mersenne: "Me muevo más libremente hacia un objeto en proporción al número de razones que me llevan a ello; porque es cierto que mi voluntad es entonces puesta en movimiento con mayor facilidad y espontaneidad".[8]

Pero, en su correspondencia con la princesa Isabel de Bohemia, Descartes habla de una manera bastante diferente, adoptando una posición más afín a la de los jesuitas. Así, nos ofrece una analogía. Un rey ordena a dos hombres, de los que se sabe bien que son enemigos, que estén en cierto lugar en cierto momento. El rey tiene perfecta consciencia de que se producirá una lucha; y tenemos que decir que la quiere, aunque violaría sus propios decretos. Pero aunque el rey prevea y quiera la lucha, en modo alguno determina las voluntades de los dos hombres. La acción de éstos se debe a la decisión de ellos mismos. Así Dios, prevé y "predetermina" todas las acciones humanas, pero no determina la voluntad humana. En otras palabras,

7. *M.*, 4; *A. T.*, VII, 57-8.
8. *A. T.*, III, 381-2.

Dios prevé el acto libre de un hombre porque éste va a realizarlo; no es que éste vaya a realizarlo porque Dios lo prevea.

La verdad del asunto parece ser que al tratar de los temas teológicos de la controversia del libre albedrío, Descartes adoptaba soluciones más o menos improvisadas, sin una verdadera tentativa de hacerlas consecuentes.[9] En lo que realmente estaba interesado era en el problema del error. Deseaba subrayar la libertad del hombre para no asentir a una proposición cuando queda sitio a la duda, y, al mismo tiempo, permitir la inevitabilidad del asentimiento cuando la verdad de una proposición es percibida con certeza. Abrazamos o rechazamos el error libremente; Dios no es, pues, responsable. Pero la verdad claramente percibida se impone a sí misma a la mente como una iluminación divina.

3. Presupuesta la libertad humana, podemos inquirir la doctrina moral de Descartes. En el *Discurso del Método*,[10] antes de embarcarse en la aplicación de su método de la duda, Descartes propone, para sí mismo, una ética provisional. Así se resuelve a obedecer las leyes y costumbres de su país, a ser firme y resuelto en sus acciones, y seguir fielmente incluso las opiniones dudosas (opiniones aún no establecidas más allá de toda duda), una vez que su mente las ha aceptado. Se resuelve también a tratar de vencerse siempre a sí mismo más bien que a la fortuna y a alterar sus deseos más bien que tratar de cambiar el orden del mundo. Finalmente, resuelve dedicar su vida entera al cultivo de su razón y a hacer tantos progresos como le sean posibles en la búsqueda de la verdad.

Es obvio que tales máximas o resoluciones constituyen un programa personal tosco pero eficaz, es decir, más preocupado por las exigencias prácticas que por el esmero teorético; es un conjunto de máximas muy alejado de "la más alta y más perfecta ciencia moral, que, presuponiendo un conocimiento de las demás ciencias. es el último grado de la sabiduría".[11] Pero Descartes nunca llegó a elaborar esa perfecta ciencia moral. Es indudable que no se sintió en situación de hacerlo. Pero, fueran cuales fueran las razones, la ética cartesiana falta en el sistema, aunque, según el programa establecido, debía haber constituido su corona.

No obstante, Descartes escribió algunas cosas sobre temas de ética o sobre materias de interés para la ética. Y puede ser útil que consideremos ante todo lo que dice sobre las pasiones, en la medida en que eso concierne a la filosofía moral.

4. El análisis cartesiano de las pasiones implica la teoría de la interacción. Es decir, Descartes mantiene que las pasiones son excitadas o causadas en el alma por el cuerpo. "Lo que en el alma es una pasión, es en el cuerpo, comúnmente hablando, una acción." [12] En el sentido general de la palabra,

9. *La liberté chez Descartes et la théologie,* de Gilson, es una obra que puede consultarse con provecho. Ver nuestra bibliografía.

10. 3; *A. T.*, VI, 22-8.

11. *P. F.*, Carta Prefacio; *A. T.*, IV B, 14.

12. *P. A.*, 1, 2; *A. T.*, IX, 328.

"pasiones" es lo mismo que percepciones. "Usualmente podemos llamar pasiones de un individuo a todas aquellas clases de percepciones o formas de conocimiento que se encuentran en nosotros, porque frecuentemente no es nuestra alma la que las hace como son, y porque siempre las recibe de las cosas que son por ellas representadas." [13] Pero si se entiende en un sentido más estricto, sentido en el que la palabra "pasiones" se toma en lo que sigue, "podemos definirlas en general como las percepciones, sentimientos o emociones del alma que relacionamos especialmente a ésta, y que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus".[14] Para explicar esa definición más bien obscura, Descartes hace las siguientes observaciones. Las pasiones pueden llamarse percepciones cuando esa palabra se utiliza para significar todos los pensamientos que no son acciones del alma. (Las percepciones claras y distintas son acciones del alma.) Podemos llamarlas sentimientos porque son recibidas en el alma, que las "siente". Y podemos, con mayor exactitud, llamarlas emociones, porque de todos los pensamientos que el alma puede tener son las pasiones las más propensas a "moverla", agitarla o perturbarla. La cláusula "que relacionamos especialmente a ésta (al alma)" se inserta para excluir sentimientos como los de olores, sonidos y colores, que referimos a objetos externos, y a otros como los de hambre, sed y dolor, que referimos a nuestros cuerpos. La mención de la actividad causal de los "espíritus" se inserta para excluir aquellos deseos que son causados por el alma misma. Así pues, las pasiones son emociones del alma causadas por el cuerpo; y, desde luego, tienen que distinguirse de la percepción que tenemos de esas pasiones. La emoción del miedo y la clara percepción del miedo y su naturaleza son cosas distintas.

Las pasiones, dice Descartes, "son todas buenas en su naturaleza",[15] pero puede hacerse un mal uso de ellas y se las puede dejar que crezcan excesivamente. En consecuencia, tenemos que controlarlas. Pero las pasiones "dependen absolutamente de las acciones que las gobiernan y dirigen, y sólo pueden ser alteradas indirectamente por el alma".[16] Es decir, las pasiones dependen de condiciones fisiológicas y son excitadas por éstas: todas están causadas por algún movimiento de los espíritus animales. Y la conclusión natural es, por lo tanto, que para controlarlas tenemos que cambiar las causas físicas que las producen, y no tratar de expulsarlas directamente sin hacer nada por alterar sus causas. Porque mientras éstas permanezcan, permanece la conmoción del alma, y en ese caso lo más que podemos hacer es "no rendirnos a sus efectos y refrenar muchos de los movimientos a que disponen el cuerpo". Por ejemplo, "si la ira es causa de que levantemos nuestra mano para golpear, podemos, en general, no descargarla; si el miedo incita a nuestras piernas a huir, podemos detenerlas, y así sucesivamente en casos seme-

13. *P. A.*, 1, 17; *A. T.*, XI, 342.
14. *P. A.*, 1, 27; *A. T.*, XI, 349.
15. *P. A.*, 3, 211; *A. T.*, XI, 485.
16. *P. A.*, 1, 41; *A. T.*, XI, 359.

jantes".[17] Pero, aunque la interpretación natural de esas afirmaciones de Descartes pudiera ser que las pasiones se controlan indirectamente mediante la alteración, en la medida de lo posible, de las condiciones físicas que las producen, el propio Descartes ofrece una interpretación bastante diferente. Él dice, en efecto, que podemos controlar indirectamente las pasiones "mediante la representación de cosas que habitualmente están unidas a las pasiones que deseamos tener y que son contrarias a las que queremos eliminar. Así, para excitar el valor en uno mismo y desechar el miedo, no es suficiente con tener la voluntad de hacerlo, sino que hemos de aplicarnos también a considerar las razones, los objetos o los ejemplos que nos persuadan de que el peligro no es grande...".[18] Ahora bien, esa interpretación no descarta la que antes hemos sugerido; es más bien un artificio que hemos de adoptar cuando no nos es fácil cambiar directamente las causas externas de una pasión.

5. Pero como las pasiones "solamente pueden llevarnos a cualquier clase de acción por intervención del deseo que excitan, es especialmente ese deseo lo que debemos tener cuidado de regular, y en eso consiste la principal utilidad de la moral".[19] En consecuencia, el problema que se nos presenta es el de cuándo el deseo es bueno y cuándo es malo. Y la respuesta de Descartes es que el deseo es bueno cuando se sigue de un conocimiento verdadero, y malo cuando se sigue de un error. Pero ¿cuál es el conocimiento que hace bueno al deseo? No parece que Descartes se exprese con mucha claridad. Nos dice, sí, que "el error que más ordinariamente cometemos respecto a los deseos es el de no distinguir suficientemente las cosas que dependen de nosotros de las que no dependen".[20] Pero el saber que algo depende de nuestra voluntad libre y no es simplemente un suceso que nos ocurra y que hemos de aguantar lo mejor que podamos, no hace necesariamente bueno el deseo de esa cosa. Descartes tiene, sin duda, consciencia de eso y añade que hemos de "tratar de conocer muy claramente y considerar con atención la bondad de aquello que hay que desear".[21] Al parecer, quiere decir que una primera condición de la elección moral es que se distinga lo que está en nuestro poder de lo que no está sometido a nuestro control. Los acontecimientos de este último tipo están ordenados por la Providencia, y hemos de someternos a ellos. Pero, luego, una vez que nos hemos cerciorado de lo que está en nuestro poder, tenemos que discriminar entre lo que es bueno y lo que es malo. Y seguir la virtud consiste en realizar aquellas acciones que juzgamos que son las mejores.[22]

En una carta de 1645 a la princesa Isabel, Descartes amplifica algo el tema al comentar el *De Vita Beata* de Séneca. Estar en posesión de la beati-

17. *P. A.*, 1, 46; *A. T.*, XI, 364.
18. *P. A.*, 1, 45; *A. T.*, XI, 362-3.
19. *P. A.*, 2, 144; *A. T.*, XI, 436.
20 *Ibid.*
21. *P. A.*, 2, 144; *A. T.*, XI, 437.
22. *P. A.*, 2, 144 y 148; *A. T.*, XI, 436 y 442.

tud, vivir feliz, "no es otra cosa que tener el propio espíritu perfectamente contento y satisfecho".[23] ¿Cuáles son las cosas que nos aportan ese supremo contento? Son de dos clases. Las de la primera clase, dependen de nosotros mismos, a saber, la virtud y la sabiduría. Las de la segunda, como el honor, las riquezas, la salud, no dependen (al menos, por entero) de nosotros mismos. Pero aunque el contento perfecto exige la presencia de ambas clases de bienes, sólo estamos estrictamente interesados por la primera, a saber, por las cosas que dependen de nosotros mismos y que, en consecuencia, pueden ser obtenidas por todos.

Para alcanzar la beatitud en ese sentido restringido hay que observar tres reglas. Según Descartes, son las reglas ya dadas en el *Discurso del Método;* pero, en realidad, cambia la primera regla substituyendo por conocimiento las máximas provisionales. La primera regla es hacer todos los esfuerzos para conocer lo que debe hacerse y lo que no debe hacerse en todas las circunstancias de la vida. La segunda es tener una resolución firme y constante de llevar adelante todos los dictados de la razón sin dejarse desviar por la pasión o el apetito. "Y es la firmeza en esa resolución lo que yo pienso que debe tenerse por virtud." [24] La tercera regla es considerar que todos los bienes que uno no posee están fuera del alcance del propio poder, y acostumbrarse a no desearlos; "porque no hay nada sino el deseo y la pesadumbre... que pueda impedir nuestro contento".[25]

Sin embargo, no todos los deseos son incompatibles con la beatitud, sino solamente aquellos que van acompañados por la impaciencia o la tristeza. "No es necesario que nuestra razón nunca se equivoque. Basta con que nuestra consciencia nos dé testimonio de que nunca hemos estado faltos de resolución o virtud para realizar todas las cosas que juzgamos como lo mejor. Y, así, la sola virtud es suficiente para darnos contento en esta vida." [26]

Es obvio que no nos dicen mucho más esas observaciones sobre el contenido de la moralidad, es decir, sobre los concretos dictados de la razón. Pero Descartes sostenía que antes de que pudiese elaborarse una ética científica, era necesario ante todo establecer la ciencia de la naturaleza humana; y él no pretendía haberlo hecho. Por lo tanto, no se sentía en posición de elaborar la ética científica que exigía el programa de su sistema. No obstante, en otra de sus cartas a la princesa Isabel, a propósito de temas éticos, dice que dejará a un lado a Séneca y dará sus propias opiniones; y procede a decir que para el recto juicio moral se requieren dos cosas: primero, el conocimiento de la verdad, y segundo, el hábito de recordar y asentir a ese conocimiento en todas las ocasiones necesarias. Y ese conocimiento supone el conocimiento de Dios; "porque nos enseña a echar a buena parte todo cuanto nos sucede, como expresamente enviado por Dios a nosotros".[27] En segun-

23. *A. T.*, IV, 264.
24. *A. T.*, IV, 265.
25. *A. T.*, IV, 266.
26. *A. T.*, IV, 266-7.
27. *A. T.*, IV, 291.

do lugar, es necesario conocer la naturaleza del alma, como autosubsistente, independiente del cuerpo, más noble que éste, e inmortal. En tercer lugar, debemos reconocer la magnitud del universo y no imaginarnos un mundo finito hecho expresamente para nuestra conveniencia. En cuarto lugar, cada uno de nosotros debe considerar que forma parte de un gran todo, el universo, y, más particularmente, de un determinado Estado, de una determinada sociedad, de una determinada familia, y que debe preferir los intereses del todo. Y hay otras cosas cuyo conocimiento es deseable; por ejemplo, la naturaleza de las pasiones, el carácter del código ético de nuestra propia sociedad, etc. Hablando en general, como dice Descartes en otras cartas, el bien supremo "consiste en el ejercicio de la virtud, o, lo que es lo mismo, en la posesión de todas las perfecciones cuya adquisición depende de nuestra voluntad libre, y en la satisfacción de la mente que sigue a dicha adquisición".[28] Y "el verdadero uso de nuestra razón para la conducción de la vida consiste solamente en considerar y examinar sin pasión el valor de todas las perfecciones, tanto del cuerpo como del alma, que pueden ser adquiridas por nuestra industria, para que, ya que estamos ordinariamente obligados a privarnos de algunas para tener otras, podamos hacer siempre la mejor elección".[29]

6. Quizá no valga la pena seguir adelante con las observaciones, más bien al azar, hechas por Descartes a la princesa Isabel. Pero hay algunos puntos sobre los que es interesante llamar la atención.

En primer lugar, está claro que Descartes aceptó la teoría tradicional de que el fin de la vida humana es la "beatitud". Pero, mientras que para un pensador medieval, como santo Tomás de Aquino, la beatitud, al menos la beatitud perfecta, era la visión de Dios en el cielo, para Descartes significaba una tranquilidad o contento del alma, alcanzable en esta vida por el propio esfuerzo. No pretendo sugerir que Descartes negase que el hombre tiene un destino sobrenatural que no puede lograrse sin la gracia, ni que la beatitud en sentido pleno es la beatitud en el cielo. Sobre lo que deseo llamar la atención es simplemente sobre el hecho de que prescindió de los temas puramente teológicos y de la revelación, y esbozó, ya que no desarrolló, una ética natural, una teoría moral puramente filosófica. En cambio, en la teoría moral del santo Tomás histórico no hubo una tan clara abstracción de las doctrinas reveladas.[30]

En segundo lugar, es difícil dejar de advertir la influencia ejercida sobre las reflexiones de Descartes por los escritos e ideas de los moralistas antiguos, los estoicos en particular. Es verdad que inicia *Las pasiones del alma* con la acostumbrada alusión despreciativa a los antiguos, pero, indudablemente, eso no significa que no estuviera influido por éstos. Y ya hemos hecho

28. *A. T.*, IV, 305.
29. *A. T.*, IV, 286-7.
30. Digo "el santo Tomás histórico" para dejar en claro que aludo al propio santo Tomás de Aquino, y no a la clase de teoría ética que muchas veces presentan los escritores tomistas, y en la que no se hacen referencias explícitas a doctrinas reveladas.

mención de su empleo de Séneca en las cartas a la princesa Isabel. En realidad, la concepción de la virtud como el fin de la vida, la importancia predominante concedida al control de sí mismo frente a las pasiones y el énfasis puesto en la paciencia con que deben llevarse, como expresiones de la providencia divina, todos los acontecimientos que nos acaecen y no podemos controlar, representan eminentemente ideas estoicas. Desde luego que Descartes no era simplemente un estoico. Para citar una sola cosa, él atribuía más valor que los estoicos a los bienes externos, y en ese aspecto está más cerca de Aristóteles que de los estoicos. Pero toda una línea de pensamiento de su teoría ética, a saber, la línea de pensamiento representada por su énfasis en la autosuficiencia del hombre virtuoso y por su distinción, constantemente repetida, entre cosas que están en nuestro poder y cosas que no lo están, es inconfundiblemente estoica en su inspiración y en su sabor.[31]

En tercer lugar, debemos dirigir la atención a la tendencia intelectualista del pensamiento ético de Descartes. En una carta escrita al padre Mesland en 1644, dice que, si vemos claramente que algo es malo, "nos sería imposible pecar durante el tiempo en que lo veamos así. Por eso se dice: *omnis peccans est ignorans*".[32] Y pasajes como ése parecen implicar que Descartes aceptaba la idea socrática de que la virtud es conocimiento y el vicio ignorancia. Pero, aunque ciertamente parece haber sido firme convicción de Descartes que no podemos ver *claramente* que algo es malo y, sin embargo, quererlo, ese "ver claramente" ha de entenderse en un sentido algo restringido. Descartes coincidía con los escolásticos en que nadie elige el mal precisamente como tal; el hombre puede escoger lo que es malo simplemente porque se lo representa como bueno en algún aspecto. Si viese claramente, en las concretas circunstancias de aquí y ahora, el mal de una acción mala, discerniendo lo que es malo y por qué es malo, no podría quererlo; porque la disposición de la voluntad es hacia el bien. Pero aunque un hombre puede haber oído que una acción es mala, o puede haber visto él mismo, en una ocasión anterior, que es mala, eso no impide que en las circunstancias concretas de aquí y ahora atienda a aquellos aspectos en los cuales dicha acción le aparece como deseable y buena. Y, así, puede decidir ejecutarla. Además, tenemos que distinguir entre ver un bien con genuina claridad y verle con una claridad sólo aparente. Si, en el momento de la elección, viésemos el bien con genuina claridad, inevitablemente lo elegiríamos. Pero la influencia de las pasiones puede desviar nuestra atención; y "siempre somos libres de evitarnos el perseguir un bien que nos es claramente conocido, o el admitir una verdad evidente, con tal de que, simplemente, pensemos que es bueno dar testimonio, al hacerlo así, de nuestra libertad de decisión".[33]

En general, puede decirse que Descartes sostiene no solamente que siempre escogemos lo que es o nos parece ser bueno y no podemos escoger el

31. Ver, sobre ese tema, F. Strowski, *Pascal et son temps*, 1, pp. 113-20. Cf. bibliografía.
32. *A. T.*, IV, 117.
33. *Carta a Mersenne; A. T.*, III, 379.

mal como tal, sino también que si, en el momento de la decisión, viésemos con claridad genuina y completa que un determinado bien era bueno de una manera incualificada, inevitablemente decidiríamos en favor suyo. Pero, en realidad, nuestro conocimiento no es tan completo que pueda excluir la influencia de las pasiones. La tesis intelectualista no pasa, pues, de ser una tesis abstracta. Enuncia cómo se comportarían las personas si se cumpliesen ciertas condiciones que, de hecho, no se cumplen.

Finalmente, aunque en las observaciones que hace Descartes sobre temas éticos subraya la virtud de la resignación, eso no significa que su ciencia moral, si alguna vez la hubiera desarrollado, hubiese tenido que ser simplemente una ética de la resignación. Un sistema ético perfecto exige un previo conocimiento completo de las demás ciencias, incluidas la fisiología y la medicina. Y Descartes pensaba indudablemente que, dado ese conocimiento científico completo, el hombre podría elaborar las condiciones morales para la aplicación y ejercicio práctico de ese conocimiento. Porque éste daría al hombre una plena comprensión no solamente de las leyes científicas y de lo que no está sometido a su voluntad libre, sino también de lo que está en su poder. Y, una vez que el hombre poseyese una comprensión completa de lo que está en su poder, podría desarrollar una teoría adecuada acerca del modo en que su voluntad libre debe ejercitarse en las circunstancias concretas. Y, de ese modo, elaboraría una ética dinámica, o una ética de la acción, y no simplemente una ética de la resignación.

7. Pienso que nadie deseará poner en duda la verdad de la afirmación de que Descartes es el más importante de los filósofos franceses. Su influencia se ha dejado sentir en todo el curso de la filosofía francesa. Por ejemplo, una de las principales características de esa filosofía ha sido la estrecha alianza entre la reflexión filosófica y las ciencias. Y aunque los pensadores franceses más recientes no han seguido el ejemplo cartesiano de intentar la elaboración de un sistema deductivo completo, se han reconocido situados en una tradición que se remonta a la inspiración de Descartes. Así, Bergson se refiere a la estrecha alianza entre filosofía y matemáticas en el pensamiento de Descartes, y llama la atención sobre el hecho de que en el siglo XIX hombres como Comte, Cournot y Renouvier, llegaron a la filosofía a través de las matemáticas, y uno de ellos, Henri Poincaré, fue un matemático de genio.[34] Igualmente, la preocupación cartesiana por las ideas claras y distintas, fortificada por su empleo de un lenguaje relativamente sencillo, ha tenido su reflejo en la claridad de la prosa filosófica francesa, considerada en conjunto. Es cierto que algunos escritores franceses han adoptado un estilo y una dicción obscuros, principalmente por influencia extranjera; pero, en general, los filósofos franceses han continuado la tradición cartesiana en materia de claridad y de no hacer uso de jergas obscuras.

La claridad de Descartes es, en verdad, algo engañosa, porque no siem-

34. "La philosophie française", p. 251 (en *La Revue de Paris*, mayo-junio de 1915).

pre es asunto fácil la interpretación de su significado. Y es difícil pretender que fuese un escritor siempre consecuente. Aun así, hay indudablemente un sentido en el que es lícito decir que Descartes es un escritor claro, mientras que no lo es, por ejemplo, Hegel. Presupuesto ese hecho, algunos filósofos han tratado de encontrar en Descartes un significado más hondo, una profunda tendencia de su pensamiento que posee un valor permanente, independientemente del sistema cartesiano como un todo. Así Hegel, en su *Historia de la Filosofía*, saluda a Descartes como el verdadero origen de la filosofía moderna, cuyo mérito principal fue partir de un pensamiento sin presupuestos. Para Hegel, el cartesianismo es ciertamente inadecuado. Por ejemplo, Descartes, a pesar de partir del pensar o la consciencia, no deduce los contenidos de la consciencia a partir de la razón misma, o pensamiento, sino que los acepta empíricamente. Igualmente, el ego de Descartes es solamente el yo empírico. En otras palabras, el cartesianismo no constituye sino una etapa en el desarrollo de la filosofía hacia el idealismo absoluto. Pero es una etapa de gran importancia; porque, al tomar como punto de partida el pensamiento o la consciencia, Descartes realizó una revolución en la filosofía.

Edmundo Husserl interpretó la importancia de Descartes de una manera bastante diferente. Para Husserl, las *Meditaciones* de Descartes representan un punto crucial en la historia del método filosófico. Descartes aspiraba a una unificación de las ciencias, y vio la necesidad de un punto de partida subjetivista. La filosofía tiene que comenzar por las meditaciones del yo que reflexiona sobre sí mismo. Y Descartes empieza por "poner entre paréntesis" la existencia del mundo material, y tratar al yo, como cuerpo, y a las cosas materiales, como fenómenos, en relación a un sujeto, el yo consciente. En esa medida, Descartes puede ser considerado un precursor de la fenomenología moderna. Pero no entendió la significación de su propio modo de proceder. Vio la necesidad de poner en cuestión la interpretación "natural" de la experiencia y de liberarse de todas las presuposiciones. Pero, en vez de tratar al yo como consciencia pura y explorar el campo de la "subjetividad transcendental", el campo de las esencias como fenómenos para un sujeto puro, interpretó el yo como una substancia pensante y procedió a desarrollar una filosofía realista con ayuda del principio de causalidad.

Así, mientras Hegel consideró la filosofía de Descartes como un estadio en el desarrollo del idealismo absoluto, y Husserl la vio como una anticipación de la fenomenología, ambos subrayaron la "subjetividad" como punto de partida cartesiano. Otro tanto hace Jean-Paul Sartre, aunque, desde luego, dentro de la estructura de una filosofía que es diferente tanto de la de Hegel como de la de Husserl. En su lección "Existencialismo y Humanismo", Sartre observa que el punto de partida de la filosofía tiene que ser la subjetividad del individuo y que la verdad primaria es "*pienso, luego soy*", que es la verdad absoluta de la consciencia que se alcanza a sí misma. Pero luego procede a argumentar que en el "yo pienso" soy consciente de mí mismo en presencia del otro. La existencia de otros es descubierta en el

Cogito mismo, de modo que nos encontramos en seguida en un mundo de inter-subjetividad. Y debe observarse que los existencialistas en general, aunque partiendo del sujeto individual libre, describen la consciencia del sujeto como consciencia del yo en un mundo en presencia de otros. De ahí que, aunque su punto de partida tenga alguna afinidad con el de Descartes, no se encierran en el problema de probar la existencia del mundo exterior como algo que no es ya dado en la consciencia del yo. En otras palabras, los existencialistas no parten del ego encerrado en sí mismo.

Desde luego que Hegel, Husserl y Sartre no son sino tres ejemplos del uso que pensadores posteriores hicieron del cartesianismo. Podríamos presentar otros muchos ejemplos. Puede citarse, por ejemplo, la substitución del cartesiano *Cogito, ergo sum,* por el *Volo, ergo sum, de* Maine de Biran. Pero todos esos pensadores tienen en común que interpretan el significado interno y el valor permanente del cartesianismo en función de una filosofía que no era la de Descartes. No digo eso por vía de crítica. Hegel, Husserl y Sartre son todos filósofos. Es verdad que, a propósito de Hegel, nos hemos referido a su *Historia de la Filosofía*; pero esa obra forma parte integrante del sistema hegeliano: no es una obra de exégesis puramente histórica. Y un filósofo disfruta ciertamente del derecho de decidir, según su propio punto de vista, lo que está vivo y lo que está muerto en el sistema de Descartes. Al mismo tiempo, si Descartes es interpretado como un idealista absoluto, o como un fenomenólogo, o como un existencialista, o, con La Mettrie, como un materialista que equivocó su camino y no supo reconocer el "verdadero" significado y las "verdaderas" exigencias y dirección de su pensamiento, se corre el riesgo de no verle en su perspectiva histórica. Es indudable que Descartes intentó fundamentar su filosofía en la "subjetividad", si al decir eso queremos decir que intentó fundamentarla en el *Cogito, ergo sum.* Y es verdad que eso fue una innovación importante, y que cuando se contempla retrospectivamente el desarrollo filosófico desde una etapa posterior, se pueden observar conexiones entre aquella innovación y el idealismo posterior. Pero, aunque en el cartesianismo hay lo que podemos llamar elementos idealistas, sería sumamente desorientador describir el sistema cartesiano como idealista. Porque Descartes basó su filosofía en una proposición existencial, y se esforzó en establecer una interpretación objetiva de la realidad, que no le parecía reductible a la actividad de la consciencia. Igualmente, si se subraya simplemente la conexión entre la exposición mecanicista que Descartes hizo de la realidad material y el materialismo mecanicista que apareció en la Ilustración francesa del siglo XVIII, se obscurece el hecho de que el filósofo del XVII procuró conciliar la concepción "geométrica" del mundo con una creencia en Dios, en la actividad divina y en la espiritualidad del alma humana. Y el caso es que ése es uno de los aspectos más importantes de su filosofía, cuando ésta se considera en su propio encuadre histórico.

En cierto sentido la filosofía de Descartes fue una empresa intensamente personal. Las partes autobiográficas del *Discurso del Método* lo ponen así

de manifiesto de un modo bastante claro. Descartes estuvo animado no por una mera curiosidad intelectual superficial, sino por una pasión por la conquista de la certeza. Y consideró que la posesión de un verdadero sistema de filosofía era algo importante para la vida humana. Pero lo que él buscaba era una certeza objetiva, la verdad evidente por sí misma y la verdad demostrada. La insistencia de Descartes en la "subjetividad" (si es que hemos de utilizar un término posterior) como punto de partida, tiene que distinguirse cuidadosamente del subjetivismo. Su objetivo constante fue el logro de algo análogo a la verdad objetiva, impersonal, de las matemáticas. Es decir, él aspiraba a establecer la filosofía verdadera, que descansaría en la pura razón y no en la tradición pretérita, y que estaría libre de las limitaciones de espacio y tiempo. El hecho de que en su filosofía podamos discernir la influencia de la tradición y de condiciones contemporáneas no tiene, por supuesto, que ser materia de asombro. Al contrario, lo asombroso sería que no pudiésemos encontrar tales influencias. Pero el hecho de que el cartesianismo lleve, en gran medida, su propia fecha, no priva a su autor de su pretensión de ser considerado como el padre de la filosofía moderna; Descartes fue el padre de la filosofía del período moderno pre-kantiano.

Capítulo VII

PASCAL

Vida y espíritu de Pascal. — El método geométrico, su alcance y sus límites. — El "corazón". — El método de Pascal en la apologética. — La miseria y la grandeza del hombre. — El argumento de la apuesta. — Pascal como filósofo.

1. Al pasar de Descartes a Pascal nos encontramos con un hombre de un cuño mental muy diferente. Es cierto que ambos fueron matemáticos, y ambos católicos. Pero mientras que el primero fue ante todo un filósofo, el segundo fue primordialmente un apologista. Descartes, es verdad, puede ser considerado hasta cierto punto como un apologista religioso, en el sentido, al menos, de que tuvo consciencia de la significación religiosa y moral de su pensamiento; pero es natural pensar en él ante todo y sobre todo como un filósofo sistemático, dedicado al despliegue del "orden de las razones" y a la elaboración de un cuerpo de verdades filosóficas, orgánicamente conexionadas y racionalmente establecidas, capaz de un desarrollo indefinido. Aunque no fuese un racionalista, si por esa palabra se entiende un hombre que rechaza las ideas de revelación divina y de lo sobrenatural, representa al racionalismo en el sentido de que se consagró a la búsqueda de la verdad alcanzable por la reflexión filosófica y científica de la mente humana. Fue un filósofo católico, en el sentido de que fue un filósofo que era católico; pero no fue un filósofo católico en el sentido de que se interesase primordialmente por la defensa de las verdades de fe. Pascal, por el contrario, se preocupó de mostrar cómo la revelación cristiana resuelve los problemas resultantes de la situación humana. En la medida en que se consagró a llamar la atención sobre esos problemas y a ponerlos de manifiesto, puede tal vez ser considerado como un filósofo "existencialista", siempre que utilicemos este término en un sentido muy amplio, y quizá bastante desorientador. Pero en la medida en que se interesó por insistir en que las respuestas a dichos problemas, hasta el punto en que tales respuestas están a

nuestra disposición, son proporcionadas por la revelación y la vida cristiana, quedaría, probablemente, mejor catalogado como un apologista cristiano que como un filósofo. Al menos, podemos entender por qué, mientras algunos escritores ven en él a uno de los mayores filósofos franceses, otros se niegan a llamarle filósofo. Henri Bergson y Victor Delbos, por ejemplo, le colocaban al lado de Descartes, como los dos principales representantes franceses de distintas líneas de pensamiento, y Jacques Chevalier ve en él a un gran filósofo, precisamente porque se preocupaba por "las preguntas que un hombre se hace a sí mismo frente a la muerte".[1] Renouvier, por el contrario, consideraba que Pascal fue un pensador demasiado personal para merecer el nombre de filósofo, y Émile Bréhier, declara rotundamente que "Pascal no es filósofo; es un hombre de ciencia y un apologista de la religión católica".[2] Es obvio que tales juicios dependen en parte de decisiones personales en cuanto a qué sea lo que constituya filosofía o lo que haga a alguien filósofo. Pero al mismo tiempo sirven para poner de relieve la diferencia entre Pascal y Descartes, una diferencia de la que el propio Pascal fue, en verdad, consciente. En realidad, en ciertos aforismos muy conocidos, él mismo rechazó explícitamente la "filosofía", entendiendo por tal palabra la clase de cosa que Descartes intentó hacer, al menos según la interpretación pascaliana de Descartes. En opinión de Pascal, el gran racionalista se ocupó demasiado del mundo material y demasiado poco de "la única cosa necesaria", hacia la que debe dirigir la atención del hombre un genuino amor a la sabiduría.

Blas Pascal había nacido en 1623, hijo del representante del rey, el presidente de la *Cour des Aides* en Clermont, Auvergne. Los biógrafos han tratado de la influencia de su primer medio, el escenario duro y áspero de la Auvergne, en su carácter. Fue educado por su padre, que en 1631 se trasladó a París, y desde la infancia dio señales de sobresaliente inteligencia y poder mental. Sea verdadera o falsa la historia de su redescubrimiento personal de la geometría, en una época en que su padre le estaba enseñando el griego y el latín, su interés por las matemáticas y la física, y su capacidad en esas ciencias, se manifestaron en fecha muy temprana, y, en 1639, escribió un ensayo sobre las secciones cónicas que fue publicado al siguiente año. Más tarde inventó una máquina de sumar, o calculadora mecánica, inspirado por el deseo de ayudar a su padre en el cálculo de los impuestos, cuando ocupaba un puesto del gobierno en Rouen. Vino más tarde la importante serie de experimentos para probar la verdad del descubrimiento experimental del vacío por Torricelli, y aquellos experimentos, a su vez, le proporcionaron la base para la enunciación de principios fundamentales de hidrostática. Además, hacia el final de su breve vida, cuando estaba preocupado por problemas teológicos y religiosos, puso los cimientos del cálculo infinitesimal, el

1. *Pascal*, p. 14.
2. *Histoire de la Philosophie*, tomo II, 1.ª parte, 1942, p. 129.

cálculo integral y el cálculo de probabilidades. No es, pues, exacto decir que el ascetismo de Pascal le apartase de la actividad de "este mundo" y frustrase su genio matemático, como algunos críticos han afirmado.

En 1654 Pascal sufrió la experiencia espiritual registrada en su *Memorial,* una experiencia que le dio un nuevo reconocimiento del Dios personal y del papel de Cristo en su vida. Ésta llevó, desde entonces, un sello profundamente religioso. Pero eso no significa que esté justificado dividirla en dos fases sucesivas y separadas, la científica y la religiosa. Porque al abandonarse a Dios no renunció a todos los intereses científicos y matemáticos como "mundanales"; comenzó, más bien, a mirar sus actividades científicas a una nueva luz, como parte de su servicio a Dios. Si subordinó las matemáticas a la moral, y la moralidad natural a la caridad sobrenatural, no hizo sino abrazar el punto de vista de cualquier cristiano convencido.

Pero aunque la "conversión" de Pascal no produjera en éste una renuncia completa a sus intereses científicos y matemáticos, es cierto que dirigió su mente hacia los temas teológicos. En 1652, su hermana Jacqueline se hizo miembro de la comunidad de Port-Royal, la ciudadela de la madre Angélique; y, después de su experiencia de 1654, Pascal estableció íntimos contactos con el círculo de Port-Royal, cuyos miembros eran partidarios de Jansenio, obispo de Ypres y autor del famoso *Augustinus.* Cierto número de proposiciones tomadas de esta obra habían sido condenadas por la Santa Sede en mayo de 1653; y la línea adoptada por Arnauld y otros partidarios de Jansenio que pertenecían a Port-Royal fue aceptar la condena, pero negar que las proposiciones se encontrasen en los escritos de Jansenio en el sentido en el que habían sido declaradas heréticas. Roma consideró aquella actitud como una evasión no honrada, y la sometió igualmente a censura. Pero, por lo que concierne a Pascal, éste nunca se comprometió con ningún punto de vista partidista o sectario, ni con el del propio Jansenio ni con las opiniones más suaves propagadas por algunos de los asociados de Port-Royal. Él declaró que no pertenecía a Port-Royal, sino a la Iglesia Católica, y no hay la menor razón adecuada para que pongamos en duda su sinceridad. Así pues, es un error hablar de Pascal como jansenista, si se emplea ese término en su sentido estricto para indicar al que aceptaba y defendía las proposiciones condenadas. Si durante algún tiempo tendió hacia la posición representada por dichas proposiciones, se libró finalmente de aquélla. Al mismo tiempo, simpatizaba en cierta medida con los jansenistas. Ponía de relieve, como ellos, la corrupción de la naturaleza humana después de la caída, y la impotencia del hombre por hacerse agradable a Dios sin la ayuda de la divina gracia, pero no llegó a negar, como hacían los jansenistas, la parte desempeñada por la voluntad libre en la aceptación o rechazamiento de la gracia. Lo que le atraía en los jansenistas de Port-Royal no era tanto tal o cual doctrina específica como la actitud general de "integralismo" cristiano y de negativa al compromiso con el espíritu del mundo. En una sociedad impregnada de humanismo deísta y de escepticismo racionalista y libre-

pensamiento, Pascal consideraba que lo que había que subrayar sobre todo eran las ideas de la corrupción humana y de la necesidad y el poder de la gracia divina, y que había que mantener en su pureza los elevados ideales cristianos, sin compromiso alguno ni intento de acomodarlos a la debilidad humana. En ese espíritu escribió sus famosas *Lettres provinciales* (1655-7), que fueron condenadas por la Congregación del Índice en 1657.

Aquellas cartas son conocidas sobre todo por el ataque que contienen a la teología moral de los jesuitas. Pascal veía la casuística (la aplicación de los principios morales a casos particulares) de los teólogos morales como una prueba de laxitud moral y como una tentativa injustificable de hacer el cristianismo más fácil para los espíritus más o menos "mundanalizados". Al escribir sobre el tema, selecciona, para su mención y condenación, casos extremos de acomodación moral tomados de autores diversos y tiende a confundir la casuística misma con sus excesos o abusos. Además, tiende a atribuir a los teólogos morales motivos indignos, que, ciertamente, no dirigían su pensamiento. En resumen, las *Lettres provinciales* muestran un juicio poco equilibrado, y no distinguen entre los principios fundamentales y válidos de la teología moral y el abuso de la casuística. Por lo demás, el principal tema subyacente está bastante claro. Los jesuitas creían que en el mundo contemporáneo había que acentuar el aspecto humanístico del cristianismo, y que cuando los ideales de la vida cristiana se aplican a casos individuales, no hay por qué afirmar una obligación cuando hay una buena razón para pensar que tal obligación no existe. El motivo que impulsaba a los jesuitas no era el de extender su propio dominio sobre las consciencias, sino el de incluir a tantas personas como fuera posible en las filas de los creyentes cristianos practicantes. Pascal, por el contrario, tendía a ver el humanismo como equivalente a paganismo, y todo aflojamiento le parecía una intolerable falsificación de la pureza del ideal cristiano. Pascal acusó a los jesuitas de hipocresía. En cierto sentido, salió ganador en la disputa, porque era un brillante escritor, mientras que sus oponentes no produjeron ninguna respuesta que pudiera tener un efecto proporcionado al de las *Lettres provinciales*. Pero, a la larga, el derrotado fue Pascal, pues la teología moral y la casuística tenían ante sí una larga historia y todo un proceso de desarrollo.

Parece ser que casi en seguida de su conversión, Pascal se formó la idea de componer una apología de la religión cristiana, con la intención de convertir a los librepensadores y escépticos de su tiempo, así como a los católicos que no vivían de acuerdo con los preceptos de Cristo. Pero aquel proyecto nunca fue completado, y a su muerte, en 1662, dejó tras de sí solamente un esbozo de su obra, consistente principalmente en aforismos y notas, aunque hay algunos pasajes extensos. La colección de esos pensamientos se conoce como las *Pensées* de Pascal.[3]

3. En las referencias a esa obra utilizo como abreviatura la letra *P*. Los números de sus páginas se dan de acuerdo con la edición de Léon Brunschvicg (1914).

2. Descartes tendía a creer en un solo método soberano, de aplicabilidad universal, el método matemático. Y, a sus ojos, el espíritu o actitud ideal era el de los matemáticos. Es verdad que esas dos afirmaciones son en ciertos aspectos exageradas, y que están necesitadas de cualificación, como ya hemos indicado en los capítulos dedicados a la filosofía cartesiana. Pero me parece indudable que representan la impresión general que dejan en la mente los escritos de Descartes. Por lo demás, representan la idea que de Descartes tenía Pascal. Y éste estaba profundamente en desacuerdo con la exaltación del método matemático y del espíritu matemático hecha por el gran racionalista. Resulta, pues, algo sorprendente encontrar a Pascal incluido, en algunas historias de la filosofía, entre los discípulos de Descartes. Es difícil reconocer como un ardiente cartesiano al hombre que pudo hacer el comentario: "Descartes, inútil e incierto".[4]

Por otra parte, eso no quiere decir que Pascal despreciase el método matemático, ni que renunciase nunca a sus propias conquistas matemáticas y científicas. Dentro de su propio campo, limitado, de aplicación, el método geométrico[5] de definición y demostración ordenada es supremo. "Todos buscan un método infalible. Los lógicos hacen profesión de llegar a él, pero sólo los geómetras lo obtienen y, fuera de su ciencia y de lo que la imita, no hay verdaderas demostraciones."[6] Un método geométrico o matemático ideal supondría la definición de todos los términos y la prueba de todas las proposiciones;[7] pero ese método ideal no está a nuestro alcance. "Porque lo que sobrepasa a la geometría nos sobrepasa a nosotros."[8] Pero de ahí no se sigue que la geometría sea incierta. Según Pascal, el geómetra no puede definir términos como espacio, tiempo, movimiento, número e igualdad. Pero la razón de ello está en que cuando se pronuncia, por ejemplo, la palabra "tiempo", las mentes de todos están dirigidas hacia el mismo objeto. Aquello a que el término hace referencia no podría hacerse más claro con ninguna definición que intentásemos. Y en cuanto a nuestra incapacidad de probar todas las proposiciones, debemos tener presente el hecho de que los principios o proposiciones básicas son intuidos. No pueden ser demostrados, pero

4. *P.*, 2, 78, p. 361.

5. Pascal utilizaba la palabra "geometría" como un término genérico, que incluía como especies la mecánica, la aritmética y la geometría en sentido estricto. (*De l'esprit géométrique*, p. 173.)

6. *De l'art de persuader*, p. 194.

7. Debe advertirse que cuando Pascal habla aquí de definiciones se refiere a "dar nombres a cosas que uno ha designado claramente en términos perfectamente conocidos; y solamente hablo de esa clase de definición" (*De l'esprit géométrique*, p. 166). En consecuencia, puede decir que las definiciones geométricas son convencionales o arbitrarias, y no sujetas a contradicción o disputa. En otras palabras, habla del uso de signos convencionales para designar cosas, y no de proposiciones que presenten o intenten presentar la naturaleza de las cosas. Si se dice que el tiempo es el movimiento de una cosa creada, tal enunciado es una definición si equivale a una decisión de utilizar la palabra "tiempo" en ese sentido. Uno es libre de hacerlo así si así lo ha decidido, con tal de que no utilice la misma palabra para designar otra cosa. Pero si lo que uno quiere decir es que el tiempo, considerado como un "objeto", es decir, el tiempo en tanto que conocido por todos, es lo mismo que el movimiento de una cosa creada, tal enunciado no es una definición, sino una proposición, y está sometido a disputa o contradicción. Una proposición necesita ser probada, a menos que sea evidente por sí misma; y entonces es un axioma o principio. (Cf. *De l'esprit géométrique*, pp. 170-1.)

8. *De l'esprit géométrique*, p. 165.

no por ello son menos evidentes. Ese hecho es el que libera a las matemáticas de la influencia corrosiva del pirronismo o escepticismo. Es verdad que la "razón", la operación analítica y deductiva de la mente, llega a dar con lo indefinible e indemostrable; y de ahí se sigue que la "razón" por sí sola no puede justificar la matemática como una ciencia que produce certeza. Pero "el corazón (es decir, la intuición o percepción inmediata) percibe que hay tres dimensiones en el espacio, y que los números son infinitos... Intuimos principios y deducimos proposiciones; y todo eso con certeza, aunque de modos diferentes. Y es inútil y ridículo que la razón exija del corazón pruebas de sus primeros principios antes de que ella (la razón) acceda a aceptarlos, como lo sería el que el corazón exigiese de la razón que intuyese todas las proposiciones que ésta demuestra, antes de aceptarlas".[9] La evidencia que pertenece a los principios es suficiente para dar a éstos derecho a cumplir la misión que se les pide que cumplan.

Vale la pena llamar la atención sobre la observación de Pascal, citada anteriormente, de que mientras los lógicos pretenden haber llegado a un método infalible, sólo los geómetras lo han conseguido realmente. En otro lugar sugiere Pascal que "tal vez la lógica ha tomado sus reglas de la geometría, sin comprender su fuerza".[10] El método ideal de la razón es el método matemático, no el de la lógica aristotélica y escolástica. En ese punto Pascal está al lado de Descartes, y comparte con éste la revuelta general contra la lógica de las escuelas y el desprecio de la misma. Debe añadirse, con respecto a la relación general de la lógica con las matemáticas, que Leibniz adoptaría más tarde el modo de ver opuesto. Para Leibniz, la lógica matemática era una forma particular tomada por la lógica general.

Pero aunque Pascal fuese un "cartesiano", en el limitado sentido de que afirmó la supremacía del método matemático dentro del campo de la deducción y la demostración, en modo alguno compartió las convicciones de Descartes en cuanto a la medida de la aplicabilidad y utilidad de dicho método. Por ejemplo, no podemos desarrollar las ciencias naturales de una manera puramente *a priori*. Tenemos que reconocer el carácter de probabilidad de nuestras hipótesis. Y, para establecer los hechos empíricos, nuestra guía tiene que ser la experiencia, o más exactamente, el método experimental. La autoridad es la fuente de nuestro conocimiento teológico, porque los misterios de la fe sobrepasan el alcance de la razón humana. Pero no es ése el caso en lo que respecta a nuestro conocimiento matemático y científico. Los secretos de la naturaleza están, ciertamente, ocultos; pero la experiencia y los experimentos incrementan gradualmente nuestro conocimiento de los mismos. Las experiencias "son los únicos principios de la física".[11] De ahí se sigue que nuestro conocimiento está limitado por nuestra experiencia. "Cuando decimos que el diamante es el más duro de todos los cuerpos, queremos decir

9. *P.*, 4, 282, p. 460.
10. *De l'art de persuader*, p. 194.
11. *Fragment d'un traité du vide*, p. 78.

de aquellos cuerpos de los que tenemos conocimiento, y no podemos ni debemos incluir a aquellos de los que somos enteramente ignorantes." [12] "Porque en todas las materias en las que la prueba consiste en la experiencia, y no en demostraciones, no se puede hacer ninguna afirmación universal, salvo por enumeración general de todas las partes y de todos los casos diferentes." [13] Con respecto a la existencia o posibilidad de un vacío, solamente la experiencia puede decidir si hay o puede haber un vacío o no. La autoridad no basta para resolver ese problema. Ni es posible decidir la cuestión mediante una demostración matemática *a priori.*

El método geométrico es también ineficaz en el campo metafísico. Consideremos, por ejemplo, el problema de Dios. A primera vista, Pascal parece contradecirse. Por una parte afirma que "conocemos, pues, la existencia y la naturaleza de lo finito, porque también nosotros somos finitos y extensos. Conocemos la existencia de lo infinito y somos ignorantes de su naturaleza, porque, aunque como nosotros tiene extensión, a diferencia de nosotros no tiene límites. Pero no conocemos ni la existencia ni la naturaleza de Dios; porque Dios no tiene ni extensión ni límites. Ahora bien, por la fe conocemos su existencia, y por la gloria (Pascal quiere decir por el *lumen gloriae*) conoceremos su naturaleza".[14] Y también: "Hablemos ahora según nuestra luz natural. Si hay un Dios, es infinitamente incomprensible; porque, al no poseer partes ni límites, no tiene relación alguna con nosotros. Somos, pues, incapaces de saber lo que es, ni si es".[15] Ahí parece decir Pascal claramente que la razón natural es incapaz de probar la existencia de Dios y que sólo la fe puede cerciorarnos de esa verdad. Por otra parte, hay pasajes en los que parece admitir que hay o puede haber pruebas filosóficas válidas de la existencia de Dios. Y, a primera vista, parece haber ahí una contradicción. No obstante, la explicación es bastante sencilla. En primer lugar, "las pruebas metafísicas de Dios están tan alejadas del razonamiento humano y son tan complicadas que tienen poco efecto. E incluso cuando sirven para ciertas personas, sirven solamente en el momento en que aquéllas ven la demostración. Una hora más tarde ya temen haber podido ser engañadas".[16] Igualmente, si hay pruebas basadas en las maravillas de la naturaleza que pueden servir para dirigir la atención de los creyentes hacia la obra de Dios, esas pruebas no sirven para los ateos. Al contrario, tratar de convencer a un ateo mediante una argumentación basada en el movimiento de los cuerpos celestes, es "darle la razón en cuanto a su pensamiento de que las pruebas de nuestra religión son muy débiles; y veo, por la razón y por la experiencia, que no hay nada mejor calculado para excitar ese desprecio entre los ateos".[17] En otras palabras, si el objetivo de las pruebas de la existencia de Dios es convencer

12. *Fragment d'un traité du vide,* p. 82.
13. *Ibid.*
14. *P.,* 3, 233, p. 436.
15. *Ibid.*
16. *P.,* 7, 543, p. 570.
17. *P.,* 4, 242, p. 446.

a agnósticos y ateos, las pruebas metafísicas abstractas son inútiles y los argumentos físicos son peor que inútiles. El razonamiento de uno u otro tipo es ineficaz.

Pero Pascal tenía una razón más profunda para rechazar las pruebas tradicionales en favor de la existencia de Dios. El conocimiento de Dios que él tenía presente era el conocimiento de Dios tal como se reveló en Cristo, mediador y redentor, un conocimiento que es la respuesta a la íntima consciencia que el hombre tiene de su propia miseria. Pero un conocimiento de Dios puramente filosófico no lleva consigo un conocimiento ni de la necesidad de redención del hombre ni de Cristo el redentor. Un conocimiento así puede coexistir con el orgullo, y con la ignorancia de Dios como bien supremo y fin último del hombre. La religión cristiana "enseña al hombre estas dos verdades juntas, que hay un Dios del que todos los hombres son capaces y que hay una corrupción en la naturaleza que les hace indignos de Él. Importa, igualmente, a los hombres conocer uno y otro punto; y es igualmente peligroso para el hombre conocer a Dios sin conocer su propia miseria como conocer su propia miseria sin conocer al redentor que puede curarle de ella. Uno solo de esos conocimientos produce, o el orgullo de los filósofos que han conocido a Dios pero no su miseria, o la desesperación de los ateos que conocen su miseria sin redentor".[18] En otras palabras, las pruebas filosóficas de la existencia de Dios son no sólo insuficientes para convencer a "ateos endurecidos",[19] sino también "inútiles y estériles",[20] por cuanto el conocimiento que pudiesen alcanzar sería conocimiento de Dios sin Cristo. Sería deísmo; y el deísmo no es cristianismo. "El Dios de los cristianos no es un Dios que es simplemente autor de verdades geométricas y del orden de los elementos; ése es el concepto de los paganos y de los epicúreos... Todos aquellos que buscan a Dios aparte de Jesucristo y se detienen en la naturaleza, o no encuentran luz que les satisfaga o se forman por sí mismos un modo de conocer a Dios y de servirle sin un mediador; y por ello caen o en el ateísmo o en el deísmo, que son dos cosas que la religión cristiana aborrece por igual." [21]

Como Pascal se interesa simplemente por el conocimiento de Dios como fin sobrenatural del hombre, por Dios tal como se reveló en Cristo, mediador y redentor, excluye la religión natural y el teísmo filosófico en todas sus formas. Está bastante claro que el empleo del método geométrico no puede conducir al hombre al conocimiento de Dios en el sentido dicho. Pascal exagera indudablemente la distinción entre el Dios de los filósofos y "el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob"; pero no nos deja duda alguna en cuanto al significado que asigna a la expresión "conocimiento de Dios". Y, en consecuencia, su actitud hacia Descartes es comprensible. "No puedo perdonar a Descartes. Hubiera querido en toda su filosofía prescindir de Dios; pero

18. *P.*, 8, 556, p. 580.
19. *Ibid.*, 9, 581.
20. *Ibid.*
21 *Ibid.*

no ha podido por menos de hacerle dar un empujón para poner el mundo en movimiento; después de eso, no tiene nada más que hacer con Dios." [22] No intento sugerir que Pascal fue justo con Descartes, pues yo no creo que lo fuese. Pero su actiud es comprensible. En su opinión, la filosofía de Descartes omitió lo *unum necessarium*. Ésa es una razón de la máxima: "Escribir contra los que consagran demasiado estudio a las ciencias: Descartes".[23] También podemos entender cómo Pascal pudo escribir a Fermat, el gran matemático francés, que, en su opinión, la geometría es *le plus haut exercice de l'esprit et le plus beau métier du monde* (el más elevado ejercicio del espíritu y el más bello oficio del mundo), pero que al mismo tiempo es tan "inútil" que "veo poca diferencia entre un hombre que es solamente un geómetra y un hábil artesano".[24]

Si la filosofía es incapaz de establecer la existencia de Dios, o al menos, si es incapaz de establecerla en el único sentido en el que valdría la pena hacerlo, es también incapaz de revelar al hombre dónde se encuentra la felicidad verdadera. "Los estoicos dicen: 'Retírate dentro de ti mismo; es ahí donde hallarás el reposo'. Y eso no es verdad. Otros dicen: 'Ve fuera de ti; busca la felicidad en diversiones'. Y eso no es verdad... La felicidad no está ni fuera de nosotros ni dentro de nosotros; está en Dios, al mismo tiempo fuera y dentro de nosotros." [25] Los instintos nos impulsan a buscar la felicidad fuera de nosotros mismos; y las cosas externas nos atraen, aunque no nos demos cuenta. "Y, así, es inútil que los filósofos digan: 'recogeos en vosotros mismos; ahí encontraréis vuestro bien'; no se les cree. Y los que les creen son los más vacíos y los más estúpidos." [26]

Además, los filósofos, incapaces de descubrir y ponerse de acuerdo en cuanto al verdadero fin del hombre, han sido también incapaces de descubrir y ponerse de acuerdo en cuanto a la ley moral. Es verdad que hay leyes naturales; pero la corrupción de la naturaleza humana nos impide tener una idea clara de las mismas. E, incluso si conociéramos claramente por la reflexión filosófica qué es la verdadera justicia, por ejemplo, seríamos incapaces de practicarla sin la gracia divina. "La naturaleza del amor propio y de este 'yo' humano es no amarse más que a sí mismo y no considerarse sino a sí mismo." [27] Y, de hecho, "el hurto, el incesto, el asesinato de hijos y de padres, todo ha sido reconocido entre las acciones virtuosas".[28] "Tres grados de latitud echan por tierra toda la jurisprudencia, un meridiano decide acerca de la verdad... ¡Valiente justicia, la que está limitada por un río! Verdad a este lado de los Pirineos, error al lado de allá." [29] El hombre, dejado a sí mismo, está ciego y corrompido. Y los filósofos han sido incapaces

22. *P.*, 2, 77, pp. 360-1.
23. *P.*, 2, 76, p. 360.
24. *P.*, p. 229.
25. *P.*, 7, 465, p. 546.
26. *P.*, 7, 464, p. 546.
27. *P.*, 2, 100, pp. 375-6.
28. *P.*, 5, 294, p. 466.
29 *P.*, 5, 294, p. 465.

de remediar ese estado de cosas. Algunos de ellos, como los estoicos, han proporcionado, ciertamente, al mundo elevados discursos; pero su virtud estaba inficcionada y corrompida por su orgullo.

Nada tiene, pues, de sorprendente que Pascal declare que "no creemos que toda la filosofía merezca una sola hora de esfuerzo",[30] y que "burlarse de la filosofía es filosofar verdaderamente".[31] Por "filosofía" Pascal entiende primordialmente la filosofía natural y la ciencia, el conocimiento de las cosas externas, que él desprecia al compararlo con la ciencia del hombre. Pero lo importante está en que la sola razón es incapaz de establecer la ciencia del hombre; porque, sin la luz de la religión cristiana, el hombre es incomprensible para sí mismo. La razón tiene su propio campo, las matemáticas y las ciencias naturales o filosofía natural; pero las verdades que realmente importa al hombre conocer, su naturaleza y su destino sobrenatural, no pueden ser descubiertas por el filósofo ni por el hombre de ciencia. "He pasado mucho tiempo en el estudio de las ciencias abstractas; y la escasa comunicación que puede tenerse en éstas (es decir, el número relativamente corto de personas con las que se comparte esos estudios y con las que se puede "comunicar") me ha disgustado. Cuando comencé el estudio del hombre, vi que aquellas ciencias abstractas no son convenientes para el hombre..." [32]

Cuando Pascal desprecia la "razón", utiliza dicho término en un sentido limitado, para referirse a la operación abstracta, analítica y deductiva de la mente, tal como se encuentra en la "geometría"; pero es indudable que no desprecio el uso de la razón en un sentido amplio. Es obvio que su esbozo de apologética cristiana es una obra de la inteligencia. En tal sentido, su crítica de la razón en el sentido limitado, se coincida o no con ella, es una crítica razonada. Para expresarlo de una manera breve, Pascal quiere dejar en claro dos puntos. En primer lugar, el método matemático y el método científico no son los únicos medios por los que podemos llegar a conocer verdades. En segundo lugar, las verdades matemáticas y científicas no son las que más importa al hombre conocer. De ninguna de esas dos proposiciones se sigue que haya de condenarse el razonar en general o el uso de la mente.

3. Conviene que lo recordemos así al considerar lo que dice Pascal a propósito del "corazón". Porque si interpretamos su polémica contra la "razón" como una polémica contra la mente y contra todo pensamiento, nos inclinaremos a interpretar el "corazón" en un sentido exclusivamente emocional. Pero, al distinguir entre corazón y razón, Pascal no intentaba sugerir que los seres humanos debieran abandonar el uso de su razón y entregarse a sus emociones, para ser dominados por éstas. La famosa fórmula "el corazón tiene sus razones que la razón no entiende" [33] parece implicar, en

30. *P.*, 2, 79, p. 361.
31. *P.*, 1, 4, p. 321.
32. *P.*, 21, 44, p. 399.
33 *P.*, 4, 277, p. 458.

efecto, una antítesis entre mente y corazón, actividad intelectual y emoción. Pero ya hemos visto que, según Pascal, es por "el corazón" por el que conocemos los primeros principios a partir de los cuales derivamos, por la razón, otras proposiciones. Y es bastante obvio que en ese contexto "corazón" no puede querer decir emoción. Es, pues, necesario que nos preguntemos por el sentido pascaliano del término.

Difícilmente podría decirse que Pascal utilizase el término *le cœur* en un sentido claramente definido. A veces parece emplearlo como un sinónimo de "voluntad". Y cuando el término es empleado en ese sentido no designa una especie de conocimiento o un instrumento inmediato de conocimiento, sino más bien el movimiento del deseo y el interés que dirige la atención del entendimiento hacia algún objeto. "La voluntad es uno de los principales órganos de la creencia; no porque constituya la creencia, sino porque las cosas son verdaderas o falsas según el aspecto en que se las mira. La voluntad, que encuentra gusto en un aspecto mejor que en otro, aparta la mente de la consideración de las cualidades que no desea ver. Y así, la mente, que sigue a la voluntad, se detiene en la contemplación del aspecto que la voluntad ama." [34]

En otras ocasiones, *le cœur* designa una especie de conocimiento, o un instrumento del conocer; y ése es el uso característicamente pascaliano del término. Lo hemos visto ejemplificado en su afirmación de que aprehendemos los primeros principios por "el corazón". "Conocemos la verdad no solamente por la razón, sino también por el corazón. De ese segundo modo conocemos los primeros principios." [35] Pascal se vale también de los términos "naturaleza" e "instinto". "La naturaleza confunde a los pirronianos, y la razón confunde a los dogmáticos." [36] "Instinto y razón, características de dos naturalezas." [37] "Corazón, instinto, principios." [38]

Está claro que, incluso cuando el término "corazón" se utiliza para designar un modo de conocer o un instrumento de conocimiento, tiene diferentes matices de significación en distintos contextos. Cuando Pascal dice que los principios son sentidos por el corazón, es obvio que está hablando de la intuición. Y en el caso de los primeros principios de la geometría sería en verdad difícil que se tratase de amor a los principios. Pero cuando afirma que "es el corazón quien siente (percibe) a Dios, y no la razón", [39] está pensando en una aprehensión amorosa de Dios, aprehensión accesible a quienes no tienen un conocimiento metafísico de los argumentos en favor de la existencia de Dios ni siquiera de los argumentos históricos y empíricos en favor del cristianismo. Pascal no se refiere a la mera emoción, sino a la aprehensión amorosa de Dios que se encuentra en el creyente cristiano sincero. Y esa

34. *P.*, 2, 99, p. 375.
35. *P.*, 4, 282, p. 459.
36. *P.*, 7, 434, p. 531.
37. *P.*, 6, 344, p. 487.
38. *P.*, 4, 281, p. 459.
39. *P.*, 4, 278, p. 458.

aprehensión es en sí misma el efecto de Dios en el alma, es una fe sobrenatural informada por el amor o caridad, que pertenece al "orden de la caridad o amor" más bien que al "orden de la mente (*esprit*)". También nos dice Pascal que es por el "corazón" o "instinto" por el que sabemos que la vida de vigilia no es un sueño. Un hombre puede ser incapaz de probar mediante una argumentación demostrativa que la vida de vigilia no es un sueño, pero de ahí no se sigue que no *conozca* la diferencia entre la vida de vigilia y el estado de sueño. La conoce por el "corazón". En ese contexto, el término "corazón" hace referencia a la aprehensión instintiva, inmediata, no razonada, de una verdad. Y lo que le interesa subrayar a Pascal es que podemos tener certeza (en su opinión, certeza legítima) aun cuando la razón sea incapaz de demostrar aquello de que tenemos certeza. Porque la "razón" no es el único medio por el que llegamos a conocer la verdad; y pensar que así sea no es sino prejuicio y orgullo por parte de los racionalistas.

Pascal, como es evidente, no llegó a establecer un vocabulario técnico en el que quedara claramente definida la función y el significado de cada palabra. A veces, la función de un término es la de sugerir un significado más bien que la de manifestarlo. Así, palabras como "corazón", "instinto" y "sentimiento", sugieren inmediatez, espontaneidad, cosa directa. Al nivel del sentido común tenemos, por ejemplo, una aprehensión espontánea e inmediata de la realidad del mundo exterior; y la certeza o convicción resultante es legítima, aun cuando esté falta del apoyo de pruebas racionales. Al nivel de la "geometría" tenemos un conocimiento inmediato de los principios; y aun cuando esos principios no pueden ser demostrados, nuestra certeza es legítima y constituye la base de nuestro razonamiento deductivo. Al nivel de la vida moral hay una aprehensión inmediata y directa de valores, aunque esa aprehensión puede estar oscurecida o corrompida. Y al nivel de la vida religiosa el creyente devoto posee una aprehensión amorosa de Dios, que es inmune a los ataques del escepticismo. En general, el "corazón" es una especie de instinto intelectual, arraigado en la naturaleza más íntima del alma.

4. Si queremos hablar del método de Pascal tenemos que mencionar a la vez el corazón y la razón. Es un error pensar que quisiese substituir la razón por el sentimiento, o negar, por ejemplo, la adecuación de la argumentación razonada para la aprehensión de la verdad religiosa. En las matemáticas, la deducción y la demostración estarían desprovistas de certeza de no ser por la aprehensión inmediata de primeros principios evidentes. Pero, sin la obra de la razón discursiva y deductiva, no habría matemáticas. Igualmente, aunque el cristiano devoto y sencillo posee certeza legítima a través de su aprehensión amorosa de Dios, esa certeza es un asunto personal; y en modo alguno se sigue de ella que no se requieran argumentos en favor de la religión cristiana. No podemos satisfacer a escépticos y agnósticos apelando a la apropiación interior de la verdad por parte del cristiano sencillo y devoto. Y el propio Pascal proyectó una apología del cristianismo, es decir, una defensa razonada de la religión cristiana. Los argumentos a los que ape-

ló se basaban en hechos empíricos e históricos, en la presencia de la fe cristiana como un hecho empírico, en los milagros, profecías, etc.; pero eran argumentos razonados. En opinión de Pascal, no podemos demostrar la verdad del cristianismo por "geometría", por un razonamiento deductivo *a priori.* Hemos de dirigirnos a los datos empíricos, y mostrar cómo su convergencia apunta infaliblemente a la verdad del cristianismo. Pero el proceso de exhibir esa convergencia es obra de la mente.

Es, ciertamente, necesario subrayar ese hecho, porque es fácil que los aforismos de Pascal acerca del sentimiento produzcan una impresión equivocada. Al mismo tiempo, el concepto de "corazón" tiene un importante papel que desempeñar incluso en la defensa razonada de la religión cristiana. Porque si bien el corazón no proporciona las pruebas, discierne la significación de los hechos citados en las pruebas y discierne también la significación de la convergencia de las probabilidades. De dos hombres que atienden a los argumentos y entienden las palabras, uno puede ver la fuerza acumulativa de los argumentos y el otro no. Si todos los argumentos han sido mencionados, la diferencia entre los dos hombres no está en que uno de ellos haya oído un argumento que no haya oído el otro; la diferencia está en que uno tiene una captación intuitiva de la fuerza y significación de los argumentos convergentes, y al otro le falta. Así pues, en el desarollo de una apologética es esencial exhibir los argumentos de la forma más persuasiva, no para persuadir a los hombres a abrazar una conclusión que repugne a la mente, sino para facilitar el trabajo del "corazón".

5. Una exposición prolongada y una discusión de la apología pascaliana del cristianismo estarían fuera de lugar en una historia de la filosofía. Pero el lector de un capítulo sobre Pascal tiene derecho a esperar alguna indicación sobre las líneas de aquélla. Y sería difícil entender la perspectiva general de Pascal sin alguna referencia a la defensa que hizo del cristianismo.

Pascal se dispone ante todo a mostrar "la miseria del hombre sin Dios", es decir "que la naturaleza está corrompida".[40] En comparación con el reino de la naturaleza, ¿qué es el hombre? "Una nada en comparación con el infinito, un todo con relación a la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de todas las cosas y su principio le están invenciblemente ocultos, en un misterio impenetrable. Es igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado y el infinito en que se halla envuelto." [41] El hombre no puede conocer ni lo infinitamente grande ni lo infinitamente pequeño. Ni tampoco puede tener un conocimiento completo de las cosas que caen entre ambos extremos. Porque todas las cosas se relacionan mutuamente, y un conocimiento completo de cualquier parte exige un conocimiento del todo. La capacidad intelectual del hombre es limitada, y también pueden extraviarle los sentidos y la imaginación. Además, el

40 *P.*, 2, 60, p. 342.
41. *P.*, 2, 72, p. 350.

hombre toma la costumbre por ley natural; y, en la vida social, confunde la regla del poder con la regla de la justicia. Está dominado por el amor propio, y esa inclinación al propio interés ciega sus ojos a la verdadera justicia, y es el origen del desorden en la vida social y política. El hombre se encuentra en un laberinto de contradicciones, y es él un laberinto para sí mismo. No puede satisfacerse con nada que sea menos que el infinito, y, de hecho, no encuentra completa satisfacción.

En su descripción de la miseria del hombre, Pascal utiliza materiales tomados de los escritos de los pirronianos o escépticos, y, hasta cierto punto, se alinea junto a Montaigne y Charron. Montaigne, dice Pascal, es inestimable para confundir el orgullo de los que atribuyen demasiado a la naturaleza humana e ignoran la corrupción y debilidad del hombre. Pero hemos de recordar que lo que Pascal desea poner de manifiesto es la miseria del hombre "sin Dios". Su finalidad no es promover el escepticismo y la desilusión, ni aún menos la desesperación, sino mostrar lo que es el hombre sin Dios, con el fin de facilitar una disposición favorable para considerar las pretensiones de la religión cristiana. Pascal tenía muy viva consciencia de la impotencia de la mera argumentación para convencer a aquellos a quienes falta la disposición requerida.

Pero hay que considerar otro aspecto del hombre: su "grandeza". Y es posible inferir esa grandeza incluso a partir de su miseria. "La grandeza del hombre es tan evidente que puede ser inferida incluso a partir de su miseria. Porque lo que en los animales es naturaleza, en el hombre lo llamamos miseria. Y por eso reconocemos que, al ser ahora su naturaleza como la de los animales, es que ha caído desde una naturaleza mejor, que era originariamente la suya. Porque ¿quién es desdichado por no ser un rey, excepto un rey desposeído?" [42] Incluso los excesos del hombre revelan su sed de infinito. Y su poder de reconocer su miseria es en sí mismo un signo de su grandeza. "El hombre sabe que es miserable. Es, pues, miserable porque es miserable; pero es grande, porque lo sabe." [43] Además, "el pensamiento constituye la grandeza del hombre".[44] "El hombre es solamente una caña, la cosa más frágil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarle; un soplo de viento, una gota de agua bastan para destruirle. Pero aun cuando el universo le aplastara, el hombre sería todavía más noble que lo que le mata. Porque sabe que muere, y lo que el universo tiene de ventaja sobre él; pero el universo nada sabe de eso." [45] "Espacialmente, el universo me comprende y me devora como un punto. Pero por el pensamiento yo comprendo al universo." [46] El hombre está lleno de un deseo insaciable de felicidad, y ese deseo es una fuente de infelicidad.

42. *P.*, 6, 409, p. 512.
43. *P.*, 6, 416, p. 515.
44. *P.*, 6, 346, p. 488.
45. *P.*, 6, 347, p. 488.
46. *P.*, 6, 348, p. 488.

Pero "la sima infinita no puede llenarse más que por un objeto infinito e inmutable, es decir, por Dios mismo".[47] Así pues, también en esto la miseria del hombre revela su grandeza, su capacidad de Dios.

Nos encontramos, pues, ante contrarios: la miseria del hombre y la grandeza del hombre. Y tenemos que mantener juntos esos contrarios en nuestro pensamiento. Porque es precisamente la presencia simultánea de esos contrarios lo que constituye el problema. "¡Qué quimera es, pues, el hombre! ¡Qué extraño y monstruoso! Un caos, un sujeto de contradicciones, un prodigio. Juez de todas las cosas y, sin embargo, un gusano estúpido; depositario de la verdad y, aun así, una cloaca de incertidumbre y error; la gloria y la excrecencia del universo. ¿Quién desenredará ese lío?" [48] Los filósofos no saben hacerlo. Los pirronianos hacen del hombre una nada, mientras que otros hacen de él un dios; el hombre es a la vez grande y miserable.

Si el hombre no puede resolver el problema que resulta de su propia naturaleza, que escuche a Dios. Pero ¿dónde hay que buscar la voz de Dios? No en las religiones paganas, a las que faltan autoridad y pruebas, y que autorizan el vicio. ¿En la religión judía? Ésta nos da una explicación de la miseria del hombre en la exposición bíblica de la caída. Pero el Antiguo Testamento mira hasta más allá de sí mismo, y sus profecías se cumplen en Cristo, quien proporciona el remedio que no fue proporcionado por el judaísmo. En Cristo tenemos al mediador y redentor predicho por los profetas, y que probó su autoridad con milagros y con la sublimidad de su doctrina. "El conocimiento de Dios sin el de nuestra miseria, produce orgullo. El conocimiento de nuestra miseria sin el conocimiento de Dios, produce desesperación. El conocimiento de Jesucristo constituye el punto medio, porque en Él encontramos a la vez a Dios y nuestra miseria." [49]

6. En los *Pensamientos* [50] aparece el famoso argumento de la apuesta. Su significado y propósito no son inmediatamente claros, y los comentadores han propuesto cierto número de interpretaciones diferentes. Sin embargo, parece suficientemente evidente que Pascal no desarrolló dicho argumento como una prueba de la existencia de Dios. Ni pretendió tampoco que fuese un substitutivo de las pruebas en favor del cristianismo. Parece estar dirigido a una clase particular de personas, a saber, a aquellos que aún no están convencidos de la verdad de la religión cristiana, aunque tampoco lo han sido por los argumentos de escépticos y ateos, y, en consecuencia, permanecen en un estado de suspensión de juicio. Pascal desea mostrar a las personas que se encuentran en tal estado mental, que el creer les proporciona una ventaja y una felicidad, y que, si dependiese enteramente de sus voluntades, la creencia sería la única opción razonable. Pero de ahí no se sigue que les exija simplemente fe, como resultado del argumento de la apuesta. Lo que

47. *P.*, 7, 425, p. 519.
48. *P.*, 7, 434, p. 531.
49. *P.*, 7, 527, p. 567.
50. 3, 233, pp. 434-42.

parece proponerse es más bien la preparación de la mente de tales personas y la producción de disposiciones favorables a la creencia, disposiciones que son obstaculizadas por las pasiones y por el apego a las cosas de este mundo. Pascal les habla *selon les lumières naturelles*, según su luz natural o sentido común; pero él no consideraba que la creencia fuese simplemente asunto de apuesta egoísta, o de tomar partido por una posibilidad objetivamente insegura sólo porque, de ser verdad, resultaría ventajoso haber apostado a su favor. Si hubiese pensado tal cosa sería imposible explicar su proyectada defensa razonada del cristianismo o su convicción de que es Dios mismo quien comunica la luz de la fe.

O existe Dios o no hay Dios alguno. El escéptico censura al cristiano porque opta por una determinada solución al problema sin que la razón pueda mostrar cuál es la verdadera. "Yo les recriminaré por haber hecho no esta selección, sino una elección... lo justo es no apostar." "Sí —dice Pascal— pero hay que apostar. Eso no es voluntario. Estáis embarcados." En otras palabras, permanecer indiferentes o suspender el juicio es también hacer una elección; es elegir contra Dios. Y, en consecuencia, si el hombre no puede por menos de elegir de un modo u otro, debe considerar dónde está su interés. ¿Qué es lo que está comprometido? La razón del hombre y su voluntad, su conocimiento y su felicidad. Su razón nada pierde por hacer una opción más bien que otra, puesto que tiene que optar. En cuanto a la felicidad, evidentemente es ventajoso, y por lo tanto razonable, apostar a favor de Dios. "Si ganas, lo ganas todo; si pierdes, nada pierdes." "Hay ahí a ganar una infinitud de vida infinitamente feliz, una posibilidad de ganar contra un número finito de posibilidades de perder; y lo que se apuesta es finito." Ahora bien, lo finito es como nada en comparación con lo infinito. Así pues, no hay necesidad de más deliberación.

Puede decirse que apostar en favor de Dios significa arriesgar lo que es seguro por lo que es inseguro. Arriesgar un bien finito por un bien infinito cierto es, sin duda, ventajoso; pero la certidumbre de la pérdida contrapesa la posibilidad de la ganancia cuando se trata de abandonar un bien finito cierto por un bien infinito incierto. En tal caso, es mejor conservar lo que se posee de una manera actual y segura, y no abandonarlo por un bien infinito cuando ni siquiera se sabe que haya un bien infinito que pueda ser ganado. Pero a eso responde Pascal que todo jugador apuesta una certidumbre para ganar una certidumbre, y lo hace "sin pecar contra la razón". Además, aunque el hombre que apueste en favor de Dios abandone algunos placeres, adquirirá otros, y ganará la virtud verdadera. "A cada paso que deis por esa senda, veréis tal certidumbre en la ganancia y tal nada en lo que arriesgáis, que reconoceréis al fin que habéis apostado por algo que es cierto e infinito, y a cambio de lo cual habéis dado nada." El primer requisito de la apuesta, para empezar, no es amontonar argumentos en favor de la existencia de Dios, sino aminorar las propias pasiones y seguir el modo de conducta de los que creen. En otras palabras, aunque un hombre no puede dar-

se a sí mismo la fe, hay mucho que puede hacer como preparación, y, si lo hace, Dios le dará la fe que busca.

Es verdad que las palabras de Pascal implican a veces que la religión está falta de apoyo racional. "Si nada se hiciera a no ser por lo que es seguro, nada se haría por la religión, porque la religión no es segura." [51] Pero él arguye que constantemente estamos corriendo riesgos por lo que es inseguro, en la guerra, en el comercio, en los viajes. Además, nada es absolutamente seguro en la vida humana. No es seguro que veamos el mañana; pero nadie encuentra irracional que se actúe apoyándose en la probabilidad de estar vivo al día siguiente. "Y hay en la religión mayor certidumbre que en que estemos vivos mañana." [52] No es sino razonable que busquemos la verdad; porque, si morimos sin adorar a Dios, estamos perdidos. "Pero, diréis, si hubiese querido que yo le adorara, me habría dado signos de su voluntad." "Así lo ha hecho; pero vosotros los habéis descuidado. Buscadlos: vale la pena." [53] "Os digo que pronto tendréis fe si abandonáis el placer. Vosotros tenéis que empezar. Si yo pudiese, os daría fe; pero no puedo hacerlo... Vosotros, en cambio, podéis abandonar el placer y averiguar si lo que digo es verdad." [54] Es obvio que todo el argumento de la apuesta es un ***argumentum ad hominem***, un artificio destinado a mover al escéptico a abandonar su actitud de indiferencia y a hacer cuanto pueda para ponerse en la situación requerida para que la fe se convierta en una posibilidad real. A pesar del modo en que a veces se expresa, Pascal no trata de negar que haya signos de la verdad de la religión cristiana, signos que, en su convergencia, valen como una verdadera prueba. Pero, en su opinión, un hombre no puede leer acertadamente dichos signos ni captar la fuerza de su convergencia si antes no abandona su estado de indiferencia y hace serios esfuerzos para vencerse. De ahí el argumento de la apuesta.

7. Es evidente que Pascal escribió como un cristiano convencido. No trataba de convertir a los hombres al "teísmo", sino al cristianismo. Y tenía profunda consciencia de la necesidad de ciertas disposiciones morales antes de que la conversión pudiera ser una posibilidad practicable. Es, ciertamente, posible seleccionar y subrayar afirmaciones en que desestima la obra de la razón en una medida exagerada. De ahí las acusaciones de fideísmo e inmanentismo que se han dirigido contra él. Pero si vemos las cosas en su conjunto y recordamos que su principal preocupación era por llevar a los hombres al punto en que puedan recibir la operación de Dios, y que lo que había en su mente sea la fe cristiana y no un teísmo filosófico, tenemos que reconocer que su originalidad y genio como apologista se manifiesta precisamente en su interés por la preparación moral para la fe. El valor de su actitud general como apologista del cristianismo supera con mucho en impor-

51. *P.*, 3, 234, p. 442.
52. *Ibid.*
53. *P.*, 3, 236, p. 443.
54. *P.*, 3, 241, p. 444.

tancia y en validez perenne a aquellos aspectos de su pensamiento que los teólogos católicos consideran cuestionables o censurables. Es una lástima que los árboles no dejen ver el bosque, y que no se aprecien la importancia e influencia de Pascal en la historia de la apologética cristiana.

Pero si Pascal fue eminente, por una parte, como matemático y científico y, por la otra, como apologista cristiano, ¿hemos de concluir que no fue un filósofo? La respuesta depende, desde luego, de lo que entendamos por filósofo. Si por filósofo entendemos un hombre que se propone crear un sistema mediante el uso de la sola razón, un sistema que se supone que representaría la realidad como un todo, entonces indudablemente no podemos llamar filósofo a Pascal. Porque éste creía que hay problemas que la razón, sin ayuda de la fe, no puede resolver; y creía también que hay misterios que transcienden la comprensión de la mente, incluso cuando ésta está iluminada por la fe. La noción de una razón humana omnicompetente le repugnaba. Pero, como hemos visto, Pascal tenía una concepción razonada de los diferentes modos y métodos del conocimiento humano, y de los diferentes "órdenes", el orden de la carne, el orden de la mente o de la ciencia, el orden de la caridad. Aunque no desarrollase esas ideas y distinciones en una doctrina técnica, hay en él teorías epistemológicas y de filosofía de los valores. Es obvio que a sus análisis del hombre se les puede llamar una filosofía del hombre, aun cuando sea una filosofía que, en buena medida, plantea problemas que no pueden solucionarse sin referencia a la revelación. Y en el curso de esa filosofía del hombre aparecen muchas ideas importantes para, por ejemplo, la ética y el análisis político.

La palabra "análisis" es ciertamente aplicable en el caso del pensamiento de Pascal. Por ejemplo, no es irrazonable decir que Pascal analizó los diferentes sentidos de la palabra "saber", y mostró que su limitación al campo del saber matemático y lo que le "imita" está injustificada. El hombre ordinario diría, ciertamente, que "sabe" que existe el mundo exterior y que la vida de vigilia no es un sueño. Y si alguien dice que eso realmente no se "sabe", es que identifica tácitamente el saber con la clase de saber que corresponde al limitado campo de las matemáticas.

No obstante, describir a Pascal como un filósofo analítico sería tan desorientador como describirle como un metafísico sistemático. ¿Podemos describirle, según hacen algunos, como un pensador existencialista? Indudablemente Pascal se interesó por el ser humano existente y por sus posibilidades, sobre todo por su posibilidad de elegirse a sí mismo o a Dios para utilizar un lenguaje existencialista. Pero es también bastante desorientador emplear aquí el término "existencialista" con sus connotaciones modernas, aunque quizá le quedase mejor ajustado que los de "analista" o "metafísico". En todo caso, Pascal es un pensador "existencialista" porque es un pensador religioso, un pensador interesado primordialmente por la relación entre el hombre y Dios, y por la apropiación viviente de esa relación. Pascal no es, como Descartes, un pensador cristiano simplemente en el sentido de

ser un pensador que es cristiano; Pascal es un pensador cristiano en el sentido de que su cristianismo constituye la inspiración de su pensamiento y unifica su perspectiva del mundo y del hombre. En consecuencia, si es un filósofo es un filósofo religioso y, más específicamente, un filósofo cristiano. Es un filósofo cristiano de su época, en el sentido de que se dirige a sus contemporáneos y habla un lenguaje que éstos puedan entender. Pero, desde luego, eso no es decir que sus ideas no tengan un perdurable interés estimulante. Y tal vez sea ése el principal legado de Pascal, que dejó en sus fragmentarios escritos una fecunda fuente de estímulos y de inspiración para ulteriores desarrollos. No todos, en verdad, son sensibles a esos estímulos y algunos los encuentran repugnantes. Otros califican a Pascal, juntamente con Descartes, como uno de los dos mayores filósofos franceses y sienten por él la admiración más profunda. Posiblemente los primeros no llegan a hacerle justicia, y los últimos se exceden al tratar de hacérsela.

Capítulo VIII

EL CARTESIANISMO

La extensión del cartesianismo. — Geulincx y el problema de la interacción.

1. El cartesianismo se extendió y encontró defensores ante todo en Holanda, que había sido el hogar de Descartes durante un período considerablemente largo. Así, Henri Regnier (1593-1639), que ocupaba la cátedra de filosofía en la Academia y, desde 1636, en la Universidad de Utrecht, fue discípulo de Descartes. También lo fue, aunque sólo durante algún tiempo, el sucesor de Regnier en Utrecht, Henricus Regius, o Henri Le Roy (1598-1679). Después de abrazar la causa de Descartes y defenderla contra el teólogo Voëtius, abandonó el cartesianismo y escribió el manifiesto que ocasionó las *Notas contra un programa*, de Descartes. Jean de Raey, autor de una *Clavis philosophiae naturalis* (1654), y Adrian Heereboord, autor del *Parallelismus aristotelicae et cartesianae philosophiae* (1643) también enseñaron en Leyden. Mayor importancia tuvo Christopher Wittich (1625-87), que procuró poner de manifiesto la conformidad entre el cartesianismo y el cristianismo ortodoxo, y atacó a Spinoza. En 1688 publicó un volumen de *Anotaciones y Meditaciones*, y en 1690 su *Antispinoza*. Geulincx será considerado por separado.

En Alemania, la influencia del cartesianismo fue relativamente pequeña. Entre los cartesianos alemanes merece ser mencionado Juan Clauberg (1622-65), autor de una *Metaphysica de Ente sive Ontosophia*; pero enseñó en Holanda, en Herborn y Duisberg. Otro alemán fue Balthasar Bekker (1634-98), autor de una obra titulada *De philosophia cartesiana admonitio candida*. Éste se distinguió por sus ataques a la persecución de brujas, y mantuvo que la magia era una estupidez, puesto que lo espiritual no puede actuar sobre lo material.

En Inglaterra, Anthony Legrand, o Antoine Le Grand, un francés de Douai, publicó *Institutiones philosophicae* (1672 y 1678), y luchó por intro-

ducir el cartesianismo en Oxford. Encontró un firme oponente en Samuel Parker, obispo de Oxford, a cuyos ojos Descartes era tan infiel como Thomas Hobbes. Pero, enteramente aparte de la oposición teológica, el cartesianismo hizo pocos progresos en aquel país. Es decir, la filosofía de Descartes (en el sentido moderno del término) progresó poco, pero su física tuvo una amplia aceptación. Tampoco tuvo mucho éxito el cartesianismo en Italia, en parte, sin duda, porque las obras de Descartes fueron puestas en el Índice de libros prohibidos en 1663, con la salvedad *donec corrigantur*.[1] Michel Angelo Fardella (1650-1718) y el cardenal Gerdil (1718-1802) suelen clasificarse como cartesianos italianos, pero estuvieron más influidos por Malebranche.

En Holanda, la influencia de Descartes se dejó sentir sobre todo entre profesores y lectores universitarios, que publicaron manuales de filosofía cartesiana y se esforzaron en defender a Descartes contra los ataques de los teólogos. En Francia, en cambio, el cartesianismo tuvo un éxito popular, y llegó a ser la filosofía de moda. Pierre Sylvain Régis (1632-1707) hizo mucho por popularizarla en la sociedad en general, mediante conferencias que dio en diversos centros, incluido París; y Jacques Rohault (1620-75), un físico, se empeñó en substituir la física aristotélica por una ciencia según el pensamiento de Descartes. (El *Traité de Physique* de Rohault disfrutó de gran influencia en Cambridge, hasta que fue desacreditado por los *Principia* de Newton.) Louis de la Forge publicó en 1666 un *Traité de l'âme humaine, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps, suivant les principes de M. de Descartes*; y el mismo año apareció el *Discernement de l'âme et du corps*, de Géraud de Cordemoy. Cierto número de sacerdotes del Oratorio vieron en el lado "espiritualista" de la filosofía de Descartes una afinidad con la de san Agustín, y concedieron su favor al cartesianismo. Y aunque hubiese una gran diferencia entre el espíritu del cartesianismo y el del jansenismo, como permiten apreciar los escritos de Pascal, varios importantes jansenistas fueron influidos por Descartes. Así, Antoine Arnauld (1612-94), autor de la cuarta serie de *Objeciones*, y Pierre Nicole (1625-95), utilizaron ideas cartesianas en la composición de *L'art de penser* (1662), la llamada "lógica de Port-Royal". Por el contrario, los jesuitas, cuyo favor había tratado de asegurarse Descartes constantemente, fueron en general hostiles a la nueva filosofía.

A despecho de lo que podría llamarse el éxito social del cartesianismo en Francia, hubo una considerable oposición oficial. Ya ha sido mencionada la puesta de las obras de Descartes en el Índice Romano, en 1663. Diez años más tarde el Parlamento de París consideró la promulgación de un decreto contra la enseñanza del cartesianismo, y en 1675 la Universidad de Angers tomó medidas para detener la enseñanza de la nueva filosofía. En 1677 la

1. Como nadie se hizo cargo de "corregir" las obras de Descartes, éstas continuaron en el Índice hasta nuestros días. La salvedad *donec corrigantur* se refería a puntos que tenían implicaciones teológicas, por ejemplo, con relación al dogma de la transubstanciación.

Universidad de Caen adoptó una actitud similar. Pascal atacó el sistema de Descartes, como de carácter deísta, mientras Gassendi,[2] el renovador del atomismo epicúreo, lo criticaba desde un punto de vista empirista. Pierre Daniel Huet (1630-1721), obispo de Avranches, en su *Censura philosophiae cartesianae* y otros escritos, mantuvo que el escepticismo solamente podía ser superado por la fe religiosa y no por el racionalismo cartesiano.[3]

A comienzos del siglo XVIII los escritos de Descartes habían ya llegado a ser más o menos libros de textos oficiales para la enseñanza de la filosofía en las universidades. Y la influencia de la filosofía cartesiana había penetrado en los seminarios eclesiásticos, a despecho de prohibiciones y obstáculos oficiales. Pero, por aquel tiempo, el cartesianismo en sentido estricto había perdido mucha fuerza. Como una de las principales fuentes del desarrollo de la metafísica continental antes de Kant, el cartesianismo tiene, desde luego, una importancia grande y duradera. Pero en el siglo XVIII otras filosofías atraían los intereses y la atención que el siglo anterior había concedido a la de Descartes.

2. Se ha observado, con razón, que el desarollo del cartesianismo no fue precisamente el que su creador habría deseado. Descartes consideraba que los fundamentos de la metafísica estaban verdaderamente bien puestos, y esperaba que otros aplicarían su método a las ciencias de una manera fecunda. Pero, aparte de uno o dos escritores como Rohault, los cartesianos no cumplieron muy satisfactoriamente aquellas esperanzas; se interesaron más por los aspectos metafísicos y epistemológicos del cartesianismo. Y uno de los problemas a los que consagraron atención especial fue el de la relación entre alma y cuerpo. Descartes no negó la interacción entre alma y cuerpo; pero, aunque la afirmó como un hecho, hizo poco por explicar cómo era posible. Su intento de localizar el punto de la interacción no resolvía el problema planteado por su filosofía; porque si el hombre se divide en dos substancias, una mente espiritual y un cuerpo extenso, el problema de explicar la interacción se agudiza, y no es satisfactoriamente resuelto por la afirmación de que, en efecto, se da, ni por el intento de localización del punto de la interacción.

Un modo de tratar el problema sería admitir el hecho de la interacción, como hizo Descartes, y proceder entonces a revisar las teorías que hacían difícil su explicación. Pero eso habría significado abandonar una de las principales características del cartesianismo. Y los cartesianos que consagraron su atención al problema, optaron por conservar la posición dualista de Descartes y negar que hubiese realmente interacción. Esa heroica manera de desembarazarse del problema fue bosquejada por Louis de la Forge y Géraud de Cordemoy; pero se asocia sobre todo a los nombres de Geulincx y Malebranche.

2. Para Gassendi, ver nuestro volumen anterior, pp. 252-253.
3. Las teorías estéticas de Boileau estuvieron influidas por el cartesianismo. El *Arrêt burlesque*, de Boileau, ridiculiza la oposición a la razón, representada por la filosofía de Descartes.

Arnold Geulincx (1625-69) era profesor en Lovaina, pero, en 1658, tuvo que abandonar su cátedra por razones que no están muy claras. Se trasladó a Leyden, y allí se hizo calvinista. Al cabo de algún tiempo obtuvo un lectorado en la Universidad. Él mismo publicó algunos de sus escritos; pero los más importantes aparecieron póstumamente. Entre éstos están el νῶθι σεαυτόν *sive Ethica, Physica vera, Metaphysica vera et ad mentem peripateticam* y *Annotata in Principia Philosophiae R. Cartesii.*

Según Geulincx es un principio evidente que en toda verdadera actividad el agente tiene que saber que obra y cómo obra. De ahí se sigue con toda claridad que una cosa material no puede ser un verdadero agente causal que produzca efectos ni en otra cosa material ni en una substancia espiritual. Porque como a las cosas materiales les falta consciencia, no pueden saber que obran ni cómo obran. También se sigue que yo, como un ego espiritual, no produzco realmente ni en mi propio cuerpo ni en otros cuerpos aquellos efectos que mi modo natural de pensar, adoptado por Aristóteles como criterio, me lleva a suponer que produzco. Porque yo no sé cómo son producidos esos efectos. Yo soy un espectador de la producción de cambios y movimientos en mi cuerpo, pero no soy su autor, su verdadero agente causal, a pesar de mis actos internos de voluntad. Porque no conozco la conexión entre mis actos de voluntad y los subsiguientes movimientos de mi cuerpo. Del mismo modo, tengo consciencia de la producción de sensaciones y percepciones; pero no es mi cuerpo, ni ninguna cosa material externa, lo que verdaderamente producen esos efectos.

Pero si la interacción es así negada, ¿cómo explicaremos el hecho de que hay voliciones que van seguidas por movimientos en mi cuerpo, y cambios en el cuerpo que van seguidos por sensaciones y percepciones en la consciencia? La explicación está en que mi acto de voluntad es una causa ocasional; es decir, una ocasión de que Dios produzca un cambio o movimiento en el cuerpo. Del mismo modo, un acontecimiento físico en mi cuerpo es una ocasión de que Dios produzca un acontecimiento psíquico en mi consciencia. Cuerpo y alma son como dos relojes, ninguno de los cuales obra sobre el otro, pero que marcan exactamente la misma hora, porque Dios sincroniza constantemente sus movimientos. Al menos ésa es la analogía a la que Geulincx parece inclinarse, aunque ciertos pasajes sugieren más bien la analogía, utilizada más tarde por Leibniz, de dos relojes que han sido construidos de tal modo que se mantienen siempre de perfecto acuerdo.

Esa teoría del "ocasionalismo", si es aceptada, tiene que aplicarse, evidentemente, con mayor amplitud que la del contexto particular de la relación entre alma y cuerpo. Porque, de los principios en los que se apoya la teoría, se sigue que ningún yo humano obra sobre otro yo humano o sobre un cuerpo, y que ningún cuerpo obra sobre otro cuerpo o sobre una mente. Quizá podría concluir simplemente que la relación causal no es sino secuencia regular; pero la conclusión inferida por Geulincx fue la teoría, ya formulada por Louis de la Forge, de que Dios es la única verdadera causa.

Y una vez que se ha sacado esa conclusión, es inevitable tender hacia el espinozismo. Si mis sucesivas ideas son causadas en mí por Dios, y si yo soy simplemente un espectador de efectos que Dios produce en mí, y si todos los cambios y movimientos en el mundo corpóreo son causados por Dios, sólo hace falta dar un pequeño paso para concluir que mentes y cuerpos no son sino modos de Dios. No pretendo decir que Geulincx diera de hecho el último paso hacia el espinozismo; pero se acercó mucho. Y sus ideas éticas se parecen a las de Spinoza. Nosotros somos solamente espectadores; no cambiamos nada. Así pues, debemos cultivar un verdadero desprecio por lo finito y una total resignación ante Dios y el orden de las cosas, causado por Dios; refrenar nuestros deseos y seguir la senda de la humildad y la obediencia que dicta la razón.

La teoría del ocasionalismo está sometida, desde luego, a la objeción de que si la verdadera actividad causal se define como actividad en la que el agente sabe que obra y sabe cómo produce el efecto, se sigue, en efecto, la teoría; pero que tal definición es arbitraria y en modo alguno evidente por sí misma. Por lo demás, si se aceptan el principio y la teoría, un siguiente paso posible, como ya hemos sugerido, es el espinozismo. También es posible intentar la incorporación de la teoría a una metafísica religiosa no-espinozista, que es lo que Malebranche trató de hacer. Pero como Malebranche fue, por derecho propio, un filósofo original de considerable influencia, no parece apropiado incluir una breve consideración de su pensamiento en un capítulo sobre el cartesianismo, especialmente si eso significa que se dé una preeminencia indebida a un rasgo particular de su filosofía. En consecuencia, voy a tratar de él por separado.

Capítulo IX

MALEBRANCHE

Vida y escritos.[1] *— Los sentidos, la imaginación, el entendimiento; evitación del error y consecución de la verdad. — Dios como la única verdadera causa. — La libertad humana. — La visión de las verdades eternas en Dios. — Conocimiento empírico del alma. — Conocimiento de otras mentes y de la existencia de cuerpos. — Existencia y atributos de Dios. — Malebranche en relación con Spinoza, Descartes y Berkeley. — La influencia de Malebranche.*

1. Nicolás Malebranche nació en París en 1638. Estudió filosofía en el colegio de La Marche, donde fue poco atraído por el aristotelismo que allí le enseñaron, y teología en la Sorbona. En 1660 ingresó en el Oratorio, y se ordenó sacerdote en 1664. En aquel mismo año conoció una obra póstuma de Descartes, el *Traité de l'homme*, que había sido publicado por Louis de la Forge; y concibió una gran admiración por su autor, de cuya filosofía no había tenido hasta entonces conocimiento de primera mano. Se propuso, pues, estudiar las obras de Descartes, a quien nunca dejó de considerar un maestro en filosofía. Quizá vale la pena advertir que el tratado que primeramente había llamado su atención era realmente una obra de fisiología, y también que Malebranche trabajó en mejorar sus conocimientos de matemáticas con la intención de comprender mejor la filosofía de Descartes. Puede decirse que, por su interés en las matemáticas y la ciencia, Malebranche entró en el espíritu cartesiano.

Al mismo tiempo, Malebranche compartió la fuerte inclinación de los padres del Oratorio al pensamiento de san Agustín y, en general, a la tradición platónico-agustiniana. Esa combinación del cartesianismo y la inspiración agustiniana es lo que caracteriza su filosofía. A sus ojos, y a ojos de los que compartían su modo de ver, no se trataba de una combinación forza-

1. En las citas de escritos de Malebranche utilizaré las siguientes abreviaturas: *R. V.*, para *De la recherche de la vérité*, y *E. M.* para *Entretiens sur la métaphysique*.

da de elementos incompatibles; porque los oratorianos de París habían visto siempre en el aspecto "espiritualista" de la filosofía de Descartes una afinidad con el pensamiento de san Agustín. Pero eso significa, desde luego, que la perspectiva de Malebranche era muy definidamente la de un filósofo cristiano que no separa rígidamente filosofía y teología, y que trata de interpretar el mundo y la experiencia humana a la luz de la fe cristiana. Malebranche era cartesiano en el sentido de que, en su opinión, la filosofía de Descartes era verdadera en lo fundamental; e indudablemente consideraba que era superior al aristotelismo como instrumento para interpretar la experiencia y la realidad. Pero no pensaba que el cartesianismo fuese un instrumento intelectual adecuado y autosuficiente, y su propia metafísica es de un carácter marcadamente teocéntrico. No era, ciertamente, la clase de hombre que censurase al modo de Pascal la filosofía de Descartes, menospreciando el poder constructivo de la razón; pero era, de modo bien definido, un pensador cristiano, y no solamente un filósofo que, de hecho, fuese además cristiano. En algunos aspectos, al menos, da la impresión de ser un pensador de la tradición agustiniana que había aceptado las matemáticas y la ciencia del siglo XVII, y que veía en la filosofía cartesiana un instrumento para la construcción de una nueva síntesis. En otras palabras, Malebranche fue un pensador original, y clasificarle como "cartesiano" o como "agustiniano" es dar una impresión desorientadora. Fue una cosa y la otra; pero su síntesis fue construcción de su propia mente y no una yuxtaposición artificial de elementos heterogéneos. Hay que añadir, sin embargo, que aunque Malebranche suele presentar su filosofía como una síntesis de san Agustín y Descartes, y despreciar a los escolásticos, la influencia del escolasticismo medieval en su pensamiento fue mucho mayor de lo que advirtió él mismo.

En su obra *De la recherche de la vérité* (1674-5), Malebranche investiga las causas del error y discute el verdadero método para alcanzar la verdad. Dicha obra fue seguida por unos *Éclaircissements sur la recherche de la vérité* (1678). El *Traité de la nature et de la grâce* (1680) se ocupa de temas como la aplicación de la teoría del ocasionalismo al orden sobrenatural, y la conciliación de la libertad humana con la eficacia de la gracia divina. El título de *Méditations Chrétiennes* (1683) habla por sí mismo. En el *Traité de Morale* (1684) Malebranche se propone mostrar que hay solamente una verdadera moralidad, la moral cristiana, y que otros sistemas de moral, como el estoicismo, no satisfacen los criterios de la verdadera moralidad. En *Entretiens sur la métaphysique* (1688) el autor nos da un resumen de su sistema, mientras que el *Traité de la communication des mouvements* (1692) tiene un carácter puramente científico. En el *Traité de l'amour de Dieu* (1697) Malebranche discute la teoría de Fénelon sobre el puro amor de Dios, de un modo que pareció muy aceptable a Bossuet. En su *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois* (1708), trata de materias relacionadas con la existencia y naturaleza de Dios, y en las *Réflexions sur la prémotion physique* (1715) replica a la obra de Boursier, de matiz janse-

niano, *L'action de Dieu sur les créatures, ou de la prémotion physique* (1713).

La vida literaria de Malebranche estuvo llena de polémicas. Arnauld, en particular, se convirtió en un decidido adversario, y atacó tanto las ideas filosóficas de Malebranche como sus teorías sobre la gracia. Incluso denunció ante Roma a Malebranche, y, aunque éste defendió sus opiniones, su *Traité de la nature et de la grâce* fue puesto en el Índice a finales de 1689. También Fénelon escribió contra Malebranche. Y la última obra de éste antes de morir, en 1715, fue, como ya hemos visto, una réplica a Boursier.

2. "El error es la causa de la miseria de los hombres." Ése es el principio malo que ha producido el mal en el mundo. "Es el error lo que ha producido y mantenido en nuestra alma todos los males que nos afligen, y no podemos esperar una felicidad sólida y verdadera si no nos esforzamos seriamente en evitarlo." [2] El error no es necesario para el hombre; digan lo que digan los escépticos, el hombre es capaz de alcanzar la verdad. E inmediatamente puede establecerse una regla general, a saber, que "nunca demos un asentimiento pleno salvo a las cosas que veamos con evidencia".[3] Es verdad que, por lo que respecta a los misterios revelados de la fe, es deber nuestro someternos a la autoridad; pero la autoridad no tiene sitio en la filosofía. Si Descartes debe ser preferido a Aristóteles no es porque sea Descartes, sino por el carácter evidente de las proposiciones verdaderas que formula: "Para ser un fiel cristiano, uno tiene que creer ciegamente; pero para ser un filósofo, uno tiene que ver evidentemente".[4] Hay que hacer una distinción entre verdades necesarias, como las que se encuentran en las matemáticas, en la metafísica "e incluso en gran parte de la física y de la ética",[5] y verdades contingentes, como las proposiciones históricas. Y tenemos que recordar que en la moral, la política, la medicina y todas las ciencias prácticas, hemos de contentarnos con la probabilidad, no porque la certeza sea inalcanzable, sino porque nos es preciso actuar y no podemos esperar hasta conseguir la certeza. Pero eso no altera el hecho de que, si nos abstenemos de dar un asentimiento pleno a toda proposición cuya verdad no sea evidente, no erraremos. Porque asentir a una verdad probable como probablemente verdadera no es dar un asentimiento pleno, y no nos sume en el error.

Sin embargo, aunque el error no sea necesario al hombre, sino que depende del uso que hagamos de nuestra voluntad libre, es con todo un hecho empírico que caemos en el error. Y al examinar las causas del error lo mejor es comenzar por una consideración de los sentidos. La sensación es una de las tres especies de "percepción" humana (las otras dos son la imaginación y el puro entendimiento).

"No son nuestros sentidos los que nos engañan; es nuestra voluntad la

2. *R. V.*, 1, 1.
3. *R. V.*, 1, 3.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

que nos engaña al juzgar precipitadamente".[6] Malebranche quiere decir que no hacemos el debido uso de nuestra voluntad libre para abstenernos de formular juicios precipitados acerca de las cosas externas, es decir, para abstenernos de juzgar que la relación de las cosas a nosotros es una indicación segura de la naturaleza de las cosas en sí mismas. "Cuando uno siente calor, no se engaña en absoluto por creer que lo siente... Pero uno se engaña si juzga que el calor que siente está fuera del alma que lo siente."[7] Malebranche siguió a Descartes en la negación de la objetividad de las cualidades secundarias. Esas cualidades, como objetos de consciencia, son modificaciones psíquicas, no cualidades objetivas de las cosas en sí mismas. Si seguimos nuestra inclinación natural a suponer que son cualidades objetivas de las cosas en sí mismas, caemos en el error. Pero somos capaces de abstenernos de hacer tales juicios precipitados. De modo semejante, nuestra percepción sensible de las cualidades primarias no es una indicación adecuada de lo que las cosas sean en sí mismas. Para considerar un ejemplo sencillo, "la luna aparece a nuestra vista mucho más grande que las mayores estrellas, y, sin embargo, no tenemos duda alguna de que es incomparablemente más pequeña".[8] Igualmente, el movimiento y el reposo aparentes, la rapidez y la lentitud, son relativas a nosotros. En resumen, nunca debemos "juzgar por los sentidos de lo que las cosas son en sí mismas, sino solamente de la relación en que las cosas están con nuestros cuerpos".[9]

Malebranche comienza por aceptar la distinción cartesiana entre dos clases de substancias, la substancia espiritual o inextensa y la substancia material o extensión, susceptible de recibir diferentes formas y de ser movida.[10] Y de la identificación de la substancia material o corpórea con la extensión saca la misma conclusión que Descartes acerca de las cualidades. Pero eso no quiere decir que en su examen de la percepción sensible Malebranche se limite a repetir a Descartes. Malebranche examina la cuestión por extenso, y hace cuidadosas distinciones. Por ejemplo, afirma[11] que en la sensación hay que distinguir cuatro elementos diferentes: la acción del objeto (por ejemplo, el movimiento de las partículas); los cambios en los órganos de los sentidos, los nervios y el cerebro; la sensación o percepción en el alma; y el acto de juicio que hace el alma. Y aquí tenemos que distinguir aún entre el juicio natural o automático, que acompaña inevitablemente a la sensación, y el juicio libre, que, aunque con dificultad, podemos abstenernos de hacer. Como esos diferentes elementos se encuentran juntos y tienen lugar como instantáneamente, tendemos a confundirlos y a no ver que la sensación, como acontecimiento psíquico, es en el alma y no en nuestro propio cuerpo ni en ningún otro. La conclusión final de Malebranche es que nuestros sentidos son

6. *R. V.*, 1, 5.
7. *Ibid.*
8. *R. V.*, 1, 6.
9. *R. V.*, 1, 5.
10. *R. V.*, 1, 1.
11. *R. V.*, 1, 10.

"muy fieles y exactos al instruirnos sobre las relaciones que todos los cuerpos que nos rodean tienen con nuestro cuerpo, pero que son incapaces de decirnos qué son en sí mismos esos cuerpos. Para hacer un buen uso de ellos tenemos que emplearlos solamente en la conservación de la salud y de la vida... Entendamos bien que nuestros sentidos nos han sido dados para la conservación de nuestro cuerpo...".[12]

En su concepción del proceso fisiológico comprendido en la sensación, Malebranche siguió a Descartes. Es decir, pensó los nervios como diminutos canales o tubos a través de los cuales pasaban los "espíritus animales". Cuando un objeto externo actúa sobre el órgano sensitivo, la superficie periférica de los nervios es puesta en movimiento y los espíritus animales transmiten esa impresión al cerebro. Tiene entonces lugar allí el elemento psíquico de la sensación, que pertenece al alma sola. No obstante, durante el proceso fisiológico, los espíritus animales imprimen "huellas" en el cerebro, y esas "huellas" pueden ser más o menos profundas. Así pues, si los espíritus animales son puestos en movimiento por alguna causa que no sea la presencia de un objeto externo que actúe sobre un órgano sensitivo, se producen las "huellas" y resulta una imagen psíquica. Un hombre puede querer la producción o reproducción de imágenes; a un acto de voluntad, se sigue un movimiento de los espíritus animales, y, cuando tienen lugar las huellas que se imprimen en las fibras del cerebro, resulta la imagen. Pero puede haber movimiento de los espíritus animales por alguna otra causa que no sea un acto de voluntad, y entonces las imágenes se producen de manera involuntaria. Es interesante observar también que Malebranche presenta una explicación mecanicista de la asociación de las imágenes. Si veo varias cosas asociadas, resulta un vínculo entre las correspondientes huellas en el cerebro, y la excitación de uno de los miembros del equipo de huellas lleva consigo la excitación de los otros miembros. "Por ejemplo, si un hombre se encuentra en una ceremonia pública y advierte todas las circunstancias y todos los personajes principales que asisten a la misma, el momento, el lugar, el día y todas las demás particularidades, es suficiente recordar el lugar, o incluso alguna circunstancia menos notable de la ceremonia, para representarse todas las demás." [13] Y esa asociación o vinculación es de extraordinaria importancia. "La mutua vinculación de las huellas y, en consecuencia, de las ideas, no es solamente el fundamento de todas las figuras retóricas, sino también de una infinidad de otras cosas de mayor importancia en la moral, en la política y, en general, en todas las ciencias que tienen alguna relación con el hombre." [14] Además, "hay en nuestros cerebros huellas que se vinculan de una manera natural las unas a las otras, y también con ciertas emociones, porque así es necesario para la conservación de la vida... Por ejemplo, la huella de una gran profundidad que uno ve debajo, y sobre la cual hay peligro de caer, o la huella de algún

12. *R. V.*, 1, 20.
13. *R. V.*, 2, 1, 5.
14. *Ibid.*

gran cuerpo a punto de caer sobre nosotros y aplastarnos, está naturalmente vinculada con la huella que representa la muerte, y con una emoción de los espíritus que nos dispone a la huida y nos da el deseo de huir. Esa vinculación no cambia nunca, porque es necesario que sea siempre la misma; y consiste en una disposición de las fibras del cerebro que tenemos desde nuestro nacimiento".[15] La memoria es también explicada en términos de impresiones en las fibras del cerebro, y el hábito con referencia al paso de los espíritus animales a través de canales en los que ya no encuentran resistencia.

La imaginación es, así, puesta en paralelo con la sensación, en el sentido de que es la facultad de producir o reproducir imágenes de cosas materiales en ausencia de dichas cosas; es decir, cuando actualmente no las percibimos. En consecuencia, las mismas observaciones que se hicieron a propósito del error con relación a la sensación, pueden también hacerse con respecto a la imaginación. Si juzgamos que las imágenes de cosas materiales representan las cosas como son en sí mismas y no las cosas en relación a nosotros, nuestro juicio es erróneo. Pero además, la imaginación puede ser fuente u ocasión de un error adicional. Los productos de la imaginación son en general más débiles que las sensaciones, y generalmente los reconocemos como lo que son. Pero a veces son vividos, y poseen la misma fuerza que las sensaciones desde el punto de vista psicológico, y entonces podemos juzgar que los objetos imaginados están físicamente presentes cuando en realidad no lo están.

Pero, bajo el título general de imaginación, Malebranche incluye mucho más que la mera reproducción de imágenes en el sentido ordinario. Ya hemos visto que incluye un estudio de la memoria; y eso le ofrece ocasión para escribir extensamente contra eruditos, historiadores y comentadores que se interesan más por el trabajo de la memoria que por el "puro entendimiento". A ese tipo pertenecen todos los que consagran una prolongada atención a examinar, por ejemplo, lo que Aristóteles afirmó acerca de la inmortalidad, y poco o ningún tiempo a examinar si el alma humana es, en realidad, inmortal. Aún peores son los que imaginan que Aristóteles, o cualquier otro, es una autoridad en cuestiones filosóficas. "En materia de teología debemos amar la antigüedad, porque debemos amar la verdad y la verdad se encuentra en la antigüedad... Pero en materias de filosofía debemos, por el contrario, amar la novedad, por la misma razón, a saber, que debemos amar siempre la verdad, y buscarla. Por lo demás, la razón no quiere que creamos más, sobre su palabra, a estos nuevos filósofos que a los antiguos. La razón quiere que examinemos sus pensamientos con atención y los aceptemos solamente cuando ya no podamos dudar de ellos..." [16] Malebranche procura así combinar la apertura mental y la "modernidad" en filosofía con una aceptación leal de la doctrina católica de la tradición, a saber, que los escritos y el acuerdo de los padres dan testimonio de la verdad teológica.

15. *R. V.*, 2, 1, 5.
16. *R. V.*, 2, 2, 5.

En la tercera parte de su tratado sobre la imaginación, Malebranche se refiere a "la contagiosa comunicación de las imaginaciones fuertes; quiero decir, el poder que ciertas mentes poseen de envolver a otros en sus errores".[17] Los cerebros de algunas personas reciben "huellas" muy profundas de objetos sin importancia o de importancia relativamente pequeña. Y, aunque eso no es malo en sí mismo, pasa a ser una fuente de error si se permite a la imaginación que domine. Por ejemplo, los que tienen imaginaciones fuertes pueden impresionar a otros y diseminar sus ideas. Tertuliano fue uno de esos hombres. "El respeto que tenía por las visiones de Montano y de sus profetisas es una prueba incontestable de su debilidad de juicio. Ese fuego, esos transportes, esos entusiasmos por materias fútiles, son señal visible de un desorden en la imaginación. ¡Cuántos movimientos irregulares hay en sus hipérboles y en sus metáforas! ¡Cuántas argumentaciones pomposas y espléndidas, que solamente prueban por su brillantez sensible, y solamente persuaden porque aturden y ofuscan la mente!" [18] Montaigne fue otro escritor cuyas palabras son más eficaces por el poder de su imaginación que por la fuerza de sus argumentos.

"Los errores de los sentidos y la imaginación proceden de la naturaleza y constitución del cuerpo, y son descubiertos mediante la consideración de la dependencia en que el alma se encuentra respecto del cuerpo. Pero los errores del entendimiento puro solamente pueden ser descubiertos mediante la consideración de la naturaleza de la mente misma y de las ideas que son necesarias para entender los objetos." [19] ¿Qué quiere decir el término "entendimiento puro"? Malebranche nos dice que aquí alude a la facultad que la mente tiene de conocer objetos externos sin formar en el cerebro imágenes corpóreas de aquéllos.[20] Ahora bien, la mente es finita y limitada, y, si no se tiene presente ese hecho, resultan errores. Por ejemplo, la herejía se debe a la poca inclinación de la mente a reconocer dicho hecho y a creer lo que no comprende. Por otra parte, hay algunos que no siguen un método adecuado cuando piensan. Se aplican inmediatamente a investigar verdades escondidas, que no pueden ser conocidas a menos que se conozcan antes otras verdades, y no distinguen con claridad entre lo que es evidente y lo que es probable. Aristóteles pecó mucho en ese sentido. Por el contrario, los matemáticos, especialmente los que han utilizado el álgebra y el método analítico practicado por Vieta y Descartes, han procedido de la manera adecuada. La capacidad y alcance de la mente no pueden ser incrementados en sentido propio: "el alma del hombre es, por así decirlo, una determinada cantidad o porción de pensamiento que tiene unos límites, más allá de los cuales no puede pasar".[21] Pero eso no significa que la mente no pueda rea-

17. *R. V.*, 2, 3, 1.
18. *R. V.*, 2, 3, 3.
19. *R. V.*, 3, 1, 1.
20. *Ibid.*
21. *R. V.*, 6, 1, 5.

lizar sus funciones más o menos bien. Y las matemáticas son el mejor medio de entrenar a la mente a que parta de ideas claras y distintas, y proceda de una manera ordenada. "Esas dos ciencias (la aritmética y el álgebra) son el fundamento de todas las demás, y proporcionan los medios verdaderos de adquirir todas las ciencias exactas, porque no puede hacerse mejor uso de la capacidad de la mente que el que hace la aritmética y, sobre todo, el álgebra." [22]

Malebranche procede luego a establecer algunas reglas que deben ser observadas en la búsqueda de la verdad. La regla general más importante es que solamente debemos razonar sobre aquellas materias acerca de las cuales disponemos de ideas claras, y que siempre debemos empezar por las cosas más simples y más fáciles.[23] Está claro que, por lo que respecta al método, Malebranche es un seguidor del ideal de Descartes. Debemos basar nuestra búsqueda de la verdad en la percepción de ideas claras y distintas, y proceder de una manera ordenada, en analogía con el orden observado por los matemáticos. Por ejemplo, "para considerar las propiedades de la extensión, debemos comenzar, como ha hecho el señor Descartes, por las relaciones más sencillas, y pasar de lo más simple a lo más complejo, no sólo porque ese método es natural y ayuda a la mente en sus operaciones, sino también porque, como Dios obra siempre con orden y con los medios más sencillos, ese modo de examinar nuestras ideas y sus relaciones nos dará a conocer mejor sus obras".[24] Descartes es el héroe y Aristóteles es el villano. Lo mismo que otros filósofos de su época, es obvio que cuando Malebranche habla de Aristóteles y sus entuertos se refiere a los aristotélicos. De la significación histórica de Aristóteles y de los logros de éste en su propio tiempo, tenían una apreciación escasa; a lo que primordialmente objetaban era al Aristóteles como autoridad, y tal como lo presentaban los "aristotélicos". Y Malebranche tiene buen cuidado de añadir que él no trata de substituir la autoridad de Aristóteles por la de Descartes.

3. En la sección precedente hemos hecho mención de que los objetos externos excitan los órganos sensoriales, y de que los espíritus animales causan huellas en las fibras del cerebro, y de que de ese proceso fisiológico resultan imágenes e ideas. También hemos dicho que el alma quiere el movimiento de los espíritus animales, y excita así la imaginación, o mueve los miembros del cuerpo, según sea el caso. Pero hablar de ese modo es valerse del lenguaje ordinario, que no representa exactamente la teoría de Malebranche. Porque éste aceptaba la dicotomía cartesiana entre espíritu y materia, pensamiento y extensión; y sacaba la conclusión de que ninguno de los dos podía actuar sobre el otro. Malebranche habla de "alma" (*l'âme*), pero ese término no significa alma en el sentido aristotélico, sino "mente" (*l'esprit*). Y aunque hable de que el alma depende del cuerpo, y de la estrecha

22. *R. V.*, 6, 1, 5.
23. *R. V.*, 6, 2, 1.
24 *R. V.*, 6, 2, 4.

unión entre una y otro, su teoría es que mente y cuerpo son dos cosas entre las cuales hay correspondencia, pero no interacción. La mente piensa, pero, propiamente hablando, no mueve al cuerpo. Y el cuerpo es una máquina adaptada, sí, por Dios al alma, pero no "informada" por ésta, según el sentido aristotélico del término. Es verdad que Malebranche rastrea ampliamente la correspondencia entre acontecimientos físicos y psíquicos, por ejemplo, entre modificaciones en el cerebro y modificaciones en el alma. Pero en lo que piensa no es en la interacción, sino en un paralelismo psicofísico. "Me parece enteramente cierto que la voluntad de los seres espirituales es incapaz de mover el más pequeño cuerpo que exista en el mundo. Porque es evidente que no hay una conexión necesaria, por ejemplo, entre nuestra voluntad de mover un brazo y el movimiento efectivo de éste. Es verdad que el brazo se mueve cuando yo quiero, y yo soy así la causa natural del movimiento de mi brazo. Pero las causas *naturales* no son en absoluto verdaderas causas, sino solamente causas *ocasionales*, que únicamente obran por el poder y eficacia de la voluntad de Dios, como he explicado." [25]

Malebranche no niega, pues, que yo sea, en cierto sentido, la causa natural del movimiento de mi brazo. Pero el término "causa natural" significa aquí "causa ocasional". ¿Cómo podría mi volición ser otra cosa que una causa ocasional? Ciertamente, yo no sé cómo muevo mi brazo, si lo muevo. "No hay hombre alguno que sepa lo que tiene que hacer para mover uno de sus dedos por medio de los espíritus animales. ¿Cómo, pues, podrían los hombres mover sus brazos? Esas cosas me parecen evidentes, y creo que han de parecérselo a todos cuantos quieran pensar, aunque quizá sea incomprensible para todos los que sólo quieren sentir." [26] Aquí da por supuesta la muy cuestionable suposición de Geulincx de que un verdadero agente causal conoce que obra y cómo obra. Además, que yo sea la verdadera causa del movimiento de mi brazo es una noción contradictoria. "Una verdadera causa es una causa entre la cual y su efecto la mente percibe una conexión necesaria. Así es como yo entiendo el término." [27] Ser una verdadera causa es ser un agente creador, y ningún agente humano puede crear. Ni Dios puede comunicar ese poder a un ser humano. Tenemos que concluir, pues, que Dios mueve mi brazo con ocasión de mi voluntad de que el brazo se mueva.

Así pues, Dios es la única causa verdadera. "Desde toda la eternidad Dios ha querido —y continuará queriendo eternamente—, o, para hablar con mayor precisión, Dios quiere sin cesar, pero sin cambio, sucesión ni necesidad, todo lo que ocurrirá en el transcurso del tiempo." [28] Pero si Dios quiere la creación y conservación de una silla, por ejemplo, tiene que querer también que esté en un sitio y no en otro en un momento dado. "Así pues,

25. *R. V.*, 6, 2, 3.
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*
28 *E. M.*, 7, 9.

hay una contradicción en decir que un cuerpo puede mover a otro. Digo incluso que hay una contradicción en decir que una persona pueda mover su sillón... No hay poder que pueda transportarlo a donde Dios no lo transporte o ponerlo en donde Dios no lo ponga." [29] Ciertamente, hay un orden natural en el sentido de que Dios ha querido que, por ejemplo, *A* sea siempre seguido de *B*, y ese orden es constantemente conservado, porque Dios ha querido que sea conservado. En consecuencia, todas las apariencias externas son de que *A* causa *B*. Pero la reflexión metafísica pone de manifiesto que *A* es simplemente una causa ocasional. El hecho de que al ocurrir el acontecimiento *A* Dios cause siempre el acontecimiento *B* no muestra que *A* sea verdadera causa de *B*. Es simplemente su ocasión, según el esquema de la providencia divina; la ocasión de la actividad de Dios para producir *B*.

Tenemos aquí una curiosa combinación de un análisis empirista de la causalidad con una teoría metafísica. En lo que concierne a la conexión entre *A* y *B*, todo lo que podemos descubrir es una relación de secuencia regular. Pero, para Malebranche, eso no significa que la causalidad en general no sea otra cosa que secuencia regular. Lo que significa es que las causas naturales no son verdaderas causas, y que la única causa verdadera es un agente sobrenatural, Dios. Y ese principio general tiene, evidentemente, que mantenerse en lo que respecta a la relación entre alma y cuerpo en el hombre. Entre éstos hay paralelismo, pero no interacción. Y de ahí saca Malebranche la conclusión de que "nuestra alma no está unida a nuestro cuerpo del modo en que la opinión común supone que lo está. El alma está unida inmediata y directamente solamente a Dios".[30]

4. Si Dios es la única verdadera causa, puede parecer que la libertad humana tendrá que ser negada, sobre la base de que Dios es la causa incluso de nuestros actos de voluntad. Pero Malebranche no negó la libertad ni la responsabilidad humanas, y hay que dar alguna breve explicación del modo en que concilió la afirmación de la libertad humana con la asignación a Dios solo de toda verdadera eficacia causal.

Malebranche gustaba de encontrar paralelos y analogías entre el mundo material y el mundo espiritual, así como entre los órdenes natural y sobrenatural. En el mundo material, el reino de los cuerpos, encontramos movimiento, y el factor correspondiente en el mundo espiritual es la inclinación. "Ahora bien, me parece que las inclinaciones de los espíritus son al mundo espiritual lo que el movimiento es al mundo material." [31] Si nuestra naturaleza no hubiese sido corrompida por la caída, habríamos sido inmediatamente conscientes de la inclinación fundamental de nuestras almas. Pero, tal como son las cosas, hemos de llegar a ese conocimiento mediante la reflexión y la argumentación. Ahora bien, Dios no tiene en todas sus operaciones otro fin último que a sí mismo. Como creador, quiere ciertamente la conserva-

29. *E. M.*, 7, 10.
30. *E. M.*, 7, 15.
31. *R. V.*, 4, 1.

ción y bien de los seres que ha creado, pero "Dios quiere su gloria como su fin principal, y también la conservación de las criaturas, pero para su gloria".[32] Y las inclinaciones fundamentales de las criaturas tienen que corresponder a la voluntad e intenciones del creador. En consecuencia, Dios ha implantado en las criaturas espirituales una inclinación fundamental hacia Él, que toma la forma de una inclinación hacia el bien en general, y es la razón por la que nunca puede satisfacernos un bien infinito ni serie alguna de bienes finitos. Al encontrar bienes finitos, y en virtud de nuestra inclinación fundamental al bien en general, los deseamos y amamos, sobre todo a aquellos que tienen una estrecha relación a la conservación de nuestro ser y a la adquisición de la felicidad. Porque decir que tenemos una inclinación hacia el bien en general, y decir que estamos naturalmente inclinados a la adquisición de la felicidad, es, en definitiva, la misma cosa. Pero ningún bien finito puede satisfacer la inclinación hacia el bien en general, y no nos es posible conseguir la felicidad aparte de Dios. Tenemos que reconocer, pues, que nuestras voluntades están naturalmente orientadas hacia Dios, aun cuando, por la ceguera y desórdenes que han seguido a la caída, no seamos inmediatamente conscientes de tal movimiento hacia Dios.

Ahora bien, si Dios ha implantado en la voluntad una inextirpable inclinación hacia el bien en general, una inclinación que únicamente puede ser satisfecha por el bien supremo e infinito, a saber, Dios mismo, es obvio que no somos nosotros mismos la causa de esa inclinación y movimiento interior. Se trata de una inclinación necesaria, no sujeta a nuestro libre control. Además, "nuestras inclinaciones hacia los bienes particulares, las cuales son comunes a todos los hombres, aunque no son igualmente fuertes en todos los hombres, como, por ejemplo, nuestra inclinación a la conservación de nuestro ser y de los seres de aquéllos con quienes estamos unidos por naturaleza, son también impresiones de la voluntad de Dios en nosotros. Porque llamo indiferentemente 'inclinaciones naturales' a todas las impresiones del autor de la naturaleza que son comunes a todos los espíritus".[33] También esas inclinaciones son naturales y necesarias.

¿Qué queda, pues, a la voluntad libre? O, mejor, ¿qué significado puede tener la libertad de la voluntad, dadas aquellas premisas? "Por la palabra *voluntad* entiendo designar aquí la impresión o el movimiento natural que nos lleva hacia el bien indeterminado, el bien en general. Y por la palabra *libertad* no entiendo otra cosa que el poder que el espíritu posee de volver esa impresión hacia los objetos que nos agradan, lo cual tiene por efecto que nuestras inclinaciones naturales terminen en algún objeto particular."[34] El movimiento es, en realidad, un movimiento o inclinación hacia Dios. "Que es el único bien general, porque solamente Él comprende en sí todos los

32. *R. V.*, 4, 1.
33. *Ibid.*
34. *R. V.*, 1, 1, 2.

bienes." [35] Pero somos libres con respecto a los bienes finitos particulares. Podemos ilustrar esa tesis con un ejemplo tomado del propio Malebranche.[36] Un hombre se representa una cierta dignidad como un bien. Inmediatamente, su voluntad es atraída hacia el mismo; es decir, su movimiento hacia el bien universal le mueve hacia ese particular objeto, la dignidad, porque su mente se lo ha representado como un bien. Pero, de hecho, aquella dignidad no es el bien universal. Ni puede la mente verlo clara y distintamente como el bien universal ("porque la mente no ve nunca claramente lo que no es un hecho"). Así pues, el movimiento hacia el bien universal no puede ser satisfecho, por así decirlo, por ese bien particular. La voluntad es naturalmente impulsada más allá de ese bien particular, y el hombre no quiere la dignidad de un modo necesario o invencible. Permanece libre. "Ahora bien, su libertad consiste en que, al no estar plenamente convencido de que esa dignidad comprenda todo el bien que él es capaz de amar, puede suspender su juicio y su amor. Además, en virtud de la unión que tiene con el ser universal, o aquello que comprende todo bien, puede pensar otras cosas, y, en consecuencia, amar otros bienes." [37] En otras palabras, si yo una vez aprehendo o pienso algo como bueno, mi voluntad se dirige hacia aquello. Pero, al mismo tiempo, yo soy capaz de rehusar mi consentimiento a tal movimiento o impulso, en cuanto está dirigido hacia ese bien finito particular.

Para entender más claramente la teoría de la libertad de Malebranche es provechoso recordar que, según él, la caída tuvo por resultado que la "unión" del alma y el cuerpo pasara a ser "dependencia" del cuerpo por parte del alma. Antes de la caída, Adán poseía un poder preternatural de suspender la operación de las leyes del paralelismo. Pero, después de la caída, la cadena de acontecimientos físicos de los que resultan las "huellas" en la parte principal del cerebro, va seguida necesariamente por la aparición en el alma de acontecimientos psíquicos. Así pues, como consecuencia de la operación necesaria de las leyes del paralelismo, siempre que una cosa corpórea causa "huellas" en el cerebro, resultan movimientos del alma. Y, en ese sentido, el alma está sometida al cuerpo. Así pues, el hombre que, después de la caída, no tiene ya una consciencia clara de Dios, es atraído por las cosas sensibles. "El alma, después del pecado (pecado original), se ha hecho, por así decirlo, corpórea en cuanto a su inclinación. Su amor por las cosas sensibles disminuye constantemente su unión o relación con las cosas inteligibles." [38] Y todo pecado procede en última instancia de esa subordinación a la carne. Al mismo tiempo, la razón no deja de ser una participación en la razón divina, y la voluntad no deja de estar naturalmente atraída por el bien universal, Dios. Así pues, aunque el hombre sea atraído hacia bienes finitos, especialmente las formas corpóreas de placer, es capaz

35. *R. V.*, 1, 1, 2.
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*
38. *R. V.*, 1, 13, 4

de ver que ningún bien finito es el bien universal, y de rehusar su consentimiento a la inclinación o amor hacia uno de ellos. Nadie es cautivado por un bien finito, salvo por propia decisión.

5. La voluntad es, pues, una potencia activa. Esa actividad es, en verdad, inmanente, en el sentido de que aunque yo puedo querer o no querer un bien finito, mi voluntad no puede producir por sí misma un efecto externo. Los efectos externos son producidos por Dios con ocasión de actos de voluntad. Aun así, la voluntad es una potencia activa y no meramente pasiva. En cambio, la mente o puro entendimiento es una facultad o potencia pasiva. No produce ideas: las recibe. Se plantea, pues, la pregunta sobre la fuente de las ideas. ¿Cómo llegan a nuestras mentes las ideas de cosas distintas de nosotros mismos?

Esas ideas no pueden proceder de los cuerpos que ellas representan. Ni tampoco pueden ser producidas por el alma misma. Porque su producción por el hombre mismo postularía un poder que el hombre no posee, a saber, el de creación. Ni podemos suponer que Dios haya puesto en el alma, desde el principio, un surtido completo de ideas innatas. La única explicación razonable que puede darse de nuestras ideas, según Malebranche, es que "vemos todas las cosas en Dios".[39] Esa famosa teoría de la visión en Dios, en favor de la cual Malebranche alegaba la autoridad de san Agustín, es uno de los rasgos característicos de la filosofía del primero.

Dios tiene en sí mismo "las ideas de todas las cosas que ha creado; porque, de no ser así, no podría haberlas producido".[40] Además, Dios está presente a nosotros de una manera tan íntima que "puede decirse que Él es el lugar de los espíritus, del mismo modo a como el espacio es en cierto sentido el lugar de los cuerpos".[41] De ahí se sigue, según Malebranche, que la mente puede ver en Dios las obras de Dios, dado que Él quiere revelarle las ideas que las representan. Y que Dios lo quiere así puede ponerse de manifiesto mediante diversas argumentaciones. Por ejemplo, como podemos desear ver todos los seres, unas veces uno y otras veces otro, "es cierto que todos los seres están presentes a nuestra mente; y parece que no pueden estarlo a menos que Dios esté presente a la misma, es decir, aquel que comprende todas las cosas en la simplicidad de su ser".[42] "No creo que podamos explicar bien el modo en que la mente conoce una diversidad de verdades abstractas y generales, a no ser por la presencia de Dios, que puede iluminar la mente de una infinidad de maneras."[43] Además, las ideas actúan sobre nuestras mentes, las iluminan y las hacen felices o infelices. Pero Dios es el único que puede cambiar las modificaciones de nuestra mente. "Es, pues, necesario que todas nuestras ideas estén en la substancia eficaz de

39. *R. V.*, 3, 2, 6.
40. *Ibid.*
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*
43. *Ibid.*

la divinidad, que es la única inteligible o capaz de iluminarnos, porque es la única que puede afectar a nuestras inteligencias." [44]

Eso no quiere decir, observa Malebranche, que nosotros veamos la esencia de Dios. "La esencia de Dios es su ser absoluto, y las mentes no ven la substancia divina considerada absolutamente, sino sólo en tanto que relativa a las criaturas o participable por éstas." [45] Malebranche trata así de escapar a la acusación de que atribuye la visión beatífica, reservada para las almas en el cielo, a todos los hombres sin distinción, y que, de ese modo, la "naturaliza". Pero me parece muy difícil ver que puede utilizarse realmente a ese propósito la distinción entre ver la esencia divina en sí misma y ver la esencia divina en tanto que exteriormente imitable por las criaturas.

Pero, suponiendo que vemos nuestras ideas en Dios, ¿qué es lo que vemos? ¿Qué son esas ideas? En primer lugar, vemos las llamadas verdades eternas. Para ser más precisos, vemos las ideas de dichas verdades. Una verdad como la proposición "dos veces dos son cuatro" no puede ser identificada con Dios. "Así pues, no decimos que vemos a Dios al ver las verdades, como dice san Agustín, sino al ver las *ideas* de esas verdades. Porque las ideas son reales; pero la igualdad entre las ideas, que es la verdad, no es real... Cuando decimos que dos veces dos hacen cuatro, las ideas de los números son reales, pero la igualdad que existe entre ellas es solamente una relación. Así, según nuestra opinión, vemos a Dios cuando vemos verdades eternas; no porque esas verdades sean Dios, sino porque las ideas de las que aquellas verdades dependen están en Dios. Y quizás también san Agustín entendió esto así." [46]

En segundo lugar, "creemos también que el hombre conoce en Dios las cosas cambiantes y corruptibles, aunque san Agustín hable solamente de cosas inmutables e incorruptibles".[47] Pero ésa es una afirmación de Malebranche que es fácil entender torcidamente. En nuestro conocimiento de las cosas materiales podemos distinguir entre el elemento sensible y la pura idea. El primero es, ciertamente, causado por Dios, pero no lo vemos en Dios. "Porque Dios ciertamente conoce las cosas sensibles, pero no las percibe." [48] El elemento sensible no representa la cosa tal como ésta es en sí misma. En sí misma, es extensión; y eso es lo que vemos en Dios como una pura idea. ¿Significa eso que vemos en Dios ideas separadas de cosas materiales individuales? No, todo lo que vemos en Dios es la pura idea de extensión inteligible, que es el arquetipo del mundo material. "Está claro que la materia no es otra cosa que extensión"; [49] porque en nuestra idea clara y distinta de la materia lo único que podemos discernir es la extensión. Y la materia o cuerpo ha de tener su arquetipo en Dios. Eso no significa, desde luego, que

44. *R. V.*, 3, 2, 6.
45. *Ibid.*
46. *Ibid.*
47 *Ibid.*
48 *Ibid.*
49. *R. V.*, 3, 2, 8, 2.

Dios sea material y extenso: significa que en Él está la idea pura de extensión. Y en esa idea arquetípica están contenidas idealmente las posibles relaciones que se ejemplifican de manera concreta en el mundo material. "Cuando contemplas la extensión inteligible no ves aún otra cosa que el arquetipo del mundo material en el que habitamos y de una infinidad de otros mundos posibles. En verdad, entonces ves la substancia divina, porque sólo eso es lo que es visible o puede iluminar a la mente. Pero no ves la substancia divina en sí misma o según lo que ella es. La ves solamente según la relación que tiene con las criaturas materiales, según que es participable por éstas, o representativa de las mismas. En consecuencia, propiamente hablando, lo que ves no es Dios, sino solamente la materia que Él puede producir." [50]

En tercer lugar, "creemos, por último, que todas las mentes ven las leyes morales eternas así como las demás cosas en Dios, pero de un modo algo diferente".[51] Vemos las verdades eternas, por ejemplo, en virtud de la unión que nuestras mentes tienen con el Verbo de Dios. Pero el orden moral es conocido en virtud del movimiento o inclinación hacia Dios que recibimos constantemente de la voluntad divina. Es a causa de esa inclinación natural y siempre presente como conocemos que "debemos amar el bien y apartarnos del mal, que debemos amar la justicia más que todas las riquezas, que es mejor obedecer a Dios que mandar a los hombres, y una infinidad de otras leyes naturales".[52] Porque el conocimiento de nuestra orientación fundamental hacia Dios como nuestro fin último comprende el conocimiento de la ley moral natural. Solamente hemos de examinar las implicaciones de esa orientación para adquirir consciencia de la ley y del carácter obligatorio de ésta.

6. Según Malebranche, pues, la visión en Dios que poseemos comprende el conocimiento de las verdades eternas, y de la extensión inteligible como arquetipo del mundo material, y, aunque en un sentido diferente, de la ley moral natural. Pero "no es lo mismo en el caso del alma. Al alma no la conocemos por su idea; no la vemos en Dios; la conocemos solamente por la *consciencia*" [53] Pero eso no significa que tengamos una visión clara del alma misma. "Conocemos de nuestra alma solamente aquello que percibimos que tiene lugar en nosotros." [54] Si nunca hubiéramos experimentado dolor, etc., ignoraríamos que el alma fuera capaz de tales modificaciones. Que puede tenerlas, únicamente por experiencia lo sabemos. Por el contrario, si conociéramos el alma por la idea de ésta en Dios, podríamos conocer *a priori* todas las propiedades y modificaciones de que es capaz, lo mismo que podemos conocer *a priori* las propiedades de la extensión. Eso no quiere decir que ignoremos la existencia del alma o su naturaleza como ser pensante. En

50. *E. M.*, 2, 2.
51. *R. V.*, 3, 2, 6.
52. *Ibid.*
53. *R. V.*, 3, 2, 7, 4.
54. *Ibid.*

efecto, el conocimiento que tenemos de ella es suficiente para permitirnos comprobar la espiritualidad e inmortalidad del alma. Al mismo tiempo, hay que admitir que "no poseemos de la naturaleza del alma un conocimiento tan perfecto como el que poseemos de la naturaleza de los cuerpos".[55]

Quizá no sea ésa la opinión que sería natural esperar de Malebranche. Pero éste la razona en términos de su propio análisis de nuestro conocimiento de las cosas materiales. "El conocimiento que tenemos de nuestra alma por la consciencia es imperfecto, es verdad, pero no es en modo alguno falso. Por el contrario, el conocimiento que tenemos de los cuerpos por el sentir o la consciencia, si puede llamarse 'consciencia' al sentimiento de lo que tiene lugar en nuestro cuerpo, es no solamente imperfecto, sino, además, falso. Era, pues, necesario que tuviéramos una idea de los cuerpos para corregir los sentimientos que experimentamos respecto de los mismos. Pero no tenemos necesidad alguna de una idea de nuestras almas, ya que la consciencia que tenemos de éstas no nos lleva en modo alguno al error. Para que no seamos engañados en nuestro conocimiento del alma es suficiente que no la confundamos con el cuerpo; y podemos evitar esa confusión mediante el empleo de nuestra razón." [56] No había, pues, necesidad de que tuviésemos una visión del alma en Dios análoga a nuestra visión en Dios de la extensión inteligible.

7. ¿Qué hay, entonces, de nuestro conocimiento de otros hombres, y de las inteligencias puras o ángeles? "Está claro que los conocemos solamente por conjetura." [57] No conocemos las almas de otros hombres en sí mismas ni por medio de sus ideas en Dios. Y, como son diferentes de nosotros mismos, no podemos conocerlos por nuestra consciencia. "Conjeturamos que las almas de otros hombres son semejantes a la nuestra." [58] Es verdad que conocemos con certeza algunos hechos acerca de otras almas. Sabemos, por ejemplo, que toda alma busca la felicidad. "Pero conozco eso con evidencia y certeza porque es Dios quien me informa." [59] Lo que conozco con certeza de otras almas o mentes, es conocido por revelación. Pero cuando infiero conclusiones a propósito de otras personas a partir de mi conocimiento de mí mismo, me engaño frecuentemente. "Así, el conocimiento que tenemos de otros hombres está extremadamente sujeto a error, si juzgamos acerca de ellos por los sentimientos (percepciones) que tenemos de nosotros mismos." [60]

Es evidente que Malebranche tiene que hacer una afirmación análoga a propósito de nuestro conocimiento de la existencia de otros cuerpos. Por una parte, las sensaciones no representan a los cuerpos según éstos son en sí mismos. Y, en todo caso, los eventos psíquicos que siguen a la cadena de estímulos físicos, son causados por Dios, de modo que no hay ninguna prueba

55. *R. V.*, 3, 2, 7, 4.
56. *Ibid.*
57. *R. V.*, 3, 2, 7, 5.
58 *Ibid.*
59. *Ibid.*
60. *Ibid.*

absolutamente decisiva de que estén de hecho ocasionados por la presencia de cuerpos externos, a menos que presupongamos todo el orden de la causalidad ocasional. Y en ese supuesto ha de estar incluido el de la existencia de cuerpos. Por otra parte, la idea de extensión inteligible que vemos en Dios no nos asegura por sí misma la existencia de cuerpos, puesto que no es sino el arquetipo infinito de todos los cuerpos posibles. Parece, pues, que Malebranche tenga que recurrir a la revelación como fuente del conocimiento cierto de que, de hecho, existen cuerpos. Y así lo hace. "Hay tres clases de seres de los que tenemos algún conocimiento y con los que podemos tener alguna relación: Dios, o el ser infinitamente perfecto, que es el principio y causa de todas las cosas; los espíritus, que conocemos solamente por el sentimiento interior que tenemos de nuestra naturaleza; los cuerpos, de cuya existencia estamos seguros por la revelación que poseemos." [61]

La existencia de cuerpos no puede ser demostrada, dice Malebranche. Es más bien la imposibilidad de una demostración lo que puede demostrarse. Porque no hay ninguna conexión necesaria entre la existencia de cuerpos y la causa de su existencia, a saber, Dios. Sabemos de su existencia a través de la revelación. Pero aquí hay que distinguir entre revelación natural y sobrenatural. Supongamos que me pincho un dedo con una aguja y siento dolor. "Ese sentimiento de dolor que tenemos es una especie de revelación." [62] No es que el dolor sea verdaderamente causado por el pinchazo; es causado por Dios con ocasión del pinchazo. Pero, dado el establecimiento por Dios de un orden regular de la causalidad ocasional, el que Él cause el dolor es una especie de "revelación natural" de la existencia de cuerpos. Pero tal argumentación no produce por sí misma una certeza absoluta. No es que sea en sí misma defectuosa, pero puede dejarnos en duda, porque en nuestro estado presente somos capaces de concluir, por ejemplo, en algún caso particular que un evento psíquico es causado con ocasión de la presencia y "actividad" de un cuerpo cuando eso no es realmente así. De ahí que, si deseamos una mayor certeza acerca de la existencia de cuerpos, hayamos de recurrir a la revelación sobrenatural. Las Escrituras ponen abundantemente en claro que de hecho existen cuerpos. "Para librarte enteramente de tus dudas especulativas, la fe proporciona una demostración que es imposible resistir." [63] No obstante, en la práctica, la "revelación natural" es suficiente. "Porque estoy completamente seguro de que no se necesita en absoluto lo que acabo de decir para asegurarte de que estás en campañía de Teodoro." [64]

8. Así pues, para tener certeza de la existencia de cuerpos, necesitamos saber que existe Dios. Pero, ¿cómo sabemos eso? El argumento principal de Malebranche es una adaptación del llamado "argumento ontológico" de

61. *E. M.*, 6, 3.
62. *Ibid.*
63 *E. M.*, 6, 8.
64. *Ibid.*

san Anselmo, según fue utilizado por Descartes. Tenemos la idea de infinito. Pero ninguna cosa finita representa ni puede representar el infinito. No podemos formar por nosotros mismos la idea de lo infinito mediante adiciones a lo finito. Concebimos, más bien, lo finito mediante una limitación de la idea de lo infinito. Esa idea de lo infinito, es decir, del ser infinito, no es, pues, una mera construcción mental nuestra: es algo que nos es dado, atestiguación o efecto de la presencia de Dios. En ella discernimos la existencia como incluida necesariamente. "Podemos ver un círculo, una casa, un sol, sin que éstos existan. Porque todo lo que es finito puede ser visto en lo infinito, que comprende las ideas inteligibles de las cosas finitas. Pero el infinito solamente puede ser visto en sí mismo, porque ninguna cosa finita puede representar el infinito. Si alguien piensa a Dios, Dios tiene que existir. Otros seres, aunque conocidos, pueden no existir. Es posible ver su esencia sin su existencia, su idea sin ellos. Pero no es posible ver la esencia del infinito sin su existencia, la idea del ser sin el ser. Porque el ser no tiene una idea que le represente. No hay arquetipo que contenga toda su realidad inteligible. Él es su propio arquetipo, y comprende en sí mismo el arquetipo de todos los seres." [65] Así pues, al tener la idea de infinito, vemos a Dios. "Estoy cierto de que veo el infinito. Así pues, el infinito existe, porque lo veo, y porque no puedo verlo excepto en sí mismo." [66] Es verdad que mi percepción de lo infinito es limitada, ya que mi mente es limitada; pero lo que percibo es infinito. "Así, ves perfectamente que esta proposición, 'hay un Dios', es por sí misma la más clara de todas las proposiciones que afirman la existencia de algo, y que es incluso tan cierta como la proposición 'pienso, luego soy'." [67]

La idea de Dios es, pues, la idea de lo infinito, y la idea de lo infinito es la idea de un ser infinitamente perfecto. "Se define a Dios como Él se definió a sí mismo al hablar a Moisés, *Dios es el que es*... Ser sin restricción, en una palabra, Ser, ésa es la idea de Dios." [68] Y ese significado de la palabra 'Dios' nos proporciona la clave para el conocimiento de los atributos divinos, en la medida en que tal conocimiento nos es posible. "Está claro que, como esa palabra *Dios* no es sino una abreviatura de 'ser infinitamente perfecto', es contradictorio decir que podemos engañarnos si atribuimos a Dios simplemente lo que vemos con claridad que pertenece al ser perfecto infinito." [69] Está justificado que prediquemos de Dios toda perfección que veamos que es una verdadera perfección y que no está necesariamente limitada o mezclada con alguna imperfección. "Dios, o el ser infinitamente perfecto, es, pues, independiente (de todas las causas) e inmutable. Es también omnipotente, eterno, necesario, omnipresente..." [70] Que una perfección infi-

65. *E. M.*, 2, 5.
66. *E. M.*, 8, 1.
67. *E. M.*, 2, 5.
68. *E. M.*, 2, 4.
69. *E. M.*, 8, 1.
70 *E. M.*, 8, 3.

nita sobrepase nuestra comprensión no es una razón válida para que no se la atribuyamos a Dios. Los hombres tienden de un modo natural a humanizar a Dios, a formarse concepciones antropomórficas de Él; y algunos gustan de despojar a Dios de todos los atributos incomprensibles.[71] Pero tenemos que reconocer, por ejemplo, que "Dios no es ni bueno ni misericordioso ni paciente, según las nociones vulgares (de dichos atributos). Tales atributos, según se les concibe ordinariamente, son indignos del ser infinitamente perfecto. Pero Dios posee esas cualidades en el sentido que la razón nos dice y la Escritura, a la que no podemos contradecir, nos hace creer".[72] Y tenemos que reconocer que Dios posee todas las perfecciones que pertenecen al ser infinitamente perfecto, aun cuando no podamos comprenderlas. Dios, por ejemplo, conoce todas las cosas en sí mismo; pero nosotros no podemos comprender el conocimiento divino.

Malebranche insiste en la libertad como atributo divino. Dios ama necesariamente lo que es suprema e infinitamente amable, su propia substancia, el bien infinito. Y ese bien infinito es suficiente, si puede hablarse así, para satisfacer la voluntad divina. En consecuencia, si Dios crea cosas finitas, lo hace así, ciertamente, por bondad y amor, pero no por necesidad. Porque las criaturas no pueden añadir al infinito nada que falte a éste. Dios creó el mundo libremente, y libremente lo conserva. "La voluntad de crear el mundo no contiene elemento alguno de necesidad, aunque, como otras operaciones inmanentes, es eterna e inmutable." [73]

Pero, ¿cómo es posible conciliar la libertad divina con la inmutabilidad divina? ¿Es que la libertad no sugiere mutabilidad, es decir, el poder de obrar de otro modo de cómo se obra? Malebranche responde que Dios quiso eternamente crear el mundo. Verdaderamente, como en Dios no hay pasado ni futuro, lo que hay es un solo acto creativo eterno. Y ese acto es inmutable. Al mismo tiempo, Dios quiso eternamente, pero también libremente, crear el mundo. Si suponemos una vez la decisión libre de crear y conservar el mundo, podemos confiar, por así decirlo, en un orden estable. Dios no cambia sus decretos. Lo cual no significa que no sea posible un milagro. La decisión eterna de Dios de querer este mundo y este orden comprende también la decisión de aquellos acontecimientos que llamamos milagros. Pero el hecho de que Dios decretase desde la eternidad la creación del mundo y de que su decreto sea inmutable no es incompatible con la libertad del mismo decreto. "Desde toda la eternidad Dios ha querido, y continúa eternamente queriendo —o, para hablar más exactamente, Dios quiere sin cesación, pero sin cambio, sin sucesión, sin necesidad— todo lo que Él quiere hacer en el curso del tiempo. El acto de su decreto eterno, aunque simple e inmutable, es necesario solamente porque es. No puede no ser, porque es. Pero es, solamen-

71. *E. M.*, 8, 9.
72. *E. M.*, 8, 15.
73. *E. M.*, 7, 9.

te porque Dios lo quiere." [74] Los derechos divinos son necesarios solamente "por suposición", es decir, sobre el supuesto de que Dios los ha hecho. Y Dios los ha hecho libremente. "En este momento estás sentado. ¿Puedes estar de pie? Absolutamente hablando, puedes; pero, dada la suposición (de que estás sentado), no puedes... (Así Dios) quiere hacer decretos y establecer leyes simples y generales para gobernar el mundo de un modo consonante con sus atributos. Pero esos decretos, una vez supuestos, no pueden ser cambiados. No es que sean necesarios, absolutamente hablando; pero son necesarios por suposición... (Dios) es inmutable; ésa es una de las perfecciones de su naturaleza. No obstante, Dios es perfectamente libre en todo lo que hace externamente. No puede cambiar, porque lo que quiere lo quiere sin sucesión, por un acto simple e invariable. Pero puede no quererlo, porque quiere libremente lo que de hecho quiere." [75]

9. En este tema de la libertad divina y en el problema de la conciliación de la libertad divina y la inmutabilidad divina, Malebranche no añade nada a lo que ya habían dicho los filósofos y teólogos medievales. Es cierto que no aporta nada nuevo a la solución del problema. Sin embargo, quizá valía la pena insistir en cómo repite a sus antecesores, dadas sus frecuentes polémicas contra los "aristotélicos", si bien, como teólogo católico, no podía decir nada muy diferente de lo que dijo. Pero su insistencia en la libertad divina tiene la mayor importancia para ilustrar la diferencia entre Malebranche y Spinoza. El hecho de que Malebranche hiciese de Dios la única verdadera causa, junto con el hecho de que puso en Dios la "extensión inteligible" infinita, ha conducido a algunos historiadores a considerarle como un eslabón entre Descartes y Spinoza. Y tal punto de vista es ciertamente comprensible. Al mismo tiempo, el hecho de que insista en la libertad divina manifiesta con gran claridad que él no era panteísta, sino teísta.

En cuanto a Descartes, hemos tenido ocasión de notar la admiración de Malebranche por su gran predecesor. Descartes le inspiró su admiración por las matemáticas y su concepción del recto método para la búsqueda de la verdad. Varias teorías importantes defendidas por Malebranche eran claramente de origen cartesiano; por ejemplo, el análisis de la materia como extensión. Además, el problema creado por el dualismo cartesiano de pensamiento y extensión suministró el punto de partida a la doctrina de la causalidad ocasional de Malebranche. Y, en general, la devoción de éste al ideal de las ideas claras y distintas y de la evidencia indudable análoga a la obtenida en las matemáticas, era claramente fruto del espíritu cartesiano.

Pero, a pesar de la indudable influencia de Descartes en su pensamiento, la filosofía de Malebranche tiene un sabor bastante diferente al del cartesianismo. Quizá podamos ilustrar la diferencia del modo siguiente. La tendencia de la mente de Descartes iba hacia el descubrimiento de nuevas verdades

74. *E. M.*, 7, 9.
75. *E. M.*, 8, 2.

científicas con ayuda del método correcto. Descartes esperaba que otros proseguirían su propia reflexión en deducciones fecundas e investigaciones científicas fructuosas. Así, aun cuando la noción de Dios era esencial en su sistema, es difícil decir de la filosofía de Descartes que fuera teocéntrica. Dejaba un lugar, es cierto, a los misterios de la fe, pero su impulso dinámico, por así decir, se dirige a la construcción de las ciencias, un hecho que no es alterado por la defectuosa noción cartesiana del método científico. Por el contrario, la filosofía de Malebranche es evidentemente de carácter teocéntrico. Las doctrinas de Dios como universal y como única verdadera causa, y la de nuestra visión en Dios, ilustran dicho carácter. Para Malebranche, las falsas ideas de causalidad están íntimamente vinculadas con falsas nociones de lo divino. La teoría de la causalidad ocasional y una verdadera idea de Dios van unidas. Y, cuando reconocemos eso, podemos ver el mundo en una perspectiva verdadera, a saber, como dependiente en todo momento de la divinidad infinita, no simplemente por lo que respecta a su existencia, sino también por lo que respecta a su actividad. Y si una vez reconocemos esa completa dependencia en que las criaturas están del Dios transcendente-inmanente, fuente única de todo ser y actividad, estaremos inmejorablemente dispuestos para atender a la revelación divina, aun cuando esa revelación incluya misterios incomprensibles. La mente es pasiva, receptora de ideas, y es una locura volver las ideas que recibimos contra la palabra de aquel de quien las recibimos.

Quizá sea lícito establecer la siguiente analogía entre Malebranche y Berkeley. Este último, en el siglo XVIII, aceptó los principios del empirismo tal como habían sido establecidos por Locke, y sacó algunas conclusiones radicales que el propio Locke no había inferido; por ejemplo, que no existe eso que se llama substancia material. Puede, pues, caracterizarse a Berkeley como habiendo llevado el desarrollo del empirismo más allá de donde lo hizo llegar Locke. Al mismo tiempo, Berkeley propuso una filosofía completamente teocéntrica, y basó su sistema metafísico, al menos en parte, en una aplicación de principios empiristas. Así pues, no sería irrazonable decir que Berkeley utilizó el empirismo al servicio de una filosofía teocéntrica. De modo semejante, Malebranche, en una fecha anterior, aceptó muchos de los principios establecidos por Descartes y sacó conclusiones que no habían sido sacadas por el propio Descartes: por ejemplo, que no hay interacción real entre alma y cuerpo. En ese sentido, puede describirse a Malebranche como un pensador que desarrolló el cartesianismo. Al mismo tiempo, utilizó los principios cartesianos y las conclusiones que él infirió de los mismos al servicio de un sistema completamente teocéntrico, con peculiaridades propias. De ahí que sea tan desorientador etiquetar a Malebranche simplemente como cartesiano como lo sería etiquetar simplemente a Berkeley como empirista. Ambos hombres desarrollaron sistemas metafísicos teocéntricos, y esos sistemas tienen notables semejanzas en algunos puntos, aunque

también hay diferencias notables, debidas, al menos en parte, a la asociación de un sistema con el cartesianismo y del otro con el empirismo británico.

10. La filosofía de Malebranche disfrutó de un éxito considerable. Así, se reconoce en general al oratoriano Thomassin (1619-95) como influido por Malebranche, aunque Thomassin no nombra a éste cuando habla de visión en Dios. Entre los benedictinos, François Lamy (1636-1711), que atacó la idea espinoziana de Dios, estuvo influido por Malebranche. Y el jesuita Yves Marie André (1675-1764), autor de una vida de Malebranche, se expuso a considerables dificultades con su defensa entusiasta de la causa de éste. Según André, la doctrina aristotélico-tomista del origen sensible de nuestro conocimiento destruye la ciencia y la moral. El matemático y físico René Fédé, autor de unas *Méditations métaphysiques sur l'origine de l'âme* (1683), puede ser reconocido como discípulo de Malebranche, aunque en algunos aspectos se inclinó al espinozismo. En general, los discípulos franceses de Malebranche se esforzaron en defenderle contra la acusación de que su filosofía conducía o era afín al espinozismo, y también en utilizar su sistema contra la influencia del empirismo, que comenzaba a sentirse en el continente.

Una traducción de la *Recherche de la Vérité* se publicó en Inglaterra en 1694; y al año siguiente, Locke escribió *An Examination of Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*, en la que criticó adversamente esa opinión. La obra de Locke no se publicó hasta 1706, dos años después de la muerte de su autor. Entretanto, John Norris (1657-1711) había manifestado que aceptaba la opinión de Malebranche, en *An Essay Towards the Theory of the Ideal or Intelligible World* (1701-4), en cuya segunda parte criticaba el empirismo de Locke.

Ideas de Malebranche fueron también empleadas contra el empirismo por algunos escritores italianos en el siglo XVIII. Puede mencionarse especialmente a Mattia Doria, autor de una *Difesa della metafisica contro il signor G. Locke* (1732), y al cardenal Gerdil,[76] el cual publicó su *Immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke* en 1747, y, al año siguiente, una *Défense du sentiment du P. Malebranche sur l'origine et la nature des idées, contre l'examen de Locke.*

76. El Cardenal Gerdil había nacido en Saboya, pero pasó la mayor parte de su vida en Italia.

Capítulo X

SPINOZA. — I

Vida. — Obras. — El método geométrico. — La influencia de otras filosofías en el pensamiento de Spinoza. — Interpretaciones de la filosofía de Spinoza.

1. Baruch Spinoza (Benedicto Spinoza, o de Spinoza, o Despinoza) nació en Amsterdam el 24 de noviembre de 1632. Procedía de una familia de judíos portugueses que habían emigrado a Holanda a finales del siglo XVI. Sus antepasados eran quizá *marranos*, es decir, judíos que, en la última década del siglo quince, habían aceptado exteriormente el cristianismo para evitar ser expulsados de su país, pero se habían mantenido interiormente fieles a su religión judía. En todo caso, a su llegada a Holanda los emigrantes hicieron franca profesión de judaísmo; y Spinoza fue educado, así, en la comunidad judía de Amsterdam, de acuerdo con las tradiciones judías. Aunque su idioma nativo era el español (también aprendió portugués a una edad muy temprana), su primera educación tomó naturalmente la forma del estudio del Antiguo Testamento y del Talmud. También se familiarizó con las especulaciones de la Cábala, influidas por la tradición neoplatónica, y, más tarde, estudió los escritos de filósofos judíos, como Moisés Maimónides.[1] Un alemán le enseñó los elementos del latín, lengua cuyo estudio continuó bajo la dirección de un cristiano, Francis Van den Ende, que dirigió igualmente sus estudios de matemáticas y de filosofía cartesiana. Spinoza estudió además algo de griego, aunque sus conocimientos de esta lengua fueron inferiores a los del latín, y se familiarizó con el francés, el italiano y, por supuesto, el hebreo y el holandés.

Aunque educado en la tradición religiosa judía, Spinoza se sintió pronto incapaz de aceptar la teología judía ortodoxa y el punto de vista ortodoxo

1. A propósito de Maimónides (1135-1204), ver nuestro volumen de Filosofía Medieval, de Agustín a Escoto, pp. 205-207.

para la interpretación de las Escrituras; y, en 1656, cuando solamente tenía veinticuatro años, fue solemnemente excomulgado, es decir, excluido de la comunidad judía. Adoptó como medio de vida el oficio de pulidor de lentes para instrumentos ópticos, lo que le permitió llevar la vida tranquila y retirada de estudioso y filósofo. En 1660 fue a residir cerca de Leyden, y, durante su estancia en aquel lugar, sostuvo correspondencia con Henry Oldenburg, secretario de la Royal Society de Londres. En 1663 se trasladó a los alrededores de La Haya, donde le visitó Leibniz en 1676. Spinoza no ocupó nunca un puesto académico. En 1673 se le ofreció una cátedra de filosofía en Heidelberg, pero la rehusó, principalmente, sin duda, porque deseaba conservar una completa libertad. Pero, en todo caso, no fue nunca hombre a quien le gustase la actuación en público. Spinoza murió de consunción en 1677.

2. Solamente dos obras de Spinoza fueron publicadas en vida del autor, y sólo una de ellas apareció con su nombre. Su exposición "en forma geométrica" de parte de los *Principios de Filosofía* de Descartes (*Renati Des Cartes Principiorum philosophiae partes prima et secunda more geometrico demostratae. Accesserunt Cogitata metaphysica*) apareció en 1663, y su *Tratado teológico-político* (*Tractatus theologico-politicus*) se publicó, anónimamente, en 1670. Las *Opera posthuma*, que se publicaron poco después de la muerte de Spinoza, incluyen su *Tratado sobre la corrección del entendimiento* (*Tractatus de intellectus emendatione*), escrito durante su residencia cerca de Leyden, la *Ética demostrada según el orden geométrico* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*), que es su obra más importante,[2] y el *Tratado Político* (*Tractatus politicus*). Su *Breve Tratado sobre Dios, el Hombre y su Felicidad* (*Tractatus brevis de Deo et homine ejusque felicitate*) fue descubierto en 1851, y se le suele conocer por el *Tratado Breve*. Las obras completas de Spinoza incluyen también uno o dos ensayos y una colección de cartas.

3. La idea más conspicua de la filosofía de Spinoza es la de que hay solamente una substancia, la substancia divina infinita, que es identificada con la naturaleza; *Deus sive Natura*, Dios o la naturaleza. Y una característica llamativa de su filosofía, tal como se presenta en la *Ética*, es la forma geométrica de su exposición. Esta obra está dividida en cinco partes, en las que se tratan, por orden, los temas siguientes: Dios, la naturaleza y origen de la mente, el origen y naturaleza de las emociones, el poder del entendimiento o libertad humana. Al comienzo de la primera parte encontramos ocho definiciones, seguidas por siete axiomas. La segunda parte comienza por siete definiciones y cinco axiomas, la tercera por tres definiciones y dos postulados, la cuarta por ocho definiciones y un axioma, la quinta por dos axiomas.[3] En todos esos casos, tales definiciones y axiomas o postulados van

2. En nuestras citas nos referiremos a esta obra como *E.* 'P.' significa parte, 'def.' definición, y 'prop.' proposición.
3. En las partes segunda, tercera, cuarta y quinta, las definiciones y axiomas van precedidos por prefacios.

seguidos por proposiciones numeradas, con sus demostraciones, terminadas con las letras Q. E. D. (*quod erat demonstrandum*, "lo que había que demostrar"), y corolarios.

Podemos distinguir entre esa forma geométrica de exposición, y la idea central de la unidad de Dios y naturaleza en una sola substancia infinita. Dejaré para la sección siguiente la consideración del primer tema, mientras que en ésta haré algunas observaciones sobre las influencias que contribuyeron a la formación de la idea metafísica central de Spinoza.

Es difícil negar la influencia ejercida en la mente de Spinoza por el cartesianismo, y que éste fue, al menos en cierta medida, un instrumento en la formación de su filosofía. En primer lugar, le proporcionó un idea de método. En segundo lugar, le proporcionó también buena parte de su terminología. Por ejemplo, una comparación de las definiciones dadas por Spinoza de la substancia y el atributo con las dadas por Descartes, revela con bastante claridad la deuda de aquél al filósofo francés. En tercer lugar, es indudable la influencia positiva en Spinoza del tratamiento cartesiano de determinados puntos particulares. Por ejemplo, es muy posible que Spinoza fuera influido por la afirmación de Descartes[4] de que en filosofía deben investigarse solamente las causas eficientes, y no las finales, así como por su empleo del argumento ontológico para probar la existencia de Dios. En cuarto lugar, el cartesianismo ayudó probablemente a determinar la naturaleza de los problemas tratados por Spinoza, como el de la relación entre la mente y el cuerpo.

Pero aunque sea razonable decir que Spinoza estuvo influido por Descartes, de ahí no se sigue inmediatamente que su monismo fuera una derivación de la filosofía de éste. Nadie pretendería, por supuesto, que Spinoza hubiera derivado su monismo del cartesianismo, en el sentido de que lo hubiera tomado o adoptado de Descartes, ya que éste no fue monista. Pero se ha dicho que lo que hizo Spinoza fue desarrollar las implicaciones lógicas del cartesianismo en una direción monista. Ya hemos visto que Descartes definió la substancia de tal modo que, literalmente, sólo era aplicable a Dios. Es, pues, comprensible que algunos historiadores pretendan que Spinoza adoptó el monismo como consecuencia de dicha definición. Después de todo, es verdad que cierto número de personas de la época encontraron que el espinozismo era el resultado de re-pensar el cartesianismo de una manera lógica y consecuente. Y aunque los cartesianos hicieron una vigorosa resistencia a todo intento de apoyar a Spinoza en las espaldas de Descartes, no es imposible que su oposición al espinozismo se hiciese más vehemente por el incómodo sentimiento de que era plausible presentarlo como un desarrollo lógico de la filosofía de Descartes. En una carta a Oldenburg, Spinoza observó que "los cartesianos estúpidos, sospechosos de favorecerme, se han empeñado en apartar la acusación maltratando en todas partes mis opiniones y escritos, un modo de

4. *Principios de Filosofía*, 1, 28.

hacer que aún continúan".[5] Pero, aun cuando desde un punto de vista teorético la filosofía de Spinoza podría haber sido un desarrollo de la de Descartes mediante reflexión ulterior sobre ésta,[6] no es necesario inferir de ahí que, de hecho, Spinoza llegase a su idea metafísica central precisamente por ese camino. Y hay razones para pensar que, en efecto, las cosas no fueron históricamente así.

En primer lugar, hay razones para pensar que Spinoza había sido por lo menos predispuesto hacia el monismo panteísta por su estudio de ciertos escritores judíos, antes de dedicar su atención al cartesianismo. Desde luego, su educación judía fue responsable en última instancia del empleo hecho por Spinoza de la palabra Dios para designar la realidad última, aunque, evidentemente, el filósofo no tomó su identificación Dios-Naturaleza de los escritores del Antiguo Testamento, que en modo alguno hacían semejante identificación. Pero, cuando aún era joven, Spinoza llegó a pensar que la creencia en un Dios personal transcendente, que creara el mundo por acto de libre voluntad, es filosóficamente insostenible. Admitía que el lenguaje teológico con que se expresa tal creencia tiene una valiosa función que cumplir respecto de aquellas personas que no pueden apreciar el lenguaje de la filosofía. Pero su efecto le parecía ser el de llevar a la gente a adoptar ciertas líneas de conducta más bien que el de comunicar una verdadera información acerca de Dios. Contra Maimónides, Spinoza argumentó que es ocioso buscar verdad filosófica en las Escrituras, puesto que no la contienen, a excepción de unas pocas verdades sencillas, si bien al mismo tiempo mantenía que no puede haber ninguna contradicción importante entre la filosofía verdadera y las Escrituras, puesto que una y otras no hablan el mismo lenguaje. La filosofía nos presenta la verdad en forma puramente racional, no pictórica. Y como la filosofía nos dice que la realidad última es infinita, esa realidad tiene que contener en sí misma a todo ser. Dios no puede ser algo aparte del mundo. Esa idea de Dios como el ser infinito, que se expresa a sí mismo, y, al mismo tiempo, contiene en sí mismo al mundo, parece haber sido al menos sugerida a Spinoza por su lectura de los escritores judíos místicos y cabalísticos.

Por lo demás, hemos de tener cuidado en no exagerar, ni siquiera subrayar, la influencia de los escritos cabalísticos en la mente de Spinoza. En realidad, el filósofo sentía escasas simpatías por los mismos. "He leído y conozco a ciertos cabalistas poco serios, cuya locura siempre me produce pasmo." [7] Spinoza encontró tales escritos llenos de ideas pueriles más bien que de secretos divinos. Pero, como ha dicho, por ejemplo, Dunin-Borkowski, de ahí no se sigue que las semillas remotas del monismo panteísta de Spinoza no fuesen planteadas en su trato con aquellos escritos. Y aunque queramos descartar la influencia de posteriores lecturas cabalísticas, hay al menos

5. Carta 68.
6. No pretendo que se saque la consecuencia de que el cartesianismo implique el espinozismo como una conclusión lógicamente inevitable.
7. *Tractatus theologico-politicus*, 9, 34.

algunas pruebas, no meras conjeturas, que sugieren alguna influencia de escritores judíos en la formación del pensamiento de Spinoza. Así, después de decir que un modo de la extensión y la idea de ese modo son la misma cosa, aunque expresada de maneras distintas, Spinoza añade: "lo que parecen haber percibido algunos judíos, aunque confusamente, ya que dicen que Dios y su intelecto, y las cosas concebidas por su intelecto, son una y la misma cosa".[8] Además, Spinoza hace una referencia explícita[9] a Chasdaï Crescas, un escritor judío de finales de la Edad Media que mantenía que la materia, de algún modo, preexiste en Dios, sobre la base de que un ser no puede ser la causa de otro ser si no posee en sí mismo nada de éste. Y es posible que tal idea haya ayudado a predisponer a Spinoza al desarrollo de su concepción de la extensión como un atributo divino. También es posible que fuera influido por el determinismo de Crescas, es decir, por la negación de éste, de que haya decisiones humanas que no puedan explicarse en términos de carácter y motivos.

Otra probable fuente de influencia en Spinoza fue su estudio de los pensadores renacentistas de inclinación panteísta. Es verdad que los escritos de Giordano Bruno no figuran en el catálogo que se ha hecho de las obras contenidas en la biblioteca de Spinoza. Pero ciertos pasajes del *Tratado Breve* parecen poner en claro que el autor conocía la filosofía de Bruno y que había sido influido por ésta en su juventud. Además, Bruno había hecho uso de la distinción entre *Natura naturans* y *Natura naturata,* que es un rasgo característico importante en el sistema de Spinoza.

Es casi imposible zanjar de una manera definitiva la controversia concerniente a los grados relativos de la influencia ejercida en la mente de Spinoza por su estudio de los escritores judíos y por el de los filósofos renacentistas de la naturaleza, como Bruno. Pero parece que puede decirse que ambas líneas de pensamiento le predispusieron a la identificación de Dios con la naturaleza, y que esta idea central no derivó simplemente de una reflexión sobre el cartesianismo. Hay que recordar que Spinoza no fue en ningún momento un cartesiano. Es verdad que expuso, *more geometrico,* una parte de la filosofía de Descartes; pero, como explicó un amigo en una introducción a dicha exposición,[10] Spinoza no aceptaba esa filosofía. Lo que el cartesianismo representó para él fue un ideal de método, que le proporcionaba además el conocimiento de una filosofía estrechamente trabada y sistemáticamente desarrollada, muy superior a las efusiones de Bruno, y, aún más, a la "locura" de los "cabalistas poco serios". Indudablemente, el cartesianismo impresionó a Spinoza; pero éste no lo vio nunca como la verdad completa. Y, en carta a Henry Oldenburg, que le había preguntado cuáles eran, en su opinión, los principales defectos de las filosofías de Descartes y Bacon, afirmó que el defecto primero y principal era que "esos filósofos se han aparta-

8. *E.,* P. II, prop. 7, nota.
9. Carta 12.
10. Así se hizo por instrucciones de Spinoza, según dice éste en su Carta 13.

do mucho del conocimiento de la primera causa y origen de todas las cosas".[11]

Se ha pretendido que Spinoza tuvo con el escolasticismo, en materia de terminología y conceptos, una deuda mayor que la que generalmente se reconoce. Pero, aunque Spinoza tuvo algún conocimiento de la Escolástica, no parece que dicho conocimiento fuera íntimo o profundo. Spinoza no poseyó esa familiaridad extensa y de primera mano con los filósofos escolásticos que Leibniz poseía. En cuanto al estoicismo, su influencia es evidente en la teoría moral. Spinoza estaba familiarizado al menos con algunos escritos de los estoicos antiguos, y conocía bien, sin duda, el estoicismo revivido del Renacimiento. En su pensamiento político estuvo influido por Hobbes, aunque en una carta a Jarig Jellis llama la atención sobre una diferencia entre las opiniones de Hobbes y la suya propia. Pero aunque sea interesante tratar de rastrear la influencia de otros filósofos en Spinoza, subsiste el hecho de que el sistema de éste fue una creación propia. La investigación histórica de las influencias que contribuyeron al mismo no debe cegarnos en cuanto a la poderosa originalidad de su pensamiento.

4. Hemos visto que Spinoza expuso parte de la filosofía de Descartes *more geometrico,* aunque no fue ni siquiera en aquel momento, un pleno cartesiano. Y se ha sostenido que ese hecho pone de manifiesto que él no consideraba infalible el método que él empleó en su *Ética*. Pero creo que es preciso hacer una distinción. Es, en verdad, obvio que Spinoza no concedió una importancia primordial a los atavíos externos del método, como las fórmulas de exposición, el empleo de letras como Q. E. D. y de palabras como "corolario". La verdadera filosofía podía presentarse sin el empleo de tales adornos y formas geométricos, y, a la inversa, una filosofía falsa podría presentarse con vestido geométrico. En consecuencia, es lícito decir que Spinoza no consideraba ese método como infalible, si en lo que se piensa es simplemente en las exterioridades. Pero si por método entendemos no tanto los atavíos geométricos externos como la deducción lógica de proposiciones a partir de definiciones que expresen ideas claras y distintas y de axiomas evidentes por sí mismos, me parece que el método era ciertamente, a ojos de Spinoza, un medio infalible de desarrollar la verdadera filosofía. Si se consideran, por ejemplo, sus definiciones, es verdad por lo que respecta a los términos verbales, que éstos expresan simplemente los modos en que Spinoza decide entender ciertos términos. Por ejemplo, "entiendo que un atributo es aquello que el intelecto concibe como constituyendo la esencia de una substancia",[12] o, "por bien entiendo aquello que ciertamente sabemos que nos es útil".[13] Pero Spinoza estaba convencido de que cada definición expresaba una idea clara y distinta, y de que "toda definición de una idea clara y distinta es verdadera".[14] Y si el intelecto opera con ideas claras y distintas

11. Carta 2.
12. *E.*, P. I, def. 4.
13. *E.*, P. IV, def. 1.
14. Carta 4.

y deduce conclusiones lógicas, no puede errar; porque está operando según su naturaleza propia, la naturaleza de la razón misma. Así, critica a Francis Bacon por suponer que "el intelecto humano está expuesto a errar, no solamente por la falibilidad de los sentidos, sino también y exclusivamente por su misma naturaleza".[15]

Pero los que dicen que Spinoza no consideraba como infalible su método geométrico pueden pensar en lo siguiente. Spinoza consideraba que la deducción lógica a partir de ideas claras y distintas proporciona una explicación del mundo, al hacer inteligible el mundo de la experiencia. Y ese punto de vista implica el supuesto de que la relación causal es afín a la relación de implicación lógica: el orden de las ideas y el orden de las causas es el mismo. La deducción lógica de conclusiones a partir del apropiado equipo de definiciones y axiomas es al mismo tiempo una deducción metafísica, y nos ofrece conocimiento de la realidad. Tenemos ahí un supuesto o hipótesis. Y, si se pidiese a Spinoza que lo justificase, tendría que replicar que tal supuesto se justifica por la capacidad del sistema desarrollado para ofrecer una explicación coherente y comprehensiva del mundo tal como lo experimentamos. No se trata, pues, de suponer simplemente que el empleo de un determinado método nos proporciona infaliblemente una verdadera filosofía del mundo. Se trata más bien de que el empleo del método es justificado por sus resultados; es decir, por el poder del sistema desarrollado con la ayuda del método de hacer lo que se propone hacer.

Me parece, sin embargo, extremadamente dudoso que Spinoza hubiera estado dispuesto a hablar de hipótesis o supuestos. Leemos en la *Ética* que "el orden y conexión de las ideas es lo mismo que el orden y conexión de las cosas".[16] Al demostrar dicha proposición, observa que su verdad es clara sobre la base del cuarto axioma de la primera parte de la *Ética,* a saber, que "el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y comprende a éste". Spinoza añade: "porque la idea de todo lo que es causado depende del conocimiento de la causa de la que es efecto".[17] Puede decirse, sin duda, que aunque concedamos que conocer adecuadamente un efecto supone conocer su causa, de ahí no se sigue que la relación causal sea afín a la relación de implicación lógica. Pero la cuestión está en que Spinoza parece haber considerado la aserción de esa afinidad como algo claramente verdadero, y no como un mero supuesto o hipótesis. Le sería, desde luego, enteramente posible apelar a la coherencia y capacidad explicativa del sistema desarrollado, como prueba de su verdad. Además, la exposición de la verdadera filosofía en forma deductiva o sintética no sería necesaria, y Spinoza podría haber escogido otra forma de presentación. Pero me siento convencido de que Spinoza no consideraba que el sistema descansase en un supuesto o hipótesis que sólo fuera susceptible de confirmación pragmática o

15. Carta 2.
16. *E., P.* II, prop. 7
17 *Ibid.*

empírica. En carta a Albert Burgh, observó: "no presumo que haya encontrado la mejor filosofía, sé que entiendo la verdadera filosofía"; [18] y esa observación parece expresar admirablemente su actitud.

En opinión de Spinoza, el orden adecuado de la argumentación filosófica exige que comencemos por lo que es ontológica y lógicamente anterior, a saber, por la naturaleza o esencia divinas, y avancemos luego por pasos lógicamente deducibles. Spinoza habla de aquellos pensadores que "no han observado el orden de la argumentación filosófica. Porque la naturaleza divina, que deberían haber considerado antes de todas las cosas, porque es anterior en cuanto al conocimiento y en cuanto a la naturaleza, la han pensado como última en el orden del conocimiento, y han creído que las cosas a las que se llama objetos de los sentidos son anteriores a todas las cosas".[19]

Al adoptar esa perspectiva Spinoza se separó tanto de los escolásticos como de Descartes. En la filosofía de santo Tomás de Aquino, por ejemplo, la mente no parte de Dios, sino de los objetos de la experiencia sensible, y, mediante la reflexión, se eleva hasta la afirmación de la existencia de Dios. Así pues, por lo que respecta al método filosófico, Dios no es anterior en el orden de las ideas, aunque sea ontológicamente anterior, o anterior en el orden de la naturaleza. Del mismo modo, Decartes comienza por el *Cogito, ergo sum*, no por Dios. Además, ni santo Tomás de Aquino ni Descartes pensaron que pudieran deducir cosas finitas a partir del ser infinito, Dios. Spinoza, en cambio, rechaza los procedimientos de los escolásticos y de Descartes. La substancia divina debe ser considerada como anterior tanto en el orden ontológico como en el orden de las ideas. Al menos, debe considerarse a Dios como anterior en el orden de las ideas cuando se observa un "orden de argumentación" propiamente filosófico.

Puede ser provechoso advertir en seguida dos puntos. En primer lugar, si nos proponemos partir de la substancia divina infinita, y si la afirmación de la existencia de esa substancia no ha de ser considerada como una hipótesis, ha de mostrarse que la definición de la substancia o esencia divina implica su existencia. En otras palabras, Spinoza se encuentra comprometido a valerse de una u otra forma del argumento ontológico. De lo contrario, Dios no sería primero en el orden de las ideas. En segundo lugar, si nos proponemos partir de Dios y proceder hacia las cosas finitas, asimilando la dependencia causal a dependencia lógica, tenemos que excluir la contingencia del universo. No hay que inferir, desde luego, que la mente finita sea capaz de deducir la existencia de las cosas finitas particulares, ni Spinoza pensaba que lo fuera. Pero si la dependencia causal de todas las cosas respecto de Dios es afín a la dependencia lógica, no queda lugar alguno para la creación libre, ni para la contingencia en el mundo de las cosas materiales, ni para la

18. Carta 76.
19. *E.*, P. II, prop. 10, nota 2.

libertad humana. Cualquier contingencia que pueda parecer darse ha de ser solamente aparente. Y si pensamos que algunas de nuestras acciones son libres, eso es así únicamente porque ignoramos sus causas determinantes.

Capítulo XI

SPINOZA. — II

La substancia y sus atributos. — Modos infinitos. — La producción de los modos finitos. — Mente y cuerpo. — La eliminación de la causalidad final.

1. En su empeño por dar una explicación racional del mundo, los metafísicos especulativos han tendido siempre hacia la reducción de la multiplicidad a unidad. Y, en la medida en que "explicación", en ese contexto, significa explicación en términos de causalidad, decir que han tendido hacia la reducción de la multiplicidad a unidad, es decir, que han tendido a explicar la existencia y las naturalezas de las cosas finitas en términos de un factor causal último. Utilizo el término "tender hacia" porque no todos los metafísicos especulativos han postulado realmente una causa última. Por ejemplo, aunque el impulso hacia la reducción de la multiplicidad a la unidad está claramente presente en la dialéctica platónica, no hay, al menos, una prueba adecuada de que Platón identificase en algún momento el bien absoluto con Dios, en su sentido del término. En cambio, en la filosofía de Spinoza encontramos que los muchos seres de la experiencia son causalmente explicados con referencia a la substancia infinita única que Spinoza llama "Dios o la naturaleza", *Deus sive Natura.* Como ya hemos visto, Spinoza asimiló la relación causal a la relación de implicación lógica, y describió las cosas finitas como procediendo necesariamente de la substancia infinita. Aquí difiere decisivamente de los metafísicos cristianos medievales, e igualmente de Descartes, que postulaba una causa única, pero no intentó deducir de esa causa las cosas finitas.

Para conocer una cosa es preciso conocer su causa. "El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y comprende a éste." [1] Explicar una cosa es asignarle su causa o causas. Ahora bien, la substancia fue defini-

1. *E.*, P. I, axioma 4.

da por Spinoza como "aquello que es en sí mismo y es concebido por sí mismo; quiero decir, que su concepción no depende de la concepción de otra cosa a partir de la cual aquélla tenga que formarse".[2] Pero aquello que puede ser conocido por sí mismo y sólo por sí mismo, no puede tener una causa externa. La substancia es, pues, lo que Spinoza llama *causa sui*, "causa de sí misma": se explica por sí misma y no por referencia a alguna causa externa. La definición implica, pues, que la substancia es completamente dependiente de sí misma. No depende de ninguna causa externa, ni para su existencia ni para sus atributos y modificaciones. Decir tal cosa es decir que su esencia comprende su existencia. "Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia envuelve la existencia, y cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente".[3]

En opinión de Spinoza tenemos o podemos tener una idea clara y distinta de substancia, y en esa idea percibimos que la existencia pertenece a la esencia de la substancia. "Si alguien dice, pues, que tiene una idea clara y distinta, es decir, una idea verdadera de la substancia, y sin embargo duda de que tal substancia exista, es como el que dice que tiene una idea verdadera y sin embargo duda de si no puede ser falsa."[4] "Como la existencia pertenece a la naturaleza de la substancia, la definición de ésta tiene necesariamente que contener la existencia, y, en consecuencia, de su mera definición puede ser concluida su existencia."[5] En un estadio posterior, cuando ha argumentado que hay una y solamente una substancia, infinita y eterna, y que esa substancia es Dios, Spinoza vuelve a la misma línea de pensamiento. Puesto que la esencia de Dios "excluye toda imperfección y contiene la perfección absoluta, por ese mismo hecho descarta toda duda relativa a su existencia y la hace ciertísima, lo que será manifiesto, según pienso, a todo el que preste la mínima atención".[6] Ahí tenemos el "argumento ontológico", expuesto a la misma línea de ataque a que estaba expuesto el argumento de san Anselmo.

Si la substancia fuera finita, sería limitada, dice Spinoza, por alguna otra substancia de la misma naturaleza, es decir, que tuviese el mismo atributo. Pero no puede haber dos o más substancias que posean el mismo atributo. Porque, si hubiera dos o más, tendrían que ser distinguibles una de otra, y eso significa que habrían de poseer atributos diferentes. "Por 'atributo' entiendo aquello que el entendimiento percibe como constituyendo la esencia de una substancia."[7] Dada esa definición, se sigue que, si dos substancias poseyesen los mismos atributos, poseerían la misma esencia; y, en tal caso, no tendríamos razón alguna para hablar de ellas como 'dos', porque no podríamos distinguirlas. Pero, si no puede haber dos o más substancias que posean

2. *E.*, P. I., def. 3.
3. *Ibid.*, def. 1.
4. *Ibid.*, prop. 8, nota 2.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, prop. 11, nota.
7. *Ibid.*, def. 4.

el mismo atributo, la substancia no puede ser limitada o finita. Tiene, pues, que ser infinita.

Esa pieza de razonamiento es difícil de seguir, y no me parece convincente. La palabra "misma" parece utilizarse de una manera ambigua. Pero es obvio que la idea de Spinoza es que la existencia de una pluralidad de substancias requeriría una explicación, y la "explicación" supone referencia a una causa. Por otra parte, la substancia ha sido definida de tal modo que no puede decirse de ella que sea efecto de una causa externa. Tenemos que llegar finalmente a un ser que es "causa de sí", su propia explicación, e infinito. Porque si la substancia fuera limitada y finita sería posible obrar sobre ella, podría ser término de una actividad causal. Pero, si estuviera expuesta al efecto de una causa externa, no podría ser entendida puramente por sí misma, y eso va contra la definición de substancia. Se sigue, pues, que la substancia, así definida, tiene que ser infinita.

La substancia infinita tiene que poseer infinitos atributos. "Cuanta más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos tendrá." [8] Un ser infinito tiene que tener, pues, una infinidad de atributos. Y esa substancia infinita con infinitos atributos es llamada "Dios" por Spinoza. "Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita." [9] Y Spinoza procede a decir que la substancia infinita es indivisible, única y eterna, y que en Dios la existencia y la esencia son una y la misma cosa.[10]

Es indudable que todo eso sonará a conocido a quien haya estudiado el escolasticismo y el cartesianismo. El lenguaje de "esencia-existencia" y el término "substancia" fueron utilizados por los escolásticos, en tanto que las definiciones espinozianas de substancia y atributo fueron formadas en dependencia de las definiciones de Descartes. Y hemos visto cómo Spinoza se valió de una forma del "argumento ontológico" para demostrar la existencia de Dios. Además, su descripción de Dios como ser infinito, como substancia infinita, como único, eterno y simple (indivisible y sin partes), era la descripción tradicional de Dios. Pero no tenemos derecho a concluir que la idea espinoziana de Dios fuera precisamente la misma de los escolásticos o de Descartes. Basta considerar la proposición de que "la extensión es un atributo de Dios, o Dios es una cosa extensa",[11] para percibir inmediatamente una diferencia. Esa proposición sugiere que el modo de ver Spinoza la relación de Dios al mundo difiere ciertamente del de la Escolástica. En opinión de Spinoza, ni los escolásticos ni Descartes entendieron lo exigido por la naturaleza de una substancia o ser infinito. Si Dios fuese distinto de la naturaleza, y si hubiese otras substancias que no fueran Dios, Dios no sería infinito. A la inversa, si Dios es infinito no puede haber otras substancias. Las cosas

8. *E.*, P. I., prop. 9.
9. *Ibid.*, def. 6.
10. *Ibid.*, props. 12-14 y 19-20.
11. *F.*, P. II, prop. 2.

finitas no pueden ser entendidas ni explicadas aparte de la actividad causal de Dios. En consecuencia, no pueden ser substancias en el sentido en que Spinoza ha definido el término "substancia". Tienen, pues, que ser en Dios. "Todo lo que es, es en Dios, y nada puede existir ni ser concebido sin Dios." [12] Efectivamente, esa proposición podría ser aceptada por los filósofos teístas si se entendiese simplemente en el sentido de que todo ser finito es esencialmente dependiente de Dios, y que Dios está presente en todas las cosas finitas, manteniéndolas en la existencia. Pero lo que Spinoza quería decir era que los seres finitos son modificaciones de Dios, la substancia única. Dios posee una infinidad de atributos, cada uno de los cuales es infinito; y dos de ellos son conocidos por nosotros, a saber, el pensamiento y la extensión. Las mentes finitas son modos de Dios, bajo el atributo del pensamiento y los cuerpos finitos son modos de Dios, bajo el atributo de la extensión. La naturaleza no es ontológicamente distinta de Dios; y la razón de que no pueda ser ontológicamente distinta es que Dios es infinito. Dios ha de comprender en sí mismo toda la realidad.[13]

2. En el proceso lógico de la deducción, Spinoza no procede directamente de la substancia infinita a los modos finitos, sino por intermedio, por así decirlo, de los modos infinitos y eternos, que son lógicamente anteriores a los modos finitos, y acerca de los cuales hemos de decir algo ahora. Como preliminar, es necesario recordar la doctrina de Spinoza de que de los atributos divinos percibimos dos, la extensión y el pensamiento. De los demás atributos, nada puede decirse, puesto que no los conocemos. También debe advertirse que al pasar de la consideración de Dios como substancia infinita con atributos divinos a la consideración de los modos de Dios, la mente pasa de la *Natura naturans* a la *Natura naturata*; es decir, de Dios en sí mismo a la creación, aunque no hay que entender que tal cosa signifique que el mundo sea distinto de Dios.

El intelecto puede discernir ciertas propiedades inmutables y eternas del universo cuando considera a éste bajo los atributos de extensión y pensamiento. Considero en primer lugar la extensión. El estado lógicamente anterior de la substancia bajo el atributo de la extensión es el de movimiento-y-reposo. Para comprender lo que eso significa hay que recordar que para Spinoza no puede haber cuestión de que el movimiento sea impreso en el mundo por una causa externa. Descartes se representó a Dios como confiriendo, por así decir, una cantidad de movimiento al mundo extenso en el momento de la creación. Pero, para Spinoza, el movimiento tiene que ser una característica de la naturaleza misma; porque no hay causa distinta de la naturaleza que pueda conferir o imprimir movimiento a la naturaleza. Movi-

12. *E.*, P. I, prop. 15.

13. Los escolásticos tuvieron consciencia de la dificultad implicada en la afirmación de que Dios es infinito y al mismo tiempo que la naturaleza es distinta de Él. Su respuesta fue que, aunque la creación de cosas finitas incrementa el número de seres (entendido el término "ser" analógicamente) no incrementa, por así decir la suma de ser. Dios y las cosas finitas son inconmensurables, en el sentido de que la existencia de éstas no añade nada al ser divino infinito y a su perfección.

miento-y-reposo es la característica primaria de la naturaleza extensa, y las proporciones totales de movimiento-y-reposo se mantienen constantes, aunque las proporciones en el caso de lo cuerpos individuales están cambiando continuamente. Utilizando el lenguaje de una época posterior, uno puede decir, pues, que la cantidad total de energía en el universo es una propiedad intrínseca del universo, y permanece constante. El universo físico es, pues, un sistema de cuerpos en movimiento, contenido en sí mismo. Esa suma total de movimiento-y-reposo, o de energía, es lo que Spinoza llama el "modo inmediato infinito y eterno" de Dios, o la naturaleza bajo el atributo de la extensión.

Los cuerpos complejos están compuestos de partículas. Si cada partícula es considerada como un cuerpo individual, las cosas como los cuerpos humanos o los cuerpos de animales son individuos de orden superior, es decir, son individuos complejos. Pueden ganar o perder partículas, y, en ese sentido, cambian; pero, en la medida en que la misma proporción de movimiento-y-reposo se observa en la estructura compleja, se dice que conservan su identidad. Podemos, ahora, concebir cuerpos crecientemente complejos: "y, si procedemos así aún más lejos, hasta lo infinito, podemos fácilmente concebir que toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, es decir, todos los cuerpos, varían de modos infinitos sin cambio alguno en el individuo como un todo".[14] Ese "individuo como un todo", es decir, la naturaleza, considerada como un sistema espacial o sistema de cuerpos, es el "modo mediato infinito y eterno" de Dios, o la naturaleza bajo el atributo de la extensión. También se le llama la "cara del universo".

El modo inmediato infinito y eterno de Dios, o la naturaleza bajo el atributo del pensamiento, es llamado por Spinoza "entendimiento absolutamente infinito".[15] Spinoza quiere decir, al parecer, que, así como el movimiento-y-reposo es el modo fundamental de la extensión, así el entendimiento o aprehensión es el modo fundamental del pensamiento. Lo presuponen, por ejemplo, el amor y el deseo. "Los modos de pensar, tales como el amor, el deseo, o cualquier otro nombre por el que sean designadas las modificaciones de la mente, no se dan a menos que se den en el mismo individuo una idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero la idea puede ser dada aunque no se dé otro modo alguno de pensar." [16] Si esa exposición del modo inmediato y eterno bajo el atributo del pensamiento es correcta, significa que "pensar", en general, incluye, como en Descartes, toda actividad consciente en tanto que tal, aunque la nota fundamental del "pensar", de la que las demás dependen, es el aprehender.

Spinoza no deja claro cuál es el modo mediato infinito y eterno bajo el atributo del pensamiento. Pero, puesto que para él los atributos de pensamiento y extensión eran atributos de la misma substancia —o diferentes as-

14. *E.*, P. II, prop. 13, lema 7, nota.
15. Carta 64.
16. *E.*, P. II, axioma 3.

pectos de la substancia única—, su esquema parece exigir que el modo mediato y eterno de la substancia bajo el atributo del pensamiento fuese la estricta contrapartida de "la cara del universo" o sistema total de los cuerpos. En ese caso, será el sistema total de las mentes. "Es manifiesto que nuestra mente, en tanto que entiende, es un modo eterno del pensar, que es determinado por otro modo del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito: de manera que todas las mentes constituyen al mismo tiempo el entendimiento eterno e infinito de Dios." [17] Spinoza no dice de hecho de ése sea el modo mediato infinito y eterno del pensamiento; pero no es irrazonable pensar que tal fuera su opinión. Debe advertirse, por otra parte, que "el entendimiento eterno e infinito de Dios" pertenece a la *Natura naturata*, y no a la *Natura naturans*. No podemos decir que Dios en sí mismo tiene un entendimiento distinto del sistema infinito de las mentes. Si lo hacemos, la palabra "entendimiento" carece de significado para nosotros. "Si entendimiento y voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, hemos de entender por esos dos atributos algo completamente distinto de lo que es comúnmente entendido por los hombres. Porque entendimiento y voluntad, que constituyeran la esencia de Dios, tendrían que ser *toto caelo* diferentes de nuestro entendimiento y voluntad, y no podrían coincidir en nada que no fuera el nombre, no más que como el perro, cuerpo celeste, coincide con el perro, animal que ladra." [18]

3. Según Spinoza, "necesariamente han de seguirse de la naturaleza divina infinitas cosas en infinitos modos",[19] y de la verdad de esa proposición dice que es "manifiesta" para todo el que considera que de una definición dada se siguen necesariamente ciertas propiedades. En otras palabras, se da por supuesto que la substancia ha de tener modos, y se saca la conclusión de que como la substancia es infinita, ha de tener infinitos modos. Pero, cualquiera que pueda ser el valor de la "prueba" de Spinoza, lo que está claro es que para él los modos finitos son causados necesariamente por Dios. "En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas las cosas están determinadas por la necesidad de la naturaleza divina para existir y obrar de una cierta manera." [20] Y, más adelante, "las cosas no podrían haber sido producidas por Dios de una manera u orden distintos de aquellos en que fueron producidas".[21] Es verdad que "la esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia",[22] porque, si la implicase, las cosas serían causas de sí mismas; cada una de ellas sería entonces realmente substancia infinita, lo cual es imposible. Las cosas finitas pueden, pues, ser llamadas contingentes, si por "contingente" se significa una cosa cuya esencia no implica su existencia. Pero no pueden ser llamadas contingentes si al darles ese nom-

17. *E.*, P. V, prop. 40, nota.
18. *E.*, P. I, prop. 17, nota.
19. *Ibid.*, prop. 16.
20. *Ibid.*, prop. 29.
21. *Ibid.*, prop. 33.
22. *Ibid.*, prop. 24.

bre se quiere significar que se siguen de la naturaleza divina de una manera contingente, y no por necesidad. Dios las causa, pero las causa necesariamente, en el sentido de que no podría dejar de causarlas. Ni podría producir otras cosas ni otro orden de cosas que los que realmente produce. Es verdad, desde luego, que podemos no ser capaces de ver cómo una cosa determinada se sigue necesariamente de la naturaleza divina, pero, "de nada puede decirse que sea contingente, excepto con respecto a la imperfección de nuestro conocimiento".[23]

Al mismo tiempo, Spinoza afirma que Dios es "libre". Esa afirmación puede parecer al primer momento sorprendente; pero es un buen ejemplo del hecho de que los términos empleados por Spinoza tienen que ser entendidos a la luz de sus propias definiciones, y no a la luz de los significados comúnmente asignados a esos términos en el lenguaje ordinario. "Se dice que es 'libre' aquella cosa que existe por la mera necesidad de su propia naturaleza, y que sólo por sí misma es determinada en sus acciones. Se dice que es necesaria (*necessaria*), o, mejor, obligada (*coacta*), aquella cosa que está determinada en su existencia y acciones por algo distinto, en una cierta razón precisa." [24] Dios es, pues, "libre" en el sentido de que se determina a sí mismo en sus acciones. Pero no es libre en el sentido de que le fuese posible no crear el mundo, o crear otros seres finitos distintos de los que ha creado. "De ahí se sigue que Dios no obra por libertad de voluntad." [25] La diferencia entre Dios, substancia infinita, y las cosas finitas, es que Dios no está determinado en su existencia ni en sus acciones por ninguna causa externa (no existe causa externa a Dios que pudiese obrar sobre Él), mientras que las cosas finitas, que son modificaciones de Dios, están determinadas por Él respecto a su existencia, esencia y operaciones.

La precedente exposición de la producción divina necesaria de las cosas finitas puede fácilmente sugerir una interpretación enteramente equivocada del pensamiento de Spinoza. Y hay que cuidarse bien de que la propia interpretación no resulte matizada por el cuadro que esa exposición tiende inevitablemente a suscitar. Porque si se habla de que Dios crea las cosas finitas, y de las cosas finitas como causadas y determinadas por Dios, se tiende inevitablemente a representarse un Dios transcendente que crea necesariamente, en el sentido de que su infinita perfección se expresa necesariamente en seres finitos que son distintos de Él, aun cuando emanen necesariamente de Él. Spinoza afirma, por ejemplo, que "las cosas fueron producidas por la consumada perfección de Dios, porque siguieron necesariamente a una naturaleza dada máximamente perfecta".[26] Y observaciones como ésa tienden a sugerir que Spinoza tenía en la mente una teoría emanacionista de tipo neo-platónico. Pero semejante interpretación estaría basada en un mal entendimiento del

23. *E.*, P. I, prop. 33, nota 1.
24. *Ibid.*, def. 7.
25. *Ibid.*, prop. 32, corolario 1.
26. *Ibid.*, prop. 33, nota 2.

empleo de los términos que hace Spinoza. Dios es identificado con la naturaleza. Podemos considerar la naturaleza o como una substancia infinita, sin referencia a sus modificaciones, o como un sistema de modos; y el primer modo de considerarla es lógicamente anterior al segundo. Si consideramos la naturaleza de la segunda manera (como *Natura naturata*), tenemos que reconocer, según Spinoza, que un modo dado es causado por un modo o modos precedentes, que son a su vez causados por otros modos, y así indefinidamente. Por ejemplo, un cuerpo particular es causado por otros cuerpos, y éstos por otros, y así indefinidamente. No hay cuestión de un Dios transcendente que "intervenga", por así decir, para crear un cuerpo particular o una mente particular. Hay una cadena interminable de causas particulares. Por otra parte, la cadena de causas finitas es lógica y ontológicamente dependiente (viene a ser lo mismo, puesto que se dice que el orden de las ideas y el orden de las cosas es en definitiva el mismo) de la naturaleza considerada como substancia única autodependiente y autodeterminada (*Natura naturans*). La naturaleza se expresa a sí misma en modificaciones de manera necesaria, y, en ese sentido, la naturaleza es la causa inmanente de todas sus modificaciones o modos. "Dios es la causa interior, y no transeúnte, de todas las cosas",[27] porque todas las cosas existen en Dios-o-la-naturaleza. Pero eso no significa que Dios exista aparte de los modos y pueda interferir en la cadena de causas finitas. La cadena de la causalidad finita *es* la causalidad divina; porque es la expresión modal de la autodeterminación de Dios.

Así pues, para comprender la tendencia del pensamiento de Spinoza sirve de ayuda el substituir la palabra "Dios" por la palabra "naturaleza". Por ejemplo, la proposición "las cosas particulares no son otra cosa que modificaciones de los atributos de Dios, o modos por los que los atributos de Dios son expresados de una cierta y determinada manera" [28] se hace más clara si se lee "naturaleza" donde dice "Dios". La naturaleza es un sistema infinito en el que hay una cadena infinita de causas particulares; pero toda la cadena infinita existe solamente porque existe la naturaleza. En el orden de dependencia lógica se pueden distinguir los modos infinitos de los modos finitos, y se puede decir en cierto sentido que Dios o la naturaleza es la causa próxima de los modos infinitos y la causa remota de los modos finitos. Pero esa manera de hablar es ilegítima, dice Spinoza, si al llamar a Dios causa remota de las cosas se da a entender que Dios esté de algún modo desconectado de los efectos individuales. "Entendemos por causa remota una causa que no está de ningún modo conectada con su efecto. Pero todas las cosas que son, son en Dios, y dependen de Dios de tal manera que sin Él no pueden ni existir ni ser concebidos." [29] Las cosas individuales no pueden existir aparte de la naturaleza, y son, pues, todas causadas por la naturaleza. Pero eso no es decir que no puedan ser ex-

27. *E.*, P. I, prop. 18.
28. *Ibid.*, prop. 25, corolario.
29. *Ibid.*, prop. 28, nota.

plicadas en términos de conexiones causales particulares, siempre que recordemos que la *Natura naturata* no es una substancia distinta de la *Natura naturans*. Hay un solo sistema infinito, pero que puede ser considerado desde distintos puntos de vista.

4. Ese sistema infinito es un solo sistema; no hay dos sistemas, un sistema de mentes y un sistema de cuerpos. Pero ese sistema único puede ser considerado desde dos puntos de vista: puede ser concebido bajo el atributo de pensamiento o bajo el atributo de extensión. A cada modo bajo el atributo de extensión corresponde un modo bajo el atributo de pensamiento, y a este segundo modo le llama Spinoza una "idea". Así, a cada cosa extensa corresponde una idea. Pero la palabra "corresponde" es desorientadora, aunque sea difícil abstenerse de utilizarla. Sugiere que hay dos órdenes, dos cadenas de causas, a saber, el orden de los cuerpos y el orden de las ideas. Pero en realidad, según Spinoza, hay solamente un orden, aunque pueda ser concebido por nosotros de dos maneras. "El orden y conexión de las ideas es lo mismo que el orden y conexión de las cosas." [30] "Consideremos la naturaleza bajo el atributo de extensión, o bajo el atributo de pensamiento, o bajo cualquier otro atributo, encontraremos uno y el mismo orden y una y la misma conexión de causas; es decir, en uno u otro caso se sigue la misma cosa." [31] Eso no significa que puedan explicarse los cuerpos en términos de ideas. Porque, dice Spinoza, si estamos considerando cosas individuales como modos de la extensión, tenemos que explicar todo el sistema de cuerpos en términos del atributo de la extensión. No es cuestión de tratar de reducir los cuerpos a ideas o las ideas a cuerpos. En realidad, carecería de sentido intentar tal cosa, ya que realmente hay sólo un orden de la naturaleza. Pero si estamos considerando las cosas como modos bajo un atributo particular, debemos hacerlo consecuentemente, y no cambiar nuestro punto de vista y nuestro lenguaje de una manera irresponsable.

Si hay solamente un orden de la naturaleza, se sigue que es inadmisible hablar de la mente humana como perteneciente a un orden y del cuerpo humano como perteneciente a otro. El ser humano es una sola cosa. Es verdad que "el hombre consta de mente y cuerpo",[32] y que "la mente humana está unida al cuerpo"; [33] pero el cuerpo humano es el hombre considerado como un modo del atributo de la extensión, y la mente humana es el hombre considerado como un modo del atributo del pensamiento. Hay, pues, dos aspectos de una misma cosa. El problema cartesiano de la "interacción" entre alma y cuerpo es, pues, un falso problema. Así como carecería de sentido preguntar cómo puede haber interacción entre los atributos divinos de pensamiento y extensión, que son aspectos de Dios, así es insensato pregun-

30. *E.*, P. II, prop. 7.
31 *Ibid.*, nota.
32. *Ibid.*, prop. 13, corolario.
33 *Ibid.*, nota.

tar cómo puede haber interacción entre mente y cuerpo en el caso particular del hombre. Si las naturalezas de la mente y el cuerpo son comprendidas, tiene que reconocerse también que el problema de la interacción no se presenta ni puede presentarse. Spinoza descarta así por completo el problema que tan perplejos tuvo a los cartesianos. Y lo descartó no mediante la reducción de la mente al cuerpo o del cuerpo a la mente, sino declarando que éstos son simplemente dos aspectos de una cosa. Puede dudarse, sin embargo, de que su eliminación del problema fuera algo más que una eliminación verbal. No puedo discutir aquí como tarea especial el problema de la relación de alma y cuerpo; pero vale la pena indicar que no se elimina simplemente estructurando el propio lenguaje de modo que el problema no se presente en ese lenguaje. Porque hay que mostrar que los datos quedan más adecuadamente expresados o descritos en ese lenguaje que en otro cualquiera. Puede decirse, sin duda, que la doctrina de Spinoza sobre la relación entre mente y cuerpo tiene que ser verdadera si es verdadera su doctrina general sobre la substancia y sus atributos. Pero la condicional "si" tiene aquí alguna importancia.

La mente, según Spinoza, es la idea del cuerpo. Es decir, la mente es la contrapartida, bajo el atributo de pensamiento, un modo de la extensión, a saber, el cuerpo. Por lo demás, el cuerpo está compuesto de muchas partes, y a cada parte "corresponde" una idea (aunque es más exacto decir que cada "par" constituye dos aspectos de una y la misma cosa). De ahí se sigue, pues, que "la idea que constituye el ser formal de la mente humana no es simple, sino que está compuesta de muchas ideas".[34] Ahora bien, cuando el cuerpo humano es afectado por un cuerpo externo, la idea de la modificación en el cuerpo humano es al mismo tiempo una idea del cuerpo externo. En consecuencia, "la mente humana puede percibir la naturaleza de muchos cuerpos al mismo tiempo que la naturaleza de su propio cuerpo".[35] Además, la mente considera el cuerpo externo "como actualmente existente o presente hasta que el cuerpo es afectado por una modificación que excluye la existencia o presencia del mismo".[36] Y si la modificación del propio cuerpo continúa cuando el cuerpo externo ya no le afecta actualmente, se puede considerar al cuerpo externo como presente cuando realmente ya no lo está. Además, "si el cuerpo humano ha sido afectado una vez al mismo tiempo por dos o más cuerpos, cuando la mente recuerda luego cualquiera de ellos recordará inmediatamente los otros".[37] De esa manera explica Spinoza la memoria, que, dice, "no es otra cosa que una cierta concatenación de ideas que comprende la naturaleza de cosas exteriores al cuerpo humano, y esa concatenación tiene lugar según el orden y concatenación de las modificaciones del cuerpo humano".[38]

Además de la "idea del cuerpo", es decir, la mente, puede haber también

34. *E.*, P. II, prop. 15.
35. *Ibid.*, prop. 16, corolario 1.
36. *Ibid.*, prop. 17.
37. *Ibid.*, prop. 18.
38. *Ibid.*, nota.

"la idea de la mente"; porque el ser humano puede formarse una idea de su mente. El hombre dispone de autoconsciencia. Podemos considerar un modo de pensamiento sin relación a su objeto, y entonces tenemos la idea de una idea. "Así, si un hombre sabe algo, por ese mismo hecho sabe que lo sabe, y así hasta el infinito." [39] Toda autoconsciencia tiene una base física, en el sentido de que "la mente no tiene conocimiento alguno de sí misma, salvo en la medida en que percibe las ideas de las modificaciones del cuerpo"; [40] pero que disponemos de autoconsciencia, Spinoza, por supuesto, no lo niega.

La teoría espinoziana de la relación entre mente y cuerpo ha sido introducida aquí como una ilustración particular de su teoría de los atributos y modos. Pero si se considera aquella teoría en sí misma, su interés principal radica, en mi opinión, en su insistencia en la dependencia física de la mente. Si la mente humana es la idea del cuerpo, se sigue que la perfección de la mente corresponde a la perfección del cuerpo. Ésa es "quizás", otra manera de decir que, para nuestras ideas, dependemos de la percepción. También se sigue que la imperfección relativa de la mente de un animal depende de la imperfección relativa de su cuerpo comparado con el cuerpo humano. Desde luego, Spinoza no piensa que las vacas, por ejemplo, tengan "mente" en el sentido en que ordinariamente hablamos de la mente. Pero de su teoría general de los atributos y los modos se sigue que al cuerpo de cada vaca "corresponde" una idea de ese cuerpo, es decir, un modo bajo el atributo de pensamiento. Y la perfección de esa "idea" o "mente" corresponde a la perfección del cuerpo. Si esa teoría de la dependencia física de la mente se separa de su estructura metafísica general, puede ser considerada como un programa de investigación científica de la dependencia verificable de la mente respecto del cuerpo. Es indudable que Spinoza veía esa teoría suya como el resultado de una deducción lógica *a priori*, y no como una generalización de investigaciones empíricas. Pero desde el punto de vista de quien esté poco inclinado a creer que tales materias puedan ser zanjadas mediante razonamientos puramente deductivos, es probable que la teoría tenga interés como una hipótesis que suministra una base provisional para la investigación empírica. En qué medida las actividades mentales dependen de factores nomentales, no es cuestión que pueda contestarse fácilmente *a priori*; pero es una cuestión interesante e importante.

5. En la sección final de este capítulo deseo dirigir la atención sobre un punto importante de la filosofía de Spinoza, a saber, su eliminación de la causalidad final. Al mismo tiempo, deseo poner ese punto particular en un contexto más amplio; porque me parece que esparce una luz clara sobre la dirección general del pensamiento de Spinoza. Puede decirse, pues, que esta sección consta de reflexiones generales sobre la concepción espinoziana de Dios y el mundo, a la luz de su eliminación de las causas finales.

39. *E.*, P. II, prop. 21, nota.
40. *Ibid.*, prop. 23.

Hemos visto que para Spinoza la idea inicial de Dios derivó de la religión judía. Pero el filósofo rechazó pronto la teología judía ortodoxa. Y, como ya hemos observado, hay razones para pensar que su mente fue influida en la dirección del panteísmo por su estudio de ciertos filósofos judíos y de pensadores del Renacimiento como Giordano Bruno. Por otra parte, en la elaboración de su sistema, Spinoza hizo uso de terminologías y categorías de pensamiento derivadas de la Escolástica y del cartesianismo. Su panteísmo tomó, pues, la forma de decir que como Dios es el ser infinito, tiene que incluir en sí todos los seres, toda la realidad, y que, como Dios es substancia infinita, los seres finitos tienen que ser modos de esa substancia. Puede decirse, pues, que el elemento panteísta del pensamiento de Spinoza deriva de un proceso de inferencia de lo que a él le parecían las consecuencias lógicas de la idea de Dios como ser infinito y completamente no-dependiente (es decir, como substancia, en el sentido espinoziano del término). Y si se aísla ese elemento de su pensamiento, creo que puede decirse que el término "Dios" conserva algo de su significado tradicional. Dios es substancia infinita que posee infinitos atributos, solamente dos de los cuales nos son conocidos, y hay alguna distinción entre la *Natura naturans* y la *Natura naturata.* No es la naturaleza empírica lo que es identificado con Dios, sino la naturaleza en un sentido peculiar, a saber, como la substancia infinita, que subyace a los modos transitorios. No obstante, una gran dificultad de esa teoría está en ver cómo es posible una deducción lógica de la *Natura naturata,* a menos que se haga la suposición inicial de que la substancia *tiene que* expresarse en modos; y ése es precisamente el punto que debería ser probado, no supuesto. Es como si Spinoza tomase la idea tradicional de substancia como aquello en lo que inhieren los accidentes, y luego la aplicase, sin más ni más, al ser infinito. Es verdad, desde luego, que Spinoza pretendió tener una idea clara y distinta de la esencia objetiva de la substancia o Dios. En una carta a Hugo Boxell afirmó que tenía de Dios una idea tan clara como la que tenía de un triángulo.[41] Y tenía que proclamar esa pretensión. Porque si sus definiciones no expresasen esencias objetivas claramente concebidas, el sistema entero podría ser simplemente un sistema de "tautologías". Pero es difícil ver que, ni siquiera de las propias definiciones de Spinoza, se siga que la substancia, tal como él la define, *tenga que tener* modos. Por una parte, Spinoza partió de la idea de Dios. Por otra, sabía muy bien por experiencia, como todos lo sabemos, que existen seres finitos. Al desarrollar un sistema deductivo conocía así, por adelantado, el punto de llegada, y parece probable que su conocimiento de que hay seres finitos le animase a creer que había conseguido una deducción lógica de la *Natura naturata.*

Si los términos "entendimiento" y "voluntad" no pueden ser predicados de Dios en ningún sentido que tenga un significado para nosotros, y si las conexiones causales son de la naturaleza de las conexiones lógicas, parece

41. Carta 56.

imposible hablar con significado de que Dios crease el mundo con un propósito. Spinoza dice que "las cosas fueron producidas por la consumada perfección de Dios, puesto que se siguen necesariamente de una determinada naturaleza de la máxima perfección";[42] y puede parecer que esa afirmación implica que tenga sentido decir que Dios creó las cosas con un propósito, como la manifestación de la perfección divina, o la más amplia difusión del bien. Pero Spinoza no admitiría que haya sentido alguno en hablar de Dios como actuando "en todas las cosas para la promoción del bien".[43] El orden de la naturaleza se sigue necesariamente de la naturaleza de Dios, y no podría haber ningún otro orden. Es, pues, ilegítimo hablar de Dios como si Éste "eligiese" crear, o como si tuviese un "propósito" en la creación. Hablar de ese modo es convertir a Dios en una especie de superhombre.

Los seres humanos actúan en vistas a un fin, y eso les inclina a interpretar la naturaleza a su propia luz. Si no conocen la causa o causas de algún acontecimiento natural, "no les queda otra cosa que volverse hacia sí mismos y reflexionar en lo que podría inducirles personalmente a realizar tal cosa, y, de ese modo, se ven obligados a estimar otras naturalezas según el modelo de la suya propia".[44] Por otra parte, como los hombres encuentran útiles para ellos muchas cosas en la naturaleza, se sienten inclinados a imaginar que esas cosas tienen que haber sido hechas para utilidad suya por un poder sobrehumano. Y cuando encuentran en la naturaleza cosas inconvenientes, como terremotos y enfermedades, las atribuyen a la cólera y disgusto divinos. Si se les indica que esos inconvenientes afectan a los piadosos y buenos tanto como a los impíos y malos, hablan de los inescrutables juicios de Dios. Así, "la verdad podría haber permanecido oculta para la especie humana por toda la eternidad, si los hombres no hubiesen encontrado otra norma de verdad en las matemáticas, que no tratan de las causas finales, sino de la esencia y propiedades de las cosas".[45]

Aunque los seres humanos actúen en vistas a un fin, eso no significa que sus acciones no estén determinadas. "Los hombres se creen libres porque son conscientes de sus voliciones y deseos; y, porque son ignorantes de las causas por las que son impulsados a querer y desear, ni sueñan siquiera en su existencia".[46] La creencia en que uno es libre es, para Spinoza, resultado y expresión de la ignorancia de las causas determinantes de los propios deseos, ideales, decisiones y acciones, así como la creencia en la finalidad en la naturaleza es debida a la ignorancia de las verdaderas causas de los acontecimientos naturales. Así, la creencia en las causas finales, en cualquier forma, es simplemente el fruto de la ignorancia. Una vez descubierto el origen de esa creencia, debe estar claro que "la naturaleza no tiene un objetivo a la

42. *E.*, P. I, prop. 33, nota 2.
43. *Ibid.*
44. *E.*, P. I, Apéndice.
45. *Ibid.*
46. *Ibid.*

vista, y que todas las causas finales son simplemente fabricaciones de los hombres".[47] En verdad, la doctrina de la causalidad final pervierte la verdadera noción de causalidad. Porque subordina la causa eficiente, que es anterior, a la llamada causa final, "y, así, hace que sea último lo que es primero por naturaleza".[48] Y es inútil objetar que si todas las cosas se siguen necesariamente de la naturaleza divina es imposible explicar las imperfecciones y males del mundo. No se necesita explicación alguna. Porque lo que la gente llama "imperfecciones" y "males" es así solamente desde el punto de vista humano. Un terremoto pone en peligro la vida y la propiedad humanas, y por eso lo pensamos como un "mal"; pero solamente es un mal en relación a nosotros y desde nuestro punto de vista, no en sí mismo. En consecuencia, no requiere otra explicación que la que se dé en términos de causalidad final, a menos que tengamos razón para creer que el mundo ha sido hecho para nuestra conveniencia; y Spinoza estaba convencido de que no tenemos razón alguna para creer tal cosa.

Creo que podemos considerar la eliminación por Spinoza de la causalidad final desde dos puntos de vista. Ante todo está lo que podemos llamar el aspecto vertical. La *Natura naturata*, el sistema de los modos, se sigue necesariamente de la *Natura naturans*, la substancia infinita o Dios. Y ese proceso no tiene causa final. En segundo lugar está el aspecto horizontal. En el sistema infinito de los modos, todo modo dado y todo acontecimiento dado puede ser explicado, al menos en principio, en términos de causalidad eficiente, por referencia a la actividad causal de otros modos. A propósito he hablado de dos "aspectos", ya que en el sistema de Spinoza están mutuamente conectados. La existencia de un modo dado es debida a factores causales en el sistema modal, pero es también referible a Dios, esto es, a Dios en tanto que "modificado". Se puede decir legítimamente que un determinado acontecimiento en el sistema modal es causado por Dios, con tal de que se reconozca que eso no significa que Dios interfiera desde el exterior, por así decirlo, en el sistema. El sistema de los modos es Dios en tanto que modificado, y, así, decir que *X* es causado por *Y* es decir que *X* es causado por Dios; es decir, por Dios en tanto que modificado en *Y*. Al mismo tiempo, creo que se dirige la atención de un modo distinto según que se considere un aspecto u otro. Si se considera el aspecto metafísico, la atención se dirige a la prioridad lógica de la *Natura naturans* en relación con la *Natura naturata*, y los elementos tradicionales en la idea espinoziana de Dios reciben preeminencia. Dios, como substancia infinita, aparece como la causa última y suprema del mundo empírico. Por el contrario, si se consideran simplemente las conexiones causales entre los miembros del sistema modal, la eliminación de la causalidad final aparece como un programa de investigación de las causas eficientes; o como una hipótesis a cuya luz deben proseguirse investigaciones físicas y psicológicas.

47. *E.*, P. I, Apéndice.
48. *Ibid.*

Sugiero, pues, que el sistema de Spinoza tiene dos caras. La metafísica del ser infinito que se manifiesta en los seres finitos, mira hacia los sistemas metafísicos del pasado. La teoría de que todos los seres finitos y sus modificaciones pueden ser explicados en términos de relaciones causales verificables en principio, mira hacia adelante, a esas ciencias empíricas que de hecho omiten la consideración de la causalidad final y tratan de explicar sus datos en términos de causalidad eficiente, entiéndase como se entienda la frase "causalidad eficiente". Desde luego que no trato de dar a entender que, al considerar el sistema de Spinoza, según él mismo lo expuso, pueda ser provechoso descuidar uno u otro de ambos aspectos. Pero creo que, en efecto, hay dos. Si se subraya el aspecto metafísico, la tendencia ha de ser a pensar a Spinoza como un "panteísta", como un filósofo que se esforzó en desarrollar coherentemente, aunque no siempre con éxito, las implicaciones del concepto de Dios como ser infinito y completamente no-dependiente. Si se subraya lo que tal vez pueda llamarse el aspecto "naturalista", la tendencia ha de ser a concentrar la atención en la *Natura naturata*, a poner en duda la conveniencia de llamar "Dios" a la naturaleza y de describir a ésta como una substancia, y a ver en el sistema filosófico espinoziano el esbozo de un programa de investigación científica. Pero no hay que olvidar que Spinoza fue un metafísico que tenía el ambicioso objetivo de explicar la realidad, o hacer inteligible el universo. Es posible que anticipase hipótesis que han parecido recomendables a muchos científicos; pero él mismo se ocupó de problemas metafísicos que al científico, como científico, no le interesan.

Capítulo XII

SPINOZA. — III

Niveles o grados de conocimiento. — Experiencia confusa; ideas universales; falsedad. — Conocimiento científico. — Conocimiento intuitivo.

1. El ideal espinoziano de conocimiento recuerda en cierta medida el ideal platónico de conocimiento. Y en Spinoza encontramos, como en Platón, una teoría de los grados de conocimiento. Ambos filósofos nos presentan grados ascendentes de adecuación y de visión sinóptica.

En el *Tratado sobre la corrección del entendimiento* [1] Spinoza distingue cuatro niveles de lo que él llama percepción. El primero y más bajo de esos niveles es la percepción "de oídas", y Spinoza ilustra lo que quiere decir mediante un ejemplo. "Yo conozco de oídas la fecha de mi nacimiento, que ciertas personas fueron mis padres, y cosas parecidas; cosas de las que nunca he tenido duda alguna." [2] Yo no conozco por experiencia personal que nací en un día determinado, y, probablemente, nunca me he esforzado en probarlo. Me han dicho que nací en un día determinado, y me he acostumbrado a ver esa fecha determinada como el día de mi nacimiento. No tengo duda alguna de que me han dicho la verdad; pero conozco esa verdad sólo "de oídas", por el testimonio de otros.

El segundo nivel de percepción, tal como se esboza en el *Tratado sobre la corrección del entendimiento*, es el del conocimiento que tenemos a partir de una experiencia vaga y confusa. "Por experiencia vaga, sé que moriré; y afirmo eso porque he visto a mis semejantes sufrir la muerte, aunque no todos vivan el mismo lapso de tiempo ni mueran de la misma enfermedad. Igualmente, por experiencia vaga sé también que el aceite es bueno para alimentar la llama, y que el agua es buena para extinguirla. Sé también que

1. Citaremos esa obra por *T.*
2. *T.*, 4, 20.

el perro es un animal que ladra, y que el hombre es un animal racional; y de ese modo conozco casi todas las cosas que son útiles para la vida." [3]

El tercer nivel de percepción que aparece en el *Tratado* es aquel en el que "la esencia de una cosa es inferida a partir de la esencia de otra, pero no adecuadamente".[4] Por ejemplo, concluyo que un acontecimiento o cosa tiene una causa aun sin tener una idea clara de esa causa, ni de la conexión precisa entre causa y efecto.

Finalmente, la cuarta especie de percepción es aquella por la cual "una cosa es percibida por su sola esencia, o por un conocimiento de su causa próxima".[5] Por ejemplo, si, en virtud del hecho de que conozco algo, conozco lo que es conocer algo, es decir, si en un concreto acto de conocer percibo claramente la esencia del conocimiento, alcanzo ese cuarto grado de percepción. Igualmente, si poseo un conocimiento de la esencia de la mente, tal que veo claramente que está esencialmente unida a un cuerpo, alcanzo un nivel de percepción más alto que si meramente, de mis sentimientos respecto a mi cuerpo, concluyo que hay en mí una mente, y que ésta está de un modo u otro unida a mi cuerpo, aunque no entienda el modo de la unión. Ese nivel de conocimiento se tiene también en las matemáticas. "Pero las cosas que hasta ahora he podido conocer de ese modo han sido muy pocas." [6]

Sin embargo, en la *Ética* Spinoza presenta tres, y no cuatro, niveles de conocimiento. La "percepción de oídas" no es mencionada como una especie distinta de conocimiento, y el segundo nivel de percepción del *Tratado* aparece en la *Ética* como "conocimiento de la primera especie" (*cognitio primi generis*), opinión (*opinio*), o imaginación (*imaginatio*). Es habitual seguir el esquema de la *Ética* y hablar de "tres" grados o niveles de conocimiento en Spinoza. De acuerdo con esa práctica, intentaré ahora explicar algo más plenamente lo que Spinoza entiende por *cognitio primi generis*, el conocimiento del primer tipo, el más humilde.

2. El cuerpo humano es afectado por otros cuerpos, y cada modificación o estado así producido tiene su reflejo en una idea. Las ideas de esa especie son más o menos equivalentes, pues, a ideas derivadas de la sensación, y Spinoza las llama ideas de la imaginación. No son derivadas por deducción lógica a partir de otras ideas,[7] y en la medida en que la mente consta de tales ideas, es pasiva y no activa. Porque esas ideas no dimanan del poder activo de la mente, sino que reflejan cambios corporales y efectos producidos por otros cuerpos. Hay en ellas un cierto "carácter casual": reflejan una experiencia, es verdad, pero esa experiencia es "vaga". Un cuerpo individual es afectado por otros cuerpos individuales, y sus estados cambiantes son

3. *T.*, 4, 20.
4. *T.*, 4, 193.
5. *T.*, 4, 19, 4.
6. *T.*, 4, 22.
7. Para evitar malos entendidos es importante advertir que Spinoza utiliza el término "ideal" de modo que incluye lo que nosotros llamamos "proposición". En consecuencia, según su aceptación, es legítimo hablar de ideas derivadas de ideas, o de ideas verdaderas y falsas.

reflejados en ideas que no representan un conocimiento científico y coherente. Al nivel de la percepción sensible el ser humano tiene conocimiento de otros seres humanos, pero conoce a éstos como cosas individuales que le afectan de algún modo. No tiene conocimiento científico de ellos, y sus ideas son inadecuadas. Cuando conozco un cuerpo externo por la percepción sensible, lo conozco solamente en cuanto afecta a mi propio cuerpo. Conozco que existe, al menos mientras está afectando a mi cuerpo, y conozco algo de su naturaleza; pero no tengo un conocimiento adecuado de su naturaleza o esencia. Además, aunque necesariamente conozco mi propio cuerpo en tanto que es afectado por otro cuerpo, puesto que el estado producido en mi cuerpo es reflejado en una idea, ese conocimiento es inadecuado. El conocimiento que depende puramente de la percepción sensible es, pues, llamado por Spinoza "inadecuado" y "confuso". "Digo de manera expresa que la mente no tiene de sí misma un conocimiento adecuado, sino solamente confuso, e igualmente de su cuerpo y de los cuerpos externos cuando percibe una cosa en el orden común de la naturaleza, es decir, siempre que está determinada externamente, es decir, por circunstancias fortuitas, a contemplar esto o aquello." [8] Hay, desde luego, asociación de ideas; pero, al nivel de la percepción sensible o experiencia confusa y "vaga", esas asociaciones son determinadas por modificaciones corporales asociadas, y no por un conocimiento claro de relaciones causales objetivas entre cosas.

Es de advertir que, para Spinoza, las ideas generales o universales pertenecen a este nivel de experiencia. Un cuerpo humano es frecuentemente afectado por, digamos, otros cuerpos humanos. Y las ideas que reflejan las modificaciones corporales se unen para formar una idea confusa de hombre en general, que no es otra cosa que una especie de imagen compuesta y confusa. Eso no significa que no haya ideas generales adecuadas; lo que significa es que las ideas generales que son dependientes de la percepción sensible son, según Spinoza, imágenes compuestas confusas. "El cuerpo humano, como es limitado, solamente es capaz de formar distintamente en sí mismo un cierto número de imágenes; y, si se forma un número mayor, las imágenes comienzan a ser confusas; y si ese número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar en sí mismo es excedido en mucho, todas se confundirán por entero unas con otras." [9] De ese modo surgen las ideas de "ser", "cosa", etcétera. "Y de causas similares han resultado aquellas nociones a las que se llama universales o generales, como las de hombre, perro, caballo, etc." [10] Esas ideas comunes o imágenes compuestas no son las mismas en todos los hombres, y varían de individuo a individuo; pero, en la medida en que hay alguna semejanza, ésta es debida al hecho de que los cuerpos humanos se parecen entre sí en estructura, y frecuentemente son afectados de manera parecida.

8. *E.*, P. II, prop. 29, nota.
9. *Ibid.*, prop. 40, nota 1.
10. *Ibid.*

Hay dos puntos que deben tenerse presentes si no se quiere entender mal la doctrina espinoziana de la "experiencia vaga o casual". En primer lugar, aunque Spinoza niega la adecuación del grado primero y más bajo de conocimiento, no niega su utilidad. Hablando del conocimiento obtenido por "experiencia vaga", dice: "Y así conozco casi todas las cosas que son útiles para la vida".[11] Y en otro lugar, al ilustrar su teoría de los niveles de conocimiento, habla del siguiente problema:[12] Se dan tres números, y hay que encontrar un cuarto que esté con el tercero en la misma relación en que el segundo está con el primero. Spinoza menciona entonces a los comerciantes que sin vacilar multiplican el segundo por el tercero y dividen el resultado por el primero, porque no han olvidado la regla desde que se la dio el maestro de escuela, aunque nunca han visto prueba alguna de la regla ni podrían dar ninguna explicación racional de su modo de proceder. Su conocimiento no es conocimiento matemático adecuado; pero su utilidad práctica no puede ser negada. En segundo lugar, la inadecuación de una idea no incluye el que esa idea sea falsa cuando se toma aisladamente. "No hay nada positivo en las ideas por razón de lo cual pudieran ser llamadas falsas."[13] Por ejemplo, cuando miramos al sol, dice Spinoza, parece estar "solamente a unos doscientos pies de distancia de nosotros".[14] Si consideramos esa impresión enteramente en sí misma, no es falsa. Porque es verdad que el sol nos parece estar próximo. Pero una vez que dejamos de hablar de la impresión subjetiva y decimos que el sol está realmente a sólo doscientos pies de nosotros, hacemos una afirmación falsa. Y lo que la hace falsa es una privación, a saber, el hecho de que nos falta el conocimiento de la causa de la impresión, y de la verdadera distancia del sol. Pero es obvio que esa privación no es la única causa de nuestra "idea" o afirmación falsa; porque no diríamos que el sol está a solamente doscientos pies de nosotros a menos que tuviéramos una cierta impresión o "imaginación". Spinoza dice, en consecuencia, que "la falsedad consiste en una privación de conocimiento que está implicada en ideas inadecuadas o mutiladas y confusas".[15] Las ideas de la imaginación o la experiencia confusa no representan el verdadero orden de las causas en la naturaleza; no podrían encajar en una concepción racional y coherente de la naturaleza. Y, en ese sentido, son falsas, aunque ninguna de ellas es positivamente falsa si se toma enteramente por sí misma y se considera simplemente como una "idea" aislada, reflejo de una modificación corporal.

3. El conocimiento de la segunda especie (*cognitio secundi generis*) comprende ideas adecuadas, y es conocimiento científico. Spinoza llama a ese nivel el nivel de la "razón" (*ratio*), a diferencia del nivel de la "imagina-

11. *T.*, 4, 20.
12. *E.*, P. II, prop. 40, nota 2.
13. *Ibid.*, prop. 33.
14. *Ibid.*, prop. 35, nota.
15. *Ibid.*, prop. 35.

ción". Pero eso no significa que solamente sea accesible a los científicos. Porque todos los hombres tienen algunas ideas adecuadas. Todos los cuerpos humanos son modos de la extensión, y todas las mentes son, según Spinoza, ideas de cuerpos. Así pues, todas las mentes han de reflejar algunas propiedades comunes de los cuerpos; es decir, algunos rasgos que se dan en toda la naturaleza extensa, o propiedades comunes de la extensión. Spinoza no particulariza; pero podemos decir que el "movimiento" es una de esas propiedades comunes. Si una propiedad es común a todos los cuerpos de tal manera que está igualmente en la parte y en el todo, la mente la percibe necesariamente, y la idea que se forma de ella es una idea adecuada. "De ahí se sigue que se dan ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres. Porque todos los cuerpos coinciden en ciertas cosas que tienen que ser adecuada, o clara y distintamente, percibidas por todos." [16]

Esas *notiones communes* tienen que ser distinguidas de las ideas universales de que hemos hablado antes, a propósito de la "imaginación". Aquéllas eran imágenes compuestas, formadas por la confusión de "ideas" que no están lógicamente relacionadas, mientras que las "nociones comunes" son lógicamente exigidas para la comprensión de las cosas. La idea de extensión, por ejemplo, o la idea de movimiento, no es una imagen compuesta: es una idea clara y distinta de una característica universal de los cuerpos. Esas nociones comunes son la base de los principios fundamentales de las matemáticas y de la física. Y, puesto que las conclusiones que pueden lógicamente derivarse de dichos principios representan también ideas claras y distintas, son las "nociones comunes" lo que hace posible el conocimiento sistemático y científico del mundo. Pero Spinoza no limitó el término "nociones comunes" a los principios fundamentales de las matemáticas y de la física, sino que lo extendió a todas las verdades fundamentales y, en su opinión, evidentes por sí mismas.

El conocimiento de la segunda especie (*cognitio secundi generis*) es, dice Spinoza, necesariamente verdadero.[17] Porque está basado en ideas adecuadas, y una idea adecuada se define como "una idea que, en cuanto es considerada sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o señales intrínsecas de una idea verdadera".[18] No tiene, pues, sentido el buscar un criterio de verdad de una idea adecuada fuera de la idea misma; ésta es su propio criterio, y conocemos que es adecuada al tenerla. "El que tiene una idea verdadera conoce al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar a propósito de la verdad de la cosa." [19] La verdad es, pues, su propia norma y criterio. De ahí se sigue que todo sistema de proposiciones que estén lógicamente derivadas a partir de axiomas evidentes por sí mismos es necesariamente verdadero, y que sabemos que es verdadero. Dudar de la verdad

16. *E.*, P. II, prop. 38, corolario.
17. *Ibid.*, prop. 41.
18. *Ibid.*, def. 4.
19. *Ibid.*, prop. 43.

de una proposición evidente por sí misma no es posible. Ni tampoco se puede dudar de la verdad de una proposición que uno ve lógicamente vinculada a una proposición evidente por sí misma.

Un sistema deductivo de proposiciones generales que represente al conocimiento de la segunda especie, es, desde luego, de carácter abstracto. Las proposiciones generales acerca de la extensión o el movimiento, por ejemplo, nada dicen acerca de esta o aquella cosa extensa, de este o aquel cuerpo en movimiento. Al ascender del primero al segundo nivel de conocimiento se pasa de impresiones no relacionadas lógicamente e ideas confusas a proposiciones claras y lógicamente relacionadas e ideas adecuadas; pero, al mismo tiempo, se abandona el carácter concreto de la percepción sensible y la imaginación para cambiarlo por la generalidad abstracta de las matemáticas, la física y las otras ciencias. En realidad, el sistema filosófico de Spinoza, tal como está expuesto en la *Ética*, es en sí mismo, al menos en gran parte, un ejemplo de ese segundo nivel de conocimiento. Así, por ejemplo, se deducen las propiedades esenciales de todos los cuerpos, pero no los cuerpos individuales como tales. Spinoza tenía, desde luego, perfecta consciencia de que, aunque las características esenciales de los cuerpos puedan ser deducidas o descubiertas por análisis lógico, estaría fuera de las posibilidades de la mente humana el exhibir el conjunto total de la naturaleza, con todos sus modos concretos, como un sistema lógicamente interrelacionado. La deducción filosófica es una deducción de proposiciones generales: trata de verdades intemporales y no de modos individuales transitorios como tales. Ahora bien, eso significa que el conocimiento de la segunda especie no es el nivel más alto y más comprehensivo de conocimiento que puede concebirse. Podemos concebir, al menos como un ideal-límite al que la mente humana no puede sino aproximarse, un tercer nivel de conocimiento, el conocimiento "intuitivo", por el que todo el sistema de la naturaleza, en la totalidad de su riqueza, es captado en un acto omnienglobante de visión.

4. Spinoza llama al tercer nivel de conocimiento, conocimiento intuitivo (*scientia intuitiva*). Pero es importante tener presente que proviene de la segunda especie de conocimiento, y que no es un estadio falto de conexión con el anterior y que se alcance mediante un salto o un proceso místico. "Ahora bien, esta especie de conocimiento procede de una idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas." [20] Esa cita parece identificar el conocimiento de la tercera especie con el de la segunda; pero Spinoza parece querer decir que aquél es el *resultado* de éste. En otro lugar dice que "como todas las cosas son en Dios y son concebidas a través de Dios, se sigue que de ese conocimiento podemos deducir muchas cosas que podemos conocer adecuadamente, y formar de tal modo esa tercera especie de conocimiento".[21] Parece que Spinoza pensó en la deducción lógica de la estructura formal y eterna de la

20. *E.*, P. II, prop. 40, nota 2.
21. *Ibid.*, prop. 47, nota.

naturaleza a partir de los atributos divinos, como proporcionando el armazón para ver todas las cosas, es decir, el conjunto de la naturaleza, en su realidad concreta, como un solo gran sistema dependiente causalmente de la substancia infinita. Si es ésa la interpretación correcta, significa que en el tercer nivel de conocimiento la mente regresa, por así decir, a las cosas individuales, si bien las percibe en su relación esencial a Dios, y no, como en el primer nivel de conocimiento, en tanto que fenómenos aislados. Y el paso de una manera de considerar las cosas a la otra sólo se hace posible mediante el ascenso desde el primero al segundo nivel de conocimiento, que es un estadio preliminar indispensable para alcanzar el tercer nivel. "Cuanto más entendemos las cosas individuales —dice Spinoza— más entendemos a Dios." [22] "El mayor empeño de la mente y su más grande virtud es entender las cosas por la tercera clase de conocimiento." [23] Pero "el empeño o deseo de conocer las cosas según la tercera clase de conocimiento no puede brotar de la primera, sino (solamente) de la segunda clase de conocimiento".[24]

Como hemos de ver más adelante, esa tercera clase de conocimiento va acompañada por la más elevada satisfacción y cumplimiento emocional. Aquí bastará con que indiquemos que la visión de todas las cosas en Dios no es algo que pueda ser plenamente logrado, sino algo a lo que la mente puede aproximarse. "Así pues, cuanto más ha progresado uno en esta clase de conocimiento, tanto más consciente es de sí mismo y de Dios, es decir, tanto más perfecto o bienaventurado es." [25] Pero esas palabras tienen que ser interpretadas a la luz de la filosofía general de Spinoza y, en particular, de su identificación de Dios con la naturaleza. La "visión" que está aquí en cuestión es una contemplación intelectual del sistema eterno e infinito de la naturaleza y del lugar de uno mismo en aquél, no una contemplación de un Dios transcendente, ni, quizás, una contemplación a la que pudiera llamarse religiosa en el sentido ordinario del término. Es verdad que hay armónicos de religiosidad en las palabras de Spinoza; pero proceden más de su propia educación juvenil y, tal vez, de una piedad personal, que de las exigencias de su sistema filosófico.

22. *E.*, P. V., prop. 24.
23. *Ibid.*, prop. 25.
24. *Ibid.*, prop. 28.
25. *Ibid.*, prop. 31, nota.

Capítulo XIII

SPINOZA. — IV

La intención de Spinoza en su explicación de las emociones y la conducta humanas. — El conatus*; placer y dolor. — Las emociones derivadas. — Emociones pasivas y emociones activas. — Esclavitud y libertad. — El amor intelectual de Dios. — La "eternidad" de la mente humana. — Una inconsecuencia en la ética de Spinoza.*

1. Al comienzo de la tercera parte de la *Ética*, Spinoza observa que la mayoría de los que han escrito sobre las emociones y sobre la conducta humanas parecen haber considerado al hombre como un reino dentro de un reino, como algo aparte y por encima del curso ordinario de la naturaleza. Él, por su parte, se propone tratar al hombre como una parte de la naturaleza, y considerar "las acciones y deseos humanos exactamente como si estuviera tratando de líneas, planos y cuerpos".[1] Como ya hemos visto, el problema de la interacción de mente y cuerpo no era un verdadero problema para Spinoza, puesto que éste veía mente y cuerpo "como una sola y la misma cosa, que es concebida ora bajo el atributo del pensamiento, ora bajo el atributo de la extensión".[2] No hay, pues, necesidad de dejarse embrollar en la cuestión de cómo puede la mente influir y mover el cuerpo. Ni debemos imaginar que haya decisiones libres que no puedan explicarse en términos de causas eficientes y que pertenezcan a la actividad de la mente como algo realmente distinto del cuerpo. Puesto que la mente y el cuerpo son la misma cosa, concebida bajo atributos diferentes, nuestras actividades mentales están tan determinadas como nuestras actividades corporales. Si nos sentimos espontáneamente inclinados a creer que nuestros actos deliberados de decisión son libres, eso se debe simplemente a que ignoramos sus causas. Al no comprender sus causas, pensamos que no las tienen. Es verdad que se dice que actividades tales como la creación de obras de arte no pueden ser explicadas

1. *E.*, P. III, prefacio.
2. *Ibid.*, prop. 2, nota.

por las solas leyes de la naturaleza en la medida en que ésta es extensa. Pero los que tal cosa dicen "no saben lo que es un cuerpo" [3] ni de qué es capaz. La fábrica del cuerpo humano "sobrepasa con mucho todo trabajo hecho por el arte humano, para no hablar de lo que ya he mostrado, a saber, que de la naturaleza considerada bajo uno u otro atributos se siguen infinitas cosas".[4]

En consecuencia, en las tres últimas partes de la *Ética,* Spinoza se propone presentar una explicación naturalista de las emociones y conducta humanas. Pero al mismo tiempo se propone mostrar cómo puede lograrse la libertad respecto de la servidumbre de las pasiones. Y esa combinación de análisis causal, basado en una teoría determinista, con idealismo ético, parece abrazar dos posiciones inconsecuentes, en un sentido que discutiré más adelante.

2. Toda cosa individual (y, por lo tanto, no meramente el hombre) se esfuerza en persistir en su propio ser. Spinoza llama a ese esfuerzo *conatus.* Nada puede hacer cosa alguna sino lo que se sigue de su naturaleza: la esencia o naturaleza de algo determina su actividad. Así pues, el poder o "esfuerzo" por el que una cosa hace lo que hace o se esfuerza en hacer lo que se esfuerza en hacer, es idéntico a su esencia. "El esfuerzo por el cual una cosa se esfuerza en persistir en su ser no es sino la esencia actual de esa cosa." [5] Así pues, cuando Spinoza dice que el impulso fundamental en el hombre es el esfuerzo por persistir en su propio ser, no está haciendo simplemente una generalización psicológica. Está haciendo uso de un juicio que tiene aplicación a toda cosa finita, y cuya verdad, según el propio Spinoza, es lógicamente demostrable. Puede ponerse de manifiesto que toda cosa tiende a conservarse a sí misma y a incrementar su poder y actividad.

Esa tendencia, el *conatus,* es llamada por Spinoza "apetito" (*appetitus*) cuando la refiere simultáneamente a mente y cuerpo. Pero en el hombre hay una consciencia de esa tendencia, y el apetito consciente es llamado "deseo" (*cupiditas*). Además, así como la tendencia a la autoconservación y a la autoperfección tiene su reflejo en la consciencia como deseo, así también la transición a un estado más alto o más bajo de vitalidad o perfección es reflejada en la consciencia. El reflejo en la consciencia de la transición a un estado de mayor perfección es llamado "placer" (*laetitia*), mientras que el reflejo en la consciencia de la transición a un estado de menor perfección es llamado "dolor" (*tristitia*). Según los principios generales de Spinoza, un incremento en la perfección de la mente tiene que ser un incremento en la perfección del cuerpo, y a la inversa. "Si algo incrementa o disminuye, ayuda o dificulta el poder de acción de nuestro cuerpo, la idea de ello incrementa o disminuye, ayuda o dificulta el poder de pensar de nuestra mente." [6] La perfec-

3. *E.,* P. III, prop. 2, nota.
4 *Ibid.*
5. *Ibid.,* prop. 7.
6. *Ibid.,* prop. 11.

ción de la mente, según Spinoza, aumenta en proporción a la *actividad* de la mente, es decir, en proporción a que las ideas en que la mente consiste estén lógicamente conectadas unas con otras, y no sean simplemente reflejos de estados cambiantes producidos por la acción de causas externas al cuerpo. Pero no está claro cómo ajusta eso con la doctrina general de que la mente es la idea del cuerpo, ni está claro cuál es la condición del cuerpo que se refleja en la actividad de la mente. Puede observarse, sin embargo, que de las definiciones de Spinoza se infiere que todo el mundo persigue necesariamente el placer. Eso no significa que todo el mundo considere el placer como el propósito o fin conscientemente concebido de todas sus acciones: lo que significa es que necesariamente se busca la conservación y perfeccionamiento del propio ser. Y ese perfeccionamiento del propio ser, cuando se considera en su aspecto mental, es el placer. Es, desde luego, posible que la palabra "placer" sugiera simplemente el placer sensible; pero no es así cómo Spinoza la entiende. Porque hay tantas especies de placer y dolor "como especies de objetos por los que somos afectados".[7]

3. Habiendo explicado las emociones fundamentales de placer y dolor en términos del *conatus*, que es idéntico con la esencia determinada de una cosa, Spinoza procede a derivar las demás emociones a partir de esas formas fundamentales. Por ejemplo, el amor (*amor*) no es "sino placer acompañado por la idea de una causa externa", mientras que el odio (*odium*) es simplemente "dolor acompañado por la idea de una causa externa".[8] Por otra parte, si imagino a otro ser humano, al que hasta este momento no he visto con emoción alguna, como afectado por una emoción, soy afectado por una emoción parecida. Una imagen de un cuerpo externo es una modificación de mi propio cuerpo, y la idea de esa modificación afecta a la naturaleza de mi propio cuerpo tanto como a la naturaleza del cuerpo externo presente. Así pues, si la naturaleza del cuerpo externo es similar a la naturaleza de mi propio cuerpo, la idea del cuerpo externo supone una modificación de mi propio cuerpo similar a la modificación del cuerpo externo. En consecuencia, si imagino a otro ser humano afectado por una emoción, esa imaginación lleva consigo una modificación de mi propio cuerpo correspondiente a dicha emoción, con el resultado de que también yo soy afectado por ésta. De ese modo puede explicarse, por ejemplo, la compasión: "Esa imitación de emociones, cuando se refiere al dolor, es compasión".[9]

Spinoza se esfuerza así en derivar las diversas emociones a partir de las emociones o pasiones fundamentales del deseo, placer o dolor. Y esa explicación vale tanto para los hombres como para los brutos. "De ahí se sigue que las emociones de los animales que son llamados irracionales (porque no podemos dudar en modo alguno que los brutos sienten, ahora que conocemos el origen de la mente) difieren de las emociones de los hombres solamente

7. *E.*, P. III, prop. 56.
8. *Ibid.*, prop. 13, nota.
9 *Ibid.*, prop. 27, nota 1.

en cuanto que su naturaleza difiere de la nuestra. El caballo y el hombre están llenos del deseo de procreación: el deseo del primero es equino, el del segundo es humano. Del mismo modo tienen que variar los deseos y apetitos de insectos, peces y aves." [10] Es indudable que Spinoza se esforzó en presentar una deducción lógica de las emociones; pero nosotros podemos considerar su tratamiento de pasiones y emociones como un programa especulativo para la moderna investigación psicológica, con una base más empírica. En una psicología como la de Freud, por ejemplo, encontramos una tentativa análoga de explicar la vida emocional del hombre en términos de un impulso fundamental. En todo caso, la explicación de Spinoza es completamente "naturalista".

Ese naturalismo encuentra expresión en la explicación espinoziana del "bien" y del "mal". "Por bien (*bonum*) entiendo aquí todas las especies de placer y cualquier cosa que conduce a éste, y más especialmente aquello que satisface nuestros fervientes deseos, cualesquiera que sean. Por mal (*malum*) entiendo todas las especies de dolor, y especialmente aquello que frustra nuestros deseos." [11] No deseamos una cosa porque pensamos que es buena: al contrario, la llamamos "buena" porque la deseamos. De modo semejante, llamamos "mal" o "mala" a una cosa de la que nos apartamos y hacia la que experimentamos aversión. "Por tanto, cada uno juzga o estima según su propia emoción lo que es bueno o malo, mejor o peor, óptimo o pésimo." [12] Y a causa de que nuestras emociones están determinadas, también han de estarlo nuestros juicios de lo que es bueno o malo. No siempre lo reconocemos así; pero el que no lo reconozcamos se debe a nuestra ignorancia de las conexiones causales. Una vez que hemos entendido los orígenes causales de las emociones, entendemos que nuestros juicios referentes al "bien" y al "mal" están determinados.

4. Ahora es necesario hacer una distinción que tiene importancia para la teoría moral de Spinoza. Todas las emociones son derivadas a partir de las pasiones fundamentales del deseo, placer y dolor. Y normalmente son explicables en términos de asociación. Cuando la idea de una cosa externa se asocia en mi mente con el placer, es decir, con la elevación de mi vitalidad o impulso hacia la auto-conservación e incremento de poder, puede decirse que "amo" esa cosa. Y la llamo "buena". Además, "todo puede ser accidentalmente causa de placer, dolor o deseo".[13] Depende de mi condición psicofísica, qué cosa me cause en un momento dado placer o dolor, y, una vez establecida la asociación entre una cosa determinada y el placer o dolor causado, tiendo necesariamente a amar u odiar esa cosa y a llamarla "buena" o "mala". Consideradas de ese modo, las emociones son "pasivas"; son, propiamente hablando, "pasiones". Yo soy dominado por ellas. "Hombres dife-

10. *E.*, P. III, prop. 57, nota.
11 *Ibid.*, prop. 39, nota.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*, prop. 15.

rentes pueden ser afectados por un mismo objeto de maneras diferentes, y un mismo hombre puede ser afectado por un mismo objeto de maneras diferentes en tiempos diferentes." [14] Así pues, lo que un hombre ama, otro hombre lo odia, y a lo que un hombre llama "bueno" otro puede llamarlo "malo". Pero aunque podemos distinguir a los distintos hombres según sus diferentes emociones, no por ello queda lugar a los juicios morales, puesto que éstos implican que un hombre es libre para sentir como le agrade y para determinar libremente sus juicios sobre lo bueno y lo malo.

Pero aunque "todas las emociones hacen referencia al placer, dolor o deseo",[15] no todas las emociones son pasivas. Porque hay emociones activas que no son meramente reflejos pasivos de modificaciones corporales, sino que dimanan de la mente en cuanto ésta es activa, es decir, en cuanto que entiende. Pero las emociones activas no pueden hacer referencia al dolor, pues "entendemos por dolor que el poder de pensar de la mente está disminuido u obstaculizado".[16] Solamente pueden ser emociones activas las emociones de placer y deseo. Éstas serán "ideas adecuadas", derivadas de la mente, en contraste con las emociones pasivas que son ideas confusas o inadecuadas. Todas las acciones que se siguen de las emociones en cuanto la mente es activa o entiende, son referidas por Spinoza a la "fortaleza" (*fortitudo*); y Spinoza distingue en la fortaleza dos partes. Llama a la primera "valor" o "magnanimidad" (*animositas*), y a la segunda "nobleza" (*generositas*). "Entiendo por 'valor' el deseo por el cual cada uno se esfuerza en conservar lo que es suyo, según el dictado de la sola razón." [17] La templanza, la sobriedad, la presencia de ánimo en el peligro, y, en general, todas las acciones que promueven el bien del agente de acuerdo con el dictado de la sola razón, caen bajo el rótulo general de "valor". "Por 'nobleza' entiendo el deseo por el cual cada uno se esfuerza, según el dictado de la sola razón, en ayudar y unirse en amistad a todos los demás hombres." [18] La modestia, la clemencia, etc., caen bajo el rótulo de "nobleza". Podría esperarse, pues, que el progreso moral consistiese para Spinoza en una liberación respecto de las emociones pasivas, y en un cambio de éstas, en la medida de lo posible, en emociones activas. Y eso es lo que encontramos, en efecto. El progreso moral es, pues, paralelo al progreso intelectual, o, mejor, es un aspecto del único progreso, puesto que las emociones pasivas son llamadas ideas inadecuadas o confusas, y las emociones activas ideas adecuadas o claras. Spinoza era en esencia un "racionalista". Podría esperarse que distinguiese entre sentir y pensar; pero no podría hacer una distinción muy acusada, porque, según sus principios generales, todo estado consciente, incluido el "goce" de una emoción, supone el que se tenga una idea. Cuanto más proceda la idea de la

14. *E.*, P. III, prop. 51.
15. *Ibid.*, prop. 59.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*, nota.
18. *Ibid.*

mente misma en cuanto ésta piensa lógicamente, tanto más "activa" será la emoción.

5. "Llamo servidumbre a la falta humana de poder para moderar y hacer frente a las emociones. Porque el hombre que se somete a sus emociones no tiene poder sobre sí mismo, sino que está en manos de la fortuna, en tal medida que muchas veces está obligado, aunque pueda ver lo que es mejor para él, a seguir lo que es peor." [19] La última afirmación puede parecer inconsecuente con la explicación espinoziana de las palabras "bueno" y "malo". En realidad, Spinoza repite su creencia de que "en cuanto a los términos 'bueno' y 'malo', no indican nada positivo en las cosas consideradas en sí mismas, ni son otra cosa que modos de pensamiento o nociones que formamos a partir de una comparación de cosas mutuamente".[20] Pero podemos formar, y formamos, una idea general de hombre, un tipo de naturaleza humana, o, más exactamente, un ideal de naturaleza humana. Y el término "bueno" puede ser entendido en el sentido de que "sabemos ciertamente que es un medio para que alcancemos el tipo de naturaleza humana que nos hemos propuesto", mientras que el término "malo" puede utilizarse en el sentido de que "sabemos ciertamente que nos impide conseguir dicho tipo".[21] Del mismo modo podemos hablar de los hombres como más o menos perfectos en cuanto que se acercan o están alejados del logro de ese tipo. Así pues, si entendemos de esa manera los términos "bueno "y "malo", podemos decir que es posible saber lo que es bueno, es decir, aquello que nos ayudará a alcanzar el ideal o tipo reconocido de naturaleza humana, y, no obstante, hacer lo que es malo, es decir, aquello que ciertamente nos estorbará el lograr ese tipo o ideal. La razón de que eso pueda ocurrir está en que los deseos que proceden de emociones pasivas, que dependen de causas externas, pueden ser más fuertes que el deseo que procede de "un verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo" en cuanto éste es una emoción.[22] Por ejemplo, el deseo de lograr un ideal, considerado como un objetivo futuro, tiende a ser más débil que el deseo de una cosa que está presente y que causa placer.

Opuesta a la servidumbre de las emociones pasivas está la vida de la razón, la vida del sabio. Ésta es la vida de la virtud: porque "obrar absolutamente de acuerdo con la virtud no es en nosotros otra cosa que obrar bajo la guía de la razón, vivir y conservar el propio ser (las tres cosas significan lo mismo) sobre la base de buscar lo que es útil para nosotros mismos".[23] Lo ciertamente útil es aquello que conduce verdaderamente a comprender, y lo ciertamente nocivo o malo es aquello que nos impide la comprensión. Comprender es liberarse de la esclavitud de las pasiones. "Una emoción que es

19. *E.*, P. IV, prólogo.
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*, prop. 15.
23. *Ibid.*, prop. 24.

una pasión, cesa de ser una pasión tan pronto como nos formamos una idea clara y distinta de ella." [24] Porque pasa a ser una expresión de la actividad de la mente, y no de la pasividad de ésta. Consideremos, por ejemplo, el odio. Éste no puede convertirse en una emoción activa, en el sentido de Spinoza; porque es esencialmente una pasión o emoción pasiva. Pero una vez que comprendo que los hombres obran por una necesidad de la naturaleza, puedo superar más fácilmente el odio que siento por alguien por haberme injuriado. Además, una vez que comprendo que el odio depende del no reconocimiento del hecho de que los hombres tienen una naturaleza semejante y un bien común, cesaré de desear el mal a otro; porque veré que el desear el mal a otro es irracional. Los que sienten odio son los que están gobernados por ideas confusas e inadecuadas. Si he entendido la relación de todos los hombres con Dios, no sentiré odio por ninguno de ellos.

6. La comprensión es, pues, la senda que lleva a liberarse de la servidumbre de las pasiones. Y el conocer a Dios es la más alta función de la mente. "El mayor bien de la mente es el conocimiento de Dios, y la mayor virtud de la mente es conocer a Dios." [25] Porque un hombre no puede comprender nada más grande que el infinito. Y, cuanto más entiende a Dios, tanto más lo ama. Puede parecer que la verdad fuera lo contrario, ya que al comprender que Dios es la causa de todas las cosas comprendemos que es la causa del dolor. "Pero a eso respondo que, en la medida en que comprendemos la causa del dolor, éste cesa de ser una pasión, es decir, cesa de ser un dolor, y, en consecuencia, en la medida en que comprendemos que Dios es la causa del dolor, nos regocijamos." [26]

Es importante recordar que, para Spinoza, Dios y la naturaleza son la misma cosa. Al concebir las cosas como contenidas en Dios y como resultando de la necesidad de la naturaleza divina, esto es, al concebirlas en su relación al sistema causal infinito de la naturaleza, las concebimos "bajo especie de eternidad" (*sub specie aeternitatis*). Las concebimos como partes del sistema infinito lógicamente conectado. Y en la medida en que nos concebimos a nosotros mismos y a las demás cosas de esa manera, conocemos a Dios. Ese conocimiento tiene por resultado un placer o satisfacción de la mente. Y ese placer, acompañado por la idea de Dios como causa eterna, es el "amor intelectual de Dios".[27] Dicho amor intelectual de Dios es "el mismo amor de Dios con el que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Él es infinito, sino en cuanto que puede expresarse a través de la esencia de la mente humana considerada bajo especie de eternidad".[28] En realidad, "el amor de Dios por los hombres y el amor intelectual de la mente a Dios son una misma cosa".[29]

24. *E.*, P. V., prop. 3.
25. *E.*, P. IV, prop. 28.
26. *E.*, P. V., prop. 18, nota.
27. *Ibid.*, prop. 32, corolario.
28. *Ibid.*, prop. 36.
29. *Ibid.*, corolario.

Spinoza declara que ese amor de Dios es "nuestra salvación, beatitud o libertad".[30] Pero está claro que el amor intelectual de Dios no tiene que interpretarse en un sentido místico, o en el sentido de amor a un ser personal. El lenguaje es muchas veces un lenguaje religioso, y quizás exprese una piedad personal. Pero, de ser así, esa piedad personal arraigaba en la educación religiosa de Spinoza más bien que en su sistema filosófico. Por lo que respecta al sistema en sí mismo, el amor en cuestión es más afín al placer o satisfacción mental que acompaña a la visión por el hombre de ciencia de una explicación completa de la naturaleza que al amor en el sentido de amor entre personas. Y si se recuerda que para Spinoza Dios es la naturaleza, no habrá que sorprenderse ante su famoso dicho de que "el que ama a Dios no puede esforzarse en que Dios le ame a su vez".[31] Goethe lo interpretó como una expresión del ilimitado desinterés de Spinoza. Puede que sea así; pero, al mismo tiempo, está claro que, dada la concepción espinoziana de Dios, le era imposible hablar de Dios como "amando" a los hombres en cualquier sentido análogo a la acepción normal de la palabra. En realidad, su juicio de que el que un hombre desee que Dios le ame equivale a que ese hombre deseara que el Dios al que ama no fuera Dios,[32] es perfectamente correcto dada su propia idea de "Dios".

7. Spinoza declaró más de una vez que la mente humana no disfruta de una existencia separada del cuerpo que pueda describirse en términos de duración. Dice, por ejemplo, que "sólo puede decirse de nuestra mente que dure, y sólo puede definirse su existencia por un cierto tiempo, en tanto que supone la existencia actual del cuerpo".[33] Y se conviene en general en que rechazaba la noción de una mente que sobreviva perdurablemente como una entidad distinta después de la muerte. En verdad, si la mente humana consta de ideas que son ideas de modificaciones corporales, y si mente y cuerpo son la misma cosa, considerada bien bajo el atributo del pensamiento o bien bajo el atributo de la extensión, es difícil ver cómo podría sobrevivir la mente como entidad distinta después de la desintegración del cuerpo.

Al mismo tiempo, Spinoza hablaba de la mente como en algún sentido "eterna"; y no es fácil entender de una manera precisa lo que quería decir por eso. La afirmación de que "estamos ciertos de que la mente es eterna en tanto que concibe cosas bajo especie de eternidad",[34] tomada en sí misma, parece sugerir que solamente aquellas mentes que disfrutan del tercer grado de conocimiento son eternas, y que solamente lo son en tanto que gozan de esa intuición de todas las cosas *sub specie aeternitatis*. Pero también habla en unos términos que no implican tal restricción, sino que parecen significar que la eternidad pertenece en cierto sentido a la esencia de la

30. *E.*, P. V, nota.
31. *Ibid.*, prop. 19.
32. *Ibid.*, prueba.
33. *Ibid.*, prop. 23, nota.
34. *Ibid.*, prop. 31, nota.

mente, es decir, a toda mente. "La mente humana —dice— no puede ser absolutamente destruida con el cuerpo humano, sino que hay alguna parte de ella que sigue siendo eterna." [35] Y luego: "sentimos y conocemos que somos eternos".[36]

Me parece dudoso que pueda conseguirse una elucidación enteramente satisfactoria que haga justicia a todos los diversos pronunciamientos de Spinoza sobre el tema. En todo caso, no basta con decir simplemente que Spinoza rechazó la idea de la duración perdurable de la mente y afirmó la eternidad como una cualidad de la mente "aquí y ahora". Porque no está en modo alguno claro lo que quiere decir que la mente es eterna aquí y ahora. En verdad, ése es precisamente el punto que está necesitado de explicación. Pero, dado que Spinoza fue esmeradamente cuidadoso en el uso de los términos, deberíamos conseguir alguna luz atendiendo a su definición de eternidad. "Entiendo por eternidad la existencia misma, en cuanto es concebida como siguiéndose necesariamente de la definición de una cosa eterna." [37] Spinoza explica luego que "la existencia de una cosa, como una verdad eterna, es concebida como lo mismo que su esencia". Puede decirse, pues, que la mente humana es "eterna" en cuanto se concibe como siguiéndose necesariamente de la naturaleza de Dios, o la substancia. Dado que las conexiones en la naturaleza son afines a conexiones lógicas, puede considerarse el sistema infinito de la naturaleza como un sistema lógico e intemporal, y, en ese sistema, cada mente humana, que expresa la idea o verdad de un modo de la extensión, es un momento necesario. En el sistema infinito yo tengo un puesto inalienable. ¡En ese sentido es "eterna" toda mente humana! Y en la medida en que una mente determinada se eleva hasta el tercer grado de conocimiento y contempla las cosas *sub specie aeternitatis,* es consciente de su eternidad.

Spinoza parece querer decir algo así cuando llama "eterna en esencia" a la mente humana. Puede que quisiera decir algo más; pero, en tal caso, no parece que estemos en posición de decir qué. Es tal vez concebible que en sus afirmaciones quede alguna reliquia, por así decirlo, de la teoría de que el "centro" de la mente es divino y eterno. Pero el modo más seguro de interpretar su intención es interpretarla a la luz de su definición de eternidad. La duración sólo es aplicable a las cosas finitas pensadas como sucediéndose las unas a las otras; y, en términos de duración, mi mente no sobrevive a la muerte del cuerpo. Desde el punto de vista de la duración, fue verdad, en un tiempo, que yo existiría, es verdad ahora que existo, y será verdad que he existido. Pero si se abandona el punto de vista de la duración y se consideran las cosas como siguiéndose necesariamente de la substancia eterna, Dios, sin referencia alguna al tiempo (de modo parecido a como se consideran las verdades matemáticas, las conclusiones de un teorema, como siguiéndose nece-

35. *E.*, P. V, prop. 23.
36. *Ibid.*, nota.
37. *E.*, P. I, def. 8.

sariamente, e intemporalmente, de las premisas), puede decirse que mi existencia es en algún sentido una verdad eterna. Es por eso por lo que Spinoza habla de la eternidad de la mente como falta de toda relación al tiempo: la mente es eterna tanto "antes" como "después" de la existencia del cuerpo como una entidad finita distinta.[38] "No le atribuimos duración salvo mientras dura el cuerpo";[39] pero la mente puede ser considerada como un momento necesario en la conciencia de sí mismo de Dios, así como el amor intelectual de Dios es un momento del amor de sí mismo por Dios, cuando ambos son considerados *sub specie aeternitatis*. Que todo esto sea plenamente inteligible, es otra cuestión. Pero la idea de Spinoza parece ser que la mente, en cuanto entiende activamente es "un modo eterno de pensamiento", y que todos los modos eternos de pensamiento "constituyen al mismo tiempo el entendimiento eterno e infinito de Dios".[40] Está claro, por lo menos, que Spinoza rechazó la doctrina cristiana de la inmortalidad. Y es difícil suponer que cuando llamaba "eterna" al alma no quisiera decir sino que el sabio disfruta del tercer grado de conocimiento mientras disfruta del tercer grado de conocimiento. Parece que, en algún sentido, todas las mentes humanas eran para él eternas en esencia. Pero el sentido preciso en que debemos entender eso no deja de ser obscuro.

8. Hay notables afinidades entre la teoría moral de Spinoza y la ética de los estoicos. Su ideal del sabio y el acento puesto en el conocimiento, y en la comprensión del puesto de las cosas individuales en el total sistema divino de la naturaleza, su creencia en que ese conocimiento protege al hombre sabio de las indebidas perturbaciones de la mente ante las vicisitudes de la vida, y de los golpes del hado o fortuna, el acento que pone en la vida conforme a razón y en la adquisición de la virtud por la virtud misma, todo eso tiene una marcada semejanza con temas análogos en la filosofía estoica. Además, aunque en Spinoza se echan de menos los nobles juicios de los escritores estoicos acerca del parentesco de todos los hombres como hijos de Dios, tampoco Spinoza fue un mero individualista. "Nada puede ser deseado por los hombres más excelente para su autoconservación que el que todos coincidan con todos de tal modo que compongan las mentes de todos en una sola mente, y los cuerpos de todos en un solo cuerpo, que todos se esfuercen al mismo tiempo lo más posible en conservar su ser, y que todos busquen al mismo tiempo lo que es útil a todos ellos como un cuerpo. De donde se sigue que aquellos hombres que están gobernados por la razón, es decir, los hombres que, bajo la guía de la razón, buscan lo que les es útil, nada desean para sí mismos que no deseen también para el resto de la humanidad. Y son, en consecuencia, justos, fieles y honorables."[41] Puede que un pasaje como éste no alcance el nivel de nobleza alcanzado a veces por Epicteto y Mar-

38. Cf. *E.*, P. V., prop. 33, nota.
39. *Ibid.*, prueba.
40. *E.*, P. V., prop. 40, nota.
41 *E.*, P. IV, prop. 18, nota.

co Aurelio; pero muestra al menos que cuando Spinoza afirmaba que la tendencia a la conservación del propio ser es el impulso fundamental, no pretende enseñar por ello un individualismo atomizante. En verdad, su monismo, lo mismo que el de los estoicos, conduce lógicamente a algún tipo de doctrina de la solidaridad humana.

Pero el punto de similitud entre Spinoza y el estoicismo sobre el que deseo dirigir la atención es el de su común aceptación del determinismo. Porque la negación de la libertad humana plantea un problema importante en relación a la ética. ¿En qué sentido puede haber una teoría moral, una vez que se acepta el determinismo? En todo caso, es cuestionable que tenga algún sentido exhortar a los hombres a comportarse de una determinada manera si cada uno de ellos está determinado a hacerlo de este o aquel modo; aunque, desde luego, Spinoza podría replicar que el exhortante está determinado a exhortar, y que la exhortación es uno de los factores que determinan la conducta del hombre exhortado. Y ¿tiene algún sentido censurar a un hombre por realizar una acción determinada, si no era libre de realizar otra cualquiera? Entonces, si se entiende por "teoría moral" una ética de exhortaciones, en el sentido de que establezca el modo en que deberían actuar los seres humanos, aunque pudieran actuar de otro modo incluso en las mismas circunstancias, hay que decir que la aceptación del determinismo excluye la posibilidad de una teoría moral. Si, por el contrario, se entiende por "teoría moral" una teoría sobre la conducta humana que consista en un análisis de los modos de comportamiento de diferentes tipos de hombres, parece, a primera vista al menos, que es perfectamente posible una teoría moral, aun cuando se acepte el determinismo.

Spinoza no negaba, por supuesto, que muchas veces nos "sentimos" libres, en el sentido de que nos sentimos responsables por hacer una determinada elección o realizar una determinada acción. Es obvio que muchas veces podemos presentar un motivo para obrar de una determinada manera, y es obvio que de hecho algunas veces deliberamos a propósito del camino a tomar, y finalmente llegamos a una decisión. Esos hechos psicológicos son tan obvios que Spinoza no habría pensado en negarlos. Pero mantuvo, sin embargo, que nos sentimos libres porque no comprendemos las causas de nuestras acciones y las causas que nos determinan a desear ciertas cosas y a tener ciertos motivos. Si imaginamos súbitamente dotada de consciencia a una piedra que cae, ésta podría pensar que caía por su propia volición, puesto que no percibiría la causa de su movimiento; pero no sería libre para no caer, aunque imaginase que lo era.[42] Y es esa posición determinista lo que ha motivado que se explique y justifique a Spinoza en el sentido de que éste no tuvo intención de exponer una ética preceptiva, sino sólo una ética analítica.

Ciertamente, es mucho lo que puede decirse en favor de esa pretensión. En carta a Oldenburg, Spinoza observa que, aunque todos los hombres son

42. Cf. Carta 58.

excusables, de ahí no se sigue que todos sean bienaventurados. "Un caballo es excusable por ser caballo y no hombre; pero, a pesar de ello, es necesario que sea caballo y no hombre. El que adquiere la rabia por la mordedura de un perro es excusable, pero ha de padecer lo que padece. Finalmente, el que no sabe gobernar sus deseos y enfrentarles el temor de las leyes, aunque su debilidad pueda ser excusable, no puede disfrutar con felicidad del conocimiento y amor de Dios, sino que necesariamente perece." [43] En otras palabras, aun cuando todos los hombres están determinados y son, por lo tanto, "excusables", subsiste una diferencia objetiva entre aquellos que son esclavos de sus pasiones y aquellos que gozan de la "bienaventuranza", el amor intelectual de Dios. Igualmente, en una carta a Van Blyenbergh, Spinoza dice que "en el lenguaje de la filosofía no puede decirse que Dios desee algo de hombre alguno, ni que algo le agrade o desagrade; todo eso son cualidades humanas, y no tienen lugar alguno en Dios".[44] Pero de ahí no se sigue que asesinos y limosneros sean igualmente perfectos. Juicios parecidos aparecen en una carta a von Tschirnhausen. En respuesta a la objeción de que en su opinión toda maldad es excusable, Spinoza replica: "¿Y qué? Los malos no han de ser menos temidos ni son menos dañinos por ser malos por necesidad".[45] Finalmente, en la *Ética* observa Spinoza que sólo en la sociedad civil se dan significados comúnmente aceptados a términos como "bueno", "malo", "pecado" (del que dice que no es otra cosa que desobediencia punible por el Estado), "mérito", "justo" e "injusto". Y su conclusión es que "justo e injusto, pecado y mérito, son meramente nociones extrínsecas, no atributos que expliquen la naturaleza de la mente".[46]

No puede sorprender lo más mínimo, desde luego, que Spinoza hable a veces de otra manera, porque el lenguaje de la libertad y de la obligación moral empapa demasiado nuestra habla ordinaria para que pueda ser evitado. Y así vemos, por ejemplo, que dice que su doctrina "nos enseña de qué modo debemos actuar en relación con los asuntos de la fortuna", y que "nos enseña a no despreciar, odiar ni ridiculizar a nadie, a no encolerizarnos con nadie ni envidiar a nadie".[47] Pero no se trata simplemente de una frase aquí o allá, o de afirmaciones aisladas. El *Tratado sobre la corrección del entendimiento* está concebido como una guía para la consecución del verdadero conocimiento. "Hay que descubrir un método para sanar el entendimiento y purificarle desde el comienzo, para que pueda con el mayor éxito entender las cosas correctamente. Todo el mundo podrá ver que deseo dirigir todas las ciencias en una dirección, o hacia un mismo fin, a saber, el logro de la mayor perfección humana posible; en consecuencia, todo lo que en las ciencias no promueve ese empeño debe ser rechazado como inútil, o sea, en una palabra,

43. Carta 78.
44. Carta 23.
45 Carta 58.
46. *E.*, P. IV, prop. 37, nota 2.
47 *E.*, P. II, prop. 49, nota.

que todo nuestro empeño y todos nuestros pensamientos tienen que dirigirse hacia dicho fin." [48] Habría sido fácil a Spinoza decir que algunas personas poseen un grado inferior de conocimiento, y otras un grado superior, y que nada puede hacerse para capacitar a los primeros a fin de volver adecuadas y claras sus ideas y liberarse a sí mismos de la servidumbre de las pasiones. Pero, evidentemente, Spinoza supuso que es posible, como resultado de los propios esfuerzos, un progreso intelectual. Y en ese caso, según Spinoza, se consigue el progreso moral mediante la purificación de las ideas confusas e inadecuadas. Él habla explícitamente del hombre como incitado "a buscar medios que le conduzcan hacia la perfección",[49] y de "esforzarse" en adquirir una naturaleza mejor.[50] Las sentencias finales de la *Ética* son especialmente significativas en ese aspecto. "Si el camino que he mostrado que conduce a eso (a saber, al "poder de la mente sobre las emociones, o libertad de la mente") es muy difícil, puede, sin embargo, ser descubierto. Y está claro que tiene que ser muy difícil cuando es tan rara vez encontrado. Porque, ¿cómo podría ser prácticamente descuidado por todos si la salvación estuviese al alcance de la mano y pudiera encontrarse sin dificultad? Pero todas las cosas excelentes son tan difíciles como raras." [51] Digan lo que digan algunos comentaristas, es difícil ver cómo es eso compatible con una coherente doctrina determinista. Está perfectamente que se diga que de lo que se trata es de un cambio de punto de vista, y no de un cambio de conducta. Para Spinoza, el cambio de conducta depende de un cambio en el punto de vista; y ¿cómo se podría cambiar el propio punto de vista, si uno no es libre? Puede decirse que algunas personas sean determinadas a cambiar su punto de vista, pero, en ese caso, ¿a qué viene indicarles el camino y tratar de convencerlas? Es difícil escapar a la impresión de que Spinoza intentó ganar a ambos paños: mantener un determinismo total, basado en una teoría metafísica, y, al mismo tiempo, proponer una ética que solamente tiene sentido en caso de que el determinismo no sea absoluto.

48. *T.*, 2, 16.
49. *T.*, 2, 13.
50. *Ibid.*
51. *E.*, P. V., prop. 42, nota.

CAPÍTULO XIV

SPINOZA. — V

Derecho natural. — El fundamento de la sociedad política. — Soberanía y gobierno.— Relaciones entre estados. — Libertad y tolerancia. — Influencia de Spinoza y diferentes apreciaciones de su filosofía.

1. El acercamiento de Spinoza a la teoría política recuerda mucho al de Hobbes, cuyos *De Cive* y *Leviathan* había estudiado. Ambos filósofos creían que todo hombre está condicionado por la naturaleza a buscar su propio provecho, y ambos trataron de mostrar que la formación de la sociedad política, con todas las restricciones a la libertad humana que implica, es justificable en términos de interés personal racional o ilustrado. El hombre está constituido de tal modo que, para evitar el mayor mal de la anarquía y el caos, tiene que unirse a los demás hombres en una vida social organizada, aunque sea a costa de restricciones a su derecho natural de hacer cuanto es capaz de hacer.

Spinoza, como Hobbes, habla de "ley natural" y "derecho natural". Pero para comprender el uso espinoziano de esos términos es necesario prescindir enteramente del fondo teológico del concepto escolástico de ley natural y de derechos naturales. Cuando Spinoza habla de "ley natural" no piensa en una ley moral que corresponde a la naturaleza humana, pero que obliga al hombre moralmente, como ser libre, a obrar de una determinada manera; piensa en la manera de obrar a que toda cosa finita, incluido el hombre, está determinada por la naturaleza. "Por el derecho y ordenación de la naturaleza entiendo meramente aquellas leyes naturales por las que concebimos que todo individuo está condicionado por la naturaleza de modo que viva y actúe de un modo determinado." [1] Los peces, por ejemplo, están condicionados por la naturaleza de tal modo que "el mayor devora al menor, por soberano derecho natural".[2] Para entender el sentido espinoziano es esencial recordar

1. *Tratado Teológico-Político,* 16. Citaremos esa obra con la sigla *T. T-P.*
2. *Ibid.*

que decir que el pez grande tiene el "derecho" de comerse al chico es simplemente decir que el pez grande puede devorar peces, y que está constituido de tal modo que lo hace así cuando se le presenta la ocasión. "Porque es cierto que la naturaleza, considerada en abstracto, tiene derecho soberano a hacer todo lo que puede hacer; en otras palabras, su derecho y su poder son coextensivos." [3] En consecuencia, los derechos de cualquier individuo solamente están limitados por los límites de su poder. Y los límites de su poder están determinados por su naturaleza. Así pues, "como el hombre sabio tiene derecho soberano... a vivir de acuerdo con las leyes de la razón, así también el hombre ignorante y necio tiene derecho soberano a ... vivir según las leyes del deseo".[4] Un hombre ignorante y necio no está más obligado a vivir de acuerdo con los dictados de una razón ilustrada "que lo que lo está un gato a vivir según las leyes de la naturaleza de un león".[5]

Nadie puede acusar justificadamente a Spinoza de no haber expuesto con perfecta claridad su posición "realista". Tanto si un individuo dado es conducido por la razón ilustrada como si lo es por las pasiones, tiene un derecho soberano a buscar y a tomar para sí todo lo que cree útil, "sea por la fuerza, por la astucia, por las súplicas, o por cualquier otro medio".[6] La causa de ello está en que la naturaleza no está limitada por las leyes de la razón humana, que tienen por objetivo la conservación del hombre. Los objetivos de la naturaleza, en la medida en que es posible hablar de objetivos de la naturaleza, "se refieren al orden eterno de la naturaleza, en el cual el hombre no es sino una minúscula mota".[7] Si una cosa cualquiera nos parece mala o absurda en la naturaleza, eso es simplemente porque ignoramos el sistema de la naturaleza y la interdependencia de los miembros del sistema, y porque queremos que todo esté arreglado de acuerdo con los dictados de la razón y el interés humanos. Una vez hayamos conseguido superar los modos antropomórficos y antropocéntricos de considerar la naturaleza, comprenderemos que el derecho natural solamente está limitado por el deseo y el poder, y que el deseo y el poder están condicionados por la naturaleza del individuo.

La misma doctrina se repite en el *Tratado Político*. Spinoza reafirma aquí sus tesis de que, si se trata del universal poder o derecho de la naturaleza, no podemos reconocer distinción alguna entre deseos que son engendrados por la razón y deseos que son engendrados por otras causas. "El derecho natural de la naturaleza universal, y, en consecuencia, el de cada cosa individual, se extiende hasta donde se extiende su poder; y, consecuentemente, todo cuanto un hombre hace según las leyes de su naturaleza lo hace por el más alto derecho natural, y el hombre tiene sobre la naturaleza tanto derecho como poder tenga." [8] Los hombres son conducidos más por el deseo que

3. *T. T-P.*, 16.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7 *Ibid.*
8. *Tratado Político,* 2, 4. Citaremos esa obra con la sigla *T. P.*

por la razón. De ahí que pueda decirse que el derecho y el poder natural están limitados por el apetito más bien que por la razón. La naturaleza "prohíbe" solamente aquello que no deseamos o no tenemos poder para obtener o hacer.

Como todo hombre tiene un impulso natural hacia el mantenimiento y la conservación de sí mismo, tiene, en consecuencia, derecho natural a valerse de todos los medios que piense que pueden ayudarle a conservarse. Y tiene derecho a tratar como un enemigo a cualquiera que obstaculice el cumplimiento de aquel impulso natural. En realidad, dado que los hombres están muy expuestos a las pasiones de la ira, la envidia y el odio en general, "los hombres son naturalmente enemigos".[9]

En el capítulo anterior citamos la afirmación de Spinoza (en la *Ética*) de que justo e injusto, pecado y mérito, son "meramente nociones extrínsecas",[10] y ahora podemos entenderla en su contexto adecuado. En el estado de naturaleza es "justo" que yo tome todo lo que crea útil para mi conservación y bienestar: la "justicia" se mide simplemente por el deseo y el poder. En la sociedad organizada, en cambio, se establecen ciertos derechos de propiedad y ciertas reglas para la transferencia de propiedad, y, por convenio común, términos como "justo", "injusto" y "derecho" reciben significados definidos. Cuando éstos se entienden de ese modo son "meramente nociones extrínsecas", que se refieren no a propiedades de acciones consideradas en sí mismas, sino a acciones consideradas en relación a reglas y normas establecidas por convenio y fundadas en éste. Puede añadirse que la fuerza vinculante de los convenios radica en el poder para imponerlos. En el estado de naturaleza, un hombre que ha hecho un convenio con otro tiene derecho "por naturaleza" a romperlo en cuanto llega a pensar, acertada o erróneamente, que será ventajoso para él hacerlo así.[11] Tal doctrina es simplemente una aplicación lógica de la teoría de Spinoza de que, si consideramos las cosas simplemente desde el punto de vista de la naturaleza en general, los únicos límites del "derecho" son el deseo y el poder.

2. Sin embargo, "todo el mundo desea vivir en la medida de lo posible en seguridad, más allá del alcance del miedo, y eso sería enteramente imposible mientras cada uno hiciese todo cuanto le agradase, y la voz de la razón fuese puesta al mismo nivel que las del odio o la ira... Cuando reflexionamos en que los hombres sin la ayuda mutua, o la asistencia de la razón, tienen que vivir necesariamente del modo más miserable, vemos claramente que los hombres tienen que llegar necesariamente a un acuerdo para vivir juntos tan bien y tan seguramente como les sea posible".[12] Además, "sin la ayuda mutua los hombres apenas pueden soportar la vida y cultivar la mente".[13] Así

9. *T. P.*, 2, 14.
10. *E.*, P. IV, prop. 37, nota 2.
11. *T. P.*, 2, 12.
12. *T. T-P.*, 16.
13. *T. P.*, 2, 15.

pues, el propio poder y el propio derecho natural de un hombre están en constante peligro de volverse inefectivos mientras ese hombre no se ponga de acuerdo con los demás para formar una sociedad estable. Puede decirse, pues, que el mismo derecho natural apunta hacia la formación de la sociedad organizada. "Y si es por eso por lo que los escolásticos llamaron al hombre animal social —quiero decir, porque los hombres en estado de naturaleza difícilmente pueden ser independientes— no tengo nada que decir contra ellos." [14]

El pacto social descansa, pues, en el interés ilustrado, y las restricciones de la vida social se justifican cuando se muestra que constituyen una amenaza menor al propio bienestar que los peligros del estado de naturaleza. "Es una ley universal de la naturaleza humana que nadie descuida nunca nada que juzgue bueno excepto con la esperanza de lograr un bien mayor, o por el miedo de un mayor mal; ni nadie soporta un mal excepto para evitar un mal más grande o para obtener un bien mayor." [15] Nadie se comprometerá, pues, en un pacto, a no ser para obtener un bien más grande o para eludir un mayor mal. "Y podemos concluir, en consecuencia, que lo que hace válido un pacto es únicamente su utilidad, sin la cual es nulo y vacío." [16]

3. Al concluir un pacto social, los individuos entregan sus derechos naturales al poder soberano; y "el poseedor del poder soberano, sea uno, o muchos, o la totalidad del cuerpo político, tiene el derecho soberano de imponer cuantos mandatos le agrade".[17] De hecho, es imposible transferir la totalidad del poder y, en consecuencia, todo el derecho. Porque hay algunas cosas que se siguen necesariamente de la naturaleza humana y no pueden ser alteradas por el mandato de la autoridad. Por ejemplo, es inútil que el soberano mande a los hombres que no amen lo que les es agradable. Pero, aparte de casos como ése, el súbdito está obligado a obedecer los mandatos del soberano. Y la justicia y la injusticia dimanan de las leyes promulgadas por el soberano. "No puede concebirse que alguien sea un malhechor, excepto bajo un dominio... Así pues, lo mismo que el delito o la obediencia en sentido estricto, también la justicia y la injusticia son inconcebibles a no ser en el estado de sujeción a un dominio." [18]

Por otra parte, Spinoza no intenta justificar el gobierno tiránico. En su opinión, como en la de Séneca, "nadie puede conservar mucho tiempo un mando tiránico",[19] porque, si el soberano obra de una manera completamente caprichosa, arbitraria e irracional, provocará eventualmente tal oposición que perderá su poder para gobernar. Y la pérdida del poder para gobernar significa la pérdida del derecho al gobierno. Así pues, cabe esperar

14. *T. P.*, 2, 15.
15. *T. T-P.*, 16.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. *T. P.*, 2, 19 y 20.
19. *T. T-P.*, 16.

que, en su propio interés, el soberano no exceda límites razonables en el ejercicio de la autoridad.

En el *Tratado Político,* Spinoza discute tres formas generales de "dominio", la monarquía, la aristocracia y la democracia. Pero no necesitamos entrar en el tratamiento de ese tema. Mayor interés tiene su principio general de que "la comunidad más poderosa y más independiente es la que está basada en la razón y guiada por ésta".[20] El propósito de la sociedad civil "no es otra cosa que la paz y la seguridad de la vida. Y, en consecuencia, el mejor dominio es aquel en el que los hombres viven en unidad y las leyes son respetadas".[21] En el *Tratado Teológico-Político* afirma que el Estado más racional es también el más libre, puesto que vivir libremente es "vivir con pleno consentimiento bajo la entera guía de la razón".[22] Y esa clase de vida se asegura del mejor modo en una democracia, "que puede definirse como una sociedad que ejerce todo su poder como un todo".[23] La democracia es "de todas las formas de gobierno la más natural y la más consonante con la libertad individual. En ella nadie transfiere su derecho natural de modo tan absoluto que deje de tener voz en los asuntos; solamente los cede a la mayoría de una sociedad de la que él es una unidad. Así, todos los hombres continúan siendo iguales, como lo eran en el estado de naturaleza".[24] En una democracia, dice Spinoza, las órdenes irracionales son menos de temer que en cualquier otra forma de constitución; porque "es casi imposible que la mayoría de un pueblo, especialmente si es una gran mayoría, convenga en un designio irracional. Y, además, la base y la finalidad de una democracia es evitar los deseos irracionales y poner a los hombres en la mayor medida posible bajo el control de la razón, de modo que puedan vivir en paz y armonía".[25]

4. Al discutir la mejor forma de constitución de una manera *a priori,* Spinoza seguía los pasos de predecesores como Aristóteles. Sería vano buscar en él un sentido del desarrollo histórico real. Lo que distingue a Spinoza de los grandes escritores griegos en materia política, así como de los escolásticos, es el énfasis que pone en el poder. En el estado de naturaleza el derecho solamente está limitado por el poder, y en la sociedad civil la soberanía descansa en el poder. Es verdad que los miembros de un Estado están obligados a obedecer las leyes, pero la razón fundamental de ello se encuentra en que el soberano tiene poder para obligarles. Ésa no es toda la historia, desde luego. Spinoza fue en algunos aspectos un tenaz "realista" político; pero al mismo tiempo subrayó que el Estado tiene la función de proporcionar la estructura en que los hombres puedan vivir racionalmente. Tal vez consideró que la mayoría de los hombres son conducidos por el deseo y no por la razón,

20. *T. P.,* 5, 1.
21. *T. P.,* 5, 2.
22. *T. T-P.,* 16.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*

y que el propósito fundamental de la ley es, por así decirlo, el de ponerles un freno. Pero su ideal fue sin duda el de que la ley fuese racional y que los seres humanos fuesen guiados, en su conducta privada y en su obediencia a las leyes, por la razón más bien que por el miedo. Sea como sea, es en el poder en donde se apoya la autoridad política, aunque nunca se abuse de ese poder. Y si el poder desaparece, desaparece también toda pretensión de autoridad.

La importancia atribuida por Spinoza al poder se pone claramente de manifiesto en su modo de ver las relaciones entre Estados. Diferentes Estados pueden convenir acuerdos mutuos, pero no hay autoridad alguna que haga obligatorios tales acuerdos, como ocurre en los contratos entre los miembros de un mismo Estado. En consecuencia, las relaciones entre Estados no están gobernadas por la ley, sino por el poder y el interés egoísta. Un convenio entre diferentes Estados "solamente es válido mientras basa en la fuerza los riesgos y las ventajas. Nadie acepta un compromiso ni se ata a lo pactado a menos que tenga una esperanza en un aumento de bien, o miedo a algún mal; si se suprime esa base, el pacto se anula. Así lo ha mostrado abundantemente la experiencia".[26]

Los Estados, pues, en sus relaciones mutuas se encuentran en la posición de los individuos considerados aparte del pacto social y de la sociedad organizada a la que dicho pacto da origen. Spinoza apela a la experiencia para confirmación de su teoría, y para reconocer que ésta expresa un hecho histórico no hay sino que reflexionar en las modernas discusiones acerca de la necesidad de alguna autoridad internacional.

5. A pesar del énfasis puesto por Spinoza en el poder, su ideal era, como hemos visto, la vida de razón. Y una de las características principales de una sociedad racionalmente organizada tenía que ser, según convicción de Spinoza, la tolerancia religiosa. Lo mismo que a Hobbes, a Spinoza le llenaba de horror el pensamiento de las divisiones y guerras religiosas, pero su idea de cuál fuera el remedio adecuado era muy distinta. Porque mientras Hobbes tendía a pensar que el único remedio se encontraba en subordinar la religión al poder civil, es decir, en un completo erastianismo, Spinoza dio la mayor importancia a la tolerancia en materia de creencias religiosas. Tal actitud se seguía del modo más natural de sus principios filosóficos. Porque él hacía una firme distinción entre el lenguaje de la filosofía y el de la teología. La función de este último no consiste en proporcionar información científica, sino en impulsar a las personas a adoptar ciertas líneas de conducta. Así pues, siempre que la línea de conducta a la que lleva un determinado equipo de creencias religiosas no sea perjudicial al bien de la sociedad, debe concederse plena libertad a quienes encuentran ayuda o consuelo en ese equipo de creencias. Hablando de la libertad religiosa disfrutada en Holanda, Spinoza dice que desea mostrar que "no solamente tal libertad puede ser

26. *T. T-P.*, 16.

concedida sin perjuicio para la paz pública, sino también que, sin tal libertad, no puede florecer la piedad ni asegurarse la paz pública".[27] Y concluye que "cada uno debe ser libre para elegir por sí mismo los fundamentos de su credo, y que la fe no debe ser juzgada sino por sus frutos".[28]

El derecho sobre los propios juicios, sentimientos y creencias es algo que uno no puede enajenar por ningún pacto social. Todo hombre es "por derecho natural inabrogable, dueño de sus propios pensamientos", y "no puede, sin desastrosos resultados, ser obligado a hablar solamente de acuerdo con los dictados del poder supremo".[29] Verdaderamente, "la debida finalidad del gobierno es la libertad", dice Spinoza. Porque "el objeto del gobierno no es transformar a los hombres de seres racionales en bestias o muñecos, sino ponerles en condiciones de desarrollar sus mentes y cuerpos en seguridad y emplear su razón libremente".[30] Así pues, la tolerancia no ha de limitarse a la esfera de la religión. Siempre que un hombre critique al soberano por convicción racional, y no por un deseo de crear dificultades o promover la sedición, debe permitírsele exponer su opinión libremente. El cuidado del bienestar público pone un límite a la libertad de palabra; la mera agitación, la incitación a la rebelión o a la desobediencia a las leyes, y la perturbación de la paz no pueden ser razonablemente permitidas. Pero la discusión racional y la crítica hacen más bien que mal. De la tentativa de aplastar la libertad y regimentar el pensamiento y la palabra resultan grandes males. No es posible suprimir toda libertad de pensamiento; y, si se suprime la libertad de expresión, el resultado es que los necios, los aduladores, los insinceros y los faltos de escrúpulos florecen. Además, "la libertad es absolutamente necesaria para el progreso en las ciencias y las artes liberales".[31] Y esa libertad se asegura del mejor modo en una democracia, "la más natural de las formas de gobierno", aquella en la cual "cada uno se somete al control de la autoridad sobre sus acciones, pero no sobre su juicio o su razón".[32]

Es conveniente poner de manifiesto ese aspecto de la teoría política de Spinoza, porque el concentrarse indebidamente en aquellos elementos de la misma que son comunes a él y a Hobbes puede dar fácilmente una impresión falsa: obscurece el hecho de que su ideal era la vida de la razón, y que él no alababa el poder por el poder, aun cuando estuviese convencido no solamente de que el poder juega un papel de la mayor importancia en la vida política, sino también de que así ha de ser por razones metafísicas y psicológicas. Además, aunque está claro que el propio Spinoza no creía en una determinada revelación divina de verdades enunciables, de modo que sus premisas eran diferentes de las de los creyentes en una revelación así, el problema que él discutió es un verdadero problema para todo el mundo. Por una

27. *T. T-P.*, prefaciu.
28. *Ibid.*
29. *T. T-P.*, 20.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*

parte, la fe es en todo caso algo que no puede ser forzado; y las tentativas de forzarla llevan a malos resultados. Por otra parte, una tolerancia completa e ilimitada es, como vio Spinoza, impracticable. Ningún gobierno puede permitir la incitación al asesinato político, por ejemplo, o la propaganda sin freno de creencias que conducen directamente al crimen. El problema de Spinoza, como el de los hombres de una edad posterior, es el de combinar la mayor suma posible de libertad con la preocupación por el bien público. No puede esperarse que todos coincidan a propósito de los límites precisos de la tolerancia; y, en todo caso, sería sumamente difícil zanjar tal cuestión *a priori* y sin referencias a las circunstancias históricas. Para presentar un ejemplo muy obvio, todas las personas razonables convienen en que en tiempos de guerra o de crisis nacional las libertades pueden tener que ser restringidas de un modo que, en otras circunstancias, no sería deseable. Pero los principios generales de que los gobiernos deben fomentar la libertad en vez de destruirla, y que para un verdadero desarrollo cultural se necesita la libertad, son tan válidos ahora como cuando Spinoza los enunció.

6. Durante un tiempo considerable después de su muerte, se dijo frecuentemente que Spinoza era un "ateo", y, en la medida en que se hizo mayor caso de él, fue, en general, para atacarle. Indudablemente, la razón principal de que se le llamara ateo estaba en su identificación de Dios con la naturaleza. La acusación de ateísmo ha sido vehementemente rechazada por muchos de los modernos admiradores de Spinoza. Pero la cuestión no puede ser zanjada con especial sencillez, y no, desde luego, mediante el empleo de un lenguaje emotivo de un lado o del otro. La única manera adecuada de resolverla de un modo racional es determinar el significado a asignar a la palabra "Dios", y decidir entonces si Spinoza negaba o no la existencia de Dios así entendido. Pero ni siquiera ese procedimiento es tan sencillo de seguir en la práctica como podría parecer a primera vista. Sería razonable decir que, si la palabra "Dios" se entiende en su sentido judeo-cristiano, como designando a un ser personal que trasciende a la naturaleza, la acusación de "ateísmo" era correcta; porque es verdad que Spinoza negaba la existencia de un ser personal que trascendiese a la naturaleza. Así, cuando su biógrafo luterano John Colerus dice, en su *Life of Benedict de Spinoza*, que el filósofo "se toma la libertad de emplear la palabra 'Dios' en un sentido desconocido para todo cristiano", y que, en consecuencia, la doctrina de Spinoza es ateísmo, puede decirse que el enunciado es obviamente verdadero, si se entiende por "ateísmo" la negación de la existencia de Dios en el sentido en que esta palabra es entendida por los cristianos. Ahora bien, Spinoza podría replicar que él definía a Dios como el ser absolutamente infinito, y que también los cristianos entienden por Dios el ser infinito, aunque, en su opinión, no comprenden las implicaciones de dicha definición. Y podría añadir que su propia identificación de Dios y la naturaleza era expresión, no de ateísmo, sino de una verdadera comprensión de lo que quiere decir "Dios", cuando "Dios" se define como el ser absolutamente infinito. Aun

así, subsiste el hecho de que los cristianos, filósofos o no, afirman la transcendencia de Dios, y no identifican a Dios con la naturaleza; y si el término "Dios" se entiende del modo en que todos los cristianos lo entienden, sean o no filósofos, puede decirse que Spinoza fue un ateo, ya que negó la existencia de Dios así entendido. Si la acusación de ateísmo se interpreta de ese modo, es difícil ver por qué puede suscitar indignación. Cabe presumir que los escritores que se indignan ante tal acusación, o bien piensan en los epítetos abusivos que a veces se le añaden, o bien protestan contra el uso del término "Dios" en un sentido exclusivamente cristiano.

Pero no solamente los teólogos han criticado y menospreciado a Spinoza. Bayle, en su *Diccionario,* no sólo presenta a Spinoza como un ateo, sino que además condena su filosofía como absurda. Y Diderot adoptó más o menos la misma línea en su artículo de la *Enciclopedia.* Verdaderamente, los filósofos de la Ilustración francesa, en general, aunque respetaban a Spinoza como hombre y les satisfacía la oportunidad de presentar el ejemplo de un pensador virtuoso aunque nada ortodoxo, no extendieron su respeto a la filosofía del mismo. La consideraban como una sofistería obscura, y como juegos de manos con términos y fórmulas geométricas y metafísicas. Hume observó que "el principio fundamental del ateísmo de Spinoza" se encuentra en su monismo, al que llamó "una horrible hipótesis".[33] Pero como Hume combinaba eso con la afirmación de que "la doctrina de la inmaterialidad, simplicidad e indivisibilidad de una substancia pensante es un verdadero ateísmo, y servirá para justificar todos aquellos sentimientos por los que Spinoza es tan universalmente infamado", se pueden sentir ciertas dudas en cuanto al horror de Hume por la "hipótesis" de Spinoza. Por otra parte, está claro que Hume consideraba que tanto la doctrina cartesiana de una substancia pensante inmaterial como la doctrina espinoziana de una substancia única, son ininteligibles.

Atacada por una parte por los teólogos, y, por otra, por los filósofos, la doctrina de Spinoza apenas aparecía digna de seria consideración. Pero, con el transcurso del tiempo, la corriente cambió. En 1780 Lessing tuvo su famosa conversación con Jacobi, en la que expresó su aprecio de Spinoza, y lo que a éste debía. También Herder apreció a Spinoza, y Novalis describió a éste, en una frase muy citada, como "embriagado de Dios". Heine escribió calurosamente sobre Spinoza, y Goethe habló de la influencia que en él mismo ejerció el filósofo judío, de la calma y resignación que puso en su alma la lectura de la *Ética,* y de la amplia y desinteresada visión de la realidad que esa obra le abrió. Los románticos alemanes en general (y no pretendo implicar que sea adecuado etiquetar como "romántico" a Goethe, aunque éste pudiese dar expresión al romanticismo) encontraron, o creyeron encontrar en Spinoza, un alma gemela. Para ellos, dado su sentido de la totalidad y su inclinación a una visión poética y cuasi-mística de la naturaleza,

33. *Tratado de la Naturaleza Humana,* 1, 4, 5.

Spinoza era el "panteísta" que no situaba a Dios en una remota transcendencia, sino que veía en la naturaleza una teofanía o manifestación inmanente de Dios. Y filósofos alemanes como Schelling y Hegel, los filósofos del movimiento romántico, pusieron el espinozismo en la corriente principal de la filosofía europea. Para Hegel, el sistema de Spinoza fue una importante etapa integrante del desarrollo del pensamiento europeo. La idea espinoziana de Dios como substancia era inadecuada, porque Dios debe ser concebido como espíritu; pero la acusación de ateísmo era infundada. "El espinozismo —dice Hegel— podría llamarse realmente, con el mismo o mejor derecho, 'acosmismo', puesto que, según la doctrina de Spinoza, no es al mundo, existencia finita, el universo, a lo que hay que atribuir realidad y permanencia, sino más bien sólo a Dios, como lo substancial." [34] En Inglaterra, Coleridge escribió entusiásticamente de Spinoza, y Shelley comenzó una traducción del *Tractatus theologico-politicus.*

Si sus primeros críticos le consideraron ateo, y para los románticos fue un panteísta, numerosos escritores modernos tienden a presentar a Spinoza como un precursor especulativo de una visión completamente científica del mundo. Porque hizo un intento tenaz e insistente de dar una explicación naturalista de los acontecimientos, sin recurrir a explicaciones en términos de lo sobrenatural o lo transcendente, o de causas finales. Los que subrayan ese aspecto del pensamiento de Spinoza no olvidan que éste fue un metafísico que pretendía dar una explicación "última" del mundo. Pero piensan que su idea de naturaleza como un cosmos orgánico que puede ser entendido sin postular nada fuera de la naturaleza, puede ser considerada como un vasto programa especulativo para la investigación científica, por más que el método que la investigación científica necesita no ser el método empleado por Spinoza en su filosofía. Para ellos, pues, la idea central del espinozismo es la idea de naturaleza como un sistema que puede ser científicamente investigado. La interpretación hegeliana de Spinoza es puesta a un lado, y tal vez pueda decirse que avanza de nuevo al primer término la interpretación "ateísta", con tal de que se recuerde que si esos escritores utilizaran en este contexto la palabra "ateísmo", ésta no tendría para ellos los armónicos injuriosos que tenía para los primeros críticos teológicos de Spinoza.

Es difícil decir de una manera precisa cuánta verdad pueda haber en cada una de esas líneas de interpretación. Leer el espíritu y atmósfera del movimiento romántico en el pensamiento de Spinoza es ciertamente incorrecto, y si hubiera que elegir entre una interpretación romántica y una interpretación naturalista, ciertamente la segunda sería preferible. Aunque así sea, y aunque el pensamiento de Spinoza parece haberse alejado mucho de sus orígenes judíos, en la dirección de un monismo naturalista, sus doctrinas de la divinidad infinita y de los atributos divinos desconocidos sugieren que los oríge-

34. *Lecciones sobre Historia de la Filosofía.* En la traducción inglesa de E. S. Haldane y F. H. Simons, vol. III, p. 281.

nes religiosos de su pensamiento no quedaron en modo alguno completamente obscurecidos por su ulterior desarrollo. Además, tenemos que recordar que Spinoza no estuvo simplemente interesado en seguir el rastro de las conexiones causales y exhibir la serie infinita de las causas como un sistema encerrado en sí mismo. No en balde el título de su obra principal es *Ética*. Spinoza estaba interesado por el logro de la verdadera paz de la mente, y por la liberación de la servidumbre de las pasiones. En un pasaje famoso en los comienzos del *Tratado sobre la corrección del entendimiento*, Spinoza habla de la vanidad y futilidad de las riquezas, la fama y los placeres; de la búsqueda de la felicidad suprema y del máximo bien. Porque "solamente el amor a una cosa eterna e infinita alimenta al alma de placer, y está libre de todo dolor; así pues, éste ha de ser muy deseado y buscado con todas nuestras fuerzas".[35] Y, más adelante: "Deseo dirigir todas las ciencias en una misma dirección, o hacia un mismo fin, a saber, a conseguir la mayor perfección humana posible; y así, todo aquello que en las ciencias no promueve ese empeño, debe ser rechazado como inútil, es decir, en una palabra, todos nuestros empeños y pensamientos tienen que ser dirigidos hacia ese único fin".[36] Y en una carta a Van Blyenbergh dice Spinoza: "Mientras tanto, yo sé (y ese conocimiento me proporciona el más elevado contento y paz del alma) que todas las cosas ocurren por el poder y decreto inmutable de un ser supremamente perfecto".[37]

Pero no hay que dejarse desorientar por el empleo de frases como "el amor intelectual de Dios", de modo que se interprete a Spinoza como si fuese un místico religioso al estilo de Eckhart. Realmente, al interpretar a Spinoza es esencial no olvidar que hay que entender sus términos y frases en el sentido de sus propias definiciones, y no en el sentido que tienen en el "lenguaje ordinario". En la filosofía de Spinoza los términos reciben un significado técnico, que muchas veces es diferente del sentido qeu se les atribuiría de una manera natural y espontánea. La idea de que la filosofía de Spinoza fue un filosofía del misticismo religioso sólo se concibe cuando uno se empeña en olvidar sus definiciones de términos como "Dios" y "amor", y la luz que esas definiciones esparcen sobre todo el sistema.

35. *T.*, 1, 10.
36. *T.*, 2, 16.
37. Carta 21.

Capítulo XV

LEIBNIZ. — I

Vida. — El De Arte Combinatoria *y la idea de armonía. — Escritos. — Diferentes interpretaciones del pensamiento de Leibniz.*

1. Gottfried Wilhelm Leibniz nació en Leipzig en 1646, hijo de un profesor de filosofía moral de la universidad. Leibniz, niño precoz, estudió la filosofía griega y la escolástica, y él mismo nos cuenta que cuando tenía unos trece años leía a Suárez con tanta facilidad como la gente acostumbra a leer novelas. A la edad de quince años ingresó en la universidad, y estudió bajo la dirección de James Thomasius. Conoció pensadores "modernos", como Bacon, Hobbes, Gassendi, Descartes, Kepler y Galileo, que le parecieron ejemplos de "una filosofía mejor". Y, según sus recuerdos, discutió consigo mismo, en el curso de paseos solitarios, si conservaría la idea aristotélica de las formas substanciales o adoptaría la teoría mecanicista. El mecanicismo prevaleció, aunque el propio Leibniz trató más tarde de combinar elementos aristotélicos con las ideas nuevas. Verdaderamente, la influencia de sus estudios juveniles de aristotelismo y escolasticismo es patente en sus escritos posteriores; y de todos los principales filósofos del período "moderno" prekantiano, Leibniz fue probablemente el que poseyó un conocimiento más extenso de los escolásticos. Indudablemente, Leibniz los conocía mucho mejor que Spinoza. Y su tesis de bachiller (1663) sobre el principio de individuación fue escrita bajo la influencia del escolasticismo, aunque de dirección nominalista.

En 1663 Leibniz fue a Jena, donde estudió matemáticas bajo la dirección de Erhard Weigel. Se consagró luego al estudio de la jurisprudencia, e hizo su doctorado de Leyes en Altdorf, en 1667. Rechazó una oferta de una cátedra universitaria en Altdorf, porque, según dijo, tenía otros proyectos muy diferentes. Habiéndosele concedido un puesto en la corte del Elector de Mainz, Leibniz fue enviado a París, con una misión diplomática, en 1672; allí trabó conocimiento con hombres como Malebranche y Arnauld. En

1673 visitó Inglaterra, donde conoció a Boyle y Oldenburg. De vuelta a París, permaneció allí hasta 1676, y ese año, último de su estancia, resultó memorable por ser el de su descubrimiento del cálculo infinitesimal. Aunque Leibniz no tenía noticias de ello, Newton ya había escrito sobre el mismo tema. Pero el inglés se retrasó mucho en publicar sus hallazgos, lo que no hizo hasta 1687, mientras que Leibniz los publicó en 1684. De ahí la disputa, falta de provecho, sobre la prioridad del descubrimiento.

En su viaje de regreso a Alemania, Leibniz visitó a Spinoza. Ya había tenido correspondencia con éste, y sentía una extraordinaria curiosidad por su filosofía. Las relaciones exactas entre Leibniz y Spinoza no están muy claras. El primero criticó una y otra vez las teorías del segundo, y cuando hubo estudiado las obras póstumas de éste hizo persistentes tentativas de comprometer a Descartes, presentando el espinozismo como consecuencia lógica del cartesianismo. La filosofía de Descartes, según Leibniz, conduce, a través del espinozismo, hacia el ateísmo. Por otra parte, está claro que la insaciable curiosidad de Leibniz en materias intelectuales produjo en él un vivo interés por la doctrina de Spinoza, aun cuando no hiciese un estudio profundo de la misma, y que la encontró estimulante. Además, habida cuenta del carácter diplomático de Leibniz, se ha sugerido que su vigorosa repudiación del espinozismo pudo estar inspirada en parte por su deseo de mantener una reputación de ortodoxia. Pero, aunque Leibniz fuese un diplomático, un cortesano y un hombre de mundo, cosas que Spinoza no era, y aunque se preocupase de edificar a sus diversos patrones y a sus conocidos eminentes, no hay una verdadera razón, según pienso, para creer que su oposición a Spinoza fuera insincera. Él había llegado ya a alguna de las principales ideas de su propia filosofía por el tiempo en que estudió a Spinoza, y aunque ciertas afinidades en sus respectivas filosofías estimulasen su interés y, probablemente, también su ansiedad por disociarse públicamente de Spinoza, las diferencias entre sus respectivas posiciones eran de amplio alcance.

Debido a su asociación con la casa de Hannover, Leibniz se vio comprometido a compilar la historia de la familia, es decir, la familia Brunswick. Pero sus intereses y actividades eran múltiples. En 1682 fundó en Leipzig las *Acta eruditorum*, y en 1700 fue nombrado primer presidente de la Sociedad de las Ciencias de Berlín, que sería más tarde la Academia Prusiana. Además de su interés en la fundación de sociedades eruditas, se ocupó del problema de unir las diversas confesiones cristianas. Ante todo, se esforzó por lograr unas bases comunes para el acuerdo entre católicos y protestantes. Más tarde, cuando se dio cuenta de que las dificultades eran mayores de lo que él había imaginado, trató, aunque también sin éxito, de preparar el camino para la reunión de las ramas calvinista y luterana del protestantismo. Otro de sus proyectos fue un plan para una alianza entre estados cristianos, la formación de una especie de Europa Unida; y, no habiendo conseguido interesar a Luis XIV de Francia, se dirigió, en 1711, al zar Pedro el Grande. Se esforzó en conseguir una alianza entre el zar y el emperador.

Pero sus planes de inducir a los monarcas cristianos a abandonar sus disputas y unirse en alianza frente al mundo no cristiano fracasaron como habían fracasado sus proyectos de reunificación de las confesiones cristianas. Puede mencionarse también que Leibniz se tomó un interés considerable en la información acerca del Lejano Oriente, que comenzaba entonces a infiltrarse en Europa; y que defendió calurosamente a los misioneros jesuitas de China en relación con la controversia de los ritos.

Leibniz fue uno de los hombres más distinguidos de su tiempo, y disfrutó del patrocinio de muchas personas eminentes. Pero los últimos años de su vida fueron amargados por desconsideraciones, y cuando, en 1714, el Elector de Hannover se convirtió en el rey Jorge I de Inglaterra, Leibniz no fue elegido para acompañarle a Londres. Su muerte, en 1716, pasó inadvertida incluso en la Academia que había fundado en Berlín, y la Academia Francesa fue el único Cuerpo erudito que honró su memoria.

2. La carrera de Leibniz como escritor filosófico ha de verse sobre el fondo de esa variada actividad y de esa multiplicidad de intereses. Su historia de la casa de Brunswick cae, desde luego, en un apartado distinto. Planeada en 1692, y llevada adelante intermitentemente hasta la muerte del autor, aunque nunca ultimada, no se publicó hasta 1843-5. Por el contrario, entre su obra filosófica y su interés por la fundación de sociedades eruditas, por la reunión de los cristianos, y por fomentar una alianza de estados cristianos, hay una conexión mucho más íntima de lo que puede parecer a primera vista.

Para captar esa conexión es necesario tener presente el papel que desempeña en el pensamiento de Leibniz la idea de armonía universal. La idea del universo como un sistema armonioso en el que hay al mismo tiempo unidad y multiplicidad, coordinación y diferenciación de partes, parece haber sido una idea reguladora, probablemente *la* idea reguladora, desde la juventud de Leibniz. Por ejemplo, en una carta a Thomasius, escrita en 1669, cuando Leibniz tenía veintitrés años, después de mencionar dichos como "la naturaleza nada hace en vano" y "todas las cosas tratan de evitar su propia destrucción", observa: "Pero, como en la naturaleza no hay realmente sabiduría ni apetito alguno, ese bello orden resulta del hecho de que la naturaleza es el reloj de Dios (*horologium Dei*)".[1] De modo parecido, en una carta a Magnus Wedderkopf, escrita en 1671, Leibniz afirma que Dios, el creador, quiere lo que es más armonioso. La idea del cosmos como una armonía universal había sido notoria en los escritos de filósofos renacentistas como Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, y también había sido puesta de relieve por Kepler y John Henry Bisterfeld, al que Leibniz menciona apreciativamente en su *De Arte Combinatoria* (1666). Él mismo la desarrollaría más

1. *G.*, 1, 25. La letra *G* en las citas de Leibniz hace referencia a la Edición Gerhardt de *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* (7 volúmenes, 1875-90). Cuando es posible, damos también referencias de páginas de *The Philosophical Works of Leibniz*, edición de G. M. Duncan (1890). El signo con que nos referiremos a esa obra —que solamente contiene una selección de los escritos de Leibniz— será la letra *D*.

tarde en términos de su teoría de las mónadas, pero estaba presente en su mente mucho antes de que escribiera la *Monadología.*

En el *De Arte Combinatoria,* Leibniz propuso un desarrollo de un método sugerido por los escritos de Ramón Llull, el franciscano medieval, y por matemáticos y filósofos modernos. Consideró en primer lugar el análisis de términos complejos en términos simples. "El análisis es como sigue. Resuélvase un término dado en sus partes formales, esto es, defínase. Resuélvanse luego esas partes en sus propias partes, o dénse definiciones de los términos de la (primera) definición, hasta (que se alcancen las) partes simples o términos indefinibles." [2] Esos términos simples o indefinibles constituirían un alfabeto de los pensamientos humanos. Porque, así como todas las palabras y frases son combinaciones de las letras del alfabeto, pueden también las proposiciones considerarse como resultado de combinaciones de términos simples o indefinibles. El segundo paso en el plan de Leibniz consiste en representar esos términos indefinibles por símbolos matemáticos. Entonces, si se puede encontrar el modo adecuado de "combinar" esos símbolos, se habrá formado una lógica deductiva del descubrimiento, que serviría no solamente para demostrar verdades ya conocidas, sino también para descubrir verdades nuevas.

Leibniz no pensaba que todas las verdades pudieran deducirse *a priori*: hay proposiciones contingentes que no pueden ser deducidas de esa manera. Por ejemplo, que Augusto fuese emperador de Roma, o que Cristo naciese en Belén, son verdades conocidas por investigación en los hechos de la historia, no mediante una deducción lógica a partir de definiciones. Y, además de los enunciados históricos particulares, hay también proposiciones universales cuya verdad es conocida mediante la observación y la inducción, no mediante la deducción. Su verdad "se funda no en la esencia (de la cosa) sino en su existencia; y son verdaderas como por azar".[3] Volveré más tarde a la distinción leibniziana entre proposiciones contingentes y necesarias; por el momento, baste con decir que hizo esa distinción. Pero es importante entender que por proposiciones *quarum veritas in essentia fundata est* no se refería simplemente a las proposiciones de la lógica formal y de la matemática pura. Su ideal de una lógica deductiva y científica fue debido en gran parte, sin duda alguna, a esa influencia de las matemáticas que puede verse en el pensamiento de otros filósofos racionalistas de la época; pero, lo mismo que éstos, Leibniz pensaba que el método deductivo podría utilizarse para el desarrollo de sistemas de proposiciones verdaderas en esferas que no fuesen las de la lógica y las matemáticas. Leibniz anticipó, en idea general, la posterior lógica simbólica; pero el desarrollo de sistemas de lógica pura y de matemática pura no era sino un aspecto de su plan total. Él pensaba que el método deductivo puede ser utilizado para desarrollar las ideas y verdades esenciales de la metafísica, la física, la jurisprudencia, e incluso la teología. El descubrimiento del simbolismo matemático adecuado proporcionaría un

2. *De Arte Combinatoria,* 64; *G.,* 4, 64-5.
3. *Ibid.,* 83; *G.,* 4, 69.

lenguaje universal, una *characteristica universalis,* y, mediante el uso de dicho lenguaje en las diferentes ramas de la erudición, el conocimiento humano podría desarrollarse indefinidamente de tal modo que no habría ya más lugar para teorías rivales que el que hay en el campo de la matemática pura.

Leibniz soñó, pues, en una ciencia universal, de la que la lógica y las matemáticas no serían sino partes. Y lo que le llevó a extender el alcance del método deductivo más allá de los límites de la lógica formal y la matemática pura fue en gran parte su convicción de que el universo constituye un sistema armonioso. En el *De Arte Combinatoria* [4] llama la atención sobre la doctrina de Bisterfeld de las conexiones esenciales entre todos los seres. Un sistema deductivo de lógica o de matemáticas es una ilustración o ejemplo de la verdad general de que el universo es un sistema. De ahí que pueda haber una ciencia deductiva de la metafísica, una ciencia del ser.

El hecho de que la completa realización del grandioso esquema de Leibniz postulase el análisis de verdades complejas en verdades simples, y de términos definibles en términos indefinibles, ayuda a explicar su interés en la formación de sociedades eruditas. Porque Leibniz concibió la idea de una enciclopedia completa del saber humano, de la cual pudieran ser extraídas, por así decirlo, las ideas simples fundamentales. Y él esperaba que resultaría posible contar con la ayuda de las academias y sociedades eruditas en dicha empresa. También esperaba que las órdenes religiosas, particularmente los jesuitas, cooperarían en la construcción de la enciclopedia proyectada.

El sueño lógico de Leibniz ayuda también a explicar la actitud que adoptó a propósito de la reunificación de los cristianos. Porque él pensaba que sería posible seleccionar cierto número de proposiciones teológicas esenciales en las que pudieran convenir todas las confesiones. Nunca intentó realmente poner en ejecución su plan, pero su *Systema theologicum* (1686) se esforzó en encontrar una base común en la que pudiesen coincidir católicos y protestantes. Su ideal de armonía era, desde luego, más fundamental que la idea de deducir lógicamente una especie de máximo factor común para las confesiones cristianas.

Ese ideal de armonía se manifiesta también obviamente en el sueño leibniziano de la unión de los príncipes cristianos. También se manifestó en su modo de ver el desarrollo de la filosofía. La historia de la filosofía era para Leibniz una filosofía perenne. Un pensador puede subrayar especialmente un aspecto de la realidad o una verdad, y su sucesor un aspecto o una verdad distintos; pero en todos los sistemas hay verdad. La mayoría de las escuelas de filosofía, pensaba Leibniz, tienen razón en la mayor parte de lo que afirman, pero se equivocan en la mayor parte de lo que niegan. Por ejemplo, los mecanicistas tienen razón al afirmar que hay una causalidad eficiente mecánica, pero se equivocan al negar que la causalidad mecánica sirve a una finalidad. Tanto en el mecanicismo como en el finalismo, hay verdad.

4. 85; *G.*, 4, 70.

3. La publicación del *Essay* de Locke, con su ataque a la doctrina de las ideas innatas, animó a Leibniz a preparar una réplica detallada, durante el período 1701-9. La obra no fue completamente terminada, y su publicación se retrasó por diversas razones. Apareció póstumamente, en 1765, bajo el título de *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*). La otra única gran obra de Leibniz es sus *Ensayos sobre Teodicea* (*Essais de Théodicée*). Dicha obra, una respuesta sistemática al artículo "Rorarius" del *Diccionario Histórico y Crítico* de Bayle, fue publicada en 1710.

La filosofía de Leibniz, es decir, lo que a veces se llama su "filosofía popular", no fue expuesta en ningún gran tomo sistemático. Hay que buscarla en cartas, artículos, periódicos, y en obras breves como el *Discurso de Metafísica* (*Discours de métaphysique*), 1686, que envió a Arnauld, el *Nuevo sistema de la naturaleza, y de la interacción de las substancias* (*Système Nouveau de la nature et de la communication des substances,* 1695), *Los principios de la naturaleza y de la gracia* (*Principes de la nature et de la grâce,* 1714) y la *Monadología* (*Monadologie,* 1714), que fue escrita para el príncipe Eugenio de Saboya. Pero dejó tras de sí una masa de manuscritos que han permanecido inéditos hasta hace relativamente poco. En 1903, Couturat publicó su importante colección *Opuscules et fragments inédits,* y en 1913 aparecieron en Kazan *Leibnitiana, Elementa Philosophiae Arcanae, de summa rerum,* edición de J. Jagodinski. La edición completa de los escritos de Leibniz, incluidas todas las cartas disponibles, iniciada por la Academia Prusiana de Ciencias, se planeó para comprender cuarenta volúmenes. Desgraciadamente, la continuidad de tan gran proyecto fue obstaculizada por acontecimientos políticos.

4. La mayoría de las filosofías han dado origen a interpretaciones divergentes. En el caso de Leibniz, las diferencias entre las mismas han sido muy pronunciadas. Por ejemplo, según Couturat y Bertrand Russell, la publicación de las notas de Leibniz ha puesto de manifiesto que su filosofía metafísica se basaba en sus estudios lógicos. La doctrina de las mónadas, por ejemplo, estaba en estrecha conexión con el análisis sujeto-predicado de las proposiciones. Por otra parte, hay en su pensamiento inconsecuencias y contradicciones. En particular, su ética y su teología están en desacuerdo con sus premisas lógicas. La explicación, en opinión de Bertrand Russell, está en que Leibniz, con su preocupación por la edificación y por el mantenimiento de su reputación de ortodoxia, no se atrevió a sacar las conclusiones lógicas de sus premisas. "Ésa es la razón de que las mejores partes de su filosofía sean las más abstractas, y las peores aquellas que se refieren más de cerca a la vida humana." [5] Lord Russell no ha vacilado en trazar una firme distinción entre la filosofía popular de Leibniz y la "doctrina esotérica" del mismo.[6]

5. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz,* p. 202.
6. *Historia de la Filosofía Occidental,* pp. 606 y 613 de la edición inglesa.

Por el contrario, Jean Baruzi, en su obra *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits,* mantuvo que Leibniz fue primordialmente un pensador de orientación religiosa, animado por encima de todo por el celo por la gloria de Dios. Otra interpretación fue la de Kuno Fischer, que vio en Leibniz la principal encarnación del espíritu de la Ilustración. Leibniz combinaba en sí mismo los diferentes aspectos de la Edad de la Razón, y en sus proyectos de reunificación cristiana y de alianza política de los estados cristianos podemos ver la expresión del punto de vista de la ilustración racional, en contraste con el fanatismo, el sectarismo y el nacionalismo estrecho. Para Windelband, así como para el idealista italiano Guido de Ruggiero, Leibniz fue esencialmente el precursor de Kant. En los *Nuevos Ensayos* Leibniz puso de manifiesto su creencia de que la vida del alma transciende de la esfera de la consciencia clara y distinta, y fue así un precursor de la idea de la unidad más profunda de sensibilidad y entendimiento, que los racionalistas de la Ilustración habían tendido a separar de una manera excesivamente tajante. En ese aspecto, Leibniz tuvo influencia sobre Herder. "Aún más importante fue otro efecto de la obra de Leibniz. Nada menos que Kant emprendió la tarea de construir la doctrina de los *Nouveaux Essais* en un sistema de epistemología." [7] Por otra parte, Louis Davillé, en su *Leibniz historien,* puso de relieve la actividad historiográfica de Leibniz y los trabajos que éste se tomó para la reunión de materiales procedentes de diversos lugares —en Viena e Italia, por ejemplo— para su historia de la casa de Brunswick.

Casi es innecesario decir que cada una de esas líneas de interpretación tiene su parte de verdad. Porque éstas no habrían sido seriamente propuestas por sus autores si no hubiesen contado, en cada caso, con algún fundamento en los hechos. Por ejemplo, es indudablemente verdad que hay una íntima conexión entre los estudios lógicos de Leibniz y su metafísica. Y también es verdad que escribió algunas reflexiones que indican que sentía cierta aprensión ante las posibles reacciones a que podrían dar lugar las conclusiones de las líneas de pensamiento que él desarrollaba, si llegaba a hacer públicas tales conclusiones. Por otra parte, aunque sea una exageración describir a Leibniz como una figura profundamente religiosa, no existen verdaderas razones para pensar que sus escritos teológicos y éticos fueran insinceros, o que no tuviesen un interés genuino por la realización de la armonía religiosa y política. Igualmente, es innegable que Leibniz encarnó muchos de los aspectos de la Edad de la Razón, mientras que es también verdad que se esforzó en superar algunos de los rasgos característicos de los filósofos de la Ilustración. Además, es cierto que en algunos aspectos importantes preparó el camino de Kant, mientras que, por otra parte, también fue un historiador.

Pero es difícil encasillar a Leibniz en ningún compartimiento singular. El lado lógico de su filosofía es indudablemente importante, y Couturat y

7. Windelband, *Historia de la Filosofía,* p. 465 de la traducción inglesa de J. H. Tufts.

Russell han hecho un buen servicio al llamar la atención sobre su importancia; pero las partes ética y teológica de su filosofía no son menos reales. Puede haber ciertamente, como mantiene Russell, inconsecuencias e incluso contradicciones en el pensamiento de Leibniz; pero eso no significa que tengamos derecho a hacer una distinción radical entre su pensamiento "exotérico" y "esotérico". Leibniz fue sin duda una personalidad complicada, pero no fue una personalidad escindida. Del mismo modo, Leibniz es un pensador demasiado eminente y rico en aspectos para que pueda ser legítimo etiquetarle simplemente como "un pensador de la Ilustración" o "un precursor de Kant". Y en cuanto a Leibniz como historiador, sería extraño subrayar ese aspecto de su actividad a expensas de su actividad como lógico, matemático y filósofo. Además, como ha argumentado Benedetto Croce, Leibniz carecía del sentido del desarrollo histórico que pudo exhibir un Vico. Su tendencia al panlogismo sabe más al espíritu racionalista de la Ilustración y el relativo olvido de la historia que caracterizó a ésta, que a la perspectiva histórica representada por Vico, aun cuando la monadología de Leibniz fuese en cierto sentido una filosofía del desarrollo. En resumen, una presentación ideal de Leibniz debería hacer justicia a todos los aspectos de su pensamiento, sin resaltar excesivamente ningún elemento a expensas de otros. Pero, en la medida en que el logro de ese ideal sea una posibilidad práctica, tendría que ser la obra de un experto leibniziano perfectamente familiarizado con la totalidad de la correspondiente bibliografía, y sin un molino particular al que procurar llevar el agua. Parece probable que Leibniz, en la práctica, estará siempre sujeto a controversias. Quizá sea eso inevitable en el caso de un hombre que nunca intentó realmente una síntesis sistemática de todo su pensamiento.

CAPÍTULO XVI

LEIBNIZ. — II

La distinción entre verdades de razón y verdades de hecho. — Verdades de razón, o proposiciones necesarias. — Verdades de hecho, o proposiciones contingentes. — El principio de perfección. — La substancia. — La identidad de los indiscernibles. — La ley de continuidad. — El "panlogismo" de Leibniz.

1. En este capítulo me propongo discutir algunos de los principios lógicos de Leibniz. Y el primer punto a explicar es la distinción fundamental entre verdades de razón y verdades de hecho. Para Leibniz, toda proposición posee la forma sujeto-predicado, o puede ser analizada en una proposición o serie de proposiciones de esa forma. La forma sujeto-predicado de la proposición es, pues, fundamental. Y la verdad consiste en la correspondencia de una proposición con la realidad, posible o actual. "Contentémonos con buscar la verdad en la correspondencia de las proposiciones en la mente con las cosas en cuestión. Es verdad que también he atribuido verdad a las ideas al decir que las ideas son verdaderas o falsas; pero entonces me refiero realmente a la verdad de las proposiciones que afirman la posibilidad del objeto de la idea. En el mismo sentido podemos decir también que un ser es verdadero, es decir, la proposición que afirma su existencia actual o al menos posible." [1]

Pero las proposiciones no son todas de la misma especie, y hay que hacer una distinción entre verdades de razón y verdades de hecho. Las primeras son proposiciones necesarias, en el sentido de que son o proposiciones evidentes por sí mismas o reducibles a otras que lo son. Si sabemos realmente lo que una de esas proposiciones significa, vemos que su contradictoria no puede concebirse como verdadera. Todas las verdades de razón son necesariamente verdaderas, y su verdad descansa en el principio de contradicción.

1 *Nuevos Ensayos,* 4, 5, p. 452 (las referencias a las páginas de los *Nuevos Ensayos* son a la traducción de Langley citada en el Apéndice). *G.*, 5, 378.

No se puede negar una verdad de razón sin caer en contradicción. Leibniz se refiere también al principio de contradicción como principio de identidad. "La primera de las verdades de razón es el principio de contradicción, o, lo que es lo mismo, el de identidad." [2] Para utilizar un ejemplo facilitado por el propio Leibniz, no podemos negar la proposición de que el rectángulo equilátero es rectángulo sin caer en contradicción.

Las verdades de hecho, por el contrario, no son proposiciones necesarias. Sus opuestas son concebibles; y es posible negarlas sin contradicción lógica. Por ejemplo, la proposición de que John Smith existe, o de que John Smith se ha casado con Mary Brown, no es una proposición necesaria, sino contingente. En efecto, es lógicamente y metafísicamente inconcebible que John Smith no exista mientras existe. Pero la proposición cuya opuesta es inconcebible no es el enunciado existencial de que John Smith existe, sino el enunciado hipotético de que si John Smith existe puede al mismo tiempo no existir. El enunciado existencial, verdadero, de que John Smith existe actualmente es una proposición contingente, una verdad de hecho. No podemos deducirla a partir de una verdad *a priori* evidente por sí misma; conocemos su verdad *a posteriori*. Al mismo tiempo, tiene que haber una razón suficiente para la existencia de John Smith. "Las verdades de razón son necesarias y su opuesto es imposible; las verdades de hecho son contingentes y su opuesto es posible." [3] Pero si John Smith existe realmente, tiene que haber una razón suficiente para su existencia; es decir, si es verdad que John Smith existe, tiene que haber una razón suficiente para que lo sea. Las verdades de hecho se apoyan, pues, en el principio de razón suficiente. Pero no se apoyan en el principio de contradicción, puesto que su verdad no es necesaria y sus opuestas son concebibles.

Ahora bien, para Leibniz, las proposiciones contingentes o verdades de hecho son analíticas en un sentido que vamos a explicar. Así pues, si utilizamos su lenguaje, no podemos identificar simplemente las verdades de razón con proposiciones analíticas y las verdades de hecho con proposiciones sintéticas. Pero, dado que nosotros podemos mostrar que lo que Leibniz llama "verdades de razón" son analíticas, es decir, dado que en el caso de las verdades de razón podemos mostrar que el predicado está contenido en el sujeto, mientras que en el caso de las verdades de hecho somos incapaces de mostrar que el predicado está contenido en el sujeto, podemos, en esa medida, decir que las "verdades de razón" de Leibniz son proposiciones analíticas

2. *G.*, 4, 357. En los *Nuevos Ensayos* (4, 2, 1, pp. 404-5), Leibniz habla de proposiciones tales como "cada cosa es lo que es", y "*A* es *A*" como afirmativas idénticas. Las negativas idénticas pertenecen o al principio de contradicción o a lo disparejo (por ejemplo, el calor no es lo mismo que el color). "El principio de contradicción es en general: *una proposición es o verdadera o falsa.* Eso contiene dos afirmaciones verdaderas, una que lo verdadero y lo falso no son compatibles en una misma proposicición, o *que una proposición no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo;* la otra que la oposición o la negación de lo verdadero y lo falso no son compatibles, o que entre lo verdadero y lo falso no hay término medio, o, mejor: *es imposible que una proposición no sea ni verdadera ni falsa*" (*G.*, 5, 343).
3. *Monadología*, 33; *G.*, 6, 612; *D.*, p. 223.

y sus "verdades de hecho" proposiciones sintéticas. Además, podemos hacer la siguiente amplia distinción entre el conjunto de las verdades de razón y el de las verdades de hecho. El primero comprende la esfera de lo posible, mientras que el segundo comprende la esfera de lo existencial. Hay, sin embargo, una excepción a la regla de que las proposiciones existenciales son verdades de hecho y no de razón. Porque la proposición de que Dios existe es una verdad de razón o proposición necesaria, y su negación supone, para Leibniz, una contradicción lógica. Más adelante volveré a ese tema. Pero, aparte de esa única excepción, ninguna verdad de razón establece la existencia de un sujeto. A la inversa, si, a excepción del único caso que acabamos de mencionar, una proposición verdadera hace aserción de la existencia de un sujeto, esa proposición es una verdad de hecho, una proposición contingente, y no una verdad de razón. La distinción leibniziana entre verdades de razón y verdades de hecho necesita, sin embargo, alguna elucidación ulterior, y me propongo decir algo más acerca de ella cuando llegue el momento.

2. Entre las verdades de razón están aquellas verdades primitivas que Leibniz llama "idénticas". Son conocidas por intuición, y su verdad es evidente por sí misma. Se llaman "idénticas —dice Leibniz— porque parecen limitarse a repetir la misma cosa, sin darnos información alguna".[4] Ejemplo de afirmativas idénticas son "cada cosa es lo que es", y "*A* es *A*", "el rectángulo equilátero es rectángulo". Un ejemplo de negativa idéntica es "lo que es *A* no puede ser no-*A*". Pero hay también negativas idénticas que se llaman "disparatas", es decir, proposiciones que enuncian que el objeto de una idea no es el objeto de otra idea. Por ejemplo, "el calor no es la misma cosa que el color". "Todo eso —dice Leibniz— puede ser afirmado independientemente de toda prueba o de la reducción a la oposición o al principio de contradicción, cuando esas ideas son suficientemente entendidas para no requerir análisis." [5] Si entendemos, por ejemplo, lo que significan los términos "calor" y "color", vemos inmediatamente, sin necesidad alguna de prueba, que el calor no es la misma cosa que el color.

Si se consideran los ejemplos leibnizianos de verdades primitivas de razón, en seguida se advierte que algunas de éstas son tautologías. Por ejemplo, la proposición de que un rectángulo equilátero es rectángulo, la de que un animal racional es animal, o la de que *A* es *A*, son claramente tautológicas. Ésa es, por supuesto, la razón de que Leibniz diga que las proposiciones idénticas parecen repetir la misma cosa sin proporcionarnos información alguna. La opinión de Leibniz parece haber sido, ciertamente, que la lógica y las matemáticas puras son sistemas de proposiciones de la clase que ahora se llaman a veces "tautologías". "El gran fundamento de las matemáticas es el principio de contradicción o identidad, esto es, que una proposición no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo, y que, en

4. *Nuevos Ensayos,* 4, 2, 1, p. 404, *G.,* 5, 343.
5. *Ibid.,* pp. 405-6; *G.,* 5, 344.

consecuencia, *A* es *A* y no puede ser no-*A*. Ese principio singular es suficiente para demostrar cualquier parte de la aritmética y de la geometría, es decir, todos los principios matemáticos. Pero para pasar de las matemáticas a la filosofía natural se necesita otro principio, como he observado en mi *Teodicea.* Me refiero al principio de razón suficiente, esto es, que nada ocurre sin una razón por la cual deba ser así y no de otro modo." [6]

Leibniz tenía, por supuesto, perfecta consciencia de que la matemática necesita definiciones. Y, según él, la proposición de que tres es igual a dos más uno es "solamente la definición del término tres".[7] Pero no aceptaría que todas las definiciones sean arbitrarias. Tenemos que distinguir entre definiciones nominales y reales. Estas últimas "manifiestan claramente que la cosa es posible",[8] en tanto que las primeras, no. Hobbes, dice Leibniz, pensó que "las verdades eran arbitrarias porque dependían de definiciones nominales".[9] Pero también hay definiciones reales, que definen claramente lo posible, y las proposiciones que se derivan de definiciones reales son verdaderas. Las definiciones nominales son útiles; pero solamente pueden ser fuente del conocimiento de la verdad "cuando está bien establecido, de otra manera, que la cosa definida es posible".[10] "Para asegurarme de que lo que concluyo a partir de una definición es verdadero, tengo que saber que esa noción es posible." [11] Las definiciones reales son, pues, fundamentales.

Así pues, en una ciencia como las matemáticas puras tenemos proposiciones evidentes por sí mismas o axiomas fundamentales, definiciones y proposiciones deducidas de ellos; y el conjunto de la ciencia pertenece a la esfera de lo posible. Hay aquí varios puntos a tener en cuenta. En primer lugar, Leibniz definía lo posible como lo no-contradictorio. La proposición de que la redondez es compatible con la cuadradidad es una proposición contradictoria, y eso es lo que quiere decir que la idea de un cuadrado redondo es contradictoria e imposible. En segundo lugar, las proposiciones matemáticas no son sino un ejemplo de verdades de razón; y podemos decir que todas las verdades de razón se refieren a la esfera de la posibilidad. En tercer lugar, decir que las verdades de razón se refieren a la esfera de la posibilidad, es decir, que no son juicios existenciales. Las verdades de razón enuncian lo que sería verdad en todo caso, mientras que los juicios existenciales verdaderos dependen de la elección divina de un mundo particular posible. La excepción a la regla de que las verdades de razón no son juicios existencias es la proposición de que Dios es un ser posible. Porque enunciar que Dios es posible es enunciar que Dios existe. Aparte de esa excepción, ninguna verdad de razón afirma la existencia de objeto alguno. Una verdad de razón puede tener validez con respecto a la realidad

6. Segunda carta a S. Clarke, 1; *G.*, 7, 355-6; *D.*, p. 239.
7. *Nuevos Ensayos,* 4, 2, 1, p. 140; *G.*, 5, 347.
8. *Pensamientos sobre el conocimiento, la verdad y las ideas;* G., 4, 424-5; *D.*, p. 30.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. *G.*, 1, 384 (en una carta a Foucher)

existente: por ejemplo, utilizamos las matemáticas en la astronomía; pero no son las matemáticas las que nos dicen que las estrellas existen.

No hay que dejarse desorientar por el ejemplo leibniziano de que el calor no es lo mismo que el color. Si digo que el calor no es lo mismo que el color, no afirmo que el calor o el color existan, más de lo que afirmo que existen cuerpos triangulares cuando digo que un triángulo tiene tres lados. Del mismo modo, cuando digo que el hombre es un animal, afirmo que la clase "hombre" cae dentro de la clase "animal", pero no afirmo que haya miembros existentes en esa clase. Enunciados semejantes se refieren a la esfera de lo posible; se refieren a las esencias o universales. Excepto en el caso único de Dios, las verdades de razón no son proposiciones que afirmen la existencia de un individuo o individuos. "Que Dios existe, que todos los ángulos rectos son iguales entre sí, son verdades necesarias; pero es una verdad contingente que yo existo, o que hay cuerpos en los que se da un real ángulo recto." [12]

He dicho que las verdades de razón o verdades necesarias de Leibniz no pueden identificarse sin más ni más con proposiciones analíticas, porque, para Leibniz, todas las proposiciones verdaderas son en cierto sentido analíticas. Pero, para él, las proposiciones contingentes o verdades de hecho no pueden ser reducidas por nosotros a proposiciones evidentes por sí mismas, mientras que las verdades de razón, o son verdades evidentes por sí mismas, o pueden ser reducidas por nosotros a verdades evidentes por sí mismas. Podemos decir, pues, que las verdades de razón son finitamente analíticas, y que el principio de contradicción dice que todas las proposiciones finitamente analíticas son verdaderas. Así pues, si se entiende por proposiciones analíticas aquellas que son finitamente analíticas, esto es, aquellas que el análisis humano puede mostrar que son proposiciones necesarias, podemos identificar las verdades de razón leibnizianas con proposiciones analíticas, entendidas en ese sentido. Y, como Leibniz habla de las verdades de hecho como "inanalizables" [13] y no necesarias, podemos hablar prácticamente de las verdades de razón como proposiciones analíticas, siempre que se recuerde que, para Leibniz, las verdades de hecho pueden ser conocidas *a priori* por la mente divina, aunque no por nosotros.

3. La conexión entre las verdades de razón es necesaria, pero la conexión entre verdades de hecho no siempre es necesaria. "La conexión es de dos clases; la una es absolutamente necesaria, de modo que su contrario implica contradicción, y esa deducción se da en las verdades eternas, como las de la geometría; la otra es solamente necesaria *ex hypothesi*, y, por así decirlo, por accidente, y es contingente en sí misma, cuando el contrario no implica contradicción." [14] Es verdad que hay interconexiones entre las cosas: el que se dé el acontecimiento *B* puede depender de que se dé el aconteci-

12. *Sobre Necesidad y Contingencia* (a M. Coste); *G.*, 3, 400; *D.*, p. 170.
13 *Scientia Generalis Characteristica*, 14; *G.*, 7, 200.
14 *G.*, 4, 437.

miento *A*, y, dado *A*, puede ser cierto que se dará *B*. Entonces tenemos una proposición hipotética, "Si *A*, entonces *B*". Pero la existencia del sistema en el cual esa conexión encuentra lugar, no es necesaria, sino contingente. "Tenemos que distinguir entre necesidad absoluta y necesidad hipotética." [15] No todos los posibles son composibles. "Tengo razones para creer que no todas las especies posibles son composibles en el universo, y que eso vale no solamente respecto a las cosas que existen contemporáneamente, sino también respecto a toda la serie de las cosas. Es decir, creo que hay necesariamente especies que nunca han existido y nunca existirán, al no ser compatibles con esta serie de criaturas que Dios ha elegido." [16] Si Dios elige, por ejemplo, crear un sistema en el que tiene su lugar *A*, si *B* es lógicamente incompatible con *A, B* quedará necesariamente excluido. Pero solamente es excluido sobre el supuesto de que Dios elige el sistema en el que *A* tiene un lugar. Dios podría haber elegido el sistema en el que *B*, y no *A*, tuviera su lugar. En otras palabras, la serie de existentes no es necesaria, y así, toda proposición que afirme la existencia, bien de la serie como un todo, es decir, el mundo, o bien de un miembro cualquiera de la serie, es una proposición contingente, en el sentido de que su contraria no implica contradicción lógica. Hay diferentes mundos posibles. "El universo es solamente la colección de una cierta clase de composibles, y el universo real es la colección de todos los posibles existentes... Y como hay diferentes combinaciones de posibles, algunas mejores que otras, hay muchos universos posibles, cada uno de los cuales es una colección de composibles." [17] Y Dios no estuvo bajo ninguna necesidad absoluta de elegir un mundo posible particular. "Todo el universo podría haber sido hecho diferentemente, pues tiempo, espacio y materia son absolutamente indiferentes a movimientos y figuras... Aunque todos los hechos del universo son ahora ciertos en relación a Dios... de ahí no se sigue que la verdad que pronuncia que un hecho se sigue de otro sea necesaria." [18] Así pues, la ciencia física no puede ser una ciencia deductiva en el mismo sentido en que es ciencia deductiva la geometría. "Las leyes del movimiento que actualmente hay en la naturaleza y que son verificadas por los experimentos, no son en verdad absolutamente demostrables como lo serían las proposiciones geométricas." [19]

Ahora bien, si eso fuera todo lo que Leibniz tenía que decir, la materia sería bien sencilla. Podríamos decir que hay, por una parte, verdades de razón, o proposiciones analíticas y necesarias, como las proposiciones de la lógica y de la matemática pura, y, por otra, verdades de hecho, o proposiciones sintéticas y contingentes, y que, con una excepción, todos los juicios existenciales caen bajo la segunda categoría. Y tampoco causaría

15. Quinta carta a S. Clarke, 4; *G.*, 7, 389; *D.*, p. 254.
16. *Nuevos Ensayos*, 3, 6, 12, p. 334; *G.*, 5, 286.
17. *G.*, 3, 573 (en una carta a Bourguet).
18. *Sobre Necesidad y Contingencia* (a M. Coste), *G.*, 3, 400; *D.*, pp. 170-1.
19. *Teodicea*, 345; *G.*, 6, 319.

ninguna dificultad la opinión de Leibniz de que cada verdad contingente ha de tener una razón suficiente. Cuando *A* y *B* son cosas finitas, la existencia de *B* puede ser explicable en términos de la existencia y actividad de *A*. Pero la existencia de *A* requiere a su vez una razón suficiente. Al final habrá que decir que la existencia del mundo, de la totalidad del sistema armonioso de las cosas finitas, requiere una razón suficiente. Y esa razón suficiente la encuentra Leibniz en un decreto libre de Dios. "Porque las verdades de hecho o de existencia dependen del decreto de Dios." [20] Y, en otro lugar: "la verdadera causa por la que existen ciertas cosas más bien que otras ha de derivarse de los decretos libres de la voluntad divina...".[21]

Pero Leibniz complica las cosas al sugerir que las proposiciones contingentes son en algún sentido analíticas; y es necesario explicar en qué sentido pueden ser llamadas analíticas. En los *Principios de la naturaleza y de la gracia* y en la *Monadología,* obras ambas fechadas en 1714, Leibniz utilizó el principio de razón suficiente para demostrar la existencia de Dios. Pero en escritos anteriores habla en términos más lógicos que metafísicos, y explica el principio de razón suficiente en términos de la forma de proposición sujeto-predicado. "En la demostración utilizo dos principios, de los cuales uno es el de que lo que implica contradicción es falso, y el otro es que para cada verdad (que no sea idéntica o inmediata) puede darse una razón, esto es, que la noción del predicado está siempre contenida, explícita o implícitamente, en la noción del sujeto, y que eso vale no menos en las denominaciones extrínsecas que en las intrínsecas, no menos en las verdades contingentes que en las necesarias." [22] Por ejemplo, la resolución de César de pasar el Rubicón era cierta *a priori*: el predicado estaba contenido en la noción del sujeto. Pero de ahí no se sigue que nosotros podamos ver cómo la noción del predicado está contenida en la noción del sujeto. Para tener un conocimiento cierto *a priori* de la resolución de César de pasar el Rubicón, tendríamos que conocer perfectamente no sólo a César, sino todo el sistema de infinita complejidad del que César forma parte. "Porque, por paradójico que pueda parecer, nos es imposible tener conocimiento de individuos... El factor más importante en el problema es el hecho de que la individualidad incluye infinitud, y solamente quien es capaz de comprender ésta puede tener el conocimiento del principio de individuación de esta o aquella cosa." [23] El fundamento y última razón suficiente de la certeza de una verdad de hecho ha de buscarse en Dios, y se requeriría un análisis infinito para conocerla *a priori*. Ninguna mente finita puede llevar a cabo ese análisis; y, en ese sentido, Leibniz habla de las verdades de hecho como "inanalizables".[24] Solamente Dios puede poseer aquella idea

20. *G.*, 2, 39.
21. *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis; G.*, 7, 309.
22. *G.*, 7, 199-200.
23. *Nuevos Ensayos,* 3, 3, 6; p. 309; *G.*, 5, 268.
24. *G.*, 7, 200.

completa y perfecta de la individualidad de César que sería necesaria para conocer *a priori* todo cuanto alguna vez será predicado del mismo.

Leibniz resume la materia del modo siguiente: "Es esencial distinguir entre verdades necesarias y eternas, y verdades contingentes o verdades de hecho; y éstas difieren entre sí casi como los números racionales y los números sordos. Porque las verdades necesarias pueden ser reducidas a aquellas que son idénticas, como las cantidades conmensurables pueden ser referidas a una medida común; pero en las verdades contingentes, como en los números sordos, la reducción progresa hacia el infinito sin terminar nunca. Y, así, la certeza y la razón perfecta de las verdades contingentes sólo es conocida por Dios, que abarca el infinito en una intuición. Y cuando ese secreto es conocido, desaparece la dificultad sobre la absoluta necesidad de todas las cosas, y se hace manifiesta la diferencia entre lo infalible y lo necesario." [25] Puede decirse, pues, que mientras el principio de contradicción enuncia que todas las proposiciones finitamente analíticas son verdaderas, el principio de razón suficiente dice que todas las proposiciones verdaderas son analíticas, esto es, que su predicado está contenido en su sujeto. Pero de ahí no se sigue que todas las proposiciones verdaderas sean finitamente analíticas, como lo son las verdades de razón (proposiciones "analíticas" en sentido propio).

Una conclusión natural a inferir de ahí es que para Leibniz la diferencia entre verdades de razón y verdades de hecho, esto es, entre proposiciones necesarias y contingentes, es esencialmente relativa al conocimiento humano. En ese caso, todas las proposiciones verdaderas serían necesarias en sí mismas, y serían reconocidas como tales por Dios, aunque la mente humana, debido a su carácter limitado y finito, solamente es capaz de ver la necesidad de aquellas proposiciones que pueden ser reducidas por un proceso finito a las llamadas por Leibniz "idénticas". Y eso es ciertamente lo que Leibniz dice. "Hay una diferencia entre el análisis de lo necesario y el análisis de lo contingente. El análisis de lo necesario, que es análisis de esencias, va de lo que es posterior por naturaleza a lo que es anterior por naturaleza, y termina en nociones primitivas, y es así como los números son resueltos en unidades. Pero en los contingentes o existentes, ese análisis de lo subsiguiente por naturaleza a lo anterior por naturaleza procede hasta el infinito, sin que sea nunca posible una reducción a elementos primitivos." [26]

No obstante, esa conclusión no representa exactamente la posición de Leibniz. Es verdad que cuando un sujeto individual finito como César es considerado como un ser posible, esto es, sin referencia a su existencia real, la noción completa de ese individuo comprende todos sus predicados, excepto la existencia. "Todo predicado, necesario o contingente, pasado, presente o futuro, está comprendido en la noción del sujeto." [27] Pero es preciso

25. *Specimen* (v. n. 21 de este capítulo), *G.*, 7, 309.
26. *G.*, 3, 582 (en una carta a Bourguet).
27. *G.*, 2, 46.

advertir dos puntos. En primer lugar, el significado que Leibniz asignaba a la afirmación de que las acciones voluntarias, como la resolución de César de pasar el Rubicón, están contenidas en la noción del sujeto, no puede entenderse si no se introduce la noción de bien, y, por consiguiente, la causalidad final. En segundo lugar, la existencia, que Leibniz consideraba como un predicado, es única en cuanto a no estar comprendida en la noción de ningún ser finito. La existencia de todos los seres finitos reales es, pues, contingente. Y cuando preguntamos por qué existen tales seres en vez de tales otros, hemos de introducir otra vez la idea del bien y el principio de perfección. Luego discutiremos ese tema (que suscita sus propias dificultades); pero conviene indicar por adelantado que para Leibniz las proposiciones existenciales tienen un carácter único. La resolución de César de pasar el Rubicón estaba ciertamente comprendida en la noción de César; pero de ahí no se sigue que sea necesario el mundo posible en el que César es un miembro. Dado que Dios eligiese ese mundo posible particular, era *a priori* cierto que César resolvería pasar el Rubicón; pero no era ni lógica ni metafísicamente necesario que Dios eligiese ese mundo particular. La única proposición existencial que es necesaria en sentido estricto es la que afirma la existencia de Dios.

4. Si de entre todos los mundos posibles, Dios ha elegido crear este mundo particular, se plantea la pregunta de por qué lo eligió. Leibniz no se conformaba con responder simplemente que Dios hizo esa elección. Porque responder de ese modo equivaldría a "mantener que Dios quiere algo sin una razón suficiente", lo cual sería "contrario a la sabiduría de Dios, como si Éste pudiera obrar de modo irrazonable".[28] Tiene que haber, pues, una razón suficiente para la elección divina. De una manera similar, aunque César eligió libremente pasar el Rubicón, tiene que haber una razón suficiente para que hiciese esa elección. Ahora bien, aunque el principio de razón suficiente nos dice que Dios tenía una razón suficiente para crear este mundo real, y que había una razón suficiente para la decisión de César de cruzar el Rubicón, no nos dice por sí mismo cuál fue la razón suficiente en uno u otro caso. Se necesita algo más, un principio complementario al principio de razón suficiente; y Leibniz encuentra ese principio complementario en el principio de perfección.

En opinión de Leibniz, es idealmente posible asignar una suma máxima de perfección a todo posible mundo o equipo de composibles. Así pues, preguntar por qué eligió Dios crear un mundo particular y no otro es preguntar por qué eligió conferir la existencia a un determinado sistema de composibles, poseedor de un cierto máximo de perfección, mejor que a otro sistema de composibles, poseedor de un máximo de perfección diferente. Y la respuesta es que Dios eligió el mundo que tiene el mayor máximo de per-

28. Tercera carta a S. Clarke, 7; *G.*, 7, 365; *D.*, p. 245. Leibniz habla ahí de situaciones espaciales de los cuerpos, pero hace referencia a su "axioma" o "regla general".

fección. Además, Dios ha creado al hombre de tal modo que éste elige lo que le parece lo mejor. La razón por la cual César decidió cruzar el Rubicón fue que le pareció que esa elección era la mejor. El principio de perfección afirma, pues, que Dios obra según lo que es objetivamente mejor, y que el hombre obra en vistas a lo que le parece lo mejor. Ese principio, como vio claramente Leibniz, significaba la reintroducción de la causalidad final. Así, dice de la física que "muy lejos de excluir las causas finales y la consideración de un ser que obra con sabiduría, es de ahí de donde hay que deducirlo todo en la física".[29] Igualmente, la dinámica "es en gran medida el fundamento de mi sistema; porque nos enseña la diferencia entre verdades cuya necesidad es bruta y geométrica, y verdades que tienen su fuente en la adecuación y las causas finales".[30]

Leibniz tiene buen cuidado, especialmente en sus escritos publicados, de hacer que esa opinión cuadre con su admisión de la contingencia. Dios elige libremente el mundo máximamente perfecto; Leibniz dice incluso que Dios decide libremente obrar con el propósito de lo mejor. "La verdadera causa por la que existen ciertas cosas y no otras ha de derivarse de los decretos libres de la voluntad divina, el primero de los cuales es querer hacer todas las cosas del mejor modo posible." [31] A Dios no se le impuso de una manera absoluta elegir el mejor mundo posible. Igualmente, aunque era cierto que César decidiría cruzar el Rubicón, su decisión fue una decisión libre. César hizo una decisión racional, y, en consecuencia, obró libremente. "Hay contingencia en mil acciones de la naturaleza; pero cuando no hay juicio en el agente, no hay libertad." [32] Dios ha hecho al hombre de tal modo que éste elige lo que le parece ser lo mejor, y, para una mente infinita, las acciones del hombre son ciertas *a priori*. No obstante, obrar de acuerdo con un juicio de la razón es obrar libremente. "Preguntar si hay libertad en nuestra voluntad equivale a preguntar si en nuestra voluntad hay elección. 'Libre' y 'voluntario' significan la misma cosa. Porque lo libre es lo espontáneo con razón; y querer es ser llevado a la acción por una razón percibida por el entendimiento..." [33] Entonces, si la libertad se entiende en ese sentido, César eligió libremente pasar el Rubicón, a pesar del hecho de que su elección fuese cierta *a priori*.

Esas afirmaciones de Leibniz dejan sin contestar algunas importantes cuestiones. Está muy bien decir que Dios eligió libremente obrar en el sentido de lo mejor. Pero, ¿no tendría que haber, según los propios principios de Leibniz, una razón suficiente para esa elección?; y esa razón suficiente, ¿no tendría que buscarse en la naturaleza divina? Leibniz admite

29. *Sobre un principio general útil para la explicación de las leyes de la naturaleza*, a Bayle; *G.*, 3, 54; *D.*, p. 36.
30. *G.*, 3, 645 (en una carta a Remond).
31. *Specimen; G.*, 7, 309-10.
32. *Teodicea*, 34; *G.*, 6, 122.
33. *Animadversiones sobre los Principios de Filosofía de Descartes*, en Artículo 39; *G.*, 4, 362; *D.*, p 54.

que así es. "Absolutamente hablando, hay que decir que podría existir otro estado (de cosas); sin embargo (hay que decir también) que el presente estado existe porque se sigue de la naturaleza de Dios que Éste prefiera lo más perfecto." [34] Pero, si se sigue de la naturaleza de Dios que Éste prefiera lo más perfecto, ¿no se sigue también que la creación del mundo más perfecto posible es necesaria? Leibniz admite también eso hasta cierto punto. "En mi opinión, si no hubiese habido una óptima serie posible, Dios no habría creado, puesto que no puede obrar sin una razón, ni preferir lo menos perfecto a lo más perfecto." [35] Además, Leibniz dice que los posibles tienen "una cierta necesidad de existencia, y, por decirlo así, cierta pretensión a la existencia", y saca la conclusión de que "entre las infinitas combinaciones de posibles y de series posibles, existe aquella por la cual es puesto en la existencia el máximo de esencia o posibilidad".[36] Eso parece implicar que la creación es en cierto sentido necesaria.

La respuesta de Leibniz ha de buscarse en una distinción entre necesidad lógica o metafísica por una parte, y necesidad moral por la otra. Decir que Dios elige libremente obrar en vistas a lo mejor no equivale a decir que fuese incierto el que obrase o no en vistas a lo mejor. Era moralmente necesario que Dios obrase en vistas a lo mejor, y, en consecuencia, era cierto que obraría de ese modo. Pero no era lógica o metafísicamente necesario para Dios elegir el mejor de los mundos posibles. "Puede decirse en cierto sentido que es necesario... que Dios eligiese lo mejor... Pero esa necesidad no es incompatible con la contingencia; porque no es esa necesidad que llamo lógica, geométrica o metafísica, cuya negación implica contradicción." [37] De una manera similar, dados el mundo y la naturaleza humana tales como Dios los creó, era moralmente necesario que César decidiese pasar el Rubicón; pero no era lógica o metafísicamente necesario que hiciese tal elección. Decidió bajo la inclinación prevalente de elegir lo que parece ser lo mejor, y era cierto que tomaría la decisión que tomó; pero elegir de acuerdo con esa inclinación prevalente es decidir libremente. "La demostración de ese predicado de César (que decidió pasar el Rubicón) no es tan absoluta como las de los números o de la geometría, sino que presupone la serie de cosas que Dios ha elegido libremente, y que se funda en el primer decreto libre de Dios, a saber, hacer siempre lo que es máximamente perfecto, y en el decreto que Dios ha hecho, a consecuencia del primero, con relación a la naturaleza humana, y que es que el hombre hará siempre, aunque libremente, lo que le parezca ser mejor. Ahora bien, toda verdad que esté fundada en decretos de esa especie es contingente, aunque es cierta." [38]

34 Grua, *Textes inédits*, 1, 393.
35. *G.*, 2, 424-5 (en una carta a Des Bosses).
36. *Sobre el origen último de las cosas; G.*, 7, 303; *D.*, p. 101.
37. *Teodicea*, 282; *G.*, 6, 284.
38. *G.*, 4, 438.

Puede suscitarse la dificultad de que la existencia de Dios es necesaria, y que, si Dios es bueno, ha de serlo necesariamente. El ser necesario no puede ser contingentemente bueno. Pero Leibniz distinguió entre perfección metafísica y perfección moral o bondad. La primera es cantidad de esencia o realidad. "El bien es lo que contribuye a la perfección. Pero perfección es el máximo de esencia." [39] Como Dios es ser infinito, posee necesariamente la perfección metafísica infinita. Pero la "bondad" es distinta de la perfección metafísica: resulta cuando ésta es objeto de elección inteligente.[40] Así pues, como la elección inteligente es libre, parece que hay un sentido en el que la bondad moral de Dios, resultado de libre elección, puede ser llamada "contingente", según Leibniz.

Desde luego que, si se entiende por "elección libre" la elección puramente arbitraria y caprichosa, es imposible hacer coherente a Leibniz. Pero éste rechazó explícitamente todo concepto semejante de libertad, como "absolutamente quimérico, incluso en las criaturas".[41] "Al mantener que las verdades eternas de la geometría y la moral, y consiguientemente también las reglas de la justicia, bondad y belleza, son el efecto de una decisión libre y arbitraria de la voluntad de Dios, parece que Éste es privado de su sabiduría y justicia, o más bien de su entendimiento y voluntad, sin que le quede más que un cierto poder sin medida, del que todo emana, y que merece el nombre de naturaleza más bien que el de Dios." [42] La elección divina ha de tener una razón suficiente, y lo mismo vale para los actos libres del hombre. Cuál sea esa razón suficiente queda explicado por el principio de perfección, que dice que Dios siempre y de manera cierta, aunque libremente, elige lo objetivamente mejor, y que el hombre elige de manera cierta, aunque libremente, lo que le parece ser lo mejor. La creación no es absolutamente necesaria; pero, si Dios crea, crea ciertamente, aunque libremente, el mejor de los mundos posibles. El principio leibniziano de contingencia es, así, el principio de perfección. "Todas las proposiciones contingentes tienen razones para ser como son y no de otra manera...; pero no tienen demostraciones necesarias, ya que esas razones se encuentran solamente en el principio de contingencia, o de la existencia de cosas, esto es, de lo que es o parece ser lo mejor entre varias cosas igualmente posibles." [43] El principio de perfección no es, pues, idéntico al principio de razón suficiente. Porque el primero introduce la noción del bien, mientras que el principio de razón suficiente por sí solo nada dice acerca del bien. Incluso un mundo inferior tendría su razón suficiente, aunque esa razón no se encontraría en el principio de perfección. El principio de razón suficiente necesita algún complemento que lo haga definido; pero ese complemento no

39. *G.*, 7, 195.
40. Cf. Grua, *Textes inédits*, 1, 393.
41. Tercera carta a S. Clarke, 7; *G.*, 7, 365; *D.*, p. 245.
42. *G.*, 4, 344.
43. *Ibid.*, 438.

ha de ser necesariamente el principio de perfección. Si éste dice que todas las proposiciones cuyo análisis infinito converge en una característica del mejor modo posible son verdaderas, sigue siendo verdad que, absolutamente hablando, no necesitaban haber sido verdaderas. Porque Dios no estaba lógica o metafísicamente obligado a elegir el mejor mundo posible.

Al mismo tiempo, la teoría lógica de Leibniz, especialmente su idea de que todos los predicados están contenidos virtualmente en sus sujetos, parece difícil de conciliar con la libertad, si por "libertad" se entiende algo más que espontaneidad. El mismo Leibniz pensó que podían conciliarse, y creo que nosotros no tenemos derecho a hablar como si él hubiera negado en sus papeles sobre lógica lo que había afirmado en sus escritos publicados. Su correspondencia con Arnauld muestra que era consciente del hecho de que su teoría del sujeto-predicado, cuando se aplicaba a las acciones humanas, no parecía lograr una recepción favorable. Y es posible que permitiese a sus lectores asignar a términos como "libertad" un significado que difícilmente habrían podido asignarles si hubieran tenido conocimiento de sus concepciones lógicas. Pero aunque es posible que Leibniz actuase con una cierta prudencia, no se sigue de ahí que considerase que su "filosofía esotérica" y su "filosofía popular" fuesen incompatibles; el hecho significa simplemente que en algunas obras se abstuvo de explicar plenamente sus concepciones. Leibniz temía ser acusado de espinozismo; pero de ahí no se sigue que fuese en secreto espinoziano. No por ello deja de ser difícil ver cómo, según los principios lógicos de Leibniz y dada su idea de los posibles como pretendiendo, por así decirlo, la existencia, no estaría Dios obligado por su misma naturaleza a crear el mejor de los mundos posibles. Presumiblemente, el predicado (la decisión divina de crear este mundo) estaba contenido en el sujeto y no se entiende fácilmente cómo podría no ser necesaria la decisión divina si se aceptan los principios leibnizianos. Es verdad que para Leibniz la existencia no está comprendida en la noción de sujeto alguno, salvo en la de Dios; pero, ¿cuál es el significado preciso de la afirmación de que Dios no estaba sometido a la necesidad absoluta, sino que sólo tenía la necesidad moral de elegir el mejor de los mundos posibles? La elección divina del principio de perfección, el principio de contingencia, ha de haber tenido, a su vez, su razón suficiente en la naturaleza divina. Si es así, me parece que el principio de perfección tiene que estar en algún sentido subordinado al principio de razón suficiente.

Posiblemente una de las razones por las que algunas personas parecen inclinadas a pensar que Leibniz no quería decir lo que decía cuando hablaba como si la contingencia no fuese simplemente relativa a nuestro conocimiento, es que esas personas consideran que la impredecibilidad es esencial a la noción de decisión libre. Leibniz decía que elecciones y decisiones son ciertas *a priori* y, sin embargo, libres. Esas dos características son incompatibles, y Leibniz, hombre de capacidad sobresaliente, tuvo que

ver que lo son. En consecuencia, hemos de considerar que su verdadera opinión se revela en sus papeles privados y no en sus escritos publicados. Pero ese modo de ver ignora el hecho de que Leibniz no fue el único en considerar que la predicibilidad era compatible con la libertad. El jesuita Molina (muerto en 1600) había sostenido que Dios, y sólo Dios, conoce los actos libres futuros del hombre mediante su "supercomprensión" del agente, mientras que los seguidores del dominico Báñez (muerto en 1604) habían sostenido que Dios conoce los actos libres futuros del hombre en virtud de su decreto para predeterminar a obrar al agente libre de una cierta manera en ciertas circunstancias, aunque libremente. Puede pensarse que ninguna de esas dos concepciones sea verdadera, pero subsiste el hecho de que han sido propuestas, y de que Leibniz conocía bien las controversias escolásticas. Lo mismo que los escolásticos, Leibniz aceptaba la opinión tradicional de que Dios creó el mundo libremente y de que el hombre es libre. Por otra parte, en su análisis del significado de esas proposiciones abordó la materia desde un punto de vista lógico, y las interpretó a la luz de su lógica de sujeto-predicado, mientras que los bañezianos, por ejemplo, habían abordado la materia desde un punto de vista predominantemente metafísico. No tenemos más derecho a decir que Leibniz negaba la libertad del que tenemos para decir que la negaban los bañezianos; pero si se entiende por "libertad" algo que ellos no entendían por dicho término, y que Leibniz llamaba "quimérico", puede decirse que es difícil ver cómo sus análisis de la libertad no equivalían a un descartar con explicaciones. En ese sentido se puede hablar de una discrepancia entre los estudios lógicos de Leibniz y sus escritos populares. Pero esa discrepancia no es una prueba de insinceridad mayor de lo que podría serlo un sermón exhortatorio de un seguidor de Báñez en el que no se hiciese mención explícita de los decretos predeterminantes de Dios, o el de un seguidor de Molina que no hiciese referencia a la "supercomprensión" de la mente infinita.

5. Las precedentes observaciones no tienen, desde luego, la intención de negar la influencia de los escritos lógicos de Leibniz en su filosofía. Y si atendemos a su idea general de substancia, encontramos un claro ejemplo de esa influencia. Leibniz no obtuvo su idea de substancia a partir de su análisis de las proposiciones, ni pensaba que nuestra convicción de que hay substancias fuese una consecuencia de las formas del lenguaje. "Creo que tenemos una idea clara, pero no distinta, de substancia, que procede, en mi opinión, del hecho de que tenemos el sentimiento interno de aquélla en nosotros mismos, que somos substancias." [44] Creo que no es verdad que Leibniz derivase la idea de substancia o la convicción de que hay substancias mediante una argumentación a partir de la forma sujeto-predicado de la proposición. Por otra parte, Leibniz conectó su idea de substancia

44. *G.*, 3, 247 (en una carta a T. Burnett).

con sus estudios lógicos, los cuales, a su vez, reobraron sobre su filosofía de la substancia. Podemos, pues, decir, con Bertrand Russell, que Leibniz "puso de una manera definida su noción de substancia en dependencia de esa relación lógica",[45] a saber, la relación de sujeto a predicado, siempre que no entendamos eso en el sentido de que, para Leibniz, sean simplemente las formas del lenguaje las que nos llevan a pensar que hay substancias.

En los *Nuevos Ensayos*,[46] Philalethes presenta la opinión de Locke de que, porque encontramos racimos de "ideas simples" (cualidades) que se dan juntas y somos incapaces de concebir su existencia por sí mismas, suponemos un substrato en el que inhieren, y al que damos el nombre de "substancia". Teophilus (esto es, el propio Leibniz) replica que hay razón para pensar de ese modo, puesto que concebimos varios predicados como pertenecientes a un mismo sujeto. Y añade que términos metafísicos como "soporte" o "substrato" significan simplemente eso, a saber, que varios predicados son concebidos como perteneciendo al mismo sujeto. Aquí tenemos un claro ejemplo de cómo Leibniz conecta la metafísica de la substancia con la forma sujeto-predicado de la proposición. En el párrafo siguiente citamos otro ejemplo.

Una substancia no es simplemente el sujeto de predicados: también pertenece a la noción de substancia el que ésta es un sujeto duradero, del cual se predican sucesivamente atributos diferentes. Ahora bien, nuestra idea de una substancia que dura se deriva primariamente de la experiencia interna, esto es, de un yo permanente. Pero tiene que haber también, según Leibniz, una razón *a priori* para la persistencia de una substancia, además de la razón *a posteriori* suministrada por nuestra experiencia de nuestra auto-continuidad duradera. "Ahora bien, es imposible encontrar otra (razón *a priori*) excepto que mis atributos del momento y estado anterior, y mis atributos del momento y estado posterior, son predicados del mismo sujeto. Pero, ¿qué significa que el predicado está en el sujeto, sino que la noción del predicado se encuentra de algún modo en la noción del sujeto?" [47] Leibniz conecta así la persistencia de las substancias bajo los accidentes o modificaciones cambiantes, con la inclusión virtual de las nociones de los predicados sucesivos en las nociones de los sujetos. En efecto, una substancia es un sujeto que virtualmente contiene todos los atributos que pueden ser predicados del mismo. Traducida al lenguaje de la substancia, esa teoría de la inclusión de los predicados en los sujetos significa que todas las acciones de una substancia están virtualmente contenidas en ésta. "Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una substancia individual o ser completo es tener una noción tan completa que basta para comprender, y para hacer deducibles a partir de la misma,

45. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p. 42.
46. 2, 23, 1, p. 225; *G.*, 5, 201-2.
47. *G.*, 2, 43.

todos los predicados del sujeto a que esa noción se atribuye." [48] La cualidad de ser un rey, que corresponde a Alejandro, no nos da una noción completa de la individualidad de Alejandro; y, en verdad, no podemos tener una noción completa de esa individualidad. "Pero Dios, que ve la noción individual o haecceidad de Alejandro, ve en ella al mismo tiempo el fundamento y la razón de todos los predicados que pueden serle atribuidos con verdad, como por ejemplo, que vencería a Darío, e incluso conoce *a priori*, y no por experiencia, si moriría de muerte natural o envenenado, lo que nosotros solamente podemos conocer por la historia." [49] En fin, "al decir que la noción individual de Adán comprende todo cuanto ha de sucederle no quiero decir otra cosa que lo que todos los filósofos quieren decir cuando dicen que el predicado está en el sujeto de una proposición verdadera". [50]

Una substancia es, pues, un sujeto que contiene virtualmente todos los predicados que puede tener. Pero no podría desarrollar sus potencialidades, es decir, no podría pasar de un estado a otro sin dejar de ser el mismo sujeto, a no ser porque posea una tendencia interna a su auto-desarrollo o auto-despliegue. "Si las cosas, por el mandato (de Dios) estuviesen formadas de tal modo que se adecuasen a la voluntad del legislador, habría que admitir que una cierta eficacia, forma o fuerza... les había sido impresa, de la cual procediera la serie de fenómenos según la prescripción del primer mandato." [51] La actividad es, pues, una característica esencial de la substancia. En verdad, aunque un diferente sistema de cosas podría haber sido creado por Dios, "la actividad de la substancia es de necesidad metafísica, y habría tenido lugar, si no estoy equivocado, en cualquier sistema". [52] Y, en otro lugar: "sostengo que, naturalmente, una substancia no puede existir sin acción". [53] No trato de sugerir que Leibniz derivase su noción de la substancia como esencialmente activa simplemente a partir de la reflexión sobre la inclusión virtual de los predicados en su sujeto; pero conectó su teoría de la substancia activamente auto-desplegante con su teoría de la relación sujeto-predicado. Y, en general, no es tanto que derivase su metafísica de su lógica cuanto que conectó mutuamente a ambas, de modo que la una influyó en la otra. Lógica y metafísica constituyen distintos aspectos de la filosofía de Leibniz.

6. Leibniz trató de deducir del principio de razón suficiente la conclusión de que no puede haber dos substancias indiscernibles. "Infiero del principio de razón suficiente, entre otras consecuencias, que no hay en la naturaleza dos seres reales absolutos que sean indiscernibles entre sí; porque si lo fuesen, Dios y la naturaleza obrarían sin razón al ordenarlos

48. *G.*, 4, 433.
49. *Ibid.*
50. *G.*, 2, 43.
51. *Sobre la naturaleza en sí misma* 6; *G.*, 4, 507; *D.*, p. 116.
52. *G.*, 2, 169 (en una carta a de Volder).
53. *Nuevos Ensayos*, prefacio, n. 47; *G.*, 5, 46.

diferentemente." [54] "Seres absolutos" quiere decir ahí substancias, y la pretensión de Leibniz es que cada substancia tiene que diferir internamente de toda otra substancia. En el sistema total de las substancias, Dios no tendría razón suficiente para poner dos substancias indiscernibles una en una posición de la serie y la otra en otra posición diferente. Si dos substancias fuesen mutuamente indistinguibles, serían la misma substancia.

El principio de la identidad de los indiscernibles era de gran importancia a ojos de Leibniz. "Los grandes principios de razón suficiente y de identidad de los indiscernibles cambian el estado de la metafísica." [55] En la mente de Leibniz dicho principio estaba vinculado con la idea de armonía universal, que comprendía una unidad sistemática y armoniosa de seres diferentes, cada uno de los cuales es internamente diferente de cada uno de los demás, aun cuando en algunos casos la diferencia pueda ser infinitésima e imperceptible. Pero el *status* preciso del principio no está muy claro. Según Leibniz, es posible concebir dos substancias indiscernibles, aunque es falso y contrario al principio de razón suficiente suponer que existan dos substancias indiscernibles.[56] Eso parece implicar que el principio de la identidad de los indiscernibles es contingente. Abstracta o absolutamente hablando, dos substancias indiscernibles son concebibles y posibles. Pero el que existan es incompatible con el principio de razón suficiente, interpretado a la luz del principio de perfección, que es un principio contingente. Dios, que ha decidido libremente obrar en vistas de lo mejor, no tendría razón suficiente para crearlas. Pero en otro lugar Leibniz parece implicar que dos indiscernibles son inconcebibles y metafísicamente imposibles. "Si dos individuos fuesen perfectamente semejantes e iguales y, en una palabra, indistinguibles en sí mismos, faltaría todo principio de individuación; e incluso me aventuro a afirmar que no habría distinción individual alguna, ni individuos diferentes, en esas condiciones." [57] Leibniz procede a decir que es por eso por lo que la noción de átomos es quimérica. Si dos átomos poseen el mismo tamaño y forma, sólo podrían ser distinguidos por denominaciones externas. "Pero siempre es necesario que, aparte de las diferencias de tiempo y lugar, haya un principio interno de distinción." [58] Porque, para Leibniz, diferentes relaciones externas suponen diferentes atributos en las substancias relacionadas. Leibniz pudo pensar que una substancia solamente puede ser definida en términos de sus predicados, con la consecuencia de que no podría decirse que dos substancias fueran "dos" y "diferentes" si no tuviesen predicados diferentes.[59] Pero entonces se presenta la dificultad, como ha visto Bertrand Russell, de entender cómo puede haber más de una substancia. "Hasta que les

54. Quinta carta a S. Clarke, 21; *G.*, 7, 393; *D.*, p. 259.
55. Cuarta carta a S. Clarke, 5; *G.*, 7, 372; *D.*, p. 247.
56. Quinta Carta a S. Clarke, 21; *G.*, 7, 394; *D.*, p. 259.
57. *Nuevos Ensayos*, 2, 27, 3, p. 239; *G.*, 5, 214.
58. *Ibid.*, 2, 27, 1, p. 238; *G.*, 5, 213.
59. Cf. *Ibid.*, 2, 23, 1-2, p. 226; *G.*, 5, 201-2.

hayan sido asignados predicados, las dos substancias permanecen indiscernibles; pero no pueden tener predicados, por los cuales dejen de ser indiscernibles, a menos que antes hayan sido distinguidas como numéricamente diferentes." [60] Pero esa dificultad puede ser superada si suponemos que la verdadera opinión de Leibniz es que dos indiscernibles son concebibles y metafísicamente posibles, aunque es incompatible con el principio de perfección que existan realmente. Ahora bien, es difícil ver cómo son concebibles dos indiscernibles, dada la estructura de la filosofía leibniziana de la substancia, predicados y relaciones.

7. En una carta a Bayle, Leibniz habla de un "principio cierto de orden general", que "es absolutamente necesario en geometría, pero también vale en física", puesto que Dios obra como un geómetra perfecto. Enuncia el principio del modo siguiente: "Cuando la diferencia entre dos casos puede ser disminuida por debajo de cualquier magnitud dada en los datos o en lo puesto, tiene que ser también posible disminuirla por debajo de cualquier magnitud dada en lo que es buscado (*in quaesitis*) o en lo que resulta. O, para expresarlo de un modo más familiar, cuando los casos (o lo que es dado) se aproximan continuamente el uno al otro y finalmente convergen el uno en el otro, los resultados o acontecimientos (o lo buscado) tienen que hacerlo también. Eso depende a su vez de un principio más general, a saber: cuando los datos forman una serie, lo buscado también la forma." [61] Leibniz presenta ejemplos tomados de la geometría y de la física. Una parábola puede ser considerada como una elipse con un foco infinitamente distante, o como una figura que difiere de una elipse en menos que cualquier diferencia dada. Los teoremas geométricos que son válidos de la elipse en general pueden ser, pues, aplicados a la parábola cuando es considerada como una elipse. Igualmente, el reposo puede ser considerado como una velocidad infinitamente pequeña, o como una lentitud infinita. Lo que es verdadero de la velocidad o de la lentitud será, pues, verdadero del reposo cuando éste se considera de esa manera, "hasta el punto de que la regla del reposo debería ser considerada como un caso particular de la regla del movimiento".[62]

Leibniz aplicó así la idea de las diferencias infinitesimales para mostrar cómo hay continuidad entre, por ejemplo, la parábola y la elipse en geometría, y entre el movimiento y el reposo en física. La aplicó también en su filosofía de la substancia, en forma de la ley de continuidad, que enuncia que en la naturaleza no hay saltos o discontinuidades. "Nada se cumple de repente, y ésa es una de mis grandes máximas, y una de las más plenamente verificadas, que la naturaleza no da saltos: una máxima a la que yo llamo ley de continuidad." [63] Esa ley vale "no solamente en las transicio-

60. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p. 59.

61. "*Datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata*", *Sobre un principio general útil para la explicación de las leyes de la naturaleza* (a Bayle), *G.*, 3, 52; *D.*, p. 33.

62. *Ibid.*, *G.*, 3, 53; *D.*, p. 34.

63. *Nuevos Ensayos*, prefacio, p. 50; *G.*, 5, 49.

nes de lugar a lugar, sino también en las de forma a forma o en las de estado a estado".[64] Los cambios son continuos, y los saltos sólo aparentes, aunque dice Leibniz, la belleza de la naturaleza los exige para que pueda haber percepciones distintas. No vemos las etapas infinitésimas del cambio, y así parece haber discontinuidad donde en realidad no la hay.

La ley de continuidad es complementaria del principio de la identidad de los indiscernibles. Porque la ley de continuidad enuncia que en la serie de las cosas creadas está ocupada toda posición posible, mientras que el principio de la identidad de los indiscernibles enuncia que cada posición posible es ocupada una vez y solamente una vez. Pero, por lo que respecta al mundo de substancias creado, la ley de continuidad no es metafísicamente necesaria. Depende del principio de perfección. "La hipótesis de los saltos no puede ser refutada sino por el principio del orden, por la razón suprema, que lo hace todo del modo más perfecto posible." [65]

8. Me parece sumamente difícil negar que hay una estrecha conexión entre las reflexiones lógicas y matemáticas de Leibniz por una parte y su filosofía de las substancias por otra. Como hemos visto, es legítimo hablar, al menos en relación con ciertos puntos importantes, de una tendencia a subordinar la metafísica a las reflexiones lógico-matemáticas, e interpretar, por ejemplo, la teoría de la substancia y los atributos a la luz de una teoría lógica particular sobre las proposiciones. Hay una estrecha conexión entre la teoría lógica de las proposiciones analíticas y la teoría metafísica de las mónadas "sin ventanas", esto es, de substancias que desarrollan sus atributos puramente desde dentro, según una serie preestablecida de cambios continuos. Y en la ley de continuidad, tal como se aplica a las substancias, podemos ver la influencia del estudio leibniziano del análisis infinitesimal en matemáticas. Ese estudio tiene también su reflejo en la idea leibniziana de que las proposiciones contingentes requieren un análisis infinito, es decir, que sólo son infinitamente analíticas, y no finitamente analíticas como las verdades de razón.

Por otra parte, el "panlogismo" de Leibniz es solamente un aspecto de su pensamiento, y no la totalidad de éste. Por ejemplo, es posible que Leibniz conectase su idea de substancia como esencialmente activa con su idea de un sujeto como aquello en lo que están virtualmente contenidos una infinidad de predicados; pero eso no equivale a decir que de hecho derivase de la lógica su idea de actividad o fuerza. Es difícil ver cómo podría ser plausible, o posible, una derivación así. Además, aparte de sus propias reflexiones sobre el yo y el mundo existente, Leibniz estaba familiarizado no solamente con los escritos de hombres como Descartes, Hobbes y Spinoza, sino también con aquellos pensadores del Renacimiento que habían anticipado varias de sus ideas rectoras. La idea fundamental en la filosofía de Leibniz

64. *G.*, 2, 168 (en una carta a de Volder).
65. *G.*, 2, 193 (en una carta a de Volder).

es probablemente la de la armonía universal del sistema potencialmente infinito de la naturaleza, y esa idea estaba indudablemente presente en la filosofía de Nicolás de Cusa en el siglo XV, y más tarde en la de Bruno, en el siglo XVI. Además, la idea de que no hay dos cosas exactamente iguales, y la de que cada cosa refleja el universo a su propio modo, habían sido propuestas por Nicolás de Cusa. Sin duda que Leibniz pudo poner esas ideas, y otras emparentadas con ellas, en relación con sus estudios lógicos y matemáticos: difícilmente podría no haberlo hecho, a menos que estuviese dispuesto a admitir una dicotomía fundamental en su pensamiento. Pero eso no nos autoriza a considerarle simplemente como un "panlogista". En realidad, aunque pudiésemos mostrar cómo ciertas teorías metafísicas eran derivables a partir de la lógica de Leibniz, no se seguiría necesariamente que de hecho hubieran sido derivadas así. Y aunque es posible que haya incoherencias entre algunas de las teorías lógicas de Leibniz y alguna de sus especulaciones metafísicas, y aun cuando puede ser que él se abstuviera conscientemente de publicar algunas de sus conclusiones para toda clase de lectores, es temerario concluir de ahí que sus escritos maduros publicados contengan solamente una filosofía popular y edificante en la que él mismo no creía realmente. Leibniz fue una figura compleja y polifacética; y aunque sus estudios de lógica constituyan en varios aspectos la nota característica de su pensamiento, los otros aspectos de éste no pueden ser simplemente descartados. Además, si recordamos que Leibniz no llegó nunca a elaborar un sistema del modo en que Spinoza había tratado de hacerlo, sus inconsecuencias se hacen más fáciles de comprender. Es muy posible que, como Bertrand Russell ha mantenido, algunas reflexiones lógicas de Leibniz pudiesen conducir con mayor facilidad al espinozismo que a la monadología; pero no hay que inferir de ahí que Leibniz no fuese sincero al expresar su repulsa del espinozismo. Él estaba convencido, por ejemplo, de que el espinozismo está falto de apoyo en la experiencia, mientras que su propia monadología podía lograr algún apoyo en ésta. Pasamos, pues, a ocuparnos de la monadología.

Capítulo XVII

LEIBNIZ. — III

Substancias simples o mónadas. — Entelequias y materia prima. — La extensión. — Cuerpo y substancia corpórea. — Espacio y tiempo. — La armonía preestablecida. — Percepción y apetito. — Alma y cuerpo. — Ideas innatas.

1. Leibniz puso el origen psicológico de la idea de substancia en conexión con la consciencia de sí. "Pensar un color y observar que uno lo piensa son dos pensamientos muy diferentes, tan diferentes como lo es el color del yo que lo piensa. Y, como yo concibo que otros seres pueden tener también el derecho de decir 'yo', o que de ellos podría decirse eso, concibo así lo que se llama 'substancia' en general." [1] Y es también la consideración del mismo yo lo que proporciona otras nociones metafísicas, como las de causa, efecto, acción, semejanza, etc., e incluso las de la lógica y la ética. Hay verdades de hecho primitivas, así como verdades de razón primitivas. Y la proposición "yo existo" es una verdad de hecho primitiva, una verdad inmediata, aunque no es la única. Esas verdades de hecho primitivas son "experiencias internas inmediatas de una inmediatez de sentimiento"; [2] no son proposiciones necesarias, sino proposiciones "fundadas en una experiencia inmediata".[3] Estoy, pues, cierto de que existo, y tengo consciencia de mí mismo como una unidad. De ahí derivo la idea general de substancia como una unidad. Al mismo tiempo, la conexión de la idea de substancia con la consciencia de sí del yo, milita contra la concepción espinoziana de una substancia única de la cual yo soy un "modo" y sólo eso. Por mucho que algunas de las especulaciones lógicas de Leibniz puedan haber apuntado hacia el espinozismo, su viva consciencia de la individualidad espiritual le

1. *Sobre el elemento suprasensible en el conocimiento y sobre lo inmaterial en la naturaleza* (a la reina Carlota de Prusia); *G.*, 6, 493; *D.*, p. 151.
2. *Nuevos Ensayos*, 4, 2, 1, p. 410; *G.*, 5, 347.
3 *Ibid.*, 4, 7, 7, p. 469; *G.*, 5, 392.

hizo imposible considerar seria y positivamente la metafísica general de Spinoza. Leibniz no estaba dispuesto a seguir a Descartes en hacer del *Cogito* la única proposición fundamental; pero estaba de acuerdo en que "el principio cartesiano es válido", aunque "no es el único en su especie".[4]

No es posible demostrar por ningún argumento que proporcione una absoluta certeza que el mundo exterior existe,[5] y "la existencia del espíritu es más cierta que la de los objetos sensibles".[6] Descubrimos ciertamente conexiones entre fenómenos que nos permiten hacer predicciones, y tiene que haber alguna causa de esa conexión constante; pero no es posible concluir de ahí de una manera absolutamente cierta que existen cuerpos, porque alguna causa externa, como el Dios de Berkeley, podría presentarnos sucesiones ordenadas de fenómenos.[7] Por lo demás, no tenemos verdaderas razones para suponer que ése sea el caso, y estamos moralmente, ya que no metafísicamente, seguros de que existen cuerpos. Ahora bien, observamos que los cuerpos visibles, los objetos de los sentidos, son divisibles: es decir, son agregados o compuestos. Eso significa que los cuerpos están compuestos de substancias simples, sin partes. "Tiene que haber substancias simples, ya que hay substancias compuestas, porque lo compuesto no es sino una colección o *aggregatum* de substancias simples." [8] Esas substancias simples, de las que están compuestas todas las cosas empíricas, son llamadas por Leibniz "mónadas". Son "los verdaderos átomos de la naturaleza, y, en una palabra, los elementos de las cosas".[9]

No debe entenderse que el empleo de la palabra "átomo" signifique que la mónada leibniziana se parezca a los "átomos" de Demócrito y Epicuro. "La mónada, que no tiene partes, no posee extensión, figura ni divisibilidad." [10] Una cosa no puede poseer figura o forma a menos que sea extensa; ni puede ser divisible a menos que posea extensión. Pero una cosa simple no puede ser extensa, puesto que simplicidad y extensión son incompatibles. Eso significa que las mónadas no pueden entrar en la existencia de otro modo que por creación, ni pueden perecer de otro modo que por aniquilación. Por supuesto, las substancias compuestas pueden entrar en la existencia y perecer por agregación y disolución de mónadas; pero éstas, al ser simples, no admiten tales procesos. En ese aspecto hay, ciertamente, algún parecido entre las mónadas y los átomos de los filósofos; pero los átomos de Epicuro poseían forma, aunque se dijera que eran indivisibles. Además, mientras que aquéllos concibieron en primer lugar los átomos, y luego interpretaron el alma en términos de la teoría atómica, como compuesta de átomos más lisos, finos y redondeados, puede decirse que Leibniz concibió

4. *Nuevos Ensayos,* 4, 2, 1, p. 410; *G.,* 5, 348.
5. *Ibid.,* Apéndice 12, p. 719; *G.,* 7, 320.
6. *Ibid.,* 2, 23, 15, p. 229; *G.,* 5, 205.
7. *G.,* 1, 372-3 (en una carta a Foucher).
8. *Monadología,* 2; *G.,* 6, 607; *D.,* p. 218.
9. *Ibid.,* 3; *ibid; ibid.*
10. *Ibid.*

la mónada por analogía con el alma. Porque cada mónada es en algún sentido una substancia espiritual.

Pero aunque las mónadas son sin extensión y sin diferencias de cantidad y figura, tienen que ser, según la teoría de la identidad de los indiscernibles, cualitativamente distinguibles unas de otras. Difieren, en un sentido que explicaremos más adelante, en el grado de percepción y apetición que posee cada una de ellas. Cada mónada difiere cualitativa e intrínsecamente de toda otra mónada; sin embargo, el universo es un sistema organizado y armonioso en el que hay una variedad infinita de substancias que se combinan para formar una armonía perfecta. Cada mónada se desarrolla según su propia ley y constitución interior; ninguna mónada es susceptible de incremento o disminución por la actividad de otras mónadas, puesto que lo simple no puede tener partes que se le añadan o substraigan. Pero cada una de ellas, dotada de algún grado de percepción, refleja el universo, esto es, el sistema total, a su propio modo.

Leibniz reafirmó así la existencia de una pluralidad de substancias individuales; y, en ese punto, se mostró de acuerdo con Descartes. Pero estuvo, en cambio, en desacuerdo con éste en la concepción de la materia como extensión geométrica. La masa corpórea es un agregado, y tenemos que postular unidades substanciales reales: los cuerpos no pueden estar compuestos por puntos geométricos. "Si no hubiese unidades substanciales reales no habría nada substancial o real en la masa. Eso fue lo que obligó a Cordemoy a abandonar a Descartes y a abrazar la doctrina de Demócrito de los átomos para encontrar una verdadera unidad." [11] El propio Leibniz jugó por algún tiempo con la teoría atómica. "Al principio, cuando me había liberado del yugo de Aristóteles, me ocupé en la consideración del vacío y los átomos." [12] Pero se convenció del carácter insatisfactorio de la teoría. Porque los átomos de Demócrito y Epicuro no eran verdaderas unidades. Al poseer tamaño y figura no podrían ser los factores últimos descubribles por análisis. Aun cuando se postulase su indivisibilidad física, seguirían siendo indivisibles en principio. Los constitutivos últimos de las cosas tienen, pues, que ser "puntos", aunque no puntos matemáticos. Tendrán que ser, pues, puntos metafísicos, distintos tanto de los puntos físicos, que solamente en apariencia son indivisibles, como de los puntos matemáticos, que no existen y no pueden reunirse para formar cuerpos. Además, esos puntos metafísicos, que son lógicamente anteriores al cuerpo, tienen que ser concebidos por analogía con las almas. Tiene que haber algún principio interno de diferenciación, y Leibniz decidió que esas unidades substanciales se distinguen unas de otras por el grado de "percepción" y "apetito" que cada una posee. Frecuentemente las llamó "almas", aunque para poder distinguir entre almas en el sentido

11. *Un nuevo sistema de la naturaleza,* 11; *G.,* 4, 482; *D.,* p. 76.
12. *Ibid.,* 3; *G.,* 4, 478; *D.,* p. 72.

ordinario y estas otras unidades substanciales, pasó a emplear la palabra "mónada" como un término general. "*Monas* es una palabra griega que significa unidad, o aquello que es uno." [13]

2. Es necesario introducir aquí un punto que es de la mayor importancia para una comprensión de la teoría leibniziana de las mónadas. Cada substancia o mónada es el principio y fuente de sus actividades; no es inerte, sino que tiene una tendencia interna a la actividad y auto-desarrollo. Fuerza, energía, actividad, son de la esencia de la substancia. "La idea de energía o virtud, llamada por los alemanes *Kraft* y por los franceses *la force*, y para la explicación de la cual he dedicado una ciencia especial de dinámica, añade mucho a la comprensión de la noción de substancia." [14] Verdaderamente, la substancia puede ser definida como "un ser capaz de acción".[15] La substancia no es simplemente actividad: la actividad es actividad de una substancia. Eso significa que en la mónada hay un principio de actividad o una fuerza primitiva, que puede ser distinguida de las sucesivas actividades reales de la mónada.

Leibniz reintrodujo de ese modo la idea de entelequia o "forma substancial". Cuando llegó a formar el concepto de una unidad substancial en la que se contiene alguna especie de principio activo, "se hizo necesario recordar, y, por decirlo así, reformular las formas substanciales tan desacreditadas hoy día, pero de un modo que las hiciese más inteligibles y distinguiese el uso que puede hacerse de ellas del abuso que habían sufrido. Encontré, entonces, que la naturaleza de las formas substanciales consiste en fuerza... Aristóteles las llama 'entelequias primeras'. Yo las llamo, quizá más inteligentemente, fuerzas primitivas que comprenden en sí mismas no solamente el acto o complemento de la posibilidad, sino también una actividad original".[16] Y, en otro lugar: "el nombre de 'entelequias' podría darse a todas las substancias simples o mónadas creadas; porque éstas tienen en sí mismas una cierta perfección (ἔχουσι τὸ ἐντελές). Hay una cierta suficiencia (αὐτάρκεια) que las hace fuente de sus acciones internas, y, por así decirlo, autómatas incorpóreos".[17] Esa entelequia o forma substancial no tiene que concebirse como una mera potencialidad para obrar, que requiera un estímulo externo que la haga activa: contiene lo que Leibniz llama un *conatus* o tendencia positiva a la acción, que se cumple por sí misma inevitablemente, a menos que sea obstaculizada. Es, en verdad, necesario distinguir la fuerza activa primitiva de la fuerza activa derivativa, la cual es una tendencia a algún movimiento determinado por el cual la fuerza primitiva es modificada.[18] Y la mención de la fuerza primitiva no basta para la explicación de los fenómenos. Por ejemplo, es absurdo pensar que sea una expli-

13. *Los principios de la naturaleza y de la gracia*, 1; *G.*, 6, 598; *D.*, p. 209.
14. *Sobre la reforma de la metafísica y de la noción de substancia; G.*, 4, 469; *D.*, p. 69.
15. *Los principios de la naturaleza y de la gracia*, 1; *G.*, 6, 598; *D.*, p. 209.
16. *Un nuevo sistema de la naturaleza*, 3; *G.*, 4, 478-9; *D.*, p. 72.
17. *Monadología*, 18; *G.*, 6, 609-10; *D.*, p. 220.
18. *Nuevos Ensayos*, Apéndice 7, p. 702; *G.*, 4, 396.

cación suficiente de cualquier cambio fenoménico dado el que digamos que éste es debido a la forma substancial de la cosa; y Leibniz declara que él está de acuerdo con aquellos que dicen que la doctrina de las formas no debe emplearse para determinar las causas particulares de los acontecimientos o de las cosas sensibles. Nociones metafísicas generales no pueden proporcionarnos respuestas adecuadas a preguntas científicas. Por otra parte, el que algunos aristotélicos escolásticos hayan abusado de la teoría de las formas no es una razón, dice Leibniz, para que se rechace la teoría en sí. La inadecuación de las teorías rivales hace necesario reintroducir la teoría aristotélica, siempre que ésta sea interpretada en términos dinámicos, esto es, en términos de fuerza o energía, y siempre que no se utilice como un substitutivo de las explicaciones científicas de los acontecimientos causales. Al reintroducir las formas substanciales o entelequias, Leibniz no volvió la espalda a la concepción mecanicista "moderna" de la naturaleza, aunque la consideró insuficiente. Al contrario, insistió en que las concepciones finalista y mecanicista de la naturaleza son complementarias.

Aunque cada mónada contiene un principio de actividad o forma substancial, ninguna mónada creada está sin un componente pasivo al que Leibniz llama "materia prima" o "primera". Desgraciadamente, Leibniz utilizó los términos "materia", "materia prima", y "materia secundaria" en varios sentidos, y no siempre se puede suponer que el mismo término tenga el mismo significado en diferentes lugares o contextos. Sin embargo, la materia prima, tal como es atribuida a toda mónada creada, no ha de entenderse como conteniendo corporeidad. "Porque la materia prima no consiste en masa o impenetrabilidad y extensión, aunque tenga exigencia de ello." [19] Pertenece a la esencia de la substancia creada, y es más afín a la "potencia" o "potencialidad" escolástica que a la materia en sentido ordinario. "Aunque Dios puede por su poder absoluto privar a la substancia de materia secundaria, no puede privarla de materia prima; porque entonces la haría ser acto puro, lo cual sólo lo es Él." [20] Decir que en toda substancia creada hay materia prima es decir que la substancia creada es limitada e imperfecta; y esa imperfección y pasividad se manifiesta en percepciones confusas. Las mónadas "no son puras fuerzas: son los fundamentos no solamente de acciones sino también de resistencias o pasividades, y sus 'pasiones' se hallan en percepciones confusas".[21]

3. La realidad consta, pues, en definitiva, de mónadas, cada una de las cuales es un punto metafísico inextenso. Pero esas mónadas se combinan para formar substancias compuestas. Pero, ¿cómo es que el cuerpo extenso resulta de una unión de mónadas inextensas? La respuesta de Leibniz a esa pregunta me parece extremadamente obscura. La extensión, dice Leibniz es una noción reducible y relativa: es reducible a "pluralidad, conti-

19. *G.*, 3, 324 (en una carta a des Bosses).
20. *G.*, 3, 324-5.
21. *G.*, 6, 636 (en una carta a Remond), cf. *Monadología,* 47-49; *G.*, 6, 614-15; *D.*, p. 225.

nuidad y coexistencia o existencia de partes a un mismo tiempo".[22] Pero esos conceptos difieren formalmente: existencia y continuidad son distintos. La extensión es, pues, una noción derivada, y no primitiva: no puede ser un atributo de la substancia. "Uno de los errores primordiales de los cartesianos es que concibieron la extensión como algo primitivo y absoluto, y como lo que constituye la substancia." [23] La extensión es más el modo en que percibimos las cosas que un atributo de las cosas mismas. Pertenece al orden fenoménico. No es "sino una cierta repetición indefinida de cosas en tanto que son similares unas a otras o indiscernibles".[24] Como ya hemos visto, no hay dos mónadas que sean indiscernibles. Pero, para representar la multiplicidad, hay que representárselas como similares y, en ese grado, como indiscernibles, es decir, hay que "repetirlas". Pero eso supone que poseen alguna cualidad que es repetida, o, como también lo expresa Leibniz, "difundida". Y esa cualidad es la resistencia, que es la esencia de la materia e implica la impenetrabilidad. Aquí Leibniz utiliza el término materia (esto es, materia prima, o primera) en un sentido bastante diferente de aquel en que antes le hemos visto utilizarlo. Ahora lo emplea en el sentido de principio pasivo de la substancia. "La resistencia de la materia contiene dos cosas, la impenetrabilidad o antitipia, y la resistencia o inercia; y en ellas... sitúo la naturaleza del principio pasivo o materia." [25] Y, en otro lugar: "la fuerza pasiva propiamente constituye la materia o masa... La fuerza pasiva es aquella resistencia por la cual un cuerpo se resiste no solamente a la penetración, sino también al movimiento... Así, hay en él dos resistencias o masas: la primera se llama antitipia o impenetrabilidad; la segunda, resistencia, o lo que Kepler llama la inercia natural de los cuerpos".[26]

Si partimos de la concepción de muchas substancias o mónadas, podemos considerar simplemente el elemento pasivo en las mismas, o lo que Leibniz llama "materia prima", consistente en impenetrabilidad e inercia. Al considerar solamente esa cualidad, consideramos las substancias en la medida en que son indiscernibles; consideramos la cualidad como "repetida". Y la extensión es la repetición indefinida de cosas en la medida en que son similares las unas a las otras o indiscernibles. Estamos aquí en la esfera de la abstracción. El concepto de materia prima es ya una abstracción; porque la pasividad es solamente uno de los principios constitutivos de la substancia. Y la extensión es una nueva abstracción; porque el concepto de extensión como repetición indefinida presupone la abstracción de la materia prima.

4. La idea de materia prima no es lo mismo que la idea de cuerpo. La materia prima es pasividad, pero el cuerpo comprende fuerza activa además de pasividad. Si ambas cosas, es decir, los principios activo y pasivo, se toman

22. *G.*, 2, 169 (en una carta a de Volder).
23. *G.*, 2, 233-4 (en una carta a de Volder).
24. *Refutación de Spinoza* (edit. Foucher de Careil), p. 28; *D.*, p. 176; cf. *G.*, 4, 393-4.
25. *G.*, 2, 171 (en una carta a de Volder).
26. *Nuevos Ensayos*, Apéndice 7, p. 701; *G.*, 4, 395.

juntas, tenemos "la materia considerada como un ser completo (esto es, materia secundaria a diferencia de la primaria, que es algo puramente pasivo y, consiguientemente, incompleto)".[27] La "materia secundaria" es, pues, la materia considerada en tanto que dotada de fuerza activa; es también equivalente a "cuerpo": "La materia es aquello que consiste en 'antitypia', o aquello que se resiste a la penetración, y, así, la nuda materia es meramente pasiva. El cuerpo, en cambio, además de materia, posee también fuerza activa".[28] Leibniz llama también "masa" a la materia secundaria: un agregado de mónadas. Puede decirse, pues, que materia secundaria, masa y cuerpo significan la misma cosa, a saber, un agregado de substancias o mónadas. Leibniz llama también a eso "cuerpo orgánico" o "máquina orgánica". Ahora bien, lo que le hace un cuerpo orgánico, es decir, un cuerpo verdaderamente unificado en lugar de un mero agregado o colección accidental de mónadas, es la posesión de una mónada dominante que obra como la entelequia o forma substancial de su cuerpo orgánico. Ese compuesto de la mónada dominante y el cuerpo orgánico es llamado por Leibniz substancia corpórea. "Distingo (i) el alma o entelequia primitiva; (ii) la materia primaria o fuerza pasiva primitiva; (iii) la mónada, completada por aquellas dos; (iv) la masa o materia secundaria, o máquina orgánica, a la que concurren innumerables mónadas subordinadas; (v) el animal, o substancia corpórea, del que la mónada dominante hace una sola máquina." [29]

Si se busca en Leibniz un empleo absolutamente consecuente de los términos, se busca en vano. Sin embargo, hay ciertos puntos que están bastante claros. Las realidades últimas son mónadas o substancias simples. Éstas, desde luego, son invisibles: lo que percibimos son agregados de mónadas. Y cuando un agregado tiene una mónada dominante, es un cuerpo orgánico, y forma, junto con la mónada dominante, lo que Leibniz llama una substancia corpórea. Una oveja, por ejemplo, es un animal o una substancia corpórea, no un mero agregado de mónadas. El significado que tiene el que una mónada "domine" sobre un cuerpo orgánico, difícilmente puede ser considerado aparte del tema de la percepción, y de momento pospongo el tratamiento de ese punto. Pero vale la pena indicar aquí que en cada substancia corpórea, y, ciertamente, en toda masa o agregado, hay, según Leibniz, un número infinito de mónadas. En cierto sentido, pues, Leibniz afirmó la existencia de un infinito actual, o, mejor, de infinidades actuales. "Estoy tan en favor del infinito actual que, en lugar de admitir que la naturaleza le tiene horror, como suele decirse, yo sostengo que la afecta por todas partes, para realizar mejor las perfecciones de su autor. Así, creo que no hay parte alguna de la materia que no sea, no digo ya divisible, sino real y actualmente dividida; y, en consecuencia, la menor de las partículas tiene que ser considerada como un mundo lleno de

27. *Nuevos Ensayos*, 4, 3, 6, p. 428; *G.*, 5, 359.
28. *Ibid.*, p. 722.
29. *G.*, 2, 252 (en una carta a de Volder).

una infinidad de criaturas diferentes".[30] Pero Leibniz no admitía que a partir de ahí se pudiera concluir que en un agregado existe un número actualmente infinito de mónadas; porque no hay número infinito. Decir que hay una infinidad de mónadas es decir que siempre hay más que pueden ser atribuidas al agregado. "No obstante mi cálculo infinitesimal, no admito un verdadero número infinito, aunque confieso que la multitud de las cosas sobrepasa cualquier número finito, o, mejor dicho, cualquier número." [31] En consecuencia, a partir de la afirmación de que en cualquier agregado hay una infinidad de mónadas no puede sacarse la conclusión de que todos los agregados son iguales, sobre la base de que cada uno de ellos está compuesto por un número infinito de substancias simples. Porque hablar de números infinitos iguales carece de sentido. El agregado no es un todo infinito hecho de un número infinito de partes. Solamente hay un verdadero infinito, y éste es "el absoluto, que es anterior a toda composición, y no está formado por adición de partes".[32] Y Leibniz hace referencia a la distinción hecha por "las escuelas" entre "el infinito sincategoremático, según ellos le llaman" y el infinito categoremático.[33] El primero es lo indefinido, no el verdadero infinito. "En vez de un número infinito, debiéramos decir que hay más de lo que cualquier número pudiera expresar." [34]

Debe también advertirse que las substancias, en el sentido de agregados de mónadas, son para Leibniz fenoménicas. "Porque todo, excepto las mónadas componentes, es añadido por la percepción sola, a partir del hecho mismo de que aquéllas sean simultáneamente percibidas." [35] Pero decir que los agregados son fenómenos no equivale a decir que son sueños o alucinaciones. Son fenómenos bien fundados, cuya base real es la coexistencia de las mónadas de las que son agregados. Lo que quiere decirse es que piedras y árboles, por ejemplo, aunque aparecen a los sentidos como cosas unitarias, son realmente agregados de substancias simples inextensas. El mundo de la vida cotidiana, por así decirlo, el mundo de la percepción sensible, y, ciertamente, también el de la ciencia, es fenoménico. Las mónadas o realidades últimas no son fenoménicas: no aparecen a la percepción, sino que son conocidas solamente por un proceso de análisis filosófico.

5. El espacio y el tiempo, insiste Leibniz, son relativos. "Por lo que hace a mi opinión, he dicho más de una vez que sostengo que el espacio es algo meramente relativo, lo mismo que el tiempo. Sostengo que es un orden de coexistencias, como el tiempo es un orden de sucesiones. Porque 'espacio' denota, en términos de posibilidad, un orden de cosas que existen al mismo tiempo, consideradas como existiendo juntas, sin inquirir en su modo de existir. Y cuando uno ve varias cosas juntas, percibe ese orden de cosas entre

30. Contestación a una carta de M. Foucher; *G.*, 1, 416; *D.*, p. 65.
31. *G.*, 6, 629.
32. *Nuevos Ensayos*, 2, 17, 1, p. 162; *G.*, 5, 144.
33. *Ibid.*, pp. 161-2.
34. *G.*, 2, 304 (en una carta a des Bosses).
35. *G.*, 2, 517 (en una carta a des Bosses).

las mismas." [36] Dos cosas existentes, *A* y *B*, están en una relación de situación, y, en verdad, todas las cosas coexistentes están en relaciones de situación. Si consideramos ahora las cosas simplemente como coexistiendo, esto es, como estando en relaciones mutuas de situación, tenemos la idea de espacio como la idea de un orden de coexistencia. Y si, además, no dirigimos la atención a ninguna cosa realmente existente, sino que simplemente concebimos el orden de posibles relaciones de situación, tenemos la idea abstracta de espacio. El espacio abstracto, pues, no es nada real: es simplemente la idea de un orden relacional posible. También el tiempo es relacional. Si dos acontecimientos, *A* y *B*, no son simultáneos, sino sucesivos, hay entre ellos una cierta relación que expresamos diciendo que *A* es antes que *B*, y *B* después que *A*. Y si concebimos el orden de relaciones posibles de esa especie tenemos la idea abstracta de tiempo. El tiempo abstracto no es más real de lo que lo es el espacio abstracto. No hay ningún espacio abstracto real en el que las cosas estén situadas, ni hay un tiempo real abstracto y homogéneo en el que se den las sucesiones. Uno y otro son, pues, ideales. Al mismo tiempo, la coexistencia y la pre- y post- existencia son reales. "Tampoco el tiempo es ni más ni menos un ser de razón (esto es, algo ideal o mental) que el espacio. Coexistir, y pre- o post- existir son algo real..." [37] Podemos expresar eso diciendo que aunque espacio y tiempo sean fenoménicos no por ello dejan de ser fenómenos bien fundados (*phenomena bene fundata*): son ideas abstractas con alguna base o fundamento objetivo, a saber, las relaciones.

Leibniz no considera muy detalladamente el tiempo, pero explica el modo en que los hombres se forman la idea de espacio. Ante todo, los hombres consideran que muchas cosas existen de una vez, y observan en ellas un orden de coexistencia. "Ese orden es su situación o distancia." [38] Entonces, cuando una de esas cosas coexistentes, *A*, cambia su relación a cierto número de otras cosas, *B, C, D*, las cuales no cambian sus relaciones mutuas, y cuando una nueva, *X*, entra en escena y adquiere con *B, C* y *D*, las mismas relaciones que *A* tenía antes con éstas, decimos que *X* ha ocupado el lugar de *A*. Y, en general, los "lugares" de los coexistentes pueden ser determinados en términos de relaciones. Es verdad que no puede haber dos coexistentes que tengan idénticamente las mismas relaciones; porque una relación supone "accidentes" o "afecciones" en las cosas relacionadas, y no hay dos cosas que puedan tener los mismos accidentes individuales. Con estricta exactitud, pues, *X* no adquiere las mismas relaciones que anteriormente tenía *A*. No obstante, las consideramos como las mismas, y hablamos de que *X* ocupa el mismo lugar que anteriormente había ocupado *A*. Tendemos así a pensar el lugar como algo de algún modo extrínseco a *X* y *A*. Ahora bien, "el espacio es aquello que resulta de considerar juntamente los lugares": [39] el espacio

36. Tercera carta a S. Clarke, 4; *G.*, 7, 363; D., p. 243.
37 *G.*, 2, 183.
38. Quinta carta a S. Clarke, 47; *G.*, 7, 400; *D.*, p. 256.
39 *Ibid.*, *D.*, p. 266.

es lo que comprende todo lugar, el lugar, podríamos decir, de los lugares. Considerado de ese modo, a saber, como extrínseco a las cosas, el espacio es una abstracción mental, algo que solamente existe en idea. Pero las relaciones que constituyen la base de esa construcción mental son reales.

Dado que Leibniz mantenía una teoría relacional del espacio y el tiempo, es perfectamente natural que se opusiese vigorosamente a las teorías mantenidas por Newton y Clarke, que veían el espacio y el tiempo como absolutos. Para Newton el espacio era un infinito número de puntos, y el tiempo un infinito número de instantes. Newton se valió también de una analogía bastante rara, y hablaba de espacio y tiempo como el *sensorium* de Dios, lo que aparentemente quería decir que hay alguna analogía entre el modo en que Dios, presente en todas partes, percibe las cosas en el espacio infinito en que están situadas, y el modo en que el alma percibe la imagen formada en el cerebro. Leibniz se cebó en esa analogía, entendiéndola de una manera que Clarke consideraba injustificable. "Apenas hay una expresión más inapropiada a estos efectos que la que hace a Dios tener un *sensorium*. Parece hacer de Dios el alma del mundo. Será difícil dar un sentido justificable a esa palabra, según el empleo que hace de ella sir Isaac Newton." [40] En cuanto a la opinión de Clarke de que el espacio infinito es una propiedad de Dios, a saber, la inmensidad divina, Leibniz observa, entre otras cosas, que en tal caso "habría partes en la esencia de Dios".[41]

Pero, enteramente aparte de esas especulaciones teológicas de Newton y Clarke, Leibniz rechazó rotundamente sus concepciones del espacio absoluto, como "un ídolo de algunos ingleses modernos",[42] expresión en la que se toma "ídolo" en el sentido que Francis Bacon dio al término. Si el espacio fuera un ser real e infinito en el que las cosas están situadas parecería que Dios podría haber colocado las cosas en el espacio de una manera distinta a como realmente lo ha hecho, y que se podría hablar del universo finito como moviéndose hacia adelante en el espacio vacío. Pero no habría diferencia discernible entre una posición del universo en el espacio y otra posición. En consecuencia, Dios no tendría razón suficiente para elegir una posición mejor que otra. Y la noción de un universo finito avanzando en el espacio vacío es fantástica y quimérica; porque no habría en ese movimiento cambio alguno observable. "Meros matemáticos, que solamente tienen trato con las ficciones de la imaginación, son capaces de forjar tales ideas; pero razones superiores las destruyen." [43] Absolutamente hablando, Dios podría haber creado un universo de extensión finita; pero, sea finito o infinito, carece de sentido hablar de si el universo ocupa o es capaz de ocupar posiciones diferentes. Si fuera finito y girase, por así decirlo, en el espacio infinito, las dos posiciones imaginadas serían indistinguibles. No habría, pues, razón suficien-

40. Cuarta carta a S. Clarke, 27; *G.*, 7, 375; *D.*, p. 250.
41. Quinta carta a S. Clarke, 42; *G.*, 7, 399; *D.*, p. 264.
42. Tercera carta a S. Clarke, 2; *G.*, 7, 363; *D.*, p. 243.
43. Quinta carta a S. Clarke, 29; *G.*, 7, 396; *D.*, p. 261.

te para que ocupara una posición más bien que otra. En verdad, carece de sentido hablar de dos posiciones. Y la tentación de hablar de ese modo sólo se presenta cuando construimos la noción quimérica de espacio vacío infinito como un conjunto de puntos, ninguno de los cuales sería en modo alguno distinguible de otro cualquiera.

Un argumento similar puede utilizarse contra la idea de tiempo absoluto. Supongamos que alguien pregunta por qué Dios no creó el mundo un año o un millón de años antes; esto es, por qué aplicó, por así decirlo, acontecimientos sucesivos a tal sucesión de instantes mejor que a tal otra en el tiempo absoluto. No podría darse respuesta alguna, puesto que no habría razón suficiente para que Dios crease el mundo en un momento mejor que en otro, si se supone que la sucesión de las cosas creadas es la misma en uno u otro caso. Podría parecer que eso fuera un argumento en favor de la eternidad del mundo, a no ser por el hecho de que, al probar que no habría razón suficiente para que Dios crease el mundo en el instante *X* mejor que en el instante *Y*, se prueba también que no hay instantes aparte de las cosas. Porque el hecho de que no habría razón suficiente para que Dios prefiriese un instante a otro es debido a que los instantes serían indistinguibles. Y, si son indistinguibles, no puede haber dos de ellos. La noción de tiempo absoluto como compuesto de un número infinito de instantes es, pues, una ficción de la imaginación.[44] En cuanto a la idea de Clarke de que el tiempo infinito es la eternidad de Dios, tendría como consecuencia lógica que todo lo que es en el tiempo sería también en la esencia divina, lo mismo que, si el espacio infinito es la inmensidad divina, las cosas en el espacio están en la esencia divina. "Extrañas expresiones, que manifiestan patentemente que el autor hace un mal empleo de los términos." [45]

Espacio y tiempo absolutos, extrínsecos a las cosas, son, pues, entidades imaginarias, "como los mismos escolásticos han reconocido".[46] Pero aunque Leibniz tuvo sin duda éxito en su intención de poner de manifiesto el carácter paradójico de las concepciones de espacio y tiempo propuestas por Newton y Clarke, no se sigue de ahí que su propia teoría fuese, no digo ya adecuada, puesto que no parece que se haya dicho la última palabra sobre el espacio y el tiempo, ni siquiera en la época post-einsteiniana, pero ni siquiera interiormente coherente. Por una parte, las mónadas no son puntos en el espacio, y no tienen una situación real relativa que se extienda más allá del orden fenoménico.[47] "No hay entre las mónadas distancia o proximidad espacial o absoluta. Decir que están concentradas en un punto, o diseminadas en el espacio, es hacer uso de ciertas ficciones de nuestra alma." [48] El espacio, pues, pertenece al orden fenoménico. Por otra parte, el espacio no es pura-

44. Cf. cuarta carta a S. Clarke, 15; *G.*, 7, 373; *D.*, p. 271 (cf. tercera carta, 6; *G.*, 7, 364; *D.*, p. 244).
45. Quinta carta a S. Clarke, 44; *G.*, 7, 399; *D.*, p. 264.
46. Quinta carta a S. Clarke, 33; *G.*, 7, 396; *D.*, p. 261.
47. *G.*, 2, 444 (en una carta a des Bosses).
48. *G.*, 2, 450-1 (en una carta al mismo).

mente subjetivo; es un *phenomenon bene fundatum.* Las mónadas tienen una relación ordenada de coexistencia; y la mónada dominante o alma está, en algún sentido, nunca claramente definido por Leibniz, "en" el cuerpo orgánico al que domina. Está perfectamente sugerir que la posición de la mónada dominante queda definida de algún modo por el cuerpo orgánico al que domina; pero subsiste el hecho de que ese cuerpo, a su vez, está compuesto de mónadas. Y, ¿cómo se definen las posiciones de éstas? Si el orden de los fenómenos coexistentes que es el espacio y el orden de los fenómenos sucesivos que es el tiempo se deben simplemente a "las percepciones mutuamente conspirantes de las mónadas",[49] espacio y tiempo son puramente subjetivos. Pero es evidente que a Leibniz eso no le convencía del todo. Porque los diferentes puntos de vista de las diferentes mónadas presuponen posiciones relativas objetivas. Y, en ese caso, el espacio no puede ser puramente subjetivo. Pero no parece que Leibniz elaborase satisfactoriamente la relación entre los elementos subjetivo y objetivo en el espacio y el tiempo.

Es evidente que Kant estuvo particularmente influido por el primer aspecto de la teoría leibniziana del espacio y el tiempo, a saber, por su aspecto subjetivista. Es verdad que el mismo Kant admitió ocasionalmente que tiene que haber un fundamento objetivo, desconocido en sí mismo, para las relaciones espaciales reales; pero su teoría general del espacio y el tiempo fue más subjetivista, y quizá por ello más coherente, aunque más paradójica y menos aceptable que la de Leibniz. Por lo demás, Kant, aunque el espacio fuera subjetivo, se parecía más al espacio vacío absoluto de Newton que al sistema de relaciones de Leibniz.

6. Las realidades últimas son, pues, las mónadas, substancias simples concebidas según una analogía con las almas. Leibniz fue un pluralista convencido. La experiencia nos enseña, decía, que hay almas o yoes individuales; y esa experiencia es incompatible con la aceptación del espinozismo. La idea de que "no hay sino una substancia, a saber, Dios, que piensa, cree y quiere una cosa en mí, pero que piensa, cree y quiere exactamente lo contrario en otro (es) una opinión cuya absurdidad M. Bayle ha puesto bien de manifiesto en ciertas partes de su Diccionario".[50] Y no hay dos de esas mónadas que sean exactamente semejantes. Cada una de ellas tiene sus propias características peculiares. Además, cada mónada constituye un mundo aparte, en el sentido de que desarrolla sus potencialidades desde su interior. Leibniz no negaba, desde luego, que, a nivel fenoménico, hay lo que llamamos causalidad eficiente o mecánica; por ejemplo, no negaba que sea verdad que la puerta se ha cerrado de golpe porque un golpe de viento la ha empujado. Pero tenemos que distinguir entre el nivel físico en el que tal enunciado es verdadero y el nivel metafísico, en el que hablamos de mónadas. Cada mónada es como un sujeto que virtualmente contiene todos sus predi-

49. *G.*, 2, 450 (en una carta a des Bosses).
50. *Consideraciones sobre la doctrina de un Espíritu Universal; G.*, 6, 537; *D.*, p. 146.

cados, y la entelequia o fuerza primitiva de la mónada es, por así decir, la ley de sus variaciones y cambios. "La fuerza derivativa es el estado real presente en tanto que tiende a, o pre-contiene, el estado siguiente, pues todo lo presente está preñado de lo futuro. Pero aquello que persiste, en la medida en que comprende todo lo que puede llegar a sucederle, tiene fuerza primitiva, de modo que la fuerza primitiva es por así decirlo, la ley de la serie, mientras que la fuerza derivativa es la determinación que designa un término particular de la serie." [51] Las mónadas, para utilizar la expresión de Leibniz, "no tienen ventanas". Además, hay una infinidad de ellas, aunque esa afirmación ha de entenderse a la luz de la negación por Leibniz de la posibilidad de que haya un número infinito actual. "En vez de un número infinito, deberíamos decir que hay más de lo que cualquier número puede expresar." [52]

Pero aunque hay innumerables mónadas o substancias simples, cada una de las cuales pre-contiene todas sus sucesivas variaciones, no forman una aglomeración caótica. Aunque cada mónada es un mundo aparte, cambia en correspondencia armoniosa con los cambios de todas las demás mónadas, según una ley o armonía preestablecida por Dios. El universo es un sistema ordenado en el que cada mónada tiene su función particular. Las mónadas están de tal modo relacionadas unas a otras en la armonía preestablecida que cada una de ellas refleja la totalidad del sistema infinito de un modo particular.

El universo es, así, un sistema en el sentido de que si una cosa "fuera excluida o considerada diferente, todas las cosas del mundo tendrían que haber sido diferentes de como ahora son".[53] Cada mónada o substancia expresa el universo entero, aunque algunas, como veremos más adelante, lo expresan más distintamente que otras, porque gozan de un grado más alto de percepción. Pero no hay interacción causal directa entre las mónadas. "La unión de alma y cuerpo, y aun la operación de una substancia sobre otra, consiste únicamente en el mutuo acuerdo perfecto, finalísticamente establecido por el orden de la primera creación, en virtud del cual cada substancia, siguiendo sus propias leyes, conviene con lo que las otras requieren; y, así, las operaciones de la una siguen o acompañan la operación o cambio de la otra." [54] Según Leibniz, esa doctrina de una armonía preestablecida entre los cambios y variaciones de mónadas sin interacción, no es una teoría gratuita. Es la única teoría que es "al mismo tiempo inteligible y natural",[55] e incluso puede ser probada *a priori*, mostrando que la noción del predicado está contenida en la del sujeto.[56]

Según Leibniz, pues, Dios preestableció la armonía del universo "en el

51. *G.*, 2, 262 (en una carta a de Volder).
52. *G.*, 2, 304 (en una carta a des Bosses).
53. *G.*, 2, 226 (en una carta a de Volder).
54. *G.*, 2, 136 (en una carta a Arnauld).
55. *G.*, 3, 144 (en una carta a Basnage).
56. Cf. *G.*, 2, 58 (a Bayle).

comienzo de las cosas, después de lo cual cada cosa sigue su propio camino en los fenómenos de la naturaleza, según las leyes de almas y cuerpos".[57] Hablando a propósito de la relación entre alma y cuerpo, Leibniz compara a Dios con un relojero que ha construido dos relojes de tal modo que desde entonces marchan siempre al unísono, sin que haya necesidad alguna de repararlos o ajustarlos para sincronizarlos.[58] El símil puede extenderse de manera que valga para la armonía preestablecida en general. "La filosofía común" supone que una cosa ejerce una influencia física sobre otra; pero eso es imposible en el caso de mónadas inmateriales. Los ocasionalistas suponen que Dios está constantemente ajustando los relojes que ha construido; pero esa teoría, dice Leibniz, recurre a un *Deus ex machina* innecesaria e irrazonablemente. Queda, pues, la teoría de la armonía preestablecida. Uno podría sentirse inclinado a inferir de ahí que Dios pone en marcha, por así decirlo, el universo, y luego no tiene nada más que ver con él. Pero, en carta a Clarke, Leibniz protesta que él no mantiene que el mundo sea una máquina o reloj que funcione sin actividad alguna de parte de Dios. El mundo necesita ser conservado por Dios, y depende de Éste para continuar en la existencia; pero es un reloj que marcha sin necesidad de que se le enmiende. "En caso contrario, tendríamos que decir que Dios tiene que recapacitar después de haber decidido." [59]

Debe observarse que en la doctrina de la armonía preestablecida, Leibniz encuentra una conciliación de la causalidad mecánica y la causalidad final. O, mejor, encuentra los medios de subordinar la primera a la segunda. Las cosas materiales actúan de acuerdo con leyes fijas y averiguables; y, en el lenguaje ordinario, tenemos derecho a decir que actúan unas sobre otras de acuerdo con leyes mecánicas. Pero todas esas actividades forman parte del sistema armonioso preestablecido por Dios según el principio de perfección. "Las almas actúan según las leyes de las causas finales, por apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan de acuerdo con las leyes de las causas eficientes o del movimiento. Y los dos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, están en mutua armonía." [60] Finalmente, la historia progresa hacia el establecimiento de "un mundo moral dentro del mundo natural",[61] y, así, hacia la armonía entre "el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia".[62] Así, "la naturaleza conduce a la gracia, y la gracia, al hacer uso de la naturaleza, la perfecciona".[63]

7. Hemos visto que cada mónada refleja en sí misma la totalidad del universo desde su propio punto de vista finito. Eso equivale a decir que

57. *G.*, 3, 143 (a Basnage).
58. *G.*, 4, 498; *D.*, pp. 90-3.
59. Segunda carta a S. Clarke, 8; *G.*, 7, 358; *D.*, pp. 241-2.
60. *Monadología*, 79; *G.*, 6, 620; *D.*, p. 230.
61. *Ibid.*, 86; *G.*, 6, 622; *D.*, p. 231.
62. *Ibid.*, 87; *G.* y *D.*, ibid.
63. *Principios de la naturaleza y de la gracia*, 15; *G.*, 6, 605; *D.*, p. 215.

cada mónada goza de percepción. Porque Leibniz define la percepción como "el estado interno de la mónada que representa cosas externas".[64] Además, cada mónada tendrá percepciones sucesivas que correspondan a los cambios del medio, y más particularmente del cuerpo del cual es mónada dominante, si es una mónada dominante, o del cuerpo del que es miembro. Pero, debido a la falta de interacción entre las mónadas, el paso de una percepción a otra tiene que deberse a un principio interno. Y la acción de ese principio es llamada por Leibniz "apetición". "La acción del principio interno que causa el cambio o el paso de una percepción a otra puede llamarse apetición." [65] Como está presente en cada mónada, podemos decir que todas las mónadas tienen percepción y apetito.[66] Pero no debe entenderse que eso signifique que para Leibniz toda mónada sea consciente, o que toda mónada experimente deseos en el sentido en que nosotros los experimentamos. Cuando Leibniz dice que toda mónada tiene percepción, quiere decir simplemente que, debido a la armonía preestablecida, cada mónada refleja interiormente los cambios que tienen lugar en su medio. No se necesita que esa representación del medio vaya acompañada de consciencia de la representación. Y cuando Leibniz dice que cada mónada tiene apetito, quiere decir fundamentalmente que el cambio de una representación a otra es debido a un principio interno en la mónada misma. La mónada ha sido creada según el principio de perfección, y tiene una tendencia natural a reflejar el sistema infinito del cual es miembro.

Leibniz distingue, pues, entre "percepción" y "apercepción". La primera, como ya se ha dicho, es simplemente "la condición interna de la mónada que representa cosas externas", mientras que la apercepción es "consciencia, o conocimiento reflexivo de ese estado interno".[67] No todas las mónadas gozan de apercepción, ni la misma mónada en todo tiempo. Hay, pues, grados de percepción. Algunas mónadas poseen simplemente percepciones confusas, sin distinción, sin memoria y sin consciencia. Las mónadas de esa condición (por ejemplo, la mónada dominante de una planta) puede decirse que están en estado de sueño o desmayo. Incluso los seres humanos están a veces en esa condición. Un grado más elevado de percepción se encuentra cuando ésta va acompañada por memoria y sentimiento. "La memoria proporciona a las almas una especie de consecutividad que imita a la razón, pero que debe ser distinguida de ésta. Observamos a animales, que tienen la percepción de algo que les impresiona y de lo que antes han tenido alguna percepción similar, que esperan, por las representaciones de su memoria, lo que estuvo asociado con aquello en la percepción precedente, y que experimentan sentimientos similares a los que tuvieron en aquella ocasión. Por ejemplo, si enseñamos un bastón a

64. *Principios de la naturaleza y de la gracia,* 4; *G.,* 6, 600; *D.,* p. 211.
65. *Monadología,* 15; *G.,* 6, 609; *D.,* pp. 219-20.
66. *G.,* 3, 622 (a Remond).
67. *Principios de la naturaleza y de la gracia,* 4; *G.,* 6, 600; *D.,* p. 211.

un perro, éste recuerda el dolor que le causó, y gimotea y echa a correr." [68] La substancia corpórea viviente que goza de percepción acompañada de memoria es llamada "animal", y a su mónada dominante puede llamársela "alma", para distinguirla de la "nuda mónada". Finalmente está la apercepción, o percepción acompañada de consciencia. A ese nivel la percepción es ya distinta, y el perceptor tiene consciencia de su percepción. Las almas que gozan de apercepciones son llamadas "almas racionales", o "espíritus", para distinguirlas de las almas en sentido amplio. Solamente las almas racionales o espíritus son capaces de verdadero razonamiento, que depende de un conocimiento de verdades necesarias y eternas, y de ejecutar aquellos actos de reflexión que nos permiten concebir "el yo, la substancia, la mónada, el alma, el espíritu, en una palabra, cosas y verdades inmateriales".[69] "Esos actos reflexivos proporcionan los principales objetos de nuestros razonamientos".[70]

Al atribuir apercepción a los seres humanos, Leibniz no trataba de sugerir, desde luego, que todas nuestras percepciones sean distintas, ni aún menos que "el verdadero razonamiento sea habitual". Incluso en la vida consciente muchas percepciones son confusas. "Hay mil indicaciones que nos llevan a pensar que hay constantemente innumerables percepciones en nosotros, pero sin apercepción y sin reflexión." [71] Por ejemplo, el hombre que vive cerca de una fábrica no tiene en general consciencia de su percepción del ruido de ésta. E, incluso cuando la tiene, es consciente de una sola percepción global, por así decirlo, aunque ésta está compuesta por una multitud de percepciones confusas. Del mismo modo, un hombre que pasea por la orilla de la playa puede tener consciencia del sonido de las olas en general; pero no la tiene de las *petites perceptions* de que está compuesta aquella percepción general. "En tres cuartas partes de nuestras acciones (los hombres) actúan simplemente como brutos." [72] Pocas personas están en condiciones de presentar la causa científica por la que mañana habrá luz diurna; la mayoría de las personas sólo son conducidas por la memoria y la asociación de percepciones a esperar que mañana haya luz diurna. "Somos simples empíricos en las tres cuartas partes de nuestras acciones." [73] Además, aunque en el alma racional el apetito alcanza el nivel de la voluntad, eso no significa que estemos desprovistos de las "pasiones" e impulsos que se encuentran en los animales.

Leibniz opuso esa teoría de los diversos grados de percepción a la tajante distinción cartesiana entre espíritu y materia. En cierto sentido, para Leibniz, todas las cosas son vivientes, puesto que todas las cosas están últimamente compuestas de mónadas inmateriales. Al mismo tiempo, hay

68. *Monadología,* 26; *G.,* 6, 611; *D.,* pp. 221-2.
69. *Principios de la naturaleza y de la gracia,* 5; *G.,* 6, 601; *D.,* p. 211.
70. *Monadología,* 30; *G.,* 6, 612; *D.,* p. 222.
71. *Nuevos Ensayos,* prólogo, p. 47; *G.,* 5, 46.
72. *Principios de la naturaleza y de la gracia,* 5; *G.,* 6, 600; *D.,* p. 211.
73. *Monadología,* 28; *G.,* 6, 611; *D.,* p. 222.

lugar para distinciones entre distintos niveles de realidad, en términos de grados de claridad de percepción. Si preguntamos por qué una mónada goza de un grado inferior y otra de un grado superior de percepción, la única respuesta posible es que Dios ha ordenado así las cosas de acuerdo con el principio de percepción. Así, dice Leibniz, cuando tiene lugar la concepción en el caso de los seres humanos, las mónadas que antes fueron almas sensitivas "son elevadas al rango de la razón y a la prerrogativa de los espíritus".[74] Y en otro lugar dice que las almas "no son racionales hasta que, por la concepción, son destinadas a vida humana; pero una vez han sido hechas racionales y capaces de consciencia y de sociedad con Dios, pienso que nunca perderán el carácter de ciudadanos de la república de Dios".[75] En cierto sentido puede parecer que la teoría de Leibniz se presta a una interpretación evolucionista. En una carta a Remond (1715), observa que "puesto que es posible concebir que por el desarrollo y cambio de la materia la máquina que forma el cuerpo de un animal espermático puede transformarse en una máquina tal como se necesita para formar el cuerpo orgánico de un hombre, el alma sensitiva tiene que ser capaz de convertirse en racional debido a la perfecta armonía entre el alma y la máquina".[76] Añade, sin embargo, que "como esa armonía está preestablecida, el estado futuro está ya en el presente, y una inteligencia perfecta reconocería en el animal presente el hombre futuro, tanto en el caso del alma como del cuerpo. Así, un puro animal no se convertirá nunca en hombre, y los animales espermáticos humanos que no llegan a la gran transformación por la concepción, son puros animales". Puede decirse que hay insinuaciones de una teoría evolucionista en Leibniz; pero éste pensaba en términos de una monadología que era extraña a la mente de los pioneros de la hipótesis científica de la evolución transformística.

8. La relación de alma a cuerpo es la de una mónada dominante a una reunión de mónadas; pero no es del todo fácil exponer de una manera precisa cómo era para Leibniz esa relación. Ahora bien, hay ciertas ideas básicas que han de ser presupuestas por cualquier interpretación. En primer lugar, el alma humana es una substancia inmaterial, y el cuerpo humano consta también de mónadas inmateriales, mientras que su corporalidad es un *phenomenon bene fundatum*. En segundo lugar (y como consecuencia de lo anterior), no hay interacción en el sentido de influencia física directa entre las mónadas que componen el ser humano. En tercer lugar, la armonía o acuerdo entre los cambios de las mónadas individuales que componen el ser humano se debe a la armonía preestablecida. En cuarto lugar, la relación entre el alma humana o mónada dominante y las mónadas que componen el cuerpo humano tiene que ser explicada de tal modo que haga

74. *Monadología,* 82; *G.*, 6, 621; *D.*, p. 231.
75. Carta a Wagner, 5; *G.*, 7, 531; *D.*, p. 192.
76. *G.*, 3, 635.

posible asignar un significado a las afirmaciones de que alma y cuerpo forman un ser y de que, en cierto sentido, el alma gobierna al cuerpo.

Según Leibniz, "se dice que la criatura actúa externamente en la medida en que es perfecta, y que sufre la acción de otra en la medida en que es imperfecta. Así, se atribuye acción a la mónada en la medida en que tiene percepciones distintas, y pasión en la medida en que tiene percepciones confusas".[77] En la medida en que el alma humana tiene percepciones distintas se dice, pues, que es activa, y en la medida en que las mónadas que componen el cuerpo humano tienen percepciones confusas, se dice que son pasivas. En ese sentido se dice que el cuerpo está sometido al alma, y que el alma gobierna o dirige al cuerpo. Por otra parte, aunque no hay interacción en sentido estricto entre alma y cuerpo, los cambios en las mónadas inferiores que componen el cuerpo humano tienen lugar, según la armonía preestablecida, en vistas a los cambios que tienen lugar en el alma, que es una mónada superior. El alma humana o espíritu obra de acuerdo con su juicio sobre la mejor cosa a hacer, y su juicio es objetivo en proporción a la claridad y distinción de sus percepciones. Puede decirse, pues, que es perfecta en la medida en que tiene percepciones claras. Y los cambios en las mónadas inferiores que componen el cuerpo son correlacionados por Dios con los cambios en la mónada superior o alma humana. Así pues, en ese sentido puede decirse que el alma, en virtud de su mayor perfección, domina al cuerpo y actúa sobre éste. A eso se refiere Leibniz cuando dice que "una criatura es más perfecta que otra porque en aquélla se encuentra lo que sirve para explicar *a priori* lo que tiene lugar en la otra y de ese modo se dice que actúa sobre ésta".[78] Al establecer la armonía entre las mónadas Dios correlaciona los cambios en las mónadas inferiores con los cambios en las mónadas más perfectas, y no a la inversa. Es legítimo, dice Leibniz, que en el lenguaje ordinario hablemos de que el alma obra sobre el cuerpo, o de interacción entre ambos. Pero el análisis filosófico del significado de frases como ésas revela que significan algo bastante diferente de lo que popularmente se entiende que significan. Si hablamos, por ejemplo, de que el cuerpo obra sobre el alma, lo que eso significa es que el alma tiene percepciones confusas y no claras; es decir, no se ve claramente que las percepciones proceden de un principio interno, sino que parecen venir desde fuera. En la medida en que el alma tiene percepciones confusas se dice que es pasiva, y que es influida por el cuerpo, y no gobierna a éste. Pero no ha de entenderse que eso signifique que hay una interacción física entre alma y cuerpo.

Ahora bien, está perfectamente claro que el cuerpo humano no está siempre compuesto por las mismas mónadas. El cuerpo está siempre, por así decirlo, desprendiéndose de algunas mónadas y ganando otras. Y se plantea la cuestión de en qué sentido se puede hablar legítimamente de esa cambiante

77. *Monadología,* 49; *G.,* 6, 615; *D.,* p. 225.
78. *Ibid.,* 50; *G.* y *P., ibid.*

reunión de mónadas como de "un cuerpo". No parece que baste decir que las mónadas formen un cuerpo porque hay una mónada dominante, si por "mónada dominante" se entiende simplemente una mónada que goza de percepciones claras. Porque el alma o mónada dominante es distinta de las mónadas que forman el cuerpo humano. No serviría decir, por ejemplo, que las mónadas que componen el cuerpo de un individuo *A* son el cuerpo de *A* porque la mónada que es el alma de *A* tiene percepciones más claras. Porque la mónada que es el alma de *B* también tiene percepciones más claras que las mónadas que componen el cuerpo de *A*; y, sin embargo, éstas no forman el cuerpo de *B*. ¿Cuál es, pues, el vínculo peculiar que une las mónadas que componen el cuerpo de *A* al alma de *A*, y qué es lo que hace necesario que hablemos del primero como cuerpo de *A* y no como cuerpo de *B*? Tenemos al menos que recurrir a una idea mencionada anteriormente, y decir que un cierto equipo cambiante de mónadas forman el cuerpo de *A* en la medida en que las variaciones que ocurren en dichas mónadas tienen sus "razones *a priori*" en las variaciones que ocurren en la mónada que es el alma de *A*. Quizá puede decirse también que las mónadas que componen el cuerpo humano tienen puntos de vista o percepciones que, de acuerdo con la armonía preestablecida, se parecen, aunque confusamente, o se aproximan al punto de vista de la mónada dominante, y que tienen así una peculiar relación a ésta. Pero parece que la razón principal para decir que tales, y no tales otras, mónadas componen el cuerpo de *A*, tiene que ser que los cambios en un equipo de mónadas, y no los cambios en el otro equipo, son explicables, en términos de causalidad final, por referencia a los cambios que se dan en el alma de *A*.

En sus cartas al padre des Bosses, Leibniz habla de un vínculo substancial *(vinculum substantiale)* que une a las mónadas para formar una substancia. Pero no es legítimo utilizar esa sugerencia para mostrar que el filósofo estaba insatisfecho con su explicación de la relación entre las mónadas de las que se dice que forman una cosa. Porque Leibniz hizo esa sugerencia en respuesta a una pregunta sobre cómo podría enunciarse, en términos de su filosofía, la doctrina católica de la transubstanciación. En una carta escrita en 1709, Leibniz sugirió que "su transubstanciación" podría explicarse "en mi filosofía" diciendo que las mónadas que componen el pan son suprimidas en lo que respecta a sus fuerzas primitivas activa y pasiva, y que en su lugar se da la presencia de las mónadas que componen el cuerpo de Cristo, aunque permanecen las fuerzas derivativas de las mónadas que componen el pan (para tener en cuenta el dogma de que los accidentes del pan permanecen después de la transubstanciación). Pero en cartas posteriores, Leibniz propuso la teoría del vínculo substancial. Así, en una carta escrita en 1712, decía que "su transubstanciación" puede explicarse sin suponer que las mónadas que componen el pan sean suprimidas. En vez de eso, podría decirse que el *vinculum substantiale* del pan es destruido, y que el *vinculum substantiale* del cuerpo de Cristo es apli-

cado a las mismas mónadas que anteriormente estuvieron unidas en una substancia por el vínculo substancial del pan. Subsistirán, sin embargo, los "fenómenos" del pan y del vino.

Por lo demás, hay que tener en cuenta que Leibniz habla de "su transubstanciación", y que dice que "nosotros, que rechazamos la transubstanciación no tenemos necesidad de tales teorías".[79] En consecuencia, no se puede concluir que el propio Leibniz sostuviese la doctrina del *vinculum substantiale*. No obstante, él declara que distinguía entre un cuerpo inorgánico, que no es propiamente una substancia, y un cuerpo orgánico natural, que, junto con su mónada dominante, forma una verdadera substancia o *unum per se*.[80] Y es difícil ver cómo ese empleo del lenguaje escolástico está realmente autorizado por la teoría de las mónadas.

9. Es bien sabido que en los *Nuevos Ensayos,* Leibniz criticó el ataque de Locke a la doctrina de las ideas innatas. Verdaderamente, dadas su negativa de la interacción entre mónadas y su teoría de la armonía preestablecida, es natural esperar que Leibniz dijera que todas las ideas son innatas, en el sentido de que todas son producidas desde dentro, es decir, en virtud de un principio interno a la mente. De hecho, sin embargo, Leibniz utilizó el término "innato" en un sentido especial, que le permitió decir que solamente algunas ideas y verdades son innatas. Por ejemplo, dice que "la proposición 'lo dulce no es lo amargo' no es innata según el sentido que hemos dado al término 'verdad innata'".[81] Es, pues, necesario que nos preguntemos cómo entendía Leibniz los términos "idea innata" y "verdad innata".

La razón dada por Leibniz para decir que la proposición "lo dulce no es lo amargo" no es una verdad innata es que "los sentimientos de dulce y amargo proceden de los sentidos externos".[82] Ahora bien, es obvio que no podía decir tal cosa en el sentido de que los sentimientos de dulce y amargo sean causados por la acción física de cosas externas. En otras palabras, la distinción entre ideas que son innatas e ideas que no lo son no puede ser una distinción entre ideas que, para decirlo crudamente, sean impresas desde fuera e ideas nacidas desde dentro. Tiene que haber alguna diferencia intrínseca entre las dos clases de ideas. Y para descubrir esa diferencia hay que volver a hacer referencia a lo que ya se ha dicho sobre el tema de la interacción. La mente o mónada dominante puede tener percepciones claras, y, en la medida en que las tiene, se dice que es activa. Pero puede también tener percepciones confusas, y, en la medida en que las tiene, se dice que es pasiva. La razón de que se la llame "pasiva" es que las "razones *a priori*" de las percepciones confusas en la mónada dominante han de buscarse en cambios en las mónadas que componen el cuerpo humano. Ahora bien, en el

79. *G.*, 2, 399 (a des Bosses).
80. Cf. *Sobre la doctrina de Malebranche,* 3; *G.*, 3, 657; *D.*, p. 234.
81. *Nuevos Ensayos,* 1, 1, 18, p. 84; *G.*, 5, 79.
82. *Ibid.*

lenguaje ordinario podemos decir que ciertas ideas son derivadas de la sensación, y se deben a la acción de cosas externas sobre los órganos de los sentidos, del mismo modo a como los copernicanos tienen derecho a decir en el lenguaje ordinario que el sol sale y se pone. Porque frases como ésas expresan los fenómenos o apariencias.

Leibniz dice también que las ideas de los sentidos, esto es, las ideas que no son innatas, están marcadas por la exterioridad, en el sentido de que representan cosas externas. "Porque el alma es un pequeño mundo en el que las ideas distintas son una representación de Dios, y en el que las ideas confusas son una representación del universo." [83] Pero ese enunciado ha de recibir algunas cualificaciones. Puede parecer que la idea de espacio esté marcada por la exterioridad y que sea, así, una idea confusa de los sentidos. Pero Leibniz dice explícitamente que podemos tener una idea distinta del espacio, y también, por ejemplo, del movimiento y el reposo, que proceden del "sentido común, es decir, de la mente misma, porque son ideas del puro entendimiento", y son susceptibles de "definición y demostración".[84] Al hablar de las ideas confusas de los sentidos, Leibniz piensa más bien en ideas de "escarlata", "dulce", "amargo", etc., esto es, en ideas de cualidades aparentemente externas que presuponen extensión y exterioridad espacial, y que no pueden, en su carácter fenoménico, pertenecer a las mónadas. Así pues, "dulce" y "amargo" son ideas confusas, y la proposición de que lo dulce no es lo amargo no es una verdad innata, puesto que esas ideas confusas "proceden de los sentidos externos".

Por el contrario, ciertas ideas derivan de la mente misma, y no de los sentidos externos. Por ejemplo, las ideas de cuadrado y círculo derivan de la mente misma. Igualmente, "el alma comprende el ser, la substancia, la unidad, la identidad, la causa, la percepción, la razón y muchas otras nociones que los sentidos no pueden proporcionar".[85] Esas ideas se derivan de la reflexión, y son, pues, ideas innatas. Están, además, presupuestas (y aquí Leibniz se aproxima a la posición de Kant) por el conocimiento sensible.

Para aclarar este tema debemos atender al punto siguiente. En la proposición "el cuadrado no es un círculo", el principio de contradicción, que es una verdad innata de la razón, es aplicado a ideas derivadas de la mente misma y no de los sentidos. Dicho brevemente, es aplicado a ideas innatas. En consecuencia, puede llamarse a esa proposición una verdad innata. Pero de ahí no se sigue que la proposición "lo dulce no es lo amargo" sea también una verdad innata, sobre la base de que también el principio de contradicción se aplique aquí, a las ideas de dulce y amargo. Porque esas ideas no son innatas. La proposición es "una conclusión mixta" (*hybrida conclusio*), "en la que el axioma es aplicado a una verdad sensible".[86] A pesar, pues,

83. *Nuevos Ensayos*, 2, 1, 1, p. 109; *G.*, 5, 99.
84. *Ibid.*, 2, 5, p. 129; *G.*, 5. 116.
85. *Ibid.*, 2, 1, 2, p. 111; *G.*, 5, 100.
86. *Ibid.*, 1, 1, 18, p. 84; *G.*, 5, 79.

del hecho de que en la proposición "lo dulce no es lo amargo" se haga una aplicación del principio de contradicción, esa proposición verdadera no es una verdad innata en el sentido técnico de Leibniz.

Si la lógica y las matemáticas son "innatas" se plantea la obvia dificultad de que los niños no nacen con un conocimiento de las proposiciones de la lógica y de las matemáticas. Pero Leibniz no imaginó nunca que fuera así. Las ideas innatas son innatas en el sentido de que la mente las deriva a partir de sí misma; pero de ahí no se sigue que toda mente empiece teniendo un surtido, por así decirlo, de verdades e ideas innatas, ni siquiera que toda mente llegue alguna vez a un conocimiento explícito de todas aquellas verdades que puede derivar a partir de sí misma. Además, Leibniz no negaba que la experiencia puede ser necesaria para llegar a un conocimiento consciente de ideas y verdades innatas. Hay "verdades de instinto", que son innatas y que empleamos por un instinto natural. Por ejemplo, "todo el mundo emplea las reglas de la deducción por una lógica natural, sin tener consciencia de ésta".[87] Todos tenemos algún conocimiento instintivo del principio de contradicción, no en el sentido de que todos poseamos necesariamente un conocimiento explícito del principio, sino en el sentido de que todos lo utilizamos instintivamente. Para un conocimiento explícito del principio puede muy bien ser que se necesite la experiencia, y ciertamente llegamos a saber geometría, por ejemplo, de ese modo; no poseemos un conocimiento explícito de la geometría desde el comienzo. Pero Leibniz no admitía que "toda verdad innata es conocida siempre y por todos" [88] ni que "lo que se aprende no es innato".[89] Un niño puede llegar a tener un conocimiento explícito de un teorema geométrico con ocasión de que en la pizarra se dibuje un diagrama; pero eso no significa que adquiera la idea de, por ejemplo, un triángulo, por medio de los sentidos. Porque un triángulo geométrico no puede ser visto: la figura del encerado no es un triángulo geométrico.

Así pues, para Leibniz las ideas innatas son virtualmente innatas. Eso no significa simplemente que la mente tiene el poder de formar ciertas ideas y luego percibir las relaciones entre ellas. Porque eso sería admitido por los oponentes de las ideas innatas. Significa además que la mente tiene el poder de encontrar esas ideas en sí misma.[90] Por ejemplo, por reflexión sobre sí misma la mente llega a concebir la idea de substancia. Al axioma filosófico de que no hay nada en el alma que no proceda de los sentidos, hay que añadir, pues, "excepto el alma misma y sus afecciones". "*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus.*" [91] Leibniz rechaza, pues, la idea de que la mente sea originariamente un papel en blanco, o una "*tabula rasa*", si eso significa que "las verdades estarían en noso-

87. *Nuevos Ensayos*, 1, 2, 3, p. 88; *G.*, 5, 83.
88. *Ibid.*, 1, 2, 11, p. 93; *G.*, 5, 87.
89. *Ibid.*, 1, 1, 23, p. 75; *G.*, 5, 71.
90. *Ibid.*, 1, 1, 22, p. 75; *G.*, 5, 70.
91. *Ibid.*, 2, 1, 2, p. 111; *G.*, 5, 100.

tros como la figura de Hércules está en el mármol, cuando el mármol es enteramente indiferente a la recepción de esa figura o de otra".[92] La mente se parece más a una pieza de mármol de tal modo veteado que puede decirse que la figura de Hércules está virtualmente contenido en ella, aunque se requiera un trabajo de parte del escultor antes de que la figura pueda revelarse. "Ideas y verdades son así para nosotros innatas como inclinaciones, disposiciones, hábitos o propensiones naturales, y no como acciones, aunque esas potencialidades son siempre acompañadas por algunas acciones, a menudo insensibles, que les corresponden." [93]

Una de las ideas que Leibniz afirma que son innatas, en el sentido descrito, es la idea de Dios. "Siempre he sostenido, como también ahora sostengo, la idea innata de Dios, que Descartes mantenía." [94] Eso no significa que todos los hombres tengan una idea clara de Dios. "Lo que es innato no es al principio conocido clara y distintamente como tal; frecuentemente se necesitan mucha atención y método para percibirlo. No siempre lo hacen los estudiosos, y aún menos todos los seres humanos." [95] Decir que la idea de Dios es innata significa, pues, para Leibniz, como había significado para Descartes, que la mente puede llegar a aquélla desde dentro, y que, por la sola reflexión interna, puede llegar a conocer la verdad de la proposición de que Dios existe. Pero podemos dejar para el próximo capítulo las argumentaciones de Leibniz en favor de la existencia de Dios.

92. *Nuevos Ensayos,* prefacio, p. 46; *G.,* 5, 45
93. *Ibid.*
94. *Ibid.,* 1, 1, 1, p. 70; *G.,* 5, 66.
95. *Ibid.,* 1, 2, 12, p. 94; *G.,* 5, 88.

Capítulo XVIII

LEIBNIZ. — IV

El argumento ontológico. — El argumento que infiere la existencia de Dios a partir de las verdades eternas. — El argumento basado en las verdades de hecho. — El argumento basado en la armonía preestablecida. — El problema del mal. — Progreso e historia.

1. Leibniz reconoció la validez, o posible validez, de varias líneas de argumentación en favor de la existencia de Dios. "Recordaréis que he mostrado cómo hay en nosotros ideas, no siempre de modo que seamos conscientes de ellas, pero siempre de tal modo que podemos sacarlas de nuestras propias profundidades, y hacerlas perceptibles. Y ésa es también mi creencia a propósito de la idea de Dios, cuya posibilidad y existencia sostengo que se demuestra de más de una manera... Creo también que casi todos los medios que han sido empleados para probar la existencia de Dios son buenos y pueden ser de utilidad, si los perfeccionamos..." [1] Consideraré ante todo lo que Leibniz dice acerca del llamado "argumento ontológico".

Se recordará que el argumento ontológico, considerado como un argumento puramente formal, es una tentativa de mostrar que la proposición "Dios existe" es analítica, y que su verdad es evidente *a priori*. Es decir, si alguien entiende la noción del sujeto, Dios, verá que el predicado, la existencia, está contenido en el sujeto. La noción de Dios es la noción de un ser supremamente perfecto. Ahora bien, la existencia es una perfección. Por lo tanto, la existencia está comprendida en la noción de Dios; es decir, la existencia pertenece a la esencia de Dios. Así pues, Dios es definible como el ser necesario, o como el ser que necesariamente existe. Tiene, pues, que existir; porque sería una contradicción negar la existencia del ser que necesariamente existe. Así, mediante el análisis de la idea de Dios, podemos ver que Dios existe.

Kant objetó más tarde, contra esa línea de argumentación, que la exis-

1. *Nuevos Ensayos*, 4, 10, 7, p. 505; *G.*, 5, 419-20.

tencia no es una perfección, y que la existencia no se predica de ningún sujeto del modo en que se predica una cualidad. Pero Leibniz creía que la existencia es una perfección,[2] y hablaba de la misma como un predicado.[3] Estaba así favorablemente dispuesto hacia el argumento, y convenía en que sería absurdo decir de Dios que es un ser meramente posible. Porque si el ser necesario es posible, existe. Hablar de un ser necesario meramente posible sería una contradicción en los términos. "Suponiendo que Dios es posible, existe, lo cual es privilegio exclusivo de la divinidad." [4] Al mismo tiempo, Leibniz estaba convencido de que el argumento, tal como había sido expuesto, no era una demostración estricta, puesto que daba por supuesto que la idea de Dios es la idea de un ser posible. Decir que, si Dios es posible, existe, no prueba, sin más, que Dios sea posible. Antes de que el argumento pueda ser concluyente hay que demostrar que la idea de Dios es la idea de un ser posible. En consecuencia, Leibniz dice que el argumento, sin esa demostración, es imperfecto. Por ejemplo, "los escolásticos, sin exceptuar a su Doctor Angélico, han comprendido mal ese argumento, y lo han tomado por un paralogismo. En ese aspecto se equivocaron por completo, y Descartes, que estudió la filosofía escolástica durante mucho tiempo en el colegio de los jesuitas de La Flèche, tuvo mucha razón en reestablecerlo. No es un paralogismo; pero es una demostración imperfecta, que supone algo que aún tiene que ser probado para hacerla matemáticamente evidente; esto es, se supone tácitamente que esa idea del ser de toda grandeza y toda perfección es posible y no implica contradicción".[5] Según Leibniz, hay siempre una presunción del lado de la posibilidad; "es decir, se dice que todo es posible hasta que se prueba su imposibilidad".[6] Pero esa presunción no es suficiente para convertir el argumento ontológico en una demostración estricta. Pero, una vez que se ha demostrado que la idea de un ser supremamente perfecto es la idea de un ser posible, "puede decirse que la existencia de Dios se demuestra geométricamente *a priori*".[7] En opinión de Leibniz, los cartesianos prestaron insuficiente atención a demostrar la posibilidad del ser supremamente perfecto. Indudablemente, tenía razón. Pero, como ya hemos dicho a propósito de Descartes, éste hizo un cierto intento, en su réplica a la segunda serie de objeciones, de mostrar que Dios es posible, argumentando que en la idea de Dios no hay contradicción. Y ésa es la línea de argumentación que adoptó el propio Leibniz. No obstante, es verdad que Descartes hizo ese intento como una especie de expediente tardío, para hacer frente de objeciones.

Para Leibniz, lo posible era lo no-contradictorio. Al emprender, pues, la prueba de que la idea de Dios es la idea de un ser posible, se propuso

2. *Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios; G.*, 4, 401-2; *D.*, p. 132.
3. *Nuevos Ensayos*, 4, 1, 7, p. 401; *G.*, 5, 339.
4. *Ibid.*, 4, 10, 7, p. 504; *G.*, 5, 419.
5. *Ibid.*, pp. 503-4; *G.*, 5, 418-9.
6. *Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios; G.*, 4, 405; *D.*, p. 134.
7. *Ibid.; G.*, 4, 405; *D.*, p. 136.

mostrar que la idea no implica contradicción alguna. Eso significa mostrar que tenemos una idea distinta de Dios como perfección suprema e infinita; porque si la "idea" resultase ser contradictoria en sí misma, podría dudarse de que fuera una idea, propiamente hablando. Por ejemplo, podemos utilizar las palabras "círculo cuadrado"; pero ¿en qué sentido tenemos una idea de círculo cuadrado? La cuestión es si el análisis de la idea de Dios muestra si ésta consta o no de dos o más ideas incompatibles. Leibniz afirma, en consecuencia, que "tenemos que probar con toda la exactitud imaginable que haya una idea de un ser totalmente perfecto, es decir, Dios".[8]

En un escrito dirigido en 1701 al editor del *Journal de Trévoux*, Leibniz afirma, en primer lugar, que si el ser necesario es posible, existe. Luego identifica el ser necesario con el ser *a se*, y argumenta del modo siguiente: "Si el ser por sí (*a se*) es imposible, todo ser por otro lo es también, puesto que el ser por otro sólo existe, en definitiva, por el ser por sí. Así, nada podría existir... Si el ser necesario no es, el no-ser es posible. Parece que esa demostración no ha sido llevada tan lejos antes de ahora".[9] Eso puede parecer un acercamiento a la argumentación *a posteriori*. Pero Leibniz no llega, al menos según el tenor literal de las palabras, al ser en sí mismo, arguyendo a partir del ser contingente existente, sino a partir de la posibilidad de un ser contingente. Podría decirse, desde luego, que sólo conocemos la posibilidad de éste porque tenemos conocimiento de seres contingentes existentes, esto es, porque sabemos que hay proposiciones contingentes afirmativas verdaderas. Y las palabras "así, nada podría existir" sugieren, además, "pero algo existe", con la conclusión "así pues, el ser contingente es posible". Sin embargo, verbalmente Leibniz se mantiene dentro de la esfera de la posibilidad. Ahora bien, a esa pieza de razonamiento añade la afirmación: "sin embargo, también he trabajado en otro lugar para probar que el ser perfecto es posible".

Podemos presumir que esa última afirmación se refiere a un escrito titulado "Que el ser máximamente perfecto existe", que Leibniz mostró a Spinoza en 1676. "Llamo *perfección* a toda cualidad simple que es positiva y absoluta o expresa lo que quiera que exprese sin límite alguno."[10] Una cualidad de esa clase es indefinible o irreducible. En consecuencia, la incompatibilidad de dos perfecciones no puede ser demostrada, puesto que la demostración requeriría la resolución de los términos. Ni tampoco su incompatibilidad es evidente *per se*. Pero si la incompatibilidad de las perfecciones no es ni demostrable ni evidente, puede haber un sujeto con todas las perfecciones. La existencia es una perfección. En consecuencia, el ser que existe en virtud de su esencia es posible. Luego existe.

Ese argumento presupone que la existencia es una perfección. También parece expuesto a una objeción vista por el propio Leibniz, a saber, que

8. *Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios; G.*, 4, 405; *D.*, p. 133.
9. *Ibid.; G.*, 4, 406; *D.*, p. 138.
10. *Nuevos Ensayos*, Apéndice 10, pp. 714-15; *G.*, 7, 261-2.

"no podemos concluir que una cosa sea posible porque no vemos su imposibilidad, puesto que nuestro conocimiento es limitado".[11] Esa objeción podría también presentarse contra el argumento en favor de la posibilidad de Dios aducido por Leibniz en la *Monadología.* "Sólo Dios, o el ser necesario, tiene el privilegio de que, si es posible, ha de existir. Y como nada puede estorbar la posibilidad de lo que no posee limitación ni negación alguna, ni, en consecuencia, contradicción, eso sólo basta para establecer *a priori* la existencia de Dios." [12] Esa línea de argumentación, a saber, que la idea del ser supremamente perfecto es la idea de un ser sin limitación alguna, y que ésa es la idea de un ser sin contradicción y, por lo tanto, posible, es fundamentalmente la misma línea de argumentación del escrito mostrado por Leibniz a Spinoza. Y está expuesta a la misma objeción, que no tenemos derecho a considerar equivalentes la posibilidad negativa (es decir, la ausencia de contradicción discernida) y la posibilidad positiva. Tendríamos que poseer primero una idea clara, distinta y adecuada de la esencia divina.

2. Otro argumento *a priori* en favor de la existencia de Dios dado por Leibniz es el argumento que se basa en las verdades eternas y necesarias, que había sido el argumento favorito de san Agustín. Las proposiciones matemáticas, por ejemplo, son necesarias y eternas, en el sentido de que su verdad es independiente de la existencia de cualesquiera cosas contingentes. La proposición de que dada una figura limitada por tres líneas rectas esa figura tiene tres ángulos, es una verdad necesaria, haya o no haya triángulos existentes. Esas verdades eternas, dice Leibniz, no son "ficciones".[13] Requieren, pues, un fundamento metafísico, y nos vemos obligados a decir que "han de tener su existencia en un cierto sujeto absoluta y metafísicamente necesario, esto es, Dios".[14] Así pues, Dios existe.

Ése es un argumento bastante difícil de entender. No hemos de suponer, dice Leibniz, que "las verdades eternas... dependan de la voluntad divina... La razón de las verdades radica en las ideas de las cosas, que están contenidas en la esencia divina misma".[15] Y "el entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas, o de las ideas de que éstas dependen".[16] Pero ¿en qué sentido puede decirse que las verdades eternas "existen" en el entendimiento divino? Y, si existen en el entendimiento divino, ¿cómo podemos conocerlas? Puede decirse que las verdades eternas son hipotéticas (por ejemplo, "dado un triángulo, la suma de sus tres ángulos es 180º") y que pertenecen a la esfera de la posibilidad, de modo que el argumento leibniziano basado en las proposiciones necesarias es un caso particular del argumento basado en los posibles, y que se remonta a Dios como funda-

11. *Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios; G.*, 4, 402; *D.*, p. 135.
12. *Monadología*, 45; *G.*, 6, 614; *D.*, p. 224.
13. *Sobre el origen último de las cosas; G.*, 7, 305; *D.*, p. 103.
14. *Ibid.*
15. *G.*, 7, 311 *(Specimen).*
16 *Monadología*, 43; *G.*, 6, 614; *D.*, p. 224.

mento último de esa posibilidad. Una interpretación así parece poder apoyarse en la afirmación de que "si hay una realidad en las esencias o posibilidades, o en las verdades eternas, esa realidad ha de encontrarse en algo existente y real; en consecuencia, en la existencia del ser necesario, en cuya esencia se incluye la existencia, o al que basta ser posible para ser real".[17] Pero se necesita alguna formulación clara de lo que significa la afirmación de que las proposiciones analíticas poseen realidad, así como de la precisa relación de éstas al entendimiento divino.

3. Leibniz se vale también del principio de razón suficiente para inferir la existencia de Dios a partir de las verdades de hecho. Todo acontecimiento dado o la existencia de cualquier cosa, dada la serie d los sres finitos, pueden explicarse en términos de causas finitas. Y el proceso de explicación en términos de causas finitas podría proceder hasta el infinito. Para explicar *A, B* y *C*, sería necesario mencionar *D, E* y *F*, y para explicar estos últimos se tendría que mencionar *G, H, I,* y así sucesivamente, sin término, no sólo porque la serie infinita retrocede hacia el pasado, sino también por la infinita complejidad del universo en cualquier momento dado. Pero "como todo ese detalle solamente abarca otros contingentes, anteriores o más detallados, cada uno de los cuales necesita para su explicación un análisis parecido, no hacemos progreso alguno, y la razón suficiente o final tiene que estar fuera de la secuencia o serie de ese detalle de contingentes, por infinito que éste pueda ser. Así pues, la razón final de las cosas ha de buscarse en una substancia necesaria, en la que el detalle de los cambios existe sólo eminentemente, como en su fuente. Y a eso es a lo que llamamos Dios. Ahora bien, como esa substancia es la razón suficiente de todo ese detalle, vinculado en una totalidad unida, hay solamente un Dios, y ese Dios basta".[18] Ese argumento, observa Leibniz, es *a posteriori*.[19]

En su escrito *Sobre el origen último de las cosas,* Leibniz observa que las verdades de hecho son hipotéticamente necesarias, en el sentido de que un estado posterior del mundo está determinado por un estado anterior. "El mundo presente es necesario, física o hipotéticamente, pero no absoluta o metafísicamente." [20] Cuando consideramos su teoría de las proposiciones, vimos que Leibniz pensaba que todas las verdades de hecho o proposiciones existenciales, salvo una (a saber, la proposición "Dios existe") son contingentes, es decir, no metafísicamente necesarias. El origen último de "la cadena de estados o series de cosas, cuyo agregado constituye el mundo" [21] tiene, pues, que buscarse fuera de la serie; tenemos que pasar "de la necesidad física o hipotética, que determina los estados posteriores del mundo por los anteriores, a algo que sea necesidad absoluta o metafísica, cuya

17. *Monadología,* 44; *G.,* 6, 614; *D.,* p. 224.
18. *Ibid.,* 37-9; *G.,* 6, 613; *D.,* p. 223.
19. *Ibid.,* 45; *G.,* 6, 614; *D.,* p. 224.
20. *Sobre el origen último de las cosas; G.,* 7, 303; *D.,* p. 101.
21. *Ibid.*

razón no puede ser dada".[22] Con esta última observación, Leibniz quiere decir que no puede darse ninguna razón (o causa) extrínseca de la existencia de Dios; el ser necesario es su propia razón suficiente. Si por "razón" se entiende "causa", Dios no tiene causa alguna; pero su esencia es la *ratio sufficiens* de su existencia.

Según Kant, ese argumento depende del argumento ontológico. La afirmación de Kant ha sido repetida frecuentemente; pero la repetición frecuente no la hace verdadera. Es, sin duda, verdad que "si el mundo solamente puede explicarse por la existencia de un ser necesario, entonces tiene que haber un ser cuya esencia implique la existencia, puesto que eso es lo que quiere decir "ser necesario".[23] Pero de ahí no se sigue que la posibilidad de un ser necesario sea presupuesta por la línea de argumentación basada en la existencia de cosas finitas y contingentes. El propio Leibniz aceptaba el argumento ontológico, como hemos visto, a condición de que pudiese proporcionársele un eslabón perdido; pero su argumento *a posteriori* en favor de la existencia de Dios no supone el argumento ontológico.

4. Leibniz argumentó también *a posteriori* la existencia de Dios basándose en la armonía preestablecida. "Esa armonía perfecta de tantas substancias que no comunican entre sí, solamente puede proceder de una causa común." [24] Así tenemos "una nueva prueba de la existencia de Dios, una prueba de sorprendente claridad".[25] El argumento que infiere la existencia de Dios simplemente del orden, armonía y belleza de la naturaleza, "parece poseer solamente una certeza moral", pero adquiere "una necesidad completamente metafísica por la nueva especie de armonía que yo he introducido, la armonía preestablecida".[26] Si se acepta la teoría leibniziana de las mónadas sin ventanas, la correlación armoniosa de sus actividades es ciertamente notable. Pero la "nueva prueba" leibniziana de la existencia de Dios depende de la aceptación previa de su negación de la interacción entre mónadas, que nunca ha disfrutado de gran aplauso en la forma que él le dio.

5. Como ya dijimos en el capítulo anterior, Dios, según Leibniz, obra siempre en vistas a lo mejor, de modo que este mundo tiene que ser el mejor de los mundos posibles. Absolutamente hablando, Dios podría haber creado un mundo diferente, pero, moralmente hablando, solamente podía crear el mejor mundo posible. En eso consiste el optimismo metafísico de Leibniz, que excitó la ridiculización por parte de Schopenhauer, para el cual este mundo, bien lejos de ser el mejor, es más bien el peor de todos los mundos posibles, y una sobresaliente objeción contra la existencia de un creador benéfico. Y, dada aquella posición optimista, incumbía claramente a Leibniz explicar cómo no le refutaba la existencia del mal en el mundo. Leibniz pres-

22. *Sobre el origen último de las cosas.*
23. Bertrand Russell, *Historia de la Filosofía Occidental,* pp. 610-11 de la edición inglesa.
24. *Un nuevo sistema de la naturaleza,* 16; *G.,* 4, 486; *D.,* p. 79.
25. *Ibid.*
26. *Nuevos Ensayos,* 4, 10, 10, p. 507; *G.,* 5, 421.

tó una considerable atención a ese tema, y en 1710 publicó su *Teodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.*

Leibniz distinguía tres especies de mal. "El mal puede ser considerado metafísicamente, físicamente y moralmente. El mal metafísico consiste en la mera imperfección, el mal físico en el sufrimiento y el mal moral en el pecado." [27] En seguida explicaremos lo que Leibniz entendía por "mal metafísico". Por el momento deseo llamar la atención sobre dos principios generales enunciados por Leibniz. En primer lugar, el mal en sí mismo consiste en una privación, no en una entidad positiva. En consecuencia, propiamente hablando, no tiene causa eficiente, puesto que consiste "en aquello que la causa eficiente no realiza. Por eso los escolásticos acostumbraban a llamar *deficiente* a la causa del mal".[28] "San Agustín ya ha propuesto esa idea." [29] En segundo lugar, Dios no quiere el mal moral, sino que solamente lo permite, mientras que el mal físico o sufrimiento Dios lo quiere no absolutamente, sino sólo hipotéticamente, sobre la hipótesis, por ejemplo, de que servirá como medio para un fin bueno, como el de contribuir a la mayor perfección del que sufre.

El mal metafísico es la imperfección; y esa imperfección es la que está implicada en el ser finito como tal. El ser creado es necesariamente finito, y el ser finito es necesariamente imperfecto; y esa imperfección es la raíz de la posibilidad del error y el mal. "Nosotros, que derivamos todo ser de Dios, ¿dónde encontraremos la fuente del mal? La respuesta es que ha de buscarse en la naturaleza ideal de la criatura, en cuanto que esa naturaleza está contenida en las verdades eternas que están en el entendimiento de Dios independientemente de su voluntad. Porque tenemos que considerar que hay una *imperfección original en la criatura* antes del pecado, porque la criatura es limitada en su esencia. De ahí se sigue que no puede saberlo todo, y que puede engañarse y cometer otros errores." [30] El origen último del mal es, pues, metafísico, y surge la cuestión de cómo Dios no es responsable del mal por el mero hecho de haber sido Él quien creó el mundo, dando así existencia a cosas limitadas e imperfectas. La respuesta de Leibniz es que la existencia es mejor que la no existencia. En la medida en que tenemos derecho a distinguir momentos diferentes en la voluntad divina, podemos decir que, "antecedentemente", Dios quiso simplemente el bien. Pero como la imperfección de la criatura no depende de la elección divina, sino de la esencia ideal de la criatura, Dios no podía elegir crear sin elegir crear seres imperfectos. No obstante, eligió crear el mejor de los mundos posibles. Considerada simplemente en sí misma, la voluntad divina quiere simplemente el bien; pero, "consiguientemente", esto es, dada la decisión divi-

27. *Teodicea,* 21, p. 136 (las referencias a páginas de la *Teodicea* siguen la traducción de E. M. Huggard, citada en el apéndice); *G.,* 6, 115.
28. *Ibid.,* 20; *G.,* 6, 115.
29. *Ibid.,* 378, p. 352; *G.,* 6, 340.
30. *Ibid.,* 20, pp. 135-6; *G.,* 6, 115.

na de crear, quiere lo mejor posible. "Dios quiere *antecedentemente* el bien, y *consiguientemente* lo mejor." [31] Pero no podría querer "lo mejor" sin querer la existencia de cosas imperfectas. Incluso en el mejor de todos los mundos posibles, las criaturas tienen que ser imperfectas.

Al tratar los problemas del mal físico y moral Leibniz presuponía su posición metafísica. Tenía, desde luego, pleno derecho de hacer tal cosa, porque era precisamente su posición metafísica lo que daba origen al problema. (No obstante, él podría haber concedido mayor consideración al hecho de que la doctrina de la armonía preestablecida hace esos problemas aún más agudos de lo que lo son, en todo caso, en una filosofía teísta.) Presuponiendo que el mundo es el mejor de los posibles, observa que "hay que creer que incluso los sufrimientos y las monstruosidades son parte del orden"; [32] que todo pertenece al sistema, y que no tenemos razón para suponer que otro mundo sería un mundo mejor. Además, en el mundo hay más bien físico que mal físico. Por otra parte, los sufrimientos físicos "resultan del mal moral".[33] Sirven para muchos fines útiles, porque obran como un castigo del pecado, y como un medio para perfeccionar el bien. En cuanto a los animales, "se puede razonablemente conjeturar la existencia del dolor entre los animales, pero parece que sus placeres y dolores no son tan agudos como en el hombre; porque los animales, al no reflexionar, no son susceptibles ni de la aflicción que acompaña al dolor ni a la alegría que acompaña al placer".[34] En todo caso, la pretensión general de Leibniz es que hay incomparablemente más bien que mal en el mundo, y que el mal que hay en el mundo pertenece al sistema total, al que es como totalidad como hay que considerar. Las sombras ponen más claramente de relieve la luz. Desde el punto de vista metafísico, Leibniz tiende a hacer necesario al mal. "Ahora bien, puesto que Dios hizo toda realidad positiva no eterna, habría hecho también la fuente del mal (la imperfección) de no ser porque ésta se encuentra más bien en la posibilidad de las cosas o formas, que Dios no hizo, ya que Él no es el autor de su propio entendimiento." [35] Al tratar de males físicos concretos, Leibniz escribe de un modo que puede parecer a muchos superficial y "edificante", en el sentido peyorativo de la palabra. En efecto, en el prefacio de la *Teodicea* dice: "Me he esforzado en considerar la edificación en todas las cosas".[36]

Pero el problema principal considerado por Leibniz es el del mal moral. En la *Teodicea* escribe difusamente acerca de ese tema, con muchas referencias a otros filósofos y a los teólogos escolásticos. Muestra, en verdad, un asombroso conocimiento de las controversias escolásticas, como la que hubo entre "tomistas" y "molinistas". El mismo modo difuso con que trata el

31. *Teodicea*, 23, p. 137; *G.*, 6. 116.
32 *Ibid.*, 241, p. 276; *G.*, 6, 261.
33. *Ibid.*, *ibid.*
34. *Ibid.*, 250, p. 281; *G.*, 6, 266.
35. *Ibid.*, 380, p. 353; *G.*, 6, 341.
36 *Ibid.*, p. 71; *G.*, 6, 47.

tema hace algo difícil resumir su posición, a pesar del hecho de que él mismo escribió un sumario en su *Teodicea*. Pero una razón más importante de la dificultad que se encuentra al intentar una formulación en forma sucinta de la posición de Leibniz es que éste parece combinar dos puntos de vista divergentes.

Una de las dificultades con que se enfrenta todo teísta que trata de resolver el problema del mal es la de mostrar cómo Dios no es responsable del mal moral en el mundo que Él creó y que Él conserva en la existencia. Al contestar a esa dificultad Leibniz emplea la teoría escolástica del mal como privación. "Los platónicos, san Agustín y los escolásticos, tenían razón al decir que Dios es la causa del elemento material del mal que radica en lo positivo, y no del elemento formal que se encuentra en una privación." [37] El mal moral es una privación del debido orden de la voluntad. Si *A* asesina a *B* disparando contra él, su acción es físicamente la misma que habría sido si hubiese disparado sobre *B* en legítima defensa; pero en el primer caso hay una privación del recto orden, privación que no se habría dado en el segundo caso. Entonces Leibniz conecta esa privación con lo que él llama "mal metafísico". "Y cuando se dice que la criatura depende de Dios en su existencia y en su obrar, e incluso que la conservación es una creación continua, eso es verdad en cuanto a que Dios da siempre a la criatura y produce continuamente todo lo que es positivo, bueno y perfecto en ella... Por el contrario, las imperfecciones y los defectos en el obrar proceden de la limitación original que la criatura no podría por menos de recibir con el comienzo primero de su ser, por las razones ideales que la restringen. Porque Dios no podría dar a la criatura todo sin hacerla un Dios; así pues, necesita haber grados diferentes en las perfecciones de las cosas, así como limitaciones de toda especie."[38] Eso implica que las acciones malas de un hombre son el despliegue, por así decirlo, de la imperfección y limitación de su esencia, según está contenida en la idea de aquél en el entendimiento divino. En ese sentido, parecen ser necesarias, incluso metafísicamente necesarias. No obstante, no dependen de la voluntad divina, a no ser en el sentido de que Dios optó por crear. Y aunque creó libremente el mejor de los mundos posibles, no podría crear, ni siquiera ese mundo máximamente perfecto, sin crear seres imperfectos. Además, si Leibniz hubiera insistido en su idea de los posibles como postulando la existencia y como compitiendo, por así decirlo, por ésta, podría haber continuado diciendo que la existencia del mundo es necesaria, y que, en consecuencia, no puede sostenerse que Dios sea responsable del mal en el mundo.

Pero esos desarrollos de su pensamiento habrían llevado a Leibniz demasiado cerca del espinozismo. Y de hecho, nunca llegó a desarrollar sus ideas de esa manera. En vez de eso, prefirió subrayar la libertad divina y humana,

37. *Teodicea*, 30, p. 141; *G.*, 6, 120.
38. *Ibid.*, 31, pp. 141-2; *G.*, 6, 121.

y encontrar un lugar para la responsabilidad humana y para las sanciones después de la muerte. Dios creó el mundo libremente; pero quiso positivamente el elemento positivo, no el elemento de privación o mal, al menos, en todo caso, por lo que concierne al mal moral. Este último ha de atribuirse al agente humano, el cual será justamente recompensado o castigado después de la muerte. Escribiendo contra la idea cartesiana de la inmortalidad sin recuerdo, Leibniz afirma que "esa inmortalidad sin recuerdo es enteramente inútil, considerada éticamente, porque destruye toda retribución, toda recompensa y todo castigo... Para satisfacer la esperanza de la especie humana tiene que probarse que el Dios que lo gobierna todo es sabio y justo, y que nada dejará sin recompensa y sin castigo. Ésos son los grandes fundamentos de la ética...".[39] Pero, para que las sanciones eternas estén justificadas, hay que afirmar la libertad.

No obstante, también aquí está Leibniz enredado en una gran dificultad. Según él, todos los predicados sucesivos de un sujeto dado están virtualmente comprendidos en la noción de dicho sujeto. Ahora bien, una substancia es análoga a un sujeto, y todos sus atributos y acciones están virtualmente contenidos en su esencia. Todas las acciones de un hombre son, pues, predecibles en principio, en el sentido de que pueden ser previstas por una mente infinita. ¿Cómo puede decirse, entonces, propiamente, que son libres? En la *Teodicea,* Leibniz afirma obstinadamente la realidad de la libertad, e indica que ciertos escritores escolásticos "de gran profundidad" desarrollaron la idea de los decretos predeterminantes de Dios para explicar la presencia divina de los futuros contingentes, y que al mismo tiempo afirmaron la libertad. Dios predetermina a los hombres a elegir libremente esto o aquello. Leibniz añade luego que la doctrina de la armonía preestablecida, puede explicar el conocimiento divino sin que haya necesidad alguna, ni de introducir una nueva predeterminación inmediata de Dios ni de postular la *scientia media* de los molinistas. Y esa doctrina es perfectamente compatible con la libertad. Porque aun cuando sea cierto *a priori* que un hombre hará una cosa determinada, no la elegirá de una manera forzada, sino porque es inclinado por las causas finales a elegir de ese modo.

Carecería de provecho discutir con mayor extensión la cuestión de si la libertad es compatible con las premisas lógicas y metafísicas de Leibniz, a menos que se defina antes el término "libertad". Si se entiende por "libertad" "libertad de indiferencia", ésta es inadmisible en el sistema de Leibniz, como el propio filósofo afirma varias veces; Leibniz dice que tal idea es quimérica. Según Leibniz, "hay siempre una razón prevalente que impulsa a la voluntad a su elección, y para que se mantenga la libertad de la voluntad es suficiente con que esa razón incline sin necesitar".[40] Hay que distinguir la necesidad metafísica y la necesidad moral, y la determinación no debe·

39. *G.,* 4, 400; *D.,* p. 9.
40. *Teodicea,* 45, p. 148; *G.,* 6, 127.

identificarse con la primera. Puede haber una determinación compatible con la libertad, pero que no es lo mismo que necesidad absoluta, ya que lo contrario de lo que está determinado no es contradictorio ni lógicamente inconcebible. Donde algunos hablarían de determinismo psicológico, Leibniz habla de "libertad". Y, si se define la libertad como "espontaneidad junto con inteligencia",[41] es sin duda alguna compatible con las premisas lógicas y metafísicas de Leibniz. Pero puede dudarse de que sea compatible con la aceptación en la *Teodicea* de las ideas de pecado y sanciones eternas. Al menos el hombre común está inclinado a pensar que es difícil que tengan sentido el "pecado" y el castigo retributivo, excepto en el caso de agentes que debieran haber obrado de otra manera y pudieran haber obrado de otra manera, no meramente en el sentido de que otro tipo de acción hubiera sido lógicamente posible, sino también en el sentido de que hubiera sido prácticamente posible.

Así pues, es difícil evitar la impresión de que hay una discrepancia entre las implicaciones de las premisas lógicas y metafísicas de Leibniz, por una parte, y los pronunciamientos teológicos de la *Teodicea*, por la otra. En ese punto tengo que confesar que coincido con Bertrand Russell. Al mismo tiempo, creo que no hay ninguna buena razón para acusar a Leibniz de insinceridad, o para sugerir que su teología estuvo dictada simplemente por motivos de conveniencia. Después de todo, él estaba familiarizado con ciertos sistemas teológicos y metafísicos en los que el término "libertad" era interpretado en un sentido peculiar, y no es que él fuese el primero entre los no-espinozistas en considerar que "libertad" y "determinación" son compatibles. oLs aludidos teólogos y metafísicos habrían dicho que la noción que tiene de la "libertad" el hombre común es confusa y está necesitada de clarificación y corrección. E indudablemente Leibniz pensaba eso mismo. El que la distinción por él establecida entre necesidad metafísica y necesidad moral sea suficiente para asignar un significado inequívoco al término "libertad", es materia disputable.

6. Al decir que el mundo es el mejor de todos los mundos posibles, Leibniz no quería dar a entender que en cualquier momento dado haya alcanzado su máximo estado de perfección: el mundo progresa y se desarrolla constantemente. La armonía universal "hace progresar a todas las cosas hacia la gracia, por métodos naturales".[42] Al hablar del progreso hacia la gracia, Leibniz parece pensar en la elevación de ciertas almas sensitivas, según el plan de la armonía preestablecida, al rango de espíritus o almas racionales, un rango que las hace "imágenes de la divinidad misma",[43] capaces de conocer el sistema del universo y de "entrar en una especie de sociedad con Dios". La unión armoniosa de los espíritus compone la "ciudad de Dios", "un mundo moral dentro del mundo natural".[44] Dios considerado como arquitecto del

41. *G.*, *7*, 108. (*Initia Scientiae Generalis*, H).
42. *Monadologia*, 88; *G.*, 6, 622; *D.*, p. 231.
43. *Ibid.*, 83; *G.*, 6, 621.
44 *Ibid.*, 86; *G.*, 6, 622.

mecanismo del universo, y Dios considerado como monarca de la ciudad de los espíritus, es el mismo ser, y esa unidad se expresa en la "armonía entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia".[45] Leibniz se representó la posibilidad de que una determinada mónada ascendiese la escala de las mónadas en el cumplimiento progresivo de sus potencialidades, e igualmente el sistema de las mónadas como progresando hacia un término ideal de desarrollo. Ese desarrollo o progreso es interminable. Hablando de la vida futura, Leibniz observa que "la felicidad suprema, cualquiera que sea la visión beatífica o conocimiento de Dios que la acompañe, nunca puede ser completa; porque, al ser Dios infinito, nunca puede ser totalmente conocido. Así pues, nuestra felicidad no consistirá nunca, ni debería consistir, en una plena alegría en la que nada hubiera que desear y que dejase nuestra alma en un estado de estupidez, sino en un progreso perpetuo hacia nuevos placeres y nuevas perfecciones".[46] Esa concepción del progreso y autoperfeccionamiento interminable se encuentra de nuevo en Kant, el cual fue también influido por la idea leibniziana de la ciudad de Dios y de la armonía entre el reino moral y el reino de la naturaleza como meta de la historia. Esas ideas representan el elemento histórico en la filosofía de Leibniz. Éste no solamente puso de relieve las verdades intemporales de la lógica y las matemáticas, sino también el autodesarrollo y la autoperfección, dinámica y perpetua, de las substancias individuales ligadas por el vínculo de la armonía. Leibniz trató de conectar ambos lados de su filosofía mediante la interpretación de sus mónadas como sujetos lógicos. Pero subsiste el hecho de que, si traspasa, por así decir, los límites de la Ilustración racionalista, es por ese aspecto histórico de su filosofía y no por el aspecto lógico y matemático. No obstante, el aspecto histórico del pensamiento de Leibniz estuvo al mismo tiempo subordinado al matemático. Nunca emerge nada nuevo: todo es, en principio, predecible; todo desarrollo es análogo a la construcción de un sistema de lógica o de matemáticas. Es verdad que para Leibniz la historia está gobernada por el principio de adecuación o perfección, más bien que por el principio de contradicción. Pero siempre está presente la tendencia a subordinar el primero al segundo.

45. *Monadología*, 87; *G.*, 6, 622.
46. *Los Principios de la naturaleza y de la gracia*, 18; *G.*, 6, 606; *D.*, p. 217.

Apéndice

BREVE BIBLIOGRAFÍA

1. Con muy pocas excepciones, en la bibliografía siguiente no se han mencionado artículos. Para un más amplio material bibliográfico puede recurrirse a *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*, de M. Frischeisen-Köhler y W. Moog (obra mencionada abajo); al *Répertoire bibliographique* (suplemento a la *Revue philosophique de Louvain*, anteriormente *Revue néoscolastique de philosophie*; a *Bibliographie Philosophica*, 1934-45, vol. I, *Bibliographia Historiae Philosophiae*, editada por G. A. de Brie (Utrechtt y Bruselas, 1950); a la *Bibliography of Philosophy*, publicada trimestralmente en París (Vrin) por el Instituto Internacional de Filosofía (primer número, enero-marzo de 1954); y al *Bulletin analytique (3 partie, Philosophie)*, publicado en París por el *Centre de Documentation* del *Centre Nationale de la Recherche Scientifique*.

2. Las letras *E. L.*, entre paréntesis, a continuación de la palabra "Londres", después del título de un libro, significan que el libro en cuestión pertenece a la *Every Man's Library*, publicada por J. M. Dent & Sons, Ltd. No ofrecemos aquí datos de esos libros, porque los números de la serie se reimprimen con frecuencia. (Y el formato está siendo cambiado.)

3. La atención de los estudiantes puede ser dirigida especialmente a las obras de los filósofos individuales publicados en la *Pelican Philosophy Series*, editada por el profesor A. J. Ayer. Escritos por expertos, su bajo precio les hace de obvia utilidad para los estudiantes. Los volúmenes mencionados a continuación se describen como *Libros Penguin*, con adición de la fecha. No se cita el lugar de publicación (Harmondsworth, Middlesex).

Obras generales

ABBAGNANO, N., *Storia della filosofia*: II, parte prima. Turín, 1949. (Hay traducción española, en tres volúmenes, Barcelona, Montaner y Simón.)

ADAMSON, R., *The Development of Modern Philosophy with other Lectures and Essays*. Edimburgo, 1908 (2.ª edición).

ALEXANDER, A. B. D., *A Short History of Philosophy*. Glasgow, 1922 (3.ª ed.).

BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie*: II. La philosophie moderne; 1re. partie, XVII et XVIII siècles, París, 1942. (La obra de Bréhier es una de las mejores historias de la Filosofía, y contiene bibliografías breves pero útiles.) (Hay traducción española, 5.ª edición, en tres volúmenes, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1956.)

CARRÉ, M. H., *Phases of Thought in England*. Oxford, 1949.

CASTELL, A., *An Introduction to Modern Philosophy in Six Problems*. Nueva York, 1943.

CATLIN, G., *A History of the Political Philosophers*. Londres, 1950. (Trad. española, *Historia de los filósofos políticos*, 2.ª ed., Buenos Aires, Ed. Penser.)

COLLINS, J., *A History of Modern European Philosophy*. Milwaukee, 1954. (Obra de un tomista, muy recomendable. Contiene útiles bibliografías.)

DE RUGGIERO, G., *Storia della filosofia*: IV. La filosofia moderna, I, L'età cartesiana; II. L'età dell'illuminismo, 2 vols., Bari, 1946.

DE RUVO, V., *Il problema della verità, da Spinoza a Hume*. Padua, 1950.

DEUSSEN, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*; II, 3, von Descartes bis Schopenhauer. Leizpig, 1920 (2.ª edición).

DEVAUX, P., *De Thalès à Bergson. Introduction historique à la philosophie*. Lieja, 1948.

ERDMANN, J. E., *A History of Philosophy*: II. Modern Philosophy (traducción inglesa de W. S. Hough). Londres, 1889.

FALCKENBERG, R., *Geschichte der neuern Philosophie*. Berlín, 1921 (8.ª edición).

FERM, V. (editor), *A History of Philosophical Systems*. Nueva York, 1950. (Esta obra consta de ensayos, de mérito desigual, de distintos autores, sobre diferentes períodos y ramas de la filosofía.)

FISCHER, K., *Geschichte der neuern Philosophie*. 10 volúmenes. Heidelberg, 1897-1904. (Esta obra contiene volúmenes separados sobre Descartes, Spinoza y Leibniz, según la mención que hacemos en los correspondientes epígrafes.)

FISCHL, J., *Geschichte der Philosophie*. 5 vols. II. Renaissance und Barock, Neuzeit bis Leibniz; III, Aufklärung und deutscher Idealismus. Viena, 1950.

FRISCHEISEN-KÖHLER, M. y MOOG, W., *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*. Berlín, 1924; reimpresión, 1953. (Es éste el tercer volumen de la nueva edición revisada del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Ueberweg. Es útil como obra de referencia, y contiene extensas bibliografías. Pero no es muy adecuado para una lectura continuada.)

FULLER, B. A. G., *A History of Philosophy*. Nueva York, 1945 (edición revisada).

HEGEL, G. W. F., *Lectures on the History of Philosophy* (traducción inglesa de E. S. Haldane y F. H. Simson). Volumen III. Londres, 1895. (Trad. cas-

tellana *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. México, F.C.E., 1953 (3 volúmenes).)
(La "Historia de la Filosofía" forma parte del sistema de Hegel. Su perspectiva ha influido en varios de los antiguos historiadores alemanes, como Erdmann y Schwegler.)

HEIMSOETH, H., *Metaphysik der Neuzeit*. Dos partes. Munich y Berlín, 1927 y 1929. (Esta obra está contenida en el *Handbuch der Philosophie*, editado por A. Baeumler y M. Schröter.)
(Trad. castellana, *La metafísica moderna*. Madrid, Revista de Occidente, 2.ª ed. 1966.)

HIRSCHBERGER, J., *Geschichte der Philosophie*: II, Neuzeit und Gegenwart. Friburgo de Brisgovia, 1952. (Exposición objetiva de un profesor católico, profesor en la Universidad de Frankfurt a. M.)
(Hay traducción española, igualmente en dos tomos, II, Edad Moderna y Edad Contemporánea. Barcelona, Herder, 1956.)

HÖFFDING, H., *A History of Philosophy* (moderna). Traducción inglesa de B. E. Meyer, dos volúmenes. Londres, 1900. Reimpresión norteamericana, 1924.

— *A Brief History of Modern Philosophy* (traducción inglesa de C. F. Sanders). Londres, 1912.

JONES, W. T., *A History of Western Philosophy*: II. The Modern Mind. Nueva York, 1952.

LAMANNA, E. P., *Storia della filosofia*: II. Dall'età cartesiana alla fine dell'Ottocento. Florencia, 1941.

LEROUX, E. y LEROY, A., *La philosophie anglaise classique*. París, 1951.

LEWES, G. H., *The History of Philosophy*: II. Modern Philosophy. Londres, 1867.

MARÉCHAL, J., *Précis d'histoire de la philosophie moderne, de la renaissance à Kant*. Lovaina, 1933; edición revisada, París, 1951.

MARÍAS, JULIÁN, *Historia de la Filosofía*. Madrid, 1941.

MELLONE, S. H., *Dawn of Modern Thought*. Oxford, 1930. (Esta obra trata de Descartes, Spinoza y Leibniz, y constituye una breve y útil introducción.)

MEYER, H., *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*: IV, von der Renaissance zum deutschen Idealismus. Wurzburgo, 1950.

MILLER, H., *An Historical Introduction to Modern Philosophy*. Nueva York, 1947.

MORRIS, C. R., *Locke, Berkeley, Hume*. Oxford, 1931. (Una introducción breve y útil.)

ROGERS, A. K., *A Student's History of Philosophy*. Nueva York, 1954 (3.ª edición, reimpresa. Es un libro de texto).

RUSSELL, Bertrand, *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. Londres, 1946 (hay reimpresiones). (Obra inusitadamente vivaz y entretenida; pero su tratamiento de muchos importantes filósofos es inadecuado y desorientador.)
(Hay traducción española, 1954.)

SABINE, G. H., *A History of Political Theory*. Londres, 1941. (Un valioso estudio sobre el tema.)
(Trad. castellana, *Historia de la teoría política*, 2.ª ed. México, F.C.E., 1963.)

SCHILLING, K., *Geschichte der Philosophie*: II. Die Neuzeit. Munich, 1953. (Contiene útiles bibliografías.)
SETH, J., *English Philosophers and Schools of Philosophy*. Londres, 1912.
SORLEY, W. R., *A History of English Philosophy*. Cambridge, 1920 (reimpresa en 1937).
SOUILHÉ, J., *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*, 2 volúmenes. París, 1934.
THILLY, F., *A History of Philosophy*, revisada por L. Wood. Nueva York, 1951.
THONNARD, F. J., *Précis d'histoire de la philosophie*. París, 1941 (edición revisada).
TURNER, W., *History of Philosophy*. Boston y Londres, 1903.
VORLÄNDER, K., *Geschichte der Philosophie*: II. Die Philosophie der Neuzeit bis Kant, editada por H. Knittermeyer. Hamburgo, 1955.
WEBB, C. C. J., *A History of Philosophy*. Londres (Home University Library), 1915, y reimpresiones.
WINDELBAND, W., *A History of Philosophy, with especial reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions* (traducción inglesa de J. H. Tufts). Nueva York y Londres, 1952 (reimpresión de la edición de 1901). (Esta notable obra trata la historia de la filosofía según el desarrollo de los problemas.)
WINDELBAND, W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, editado por H. Heimsoeth, quien añade un capítulo final para el siglo xx, "Die Philosophie im 20 Jahrhundert mit einer Uebersicht über den Stand der philosophie-geschichtlichen Forschung". Tubinga, 1935.
(Hay traducción española en cinco volúmenes, Buenos Aires, Ed. Ateneo, 1941-43.)
WRIGHT, W. K., *A History of Modern Pilosophy*. Nueva York, 1941.

Capítulos II-VI: Descartes

Textos

Œuvres de Descartes, editadas por C. Adam y P. Tannery. 13 volúmenes. París, 1897-1913. (Ésta es la edición modelo, y a ella se hacen, en general, las referencias.)
Correspondance de Descartes, editada por C. Adam y G. Milhaud. París, desde 1936. (Edición modelo.)
The Philosophical Works of Descartes, traducción inglesa de E. S. Haldane y G. R. T. Ross, 2 vols. Cambridge, 1911-12. (El primer volumen contiene "Reglas", "Discursos", "Meditaciones", "Principios", aunque en el caso de gran número de secciones que tratan de materias astronómicas y físicas no se dan más que los títulos: "Búsqueda de la verdad", "Pasiones del alma" y "Notas contra un programa". El segundo volumen contiene siete series de Objeciones con las respuestas de Descartes, una carta a Clerselier y otra a Dinet.)
Œuvres et lettres, con introducción y notas de A. Bridoux. París, 1937.
Discours de la méthode. Texto y comentario de E. Gilson. París, 1939 (2.ª ed.).
Discours de la méthode, con un prefacio de J. Laporte, e introducción y notas de M. Barthélemy. París, 1937.

Discours de la méthode, con introducción y notas de L. Liard. París, 1942.
Meditationes de prima philosophia, con introducción y notas de G. Lewis. París, 1943.
Entretien avec Burman. Manuscrito de Göttingen. Texto editado, traducido y anotado por C. Adam. París, 1937.
The Geometry of René Descartes, traducción de D. E. Smith y M. L. Latham. Nueva York, 1954.
Lettres sur la morale. Texto revisado y editado por J. Chevalier. París, 1935 (y 1955).
Descartes: Philosophical Writings. Selección traducida y editada por E. Anscombe y P. T. Geach, con una introducción de A. Koyré. Londres, 1954. (En España hay numerosas ediciones separadas del *Discurso del método.* Falta de todo aparato crítico, pero muy cuidada y digna de confianza, es la traducción catalana de J. Xirau. Barcelona, 1929. La más reciente, con introducción y notas de J.-C. García Borrón. Barcelona, 1968.)

Estudios

ADAM, C., *Descartes, sa vie, son œuvre.* París, 1937.
ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes.* París, 1950.
BALZ, A. G. A., *Descartes and the Modern Mind.* New Haven (EE.UU.), 1952.
BECK, L. J., *The Method of Descartes.* Oxford, 1952. (Un valioso estudio de las *Regulae.*)
BRUNSCHVICG, L., *Descartes.* París, 1937.
GASSIRER, E., *Descartes.* Nueva York, 1941.
CHEVALIER, J., *Descartes.* París, 1937 (17.ª edición).
DE FINANCE, J., *Cogito cartésien et réflexion thomiste.* París, 1946.
DEVAUX, P., *Descartes philosophe.* Bruselas, 1937.
DIJKSTERHUIS, E. J., *Descartes et le cartésianisme hollandais. Études et documents.* París, 1951.
FISCHER, K., *Descartes and his School.* Nueva York, 1887.
GIBSON, A. B., *The Philosophy of Descartes.* Londres, 1932. (Esta obra, y volumen, mencionado más adelante, de Keeling, son excelentes estudios para lectores ingleses.)
— *Great Thinkers*: VI. Descartes (en *Philosophy,* 1935.)
GILSON, E., *Index scolastico-cartésien.* París, 1912.
— *La liberté chez Descartes et la théologie.* París, 1913.
— *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* París, 1930.
GOUHIER, H., *La pensée religieuse de Descartes.* París, 1924.
GUEROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons.* 2 volúmenes. París, 1953.
— *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes.* París, 1955.
HALDANE, E. S., *Descartes: His Life and Times.* Londres, 1905.
JASPERS, K., *Descartes und die Philosophie.* Berlín, 1956 (3.ª edición). (Hay tradución francesa, París 1938, y española, 1958.)
JOACHIM, H. H., *Descartes' Rules for the Direction of the Mind.* Oxford, 1956.

KEELING, S. V., *Descartes.* Londres, 1934.
LABERTHONNIÈRE, L., *Études sur Descartes.* 2 volúmenes. París, 1935.
— *Études de philosophie cartésienne.* París, 1937.
(Estos volúmenes están contenidos en las *Œuvres de Laberthonnière,* editadas por L. Canet.)
LAPORTE, J., *Le rationalisme de Descartes.* París, 1950 (2.ª edición).
LEISEGANG, H., *Descartes.* Berlín, 1951.
LEWIS, G., *L'individualité selon Descartes.* París, 1950.
— *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme.* París, 1950.
MAHAFFY, J. P., *Descartes.* Edimburgo y Londres, 1892.
MARITAIN, J., *Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau.* Londres, 1928.
— *The Dream of Descartes.* Traducción inglesa de M. L. Andison, Nueva York, 1944.
MESNARD, P., *Essai sur la morale de Descartes.* París, 1936.
NATORP, P., *Descartes' Erkenntnistheorie.* Marburgo, 1882.
OLGIATI, F., *Cartesio.* Milán, 1934.
— *La filosofia di Descartes.* Milán, 1937.
RODIS-LEWIS, G., *La morale de Descartes.* París, 1957.
SERRURIER, C., *Descartes, l'homme et le penseur.* París, 1951.
SERRUS, C., *La méthode de Descartes et son application à la métaphysique.* París, 1933.
SMITH, N. K., *Studies in the Cartesian Philosophy.* Londres, 1902.
— *New Studies in the Philosophy of Descartes.* Londres, 1953.
VERSFELD, M., *An Essay on the Metaphysics of Descartes.* Londres, 1940.

Hay numerosos volúmenes de ensayos sobre Descartes por diferentes autores. Entre ellos:

Cartesio nel terzo centenario del Discorso del Metodo. Milán, 1937.
Congrès Descartes. Travaux du IXᵉ Congrès International de Philosophie. Editado por P. Bayer. París, 1937.
Causeries cartésiennes. París, 1938.
Descartes. Homenaje en el tercer centenario del Discurso del Método. 3 volúmenes. Buenos Aires, 1937.
Escritos en honor de Descartes. La Plata, 1938.

Nota. Para Gassendi (*Opera.* Lyon, 1658, y Florencia, 1727), ver *The Philosophy of Gassendi,* por G. S. Brett (Nueva York, 1908). Para Mersenne (*Correspondance,* publicada por Mme. P. Tannery, editada y anotada por C. de Waard y R. Pintard, 3 volúmenes. París, 1945-6), ver *Mersenne ou la naissance du mécanisme,* por R. Lenoble (París, 1943).

Capítulo VII: Pascal

Textos

Œuvres complètes, editadas por L. Brunschvicg, E. Boutroux y F. Gazier. 14 volúmenes. París, 1904-14.
Greater Shorter Works of Pascal, traducidas por E. Caillet y J. C. Blankenagel. Filadelfia, 1948.

Pensées et Opuscules, con una introducción y notas por R. Brunschvicg, París, 1914 (7.ª edición); reedición, 1934.

Pensées, editados en francés e inglés por H. F. Stewart. Londres, 1950.

Hay muchas ediciones de *Pensées*; por ejemplo, las de H. Massis (París, 1935), J. Chevalier (París, 1937), V. Giraud (París, 1937), Z. Tourneur (París, 1938), y la edición paleográfica de Z. Tourneur (París, 1943). (En castellano hay una excelente traducción, aunque incompleta, de X. Zubiri, con prólogo del mismo. Barcelona, 1940.)

Discours sur les passions de l'amour de Pascal. Texto y comentario de A. Ducas. Algiers, 1953.

Estudios

BENZÉCRI, E., *L'esprit humain selon Pascal.* París, 1939.
BISHOP, M., *Pascal, the Life of Genius.* Nueva York, 1936.
BOUTROUX, E., *Pascal.* París, 1924 (9.ª edición).
BRUNSCHVICG, L., *Le génie de Pascal.* París, 1924.
— *Pascal.* París, 1932.
CAILLET, E., *The Clue to Pascal.* Filadelfia, 1944.
CHEVALIER, J., *Pascal.* Londres, 1930.
FALCUCCI, C., *Le problème de la vérité chez Pascal.* Toulouse, 1939.
FLETCHER, F. T. H., *Pascal and the Mystical Tradition.* Oxford, 1954.
GUARDINI, R., *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal.* Leipzig, 1935.
GUITTON, J., *Pascal et Leibniz.* París, 1951.
JOVY, E., *Études pascaliennes.* 5 volúmenes. París, 1927-8.
LAFUMA, L., *Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952).* París, 1954.
LAPORTE, J., *Le cœur et la raison selon Pascal.* París, 1950.
LEFEBVRE, H., *Pascal.* París, 1949.
MESNARD, P., *Pascal. His Life and Works.* Nueva York, 1952.
RUSSIER, J., *La foi selon Pascal.* 2 volúmenes. París, 1949.
SCIACCA, M. F., *Pascal.* Brescia, 1944.
SERINI, P., *Pascal.* Turín, 1942.
SERTILLANGES, A.-D., *Blaise Pascal.* París, 1941.
SOREAU, E., *Pascal.* París, 1935.
STEWART, H. F., *The Secret of Pascal.* Cambridge, 1941.
— *Blaise Pascal.* Londres (Conferencia en la Academia Británica), 1942.
— *The Heart of Pascal.* Cambridge, 1945.
STÖCKER, A., *Das Bild vom Menschen bei Pascal.* Friburgo de Brisgovia, 1939
STROWSKI, F., *Pascal et son temps.* 3 volúmenes. París, 1907-8.
VINET, A., *Études sur Blaise Pascal.* Lausanne, 1936.
WEBB, C. C. J., *Pascal's Philosophy of Religion.* Oxford, 1929.
WOODGATE, M. V., *Pascal and his Sister Jacqueline.* St. Louis (EE. UU.), 1945.
Archives de Philosophie (1923, Cuaderno III) está consagrado a *Études sur Pascal.* París.

Capítulo VIII: Cartesianismo

Textos

GEULINCX, *Opera philosophica,* editadas por J. P. N. Land. 3 volúmenes. La Haya, 1891-3.

Estudios

BALZ, A. G. A., *Cartesian Studies.* Nueva York, 1951.

BOUILLIER, F., *Histoire de la philosophie cartésienne.* 2 volúmenes. París, 1868 (3.ª edición).

COVOTTI, A., *Storia della filosofia. Gli occasionalisti: Geulincx-Malebranche.* Nápoles, 1937.

HAUSMANN, P., *Das Freiheitsproblem bei Geulincx.* Bonn, 1934.

LAND, J. P. N., *Arnold Geulincx und seine Philosophie.* La Haya, 1895.

PROST, J., *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne.* París, 1907.

SAMTLEBEN, G., *Geulincx, ein Vorgänger Spinozas.* Halle, 1885.

TERRAILLON, E., *La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes.* París, 1912.

VAN DER HAEGHEN, V., *Geulinex. Études sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages.* Gante, 1886.

Capítulo IX: Malebranche

Textos

Œuvres complètes, editadas por D. Roustan y P. Schrecker. París, desde 1938 (Edición crítica).

Œuvres complètes. 11 volúmenes. París, 1712.

Entretiens sur la mNtaphysique et sur la religion, edición de P. Fontana. París, 1922.

Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, edición con introducción y notas de A. Cuvelier. París, 1945.

Dialogues on Metaphysics and on Religion, traducción inglesa de M. Ginsberg. Londres, 1923.

Méditations chrétiennes, editadas por H. Gouhier. París, 1928.

De la recherche de la vérité, edición con introducción de G. Lewis. 2 volúmenes. París, 1945.

Traité de morale, editado por H. Joly. París, 1882 (reimpreso en 1939).

Traité de l'amour de Dieu, editado por D. Roustan. París, 1922.

Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois, edición con introducción y notas por A. Le Moine. París, 1936.

Estudios

CHURCH, R. W., *A Study in the Philosophy of Malebranche.* Londres, 1931. (Recomendado.)

DELBOS, V., *Étude sur la philosophie de Malebranche.* París, 1925.

DE MATTEIS, F., *L'occasionalismo e il suo sviluppo nel pensiero di N. Malebranche.* Nápoles, 1936.

DUCASSÉ, P., *Malebranche, sa vie, son œuvre, sa philosophie.* París, 1942.

GOUHIER, H., *La vocation de Malebranche.* París, 1926.

— *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse.* París, 1948 (2.ª edición).

GUEROULT, M., *Étendue et psychologie chez Malebranche.* París, 1940.
LAIRD, J., *Great Thinkers:* VII. Malebranche (artículo en *Philosophy,* 1936).
LE MOINE, A., *Les vérités éternelles selon Malebranche.* París, 1936.
LUCE, A. A., *Berkeley and Malebranche.* Londres, 1934.
MOUY, P., *Les lois du choc des corps d'après Malebranche.* París, 1927.
NADU, P. S., *Malebranche and Modern Philosophy.* Calcuta, 1944.

Hay varias colecciones de artículos sobre Malebranche; por ejemplo, *Malebranche nel terzo centenario della sua nascita* (Milán, 1938), y *Malebranche. Commémoration du troisième centenaire de sa naissance* (París, 1938).

Capítulos X-XIV: Spinoza

Textos

Werke, editadas por C. Gebhardt. 4 volúmenes. Heidelberg, 1925 (edición crítica).
Opera quotquot reperta sunt, editadas por J. Van Vloten y J. P. N. Land, 2 volúmenes. La Haya, 1882, 1883; 3 volúmenes, 1895; 4 vols., 1914.
The Chief Works of Benedict de Spinoza, traducción inglesa con introducción de R. H. M. Elwes, 2 volúmenes. Londres, 1883; edición revisada, 1903. (El volumen I contiene el *Tractatus theologico-politicus* y el *Tractatus politicus.* El volumen II, el *De intellectus emendatione,* la *Ethica,* y *Cartas escogidas*). Reimpresión en un solo volumen. Nueva York, 1951.
The Principles of Descartes' Philosophy (junto con *Metaphysical Thoughts*), traducidos por H. H. Britan. Chicago, 1905.
Short Treatise on God, Man and is Well-Being, traducido por A. Wolf, Londres, 1910.
Spinoza's Ethics and De intellectus emendatione, traducidas por A. Boyle, con una introducción por G. Santayana. Lodres (*E. L.*).
Spinoza: Writings on Political Philosophy, edición de A. G. A. Balz, Nueva York, 1937.
The Correspondence of Spinoza, editada por A. Wolf, Londres, 1929.
(En castellano: *Ethica.* México, F.C.E., 1958; *La reforma del entendimiento.* Madrid, Aguilar, 1955.)

Estudios

BIDNEY, D., *The Psychology and Ethics of Spinoza: A Study in the History and Logic of Ideas.* New Haven (EE. UU.), 1940.
BRUNCHSVICG, L., *Spinoza et ses contemporaines.* París, 1923 (3.ª edición).
CERIANI, G., *Spinoza.* Brescia, 1943.
CHARTIER, E., *Spinoza.* París, 1938.
CRESSON, A., *Spinoza.* París, 1940.
DARBON, A., *Études spinozistes,* editados por J. Moreau. París, 1946.
DE BURGH, W. G. *Great Thinkers.* VIII. Spinoza (artículo en *Philosophy,* 1936).
DELBOS, V., *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza.* París, 1893.
— *Le spinozisme.* París, 1916.
DUJOVNE, L., *Spinoza. Su vida, su época, su obra y su influencia.* 4 volúmenes. Buenos Aires, 1941-5.
DUNIN-BORKOWSKI, S. VON, *Spinoza.* 4 volúmenes. Münster i. W.: vol. I. Der

junge De Spinoza. 1933 (2.ª edición); vols. II-IV. Aus den Tagen Spinozas: Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt, 1933-6.

DUNNER, J., *Baruch Spinoza and Western Democracy.* Nueva York, 1955.

FISCHER, K., *Spinoza. Leben, Werke, Lehre.* Heidelberg, 1909.

FRIEDMANN, G., *Leibniz et Spinoza.* París, 1946 (4.ª edición).

GEBHARDT, C., *Spinoza: Vier Reden.* Heidelberg, 1927.
(Hay traducción española. Buenos Aires, Ed. Losada.)

HALLETT, H. F., *Aeternitas, a Spinozistic Study.* Oxford, 1930.

— *Benedict de Spinoza. The Elements of his Philosophy.* Londres, 1957.

HAMPSHIRE, S., *Spinoza.* Penguin Books, 1951.

JOACHIM, H. H., *A Study of the Ethics of Spinoza.* Oxford, 1901.

— *Spinoza's Tractatus de intellectus emendatione: a Commentary.* Oxford, 1940.

KAYSER, R., *Spinoza. Portrait of a Spiritual Hero.* Nueva York, 1946.

LACHIÈZE-REY, P., *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza.* París, 1932; 2.ª edición, 1950.

MCKEON, R., *The Philosophy of Spinoza.* Nueva York, 1928.

PARKINSON, G. H. R., *Spinoza's Theory of Knowledge.* Oxford, 1954.

POLLOCK, Sir F., *Spinoza, His Life and Philosophy.* Londres, 1899 (2.ª edición), reimpreso, 1936.

RATNER, J., *Spinoza on God.* Nueva York, 1930.

ROTH, L., *Spinoza, Descartes and Maimonides.* Oxford, 1924.

— *Spinoza.* Londres, 1929; reimpreso en 1954.

RUNES, D. D., *Spinoza Dictionary.* Nueva York, 1951.

SAW, R. L., *The Vindication of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Spinoza.* Londres, 1951.

SIWEK, P., *L'âme et le corps d'après Spinoza.* París, 1930.

— *Spinoza et le panthéisme religieux.* París, 1950 (nueva edición).

— *Au cœur du Spinozisme.* París, 1952.

VERNIÈRE, P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution.* 2 volúmenes. París, 1954.

WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza.* 2 volúmenes Cambridge (EE. UU.), 1934. Edición en un solo volumen, 1948.

Hay numerosas colecciones de ensayos sobre Spinoza; por ejemplo, *Spinoza ner terzo centenario della sua nascita* (Milán, 1934), y *Travaux du deuxième Congrès des Sociétés de Philosophie Françaises et de Langue Française: Thème historique: Spinoza. Thème de philosophie générale: L'idée de l'Univers.* Lyon, 1939.

Para una perspectiva marxista de Spinoza, ver *Spinoza in Soviet Philosophy,* edición de G. L. Kline, Londres, 1952.

Los estudiosos de Spinoza pueden encontrar material en el *Chronicum Spinozanum,* fundado en 1920 por la *Societas Spinozana* (Primer número, La Haya, 1921).

Capítulos XV-XVIII: Leibniz

(En los títulos de algunos libros se encuentra *Leibnitz,* en vez de *Leibniz.* Yo he preferido escribir siempre *Leibniz.*)

Textos

Sämtliche Schriften und Briefe, edición de la Academia Prusiana de Ciencias. Esta edición crítica ha de constar de 40 volúmenes. El primero apareció en 1923.

Die mathematischen Schriften von G. W. Leibniz, editados por C. I. Gerhardt. 7 volúmenes. Berlín, 1849-63.

Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, editados por C. I. Gerhardt. 7 volúmenes. Berlín, 1875-90. (Por el carácter incompleto de la edición crítica citada en primer lugar, es frecuente valerse de esta otra de Gerhardt en las referencias.)

The Philosophical Writings of Leibniz, selección y traducción de M. Morris. Londres (*E. L.*)

The Philosophical Works of Leibniz, traducción inglesa con notas, por G. M. Duncan. New Haven (EE. UU.), 1890. (Este volumen contiene una extensa y útil selección.)

G. W. Leibniz. Philosophical Papers and Lettres. Selección traducida y editada con una introducción de L. E. Loemker, 2 volúmenes. Chicago, 1956.

G. W. Leibniz: Opuscula Philosophica Selecta, edición de P. Schrecker. París, 1939.

Leibniz: The Monadology and Other Philosophical Writings, traducción con introducción y notas por R. Latta. Oxford, 1898.

Leibniz: The Monadology, traducción y comentario de H. W. Carr. Los Ángeles, 1930.

Leibniz's Discourse on Metaphysics. Correspondence with Arnauld, and Monadology, traducción inglesa de G. R. Montgomery. Chicago, 1902.

Leibniz: Discourse on Metaphysics, traducción de P. G. Lucas y L. Grint. Manchester, 1953.

Leibniz. Discours de métaphysique, edición con notas de H. Lestienne. París, 1945.

New Essays concerning Human Understanding, traducción inglesa de A. G. Langley. Lasalle (Illinois), 1949 (3.ª edición).

Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil, traducción inglesa de E. M. Huggard, con una introducción de A. Farrer. Edimburgo y Londres, 1952.

Opuscules et fragments inédits de Leibniz, editados por L. Couturat. París, 1903

G. W. Leibniz, Textes inédits, editados por G. Grua. 2 volúmenes. París, 1948.

G. W. Leibniz. Lettres et fragments inédits sur les problèmes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669-1704). Edición con introducción y notas de P. Schrecker. París, 1935.

Leibniz-Clarke Correspondence, edición de H. G. Alexander. Manchester, 1956.

(En España hay buenas traducciones de las obras más conocidas de Leibniz: *Discurso de Metafísica,* traducción, comentario y notas de J. Marías. Madrid, 1942; *Opúsculos filosóficos (Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias, como así mismo de la unión que existe entre el alma y el cuerpo; La Monadología; Principios de la naturaleza y de la gracia*), traducción de M. García Morente. Madrid, 1919.

Estudios

BARBER, W. H., *Leibniz in France from Arnauld to Voltaire: A Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670-1760.* Oxford, 1955.
BARUZI, J., *Leibniz, avec de nombreux textes inédits.* París, 1909.
BELAVAL, Y., *La pensée de Leibniz.* París, 1952.
BOEHM, A., *Le 'Vinculum Substantiale' chez Leibniz. Ses origines historiques.* París, 1938.
BRUNNER, F., *Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz.* París, 1951.
CARR, H. W., *Leibniz.* Londres, 1929.
CASSIRER, E., *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen.* Marburgo, 1902.
COUTURAT, L., *La logique de Leibniz.* París, 1901.
DAVILLÉ, L., *Leibniz historien.* París, 1909.
FISCHER, K., *Gottfried Wilhelm Leibniz.* Heidelberg, 1920 (5.ª edición).
FRIEDMANN, G., *Leibniz et Spinoza.* París, 1946 (4.ª edición).
FUNKE, G., *Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System.* Bonn, 1938.
GETBERG, G., *Le problème de la limitation des créatures chez Leibniz.* París, 1937.
GRUA, G., *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz.* París, 1953.
GUEROULT, M., *Dynamique et métaphysique leibniziennes.* París, 1934.
GUHRAUER, G. E., *G. W. Freiherr von Leibniz.* 2 volúmenes. Breslau, 1846 (Biografía).
GUITTON, J., *Pascal et Leibniz.* París, 1951.
HILDEBRANDT, K., *Leibniz und das Reich der Gnade.* La Haya, 1953.
HUBER, K., *Leibniz.* Munich, 1951.
IWANICKI, J., *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu.* París, 1934.
JALABERT, J., *La théorie leibnizienne de la substance.* París, 1947.
JOSEPH, H. W. B., *Lectures on the Philosophy of Leibniz.* Oxford, 1949.
KABITZ, W., *Die Philosophie des jungen Leibniz.* Heidelberg, 1909.
LE CHEVALIER, L., *La morale de Leibniz.* París, 1933.
MACKIE, J. M., *Life of Godfrey William von Leibniz.* Boston, 1845.
MATZAT, H. L., *Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst.* Berlín, 1938.
MERZ, J. T., *Leibniz.* Edimburgo y Londres, 1884; reimpreso en Nueva York, 1948.
MEYER, R. W., *Leibniz and the Seventeenth-Century Revolution,* traducción inglesa de J. P. Stern. Cambridge, 1952.
MOUREAU, J., *L'univers leibnizien.* París, 1956.
OLGIATI, F., *Il significato storico di Leibniz.* Milán, 1934.
PIAT, C., *Leibniz.* París, 1915.
POLITELLA, J., *Platonism, Aristotelianism and Cabalism in the Philosophy of Leibniz.* Filadelfia, 1938.
RUSSELL, BERTRAND, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz.* Londres, 1937. (2.ª edición.)
RUSSELL, L. J., *Great Thinkers*: IX. Leibniz. (En *Philosophy,* 1936.)

SAW, R. L., *Leibniz.* Penguin Books, 1954.
SCHMALENBACH, H., *Leibniz.* Munich, 1921.
STAMMLER, G., *Leibniz.* Munich, 1930.
WUNDT, W., *Leibniz.* Leipzig, 1909.

Hay varias colecciones de ensayos sobre Leibniz; por ejemplo, *Gottfried Wilhelm Leibniz. Vorträge der aus Anlass seines 300 Geburtstages in Hamburg abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung* (Hamburgo, 1946); *Leibniz zu seinem 300 Geburtstag, 1646-1946,* editado por E. Hochstetter (Berlín, 1948); y *Beiträge zur Leibnizforschung,* editado por G. Schischkoff (Reutlingen, 1947).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Las referencias principales se han compuesto con cifras en cursiva. Las cifras seguidas de asteriscos remiten a los apéndices o a notas bibliográficas.

A

Abbagnano, N., 314*.
Adam, C., 317*.
Adamson, R., 314*.
Agustín, san, *véase* Agustinismo.
Alexander, A. B. D., 314*.
Alquié, F., 317*.
Altdorf, 249.
Amsterdam, 194.
André, Yves Marie, 193.
Angers, 168.
Aristóteles, *véase* Aristotelismo.
Arnauld, Angélique, 150.
Arnauld, Antoine
y Descartes, 68, 104, 122s, 132, 168;
véase también 150, 174, 249.

B

Bacon, Francis, 13s, 16, 21, 34, 200, 249.
Balz, A. G. A., 317*, 320*.
Báñez, O. P., 270.
Barber, W. H., 324*.
Baruzi, Jean, 255, 324*.
Baumgarten, A. G., 48.
Bayle, Pierre, 45, 246, 288.
Beck, L. J., 317*.
Bekker, Balthasar, 167.
Belaval, Y., 324*.
Bentham, Jeremy, 43.
Benzécri, E., 319*.
Bergson, Henri, 144, 149.
Berkeley, George, 16s, 35ss, 39s, 44, 192s.
Berlín, 250.
Bidney, D., 321*.
Bilfinger, G. B., 48.
Bishop, M., 319*.
Bisterfeld, John Enry, 251s.
Bodin, Jean, 50.
Boehm, A., 324*.
Boileau, Nicolás, 169n.
Bolingbroke, Henry, 43, 55.
Bossuet, J.-B., 55, 56, 58, 173.
Bouillier, F., 320*.
Bourdin, Pierre, 68.
Boursier, L.-F., 173.
Boutroux, E., 319*.
Boyle, Robert, 250.
Bréhier, Emile, 149, 314*.
Brunner, F., 324*.
Bruno, Giordano, 19, 49, 198, 214, 251, 276.
Brunschvicg, L., 317*, 319*, 321*.
Brunswick, historia de la casa de, 250s, 255.
Buenaventura, san, 18, 20.
Butler, Joseph, 43.

C

Cabanis, Pierre, 45.
Caen, universidad de, 169.
Caillet, E., 319*.
Cambridge, 168.
Carr, H. W., 324*.
Carré, M. H., 314*.
Cassirer, E., 317*, 324*.
Castell, A., 314*.
Caterus, 68.
Catlin, G., 314*.
Ceriani, G., 321*.
Chartier, E., 321*.
Charron, Pierre, 29, 133, 161.
Chevalier, Jacques, 317*, 319*.
Church, R. W., 320*.
Clarke, Samuel
y Leibniz, 40, 286s;
véase también 43.
Clauberg, Juan, 167.
Coleridge, Samuel Taylor, 247.

Colerus, John, 245.
Collins, J., 314*.
Comte, Auguste, 56.
Condillac, E., 45.
Condorcet, marqués de, 47, 57.
Cournot, A. A., 144.
Couturat, L., 254, 324*.
Covotti, A., 320*.
Crescas, Chasdaï, 198.
Cresson, A., 321*.
Cristina, reina de Suecia, 68.
Croce, Benedetto, 256.
Cudworth, Ralph, 38.

D

Darbon, A., 321*.
Davillé, Louis, 324*.
De Bérulle, Pierre, 67, 102.
De Biran, Maine, 146.
De Burgh, W. G., 321*.
De Cordemoy, Géraud, 168s, 279.
De Finance, J., 317*.
De Matteis, F., 320*.
De Quesnay, François, 47.
De Raey, Jean, 167.
De Ruggiero, G., 314*.
De Ruvo, V., 314*.
De la Forge, Louis, 168, 169, 170, 172.
Delbos, Víctor, 149, 320*, 321*.
Demócrito, 278, 279.
Descartes, René, *66-147*, 316*-318*;
  y Bacon, 83;
  círculo vicioso, *103-108*, 111;
  cogito ergo sum, véase Cogito ergo sum;
  Discurso del Método, 67, 76s, 80s;
  y filosofía escolástica, *véase* Filosofía escolástica (y Descartes);
  y Hobbes, 38, 68;
  inconsecuencias, 74, 79, 89, 102s, 111s, 119s, 125, 144s;
  influencia de, 38s, 144, 146s, 167-171, 173s;
  Meditaciones de Filosofía Primera, 68, 77s, 145;
  y teología, *véase* Teología (y Descartes);
  y tradición agustiniana, 102, 112;
  véase también 13-18, 21, 26, 60.
Deussen, P., 314*.
Devaux, P., 314*, 317*.
Diderot, D., 17, 43, 45, 47, 246.
Dijksterhuis, E. J., 317*.
Dinet, Jacques, 68.
Doria, Mattia, 193.
Du Vair, Guillermo, 29.
Ducassé, P., 320*.
Dujovne, L., 321*.
Dunner, J., 322*.

E

Epicuro, 278, 279.
Erdmann, J. E., 314*.

F

Falckenberg, R., 314*.
Falcucci, C., 319*.
Fardella, Michel Angelo, 168.
Fédé, René, 193.
Federico el Grande, rey de Prusia, 48.
Fénelon, 174.
Ferm, V., 314*.
Fischer, Kuno, 255, 314*, 317*, 322*, 324*.
Fischl, J., 314*.
Fletcher, F. T. H., 319*.
Freud, Sigmund, 228.
Friedmann, G., 322*, 324*.
Frischeisen-Köhler, M., 314*.
Fuller, B. A. G., 314*.
Funke, G., 324*.

G

Galileo, 19, 21s, 23, 28, 121, 249.
Gassendi, Pierre, 68, 169, 249, 318*.
Gebhardt, C., 322*.
Gerdil, Sigismund, 168, 193n.
Getberg, B., 324*.
Geulincx, Arnold, 23, 119, *170s*, 180, 319s*.
Gibbon, Edward, 54ss.
Gibson, A. B., 317*.
Gilson, E., 317*.
Goethe, J. W., 45, 232, 246.
Gomar, 136.
Gouhier, H., 317*, 320*.
Grocio, 50.
Grua, G. 324*.
Guardini, R., 319*.
Gueroult, M., 317*, 321*, 324*.
Guhrauer, G. E., 324*.
Guitton, J., 319*, 324*.

H

Haldane, E. S., 317*.
Hallett, H. F., 322*.
Hamann, Johann Georg, 49.
Hampshire, S., 322*.
Harvey, William, 22.
Hartley, David, 44.

Hausmann, P., 320*.
Heereboord, Adrian, 167.
Hegel, 33, 54, 59, 144ss, 246s, 314s*.
Heimsoeth, H., 315*.
Heine, Heinrich, 246.
Helvetius, Claude, 43, 45s, 48.
Herder, Johann Gottfried, 49s, 57s, 246, 255.
Hildebrandt, K., 324*.
Hirschberger, J., 314*.
Hobbes, Thomas
  Leviathan, 50;
  filosofía política, 25, *50ss,* 243;
  véase también 16, 20, 23s, 34, 43.
Höffding, H., 315*.
Holbach, barón de, 45.
Hooker, Richard, 15, 50.
Huber, K., 324*.
Huet, Pierre Daniel, 169.
Hume, David, 16s, 22, 24ss, 36s, 43s, 47, 52s, 54, 61, 246.
Husserl, Edmund, 145s.
Hutcheson, Francis, 43.

I

Iwanicki, J., 324*.

J

Jacobi, Friedrich Heinrich, 49, 246.
Jalabert, J., 324*.
James, William, 43.
Jansenius, 150.
Jaspers, K., 317*.
Jena, 249.
Jesucristo, *véase* Cristianismo.
Joachim, H. H., 317*, 322*.
Jones, W. T., 315*.
Jorge I, rey de Inglaterra, 251.
Joseph, H. W. B., 324*.
Jovy, E., 319*.

K

Kabitz, W., 324*.
Kant, Emmanuel, 16s, 40s, 48, *58-65,* 110n, 288, 300, 305;
  y físicos newtonianos, 24, 60s, 64;
  y Hume, 60, 65;
  y Leibniz, 41, 255s, 311;
Kayser, R., 322*.
Keeling, S. V., 318*.
Kepler, Johann, 249, 251.
Knutzen, Martin, 48.
Königsberg, 48.

L

La Flèche, 66s.
La Haya, 195.
La Marche, colegio de, 172.
La Mettrie, 24, 45.
Laberthonnière, L., 318*.
Lachièze-Rey, P., 322*.
Lafuma, L., 319*.
Laird, J., 321*.
Lamanna, E. P., 315*.
Lamy, François, 193.
Land, J. P. N., 320*.
Laporte, J., 318*, 319*.
Le Chevalier, L., 324*.
Le Grand, Antoine, *véase* Legrand, Anthony.
Le Moine, A., 321*.
Le Roy, Henri, *véase* Regius, Henricus.
Lefebvre, H., 319*.
Legrand, Anthony, 167.
Leibniz, Gottfried Wilhelm, *249-311,* 322*-325*;
  y Aristóteles, 279;
  De Arte Combinatoria, 252;
  y Descartes, 31s, 250, 279, 292, 298s, 301, 309;
  filosofía popular y doctrina esotérica, 255s, 269, 276, 310;
  y Hobbes, 249, 260;
  influencia de, 48, 49, 59;
  lenguaje simbólico, 27, 253;
  y Locke, 40, 254, 271, 296;
  mónadas, *véase* Mónadas;
  y Newton, 40, 250, 287s;
  y Spinoza, 31s, 40, 195, 250, 269, 276, 288, 308;
  teoría lógica, *véase* Lógica;
  véase también 16, 21, 23, 26s, 31ss, 40s.
Leipzig, 249.
Leisegang, H., 318*.
Leroux, E., 315*.
Leroy, A., 315*.
Lessing, G. E., 48, 57.
Lewes, G. H., 315*.
Lewis, G., 318*.
Leyden, 167, 170, 195.
Lipsio, Justo, 29.
Llull, Ramón, 252.
Locke, John, 14-18, 34ss, 39s, 42-46, 51ss, 193, 254, 296.
Loreto, 67.
Lovaina, 170.
Luce, A. A., 321*.
Luynes, duque de, 68.

M

Mahaffy, J. P., 318*.
Maimónides, Moisés, 194, 197.
McKeon, R., 322*.

Mackie, J. M., 324*.
Malebranche, Nicolás, 39, 169, 171, *172-193*, 249, 320*;
y Descartes, 172s, 175s, 179, 191ss;
y Locke, 192s;
opina sobre Descartes, 174, 179;
y Spinoza, 191.
Maquiavelo, 50.
Maréchal, J., 315*.
Marías, Julián, 315*.
Maritain, J., 318*.
Marsilio de Padua, 25.
Matzat, H. L., 324*.
Mellone, S. H., 315*.
Mendelssohn, Moisés, 48.
Mersenne, Marin, 38, 67, 68, 318*.
Merz, J. T., 324*.
Mesnard, P., 318*, 319*.
Meyer, H., 315*.
Meyer, R. W., 324*.
Mill, John Stuart, 43.
Miller, H., 315*.
Molina, Luis, 270.
Montaigne, 28, 133, 161, 178.
Montano, 178.
Montesquieu, 46, 49, 54, 56s.
Moog, W., 314*.
More, Henry, 38.
Morris, C. R., 315*.
Möser, Justus, 56.
Moureau, J., 324*
Mouy, P., 321*.
Muratori, 58.

N

Nadu, P. S., 321*.
Napoleón I, 53.
Natorp, P., 318*.
Newton, Isaac, 19, 21, 24, 40s, 168, 250, 286ss.
Nicolás de Cusa, 49n, 251, 276.
Nicole, Pierre, 168.
Norris, John, 193.
Novalis, 246.

O

Oldenburg, Henry, 195, 198, 250.
Olgiati, F., 318*, 324*.

P

Parker, Samuel, 168.
París, 168, 249s.
Parkinson, G. H. R., 322*.
Pascal, Blas, 39, *149-166*, 168, 318s*;
comparado con Descartes, 149, 152s;
opina sobre Descartes, 20, 130, 152, 155s, 168.
Pascal, Jacqueline, 150, 319*.
Pedro el Grande, zar de Rusia, 250.
Piat, C., 324*.
Platón, *véase* Platonismo.
Poincaré, Henry, 144.
Politella, J., 324*.
Pollock, sir F., 322*.
Port-Royal, 150, 168.
Price, Richard, 44.
Prost, J., 320*.

R

Ratner, J., 322*.
Régis, Pierre-Sylvain, 168.
Regius, Henricus, 68, 83, 167.
Regnier, Henri, 167.
Reid, Thomas, 44.
Reimarus, Samuel, 48.
Renouvier, Charles, 144, 149.
Robespierre, 53.
Rodis-Lewis, G., 318*.
Rogers, A. K., 315*.
Rohauld, Jacques, 168.
Roth, L., 322*.
Rousseau, Jean-Jacques
teoría política, 25, 46s, 52ss;
véase también 16s.
Runes, D. D., 322*.
Russell, Bertrand, 256, 271, 273, 276, 310, 315*, 324*.
Russell, L. J., 324*.
Russier, J., 319*.

S

Sabine, G. H., 315*.
Samtleben, G., 320*.
Sartre, Jean-Paul, 145s.
Saw, R. L., 322*, 325*.
Sciacca, M. F., 319*.
Schelling, F. W., 247.
Schilling, K., 316*.
Schmalenbach, H., 325*.
Schopenhauer, Arthur, 305.
Schwegler, Albert, 315*.
Séneca, 140s.
Serini, P., 319*.
Sertillanges, A.-D., 319*.
Serrurier, C., 318*.
Serrus, C., 318*.
Seth, J., 316*.
Shaftesbury, 43.
Shelley, Percy Bysshe, 247.

Siwek, P., 322*.
Smith, Adam, 43.
Smith, N. K., 318*.
Soreau, E., 319*.
Sorley, W. R., 316*.
Souilhé, J., 316*.
Spinoza, Baruch, 16, 39, *194-248*, 321s*;
y cartesianismo, 74, 196s, 199, 212, 214, 250;
y Descartes, 30-32, 40, 115, 195ss, 199, 201s, 205s;
Ethica, 195, 199, 236s;
y filósofos del Renacimiento, 198, 214;
y filósofos escolásticos, *véase* Filosofía escolástica (y Spinoza);
y Hobbes, 199, 238, 243;
influencia de, 39, *245-248;*
De Intellectus Emendatione, 195, 248;
oposición contra, 167, 193, 196, 245-247;
Tractatus politicus, 195, 239.
Stammler, G., 325*.
Stewart, H. F., 319*.
Stöcker, A., 319*.
Strowski, F., 143n*, 319*
Suárez, Francisco, 249.

T

Tertuliano, 178.
Terraillon, E., 320*.
Thilly, F., 316*.
Thomasius, James, 249, 251.
Thomassin, 193.
Thonnard, F. J., 316*.
Tindal, Matthew, 43.
Toland, John, 43.
Tomás de Aquino, santo, 18, 24, 26s, 71, 89, 142, 201, 301.
Turgot, 47.
Turner, W., 316*

U

Utrecht, 167.

V

Van den Ende, Francis, 194.
Van der Haeghen, V., 320*.
Vernière, P., 322*.
Versfeld, M., 318*.
Vesalio, Andrés, 22.
Vico, Juan Bautista, *56ss*, 256.
Vieta, Francis, 178.
Vinet, A., 319*.
Voëtius, Gisbert, 167
Voltaire, 16s, 43, 45s, 48, 54s.
Von Dunin-Borkowshi, S., 197, 321*.
Von Ranke, L., 55.
Vorländer, K., 316*.

W

Webb, C. C. J., 316*, 319*.
Wedderkopf, Magnus, 251.
Weigel, Erhard, 249.
Windelband, W., 271n*, 316*.
Wittich, Christopher, 167.
Wolff, Christian, 48, 59.
Wolfson, H. A., 322*.
Woodgate, M. V., 319*.
Wright, W. K., 316*.
Wundt, W., 325*.

ÍNDICE DE MATERIAS

Las referencias principales se han compuesto con cifras en cursiva. Las cifras seguidas de asteriscos remiten a los apéndices o a notas bibliográficas.

A

A *priori*
conocimiento, 26ss, 261; *véase también* Verdades innatas;
formas, 61ss, 84ss;
razonamiento, 33.
Absolutismo político, 46, 50s.
Abstracción, 79.
Accidente real; Descartes, 123-125; Leibniz, 271, 285s.
Acción; *véase* Actividades.
Acosmismo; Spinoza, 247.
Acta eruditorum, 250.
Actividad
inmanente, 184;
presupone consciencia, 170s.
Actividades de la substancia; Descartes, 113, 116, 138s; Leibniz, 271s, 275, 280s, 309; *véase también* 183s.
Acto puro; Leibniz, 281.
Agnosticismo, agnósticos, 37, 155, 159.
Agustinismo
si fallor sum, 91;
y ontologismo, 184ss;
tradición agustiniana; Descartes, 102, 112; Malebranche, 172s;
véase también 168, 172, 185, 303, 306, 308.
Alabanza e inculpación, 136, 235.
Álgebra, 72, 179.
Alianza de estados cristianos, 251, 255s.
Alma; Descartes, 134; Leibniz, 255, 278, 283, 288, 290; Malebranche, 187.
animal; Descartes, 132, 134; Leibniz, 292s, 310;
humana; Descartes, 94ss, 116, 133, 142, 146; Leibniz, 291-294, 297; Malebranche, 178s, 181-184, *186s; véase también* 22ss, 44, 117, 193;
inmortalidad del, *véase* Inmortalidad del alma;
véase también Cuerpo y alma racional o espíritu; Leibniz, 292ss, 311;
sensitiva, *véase supra* alma animal;
vegetativa, 132n.
Altruismo, 44, 45, 234s.
Amistad, 229.
Amor: Pascal, 158s, 165; Spinoza, 207, 227ss, 248;
de Dios; Pascal, 158s, 165;
intelectual de Dios; Spinoza, 231ss, 234, 236, 248.
Análisis; Leibniz, 252s, 257, 263s, 279, 284, 294; Spinoza, 223, 227, 235; *véase también* 165;
infinito de las verdades de hecho; Leibniz, 263, 269, 275;
lingüístico, 37.
Anarquía, 50, 52, 238.
Ángeles, 187.
Animal espermático, 293.
Animales irracionales; Descartes, *131-134;* Leibniz, 291-293, 307; Spinoza, 213, 227s.
Animositas; Spinoza, 229.
Anticlericalismo, 42s, 45s.
Antiguo Testamento, 194.
Antitipia; *véase* Impenetrabilidad.
Apercepción; Leibniz, 291s.
Apetito, apetición; Leibniz, 291, 292; Spinoza, 226, 228, 240.
Apologética cristiana; Pascal, 39, 148s, 151, 157, *159-164,* 165; *véase también* 38, 44.
Aprehensión como modo fundamental del pensamiento, 207.
Apuesta, argumento de la; Pascal, *162-164.*
Argumento; Pascal, 159s; Spinoza, 201.
Argumento ontológico; Descartes, 104, *109-112,* 196, 301; Leibniz, 110, *300-303;* Spinoza, 196, 204s; *véase también* 188, 300.

Aristocracia, 242.
Aristotelismo, aristotélicos; Descartes, 70s, 72s; Leibniz, 249, 279ss; Malebranche, 172ss, 177ss, 191; *véase también* 193, 242.
Aritmético, 73, 152n, 179, 260.
Arminianos, 136.
Armonía preestablecida, 23, 32, 170, 276, *289ss*, 293-296, 305ss, 309.
Armonía universal; Leibniz, *251-254*, 273, 276, 279, 310s.
Arquetipo; Malebranche, 185, 188, 189; *véase también* Ideas divinas.
Arte, 225;
  y ciencia, 72.
Asentimiento, 141, 174.
Asociación
  de ideas, 43, 220, 228;
  de imágenes, 176s;
  de percepciones, 292.
Asociacionismo psicológico, 22, 37, 44.
Astronomía, 21s, 261.
Ateísmo; en Spinoza?, 39, *245-248*, 250; *véase también* 38, 45, 48, 106n, 164s.
Atomismo, 122ss, 169, 278s.
Atomismo epicúreo, 169, 278, 279.
Átomos, 122, 126, 273, 278s.
Atributos de la substancia; Descartes, 115ss; Leibniz, 275, 309; Spinoza, 199, 204s, 212s; *véase también* Extensión, Pensamiento (como atributo);
  definición; Spinoza, 204s;
  principal; Descartes, 115.
Augustinus de Jansenio, 150.
Autoconsciencia; Leibniz, 277, 291s; Spinoza, 213, 226; *véase también Cogito ergo sum.*
Autómatas; Leibniz, 280;
  como animales; Descartes, 132ss;
  véase también Máquinas.
Autonomía
  de la ética, 24, 41, 45, 48, 63n, 143;
  de la filosofía, 18ss;
  Véase también Filosofía (y teología).
Autoridad
  internacional, 243;
  política; Spinoza, 241-245; *véase* 52ss;
  no tiene sitio en filosofía; Malebranche, 174, 177, 179; *véase* 70s, 153; *véase también* Filosofía (y teología).
Axiomas, 152n, 260. *Véase* Primeros principios, Verdades fundamentales evidentes.

B

Beatitud; Spinoza, 223s, 232, 236; *véase* 140s, 142, 311.
Bien, bueno; Descartes, 140ss; Leibniz, 265; Malebranche, 182ss; Spinoza, 199, 203, 215, 228ss, 236.
Bifurcación de la realidad; Descartes, 123, 133, 191; Kant, 64s.
Brujas, persecución de las, 167.

C

Cabalistas, 194, 197.
Caída del hombre, la, 150, 161s, 181-183.
Cálculo; Pascal, 149s;
  infinitesimal; Leibniz y Newton, 250.
Cambio; Leibniz, 274s, 304; *véase* 128, 175.
Cantidad, 116.
Cara del universo, la; Spinoza, 207s.
Characteristica universalis; Leibniz, 253.
Caridad; Pascal, 159, 165; *véase también* Amor.
Cartesianismo, 20, 23, 35, 38s, *167-171*, 319s*; *véase también* Spinoza (y cartesianismo).
Casuística; Pascal, 151.
Categorías; Kant, 61s; *véase también* A *priori* (formas).
Catolicismo, católicos, 42, 45, 69, 177, 191.
Causa sui, véase Causalidad (causa de sí mismo).
Causalidad, causa, 60ss, 64, 145, 170s, 180s, 184, 198;
  causa de sí mismo; Spinoza, 203ss, 208s;
  conocimiento de la; Spinoza, 219, 221; *véase* 35, 36s;
  eficiente; Leibniz, 32, 288, 290; Spinoza, 196, 216s, 225;
  eliminación de la causalidad final; Spinoza, 196, *213-217;*
  final; Descartes, 32, 134, 196; Leibniz, 32, 41, 249, 265, 266, 295, 309;
  e implicación lógica; Spinoza, 200-202, 205, 214, 231; *véase* 28, 32, 61, 74;
  mecánica, *véase* Mecanicismo;
  natural; Malebranche, 180;
  ocasional, 170, 180, 188;
  próxima; Spinoza, 210, 219;
  reconciliación de la c. final con la c. eficiente; Leibniz, 32, 253s, 281, 290; *véase* 59s;
  remota; Spinoza, 210.
Cerebro; Malebranche, 176ss, 179.
Certeza; Descartes, 70ss, 74s, 94, 96s, 138, 147; Pascal, 153, 159; *véase* 34, 174, 263, 278;
  junto a duda metódica, 71, 75, *85-89*, 138; *véase también Cogito ergo sum.*
Cielo, 142.
Ciencia; Descartes, 72ss, 83, 134, 144; Spinoza, 236, 247; *véase* 28;
  hacia una ciencia universal; Leibniz, 253;
  toda ciencia es una, 72ss;
  teoría aristotélica, 72s.

Ciencia experimental; Descartes, 73, 134, 153;
distinción entre filosofía y, 21s;
y filosofía, 25, 60s, 64s, 144;
práctica, 73, 174;
véase 14, 19ss, 157, 172s, 178s, 217, 281.
Ciudad de Dios; Leibniz, 311.
Civilización, 47, 69; *véase también* Progreso.
Claro, definición de; Descartes, 97.
Claro y distinto, conocimiento; Descartes, 96ss, 103, 107, 139;
como criterio de verdad, *véase* Criterio de verdad.
Clemencia; Spinoza, 229.
Coexistencia; Leibniz, 282, 284s, 288.
Cogito ergo sum, 77, 79s, *90-93,* 94, 95-98, 102s, 106-109, 111s, 113, 135, 146, 201;
según Leibniz, 278;
primacía del, 102.
Cognitio primi generis; Spinoza, 219-221.
Cognitio secundi generis, 221ss.
Cognitio tertii generis, 223s, 233.
Coincidentia oppositorum, 49.
Color; Descartes, 87, 121-125, 139.
Combinación de términos simples; Leibniz, 252.
Comentarios filosóficos, 16.
Compasión; Spinoza, 227.
Composibilidad, 262.
Comunidad civil, 242.
Conatus; Leibniz, 280; Spinoza, 226s.
Concepción opuesta a la percepción, 291ss.
Concurrencia, 115, 128, 174.
Conducta humana; Spinoza, 225s, 234-237, 243.
Conexión
entre fenómenos, 278;
entre verdades, 261.
Confesiones cristianas, unión de, 250s, 253ss.
Conocimiento; Descartes, 69ss, 74s, 94n, 106n, 141s; Kant, 61-64; Spinoza, 213, *218-224,* 233ss, 237.
a priori, 26s, 261; *véase también* Verdad innata;
abstracto; Spinoza, 223;
científico, 220, *221s;*
confuso; Spinoza, 220;
grado o niveles del, *218-224,* 233;
inadecuado; Spinoza, 220;
intuitivo; Spinoza, *223ss,* 232;
véase 22, 26, 33ss, 165s.
Conocimiento de todo y parte, 160.
Consciencia 44, 63s, 140s; *véase también* Obligación moral.
Consciencias; Descartes, 94, 145ss; *véase* 24, 170, 186s, 229, 235;
véase también Autoconsciencia.
Conservación; Descartes, 30, 100, 119, 128s, *130s;* Leibniz, 290, 308, *véase* 181s.
Constitución británica, 46, 57.
Constitucionalismo, 46.
Contemplación; Spinoza, 224.
Contingencia; Leibniz, 33, 264, 266ss, 269, 273, 305; Spinoza, 201, 208s; *véase también* Proposiciones contingentes;
principio de; Leibniz, 268 (= Principio de perfección).
Continuidad, 130s, 274s, 281s;
ley de, 274s;
del medioevo y filosofía moderna, 13-16, 18s, 30.
Contradicción, principio de; Leibniz, 257s, 258n, 259s, 264, 297, 311.
Contrato social; Rousseau, 47, 52ss; Spinoza, 241.
Convergencia de probabilidades, 160, 164.
Cooperación divina, *véase* Concurrencia.
Copernicana, hipótesis, 62.
Corazón, el; Pascal, 153, *157-159,* 160.
Corporalidad, 293.
Correspondencia con la realidad, 257.
Corrupción del hombre; Pascal, 150, 155s, 160.
Cosas finitas
y Dios; Spinoza, 203, 205s, 209ss, 214, 217, 223s, 231; *véase* 226, 233s;
véase también 189, 304, 306.
Cosas materiales
conocimiento de las; Descartes, 81, 88, 107, 108, 135, 145; Malebranche, 175, 185s; *véase* 20, 170, 290s;
duda en torno a las; Descartes, 87s, 90, 92, 135.
Creación por Dios; Descartes, 30, 99s, 128s, 130s; Malebranche, 180, 182;
añade algo al infinito?, 206n;
libre; Descartes, 100; Leibniz, 262, 265, 268; Malebranche, 190s;
necesaria; Leibniz, 32s; Spinoza, 33, 201, 208s, 215;
razón para; Leibniz, 265s, 268ss.
Creaturas
una sola cosa con Dios; Spinoza, 30, 206, 214s;
véase 113, 294;
véase también Cosas finitas.
Creencias religiosas de los filósofos; Descartes, 33, 148; Pascal, 148-165; Spinoza, 39, 197, 224, 232, 247s; *véase* 17s, 33, 41, 255; *véase también* Revelación.
Cristianos, filósofos, 148s, 166, 173.
Cristianismo; Pascal, 148-151, 155, 157, 159-166;
defensa del, 38s, 44;
rechazo del, 33, 43, 55;
véase 43, 57s, 173s, 245s;
véase también Catolicismo.

Criterio de verdad
claridad y distinción; Descartes, *96ss*, 103-107, 108s, 110s, 113s, 118;
veracidad de Dios; *véase* Dios, naturaleza de (veracidad).
Criticismo, 244.
Cualidades, 115s, 175; *véase también* Atributos de la substancia;
primarias, 35, 175;
secundarias; Descartes, 121-125, 139; *véase* 175;
simples, 302.
Cuerpo, cuerpos
celestes, 127, 154;
complejo; Spinoza, 207, 212;
esencia; Descartes, 78s, 81s, 113s, 121ss, 126; Leibniz, 278s, 282s; 290s; Spinoza, 206, 209ss, 223; *véase* 20, 22s, 186s;
existencia; Descartes, *113s*, 122; *véase* 37, 187s, 278s;
externo; Spinoza, 207, 212;
humano; Leibniz, 293ss, 296; Spinoza, 207, 211s, 219-221;
y alma, *véase* Cuerpo y alma;
como máquina, 133, 180, 293;
inorgánico, no es substancia; Leibniz, 296;
orgánico; Leibniz, 283, 288, 293, 296;
propio de uno mismo; Descartes, 86, 92ss; Spinoza, 212, 220, 227;
viviente, 131-134; *véase supra* cuerpo orgánico.
Cuerpo y alma (mente); Descartes, 22s, 94ss, 113s, *117-120*, 123, 138s, 145, 169, 196; *véase también* Espíritu (humano); Leibniz, 23, 289s, *293-296;* Malebranche, 178-181, 183, 192; Spinoza, 196, *211ss*, 219s, 221s, 225ss, 232ss;
ocasionalismo, 169ss, 179ss, 289s;
semejante a dos relojes, 23, 170, 290; *véase también* Interacción.
Cultura humana, 58.
Cupiditas; Spinoza, 226.

D

Declaración de la independencia de los Estados Unidos, 46.
Deducción; Descartes, 75s, 78ss; Leibniz, 252ss, 262, 298; Pascal, 159s;
de las emociones; Spinoza, 227.
Definición, 152, 199;
nominal y real, 260.
Deísmo, 43, 45, 48, 130, 151, 155, 290.
Delectación, 137.
Democracia, demócratas; Spinoza, 242s, 244; *véase* 46, 53s.
Demostración; Descartes, 71s, 77s, 81; Pascal, 159s;
véase también Deducción.
Derechos naturales; Hobbes, 50s; Locke, 46, 51; Spinoza, 238ss, 241-244.
Desarrollo cíclico (Vico), 56.
Descubrimiento de la verdad; Descartes, 71, 73, 76s, 80-83; *véase* 21, 25, 27ss, 34, 60, 64, 252s.
Deseo; Descartes, 139ss; Spinoza, 207, 225-230, 234s, 239, 242; *véase* 158.
Desesperación; Pascal, 161, 162.
Desinterés; Spinoza, 232.
Despotismo, 46, 54.
Determinismo; Spinoza, 198, 202, 215, 225-229, 231, *234-237*, 238; *véase* 38, 60, 309s.
Dicotomía de la realidad; *véase* Bifurcación de la realidad; *véase también* Consciencia.
Diferenciación; *véase* Individualidad, individualización.
Dinámica; Leibniz, 266, 280.
Dios
causa primera, 37;
conocimiento humano de; Malebranche, 179, 184s; Pascal, 154s, 158s; *véase* 37, 63;
a posteriori, 201;
a priori, 201, 260s; *véase también* Argumento ontológico;
definición de; Spinoza, 245-248; *véase* 99, 189;
filosofía moderna y, 18ss, 32s, 48s;
fin de todas las cosas; Malebranche, 181s, 185s;
idea de (actual), 99, 101, 299; *véase también* Ideas innatas de Dios;
idea de (contenido); Descartes, 99, 101; Spinoza, 197, 210, 214s, 216s; *véase* 189, 300-303;
su propia razón suficiente, 305;
relación con el mundo; Descartes, 130s; Leibniz, 262, 311; Spinoza, 205, 214-217, 223s; *véase* 192, *véase también* Creación por Dios, Naturaleza de Dios (identificado con la Naturaleza);
suprema mónada, 31;
unión con; Leibniz, 293, 311; *véase* 185.
Dios, existencia de; Descartes, 26, 29, 64, 79ss, 88s, 93, *98-107*, 146; Kant, 61-63; Leibniz, 260, 262s, 265, 299, *300-305;* Malebranche, 173, 188s; Pascal, 154ss, 158; Spinoza, 245-247; *véase* 35, 37;
argumento ontológico; *véase* Argumento ontológico;
prueba desde dentro de uno mismo, 98, 107, 299;
como verdad necesaria, 261, 265s.

Dios, naturaleza de
ama al hombre; Spinoza, 231;
se ama a sí mismo; Malebranche, 182, 190; Spinoza, 231, 234;
atributos, 116, 189;
extensión, *véase* Extensión (atributo de Dios);
infinitud; Spinoza, 205s, 214, 247; *véase* 224;
pensamiento, *véase* Pensamiento (atributo de Dios);
causa de todas las cosas; Spinoza, 205, 210s, 216, 231; *véase también* Creación por Dios;
esencia y existencia; Descartes, 109s; Leibniz, 300, 303ss; Malebranche, 189; Spinoza, 201, 204s;
eterno, 100, 112, 189, 204s;
existe necesariamente; Descartes, 110, 112; Leibniz, 300-305; Spinoza, 204, 208ss; *véase* 189;
extensión como atributo divino, 198, 205;
identificado con la Naturaleza; Spinoza, 195-199, 203, 206, 210, 224, 231s, 245ss;
incomprensible; Pascal, 154;
infinito; Descartes, 99ss; Leibniz, 268, 303, 311; Spinoza, 205s, 209, 216, 245, 247; *véase también* Substancia infinita;
inmanente en las cosas; Spinoza, 210, 246s;
inmutable; Descartes, 116, 128s; Malebranche, 189;
inteligente; Leibniz, 261, 264, 303; Malebranche, 190;
libre; Leibniz, 262s, 265s, 268, 308s; Spinoza, 209; *véase* 190s;
modos; Spinoza, 206-211, 216;
omnipotente; Descartes, 99s, 136; Malebranche, 189;
omnipresente y libre voluntad humana; Descartes, *136-138*; *véase* 99s, 190;
perfecto; Descartes, 103; Leibniz, 268, 302s; Spinoza, 215, 248;
presciencia, 136ss, 309s;
providencia; Leibniz, 251, 309; Spinoza, 248; *véase* 49, 58, 140, 248;
substancia; Descartes, 99, 115; Leibniz, 31; *véase también* Substancia (identificada con Dios);
trascendente, 197, 209, 245;
veracidad como criterio de verdad; Descartes, 81, 96, 97s, 103, 105ss, 110, 114; *véase* 108, 117, 138;
voluntad; Leibniz, 268, 306; Malebranche, 180, 190s; Spinoza, 208, 214, 236.
Dioptría, 68.
Discontinuidad, 130, 275.
Discurso del Método, 67, 76s, 80s, 88s.
Disparejo, disparatas; Leibniz, 258n, 259.
Distancia, 126, 285.
Distinto; Descartes, 97.
Distinción, principio de, *véase* Individualización, principio de.
Divisibilidad; Leibniz, 278.
Dolor; Spinoza, 226-229, 231;
en los animales; Leibniz, 307.
Dualismo, 30-32, 191.
Duda; Descartes
hiperbólica, 86ss, 90, 93s, 98, 106s, 114, 135;
metódica, 71s, 76, *85-89*, 138;
del mundo exterior, 90, 92s, 94s;
no de la propia existencia, 90s, 93, 96, 106;
es todo un sueño?, 86, 114;
Pascal, 161; Spinoza, 222s.
Duración; Descartes, 98, 117n, 127, 130; Spinoza, 232ss.

E

Economía, 47.
Edad Media, 55, 57; *véase también* Filosofía medieval.
Edificación, 307.
Educación, 48, 57.
Efecto, conocimiento del; Spinoza, 200, 203.
Ego, yo; Descartes, 96, 146; Leibniz, 277;
substancia del, *véase* Sí mismo (como substancia).
Egoísmo, *véase* Orgullo.
Elección (realización), 140, 235, 268;
de lo mejor, *véase* Optimismo;
véase también Libertad, deseo de.
Elementos, 279; *véase también* Átomos.
emociones; Spinoza, 225-230, 231, 237; *véase* 47, 139, 157s, 176; *véase también* Pasiones.
Empirismo, 34, 38, 40, 42, 44s, 46, 60, 65;
británico, 7, 25s, *33-38*, 60, 65, 193.
Enciclopedia, 45, 246.
Enciclopedia del saber humano;
idea de Leibniz, 252s.
Enciclopedistas, 47.
Energía
conservación de la, 128, 207;
para Leibniz = actividad, 280; *véase también* Actividades.
Enfermedad
fruto de la cólera divina, 215.
Engaño por un genio maligno, 87, 88, 90.
Entelequia; Leibniz, 280s, 283, 289.
Entendimiento o comprensión; Descartes, 75; Pascal, 157, 160s; Spinoza, 199, 207, 231, 236; *véase* 255;
absolutamente infinito, 207;
puro; Malebranche, 174, 177s, 184.

Entusiasmo, 178.
Envidia, 236, 240.
Epifenómenos, 22.
Erastianismo, 51, 243.
Error; Descartes, 75, 86s, 105, 140, 141; Malebranche, 174s, 177s, 187; *véase* 306;
a causa de la voluntad, 108s, 138, 221;
y Dios, *véase* Dios, naturaleza de (veracidad);
de los sentidos, 86, 174s, 221.
Escepticismo; Pascal, 150, 153, 161, 164; *véase* 28s, 37, 48, 71, 90n, 169.
Esclavitud de las pasiones, *véase* Pasiones.
Escolástica, filosofía
y Descartes, 15, 73, 125;
Descartes contra la, 21, 70, 73;
Leibniz y la, 199, 249, 270, 281, 287, 296, 301, 306, 307, 309;
y Locke, 35;
Malebranche, 173;
Pascal contra la, 153;
Spinoza, 199, 201, 205, 206n, 214, 241, 242;
véase también Filosofía medieval.
Escritos filosóficos, 4s.
Esencia y existencia; Spinoza, 204s, 208s, 233; *véase* 189;
en Dios, *véase* Dios, naturaleza de.
Esencias; Descartes, 79, 93, 110, 145; *véase también* Naturalezas simples; Leibniz, 261, 264, 303s; Spinoza, 219, 223;
atributo y esencia; Spinoza, 204.
Espacio; Clarke, 286s; Descartes, *125ss;* Kant, 62, 288; Leibniz, 41, *284-288;* Newton, 286ss; Pascal, 152;
absoluto, 286s;
idea de, 285, 297;
como *sensorium Dei,* 286;
vacío, 126, 286; *véase también* Vacío.
Especies, 101, 116n.
Espíritu, *véase* Alma (racional).
Espiritual, existencia de lo; Descartes, 20, 23, 30s, 64, 94; Kant, 63ss; Leibniz, 32, 278s, 293; Malebranche, 187; *véase* 22ss, 24, 44, 167; *véase también* Bifurcación de la realidad; Substancia espiritual.
Espíritus animales; Descartes, 118, 132s, 139s, 176; Malebranche, 176s, 179s.
Estado, el; Hobbes, 50ss; Locke, 51; Rousseau, 47, 52ss; Spinoza, 238, *240-243;*
un e. de ateos, 45;
el hombre como parte del, 142;
relaciones entre estados, 243.
Estado de naturaleza; Spinoza, 240ss; *véase* 50, 51.
Estados cristianos, unión de; Leibniz, 251, 255.
Estoicismo, estoicos y éticos; Malebranche, 173; Pascal, 156s; Spinoza, 199, 234; *véase* 28s, 142.
Eternidad; Spinoza, 231-234;
de Dios, *véase* Dios, naturaleza de.
Ética; Descartes, 70, *138-144;* Kant, 59s, 63s; Leibniz, 309; Spinoza, 30, 199, 225s, 228, *234-237;*
autonomía de la, *véase* Autonomía;
y determinismo, 234-237;
y estoicismo, 29s, 142, 199, 234;
y filosofía británica, 24, 43;
intelectualismo, 142s.
Evidencia, 153, 174, 178.
Evolución, 49, 293.
Exégesis bíblica, 48.
Existencia; Descartes, 79s, 91n, 109s; Leibniz, 257ss, 260ss, 265, 268, 300, 302s, 306s; *véase* 233;
y esencia, *véase* Esencia y existencia;
como perfección, 109, 265, 300s, 302s.
Existencialismo, 145s, 148, 165.
Experiencia; Descartes, 81ss, 84; *véase* 26s, 33 ss, 61s, 153, 277;
vaga y confusa; Spinoza, 218-221.
Experiencia sensible; Descartes, 86ss, 92, 113s, 121-124; Malebranche, 175s, 186s; Spinoza, 219ss; *véase* 29, 170;
como origen del conocimiento, 34, 193.
Experimento; Descartes, 74, 81ss, 85; Pascal, 153.
Explicación; Spinoza, 203, 205, 217, 247s; *véase* 82.
Extensión; Descartes, 78s, 81, 113, 116s, 121; Leibniz, 278, 282; Malebranche, 175, 179, 185s, 188, 191; Spinoza, 198, 205, 206s, 211, 222s, 232;
atributo de Dios, 198, 205ss;
atributo de la Naturaleza, 207, 211;
esencia de la substancia material; Descartes, 116, 121, 123, 125-127, 131; Malebranche, 175, 179, 185, 191;
idea de; Descartes, 98, 121n; *véase* 222, 282;
y transubstanciación, *123-125*.

F

Facultad de pensar; Descartes, 103, 114, 119.
Falsedad; Spinoza, 221s.
Fe; Kant, 63ss; Malebranche, 174, 188; Pascal, 39, 154, 158-165; Spinoza, 243ss;
en lugar de la razón, 29, 49, 169.
Felicidad; Malebranche, 174, 182, 187; Pascal, 156, 161ss; *véase* 45s, 63, 141ss, 248; *véase también* Beatitud.
Fenomenalismo, 36ss.
Fenomenología, 145s.
Fenómenos; Leibniz, 280s, 284, 287s, 297.

Fideísmo, 29, 164.
Figura; Descartes, 78, 116, 121-124; *véase* 278.
Filosofía, 253;
 duda en torno de la; Descartes, 67;
 experimental, 21, 40;
 de la insuficiencia; Pascal, 154-157, 161, 164s;
 de la naturaleza; Descartes, 69, 149; Malebranche, 174; Spinoza, 197;
 en el siglo XVII, 14, 16s, 19s, *38-41;*
 en el siglo XVIII, 16s, 38, *41-50;*
 en el siglo XIX, 58, 65, 144;
 teocéntrica, 18ss, 192s;
 y teología; Malebranche, 173, 177; *véase* 18s, 25;
 valor de la; Descartes, 69, 147.
Filosofía alemana, 48-50, 57s, 167; *véase también* Ilustración alemana.
Filosofía británica
 comparada con la continental, 40, 42; *véase también* Empirismo británico.
Filosofía de la historia, 55-58.
Filosofía francesa, 38ss, 41s, 45-48, 144, 149, 168; *véase también* Ilustración francesa.
Filosofía griega, 24, 249.
Filosofía medieval
 y filosofía moderna, 13-18, 24-27, 30, 51s, 61n, 191, 203;
 influencia, 32, 46;
 véase también Filosofía escolástica.
Filosofía moderna, 13, 16-20, 144, 147;
 y filosofía medieval, *véase* Filosofía medieval (y filosofía moderna);
 véase también Ilustración, la.
Filosofía natural, 21s, 28, 32, 69, 73, 157, 260.
Filosofía política; Spinoza, *238-245; véase* 25s, 46, *50-54,* 165.
Filósofos italianos, 18s, 168, 193.
Fin
 en general, *véase* Causalidad (final);
 del hombre, 142, 155, 156.
Finalidad, *véase* Causalidad (final).
Finito, lo, 154, 189.
Física, 21, 28, 32, 60, 153, 222s, 274, 288;
 deductiva; Descartes, 74, 80-83, 84, 129, 133s; Leibniz, 252, 262, 266;
 leyes de la, 85;
 newtoniana, 24, 60s;
 parte de la filosofía; Descartes, 69, 73s, 84.
Fisiología; Descartes, 144, 172; Malebranche, 172, 176, 179.
Forma específica de pensamiento, 116.
Forma substancial; Leibniz, 280s, 283;
 véase también Entelequia;
 véase 134.
Fortaleza; Spinoza, 229.
Fortuna, 236.
Fuerza
 = actividad; Leibniz, 280s;
 pasiva, 282s, 295;
 primitiva, 280s, 283, 289, 295;
 véase también Actividades de la substancia.

G

Generositas; Spinoza, 229.
Geometría; Descartes, 68, 69n, 72, 73, 77, 81; Leibniz, 259, 274, 298; Pascal. 149, 152s, 156s, 158;
 euclideana; Descartes, 77.
Glándula pineal, 118s, 133.
Gobierno; Spinoza, 241, 244s; *véase* 46, 50-53, 56.
Gracia divina, 142, 150, 156, 173s, 290, 310s;
 y libre voluntad, 136s.
Grados (niveles) de realidad, 293, 294.
Guerra
 civil; Hobbes, 50ss;
 religiosa; Spinoza, 243.

H

Habla, 57, 131.
Herejía, 178.
Hidrostática, 149.
Hijos de Dios
 los hombres como, 234.
Hilemorfismo, 117.
Hipótesis; Spinoza, 200s; *véase* 85, 153.
Historia, estudios históricos; Leibniz, 41, 290, 311; *véase* 49s, 70;
 en el siglo XVIII, 54-58;
 tendencias en la, 55s.
Historia de la filosofía; Leibniz, 253.
Hombre; Descartes, 23, 102, 117-120, 133, 141s; Kant, 24, 59, 63s; Leibniz, 266, 292, 311; Pascal, 150, 155s, 157, *160ss,* 165s; Spinoza, 211, 220, 225, 230s, 234s, 236s, 240;
 alma y cuerpo, *véase* Cuerpo y alma;
 y los brutos, 133, 292;
 ciencia del, 18, 24, 41s, 141, 157, 165;
 corrupción del; Pascal, 150, 155s, 160; *véase* 47;
 y Dios, 57, 102, 162, 165, 231, 293, 311; *véase también* Amor (de Dios);
 como espíritu, 117;
 fin del, 142, 155, 156;
 naturaleza social del; Spinoza, 234, 240s; *véase* 43, 51, 142;
 perfección del; Spinoza, 229, 237s, 248;
 teoría materialista sobre el, 23s, 42, 45.
humanismo, 18s, 41s, 150s.

I

Idea, 207, 229;
aplicada a proposiciones, 219n, 257;
atributo del pensamiento, 211;
y modificaciones del cuerpo, 219-221.
Ideas, clases de
adecuada; Spinoza, 221ss, 229, 237;
adventicia; Descartes, 84, 86, 98, 122;
arquetipo, 185;
clara; Leibniz, 270; Spinoza, 229, 237;
clara y distinta; Descartes, 70, 78, 144; Malebranche, 179, 185, 191; Spinoza, 204, 214, 222, 231;
compleja, 35, 36;
común; Spinoza, 220;
confusa; Descartes, 70, 123; Leibniz, 297; Spinoza, 221ss, 229ss, 236;
distinta, 297;
facticia, 84, 123;
falsa; Leibniz, 257; Spinoza, 221;
general; Spinoza, 220;
de la imaginación, 219, 221;
innata; Descartes, *83-85*, 101ss, 122s; Leibniz, 101, 254, *296-299*; *véase* 35, 184;
innata de Dios, 84, 101ss, 112, 299;
de la mente, 297;
del puro entendimiento, 297;
pura, 185;
del sentido, 297;
simple, 35, 271;
universal; Spinoza, 220, 222;
verdadera, 257.
Ideas, orden de las
igual al orden de las cosas; Spinoza, 201, 210ss.
Ideas, origen de las, 35, 36, 44s, 98s, 184.
Ideas divinas, 184s.
Idealismo, 35, 38s, 50, 145s; absoluto, 145.
Idénticas; Leibniz, 258n, 259s, 264.
Identidad, principio de; Leibniz, 258.
Identidad de los indiscernibles; Leibniz, 272s, 275s, 279, 282.
Igualdad del hombre, 242.
Imagen
compuesta y confusa, 220ss;
psíquica, 176;
Imaginación; Malebranche, 174, *177ss;* Spinoza, 219-221, 227.
Imán, 82.
Impenetrabilidad, 282s.
Imperfección; Leibniz, 281, 305-308; Spinoza, 216.
Impetus, teoría del, 129.
Impresiones; Descartes, 113s, 122, 124; Spinoza, 221, 223; *véase* 36, 61.
Inclinaciones de los espíritus; Malebranche, 181-184, 186.
Inculpación, 136, 235.
Independencia de la filosofía, *véase* Autonomía
Índice de Libros Prohibidos, 168, 174.
Individuación, principio de; Leibniz, 249, 263, 273.
Individualidad; Leibniz, 263, 272, 273, 277.
Individualismo, 46, 50-54.
Inducción, 34, 40, 252.
Inercia, *véase* Resistencia.
Infalibilidad del entendimiento, 200.
Infinito, el; Descartes, 99ss; Leibniz, 283s; Malebranche, 189; Pascal, 154, 160, 163; Spinoza, 197, 205ss, 216, 247s;
categoremático y sincategoremático, 284;
número, 152;
véase también Dios, naturaleza de (infinito); Substancia infinita.
Infinito, idea de lo; Descartes, 99-103; Malebranche, 189.
Infinito regreso de causas, 100.
Inmanentismo, 164.
Inmateria, *véase* Espiritual.
Inmortalidad del alma; Descartes, 80, 133. 142, 309; *véase* 63s, 187, 232ss, 309s.
sin recuerdo, 309.
Instinto; Pascal, 158ss.
Intelectualismo, 49; *véase también* Racionalismo.
en los éticos, 144.
Interacción del alma y el cuerpo; cartesianos, 169s; Descartes, 22s, 39, 117-120, 122s, 138s, 169s; Leibniz, 23, 170; *véase también* Mónadas (no interacción); Spinoza, 23, 30s, 211s, 225;
lugar de la, 169; *véase también* Glándula pineal;
y ocasionalismo, 23, 122, 169s, 179ss.
Introspección, 34.
Intuición; Descartes, 73, 75-79, 123; Leibniz, 259; Pascal, 152s, 158, 160; Spinoza, *223s*, 232;
de sí mismo, 73, 79; *véase también Cogito ergo sum.*
Investigación científica;
y Spinoza, 217, 247.
Ilustración, la, *41-43*, 44, 48;
alemana, 48-50;
francesa, 40, 46-49, 58, 146, 246;
e historia, 54-58;
y Leibniz, 48, 255s.
Ira (cólera), 139, 236, 240;
de Dios, 215.

J

Jansenismo, 136s, 150, 168, 173s.
Jesuitas, 66, 71, 136s, 151, 168, 251, 253.
Judíos, judaísmo; Spinoza, 197ss, 214, 245, 247; *véase* 162, 194.

Juicio, 79, 175.
Jurisprudencia, 253.
Justicia; Pascal, 156, 161; Spinoza, 234, 236, 240s.

L

Laetitia; Spinoza, 226.
Laissez-faire económico, 47.
Lengua latina, 16s, 19, 194.
Lenguaje, 57, 144, 243.
Lettres Provinciales, 151.
Ley, 59, 242;
civil, 241-244;
divina, 51, 56;
económica, 47;
natural, 15, 24, 51, 161, 186, 238.
Leyes
del movimiento, 129, 262;
de la naturaleza, *véase* Naturaleza (leyes de la).
Liberalismo, 42ss, 47s, 51s.
Libertad
económica, 47;
de palabra, 244;
política; Spinoza, 238, 242, 244; *véase* 46, 51-54, 57;
religiosa; *véase* Tolerancia;
frente a la servidumbre de las pasiones; Spinoza, 231, 236s, 248.
Libertinos, 29.
Libre voluntad; Descartes, *135-138,* 140ss, 144; Kant, 60, 63; Leibniz, 33, 266-270, 309s; Malebranche, 173, 181-184; Spinoza, 215, 225, 235; *véase* 22, 33, 150, 201s, 209;
conocimiento divino y, 136ss, 309s;
gracia divina y, 136s.
Librepensadores, 29, 42s, 44, 49, 55, 151.
Limitación; Leibniz, 281, 306, 308.
Lógica, lógico; Descartes, 73, 77; Leibniz, 27, 256, 298; Pascal, 153;
para descubrir, 73, 76, 252;
escolástica, 73, 153;
y libertad; Leibniz, 269s, 310;
y matemáticas; Leibniz, 252s, 261, 275s;
y metafísica; Leibniz, 255, 272, 276, 310;
o proposiciones sujeto-predicado; Leibniz, 269-272, 275;
tautología, 259;
y substancia; Leibniz, 270ss, 275.
Lumen gloriae, 154.

M

Magia, 167.
Magnanimidad; Spinoza, 229.
Mal, maldad; Spinoza, 216, 228ss, 231, 236, 239; *véase* 143, 174;
Dios y, 306;
físico; Leibniz, 305ss; Spinoza, 215s;
genio maligno; Descartes, 87, 88, 90, 93;
metafísico, 306, 308;
moral; Descartes, 140, 143; Leibniz, 305-308;
como privación, 306, 308.
Máquina de sumar; Pascal, 149.
Máquina orgánica; Descartes, 22s, 132ss; Leibniz, 283, 293; *véase* 24.
Masa corpórea, 279, 283.
Matemáticas; Descartes, 66s, 69, 109; *véase también infra,* certeza de; Leibniz, 40, 253, 260s, 286, 298, 311; Malebranche, 172s, 178s, 191; Pascal, 148ss, 152ss, 157, 160, 165; Spinoza, 215, 219, 222s;
certeza de las; Descartes, 67, 72, 87, 90, 97, 106n, 107, 108, 135; Pascal, 152s;
y existencia, 28, 34, 74, 79, 109, 252s;
y lógica; *véase* Lógica (y matemáticas);
pura tautología, 259;
véase 20, 27s, 144;
véase también Método matemático.
Materia; Leibniz, 281-283, 292; *véase* 167, 198;
y forma en el hombre, 117;
prima, 281-283;
secundaria, 281, 283;
véase también Cuerpo, substancia material.
Materialismo; Hobbes, 20, 23, 38, 44; *véase* 35, 44, 146;
francés, 24, 42, 45-47;
teoría del hombre, 23s, 42, 45.
Mecánica, mecanicismo; Descartes, 32, 69, 133, 146; Kant, 59s, 63s; Leibniz, 32, 249, 253s, 281, 288, 290; *véase* 19, 34, 40, 152n, 176;
aplicado al hombre, 22-24, 45, 133.
Medicina, 69, 144, 174.
Memoria; Descartes, 76, 104-108, 116, 141; *véase* 176s, 212, 291s.
Mente animal; Spinoza, 213, 227.
Mente humana; Descartes, 22, 75, 114, 117; Malebranche, 179s, 184, 186s, 192; Pascal, 157s, 160; Spinoza, 206, 219, 229, 231;
y cuerpo, *véase* Cuerpo y alma (mente);
como idea del cuerpo, 208, 211, 212s, 222, 226s, 232;
como modo del pensamiento, 211, 234;
orden de la; Pascal, 165;
véase 37;
véase también Entendimiento.
Mérito, 136, 236, 240.
Metafísica; Descartes, 69, 73s, 77, 79, 83, 84, 88; Kant, 59-63, 65; *véase* 29, 35, 154, 169, 173, 203, 217, 288;
posibilidad de la, 29, 60ss;
sistema deductivo de la, 74, 83, 253.
Meteoros, 68.

Método; Descartes, 67, 70-73, *74-83*, 191s; Malebranche, 179, 191s; Spinoza, 196, 199;
analítico; Descartes, 77ss, 80ss; Malebranche, 178;
científico; Descartes, 72s; Pascal, 153, 157;
deductivo; Descartes, 71s, 74, 77, 81-83, 86, 144; Leibniz, 27, 31, 33, 252s, 271; Spinoza, 27, 32, 199s, 213ss, 223s; *véase* 33s, 152s;
geométrico; Descartes, 77s, 82; Pascal, *152-157;* Spinoza, 27, 195s, 199ss;
lógico; Leibniz, 27, 253;
matemático; Descartes, 28ss, 67, 69, 71s, 74, 77s, 79, 81ss, 123, 144, 147, 152; Malebranche, 178s; *véase* 27ss, 33s, 38, 252.
Miedo, 139s.
Milagros, 160, 162, 190.
Misterio
del hombre; Pascal, 160s;
revelado, 165, 174, 192.
Misticismo, 49.
Modestia; Spinoza, 229.
Modos
o atributos; Descartes, 116;
de Dios, 206, 210, 214, 216;
extensión; Descartes, 121; Spinoza, 198, 206, 211, 233;
finitos causados por Dios, 208ss, 216s;
infinitos, *206ss,* 208, 210, 216;
naturaleza como sistema de modos, 210, 216;
del pensamiento, 207, 230;
del pensamiento y extensión se corresponden, 211-213, 233;
de la substancia; Descartes, 98s, 117, 124s; Spinoza, 206-209, 214.
Molinismo; Descartes, 136s; Leibniz, 309.
Mónadas, *277-284, 288ss,* 291s, 293-297;
actividad y pasividad, 281, 293s, 296;
agregados de, 278s, 281-284, 289, 293ss;
análogas a almas, 279s; *véase también* Mónada dominante;
desarrollan sus atributos desde dentro, 275, 279, 288, 291, 311;
diferenciación, 279s, 289;
dominante, 23, 283, 288, 291s, 293-296;
y extensión, 281s, 287;
infinidad de, 283s, 289;
no interacción, 23, 289, 294, 296;
pasividad en percepciones confusas, 281, 294, 297;
percepción, 279, 281, 290s, 294s, 296s;
como puntos, 279, 281, 287;
reflejan la totalidad del universo, 289-291;
y relación sujeto-predicado, 254, 289, 311;
sistema de, 31, 279, 288s, 311;
substancias simples, 278ss, 283, 288;
"sin ventanas", 275, 289.
Monarquía, 50, 53, 242.
Monismo; Leibniz, 32; Spinoza, 31ss, 39, 195-199, 235, 246, 247; *véase* 74, 115.
Moral
filosofía, *véase* Ética;
juicio, 141, 229;
ley; conocimiento de la, 156, 159, 174, 186; *véase también* Consciencia; *véase* 24, 59, 63s;
obligación; Kant, 60, 63s; Malebranche, 186; *véase* 236;
orden; Kant, 60, 63s; *véase* 186;
principios, *véase* Ética; Progreso (moral);
teología, 151;
teoría del sentido, 43.
Moralidad; Descartes, 140, 141; Kant, 63ss; *véase* 51, 156, 173;
autonomía, 24, 41, 45, 48, 56;
materialismo y, 45;
véase también Ética, Moral (ley) (orden).
Movimiento; Descartes, 78, 81, 98, 121ss, *127-131;* Spinoza, 206s, 222s; *véase* 19s, 22, 175;
causado por Dios, 128, 130s, 206s;
leyes del, 129s, 262;
y reposo, 206s, 274, 297.
Mundo; Descartes, 126, 130s, 142; Leibniz, 262s, 265s, 268ss, 290, 304, 311; Malebranche, 192; Pascal, 161s; Spinoza, 206s; *véase infra* explicación del mundo;
y Dios, *véase* Dios (relación con el mundo);
explicación del; Spinoza, 200, 203, 216, 222, 232, 247;
externo
conocimiento del; Descartes, 80s, 84, 95, 107, 146; *véase* 159, 165, 175s, 278;
en torno a la duda; Descartes, 90, 92s, 94s;
véase también Cosas materiales;
interpretación mecánica del, 20, 59s, 63, 133s, 146, 288s, 290;
material, *véase* Cosas materiales;
material y espiritual, 133;
el mejor de todos, *véase* Optimismo;
moral y natural, 290, 311;
otros mundos; Descartes, 126; Leibniz, 262, 269; Malebranche, 186;
razón suficiente de, 269;
necesidad del, 305;
razón suficiente del, 265s, 268ss;
como sistema; Leibniz, 253, 307; Spinoza, 206s; *véase también* Mónadas (sistema de); Naturaleza (sistema de la);

véase también Optimismo.
Multiplicidad y unidad; Leibniz, 251, 281s; *véase* 203.

N

Natura naturans, natura naturata; Spinoza, 198, 206, 208, 210s, 214, 216s.
Naturaleza (como totalidad); Descartes, 81s, 117s, 128, 131; Leibniz, 251s, 274s; Spinoza, 32, 39, 203-240, 246s; *véase* 40, 221, 225, 238, 246s;
y Dios, 18ss, 25, 49, 117, 160s; *véase también* Dios (relación con el mundo);
identificada con Dios, *véase* Dios, naturaleza de;
leyes de la; Descartes, 81s, 129, 131; *véase* 51, 56, 238, 290;
matemática, 20, 28;
orden de la; Leibniz, 251, 274s, 305, 306s; *véase* 131, 239;
sistema lógico; 32, 223, 233; de modos, 210, 216; *véase* 207, 224, 231s, 234, 239, 248, 276;
substancia infinita; Spinoza, 39, 203, 210, 214, 216, 224;
uniformidad de la, 28, 61s;
véase también Natura naturans, natura naturata.
Naturaleza (como esencia), 29, 158;
y gracia, 311;
simple; Descartes, 78s, 81ss, 84.
Naturalismo, 246s.
Necesidad
absoluta, 261, 269, 304;
determinada; Spinoza, 209;
física, 304;
geométrica, 267;
hipotética, 261, 304;
lógica, 267, 269;
metafísica, 267, 269, 272, 304s;
moral, 267, 269;
de suposición, 190s;
véase 33, 208, 264;
véase también Proposición necesaria.
Neoplatonismo, 19, 194.
Nihil in intellectu quod non fuerit in sensu, 298.
Niveles de la realidad; Leibniz, 293s.
Nobleza; Spinoza, 229.
Nociones; Spinoza, 230;
comunes; Descartes, 78, 84, 115; Spinoza, 222;
extrínsecas, 236, 240.
Nominalismo, 14, 17, 34, 249.
Novedad en filosofía, 177.

O

Obediencia a las leyes del Estado, 52, 241-244.
Objeto corporal, *véase* Cuerpo, Substancia (corpórea).
Obligación moral, *véase* Moral (obligación).
Observación, 82, 252.
Ocasionalismo; Geulincx, 23, 119, *170s;* Leibniz, 290; Malebranche, 39, 173, *179ss,* 184, 187s, 191s;
cuerpo y alma (mente), 23, 119s, 122s, 170, 179ss, 290;
y espinozismo, 170s.
Odio; Spinoza, 227, 229, 231, 240.
Ontologismo; Malebranche, *184-186,* 187s, 192s; *véase también* Visión de todas las cosas en Dios.
Opinión; Spinoza, 219-221.
Optimismo
en Dios, 265-270, 273;
en el hombre, 265-268, 294;
y mal, 305s, 307s;
y necesidad, 269;
y progreso, 310.
Oratorianos, 168, 172.
Orden
en los actos de Dios, 179;
de la carne, de la mente y de la caridad, 165;
fenoménico o plano físico; Kant, 62-65; Leibniz, 41, 284, 288s;
de la Naturaleza, *véase* Naturaleza (orden de la);
principio de, 274s.
Ordo docendi; Descartes, 111.
Ordo essendi y *ordo cognoscendi* o *inveniendi;* Descartes, 80, 88, 93, 95, 104, 111.
Órganos sensibles; Malebranche, 175s, 179.
Orgullo; Pascal, 155, 157, 159, 161, 162.

P

Padres de la Iglesia, 177.
Panteísmo; Spinoza, 197s, 214, 217, 247; *véase* 31, 39, 115.
Paralelismo psicofisiológico; Malebranche, 180s, 183, 187.
Parlamento y monarquía, 52.
Partículas, 207, 283.
Pasiones; Descartes, *138-140,* 141-144; Spinoza, 227-232, 235s, 239; *véase* 163, 292s;
liberación frente a las; Spinoza, *231s,* 236, 248;
servidumbre de las, *230s,* 236, 239, 248.
Paz del alma, 248.
Pecado; Descartes, 108, 143; Leibniz, 306, 308, 310; Spinoza, 33, 236, 240s;
original, 150, 155, 183;
véase también Mal (moral).
Pensamiento, pensar; Descartes, 90-96, 116, 145; Spinoza, 206ss, 211-214; *véase* 46, 145, 161;

como aprehender, 207;
atributo de Dios, 206ss, 211s;
atributo de la Naturaleza, 207, 211s;
atributo principal de la substancia espiritual, 116s;
como entendimiento, *véase* Entendimiento;
facultad de, 103;
como modo de la substancia, 116s;
modos del, *véase* Modos;
y sentimiento, 139, 229;
Percepción; Descartes, 97s, 107, 122s, 139; Leibniz, 274, 281, *290-293*, 296; Malebranche, 174; Spinoza, 218s;
clara, 296;
clara y distinta, *véase* Claro y distinto, conocimiento;
confusa, 281, 291ss, 296;
definida, 291;
distinta, 274, 291ss;
petites perceptions, 292;
sensible, *véase* Experiencia sensible;
teoría representativa de la, 116, 122s.
Perfección
grados de la; Leibniz, 265, 292s, 294, 308;
humana; Spinoza, 230, 236s, 248;
metafísica o moral, 268;
principio de; Leibniz, 265, 268ss, 273, 275, 291ss, 311.
Perfecto
idea de lo, 99-103.
Persecución de brujas, 167.
Phenomenon bene fundatum, 285, 288, 293.
Pirronismo, 29, 153, 158, 161, *véase* Escepticismo.
Placer: Spinoza, *226-229*, 231, 248.
Platónicos de Cambridge, 38, 44.
Platonismo, 19s, 172, 203, 218, 308.
Pluralismo; Leibniz, 288s; *véase* 30ss; *véase también* Substancia (pluralidad de).
Poder
base del derecho; Spinoza, 239ss, 242s;
político, *véase* Autoridad (política);
separación de, 46, 52, 57.
Posibilidad, posibles; Descartes, 113; Leibniz, 257-261, 264, 267, 269, 307s;
elegido por Dios, 262;
negativa y positiva, 303;
pretensión a la existencia, 267, 308.
Postulados de la razón práctica; Kant, 63ss.
Potencia, potencialidad, 281.
Predestinación, 136ss.
Predeterminación, 136ss;
de los actos libres, 270s, 309s.
Premoción física, 174.
Presencia de la mente, 229.
Presupuestos, libertad frente a los, 145.
Primeros principios; Descartes, 75ss, 80, 82, 93; Pascal, 152s, 152n, 158ss.
Principios; Descartes, 80, 82; Pascal, 153; *véase también* Primeros principios;
de contradicción, *véase* Contradicción, principio de;
de identidad, *véase* Identidad, principio de;
vital, *véase* Espíritu.
Prioridad lógica o real, 80, 201.
Probabilidad; Malebranche, 174s, 178; *véase* 34, 40, 153, 164.
Progreso; Leibniz, 310s; Spinoza, 229s, 237, 244s;
e Ilustración, 42, 46, 48ss, 55-58;
moral, 42, 48s, 58, 229s, 237, 310s.
Propiedad privada, 52, 240.
Propiedades de la substancia, 115;
véase también Atributos, Modos.
Proposición
analítica; Leibniz, 258s, 261ss, 274, 304;
finitamente; Leibniz, 261, 264, 275;
toda proposición verdadera es analítica, 264, 269, 272;
indudable, 86;
contingente; Leibniz, 252s, 258s, 261ss, 264, 268, 275, 277; *véase también* Verdades contingentes;
es analítica, 262;
no tienen demostraciones necesarias, 268;
requiere un análisis infinito, 275;
evidente por sí misma, *véase* Verdades (evidentes por sí mismas);
existencial; Descartes, 28, 76, 79s, 91ss, 113, 146; Leibniz, 257ss, 261, 262s, 265, 277; *véase supra* proposición contingente;
y matemáticas, 28, 74;
solamente una es necesaria, 261, 265, 304;
necesaria; Leibniz, 257s, 261, 262, 264, 303; *véase también* Verdades (necesarias);
toda proposición verdadera es necesaria, 264;
posee la forma sujeto-predicado; Leibniz, 257, 263s, 269, 309; *véase también* Lógica;
simple, 78, 80;
sintética; Leibniz, 258s, 262.
Providencia divina, *véase* Dios (naturaleza de).
Psicología, 22, 42, 228.
Puntos
como elementos, 279, 281;
mónadas no espaciales, 287.

R

Racionalismo, 27s, 38, 44, 48, 55s, 169, 229;

continental, 7, *25-33*, 41, 60, 65;
valor del término, 26s, 41ss.
Razón; Pascal, 153, 154, 157-159, 163-165;
se distingue de la imaginación; Spinoza, 221s;
participación en la razón divina, 183;
postulados de la razón práctica, 63ss;
práctica, 63n.
Razón suficiente, principio de; Leibniz, 258, 260, 263ss, 269, 273;
y existencia de Dios, 263, 304;
necesita un complemento, 268.
Reflexión; Leibniz, 291s, 297; Locke, 35.
Reglas para la conducción y búsqueda de la verdad; Descartes, 67s, 72, 76ss; Malebranche, 179; Spinoza, 236.
Relaciones; Malebranche, 179, 185.
Religión; Hobbes, 51, 243; Pascal, 155, 158s, 164; Spinoza, 243s; *véase* 41, 43, 48s, 57, 59.
Renacimiento, 13s, 18ss, 28, 33, 57;
los filósofos del R. y la armonía universal, 251, 275s;
los filósofos del R. y Spinoza, 198s, 214.
Reposo, estado de, 127, 129, 175; *véase también* Movimiento.
Resistencia esencial de la materia, 282s.
Revelación; Descartes, 30, 142, 146; Malebranche, 175, 188, 192; Pascal, 39, 148, 162; *véase* 26, 29, 41s, 49, 57, 153.
Revolución francesa, 43, 52.
Revolución de 1688, 52.
Ritos de China, controversia, 251.

S

Sabiduría, sabio; Descartes, 69, 72, 138, 141; Spinoza, 230, 234, 239; *véase* 149.
Salvación; Spinoza, 232, 237.
Sanciones; Leibniz, 309ss; *véase* 56.
Scientia media, 309; *véase también* Molina.
Scientia intuitiva; Spinoza, *223s*, 233.
Secularismo, 43, 56.
Sensación; Malebranche, 174s, 185; *véase* 170.
Sensorium Dei, espacio y tiempo como, 286.
Sentido común, filósofos escoceses del, 44.
Sentidos, 175.
Sentir, sentimiento, sentido; Descartes, 92, 132, 139; Spinoza, 229, 244; *véase* 43, 47, 159, 186ss, 291.
Ser
absoluto = substancia; Leibniz, 272s;
grados del; Leibniz, 292ss, 308;
idea del, 220;
máximamente perfecto, 302;
necesario, *véase* Dios, naturaleza de (necesario);
todo ser en Dios, 206; *véase también* cosas finitas (en Dios);
por sí *(a se)*, 302.
Si fallor sum, 91.
Sí mismo
conservación de; Hobbes, 50s; Locke, 51s; Pascal, 156, 161; Spinoza, 230, 234, 238, 241, 243; *véase* 43s;
consciencia de; Leibniz, 277, 291s; Spinoza, 213, 226; *véase también Cogito ergo sum;*
continuidad de; Descartes, 130s, 145;
control de; Descartes, 139s, 143; Spinoza, 236;
idea de, 101ss, 113;
perfección de; Spinoza, 226, 229, 237;
preservación de; Hobbes, 50s; Leibniz, 251; Spinoza, 226ss, 230, 234, 240;
como substancia; Descartes, 95s, 98s, 145; Hume, 36s; Leibniz, 277; *véase* 88, 170; *véase también* Ego.
Simbólico, lenguaje; Leibniz, 27, 253.
Simbolismo lógico, 252.
Símbolos matemáticos; Leibniz, 252.
Sistema en filosofía; Descartes, 69, 71s, 73, 147; Spinoza, 200; *véase también* Método.
Soberanía, *véase* Autoridad política.
Sobrenatural; Descartes, 142, 148; Malebranche, 173, 188; Pascal, 155, 157, 159.
Sobriedad; Spinoza, 229.
Sociabilidad humana; Spinoza, 235, 240s; *véase* 43, 51.
Sociedad; Spinoza, 238, 240s, 242; *véase* 47;
política, *véase* Estado.
Sub specie aeternitatis, 231-234.
Subjetivismo, subjetividad; Descartes, 145ss.
Substancia
animal, 283, 292;
completa, 117;
compuesta, 278, 281ss; *véase también* Mónadas (agregación de);
conocimiento de; Descartes, 115; Leibniz, 270s, 277;
corpórea, 283, 292; *véase infra* substancia material.
definición; Descartes, 31, 114s, 196; Leibniz, 273, 280; Spinoza, 32, 196, 203ss;
Dios como, *véase* Dios, naturaleza de;
esencia de; Leibniz, 32, 278, 293; *véase* 175, 246; *véase también* Extensión; Substancia (corpórea); Cuerpo, Materia;
espiritual; Descartes, 30, 116, 118; Hume, 36s, 246; Spinoza, 203-206, 208s, 214, 216, 224;
existencia necesaria, 204;
extensa, *véase infra* substancia material;

el hombre como; Descartes, 23, 117-120;
idea de: Descartes, 70, 98s, 115, 125; Leibniz, 270s, 277, 298; Spinoza, 204, 214;
identificada con Dios; Spinoza, 30, 39, 195, 203s, 210, 233s, 247;
incompleta, 119s;
infinita; Descartes, 99;
inmaterial, *véase* Espiritual;
material; Descartes, 32, 113, 116, 121, 126s; *véase* 23, 35, 175;
permanente, 271s;
pluralidad de; Descartes, 30, 115; Leibniz, 31s, 277, 279, 282, 288s;
es siempre pensar, 116;
simple o mónada; Leibniz, 278ss, 283, 288; *véase* 246;
sujeto de cualidades; Descartes, 115s; Leibniz, 271s, 275, 309;
univocidad de la; Descartes, 114s, 196; Hume, 246; Leibniz, 277, 288; Spinoza, 30ss, 39, 115, 195s, 203-206, 208, 210, 277.
Sucesión como tiempo, 285.
Sueño, estado de; Descartes, 86, 114; Pascal, 159, 165.
Supercomprensión, 270.
Superficie, 122, 124.
Supuesto, *véase* Hipótesis.

T

Talmud, 194.
Tautología; Leibniz, 259.
Teísmo, 164s, 206.
Teleología, *véase* Causalidad final.
Tendencias en la historia, 55.
Teofanía, la naturaleza como, 247.
Teología; Descartes, 17s, 69, 123s, 136, 142, 168; Leibniz, 253; Malebranche, 173, 177; *véase* 29, 55s, 153;
y filosofía, *véase* Filosofía (y teología);
independencia frente a la, *véase* Autonomía;
moral, 151s;
Spinoza y la, 194, 214, 243.
Teoría política, *véase* Filosofía política.
Terremoto, 45, 215.
Tiempo; Descartes, 127, 130s; Kant, 62, 288; Leibniz, 41, *284-288;* Newton y Clarke, 286s; Pascal, 152n;
como eternidad de Dios, 287.
Tolerancia; Locke, 46, 52; Spinoza,. *243ss.*
Tomismo, 193.
Tradición; Descartes, 70, 147; Malebranche, 177; *véase* 33.
Transición, *véase* Cambio.
Transubstanciación; Descartes, *123-125,* 168n; Leibniz, 295s.
Tristitia; Spinoza, 226.

U

Unidad y multiplicidad; Leibniz, 251, 281s; *véase* 203.
Uniformidad de la naturaleza, 28, 61.
Unión
de confesiones cristianas, 250s, 253ss;
con Dios, 186, 293, 311;
de Estados cristianos, 251, 253s.
Universales; Leibniz, 261.
Universidad de Angers, 168.
Universo, *véase* Mundo.
Univocidad, Dios y creaturas, 115.
Utilitarismo, 43s, 46, 53.

V

Vacío; Descartes, 125ss; Leibniz, 279; Pascal, 149, 154.
Valor; Descartes, 140; Spinoza, 229.
Valores, filosofía de los, 165.
Veracidad de Dios, *véase* Dios, naturaleza de (veracidad).
Verdad
absoluta inalcanzable, 48;
búsqueda de la; Descartes, 67-69, 85, 138, 147; Malebranche, 177s; Pascal, 164; *véase* 48;
como correspondencia, 257;
criterio de, *véase* Criterio de verdad;
descubrimiento de la, *véase* Descubrimiento de la verdad;
de razón, 258.
Verdades
complejas y simples; Leibniz, 253;
contingentes; Leibniz, 261, 262s, 267s; Malebranche, 174; *véase también* Verdades (de hecho); Proposiciones (contingentes);
ciertas *a priori;* Leibniz, 263, 266ss;
sólo conocidas por Dios, 264;
demostración de las, 267;
eternas; Leibniz, 262, 264, 292, 303, 306; Spinoza, 232s; *véase* 38, 43, 52, 84, 185; *véase infra* verdades necesarias;
evidentes por sí mismas; Descartes, 72, 74, 147; Leibniz, 257, 259ss; Pascal, 152n; Spinoza, 222s; *véase* 26, 41, 43, 45, 47, 52;
fundadas en las causas finales, 266;
fundadas en la esencia o en la existencia, 252;
de hecho; Leibniz, *257-259,* 261-263, 277, 304;
fundamento de, 263, 304;
todas contingentes, menos una, 304; *véase supra* verdades contingentes;
pueden ser conocidas *a priori,* 261;
innatas, 26s, 296, 297;
de instinto, 298;

necesarias; Leibniz, 257, 261, 263, 266, 292, 303; Spinoza, 222; *véase* 174; *véase supra* verdades eternas; *véase también* Proposiciones (necesarias);
primitivas, 259, 277;
de razón; Leibniz, *257-261*, 262, 264, 277.
Vernáculas, uso de las lenguas, 16s.
Vida, 132, 293.
Vigilia o sueño, estado de; Descartes, 88, 114.
Vínculo substancial, 295s.
Vinculum substantiale, 295s.
Virtud; Descartes, 140-143; Pascal, 157, 163; Spinoza, 231, 234, 236s; *véase* 44, 63.
Visión beatífica, 142, 185, 311.
Visión de Dios, *véase* Visión beatífica.
Visión de todas las cosas en Dios; Spinoza, 223s; *véase también* Ontologismo.
Volo ergo sum, 146.
Voluntad; Malebranche, 174s, 180, 182ss; ocasionalistas, 170s, 181; Pascal, 158, 162s;
disposición hacia el bien; Descartes, 143; Malebranche, 182ss;
inclinación hacia Dios; Malebranche, 182ss;
libre, *véase* Libre voluntad;
del pueblo, 53.
Voluntario = libre, 266.

W

Whigs terratenientes, 52.

Impreso en el mes de abril de 1996
en Talleres Gráficos HUROPE, S. L.
Recaredo, 2
08005 Barcelona

FREDERICK COPLESTON, S. I.
Profesor Emérito de Filosofía
de la Universidad de Londres

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Vol. V
DE HOBBES A HUME

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

Título original:
A HISTORY OF PHILOSOPHY
Vol. V: *Hobbes to Hume*
Burns and Oates Ltd. - The Bellarmine Series XVI

Traducción de
ANA DOMÉNECH

Edición castellana dirigida por
MANUEL SACRISTÁN

1.ª y 5.ª edición en
Colección Convivium: 1973 y 1983

1.ª edición en
Colección Ariel Filosofía: abril 1986
2.ª edición: febrero 1993

ISBN: 84-344-8700-4 (obra completa)
84-344-8725-X (volumen 5)

Depósito legal: B. 3.975 - 1993

Impreso en España

PREFACIO

Como ya señalé en el prólogo al cuarto volumen de esta obra, tenía la intención, en un principio, de tratar de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, incluido Kant, en un solo volumen. Me ha sido imposible hacerlo así y he dividido la obra en tres libros, constituyendo cada uno un volumen separado. Lo que queda de mi plan original es que hay un capítulo introductorio común y una sola Conclusión y Revisión para los volúmenes IV, V y VI. El primero se ha incluido, por supuesto, al principio del volumen IV, *De Descartes a Leibniz*. La Conclusión y Revisión, en la que me propongo hablar, no sólo desde un punto de vista histórico, sino también desde otro más filosófico, sobre la naturaleza, importancia y validez de los diferentes estilos de filosofar durante los siglos XVII y XVIII, constituirá el último capítulo del volumen VI, *De Wolff a Kant*, en el que se incluirá la Ilustración francesa, la Ilustración alemana, el nacimiento de la filosofía de la historia, y el sistema kantiano. El presente volumen, por lo tanto, *De Hobbes a Hume*, dedicado a la filosofía inglesa desde Hobbes, hasta la filosofía escocesa del sentido común, y que representa la segunda parte de lo que en un principio iba a ser el cuarto volumen, *De Descartes a Kant*, no incluye ni Introducción ni Conclusión y Revisión. En vista pues de su distribución especial, diferente de la de los tres primeros volúmenes, pensé que sería conveniente repetir aquí la explicación que ya di en el prólogo al volumen IV.

ÍNDICE

PREFACIO 7

I. HOBBES - I 11

Vida y escritos. — El objeto y la naturaleza de la filosofía y su exclusión de la teología. — La división de la filosofía. — El método filosófico. — El nominalismo de Hobbes. — Causalidad y mecanicismo. — Espacio y tiempo. — Cuerpo y accidentes. — Movimiento y cambio. — Movimientos vitales y movimientos animales. — El bien y el mal. — Las pasiones. — La voluntad. — Las virtudes intelectuales. — El individualismo atomista.

II. HOBBES - II 39

El estado natural de guerra. — Las leyes de la naturaleza. — La formación de un cuerpo social y la teoría del contrato. — Los derechos del soberano. — La libertad de los súbditos. — Reflexiones sobre la teoría política de Hobbes.

III. LOS PLATÓNICOS DE CAMBRIDGE 57

Introducción. — Lord Herbert de Cherbury y su teoría de la religión natural. — Los platónicos de Cambridge. — Richard Cumberland.

IV. LOCKE - I 70

Vida y obras. — La moderación y el sentido común de Locke. — La finalidad del *Ensayo*. — La crítica de la teoría de las ideas innatas. — El principio empirista.

V. LOCKE - II 81

Ideas simples y complejas. — Modos simples: espacio, duración, infinitud. — Modos complejos. — Cualidades primarias y secundarias. — Sustancia. — Relaciones. — Causalidad. — Identidad en relación con los cuerpos orgánicos e inorgánicos y con el hombre. — Lenguaje. — Ideas universales. — Esencias reales y nominales.

VI. LOCKE - III 108

El conocimiento en general. — Los grados del conocimiento. — El alcance y la realidad de nuestro conocimiento. — El conocimiento de la existencia de Dios. — Conocimiento de otras cosas. — Juicio y probabilidad. — Razón y fe.

VII. LOCKE - IV 122

La teoría ética de Locke. — El estado de naturaleza y la ley moral natural. — El derecho de propiedad privada. — Los orígenes de la sociedad política: el pacto social. — El gobierno civil. — La disolución del gobierno. — Observaciones generales. — La influencia de Locke.

VIII. NEWTON 140

Robert Boyle. — Sir Isaac Newton.

IX. CUESTIONES RELIGIOSAS 153

Samuel Clarke. — Los deístas. — El obispo Butler.

X. PROBLEMAS DE ÉTICA 165

Shaftesbury. — Mandeville. — Hutcheson. — Butler. — Hartley. — Tucker. — Paley. — Observaciones generales.

XI. BERKELEY - I 193
Vida. — Obras. — El sentido del pensamiento de Berkeley. — La teoría de la visión.

XII. BERKELEY - II 204
Las palabras y sus significados. — Ideas generales y abstractas. — El *esse* de las cosas sensibles es *percipi*. — Las cosas sensibles son ideas. — Sustancia material es una expresión sin significado. — La realidad de los entes sensibles. — Berkeley y la teoría representativa de la percepción.

XIII. BERKELEY - III 219
Espíritus finitos; su existencia, naturaleza y carácter inmortal. — El orden de la Naturaleza. — La interpretación empirista de la física, especialmente en el *De motu*. — Existencia y naturaleza de Dios. — La relación de los entes sensibles con nosotros y con Dios. — Causalidad. — Berkeley y otros filósofos. — Algunas observaciones acerca de las ideas éticas de Berkeley. — Nota sobre la influencia de Berkeley.

XIV. HUME - I 245
Vida y obras. — La ciencia de la naturaleza humana. — Impresiones e ideas. — La asociación de ideas. — Sustancia y relaciones. — Ideas generales abstractas. — Relaciones de ideas: las matemáticas. — Cuestiones de hecho. — El análisis de la causalidad. — La naturaleza de la creencia.

XV. HUME - II 276
Nuestra creencia en la existencia de los cuerpos. — La multiplicidad de los espíritus y el problema de la identidad personal. — La existencia y naturaleza de Dios. — El escepticismo.

XVI. HUME - III 299
Introducción. — Pasiones directas e indirectas. — La simpatía. — La voluntad y la libertad. — Las pasiones y la razón. — Las distinciones morales y el sentido moral. — La benevolencia y la utilidad. — La justicia. — Comentarios generales.

XVII. HUME - IV 321
La política como ciencia. — El origen de la sociedad. — El origen del gobierno. — La naturaleza y los límites de la sumisión. — Las leyes nacionales. — Comentarios generales.

XVIII. CONTROVERSIA EN TORNO A HUME 332
Introducción. — Adam Smith. — Price. — Reid. — Campbell. — Beattie. — Stewart. — Brown. — Observaciones finales.

APÉNDICE. — Breve bibliografía 369

ÍNDICE ONOMÁSTICO 387

ÍNDICE DE MATERIAS 393

Capítulo primero

HOBBES. — I

Vida y escritos. — El objeto y la naturaleza de la filosofía y su exclusión de la teología. — La división de la filosofía. — El método filosófico. — El nominalismo de Hobbes. — Causalidad y mecanicismo. — Espacio y tiempo. — Cuerpo y accidentes. — Movimiento y cambio. — Movimientos vitales y movimientos animales. — El bien y el mal. — Las pasiones. — La voluntad. — Las virtudes intelectuales. — El individualismo atomista.

1. Thomas Hobbes, autor de uno de los más celebrados tratados políticos de la literatura europea, nació en Westport, cerca de Malmesbury, en el año 1588. Su padre era sacerdote. En 1608, cuando Hobbes salió de Oxford, entró al servicio de la familia Cavendish y pasó dos años (de 1608 a 1610) viajando por Francia e Italia como preceptor del hijo de Lord Cavendish, futuro conde de Devonshire. A su vuelta a Inglaterra, se ocupó en investigaciones literarias, e hizo una traducción de Tucídides al inglés, que se publicó en 1628. Mantenía relación con Francis Bacon (muerto en 1626) y con Lord Herbert de Cherbury, pero todavía no se dedicaba a la filosofía.

Desde 1529 a 1631, Hobbes estuvo otra vez en Francia, esta vez como preceptor del hijo de Sir Gervase Clifton, y fue durante esta visita cuando conoció los *Elementos* de Euclides. Los historiadores señalan que, con todos sus trabajos, Hobbes nunca fue capaz de adquirir el grado de conocimientos matemáticos y de penetración científica que logró Descartes a una edad mucho más temprana. Pero, si bien nunca llegó a ser un gran matemático, a su descubrimiento de la geometría debe Hobbes su ideal del método científico. Durante su estancia en París, se interesó también por los problemas de la percepción sensible, la relación entre la sensación y el movimiento de los cuerpos, y la naturaleza de las cualidades secundarias.

A su regreso a Inglaterra, Hobbes entró de nuevo al servicio de la familia Cavendish y, de 1634 hasta 1637, se dedicó otra vez a viajar por Europa.

Conoció a Galileo en Florencia y Mersenne le introdujo en París en los círculos filosóficos y científicos, donde tomó contacto con la filosofía cartesiana. A invitación de Mersenne, sometió a Descartes las objeciones que había hecho a las *Méditations* de este último. Este período fue muy importante en el desarrollo intelectual de Hobbes y para dirigir sus intereses filosóficos. Era ya un hombre maduro cuando empezó a interesarse por la filosofía, y sin embargo formuló por sí mismo su propio sistema preparando un esquema del mismo en tres partes. Su principal interés científico se dirigía hacia los problemas sociales y políticos y, en 1640, escribió *The Elements of Law, Natural and Politic,* del cual aparecieron dos partes en 1650, bajo los títulos de *Human Nature or the Fundamental Elements of Policy* y *De corpore politico.* La obra completa no apareció hasta 1889, en que fue editada y publicada por F. Tönnies.

En 1640, creyendo amenazada su seguridad por sus ideas monárquicas, se refugió en Francia. En 1642 publicó en París su trabajo *De cive,* tercera parte de su proyectado sistema filosófico, y fue también en París donde escribió su famoso *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil,*[1] que apareció en 1651 en Londres. En 1649 Carlos I fue decapitado, por lo que tal vez podría pensarse que Hobbes debería permanecer en Francia, sobre todo teniendo en cuenta que durante algún tiempo fue profesor de matemáticas del príncipe de Gales, Carlos, que a la sazón vivía exiliado en París. Sin embargo, hizo las paces con la Commonwealth en 1652 y se estableció en la mansión del duque de Devonshire. Algunas de las ideas que exponía en el *Leviatán* no eran aceptadas en los círculos monárquicos de París y, de todas maneras, se había acabado la guerra civil, que había sido la principal razón para que Hobbes se quedara en el extranjero. Como veremos más adelante, sus convicciones políticas le permitían aceptar cualquier gobierno *de facto* que controlara de hecho al Estado. Después de la Restauración de 1660, Hobbes gozó del favor de Carlos II, quien le otorgó una pensión.

En 1655 y 1658 Hobbes publicó la primera y segunda sección de su sistema filosófico, el *De corpore* y el *De homine,* y después se ocupó ya hasta su muerte de trabajos literarios, traduciendo al inglés toda la obra de Homero y escribiendo un libro sobre el "Parlamento largo". Se ocupó también de distintas polémicas. Tuvo, por ejemplo, un debate literario con Bramhall, obispo de Derry, sobre el tema de la libertad y la necesidad, en el que apoyó el punto de vista determinista. Sostuvo asimismo una controversia con el matemático Walli, que había publicado una obra titulada *Elenchus geometriae hobbinae,* en la que se sometía a dura crítica los errores matemáticos de Hobbes. Fue atacado también, especialmente por eclesiásticos, por herético y ateo, pero, habiendo sobrevivido a la Commonwealth y a la Restauración,

1. Traducción española, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México, F. C. E., 1940).

no le iba a matar una polémica verbal, de modo que vivió hasta el invierno de 1679, en el que murió a la edad de 91 años.[2]

2. Hobbes, al igual que Bacon, insistió en el aspecto práctico de la filosofía. "El *fin* u *objeto* de la filosofía es que podamos utilizar en beneficio propio los efectos previamente vistos, o que, por aplicación de unos cuerpos a otros, podamos producir efectos iguales a los que concebimos en nuestra imaginación, en la medida en que la materia, la fuerza y la industria lo permitan, para comodidad de la vida humana... El fin del conocimiento es el poder... y el objeto de toda especulación es la realización de alguna cosa o acto." [3] La filosofía natural proporciona beneficios innegables al género humano, pero también la filosofía moral y política le es de gran utilidad. La vida humana está sometida a calamidades, de las cuales la peor es la guerra civil, y esto pasa porque los hombres no entienden de manera suficientemente clara las reglas de conducta y de la vida política. "Ahora bien, el conocimiento de estas reglas es la filosofía moral." [4] Tanto en la esfera de la ciencia como en la de la política, el conocimiento es poder.

Pero aunque el conocimiento filosófico es poder, en el sentido de que su función consiste en contribuir a la prosperidad material del hombre y a la paz y la seguridad sociales, no hay que deducir de ahí que todo conocimiento sea filosófico. En lo que se refiere a la base remota del conocimiento filosófico, Hobbes es un empirista. El filósofo comienza con lo dado, con las impresiones sensibles recibidas de los cuerpos externos y con nuestro recuerdo de dichas impresiones. Empieza con los datos empíricos, con lo que Hobbes llama "efectos" o "apariencias", pero aunque nuestra apreciación inmediata de la apariencia o los fenómenos y nuestro recuerdo de los mismos es conocimiento, y aunque constituyen la base remota de la filosofía, no se pueden considerar como conocimiento filosófico. "Aunque la percepción y la memoria de las cosas, común a todos los seres vivos, es una clase de conocimiento, no se trata de filosofía, porque los obtenemos directamente de la naturaleza y no por medio del raciocinio." [5] Todos saben que el sol existe, en el sentido de que todos tienen la experiencia de "haber visto el sol", pero nadie podría llamar a esto conocimiento astronómico científico. De igual manera, todo el mundo sabe que las acciones humanas ocurren, pero no todos poseen un conocimiento científico o filosófico de los actos humanos. La filosofía estudia las relaciones causales. "La filosofía es el conocimiento de los efectos o apariencias que adquirimos por medio del razonamiento correcto a partir del conocimiento que tenemos de sus causas o producción, y asimismo de dichas causas o producción a partir del conocimiento de sus efectos." [6] No se contenta

2. W. Molesworth publicó dos colecciones de los escritos de Hobbes: *Opera philosophica quae latine scripsit*, en cinco volúmenes (1839-1945) y *The English Works of Thomas Hobbes* en once volúmenes (1839-1845). En las referencias que se den en este capítulo y en el siguiente, nos referiremos a ellas con las siglas *OL* y *EW* respectivamente.
3. *Concerning Body*, 1, 1, 6; *EW*, I, p. 7.
4. *Concerning Body*, 1, 1, 7; *EW*, I, p. 8.
5. *Concerning Body*, 1, 1, 2; *EW*, I, p. 3.
6. *Ibid.*

Hobbes con constatar simplemente los hechos empíricos, con decir que esto o lo otro es o era un hecho, sino que busca las consecuencias de las proposiciones, que pueden descubrirse por medio del razonamiento y no de la simple observación.

Podemos por lo tanto comprender lo que Hobbes quiere decir cuando divide el conocimiento en conocimiento de los hechos y conocimiento de las consecuencias. "Hay dos clases de conocimiento, de los cuales uno es *conocimiento de los hechos* y el otro *conocimiento de la consecuencia que la afirmación de un hecho tiene en otro*."[7] Cuando veo realizar una acción o recuerdo haberlo visto, tengo un conocimiento de los hechos. Éste es, dice Hobbes, el conocimiento que se exige de un testigo ante un tribunal; se trata de un conocimiento "absoluto" en el sentido de que se expresa de manera absoluta o afirmativa. La "constatación escrita" de dicho conocimiento se llama historia, que puede ser natural o civil. Por el contrario, el conocimiento de las consecuencias es condicional o hipotético, en el sentido de que se trata de un conocimiento de que, por ejemplo, si A es verdad, B también lo es. Utilizando el ejemplo de Hobbes podemos decir, "Si la figura en cuestión es un círculo, entonces, toda línea recta que pase por el centro lo dividirá en dos partes iguales".[8] Éste es el conocimiento científico, la clase de conocimiento que puede exigirse de un filósofo, "es decir de la persona que pretenda razonar".[9] La "constatación escrita de la ciencia" son libros que contienen demostraciones de las consecuencias de proposiciones y "se llaman por lo general *libros de filosofía*".[10] El conocimiento científico o filosófico puede describirse por lo tanto como conocimiento de consecuencias. Dicho conocimiento es siempre condicional: "si esto es, aquello es; si esto ha sido, aquello ha sido; si esto va a ser, aquello será".[11]

Vemos, pues, que para Hobbes la filosofía es la ciencia de las explicaciones causales, entendiendo por explicación causal la relación científica del proceso generativo debido al cual se produce un efecto. De esto se deriva que, si hay algo que no se produce por medio de un proceso generativo, no puede constituir el objeto de la filosofía. Dios, por lo tanto, y también toda realidad espiritual, están excluidos del conocimiento filosófico. "El objeto de la filosofía o la materia de la misma son todas las cosas que se pueden concebir en proceso de generación, y que, mediante una consideración de las mismas, podemos comparar con otros cuerpos, o que son susceptibles de composición y resolución, es decir, todo aquello de cuyas propiedades y generación podamos tener algún conocimiento... Por lo tanto, la teología está excluida de la filosofía. Por teología entiendo la doctrina de Dios, eterno, no generado, ininteligible, y que no se puede ni dividir ni componer, y en el que no

7. *Leviathan,* 1, 9; *EW,* III, p. 71.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. *Leviathan,* 1, 7; *EW,* III, p. 52.

es pensable proceso alguno de formación." [12] También la historia está excluida del conocimiento filosófico, ya que se trata "de simple experiencia (recuerdo) o afirmaciones de autoridad y no razonadas".[13] Tampoco las pseudociencias, tales como la astrología, pueden ser admitidas como materia filosófica.

La filosofía, por lo tanto, se ocupa de las causas y propiedades de los cuerpos, lo que quiere decir que se ocupa de los cuerpos en movimiento. El movimiento es la "única causa universal" que "no puede entenderse tenga otra causa además del propio movimiento"; y la "variedad de todas las figuras surge de la variedad de aquellos movimientos que las ocasionan".[14] Hobbes admite que esta exposición de la naturaleza y del objeto de la filosofía puede que no sea aceptable para todos. Algunos dirán que se trata sólo de una definición y que cada cual puede definir la filosofía como quiera. Esto es cierto, "aunque no creo que sea difícil demostrar que esta definición está de acuerdo con el buen sentido de todos los hombres".[15] Hobbes añade, sin embargo, que aquellos que pretendan otra clase de filosofía habrán de adoptar otros principios, ya que si se aceptan los suyos, filosofía será lo que él entiende como tal.

La filosofía de Hobbes, por lo tanto, es materialista en el sentido de que sólo toma en consideración a los cuerpos. Y teniendo en cuenta además que la exclusión de Dios y de la realidad espiritual es simplemente el resultado de una definición libremente elegida, su materialismo puede llamarse metodológico. No dice que no exista Dios, sino que no es objeto del saber filosófico. Creo, no obstante, que sería un error pensar que Hobbes se limita a afirmar que, de acuerdo con el empleo que él hace de la palabra "filosofía", la existencia y naturaleza de Dios no constituyen temas filosóficos. Para él la filosofía y el razonamiento son coextensivos, de lo que se deduce que la teología es irracional. Para todos los efectos identificaba lo imaginable con lo concebible y de ello deducía que no podemos imaginar lo infinito o lo inmaterial. "Todo lo que imaginamos es *finito*. Por lo tanto, no existe idea ni concepto de nada de lo que llamamos infinito." [16] El término *substancia incorpórea* es tan contradictorio como pueda serlo *cuerpo incorpóreo* o *círculo cuadrado*. Los términos de esta clase "carecen de significado",[17] lo que quiere decir que no tienen sentido. Alguna gente cree que los entiende, pero todo lo que hacen, en realidad, es repetirse a sí mismos las palabras sin que comprendan realmente su contenido, ya que dichas palabras no lo tienen. Hobbes afirma explícitamente que palabras tales como *hipostásico, transubstanciar, presente eterno,* etc., "no significan nada".[18] "Las palabras que no

12. *Concerning Body,* 1, 1, 8; *EW,* I, p. 10.
13. *Ibid.,* p. 11.
14. *Concerning Body,* 1, 6, 5; *EW,* I, pp. 69-70.
15. *Concerning Body,* 1, 1, 10; *EW,* I, p. 12.
16. *Leviathan,* 1, 3; *EW,* III, p. 17.
17. *Leviathan,* 1, 4; *EW,* III, p. 27.
18. *Leviathan,* 1, 5; *EW,* III, pp. 34-35.

nos hacen concebir nada que no sea su sonido, podemos llamarlas *absurdas, faltas de significado* y *disparates.* Por lo tanto, si alguien me habla de un *cuadrado redondo... substancias inmateriales...* o *sujetos libres...*, no diré que esté equivocado, sino que las palabras que dice no tienen sentido, es decir, que son absurdas." [19] Pone bien en claro que la teología, tomada como ciencia o cuerpo coherente de proposiciones ciertas, es absurda e irracional. Y afirmar esto es algo más que confinar el saber filosófico a la esfera de lo corpóreo.

La fe: simple actitud emocional

Al mismo tiempo, no se puede sacar la conclusión legítima de que Hobbes sea ateo. De su análisis empírico del significado de los nombres parece deducirse que todo lo que se diga acerca de Dios no es nada más que palabrería y que la fe no es más que una actitud emocional. Sin embargo, no es esto lo que Hobbes dice exactamente. Al referirse a la religión natural, dice que la curiosidad, o el amor del conocimiento de las causas, conduce al hombre de manera natural a concebir una causa que no tenga a su vez otra causa que ella misma, "de manera que es imposible hacer ninguna investigación profunda en la naturaleza de las causas sin sentirse inclinado a creer que hay un Dios eterno, aunque ellos (los hombres) no pueden tener de Dios ninguna imagen que se adecue a su naturaleza".[20] Porque, "a través de las cosas visibles de este mundo, y de su orden admirable, el hombre puede concebir que tienen su causa, a la que llama Dios, y, sin embargo, no tener ninguna imagen de Él en su imaginación".[21] Con otras palabras, lo que hace Hobbes es poner de relieve la ininteligibilidad de Dios. Si puede aplicarse a Dios la palabra "infinito", ésta no se refiere a ninguna idea positiva, sino que expresa nuestra incapacidad de concebirlo. "Y por lo tanto, el nombre de Dios se utiliza, no para hacernos concebirlo, ya que ni Él, ni su grandeza ni su poder son comprensibles, sino para honrarlo." [22] Igualmente, tampoco son comprensibles términos tales como *espíritu* e *incorpóreo.* "Y por lo tanto, los hombres que por su propia meditación llegan a reconocer la existencia de un Dios eterno, infinito y omnipotente, prefieren confesar que se trata de un Ser ininteligible y por encima de su entendimiento que definir su naturaleza como *espíritu incorpóreo* para confesar después que lo que es incomprensible es su definición; o si le dan esas atribuciones no es en forma *dogmática,* con la intención de que se comprenda la naturaleza divina, sino *piadosamente,* para honrarle con atributos o significaciones lo más remotas posible de la tosquedad de los cuerpos visibles." [23] En cuanto a la revelación cristiana contenida en las Escrituras, Hobbes no niega que se trate de una revelación, pero aplica sus mismos principios a la interpretación de los términos utilizados. La palabra espíritu o bien significa un cuerpo sutil y fluido,

19. *Ibid.*, pp. 32-33.
20. *Leviathan,* 1, 11; *EW,* III, p. 92.
21. *Ibid.*, p. 93.
22. *Leviathan,* 1, 3; *EW,* III, p. 17.
23. *Leviathan,* 1, 12; *EW,* III, p. 97.

o se emplea de manera metafórica, o es puramente ininteligible. "Porque la naturaleza de Dios es incomprensible, es decir, que no entendemos nada de *lo que es* sino solamente *que es*, y por lo tanto, los atributos que le aplicamos no sirven para explicarnos *lo que es* ni para aclarar nuestra opinión acerca de su naturaleza, sino nuestro deseo de honrarle con los nombres que creemos son los más honorables." [24]

Algunos comentadores han visto en esto una continuación, intensificada, de la corriente que ya se dejaba notar en los pensadores del siglo XIV, tales como Ockham y otros pertenecientes a la escuela de la cual aquél era el más eminente representante, y según la cual se hacía una clara distinción entre filosofía y teología, relegando toda teología, incluso la teología natural, a la esfera de la fe, por lo que la filosofía tendría poco o nada que decir acerca de Dios. Y realmente, esta interpretación es bastante acertada. Como ya hemos visto, Hobbes utiliza explícitamente la famosa distinción, tan corriente durante la Edad Media, entre saber *que* Dios existe y saber *qué* es Dios. No obstante, los teólogos medievales y los filósofos que insistían en esta distinción creían que Dios era substancia incorpórea y espíritu infinito. Esto puede aplicarse a pensadores como santo Tomás de Aquino, quien combinaba el uso de dicha distinción con la creencia en un conocimiento filosófico, aunque analógico, de Dios, y a un filósofo del siglo XIV como Guillermo de Ockham, que consideraba que la filosofía es incapaz de explicar a Dios. Hobbes, sin embargo, parece afirmar la corporeidad de Dios, al menos si nos basamos en sus argumentos a lo largo de la controversia con el obispo Bramhall, ya que llega a decir entonces que Dios es "el más puro y el más simple de los espíritus corpóreos" y que "la Trinidad y sus personas están formadas asimismo de dicho espíritu corpóreo puro, simple y eterno".[25] La frase "espíritu corpóreo, simple" parece contradictoria a primera vista. Sin embargo, se entiende por cuerpo puro y simple un cuerpo "de la misma substancia en todas sus partes".[26] El espíritu es "un cuerpo fino, fluido e invisible".[27] Si se da este sentido a los términos, desaparece inmediatamente la contradicción, pero se afirma entonces la corporeidad de Dios. Es verdad que ello no significa que Dios posea cualidades secundarias, pero sí que tiene "magnitud".[28] Y magnitud, como ya veremos más adelante, es lo mismo que extensión. Dios, por lo tanto, es extensión infinita e invisible. Decir esto es ir mucho más allá de afirmar que Dios es incomprensible y que debido a ello la filosofía no tiene nada que decir sobre Él. Sin embargo, Hobbes, que llama en apoyo de su teoría no sólo a Tertuliano, sino también a las Escrituras, parece afirmarla seriamente y no puede llamársele por tanto ateo, a menos que se llame "ateo" a un hombre que afirme la existencia de Dios, pero

24. *Leviathan*, 3, 34; *EW*, III, p. 383.
25. *EW*, IV, p. 306.
26. *Ibid.*, p. 309.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*, p. 313.

que niegue que es una substancia incorpórea e infinita. Para Hobbes, además, afirmar esto último podría calificarse de ateísmo, puesto que decir que Dios es substancia incorpórea es decir que no hay Dios, ya que la substancia es necesariamente corpórea.

3. Pero decir que la filosofía trata exclusivamente de los cuerpos y sus propiedades y causas no significa que se ocupe únicamente de los cuerpos en el sentido vulgar del término y que sea asimilable a lo que llamamos ciencias naturales. "Porque hay dos principales clases de cuerpos, muy diferentes entre sí, que se prestan a ser estudiados a través de su generación y propiedades." [29] Uno es llamado *cuerpo natural,* porque está hecho por la naturaleza, el otro *cuerpo social* y "está formado por las voluntades y acuerdos de los hombres".[30] Se puede por consiguiente dividir la filosofía en dos partes, natural y civil. La filosofía civil puede a su vez subdividirse, ya que para entender la naturaleza, funciones y propiedades de una comunidad hay que entender primero la índole, afectos y hábitos del hombre, siendo la *ética* la parte de la filosofía que se ocupa de ello, mientras que la que se ocupa de los deberes civiles del hombre se llama *política* o toma el nombre general de *filosofía civil.* De este análisis del objeto de la filosofía se deriva la división de títulos que Hobbes adoptó para su exposición sistemática: *De corpore,* que trata de los cuerpos naturales, *De homine,* de la índole, afectos y "modales" del hombre, y *De cive,* de la comunidad y de los deberes civiles del hombre.

La división no es completa, sin embargo. En la dedicatoria de *De cive,* Hobbes señala que lo mismo que el Atlántico y el mar de las Indias forman el océano, la geometría, la física y la moral forman la filosofía. Si estudiamos los efectos producidos por un cuerpo en movimiento y dedicamos nuestra atención exclusivamente al movimiento de dicho cuerpo, vemos que el movimiento de un punto general es una línea, el movimiento de una línea una superficie plana, etc. De este estudio surgió "la parte de la filosofía que se llama geometría".[31] Podemos considerar entonces los efectos producidos por un cuerpo en movimiento cuando se consideran los cuerpos en su totalidad y desarrollar de ahí una ciencia del movimiento. Podemos también estudiar los efectos producidos por el movimiento de las partes de un cuerpo. Se puede llegar, por ejemplo, al conocimiento de la naturaleza de las cualidades secundarias y de fenómenos tales como la luz. Estas "consideraciones constituyen la parte de la filosofía llamada física".[32] Por último, podemos estudiar los movimientos de la mente, tales como el apetito y la aversión, la esperanza, la ira, etc., así como sus causas y efectos, y entonces tendremos la filosofía moral.

La división completa que Hobbes da del objeto de la filosofía se deriva de

29. *Concerning Body,* 1, 1, 9; *EW,* I, p. 11.
30. *Ibid.*
31. *Concerning Body,* 1, 6, 6; *EW,* I, p. 71.
32. *Ibid.,* p. 72.

aplicar la definición de ciencia o conocimiento filosófico como "conocimiento de las consecuencias".[33] Las dos principales divisiones son el conocimiento de las consecuencias de los accidentes de los cuerpos naturales, y el conocimiento de las consecuencias de los accidentes de los cuerpos políticos. Al primero se le llama filosofía natural y al segundo política o filosofía social. La política estudia todo lo que se deriva de la institución de las comunidades, primero lo que se refiere a los derechos y deberes del soberano, y en segundo lugar los derechos y deberes de los súbditos. La filosofía natural comprende un número considerable de otras divisiones y subdivisiones. Si estudiamos las consecuencias que se derivan de los accidentes comunes a todos los cuerpos, como, por ejemplo, la cantidad y el movimiento, tendremos, bien la "filosofía primera", si se consideran la cantidad y el movimiento como indeterminados, o las matemáticas, en el caso que consideremos las consecuencias derivadas de la cantidad y el movimiento determinadas por la forma y el número, o la astronomía o mecánica según la clase de cuerpos que tomemos como objeto de estudio. Si estudiamos las consecuencias de las calidades de los cuerpos tendremos la física, y ésta a su vez puede subdividirse de acuerdo con las diferentes clases de cuerpos que se estudien. Por ejemplo, el estudio de las consecuencias de las pasiones de los hombres da lugar a la ética, que queda clasificada, por tanto, bajo el encabezamiento general de filosofía natural, ya que el ser humano es un cuerpo natural y no artificial en el sentido que lo es el cuerpo social o comunidad.[34]

4. La descripción del conocimiento filosófico o ciencia como "conocimiento de las consecuencias que una afirmación puede tener en otra", junto con la afirmación de que tal conocimiento es hipotético o condicional, sugiere de manera natural que Hobbes atribuía una gran importancia a la deducción, es decir al método matemático. Algunos comentadores han opinado que la filosofía de Hobbes es, o más bien debiera ser, un sistema puramente deductivo. "El racionalismo" o razonamiento, que es la característica esencial de la filosofía, se describe en términos matemáticos. "Por *raciocinio* entiendo *cálculo.*" [35] Y Hobbes continúa diciendo que calcular es sumar y restar, términos que sugieren sin duda las operaciones aritméticas. Se ha dicho que todo el sistema de Hobbes trataba de ser una deducción a partir de un análisis del movimiento y la cantidad, aunque no consiguiera de hecho cumplir su propósito. Su insistencia en la función práctica y la finalidad de la filosofía o ciencia era similar a la de Bacon, pero difería en cuanto al método que debía emplearse en filosofía. Mientras Bacon marcaba el acento sobre el experimento, Hobbes no le prestaba demasiada atención y defendió una idea del método que se parece claramente a la de los racionalistas continentales, como Descartes.

33. Cf. *Leviathan,* 1, 9; *EW,* III, pp. 72-73.
34. El estudio de la consecuencias derivadas de las cualidades del hombre en particular, incluye, aparte de la ética, el estudio de las funciones del lenguaje. El estudio de la técnica de la persuasión, por ejemplo, nos da la retórica, mientras que el estudio del arte de razonar da lugar a la lógica.
35. *Concerning Body,* 1, 1, 2; *EW,* I, p. 3.

Esta interpretación de la concepción por Hobbes del método filosófico es bastante acertada, pero creo que peca de una excesiva simplificación y requiere que se la someta a ciertas salvedades, ya que, a mi parecer, Hobbes nunca imaginó que pudiera comenzar haciendo un análisis abstracto del movimiento para continuar luego de una manera puramente deductiva sin introducir elementos empíricos obtenidos de la experiencia. Era, sin duda, un sistematizador y estaba convencido de que existe una continuidad entre la física, la psicología y la política y que, a la luz de los principios generales, es posible llegar a una visión coherente y sistemática de las diferentes ramas de la filosofía. Sin embargo, estaba convencido de que no se pueden deducir el hombre y la sociedad a partir de las leyes abstractas del movimiento. Si algo puede deducirse, son las leyes que rigen los "movimientos" de los hombres, pero no el hombre mismo. Como ya hemos visto, hay unos datos empíricos que constituyen la materia remota de la filosofía, aun cuando el conocimiento de estos datos, considerados como simples hechos, no se puede llamar filosofía.

Cuando Hobbes dice que el raciocinio es el cálculo, y que el cálculo es sumar y restar, sigue explicando que él utiliza estos términos en el sentido de "composición" y "división o resolución". "Y al (método) resolutivo se le llama por lo común método *analítico*, del mismo modo que se llama *sintético* al método compositivo." [36] El método filosófico o razonamiento comprende, por lo tanto, el análisis y la síntesis. En el análisis se procede de lo particular a lo universal o primeros principios. Por ejemplo, si un hombre comienza a tener la idea de oro, puede llegar por "resolución" a las ideas de sólido, visible, pesado y "muchas otras ideas más universales que el oro en sí, y de aquéllas puede a su vez seguir hasta llegar a las ideas más universales... Deduzco por lo tanto que la manera de alcanzar el conocimiento universal de las cosas es puramente analítico".[37] En la síntesis, por el contrario, la mente comienza con los principios o causas generales y prosigue hasta descubrir sus posibles efectos. Todo el proceso de determinar o descubrir las relaciones causales y de establecer las explicaciones causales, el método de la invención —como Hobbes lo llama—, es parcialmente analítico y parcialmente sintético. Utilizando los términos que él tomó de Galileo, se trata de un método en parte resolutivo y en parte compositivo, o, para usar una terminología más familiar, es parcialmente inductivo y parcialmente deductivo. Podemos afirmar, creo yo, que Hobbes veía mentalmente el método de conceptualizar las hipótesis y deducir sus consecuencias. El hecho de que escriba que los efectos deducidos son efectos "posibles", por lo menos dentro de lo que llamaríamos ciencias físicas, demuestra que contaba con el carácter hipotético de las teorías implicadas.

Hobbes distingue entre el método de invención y el método expositivo o demostrativo. En este último comenzamos con los primeros principios, que

36. *Concerning Body*, 1, 6, 1; *EW*, I, p. 66.
37. *Ibid.*

necesitan ser explicados pero no demostrados, ya que las causas primeras no lo pueden ser, y pasamos por deducción a las conclusiones. "Todo el método demostrativo es, por tanto, *sintético*, y constituye el orden del lenguaje, que comienza con las proposiciones primarias o más universales, válidas por sí mismas, y prosigue por medio de una continua composición de proposiciones en silogismos, hasta que el discípulo entiende la verdad de la conclusión que se persigue." [38]

Es quizás este ideal de demostración continua el que ha dado la impresión de que Hobbes trataba de construir un sistema puramente deductivo. Si llevamos hasta el final este punto de vista, tendremos que admitir que fracasó, por lo menos en parte, en su propósito. Pero si queremos estimar lo que Hobbes trataba de hacer, parece razonable que tomemos en cuenta lo que él mismo nos dice sobre el método o métodos que utiliza de hecho.

Hobbes insiste, ciertamente, en la deuda que la ciencia y el hombre tienen para con las matemáticas. "Porque cualquier beneficio que se ha derivado para la vida humana, ya sea por la observación del cielo o por la descripción de la tierra o del cómputo del tiempo, o de los remotos experimentos de la navegación; por último, todo lo que en nuestro tiempo existe que le hace diferente de la simplicidad de la antigüedad, debemos considerarlo como deudas contraídas con la geometría." [39] Los avances de la astronomía, por ejemplo, han sido posibles debido a la matemática, sin la ayuda de la cual no se hubieran podido producir. Los beneficios que las ciencias aplicadas nos han reportado también se deben a las matemáticas. Si los filósofos morales se tomaran el trabajo de dilucidar la naturaleza de las pasiones humanas y de las acciones con la misma claridad con que los matemáticos entienden "la naturaleza de la cantidad en las figuras geométricas",[40] se podría suprimir las guerras y asegurar una paz estable.

Esto nos lleva a pensar que hay un estrecho vínculo entre las matemáticas y la física, y Hobbes insiste sobre este vínculo cuando de hechos se trata. "Los que estudian la filosofía natural no llegarán a nada a menos que partan de la geometría, y los que escriban sobre estos temas no harán más que hacer perder el tiempo a sus lectores mientras no sepan geometría." [41] Esto no implica, sin embargo, que Hobbes tratara de deducir del análisis abstracto del movimiento y la cantidad y de las matemáticas toda la filosofía natural. Cuando llega a la cuarta parte de su tratado *Concerning Body*, que titula "Física, o los fenómenos de la naturaleza", hace notar que en la definición de filosofía que dio en el primer capítulo, señala que hay dos métodos: "uno que va de la generación de las cosas a sus posibles efectos, y el otro de sus efectos o apariencias a la posible generación de las mismas".[42] En los capí-

38. *Concerning Body*, 1, 6, 12; *EW*, I, p. 81.
39. *Concerning Government and Society*, dedicatoria; *EW*, II, p. IV.
40. *Ibid.*
41. *Concerning Body*, 1, 6, 6; *EW*, I, p. 73.
42. *Concerning Body*, 4, 1, 1; *EW*, I, pp. 387-388.

tulos que siguen, emplea el primer método y no afirma nada que no sean definiciones y sus implicaciones.[43] Más tarde va a utilizar el segundo método, "partir de las apariencias o los efectos de la naturaleza, que conocemos por los sentidos, para descubrir algunas vías y medios por los cuales esos efectos pueden haber sido —no digo que lo hayan sido— engendrados".[44] Ya no parte de las definiciones sino de los fenómenos sensibles o apariencias, y a partir de ahí trata de buscar las posibles causas.

Si Hobbes reconoce que existe una conexión entre el empleo de estos dos métodos y su propia definición de filosofía, no puede decirse que el introducir datos empíricos constituya un fracaso en el logro de sus objetivos. En este caso, no podemos acusarle de inconsistencia porque parta de unos principios nuevos en el caso de la psicología y de la política, como hizo en realidad. Es cierto que dice que, para llegar a un conocimiento de la moral y de la política por el método sintético, es necesario primero haber estudiado matemáticas y física, ya que dicho método exige el considerar todos los efectos como consecuencias, próximas o remotas, de los primeros principios. Pero no creo que con esto quiera decir mucho más que la consecución de la ejemplificación de los principios generales en objetos cada vez más concretados de acuerdo con un esquema arquitectónico. No se puede deducir al hombre a partir de las leyes del movimiento, pero se pueden estudiar primero les leyes del movimiento en sí mismas y su aplicación a los cuerpos en general, luego su aplicación a diferentes clases de cuerpos naturales, animados e inanimados, y en tercer lugar su aplicación al cuerpo natural que hemos dado en llamar cuerpo social o comunidad. En todo caso Hobbes observa que es posible estudiar moral o filosofía política sin tener un conocimiento previo de matemáticas o física, siempre que se emplee el método analítico. Supongamos que se plantea la cuestión de si un acto es justo o injusto. Podemos "resolver" la noción *injusto* convirtiéndola en *hecho en contra de la ley*, y la noción *ley* en *orden* del que detenta un poder *coercitivo*. Esta noción de poder coercitivo puede hacerse derivar a su vez de la noción de hombres que establecen voluntariamente este poder con objeto de poder vivir en paz. Por último, podemos llegar al principio de que los apetitos y las pasiones de los hombres son de tal naturaleza que se pasarían el tiempo haciéndose la guerra unos a otros a menos de que les coarten. Y "la verdad de esta afirmación queda demostrada por el simple hecho de que cada hombre se autoexamine".[45] Entonces, empleando el método sintético, se puede decidir si la acción en cuestión es justa o injusta. En el proceso total de "resolución" y "composición" nos mantenemos en la esfera de la moral y de la política sin introducir principios más remotos. La experiencia proporciona los datos de hecho y el

43. Por ejemplo, dada una determinada definición del movimiento o del cuerpo, tanto uno como otro poseerán ciertas propiedades. Pero de aquí no se deduce de forma inmediata que existan el cuerpo y el movimiento, sino que, de existir, tendrían dichas propiedades.
44. *Ibid.*, p. 388.
45. *Concerning Body*, 1, 6, 7; *EW*, I, p. 74.

filósofo puede mostrar sistemáticamente cómo se conectan en un esquema racional de causa-efecto sin tener necesariamente que referir la causa o causas a causas más generales y remotas. Sin duda, Hobbes consideraba que un filósofo debía mostrar las conexiones existentes entre filosofía natural y filosofía política, pero el hecho de que afirmara la independencia relativa de la política y la moral, muestra bien a las claras que era enteramente consciente de la necesidad de datos empíricos de primera mano para tratar de la psicología humana y de la vida política y social de los hombres. No tengo ninguna intención de negar la afinidad existente entre Hobbes y los racionalistas continentales. Entre los filósofos ingleses, es uno de los pocos que han intentado elaborar un sistema; pero es también importante subrayar el hecho de que no era un adorador fanático de la pura deducción.

5. Así pues, es obvio que el conocimiento filosófico, tal como lo considera Hobbes, atiende a lo universal y no simplemente a lo particular. La filosofía pretende un conocimiento coherente y sistemático de relaciones causales a la luz de principios primeros o de causas universales. Al mismo tiempo, Hobbes asume claramente una posición nominalista cuando se ocupa de los nombres. El filósofo individual, dice, requiere signos para ayudarse a recordar o rememorar sus pensamientos; y esos signos son los nombres. Además, si se dispone a comunicar sus pensamientos a los demás, esos signos deben ser capaces de servir como tales, lo que ocurre cuando guardan relación con otros en lo que llamamos "lenguaje". De aquí que dé la siguiente definición: "Un *nombre* es una palabra que se toma a voluntad para servir como marca,[46] que puede suscitar en nuestra mente un pensamiento semejante al que otros han tenido antes, y que al ser pronunciada delante de los demás, puede ser para ellos un signo de lo que el que habla ha pensado, estuviera o no antes en su mente."[47] Esto no quiere decir que cada nombre sea el nombre de algo. Así, la palabra *nada* no denota ninguna categoría especial de entes. Pero de entre los nombres que designan cosas, algunos son más propios para un ente determinado (por ejemplo, *Homero* o *este hombre*) mientras que otros son comunes a muchas cosas (por ejemplo *hombre* o *árbol*). Y estos nombres comunes son denominados "universales"; es decir, que el término "universal" se predica del nombre y no del objeto designado por el mismo, puesto que el nombre es el nombre de muchas cosas individuales tomadas en conjunto. Ninguna de ellas es un universal; ni hay ningún ente universal entre estas cosas individuales. Además, el nombre universal no significa ningún concepto universal. "Esta palabra *universal* no designa nunca ninguna cosa existente en la naturaleza, ni ninguna idea ni fantasía formada en la mente, sino que es siempre el nombre de algunas palabras o nombres; así cuando decimos que *una criatura viviente*, una *piedra*, un *espíritu*, o cualquier otro ente son universales, no debe entenderse que cualquier hombre,

46. Hobbes se refiere aquí al carácter convencional del lenguaje. Los nombres son marcos y signos convencionales.
47. *Concerning Body*, 1, 2, 4; *EW*, I, p. 16.

piedra, etc., sea o pueda ser universal alguna vez, sino sólo que las palabras criatura viviente, piedra, etc., son *nombres* universales, es decir, nombres comunes a muchas cosas; y que las concepciones que les corresponden en nuestra mente son imágenes y fantasmas de varias criaturas vivientes u otro género de entes." [48] Dado que Hobbes tendía a identificar lo concebible con lo imaginable, no podía encontrar ningún lugar en su sistema para un concepto o idea universales, y atribuía por consiguiente la universalidad sólo a los nombres comunes. No da ninguna explicación satisfactoria del uso de nombres comunes para designar series de cosas individuales, salvo la referencia a la semejanza entre las cosas. "Un nombre universal se impone a muchas cosas por su similitud en alguna cualidad u otro accidente".[49] Pero su profesión de fe nominalista es inequívoca. Del mismo modo que Ockham [50] y otros precursores medievales, Hobbes distingue entre nombres o términos de "primera intención" y nombres de "segunda intención". Los términos lógicos tales como *universal, género, especie* y *silogismo* son, nos dice, "los nombres de los nombres y juicios"; constituyen términos de segunda intención. Palabras como *hombre* o *piedra* son nombres de primera intención. Podría esperarse quizás que Hobbes, siguiendo a Ockham, dijera que mientras los términos de segunda intención designan otros términos, los términos de primera intención designan cosas, significando los términos universales de primera intención una pluralidad de entes particulares, y no, por supuesto, ninguna cosa universal. Pero en realidad no dice esto. Es verdad que hace notar que nombres como "un hombre", "un árbol", "una piedra", son nombres de las cosas mismas,[51] pero insiste que puesto que "los nombres que utilizamos en el lenguaje son signos de nuestras concepciones, es claro que no son signos de las cosas mismas".[52] Un nombre como *piedra* es signo de una "concepción", es decir, de un fantasma o imagen. Si Juan usa determinada palabra cuando habla con Pedro, ésta constituye un signo del pensamiento de Juan para el último. "El fin general del lenguaje es traducir nuestro discurso mental a palabras; o lo que es lo mismo, el proceso de nuestros pensamientos a un proceso verbal". [53] Y si el "pensamiento" o "concepción" es una imagen, resulta patente que la universalidad sólo debe predicarse de las palabras. Pero incluso si una palabra o término universal significara directamente una representación mental o "ficción", como algunas veces establece Hobbes, esto no querría decir necesariamente que no tuviera ninguna relación con la realidad, ya que puede existir una relación indirecta con la misma, en cuanto que la representación mental es originada por las cosas. Un "pensamiento" es "una representación o aspecto de alguna cualidad u otro accidente de un cuerpo exterior a nosotros, al que comúnmente llamamos objeto. Este objeto obra sobre los

48. *Concerning Body*, 1, 2, 9; *EW*, I, p. 20.
49. *Leviathan*, 1, 4; *EW*, III, p. 21.
50. Véase volumen III de esta *Historia*, pp. 62 y ss.
51. *Concerning Body*, 1, 2, 6; *EW*, I, p. 17.
52. *Concerning Body*, 1, 2, 5; *EW*, I, p. 17.
53. *Leviathan*, 1, 4; *EW*, III, p. 19.

ojos, oídos y demás miembros del cuerpo de un hombre, y por la diversidad de su modo de obrar produce una diversidad de apariencias. La original de todas ellas es lo que llamamos *sentido*, pues no existe concepción alguna en la mente de ningún hombre que no tenga su origen total o parcialmente en los órganos sensoriales. El resto se deriva de dicha apariencia original".[54] Por lo tanto, aunque la universalidad se predica solamente de las palabras que significan "pensamientos", existe una relación indirecta entre los juicios universales y la realidad, aun cuando tomemos aquí la "realidad" como perteneciente a la esfera de las apariencias o fenómenos. Hay, indudablemente, una gran diferencia entre la experiencia, que Hobbes identifica con la memoria, y la ciencia. "La experiencia", para citar su famosa frase, "no nos lleva a concluir nada universal." [55] Pero la ciencia, que "nos lleva a hacer conclusiones universales", se basa en la experiencia sensible.

Si llevamos hasta sus últimas consecuencias el aspecto empirista de la filosofía de Hobbes, podría afirmarse que su nominalismo está libre de escepticismo, es decir, que no implica ninguna duda acerca de la referencia real de las proposiciones científicas. De aquí se deduce que la ciencia se ocupa de los fenómenos, puesto que la apariencia produce imágenes y las imágenes se traducen en palabras cuya conexión dentro del lenguaje hace posible la ciencia. Pero las conclusiones científicas, podemos afirmar, son aplicables al campo de los fenómenos. El filósofo o el científico no tienen nada que decir en cualquier otro campo. Para una tesis nominalista, en efecto, las teorías enunciables y las explicaciones causales son hipotéticas y condicionales. Sin embargo, cabría la posibilidad de verificar o al menos de someter a prueba las conclusiones científicas por medio de la experiencia, aun cuando Hobbes, que no tiene en demasiada estima el método experimental en las ciencias, no hable de verificación.

Desde luego, Hobbes dista mucho de ser un empirista, aunque en su pensamiento se den importantes elementos empiristas. Cuando habla de filosofía y ciencia, pone el acento en la deducción de las consecuencias a partir de los primeros principios. Como ya hemos visto, reconoce explícitamente la necesidad del uso del método analítico o inductivo para llegar al conocimiento de los principios, pero lo que considera como signo distintivo del proceso científico es la deducción de las consecuencias de las afirmaciones. Es importante tener en cuenta su afirmación de que los principios a partir de los cuales comienza el proceso deductivo son definiciones, y que las definiciones no son otra cosa que la explicación del sentido de las palabras. Las definiciones consisten en "fijar las significaciones".[56] Y más exactamente, una definición es "una proposición cuyo predicado resuelve el sujeto cuando puede, y cuando no puede, lo ejemplifica".[57] Las definiciones son los únicos principios de

54. *Leviathan*, 1, 1; *EW*, III, p. 1.
55. *Human Nature*, 1, 4, 10; *EW*, IV, p. 18.
56. *Leviathan*, 1, 4 y 5; *EW*, III, pp. 24 y 33.
57. *Concerning Body*, 1, 6, 14; *EW*, I, pp. 83-84.

demostración y son "verdades constituidas arbitrariamente por los inventores del lenguaje y que, por lo tanto, no tienen que ser demostradas".[58]

Si interpretamos esto en el sentido de que las definiciones no son más que determinaciones arbitrarias de los significados de las palabras, las conclusiones que se deriven de tales definiciones deberán participar de su arbitrariedad, y, en consecuencia, nos encontramos con un divorcio entre las proposiciones científicas y la realidad. No hay garantía de que las proposiciones científicas sean aplicables a la realidad. En las objeciones de Hobbes contra las *Méditations* de Descartes, nos encontramos con el siguiente párrafo. "Pero ¿qué vamos a decir si el razonamiento no es quizás más que la unión y enlace de nombres y apelativos por medio de la palabra *es*? En este caso, la razón no proporciona ninguna conclusión acerca de la naturaleza de las cosas, sino sólo sobre sus nombres, por mucho que hayamos enlazado los nombres de las cosas de acuerdo con convenciones que hayamos establecido arbitrariamente sobre sus significados. Si esto es así, como parece que sea, el razonamiento dependerá de los nombres, los nombres de la imaginación, y la imaginación quizás, como creo yo, del movimiento de los órganos del cuerpo".[59] Aun cuando en este pasaje Hobbes no afirma dogmáticamente que el razonamiento establezca sus conexiones entre palabras solamente, no hay duda de que lo sugiere así y no hay que asombrarse de que algunos comentadores hayan sacado la conclusión de que, para Hobbes, la filosofía o la ciencia estén inevitablemente afectadas por el subjetivismo, ni de que hayan hablado de su escepticismo nominalista.

Algunas veces, es cierto, se puede interpretar a Hobbes desde otros supuestos distintos. Por ejemplo, dice que "las verdades primeras fueron establecidas arbitrariamente por aquellos que primero impusieron nombres a las cosas, o recibieron dichos nombres de la imposición de otros".[60] Pero esta afirmación podría interpretarse en el sentido de que si la gente utilizara los términos implicados para significar algo diferente de lo que de hecho han venido a significar, las proposiciones serían falsas.[61] "Es cierto, por ejemplo, que *el hombre es una criatura viviente*, pero sólo debido a que los hombres quisieron imponer ambos nombres a la misma cosa." [62] Si los términos *criatura viviente* se hubieran aplicado a la *piedra*, no sería cierta la afirmación de que el hombre es una criatura viviente. No hay duda de que este razonamiento es cierto. O también: cuando Hobbes sostiene que es falso decir que "la definición es la esencia de algo",[63] está rechazando la forma de expresión utilizada por Aristóteles. El comentario que sale inmediatamente a eso es que "la definición no es la esencia de nada, sino la oración gramatical

58. *Concerning Body*, 1, 3, 9; *EW*, I, p. 37.
59. *Objection*, IV; *OL*, pp. 257-258.
60. *Concerning Body*, 1, 3, 38; *EW*, I, p. 36.
61. Hobbes insiste en que la verdad o falsedad son predicables de las proposiciones, nunca de las cosas. "No se trata de una propiedad de la cosa, sino de la proposición que a ella se refiere" (*Concerning Body*, 1, 3, 7; *EW*, I, p. 35).
62. *Ibid.*
63. *Concerning Body*, 1, 5, 7, *EW*, I, p. 60.

que significa lo que concebimos como tal esencia"; ésa no es una afirmación "escéptica", ya que puede interpretarse en el sentido de que nosotros tenemos una idea o concepción de la esencia [64] cuya significación es dada por el nombre que figura en la definición. Es más, puede señalarse que cuando Hobbes afirma que una palabra es un "mero nombre", no quiere decir necesariamente que la idea expresada por dicha palabra no tenga ninguna relación con la realidad. Por ejemplo, cuando adopta para sus propios fines el término aristotélico de "materia primera", se pregunta qué es en realidad esta materia primera o *materia prima* y concluye que se trata de un "mero nombre".[65] Pero añade inmediatamente, "y sin embargo, no es un nombre inútil, porque significa una concepción del cuerpo sin considerar ninguna forma u otro accidente con excepción de la extensión o magnitud, y apto para recibir forma y otros accidentes".[66] "Materia primera" y "cuerpo en general" son equivalentes para Hobbes. No existen cuerpos en general. "Por lo cual la *materia prima* no es nada." [67] No hay nada que corresponda al nombre y, en este sentido, se puede decir que el término es un "mero nombre". No obstante significa una forma de concebir los cuerpos y los cuerpos sí existen. Por lo tanto, aun cuando el nombre no sea el nombre de *nada,* tiene una relación con la realidad.

Así y todo, y aun cuando es exagerado afirmar que Hobbes sea un escéptico, sigue siendo cierto que, ya procedamos de la causa al efecto, o del efecto a la causa, el conocimiento que alcanzamos es solamente de los efectos posibles o de las causas posibles. El único conocimiento cierto que podemos alcanzar es el conocimiento de las implicaciones de las proposiciones. Si A implica B, si A es verdad, B es también verdad.

Me parece, por otra parte, que en las concepciones filosóficas y científicas de Hobbes existen diferentes niveles de pensamiento que él no llegó a distinguir en forma clara. Un nivel sería, por ejemplo, la idea de que en lo que nosotros llamamos "ciencia natural" las teorías explicatorias tienen un carácter hipotético y que lo único que podemos alcanzar es un alto grado de probabilidad. Otro nivel sería la idea de que en matemáticas partimos de las definiciones y desarrollamos sus implicaciones, de forma que en las matemáticas puras sólo nos ocupamos de las implicaciones formales y no del "mundo real". Ambas ideas vuelven a aparecer más tarde en el empirismo moderno. Pero Hobbes también estaba influido por el ideal racionalista de un sistema filosófico deductivo. Para él los primeros principios de las matemáticas son "postulados" y no verdaderos primeros principios, ya que consideraba a aquéllos como demostrables. Existen unos primeros principios últimos, que son los antecedentes de las matemáticas y la física. Ahora bien, para un

64. La "esencia" de una cosa es "el accidente por el cual damos un nombre a un cuerpo, o el accidente que denomina su sujeto... como la extensión es la esencia del cuerpo" (*Concerning Body,* 2, 8, 23; *EW,* I, p. 117).
65. *Concerning Body,* 2, 8, 24; *EW,* I, p. 118.
66. *Ibid.*
67. *Ibid.*

racionalismo de tipo continental, la verdad de los primeros principios habría de conocerse de forma intuitiva, y todas las proposiciones que puedan deducirse de ellos serán ciertas. Algunas veces parece que Hobbes estuviera de acuerdo con esto, pero otras parece indicar que los primeros principios o definiciones son "arbitrarios", en el mismo sentido en que un empirista moderno pudiera decir que las definiciones matemáticas son arbitrarias. De ahí saca la conclusión de que todo el conocimiento científico o filosófico no es otra cosa que un razonamiento sobre los "nombres", sobre las consecuencias de las definiciones o significados arbitrariamente establecidos. Nos encontramos entonces con una separación entre la filosofía y el mundo que no se da en el racionalismo continental. Además, podemos encontrar en Hobbes una idea monolítica de la ciencia, de acuerdo con la cual se da un desarrollo progresivo a partir de los primeros principios, siguiendo un proceso deductivo, y que si se continúa correctamente no tendrá en cuenta las importantes diferencias existentes, por ejemplo, entre las matemáticas puras y las ciencias empíricas. Al mismo tiempo, nos encontramos con que reconoce la relativa independencia entre la ética y la política, basándose en que sus respectivos principios no pueden conocerse de forma experimental sin hacer referencia a las partes de la filosofía que les preceden lógicamente.

Por consiguiente, si en la mente de Hobbes se dan al mismo tiempo estas ideas, no es de extrañar que los diferentes historiadores lo hayan interpretado de forma diferente de acuerdo con los diferentes grados de importancia que hayan atribuido a este o aquel aspecto de su filosofía. En cuanto a la opinión de que se trata de un "nominalista escéptico", su nominalismo, como ya hemos visto, está claramente a la vista en sus escritos y tampoco el epíteto de "escéptico" carece de la debida justificación. Sin embargo, para alguien que haya leído toda su obra filosófica no parece que sea la etiqueta de "escéptico" la que más cuadre a Hobbes. No puede defenderse sin más que el nominalismo tenga que conducir al escepticismo. Y Hobbes combinó felizmente su nominalismo con otros puntos de vista que apenas son compatibles con él. En gran parte la confusión surgió, sin duda, de no saber distinguir entre filosofía, matemáticas y ciencias empíricas. Sin embargo, no podemos acusar a Hobbes por ello, ya que en el siglo XVIII la filosofía y las ciencias no estaban separadas de una manera clara, y no es de extrañar que Hobbes no pudiera distinguirlas en forma adecuada. De todas maneras él hizo todavía más difícil la distinción al dedicar la filosofía al estudio de los cuerpos.

6. La filosofía, como ya hemos visto, estudia el descubrimiento de las causas. ¿Qué entiende Hobbes por "causa"? "Causa es la suma o conjunto de todos los accidentes que, tanto en los agentes como en el paciente, participa en la producción del efecto que se estudia, y que existiendo juntos, no puede entenderse sino que el efecto coexiste con ellos, o que no podría existir si alguno de ellos faltara." [68] Pero para entender esta definición, debemos

68. *Concerning Body*, 1, 6, 10; *EW*, I, p. 77.

entender primero qué entiende Hobbes por accidente. Lo define como "la forma en que concebimos el cuerpo".[69] Y esto es lo mismo que decir, afirma él, que "accidente es la facultad de cualquier cuerpo para producir en nosotros una concepción de él".[70] Así, si acordamos llamar a los accidentes "fenómenos" o "apariencias", podemos decir que para Hobbes la causa de cualquier efecto es la suma de los fenómenos, actuando tanto en el agente como en el sujeto que lo percibe, que actúan en la producción del efecto. Si se da todo el conjunto de fenómenos, no podemos concebir que no se dé el efecto, y, por el contrario, si no se da alguno de los fenómenos, no puede darse el efecto. La causa de cualquier cosa es por tanto la suma de las condiciones requeridas para que se produzca la existencia de dicha cosa, y dichas condiciones han de darse tanto en el agente como en el paciente. Si el cuerpo *A* produce movimiento en el cuerpo *B*, *A* será el agente y *B* el paciente. Por consiguiente, si el fuego calienta mi mano, el fuego será el agente y mi mano el paciente. El accidente producido en el paciente es el efecto de la acción del fuego. Para definir la causa (es decir, la causa completa) sólo hay que variar ligeramente esta definición: "el conjunto de todos los accidentes, tanto de los agentes —sea cual fuere su número— como del paciente, actuando juntos y de forma que, cuando se den todos, no puede dejar de producirse el efecto en el mismo instante, y si falta alguno de ellos, no puede dejar de no producirse dicho efecto".[71]

Dentro de la "causa completa", tal como se define más arriba, Hobbes distingue entre "la causa eficiente" y la "causa material". La primera es el conjunto de accidentes requeridos en el agente o agentes para la producción de un efecto dado, mientras que la segunda es el conjunto de accidentes necesarios en el paciente. Las dos juntas forman la causa completa. Podemos, sin duda, hablar de la potencia del agente y de la potencia del paciente, o, más bien, de la potencia activa del agente y de la potencia pasiva del paciente. Pero esto sería objetivamente lo mismo que hablar de la causa eficiente y la causa material respectivamente, aunque usemos términos diferentes porque consideremos las mismas cosas desde diferentes puntos de vista. El conjunto de accidentes del agente, cuando se consideran en relación con un efecto que ya se ha producido, se llama causa eficiente, y cuando los consideramos en relación con el futuro, en relación con un efecto todavía no producido, se llama potencia activa del agente. De igual forma, el conjunto de acciones sobre el paciente se llama causa material cuando se considera en relación con el pasado, sobre un efecto ya producido, y potencia pasiva del paciente cuando se considera en relación con el futuro. En cuanto a las llamadas causas "formales" y "finales", ambas son reducibles a causas eficientes. "Porque decir que la esencia de una cosa es la causa de la misma, *como ser racional es la causa del hombre*, no resulta inteligible, ya que es como si se dijera que

69. *Concerning Body*, 2, 8, 2; *EW*, I, p. 104.
70. *Ibid.*, p. 103.
71. *Concerning Body*, 2, 9, 3; *EW*, I, pp. 121-122.

ser hombre es la causa del hombre. Y sin embargo, el conocimiento de la *esencia* de algo es la causa del conocimiento de la cosa misma, y así, si sé que una cosa es *racional,* deduzco de ahí que dicha cosa es un *hombre*; pero esto no es otra cosa que una causa eficiente. La *causa final* no tiene sentido salvo en cosas con voluntad y sentido propio y, tal como probaré más adelante, constituye también una causa eficiente." [72] Para Hobbes, pues, la causalidad final es simplemente la forma en que las causas eficientes actúan en el hombre, intencionalmente.

En la relación que antecede del análisis que hace Hobbes de la causalidad, podemos observar cómo utiliza términos escolásticos, interpretándolos a su modo y atribuyéndoles nuevos significados de acuerdo con su propia filosofía. Vamos a considerar ahora, a todos los efectos, la causalidad eficiente, tomada en forma aislada. Vemos entonces que si se da la causa completa, se produce el efecto. Esta afirmación es verdadera siempre que se acepte la definición que Hobbes da de causa, ya que si el efecto no se produjera, la causa no sería una causa completa. Es más, "en el mismo instante que se da la causa completa, se produce el efecto, ya que si no se produjera, querría decir que algo de lo necesario para su producción faltaba, y por lo tanto, la causa no sería completa como se suponía".[73]

Hobbes extrae una importante conclusión de estas consideraciones. Hemos visto que cuando la causa se da, el efecto se produce inmediatamente siempre. Por consiguiente, una vez dada la causa, no puede por menos de producirse el efecto, lo que quiere decir que la causa es una causa necesaria. De aquí se deduce que "todos los efectos que se han producido o se producirán tienen su necesidad en cosas que les anteceden".[74] Esto suprime la libertad en el hombre, por lo menos si se entiende por libertad la ausencia de necesidad. Porque, si llamar libre a un agente es decir simplemente que no está obstaculizado en su actividad, este modo de hablar tiene sentido; pero si se quiere decir con ello algo más que "libre de ser obstaculizado, no diría que esto constituye un error, sino que se trata de palabras sin sentido, es decir, de algo absurdo".[75] Una vez dada la causa, el efecto se sigue necesariamente. Si el efecto no se produce, la causa (es decir, la causa completa) no estaba presente.

Por consiguiente, la filosofía se ocupa de la causalidad necesaria, ya que no existe otra. Y la actividad causal consiste en la producción de un cambio por un agente en un paciente, siendo ambos cuerpos. Ideas como la creación a partir de la nada, la actividad causal y material, las causas libres, no tienen lugar en la filosofía. Nos ocupamos simplemente de la acción de cuerpos en movimiento sobre cuerpos contiguos también en movimiento, operando las leyes de la mecánica de modo necesario y mecánico. Y esto sirve para la

72. *Concerning Body,* 2, 10, 7; *EW,* I, pp. 131-132.
73. *Concerning Body,* 2, 9, 5; *EW,* I, p. 123.
74. *Ibid.*
75. *Leviathan,* 1, 5; *EW,* III, p. 33.

actividad humana del mismo modo que para la actividad de los cuerpos no dotados de conciencia, aunque es verdad que la actividad voluntaria de los seres racionales difiere de la actividad de los cuerpos inanimados, por lo que es posible decir en este sentido que las leyes obran sobre ellos de diferente modo. Pero el determinismo mecanicista de Hobbes dice siempre la última palabra, tanto en la esfera humana como en la no humana. A este respecto puede decirse que su filosofía es un intento de descubrir hasta dónde la dinámica de Galileo puede ser utilizada como principio de explicación.

7. Que Hobbes creyera que cada efecto tiene una causa necesaria antecedente no quiere decir que supusiera que podemos determinar con certeza cuál es la causa de un efecto dado. Como ya hemos visto, el filósofo va de los efectos a las causas posibles y de las causas a los efectos posibles, y, por consiguiente, todo nuestro conocimiento de las "consecuencias" de los hechos no pasa de ser hipotético o condicional. Esto es lo que se indica con el empleo de la palabra "accidente" en la definición de causa, ya que el accidente se define como "nuestra forma de concebir un cuerpo". Así pues, los accidentes, cuyo conjunto compone la causa completa, se definen en relación con la mente, con nuestro modo de contemplar las cosas. No podemos alcanzar una certeza absoluta de que las relaciones causales sean de hecho como pensamos.

Puede apreciarse una parecida tendencia hacia el subjetivismo (no me detendré demasiado en ello) en las definiciones hobbesianas del espacio y el tiempo. El espacio es considerado como "el fantasma de una cosa que existe simplemente sin el espíritu" [76] y el tiempo es "el fantasma del antes y el después en movimiento".[77] Hobbes no quiere decir, por supuesto, que la cosa que existe sin el espíritu sea un fantasma o imagen, no duda de la existencia de los cuerpos. Pero podemos tener un fantasma o imagen de una cosa "en la que no consideramos ningún otro accidente, salvo que aparece sin nosotros" (esto es, el hecho de su exterioridad), y el espacio constituye esta imagen. La imagen tiene en verdad un fundamento objetivo, que Hobbes no tiene ninguna intención de negar. Pero esto no altera el hecho de que defina el espacio refiriéndolo a una modificación subjetiva. El tiempo también tiene una fundamentación objetiva (el movimiento de los cuerpos), pero también es definida como un fantasma y se dice de ella que está "no en las cosas externas, sino sólo en los pensamientos de la mente".[78]

De estas definiciones de espacio y tiempo, se deduce que Hobbes responde con facilidad al problema de si el espacio y el tiempo son infinitos o finitos, subrayando que la contestación depende solamente de nuestra imaginación; es decir, de si imaginamos el espacio y el tiempo como determinados o no. Podemos imaginar el tiempo como dotado de principio y fin, o imaginarlo sin asignarle límite alguno, esto es, como extendiéndose infinitamente (del

76. *Concerning Body*, 2, 7, 2; *EW*, I, p. 94.
77. *Ibid.*, p. 95.
78. *Concerning Body*, 2, 7, 3; *EW*, I, p. 94.

mismo modo cuando decimos que la serie natural de números es infinita, queremos decir solamente o bien que no nos referimos expresamente a ningún número, o que número es un nombre indefinido). En cuanto a la infinita divisibilidad del espacio y el tiempo, hay que tomarla en el sentido de que "cualquier división que se haga se hace de tal forma que puede ser dividida de nuevo" o como que "nunca se dará una cosa que no sea divisible de nuevo o, como consideran los geómetras, ninguna cantidad es tan pequeña que no pueda existir otra más pequeña que ella".[79]

8. El fundamento objetivo del espacio es, tal como hemos visto, el cuerpo existente, que puede considerarse como independiente de todos los accidentes. Se llama "cuerpo" debido a su extensión, y "existente" porque no depende de nuestros pensamientos. "Porque no depende de nuestros pensamientos podemos decir que es una *cosa que se mantiene* a sí misma o que *existe* también independientemente de nosotros."[80] También se le llama el "sujeto" "porque está situada en y *sujeta* al espacio imaginario, de tal forma que puede ser comprendida por la razón al mismo tiempo que percibida por los sentidos. De ahí, la definición de *cuerpo* puede ser la siguiente: *un cuerpo es lo que, sin depender de nuestro pensamiento, coincide con una parte del espacio*".[81] En la definición del cuerpo, por lo tanto, entra la objetividad o independencia del pensamiento humano. Pero al mismo tiempo, el cuerpo se define con relación a nuestro pensamiento, al afirmar que no depende de él y que es cognoscible por estar sujeto al espacio imaginario. Esta idea tiene un cierto regusto kantiano.

El cuerpo posee accidentes. La definición de accidente como "la forma en que concebimos un cuerpo" ha sido dada anteriormente, pero tal vez haga falta alguna explicación complementaria. Si preguntamos, "¿qué es ser compacto?", preguntamos por la definición de un nombre concreto. "La respuesta será: compacto es aquello de lo cual ninguna parte deja su lugar, sino cuando todo deja su lugar." [82] Pero si preguntamos "¿qué es lo compacto?", hacemos una pregunta relacionada con un nombre abstracto, es decir, por qué una cosa se presenta como compacta. Por lo tanto "hay que dar la razón por la que ninguna parte deja su lugar sino cuando todo deja su lugar".[83] Y preguntar esto es preguntar qué hay en un cuerpo que da lugar en nosotros a una cierta concepción de dicho cuerpo. De acuerdo con Hobbes, como ya hemos dicho antes, decir que un accidente es la forma en que concebimos un cuerpo es lo mismo que decir que un accidente es la facultad que tiene un cuerpo para producir en nosotros una cierta concepción de sí mismo. Esta afirmación se ve más claramente en la teoría hobbesiana de las cualidades secundarias.

79. *Concerning Body*, 2, 7, 13; *EW*, I, p. 100.
80. *Concerning Body*, 2, 8, 1; *EW*, I, p. 102.
81. *Ibid.*
82. *Concerning Body*, 2, 8, 2; *EW*, I, p. 103.
83. *Ibid.*

Hay que hacer una distinción entre los accidentes comunes a todos los cuerpos y que no pueden desaparecer a menos que el cuerpo desaparezca también, y los que no son comunes a todos los cuerpos y pueden desaparecer y ser sustituidos por otros sin que el cuerpo desaparezca. La extensión y la forma son accidentes de la primera clase "ya que no puede concebirse un cuerpo sin extensión o sin forma".[84] La forma varía, desde luego, pero no existe, y no puede existir ningún cuerpo sin forma. Sin embargo, un accidente como la dureza puede ser sustituido por la blandura sin necesidad de que desaparezca el cuerpo. La dureza, por tanto, es un accidente del segundo tipo.

La extensión y la forma son los únicos accidentes del primer tipo. La magnitud no es en sí un accidente, sino que es lo mismo que la extensión. Algunos le llaman también "espacio real". No es, como el espacio imaginario, "un accidente de la mente"; es un accidente del cuerpo. Podemos decir por lo tanto, si así lo deseamos, que existe un espacio real. Pero este espacio real es lo mismo que la magnitud, que a su vez es lo mismo que la extensión. Pero, ¿es la magnitud también lo mismo que el lugar? Hobbes opina que no. El lugar "es un fantasma de cualquier cuerpo de tal y tal cantidad y forma" y "no es nada que no esté en la mente".[85] Es "extensión imaginada", mientras que la magnitud es "extensión verdadera",[86] que causa el fantasma que es lugar.

Los accidentes del segundo tipo, sin embargo, no existen en los cuerpos en la forma que se presentan en la conciencia. El color y el sonido, por ejemplo, así como el olor y el sabor, son "fantasmas" y pertenecen a la esfera de la apariencia. "El fantasma producido por el acto de oír es el sonido, por el acto de oler el olor, por el acto de gustar el sabor..." [87] "Pues la luz, el color, el calor y el sonido, así como otras cualidades que comúnmente se llaman sensibles, no son objetos sino fantasmas de los que experimentan las sensaciones." [88] "En cuanto a los objetos del oído, el olor, el gusto y el tacto, no son el sonido, el olor, el sabor, la dureza, etc., sino los mismos cuerpos de los cuales proceden." [89] Los cuerpos en movimiento generan movimiento en los órganos sensitivos y de ahí surgen los fantasmas que llamamos color, sonido, sabor, olor, dureza y blandura, luz, etc. Un cuerpo contiguo en movimiento afecta la parte exterior del órgano sensitivo y la presión o el movimiento son transmitidos a la parte interior de dicho órgano. Al mismo tiempo, en razón del movimiento natural e interno del órgano, se produce una reacción contra dicha presión, una "fuerza hacia fuera" estimulada por la "fuerza hacia dentro". El fantasma o "idea" surge de la reacción final de la "fuerza hacia el interior". Podemos por lo tanto definir la "sensación"

84. *Concerning Body*, 2, 8, 3; *EW*, I, p. 104.
85. *Concerning Body*, 2, 8, 5; *EW*, I, p. 105.
86. *Ibid.*
87. *Concerning Body*, 4, 25, 10; *EW*, I, p. 405.
88. *Concerning Body*, 4, 25, 3; *EW*, I, pp. 391-392.
89. *Concerning Body*, 4, 25, 10; *EW*, I, p. 405.

como "un fantasma, producido por la reacción y fuerza hacia fuera del órgano sensitivo, causado por la fuerza hacia dentro del objeto, y que permanece durante un cierto tiempo mayor o menor".[90] El color, por ejemplo, es nuestra forma de percibir un cuerpo externo, u, objetivamente, es aquello que en un cuerpo causa nuestra "concepción" del mismo. Pero esta "facultad" que posee el cuerpo no es color por sí mismo. En el caso de la extensión, por el contrario, es la extensión misma lo que provoca en nosotros el concepto que de ella tenemos.

El mundo del color, el sonido, el olor, el sabor, el tacto y la luz es por lo tanto el mundo de las apariencias, y la filosofía es en gran medida el esfuerzo por descubrir las causas de dichas apariencias, es decir, las causas de nuestros "fantasmas". Detrás de las apariencias existen, para Hobbes, por lo menos en la esfera de la filosofía, solamente cuerpos extensos y movimiento.

9. El movimiento significa para Hobbes cambio en el espacio. "El movimiento es el constante abandono de un lugar para tomar otro." [91] Se dice que una cosa está en reposo cuando durante algún tiempo está en el mismo lugar. De esta definición se deduce, por lo tanto, que cualquier cosa que esté en movimiento ha sido movida, ya que si no hubiera sido movida estaría en el mismo lugar en el que estaba con anterioridad y entonces se concluiría, de la definición de reposo, que la cosa estaría quieta. Del mismo modo, lo que ha sido movido, será movido todavía, ya que lo que está en movimiento está continuamente cambiando de lugar. Por último, cualquier cosa que se mueva no está en un mismo sitio durante un cierto tiempo, por muy corto que sea, ya que entonces, y por definición, estaría quieta.

Cualquier cosa que esté en reposo lo estará siempre, a menos que otro cuerpo "intentando ocupar su puesto le ocasione por medio del movimiento no estar más en reposo".[92] De igual forma, si una cosa está en movimiento, seguirá estando en movimiento a menos que otro cuerpo le haga quedarse quieta. Ya que si no fuera por este otro cuerpo, "no habría ninguna razón para que no permaneciera en movimiento como antes".[93] Aquí de nuevo, la causa del movimiento sólo puede ser un cuerpo contiguo que estuviera ya en movimiento.

Si el movimiento se reduce al movimiento en el espacio, el cambio puede reducirse también al movimiento local. "La mutación no puede ser otra cosa que el movimiento de las partes del cuerpo que sufre dicho cambio." [94] No podemos decir que nada haya cambiado a menos que se aparezca a nuestros sentidos de manera distinta que antes. Pero estas apariencias son efectos producidos en nosotros por medio del movimiento.

90. *Concerning Body*, 4, 25, 2; *EW*, I, p. 391.
91. *Concerning Body*, 2, 8, 10; *EW*, I, p. 109.
92. *Concerning Body*, 2, 8, 18; *EW*, I, p. 115.
93. *Ibid.*
94. *Concerning Body*, 2, 9, 9; *EW*, I, p. 126.

10. En los animales se dan dos clases de movimiento que les son propias. El primero es el movimiento vital, o "el movimiento de la sangre circulando constantemente (tal como ha demostrado con pruebas infalibles el doctor Harvey, el primer observador de este fenómeno) por las venas y las arterias".[95] En otro lugar Hobbes lo describe como "la corriente de la sangre, el pulso, la respiración, la mezcla, la nutrición, la excreción, etc., para los cuales no hace falta intervención alguna de la imaginación".[96] En otras palabras, los movimientos vitales son aquellos procesos del organismo de los animales que ocurren sin ningún esfuerzo consciente o deliberado, tales como la circulación de la sangre, la digestión y la respiración.

La segunda clase de movimiento propia de los animales es "el movimiento animal, o movimiento voluntario".[97] Los ejemplos dados por Hobbes son la marcha, el habla, el movimiento de los miembros, siempre que dichos movimientos sean primero "un acto de voluntad en nuestras mentes".[98] El primer comienzo interior de todos nuestros movimientos voluntarios es la imaginación y "los comienzos del movimiento dentro del cuerpo humano, antes de que se materialicen en la marcha, el hablar, y otros actos visibles, se llama generalmente esfuerzo".[99] Nos encontramos aquí con la noción de *conatus*, que tan importante papel desempeña en la filosofía de Spinoza.

Este esfuerzo, dirigido hacia algo que lo causa, se llama *apetito o deseo*. Cuando va en dirección contraria a algo ("alejándose de algo", como Hobbes dice), se llama *aversión*. Las formas fundamentales del esfuerzo son pues el apetito o deseo y la aversión, y ambas son movimientos. Corresponden, en forma objetiva, al amor y al odio respectivamente, pero mientras que cuando hablamos de amor y odio nos representamos al objeto presente, cuando lo hacemos de deseo y aversión pensamos que el objeto está ausente.

11. Algunos apetitos son innatos al hombre, tales como el apetito de alimentos. Otros proceden de la experiencia. En todo caso, sin embargo, "cualquier cosa que sea el objeto del apetito o deseo del hombre es considerado por él como *bueno*, mientras que el objeto de su odio es considerado como *malo*, y de su indiferencia *vil* y *despreciable*".[100]

Lo bueno y lo malo son, por tanto, nociones relativas. No existe ni bien absoluto ni mal absoluto ni normas objetivas que sirvan para distinguir uno del otro. Las palabras "se usan siempre en relación a la persona que las utiliza".[101] La norma para distinguir lo bueno de lo malo depende siempre del individuo, es decir, de sus "movimientos voluntarios", si consideramos al hombre, como en realidad lo es, aparte de la sociedad o el Estado. En la co-

95. *Concerning Body*, 4, 25, 12; *EW*, I, p. 407.
96. *Leviathan*, 1, 6; *EW*, III, p. 31.
97. *Ibid.*
98. *Ibid.*
99. *Ibid.*
100. *Ibid.*, p. 4.
101. *Ibid.*

munidad, sin embargo, es la persona que la representa, es decir el soberano, quien determina lo que es bueno y lo que es malo.

12. Las diferentes pasiones son diferentes formas de apetito y aversión, con la excepción del puro placer y el dolor, que son "un cierto fruto del bien y del mal".[102] De igual modo que el apetito y la aversión son movimientos, también lo son las diferentes pasiones. Los objetos externos afectan los órganos sensoriales y así aparece "el movimiento y la agitación del cerebro que llamamos concepción".[103] Este movimiento del cerebro se continúa al corazón, "donde recibe el nombre de pasión".[104]

Hobbes descubre un cierto número de pasiones, tales como el apetito, el deseo, el amor, la aversión, el odio, la alegría, la pena,[105] que toman diferentes formas, o por lo menos reciben diferentes nombres de acuerdo con las diferentes consideraciones que se les atribuya. Así pues, si consideramos la opinión que los hombres tienen en cuanto al logro de sus deseos, podemos distinguir la esperanza y la desesperación. El primero es el apetito con la opinión de que va a obtenerse el objeto deseado, mientras que el segundo es el apetito con la opinión contraria. En segundo lugar podemos tomar en consideración el objeto deseado u odiado, y entonces podemos distinguir, por ejemplo, entre la codicia, que es el deseo de riqueza, y la ambición, que es el deseo de posición o influencia. En tercer lugar, la consideración de un número de pasiones tomadas en conjunto nos puede llevar a utilizar un nombre especial. Así, "el amor de una persona individual con el deseo de ser amada también individualmente, se llama *la pasión del amor*", mientras "que la misma pasión con temor de que el amor no sea mutuo, se llama *celos*".[106] Por último podemos llamar a una pasión con el nombre del propio movimiento. Podemos hablar, por ejemplo, de "desaliento súbito", como de la "pasión que provoca el llanto" y que es provocada por aquellos acontecimientos que de improviso arrebatan alguna esperanza vehemente o algún "apoyo al poder".[107]

Pero cualquiera que sea el número de pasiones que el hombre pueda experimentar, se trata siempre de movimientos. Hobbes habla en un párrafo a menudo citado del placer como "no siendo en realidad más que un movimiento en el corazón, al igual que la concepción no es más que un movimiento en la cabeza".[108]

13. Hobbes no pasa por alto el hecho de que los seres humanos realizan algunos actos deliberadamente, pero define la intención en términos de pasiones. Supongamos que en la mente de un hombre el deseo de adquirir

102. *Concerning Body*, 4, 25, 13; *EW*, I, pp. 409-410.
103. *Human Nature*, 8, 1; *EW*, IV, p. 34.
104. *Ibid.*
105. Hobbes distingue entre los placeres y desagrados de los sentidos y los del espíritu. Estos últimos surgen de que se espere una consecuencia o finalidad. Los placeres del espíritu se llaman *alegría* y los displaceres *penas* (para distinguirlos de los displaceres de los sentidos que se llaman *dolores*).
106. *Leviathan*, 1, 6; *EW*, III, p. 44.
107. *Ibid.*, p. 46.
108. *Human Nature*, 7, 1; *EW*, IV, p. 31.

algún objeto alterna con la aversión y que el pensamiento de las consecuencias favorables derivadas de su adquisición alterna con el pensamiento de las consecuencias malas (es decir, de las consecuencias no deseables). "La suma de deseos, aversiones, esperanzas y miedos que se suceden hasta que se realiza la cosa o se decide que es imposible hacerlo, es lo que llamamos deliberación." [109] Hobbes extrae la conclusión de que también se puede decir que los animales deliberan, ya que en ellos, igual que en los hombres, se dan el conjunto de apetitos, aversiones, esperanzas y miedos.

Ahora bien, en el acto de elegir o deliberar, el último apetito o aversión se llama *voluntad* o acto de querer algo. "La *voluntad* es por lo tanto el último apetito en la deliberación",[110] y toda la acción depende de esta última inclinación o apetito. De aquí saca la conclusión Hobbes de que, puesto que los animales pueden deliberar, pueden también tener voluntad.

De ello se deduce que la libertad para querer o no querer no es mayor en el hombre que en las bestias. "Por lo tanto, la libertad libre de necesidad no puede hallarse ni en el hombre ni en las bestias, pero si entendemos por libertad la facultad no de desear, sino de hacer lo que desean, entonces, ciertamente, esa libertad puede atribuírsele a ambos." [111]

14. Cuando se trata de las "virtudes intelectuales", Hobbes distingue entre la capacidad mental natural y la adquirida o "ingenio". Algunos hombres son listos de una manera natural, otros estúpidos. La principal causa de estas diferencias está en "la diferencia de las pasiones humanas".[112] Aquellos, por ejemplo, cuyo fin es satisfacer los placeres sensuales, se deleitan necesariamente menos con las "imaginaciones" que no conducen a dicho fin, y prestan menos importancia que los otros a los medios de adquirir conocimientos. Sufren de estupidez de la mente que "procede del apetito de placeres carnales o sensuales. A mi parecer puede afirmarse que tal pasión tiene su origen en una *pesantez* y *dificultad* de *movimiento* del *espíritu* con respecto al corazón".[113] Las diferencias en la capacidad mental natural tienen su causa en último extremo en diferencias en los movimientos. En cuanto a las diferencias en el "ingenio" adquirido, o razón, intervienen otros factores causales tales como la educación, que sin duda hay que tomar en consideración.

"Las pasiones que causan más que ninguna otra cosa la diferencia en el ingenio son principalmente el mayor o menor deseo de poder, riquezas, conocimiento y honores. Todas éstas pueden reducirse a la primera, que es el deseo de poder, ya que la riqueza, el conocimiento y el honor no son sino diferentes clases de poder." [114] El deseo de poder es pues el factor determinante para el desarrollo de las facultades mentales del hombre.

109. *Leviathan*, 1, 6; *EW*, III, p. 48.
110. *Ibid.*
111. *Concerning Body*, 4, 25, 13; *EW*, I, p. 409.
112. *Leviathan*, 1, 8; *EW*, I, p. 57.
113. *Human Nature*, 10, 3; *EW*, IV, p. 55.
114. *Leviathan*, 1, 8; *EW*, III, p. 61.

15. Nos encontramos, pues, con una multiplicidad de seres humanos individuales, cada uno de los cuales es conducido por sus pasiones, que no son en sí mismas sino formas de movimiento. Son los apetitos y las aversiones individuales los que determinan al hombre a decidir lo que es bueno y lo que es malo. En el próximo capítulo estudiaremos las consecuencias que produce este estado de cosas y la transición de este individualismo atomista a la construcción de un cuerpo artificial, el cuerpo social o Estado.

Capítulo II

HOBBES.—II

El estado natural de guerra.—Las leyes de la naturaleza.—La formación de un cuerpo social y la teoría del contrato.—Los derechos del soberano.—La libertad de los súbditos.—Reflexiones sobre la teoría política de Hobbes.

1. Los hombres son por naturaleza iguales en facultades mentales y corporales. No quiere esto decir que tengan todos igual grado de fuerza física o de rapidez mental, sino que, de una manera general, las deficiencias de un individuo en un aspecto pueden compensarse con otras cualidades en otro. El débil físicamente puede dominar al fuerte con la maña o la conspiración, y la experiencia permite a todos los hombres adquirir sabiduría en aquello a lo que se dedican. Esta igualdad natural produce en los hombres una esperanza igual de conseguir sus fines. Cada persona busca y persigue su propia conservación y algunos desean también deleite y placer. Nadie se resigna a no hacer ningún esfuerzo por obtener los fines a los que se ve impelido de una forma natural, consolándose con la idea de que no es igual que los demás.

Ahora bien, el hecho de que cada cual busque su conservación y su satisfacción, conduce a la competición y a la desconfianza en los demás. Además, todos quieren que los demás le valoren en la misma medida que él mismo se estima, y detecta y se duele de cualquier signo, por débil que sea, de desprecio. "Así pues, en la naturaleza humana, encontramos tres principales causas de disputa, la competición, la desconfianza y el deseo de fama." [1]

De todo esto extrae Hobbes la conclusión de que, mientras los hombres no viven bajo un poder común, se encuentran en constante estado de guerra unos contra otros. "Porque la *guerra* no sólo consiste en la batalla o en la lucha concreta, sino en un trecho de tiempo durante el cual se da una volun-

1. *Leviathan,* 1, 13; *EW,* III, p. 112.

tad de contender, y, por lo tanto, la noción de *tiempo* hay que incluirla dentro de la naturaleza de la guerra, como se incluye en la del tiempo atmosférico. Porque del mismo modo que el mal tiempo no se caracteriza por un chaparrón o dos, sino por una tendencia general a la lluvia a lo largo de los días, así la naturaleza de la guerra consiste no en el hecho de que se dé alguna batalla, sino en la tendencia a ello durante todo el tiempo que no existe la seguridad de lo contrario. El resto del tiempo puede hablarse de paz.” [2]

El estado natural de guerra, por lo tanto, es aquel en que el individuo depende para su seguridad de su propia fuerza e ingenio.* “En tales condiciones no se dan unas circunstancias propicias para la industria, ya que el fruto de la misma sería incierto. Como consecuencia de ello, no puede haber cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los bienes que pudieran importarse por mar, ni construcción de edificios, ni fabricación de instrumentos para transportar cosas que requieran gran esfuerzo, ni conocimiento de la superficie de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad y, lo que es peor de todo, existe el temor continuo al peligro y a la muerte violenta, por lo que la vida del hombre es solitaria, pobre, embrutecedora, sucia y corta.” [3] En este pasaje, tan frecuentemente citado, Hobbes describe el estado natural de guerra como una circunstancia en la que faltan los beneficios de la civilización. La conclusión es obvia: sólo a través de la organización de la sociedad y del establecimiento de un cuerpo social pueden obtenerse la paz y la civilización.

El estado natural de guerra es una consecuencia de la naturaleza del hombre y de sus pasiones. Pero si alguien duda de la validez objetiva de sus conclusiones, sólo tiene que observar lo que pasa incluso en una sociedad organizada. Todo el mundo lleva armas cuando sale de viaje, cierra su puerta de noche, encierra sus bienes de valor, todo lo cual prueba de forma bien patente lo que piensa de su prójimo. “¿Acaso no acusa más al género humano con sus actos que yo lo hago con mis palabras? Esto no implica culpar a la naturaleza del hombre. Los deseos y las demás pasiones humanas no son pecados en sí mismos, y tampoco lo son las acciones que se derivan de tales pasiones hasta que no se da una ley que las prohíba, que sólo puede conocerse cuando sea promulgada y ésta a su vez no puede ser promulgada hasta que no se hayan puesto de acuerdo sobre la persona que ha de hacerlo.” [4]

Este párrafo que acabamos de citar sugiere que, en el estado natural de guerra no existen distinciones morales objetivas. Y éste es precisamente el punto de vista de Hobbes. En este estado de cosas “no hay espacio para las nociones de bien y mal, justicia e injusticia. La fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales en la guerra”.[5] Además “no existen las distinciones

* Lo mismo ocurre cuando las leyes no se cumplen o ejecutan.

2. *Ibid.*, p. 113.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 114.
5. *Ibid.*, p. 115.

de *tuyo* y *mío,* sino que cada hombre coge lo que puede, y es suyo mientras pueda guardarlo".[6]

¿Quiere decir con esto Hobbes que este estado de guerra era un hecho histórico en el sentido de que precedió en todas partes a la organización de la sociedad, o quiere decir que es un estado que precede a la organización de la sociedad solamente desde un punto de vista lógico en el sentido de que, si prescindimos de lo que el hombre debe a la comunidad o Estado, llegamos por abstracción a esta capa de individualismo atomista, enraizado en las pasiones humanas y que prevalecería si no fuera por otros factores que empujan a los hombres desde el principio a organizar las sociedades y a someterse al poder común? A mi parecer, Hobbes quiere decir lo segundo. El estado de guerra no fue nunca, en su opinión, un fenómeno universal "en todo el mundo", sino que la idea de este estado de cosas representa la condición que prevalecería si no fuera por la fundación de las sociedades. Existen gran número de ejemplos empíricos para afirmar esto, aparte de la deducción *a priori* a partir del análisis de las pasiones. Sólo tenemos que mirar el comportamiento de los reyes y soberanos. Fortifican sus territorios contra los posibles invasores, e incluso en tiempo de paz envían sus espías a las posesiones de sus vecinos. Se mantienen, en pocas palabras, en constante "estado de guerra". Por otra parte, sólo hay que considerar lo que sucede cuando se interrumpe la paz en un Estado y sobreviene la guerra civil. Esto muestra claramente "qué clase de vida se llevaría si no hubiera un poder público que temer".[7] Al mismo tiempo, el estado natural de guerra es, para Hobbes, un hecho histórico en muchos lugares, como puede verse en América, donde los salvajes "viven hoy día en un estado brutal", si exceptuamos el gobierno interior de las pequeñas familias, "cuya armonía depende de la lujuria natural".

2. No cabe duda de que el interés del hombre es salir de este estado natural de guerra, y la posibilidad de hacerlo la proporciona la naturaleza misma, ya que ha sido la naturaleza la que ha dado al hombre sus pasiones y su razón. Son sin duda sus pasiones las que le llevan al estado de guerra, pero, al mismo tiempo, el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para una vida "cómoda", y la esperanza de obtener estas cosas por medio de la industria, son pasiones que inclinan al hombre a buscar la paz. No quiere esto decir que las pasiones simplemente le conduzcan a la guerra, mientras que la razón le lleva a la paz. Algunas pasiones le inclinan a la paz y lo que hace la razón es mostrar de qué manera puede satisfacerse el deseo de la propia conservación. En primer lugar sugiere los "artículos apropiados para la paz, sobre la base de los cuales puede inducirse a los hombres a llegar a un acuerdo. Estos artículos son las llamados Leyes de la Naturaleza".[8]

6. *Ibid.*
7. *Ibid.*, p. 114.
8. *Leviathan*, 1, 14; *EW*, III, p. 116.

Hobbes define la ley de la naturaleza como "el dictado de la recta razón [9] sobre cosas que tienen que ser hechas o evitadas para preservar nuestra vida y miembros en el mismo estado que gozamos".[10] Por otra parte, "una ley natural, *lex naturalis,* es un precepto, una regla general que se descubre con ayuda de la razón, según la cual un hombre ha de evitar hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios para conservarla, así como hacer todo lo que él crea mejor para preservarla".[11] Al interpretar esta definición, debemos, desde luego, evitar dar a la palabra "ley" cualquier significado o referencia teológico o metafísico. Una ley natural es para Hobbes en este contexto una norma de egoísta prudencia. Todo hombre persigue instintivamente la propia conservación y seguridad. Pero el hombre no es solamente una criatura instintiva y de impulsos ciegos, y existen también cosas como la autoconservación racional. Y como Hobbes afirma más tarde que la búsqueda racional de la propia conservación es lo que conduce al hombre a formar comunidades o estados, las leyes naturales proporcionan las condiciones para establecer una sociedad y un gobierno estable. Son las normas que un ser racional observaría para obtener sus propias ventajas, si fuera consciente de las dificultades del hombre en condiciones en las que el impulso de las pasiones fuera el único que le dirigiera y si no estuviera regido simplemente por impulsos momentáneos y por los prejuicios que surgieran de la pasión. Por otra parte, Hobbes creía que, en líneas generales, el hombre, que por esencia es egoísta y cuidadoso de sí mismo, actúa en realidad de acuerdo con dichas normas. Porque, de hecho, los hombres forman sociedades organizadas y se someten a ser gobernados. Y por esto observan las normas del egoísmo ilustrado. De aquí se sigue que estas leyes son análogas a las leyes físicas de la naturaleza y establecen la forma en que de hecho actúan los egoístas, la forma en que su psicología les hace actuar. Es cierto que Hobbes habla a veces como si estas normas fueran principios teleológicos y como si fueran lo que Kant llama imperativos hipotéticos, es decir, imperativos hipotéticos afirmativos, puesto que cada individuo busca necesariamente su propia conservación y seguridad. Es natural que Hobbes hable de esta manera, pues trata de la interrelación de movimientos y fuerzas que llevan a la creación del cuerpo artificial llamado sociedad, y la tendencia de su pensamiento es asimilar la acción de las "leyes naturales" a la de la causalidad eficiente. El mismo Estado es el resultado de la interrelación de fuerzas, y la razón humana, desplegada en la conducta expresada por dichas reglas, constituye una de dichas fuerzas determinantes. Si, por el contrario, queremos considerar el asunto desde el punto de vista de la deducción filosófica de la sociedad y del gobierno, podría decirse que las leyes naturales representan axiomas o postu-

9. La recta razón, explica Hobbes, quiere decir aquí "el razonamiento peculiar y verdadero de cada hombre en relación con aquellos de sus actos que pueden beneficiar o perjudicar a sus vecinos". Es "peculiar" porque en "estado natural" la razón individual es para el hombre la única forma de actuación.

10. *Philosophical Elements of a True Citizen,* 2, 1; *EW,* II, p. 16.

11. *Leviathan,* 1, 14; *E.W.,* III, pp. 116-117.

lados que hacen posible dicha deducción. Dan la respuesta a la pregunta de cuáles son las condiciones para que se comprenda la transición de un estado natural de guerra a otro en el que los hombres viven en sociedades organizadas. Estas condiciones tienen su raíz en la dinámica de la propia naturaleza humana. No se trata de un sistema de leyes dadas por Dios (excepto, por supuesto, en el sentido de que los hombres fueron creados por Dios), ni tampoco de valores absolutos, ya que, de acuerdo con Hobbes, no existen tales valores absolutos.

La lista de las leyes naturales varía en los distintos sitios en que la da Hobbes. Aquí me limito a citar el *Leviatán,* en el que se nos dice que la ley natural fundamental es la regla general de razón según la cual "todo hombre ha de esforzarse por alcanzar la paz mientras tenga esperanza de obtenerla, y cuando no pueda puede buscar y utilizar toda la ayuda y las ventajas de la guerra".[12] La primera parte, afirma, contiene la ley natural fundamental, es decir, la búsqueda y seguimiento de la paz, mientras que la segunda contiene la suma de derechos naturales, es decir, defendernos por todos los medios posibles.

La segunda ley natural es "que un hombre está dispuesto, cuando los demás lo están también, a defenderse y abandonar la defensa de la paz y tomarse tantas libertades contra los otros hombres como los demás se toman contra él".[13] Abandonar el derecho propio a cualquier cosa es lo mismo que decir desprenderse de la libertad de estorbar a los demás sus respectivos derechos a hacer otro tanto. Pero si un hombre renuncia a sus derechos en este sentido, lo hace sin duda con vistas a su propio beneficio. Se sigue de ello que existen "algunos derechos que ningún hombre puede abandonar o transferir".[14] Por ejemplo, un hombre no puede renunciar al derecho a defender su vida, "ya que de ello no se puede derivar ningún beneficio para él".[15]

De acuerdo con su método, Hobbes da algunas definiciones. En primer lugar define el contrato como "la mutua transferencia de derechos".[16] Pero "uno de los contratantes puede hacer entrega por su parte de la cosa objeto del contrato, y delegar en otro la realización de su parte en un tiempo determinado, gozando mientras tanto de la debida confianza; el contrato entonces recibe el nombre de *pacto* o *convenio*".[17] Esta definición tiene gran importancia ya que, como veremos en seguida, Hobbes fundamenta la sociedad o comunidad en un contrato social.

La tercera ley natural es que "los hombres cumplan con los convenios hechos".[18] Sin esta ley, los "convenios serían vanos y no otra cosa que pala-

12. *Ibid.,* p. 117.
13. *Ibid.,* p. 118.
14. *Ibid.,* p. 120.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.,* p. 120.
17. *Ibid.,* p. 121.
18. *Leviathan,* 1, 15; *EW,* III, p 130

bras vacías, y al mantenerse el derecho de los hombres a todas las cosas, estaríamos todavía en situación de guerra".[19] Además, esta ley es el fundamento de la justicia. Cuando no existe un contrato previo, ninguna acción puede llamarse injusta, pero cuando se ha hecho un convenio, romperlo es injusto. Ciertamente, la injusticia puede definirse como "el no cumplimiento de un convenio. Y cualquier cosa que no sea injusta es *justa*".[20]

Tal vez pueda parecer que Hobbes peca de inconsistencia al hablar ahora de justicia e injusticia cuando anteriormente había afirmado que tales distinciones no se daban en el estado de guerra. Pero si leemos cuidadosamente sus razonamientos, veremos que, por lo menos en este punto, no podemos acusarle de contradicción. Afirma Hobbes que los contratos basados en la confianza mutua dejan de ser válidos cuando existe el temor en alguna de las partes de que no sea cumplido por la otra, y que este temor se da siempre en el estado natural de guerra. Infiere la consecuencia, por lo tanto, que no puede haber contratos válidos, y por tanto tampoco justicia o injusticia, mientras no se haya establecido el cuerpo social, es decir, mientras no exista un poder coactivo que obligue a los hombres a cumplir sus acuerdos.

En el *Leviatán* cita Hobbes 19 leyes naturales en total; yo, no obstante, voy a omitir el resto de ellas, pero es interesante observar que después de terminar su lista afirma que estas leyes, y otras que puedan darse, obligan en conciencia. Si tomamos esto al pie de la letra, podemos pensar que, de repente, Hobbes ha adoptado un punto de vista diferente del expresado hasta el momento. De hecho, no obstante, parece querer decir simplemente que la razón, teniendo en cuenta el deseo de seguridad del hombre, le aconseja que debe (si va a actuar racionalmente) desear que las leyes se observen. Las leyes se llaman leyes de una forma impropia, ya que, citando a Hobbes, "no son más que conclusiones o teoremas relacionados con la conducta apropiada para la conservación y defensa de sí mismos (los hombres), mientras que la ley propiamente dicha es la palabra que tiene derecho a imponerse sobre ellos".[21] La razón muestra que la observación de estos "teoremas" conduce a la conservación de los hombres y a su defensa, y por lo tanto es racional que el hombre desee que se observen. En este sentido, y sólo en él, tienen un carácter "obligatorio". "Las leyes de la naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, a desear que se cumplan, pero no lo hacen siempre *in foro externo*, es decir, poniéndolas en efecto. Pues el que fuera honrado y cumpliera sus promesas cuando ninguno de los demás lo hace, no sería sino la víctima de los otros y se procuraría su propia ruina, lo que sería contrario a la base de todas las leyes naturales, que tienden a la conservación de la naturaleza."[22] No hay que tomar esto como un imperativo categórico de tipo kantiano. Hobbes declara que el estudio de las leyes naturales constituye la "verdadera

19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 131.
21. *Ibid.*, p. 147.
22. *Ibid.*, p. 145.

filosofía moral",[23] o ciencia del bien y del mal, pero tal como ya hemos visto, "la medida de lo bueno y lo malo es el apetito individual de los hombres",[24] y la única razón de que las leyes naturales sean consideradas buenas o, como dice Hobbes, "virtudes morales", es que los apetitos de los hombres individuales coinciden en tender a la seguridad. "Todos los hombres coinciden en que la paz es buena y, por lo tanto, también en los medios para obtener dicha paz." [25]

3. La filosofía estudia las causas productoras. Por ello incluye un estudio de las causas que producen el cuerpo ficticio que se conoce con el nombre de "cuerpo social". Ya hemos considerado las causas remotas. El hombre busca la propia conservación y seguridad, pero no puede alcanzar estos fines en el estado natural de guerra en que vive. Las leyes naturales, por otra parte, son incapaces por sí mismas de alcanzarlo a menos que haya un poder coactivo que las ponga en vigor y obligue a cumplirlas por medio de la amenaza de sanción. Estas leyes, aunque dictadas por la razón, son contrarias a las pasiones naturales de los hombres. "Y los convenios, sin la espada, no son más que palabras, y no tienen ninguna capacidad para proteger al hombre." [26] Es, por consiguiente, necesario que exista un poder público o gobierno respaldado por la fuerza y capaz de castigar.

Esto significa que una pluralidad de individuos "deberán transferir todos sus poderes y fuerza a un solo hombre, o a una asamblea de hombres, que puedan reducir todas sus voluntades a una sola voluntad".[27] Es decir, han de nombrar a un hombre o asamblea de hombres que les represente. Una vez hecho esto, formarán una verdadera unidad en una sola persona, ya que la definición de persona es "aquel cuyas palabras o acciones se consideran bien propias o representativas de las palabras o acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa, a quien se le atribuyen verdaderamente o por ficción".[28] Si las palabras y acciones se consideran como propias de la persona en cuestión, nos encontramos con una "persona natural". Si, por el contrario, se considera que representan las palabras y acciones de otro hombre u hombres, tendremos entonces la "persona artificial o ficticia". En el actual contexto, nos referimos por supuesto a una persona artificial o representante. Y es la "unidad del representante y no la unidad de los representados lo que hace que la persona sea una sola".[29]

¿Cómo se realiza esta transferencia de derechos? Tiene lugar por "acuerdo de cada hombre con cada hombre, como si cada cual dijera a cada uno de los demás, *autorizo y renuncio a mi derecho a gobernarme a mí mismo en favor de este hombre, o de esta asamblea de hombres, a condición de que*

23. *Ibid.*, p. 146.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*
26. *Leviathan*, 2, 17; *EW*, III, p. 154.
27. *Ibid.*, p. 157.
28. *Leviathan*, 1, 16; *EW*, III, p. 147.
29. *Ibid.*, p. 151.

tú a tu vez le cedas tu derecho y le autorices a actuar de la misma manera. Una vez hecho esto, la multitud, unida en una persona, se llama sociedad, *civitas* en latín. Y ésta es la forma en que surge el gran Leviatán, o para hablar con más reverencia, el *dios mortal* al que debemos, bajo el *Dios inmortal,* nuestra paz y defensa".[30]

Hay que hacer notar que cuando Hobbes habla de la multitud unida en una persona no quiere decir que sea dicha multitud la que constituye la persona. Quiere decir que la multitud está unida en la persona, trátese de individuo o de asamblea, a la que ha transferido sus derechos. Define por lo tanto la esencia del cuerpo social o sociedad como "una persona, de cuyos actos, por mutuo acuerdo de unos con otros, se consideran autores los componentes de una gran multitud, con el fin de que pueda utilizar la fuerza y medios de cada uno de ellos en la forma que lo crea oportuno para salvaguardar la paz y la defensa comunes".[31] Esta persona recibe el nombre de *soberano* y todo el resto de la gente son sus súbditos.

La causa inmediata de la formación de la sociedad civil es, por lo tanto, el contrato o convenio que concluyen entre sí las personas individuales, quienes, después de establecido el cuerpo social, se convierten en súbditos del soberano. Esto es muy importante porque de ahí se deduce que el soberano no es parte del contrato. Hobbes afirma lo mismo explícitamente. "Porque el derecho de representar a todos otorgado al soberano, se concede por medio de contrato de unos con otros y no de aquél con ninguno de ellos, por lo que no puede hablarse de violación del contrato por parte del soberano." [32] La sociedad civil se constituye con unos fines específicos, a saber, para proteger la paz y la seguridad de los que son partes en el contrato social. Este punto también tiene su importancia, como veremos más tarde. La insistencia de Hobbes en el hecho de que el contrato se hace entre los súbditos, o mejor dicho, entre los futuros súbditos, y no entre los súbditos y el soberano, le va a permitir defender más fácilmente la naturaleza indivisible del poder real. En su opinión, la centralización de la autoridad en la persona del soberano permitirá evitar el mal que él tanto temía, es decir, la guerra civil.

Por otra parte, su manera de enfocar el problema permite a Hobbes evitar, al menos en parte, una dificultad que habría surgido sin duda si hubiera considerado al soberano como parte en el contrato, ya que había afirmado que el contrato sin la espada son meras palabras. Y si el soberano mismo fuera parte en el contrato y poseyera al mismo tiempo toda la autoridad y poder que Hobbes le atribuye, sería difícil que el contrato fuera válido y efectivo al mismo tiempo en lo que al soberano se refiere. Lo que pasa, sin embargo, es que las partes del contrato son simplemente los individuos, que en el momento de hacer el contrato se convierten en súbdi-

30. *Leviathan,* 2, 17; *EW,* III, p. 158.
31. *Ibid.*
32. *Leviathan,* 1, 18; *EW,* III, p. 161.

tos. No es que hagan primero el contrato y elijan luego un soberano, ya que en este caso surgiría una dificultad similar: el convenio no sería más que palabras, ya que se habría hecho en la situación natural de guerra. Lo que sucede es que, al hacer el contrato, la creación de la sociedad civil y del soberano se producen al mismo tiempo. Desde un punto de vista abstracto y teórico, podemos decir que no transcurre tiempo alguno entre el contrato y la constitución de la autoridad del soberano. El contrato no puede hacerse sin que surja inmediatamente un poder capaz de mantenerlo en vigor.

Así, aun cuando el soberano no es parte del contrato, su soberanía sí deriva del mismo. La teoría de Hobbes no da ningún crédito a la teoría del derecho divino de los reyes, y de hecho fue atacada por los que la defendían. Cuando habla del contrato se refiere indistintamente a "este hombre" y a "esta asamblea de hombres". Era, como hemos visto, un realista y defendía la monarquía porque conducía a una mayor unidad y por otro número de razones. Pero en lo que se refiere al origen de la soberanía, por el contrato social se puede establecer tanto la monarquía cuanto la democracia o la aristocracia. El problema no es la forma de constitución que se establece, sino que, dondequiera que esté la soberanía, ha de ser completa e indivisible. "La diferencia entre estas tres clases de sociedades consiste no en la diferencia de poder, sino en la diferencia de conveniencia o aptitud para producir la paz y la seguridad del pueblo, fin para el cual fue constituida." [33] Pero, tanto si el soberano es un individuo cuanto si es una asamblea, su poder ha de ser absoluto.

Una objeción que puede presentarse a primera vista a la teoría del contrato social para explicar el nacimiento del Estado es que en nada tiene en cuenta los ejemplos históricos. Pero, desde luego, no es necesario suponer que, históricamente, el Estado surgiera de un contrato de esta clase; lo que pasa es que Hobbes se ocupa de la deducción lógica o filosófica del Estado, y no de su desarrollo histórico, y la teoría del contrato social le permite pasar de la condición de individualismo atomista a la de sociedad organizada. No quiero decir con esto que Hobbes crea que los hombres sean menos individualistas después que antes del contrato. Para él, el interés propio y el egoísmo rigen tanto en la sociedad organizada como en el hipotético estado primitivo de guerra. La diferencia es que en la sociedad organizada las tendencias centrífugas de los individuos y su natural disposición a la enemistad mutua y a la guerra están controladas por el temor al poder del soberano. La teoría del contrato social es, en parte por lo menos, un mecanismo que muestra el carácter racional de la sujeción al soberano y del ejercicio del poder. Hobbes es un utilitarista en el sentido de que, para él, el fundamento de la sociedad civil es la utilidad y la teoría del contrato social es el reconocimiento explícito de dicha utilidad. La teoría parece merecer serias objeciones, pero cualquier crítica a Hobbes debe ser dirigida contra

33. *Leviathan*, 2, 19; *EW*, III, p. 173.

su concepción de la naturaleza humana y no contra los detalles de la teoría del pacto social.

Hobbes distingue entre sociedad "por institución" y sociedad "por adquisición". Se dice que una sociedad lo es por institución cuando ha sido establecida en la forma que más arriba se ha explicado, es decir, por medio del pacto de cada uno de los miembros de una multitud con cada uno de los demás. La sociedad por adquisición existe cuando el poder del soberano se ha adquirido por la fuerza, es decir, cuando los hombres, "por miedo a la muerte o a la esclavitud, autorizan todos los actos del hombre o de la asamblea que tiene sus vidas y libertad en su poder".[34]

En el caso de la sociedad por institución, una multitud de hombres se somete a un soberano elegido por miedo a los demás, mientras que en la sociedad por adquisición se someten a aquel del que tienen miedo. En ambos casos, pues, "actúan por miedo".[35] Hobbes es bien explícito en su afirmación de que el poder del soberano está basado en el miedo, y no se plantea siquiera el hacer derivar la sociedad civil y la legitimidad del poder del soberano ni de principios teológicos ni de principios metafísicos. Desde luego, el miedo, tanto de unos hombres a otros como de los súbditos a sus soberanos, es racional, puesto que tiene fundamento, y la sociedad por adquisición puede defenderse por las mismas razones utilitarias que se emplearon en el caso de la sociedad por institución. Así pues, cuando Hobbes dice que todas las sociedades se fundan en el miedo, no quiere decir nada en detrimento de ellas. Una vez aceptada la clase de naturaleza humana que nos presenta Hobbes, el cuerpo social ha de estar fundado en todo caso en el miedo. La teoría del pacto social palía quizás el hecho, y puede que su misión sea dar un cierto carácter de legitimidad a una institución que no la tiene por sí misma. En este sentido no concuerda con el resto de la teoría política hobbesiana, pero al mismo tiempo él dice francamente que el miedo juega un importante papel en política.

4. Esta distinción entre las dos clases de cuerpos sociales o comunidades no afecta en nada a los derechos de los soberanos. "Los derechos y las consecuencias de la soberanía son los mismos en ambos casos".[36] Puede, por tanto, hacerse abstracción de la distinción cuando se trata de dichos derechos.

La soberanía no es, y no puede otorgarse, condicionalmente. Esto quiere decir que los súbditos de un soberano no pueden ni cambiar la forma de gobierno ni repudiar la autoridad del soberano y volver a la condición de multitud desunida: la soberanía es inalienable. Esto no quiere decir, por ejemplo, que el soberano no pueda conferir legítimamente poder ejecutivo o derechos consultivos a otros individuos o asambleas, pero si el soberano es un monarca, no puede alienar parte de su soberanía. Una asamblea, tal como el parlamento, no puede tener derechos independientes del monarca,

34. *Leviathan*, 1, 20; *EW*, III, p. 185.
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*, p. 186.

si suponemos que el monarca es soberano. No se sigue, por lo tanto, de la posición de Hobbes que un monarca no pueda utilizar el parlamento cuando gobierne una nación, pero sí que el parlamento no goza de parte de la soberanía y que en el ejercicio de su poder delegado está necesariamente subordinado al monarca. Igualmente, en una asamblea popular, el pueblo no goza y no puede gozar de parte de su soberanía, ya que se considerará que ha conferido soberanía ilimitada e inalienable a la asamblea. Por tanto, el poder del soberano no puede ser revocable. "No puede darse la violación del contrato por parte del soberano, y, en consecuencia, ninguno de sus súbditos, por pretendida revocación, puede librarse de su vasallaje." [37]

Por la mera institución de la soberanía, cada súbdito se convierte en el autor de todos los actos del soberano, y esto significa que, "cualquier cosa que haga el soberano, no puede ir en detrimento de ninguno de sus súbditos, ni podrá ser acusado por ellos de injusticia".[38] Ningún soberano puede con justicia ser condenado a muerte o castigado en forma alguna por sus súbditos, ya que, al ser cada uno de ellos autor de los actos de su soberano, castigar al soberano sería castigar a otro por las propias acciones.

Entre las prerrogativas del soberano que Hobbes enumera está la de determinar qué doctrinas han de ser enseñadas. "Corresponde a aquel que detenta el poder soberano juzgar y establecer todas las opiniones y doctrinas, como algo necesario para el mantenimiento de la paz y para evitar discordias y la guerra civil." [39] Entre los males que pueden afectar al cuerpo social, Hobbes señala aquellas doctrinas que afirman "que todo hombre privado es juez para determinar cuáles son las acciones buenas y las malas" [40] y que "todo lo que haga el hombre en contra de su conciencia es pecado".[41] En el estado de naturaleza es verdad que el hombre es juez de lo que es bueno y lo que es malo, y que tiene que seguir los dictados de su propia razón o conciencia, ya que no cuenta con ninguna otra norma; pero esto no tiene por qué suceder así en la sociedad civil, ya que la ley civil constituye la conciencia pública, la medida de lo bueno y lo malo.

No hay que sorprenderse, por lo tanto, de que en las partes tercera y cuarta del *Leviatán* Hobbes defienda un completo erastianismo. Es cierto que no niega la revelación cristiana o la validez de la idea de una sociedad cristiana, en la que "mucho depende de las revelaciones sobrenaturales de la voluntad de Dios",[42] pero no duda en subordinar la Iglesia al Estado, dejando muy claro que su interpretación de la lucha entre Iglesia y Estado es en términos de poder. En un famoso pasaje compara al Papado con el fantasma del imperio romano. "Y si alguien investiga el origen de este gran dominio eclesiástico, percibirá claramente que el Papado no es otra cosa que

37. *Leviathan*, 2, 18; *EW*, III, p. 161.
38. *Ibid.*, p. 163.
39. *Ibid.*, p. 165.
40. *Leviathan*, 2, 29; *EW*, III, p. 310.
41. *Ibid.*, p. 311.
42. *Leviathan*, 3, 32; *EW*, III, p. 359.

el *fantasma* del desaparecido *imperio romano,* sentado coronado sobre su tumba. Ya que lo que hizo el Papado fue surgir de súbito de las ruinas del poder pagano." [43] Sin embargo, aunque Hobbes considera a la Iglesia Católica como el principal ejemplo en la esfera religiosa de un intento de arrebatarle al soberano su legítimo poder, aclara que no está en su ánimo entrar en una polémica anticatólica. Se preocupa sólo de rechazar cualquier pretensión, ya sea por parte del papa, del obispo, sacerdote o presbítero, de poseer autoridad y jurisdicción espiritual independientemente del soberano. Del mismo modo niega que los individuos puedan recibir individualmente revelaciones o mensajes divinos.

La Iglesia se define como "una comunidad de hombres que profesan la religión cristiana, unida en la persona del soberano, y bajo sus órdenes".[44] No existe Iglesia universal y, dentro de la Iglesia nacional, el soberano cristiano es la fuente, por debajo de Dios, de toda la autoridad y jurisdicción, y él sólo es el que debe juzgar en última instancia la interpretación de las Escrituras. En su respuesta al obispo Bramhall, Hobbes pregunta, "¿Y si no se debiera a la autoridad del rey el que las Escrituras fueran ley, qué otra autoridad constituiría la ley?" [45] E insiste en que "no hay duda de que la misma autoridad que convierte las Escrituras o cualquier escrito en ley es la que ha de interpretarlas o invalidarlas".[46] En otra ocasión, cuando Bramhall hace notar que, según los principios erastianos de Hobbes, queda destruida la autoridad de todos los consejos generales, este último admite que en efecto es así. Si los prelados anglicanos pretenden que los consejos generales posean autoridad, independientemente del soberano, le quitan a éste parte de su poder y autoridad inalienables.

5. Si, como hemos visto, el poder del soberano es ilimitado a todos los efectos, cabe preguntarse qué libertad poseen, si poseen alguna, los súbditos. Aquí tenemos que presuponer la teoría hobbesiana de la "libertad natural". Como ya hemos visto, la libertad natural significa para él simplemente la ausencia de estorbos exteriores para el movimiento, lo que es perfectamente compatible con la necesidad, es decir, con el determinismo. Las voliciones, deseos e inclinaciones del hombre son el resultado de una cadena de causas determinantes, pero cuando el hombre actúa de acuerdo con dichos deseos e inclinaciones, sin que se dé un impedimento externo que le estorbe la acción, podemos decir que actúa libremente. Un hombre libre es, por lo tanto, "el que, en las cosas que puede hacer utilizando su fuerza e ingenio, no es estorbado de hacerlo".[47] Una vez se ha presupuesto esta concepción de la libertad, Hobbes se pregunta cuál es la libertad de los súbditos con relación a los lazos o cadenas artificiales que los hombres se han forjado por el pacto mutuo hecho entre ellos al transferir sus derechos al soberano.

43. *Leviathan,* 4, 47; *EW,* III, pp. 697-698.
44. *Leviathan,* 3, 39; *EW,* III, p. 459.
45. *E.W.,* IV, p. 339.
46. *Ibid.*
47. *Leviathan,* 2, 21; *EW,* III, pp. 196-197.

Apenas hace falta decir que Hobbes tiene muy poca simpatía a las reivindicaciones respecto de la ley. La ley, resguardada por las sanciones, es el único medio que tiene el hombre para protegerse del capricho y violencia de los otros hombres. Pedir ser eximido de la ley es lo mismo que pedir volver al estado natural de guerra. La libertad de los antiguos griegos y romanos, que se exalta en las historias y las filosofías, es, dice, la libertad de la comunidad y no la libertad de los hombres particulares. "Los atenienses y los romanos eran libres, es decir, sociedades libres: no es que los hombres privados tuvieran la libertad de resistirse a su representante, sino que sus representantes tenían la libertad de resistir o invadir a otros pueblos." [48] Es cierto que mucha gente ha encontrado en los escritos de los antiguos una excusa para favorecer los tumultos y "el control licencioso de los actos de sus soberanos... con efusión de tanta sangre, que creo en verdad que nunca se pagó nada tan caro como han pagado los pueblos occidentales el aprendizaje de las lenguas latina y griega".[49] Pero esto procede del error de no saber distinguir entre los derechos del individuo y los de los soberanos.

Al mismo tiempo está claro que no existe ninguna comunidad en la que todas las acciones estén reguladas por la ley. Los súbditos gozan de libertad en cuanto a las acciones no reguladas. "La libertad del súbdito puede ejercerse por tanto en aquellos casos en que el soberano haya omitido hacerlo, tales como la libertad de comprar y vender, de contratar con terceras personas, de elegir su propio domicilio, su dieta, su medio de vida, establecer a sus hijos como crea conveniente, etc." [50]

Como quiera que Hobbes no está haciendo aquí la afirmación tautológica de que los actos no regulados por la ley no están regulados por la ley, lo que hace es llamar la atención sobre el estado de cosas real, es decir, que en un gran campo de actividades humanas, el súbdito puede, en cuanto se refiere a la ley, actuar de acuerdo con su voluntad e inclinaciones. Esta libertad, nos dice, se encuentra en todos los tipos de comunidades. La cuestión que surge más adelante, sin embargo, es si el súbdito tiene derecho a resistirse al soberano.

La respuesta hay que encontrarla considerando el fin del contrato social y los derechos que no pueden ser transferidos por medio del mismo. El convenio se hace con vistas a la paz y a la seguridad y para proteger la vida y la integridad física. De aquí se deduce que un hombre no puede transferir ni renunciar a su derecho a salvarse de la muerte, de ser herido o hecho prisionero. Está claro que si un soberano pide a uno de sus súbditos que se mate o se lisie, o que se abstenga de tomar alimento, o que no resista a los que le atacan, "tiene el hombre libertad para desobedecer".[51]

48. *Ibid.*, p. 201.
49. *Ibid.*, p. 203.
50. *Ibid.*, p. 199.
51. *Ibid.*, p. 142.

Tampoco está obligado un hombre a confesar sus propios crímenes, ni a matar por mandato a otro hombre, o tomar las armas, a menos que el no obedecer perjudique los fines para los que ha sido instituida la soberanía. Hobbes no quiere decir, por supuesto, que el soberano no pueda castigar a su súbdito por negarse a obedecer, sino que no por haber hecho un pacto unos con otros y haber instituido la soberanía con el fin de autoprotegerse, pueden ser obligados los súbditos a perjudicarse a sí mismos o a los demás, simplemente porque se lo ordena el soberano. "Una cosa es decir, *mátame a mí o a mi prójimo, si quieres,* y otra *seré yo quien me mate o mate a mi conciudadano.*" [52]

Un punto todavía de mayor importancia es que los súbditos se ven desligados de su obligación de obedecer cuando el soberano renuncia a su soberanía, así como en el caso de que, a pesar de querer retenerla, no sea capaz de seguir protegiendo a sus súbditos. "Se entiende que la obligación de los súbditos para con el soberano durará en tanto en cuanto, y no más, éste sea capaz de protegerles." [53] De acuerdo con la intención de los que la instituyen, la soberanía puede ser inmortal, pero en la realidad tiene "muchas semillas de mortalidad natural".[54] Si el soberano es vencido en la guerra y se rinde al victorioso, sus súbditos se convertirán en los súbditos de este último. Si la comunidad se desmorona por discordias internas y el soberano deja de poseer el poder efectivo, los súbditos vuelven al estado de naturaleza y podrá nombrarse un nuevo soberano.

6. Mucho se ha escrito sobre el significado de la teoría política de Hobbes y sobre la importancia comparativa de los diferentes asuntos que trata. Se puede juzgar de muchas formas.

El rasgo que tal vez sorprenda más a los lectores modernos del *Leviatán* es, naturalmente, el poder y la autoridad que se atribuyen al soberano. Esta insistencia en el lugar que ocupaba el soberano era, en parte, una compensación dentro de la teoría política de Hobbes a su individualismo atomista. Si de acuerdo con los marxistas el Estado, el Estado capitalista por lo menos, es la forma de reunir los intereses económicos y las clases en conflicto, el Estado para Hobbes era el medio de unir a los individuos en estado natural de guerra, y no podría cumplir este cometido a menos que el soberano gozara de una autoridad completa e ilimitada. Si los hombres son egoístas por naturaleza y tienden a permanecer así para siempre, el único factor que los puede mantener unidos es el poder centralizado investido en un soberano.

No quiere esto decir que la insistencia de Hobbes en el poder del soberano sea simple y llanamente el resultado de una inferencia a partir de una teoría apriorística de la naturaleza humana. Sin duda Hobbes se hallaba influido por los acontecimientos históricos de la época. En la guerra civil

52. *Ibid.*, p. 204.
53. *Ibid.*, p. 208.
54. *Ibid.*, p. 202.

vio él una revelación del carácter humano y de las fuerzas centrífugas que actuaban sobre la sociedad humana, y vio en el poder fuerte y centralizado el único remedio para este estado de cosas. "Si no hubiera cundido la opinión en gran parte de Inglaterra de que estos poderes (el de legislar, administrar justicia, cobrar impuestos, controlar las doctrinas, etc.) se dividieran entre el Rey, los Lores y la Cámara de los Comunes, la gente nunca se hubiera dividido y recurrido a la guerra civil; primero entre aquellos que discrepaban en política y después entre los disidentes sobre la libertad y la religión..." [55] Así pues, el absolutismo y el erastianismo de Hobbes estaban reforzados debido a consideraciones de carácter práctico y de las disensiones religiosas.

Al llegar aquí tal vez sea útil hacer notar que la característica de la teoría política de Hobbes es el autoritarismo más que el "totalitarismo" en el sentido moderno del término, si bien se dan sin duda algunos elementos de lo que llamamos totalitarismo en dicha teoría. Por ejemplo, es el Estado, o con más precisión el soberano, el que determina lo que es bueno y lo que es malo. En este sentido, el Estado es la fuente de la moral. Aquí también se ha objetado que Hobbes admite las "leyes naturales" y que también permite que el soberano sea responsable ante Dios. Pero incluso en el caso de que admitiéramos la noción de ley natural en cualquiera de los sentidos aplicables al tema en discusión, sigue siendo cierto que es el soberano el que interpreta la ley natural, del mismo modo que es el soberano cristiano el que interpreta las Escrituras. Por otra parte, Hobbes no consideraba que el soberano tuviera que controlar todas las actividades humanas, sino que debía legislar y ejercer el control con miras al mantenimiento de la paz y la seguridad. No se preocupó en exaltar al Estado como tal y subordinar a los individuos al mismo por el simple hecho de tratarse del Estado, sino que en primer lugar le preocupaban los intereses de las personas individuales, y si abogaba por un poder centralizado era porque no veía otro medio de preservar la paz y la seguridad de los seres humanos, que constituye el fin de toda sociedad organizada.

Pero aunque el autoritarismo constituya un rasgo importante en la filosofía política de Hobbes, hay que insistir en que este autoritarismo no tiene ninguna relación fundamental con la teoría del derecho divino de los reyes y con el principio de legitimidad. Es cierto que Hobbes habla como si el soberano fuera en cierto sentido el representante de Dios, pero, en primer lugar, para él la monarquía no es la única forma de gobierno adecuada. En los escritos políticos de Hobbes, no podemos sustituir automáticamente la palabra "soberano" por la palabra "monarca", sino que él insiste en el principio de soberanía como indivisible aunque no quiera decir que se tenga que investir necesariamente en un solo hombre. En segundo lugar la soberanía, ya esté investida en un hombre o en una asamblea, se deriva

55. *Leviathan*, 2, 18; *EW*, III, p. 168.

del contrato social y no de la elección divina. Además, esta ficción del contrato social, serviría para justificar cualquier gobierno *de facto*. Justificaría, por ejemplo, tanto la comunidad social como el gobierno de Carlos I, siempre que este último poseyera el poder para gobernar. Es comprensible pues la acusación que se le ha hecho a Hobbes en el sentido de que escribió el *Leviatán* cuando tenía pensado volver a Inglaterra para ganarse el favor de Cromwell. El Dr. John Wallis declaraba que el "*Leviatán* se escribió en defensa de los derechos de Oliverio Cromwell, o de cualquiera, fuera quien fuese, que estuviera en el poder, considerando que el derecho al mismo estribaba simplemente en la fuerza y dispensando a los súbditos de la obediencia en el caso en que el soberano no estuviera en condiciones de exigir dicha obediencia por la fuerza".[56] Hobbes negó en redondo que hubiera escrito su *Leviatán* para "halagar a Cromwell, que no fue hecho Protector hasta tres o cuatro años más tarde, con objeto de favorecerse la vuelta",[57] y añadía, "es cierto que Mr. Hobbes regresó a casa pero fue debido a que ya no se encontraba seguro entre el clero francés".[58] Pero aunque Hobbes tenía razón al afirmar que no había escrito su obra para agradar a Oliverio Cromwell y que no tenía la intención de defender la rebelión contra el monarca, también es cierto que su teoría política no favorece ni la idea del derecho divino de los reyes, ni tampoco el principio de legitimidad de los Estuardo. Sus comentadores tienen razón, por otra parte, en señalar el carácter "revolucionario" de su teoría de la soberanía, rasgo que tiende a olvidarse muy a menudo, precisamente debido a su concepción autoritarista del gobierno y a su preferencia personal por la monarquía.

Si hubiera que encontrar un paralelo medieval a la teoría política de Hobbes, sugeriríamos que se parece mucho más a la de san Agustín que a la de santo Tomás de Aquino.[59] San Agustín consideraba el Estado, o por lo menos tenía tendencia a hacerlo, como consecuencia del pecado original, es decir, como un medio necesario para controlar los malos impulsos de los hombres, que son resultado del pecado original. Esta concepción tiene alguna analogía con la de Hobbes, considerando el Estado como remedio de los males que se derivan de la condición natural de los hombres, en guerra todos contra todos. Santo Tomás, por el contrario, siguiendo la tradición griega, consideraba al Estado como una institución natural, cuya principal función es promover el bien común y que sería necesaria aun cuando el hombre no hubiera pecado originalmente y no tuviera instintos malos.

La analogía, desde luego, es solamente parcial y no hay que forzarla demasiado. San Agustín, por ejemplo, no creía que el soberano debiera decidir sobre las distinciones morales. Para él existe una ley moral objetiva

56. *EW*, IV, p. 413.
57. *Ibid.*, p. 415.
58. *Ibid.*
59. Pueden consultarse los capítulos VIII y XL del vol. II de esta *Historia* para recordar las teorías políticas de san Agustín y santo Tomás de Aquino.

con raíces de carácter trascendente, independiente del Estado, y a la cual han de ajustar su conducta tanto los súbditos como el soberano. Hobbes sin embargo no cree en dicha ley moral. Es cierto que admitió que el soberano es responsable ante Dios y que no reconocía haber suprimido toda idea de moralidad objetiva aparte de la legislación hecha por el soberano. Pero al mismo tiempo, y según sus propias afirmaciones, la filosofía no tiene por qué ocuparse de Dios y afirmó de manera explícita que era el soberano el que tenía que determinar lo que era bueno y lo que era malo, pues en el estado natural lo bueno y lo malo dependen solamente del deseo de los individuos. Es aquí donde Hobbes se desprende de toda idea o teoría metafísica o trascendente.

De igual modo razona cuando se refiere al Estado como una institución. Para santo Tomás de Aquino, el Estado era una exigencia de la ley natural, que a su vez era reflejo de la ley eterna divina. Era por lo tanto producto de un deseo divino independientemente de los pecados del hombre y de sus malos instintos naturales. En Hobbes sin embargo ha desaparecido este origen trascendente del Estado. Si bien podemos admitir que llega a la aparición del Estado por medio de un proceso deductivo, lo hace provenir solamente de las pasiones de los hombres, sin referencia a consideraciones de carácter metafísico o trascendental. En este sentido su teoría es de carácter naturalista. Si Hobbes dedica una parte considerable de su *Leviatán* a cuestiones y problemas religiosos y eclesiásticos, no lo hace por defender el erastianismo ni para proporcionar una teoría metafísica del Estado. Mucha de la importancia de la teoría de Hobbes se debe al hecho de que trata de encontrar las bases propias de la teoría política, conectándola con la psicología humana y, por lo menos intencionalmente, con su filosofía mecanicista de carácter general, y haciéndola independiente de la metafísica y de la teología. Cabría discutir si éste es un paso positivo, pero de lo que no cabe duda es de que se trata de un importante avance.

La deducción que hace Hobbes del Estado a partir de las pasiones humanas, llega hasta explicar su autoritarismo y su insistencia en el poder del soberano. Pero ya hemos visto que sus ideas autoritaristas no eran sólo resultado de una deducción filosófica, ya que estaban reforzadas por sus reflexiones sobre los acontecimientos históricos concretos de su propio país y por temor y odio a la guerra civil. En general, puede decirse que descubrió el importante papel desempeñado por el poder en la dinámica de la vida y la historia política. En este sentido se le puede llamar "realista" y podemos enlazar su pensamiento con el del autor renacentista Maquiavelo.[60] Pero mientras este último se preocupó especialmente de los mecanismos políticos, y de los medios de obtener y conservar el poder, Hobbes nos da una teoría general política en la que el concepto de poder y su función ocupan un lugar preeminente. Gran parte de esta teoría está históricamente condiciona-

60. Para Maquiavelo, pueden consultarse las pp. 299-305 del vol. III de esta *Historia*.

da, como no puede por menos de suceder en una teoría política que va más allá de los principios considerados "eternos", es decir, de aplicabilidad duradera, precisamente porque son demasiado generales y abstractos para relacionarlos intrínsecamente con una época. Pero su concepción del papel del poder en los asuntos humanos tiene un significado duradero. Esto no quiere decir que suscribo su teoría sobre la naturaleza humana (que en sus aspectos nominalistas, enlaza con el nominalismo del siglo XIV), o que crea acertada su opinión sobre la función del Estado y de la soberanía. Se trata simplemente de reconocer que Hobbes reconoció claramente los factores que han ayudado sin duda a determinar la trayectoria de la historia humana tal como la conocemos hasta la fecha. En mi opinión la filosofía política de Hobbes es partidista e inadecuada, pero precisamente por ello, saca a la luz rasgos de la vida social y política que es muy importante tener en cuenta.

Capítulo III

LOS PLATÓNICOS DE CAMBRIDGE

Introducción. — Lord Herbert de Cherbury y su teoría de la religión natural. — Los platónicos de Cambridge. — Richard Cumberland.

Francis Bacon [1] había admitido una teología filosófica o natural que se ocuparía de la existencia de Dios y de su naturaleza, tal y como ésta se manifiesta en lo creado. Hobbes, por el contrario, excluía del ámbito de la filosofía toda consideración acerca de Dios, puesto que consideraba que la filosofía había de ocuparse exclusivamente de los cuerpos en movimiento. En realidad, según Hobbes, si con el término "Dios" designamos un ser infinitamente espiritual o inmaterial, la razón no puede decirnos nada acerca de él, ya que términos como "espiritual" o "inmaterial" no son inteligibles, a no ser que se usen para connotar cuerpos invisibles. Pero esta actitud no era usual entre los filósofos británicos del siglo XVII. La tendencia dominante entre ellos era más bien mantener que la razón puede alcanzar algún género de conocimiento sobre Dios, al mismo tiempo que es juez de la revelación y de la verdad revelada. Juntamente con este punto de vista, encontramos en una serie de escritores la tendencia a desdeñar las diferencias dogmáticas y a menospreciar su importancia en comparación con las verdades generales que pueden alcanzarse con la mera reflexión racional. Naturalmente, quienes pensaban de este modo se encontraban más inclinados a la amplitud de miras y a promover la tolerancia en el campo de la religión dogmática que los teológos de las distintas escuelas y tradiciones.

Puede decirse que este punto de vista general caracterizaba a Locke y a sus compañeros. Pero en este capítulo me ocuparé del grupo de escritores a los que se ha dado en designar con el nombre de platónicos de Cambridge.

1. La filosofía de Francis Bacon se estudia en el cap. XIX del vol. III de esta *Historia*.

Coinciden bastante en este aspecto, porque aunque algunos de ellos se refieren poco o nada a Hobbes, Ralph Cudworth le consideraba como el principal enemigo de la religión verdadera y se dedicó plenamente a combatir su influencia. Esto no equivale, sin embargo, a asegurar que los platónicos de Cambridge deban ser considerados como una mera reacción a Hobbes, ya que representan una corriente de pensamiento positiva y de signo propio no exenta de interés, aunque ninguno de ellos pueda considerarse un filósofo de primera fila.

Pero antes de ocuparme de los platónicos de Cambridge, deseo ocuparme brevemente de un escritor precedente, Lord Herbert de Cherbury, que si bien puede considerarse, en términos generales, como predecesor de los deístas del siglo XVIII, requiere que tratemos someramente aquí su teoría de la religión, ya que en algunos puntos sus ideas filosóficas presentan notables coincidencias con las de los platónicos de Cambridge.

2. Lord Herbert de Cherbury (1583-1648) fue autor de: *Tractatus de veritate* (1624), *De causis errorum* (1645) y *De religione gentilium* (1645; versión completa, 1663). En su opinión, además de las facultades cognoscitivas humanas, poseemos una serie de *nociones comunes* (*notitiae communes*). Estas "nociones comunes", para utilizar el término estoico de que se sirve Lord Herbert, son, en cierto modo, verdades innatas, que se caracterizan por su "aprioridad" (*prioritas*), independencia, universalidad, certeza, necesariedad (entendida como necesariedad para vivir) e inmediatez. Son infundidas por Dios y aprehendidas por "instinto natural" y constituyen presupuestos, no resultados, de la experiencia. La mente humana no es una *tabula rasa*; se asemeja más bien a un libro cerrado que se abre al contacto de la experiencia sensorial. Y la experiencia no sería posible sin estas "nociones comunes". En este aspecto, Lord Herbert, según han señalado sus comentadores, se anticipaba en cierta medida a una convicción que fue mucho tiempo después defendida por Kant. Pero Lord Herbert no realiza ninguna deducción sistemática de esas nociones o verdades *a priori* ni alcanza a decirnos enteramente qué son. No es, sin embargo, sorprendente que no nos proporcione una lista exhaustiva de las mismas si tenemos en cuenta que, en su opinión, existen ciertos impedimentos (por ejemplo, falta de inteligencia) que hacen imposible para los hombres conocer más que una parte de las mismas. En otras palabras, afirmar que esas verdades son infundidas por Dios o por la naturaleza no equivale a decir que todas ellas son aprehendidas de modo consciente y reflexivo desde un principio. Cuando son aprehendidas, ganan el consenso universal, de tal modo que este consenso universal constituye un signo característico que denota la existencia de una "noción común" reconocida. Pero puede haber un progreso en la percepción de esas ideas o verdades virtualmente innatas; y muchas de ellas vienen a la luz sólo en el curso del proceso del pensamiento discursivo. De aquí que no sea posible proporcionar *a priori* una lista completa de las mismas. Si los hombres siguen únicamente la vía de la razón, desprendiéndo-

se de los lastres del prejuicio y de la pasión, llegarán a una aprehensión reflexiva plena de las ideas infundidas por Dios.

Otra razón de que Lord Herbert no dé una clasificación completa de las "nociones comunes" es que se halla especialmente interesado en el estudio de las que se dan implicadas en el conocimiento religioso y moral. Según él, hay cinco verdades fundamentales de la religión natural: que hay un Ser supremo, que este Ser supremo debe ser honrado, que una vida moral ha constituido siempre parte principal del honor tributado a Dios, que es preciso expiar mediante el arrepentimiento los crímenes y vicios y que en la vida próxima, nuestras acciones en la tierra serán premiadas o castigadas. En su *De religione gentilium,* Lord Herbert trata de mostrar cómo esas cinco verdades están contenidas en todas las religiones y constituyen la verdadera esencia de las mismas, a pesar de toda clase de adherencias debidas a la superstición y a la fantasía. No niega que la Revelación sea capaz de potenciar la religión natural; pero insiste en que la supuesta revelación ha de sentarse ante el tribunal de la razón. Su actitud de recelo hacia el dogma es evidente; sin embargo su intención es, más que la puramente crítica respecto de las diferentes religiones positivas, la de defender la racionalidad de la religión y de una concepción religiosa del mundo.

3. La denominación de "platónicos de Cambridge" se debe al hecho de que todos los componentes del grupo al que se aplicó estaban vinculados a la Universidad de Cambridge. Benjamin Whichcote (1609-1683), John Smith (1616-1652), Ralph Cudworth (1617-1688), Nathaniel Culverwell (*c.* 1618-*c.* 1651) y Peter Sterry (1613-1672) fueron todos ellos graduados del Emmanuel College, mientras que Henry More (1614-1687) fue graduado del Christ College. Algunos fueron también profesores de su Colegio y todos ellos eran clérigos anglicanos. ¿En qué sentido cabe llamarles "platónicos"?

Sin duda, estaban influidos e inspirados por el platonismo, entendido como interpretación religiosa y espiritualista de la realidad. Pero el platonismo no significaba para ellos simplemente la filosofía del Platón histórico; se identificaba, por el contrario, con toda la tradición metafísica espiritualista desde Platón a Plotino. Además, aunque utilizaban el platonismo en este sentido, refiriéndolo a filósofos como Platón y Plotino, y aunque se consideraban a sí mismos continuadores de la tradición platónica en el pensamiento contemporáneo, estaban sobre todo interesados en exponer una filosofía religiosa y cristiana en oposición con las corrientes de pensamiento materialistas y ateas más bien que en defender la filosofía de Platón o de Plotino, entre los que, en realidad, no establecían una distinción clara. Especialmente Cudworth era un adversario decidido de Hobbes. Pero aunque Hobbes era su principal enemigo, los platónicos de Cambridge rechazaban también la concepción mecanicista de la naturaleza de Descartes. Quizá no atribuían suficiente importancia a otros aspectos diferentes del pensamiento de Descartes: les parecía que su concepción de la naturaleza era incompatible con una

interpretación espiritualista del mundo y que preparaba el camino a la filosofía de Hobbes, más radical.

El Emmanuel College era, en efecto, una institución puritana y un reducto del cristianismo. Sin embargo, los platónicos de Cambridge reaccionaron contra este estrecho dogmatismo protestante. Por ejemplo, Whichcote rechazaba la concepción calvinista (y por así decir, hobbesiana) sobre el hombre. Porque el hombre es imagen de Dios, dotada de razón que es "la luz del señor, encendida por Dios, y que nos conduce a Dios" y no puede ser despreciado o denigrado. Por su parte Cudworth rechazaba la tesis de que algunos estaban predestinados al infierno y al tormento eterno antes de haber cometido culpa alguna. Su conocimiento de los antiguos filósofos y éticos le liberaba del calvinismo en el que había sido educado y que había llevado a la Universidad. Sería erróneo, sin embargo, asegurar que todos los platónicos de Cambridge rechazaban el calvinismo y se habían librado de su influencia. Por ejemplo, Culverwell no lo hizo. Si bien estaba de acuerdo con Whichcote en ensalzar la razón, subrayaba a la vez la aminoración de sus posibilidades y la debilidad de la inteligencia humana, de un modo que descubre claramente el influjo de la teología calvinista. No obstante, puede afirmarse en términos generales que los platónicos de Cambridge no aceptaban de buen grado la denigración calvinista de la naturaleza humana y la subordinación de la razón a la fe. De hecho, no se preocupaban por apoyar ningún sistema dogmático. Se esforzaban más bien en poner de manifiesto los elementos esenciales del cristianismo, y consideraban la mayor parte del contenido de los sistemas protestantes como poco menos que materia opinable. Con respecto a las diferencias dogmáticas tendían a adoptar un punto de vista tolerante y "amplio" y eran conocidos como "latitudinarios". Esto no equivale a afirmar que rechazaran la idea de las verdades reveladas o que rehusaran admitir "misterios". No eran racionalistas en el sentido moderno de la palabra. Pero se oponían decididamente a la insistencia de doctrinas oscuras cuya relevancia para la vida moral no era clara. Lo esencial del cristianismo, y en realidad de todas las religiones, consistía para ellos en la vida moral. Consideraban las disputas doctrinales y las diferencias sobre el gobierno e instituciones eclesiásticas como de una importancia muy secundaria en comparación con la que tenía llevar una vida sinceramente moral y cristiana. La verdad religiosa tiene valor sólo si obra a su vez sobre la vida y produce frutos tangibles.

Decir esto no lleva a afirmar implícitamente que los platónicos de Cambridge fueran pragmatistas. Creían en el poder de la razón humana para alcanzar la verdad objetiva acerca de Dios e introducirnos en las leyes morales universales y absolutas. Pero insistían sobre todo en dos puntos: primero, que una intención sincera de llevar una vida moral es condición *sine qua non* para alcanzar un conocimiento verdadero de Dios, y segundo, que las verdades de mayor importancia son, precisamente, las que están en la base de una vida cristiana. Se asemejan, en su desaprobación de las dispu-

tas de secta y de las ásperas controversias sobre problemas teóricos oscuros, a aquellos escritores del siglo XIV que se lamentaban de las disputas de las escuelas y de las excesivas preocupaciones por las sutilezas lógicas, con menoscabo de la "única cosa necesaria".

Al mismo tiempo, los platónicos de Cambridge ponían en primer lugar la actitud contemplativa. Es decir, que aunque destacaban la estrecha conexión existente entre pureza moral y acceso a la verdad, elevaban a primer plano la comprensión de la realidad, la aprehensión y contemplación personal de la verdad, anteponiéndolas a la transformación de la realidad.

En otras palabras, su actitud era muy otra de la mantenida por Francis Bacon, que se resumía en la frase "conocer es poder". Demostraban poca simpatía por la subordinación del conocimiento a sus aplicaciones científicas y prácticas. Creían, al revés que Bacon, que era posible alcanzar un conocimiento racional de la realidad suprasensible, conocimiento no susceptible de ser utilizado con fines científicos. Tampoco mostraban demasiada simpatía por la subordinación puritana del conocimiento religioso a fines "prácticos". Más bien, se inclinaban a destacar la idea plotiniana de la conversión de la mente a la contemplación de la realidad divina y del mundo en su relación con Dios. Como han señalado los historiadores, no marchaban de acuerdo con los movimientos empiristas ni religiosos de su país y de su época.

Puede muy bien ser verdad que, como señala Cassirer,[2] existiera una conexión histórica entre el platonismo del Renacimiento italiano y el de los teólogos de Cambridge; pero, como también señala Cassirer, este platonismo de Cambridge se mantuvo aparte de los movimientos dominantes en el panorama del pensamiento filosófico y teológico de Gran Bretaña. Los conimbricenses no fueron ni empiristas ni puritanos. Estaban interesados en defender una interpretación espiritualista del universo como base de una vida moral cristiana. La defensa más elaborada de una tal interpretación del universo se encuentra en la obra de Cudworth *The True Intellectual System of the Universe* (1678). Se trata de una obra monótona, ya que el autor se dedica a exponer detalladamente las opiniones de los distintos filósofos antiguos, en detrimento de una clara exposición de su propia postura. Pero más allá del peso de las citas y exposiciones de los filosófos griegos se dibuja con bastante claridad la figura de Hobbes, a quien Cudworth concibe como el más calificado representante del ateísmo. En oposición a Hobbes, Cudworth sostiene que poseemos de hecho una idea de Dios. Reduce el materialismo a sensismo, haciendo observar acto seguido que la percepción sensorial no es conocimiento, reafirmando la posición mantenida por Platón en el *Teeteto*. Además, es evidente que tenemos ideas de muchas cosas que no son perceptibles por medio de los sentidos. Esto demuestra que no podemos negar legítimamente la existencia de un ser sólo porque no pueda ser

2. *The Platonic Renaissance in England*, trad. James Pettegrove (Ed. Nelson, 1953).

percibido por los sentidos, ni estamos facultados para afirmar que un término que implica connotaciones de un objeto incorporal esté desprovisto de significado. "Si negamos la existencia de lo que no cae dentro del campo de los sentidos corporales, deberíamos negar la existencia, tanto en nosotros mismos como en los demás, de alma o de inteligencia, puesto que no podemos sentirlas ni verlas. Sin embargo, estamos seguros de la existencia de nuestra propia alma, en parte a partir de una conciencia interior de nuestras propias cogitaciones, y en parte por el principio lógico de que nada no puede actuar. Y de otra parte, la existencia de otras almas se nos manifiesta a partir de sus efectos sobre los cuerpos respectivos, sus movimientos, actos y palabras. Así pues, ya que los ateos no pueden negar la existencia de alma o mente en los hombres, aunque nada de esto esté comprendido en el campo de los sentidos externos, no tienen ninguna razón para negar la existencia de una mente perfecta, que dirige el universo, sin la que no puede concebirse de dónde venga la nuestra imperfecta. La existencia de este Dios, al que ningún ojo ha visto ni puede ver, se demuestra plenamente por la razón a partir de sus efectos, que se despliegan en el fenómeno del universo, y de los que somos plenamente conscientes en nuestro interior." [3] Tampoco podemos deducir del hecho de que incluso los teístas admitan la incomprensibilidad de Dios la conclusión de que Dios sea enteramente inconcebible y que el término "Dios" carezca de significado, ya que la afirmación de que Dios es incomprensible significa únicamente que una inteligencia limitada no puede tener una idea adecuada de él, y no que no pueda alcanzar ningún género de conocimiento acerca del mismo. Nosotros no podemos comprender la perfección divina; pero podemos tener la idea de un ser absolutamente perfecto. Esto puede verse de varios modos. Por ejemplo: "que tenemos una idea o concepción de un ser perfecto es evidente a partir de la noción que tenemos de imperfección, que nos es familiar; la perfección es el patrón y la medida de la imperfección y no la imperfección de la perfección... de modo que la perfección es concebida en primer término, según un orden lógico natural, como la luz antes que la oscuridad, el grado positivo antes que la privación o el defecto de la cualidad".[4] Del mismo modo podemos aplicar este razonamiento a la idea de lo infinito. Además, se suele afirmar que la idea de Dios es una construcción imaginativa, del mismo modo que la idea de un centauro, o que ha sido infundida en las mentes de los hombres por los legisladores y políticos en beneficio de los fines que perseguían. Pero una mente imperfecta y finita no puede haber construido la idea de un ser infinitamente perfecto.

"Si no hubiera Dios, la idea de un ser absoluta o infinitamente perfecto no podría haber sido creada o inventada por políticos, filósofos, poetas, ni

3. *The True Intellectual System of the Universe,* 1, 5, 1; ed. inglesa de Harrison, 1845, vol. II, p. 515. Todas las citas de esta obra de Cudworth lo son de la edición de Harrison.
4. *Ibid.,* 1, 5, 1; II, pp. 537-538.

ninguna otra clase de hombres." [5] "La mayor parte del género humano ha tenido, en todas las épocas, una prolepsis o anticipación en sus mentes de la verdadera y efectiva existencia de tal ser." [6] Y es posible demostrar la existencia de Dios a partir de la idea de Dios. Así, "puesto que tenemos una idea de Dios, o lo que es lo mismo, de un ser perfecto, que implica que en el mismo no se da ningún género de contradicciones, necesitará tener algún tipo de entidad, real o posible; pero Dios, si no existe, es posible, luego existe realmente." [7]

La influencia de Descartes sobre el pensamiento de Cudworth se patentiza en todo lo expuesto sobre la idea de lo perfecto. Cudworth, ciertamente, expone el argumento de distinta manera. Por ejemplo, argumenta que de la nada, nada puede venir, de modo que "si una vez hubiera habido nada, no podría haber sido nunca ninguna cosa".[8] Por consiguiente, debe haber algo que haya existido desde la eternidad, increado; y este algo debe existir por necesidad de su propia naturaleza. Pero no hay nada que exista necesaria y eternamente salvo un ser absolutamente perfecto. De aquí que o Dios existe o no existe nada. Pero aunque Cudworth emplea varios argumentos, la influencia de Descartes es evidente y Cudworth no consigue negarla. Critica, desde luego, la utilización cartesiana de nuestro conocimiento de la existencia de Dios en un contexto que envuelve a la misma en las brumas de un escepticismo del que ya no podremos escapar. Interpretando las tesis de Descartes en el sentido de que no podemos estar seguros de nada, ni siquiera confiar en nuestra razón, hasta que hayamos demostrado que Dios existe, afirma que la prueba de dicha existencia se hace imposible, ya que presupone el mismo hecho que intentamos deducir; a saber, que podemos confiar en nuestra razón y en los primeros principios de la misma. Pero todo ello no altera el hecho de que Cudworth se inspiró en las obras de Descartes.

Sin embargo, aunque Cudworth estuviera influido, sin ningún género de dudas, por el pensador francés, combatía decididamente la teoría mecanicista del mismo sobre el mundo material. Descartes, según Cudworth, pertenece al número de los que "desprenden de sí un indefinido tufillo de ateísmo mecanicista" por "rechazar, con una confianza ciega, todo género de causalidad final o intencional en la naturaleza y no admitir como filosóficamente válidas otras causas que las materiales y mecánicas".[9] Cudworth llama a los cartesianos "teístas mecanicistas" y rechaza la aseveración de Descartes de que no podemos pretender alcanzar en el ámbito de la naturaleza, el poder de distinguir los designios de Dios. Que los ojos fueron hechos para ver y los oídos para oír es un hecho del que sólo "por estupidez o por una incre-

5. *Ibid.*, p. 635.
6. *Ibid.*, p. 509.
7. *Ibid.*, III, pp. 49-50.
8. *Ibid.*, p. 54.
9. *Ibid.*, 3, 37; I, p. 217.

dulidad atea puede dudarse".[10] Ataca asimismo la idea de que los animales son máquinas y atribuye a los mismos almas sensitivas. "Dado que se hace evidente a partir de los fenómenos que los brutos no son meramente máquinas o autómatas sin sentido, no debería prevalecer sobre nosotros la opinión vulgar y el prejuicio general hasta obstaculizar nuestro asentimiento a lo que aseguran la razón y el dictado de la filosofía con toda claridad, y por consiguiente hemos de ver en ellos algo más que materia." [11]

De este modo, Cudworth rechaza la tajante dicotomía cartesiana entre los mundos material y espiritual. Esto no significa que postulara una continuidad evolutiva entre materia inanimada, plantas, vida sensitiva y vida racional. Por el contrario, negaba que la vida pudiera proceder de la materia inanimada y se oponía a la explicación hobbesiana de la conciencia y del pensamiento, formulada en términos materialistas. "No hay nada en el cuerpo ni en la materia salvo magnitud, forma, situación y movimiento o reposo; ahora bien, es matemáticamente seguro que estos aspectos, aun combinándose entre sí, nunca pueden dar lugar a vida o pensamiento, ni siquiera fingirlos." [12] Por otra parte, el alma racional del hombre es inmortal por naturaleza, mientras que las almas sensitivas de los animales no lo son. Hay por consiguiente diferencias esenciales de grado en su naturaleza. "Hay una escala de entidades y perfecciones en el universo, entidades y perfecciones que están una sobra otra, y la producción de entes no es posible por vía de ascensión de lo inferior a lo superior, sino por vía de descenso de lo más alto a lo más bajo." [13] Pero precisamente porque existen estos varios grados de perfección en la naturaleza no podemos establecer una única división entre la esfera espiritual de un lado y la material de otro, desterrando del ámbito de esta última toda causalidad final, e interpretando los fenómenos vitales que se dan en ella en términos puramente mecanicistas.

Henry More muestra una hostilidad aún más pronunciada hacia el dualismo cartesiano. Siendo joven, había sido un ferviente admirador de Descartes. Así, en una carta a Clerselier, escrita en 1655, afirma no sólo que el cartesianismo es útil para alcanzar el nivel más alto de toda la filosofía, a saber, el religioso, sino también que el razonamiento y el método de demostración de las verdades referentes a Dios y al hombre son más sólidos si se basan en los principios cartesianos. En realidad —dice— si se exceptúa tal vez el platonismo, no hay ningún sistema filosófico que cierre tan sólidamente el paso al ateísmo como el cartesianismo rectamente entendido.[14] Pero en su *Enchiridion metaphysicum* (1671) More describe la filosofía de Descartes como enemiga de la fe religiosa. Al inclinarse al misticismo y a la teosofía,

10. *Ibid.*, 5, 1; II, p. 616.
11. *Ibid.*, 5, 4; III, p. 441.
12. *Ibid.*, 5, 4; III, p. 440.
13. *Ibid.*
14. *Oeuvres de Descartes* (ed. Adam Tannery), V, pp. 249 y ss.

encontraba repugnante el intelectualismo de Descartes. La idea de un mundo material tajantemente separado de la realidad espiritual y que consistía en extensión, adecuadamente tratable en términos matemáticos, se había hecho inaceptable para un hombre que consideraba a la materia penetrada por vitalidad, por alma. En la naturaleza, según More, percibimos la actividad creadora del alma del mundo, un principio dinámico y vital que no ha de identificarse con Dios, pero que opera como instrumento divino. Cudworth habla también de una "naturaleza plástica" que, como instrumento de Dios, es el agente inmediatamente productor de efectos naturales. Con palabras diferentes, tanto Cudworth como More volvían la espalda a la interpretación cartesiana de la naturaleza y a sus consecuencias, y reinstauraban una filosofía de la naturaleza del tipo de las que fueron comunes en la época renacentista.

Todo lo dicho acerca de la tesis de Cudworth según la cual la idea de lo perfecto es anterior a la idea de la imperfección, pone de relieve con bastante claridad su oposición al empirismo. De hecho no vacila en sostener que: la afirmación de que la mente humana es originariamente "una mera plana o pliego de papel en blanco que no tiene nada impreso en ella, sino que es impresa por los objetos de la sensación",[15] implica que el alma humana es generada de la materia o que no es "sino una cualificación superior de la misma".[16] More interpreta, desde luego, la afirmación de referencia en el sentido de que la mente no es más que recipiente pasivo de impresiones sensoriales. Pero en sus escritos aclara que intenta refutar el principio empirista incluso en su sentido más amplio. Así, en el *Treatise concerning eternal and immutable Morality*[17] declara que se dan dos tipos de "cogitaciones perceptivas". El primer tipo comprende las percepciones pasivas de la psique, que pueden ser sensaciones o imágenes (o fantasmas). El otro tipo abarca "percepciones activas que nacen de la misma mente sin intervención del cuerpo".[18] Y llama a estas últimas "concepciones de la mente" o *noémata*. En ellas se incluyen no sólo ideas como las de justicia, verdad, conocimiento, virtud y vicio sino también proposiciones del tipo "ningún ente puede ser y no ser al mismo tiempo" o "de la nada, nada puede venir". Estas concepciones de la mente no son abstraídas de los fantasmas por ningún entendimiento agente (opinión según Cudworth erróneamente atribuida a Aristóteles). La idea de que se forman de este modo proviene del hecho de que son "comúnmente provocadas o reveladas ocasionalmente por la solicitación de objetos externos, que llaman a la puerta de nuestros sentidos"[19] y los hombres no han acertado a distinguir entre la ocasión exterior de que surjan estas concepciones y su causa activa productora. En realidad, "surgen

15. *The True Intellectual System of the Universe*, 5, 4; III, p. 438.
16. *Ibid.*
17. Este tratado está incluido en el vol. III de la ed. Harrison de *The True Intellectual System of the Universe*, y nos referimos a él de acuerdo con la paginación de dicha edición.
18. *Ibid.*, 4, 1, 7; III, p. 582.
19. *Ibid.*, 4, 2, 2; III, p. 587.

del vigor innato y de la actividad de la misma mente" [20] que es una imagen que tiene su origen en la mente divina. Estas ideas virtualmente innatas han sido impresas por Dios en la mente humana, y por medio de ellas conocemos no sólo objetos inmateriales y verdades eternas sino también cosas materiales. No se trata con esto de negar el importante papel que juegan los sentidos y la imaginación en nuestro conocimiento de las cosas materiales. Pero la sensación no puede proporcionarnos un conocimiento de la esencia de ninguna cosa ni de ninguna verdad científica. No podemos alcanzar un conocimiento científico del mundo material sino por medio de la actividad de la mente que produce "concepciones" desde el interior de sí misma en virtud de una facultad dada por Dios. El criterio distintivo de la verdad teórica es la "claridad de las aprehensiones mismas".[21] "Las concepciones intelectualmente claras son necesariamente verdaderas, porque son entidades reales." [22] Cudworth acepta por consiguiente el criterio cartesiano de verdad (claridad y distinción de la idea) pero rechaza la utilización de la hipótesis del "genio maligno" y el artificio empleado por Descartes para escapar a la posibilidad de error y a la decepción. Es verdad que los hombres se engañan a veces e imaginan que comprenden claramente lo que en realidad no comprenden. Pero —dice Cudworth— ello no nos autoriza a concluir que nunca puedan estar seguros de que comprenden algo. Del mismo modo podríamos concluir que "puesto que en nuestros sueños pensamos que tenemos sensaciones claras, no podemos estar seguros, cuando estamos despiertos, de que vemos cosas que existen realmente".[23] Como se ve, Cudworth consideraba absurdo sugerir que la vida real pudiera ser un sueño.

Por consiguiente, nuestra mente puede percibir esencias eternas y verdades inmutables. Y puede hacerlo, como hemos dicho ya, porque tiene su origen en y depende de la mente eterna "que aprehende en sí misma las firmes e inmutables *relaciones* de todas las cosas y sus realidades".[24] Puede, por tanto, distinguir los principios y valores morales eternos. Dios y el diablo, lo justo y lo injusto, no son concepciones relativas como pensaba Hobbes. Son posibles distintos grados de comprensión de los principios y valores morales, pero éstos son en sí mismos absolutos. Cudworth no experimentaba ninguna simpatía por la opinión, que él circunscribe a Descartes, de que las verdades morales y otras verdades eternas están sujetas a la omnipotencia divina y son, por tanto, variables en principio. Llega hasta decir que "si alguien deseara convencer al mundo de que Cartesius, a pesar de su pretensión de demostrar la existencia de Dios, no era más que un teísta hipócrita o personificaba al ateo disfrazado, no podía estar mejor justificado en su pretensión que apoyándose en sus escritos, ya que en ellos trata simplemente de

20. *Ibid.*, 4, 3, 1; III, pp. 601-602.
21. *Ibid.*, 4, 5, 9; III, p. 637.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*, 4, 5, 12; III, pp. 638-639.
24. *Ibid.*, 4, 6, 2; III, p. 639.

destruir a Dios, haciendo que uno de sus atributos anule y devore al otro; voluntad infinita y poder, comprensión infinita y sabiduría".[25]

Esta fe en el poder de la mente para discernir las verdades inmutables, que llevan en sí mismas su veracidad y que están en cierto modo impresas en la mente, era compartida por otros platónicos de Cambridge. Por ejemplo, Whichcote habla de "verdades de primera inscripción" de las que tenemos conocimiento por la iluminación de una "primera impresión". "Porque Dios hizo al hombre a ellas (a las verdades morales de primera inscripción) y las inscribió en el corazón de los hombres antes de manifestárselas en el Sinaí, antes de grabarlas en las tablillas de piedra, antes de que fueran escritas en nuestras Biblias. Dios hizo al hombre a ellas, labró su ley en los corazones de los hombres, y entretejió los principios de nuestra razón... (Poseemos) principios que son *concreados*... Los objetos del conocimiento natural o de primera impresión en el corazón del hombre por Dios se reconocen como verdades tan pronto como son propuestos." [26] Así, por ejemplo, los principios de reverencia a Dios y los principios fundamentales de justicia. Del mismo modo, Henry More, en su *Enchiridion ethicum* (1668) enumera 23 principios morales a los que denomina *noémata moralia,* y que, según él, son "producto de esta facultad que denominamos con justeza *nous*" [27] y su veracidad es inmediatamente evidente. La primera de ellas es que "bien es aquello que es agradable, placentero y conveniente a alguna vida perceptiva, o a un determinado nivel de esta vida, y que es acorde con la conservación del percipiente".[28] Otra es que "el bien ha de ser escogido, el mal debe ser evitado. El mayor bien es preferido al menor, mientras que un mal menor ha de ser tolerado si con ello se evita otro mayor".[29] Pero evidentemente More no pensaba que su lista de 23 principios fuese exhaustiva puesto que habla de "estas proposiciones y otras similares".[30] Esta enumeración de una larga serie de principios "innegables" emparenta a More con Lord Herbert de Cherbury y se adelanta al procedimiento de la "escuela escocesa".

Los platónicos de Cambridge no mostraban mucha simpatía por los movimientos filosóficos y religiosos dominantes en su país en aquel tiempo. Aunque no negaban el papel importante que desempeña la experiencia en el conocer humano, no eran partidarios del concepto restringido y estrecho de experiencia que comenzaba a abrirse paso, caracterizando lo que solemos llamar "empirismo". Y aunque estaban lejos de repudiar la ciencia, no demostraban mucha comprensión de los progresos y métodos de la física matemática de su época. Tendían más bien a volver a concepciones filosóficas de la naturaleza de tipo "platónico" que a intentar una síntesis de física y metafísica. Por otra parte su devoción por un humanismo de signo platónico y

25. *Ibid.,* 5, 1; II, p. 533.
26. *Selected Sermons,* 1773, pp. 6-7.
27. 1, 4, 2.
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. *Ibid.,* 1, 4, 4.

cristiano les llevaba a mantenerse apartados de las controversias teológicas de la época, y a adoptar una actitud crítica con relación a las mismas. Por todo ello es fácil de comprender que su influencia fuese relativamente escasa, sobre todo si tenemos en cuenta que, por otra parte, la exposición de sus ideas tenía un escaso atractivo literario. Esto no quiere decir que su influencia fuera nula. Por ejemplo, More en su *Enchiridion metaphysicum* sostenía que la interpretación geométrica de la naturaleza al modo cartesiano llevaba a la idea de un espacio absoluto, indestructible, infinito y eterno. Sin embargo estos atributos no pueden serlo de ningún ente material. Por consiguiente el espacio absoluto debe concebirse como una realidad inteligible que es una como sombra o símbolo de la presencia e inmensidad divinas. More intentaba ante todo demostrar que la interpretación matemática de la naturaleza, que separaba lo corporal de lo espiritual, llevaba lógicamente al punto de unión de lo uno con lo otro; en otras palabras, estaba interesado principalmente en desarrollar un *argumentum ad hominem* contra Descartes; pero su argumento parece haber influido sobre la concepción newtoniana del espacio. Por otra parte, Shaftesbury, del que nos ocuparemos en relación con los éticos, estaba, sin ningún género de dudas, influido por platónicos conimbricenses como Cudworth, More y Whichcote. También es cierto que, a pesar de ello, los platónicos conimbricenses permanecen separados del movimiento filosófico de mayor importancia de la época, es decir, del empirismo.

4. La teoría de los principios e ideas innatas fue criticada por Richard Cumberland (1632-1718), que murió siendo obispo de Peterborough. En la introducción a su *De legibus naturae* (1672), aclara que, en su opinión, constituye una esquematización inadmisible postular simplemente la existencia de ideas innatas para defender el orden moral. Constituye, según él, un procedimiento recusable construir una religión y una moralidad naturales sobre una hipótesis rechazada por la mayor parte de los filósofos. Pero aunque Cumberland rechazaba las teorías de los Platónicos de Cambridge sobre las ideas innatas, compartía el celo de Cudworth en refutar la filosofía de Hobbes. Las leyes naturales, en su sentido moral, eran para Cumberland "proposiciones de veracidad inmutable, que dirigen nuestras acciones voluntarias en la opción entre el bien y el mal; e imponen una obligatoriedad a las acciones exteriores incluso aunque no existan leyes civiles y dejando aparte todo género de consideraciones posibles acerca de los pactos que dan lugar al gobierno civil".[31] Por lo tanto la ley moral no depende de la ley civil o de la voluntad del soberano y la palabra "bien" tiene un significado objetivo, designando lo que preserva, desarrolla y perfecciona las facultades de una o más cosas. Pero el punto que destacaba particularmente Cumberland es que el bien de cada individuo es inseparable del de los demás. Porque el hombre no es, como sostenía Hobbes, un átomo humano, completa e invariablemente

31. *De legibus naturae*, 1.

egoísta, sino un ser social que posee también inclinaciones altruistas y bondadosas. No hay, por tanto, ninguna contradicción entre la promoción del bien propio y la del bien común. En realidad, el bien común comprende en sí mismo el bien de los individuos. Se desprende por tanto que "el bien común es el supremo bien".[32] Y la ley natural prescribe las acciones que favorecen el bien común "y por medio de las cuales, únicamente, puede alcanzarse la felicidad completa de los individuos concretos".[33]

Cumberland no expone sus ideas de un modo muy preciso. Pero por considerar como ley suprema y determinante de todas las demás reglas morales la promoción del bien común ha sido considerado como un precursor del utilitarismo. Debe señalarse, no obstante, que la promoción del bien común incluía, en su opinión, no sólo la promoción de la bondad y del amor a los otros, sino también del amor a Dios, ya que la perfección de nuestras facultades, aunque Cumberland no defina la "perfección", incluye en su pensamiento la apropiación y expresión consciente de nuestra relación con Dios. Además la ley de la bondad es en sí misma una expresión de la voluntad divina y está dotada de coactividad, aunque el amor desinteresado a Dios y a los hombres proporciona un motivo de obediencia a la ley superior al que surge de una consideración de las sanciones.

Ante el énfasis que por lo general y con plena justificación se pone en el desarrollo del empirismo en la filosofía británica, era conveniente que no olvidáramos la existencia de filósofos como los Platónicos de Cambridge y como Richard Cumberland, ya que representan lo que el profesor J. H. Muirhead ha dado en llamar la "tradición platónica en la filosofía anglosajona". Si queremos utilizar el término "idealismo" en un sentido más amplio que el marxista, podemos considerar a los platónicos de Cambridge y otros pensadores afines como representantes de una fase de la tradición idealista de la filosofía inglesa, tradición que halla su expresión culminante (combinada con el empirismo) en las obras de Berkeley y que floreció en la última época del XIX y primeras décadas del XX. En el continente europeo suele suponerse que la filosofía británica es por naturaleza empirista de un modo constante, y que tiende incluso al naturalismo. Por tanto, era necesario traer a colación la existencia de otra corriente histórica para formarnos una opinión más exacta sobre el desarrollo del pensamiento británico.

32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, 5.

Capitulo IV

LOCKE. — I

Vida y obras. — La moderación y el sentido común de Locke. — La finalidad del Ensayo. *— La crítica de la teoría de las ideas innatas. — El principio empirista.*

1. Locke nació en Wrington, cerca de Bristol, en 1632. Su padre era funcionario judicial; el hijo se educó en su propia casa hasta que fue enviado, en 1646, a la Westminster School, en la que permaneció hasta 1652. Ese año ingresó en la Universidad de Oxford, como alumno de la Christ Church. Después de obtener allí los grados necesarios, fue nombrado profesor en el citado colegio en 1659, desempeñando al año siguiente de modo sucesivo los cargos de Lector de Griego y de Retórica, así como el de Censor de Filosofía moral.

Cuando Locke empezó a estudiar filosofía en Oxford, se encontró con que imperaba allí una forma degenerada y bastante petrificada de escolasticismo, hacia la que concibió una gran aversión, considerándola como "perdida" en términos oscuros y problemas rebuscados. Sin ninguna duda, igual que otros pensadores renacentistas y modernos que se rebelaron contra el escolasticismo aristotelista, estaba más influido por él de lo que creía; pero su interés por la filosofía se despertó a raíz de la lectura de Descartes y no de lo que aprendió en Oxford. Locke no fue nunca un cartesiano, pero experimentó la influencia de Descartes en muchos puntos y, en todo caso, los escritos del último sirvieron para mostrarle que es posible tener un pensamiento claro y ordenado tanto dentro de la esfera de la filosofía como fuera de ella.

Los estudios de Locke en Oxford no se limitaron a la filosofía. Amigo de Sir Robert Boyle y de su círculo, se interesó por la física y la química y estudió también medicina, aunque sólo en una fecha tardía (1674) obtuvo su

título médico y licencia para practicar la medicina. Sin embargo, no practicó la misma con regularidad profesional, ni continuó su vida académica en Oxford. En cambio, se vio envuelto en no poca medida en los acontecimientos públicos. En 1665 abandonó Inglaterra como secretario de una embajada al elector de Brandeburgo, presidida por Sir Walter Vane. Dos años más tarde, después de su vuelta a Inglaterra, entró al servicio de Lord Ashley, más tarde primer conde de Shaftesbury, actuando como médico de cabecera de su patrón y tutor del hijo de éste. Pero Shaftesbury tenía en una más alta estima las facultades de Locke; y cuando se convirtió en Lord Canciller en 1672, nombró a su protegido secretario para la presentación de beneficios eclesiásticos. En 1673 Locke fue nombrado secretario del Consejo de Comercio y Agricultura; pero al sufrir la fortuna política de Shaftesbury un serio revés, Locke se retiró a Oxford, donde conservaba aún su lectorado en la Christ Church. Sin embargo, su mala salud le obligó a ir en 1675 a Francia, en donde permaneció hasta 1680. Durante este período mantuvo contactos con cartesianos y anticartesianos, y sufrió el influjo de Gassendi.

A su vuelta a Inglaterra Locke volvió a entrar al servicio de Shaftesbury. Pero éste se vio complicado en una conjura urdida contra el rey Jaime II, entonces duque de York, y obligado a refugiarse en Holanda, donde murió en enero de 1683. Locke, creyendo amenazada su propia seguridad, huyó a Holanda en otoño del mismo año. Carlos II murió en 1685, y el nombre de Locke fue inscrito en la lista de las proscripciones del nuevo Gobierno, a causa de la rebelión de Monmouth. Vivió bajo nombre supuesto, y no se decidió a volver a Inglaterra ni aun después de haber sido borrado su nombre de la lista. Sin embargo, existían proyectos tendentes a colocar en el trono de Inglaterra a Guillermo de Orange, y Locke estaba al corriente de ellos. De modo que poco después de la revolución de 1688, que asentó al holandés en el trono de Inglaterra, volvió a su país.

Por razones de salud, renunció al cargo que se le ofreció de embajador ante el elector de Brandeburgo; pero aceptó un puesto de menor categoría en Londres, hasta que se retiró en 1691 a Oates, en Essex, donde vivió como huésped de la familia Masham, aunque desde 1696 hasta 1700 sus deberes como comisario de Comercio le obligaron a pasar parte del año en la capital. Murió en octubre de 1704, mientras Lady Masham le leía los Salmos. Lady Masham era, por cierto, hija de Ralph Cudworth, el platónico de Cambridge, con el que Locke había trabado conocimiento y alguna de cuyas tesis miraba con simpatía.

La primera obra de Locke fue su *An Essay concerning Human Understanding*[1] *(Ensayo sobre el entendimiento humano)*. En 1671, en medio de una viva discusión filosófica con un grupo de amigos, tuvo la idea de que no podrían profundizar en los temas tratados hasta que no examinaran las posibilidades de la inteligencia y vieran "para tratar con qué clase de

1. Las citas de esta obra (vol. y pág.) se refieren a la edición de A. C. Fraser. Nos referiremos a esta obra con la sigla *E*.

objetos está preparado nuestro entendimiento".[2] Locke preparó un trabajo sobre el tema, que formó el núcleo de las dos primeras redacciones del *Ensayo*. Continuó trabajando sobre este tema a lo largo de los años siguientes, y publicó la primera edición del mismo en 1690 (que fue precedida en 1688 por la publicación de un resumen en francés en la *Bibliothèque universelle* de Le Clerc). Otras tres ediciones se publicaron a lo largo de la vida de Locke. En 1690 apareció su otra obra *Two Treatises of Civil Government*. En el primero atacaba la teoría del derecho divino de los reyes, defendida por Sir Robert Filmer, y en el segundo desarrollaba sus propias tesis. Según el prefacio de Locke a sus *Tratados* el motivo de escribir los mismos era justificar la revolución de 1688 y exponer la legitimidad del título de Guillermo de Orange para ocupar el trono de Inglaterra. Pero esto no quiere decir que haya concebido apresuradamente los principios políticos para que se ajusten a este fin práctico. Por el contrario, su teoría política constituye uno de los documentos más importantes de la historia del pensamiento liberal, del mismo modo que el *Ensayo* es uno de los más importantes textos de la historia del empirismo.

En 1693 Locke publicó *Some Thoughts concerning Education*, y en 1695 *The Reasonableness of Christianity*. En 1689 publicó en latín, y anónimamente, su primera *Carta sobre la tolerancia*, seguida, en 1690 y 1693 respectivamente, por otras dos cartas sobre el mismo tema. Una cuarta carta apareció, incompleta, en 1706, junto con la disertación de Locke sobre los milagros, su análisis de las tesis de Malebranche, según las cuales vemos todas las cosas en Dios, el trabajo incompleto sobre el funcionamiento del entendimiento, sus memorias de Shaftesbury y algunas cartas. Otras obras suyas han visto la luz con posterioridad.

2. Locke, como se deduce con toda claridad de sus escritos, era un hombre profundamente moderado. Era empirista, en el sentido de que creía que todo el material de nuestro conocimiento nos viene dado por percepción sensorial o por introspección. Pero no lo era si eso implica pensar que podemos conocer únicamente representaciones de los sentidos. Era racionalista en el sentido de creer que todas las opiniones y creencias debían comparecer ante el tribunal de la razón y disgustarle que los juicios emocionales y sentimentales suplantaran a los juicios racionalmente fundados, pero no en el sentido de negar la existencia de una realidad espiritual o de orden sobrenatural o la posibilidad de una revelación divina de verdades que, mientras no fueran contrarias a la razón, estaban sobre ella, y que no podían ni ser descubiertas únicamente por la razón ni enteramente comprendidas una vez reveladas. Rechazaba el autoritarismo en todos los terrenos, en el intelectual y en el político, y fue uno de los primeros expositores del principio de tolerancia. Pero estaba también lejos de ser partidario de la anarquía y reconocía la existencia de límites en la aplicación de este principio. A pesar de ser cre-

2. *E*, "Epístola al lector".

yente, no sentía ninguna inclinación por el fanatismo o el celo intemperante. No se encuentran en él brillantes extravagancias ni relampagueos de genio; por el contrario, nos topamos con la ausencia de posturas extremas y la presencia del sentido común.

Algunos comentaristas han criticado lo que consideran sobreestimación del elemento de "sentido común" en Locke. Es verdad, por ejemplo, que su tesis de un sustrato oculto en las cosas no constituye una hipótesis del sentido común si por tal entendemos un punto de vista espontáneamente mantenido por un hombre ajeno a la filosofía. Pero cuando hablamos del sentido común lockiano no pretendemos decir que su filosofía sea la expresión del punto de vista que espontáneamente se inclina a mantener el hombre común, sino más bien que Locke intentó reflexionar sobre la experiencia común y analizarla, que no perseguía la originalidad, con vistas a producir teorías rebuscadas o interpretaciones brillantes, pero unilaterales de la realidad, y que las teorías que mantenía estaban, en su opinión, dictadas por la reflexión racional acerca de la experiencia común. A los que esperan de un filósofo paradojas y nuevos "hallazgos" les parece, irremediablemente, pedestre y poco interesante. Pero produce siempre la impresión de ser un pensador honrado. Al leerle, nadie se siente obligado a preguntarse si es posible que creyera lo que estaba diciendo.

En sus obras, Locke emplea un inglés corriente, aparte de unos cuantos términos técnicos, y, en este sentido, puede decirse que es fácil seguirle. Pero en el *Ensayo*, los términos no se emplean siempre en el mismo sentido, lo que hace difícil comprenderle. En su "Epístola al lector", Locke pone en conocimiento de éste que el *Ensayo* estaba "escrito a trozos sueltos, y reasumido de nuevo después de largos intervalos de abandono, cuando mi estado de ánimo y la situación lo permitían". Esto sirve de explicación de sus defectos de plan y de su tendencia a la repetición ya que "el modo en que ha sido escrito, a golpes, y los muchos intervalos largos de interrupción dan lugar a algunas repeticiones". Locke mismo explica las razones que le movieron a dejar el resultado tal y como está. "Pero a decir verdad, soy demasiado perezoso o estoy demasiado ocupado para abreviarlo." Debía, sin embargo, haber aclarado algunas inconsistencias importantes y fijado de un modo más preciso el significado de ciertos términos. Por ejemplo, unas veces habla como si el objeto del conocimiento fueran nuestras ideas y las relaciones entre las mismas y, en este sentido, define la idea como el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa. Pero otras da por supuesto que conocemos directamente algunas cosas, por lo menos. Con otras palabras: unas veces asume una posición representacionista en cuanto al conocimiento, y otras, en cambio, participa de la concepción opuesta. Asimismo en los pasajes en los que habla de las ideas universales se percibe el eco de varias corrientes de pensamiento. Unas veces habla a la manera nominalista, otras se inscribe en lo que los escolásticos llaman "realismo moderado", con la consecuencia de que bajo la sencillez y claridad que presentan *prima facie*

los escritos de Locke se oculta una dosis considerable de confusión y ambigüedad. No se trata de que Locke fuera incapaz de clarificar esta oscuridad de pensamiento; él ha explicado lo que sin duda constituye la verdadera razón de esta ambigüedad, a saber, que se sentía demasiado perezoso, o estaba demasiado ocupado, para clarificarla.

3. Hemos visto cómo Locke emprende la tarea de iniciar una investigación sobre el entendimiento humano. Desde luego, otros filósofos anteriores habían reflexionado y escrito sobre el tema. En el mundo griego, tanto Platón como Aristóteles, así como los escépticos, aunque éstos desde diferente punto de vista. San Agustín había reflexionado sobre el conocimiento, y los principales filósofos de la Edad Media se ocuparon del mismo en relación con diversas cuestiones. En la filosofía renacentista posterior, Descartes se había ocupado del problema de la certeza, y en Inglaterra, Francis Bacon y Hobbes habían escrito también sobre el conocimiento humano. Pero Locke fue realmente el primer filósofo que consagró su obra fundamentalmente a una investigación sobre el entendimiento humano, su alcance y sus límites. Y podemos decir que el destacado lugar que ocupa la teoría del conocimiento en la filosofía moderna se le debe en gran parte, aunque fuera la influencia de Kant la que llevó a esta rama de la investigación filosófica a invadir el campo total de la filosofía, al menos entre los pensadores que más o menos abiertamente se adhirieron a la postura del pensador alemán. Sin embargo, el mero hecho de que Locke dedicara un tratado de gran extensión a una investigación sobre el entendimiento humano reviste una peculiar importancia.

Ya hemos visto que en la "Epístola al lector" que abre el *Ensayo* Locke dice que consideraba necesario investigar cuáles son los objetos para tratar con los cuales está capacitado nuestro entendimiento. Es comprensible que se planteara tal cuestión, ya que pensaba que los hombres dedican con frecuencia sus energías intelectuales a abordar problemas que la inteligencia humana no puede resolver, y que este proceder constituye una fuente de escepticismo que recae sobre los demás problemas. Si limitamos nuestra atención al campo que cae dentro del alcance del intelecto humano, nuestro conocimiento hará progresos y habrá menos motivos para el escepticismo. Pero aunque es comprensible que se planteara esta cuestión, el modo de formularla es desafortunado. Porque podemos preguntarnos ¿de qué manera podemos distinguir entre los objetos de los que es capaz la mente de ocuparse y los que no, sin salirnos precisamente del campo que puede abarcar ésta? O bien, se puede también plantear la misma objeción de este otro modo: si podemos mencionar algún objeto del que la inteligencia humana es incapaz de ocuparse, ¿no establecemos de esta manera implícitamente que la inteligencia es capaz de decir algo acerca de él y por lo tanto de "tratar de él" en un cierto grado?

Por otra parte, Locke define las ideas como "todo lo que mientan las palabras fantasma, noción, especie y cualesquiera otras semejantes que de-

signen algo en lo que la mente pueda utilizarse, pensándolo".[3] Aquí parece decirnos que los objetos de la mente son ideas. Y parece asimismo que la mente estaría capacitada para tratar con todos sus objetos. Por consiguiente, no podríamos decir con qué clase de objetos no está preparada la mente para tratar. Pues, de lo contrario, tendríamos ideas de esos objetos, y en este caso podríamos tratar de ellos, puesto que las ideas se definen como aquello acerca de lo cual puede utilizarse la inteligencia, pensándolo. En su introducción al *Ensayo,* Locke declara que se propone "inquirir sobre el origen, certeza y alcance del conocimiento humano, así como sobre los fundamentos y grados de la confianza, la opinión y el asentimiento".[4] De este modo, no establece una distinción clara entre la cuestión psicológica del origen de nuestras ideas y otras cuestiones epistemológicas tales como la naturaleza del conocimiento cierto y el fundamento suficiente de la "opinión". Pero era difícil esperar que se produjera tal distinción en su época. Antes de hablar del método que propone, señala que vale la pena "investigar sobre los límites entre opinión y conocimiento, y examinar por qué medios, en las materias sobre las cuales no tenemos conocimientos ciertos, debemos regular nuestro asentimiento y moderar nuestras creencias".[5] Nos hallamos ante un programa más o menos epistemológico. Pero el primer punto del método de investigación que Locke propone a continuación es "investigar sobre el origen de las ideas, nociones o como quiera que queramos llamarlas, que observamos y que tenemos conscientemente en nuestra mente; así como sobre los diferentes modos por los que el entendimiento llega a estar provisto de los mismos".[6] Aquí, estamos, en cambio, ante una investigación de carácter psicológico.

Esta investigación sobre nuestras ideas ocupa los libros primero y segundo del *Ensayo.* En el primer libro, critica Locke la teoría de las ideas innatas, mientras que en el segundo expone sus propias teorías acerca de nuestras ideas, su origen y naturaleza. Pero, como es de esperar cuando se definen las ideas como todo lo que constituye el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa, la reflexión acerca de las ideas es a veces reflexión sobre nuestras ideas de las cosas, convirtiéndose en cambio en otras en reflexión sobre las cosas de las que tenemos ideas.

En el tercer libro trata de las palabras. Este libro guarda una estrecha relación con el anterior ya que "las palabras, en su significación primaria o inmediata no significan sino las ideas en la mente del que las usa".[7] Las ideas representan, pues, las cosas y las palabras significan ideas.

El segundo y tercer puntos del método de Locke consisten, respectivamente, en "mostrar que conocemos el conocimiento que hemos tenido por me-

3. *E,* Introducción, 8; I, p. 32.
4. *Ibid.,* 2; I, p. 26.
5. *Ibid.,* 3; I, p. 27.
6. *Ibid.,* p. 28.
7. *E,* 3, 2, 2; II, p. 9.

dio de esas ideas; así como su certeza, evidencia y extensión" e "inquirir la naturaleza y fundamento de la creencia u opinión".[8] Estos temas, conocimiento y opinión, constituyen el contenido del cuarto libro.

4. Para preparar el terreno a la teoría empirista del conocimiento, Locke refuta ante todo la teoría de las ideas innatas. Concibe esta teoría como una doctrina que sostiene que "hay en el entendimiento ciertos principios innatos, ciertas nociones primarias, κοιναὶ ἔννοιαι, caracteres como estampados en la mente humana, que el alma recibe con su primer ser y que trae consigo al mundo".[9] Algunos de esos principios tendrían carácter especulativo; así, por ejemplo, las proposiciones: "lo que es, es" y "una misma cosa no puede ser y no ser". Otros tendrían carácter práctico, o lo que es lo mismo, moral. En el curso de su crítica de esta teoría, Locke menciona explícitamente la teoría de Lord Cherbury sobre las "nociones comunes",[10] pero asegura que consultó el *De veritate* "cuando ya había escrito esto" (la parte anterior de su crítica). De aquí que no se propusiera de modo específico atacar las tesis de Lord Herbert de Cherbury. Pero no nos dice tampoco qué filósofo o filósofos tenía presentes cuando emprendió su crítica de las ideas innatas. Sus observaciones acerca de que esta teoría es "una opinión establecida entre muchos hombres" y que "no hay nada que sea más comúnmente tenido por cierto" sugieren que tal vez escribía simplemente en términos generales contra la teoría en cuestión, sin dirigir su crítica contra ningún individuo en particular, p. ej. contra Descartes, ni contra un grupo determinado o escuela, como los platónicos de Cambridge, sino incluyendo de modo general a todos los posibles defensores de la teoría.

El principal argumento, según Locke, que se suele aducir en favor de esta teoría es el consentimiento universal. Puesto que todos los hombres están de acuerdo en la validez de determinados principios especulativos y prácticos, se deduce necesariamente —dice esta argumentación— que tales principios están originariamente impresos en la mente de los hombres y que ésta los trae al mundo consigo "de un modo tan necesario y actual como sucede con otras facultades que le son inherentes".[11]

Contra esta tesis arguye Locke, en primer lugar, que si fuera verdad que todos los hombres están de acuerdo en un cierto número de principios, esto no probaría nada, puesto que caben otras explicaciones de esta aceptación universal. En otras palabras, si el acuerdo de la humanidad acerca de la veracidad de tales principios puede explicarse sin necesidad de introducir la hipótesis de las ideas innatas, la hipótesis es superflua y debe aplicarse el principio de economía. Locke, por supuesto, estaba convencido de que el origen de todas nuestras ideas puede explicarse con facilidad sin tener que

8. *E*, Introducción, 3; I, p. 28.
9. *E*, 1, 1, 1; I, p. 37.
10. *E*, 1, 2, 15 s.; I, p. 80.
11. *E*, 1, 1, 2; I, p. 39.

recurrir a las ideas innatas, y por esta razón estaba dispuesto a rechazar la teoría.

En segundo lugar, Locke argumentaba que carece de valor el hecho aducido en favor de las ideas innatas, ya que no existe en realidad acuerdo universal alguno acerca de la veracidad de ningún principio. Los niños y los idiotas tienen mente, pero no tienen conocimiento del principio de que una cosa no puede al mismo tiempo ser y no ser, conocimiento que debería producirse en ellos si tal principio fuese innato. "No puede decirse que haya en la mente ninguna proposición que nunca se haya conocido, de la que no se haya sido consciente nunca." [12] Además "un gran número de personas iletradas o salvajes pasan muchos años, incluso después de alcanzar la edad de la razón, sin pensar nunca en estas y otras proposiciones semejantes".[13] Los principios generales de orden especulativo son "rara vez mencionados en las chozas de los indios, y se pueden encontrar aún menos en los pensamientos infantiles".[14] En cuanto a los principios prácticos morales "será difícil citar ninguna regla moral que pueda pretender un asentimiento tan general como 'lo que es, es' o ser tan manifiestamente cierta como la imposibilidad de que una misma cosa sea y no sea".[15] ¿Dónde está esa regla moral que obtiene el asentimiento de todos los hombres? Los principios morales de justicia y de buena fe contractual parecen ser los más generalmente extendidos. Pero es difícil creer que los que infringen habitualmente estas normas las hayan recibido desde su nacimiento como principios innatos. Puede responderse que estas personas asienten en sus mentes a lo que contradicen con sus actos. Pero "yo he pensado siempre que las acciones de los hombres son las mejores intérpretes de su pensamiento".[16] Y "es muy extraño y poco verosímil suponer que existen principios innatos de carácter práctico que se agotan en la contemplación".[17] Tenemos, desde luego, tendencias naturales; pero eso no es lo mismo que ideas innatas. Si los principios morales fueran realmente innatos no encontraríamos las diferencias que de hecho encontramos en las concepciones morales y en los comportamientos de los hombres en las diferentes sociedades y épocas.

Puede objetarse que todo esto presupone que los principios, para ser innatos, han de ser aprehendidos conscientemente desde el comienzo de la vida y que esta presuposición es gratuita; los principios pueden ser innatos no en el sentido de que los niños de pecho los aprehendan conscientemente, sino de que son aprehendidos al llegar al uso de razón; incluso pueden ser innatos sólo en el sentido de que en el caso de que y cuando un hombre llegue a comprender el significado de los términos fundamentales, verá necesariamente la veracidad de la proposición en cuestión. Si aprehender la vera-

12. *E*, 1, 1, 5; I, p. 40.
13. *E*, 1, 1, 12; I, p. 45.
14. *E*, 1, 1, 27; I, p. 62.
15. *E*, 1, 2, 1; I, p. 64.
16. *E*, 1, 2, 3; I, pp. 66-67.
17. *Ibid.*, p. 67.

cidad de un principio cuando uno alcanza la edad de la razón significa aprehender su veracidad cuando uno alcanza una determinada edad, Locke cree que no hay ningún principio que los hombres aprehendan de modo necesario cuando han pasado un cierto tiempo en este mundo. En realidad pensaba que hay hombres que no aprehenden ningún tipo de principios abstractos. En cuanto a la opinión de que pueda llamarse innatas a un tipo de proposiciones tales que su veracidad es percibida cuando se conoce el significado de sus términos, Locke no niega que existan proposiciones de este género, pero rehúsa admitir que haya ninguna razón para llamarlas "innatas". Si el asentimiento inmediato a una proposición una vez que los términos son comprendidos es un signo cierto de que la proposición fuera un principio innato, las personas "estarían llenas de principios innatos",[18] y habría "legiones de principios innatos".[19] Además, el hecho de que el sentido de los términos haya de ser aprendido y de que tengamos que adquirir las ideas fundamentales es una señal segura de que las proposiciones en cuestión no constituyen principios innatos.

Si, por lo tanto, tomamos "innato" en el sentido de explícitamente innato, Locke objeta que todas las evidencias muestran que no hay ninguna clase de principios explícitamente innatos. Si, por el contrario, "innato" se toma en el sentido de implícita o virtualmente innato, Locke pregunta qué quiere decirse exactamente con eso. "Es difícil concebir qué quiere decirse cuando se afirma que un principio está impreso en nuestro entendimiento de modo implícito, salvo que se quiera decir que la mente es capaz de comprender y asentir con firmeza a las proposiciones en cuestión." [20] Pero nadie niega que la gente sea capaz de comprender y asentir firmemente a las proposiciones matemáticas, por ejemplo. ¿Por qué entonces llamar innatas a este género de proposiciones? Añadiendo este epíteto, solo les añadimos un término que no significa nada.

Dado que la teoría de las ideas innatas no goza de vigencia en el pensamiento contemporáneo, y que en todo caso la teoría kantiana del *a priori* supone la superación de las ideas innatas, puede pensarse que he dedicado demasiado espacio a comentar las tesis de Locke a este respecto. Pero la crítica lockiana de esta teoría sirve, cuando menos, para demostrar que la actitud de Locke se inspiraba en el sentido común y recurría constantemente a la evidencia empírica válida. Además, el fin de una historia de la filosofía no es sólo mencionar teorías que tengan todavía una importancia actual. Y en época de Locke la teoría de las ideas innatas ejercía una poderosa influencia. Hasta cierto punto, puede haberse entretenido matando fantasmas, pues es difícil pensar que nadie creyera que los niños de pecho aprehendan explícitamente cualesquiera proposiciones innatas. Pero, como hemos visto, Locke combatía al mismo tiempo la tesis según la cual existen ideas o prin-

18. *E*, 1, 1, 18; I, p. 51.
19. *Ibid.*, p. 53.
20. *E*, 1, 1, 22; I, p. 56.

Kant-a priori vs. ideas innatas

cipios implícita o virtualmente innatos, tesis que mantuvieron pensadores de la talla de Descartes o Leibniz.

5. Rebatida, pues, la teoría de las ideas innatas, ¿cómo adquiere la mente su repertorio de ideas? ¿De dónde saca todos los materiales de la razón y del conocimiento? "A esto yo respondo, en una palabra, que de la *experiencia*. Todo nuestro conocimiento descansa en ella, y deriva, en última instancia, de la misma." [21] Pero ¿qué entiende Locke por experiencia? Su teoría es que todas nuestras ideas derivan en último término de la sensación o de la reflexión; y que éstas constituyen la experiencia. "Nuestros sentidos, convergiendo sobre los objetos sensibles, transmiten a la mente varias percepciones distintas de las cosas, según los modos en que tales objetos los afectan... cuando digo que los sentidos transmiten a la mente quiero decir que transmiten a la mente aquello de los objetos externos que produce tales percepciones." [22] Esto es la sensación. La otra fuente de las ideas está constituida por la percepción de nuestras propias operaciones mentales tales como percibir, pensar, dudar, querer y creer. Esta fuente es la reflexión.[23] Todas nuestras ideas provienen de una u otra fuente.

Nos detendremos un momento en la ambigua utilización del término "idea" a la que nos hemos referido antes ya. Locke habla, por ejemplo, frecuentemente de nuestras ideas de las cualidades sensibles, mientras que otras veces habla de las cualidades sensibles como ideas. Además, como mostraremos más adelante, usa el término "idea" no sólo para designar datos sensibles, sino también para designar ideas y conceptos universales. Y aunque sin duda puede deducirse lo que Locke quiere decir en cada ocasión, la utilización inmatizada del término "idea" no contribuye a la claridad de sus escritos.

Sin embargo, en todo caso, Locke está convencido de que la experiencia es la fuente de todas nuestras ideas. Si observamos a los niños, vemos cómo sus ideas se forman, desarrollan y multiplican a compás de la experiencia: la atención del ser humano se dirige en primer término al mundo exterior, y de este modo la sensación se convierte en la principal fuente de ideas. "Creciendo en constante atención a las sensaciones externas (los hombres) rara vez reflexionan de modo profundo acerca de lo que ocurre dentro de ellos hasta que llegan a la edad madura; y algunos incluso no lo hacen nunca a partir de entonces sino en muy raras ocasiones." [24] Pero aunque la reflexión o introspección no se encuentre generalmente desarrollada en el mismo grado que la sensación, nosotros no tenemos ideas de actividades psíquicas tales como pensar o querer salvo por experiencia real de esas actividades. Si empleamos las palabras cuando no hemos tenido aún ninguna clase de experiencia de las actividades correspondientes, no sabemos lo que éstas significan.

21. *E*, 2, 1, 2; I, pp. 121-122.
22. *E*, 2, 1, 3; I, pp. 122-123.
23. *E*, 2, 1, 4; I, p. 124.
24. *E*, 2, 1, 8; I, p. 127.

La conclusión de Locke es, por consiguiente, que "todos esos sublimes pensamientos que, como torres se elevan tan altos como el cielo mismo, por encima de las nubes, tienen su origen y su cimiento en ella, todo el inmenso espacio en el que flota la mente; todas esas especulaciones lejanas con las que parece que se eleva no son capaces de ir un ápice más allá de las ideas cuya sensación o reflexión se nos ofrece".[25]

El principio general de Locke, según el cual nuestras ideas todas se basan en la experiencia y dependen de ella, constituye el pilar fundamental del empirismo inglés clásico. Y dado que filósofos racionalistas, como Descartes o Leibniz, creyeron en la existencia de ideas virtualmente innatas, podemos referirnos a él como al "principio empirista". Pero esto no debe entenderse en el sentido de que Locke lo formulara por primera vez en la historia de la filosofía. Para citar sólo un ejemplo, santo Tomás mantuvo ya en el siglo XIII que todas nuestras ideas y conocimientos naturales se basan en la experiencia y que no hay ideas innatas. Además, Aquino admitió la percepción sensorial y la introspección o reflexión como "fuentes" de las ideas, para decirlo con palabras de Locke, aunque subordinase la última a la primera, en el sentido de creer que la atención se dirige en primer término a los objetos externos. Aquino no fue, desde luego, lo que se suele entender por un empirista, como tampoco lo fue "puramente" Locke si por empirismo puro entendemos una filosofía que excluya toda metafísica. Pero no quiero establecer ningún género de comparaciones entre Aquino y Locke. Mi única intención al mencionar al primero ha sido simplemente destacar que es un error suponer que Locke fuera el primero que formuló la teoría según la cual todas nuestras ideas tienen origen en la experiencia y hablar como si la doctrina de las ideas innatas hubiera mantenido ininterrumpidamente su influencia a lo largo de la Edad Media. Aparte por completo de la filosofía ocamista del siglo XIV, un metafísico del XIII como Aquino, más estrechamente unido al aristotelismo que pensadores como san Buenaventura, rechazaba ya la teoría de las ideas innatas. La formulación lockiana del principio empirista tiene una gran importancia histórica pero no constituyó una novedad, en el sentido de que nadie antes que él hubiera mantenido tesis semejantes.

25. *E*, 2 1, 24; 1, p. 142.

Capítulo V

LOCKE. — II

Ideas simples y complejas. — Modos simples: espacio, duración, infinitud. — Modos complejos. — Cualidades primarias y secundarias. — Sustancia. — Relaciones. — Causalidad. — Identidad en relación con los cuerpos orgánicos e inorgánicos y con el hombre. — Lenguaje. — Ideas universales. — Esencias reales y nominales.

1. Lo que se ha dicho al final del capítulo anterior puede dar lugar a pensar que, según la concepción de Locke, la mente desempeña un papel meramente pasivo; es decir, que las ideas son "transmitidas a la mente" e introducidas en la misma y que ésta no juega papel activo alguno en la formación de las ideas. Pero esto constituiría una interpretación equivocada de la teoría lockiana. Locke distingue entre ideas simples y complejas. La mente recibe las primeras de manera pasiva, pero desempeña un papel activo en la producción de las últimas.

Como ejemplo de ideas simples cita Locke la frialdad y dureza de un trozo de hielo, la fragancia y la blancura del lirio, el gusto del azúcar. Cada una de esas "ideas" nos viene dada a través de un solo sentido. Así, la idea de la blancura se nos da a través del sentido de la vista, mientras que la idea de la fragancia la percibimos con el olfato. Locke, por consiguiente, denomina a este tipo de idea "ideas de un sentido". Pero hay otras ideas que recibimos a través de más de un sentido. Éstas son las de "forma, reposo y movimiento, espacio y extensión". Pues éstas originan impresiones perceptibles por la vista y el tacto; y podemos recibir en nuestras mentes las ideas de extensión, forma, movimiento, y reposo de los cuerpos, por medio de la vista y del tacto a la vez".[1] Ambas clases de ideas simples son ideas de la sensación. Pero hay también ideas simples de la reflexión, de las cuales son las principales las de "percepción, pensamiento y volición o voluntad".[2]

1. *E*, 2, 5; I, p. 158.
2. *E*, 2, 6; I, p. 159.

Hay además otras ideas simples "que entran en la mente por todas las vías de la sensación y la reflexión, por ejemplo, las de placer o gozo, y su contraria, la de pena o malestar, las de fuerza, existencia, unidad".[3]

De este modo, el placer o el displacer, el gozo o el malestar, acompañan a casi todas nuestras ideas de reflexión y de sensación mientras que las de "existencia o unidad son dos ideas sugeridas al entendimiento por cada uno de los objetos en el ámbito exterior, y por cada idea en la esfera interior".[4] De esta manera obtenemos también la idea de la fuerza, a partir de la observación de los efectos que los cuerpos de la naturaleza producen los unos sobre los otros y de la autoobservación de nuestra propia capacidad de mover a voluntad los miembros de nuestro cuerpo.

Es por ello que podemos distinguir cuatro clases de ideas simples, cuya característica común es la de ser recibidas pasivamente. "Por consiguiente, los objetos de nuestros sentidos, al menos muchos de ellos, imponen sus ideas a nuestra mente queramos o no; y las operaciones de la misma no tienen lugar sin que adquiramos alguna noción, siquiera sea oscura, de ellas. Ningún hombre puede desconocer totalmente lo que hace cuando piensa."[5] Además, una vez que la mente posee esas ideas simples no puede alterarlas o destruirlas o sustituirlas por otras a voluntad. "No está en manos del ingenio más penetrante, ni del entendimiento más comprensivo, por mucha que sea su rapidez o riqueza de pensamiento, insertar ni estructurar una nueva idea en la mente, que no se haya instalado en ella de los modos antes mencionados; ni ninguna fuerza del entendimiento puede destruir las que están en el mismo."[5 bis]

Por otra parte, la mente puede forjar ideas complejas, sirviéndose de ideas simples como materia prima. Un hombre puede obtener una idea compleja combinando dos o más ideas simples. No está confinado en la observación y en la introspección, sino que puede combinar según su voluntad los datos de la sensación y de la reflexión para formar nuevas ideas, cada una de las cuales puede ser considerada como ente y recibir un nombre. Tales son, por ejemplo, la idea de "belleza, gratitud, un hombre, un ejército, el universo".[6]

La noción general que Locke tiene de idea compleja presenta pocas dificultades. Por ejemplo, combinamos las ideas simples de blancura, dulzura y solidez para formar la idea compleja de un terrón de azúcar. Sin duda es discutible el sentido en que cabe llamar con propiedad "simples" a las ideas simples de que habla Locke, del mismo modo que se plantea también el problema de en qué sentido pueden ser denominadas "ideas". Sin embargo, la noción general es bastante clara, en tanto no entremos en un análisis excesi-

3. *E*, 2, 7, 1; I, p. 160.
4. *E*, 2, 7, 7; I, p. 163.
5. *E*, 2, 1, 25; I, p. 142.
5 bis. *E*, 2, 2, 2; I, p. 145.
6. *E*, 2, 12, 1; I, p. 214.

vamente minucioso. Pero Locke complica la cuestión al dar dos clasificaciones distintas de las ideas complejas. En la redacción primitiva del *Ensayo* dividía las ideas complejas en ideas de sustancias (por ejemplo, la idea de un hombre, de una rosa o del oro), de sustancias colectivas (por ejemplo de un ejército), de modos o modificaciones (de las figuras, por ejemplo, o del pensar o del comer) y de relaciones ("la consideración de una idea en su relación con otra").[7] Y esta clasificación reaparece ya en el *Ensayo* una vez publicado, reducida a las tres clases de modos, sustancias y relaciones. Se trata de una clasificación desde el punto de vista de los objetos. Pero incluye en el mismo *Ensayo* otra clasificación ternaria, colocándola en primer plano. Esta clasificación atiende a las distintas actividades que desempeña la mente. La mente puede combinar ideas simples reuniéndolas en una "y de este modo se originan todas las ideas complejas" [8] —observación que a primera vista parece reducir el campo de las ideas complejas a las ideas de este tipo—. En segundo término la mente puede considerar dos ideas simples o complejas y compararlas entre sí sin unirlas en una. Así obtiene las ideas de relaciones. Y por último puede separar unas ideas "de todas las demás que las acompañan en su existencia real; esto recibe el nombre de abstracción, y por este procedimiento se originan todas las ideas generales".[9] Después de dar esta clasificación en la 4.ª edición del *Ensayo,* Locke procede a continuación a exponer la clasificación primitiva. En los siguientes capítulos sigue ocupándose en primer lugar de los modos, después de las sustancias y a continuación de las relaciones.

Una vez formulada la teoría general de las ideas simples y complejas, Locke se consagra a justificarla, mostrando cómo las ideas abstractas más alejadas de los datos inmediatos de la sensación y de la reflexión son de hecho explicables a base de la comparación y combinación de ideas simples. "Trataré de demostrar que esto es así incluso para las ideas que tenemos del espacio, tiempo, infinito, y algunas otras que parecen las más alejadas de las originales".[10]

2. Hemos visto ya que Locke dividía las ideas complejas en ideas de modos, sustancias y relaciones. Definía los modos como "ideas complejas que, aunque son compuestas, no contienen en sí la suposición de que subsisten por sí mismas, sino que son consideradas como dependientes de o como afecciones de las sustancias: a este género pertenecen las ideas representadas por las palabras triángulo, gratitud, asesino, etc." [11] Y existen dos clases de modos, a saber, simples y compuestos. Los modos simples son "variaciones o combinaciones distintas de la misma idea simple, sin mezcla de ninguna otra, al revés que ocurre con los modos compuestos, compuestos de

7. Ed. Rand, p. 120.
8. *E,* 2, 12, 1; I, p. 213.
9. *Ibid.,* p. 214.
10. *E,* 2, 12, 8; I, p. 217.
11. *E,* 2, 12, 4; I, p. 215.

ideas simples de varias clases, reunidas para formar una compleja".[12] Por ejemplo, si suponemos que tenemos la idea simple de uno, podemos repetir esta idea o combinar tres ideas de la misma especie para formar la idea compleja de tres, que es un modo simple de uno. Según la definición de Locke, se trata de un modo simple porque resulta de combinar ideas "de la misma clase". La idea de belleza, por el contrario, es la idea de un modo compuesto. Es idea de un modo y no de una sustancia, porque la belleza no subsiste por sí misma, sino que es una afección o modo de los entes. Es la idea de un modo compuesto, porque reposa "en una cierta composición de forma o de color que causa placer al que la contempla",[13] es decir, porque se compone de ideas de diferente especie.

Los ejemplos de modos simples que Locke trae a colación son los de espacio, duración, número, infinitud, modos de movimiento y de sonido, color, sabor y olor. Así, "deslizarse, rodar, caer, arrastrarse, pasear, correr, danzar, saltar, brincar", etc., "son todas ellas diferentes modificaciones del movimiento".[14]

Del mismo modo, azul, rojo y verde son modificaciones del color. Antes nos referimos también al modo como Locke consideraba los distintos números como modos simples de número. Pero el hecho de que pensara que el espacio, la duración y la infinitud son modos simples, requiere una pequeña explicación.

Espacio "La idea de espacio nos viene a través de dos sentidos, vista y tacto." Este espacio, considerado simplemente en cuanto a la longitud que hay entre dos entes, recibe el nombre de distancia; si se considera en cuanto a longitud, anchura y espesor puede ser llamado capacidad. El término extensión [15] se suele aplicar indistintamente.[16]

Ahora bien, "cada distancia diferente es una modificación del espacio y cada idea de una distancia o espacio diferentes es un modo simple de esta idea".[17]

Y por medio de lo que Locke llama "expansión" podemos repetir, añadir o expandir una idea simple de espacio hasta obtener la idea de un espacio común. La idea compleja de un espacio común, en la que el universo se piensa como extenso, es producto por lo tanto de combinar, repetir o ampliar ideas simples de espacio.

Tiempo El fundamento último de nuestra idea del tiempo es la observación de la sucesión de las ideas en nuestra mente. "La reflexión sobre estas apariciones de varias ideas, una tras otra, en nuestras mentes, nos proporciona la idea de sucesión; y la distancia entre cualesquiera partes de esta sucesión

12. *E*, 2, 12, 5; I, pp. 215-216.
13. *Ibid.*, p. 216.
14. *E*, 2, 18, 2; I, p. 294.
15. Locke insiste, en contra de Descartes y sus seguidores, en que extensión y cuerpo no son la misma cosa. La idea de cuerpo implica, por ejemplo, la idea de solidez; la idea de extensión, no.
16. *E*, 2, 13, 3; I, p. 220.
17. *E*, 2, 13, 4; I, p. 220.

o entre las apariciones sucesivas de dos ideas cualesquiera en nuestra mente, es lo que llamamos duración." [18] De esta manera, obtenemos las ideas de sucesión y duración. Y observando ciertos fenómenos que ocurren en períodos regulares y aparentemente equidistantes obtenemos las ideas de las medidas de duración, tales como minutos, horas, días y años.

Podemos además repetir ideas de cualquier duración de tiempo, añadiendo una a otra, sin llegar nunca al fin de tal adición; y así formamos la idea de eternidad. Por último, "mediante la consideración de cualquier parte de la infinita duración, como acotada por medidas periódicas, obtenemos la idea de lo que llamamos tiempo".[19] Es decir, el tiempo, en uno de los posibles sentidos del término, es "tanto de duración infinita cuanto es medida por y coexiste con la existencia y movimiento de los grandes cuerpos del universo, hasta donde sabemos algo de ellos; y en este sentido, el tiempo comienza y acaba en el marco de este mundo sensible".[20]

Finito e infinito, dice Locke, parecen ser modos de "cantidad". Es cierto que Dios es infinito; pero está al mismo tiempo "infinitamente más allá de nuestras estrechas capacidades".[21] Por consiguiente los términos "finito" e "infinito" se atribuyen solamente a cosas susceptibles de aumento o disminución por adición o sustracción "tales como las ideas de espacio, duración y número",[22] y el problema estriba en saber cómo la mente obtiene las ideas de finito e infinito como modificaciones de espacio, duración y número. O mejor dicho, el problema estriba en cómo surge la idea de infinito, puesto que la idea de lo finito es fácilmente explicable en términos de experiencia.

La respuesta de Locke es la que cabe esperar de los párrafos precedentes. Al seguir añadiendo algo más a una idea cualquiera de un espacio finito, y no encontrar, por más que sigamos añadiendo, un límite más allá del cual no podamos seguir añadiendo todavía algo más, obtenemos la idea de un espacio infinito. Esto no quiere decir que dicho espacio infinito exista, porque "nuestras ideas no siempre prueban la existencia de las cosas",[23] pero ahora nos interesa sólo el origen de la idea. De modo semejante, repitiendo la idea de cualquier intervalo de duración finita, llegamos, según hemos visto, a la idea de eternidad. Además, en la adición o aumento del número nosotros no podemos poner ningún límite.

Se presenta una clara objeción a la precedente exposición sobre el origen de la idea de infinito: Locke pasa por alto —se dice— el salto de la idea de espacios finitos cada vez mayores, a la de espacio infinito. Pero hay que subrayar que nunca afirma que tengamos o podamos tener una idea positiva del infinito. "Cualesquiera ideas positivas que tengamos en nuestra mente de cualquier espacio, duración o número, por grandes que sean, son

18. *E*, 2, 14, 3; I, p. 239.
19. *E*, 2, 14, 31; I, p. 256.
20. *E*, 2, 15, 6; I, p. 262.
21. *E*, 2, 17, 1; I, p. 277.
22. *Ibid.*, p. 276.
23. *E*, 2, 17, 4; I, p. 278.

todavía finitas; pero cuando suponemos un residuo inagotable, del que eliminamos todos los límites, y en el que dejamos la mente en una progresión sin fin de pensamiento, sin completar nunca la idea, tenemos nuestra idea de infinitud." [24]

Puede afirmar, por lo tanto, con relación al número que "la idea más clara que ella (la mente) puede obtener de infinitud es el residuo confuso e incomprensible de números que pueden añadirse sin fin, que no proporciona ninguna perspectiva de detención o límite".[25] La idea de infinito contiene, desde luego, un elemento positivo, a saber la idea de "tanto" espacio, o de duración de una serie "tan grande"; pero contiene asimismo un elemento indeterminado o negativo, la idea indeterminada que subyace, concebida como carencia de límites.

Los comentaristas han llamado la atención sobre la tosquedad e inadecuación de la descripción lockiana de la génesis de nuestra idea de infinito y sobre el hecho de que su exposición no satisface, desde luego, a la matemática moderna. Pero cualesquiera que sean los defectos del análisis de Locke desde el punto de vista psicológico o matemático, su principal finalidad era mostrar que incluso ideas como la de la inmensidad o espacio ilimitado, de la eternidad y de la serie infinita de los números, que parecen estar muy alejadas de los datos inmediatos de la experiencia, pueden, no obstante, explicarse en base a postulados empiristas sin recurrir a la teoría de las ideas innatas. Y sobre este punto, muchos de los que critican su análisis en otros aspectos estarán de acuerdo con él.

3. Los modos mixtos, dice Locke, consisten en combinaciones de ideas simples de diferente clase. Estas ideas deben, por supuesto, ser compatibles; pero, una vez cumplida esta condición, cualesquiera ideas simples de diferentes clases pueden combinarse para formar una idea compleja de modo mixto. Esta idea compleja deberá entonces su unidad a la actividad de la mente que realiza la combinación.

Puede haber, ciertamente, algo en la naturaleza que corresponda a la idea en cuestión, pero no es necesario que sea así.

Como ejemplos de modos mixtos, Locke hace referencia al deber, la embriaguez, la hipocresía, el sacrilegio y el asesinato. Ninguno de ellos es una sustancia y cada uno de ellos (o más exactamente, la idea de cada uno de los mismos) es una combinación de ideas simples de diferentes clases. ¿Puede decirse que existen? Y si es así, ¿en dónde? El asesinato, por ejemplo, sólo puede decirse que existe externamente en el acto de asesinar. De aquí que su existencia externa sea transitoria. Tiene, sin embargo, una existencia más amplia en la mente de los hombres, es decir, como idea. Pero "hay bastantes (modos mixtos) que no tienen ya existencia ninguna sino cuando se piensa en ellos".[26]

24. *E*, 2, 17, 8; I, pp. 281-282.
25. *E*, 2, 17, 9; I, p. 283.
26. *E*, 2, 22, 8; I, p. 385.

Parecen tener su más amplia existencia en sus nombres, esto es, en las palabras que se emplean como signos de ideas relevantes. En el caso de los modos mixtos, en efecto, según Locke, estamos muy inclinados a tomar el término por la idea misma. El nombre juega un papel importante. A causa de poseer el término "parricida", tendemos a tener la correspondiente idea compleja de un modo mixto. Pero como no poseemos ningún nombre para la acción de matar a un hombre viejo, como distinta de la de matar a un joven, no combinamos las ideas simples relevantes en una idea compleja, ni consideramos el asesinato de un viejo como distinto del de un joven, como tipo de acción específicamente diferente.

Locke sabía, desde luego, que podríamos decidir formar esta idea compleja como una idea distinta y unir a ella un nombre separado. Pero como ahora veremos, creía que uno de los modos principales por medio de los cuales llegamos a tener ideas complejas de modos mixtos es a través de la aplicación de los nombres. Y donde no hay nombre no estamos dispuestos a tener la correspondiente idea.

Hay tres maneras de llegar a tener ideas complejas de modos mixtos. En primer lugar, "por experiencia y observación de las cosas mismas. De este modo, viendo a dos hombres luchar o hacer esgrima, obtenemos la idea de la lucha o de la esgrima".[27] En segundo lugar por la agrupación a voluntad de varias ideas simples de diferente clase: "así, el que inventó la imprenta o el grabado tuvo una idea, propia de su mente, antes de que existiera".[28]

En último término, "lo que es más corriente, mediante la explicación de los nombres de acciones que nunca hemos visto o de nociones que no pueden verse".[29] Lo que Locke quiere decir está bastante claro. Un niño, por ejemplo, aprende los significados de muchos términos no por una experiencia real de lo significado, sino al serle explicados sus significados por otros. Puede que nunca haya presenciado un sacrilegio o un asesinato, pero puede obtener las ideas complejas de esos modos mixtos si alguien le explica el significado de los términos en base a ideas que le sean ya familiares. En la terminología lockiana la idea compleja puede ser transmitida a la inteligencia del niño reduciéndola a ideas simples y combinando después esas ideas, supuesto que el niño posea ya esas ideas simples, o, si no las tiene aún, puedan transmitírsele. Dado que un niño posee la idea de hombre y muy probablemente también la de matar, puede transmitírsele con facilidad la idea compleja de asesinato, aunque no haya visto ninguno.

En realidad, la mayor parte de la gente no ha visto nunca un asesinato, pero no por eso tienen menos la idea compleja del mismo.

4. Debe recordarse que Locke dividía las ideas complejas en ideas de modos, de sustancias y de relaciones. Y después de tratar de la distinción

27. *E*, 2, 22, 9; I, p. 385.
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*

entre ideas simples y complejas, me he ocupado de las ideas complejas de modos simples y mixtos, para ilustrar con mayor facilidad la aplicación de su tesis de que todas nuestras ideas se derivan, en último término, de la sensación y de la reflexión, es decir de la experiencia, sin necesidad de recurrir a la hipótesis de las ideas innatas. Pero antes de proceder a ocuparme de las ideas de sustancia y de relación, quiero decir algo sobre la teoría lockiana de las cualidades primarias y secundarias. Locke trata de esta cuestión en un capítulo titulado "Algunas otras consideraciones sobre nuestras ideas simples", antes de pasar a hablar de las ideas complejas. Establece una distinción entre ideas y cualidades. "Llamo idea a todo lo que la mente percibe en sí misma o es objeto inmediato de percepción, pensamiento o conocimiento; y llamo cualidad del sujeto en que radica una tal capacidad a la capacidad de producir alguna idea en nuestra mente".[30] En el ejemplo de la bola de nieve, explica que a las capacidades de la bola para producir en nosotros las ideas de blancura, frialdad y redondez las denomina "cualidades" mientras que llama "ideas" a las "sensaciones o percepciones" correspondientes. Puede establecerse otra distinción. Algunas cualidades son inseparables de un cuerpo, cualesquiera que sean los cambios que tengan lugar en éste. Un grano de trigo posee solidez, extensión, forma y movilidad. Si es dividido, cada parte resultante conserva tales cualidades. "Llamo a estas cualidades primarias y originarias del cuerpo, las cuales podemos observar que producen en nosotros ideas simples tales como las de solidez, extensión, forma, movimiento o reposo y número." [31]

Además de con estas cualidades primarias nos encontramos con las secundarias. Éstas "no están en los objetos mismos, sino que consisten en capacidades para producir en nosotros distintas sensaciones por medio de sus cualidades primarias".[32] Tales son los colores, sonidos, gustos y olores. Locke menciona también cualidades terciarias, es decir, capacidades de los cuerpos para producir, no ideas en nosotros, sino cambios de volumen, forma, estructura y movimento de otros cuerpos, de modo que los últimos vengan a obrar sobre nuestros sentidos de distinta manera a como obraban anteriormente. "Así, el sol tiene capacidad de hacer la cera blanda, y el fuego la de hacer el plomo fluido".[33] Pero podemos limitar nuestra consideración a las cualidades primarias y secundarias. Locke supone que en la producción de nuestras ideas de cualidades primarias y secundarias "partículas insensibles" o "cuerpos imperceptibles" emanan de los objetos y actúan sobre nuestros sentidos. Pero hay una gran diferencia entre nuestras ideas de las cualidades primarias y de las secundarias. Las primeras son imágenes de los cuerpos "y sus modelos existen realmente en los mismos cuerpos, pero las ideas que producen en nosotros las cualidades secundarias carecen de semejanza con

30. *E*, 2, 8, 8; I, p. 169.
31. *E*, 2, 8, 9; I, p. 170.
32. *E*, 2, 8, 10; I, p. 170.
33. *E*, 2, 8, 23; I, p. 179.

aquéllos. No hay nada que se parezca a nuestras ideas en los mismos cuerpos. Hay en los cuerpos a los cuales se las atribuimos tan sólo una capacidad de producir esas sensaciones en nosotros; y lo que es dulce, azul o caliente en nuestras ideas no es sino el volumen, forma y movimiento de las partículas insensibles en los cuerpos mismos, a los que llamamos así".[34]

Así pues, nuestra idea de forma, por ejemplo, imita al objeto mismo que nos produce esta idea: el objeto tiene en realidad una forma. Pero nuestra idea de rojo por ejemplo, no imita a la rosa considerada en sí misma.

Lo que corresponde en la rosa a nuestra idea de rojo es su capacidad de producir en nosotros la idea de rojo por medio de la acción de partículas imperceptibles sobre nuestros ojos. (Usando la terminología moderna podríamos hablar de la acción de ondas luminosas.)

No es exacto desde un punto de vista terminológico decir que para Locke las cualidades secundarias son "subjetivas" ya que, como hemos visto, llama cualidades secundarias a determinadas capacidades de los objetos para producir en nosotros ciertas ideas simples, y esas capacidades están, de hecho, en los objetos. De otro modo, el efecto no tendría lugar. Pero las ideas de las cualidades secundarias, esto es, las ideas simples de colores, sonidos, etc., que se producen en nosotros *no* copian los colores y sonidos de los objetos mismos.

Nosotros podemos decir, por supuesto, que las ideas de las cualidades secundarias son subjetivas; pero del mismo modo lo son las ideas de las cualidades primarias si "subjetivo" quiere decir existente en el sujeto perceptor. La opinión de Locke es, sin embargo, que las últimas reproducen lo que está en el objeto, mientras que las primeras no. "El volumen, cantidad, forma y movimiento particulares del fuego o de la nieve están realmente en ellos, los perciban o no nuestros sentidos; y por tanto estas cualidades pueden llamarse reales, porque existen realmente en esos cuerpos. Pero la luz, el calor, la blancura o la frialdad no están en ellos más realmente que la enfermedad o el dolor en el maná." [35]

"¿Por qué están en la nieve la blancura y la frialdad y no el dolor, siendo así que produce una y otra idea en nosotros y puede ser que ninguna de las dos, sino por el volumen, forma, cantidad y movimiento de sus partes sólidas?" [36] "Consideremos los colores blancos y rojos del pórfido: si impedimos que la luz incida sobre él, sus colores se desvanecen y no producen ya esas ideas en nosotros; si lo volvemos a la luz produce otra vez en nosotros tales apariencias." [37] Además, "si machacamos una almendra, el claro color blanco se convertirá en un color sucio, y el sabor dulce en grasiento. ¿Qué alteración puede originar el golpear de la mano del mortero en un cuerpo, sino una alteración de su contextura?" [38]

34. *E*, 2, 8, 15; I, p. 173.
35. *E*, 2, 8, 17; I, p. 174.
36. *E*, 2, 8, 16; I, p. 174.
37. *E*, 2, 8, 19; I, p. 176.
38. *E*, 2, 8, 20; I, p. 176.

Estas consideraciones nos muestran que nuestras ideas de las cualidades secundarias no tienen su contrapartida en los cuerpos. Esta tesis sobre las cualidades secundarias de los cuerpos, consideradas como distintas de las primarias no constituía un hallazgo de Locke. Había sido mantenida por Galileo [38 bis] y Descartes y algo semejante había sido asimismo afirmado por Demócrito [39] muchos siglos antes.

Y a primera vista puede parecer una conclusión perfectamente razonable, quizás la única conclusión razonable que puede extraerse de los datos científicos válidos. Nadie, por ejemplo, discutirá que nuestras sensaciones de color dependen de determinadas diferencias en las longitudes de las ondas luminosas que afectan a nuestros ojos. Pero es posible sostener que no hay ninguna conexión necesaria entre admitir los datos científicos más o menos establecidos y decir que es impropio hablar, por ejemplo, de un objeto carmesí o azul. Si dos hombres discuten acerca de los acontecimientos físicos implicados en la sensación, el tema es un tema científico y no filosófico. Si están de acuerdo sobre los datos científicos, pueden discutir sobre la propiedad e impropiedad de hablar de las rosas como blancas o rojas, del azúcar como dulce y de las mesas como sólidas. Y podría mantenerse con razón que los datos científicos no proporcionan razones convincentes para decir algo diferente de lo que solemos decir.

Pero no sería apropiado adentrarse en la consideración del problema, y parece más adecuado señalar la difícil posición en que se coloca Locke. El modo de expresarse de éste es confuso. Algunas veces habla de las "ideas" de blanco y negro. Y es bastante claro que si el término "idea" ha de tomarse en su sentido ordinario, esas ideas sólo pueden estar en la mente. Si puede decirse algo de una idea ¿qué otra cosa sino que está en la mente? Cierto que Locke afirma que lo que él llama aquí "ideas" son percepciones o sensaciones. Pero, por otra parte, es una perogrullada que nuestras sensaciones son nuestras y no del objeto que las produce. Y Locke no plantea el problema de si, dado que el objeto no es carmesí o dulce, ha de hablarse de la sensación como carmesí o dulce. Dice tan sólo que tenemos una idea o sensación de carmesí o dulce.

Pero, aparte de esta cuestión, la principal dificultad que se deriva de las premisas de Locke surge del hecho de que para él una idea es "el objeto inmediato de la percepción, reflexión o conocimiento".[40] No conocemos las cosas inmediatamente, sino mediatamente, a través de ideas. Y esas ideas (en el presente contexto podemos sustituir, si lo preferimos, este término por el de datos sensibles) son consideradas como representando las cosas, como significándolas.

Las ideas de cualidades primarias representan realmente cosas; las ideas

38 bis. Véase vol. III de esta *Historia*, pp. 273 y ss.
39. Ver vol. I de esta *Historia*, pp. 135-137.
40. *E*. 2, 8, 8; I, p. 169.

de cualidades secundarias no. Pero si lo que conocemos inmediatamente son ideas, ¿cómo podemos estar seguros de que existan otras cosas que nuestras ideas? Porque si conocemos inmediatamente sólo ideas, no estamos en disposición de comparar las ideas con las cosas y constatar si las primeras se asemejan o no a las segundas, ni siquiera de establecer que haya otra cosa que ideas.

En la teoría representativa de la percepción de Locke no hay ningún medio de establecer la validez de la distinción lockiana entre cualidades primarias y secundarias.

Locke no ignoraba esta dificultad. Como veremos más adelante, recurrió a la noción de causalidad para mostrar que hay cosas que corresponden a nuestras ideas. Cuando observamos constantemente colecciones de ideas simples que se repiten, que se nos transmiten sin elección de nuestra parte (si exceptuamos desde luego la posibilidad de cerrar los ojos o de parar de escuchar), es por lo menos muy probable que haya cosas exteriores que produzcan esas ideas, al menos durante el período de tiempo en que las últimas son recibidas pasivamente por nuestra mente. Desde el punto de vista del sentido común esta inferencia es segura. Pero aparte de algunas dificultades inherentes intrínsicamente a esta teoría, apenas serviría para garantizar la diferenciación entre cualidades primarias y secundarias, ya que ésta parece requerir algo más que el simple conocimiento de que "hay algo ahí fuera".

Berkeley, como veremos más adelante cuando nos ocupemos de él, mantenía que los argumentos de Locke para mostrar que el color, el gusto, el olor, etc., son ideas que están en nuestra mente, y no cualidades reales de los objetos, podían utilizarse también para mostrar que las llamadas cualidades primarias son ideas de nuestra mente y no cualidades reales de los objetos.

Y ciertamente hay una gran dosis de fundamento en la opinión de Berkeley. Según Locke, las cualidades primarias son inseparables de los objetos. Pero esto es cierto sólo si nos referimos a cualidades primarias determinables y no a cualidades primarias determinadas. Para referirnos a un ejemplo que usa el mismo Locke, las dos partes en que se ha dividido un grano de trigo poseen, en efecto, extensión y forma; pero no poseen la extensión y forma determinadas del grano de trigo entero. También podría decirse de la almendra machacada que, aunque, como dice Locke, no tenga el mismo color que la almendra sin machacar, sin embargo, sigue teniendo color. ¿Y acaso no nos hemos dado cuenta en muchas ocasiones de que el tamaño y la forma que percibimos en un objeto varían según la posición del sujeto perceptor y de otras condiciones físicas tanto como las cualidades secundarias?

Las consideraciones anteriores no intentan arrojar dudas sobre los datos científicos que apoyan la oposición de Locke, sino mostrar algunas de las dificultades que se derivan de la teoría lockiana cuando se presenta como teo-

ría filosófica, es decir, como algo distinto de un conjunto de datos científicos. La teoría representacionista de la percepción entraña graves dificultades. Sin duda que Locke olvida a veces esta teoría y habla en términos de sentido común, suponiendo que conocemos los objetos de modo inmediato; pero por decirlo así, su posición oficial es que las ideas son, en términos escolásticos, los *media quae*, objetos inmediatos del conocimiento. Y el tema se complica aún más, como hemos hecho notar, al emplear el término "idea" en distinto sentido según los pasajes.

5. Hemos mencionado ya las "agrupaciones" de ideas simples. Nos encontramos con ciertos grupos de datos sensibles similares, que constantemente se repiten o tienden a repetirse. Por ejemplo, un color y una forma determinadas pueden asociarse con un determinado aroma y con una determinada suavidad o resistencia. Se trata de una experiencia corriente. Si entro en el jardín en un día de verano, veo ciertas manchas de color (por ejemplo, los pétalos de una rosa roja) o formas definidas y percibo un determinado aroma. Puedo también tener ciertas experiencias por medio del sentido del tacto, ejecutando la acción que llamamos tocar una rosa. Se me da de este modo una constelación o haz o agrupación de cualidades que parecen estar unidas entre sí y que se asocian en mi mente. Si entro en el mismo jardín al anochecer, no veo las manchas de color, pero percibo el aroma y puedo tener experiencias táctiles semejantes a las que tuve durante el día. Y estoy seguro de que si hubiera luz suficiente, podría ver los colores que parecen ir unidos al olor y a la textura. Además, determinados sonidos pueden asociarse en mi experiencia con ciertos colores y a una forma determinada. Por ejemplo, lo que llamamos el canto del mirlo es una sucesión de sonidos que aparecen unidos a la presencia de ciertos colores y una cierta forma y figura.

Por consiguiente, hay agrupaciones o haces de cualidades o, como Locke los llama, de "ideas", y "al no imaginar de qué modo esas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer la existencia de algún sustrato en el que subsisten y del que resultan; al que, por tanto, llamamos sustancia".[41]

Se trata de la idea de sustancia en general, es decir "una suposición que no se conoce, que sirve de soporte a tales cualidades que son capaces de producir ideas en nosotros, cualidades que comúnmente llamamos accidentes".[42]

La mente proporciona la idea de un substrato o soporte en el que radican las cualidades primarias y que tiene capacidad para producir en nosotros, por medio de las cualidades primarias, ideas simples de cualidades secundarias. La idea general de sustancia no es otra cosa "que el supuesto y desconocido soporte de esas cualidades con cuya existencia nos encontramos, que imaginamos que no pueden subsistir *sine re substante*, sin algo que les sirva de soporte (y) nosotros llamamos a este soporte *sustancia*, que, según el ver-

41. *E*, 2, 23, 1; I, pp. 390-391.
42. *E*, 2, 23, 2; I, p. 391.

dadero sentido de la palabra es, en lenguaje llano, "lo que está bajo" o "sosteniendo".[43]

Es importante comprender que Locke está hablando acerca del origen de nuestra idea de sustancia. El obispo Stillingfleet de Worcester entendió que quería decir que la sustancia era producto de la fantasía de los hombres. Locke replicó que trataba de la idea de sustancia, no de su existencia. Decir que la idea halla su fundamento en nuestra costumbre de suponer o postular algo que sirva de soporte a las cualidades no equivale a decir que esta suposición o postulado carezca de fundamento o que no haya tal sustancia.

En opinión de Locke, la inferencia de la sustancia está justificada; pero eso no altera el hecho de que se trata de una inferencia. No percibimos sustancias; inferimos la sustancia como soporte de "accidentes", cualidades o modos, porque no podemos concebir los últimos subsistiendo por sí mismos. Y decir que la noción general de sustancia es la idea de un sustrato desconocido, equivale a decir que la única nota característica de la idea en nuestra mente es la de que sirve de soporte a los accidentes, esto es, la de que es el sustrato en el que radican las cualidades primarias y que posee la capacidad de producir ideas simples en nosotros; y no a sostener que la sustancia sea simplemente un invento de nuestra imaginación.

La idea general de sustancia, que no es clara ni distinta, debe distinguirse de nuestras ideas de sustancias particulares. Éstas no son sino "varias combinaciones de ideas simples... mediante tales combinaciones de ideas simples, y no por ninguna otra cosa nos representamos clases particulares de sustancias".[44] Por ejemplo, tenemos una serie de ideas simples (de rojo o blanco, de un cierto color, de una cierta forma o figura, etc.) que se asocian en la experiencia, y designamos la combinación de las mismas con un nombre: "rosa". Del mismo modo "la idea del sol ¿qué es, sino un conjunto de estas ideas: brillante, ardiente, redondeado, dotado de un movimiento regular constante, a una distancia determinada de nosotros, y algunas otras?"[45]

En resumen, "todas nuestras ideas de las distintas clases de sustancias no son sino agrupaciones de ideas simples, con una suposición de algo a lo que pertenecen y en lo que subsisten; aunque de este algo supuesto no tengamos en modo alguno una idea clara ni distinta".[46]

Las ideas simples que unimos para formar la idea compleja de una sustancia particular se obtienen a través de la sensación o de la reflexión. Así pues nuestra idea de la sustancia espiritual del alma se obtiene combinando las ideas simples de pensamiento, duda, etc., que se obtienen por reflexión, con la noción vaga y oscura de un sustrato en el que radiquen estas operaciones psíquicas.

Es interesante hacer notar que, en este aspecto, cuando Locke habla de

43. *Ibid.*, p. 392.
44. *E*, 2, 23, 6; I, p. 396.
45. *Ibid.*, p. 397.
46. *E*, 2, 23, 37; I, p. 422.

"sustancia espiritual" se refiere únicamente a sustancia pensante. En el libro IV del *Ensayo*, al ocuparse de la extensión de los conocimientos, declara que tenemos "las ideas de materia y pensamiento; pero posiblemente nunca seríamos capaces de saber si algún ser puramente material piensa o no".[47] Por todo lo que sabemos, la omnipotencia divina podría ser capaz de conferir la facultad de pensar a un ente material. El doctor Stillingfleet, obispo de Worcester, objetaba a esto que, en tal caso, es imposible probar que hay en nosotros una sustancia espiritual. Locke replicó que el concepto de sustancia es vago e indeterminado y que la adición de *pensante* lo convierte en el de una sustancia espiritual. Puede demostrarse que hay una sustancia espiritual en nosotros. Pero si el doctor Stillingfleet quiere significar con la expresión "sustancia espiritual" una sustancia inmaterial, hay que decir que la existencia de esta sustancia no puede estrictamente demostrarse racionalmente. Locke no afirma que Dios puede conferir la facultad de pensar a un ente material, sino más bien que no considera inconcebible que Dios lo hiciera. En cuanto a las implicaciones referentes a la inmortalidad, sobre las que el obispo llama la atención, nuestra certeza sobre esta materia se deriva más de la fe en la Revelación que de la demostración filosófica estricta.

Además, "si analizamos la idea que tenemos del incomprensible Ser Supremo, encontramos que la hemos obtenido del mismo modo, y que las ideas complejas que tenemos de Dios y de los espíritus separados se obtienen a partir de ideas simples que recibimos por reflexión".[48] Para construir la idea de Dios, prolongamos hasta el infinito aquellas cualidades "que es mejor poseer que no poseer",[49] las combinamos así para formra una idea compleja. En sí mismo Dios es simple y no "compuesto"; pero nuestra idea de él es compleja.

Sustancias corpóreas

Nuestras ideas de las sustancias corpóreas se componen de ideas de cualidades primarias, de cualidades secundarias (capacidades de las cosas para producir diferentes ideas simples en nosotros a través de los sentidos) y de capacidades de las cosas para causar en otros objetos o recibir en ellos mismos alteraciones de las cualidades primarias que produzcan en nosotros ideas diferentes de las que originariamente produjeron. En realidad "muchas de las ideas simples que componen nuestras ideas complejas de las sustancias, cuando se las considera atentamente, manifiestan ser simples capacidades aunque estemos dispuestos a tomarlas por cualidades positivas".[50] Por ejemplo, la mayor parte de nuestra idea del oro está integrada por ideas de cualidades (tales como el de ser amarillo, la fusibilidad y la solubilidad en *aqua regia*) que en el oro mismo son sólo capacidades activas o pasivas. Ahora bien: puesto que nuestras ideas complejas distintas de las sustancias particulares son simplemente combinaciones de ideas simples recibidas por reflexión

47. *E*, 4, 3, 6; II, p. 192.
48. *E*, 2, 23, 33; I, p. 148.
49. *Ibid.*
50. *E*, 2, 23, 37; I, p. 422.

y sensación, su formación puede explicarse perfectamente de acuerdo con las premisas empiristas de Locke, ya que él mantenía expresamente la formación de las ideas complejas por combinación de ideas simples. Pero parece muy dudoso que su premisa permita la explicación de la formación de la idea general de sustancia como sustrato oculto. El doctor Stillingfleet pensó al principio que Locke quería decir que la sustancia no es sino una combinación de cualidades. Y en su contestación Locke distinguía entre nuestras ideas complejas de las sustancias particulares y la noción general de sustancia; las primeras se obtenían combinando ideas simples, la segunda, no. Pero antes ha descrito el proceso de abstracción como el de "separarlas (a las ideas) de las demás ideas que les acompañan en su existencia real".[51]

Y en la formación de la idea general de sustancia la cuestión no estriba en fijar la atención en un componente particular del haz de ideas y hacer omisión o abstracción del resto, sino más bien en inferir un sustrato. Y en este caso hace aparición una idea nueva que no se obtiene por sensación o reflexión, ni por combinación de ideas simples, ni por abstracción en el sentido que ya hemos explicado. Ciertamente Locke dice que la idea de sustancia no es clara ni distinta. Pero no obstante habla de esta "idea". Y si se trata de una idea, parece difícil explicar cómo surge ateniéndose a las premisas de Locke. Es verdad que atribuye a la mente una capacidad activa. Pero la dificultad de explicar el origen de la idea general de sustancia subsiste, salvo que la teoría significara una revisión o una reelaboración de sus premisas realizada voluntariamente por el mismo Locke.

El concepto lockiano de sustancia deriva claramente del escolasticismo. Pero no es idéntico al de Aquino, como se ha supuesto algunas veces. La distinción explícita entre sustancia y accidente era para Aquino, lo mismo que para Locke, obra de la reflexión de la mente; pero para el primero se trataba de una distinción realizada dentro del dato total de la experiencia, que es la cosa modificada o "accidentificada", en tanto que para Locke la sustancia yace más allá de la experiencia y es su substrato desconocido. Además, la sustancia, según Aquino, no es un sustrato ajeno al cambio, aunque quepa distinguir entre cambio accidental y cambio sustancial. En cambio, Locke habla como si la sustancia fuera un sustrato ajeno al cambio, oculto bajo la superficie de los fenómenos cambiantes. Con otras palabras: la concepción tomista de la sustancia está más próxima al sentido común que la de Locke.

La distinción de Locke entre la idea general de sustancia y nuestras ideas de las sustancias particulares guarda estrecha relación con su distinción entre esencias reales y nominales. Pero no entra en el análisis de este tema hasta el libro III del *Ensayo* y me abstendré por el momento de considerar su tesis acerca del origen de nuestra idea de causalidad.

6. Ya hemos señalado que en la redacción originaria del *Ensayo* Locke

51. *E*, 2, 12, 1; I, pp. 213-214.

clasificaba las relaciones junto con las sustancias y modos, bajo la rúbrica general de ideas complejas. Pero aunque esta clasificación reaparece en la 4.ª edición, Locke da otra en la que las relaciones integran una clase aparte. Esta yuxtaposición de dos métodos clasificatorios es a todas luces insatisfactoria. En cualquier caso, Locke dice que las relaciones surgen de la comparación de un ente con otro. Si considero a Cayo como tal, meramente en sí mismo, no le comparo con ninguna otra cosa. Y lo mismo puede decirse cuando afirmo que Cayo es blanco. "Pero cuando llamo marido a Cayo, implico a alguna otra persona, y cuando digo que *es más blanco* lo relaciono con algún otro ente; en ambos casos, mi pensamiento va hacia algo que está detrás de Cayo, y hay dos cosas que someto a mi consideración." [52]

Términos tales como "marido", "padre", "hijo", etc., son a todas luces términos relativos. Hay otros términos que parecen a primera vista absolutos, pero que "ocultan una relación tácita, aunque menos fácil de observar".[53] Tal es, por ejemplo, el término "imperfecto". Cualquier idea simple o compleja puede compararse con otra y dar lugar de este modo a la idea de una relación. Pero todas nuestras ideas de relaciones pueden, a la larga, reducirse a ideas simples.

Éste es uno de los puntos que Locke está más interesado en demostrar, ya que con ello intenta mostrar la justificación de su tesis empirista acerca del origen de nuestras ideas y ha de probar, por lo tanto, que todas las ideas de relaciones se componen en último término de ideas obtenidas mediante la sensación o la reflexión. Y trata de establecer la verdad de esta afirmación, aplicando su teoría a ciertas relaciones seleccionadas, como las de causalidad. Pero antes de detenernos en el análisis lockiano de la causalidad, debemos parar mientes un momento en el modo ambiguo en el que habla de las relaciones. En primer lugar, desde luego, se interesa ante todo en mostrar de qué modo la mente adquiere sus ideas de relaciones. Es decir, Locke está originariamente interesado por un problema psicológico más que por la cuestión ontológica de cuál sea la naturaleza de esas relaciones. Sin embargo, en cuanto describe una idea como cualquier objeto de la mente cuando piensa, se deduce que las relaciones, en cuanto objeto de pensamiento, son ideas. Y algunas de sus afirmaciones pueden difícilmente interpretarse en otro sentido que en el de que las relaciones son puramente mentales. Así, por ejemplo, cuando declara que "la naturaleza de la relación consiste en referir o comparar dos cosas entre sí".[54] Además, "relación es una manera de comparar o considerar dos cosas juntas, dando a una de ellas o a ambas alguna apelación a partir de esta comparación, y algunas veces dando una denominación incluso a la misma relación".[55] También establece de modo explícito que una relación "no está contenida en la existencia real de las cosas, sino

52. *E*, 2, 25, 1; I, p. 427.
53. *E*, 2, 25, 3; I, p. 428.
54. *E*, 2, 25, 5; I, p. 428.
55. *E*, 2, 25, 7; I, pp. 429-430.

que (es) algo extraño a la misma y sobreinducido".[56] Y cuando se ocupa, más adelante, del abuso de los términos, señala que no pueden existir ideas de relaciones que estén en desacuerdo con la cosa misma, ya que la relación es únicamente un modo de considerar juntas o comparar dos cosas y por lo tanto "una idea de mi propia actividad".[57] Pero al mismo tiempo Locke habla con libertad de ideas de relaciones, sin aclarar lo que quiere decir con esta expresión. Supongamos que no considero a Juan meramente en sí mismo, sino que lo "comparo" con Pedro su hijo. Puedo entonces pensar en Juan como padre, que es un término relativo. Ahora bien, como hemos visto, dice que una relación es la comparación de una cosa con otra. La relación sería en este caso el acto de "comparar" a Juan con Pedro. Y la idea de la relación sería la idea del acto de comparar. Pero sería raro decir que la relación de paternidad es el acto de comparar un hombre con otro, y aún mucho más raro afirmar que la idea de la relación de paternidad consiste en la idea del acto de comparar. Además, cuando en el libro IV del *Ensayo* Locke habla sobre nuestro conocimiento de la existencia de Dios, afirma de modo implícito, pero con toda claridad, que todas las cosas finitas dependen en realidad de Dios como causa, es decir que están en una relación real de dependencia con Dios. La verdad es que Locke no acertó a aclarar y precisar de modo suficiente su teoría de las relaciones. Al hablar de relaciones en general, parece decir que son todas puramente mentales; pero al ocuparse de algunas relaciones en particular, habla de ellas como si no fueran meramente tales. Esto puede verse, pienso, en su tratamiento del tema de la causalidad.

7. Según Locke "llamamos a lo que produce una idea, simple o compleja, *causa*, y *efecto* a lo producido".[58] Recibimos, por consiguiente, nuestras ideas de causa y efecto observando que los entes, sustancias o cualidades individuales comienzan a existir. Al observar, por ejemplo, que la fluidez, una "idea simple", se produce aplicando a la cera un cierto grado de calor, "llamamos a la idea simple del calor, en relación con la fluidez de la cera, causa; y efecto a dicha fluidez".[59] Paralelamente, al observar que la madera —una *idea compleja*— se reduce a cenizas —otra *idea compleja*— aplicándole fuego, llamamos al fuego, respecto de las cenizas, causa y a las cenizas, efecto. Por consiguiente, las nociones de causa y efecto surgen de ideas recibidas de la sensación o de la reflexión. Y "poseer la idea de causa y efecto basta para considerar que cualquier idea simple o sustancia comienza a existir por obra de alguna otra, aun sin conocer el modo en que se verifica esta operación".[60] Podemos distinguir distintos modos de producción. Así, cuando una sustancia nueva se produce a partir de materiales preexistentes hablamos de "generación".

56. *E*, 2, 25, 8; I, p. 430.
57. *E*, 3, 10, 33; II, p. 145.
58. *E*, 2, 26, 1; I, p. 433.
59. *Ibid.*, p. 434.
60. *E*, 2, 26, 2; I, p. 435.

Cuando una nueva "idea simple" (cualidad) se produce a partir de algo preexistente, hablamos de "alteración", cuando algo comienza a existir sin que exista fuera de ello ningún material que lo constituya, hablamos de "creación". Pero nuestras ideas de todas esas formas diferentes de producción derivan de ideas recibidas a través de la sensación y la reflexión, aunque Locke no ofrezca ninguna explicación de cómo eso sea también aplicable a nuestra idea de creación. En cuanto la causalidad es una relación entre ideas, es una construcción mental. Pero tiene un fundamento real, que es su capacidad; la capacidad, por así decirlo, que tienen las sustancias de afectar a otras sustancias y producir ideas en nosotros. La idea de capacidad es clasificada por Locke como una idea simple, aunque "confieso que la capacidad incluye en sí misma algún grado de relación, una relación con la acción y el cambio".[61] Y las capacidades se dividen, como ya hemos visto, en activas y en pasivas. Podemos preguntarnos, desde luego, de dónde se deriva nuestra idea de capacidad activa y de eficacia causal. La respuesta, según Locke, es que nuestra idea de capacidad activa proviene de la reflexión o introspección.

Si observamos una bola en movimiento que golpea a otra en reposo y la pone en movimiento a su vez, no observamos ninguna capacidad activa en la primera bola porque "sólo comunica el movimiento recibido de otras y que pierde en sí misma en la misma proporción en que la otra lo recibe; lo que no nos da sino una idea muy oscura de una capacidad activa que mueva el cuerpo, mientras observemos que transfiere, pero no que produce, la acción. Por lo cual hay una idea muy oscura de capacidad que alcanza no a la producción de la acción, sino a la continuación de la pasión".[62] En cambio, si nos volvemos a la introspección, "encontramos en nosotros mismos una capacidad de comenzar o reprimir, continuar o finalizar distintas acciones de nuestra mente y movimientos de nuestro cuerpo, simplemente según un pensamiento o preferencia de la mente respecto, como veremos, a ordenar, llevar o no a cabo esta u otra acción particular".[63] El ejercicio de la volición nos proporciona, por consiguiente, la más clara idea de la capacidad y de la eficacia causal.

De este modo, Locke establece a su plena satisfacción la fundamentación empírica de nuestras ideas de causa y efecto y de la eficacia causal o ejercicio de la capacidad activa. Pero no proporciona ningún análisis real de la relación causal. Sin embargo se cuida de aclarar, tanto cuando argumenta sobre la existencia de Dios como cuando escribe a Stillingfleet, que está convencido de que la proposición "todo lo que ha tenido principio debe tener alguna causa" está fuera de duda. Se le ha reprochado el no explicar de qué modo la experiencia establece esta proposición. Pero, como aclara suficientemente el libro IV del *Ensayo,* Locke creía que existe una certeza in-

61. *E,* 2, 21, 3; I, p. 310.
62. *E,* 2, 21, 4; I, p. 312.
63. *E,* 2, 21, 5; I, p. 313.

tuitiva y que la mente puede aprehender una conexión necesaria de las ideas. Para referirnos a la proposición citada, Locke diría sin duda que obtenemos de la experiencia nuestra idea de un ente cuyo ser tiene un comienzo y nuestra idea de causa, y que percibimos la conexión necesaria entre ideas que se expresa en la fórmula según la cual todo lo que comienza a ser tiene causa. Seguramente pensaba que esta explicación bastaba para satisfacer las exigencias de su teoría empirista acerca de la fundamentación de todas nuestras ideas y conocimientos. Si esto encaja o no con sus observaciones acerca de la relaciones consideradas como construcciones mentales, es otra cuestión.

8. En conexión con las relaciones, Locke consagra un capítulo a las ideas de diversidad e identidad. Cuando vemos una cosa que existe en un determinado lugar y en un instante también determinado, estamos seguros de que es ella misma y no otra cosa que exista al mismo tiempo en otro lugar, aunque ambas cosas puedan asemejarse en muchos aspectos. Locke hace aquí referencia al uso lingüístico común. Si observamos el cuerpo *A* existiendo en el instante *T* en un lugar *X*, y observamos el cuerpo *B* existiendo en el instante *T* en el lugar *Y*, hablamos de ellos como de dos cuerpos diferentes, por más que puedan parecerse el uno al otro. Pero si *A* y *B* existieran ambos en el instante *T* en el lugar *X*, sería imposible distinguirlos, y hablaríamos de un solo cuerpo, y no de dos. No quiero decir con esto que Locke pensara que esta perspectiva fuera "simplemente cuestión de palabras"; quiero decir sólo que adopta el punto de vista del sentido común, que halla su expresión en el uso lingüístico corriente. Como Dios es eterno, inmutable y omnipresente, no puede cabernos ninguna duda, dice Locke, sobre su constante mismidad. Pero las cosas finitas comienzan a existir en el tiempo y en el espacio; y la identidad de cada cosa estará determinada, en cuanto exista, por sus relaciones con el tiempo y el espacio en los que comienza a existir. Y por consiguiente podemos resolver el problema de la individuación diciendo que el principio de individuación es "la existencia misma, que determina un ser de cierto modo a un tiempo y espacio determinados e incomunicables a dos entes de la misma especie".[64]

La última parte de la definición tiene razón de ser porque dos sustancias de diferentes especies pueden ocupar el mismo lugar en el mismo instante. Seguramente Locke tiene presentes sobre todo la eternidad y la omnipresencia de Dios.

Pero aunque Locke define la identidad en general poniéndola en relación con las coordenadas espaciales y temporales de la existencia de un ente, no deja de darse cuenta de que el asunto es más complejo de lo que se desprende de su fórmula. Si dos átomos se unen para formar "una masa de materia" hablamos de ella como si fuera la misma en tanto que los dos átomos están unidos. Pero si uno de los átomos desaparece y otro toma su lugar, el resultado es una masa o cuerpo distinto. Sin embargo, en los entes

64. *E*, 2, 27, 4; I, pp. 441-442.

orgánicos acostumbramos hablar del organismo como de un mismo cuerpo orgánico, aunque hayan tenido lugar claros cambios en la materia. Una planta continúa siendo la misma planta "en cuanto partícipe de la misma vida, aunque esta vida sea comunicada a nuevas partículas materiales unidas vitalmente a la planta viva, en una especie de organización continuada adaptable a esta planta".[65] El caso de los animales es semejante. La identidad persistente de un animal es, en algunos aspectos, parecida a la de una máquina, ya que hablamos de una máquina como si fuera la misma, aunque sus partes hayan sido reparadas o renovadas, a causa de la persistencia de la organización de todas las partes con vistas a un cierto fin o propósito. Sin embargo, un animal se diferencia de una máquina en que en el caso de la última el movimiento le viene dado de fuera, mientras que en el caso del animal el movimiento le viene de dentro. Por consiguiente, la identidad de un ente inorgánico "simple" puede definirse en términos de espacio y tiempo (si bien Locke no menciona la continuidad de la historia espacio-temporal del ente como uno de los criterios de persistencia en la mismidad). La identidad persistente de un ente inorgánico compuesto reclama una identidad persistente (desde el punto de vista del espacio y el tiempo) de sus partes constitutivas. Sin embargo, la identidad persistente de un cuerpo orgánico se define más en relación a la organización de las partes, informadas de una vida común, que con relación a la persistencia de la identidad de las partes mismas. De hecho, "en estos dos casos, el de una masa de materia y el de un cuerpo vivo, la identidad no se predica de la misma cosa".[66] Los cuerpos orgánicos e inorgánicos son de diferente especie, y los criterios de identidad difieren en los dos casos, aunque en ambos deba haber una existencia continuada que guarde alguna relación con las coordenadas espacio-temporales.

¿En qué medida podemos aplicar al hombre los criterios de identidad aplicables a otros cuerpos orgánicos? Locke contesta que la persistencia en la mismidad de un hombre consiste "no en otra cosa sino en la participación en la misma vida continuada de partículas de materia en sucesión que cambian constantemente, unidas vitalmente al mismo cuerpo organizado".[67] No explica en términos precisos el significado exacto de esta fórmula, pero aclara que en su opinión solemos hablar, con justeza, del "mismo hombre" cuando hay una continuidad corporal. Cualesquiera que sean los cambios psicológicos que hayan tenido lugar en un hombre, le consideraremos el mismo con tal que su existencia corporal continúe. Por el contrario, si tomamos como único criterio de mismidad la identidad del alma, se seguirían consecuencias poco lógicas. Por ejemplo, si asumimos la hipótesis de la reencarnación tendríamos que decir que *X*, que vivió en la antigua Grecia, era el mismo hombre que *Y*, que vivió en la Europa medieval, sólo porque su alma era la misma. Pero este modo de hablar resultaría muy extraño. "Yo no

65. *E*, 2, 27, 5; I, p. 443.
66. *E*, 2, 27, 4; I, p. 442.
67. *E*, 2, 27, 7; I, p. 444.

creo que nadie que estuviese seguro de que el alma de Heliogábalo habitase en uno de sus cerdos dijera, a pesar de todo, que el cerdo era un hombre o que era Heliogábalo." [68] En otras palabras, Locke apela en esta ocasión al uso lingüístico común. Decimos que un hombre es el mismo cuando se da una continuidad corporal. Tenemos de este modo un criterio empírico de identidad. Y, en opinión de Locke, no habría modo de controlar nuestro empleo de la palabra "mismo" si dijéramos que lo que hace que un hombre sea él mismo es la identidad del alma.

Pero aunque estemos acostumbrados a hablar de un hombre como del mismo hombre cuando hay una continuidad corporal, podemos sin embargo plantear la cuestión de en qué consiste la identidad personal, llamando "persona" a "un ser pensante, inteligente, dotado de razón y reflexión y que puede considerarse como él mismo, el mismo ente pensante en distintos momentos y lugares".[69] La respuesta es que lo que constituye la identidad personal es la conciencia, que Locke afirma que es inseparable del pensamiento y consustancial al mismo, "siendo imposible para nadie percibir sin percibir que percibe".[70] "La identidad de una persona alcanza a cuanto la conciencia puede extenderse retrospectivamente hacia acciones y pensamientos." [71]

Locke extrae la consecuencia lógica de que si es posible para el mismo hombre (es decir, para un hombre que es el mismo hombre en el sentido de que se da una continuidad corporal) tener en el momento *t* una conciencia distinta e incomunicable y en el tiempo *t'* otra conciencia distinta e incomunicable, no podemos hablar del hombre como si se tratara de la misma "persona" en el momento *t'* que en el momento *t*. Éste es el "sentido que la humanidad hace patente en las más solemnes declaraciones de sus opiniones, al no castigar las leyes humanas al loco por las acciones del hombre cuando está cuerdo, ni al cuerdo por lo que hace el loco, puesto que las acciones son realizadas por dos personas; lo que se hace también patente en nuestro modo de hablar el inglés, cuando decimos que alguien no está en sí, o que está fuera de sí, frases con las que indicamos que su mismidad está alterada, que la misma persona no está ya en este hombre".[72]

9. Al final del libro II del *Ensayo*, Locke nos dice que después de haber expuesto el origen y las clases de nuestras ideas, se proponía en principio considerar a continuación el empleo que la mente hace de esas ideas y el conocimiento que obtiene por su mediación, pero que la reflexión le persuadió de que era necesario tratar del lenguaje antes de ocuparse del conocimiento, ya que las ideas y las palabras están íntimamente ligadas, y nuestro conocimiento se integra con proposiciones. Por consiguiente, dedicó el libro III al tema de las palabras o del lenguaje.

68. *Ibid.*, p. 445.
69. *E*, 2, 27, 11; I, p. 448.
70. *Ibid.*, p. 449.
71. *E*, 2, 27, 11; I, p. 449.
72. *E*, 2, 27, 20; I, p. 461.

Dios hizo al hombre sociable por naturaleza. Y el lenguaje está destinado a ser "el gran instrumento y el vínculo común de la sociedad".[73] El lenguaje se compone de palabras, y las palabras son signos de ideas. "El fin de las palabras es servir de señales sensibles de las ideas; y las ideas que significan constituyen su significación propia e inmediata."[74] Es verdad que cuando hablamos un lenguaje común tomamos nuestras palabras como signos de las ideas de las mentes de otros tanto como ideas de nuestra propia mente, y suponemos con frecuencia que las palabras significan cosas. No por ello dejan las palabras de un hombre de significar de modo primario e inmediato las ideas de su propia mente. Las palabras pueden usarse, desde luego, sin ningún significado. Un niño puede aprender a utilizar una palabra al modo de los loros, sin tener idea de lo que normalmente significa. Pero en este caso la palabra es sólo un sonido vacío de sentido.

Aunque Locke insiste repetidamente en que las palabras son signos de ideas, no explica de modo acabado el sentido de esta declaración. Sin embargo, su posición general es bastante clara, si no hurgamos demasiado en ella. Las ideas, según la teoría representacionista lockiana, son los objetos inmediatos del pensamiento; y las ideas, o mejor, algunas de ellas, representan cosas o son signos de cosas. Pero las ideas son algo individual. Y para comunicar nuestras ideas a los demás y recibir las ideas de otros necesitamos signos "sensibles" y públicos. Las palabras satisfacen esta necesidad. Pero existe una diferencia entre las ideas, que son signos de cosas, y las palabras. Aquellas ideas que representan o significan cosas son signos naturales. Algunas de ellas al menos, son producidas por las cosas, aunque otras sean construcciones mentales. Sin embargo las palabras son signos convencionales; su sentido se fija por elección o convención. Así, mientras que la idea de hombre es la misma en las mentes de un francés o de un inglés, el signo de esta idea es *homme* en francés y *man* en inglés. Es evidente que Locke aceptaba que el pensamiento en sí mismo es distinto del uso de las palabras y símbolos y que la posibilidad de expresar el mismo pensamiento con diferentes formas lingüísticas y en diferentes lenguajes constituye una prueba de esta distinción.

Sin embargo, es preciso añadir algo más a la afirmación de que las palabras son signos de ideas. "Además de las palabras que son nombres de ideas de la mente hay otras muchas que se emplean para significar la conexión que la mente da a unas ideas o proposiciones con otras."[75] La mente no necesita tan sólo signos de ideas "ante ella" sino también signos para mostrar o insinuar alguna acción propia en relación con esas ideas. Por ejemplo "es" y "no es" muestran, indican o expresan los actos mentales de afirmar y negar, respectivamente. Locke llama a las palabras de este género "partículas" e incluye bajo esa rúbrica no sólo la cópula sino también las

73. *E*, 3, 1, 1; II, p. 3.
74. *E*, 3, 2, 1; II, p. 9.
75. *E*, 3, 7, 1; II, p. 98.

preposiciones y conjunciones, ya que todas ellas señalan o expresan alguna acción de la mente con relación a sus ideas.

Aunque Locke no da ninguna explicación cabal de su teoría de la significación, dice con bastante claridad que afirmar que las palabras son signos de ideas y que el lenguaje, formado por signos convencionales, constituye un medio de comunicación de las ideas, es una simplificación. "Para que las palabras fueran útiles al fin de la comunicación sería necesario que evocaran en el que escucha la misma idea exactamente que en el que habla." [76] Pero este fin no se alcanza siempre. Por ejemplo, una palabra puede significar una idea muy compleja, y en tal caso es muy difícil asegurar que la palabra significa precisamente la misma idea en el uso común. "De aquí que venga a ocurrir que los nombres que emplean los hombres para designar ideas extremadamente complejas, tal y como ocurre con la mayor parte de los términos morales, tengan raramente para dos hombres el mismo significado preciso; puesto que rara vez una idea compleja de un hombre coincide con la de otro, y a menudo difiere de la de él mismo, de la que tenía ayer o de la que tendrá mañana".[77] Además, como los modos mixtos son construcciones mentales, colecciones de ideas reunidas por la mente, es difícil encontrar ningún patrón establecido de significación. El significado de una palabra como "asesino" depende simplemente de una elección. Y aunque "el uso común regula el significado de las palabras bastante bien para los fines de la conversación común",[78] no hay ninguna autoridad reconocida que pueda determinar el sentido preciso de tales términos. De aquí que una cosa sea decir que los nombres significan ideas y otra decir qué ideas determinadas significan.

Esta "imperfección" del lenguaje es difícilmente evitable. Pero hay también un "abuso" del lenguaje que puede ser evitado. En primer lugar, con alguna frecuencia, el hombre inventa palabras que no expresan ninguna idea clara y distinta. "No necesito citar ejemplos aquí; cada conversación humana los proporciona abundantemente; o si queremos abastecernos mejor, los grandes maestros acuñadores de esta clase de términos, los escolásticos y metafísicos (entre los cuales pienso que pueden incluirse los filósofos que disputan acerca de filosofía natural y moral estos últimos años) tienen bastantes para contentarnos." [79] En segundo término, se abusa frecuentemente de las palabras en la discusión cuando un mismo hombre las usa con distintos sentidos. Otro abuso consiste en tomar las palabras por cosas y suponer que la estructura de la realidad debe corresponder a un cierto modo de hablar de ella. Locke menciona también el lenguaje figurado entre los abusos del lenguaje; quizá hubiera podido, con mayor propiedad, hablar de él como fuente u ocasión de un abuso del lenguaje. En realidad, en alguna medida, es lo que quiere decir, ya que hace notar que "la elocuencia, como el bello sexo,

76. *E*, 3, 9, 6; II, p. 106.
77. *Ibid.*, p. 107.
78. *E*, 3, 9, 8; II, p. 108.
79. *E*, 3, 10, 2; II, p. 123.

tiene en sí bastante hermosura para poder soportar que se hable en contra de ella".[80] Pero su opinión es que la "elocuencia" y la retórica son empleadas para mover las pasiones y extraviar el juicio, cosa que en realidad suele ocurrir con frecuencia y es también pedir demasiado de un racionalista que distinga el uso propio del lenguaje emotivo y evocativo del uso impropio.

De este modo, el mal uso de las palabras es una fuente inagotable de error, y Locke reconocía evidentemente a este tema la mayor importancia. Al final del *Ensayo* insiste en la necesidad de estudiar la ciencia de los signos. "Por consiguiente, la consideración de las ideas y palabras como principales instrumentos de conocimiento constituye una parte no despreciable de la consideración del conocimiento humano en su conjunto. Y tal vez si se sometieran a una consideración recta y distinta, pudieran proporcionarnos una lógica y una crítica distintas de aquellas con las que hasta aquí hemos estado familiarizados." [81] Pero sólo en época moderna se ha tomado la sugerencia de Locke con una rigurosa seriedad.

10. Dado que los términos de carácter general desempeñan un papel tan importante en el discurso lógico, es preciso prestar una atención especial a su génesis, significado y empleo. Los términos de carácter general son necesarios, ya que un lenguaje compuesto exclusivamente de nombres propios no podría ser recordado e, incluso si lo fuera, sería inservible para los efectos de la comunicación. Por ejemplo, si un hombre fuera incapaz de referirse a las vacas en general, sino que tuviera que retener un nombre propio para cada vaca en concreto que hubiera visto, los nombres no tendrían ningún sentido para otro hombre que no estuviera familiarizado con esos animales concretos. Pero aunque la necesidad de nombres de carácter general sea evidente, la cuestión estriba en cómo llegamos a poseerlos. "Puesto que todas las cosas que existen son particulares, ¿cómo llegamos a poseer términos universales, o dónde encontramos esas naturalezas generales que supuestamente significan?" [82]

Locke responde que las palabras adquieren un carácter universal haciéndose signos de ideas universales, y que éstas se forman por abstracción. "Las ideas se convierten en universales separándolas de las circunstancias de lugar y tiempo y de cualesquiera otras ideas que puedan adscribirlas a esta o aquella existencia particular. Mediante este tipo de abstracción se hacen capaces de representar a más de un individuo; y cada uno de estos individuos, al adecuarse a esta idea abstracta, pertenece (como decimos) a esta clase." [83] Supongamos que un niño se familiariza primero con un hombre. Más tarde se familiariza con otro. Y construye una idea de las características comunes, dejando aparte las características que le son peculiares a este o aquel individuo. De este modo llega a tener una idea universal, que es representada por

80. *E*, 3, 10, 34; II, p. 147.
81. *E*, 4, 21, 4; II, p. 462.
82. *E*, 3, 3, 6; II, p. 16.
83. *Ibid.*, pp. 16-17.

el término universal "hombre". Y conforme se enriquece la experiencia podemos continuar formando otras ideas más amplias y más abstractas, cada una de las cuales será significada por un término de carácter universal.

De ello se deduce que la universalidad y la generalidad no son atributos de las cosas, que son todas ellas individuales o particulares, sino de las ideas y palabras: son "invenciones y creaciones que el entendimiento hace para servirse de ellas, y se refieren sólo a signos, sean palabras o ideas".[84] Desde luego, cualquier idea o palabra es asimismo particular: es esta idea particular o esta palabra particular. Pero llamamos palabras o ideas universales a aquellas cuya significación es universal. Es decir, una idea general o universal significa una clase de cosas, como vaca, oveja u hombre; y la palabra general significa la idea en cuanto ésta a su vez significa una clase de cosas. "Por tanto, lo que los términos generales significan es una *clase* de cosas; y cada uno de ellos es signo de una idea abstracta en la mente, de modo que las cosas existentes, en cuanto se adecuan a dicha idea, se clasifican bajo este término; o lo que es lo mismo, pertenecen a esta clase." [85]

Sin embargo, decir que la universalidad corresponde tan sólo a las palabras y a las ideas, no equivale a negar la existencia de una fundamentación objetiva de la idea universal. "No olvido, ni mucho menos niego, que la naturaleza, al producir los entes, hace muchos de ellos parecidos entre sí; no hay nada más evidente, sobre todo en las razas animales y en todos los entes que se propagan mediante las semillas." [86] Pero es la mente la que observa esta semejanza entre los entes particulares y se sirve de ella para formar ideas generales. Y una vez que se ha formado una idea general, sea por ejemplo la idea de oro, se dice de un ente particular que es o no oro según se conforme o no a esa idea.

Locke habla en ocasiones de un modo tal que sugirió a Berkeley la tesis de que la idea general es una imagen compuesta que consta de elementos incompatibles. Por ejemplo, habla de la idea universal de triángulo que "no debe ser ni oblicuo ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino todas y ninguna de esas cosas a la vez... es una idea en la que se reúnen determinadas cualidades de varias ideas diferentes y contradictorias".[87] Pero este pasaje debe entenderse a la luz de lo que en otros dice Locke sobre la "abstracción". No dice que la idea general de un triángulo sea una imagen, ni que esté compuesta de ideas mutuamente contradictorias o incompatibles. Es decir, que lo que ocurre es que la mente omite las notas peculiares de esta o aquella clase de triángulo y reúne las características comunes de las distintas clases de triángulos para formar la idea general de triangularidad. De este modo se considera la abstracción como un proceso de eliminación y separación y de reunión de lo que queda, a saber: las características comu-

84. *E*, 3, 3, 11; II, p. 21.
85. *E*, 3, 3, 12; II, p. 22.
86. *E*, 3, 3, 13; II, p. 23.
87. *E*, 4, 7, 9; II, p. 274.

nes. Esto puede, desde luego, parecer bastante impreciso; pero no es necesario suponer que Locke diga cosas absurdas, atribuyéndole la opinión de que las ideas generales están formadas de elementos incompatibles entre sí.

11. Es importante entender bien que la palabra "abstracción" no se refiere, en el presente contexto, a la abstracción de la esencia real de un ente. Locke distingue dos sentidos del término "esencia real". "Uno es el atribuido por aquellos que, utilizando la palabra esencia para no saben qué, suponen un número determinado de tales esencias, según las cuales están hechas todas las cosas de la naturaleza, de las que participa cada una de ellas, llegando así a ser de esta o aquella especie." [88] Esta teoría, dice Locke, es insostenible, como se muestra por la producción de monstruos, ya que la teoría presupone esencias específicas fijas y estables, y no puede explicar los casos límites y las variaciones tipológicas. En otras palabras, es incompatible con los datos empíricos de que disponemos. Por otra parte, la hipótesis de esencias específicas estables pero desconocidas es de tan escasa utilidad que podría descartarse aun en el caso de que no contradijera los datos empíricos. "La otra opinión, más fundada racionalmente (sobre las esencias reales), es la de los que opinan que todos los entes naturales tienen una estructura real, aunque desconocida, de sus partes no sensibles, de la que fluyen esas cualidades sensibles que nos sirven para distinguirlos unos de otros, y de acuerdo con la cual tenemos ocasión de clasificarlos en clases bajo denominaciones comunes." [89] Pero aunque esta opinión está "más fundada racionalmente", no se trata evidentemente de abstraer esencias desconocidas. Cada colección de ideas simples depende de una cierta "estructura real" de la cosa en cuestión; pero esta estructura real nos es desconocida. De aquí que no pueda ser objeto de abstracción.

Locke distingue de estas esencias reales las esencias nominales. Solemos decidir si algo es o no oro observando si posee aquellas características comunes cuya posesión es considerada suficiente para que una cosa sea clasificada como oro. Y la idea compleja de tales características es la que constituye la esencia nominal del oro. Por esto Locke puede decir que "la idea abstracta significada por el término (general) y la esencia de la especie son una y la misma cosa" [90] y que "cada idea abstracta es una esencia distinta". [91] Por consiguiente es la esencia nominal la que es abstraída, dejando aparte las características peculiares a los entes individuales como tales y reteniendo sus características comunes.

Locke añade que en el caso de las ideas y modos simples las esencias real y nominal coinciden. "Así, una figura que incluya un espacio entre tres líneas es tanto la esencia real como la nominal de un triángulo." [92] Pero en el caso de las sustancias, ambas son diferentes. La esencia nominal del oro

88. *E*, 3, 3, 17; II, p. 27.
89. *Ibid.*, pp. 27-28.
90. *E*, 3, 3, 12; II, p. 23.
91. *E*, 3, 3, 14; II, p. 25.
92. *E*, 3, 3, 18; II, p. 29.

es la idea abstracta de las características comunes observables de las cosas que son clasificadas como oro; pero su esencia real, o sustancia, es "la estructura real de sus partes no sensibles, de la que dependen todas estas propiedades de color, peso, fusibilidad, ductilidad, que encontramos en él".[93] Y esta esencia real, la sustancia particular del oro, no nos es conocida. El modo de hablar de Locke se presta desde luego a críticas, ya que en el caso de la idea universal de triangularidad constituye una falta de propiedad hablar de "esencia real", si definimos la última como la estructura real, pero desconocida, de las partes no sensibles de una sustancia material. Pero el sentido general de estos pasajes es claro: a saber, que en el caso de las sustancias materiales tiene sentido hablar de una esencia real distinta de la esencia nominal o idea abstracta, cosa que no ocurre en el caso de la triangularidad.

93. *Ibid.*, p. 29.

Capítulo VI

LOCKE. — III

El conocimiento en general. — Los grados del conocimiento. — El alcance y la realidad de nuestro conocimiento. — El conocimiento de la existencia de Dios. — Conocimiento de otras cosas. — Juicio y probabilidad. — Razón y fe.

1. En la redacción primitiva del *Ensayo,* Locke subraya que "queda ahora por investigar qué tipo de conocimiento es el que tenemos de o por estas ideas, dado que el objeto propio del conocimiento es la verdad, que descansa por completo en la afirmación o negación, proposiciones mentales o verbales, que consiste sólo en aprehender las cosas tal y como realmente son y existen, o en expresar nuestras aprehensiones en palabras ajustadas para hacer aprehender a los demás lo que nosotros".[1] Pero en la redacción del *Ensayo* que vio la luz, comienza el libro IV con una afirmación claramente representacionista: "Si consideramos que la mente en todos sus pensamientos y razonamientos no tiene otro objeto inmediato que sus propias ideas, lo que únicamente contempla o puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento versa sólo acerca de las mismas."[2] Y a continuación afirma que el conocimiento consiste exclusivamente en la percepción de la conexión y el acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas. Cuando comprobamos que la suma de los ángulos de un triángulo equivale a dos ángulos rectos, percibimos una conexión necesaria entre ideas, y por tanto podemos decir legítimamente que sabemos que la suma de los tres ángulos de un triángulo equivale a dos ángulos rectos.

Pero ¿qué quiere decir "acuerdo" o "desacuerdo" de ideas? La forma primaria de acuerdo o desacuerdo es lo que Locke llama "identidad o diversidad". La mente, por ejemplo, conoce de modo inmediato e infalible que

1. Rand, p. 85.
2. *E,* 4, 1, 1; II, p. 167.

las ideas de blanco y redondo (no hace falta decir que una vez que las ha recibido a través de la experiencia sensible) son las que son y no las otras ideas que llamamos rojo y cuadrado. Un hombre puede, desde luego, equivocarse acerca de los términos que convienen a esas ideas; pero no puede poseerlas sin darse cuenta de que cada una de ellas está de acuerdo consigo misma y en desacuerdo con las demás ideas diferentes. La segunda forma es la que Locke llama "relativa". Él piensa en la percepción de relaciones entre ideas, que pueden ser relaciones de acuerdo o desacuerdo. Las proposiciones matemáticas proporcionan el ejemplo principal, aunque no el único, de conocimiento relacional. En tercer lugar, está el acuerdo o desacuerdo de coexistencia. Así, nuestro conocimiento de la verdad de que una sustancia permanece inconsumida por el fuego es un conocimiento de que la capacidad de ser inconsumible por el fuego coexiste con o acompaña siempre a las demás características que unidas forman nuestra idea compleja de la sustancia en cuestión. Por último, hay un acuerdo o desacuerdo de "existencia real". Locke cita como ejemplo la proposición "Dios existe". Cuando decimos esto, sabemos que la idea de Dios "está de acuerdo con" o corresponde a un ser realmente existente.

Se hacen patentes de modo inmediato dos cuestiones en relación con esta clasificación de las formas de conocimiento. En primer lugar, que el conocimiento de identidad y el conocimiento de coexistencia son ambos de carácter relacional. Locke admite en realidad este hecho de manera explícita. "La identidad y la coexistencia consisten en realidad únicamente en relaciones." [3] Pero establece a continuación que tienen rasgos peculiares que justifican su consideración aparte, aunque no explica en qué consisten tales rasgos. En segundo lugar, el conocimiento de la existencia real plantea a Locke dificultades considerables, ya que si una idea se define como cualquier objeto de una mente cuando piensa, no es fácil concebir de qué modo podemos saber nunca si nuestras ideas corresponden a entes realmente existentes, en cuanto éstos no son ideas nuestras. Sin embargo, dejando por el momento a un lado esta cuestión, podemos afirmar que conocer consiste para Locke en percibir el acuerdo o desacuerdo entre ideas o de las ideas con las cosas distintas de ellas mismas.

2. Locke procede a examinar los niveles de nuestro conocimiento. Y en este punto se muestra decididamente racionalista, exaltando la intuición y la demostración, que caracterizan el conocimiento matemático, aunque no se den sólo en él, a expensas de lo que llama "conocimiento sensorial". Por supuesto, no se retracta de su tesis general empirista según la cual todas nuestras ideas provienen de la experiencia, a través de la sensación o la reflexión. Pero, una vez sentada esta tesis, toma como paradigma del conocimiento el conocimiento matemático, y al menos en este punto, muestra una clara afinidad con Descartes.

3. *E*, 4, 1, 7; II, p. 171.

"Si reflexionamos acerca de nuestros propios modos de pensar, veremos que algunas veces la mente percibe el acuerdo o desacuerdo de dos ideas inmediatamente a partir de las mismas, sin intervención de ninguna otra; a esto, pienso que podemos llamar conocimiento intuitivo." [4] Así, la mente percibe por intuición que blanco no es negro y que tres son más que dos.[5] Este género de conocimiento es el más claro y seguro que la mente humana puede alcanzar. No hay ningún lugar para la duda, y, "de esta intuición depende toda la certeza y evidencia de nuestro conocimiento".[6]

El segundo grado de conocimiento está constituido por el conocimiento demostrativo, en el que la mente no percibe de modo inmediato el acuerdo o desacuerdo de ideas, sino que precisa de la intervención de otras ideas para poder hacerlo. Locke se refiere sobre todo al razonamiento matemático, en el que las proposiciones necesitan ser probadas o demostradas. No tenemos, dice, ningún conocimiento intuitivo inmediato de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; necesitamos que "intervengan ideas" con ayuda de las cuales el acuerdo en cuestión queda demostrado. El conocimiento demostrativo de esta especie no tiene, como hemos visto, la facilidad y la claridad que presenta la intuición. Al mismo tiempo, cada paso dado en la demostración ofrece los caracteres de la certeza intuitiva. Pero si Locke hubiera prestado más atención de la que en realidad dedicó al razonamiento silogístico, habría experimentado algunas dudas sobre esta afirmación, ya que es posible que haya un argumento silogístico válido que contenga una proposición contingente. Y la exactitud de esta proposición contingente no es conocida con lo que Locke llama certeza intuitiva. No existe ninguna conexión necesaria entre los términos; de aquí que no podamos percibirla inmediatamente. En otras palabras, como han señalado muchos comentadores, la concepción lockiana de la demostración restringe a un campo sumamente estrecho el conocimiento demostrativo.

Cualquiera otra cosa distinta de la intuición o la demostración no es conocimiento "sino fe u opinión, al menos en lo que respecta a las verdades generales".[7] Sin embargo, existe un conocimiento sensible de la existencia individual. Algunos, subraya Locke, pueden expresar dudas sobre si existen entes que correspondan a nuestras ideas "pero con todo, en este terreno pienso que contamos con una evidencia que nos coloca más allá de la duda".[8] Cuando un hombre ve el sol durante el día su percepción es diferente de la que tiene al pensar en el sol de noche, y hay una diferencia inequívoca entre oler el perfume de una rosa y recordarlo. Aunque diga que todo puede ser un sueño, no puede por menos de admitir que existe una gran diferencia entre soñar estar quemándose y quemarse realmente.

4. *E*, 4, 2, 1; II, p. 176.
5. *Ibid.*, p. 177.
6. *Ibid.*
7. *E*, 4, 2, 14; II, p. 185.
8. *Ibid.*, p. 186.

3. Hay, por lo tanto, tres niveles de conocimiento: intuitivo, demostrativo y sensible. Pero ¿cuál es el alcance de nuestro conocimiento? Si el conocimiento consiste en percibir el acuerdo o desacuerdo entre ideas, se deduce de ello que "podemos conocer en cuanto podemos tener ideas".[9] Pero según Locke "nuestro conocimiento no sólo no alcanza a la realidad de las cosas, sino ni siquiera a la extensión de nuestras propias ideas".[10] Para ver con más detalle lo que quiere decir con esta afirmación, seguiremos a Locke considerando una por una las cuatro formas de conocimiento que mencionamos en el primer apartado y viendo hasta dónde puede extenderse nuestro conocimiento en lo que respecta a cada uno de esos modos de percibir el acuerdo o desacuerdo entre nuestras ideas.

En primer término, nuestro conocimiento de "identidad y diversidad" se extiende tan lejos como nuestras ideas; no podemos tener una idea sin percibir de modo intuitivo que es ella misma y que es diferente de cualquier otra.

Pero no es éste el caso de nuestro conocimiento de la "coexistencia". "En lo que respecta a ello el alcance de nuestro conocimiento es muy limitado, aunque la mayor parte de nuestro conocimiento de las sustancias sea de este tipo." [11] Nuestra idea de un tipo particular de sustancias no es sino una colección de ideas simples que coexisten juntas. Por ejemplo, "nuestra idea de una llama es la de un cuerpo caliente, luminoso y dotado de movimiento ascendente; del oro, la de un cuerpo de cierto peso, amarillo, maleable y fusible".[12] Pero lo que percibimos es una coexistencia o conjunción fáctica de ideas simples; no percibimos ninguna conexión necesaria entre las mismas. Nuestras ideas complejas de las sustancias se componen de ideas de sus cualidades secundarias, que dependen "de las cualidades primarias de sus partículas más pequeñas e imperceptibles, o si no, de algo aún más alejado de nuestra comprensión".[13] Y si no conocemos la raíz de que surgen, no podemos tampoco conocer qué cualidades resultan necesariamente de o son necesariamente incompatibles con la constitución de la sustancia, imperceptible por los sentidos. De aquí que no podamos conocer qué cualidades secundarias deben coexistir siempre con la idea compleja que tenemos de la sustancia en cuestión o qué cualidades son incompatibles con esta idea compleja. "Nuestro conocimiento acerca de todas estas cuestiones va muy poco más allá de nuestra experiencia." [14] Además, no podemos discernir ninguna conexión necesaria entre las potencialidades de una sustancia en orden a producir cambios sensibles en otros cuerpos y cualquiera de las ideas que forman conjuntamente nuestra noción de la sustancia en cuestión. "En este ámbito, dependemos de la experiencia; y sería de desear que avanzáramos más en ella." [14 bis] Y si nos volve-

9. *E*, 4, 3, 1; II, p. 190.
10. *E*, 4, 3, 6; II, p. 191.
11. *E*, 4, 3, 9; II, p. 199.
12. *Ibid.*
13. *E*, 4, 3, 11; II, p. 200.
14. *E*, 4, 3, 14; II, p. 203.
14 bis. *E*, 4, 3, 16; II, p. 206.

mos de los cuerpos a los espíritus, nos encontramos aún más envueltos en la oscuridad.

La razón que da Locke para afirmar que nuestro conocimiento de "coexistencia" no se extiende muy lejos ofrece considerable interés. Es evidente que él tiene presente un patrón ideal de conocimiento. Tener un "conocimiento real" de la coexistencia de las ideas que forman juntas la esencia nominal de un ente significaría, según este modelo, percibir las conexiones necesarias de unas con otras, de modo análogo a aquel con el que percibimos las conexiones necesarias entre ideas en las proposiciones matemáticas. Pero no percibimos estas conexiones necesarias. En efecto, vemos que la idea compleja de oro comprende la idea de la cualidad de amarillo como un mero hecho; pero no percibimos ningún género de conexión necesaria entre esta cualidad y las restantes que forman con ella la idea compleja de oro. De aquí que considere deficiente nuestro conocimiento; se trata simplemente de un conocimiento basado en la experiencia, en conexiones *de facto*. No podemos demostrar proposiciones en ciencia natural, o "filosofía experimental": "la certeza y la demostración son cosas que no debemos pretender en estos ámbitos".[15] No podemos alcanzar "verdades generales, instructivas, incuestionables" [16] sobre los cuerpos. En todas estas materias la actitud de Locke parece más la de un "racionalista" que toma el conocimiento matemático como modelo ideal que la de un "empirista".

Al mismo tiempo, no creo que se deba dar demasiada importancia a esta posición. Es cierto que Locke afirma que la ciencia natural es deficiente precisamente a causa de su carácter empírico; pero no es menos cierto que atribuye sus defectos a la ignorancia en que se encuentra aún la época. "Aunque tenemos ideas de esas cualidades primarias de los cuerpos en general, aun no conociendo cuál sea el volumen, la forma y el movimiento de la mayor parte de los cuerpos del universo, no sabemos nada de las distintas capacidades, eficacias y modos de operación por medio de los cuales se producen los efectos que vemos diariamente." [17] Se trata simplemente de una cuestión de ignorancia. Nuestros sentidos no son lo "bastante agudos" para percibir las "partículas mínimas" de los cuerpos y descubrir cómo operan. Nuestros experimentos e investigaciones no nos pueden llevar muy lejos; aunque "tengan éxito repetidas veces, no podemos adquirir la certeza. Esto impide que tengamos un conocimiento cierto de las verdades universales sobre los cuerpos de la naturaleza; y nuestra razón nos lleva en este campo muy poco más allá de los hechos concretos".[18]

Locke desde luego se expresa en un tono pesimista. Pues está dispuesto a dudar de que, por mucho que la habilidad humana haga avanzar la filosofía práctica y experimental acerca de los entes físicos, se pueda alcanzar un

15. *E*, 4, 3, 26; II, p. 218.
16. *Ibid.*
17. *E*, 4, 3, 24; II, p. 215.
18. *E*, 4, 3, 25; II, p. 217.

(conocimiento) científico".[19] Y afirma que aunque nuestras ideas de los cuerpos nos sean útiles para fines prácticos, "no somos capaces de un conocimiento científico de los mismos; ni podríamos descubrir verdades generales, instructivas e incuestionables sobre ellos. La certeza y la demostración son cosas que no debemos pretender en estos ámbitos".[20] Nos encontramos, como he señalado en el apartado anterior, con una minusvaloración de la ciencia natural debida a que no cumple los requisitos de un tipo ideal de conocimiento; y una clara afirmación de que la ciencia natural no podrá nunca llegar a ser una "ciencia". Sin embargo, las observaciones pesimistas de Locke sobre la ciencia natural eran en parte fruto de la ignorancia contemporánea y la falta del instrumental técnico necesario para poner en marcha progresos y descubrimientos. De aquí que, si bien sea necesario llamar la atención sobre la actitud racionalista que se nos muestra en el libro IV del *Ensayo,* debamos evitar el sobreestimar la significación de esta actitud sin tener en cuenta el contexto en el que se produce.

En cuanto al tercer género de conocimiento, el conocimiento relacional, es difícil determinar hasta dónde pueda extenderse, ya que "debido a los avances que se han hecho en este campo del conocimiento, que dependen de nuestra sagacidad para encontrar ideas intermediarias que puedan mostrar relaciones y modos de comportarse de ideas cuya coexistencia no había sido pensada, es difícil decir cuándo habremos llegado al límite de estos descubrimientos".[21] Locke piensa sobre todo en las matemáticas. Los que ignoran el álgebra, dice, no pueden imaginar sus potencialidades, y nosotros no podemos determinar tampoco de antemano los restantes recursos y utilizaciones de las matemáticas. Pero no piensa sólo en ellas, sino que sugiere también que la ética podría convertirse en una ciencia demostrativa. Pero las ideas éticas de Locke se tratarán con más detenimiento en el próximo capítulo.

Por último, hay un conocimiento de la existencia real de las cosas. La posición de Locke se resume fácilmente. "Tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, y un conocimiento demostrativo de que existe un Dios; de la existencia de las demás cosas no tenemos sino un conocimiento sensible, que no se extiende más allá de los objetos que están presentes a nuestros sentidos." [22] En lo que se refiere al conocimiento de nuestra propia existencia, la percibimos tan claramente y con tanta certeza que ni puede ser probada ni necesita prueba. "Si dudo de todas las demás cosas, esta misma duda hace que yo perciba mi propia existencia, y que no experimente duda acerca de ella." [23] Como hemos visto en el capítulo anterior, Locke no quiere decir con esto que tengamos una certeza intuitiva de la existencia en nosotros de un alma inmaterial, sino que percibimos claramente que somos unos

19. *E,* 4, 3, 26; II, pp. 217-218.
20. *Ibid.*
21. *E,* 4, 3, 18; II, p. 207.
22. *E,* 4, 3, 21; II, p. 212.
23. *E,* 4, 9, 3; II, p. 305.

yos pensantes, aunque Locke deja sin explicar con claridad qué es lo intuido. Volveré en los apartados siguientes de este mismo capítulo sobre la existencia de Dios y de otras cosas distintas de nosotros mismos. Pero ahora me ocuparé de un problema del que Locke se ocupa bajo la denominación de "la realidad de nuestro conocimiento".

Hemos visto que, según Locke, podemos conocer que las cosas existen, y podemos conocer algo acerca de ellas. Pero ¿cómo es esto posible si el objeto inmediato del conocimiento es una idea? "Es evidente que la mente no conoce las cosas de modo inmediato, sino mediante la intervención de las ideas que tiene de las mismas. Por consiguiente, nuestro conocimiento será real tan sólo en cuanto haya una conformidad entre nuestras ideas y la realidad de las cosas. Pero ¿será éste el criterio? ¿Cómo puede la mente, si no percibe nada salvo sus propias ideas, saber que están de acuerdo con las cosas mismas?" [24] La cuestión está planteada con claridad. ¿Cuál es la respuesta de Locke?

Debemos ante todo dejar a un lado el conocimiento matemático y moral. Las matemáticas puras nos proporcionan un conocimiento cierto y real, pero es un conocimiento "sólo de nuestras propias ideas",[25] o lo que es lo mismo: las matemáticas puras constituyen un saber formal; formulan proposiciones acerca de las propiedades de "ideas" tales como la idea de un triángulo o de un círculo, pero no acerca del mundo de las cosas. Y la presencia o ausencia de cosas que correspondan a las ideas que los matemáticos emplean en su razonamiento no afecta a la verdad o falsedad de las proposiciones matemáticas. Si el matemático hace una afirmación sobre el triángulo o el círculo, la existencia o inexistencia de un triángulo o círculo correspondientes en el mundo es completamente irrelevante a efectos de la verdad de la afirmación. Si ésta es verdadera, sigue siéndolo aunque no exista e incluso aunque no pueda existir nunca ningún triángulo o círculo que corresponda a las ideas matemáticas de triángulo o círculo, ya que la verdad de la formulación depende simplemente de las definiciones y axiomas. "Del mismo modo, la verdad y certeza de los argumentos morales no dependen de las vidas de los hombres y de la existencia en el mundo de las virtudes de que se ocupan. No son menos verdad los Oficios de Tulio (*De officiis* de Cicerón) porque no haya nadie en el mundo que practique al pie de la letra sus reglas y viva según el modelo de hombre virtuoso que nos ha dado y que no existía en ninguna parte, salvo en idea, cuando escribía." [26] Sin embargo, la situación varía cuando nos referimos a las ideas simples, ya que éstas no son elaboradas por la mente, como la idea de un círculo perfecto, sino que se imponen a la misma. De aquí que deben de ser fruto de cosas que operan sobre la mente, y han de poseer conformidad con las cosas. Dado que los colores, por ejemplo, guardan poca semejanza con las capacidades de los objetos que producen en nosotros estas relevantes ideas simples, cabría esperar que Locke explicara con más preci-

24. *E*, 4, 4, 3; II, p. 228.
25. *E*, 4, 4, 6; II, p. 231.
26. *E*, 4, 4, 8; II, p. 233.

sión el carácter de esta "conformidad". Sin embargo, se limita a subrayar que "las ideas de blancura, o de amargor, tal y como se dan en la mente, al corresponder exactamente a esta capacidad que hay en un cuerpo de producirlas tienen toda la conformidad real que pueden o deben tener con las cosas exteriores a nosotros. Y esta conformidad entre nuestras ideas simples y la existencia de las cosas es suficiente para un conocimiento real".[27] Puede ser suficiente; pero no es ésta la cuestión. La cuestión es ¿cómo sabemos, o mejor, cómo podemos saber, admitidas las premisas de Locke, que hay una conformidad?

Así, pues, se afirma que las ideas simples tienen una conformidad con los objetos del mundo exterior. ¿Y las ideas complejas? Esta cuestión afecta a nuestras ideas de las sustancias. En cuanto otras ideas complejas son "arquetipos que la propia mente elabora, que no se proponen ser copia de algo",[28] el problema de su conformidad carece de importancia. Pueden proporcionarnos un conocimiento "real", como sucedía con las matemáticas, aunque no haya nada fuera de la mente que corresponda a las mismas. Pero las ideas de sustancias se refieren, para emplear el lenguaje de Locke, a arquetipos externos a nosotros; es decir, son pensadas como correspondiendo a una realidad externa. Y aquí surge la pregunta: ¿Cómo podemos saber que corresponden, suponiendo que efectivamente correspondan, a algún modo de realidad externa? La cuestión se refiere, desde luego, a las esencias nominales, ya que según Locke no conocemos las esencias reales de las cosas. La respuesta de éste es que nuestras ideas complejas de sustancias se componen de ideas simples y que "podemos con confianza asociar otra vez aquellas ideas simples que hemos encontrado ya coexistiendo en una sustancia y formar de este modo ideas abstractas de las sustancias. Porque lo que ha estado una vez unido en la naturaleza puede ser unido otra vez".[29]

Desde luego, si las cualidades son simples *ideas* y si sólo conocemos de modo inmediato ideas, no podremos nunca comparar las colecciones de cualidades que están en nuestra mente con los haces de cualidades de fuera de la misma. Y la respuesta de Locke no resuelve en modo alguno esta dificultad. Pero aunque hable de "ideas simples" se está siempre refiriendo a ideas de cualidades y de sustancias. En otras palabras: Locke se debate entre una concepción representacionista según la cual las ideas constituyen el objeto del conocimiento y el punto de vista con arreglo al cual las ideas son simplemente modificaciones psíquicas mediante las cuales conocemos directamente las cosas. O para decirlo con mayor exactitud, se debate no entre "concepciones" (ya que la concepción que confiesa seguir es la de que las ideas constituyen el objeto del conocimiento) sino entre dos modos de expresarse, ya que habla unas veces como si la idea fuera el *medium quod* del conocimiento (de acuerdo con la concepción que confiesa sustentar) y otras como si fuese el *medium*

27. *E,* 4, 4, 4; II, p. 230.
28. *E,* 4, 4, 5; II, p. 230.
29. *E,* 4, 4, 12; II, p. 237.

quo del mismo. Y esta ambigüedad puede ser en parte responsable del fracaso de Locke para encararse rigurosamente con las dificultades que surgen de su concepción representacionista.

Sin embargo, aceptemos que nos es posible conocer la correspondencia entre nuestras ideas complejas de sustancias y las series existentes de cualidades copresentes. Como hemos visto, Locke no admite que se perciban conexiones necesarias entre esas cualidades. De aquí que nuestro conocimiento, aunque real, no se extienda más allá de la experiencia real que hayamos tenido, y que si expresamos este conocimiento en forma de proposiciones generales o universales, no podemos pretender de éstas algo más que una verdad simplemente probable.

4. En el apartado anterior he mencionado la opinión lockiana de que tenemos, o podemos tener, un conocimiento demostrativo de la existencia de Dios. Con esto quiere decir que podemos deducir la existencia del mismo "de alguna parte de nuestro conocimiento intuitivo".[30] Y la verdad intuitivamente conocida que toma como punto de partida es el conocimiento que tenemos de nuestra propia existencia. Para hablar más exactamente, habría que decir quizá que el conocimiento individual demostrativo de la existencia de Dios se basa en el conocimiento intuitivo de la propia existencia. Pero el conocimiento de la propia existencia individual no prueba por sí mismo la existencia de Dios; necesitamos de otras verdades conocidas también intuitivamente. La primera es la proposición según la cual "la simple nada no puede producir nada real, como tampoco puede ser igual a dos ángulos rectos".[31] El conocimiento intuitivo de mi propia existencia me muestra que al menos existe un ente. Ahora bien; yo sé que no existo desde la eternidad, sino que he tenido un principio. Pero lo que ha tenido principio no debe haber sido producido por algo distinto de sí mismo; no puede haberse producido a sí mismo. Debe, por tanto, dice Locke, haber algo que exista desde la eternidad. Aunque los pasos del argumento no son muy claros, Locke quiere evidentemente decir que para que algo exista en cualquier momento dado, es necesario que haya un ser que no haya tenido principio; pues, de lo contrario, algún ser se habría producido a sí mismo o habría "simplemente sobrevenido", lo que es inconcebible. Locke toma desde luego como evidente por sí mismo el supuesto de que algo que comienza a ser principia a existir en virtud de la eficacia de una causa extrínseca ya existente. Pero no explica si intenta excluir un regreso infinito en el orden temporal (es decir, un infinito regreso retrocediendo en el pasado) o un regreso infinito en el orden de la dependencia existencial aquí y ahora, sin referencia al pasado. Sin embargo, parece desprenderse de varias observaciones que hace que se refiere a un regreso infinito yendo atrás en el pasado. En tal caso, su línea de argumentación difiere de la de Aquino, por ejemplo, que intentaba desarrollar una prueba de la exis-

30. *E*, 4, 10, 1; II, p. 306.
31. *E*, 4, 10, 3; II, p. 307.

tencia de Dios que no dependiera de la cuestión de si hay o no una sucesión de acontecimientos temporales retrocediendo indefinidamente en el pasado. De hecho, el argumento lockiano está construido con poco rigor y dista mucho de ser preciso. Podría descartarse en conjunto basándose en que las verdades que Locke considera evidentes por sí mismas no tienen este carácter. Pero aunque no se haga esto, es difícil decir mucho acerca de ello, ya que Locke no formula con claridad su argumento.

Si aceptamos, no obstante, que hay un ser que existe desde la eternidad, surge el problema de cuál sea su naturaleza. Al llegar a este punto, Locke pone en juego el principio según el cual "lo que ha tomado su ser y su principio de otro ser, debe tomar también de otro todo lo que está en su ser y pertenece al mismo".[32] De este modo, por ejemplo, el hombre encuentra en sí mismo poder, y como goza también de percepción y de conocimiento, el ser eterno del que depende ha de ser también a su vez poderoso e inteligente, ya que un ente desprovisto de conocimiento no puede producir un ente dotado del mismo. Y de esto deduce Locke que "hay un ser eterno, más poderoso y más dotado de conocimiento; al que no importa nada que se llame Dios. Es algo evidente, y de esta idea considerada adecuadamente se deducirán con facilidad todos los restantes atributos que debemos adscribir a este ser eterno".[33]

5. Un hombre conoce su propia existencia de modo intuitivo y la de Dios demostrativamente. "Sólo podemos tener conocimiento de la existencia de cualquier otra cosa por medio de la sensación",[34] ya que no hay ninguna conexión necesaria entre la idea que un hombre tiene de otra cosa distinta de Dios y la existencia de la cosa en cuestión. El hecho de que tengamos una idea de una cosa no prueba que ésta exista; sólo sabemos que existe cuando obra sobre nosotros. "Por tanto, lo que nos da noticia de que existen otras cosas fuera de nosotros y nos hace conocer que algo debe existir en este momento fuera de nosotros es la recepción real de ideas."[35] La recepción de ideas del exterior constituye la sensación, y conocemos la existencia de las cosas que afectan a nuestros órganos sensoriales únicamente mientras los están afectando. Cuando abro los ojos, no puedo elegir lo que voy a ver; están actuando sobre mí. Además si coloco la mano demasiado cerca del fuego experimento un dolor que no siento cuando tengo meramente la idea de hacerlo. Estas consideraciones nos muestran que nuestra confianza en la existencia de otras cosas no es infundada. Es verdad que nuestro conocimiento de la existencia de cosas exteriores se extiende sólo hasta donde llega el testimonio presente de nuestros sentidos; pero es probable que la mesa que vi hace un momento continúe aún existiendo, y es una tontería buscar cualquier conocimiento demostrativo antes de que estemos dispuestos

32. *E*, 4, 10, 4; II, p. 308.
33. *E*, 4, 10, 6; II, p. 309.
34. *E*, 4, 11, 1; II, p. 325.
35. *E*, 4, 11, 2; II, p. 326

a asentir a una proposición existencial. "El que no admitiera en los asuntos ordinarios de la vida otra cosa que la demostración clara y directa no estaría seguro en este mundo de nada, sino de perecer rápidamente. Ni siquiera tendría razones para comer y beber; y me gustaría saber qué podría hacer basándose tan sólo en fundamentos que no admiten ninguna duda u objeción".[36]

6. Se dice que la mente "conoce" cuando "percibe con certeza y está satisfecha sin ningún género de dudas con el acuerdo o desacuerdo de cualesquiera ideas".[37] Sabemos que *X* es *Y* cuando percibimos claramente una conexión necesaria entre uno y otro. Pero la mente tiene lo que Locke llama otra "facultad", a saber, el juicio, que consiste en "unir o separar las ideas una de otra en la mente cuando no se percibe su acuerdo o desacuerdo de modo cierto, sino que solamente se presume... Y el juicio que las une o separa de acuerdo con cómo son las cosas realmente constituye un juicio recto".[38] Así pues el juicio versa sobre la probabilidad y produce la "opinión".

Locke define la probabilidad como "la apariencia de acuerdo en base a pruebas falibles".[39] Es decir, que cuando juzgamos que una proposición constituye una verdad probable, lo que nos mueve a prestar nuestro asentimiento a la proposición como probablemente verdadera no es su carácter autoevidente (ya que en tal caso sabríamos con toda seguridad que es verdadera) sino razones o fundamentos extrínsecos que no son suficientes para demostrar su verdad. Hay principalmente dos tipos de fundamentos extrínsecos para creer verdadera una proposición aunque no sea evidentemente verdadera por sí misma. El primero es "la conformidad de algo con nuestro conocimiento, observación y experiencia".[40] Por ejemplo, en cuanto alcanza mi experiencia, el hierro se hunde en el agua. Si yo he visto ocurrir este fenómeno muchas veces, la probabilidad de que suceda en futuras ocasiones del mismo modo será proporcionalmente mayor que si lo he visto sólo una vez. De hecho cuando una experiencia sólida da lugar a la formulación del juicio y éste es verificado constantemente en las experiencias posteriores, la probabilidad es tan alta que influye sobre nuestras expectativas y acciones prácticamente del mismo modo que la evidencia de la demostración. El segundo tipo de fundamentos que hacen que una proposición sea creída como probablemente verdadera está constituido por el testimonio. Si hay, respecto de determinados hechos, un gran número de testigos dignos de confianza y si sus testimonios concuerdan, hay un grado mucho más alto de probabilidad que si los testigos son pocos y escasamente seguros o si los relatos que dan están en desacuerdo unos con otros.

Locke divide en dos clases "las proposiciones que aceptamos inducidos por la probabilidad".[41] La primera está formada por proposiciones que se

36. *E*, 4, 11, 10; II, pp. 335-336.
37. *E*, 4, 14, 4; II, p. 362.
38. *Ibid.*
39. *E*, 4, 15, 1; II, p. 363.
40. *E*, 4, 15, 4; II, p. 365.
41. *E*, 4, 16, 5; II, p. 374.

refieren a "cuestiones de hecho" que están sujetas a observación y pueden ser objeto de testimonio humano. Por ejemplo, que heló en Inglaterra el último invierno. La segunda, por proposiciones relativas a temas que no pueden ser objeto de testimonio humano porque no son aptas para ser sometidas a investigación empírica. Un ejemplo sería la existencia de ángeles, y otro que el calor consista en una violenta agitación de las minúsculas partículas imperceptibles de la materia que arde".[42] En ambos casos, extraemos los fundamentos de probabilidad de la analogía. Observando los diferentes estadios en la jerarquía de los seres inferiores al hombre (animales, plantas, seres inorgánicos) podemos considerar probable que existan espíritus finitos inmateriales entre el hombre y Dios. Asimismo, observando que el frotar dos bolas produce calor, podemos argumentar analógicamente que el calor consiste probablemente en el movimiento violento de partículas imperceptibles de materia.

Por consiguiente es evidente que, para Locke, las proposiciones de las ciencias naturales pueden gozar todo lo más de un alto grado de probabilidad. Esta concepción guarda desde luego una estrecha conexión con su convicción de que conocemos sólo las esencias nominales de las cosas y no sus "esencias reales", en el sentido explicado en el capítulo anterior. Las proposiciones de carácter histórico, que se basan en testimonios humanos gozan tan sólo, asimismo, de diversos grados de probabilidad. Y Locke recuerda a sus lectores que el grado de probabilidad de que goza un relato histórico depende del valor del testimonio y no del número de personas que hayan repetido el relato.

7. Cabría tal vez esperar que Locke hubiera incluido en el género de las proposiciones probables todas las proposiciones de fe. Pero no lo hizo, ya que admitía la existencia de una revelación divina que nos proporciona certidumbre de la verdad de las doctrinas reveladas, puesto que el testimonio de Dios no admite ninguna duda. "Así como no podemos dudar de nuestro propio ser, del mismo modo no podemos dudar de que cualquier revelación de Dios sea verdad. Así esta fe constituye un sólido y seguro principio de asentimiento y seguridad, y no deja ningún resquicio a la duda o a la vacilación." [43] Esto no significa que todas las verdades sobre Dios sean aceptadas por fe, ya que como hemos visto Locke sostenía el carácter demostrativo de nuestro conocimiento de la existencia de Dios. Verdades reveladas son aquellas que son superiores, aunque no contrarias, a la razón y cuya verdad conocemos gracias al testimonio de Dios. Dicho de otra forma: Locke seguía manteniendo la distinción medieval entre verdades sobre Dios que pueden ser conocidas por la razón dejada a sus propias fuerzas y aquellas que para ser conocidas precisan ser reveladas por Dios.

Al mismo tiempo, Locke mostraba poco afecto por lo que llamó "entu-

42. *E*, 4, 16, 12; II, p. 380.
43. *E*, 4, 16, 14; II, p. 383.

siasmo". Se refería a la actitud de aquellas personas que están dispuestas a aceptar que determinada idea que les viene a la mente constituye una revelación divina de carácter privado, un producto de la inspiración divina. Estas personas no se preocupan por encontrar razones objetivas que apoyen la pretensión de que sus ideas son inspiradas por Dios: un sentimiento intenso es para ellas más persuasivo que cualquier razonamiento. "Están seguros porque sí; y sus persuasiones no son erróneas porque están fuertemente persuadidos." [44] Dicen que "ven" y "sienten", pero ¿qué es lo que "ven"? ¿Que una proposición es evidente o que ha sido revelada por Dios? Ambas cosas pueden distinguirse. Y si la proposición no constituye una verdad evidente y no se propone como verdad probable en virtud de algunos fundamentos objetivos, cabe no obstante dar razones para pensar que ha sido efectivamente revelada por Dios. Pero, para las personas que experimentan este "entusiasmo", una proposición "es revelada porque la creen firmemente, y la creen firmemente porque es revelada".[45] Por tanto, Locke insistía en que, aunque ciertamente Dios puede revelar verdades que trascienden a la razón, en el sentido de que la razón sola no puede establecerlas como tales, debe demostrarse racionalmente que dichas verdades han sido reveladas, previamente a ser aceptadas como verdades de fe. "Si ha de guiarnos la luz de la fuerza de persuasión, ¿cómo podríamos distinguir entre las ilusiones de Satán y las inspiraciones del Espíritu Santo?" [46] Después de todo, "Dios, cuando hizo al profeta, no destruyó al hombre. Dejó todas sus facultades en su estado natural, a fin de que pudiera juzgar si sus inspiraciones tenían o no un origen divino".[47] Al disponer de la razón para hacer lugar a la revelación, el "entusiasmo" destierra a ambas. En su tratamiento del entusiasmo el fuerte sentido común de Locke aparece en toda su extensión.

Por consiguiente, Locke no pone en duda la posibilidad de la revelación divina. De hecho, él creía en doctrinas tales como las de la inmortalidad del alma y la resurrección de la carne por el testimonio de la palabra de Dios. Pero insistía en que proposiciones contrarias a la razón no podían ser reveladas por Dios. Y pienso que es evidente que cuando hablaba de este modo tenía presentes dogmas católicos del tipo del de la transustanciación, al que se refirió de modo explícito en el capítulo sobre el asentimiento erróneo o error.[48] Desde luego, puede objetarse que si hay una razón convincente para pensar que una proposición ha sido revelada por Dios, no puede ser contraria a la razón aunque esté sobre la misma.[49] Pero Locke, establecido que había ciertas doctrinas contrarias a la razón, concluía que no pueden haber

44. *E*, 4, 19, 9; II, p. 434.
45. *E*, 4, 19, 10; II, p. 436.
46. *E*, 4, 19, 13; II, p. 438.
47. *E*, 4, 19, 14; II, p. 438.
48. *E*, 4, 20, 10; II, p. 450.
49. Los teólogos católicos no niegan que la razón sea *en principio* capaz de distinguir entre proposiciones que son contrarias a la razón y proposiciones cuya verdad o falsedad no puede ser decidida por la razón sin ayuda de la revelación. Pero en casos concretos podemos, cuando nos abandonamos a nuestras inclinaciones, confundir las segundas con las primeras.

sido reveladas y que no puede haber una razón convincente para pensar que han sido reveladas. No es éste el lugar de extenderse en controversias de este género. Pero vale la pena señalar que Locke asumía el punto de vista de los platónicos de Cambridge o "latitudinarios". A la vez que rechazaba de una parte lo que consideraba como entusiasmo descarriado de pretendidos profetas y predicadores, rechazaba también lo que parecía constituir una lógica consecuencia de la creencia en la posibilidad de la revelación divina, a saber: que si existen razones de peso para pensar que Dios ha revelado una verdad a través de determinado portavoz, ninguna proposición revelada por tan acreditada autoridad puede ser contraria a la razón. Locke replicaría sin duda que el único criterio para decidir si una doctrina es contraria a la razón o simplemente "está sobre la razón" es la razón misma. Pero hace su posición más fácil de mantener al admitir, con bastante sinceridad, la posibilidad de revelación divina sin adentrarse en la cuestión de dónde ha de encontrarse esta revelación ni a través de qué órgano u órganos ha sido hecha.

La general actitud de moderación de Locke y su aversión a los extremismos, juntamente con la convicción de que el campo de la certeza es muy limitado mientras que el de la probabilidad, en sus distintos grados, es muy amplio le llevó a abrazar, dentro de ciertos límites, la causa de la tolerancia. Digo "dentro de ciertos límites" porque en su *Carta sobre la tolerancia* dice que ésta no debe extenderse a los ateos, a aquellos cuya religión implique alianza con un poder extranjero y a aquellos cuya fe religiosa no permita extender a los demás la tolerancia que reclaman para sí mismos. El ateísmo implica necesariamente, en su opinión, falta de principios morales y desprecio del carácter vinculante de los juramentos, pactos y promesas. En cuanto a las otras dos categorías excluidas, se refería evidentemente ante todo a los católicos, aunque mencione expresamente a los mahometanos. En este punto, Locke compartía la actitud dominante de sus conciudadanos de la época hacia los católicos, aunque sería interesante saber qué pensaba realmente, si es que dedicó alguna atención a este asunto, de los métodos empleados en los Tribunales por el Lord Supremo de Justicia en los procesos a que dio lugar el "complot papista". Probablemente simpatizaba con las metas políticas ulteriores de Shaftesbury y su facción. Sin embargo, si tenemos en cuenta la actitud dominante en los contemporáneos, tanto en su propio país como en todas partes, lo notable es ya que defendiera la tolerancia. Él era consciente de ello, puesto que publicó anónimamente sus escritos sobre este tema.

Capítulo VII

LOCKE. — IV

La teoría ética de Locke. — El estado de naturaleza y la ley moral natural. — El derecho de propiedad privada. — Los orígenes de la sociedad política: el pacto social. — El gobierno civil. — La disolución del gobierno. — Observaciones generales. — La influencia de Locke.

1. En el primer capítulo consagrado a la filosofía de Locke veíamos que éste, al rechazar la teoría de las ideas innatas, negaba la existencia tanto de principios innatos de carácter especulativo como de orden moral o práctico. Por consiguiente nuestras ideas morales se derivan de la experiencia, en el sentido de que debemos, como dice Locke, "terminar en ideas simples", lo que quiere decir que, en último término, los elementos de los que están compuestas deben derivarse de la sensación o de la reflexión. Pero Locke no pensaba que su punto de vista empirista sobre el origen de las ideas morales constituyera ningún obstáculo para el reconocimiento de los principios morales que conocemos con certeza, ya que una vez que hemos obtenido nuestras ideas podemos examinarlas y compararlas y descubrir entre ellas relaciones de acuerdo y desacuerdo. Esto nos hace capaces de formular reglas morales, y si éstas expresan relaciones necesarias de acuerdo o desacuerdo entre ideas, serán ciertas y susceptibles de ser conocidas como tales. Tenemos que distinguir entre las ideas o términos que aparecen en una proposición ética y la relación afirmada en la proposición. En una regla moral, las ideas deben derivarse de distintos modos posibles, al menos en último término, de la experiencia; pero la verdad o validez de una norma moral no depende de su observancia. Si se sostiene por ejemplo que decir la verdad es moralmente bueno, las ideas de decir la verdad y de bondad moral deben poderse derivar, en último término, de la experiencia; pero la relación afirmada entre esas ideas sigue siendo la misma aunque muchas personas digan mentiras.

Si tenemos en cuenta este punto de vista, no nos debe sorprender tanto

como pudiera parecer a primera vista que Locke proponga en el tercer y cuarto libros del *Ensayo* un ideal ético "racionalista". Locke subraya que "la moralidad es tan susceptible de demostración como las matemáticas".[1] La razón es que la ética se ocupa de ideas que constituyen esencias reales. En las ciencias naturales no conocemos las esencias reales de las cosas, sino sólo las esencias nominales. Sin embargo en matemáticas esta distinción entre esencia nominal y esencia real deja de tener sentido; y lo mismo ocurre en la ética. Nuestra idea de justicia se deriva en último término de la experiencia, en el sentido de que los elementos de que está compuesta dependen de esta última, pero no hay "ahí fuera" ninguna entidad llamada justicia, cuya esencia real pudiera sernos desconocida. No hay, por consiguiente, ninguna razón para que no pueda convertirse a la ética en una ciencia de carácter demostrativo. "Puesto que la certeza no consiste sino en la percepción del acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas, y la demostración no es otra cosa sino la percepción de este acuerdo mediante la intervención de otras ideas o mediaciones, y nuestras ideas morales, del mismo modo que las matemáticas, por ser en sí mismas arquetipos, son como tales ideas adecuadas y completas, el acuerdo o desacuerdo que encontremos entre las mismas producirá conocimiento real, como ocurre con las figuras matemáticas." [2] Al decir que nuestras ideas morales son en sí mismas arquetipos Locke quiere decir que, por ejemplo, la idea de justicia es ella misma un patrón por medio del cual distinguimos entre acciones justas e injustas; la justicia no es una entidad subsistente con la que deba concordar una idea de justicia para ser una idea verdadera. Por consiguiente, si nos tomamos el trabajo de definir los términos morales de un modo claro y preciso "el conocimiento moral puede llevarse a un grado de claridad y certeza tan alto" [3] como nuestro conocimiento matemático.

Estas sugerencias de Locke pueden inducirnos a creer que para él la ética no es sino un análisis de ideas en el sentido de que no existe ninguna serie de reglas morales que los hombres estén obligados a obedecer. Si construimos una determinada serie de ideas, deberemos formular determinadas reglas; si construimos otra serie, formularemos las reglas que corresponden a esta serie, y podemos elegir libremente una u otra serie de ideas. Pero éste no era en modo alguno el punto de vista de Locke, al menos no es el que se expresa en el libro II del *Ensayo*, en el que Locke habla sobre el bien y el mal moral y sobre las reglas o leyes morales.

He mencionado ya que Locke definía el bien y el mal por referencia, respectivamente, al placer y al dolor. Es bueno lo que es apto para dar lugar a aumentar el placer en la mente o en el cuerpo, y malo lo que es apto para causar o incrementar el dolor o disminuir el placer.[4] Sin embargo, el bien

1. *E*, 4, 12, 8; II, p. 347.
2. *E*, 4, 4, 7; II, p. 232.
3. *E*, 3, 11, 17; II, p. 157.
4. *E*, 2, 20, 2; I, p. 303.

moral es la conformidad de nuestras acciones voluntarias con determinada ley, por la que el bien (es decir, "el placer") aumenta para nosotros, de acuerdo con la voluntad del legislador; y el mal moral consiste en el desacuerdo de nuestras acciones voluntarias con determinada ley, por el que el mal (esto es, el "dolor") "cae sobre nosotros en virtud de la voluntad y el poder del que ha hecho la ley".[5] Locke no dice que el bien y el mal moral sean, respectivamente, el placer y el dolor, ni se ve lógicamente obligado a admitirlo, ya que define el bien y el mal no como el placer y el dolor (aunque algunas veces habla de este modo, con escaso rigor) sino como aquello que procura, respectivamente, placer y dolor. El bien moral es la conformidad de nuestras acciones voluntarias con una ley apoyada en sanciones; y Locke nunca dice que conformidad y premio sean la misma cosa.

¿Qué tipo de ley tenía presente Locke? Distingue tres clases: la ley divina, la ley civil y "la ley de la opinión o reputación".[6] En este último caso se refiere a la aprobación o desaprobación, elogio o censura "que por un secreto y tácito consentimiento se establece en las distintas sociedades, tribus y clubs de hombres en el mundo, en virtud del cual determinadas acciones pasan a gozar de buena o mala fama entre ellos, según los juicios, máximas o costumbres que gozan de preponderancia en cada lugar".[7] En relación con la ley divina las acciones pueden ser de acatamiento o de transgresión, en relación con la ley civil inocentes o criminales, y en relación con la ley de la opinión o reputación virtudes o vicios. Ahora bien: es obvio que estas leyes podrían discrepar entre sí. Como observa Locke, cabe que en una sociedad dada los hombres aprueben acciones que son contrarias a la ley divina. Y desde luego, él no piensa que la ley civil sea el criterio último para distinguir lo justo de lo injusto. Se deduce, por lo tanto, que la ley divina es el criterio último con relación al cual las acciones voluntarias se consideran moralmente buenas o malas. "Pienso que no hay nadie tan irracional que niegue que Dios ha dado una regla por la que los hombres habrían de gobernarse a sí mismos. Tiene derecho a ello, puesto que somos sus criaturas; tiene bondad y sabiduría para dirigir nuestras acciones a lo que es mejor; tiene poder para obligar mediante premios y castigos de peso y duración infinita en otra vida, ya que nadie puede sustraernos a su poder. Éste es el único criterio verdadero de la rectitud moral."[8]

Ahora bien: si entendemos estas palabras de Locke en el sentido de que el criterio diferenciador del bien y el mal moral, de las acciones justas e injustas, es la ley dependiente de la voluntad de Dios, habría una contradicción flagrante entre los libros II y IV del *Ensayo*, ya que si la ley divina hubiera sido impuesta a su arbitrio por Dios, sólo la podríamos conocer mediante la revelación; y en tal caso la comparación entre ética y matemá-

5. *E*, 2, 28, 5; I, p. 474.
6. *E*, 2, 28, 7; I, p. 475.
7. *E*, 2, 28, 10; I, p. 477.
8. *E*, 2, 28, 8; I, p. 475.

tica que se establece en el libro IV estaría enteramente fuera de lugar. Pero cuando, al hablar de la ley divina, Locke dice que en el libro II "me refiero a la ley que Dios ha establecido para las acciones de los hombres, ya hayan sido promulgadas por la luz de la naturaleza o por la voz de la revelación",[9] entiende por luz de la naturaleza la razón; y evidentemente pensaba que podemos descubrir parte de la ley de Dios por la mera razón, aunque la revelación cristiana nos dé más luz sobre la misma. Y en el libro IV dice: "la idea de un ser supremo, dotado de infinito poder, bondad y sabiduría, cuya obra somos y del cual dependemos, y la idea de nosotros mismos como seres racionales dotados de comprensión, son de tal modo claras en nosotros que creo que podrían, rectamente meditadas y extraídas todas las consecuencias que de ellas se derivan, proporcionar fundamentos tan seguros a nuestros deberes y reglas de conducta que podrían situar a la moralidad entre las ciencias susceptibles de demostración; por todo ello no dudo de que sólo a partir de los principios autoevidentes, mediante la deducción de sus consecuencias necesarias, principios tan seguros como los de las matemáticas, cualquiera que los aplique con la misma objetividad y cuidado que los que se emplean en las demás ciencias podrá descubrir las reglas exactas y las erróneas".[10] Sin duda de ningún género, Locke pensaba que reflexionando sobre la naturaleza de Dios y del hombre y sobre la relación entre los mismos obtendríamos principios morales evidentes por sí mismos de los que podrían deducirse otras reglas morales concretas. Y este sistema de reglas deducidas constituiría la ley de Dios en cuanto conocida por la luz natural. No está claro si pensaba en la ley moral revelada como suplementando o como formando parte de las premisas, ni tampoco realizó Locke el intento de demostrar un sistema ético según este método. Los ejemplos que da de proposiciones evidentes por sí mismas no son muy esclarecedores: "donde no hay propiedad no hay injusticia" y "ningún gobierno permite la libertad absoluta".[11] (La segunda proposición se formula como la enunciación de un hecho, pero la explicación de Locke indica que él no intentaba que se entendiera de este modo.)

Por consiguiente, no estoy de acuerdo con los historiadores que afirman que Locke nos legó dos teorías morales que no intentó nunca conciliar, ya que me parece que intentó de algún modo mostrar cómo confluían las líneas de pensamiento del segundo y cuarto libros del *Ensayo*. Al mismo tiempo es difícil negar que lo que dice es esquemático y confuso, y que responde a la mezcla de elementos de diferente signo. Aunque no pueda ser considerado simplemente como un hedonista ni siquiera considerando sólo el libro II, hay un elemento de utilitarismo hedonista, quizá inspirado en Gassendi. A este elemento se une un cierto autoritarismo, basado en la idea de los derechos supremos del Creador. Por último, la distinción lockiana entre luz

9. *Ibid.*
10. *E*, 4, 3, 18; II, p. 208.
11. *Ibid.*

natural y revelación trae a la mente la distinción tomista entre ley natural, conocida por la razón, y ley divina positiva; y esta distinción se inspiraba sin duda en gran medida en Hooker, que debía mucho a la filosofía medieval.[12] La influencia de Hooker, y, a través de éste, de la filosofía medieval aparece claramente en la noción lockiana de los derechos naturales, que examinaré a continuación en relación con su teoría política.

2. En su prefacio a los *Treatises of Civil Government*,[13] Locke expresa su esperanza de que lo que ha escrito sea suficiente para "asentar firmemente el trono de nuestro gran restaurador, nuestro actual rey Guillermo (y) legitimar su título en el consentimiento del pueblo". Hume, como veremos más tarde, pensaba que la teoría política de Locke era incapaz de cumplir esta función. Pero en todo caso sería un error pensar que Locke desarrolló su teoría política solamente con vistas a establecer el derecho de Guillermo a la corona, ya que se hallaba en posesión de los principios básicos de su teoría mucho antes de 1688. Además, esta teoría tiene una importancia histórica de mayor envergadura como expresión sistematizada del pensamiento liberal de la época, y sus tratados son mucho más que un panfleto *whig*.

No me detendré mucho en su primer *Tratado*. En él Locke rebate la teoria del derecho divino de los reyes expuesta en el *Patriarcha* (1680) de Sir Robert Filmer. La teoría patriarcal de la transmisión de la autoridad real se lleva hasta sus más ridículas consecuencias. No hay ninguna evidencia de que Adán poseyera una autoridad real respaldada por la divinidad. Si la hubiera tenido, no hay niguna evidencia de que sus herederos la tuvieran. Si la hubieran tenido, el derecho de sucesión a la misma no estaría determinado, e incluso si hubiera un orden de sucesión determinado apoyado en la voluntad de Dios, cualquier conocimiento de este orden de sucesión habría muerto hace ya mucho tiempo. De hecho, Filmer no era tan necio como Locke nos lo presenta, y había publicado escritos de más mérito que el *Patriarcha*. Pero la obra acababa de ser publicada y había provocado polémicas, y es comprensible que Locke la eligiera para criticarla en su primer tratado.

En el primer *Tratado*[14] Locke asegura que "la posición principal de Sir Robert Filmer es que "los hombres no son libres por naturaleza. Éste es el fundamento sobre el que descansa su monarquía absoluta". Esta teoría de la sujeción natural de los hombres era rechazada categóricamente por Locke, quien mantiene en el segundo *Tratado* que los hombres en el estado de naturaleza son libres e iguales. "El atinado Hooker considera esta igualdad natural de los hombres tan evidente por sí misma y fuera de toda discusión que la convierte en fundamento de la obligación de amor mutuo entre aquéllos, fundamento sobre el que asienta los deberes que tenemos unos para con otros y del que hace derivar las grandes máximas de justicia y caridad."[15]

12. Sobre Hooker puede consultarse el vol. III de esta *Historia*, pp. 305-307.
13. Salvo indicación en contrario, *T* en las notas se refiere al segundo *Tratado*.
14. 2, 6.
15. *T*, 2, 5.

Por consiguiente Locke parte, como Hobbes, del estado de naturaleza, y en su opinión "todos los hombres están naturalmente en este estado y permanecen en él hasta que por su propia voluntad se convierten en miembros de una sociedad política".[16] Pero su idea del estado de naturaleza es muy distinta de la de Hobbes. De hecho, aunque no lo diga de un modo explícito, Hobbes es el principal oponente que tiene en la mente en el segundo *Tratado.* Existe una radical diferencia, según Locke, entre el estado de naturaleza y el estado de guerra. "El estado de naturaleza, para hablar con propiedad, se caracteriza porque los hombres viven juntos según la razón, sin que haya en la tierra un superior común para dirimir los conflictos entre ellos." [17] La fuerza, cuando se ejerce fuera de la esfera del derecho, crea un estado de guerra; pero éste no debe identificarse con el estado de naturaleza, puesto que constituye una violación de éste; es decir de lo que éste debe ser.

Locke puede hablar de lo que el estado de naturaleza debe ser porque admite una ley moral natural que puede descubrirse por la razón. El estado de naturaleza es estado de libertad, pero no de libertinaje. "El estado de naturaleza tiene una ley que lo gobierna, que obliga a todos; y la razón, que es esta ley, enseña a todos los hombres que la consultan que son iguales e independientes y que nadie debe dañar a otro en su vida, su salud, su libertad o sus bienes",[18] ya que todos los hombres son criaturas de Dios. Y aunque el hombre pueda defenderse contra un ataque y castigar a los agresores según su iniciativa privada, ya que, como hemos supuesto, no hay ningún juez o soberano temporal común, su conciencia encuentra como límite la ley moral natural que obliga con entera independencia de la sociedad civil y de sus leyes. La ley natural, por lo tanto, tiene un sentido completamente diferente en Locke y en Hobbes, ya que para el último quería decir la ley del poder, de la fuerza y del engaño, mientras que para Locke tenía el sentido de una ley moral universalmente obligatoria, promulgada por la razón humana como reflejo de Dios y sus derechos, de la relación del hombre con Dios y de la igualdad fundamental de todos los hombres en cuanto criaturas racionales. He mencionado ya a Hooker como una de las fuentes de esta teoría lockiana de la ley moral natural; podrían también mencionarse los platónicos de Cambridge en Inglaterra, y, en el continente, autores como Grocio [19] y Pufendorf.

Al creer en una ley moral natural que obliga en conciencia independientemente del Estado y de su legislación, Locke creía también en la existencia de derechos naturales. Por ejemplo, todo hombre tiene derecho a la propia conservación y a defender su vida, así como derecho a la libertad. Hay también, por supuesto, deberes que son correlativos. De hecho, un hombre tiene

16. *T,* 2, 15.
17. *T,* 3, 19.
18. *T,* 2, 6.
19. Sobre Grocio puede consultarse el vol. III de esta *Historia,* pp. 311-317.

derecho a la propia conservación y por consiguiente a defender su vida, porque tiene obligación de hacerlo. Y puesto que está moralmente obligado a emplear todos los medios a su disposición para conservar su vida, no tiene derecho a acabar con ella, ni, sometiéndose a la esclavitud en el más amplio sentido del término, a dar a otro el poder de disponer de ella.

3. El derecho natural al que Locke dedica más atención es, sin embargo, el derecho de propiedad. Como el hombre tiene el deber y el derecho de la propia conservación, tiene derecho a las cosas que le son necesarias para este fin. Dios ha dado a los hombres la tierra y todo lo que hay en ella para que les proporcione sustento y bienestar. Pero aunque Dios no ha dividido la tierra y las cosas que hay en ella, la razón nos enseña que está de acuerdo con la voluntad de Dios la existencia de propiedad privada, no sólo de los frutos de la tierra y de las cosas que hay en ella y sobre ella, sino de la misma tierra. ¿Cuál es el título primario de propiedad privada? En opinión de Locke, el trabajo. En el estado de naturaleza, el hombre trabaja para sí, y hace suyo lo que saca de su estado originario mezclándolo con su trabajo. "Aunque el agua corriendo en la fuente sea de todos, ¿quién puede dudar de que en el jarro es sólo de quien la recogió? Su trabajo la ha sacado del dominio de la naturaleza, en donde era común y pertenecía por igual a todas sus criaturas, y ha hecho que se la apropie." [20] Supongamos que un hombre coge manzanas para comérselas de un árbol en el bosque. Nadie discutirá su propiedad respecto de las mismas y su derecho a comerlas. Pero ¿cuándo empiezan las manzanas a ser suyas? ¿Cuando las ha digerido? ¿Cuando las está comiendo? ¿Cuando las está preparando? ¿Cuando las ha llevado a su casa? Está claro que pasaron a ser suyas cuando las cogió; es decir, cuando "mezcló su trabajo" con las mismas y las sacó así de su estado de propiedad de todos. Y la propiedad de la tierra se adquirió del mismo modo. Si un hombre corta tres árboles en un bosque y hace un claro, lo ara y lo siembra, la tierra y lo que produzca son suyos, puesto que constituyen el fruto de su trabajo. La tierra no da trigo si no se la cultiva.

La teoría lockiana del trabajo como título primario de propiedad fue incorporada a la teoría del valor trabajo y utilizada de un modo que su autor no sospechaba. Pero sería poco importante tratar aquí de esto. Es más interesante llamar la atención sobre la opinión, sostenida con frecuencia, de que, al recalcar de tal modo el derecho de propiedad privada, Locke expresaba la mentalidad de los propietarios *whigs*. Sin duda hay parte de verdad en este punto de vista. Al menos, no es descabellado pensar que la atención que Locke dedicó a la propiedad privada se debía en parte a la influencia de la perspectiva del sector social en el que se movía. Al mismo tiempo, conviene recordar que la doctrina según la cual hay un derecho de propiedad privada independientemente de las leyes de las sociedades civiles no constituye un hallazgo de Locke. Debe también tenerse en cuenta que él no dice que cual-

20. *T*, 5, 29.

quier hombre tenga derecho a amasar propiedad sin límite, en detrimento de los demás, sino que se plantea la objeción de que si recoger los frutos de la tierra confiere un derecho de propiedad sobre los mismos, cualquiera podría acumular tanto como quisiera, y responde: "No es así. La misma ley de la naturaleza que nos da por estos medios la propiedad, la limita también." [21] Los frutos de la tierra son dados para usar y gozar de los mismos, y "de la misma forma que cada uno puede hacer uso de su vida en su propio beneficio antes de que se consuma, así también puede adquirir la propiedad por medio de su trabajo; todo lo que exceda de esto, pertenece a los demás".[22] En cuanto a la tierra, la doctrina de que el trabajo es título de propiedad pone límite a la misma, pues "tanta tierra como un hombre labra, planta, mejora y utiliza en su provecho constituye su propiedad".[23] Está claro que Locke presupone un estado de cosas tal que haya tierra para todos, como en la América de su época. "En el comienzo todo el mundo era como América, puesto que en ninguna parte se conocía el dinero." [24]

Locke cree sin duda que hay un derecho natural a heredar la propiedad. De hecho afirma expresamente que "todo hombre nace con un doble derecho; de un lado, un derecho de libertad de su propia persona; de otro, un derecho a heredar con sus hermanos, antes que ningún otro hombre, los bienes de su padre".[25] La familia es una sociedad natural, y los padres tienen el deber de velar económicamente por sus hijos. Sin embargo, Locke dedica más atención a explicar de qué modo se adquiere la propiedad que a justificar el derecho de herencia, punto que queda oscuro en su teoría.

4. Aunque el estado de naturaleza configura un estado de cosas en el que los hombres no tienen por encima de ellos ninguna autoridad común, "Dios los colocó (a los hombres) bajo el imperio de fuertes necesidades, conveniencias e inclinaciones para impulsarlos a la sociedad".[26] Por consiguiente, no se puede decir con propiedad que la sociedad no sea natural al hombre. La familia, forma primaria de sociedad humana, es natural al hombre, y la sociedad civil o política le es natural en el sentido de que satisface necesidades humanas, ya que, aunque los hombres, en estado de naturaleza, son independientes unos de otros, les es difícil preservar en la práctica sus libertades y derechos, puesto que del hecho de que en el estado de naturaleza todos estén obligados en conciencia a obedecer una ley moral común no se sigue que todos la obedezcan de hecho, del mismo modo que del hecho de que todos gocen de los mismos derechos y estén obligados moralmente a respetar los derechos de los demás no se sigue que lo hagan realmente. Por consiguiente, le interesa al hombre formar una sociedad organizada para la más efectiva preservación de sus libertades y derechos.

21. *T*, 5, 31.
22. *Ibid.*
23. *T*, 5, 32.
24. *T*, 5, 49.
25. *T*, 16, 190.
26. *T*, 7, 77.

Por tanto, aunque el cuadro que Locke presenta del estado de naturaleza difiere bastante del de Hobbes, dista mucho de considerar este estado de cosas como ideal. En primer lugar, "aunque la ley de la naturaleza es sencilla e inteligible para todas las criaturas racionales, sin embargo, los hombres, inducidos a parcialidad en su propio interés, así como ignorantes por falta de estudiarla, no están dispuestos a admitirla como ley que exige aplicación en sus casos particulares".[27] Se hace deseable, por lo tanto, que haya una ley escrita para definir la ley natural y decidir las controversias. En segundo lugar, aunque los hombres en el estado de naturaleza gozan del derecho de castigar las transgresiones, están siempre dispuestos a mostrar un excesivo celo en su favor y muy poco en favor de los demás. Por consiguiente, es conveniente que haya un sistema judicial establecido que goce de reconocimiento general. En tercer lugar, en el estado de naturaleza, los hombres carecen con frecuencia de poder para castigar crímenes, aunque su sentencia haya sido justa. "De este modo, los hombres, a pesar de todos los privilegios del estado de naturaleza, al estar no obstante en una condición mala mientras permanecen en él, se ven inducidos en seguida a formar sociedad." [28]

Según Locke, "el principal fin que mueve a los hombres a unirse en comunidades económicas y a someterse a un gobierno es la conservación de su propiedad individual".[29] Pero esta afirmación sería mal interpretada si tomáramos el término "propiedad" en su sentido restringido habitual. Locke ha explicado ya que emplea el término en un sentido más amplio. Los hombres se agrupan en sociedad "para la mutua preservación de sus vidas, libertades y patrimonios, que llamamos, de modo general, propiedad".[30]

Ahora bien, Locke intenta mostrar que la sociedad política y el gobierno se basan en fundamentos racionales. Y el único modo de demostrarlo es sostener que se basan en el consentimiento. No basta con explicar las desventajas del estado de naturaleza y las ventajas de la sociedad política, aunque esta explicación demuestra que tal sociedad es racional en el sentido de que realiza un fin útil. Porque la libertad absoluta del estado de naturaleza resulta necesariamente restringida por las instituciones jurídicas y políticas, y esta restricción sólo puede justificarse si proviene del consentimiento de los que han sido incorporados, o mejor dicho, de los que se han incorporado a la sociedad política, sometiéndose a un gobierno. La sociedad política surge "dondequiera que una serie de hombres en estado de naturaleza entran en sociedad para constituir un pueblo, una comunidad política, bajo un gobierno supremo; o bien cuando algún hombre se asocia e incorpora a una comunidad política ya establecida".[31] "Por ser los hombres, como ya hemos dicho,

27. *T*, 9, 124.
28. *T*, 9, 127.
29. *T*, 9, 124.
30. *T*, 9, 123.
31. *T*, 7, 89.

libres, iguales e independientes todos por naturaleza, ninguno de ellos puede ser sacado de este estado y sometido al poder político de otro sin su propio consentimiento. El único modo que alguien tiene de despojarse de su libertad natural y someterla a los límites de la sociedad civil es acordar con otros hombres unirse y asociarse en una comunidad para vivir cómoda, segura y agradablemente unos junto a otros, en el disfrute tranquilo de sus propiedades y con gran seguridad frente al que no pertenece a ella." [32]

¿A qué, entonces, renuncian los hombres cuando se asocian para formar una comunidad política? ¿Y a qué dan su consentimiento? En primer lugar, los hombres no renuncian a su libertad para pasar a una condición de servidumbre. Cada uno renuncia a sus poderes legislativos y ejecutivos en la forma en que le pertenecían en el estado de naturaleza, ya que autoriza a la sociedad, o más bien a su poder legislativo, a elaborar las leyes que requiera el bien común y deja a la sociedad el poder de poner en vigor esas leyes y la determinación de la sanción que acarrea la infracción de las mismas. Y en esta medida puede decirse que la libertad del estado de naturaleza sufre una restricción. Pero los hombres hacen dejación de estos poderes con el fin de poder gozar con más seguridad de su libertad, ya que "no puede suponerse que ninguna criatura racional cambie su condición voluntariamente para empeorar".[33] En segundo lugar, "los que hallándose en un estado de naturaleza se agrupan en sociedad, debe entenderse que hacen dejación en manos de la mayoría de la comunidad de todo el poder necesario para los fines para los que se agrupan, a no ser que convengan expresamente en prescindir de más que la mayoría".[34] En opinión de Locke, por lo tanto, el "pacto original" debe entenderse que implica el consentimiento de los individuos de someterse a la voluntad de la mayoría. "Es necesario que el cuerpo se mueva en la dirección de la mayor fuerza, que es el consentimiento de la mayoría." [35] O bien se requiere para cada medida a tomar el unánime y explícito consentimiento de todos y cada uno de los miembros, lo que es en muchos casos imposible de obtener, o bien debe prevalecer la voluntad de la mayoría. Locke consideraba, sin ningún género de dudas, que el derecho de la mayoría a representar a la comunidad era evidente por su propio peso; pero no reparaba en la posibilidad de que una mayoría actuase tiránicamente con relación a la minoría. De cualquier modo, su principal propósito era mostrar que la monarquía absoluta era contraria al pacto social original, y pensaba sin duda que el peligro que representaba para la libertad el gobierno de la mayoría era mucho menor que el que provenía de la monarquía absoluta. Y al haber incluido en su "pacto original" el consentimiento dado al gobierno de la mayoría, podía afirmar que "la monarquía absoluta, a la que algunos consideran el único gobierno del mundo, es en realidad contradictoria

32. *T*, 8, 95.
33. *T*, 9, 131.
34. *T*, 8, 99.
35. *T*, 8, 96.

con la sociedad civil y por tanto no puede ser en absoluto una forma de gobierno civil".[36]

Una clara objeción que se presenta a la teoría del pacto o del contrato social es la dificultad de encontrar ejemplos históricos de éste. Sin embargo hay que preguntarse si Locke pensaba que el pacto social constituía un suceso histórico. Él mismo suscita la objeción de que no hay ejemplos de hombres viviendo juntos en estado de naturaleza y que acuerden explícitamente formar una sociedad política, para contestar que pueden hallarse algunos ejemplos, tales como los orígenes de Roma y Venecia y de ciertas comunidades políticas de América. E incluso si no hubiera ningún testimonio de tales situaciones, el silencio no probaría nada contra la hipótesis del pacto social, ya que "el gobierno es en todas partes anterior a los testimonios, y las letras rara vez se instalan en un pueblo hasta que una larga continuidad de la sociedad civil ha procurado, por medio de otras habilidades más necesarias, seguridad, tranquilidad y recursos".[37] Todo esto sugiere que Locke consideraba el pacto social como un acontecimiento histórico. Pero al mismo tiempo, no deja de insistir en que, incluso si se demostrara que la sociedad civil proviene de la familia y de la tribu y que el gobierno civil es una evolución del gobierno patriarcal, esto no alteraría el hecho de que el fundamento racional del gobierno y la sociedad civil es el consentimiento.

Surge, no obstante, una segunda objeción. Aun en el caso de que se demostrara que las sociedades políticas tienen su origen en un pacto social, en el consentimiento de los hombres que crearon voluntariamente estas sociedades, ¿cómo justificaría esto la sociedad política tal y como la conocemos? Porque es evidente que los ciudadanos de Gran Bretaña, por ejemplo, no otorgan ningún consentimiento explícito para ser miembros de su sociedad política y estar sometidos a su gobierno, cualquier cosa que sus antepasados hayan hecho. De hecho, el mismo Locke, que es completamente consciente de la dificultad, la subraya al sostener que un padre "no puede, por ningún pacto, cualquiera que sea, obligar a su descendencia".[38] Un hombre puede imponer a su voluntad condiciones por las cuales su hijo no pueda heredar y disfrutar su propiedad sin ser y continuar siendo miembro de la misma sociedad política que su padre. Pero éste no puede obligar a su hijo a aceptar la propiedad en cuestión. Si un hijo no acepta las condiciones, puede renunciar a la herencia.

Para resolver la objeción Locke ha de recurrir a una distinción entre consentimiento explícito y tácito. Si un hombre se hace tal en una determinada sociedad política, hereda propiedad de acuerdo con las leyes del Estado, y disfruta los privilegios del ciudadano, debe suponerse que ha prestado al menos un consentimiento tácito al hecho de ser miembro de esta sociedad, puesto que sería completamente irrazonable gozar de la condición de ciuda-

36. *T*. 7, 90.
37. *T*, 8, 101.
38. *T*, 8, 116.

dano y sostener al mismo tiempo que se está aún en estado de naturaleza. En otras palabras, cuando un hombre se beneficia de los derechos y privilegios de ciudadano, debe suponerse que ha aceptado voluntariamente, en todo caso tácitamente, los deberes de un ciudadano del Estado de que se trate. Y contestando a la objeción de que un hombre que ha nacido inglés o francés no tiene otra opción que someterse a las obligaciones del ciudadano, Locke afirma que puede de hecho marcharse del país para ir a otro Estado o para retirarse a alguna alejada zona del mundo donde pueda vivir en estado de naturaleza.

Esta respuesta debe entenderse, desde luego, a la luz del contexto existente en la época de Locke, en la que eran desconocidas las reglamentaciones de los pasaportes, las leyes de emigración, el servicio militar obligatorio, etc., y en la que era, al menos físicamente, posible para un hombre salir de su país y vivir en los desiertos de América o África si así lo decidía. Pero a pesar de eso, las observaciones de Locke contribuyen a mostrar el carácter artificial e irreal de la teoría pactista. En la teoría lockiana de la sociedad política confluyen dos corrientes de pensamiento: de una parte la concepción medieval, heredada de la filosofía griega, que sostiene el carácter "natural" de la sociedad política, y de otra el intento racionalista de encontrar una justificación de las limitaciones de la libertad en la sociedad organizada, una vez que se ha supuesto la existencia de una libertad ilimitada en el estado de naturaleza (haciendo la salvedad, en el caso de Locke, de la obediencia debida a la ley moral natural).

5. Hobbes, como hemos visto, afirmaba que hay un convenio mediante el cual una serie de hombres transfiere a un soberano los "derechos" de que gozaban en estado de naturaleza. Así pues, la sociedad política y el gobierno serían creados simultáneamente en virtud del mismo consentimiento. Se ha dicho que la teoría política de Locke, por el contrario, supone la existencia de dos convenios, pactos o contratos, por uno de los cuales se forma la sociedad política, y por otro se establece el gobierno. De hecho, no hay ninguna mención explícita en la obra de Locke de dos pactos; pero se asegura que se trata de una posición tácita. En virtud del primer pacto, un hombre pasaría a ser miembro de una sociedad política determinada y se obligaría a aceptar las decisiones de la mayoría; por el segundo la mayoría de los miembros de la recién formada sociedad (o todos ellos) acordarían o bien encargarse ellos mismos del gobierno o instituir una oligarquía o una monarquía, hereditaria o electiva. Por lo tanto mientras el derrocamiento del soberano, según la teoría de Hobbes, implica lógicamente la disolución de la sociedad política en cuestión, en la teoría lockiana no sería éste el caso, puesto que la sociedad política se había formado por otro pacto distinto y sólo podría disolverse por acuerdo de sus miembros.

Existen algunos fundamentos que justifican esta interpretación. Pero al mismo tiempo, Locke parece pensar en la relación entre ciudadano y gobierno en términos de mandato más bien que de convenio. El pueblo instituye

un gobierno y le confía una tarea determinada; y el gobierno está obligado a llevar a término esta tarea. "La primera y fundamental ley positiva de una comunidad es la que establece un poder legislativo." [39] Y "la comunidad pone el poder legislativo en manos de quienes piensa que responderán a su confianza de ser gobernados por leyes definidas, pues de otro modo su paz, tranquilidad y propiedad estarían afectadas de la misma inseguridad de que estaban afectadas en el estado de naturaleza." [40]

Locke habla de la legislatura como del "poder supremo" de la comunidad; [41] "los demás poderes que radiquen en otros miembros o sectores de la sociedad (deben) derivarse de aquél, y estarle subordinados".[42] Cuando hay un monarca dotado de poder ejecutivo supremo, puede hablarse de él, en términos vulgares, como del poder supremo, sobre todo si las propuestas de ley necesitan de su consentimiento para convertirse en ley y si el órgano legislativo no está siempre reunido; pero esto no significa que posea todo el poder de elaborar las leyes, y es el cuerpo legislativo el que constituye el poder supremo en el sentido técnico estricto. Locke destacaba la deseabilidad de una división de poderes en la comunidad. Por ejemplo, no es deseable de ningún modo que las personas que hacen las leyes las ejecuten, puesto que "pueden eximirse a sí mismos de la obediencia a las leyes que elaboran, y adaptar la ley, tanto en su elaboración como en su ejecución, a sus conveniencias, y por ello llegar a tener un interés distinto del resto de la comunidad".[43] Por consiguiente el ejecutivo habría de estar separado del legislativo. Dado que Locke destacaba en esta medida lo deseable de la separación de poderes en la comunidad se ha sostenido que en su teoría no hay nada que recuerde al soberano de Hobbes. Esto es cierto si damos a la palabra "soberano" el sentido íntegro que le daba Hobbes; pero, como hemos visto, Locke reconoce un poder supremo, a saber el legislativo. Y en este sentido puede asegurarse que su poder legislativo corresponde al soberano de Hobbes.

Aunque "no puede haber sino un solo poder supremo, que es el poder legislativo, al que los demás están y deben estar subordinados, sin embargo, por ser el legislativo únicamente un poder fiduciario para actuar en orden a ciertos fines, queda en el pueblo un poder supremo de anular o alterar el legislativo cuando encuentra los actos legislativos contrarios a la confianza depositada en el mismo".[44] De este modo, el poder del legislativo no es absoluto; tiene que responder a la confianza depositada en él. Y está, desde luego, sometido a la ley moral. Locke enumera "los límites que el mandato que les ha conferido (a los miembros del legislativo) la sociedad y la ley de Dios y la naturaleza han establecido al poder legislativo de toda comunidad

39. *T*, 11, 134.
40. *T*, 11, 136.
41. *T*, 11, 134.
42. *T*, 13, 150.
43. *T*, 12, 143.
44. *T*, 13, 149.

en todas las formas de gobierno".[46] En primer lugar, el legislativo debe gobernar por leyes promulgadas que han de ser las mismas para todos y no distintas para algunos casos particulares. En segundo lugar, esas leyes deben inspirarse solamente en el bien del pueblo. En tercer lugar, no debe establecer impuestos sin el consentimiento del pueblo, expresado por él mismo o por sus diputados, ya que el fin principal para el que se constituyó la sociedad es la protección de la propiedad. En cuarto lugar, no tiene capacidad para transferir el poder de promulgar leyes a persona o asamblea a las que el pueblo no haya otorgado su confianza, ni puede hacerlo válidamente.

Cuando se habla de separación de poderes, solemos referirnos a la distinción trimembre entre poder legislativo, ejecutivo y judicial. Pero la tríada de Locke es diferente, ya que se compone del legislativo, el ejecutivo y lo que llama el poder "federativo". Este poder federativo abarca el poder de hacer la guerra y firmar la paz, de concertar alianzas y tratados "y todo género de transacciones con todas las personas y comunidades externas a la comunidad".[46] Locke lo consideraba como un poder distinto de los demás, aunque señalaba que podía separarse difícilmente del ejecutivo en el sentido de ser confiado a diferente o diferentes personas, porque esto serviría de causa de "desorden y desastres".[47] En cuanto al poder judicial, parece considerarle parte del ejecutivo. En cualquier caso, los dos puntos básicos de su doctrina son: que el legislativo debe ser el supremo poder, y que todo poder, incluso el legislativo mismo, ha de cumplir un mandato".

6. "Siempre que una sociedad se disuelve, el gobierno de esta sociedad no puede perdurar." [48] Si un conquistador "hace pedazos las sociedades" [49] es evidente que sus gobiernos serán disueltos. Locke llama a la disolución por la fuerza "destrucción desde el exterior". Pero puede también tener lugar una disolución "desde dentro", tema al que dedica gran parte del último capítulo del segundo *Tratado.*

El gobierno puede disolverse desde dentro mediante la modificación del legislativo. Supongamos, dice Locke, que tiene presente evidentemente la constitución británica, que el poder legislativo está conferido a una asamblea de representantes elegida por el pueblo, a una asamblea de la nobleza hereditaria y a la persona de un príncipe hereditario que posee el poder ejecutivo supremo y el derecho de convocar y disolver ambas asambleas. Si el príncipe substituye las leyes por su arbitrariedad personal, o impide al legislativo (es decir a las asambleas, especialmente a la asamblea representativa) reunirse cuando es conveniente o actuar libremente; o si cambia arbitrariamente y sin el consentimiento del pueblo, contra los intereses de éste, el sistema de elección, el legislativo sufre una alteración. Asimismo, si el que detenta el poder ejecutivo supremo abandona o descuida su cargo de

45. *T,* 11, 142.
46. *T,* 12, 146.
47. *T,* 12, 148.
48. *T,* 19, 211.
49. *Ibid.*

modo que las leyes no pueden ser puestas en vigor, el gobierno se disuelve de hecho. Por último, los gobiernos se disuelven cuando el príncipe o el legislativo obran de modo contrario al mandato recibido, como cuando invaden la esfera de la propiedad de los ciudadanos o intentan obtener un dominio arbitrario sobre su vida, libertad o propiedad.

Cuando el gobierno se "disuelve" de una de las maneras enumeradas, la rebelión está justificada. Decir que esta doctrina anima a frecuentes rebeliones no constituye un argumento de peso. Porque si los ciudadanos están sometidos al capricho arbitrario de un poder tiránico, estarán dispuestos a aprovechar cualquier oportunidad de rebelarse, por más que haya sido ensalzado el carácter sagrado de sus gobernantes. Además, las rebeliones no tienen lugar de hecho "por cada pequeño acto de mal gobierno de los asuntos públicos".[50] Y aunque hablamos de "rebelión" y "rebeldes" para designar a los súbditos y sus actos, debíamos hablar con más propiedad de rebeldes al referirnos a los gobernantes cuando se transforman en tiranos y obran de modo contrario a la voluntad y a los intereses del pueblo. Es cierto que pueden haber insurrecciones y rebeliones injustificadas, que den lugar a crímenes, pero la posibilidad de estos excesos no anula el derecho a la rebelión. Y si se pregunta quién ha de juzgar si las circunstancias hacen legítima la rebelión "contesto que el pueblo juzgará",[51] ya que sólo el pueblo puede decidir si el mandatario ha abusado del mandato que le ha sido conferido.

7. La teoría política de Locke está evidentemente expuesta a críticas en muchos de sus fundamentos. Lo mismo que otras teorías políticas que no se limitan a la enunciación de principios muy generales, tan generales que pueden ser llamados "perennes", tiene el defecto de estar demasiado íntimamente ligada a las circunstancias históricas de la época. Esto es, desde luego, inevitable, en el caso de una teoría que desciende más o menos a pormenores y detalles. Y no es sorprendente que el *Tratado* refleje en cierta medida las circunstancias históricas contemporáneas y las convicciones políticas del autor, *whig* y adversario de los Estuardos. Pero a no ser que el filósofo político quiera confinarse en el enunciado de proposiciones del tipo "el gobierno debe tender al bien común", no puede evitar tomar el material de su reflexión de los datos políticos de su época. En las teorías políticas encontramos unas ciertas perspectivas, espíritu y movimiento de la vida política tomando expresión reflexiva y en diversa medida; las teorías políticas están inevitablemente fechadas. Esto es tan verdad de la teoría política de Platón como de la teoría marxista; y es también natural que lo sea respecto de la teoría política de Locke.

Puede decirse que lo que es prácticamente inevitable no debe considerarse "defecto". Pero si un filósofo político expone su teoría como *la* teoría, no sería aventurado el empleo de este término. En todo caso, la teoría lockiana presenta asimismo otros defectos. Ya he llamado la atención sobre la artificia-

50. *T*, 19, 225.
51. *T*, 19, 240.

lidad de la tesis del pacto social. Y también puede destacarse que Locke no acierta a darnos un análisis cabal del concepto de bien común. Tiende a aceptar sin reservas que la preservación de la propiedad privada y la promoción del bien común son términos sinónimos. Puede decirse que esta crítica está formulada desde el punto de vista de quien reflexiona sobre una evolución de la vida social, económica y política que Locke no podía prever, evolución que ha hecho necesaria una revisión del liberalismo de su época, lo que es cierto en parte. Pero no es evidente que Locke no hubiera podido darnos una explicación más adecuada de las funciones de la sociedad política y del gobierno, incluso dentro del contexto de su época. Hay algún defecto de su explicación que se hallaba ya presente en el pensamiento político griego y medieval, incluso en forma rudimentaria.

Decir que la teoría política de Locke está expuesta a críticas no significa negarle todo valor duradero. Y decir que los principios que pueden considerarse de validez perenne son principios que trascienden la limitación y la restricción a una época determinada o van más allá de las circunstancias precisamente por su generalidad no significa que carezcan de valor. Un principio no carece de valor porque haya sido aplicado de diferente modo en épocas distintas. El principio lockiano según el cual el gobierno, entendiendo el término en el sentido amplio de organización del Estado y no en el sentido restringido en el que hoy suele usarse, tiene un mandato que cumplir y que existe para promover el bien común es tan verdad hoy como cuando se enunció, aunque desde luego no constituyera entonces ya una novedad, puesto que Aquino había sostenido lo mismo. Pero el hecho es que se trata de un principio que necesita una constante reiteración. Para ser operativo, ha de aplicarse de distinto modo en las distintas épocas; y Locke intentó mostrar cómo, en su opinión, había de ser aplicado en las circunstancias de su época, que no eran las de la Edad Media.

La responsabilidad del gobierno ante el pueblo y su función de promover el bien social son generalmente admitidas. Pero me gustaría añadir, dentro del inventario de las posiciones de validez duradera, una tesis que Locke adoptó de modo constante, pero que ha sido puesta en cuestión muchas veces. Me refiero a la tesis de que hay derechos naturales y una ley moral natural que obliga en conciencia tanto a gobernantes como a gobernados. Esta tesis no está necesariamente ligada a las teorías del estado de naturaleza y del pacto social; y cuando es sinceramente aceptada, constituye una salvaguarda contra la tiranía.

Dejando, sin embargo, aparte la cuestión de sus méritos y defectos intrínsecos, la teoría política de Locke tiene una gran importancia histórica. A pesar de las críticas, obtuvo una aceptación general en su propio país en el siglo XVIII. E incluso cuando escritores como Hume atacan la teoría del pacto social, no dejan por eso de compartir las ideas generales de Locke acerca del gobierno. Más tarde han de hacer aparición corrientes de pensamiento diferentes, con el benthamismo de una parte y las teorías de Burke de otra.

Pero mucho de lo que Locke mantuvo ha pasado a ser patrimonio común. Entretanto su teoría política se hizo conocida en el continente, en Holanda, en primer término, en donde había vivido en exilio, y también en Francia, donde influyó en autores de la Ilustración, como Montesquieu. Asimismo, no puede dudarse de su influencia en América, aunque es difícil precisar en qué medida ejerció una influencia sobre líderes de la revolución como Jefferson. Por último, los amplios y duraderos ecos del *Tratado* de Locke constituyen una prueba de la efectividad del pensamiento filosófico. Es verdad, sin ningún género de dudas, que Locke dio expresión sistemática a un movimiento de pensamiento ya existente; pero esta expresión sistemática ejerció a su vez una poderosa influencia en la consolidación y expansión de la corriente de pensamiento político a la que servía de expresión.

8. Según D'Alembert, el enciclopedista francés, Locke creó la metafísica del mismo modo que Newton la física. Con metafísica en este contexto quiere decir D'Alembert la teoría del conocimiento tal y como la entendía Locke, es decir, la determinación del alcance, capacidades y limitaciones del entendimiento humano. Y el ímpetu dado por Locke al desarrollo de la teoría del conocimiento y el tratamiento de la metafísica en función de un análisis del entendimiento humano, fue, realmente, uno de los campos principales en los que ejerció una influencia poderosa dentro del pensamiento filosófico. Pero su influencia fue también grande en los campos de la ética, a través de los elementos hedonistas de su teoría ética, y de la política, como hemos visto. A esto puede añadirse que el liberalismo económico del *laissez-faire*, tal y como se halla en los escritos de los "fisiócratas" franceses (por ejemplo, François Quesnay, 1694-1774) y en la *Wealth of Nations* de Adam Smith (1776) tiene al menos una lejana conexión con las teorías políticas y económicas de Locke.

La influencia del empirismo lockiano se aprecia mejor en las filosofías de Berkeley y Hume, que consideraremos más adelante. En el curso de la evolución del pensamiento su principio empirista fue aplicado de modos que él mismo no había nunca sospechado. Pero no hay nada extraño en ello. Locke fue un pensador equilibrado y moderado. Podía, por tanto, despertar simpatía en un hombre como Samuel Clarke que sentía sin duda un vivo respeto por él. Pero es natural que distintos aspectos del pensamiento de Locke hayan sido desarrollados por otros de un modo que él habría considerado exagerado. Por ejemplo, sus observaciones acerca del papel de juez de la revelación que corresponde a la razón influyeron sobre los deístas, y encontramos que Bolingbroke ensalza a Locke como uno de los filósofos por los cuales sentía respeto. Por otra parte, las observaciones que Locke hace en el *Ensayo* sobre la asociación de ideas fructificaron más tarde en la psicología asociacionista de David Hartley (1705-1757) y Joseph Priestley (1733-1804). Ambos subrayaron la conexión entre los hechos físicos y los psíquicos y el último adoptó una posición materialista. Locke no era, por supuesto, materialista, ni consideraba los pensamientos o ideas como simples sensaciones transformadas. Al mismo tiempo alguna de sus formulaciones pueden servir de base al sensismo. Por

ejemplo, mantuvo que, por lo que sabemos, Dios podía haber dado el poder de pensar a una cosa puramente material. Y estos elementos de sensismo influyeron por ejemplo en Peter Browne († 1735), obispo de Cork, y en el filósofo francés Condillac (1715-1780). En realidad, los elementos sensistas de la filosofía de Locke ejercieron una influencia considerable, directa o indirecta, sobre pensadores de la Ilustración francesa, como los enciclopedistas.

En suma, Locke fue una de las figuras principales del período de la Ilustración, representando el espíritu de investigación sin trabas, de "racionalismo" y de aversión por todo tipo de autoritarismo que caracterizó a la época. Sin embargo, debe añadirse a esto que poseía cualidades de moderación, de piedad y un riguroso sentido de la responsabilidad que a veces echamos de menos en los pensadores continentales influidos por él.

Pero si Locke fue uno de los principales pensadores de su época, Newton fue otro de ellos. Y no dejaba de tener razón D'Alembert al mencionarlos juntos. Así pues, aunque esta obra no intenta, por supuesto, ser una historia de la ciencia física, debe decir algo al menos de este gran matemático y físico que ejerció tan profunda influencia sobre el pensamiento humano.

CAPÍTULO VIII

NEWTON

Robert Boyle. — Sir Isaac Newton.

1. En el círculo de amigos de Locke figuraba Robert Boyle (1627-1691) Como químico y físico, Boyle se interesaba más por el análisis particular de los datos sensibles que por las hipótesis generales y amplias sobre la naturaleza, y en su concepción del método científico la investigación experimental ocupaba un lugar preeminente. Continuó por tanto la obra de hombres como Gilbert y Harvey. En su predilección por el experimento muestra, desde luego, una afinidad con Francis Bacon, pero en su juventud, no obstante, evitó iniciar estudios serios sobre la obra de aquellos que más tarde reconoció como sus maestros y predecesores, tales como Bacon, Descartes y Gassendi, para evitar un prematuro adoctrinamiento de teorías e hipótesis. Se le considera con razón como uno de los principales promotores de la ciencia experimental y como el hombre que contribuyó a esclarecer con su trabajo lo inadecuado de la teorización cuando no la acompaña la verificación experimental controlada o la confirmación. Así, sus experimentos sobre el aire y el vacío, por medio de la bomba de aire, tal como se describen en su *New Experiments Physico-Mechanical* (1660), prescindían de la teoría apriorista de Hobbes y dieron un golpe fatal a los impugnantes del método experimental. Más tarde, en su *Sceptical Chymist* (1661), criticaba no sólo la doctrina de los cuatro elementos sino también la teoría corriente a la sazón de que las cosas materiales están constituidas principalmente por sal, azufre y mercurio. (Según su definición, un elemento químico es una sustancia que no puede descomponerse en otros más simples, aunque no pudo dar una lista de dichos elementos.) En 1662 obtuvo la ley general, que se conoce como Ley de Boyle, según la cual la presión y el volumen de un gas son inversamente proporcionales. Aunque creía en la alquimia, su insistencia en la utilización del método experimental constituyó el medio más efectivo para acabar con ella.

Pero decir que Boyle insistía en y utilizaba el método experimental en química y física no quiere decir, por supuesto, que se limitara a ser un "experimentador" y que evitara toda clase de hipótesis. Si lo hubiera hecho así, apenas habría alcanzado eminencia como científico. Lo que rechazaba no era la formulación de teorías, hipótesis como tales, sino la rápida aprobación de teorías sin la utilización controlada del método experimental, así como la afirmación confiada de la verdad de teorías e hipótesis que solamente cuentan con cierto grado de probabilidad. Según él, es preferible acumular escasos conocimientos basados en el experimento que construir ambiciosos sistemas filosóficos que no pueden verificarse. Pero esto no quiere decir que no se formulen hipótesis, ya que todo científico se esfuerza por interpretar y explicar los hechos que ha constatado. Al mismo tiempo, incluso cuando se puede demostrar que una cierta hipótesis explicatoria es más probable que cualquier otra que intente explicar los mismos hechos, no existe ninguna garantía de que la primera no será invalidada en el futuro. Hay que señalar que Boyle aceptaba la hipótesis del éter, es decir, la existencia de una sustancia etérea difundida en el espacio. Esta hipótesis trataba de oponerse a la noción de vacío y de explicar la propagación del movimiento sin ningún vehículo aparente. Pero existían fenómenos tales como el del magnetismo que no se explicaban a partir de una concepción mecánica del mundo. Boyle sugería por lo tanto que el éter podía estar compuesto de dos clases de partículas o corpúsculos, una de las cuales podría explicar fenómenos tales como el magnetismo. Pudo por lo tanto evitar la teoría de Henry More sobre un espíritu de la Naturaleza o alma del mundo, que adoptaron los platónicos de Cambridge para explicar fenómenos tales como el magnetismo y la gravedad.[1] Con otras palabras, Boyle sugería una hipótesis más naturalista y "científica", pero sabía muy bien que su propia hipótesis sólo era probable y que pudiera muy bien ser descartada. No reclamaba para sus propias teorías científicas la calificación de verdad final que no admitía para las de los demás. Era consciente de las limitaciones del conocimiento humano en general, y del carácter hipotético y provisional de las explicaciones científicas en particular.

Además, el que Boyle insistiera en la utilización de los métodos experimentales no quiere decir que no reconociera el importante papel de las matemáticas en la física. Aunque él en persona no fuera un gran matemático, compartía por completo el punto de vista de Galileo y Descartes sobre la estructura matemática de la naturaleza, considerada como un sistema de cuerpos en movimiento, y consideraba incluso los principios matemáticos como verdades trascendentales que son la base y el instrumento de nuestro conocimiento. Aceptaba también, basándose en las razones que más adelante expondremos, la interpretación mecanicista de la Naturaleza. Postulaba una teoría de los átomos dotados de tamaño y forma como cualidades primarias, y sostenía que

1. Para explicar la gravedad mecánicamente, Descartes había postulado que el éter formaba vórtices.

los fenómenos naturales del mundo material pueden explicarse mecánicamente si postulamos también el movimiento. El movimiento no es una cualidad inherente a la materia y no se refiere a su esencia, por lo que ha de postularse como algo superpuesto a la misma. Por así decirlo, está superpuesto por Dios y las leyes del movimiento también están determinadas por él. Boyle no aceptaba la prueba metafísica de Descartes sobre la conservación de la misma suma total de movimiento o energía, es decir la prueba de la divina inmutabilidad. Este argumento metafísico no constituye una prueba, ya que no sabemos si la suma total de movimiento permanece constante. Sin embargo, una vez dados la materia y el movimiento, el sistema de la naturaleza es un mecanismo cósmico, aunque hemos de rechazar el punto de vista de Hobbes según el cual el movimiento ha de ser comunicado necesariamente a un cuerpo por otro cuerpo contiguo. Aceptarlo significaría la supresión de la actividad causal de un Dios espiritual.

Pero aunque Boyle compartía en gran medida la interpretación cartesiana del sistema mecánico natural, consideraba que se exageraba dicha interpretación, que por otra parte necesitaba ser probada. Veía, desde luego, y así lo declaró explícitamente, que una explicación de los acontecimientos en términos de causalidad final no constituye una respuesta a la pregunta de cómo ocurren dichos acontecimientos, y estaba tan lejos de su ánimo como del de Descartes el desligar una apresurada explicación teleológica como respuesta a una cuestión de causalidad eficiente. Al mismo tiempo insistía sobre la validez de la noción de causalidad final y sobre la posibilidad de una explicación teleológica, aunque no sea asunto del físico o del químico preocuparse de tales cuestiones. Descartes, es cierto, no había negado que hubiera causas finales al excluir las explicaciones teleológicas de la física o la filosofía experimental. Y la insistencia de Boyle en señalar la relevancia de la causalidad final en la metafísica no se debe considerar como un contraataque a Descartes. Pero su exposición de este tema demuestra su descontento con la interpretación mecánica del mundo, tal como la mantenían Descartes y Hobbes, cuando se toma como interpretación adecuada. Puede ser adecuada para ciertos fines o dentro de un campo restringido, pero no sirve como interpretación filosófica general del mundo. Boyle estaba convencido de que no se podía dar una interpretación satisfactoria o explicación general de la creación sin hacer referencia a un Creador inteligente y Ordenador de las cosas, que adapta los medios a los fines.

Boyle estaba abiertamente en contra del materialismo de Hobbes, pero se oponía al mismo tiempo a lo que él consideraba ser la tendencia de Galileo y Descartes de rebajar la importancia del hombre en el mundo y relegarlo a la condición de espectador. Consideraba una paradoja que los mismos que habían contribuido en tan gran medida al nacimiento de una nueva filosofía natural y de una nueva concepción del mundo, tendieran a desplazar de la escena —como en realidad hicieron— al ser que había creado dicha filosofía. Si puede emplearse esta forma de hablar, consideraba extraño que el sujeto deseara

depreciar su propia importancia en favor del objeto, cuando las nuevas concepciones del objeto se debían al sujeto.

Como expresión del punto de vista de Boyle podemos fijarnos en su insistencia en afirmar que, aunque nuestra percepción de las cualidades secundarias puede explicarse de una manera mecánica, no hay la suficiente base para decir que dichas cualidades sean irreales. El afirmar eso sería olvidar la presencia fáctica del hombre en el mundo, ya que, debido a su presencia, las cualidades secundarias son tan reales como las primarias.

Sin embargo, aunque Boyle insistió en la importancia del puesto del hombre en el cosmos, su interpretación de la naturaleza humana era lo suficientemente cartesiana como para obligarle a prestar atención a la gran dificultad que presentaba el resolver el problema de la interacción. Pensaba que el alma espiritual residía, en forma misteriosa, encerrada dentro de la glándula pineal en el cerebro, desde donde esperaba los mensajes que le enviaban los órganos sensoriales. Además, infería de la situación del alma que el poder de la mente ha de ser necesariamente muy limitado y restringido. Esta inferencia tiene mucho que ver con la opinión de Boyle sobre el carácter hipotético y provisional de nuestras teorías y sobre la necesidad de la verificación experimental, aun cuando ni siquiera ésta pueda probar la verdad absoluta de nuestras hipótesis.

Una de las conclusiones que infería Boyle del alcance limitado de nuestras mentes es que debemos dar la mayor importancia a la religión cristiana, que nos permite ampliar nuestro conocimiento. Era un hombre profundamente religioso y consideraba su trabajo experimental como un servicio a Dios, basando sus conferencias en la posibilidad de dar respuestas a las dificultades que pudieran surgir de los avances filosóficos y científicos del momento. En sus escritos insistía en que el sistema cósmico en general y las facultades y posibilidades del alma humana en particular proporcionan la evidencia de la existencia de un supremo Creador, poderoso, sabio y bueno, tal como Él mismo se ha revelado en las Escrituras. Esto no significa que Boyle afirmara que Dios es simplemente el creador del universo y del movimiento. A menudo hablaba de la divina conservación del mundo y de la "concurrencia" de Dios en todos sus actos. Tal vez no intentara una armonización sistemática de esta doctrina con su punto de vista sobre la naturaleza como un sistema mecánico, pero quizás era necesario que lo hiciera si sostenía, como en realidad hizo, que las leyes de la naturaleza no obedecen a una necesidad intrínseca. Además, insistía en que Dios no estaba limitado a una cooperación ordinaria y general, es decir, a mantener el sistema de la naturaleza tal como lo conocemos a través de nuestra experiencia normal. Los milagros son posibles y han ocurrido de hecho.

En Boyle, por lo tanto, podemos apreciar una interesante combinación de una tendencia a valorizar el método experimental en la ciencia y el carácter hipotético de las teorías científicas, junto con un punto de vista cartesiano sobre la relación del alma y el cuerpo y con convicciones teológicas que pro-

venían, indirectamente, del escolasticismo medieval y renacentista. Su teoría de la concurrencia divina y su afirmación de que Dios ve todo lo que sabe intuitivamente en sí mismo ilustran este segundo elemento de su pensamiento.

2. Otro de los amigos de Locke era Sir Isaac Newton (1642-1727), al que ya se ha hecho referencia en el tercer volumen de esta *Historia*.[2] No hace falta decir que su nombre tiene mucha más importancia que el de Boyle. Al genio de Newton se debe la culminación del concepto del mundo iniciado por hombres como Copérnico, Galileo y Kepler,[3] y su nombre ha dominado la ciencia hasta muy recientemente. Todavía hablamos de la física moderna, hasta la aparición de la mecánica cuántica, como de la física newtoniana.

Nacido en Woolsthorpe, Lincolnshire, en 1642, Newton ingresó en el Trinity College de Cambridge en junio de 1661, graduándose en enero de 1665. Después de pasar un período intermedio en Woolsthorpe, donde se dedicó al problema de la gravitación, así como a descubrir el cálculo integral y el teorema del binomio que lleva su nombre, fue elegido profesor del "Trinity" en 1667, y en 1669 fue nombrado catedrático de matemáticas. En 1687 publicó su *Philosophiae naturalis principia mathematica*, conocido principalmente por los *Principia* de Newton, cuya publicación fue financiada por su amigo, el astrónomo Halley. Por dos veces fue representante de la Universidad de Cambridge en el Parlamento: de 1689 a 1690 una y de 1701 a 1705 la otra. En 1703 fue elegido presidente de la Sociedad Real, en la que había ingresado como socio en 1672. En 1705 la reina Ana le hizo caballero. En 1713 y 1726, respectivamente, aparecieron la segunda y tercera ediciones de sus *Principia*. Fue enterrado en la Abadía de Westminster.

El genio de Newton como físico matemático y su poder de coordinación, unificación y simplificación están, por supuesto, fuera de duda. Por ejemplo, utilizando las leyes de Kepler, fue capaz de demostrar que el movimiento de los planetas alrededor del Sol puede explicarse si se supone que el Sol ejerce una atracción sobre cada planeta que varía en proporción inversa del cuadrado de la distancia entre dicho planeta y el Sol. Se preguntó entonces si, suponiendo que la atracción de la Tierra se extiende a la Luna, la retención por parte de la Luna en su órbita puede explicarse sobre esas mismas bases. En un momento dado, pudo enunciar una ley universal de la gravitación, determinando la atracción mutua de las masas. Cualquier cuerpo de una masa M y cualquier otro de masa m, se atraen mutuamente con una fuerza F, y esta fuerza equivale a GMm/d^2, siendo d la distancia entre los cuerpos y G una constante universal. Newton redujo, pues, a una sola ley matemática fenómenos tan importantes como el movimiento de los planetas, cometas, la Luna y los mares. Llegó a demostrar que los movimientos de los cuerpos terrestres obedecen a las mismas leyes del movimiento que los cuerpos celestes, rompien-

2. Pp. 270 y ss.
3. Para los científicos del Renacimiento, puede consultarse el cap. XVIII del vol. III de esta *Historia*.

do así con la teoría aristotélica de que los cuerpos terrestres y los celestes obedecen a leyes diferentes.

En general, Newton sugirió que todos los fenómenos del movimiento en la naturaleza podrían también deducirse matemáticamente de los principios de la mecánica. Por ejemplo, en su obra *Opticks* (1704) mantenía que, teniendo en cuenta los teoremas más importantes sobre la refracción y la composición de la luz, los fenómenos de los colores podrían explicarse en términos matemáticos y mecánicos. En otras palabras, expresó la esperanza de que a la larga, todos los fenómenos naturales podrían explicarse en términos de mecánica matemática. Sus propios éxitos en la solución de problemas particulares ayudaban a dar crédito a este punto de vista general. Sus descubrimientos dieron por tanto gran ímpetu a la interpretación mecanicista del mundo. Al mismo tiempo, debe observarse que su teoría ha sido considerada generalmente como debilitadora del mecanicismo extremo de Descartes, ya que su "fuerza de gravitación" no parece reducible al mero movimiento de partículas materiales. Algunos apologistas del siglo XVIII utilizaron la existencia de la gravedad, que constituye algo inexplicable en una teoría puramente mecanicista, como prueba de la existencia de Dios.

Ha de tenerse en cuenta que para Newton la filosofía natural estudia el fenómeno del movimiento. Su objetivo es, "a partir de los fenómenos de movimiento, investigar las fuerzas de la naturaleza, y a partir de esas fuerzas, demostrar los restantes fenómenos".[4] ¿Cuáles son esas "fuerzas de la naturaleza"? Las define como las causas de los cambios. Pero hemos de ser cuidadosos para no equivocar el significado de la palabra "causa" en este contexto. No es necesario decir que Newton no se refiere a la causa metafísica, eficiente, de los fenómenos, a saber Dios; ni se refiere a las hipotéticas causas físicas que se postulan, ya sea para explicar aquellos fenómenos que no han podido ser reducidos satisfactoriamente al modo de operar de las leyes mecánicas, ya para explicar la conformidad fáctica de los movimientos reales con esas leyes. Se refiere a las leyes mecánicas mismas. Esas leyes descriptivas no son, desde luego, agentes físicos; no ejercen una causalidad eficiente: son "principios mecánicos".

El pasaje citado de los *Principia* indica la concepción newtoniana del método científico, que comprende dos elementos principales, el descubrimiento inductivo de las leyes mecánicas a partir de un estudio de los fenómenos de movimiento y la explicación deductiva de los fenómenos a la luz de esas leyes. Con otras palabras, el método consta de análisis y de síntesis o composición. El análisis consiste en hacer experimentos y observaciones y derivar conclusiones generales de ellos mediante la inducción. La síntesis consiste en asumir las leyes establecidas, principios o "causas", y explicar los fenómenos mediante la deducción de consecuencias a partir de esas leyes. El instrumento de la mente a lo largo de todo el proceso son las matemáticas. Se necesita de

4. *Principia mathematica*, prólogo a la primera edición.

este instrumento desde un principio, ya que los movimientos, para ser estudiados, deben ser medidos y reducidos a formulación matemática, lo que restringe el alcance del método y de la filosofía natural. Pero Newton considera las matemáticas más bien como un instrumento que la mente está obligada a usar que como una llave infalible de la realidad, como hacía Galileo.

Y esto constituye un detalle de gran importancia. El título verdadero de su gran obra, los *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, revela que Newton atribuía a las matemáticas un papel insustituible en la filosofía natural. Esto podría llevarnos a creer que para Newton la física matemática, que procede de un modo puramente deductivo, nos da la llave de la realidad, y que Newton está más cerca de Galileo y de Descartes que de científicos ingleses como Gilbert, Harvey y Boyle. Sin embargo, eso sería una apreciación errónea. Sin duda es justo destacar la importancia que Newton atribuía a las matemáticas; pero también ha de subrayarse el aspecto empirista de su pensamiento. Galileo y Descartes creían que la estructura del cosmos es matemática en el sentido de que, mediante el empleo del método matemático, podríamos descubrir sus secretos. Pero Newton no hacía de ningún modo tal afirmación. No podemos aceptar *a priori*, legítimamente, que las matemáticas nos den la llave de la realidad. Si partimos de principios matemáticos abstractos y deducimos de ellos conclusiones, no sabemos si esas conclusiones nos proporcionan información sobre el mundo hasta que las hemos verificado. Partimos de los fenómenos y descubrimos leyes o "causas" por inducción. A continuación podemos derivar consecuencias de esas leyes. Pero los resultados de nuestras deducciones necesitan ser verificados experimentalmente, hasta donde sea posible. El empleo de las matemáticas es necesario, pero no basta para garantizar un conocimiento científico del mundo.

En realidad, Newton establece ciertos supuestos. Así, en el libro tercero de los *Principia* fija algunas reglas para filosofar o normas de razonamiento en filosofía natural. La primera de ellas es el principio de sencillez, que declara que no debemos admitir más causas de cosas naturales que las que sean verdaderas y suficientes para explicar sus manifestaciones. La segunda regla establece que a los mismos efectos naturales debemos, en cuanto sea posible, asignar las mismas causas. Y la tercera declara que aquellas cualidades de los cuerpos que no admiten ni intensificación ni disminución de grado y que se encuentran en todos los cuerpos dentro del campo del experimento han de ser consideradas cualidades universales de cualesquiera cuerpos. Surge el problema, por consiguiente, de si Newton consideraba las dos primeras reglas que establecen la simplicidad y uniformidad de la naturaleza como verdades *a priori* o como presupuestos metodológicos sugeridos por la experiencia. Newton no da ninguna respuesta clara a este problema. Habla de la analogía de la naturaleza, que tiende a la simplicidad y a la uniformidad. Pero parece haber pensado que la naturaleza se adecua a la simplicidad y a la uniformidad porque ha sido creada así por Dios, lo que puede sugerir que las primeras dos reglas tienen para él una base metafísica. La cuarta regla, por el contrario, da

lugar a pensar que las dos primeras son consideradas postulados o presupuestos metodológicos, ya que expresa que en el ámbito de la filosofía experimental debemos considerar las proposiciones que son resultado de la inducción a través de los fenómenos como muy cerca de la verdad, a pesar de cualquier otra hipótesis contraria que pueda imaginarse, hasta el momento en que se produzcan otros fenómenos que conviertan dichas proposiciones o bien en más exactas o en susceptibles de tener excepciones. Esto parece indicar que la verificación experimental es el último criterio a tener en cuenta en la filosofía natural y que las dos primeras reglas, aunque Newton no lo afirme así, no son más que postulados metodológicos.

Ahora bien, Newton dice que debemos seguir esta cuarta regla "que no se puede pasar por alto el argumento de inducción basándose en una hipótesis". En su *Opticks* afirma abiertamente que "en la filosofía experimental no hay que tener en cuenta las hipótesis".[5] Asimismo, en los *Principia mathematica* confiesa que no ha sido capaz de descubrir la causa de las propiedades de la gravedad a partir de los fenómenos y añade: "y no incluyo hipótesis alguna".[6] Estas declaraciones merecen sin duda ser comentadas.

Cuando Newton rechaza las hipótesis en la filosofía natural, lo hace pensando principalmente, desde luego, en las especulaciones que no pueden ser verificadas. Así pues, cuando dice que hay que seguir la cuarta regla para evitar que los argumentos basados en la inducción sean sustituidos por hipótesis, se refiere sin duda a las teorías que no se basan en ninguna evidencia experimental. Las proposiciones a las que se ha llegado por medio de la inducción deben ser aceptadas hasta que el experimento demuestre que no son correctas, y hay que rechazar cualquier otra teoría contraria no susceptible de verificación. Cuando Newton afirma que no ha podido descubrir las causas de las propiedades de la gravedad por el método inductivo y que se abstiene de construir hipótesis alguna, quiere decir que se ocupa solamente de las leyes descriptivas que explican la forma de actuar de la gravedad, pero no de la naturaleza o esencia de la misma. Esto lo demuestra un párrafo de los *Principia mathematica* en el que dice: "Todo lo que no ha sido deducido a partir de los fenómenos hay que considerarlo como hipótesis, y las hipótesis, ya sean metafísicas o físicas, ya se refieran a las cualidades ocultas o a las mecánicas, no tienen lugar en la filosofía experimental. En esta filosofía las proposiciones particulares se infieren a partir de los fenómenos y por medio de la inducción adquieren después un carácter general. Así se han descubierto la impenetrabilidad, movilidad y fuerza impulsiva de los cuerpos, las leyes del movimiento y de la gravitación".[7]

Está claro que, si damos a la palabra "hipótesis" el sentido que hoy tiene en la física moderna, pensaremos que la absoluta exclusión de las hipótesis por parte de Newton es exagerada. Además, el mismo Newton construía

5. Tercera edición, 1721, p. 380.
6. II, p. 314, traducción de A. Motte.
7. *Ibid.*

hipótesis. Por ejemplo, su teoría atomista de que existen partículas extensas, duras, impenetrables, indestructibles y móviles, dotadas de la *vis inertiae,* constituye una hipótesis. Otra hipótesis es su teoría de la existencia de un medio etéreo. Ninguna de estas hipótesis era gratuita. La teoría del éter trataba de explicar la propagación de la luz y la teoría de las partículas no era inverificable en principio. El mismo Newton afirmaba que si poseyéramos microscopios más potentes, podríamos percibir las más grandes de dichas partículas o átomos. Pero así y todo, sus teorías no dejaban de ser hipótesis.

Debemos sin embargo tener en cuenta el hecho de que Newton establecía una distinción entre las leyes experimentales y las hipótesis especulativas que eran, tal como él reconocía, simplemente plausibles o con cierta posibilidad de ser verdaderas. Desde un principio se negó a considerar las últimas como postulados *a priori* que constituyeran una parte integral de la explicación científica de los fenómenos naturales. Pero como, sin embargo, le fue difícil hacer comprender a la gente esta distinción, llegó a pronunciarse en favor de la necesidad de excluir de la física o filosofía experimental cualquier clase de hipótesis", ya fuera metafísica o física. Las cualidades ocultas de los aristotélicos, nos dice, constituyen un obstáculo para el progreso científico, y decir que un tipo específico de objetos está dotado de cualidades específicas ocultas en virtud de las cuales actúa y produce efectos observables no es decir nada en absoluto. "Pero hacer derivar dos o tres principios generales del movimiento de los fenómenos y decirnos después de qué manera las propiedades y acciones de todos los objetos corpóreos siguen dichos principios sería un gran paso en la filosofía, aun cuando no se conocieran las causas de dichos principios." [8] Es posible que Newton haya exagerado a veces en sus afirmaciones, y puede que no haya valorado en su justa medida la parte desempeñada por las hipótesis especulativas en el desarrollo de la ciencia. Pero su intención está muy clara, a saber, descartar las hipótesis inútiles y no verificables y advertir a la gente que no hay que poner en cuestión los resultados de principios descubiertos inductivamente en nombre de "hipótesis", en el sentido de postulados especulativos no verificados. No hay que admitir objeciones contra las "conclusiones" obtenidas inductivamente, aparte de aquellas que se basen en experimentos o verdades ciertas. Esto es lo que quiere decir cuando afirma que en la filosofía experimental no hay que tener en cuenta las hipótesis.

En el pensamiento de Newton existe por tanto la tendencia a seguir liberando a la física de toda clase de metafísica y excluir de la ciencia la búsqueda de las "causas", ya se trate de causas últimas eficientes, ya de lo que los escolásticos llaman "causas formales", es decir, naturalezas o esencias. La ciencia para él consiste en leyes, formuladas en forma matemática siempre que sea posible, que se infieren a partir de los fenómenos y que explican cómo actúan las cosas y que se verifican empíricamente por medio de las consecuencias que de ellas se derivan. Pero esto no significa que desprecie toda clase

8. *Opticks,* 3.ª edición, 1721, p. 377.

de especulación en la práctica. Ya nos hemos referido a su teoría del éter, postulada por él para explicar la propagación de la luz. También creía que servía para asegurar la conservación y el aumento, cuando fuera necesario, del movimiento en decadencia en el mundo. Pensó sin duda que la conservación de la energía sólo podía explicarse introduciendo este factor adicional que contiene los principios activos. El éter no es, tal como creía Descartes, un fluido denso y penetrante, sino algo como aire, aunque mucho más rarificado, y Newton se refería a veces a él como a un "espíritu". No intentó sin embargo describir su naturaleza en forma precisa. No parece que dudara de la existencia de un medio etéreo, pero reconocía que sus especulaciones sobre su carácter eran sólo hipótesis provisionales, y su regla general de abstenerse de hacer descripciones sobre los entes no observados le impedía pronunciarse dogmáticamente sobre su naturaleza.

Las teorías de Newton sobre el espacio y el tiempo absolutos proporcionan otros tantos ejemplos de hipótesis especulativas. El tiempo absoluto, a diferencia del relativo, aparente y común, fluye en forma constante con independencia de nada externo, y "se conoce también por el nombre de duración".[9] El espacio absoluto, a diferencia del espacio relativo, "permanece siempre igual e inamovible".[10] Newton, en realidad, hace algunos intentos de justificar su postulado del espacio y el tiempo absolutos, no sosteniendo, desde luego, que sean entidades observables, sino afirmando que se trata de presupuestos del movimiento experimentalmente mensurable. Sin embargo, en cuanto tiende a hablar de ello como entidades en las que se mueven las cosas, trasciende ciertamente la esfera de esta filosofía experimental de la que han desaparecido las hipótesis. Por otra parte, existen dificultades internas en la concepción newtoniana de la tríada movimiento absoluto, espacio absoluto y tiempo absoluto. Por ejemplo, el movimiento relativo es un cambio en la distancia de un cuerpo a otro cuerpo determinado, o la traslación de un cuerpo de un lugar relativo a otro. Por consiguiente, el movimiento absoluto será la traslación de un cuerpo de un lugar absoluto a otro. Y esto parece exigir un espacio absoluto que proporcione puntos de referencia absolutos y no relativos. Pero es difícil pensar cómo un espacio absoluto infinito y homogéneo puede proporcionar tales puntos de referencia. Hasta entonces teníamos una descripción mecánica del mundo, con la introducción de ciertas hipótesis, tales como la del éter, para explicar los fenómenos que no podían aparentemente explicarse en términos puramente mecánicos. Newton definió los cuerpos como masas, en el sentido de que cada uno de ellos posee además de sus propiedades geométricas una *vis inertiae* o fuerza de inercia, mensurable por la aceleración que una fuerza externa dada imprime sobre el cuerpo. Nos encontramos por consiguiente ante una concepción de las masas como moviéndose en un espacio y tiempo absolutos según las leyes mecánicas del movimiento.

9. *Principia mathematica*, I, p. 6.
10. *Ibid.*

Y en este mundo de los científicos, sólo hay cualidades primarias. Por ejemplo, en las cosas los colores no son sino "una disposición para reflejar esta o aquella clase de rayos de modo más abundante que las demás (mientras) en los rayos no hay otra cosa salvo sus capacidades para propagar este o aquel movimiento en el sensorio; y en el sensorio se dan sensaciones de aquellos movimientos en forma de colores".[11] Por consiguiente, si prescindimos del hombre y sus sensaciones, nos hallamos con un sistema de masas que poseen una serie de cualidades primarias que se mueven en un espacio y tiempo absolutos y rodeadas por un medio etéreo.

Esta descripción da una idea aún muy inadecuada de la perspectiva total del mundo propia de Newton, ya que se trataba de un hombre religioso y creía firmemente en Dios. Escribió una serie de tratados teológicos, y aunque algunos no sean muy ortodoxos, especialmente los que se refieren a la Trinidad, ciertamente se consideraba a sí mismo un buen cristiano. Además, aunque pueda establecerse una distinción entre sus creencias científicas y religiosas, no pensaba que la ciencia fuera algo totalmente ajeno a la religión. Estaba convencido de que el orden cósmico proporciona una evidencia de la existencia de Dios y que se deduce "de los fenómenos que hay un ser incorpóreo, existente, inteligente, omnipresente".[12] En realidad, parece haber pensado que el hecho de que los planetas se muevan alrededor del Sol constituye un argumento en favor de la existencia de Dios. Además, Dios ejercería la función de mantener las estrellas a las distancias adecuadas unas de otras, de modo que no choquen entre sí, y la de "reformar" las irregularidades del universo. Por consiguiente, según la concepción de Newton, Dios no se limita a conservar su creación en el sentido general de la palabra, sino que interviene también activamente para que la máquina siga funcionando.

Por otra parte, Newton dio una interpretación teológica a su teoría del espacio y tiempo absolutos. En el "Escolio general" de la segunda edición de los *Principia mathematica* habla de Dios como constitutivo de la duración y el espacio, al existir siempre y en todas partes. Así pues, el espacio infinito es descrito como el *sensorium* o sensorio divino a través del cual Dios percibe y capta todas las cosas. Las cosas se mueven y son conocidas "dentro de Su senorio infinito y uniforme".[13] A primera vista, esto puede parecer una opinión panteísta; pero Newton no mantenía que Dios tuviera que ser identificado con el espacio y el tiempo absolutos, sino que Él constituye el espacio y el tiempo absolutos, a través de su omnipresencia y de su eternidad; se dice que Él conoce las cosas en el espacio infinito como si fuera en su sensorio, porque a través de su omnipresencia todas las cosas le son inmediatamente presentes.

Está muy claro que Newton era un filósofo además de un matemático y un físico, pero lo que no está tan claro es cómo su metafísica puede concordar

11. *Opticks*, pp. 108 y ss.
12. *Ibid.*, p. 344.
13. *Ibid.*, p. 379.

con su punto de vista sobre la naturaleza y la función de la física. Es verdad que en su *Opticks* afirma que "el principal objeto de la filosofía natural es argumentar a partir de los fenómenos sin inventar hipótesis, y deducir las causas de los efectos, hasta llegar a la causa primera, que desde luego no es una causa mecánica".[14] Afirma, por otra parte, que la reflexión sobre los fenómenos nos demuestra que existe un Ser espiritual e inteligente que ve todas las cosas en el espacio infinito como si fuera en su sensorio. Así pues pensaba sin esfuerzo que su teología filosófica era algo que se seguía sin esfuerzo a partir de sus ideas científicas. Pero lo que no puede mantenerse, me parece a mí, es que se dé una armonía perfecta entre su metafísica y sus declaraciones de índole más "positivista" sobre la naturaleza de la ciencia. Tampoco parece que Newton haya aclarado demasiado cuáles son las funciones específicas desempeñadas por el éter y cuáles por Dios. Además, la teología filosófica de Newton actúa con desventajas desde el punto de vista de los teístas, cosa que Berkeley vio e hizo notar. Si, por ejemplo, defendemos la existencia de Dios a partir de las "irregularidades" de la naturaleza y de la necesidad de poner la máquina en hora de vez en cuando, si podemos expresarnos así, este argumento carecerá de toda validez si las supuestas irregularidades pueden explicarse empíricamente y si los fenómenos que eventualmente no parecían susceptibles de explicarse encajan de pronto en una explicación mecánica de la naturaleza. Por otra parte, los conceptos de tiempo y espacio absolutos tampoco proporcionan una prueba demasiado sólida de la existencia de Dios. No es raro que Berkeley temiera que la forma en que Newton defendía la existencia de Dios ocasionara el descrédito del teísmo filosófico. En todo caso, los argumentos basados en hipótesis físicas nunca pueden tener mayor validez que las propias hipótesis. No puede darse una cierta prueba de la existencia de Dios *a posteriori*, a menos que se base en proposiciones cuya verdad sea cierta independientemente de los desarrollos científicos, para que no pueda ser afectada por los progresos realizados en la ciencia.

Sin embargo, no es la teología filosófica de Newton la que le hace merecedor de ser citado en una historia de la filosofía moderna. Ni siquiera su filosofía de la ciencia lo justificaría, en el sentido de la explicación que da del método científico y de la naturaleza de la filosofía natural o experimental, explicación que no estaba elaborada en términos tan claros, sólidos y precisos. La principal razón es su gran importancia como uno de los principales informadores de la mentalidad moderna, de la concepción científica del mundo. Continuó la obra que había sido emprendida por hombres como Galileo y Descartes, y, dando a la interpretación mecánica del cosmos material un fundamento científico comprehensivo, ejerció una vasta influencia en las generaciones posteriores. No es necesario aceptar el punto de vista de los que rechazaban las ideas teológicas de Newton y consideraban el mundo como un mecanismo autosuficiente para reconocer su importancia. En el ámbito científico,

14. *Ibid.*, p. 344.

dio un impulso poderoso al desarrollo de la ciencia empírica, como distinta de la teorización *a priori* y, desarrollando la interpretación científica del mundo, proporcionó al pensamiento filosófico posterior uno de los datos más importantes para sus reflexiones.

Capítulo IX

CUESTIONES RELIGIOSAS

Samuel Clarke. — Los deístas. — El obispo Butler.

1. Entre los más fervientes admiradores de Newton se encontraba Samuel Clarke (1675-1729). En 1697 publicó una traducción latina del *Traité de physique* de Jacques Rohault con notas que facilitaban la transición al sistema newtoniano. Una vez convertido en pastor anglicano, publicó una serie de obras teológicas y exegéticas y dio dos series de conferencias en la cátedra Boyle: la primera en 1704 sobre el ser y los atributos de Dios, la segunda en 1705 sobre la evidencia de la religión natural y revelada. En 1706 escribió contra la teoría de Henry Dodwell de que el alma es mortal por naturaleza, pero que Dios le confiere la inmortalidad por su gracia para poder castigarla o premiarla en la otra vida. Publicó asimismo una traducción del *Opticks* de Newton. En 1715 y en 1716, tuvo una controversia con Leibniz sobre los principios de la religión y la filosofía natural. Cuando murió era rector de St. James, Westminster, honor que le fue otorgado por la reina Ana en 1709.

En las conferencias,[1] dirigidas contra "Mr. Hobbes, Spinoza, el autor de los *Oracles of Reason*, y otros refutadores de la religión natural y revelada", Clarke desarrolla ampliamente un argumento *a posteriori* sobre la existencia de Dios. Declara su intención de "presentar solamente aquellas proposiciones que no puedan ser negadas sin partir de esa razón que los ateos pretenden es la base de su falta de fe".[2] Continúa luego enunciando y probando una serie de proposiciones tendentes a mostrar de forma lógica y sistemática el carácter racional de la fe en Dios.

Las proposiciones son las siguientes. En primer lugar, "es absoluta e inne-

1. Las dos series de conferencias que se mencionan fueron publicadas después juntas en un volumen con el título de *A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation.* Las citas se refieren a la edición de esta obra que se hizo en 1719.

2. *A Discourse,* 1, p. 9.

gablemente cierto que algo ha existido durante toda la eternidad".[3] Puesto que existen cosas hoy, éstas no pueden haber surgido de la nada. Si hay cosas ahora, algo ha existido desde toda la eternidad. En segundo lugar, "desde toda la eternidad ha existido un ser inmutable e independiente".[4] Existen seres dependientes y, por lo tanto, deben existir asimismo seres independientes, ya que de otro modo, no habría una causa adecuada para la existencia de los seres dependientes. En tercer lugar, "el ser inmutable e independiente que ha existido desde toda la eternidad, sin causa exterior alguna para su existencia, ha de ser autosuficiente, es decir, necesariamente existente".[5] Clarke argumenta entonces que este ser necesario ha de ser simple e infinito y que no puede ser ni el mundo ni cualquier otra cosa de carácter material, ya que un ser necesario es necesariamente lo que es y, por tanto, inmutable. Pero aunque podemos saber lo que dicho ser no es, no podemos comprender su sustancia. Por eso en la cuarta proposición se dice: "de la sustancia o esencia de ese ser, autosuficiente o existente necesariamente, no tenemos ninguna idea, ni tampoco nos es dado comprenderlo." [6] No podemos comprender la sustancia o esencia de nada: menos que ninguna la de Dios. Sin embargo, la quinta proposición afirma: "aunque la sustancia o esencia del ser autoexistente es en ella misma de todo punto incomprensible para nosotros, muchos de los atributos esenciales de su naturaleza son no obstante demostrables, lo mismo que su existencia. Así pues, en primer lugar, el ser autosuficiente ha de ser eterno por necesidad." [7] La sexta proposición [8] afirma que el ser autosuficiente tiene que ser infinito y omnipresente, la séptima [9] que ha de ser uno y solamente uno, la octava [10] que Dios tiene que ser inteligente, la novena [11] que ha de gozar de libertad, la décima [12] que debe ser infinitamente poderoso, la decimoprimera [13] que la suprema causa es infinitamente sabia y la duodécima que la suprema causa ha de ser un ser "de infinita bondad, justicia, verdad y todas las demás perfecciones morales, tal como conviene al regidor y juez del mundo".[14]

En el curso de sus reflexiones y argumentos, Clarke dedica algunas críticas más o menos convencionales a los escolásticos, en el sentido de que utilizaban términos sin significado alguno. Pero aparte del hecho de que Clarke puede ser sometido al mismo tipo de crítica por utilizar términos técnicos, para cualquier lector que conozca algo de la escolástica tradicional está claro que él mismo la utiliza abundantemente. Por ejemplo, cuando trata de defen-

3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 12.
5. *Ibid.*, p. 15.
6. *Ibid.*, p. 38.
7. *Ibid.*, pp. 41-42.
8. *Ibid.*, p. 44.
9. *Ibid.*, p. 48.
10. *Ibid.*, p. 51.
11. *Ibid.*, p. 64.
12. *Ibid.*, p. 76.
13. *Ibid.*, p. 113.
14. *Ibid.*, p. 119.

der su sexta proposición (que el ser autosuficiente es necesariamente infinito y omnipresente) contra la objeción de que la ubicuidad u omnipresencia no tiene por qué aplicarse necesariamente al concepto de ser autosuficiente, argumenta que el espacio y la duración (es decir, el espacio y la duración infinitos) son propiedades de Dios.[15] "El espacio es una propiedad de la sustancia autosuficiente pero no de otra sustancia cualquiera. Todas las otras sustancias están en el espacio y son penetradas por él, pero la sustancia autosuficiente no está en el espacio ni está penetrada por él, sino que ella misma es (si puedo expresarme así) el sustrato del espacio, la base de la existencia del espacio y la duración mismas. El hecho de que el espacio y la duración sean necesarios, pero no sustancias por sí mismaas sino simplemente propiedades, demuestra claramente que la sustancia sin la cual estas propiedades no podrían existir es mucho más (si ello fuera posible) necesaria." [16] Saliendo al paso de otras objeciones, Clarke admite que decir que "la sustancia autosuficiente es el sustrato del espacio, o el espacio una propiedad de la sustancia autosuficiente, tal vez no sean las expresiones más apropiadas".[17] Pero dice también que considera el espacio infinito y la duración como realidades que de alguna manera son independientes de las cosas finitas. No son sustancias, no obstante, y Clarke no prueba la existencia de Dios en primer lugar a partir del espacio y la duración. Como ya hemos visto, prueba la existencia de la sustancia autosuficiente antes de llegar a su sexta proposición. Pero, una vez probada la existencia de Dios, sostiene que el espacio infinito y la duración tienen que ser propiedades de Dios. Parece, sin embargo, que en su explicación existe una importante ambigüedad que no llega a aclarar, ya que decir que el espacio y la duración son propiedades de Dios y decir que Dios en cierto sentido es la base del espacio y del tiempo no es lo mismo. Puede decirse que para Clarke el espacio infinito y la duración son la divina omnipresencia y la eternidad. Pero, si esto es así, haría falta explicar cómo llegamos a poder conocerlos sin conocer previamente a Dios.

La opinión de Clarke sobre este punto se parece tanto a la de Newton, que a veces se ha dicho que la tomó de este último. Los historiadores, sin embargo, han señalado acertadamente que Clarke expuso sus teorías unos nueve años antes de que Newton publicara el "Escolio general" a la segunda edición de los *Principia*. Pero aunque Clarke no tomara sus ideas de Newton, es perfectamente comprensible que en su correspondencia con Leibniz se propusiera defender la teoría de Newton contra la crítica de éste, que la consideraba absurda con toda seguridad. Aprovechó la oportunidad también para desarrollar sus propias ideas. Así pues, decía, "el espacio no es un ser, infinito y eterno, sino una propiedad o consecuencia de un ser infinito y eterno. El espacio infinito es la inmensidad, pero la inmensidad no es Dios y, por lo

15. Cf. las cartas impresas al final de *A Discourse*, p. 16.
16. *Ibid.*, pp. 21-22.
17. *Ibid.*, p. 27.

tanto, el espacio infinito no es Dios".[18] Leibniz objetaba que el espacio absoluto o puro era imaginario, una construcción de la imaginación, pero Clarke contestaba que el "espacio extramundano (si el mundo material es finito en sus dimensiones) no es imaginario sino real".[19] Sin embargo, deja oscura la exacta relación entre Dios y este espacio. Decir que no es Dios sino una propiedad de él no es muy aclaratorio, y la confusión aumenta si se habla al mismo tiempo de una "consecuencia" de Dios. Según Clarke, "si no existiera criatura alguna, la ubicuidad de Dios y la continuidad de su existencia harían el espacio y el tiempo exactamente igual que ahora".[20] Leibniz, por su parte, sostenía que "si no existieran las criaturas, el espacio y el tiempo existirían sólo en las ideas de Dios".[21]

Dejando a un lado la teoría, un tanto oscura, de Clarke sobre el espacio y el tiempo, podemos decir que, a sus ojos, la existencia de Dios es, o debiera ser, obvia para cualquiera que preste la debida consideración a las implicaciones de la existencia de cualquier objeto finito. De la misma manera cree él que cualquiera puede discernir sin dificultad las distinciones objetivas entre el bien y el mal. "Existen ciertas diferencias necesarias y eternas entre las cosas, y ciertas idoneidades e incompatibilidades en la aplicación de diferentes cosas o diferentes relaciones entre sí, que no dependen de ninguna constitución positiva, sino que se basan inmutablemente en la naturaleza y razón de las cosas, y que surgen inevitablemente de las diferencias entre las cosas mismas." [22] Por ejemplo, la relación del hombre con Dios hace inmutablemente adecuado el que le honre, le adore y le obedezca como a su Creador. "De igual manera, en la relación e intercambios de unos hombres con otros, es indiscutiblemente más apropiado, absolutamente y según la naturaleza de las cosas mismas, que todos los hombres se esfuercen en promover el bien y el bienestar universal de todos que el que dichos hombres estén constantemente contribuyendo a la ruina y la destrucción de todos." [23]

Clarke insiste contra Hobbes en que estas relaciones de conveniencia e inconveniencia son independientes de cualquier convenio o contrato social, y dan lugar a obligaciones aparte de cualquier decreto o de la aplicación de sanciones, presentes o futuras. De hecho, los principios morales son tan "sencillos y evidentes que nada más que la más extrema estupidez, corrupción de costumbres o perversidad de espíritu podría hacer caber la menor duda sobre ello".[24] Estas "obligaciones morales y eternas se refieren a todas las relaciones existentes entre los seres, aun antes de considerarlas provenientes de la voluntad y deseo de Dios".[25] Pero "su cumplimiento es algo deseado por

18. *A Collection of Papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke*, 1717, p. 77.
19. *Ibid.*, p. 125.
20. *Ibid.*, p. 149.
21. *Ibid.*, p. 113.
22. *A Disoourse*, 2, p. 47.
23. *Ibid.*, 2, p. 38.
24. *Ibid.*, p. 39.
25. *Ibid.*, p. 5.

Dios, y Él castiga y premia a los hombres por el cumplimiento o incumplimiento de la ley moral. Podemos por tanto hablar de una obligación secundaria y adicional", pero "la obligación original de todos... es la eterna razón de las cosas".[26] Existe, con otras palabras, una ley moral natural, cuyos principios básicos pueden discernirlos todos aquellos que ni son idiotas ni están corrompidos por completo. Y "el estado que Mr. Hobbes llama el estado de naturaleza no es natural en absoluto, sino un estado de la mayor y más intolerable corrupción que pueda imaginarse".[27]

Pero, aunque los principios fundamentales de la ley moral son evidentes por sí mismos para la mente abierta y no pervertida, y aunque pueden inferirse de ellos normas particulares, la condición real del hombre es tal que necesita ser instruido sobre la verdad moral. Esto significa a la larga que la revelación es moralmente necesaria, y que la revelación divina verdadera es la religión cristiana. El cristianismo comprende no sólo verdades que la razón puede, en principio, descubrir por sí misma, sino también otras que trascienden a la razón, aunque no son contrarias a la misma. Pero "cada una de estas doctrinas tiene una tendencia natural y una influencia directa y poderosa para reformar las vidas de los hombres y corregir sus costumbres. Ésta es la gran finalidad de toda religión verdadera".[28] Y la verdad de la religión cristiana se confirma por el milagro y la profecía.

2. Como los platónicos de Cambridge o los latitudinarios, Clarke era un "racionalista" en el sentido de que apelaba a la razón y mantenía que el cristianismo tiene un fundamento racional. No era hombre que apelara a la fe sin hacer referencia a la base racional de las creencias. Podemos incluso encontrar en sus escritos una tendencia a racionalizar el cristianismo y a menospreciar el concepto de "misterio". Al mismo tiempo, quiso distinguirse claramente de los deístas. En sus conferencias dividió a los llamados deístas en cuatro clases o grupos. El primer grupo está formado por los que reconocen que Dios creó el mundo, pero niegan que tenga ninguna participación en su gobierno. El segundo grupo consta de los que creen que todos los acontecimientos naturales dependen de la actividad divina, pero que Dios no se ocupa del comportamiento moral del hombre, basándose en que las distinciones morales dependen solamente de la ley positiva humana. El tercer grupo consta de los que creen que Dios espera un comportamiento moral de sus criaturas racionales, pero no creen en la inmortalidad del alma. El cuarto, de aquellos que creen en una vida futura en la que Dios premiará y castigará, pero aceptan solamente aquellas verdades que pueden ser descubiertas por la razón. Y éstos, "digo, son los únicos verdaderos deístas".[29] En opinión de Clarke, estos "verdaderos deístas" se encuentran solamente entre los filósofos que vivían sin ningún conocimiento de la revelación divina, pero que reconocían

26. *Ibid.*, p. 54.
27. *Ibid.*, p. 107.
28. *Ibid.*, p. 284.
29. *Ibid.*, p. 19.

y vivían de acuerdo con los principios y obligaciones de la religión natural y de la moralidad natural. En otras palabras, reconocía como verdaderos deístas a los filósofos paganos, si hubo alguno, que cumplían los requisitos necesarios, pero no a los deístas contemporáneos de él.

Las observaciones de Clarke sobre los deístas tienen un tono altamente polémico, pero su clasificación, si bien un poco demasiado esquemática, es útil por llamar la atención tanto sobre los caracteres comunes como sobre las diferencias. La palabra "deísmo" se utilizó por primera vez en el siglo XVI, y hoy se usa para designar a unos autores, pertenecientes en su mayoría a la última parte del XVII y primera del XVIII, que rechazaban la idea de la revelación ultranatural y de los misterios revelados. El mismo Locke, si bien no rechazaba la idea de revelación, insistía en que la razón es el juez de la revelación, y en su libro sobre la *Reasonableness of Christianity* (1695) insistía en la racionalización de la religión cristiana. Los deístas aplicaban sus ideas de una forma más radical y tendían a reducir el cristianismo a una religión puramente natural, descartando la idea de una revelación única y tratando de encontrar la esencia racional del fondo común de las diferentes religiones históricas. Tenían en común la fe de Dios que los diferenciaba de los ateos, junto con una falta de creencia en cualquier revelación única y esquema sobrenatural de salvación, que los diferenciaba de los cristianos ortodoxos. Con otras palabras, se trataba de racionalistas que creían en Dios. Por otra parte, había grandes diferencias entre ellos y no se puede decir que exista una escuela deísta. Unos eran hostiles al cristianismo mientras otros no lo eran, aunque trataran de reducir la religión cristiana a una religión natural. Unos creían en la inmortalidad del alma y otros no. Algunos decían que Dios había creado el mundo, pero que luego lo había dejado para que funcionara de acuerdo con las leyes naturales. Estos últimos estaban fuertemente influidos, sin duda, por la concepción mecanicista del sistema cósmico. Otros creían, en alguna medida por lo menos, en la divina providencia. Por último, algunos tendían a identificar Dios y naturaleza, mientras que otros creían en un Dios personal. Pero más adelante se usó la palabra "teístas" para designar estos últimos y distinguirlos de los panteístas naturalistas y de los que negaban toda dirección providencial divina. En realidad, el deísmo del siglo XVIII significaba la desupernaturalización de la religión y la negativa a aceptar cualquier proposición religiosa basada en el principio de autoridad. Para los deístas era la razón sola la que había de juzgar sobre la verdad, tanto en materia religiosa como en cualquier otra. Se les llamaba también "librepensadores", palabra que indicaba que, para ellos, la actividad de la razón no debía ser coartada por ninguna tradición o autoridad, ya fuera de las Escrituras o de la Iglesia.

Esta apelación a la razón como el único árbitro en la verdad religiosa se muestra como ejemplo en libros tales como *Christianity Not Mysterious* (1696) de John Toland (1670-1722) y *Christianity as Old as the Creation; or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature* (1730), por Matthew Tindal (*c.* 1656-1733). Esta última obra era considerada como una

especie de Biblia deísta que provocó una serie de respuestas, tales como la *Defence of Revealed Religion* (1732) por John Conybeare. También la *Analogy of Religion* de Butler se dirigía en gran medida contra la obra de Tindal. Otros escritos de esta misma clase eran *The Religion of Nature Delineated* (1722) de William Wollaston (1659-1724) y *The True Gospel of Jesus Christ* (1739) por Thomas Chubb (1679-1747). Anthony Collins (1676-1729) proclamó los derechos de los "librepensadores" en su obra *A Discourse of Free-thinking, occasioned by the Rise and Growth of a Sect called Free-thinkers* (1713).

Algunos de los deístas, como Tindal por ejemplo, se ocupaban simplemente de exponer lo que ellos consideraban como la esencia de la verdadera religión natural. Y la esencia del cristianismo consistía principalmente en las enseñanzas éticas que de él se derivaban. No sentían ninguna simpatía por las disputas dogmáticas de los diferentes cuerpos cristianos, pero no eran radicalmente hostiles al cristianismo. Otros deístas, sin embargo, eran pensadores más radicales. John Toland, que durante algún tiempo fue un converso al catolicismo, antes de volverse a hacer protestante, terminó por ser panteísta, fase de su pensamiento que se encuentra reflejada en su *Pantheisticon* (1720). Acusaba a Spinoza de no darse cuenta de que el movimiento es un atributo esencial del cuerpo, pero se aproximó mucho a la postura de éste, con la salvedad de que él era mucho más materialista que Spinoza. Para Toland, la mente era sólo una función o epifenómeno del cerebro. Por su parte, Anthony Collins expuso una teoría francamente determinista en su *Inquiry concerning Human Liberty* (1715); Thomas Woolston por otro lado (1669-1733), con la excusa de hacer una alegoría de la Biblia, puso en cuestión la historicidad de los milagros de Cristo y de la Resurrección. Thomas Sherlock en su *The Trial of the Witnesses of the Resurrection of Jesus* (1729) contestó a los *Discourses* de Woolston en lo que se refería a la Resurrección.

Un hombre importante entre los deístas, por su relieve político, fue Henry St. John, vizconde de Bolingbroke (1678-1751). Bolingbroke reconocía a Locke como a su maestro, pero su forma de interpretar el empirismo de Locke no estaba muy de acuerdo con el espíritu de este último, ya que trataba de darle un cariz positivista. Anatematizó a Platón y a los platónicos, incluidos san Agustín y Malebranche, Berkeley, los platónicos de Cambridge y Samuel Clarke. La metafísica era para él una invención de la imaginación, lo que no le impedía reconocer que la existencia de un Creador omnipotente y de infinita sabiduría podía probarse por reflexión sobre el sistema cósmico. Insistía en la trascendencia divina y rechazaba la idea platónica de la "participación". Carece de sentido hablar del amor de Dios por el hombre, lo que sólo se explica por el afán de este último de exagerar su importancia. Esto significa que Bolingbroke hubo de despojar al cristianismo de sus elementos característicos y reducirlo a lo que él consideraba como una religión natural. No negaba de manera explícita que Cristo fuera

el Mesías o que realizara milagros; de hecho afirmaba ambas proposiciones, pero atacó violentamente la obra de san Pablo y sus sucesores. El fin de la venida y actos de Jesucristo fue confirmar la verdad de la religión natural. La teología de la redención y de la salvación es una atribución sin valor. A pesar de su gran estima por Locke, Bolingbroke carecía por completo de la sincera piedad cristiana de Locke y su visión filosófica estaba teñida de un cinismo que faltaba en el padre del empirismo inglés. En opinión de Bolingbroke, a la masa había que dejarla adherirse a la religión en vigor, sin ser molestada por las opiniones de los librepensadores. El libre pensamiento tenía que ser una prerrogativa de los aristócratas y gente educada.

Los deístas ingleses no eran en absoluto grandes filósofos, pero el movimiento en sí ejerció una considerable influencia. En Francia, por ejemplo, Voltaire era un admirador de Bolingbroke, y Diderot fue deísta, al menos durante algún tiempo. El estadista americano Benjamín Franklin, que en una ocasión había escrito desde un punto de vista no religioso contra la obra de Wollaston titulada *Religion of Nature Delineated,* también llegó a confesarse deísta. Había sin embargo una considerable diferencia entre los deístas franceses y americanos. Los primeros estaban inclinados a mofarse y atacar el cristianismo ortodoxo, mientras que los últimos, más parecidos a los deístas ingleses, se preocupaban positivamente por la religión natural y la moralidad.

3. El más eminente de los que se opusieron a los deístas fue Joseph Butler (1692-1752), obispo de Durham. En 1736 apareció su principal obra, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature.*[30] En el prefacio o "advertencia" de su libro Butler escribe: "Muchas personas han llegado, yo no sé cómo, a considerar que el cristianismo no es nada más que un tema para la investigación, y que actualmente se ha llegado a descubrir que en general es ficticio. De acuerdo con esto, se refieren a él como si fuera ya algo sobre lo que están de acuerdo las personas de buen criterio y sólo sirviera para someterlo al ridículo y a la sátira, como a modo de venganza por haber interrumpido durante tanto tiempo los placeres del mundo".[31]

En el tiempo en que Butler escribía, la religión en Inglaterra estaba en una etapa de decadencia; y la principal preocupación de Butler era demostrar que la fe en el cristianismo no era irracional. Consideraba a los deístas como un síntoma más de la general decadencia de la religión. Pero que le preocupaban lo demuestra el hecho de que presuponía la existencia de Dios y no se molestó en probarla.

El propósito de *The Analogy of Religion* no es probar que existe una vida futura, que Dios premia y castiga después de la muerte, y que el cristianismo es verdadero. El alcance del trabajo es más limitado y consiste en demostrar que la aceptación de tales verdades no es irracional, a menos que

30. Se cita la edición en 2 volúmenes de las obras de Butler por Gladstone, Oxford, 1896.
31. I, pp. 1-2.

los deístas estén dispuestos a confesar que todas sus creencias sobre el sistema y marcha de la naturaleza son irracionales. Nuestro conocimiento de la naturaleza es probable. Es cierto que la probabilidad puede variar en muchos grados, pero el conocimiento que poseemos de la naturaleza se basa en la experiencia y, aun cuando podamos llegar a un alto grado de probabilidad, no pasa de ser sólo probable. Hay muchas cosas que no comprendemos. Sin embargo, a pesar de lo limitado de nuestro conocimiento, los deístas no dudan de la racionalidad y legitimidad de nuestras creencias sobre la naturaleza simplemente porque existen zonas oscuras para nosotros. Podemos afirmar por analogía, en consecuencia, que si en la esfera de la religión la verdad tropieza con dificultades similares a las que se encuentran en el estudio de la naturaleza, que se admite es la creación de Dios, dichas dificultades no pueden justificar el rechazar las doctrinas religiosas. En otras palabras, los deístas plantean una serie de dificultades en contra de ciertas verdades de la religión natural, tales como la inmortalidad del alma, y contra las verdades de la religión revelada, pero la mera existencia de dichas dificultades no constituye una prueba en contra de las proposiciones en cuestión, habida cuenta que estas dificultades son análogas y constituyen la contrapartida de las que se plantean en el estudio de la constitución y evolución de la naturaleza, cuyo autor los mismos deístas admiten que es Dios. En su introducción Butler cita a Orígenes en el sentido de que un hombre que cree que las Escrituras son obra del mismo Ser que ha creado la naturaleza no ha de extrañarse de encontrar en ellas las mismas dificultades con que se tropieza en el mundo natural. "Y basándose en el mismo razonamiento, puede añadirse que el que niega que las Escrituras procedan de Dios basándose en dichas dificultades, puede, por la misma razón, negar que Él haya creado el mundo." [32]

Pero Butler no se limita, por supuesto, a afirmar que las dificultades con respecto a la verdad religiosa no constituyan una prueba en contra de las proposiciones religiosas, puesto que aquéllas son análogas a las que se encuentran en el conocimiento de la naturaleza. Va más allá al decir que los hechos naturales proporcionan una base para inferir la probable verdad de la religión natural y revelada. Y puesto que se trata de proposiciones que tienen una importancia vital para nosotros en el orden práctico, y no simplemente de proposiciones cuya falsedad o verdad nos sea indiferente, hemos de actuar de acuerdo con las probabilidades. Por ejemplo, no existe un hecho natural que nos obligue a decir que la inmortalidad es imposible y, además, los ejemplos que podemos extraer de nuestra vida actual hacen que la existencia de una vida futura sea positivamente probable. Vemos cómo las orugas se convierten en mariposas, cómo los pájaros rompen la cáscara del huevo y surgen a una vida más plena, a los hombres pasar de un estado embrionario a otro de madurez y, "por lo tanto, el que existamos después

32. Introducción, 8; I, pp. 9-10.

en un estado tan diferente al presente como éste es al anterior, no hace más que adaptarse a la naturaleza".[33] Es cierto que vemos la disolución del cuerpo, pero el que la muerte nos prive de cualquier "prueba sensible" de que persisten las facultades del hombre no quiere decir que no suceda así, y la unidad de la conciencia en esta vida sugiere que tal vez lo sea. La analogía con la naturaleza nos hace pensar, por tanto, que nuestras acciones aquí merecerán el premio o el castigo más allá. En cuanto al cristianismo, no es justo decir que se trata de una mera "institucionalización" de la religión natural, ya que nos enseña cosas que no hubiéramos podido llegar a saber en otras circunstancias. Y si nuestro conocimiento natural es deficiente y limitado, como lo es en realidad, no existe ninguna razón *a priori* por la que no podamos ser informados correctamente por medio de la revelación. Además, "la analogía con la naturaleza demuestra que no nos es dado esperar beneficio alguno sin utilizar los medios de que disponemos para obtenerlo. Ahora bien, la razón no nos muestra los medios inmediatos especiales para obtener beneficios temporales o espirituales. Por consiguiente, hemos de aprender estas cosas por medio de la experiencia o de la revelación, y, en este caso, hay que descartar la experiencia".[34] Es locura, por lo tanto, considerar la revelación y las enseñanzas cristianas como asuntos triviales, ya que no podremos obtener la recompensa y llegar al fin fijado por Dios si no empleamos los medios proporcionados por Dios para ello.

Si los argumentos de Butler se toman como pruebas de las verdades de la religión natural y revelada, parecen a menudo extraordinariamente frágiles. Pero él mismo lo sabía y dice, por ejemplo, que "reconozco que el tratado precedente no es en modo alguno satisfactorio y que por el contrario está muy lejos de serlo".[35] Y se plantea la posibilidad de que le hagan la objeción de que "es muy poca cosa tratar de resolver las dificultades de la revelación diciendo que existen también en la religión natural, cuando lo que hace falta es aclarar ambas dificultades comunes, como en otros casos lo son respectivas...".[36] Al mismo tiempo señala que él se ha ocupado de una clase especial de objeciones presentadas contra la religión, según las cuales hay una serie de dificultades y puntos oscuros en ella que no existirían si fuera verdadera. Esta clase de objeción presupone que estas dificultades y dudas no existen en el conocimiento no religioso, cosa que no es cierta. Sin embargo, en sus asuntos personales la gente no duda en actuar sobre la evidencia de la misma forma que lo hace con las cuestiones religiosas. "Y como la fuerza de esta respuesta estriba simplemente en el paralelismo que existe entre la evidencia de la religión y nuestra conducta temporal, la respuesta es igualmente válida y concluyente ya sea demostrando que la evidencia de la primera es superior, ya que la de la segunda es inferior".[37] El objeto del tratado no es aclarar

33. 1, 1, 3; I, p. 22.
34. 2, 1, 24; I, p. 201.
35. 2, 8, 17; I, pp. 362-363.
36. 2, 8, 2; I, p. 354.
37. 2, 8, 9; I, p. 359.

las dificultades ni justificar la existencia de la divina providencia, sino mostrar lo que hemos de hacer. La regla general es que nunca hemos de actuar sin evidencia, pero para demostrar la verdad del cristianismo contamos con la evidencia histórica, especialmente con los milagros y las profecías.

Si se considera la obra *The Analogy of Religion* como filosofía de la religión, hay que decir que es muy deficiente, pero no hay que juzgarla como tal, porque no era ésa la intención cuando fue escrita. También podemos encontrarle defectos si la consideramos como un libro de apologética sistemática, aun cuando es interesante observar que, según Butler, la noción de argumento acumulativo tiene para el cristianismo el carácter de prueba. "Pero la verdad religiosa, al igual que la verdad de las cuestiones corrientes, hay que juzgarla por el total de la evidencia tomada en su conjunto. Y a menos que pueda pensarse razonablemente que son accidentales todas las circunstancias citadas como argumentos (pues aquí estriba la fuerza de los argumentos en favor del cristianismo), hay que considerar la verdad como probada".[38] Este razonamiento es válido en el campo de la apologética aun cuando la obra no pretendiera ser un tratado sistemático de apologética en el sentido moderno del término. Se trataba de una respuesta a las objeciones hechas por los deístas en contra de la religión revelada, basándose en la analogía con la naturaleza en el sentido que más arriba hemos explicado. Hay que reconocer, a mi parecer, que muchas de las analogías propuestas por Butler no son convincentes. Existen, por ejemplo, serias objeciones contra la afirmación de que puede deducirse que la felicidad o desgracia en el otro mundo dependen de nuestro comportamiento en *éste* del hecho de que de nuestra conducta dependa también nuestra felicidad temporal. Al mismo tiempo, Butler parece basar su obra en la convicción del papel de la probabilidad en nuestra interpretación de la naturaleza y en nuestra conducta en el mundo temporal, así como en su argumento de que, en ese caso, deberíamos actuar de acuerdo con el máximo de probabilidades, también en los asuntos religiosos, sin exigir la aclaración de todas las dudas y puntos oscuros. Esta argumentación puede constituir un *argumentum ad hominem* en contra de los deístas, pero de todas formas no deja de ser válida en este caso particular, porque los deístas contemporáneos a Butler no eran, como Lord Herbert de Cherbury, defensores de una teoría de las ideas innatas, sino que se adherían más bien a la tradición empirista. Y Butler se coloca en el mismo terreno, aunque no explica en qué manera puede esto afectar a nuestro conocimiento de la existencia de Dios.

La teoría ética de Butler se considerará en el próximo capítulo, pero no está fuera de lugar aquí decir algo sobre su opinión con respecto a la identidad personal, opinión que viene expuesta en el primer apéndice a su *The Analogy of Religion.*

En primer lugar, Butler dice que no se puede definir la identidad personal. Pero eso no quiere decir que no seamos conscientes de la existencia de la

38. 2, 7, 62; I. p. 352.

identidad personal o que carezcamos de la noción de la misma. No podemos definir la similitud o la igualdad, pero sabemos lo que son, y lo sabemos contemplando, por ejemplo, la similitud de dos triángulos o la igualdad entre dos veces dos y cuatro. Con otras palabras, llegamos a la noción de similitud y desigualdad apoyándonos en los ejemplos. De la misma manera ocurre con la identidad personal. "De la comparación de nuestra conciencia o nuestra existencia en dos momentos diferentes, surge inmediatamente la noción de identidad personal".[39]

Butler no intenta decir con eso que la conciencia forma la identidad personal. De hecho, critica a Locke por definir la identidad personal basándose en la conciencia. "Hay que considerar como evidente en sí mismo que la conciencia de la identidad personal presupone, y por lo tanto no puede constituir, la identidad personal del mismo modo que tampoco en otros casos el conocimiento puede constituir la verdad que presupone".[40] Butler admite que la posesión de conciencia es algo inseparable de nuestra idea de persona o ser inteligente, pero que ello no implica que la conciencia actual de actos o sentimientos pasados sea necesaria para ser las mismas personas que realizaron dichas acciones o experimentaron dichos sentimientos. Es cierto que las sucesivas conciencias que tenemos de nuestra propia existencia son distintas. Pero "la persona de cuya existencia se tiene ahora la conciencia y se tuvo hace una hora o un año resulta ser no dos personas distintas, sino una y la misma".[41] Es innecesario tratar de probar la verdad de lo que percibimos, ya que sólo podríamos hacerlo por medio de la percepción de nosotros mismos. Por la misma razón, tampoco podemos probar la capacidad de nuestras facultades para conocer la verdad, ya que para hacerlo tendríamos que basarnos en esas mismas facultades. Butler piensa evidentemente que la culpa no es de la persona que no puede demostrar lo que es evidente, sino del que pide una demostración que no puede ser dada y que tampoco es necesaria. La razón por lo cual discute el problema de la identidad personal es la relación de éste con el problema de la inmortalidad. Y aunque no puede decirse que haya tratado el tema con profundidad, hay que admitir que ataca a Locke muy inteligentemente.

39. 2; I, p. 388.
40. 3; I, p. 388.
41. 5; I, p. 392.

Capítulo X

PROBLEMAS DE ÉTICA

Shaftesbury. — Mandeville. — Hutcheson. — Butler. — Hartley. — Tucker. — Paley. — Observaciones generales.

1. En el siglo XVII Hobbes definió al hombre como un ser esencialmente egoísta y defendió una concepción autoritaria de la ética, en el sentido de que, según él, el carácter obligatorio de las leyes morales, tal como las concebimos habitualmente, depende de la voluntad de Dios o del soberano político. Y ya que es este último quien interpreta la ley de Dios, podemos decir que para Hobbes la fuente del deber en la moral social es la autoridad del soberano.

Locke, como hemos visto, se opuso en muchas cuestiones importantes a Hobbes. No compartía sus opiniones pesimistas sobre la naturaleza humana considerada independientemente de la influencia coactiva de la sociedad y del gobierno; tampoco pensaba que el carácter obligatorio de las leyes morales dependiera de la autoridad y voluntad del soberano político. Pero en algunas de sus afirmaciones sobre la ética dio a entender que el deber moral depende de la voluntad divina, declarando también en alguna ocasión que las distinciones morales dependen de esta voluntad. Así no titubeó en afirmar que el bien y el mal moral son el acuerdo o desacuerdo de nuestras acciones voluntarias con una ley por la cual se nos "ocasiona" el bien o el mal por la voluntad y el poder del legislador, que es Dios. Afirmó asimismo que si se le pregunta a un cristiano por qué ha de mantener el hombre la palabra dada, contestará sin duda que Dios, que tiene en su mano el poder de la vida y la muerte, lo exige así de nosotros. Este elemento autoritario representa solamente una parte o aspecto de las reflexiones de Locke sobre la moralidad, pero no deja de ser un elemento importante.

Durante la primera mitad del siglo XVIII, hubo un grupo de moralistas que se opusieron no sólo a la interpretación hobbesiana del hombre como ser esencialmente egoísta, sino también a cualquier concepción autoritaria de la

ley moral y de la obligación ética. Contra la idea de Hobbes sobre el hombre, insistían en la naturaleza social del ser humano, y contra el autoritarismo ético afirmaban que el hombre posee un sentido ético según el cual discierne los valores morales y las distinciones éticas independientemente de la voluntad expresa de Dios y más independientemente aún de las leyes del Estado. Tendían por lo tanto, si es posible expresarse así, a dar a la ética un significado propio e independiente, y por esa razón son de gran importancia en la historia de los moralistas británicos. Dieron también una interpretación social de la moralidad, haciéndola depender de una finalidad social más que privada. Ya en el siglo XVIII podemos ver en la filosofía moral los principios del utilitarismo que luego en el siglo XIX se vio asociado especialmente al nombre de J. S. Mill. Pero al mismo tiempo no conviene que, tratando de rastrear el origen del utilitarismo, nos olvidemos de las características peculiares de moralistas del siglo XVIII tales como Shaftesbury y Hutcheson.

El primer filósofo del grupo que hemos de tener en cuenta aquí es un discípulo de Locke. Anthony Ashley (1671-1713), tercer conde de Shaftesbury y nieto del protector de Locke, fue discípulo de Locke durante tres años (1686-1689). Pero, si bien mantuvo un cierto respeto por su tutor, nunca fue un discípulo de Locke en el sentido de aceptar todas sus ideas. Shaftesbury era un admirador de lo que él consideraba como el ideal griego del equilibrio y la armonía, y, en su opinión, Locke habría prestado un mayor servicio a la moral y a la filosofía política si hubiera poseído un mayor conocimiento y aprecio del pensamiento griego, ya que entonces habría podido discernir con mayor claridad la verdad del pensamiento aristotélico sobre la naturaleza social del ser humano. Su falta de aprecio por el aristotelismo escolástico le impidio valorar al verdadero Aristóteles, así como las verdades expresadas en sus obras *Ética* y *Política*. El baremo humano que sirve para distinguir entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, se convierte en social y, en virtud de su naturaleza, el hombre distingue espontáneamente entre uno y otro. Esta afirmación no está en contradicción con la teoría de Locke de que no existen ideas innatas. La cuestión más importante no es determinar en qué momento se insertan en el hombre las ideas morales o las ideas sobre los valores éticos, sino que la naturaleza humana hace inevitablemente que en un momento determinado surjan las ideas y las valoraciones morales. Y no surgen como ideas innatas, tales como Locke las entendió y las rechazó, sino porque el hombre es un ser social con un objetivo ético que tiene un carácter social. Las ideas morales son "connaturales" más bien que innatas.

Shaftesbury no tenía intención de negar que el individuo humano tiende a perseguir su propio bien. "Sabemos que cada criatura posee un interés y un bien propios a los que la naturaleza le empuja a ir".[1] Pero el hombre

1. *Characteristics*, II, p. 15. Las notas sobre los escritos de Shaftesbury se darán de acuerdo con el volumen y página de la edición de 1773 de su *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, que contiene un cierto número de tratados y disquisiciones sobre cuestiones éticas.

forma parte de un sistema y "para merecer el apelativo de *bueno* o *virtuoso* ha de hacer coincidir sus inclinaciones y afectos, sus preferencias y estados de ánimo con el bien del género o sistema al que pertenece".[2] El bien individual del hombre consiste pues en la armonía o equilibrio de sus apetitos, pasiones y afectos controlados por la razón. Pero al ser el hombre parte de un sistema, es decir, al ser por naturaleza un ser social, sus afectos no estarán perfectamente equilibrados y armonizados hasta que no coincidan con el fin social de la comunidad en que vive. No estamos obligados a elegir entre el egoísmo y el altruismo, entre la preocupación por el bien propio y la preocupación por el bien público, como si se excluyeran mutamente por naturaleza. Cierto es que "si encontramos en alguna criatura una preocupación por sí misma mayor que la normal, y una tendencia excesiva a perseguir el bien privado, que no coincidan con el interés de la especie o la república, ha de considerarse esta tendencia como nociva y viciosa. Y esto es lo que corrientemente llamamos *egoísmo*".[3] Pero si el cuidado por sí mismo no sólo coincide con el bien público, sino que contribuye al mismo, no hay en absoluto que oponerse a él. Por ejemplo, si bien el cuidado por la propia supervivencia puede considerarse nocivo cuando hace al hombre incapaz de ninguna acción generosa o benévola, el cuidado ordenado por mantener la vida contribuye al bien común. Así pues, Shaftesbury no refuta a Hobbes condenando toda clase de "egoísmo", sino que mantiene que en la naturaleza humana están compensados los impulsos egoístas y los altruistas. La benevolencia forma parte integral de la moralidad, y tiene sus raíces en la naturaleza del hombre, como parte integrante de un sistema, pero no constituye el contenido íntegro de la misma.

Shaftesbury concibe, por lo tanto, lo bueno del hombre como algo objetivo, en el sentido de que es lo que satisface al hombre en tanto que hombre, y también en el de que la naturaleza de este bien puede determinarse por reflejo de la naturaleza humana. "Existe algo con lo cual la naturaleza humana se satisface y que constituye su bien".[4] "De esta forma se establece la filosofía, pues cada persona ha de razonar necesariamente persiguiendo su propia felicidad y lo que es bueno o malo para ella. La cuestión se plantea solamente sobre quién razona mejor".[5] El bien no es el placer. El afirmar indiscriminadamente que el placer constituye nuestro bien "tiene tan poco significado como decir que elegimos lo que pensamos susceptible de elección y que nos complacemos con lo que nos causa placer. El problema es saber si nos complacemos justamente y si elegimos lo que deberíamos elegir".[6] Pero Shaftesbury no describe con demasiada precisión la naturaleza del bien. Por un lado habla de él como si se tratara de una virtud. Habla de "esa cualidad

2. *Characteristics*, II, p. 77.
3. *Ibid.*, p. 23.
4. *Ibid.*, p. 436.
5. *Ibid.*, p. 442.
6. *Ibid.*, p. 227.

a la que llamamos bondad o virtud".[7] Pone el acento sobre los afectos o pasiones. "Ya que sólo al afecto se debe el que una criatura sea considerada buena o mala, natural o antinatural, nuestra tarea ha de consistir en descubrir cuáles son los efectos buenos y los malos y cuáles los naturales o antinaturales".[8] Cuando los afectos y pasiones de un hombre están equilibrados y en armonía consigo mismo y con la sociedad, "existe la rectitud, la integridad o virtud".[9] Aquí pues, se pone el acento sobre el carácter más bien que sobre las acciones o sobre el objeto extrínseco al que se tendía con la acción. Por otra parte, Shaftesbury se refiere a los afectos como si estuvieran dirigidos hacia el bien, y habla del bien como "interés". "Se ha demostrado ya que en las pasiones y en los afectos de las criaturas humanas, existe una constante relación con el interés de la especie o naturaleza común."[10] Esto parece implicar que el bien es algo distinto de la virtud o integridad moral.

Shaftesbury tenía muy mala opinión de la filosofía académica y pedante y no es sorprendente, por tanto, que expresara sus ideas éticas en términos ambiguos; pero de todas formas podemos afirmar que hizo gran hincapié en la virtud y el carácter. Por ejemplo, a un hombre no se le puede considerar bueno simplemente porque haga algo beneficioso para el género humano, ya que esto también puede conseguirlo por el impulso de un afecto puramente egoísta o por motivos deleznables. En la realidad, un hombre contribuye a su propio interés, así como a su bien y felicidad y a los de la comunidad, en la medida en que es virtuoso. Por lo tanto, la virtud y el interés van juntos, y el demostrarlo es una de las principales preocupaciones de Shaftesbury. Dice en una ocasión: "la virtud es el bien y el vicio el mal de cada uno".[11]

Shaftesbury consideraba que todo hombre es capaz, por lo menos en una cierta medida, de percibir los valores morales, de discriminar entre la virtud y el vicio. Pues todos los hombres poseen conciencia en sentido moral, facultad análoga a aquella por la cual los hombres perciben las diferencias entre las armonías y la discordancia, la proporción y la falta de la misma. "¿No existe acaso una belleza natural de las figuras? ¿Por qué no puede haber pues otra igualmente natural de las acciones?... Apenas se contemplan las acciones, cuando inmediatamente se disciernen los afectos y las pasiones humanas (y hay muchas de ellas que se distinguen al mismo tiempo que se sienten) y la mirada interna distingue en seguida lo bello y bien formado, lo amable y admirable de lo deformado, lo impuro, lo odioso y despreciable. ¿Cómo entonces no reconocer que lo mismo que estas distinciones se basan en la naturaleza, el mismo discernimiento es también natural?[12] Puede que haya personas depravadas que no sientan antipatía por lo malo ni amor a

7. *Ibid.*, p. 16.
8. *Ibid.*, p. 22.
9. *Ibid.*, p. 77.
10. *Ibid.*, p. 78.
11. *Ibid.*, p. 176.
12. *Ibid.*, pp. 414-415.

lo bueno por sí mismos, pero incluso el peor de los hombres tiene un cierto sentido moral, por lo menos para poder distinguir entre una conducta meritoria y otra que merece castigo.[13] El sentido de lo que está bien y lo que está mal es algo natural en el hombre, aun cuando la costumbre y la educación pueden acarrear falsas ideas sobre la distinción correcta. Con otras palabras, existe en el hombre una conciencia o sentido moral, si bien éste puede estar oscurecido por la costumbre, las ideas religiosas erróneas, etc.

Nos encontramos, por tanto, con que Shaftesbury asimila lo moral al sentido "estético". La mente "siente lo blando y lo duro, lo agradable y lo desagradable, en los afectos, y sabe encontrar lo bello y lo feo, lo armonioso y lo disonante, con la misma facilidad con que lo distingue en la música y en las cosas o representaciones de los objetos sensibles. Y no puede disimular su admiración o enojo, su aversión o atracción, tanto si se trata de un caso como del otro".[14] Esto no quiere decir que existan ideas innatas sobre los valores morales. Conocemos, por ejemplo, los afectos y los actos de piedad y gratitud por experiencia, pero entonces "surge otra clase de afecto hacia esos mismos afectos que han sido ya sentidos y que ahora se convierten en el objeto de un nuevo aprecio o disgusto".[15] El sentimiento moral es innato, pero no lo son los conceptos morales.

Shaftesbury insiste mucho en que la virtud ha de perseguirse por sus propios méritos. El premio y el castigo pueden, indudablemente, ser útiles con fines educativos, pero el objeto de dicha educación es crear un amor desinteresado hacia la virtud. Solamente cuando un hombre llega a apreciarla "por sus propios méritos"[16] es cuando se le puede llamar virtuoso con propiedad. Hacer que la virtud dependa de la voluntad de Dios o definirla en relación con la recompensa divina es empezar por donde no se debe. "Pues, ¿cómo puede hacerse inteligible el Bien Supremo para aquellos que ignoran lo que el bien es en sí? ¿O cómo puede hacerse la virtud merecedora de recompensa cuando todavía se desconocen su mérito y excelencia? Empezamos sin duda por el mal camino cuando tratamos de probar el mérito por el favor y la aprobación de una Deidad."[17] La ética, con otras palabras, posee una cierta independencia, y no hay que empezar a hablar de Dios, de la divina providencia y del castigo y premio eternos y basar el concepto moral en estas ideas. Pero al mismo tiempo la virtud no es completa si en ella no está incluida la piedad para con Dios, que a su vez actúa sobre el hombre virtuoso dándole firmeza y constancia. "Pues la perfección y punto culminante de la virtud ha de deberse a la fe en Dios."[18]

Una vez aceptado este punto de vista, apenas hay que añadir que Shaftesbury no define la obligación en términos de obediencia a la voluntad y

13. *Ibid.*, pp. 42-43.
14. *Ibid.*, p. 29.
15. *Ibid.*, p. 28.
16. *Ibid.*, p. 66.
17. *Ibid.*, p. 267.
18. *Ibid*, p 76

autoridad divinas. Podría esperarse que se limitara a afirmar que el sentido moral o conciencia se encarga de discernir las obligaciones, pero al estudiar las obligaciones trata de demostrar que la preocupación por el propio interés y la que se ocupa del interés público son inseparables y que la virtud, en la cual es esencial la benevolencia, favorece al individuo. Caer en el egoísmo es ser miserable, mientras que ser completamente virtuoso es alcanzar la cumbre de la felicidad. Esta solución al problema de la obligación está influida por la manera en que plantea la cuestión. "Queda por investigar cuál es la obligación para con la virtud o la razón que obliga a adoptarla." [19] La razón que da es que la virtud es necesaria para la felicidad.y que el vicio expande la miseria. Aquí se puede apreciar quizás la influencia del pensamiento griego.

Los escritos éticos de Shaftesbury tuvieron una considerable influencia en el pensamiento de los demás filósofos, tanto en Gran Bretaña como fuera de ella. La filosofía moral de Hutcheson, por ejemplo, se considera hoy como tributaria de la de Shaftesbury, quien, a través del primero, influyó en pensadores tales como Hume y Adam Smith. También gozó del aprecio de Diderot y Voltaire en Francia y de personalidades literarias tales como Herder. Pero vamos a dedicar el capítulo que sigue a uno de los refutadores de Shaftesbury.

2. Bernard de Mandeville (1670-1733) sometió a una dura crítica la teoría ética de Shaftesbury en su obra *The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits* (1714; segunda edición, 1723), que era una ampliación de *The grumbling Hive or Knaves turned Honest* (1705). Shaftesbury, dice Mandeville, llama acción virtuosa a toda acción que pretende un bien público, y considera como vicio todo egoísmo que no tiene en cuenta el bien común. Esto quiere decir que son las buenas cualidades del hombre las que le hacen sociable y que el hombre está naturalmente dotado de inclinaciones altruistas. La experiencia diaria nos muestra sin embargo lo contrario. No tenemos evidencia empírica de que el hombre sea por naturaleza un ser altruista, ni tampoco de que la sociedad se beneficie solamente de las que Shaftesbury llama acciones virtuosas. Por el contrario, es el vicio (es decir, las acciones y los afectos que tienden a la propia comodidad) lo que beneficia a la sociedad. Una sociedad dotada de todas las "virtudes" se convertiría en una sociedad estática y estancada. Sólo cuando los individuos, buscando su propio placer y confort, contribuyen y participan en nuevos inventos y cuando, viviendo lujosamente, hacen circular el dinero, progresa y florece la sociedad. En este sentido, los vicios privados se convierten en beneficios públicos. Además, la idea de Shaftesbury de que existen unas normas objetivas de moralidad y unos valores morales inmutables es incompatible con la evidencia empírica. Objetivamente no podemos distinguir entre vicio y virtud y entre placeres mayores y menores. Las nociones de las virtudes sociales son resultado, en parte, del deseo egoísta de la propia conservación por parte

19. *Ibid.*, p. 77.

de los que actúan juntos en la sociedad para conseguir dicho fin, y, en parte, del deseo igualmente egoísta de asegurar la superioridad humana sobre los animales, así como también de la actividad de los políticos que actúan sobre la vanidad y orgullo humanos.

Las ideas de Mandeville, que fueron criticadas por Berkeley en su *Alciphron,* dan la impresión de ser el resultado de un completo cinismo moral. Continuó la interpretación hobbesiana del egoísmo natural del ser humano, pero mientras Hobbes creía que el hombre puede y, en cierto sentido debe, ser constreñido por el poder exterior a perseguir la moralidad social, Mandeville mantiene que la sociedad queda beneficiada por el florecimiento de los vicios privados. Y este punto de vista, expresado de esta forma, aparece necesariamente como expresión del cinismo moral. Hemos de tener en cuenta, sin embargo, lo que Mandeville entendía por "vicios". La búsqueda del "lujo", es decir, las comodidades materiales que sobrepasan el nivel necesario, era calificado por él como "vicioso" y, a la vista del ímpetu que esta búsqueda da al desarrollo de la civilización material, afirmaba que el vicio privado puede convertirse en un beneficio público. Pero no hay duda de que no todo el mundo estaría dispuesto a calificar de viciosa esta actividad, y hacerlo así es ya una característica de riguroso puritanismo más que de cinismo moral. Sin embargo, el señalar la habilidad de los estadistas y políticos en aprovecharse de la vanidad y orgullo humanos para obtener una conducta altruista y desinteresada puede muy bien calificarse de cinismo, y fue esto lo que pareció una moda a imitar a algunos de sus contemporáneos, y algo monstruoso a otros. Ciertamente puede que Mandeville no sea un gran filósofo moral, pero es importante su idea de que el egoísmo privado y el bien público no son incompatibles, y esta opinión está implícita en la teoría del *laissez-faire,* tanto en política como en economía.

3. Shaftesbury no fue un pensador ni sistemático ni especialmente claro. Sus ideas fueron hasta un cierto punto sistematizadas y desarrolladas por Francis Hutcheson (1694-1746), que durante algún tiempo fue profesor de filosofía moral en Glasgow; y digo "hasta un cierto punto" porque Shaftesbury no fue ni mucho menos el único que influyó en las concepciones e ideas de Hutcheson. En la primera edición de su primera obra, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), Hutcheson se dedicó a exponer y defender abiertamente los principios de Shaftesbury en contra de los de Mandeville; pero en su *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* (1728) muestra una clara influencia de Butler. En su *System of Moral Philosophy,* editado por William Leechman y que apareció en edición póstuma en 1755, pueden observarse otros cambios en su pensamiento. Por último, en la *Philosophiae moralis institutio compendiaria libris tribus ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens* (1742) muestra la influencia, en un grado menor, de Marco Aurelio, cuyos *Soliloquios* tradujo en gran parte al mismo tiempo que escribía su obra latina. Sin embargo, es casi imposible señalar

todas las sucesivas modificaciones, cambios y desarrollos sufridos en su filosofía moral en la corta exposición que vamos a dar de él en este capítulo.

Hutcheson vuelve a tomar el tema del sentido moral. Sabe, por supuesto, que la palabra "sentido" se utiliza corrientemente al hacer referencia a la visión, al tacto, etc., pero cree que está justificada la ampliación del uso del vocablo, ya que la mente puede ser afectada pasivamente no sólo por objetos sensibles en sentido ordinario del término, sino también por objetos de orden estético y moral. Hace, pues, una distinción entre los sentidos externos y los internos. Por medio del sentido externo la mente recibe, utilizando la terminología de Locke, las ideas simples o las cualidades elementales de los objetos. "Las ideas que surgen en la mente con la presencia de los objetos externos y su acción sobre nuestros cuerpos se llaman sensaciones." [20] Por medio del sentido interno percibimos relaciones que provocan sentimientos diferentes de la vista, tacto y oído de los objetos percibidos por separado. El sentido interno, en general, se divide en sentido de la belleza y sentido moral. El objeto del primero es la "uniformidad en medio de la variedad",[21] término que Hutcheson utiliza en lugar del de armonía usado por Shaftesbury. Por el sentido moral "percibimos placer, en la contemplación de tales acciones (buenas) en los demás y nos sentimos inclinados a amar al agente (siendo el placer mucho más intenso cuando somos nosotros mismos los que hemos realizado la acción) sin que exista otro incentivo o esperanza de un bien posterior".[22]

En esta descripción de nuestra recepción de las ideas simples, Hutcheson está sin duda muy influido por Locke. La idea del sentido moral proviene sin embargo de Shaftesbury, no de Locke; postular la existencia de un sentido de la moral no encaja muy bien en la concepción ética del último. La pasividad del sentido externo, que encontramos en la teoría de Locke sobre la recepción de las ideas simples, la encontramos reflejada en Hutcheson en la pasividad del sentido moral. Además, Hutcheson está lo suficientemente influido por el empirismo de Locke como para insistir en la diferencia entre la teoría del sentido moral y la de las ideas innatas. Al ejercer nuestro sentido moral, no hacemos referencia a las ideas innatas, ni tampoco son nuestras propias ideas las que exponemos. Los sentidos son naturales e innatos, pero con ellos percibimos las cualidades morales del mismo modo que por medio de los sentidos externos percibimos las cualidades sensibles.

Pero, ¿qué es exactamente lo que percibimos por medio del sentido moral? Hutcheson no aclara demasiado este punto. A veces habla de la percepción de las cualidades morales de las acciones; pero si analizamos su punto de vista, parece referirse más bien a las cualidades del carácter. Desde luego, la cosa se complica, al menos en la *Inquiry,* por el matiz hedonista que da a su descripción de la actividad del sentido de la moral. Así, en el pasaje

20. *Inquiry,* I, 1.
21. *Ibid.,* I, 2.
22. *Ibid.,* II, Introducción

de arriba habla de percibir el *placer* en la contemplación de las buenas acciones, ya sea en los demás o en nosotros mismos. Pero en el *System of Moral Philosophy* describe el sentido moral como "la facultad de percibir la excelencia moral y sus objetos supremos".[23] Los "objetos primarios del sentido moral son los afectos de la voluntad".[24] Pero, ¿qué afectos? En primer lugar los que Hutcheson llama los "afectos amables", es decir, los derivados de la benevolencia. Tenemos, nos dice, la percepción clara de la belleza o excelencia en los afectos amables de los seres racionales. En el *Inquiry* nos habla de la percepción de la excelencia "en toda apariencia o evidencia de benevolencia",[25] y en sus escritos posteriores hace el mismo hincapié en la benevolencia. Pero existe una innegable dificultad en afirmar que el principal objeto del sentido moral son los afectos, por lo menos en lo que se refiere a los demás. Podemos preguntar cómo se pueden percibir afectos que no sean los nuestros propios. Según Hutcheson "el objeto del sentido moral no es ningún movimiento o acción externos, sino los afectos interiores cuya existencia podemos inferir a través del razonamiento".[26] Tal vez podamos sacar la conclusión de que el objeto principal del sentido moral es la benevolencia, tal como se manifiesta en la acción. El sentido moral tiende a convertirse en una capacidad para un cierto tipo de aprobación de un cierto tipo de acción (o, más bien, del afecto o disposición del agente) más que en la percepción del "placer". Así pues, el elemento hedonístico en la filosofía de Hutcheson tiende a replegarse a un segundo plano, en cuanto se refiere a la actividad real del sentido de la moral, si bien no desaparece del todo.

Una vez vista la importancia que para Hutcheson tiene la benevolencia, ¿cuál es el lugar que ocupa en su sistema el amor propio? Todos experimentamos una serie de deseos tendentes a darnos satisfacción a nosotros mismos, satisfacción que no siempre puede conseguirse, ya que la satisfacción de nuestros propios deseos suele interferirse con o estorbar la de los demás. Podemos sin embargo reducir estos deseos a una armonía de acuerdo con el principio de amor propio tranquilo. En la opinión de Hutcheson este amor propio tranquilo es moralmente indiferente, es decir, que las acciones que se derivan del amor a sí mismo no son malas a menos que dañen a los demás y sean incompatibles con la benevolencia, pero tampoco son moralmente buenas. O, más estrictamente, sólo los afectos amables o benevolentes (que constituyen el objeto principal del sentido moral y que, en el caso de que ocurran en personas distintas del sujeto del sentido moral, pueden inferirse de sus acciones) son moralmente buenos. Así pues, Hutcheson tiende a confundir la virtud y la benevolencia. En su *Essay on the Passions,* el principio determinante en la moralidad es la benevolencia tranquila y universal, el deseo de felicidad universal.

23. *System,* 1, 1, 4.
24. *Ibid.*
25. *Inquiry,* II, 7.
26. *System,* 1, 1, 5.

Ya Shaftesbury, al insistir en la idea de la belleza de la virtud y de la fealdad o deformidad del vicio, había dado a la moralidad un matiz fuertemente estético. Hutcheson continuó en esta línea hablando de la actividad del sentido moral en términos estéticos. Pero no es justo decir, creo yo, que se limitó a reducir la ética a principios estéticos. Habla, es verdad, de un sentido moral de la belleza, pero lo que quiere decir es un sentido de la belleza moral. El sentido estético y el moral son funciones diferentes o facultades de sentido interno en general y, aunque tienen algunas características en común, son fácilmente distinguibles uno de otro. El objeto del sentimiento de la belleza o del sentido estético puede ser un objeto sencillo, considerado con referencia a la proporción y disposición de sus partes y cualidades. Tenemos entonces lo que Hutcheson llama "belleza absoluta". Puede tratarse también de una relación o conjunto de relaciones entre diferentes objetos, y entonces nos encontramos con la "belleza relativa". En el caso de la belleza relativa, no se requiere que cada objeto, tomado por separado, sea bello. Por ejemplo un cuadro de un grupo familiar puede ser bello, mostrando su "uniformidad dentro de la variedad", aun cuando no podamos decir de cada una de las personas pintadas en el mismo que sea bella por separado. El principal objeto del sentido moral, como ya hemos visto, son los afectos de benevolencia que dan lugar a un sentimiento de aprobación. Por lo tanto, aun cuando Hutcheson, lo mismo que Shaftesbury, tienda a asimilar la ética a la estética, el sentido de la moral tiene su propio objeto asignado y, por tanto, puede hablarse de dos sentidos internos.[27]

Hay que añadir, sin embargo, que Hutcheson no se muestra muy firme en cuanto al número de sentidos internos o en cuanto a las divisiones entre ellos. En el *Essay on the Passions* da una división en cinco de los sentidos en general. Además del sentido externo y del sentido interno de la belleza (el sentido estético) existen sentidos públicos de benevolencia, sentido de la moral, sentido del honor, que hace que la aprobación o gratitud por parte de los demás por cualquier buena acción que hayamos hecho sea una fuente necesaria de placer. En su *System of Moral Philosophy* nos encontramos con varias subdivisiones del sentido de la belleza o sentido estético, y también del sentido de la simpatía, con el sentido moral o facultad de percibir la excelencia moral, el sentido del honor y el sentido de decencia o decoro. En el *Compendiaria*, escrito en latín, Hutcheson añade los sentidos del ridículo y de la veracidad. Es obvio que, una vez que empezamos a distinguir los sentidos y las facultades de acuerdo con los objetos distinguibles y los aspectos de los objetos, apenas existe un límite al número de sentidos y facultades de los cuales podamos hablar.

En la teoría ética de Hutcheson, en la cual la virtud, como una excelencia casi estética del carácter, es el tema principal, no podemos esperar que se de-

27. Merece la pena notar que un cierto número de las ideas de Hutcheson sobre la apreciación estética (por ejemplo, sobre su carácter desinteresado) vuelven a aparecer después en la descripción que hace Kant del juicio del gusto.

dique demasiada atención al tema de la obligación, especialmente porque Hutcheson reduce prácticamente la libertad a la espontaneidad. Ofrece sin embargo un criterio para juzgar entre diferentes posibles líneas de acción. "Al comparar la calidad moral de las acciones para poder regular nuestras elecciones entre varias acciones a escoger, o descubrir cuál de ellas tiene las mayores excelencias morales, nos vemos guiados por nuestro sentido moral de la virtud, de manera que, para igual grado de felicidad derivada de la acción en cuestión, la virtud está en proporción al número de personas a quien va a llegar la felicidad... de forma que una acción será tanto más buena cuanto mayor sea el número de personas a las cuales proporciona la mayor cantidad posible de felicidad, y será tanto peor cuanto mayor miseria sea capaz de proporcionar a mayor número de personas." [28] Aquí nos encontramos con un claro antecedente del utilitarismo. Innegablemente Hutcheson es una de las principales fuentes de la teoría utilitarista de la filosofía moral.

Ahora bien, la idea de la existencia de un sentido moral, considerado como la percepción del placer al contemplar las buenas acciones, sugiere un sentimiento más bien que un proceso racional de juicio. Pero la frase que citamos en el párrafo anterior, tomada del mismo libro en el que Hutcheson habla de sentido de la moral en términos hedonísticos, describe este sentido como aquel que proporciona un juicio sobre la consecuencia de los actos. En sus obras posteriores trata de conjugar en forma sistemática estos dos puntos de vista. Así, en su *System of Moral Philosophy* distingue entre la excelencia material y formal de las acciones. Una acción es materialmente buena cuando va en interés del sistema, es decir en beneficio del interés o felicidad sociales, cualesquiera que puedan ser los afectos o motivaciones del agente. Una acción es buena desde un punto de vista formal cuando procede de afectos buenos en la justa proporción. Tanto la excelencia material como formal de las acciones constituyen objetos del sentido de la moral. Hutcheson toma prestado de Butler la palabra "conciencia" y distingue entre conciencia antecedente y conciencia subsiguiente. La conciencia antecedente es la facultad de la decisión moral o juicio y prefiere aquello que aparece como más idóneo para la consecución de la virtud y la felicidad del género humano. La conciencia subsiguiente tiene por objeto los actos pasados, en relación con las motivaciones o afectos de los cuales surgieron.

En su *Inquiry* la obligación se describe como "una determinación que no tiene en cuenta nuestro propio interés, para aprobar los actos y para realizarlos, determinación que nos hace estar descontentos de nosotros mismos e incómodos cuando actuamos en contra de ella".[29] Hutcheson explica también que "ningún mortal puede asegurarse la serenidad, satisfacción y aprobación de la propia conducta, salvo sometiendo a una seria investigación la tendencia de sus acciones y estudiando continuamente el bien universal de acuerdo

28. *Inquiry*, II, 3.
29. *Ibid.*, II, 7.

con la noción más justa del mismo".[30] Pero estas advertencias apenas tocan el problema de la obligación. Por su descripción del sentido moral parece ser la belleza moral de la virtud más bien que el carácter obligatorio de ciertas acciones lo que se nos aparece en forma inmediata. Tal vez quiera decir que lo idóneo de las acciones que contribuyen al mayor bien del mayor número de gente es evidente inmediatamente para cualquiera que goce de un sentido moral no enturbiado por nada. Pero en su *System of Moral Philosophy* y en sus *Compendiaria* latinos, la "razón justa" aparece como la fuente de la ley, como provista de autoridad y jurisdicción. Los afectos son la voz de la naturaleza y la voz de la naturaleza es un eco de la voz de Dios. Pero esta voz necesita una interpretación y una razón justa, ya que una de las funciones de la conciencia o facultad moral es emitir mandatos. A esta facultad llama Hutcheson, utilizando una expresión estoica, τὸ ἡγεμονικόν. Aquí el sentido moral se convierte en una facultad moral y toma un matiz racionalista.

Existen tantos elementos diferentes en la teoría ética de Hutcheson que no parece posible poder armonizarlos todos. Pero uno de los principales rasgos de sus reflexiones sobre la moral es la asimilación de la moral con la estética, característica que tiene en común con Shaftesbury. Y si tenemos en cuenta que ambos filósofos hablan de los "sentidos" morales y estéticos, puede que el intuicionismo tenga mucho que ver con las teorías de ambos. Ambos autores, sin embargo, se preocuparon por refutar la teoría hobbesiana de la naturaleza egoísta del hombre. Y Hutcheson en especial hace tanto hincapié en la benevolencia, que parece que ésta deba ocupar el lugar preeminente en la moralidad. Las ideas de benevolencia y altruismo favorecen de modo natural el concentrarse en la idea de bien común y de la persecución del mayor bien o felicidad para el mayor número de personas, lo que constituye un puente favorable para pasar a una interpretación utilitarista de la moral. Pero el utilitarismo, con su preocupación por las consecuencias de las acciones, implica juicio y razonamiento, por lo que el sentido moral ha de ser algo más que un simple "sentido". Y si se quiere, como Hutcheson quería, ligar la moralidad con la metafísica y la teología, las decisiones de la facultad moral o conciencia se convierten en un reflejo de la voz de Dios, no en el sentido de que la moral sea algo elegido por Dios, sino en el de que la aprobación de la excelencia moral por la facultad moral refleja o hace de espejo de la aprobación por Dios de dicha excelencia. Esta línea de pensamiento, que sin duda estaba influida hasta cierto punto por las lecturas de Butler, no es la línea de pensamiento típica de Hutcheson. En la historia de la teoría moral, a Hutcheson se le recuerda como el campeón de la teoría del sentido moral y como precursor del utilitarismo.

4. Tanto Shaftesbury como Hutcheson se esforzaron por enderezar la balanza, desnivelada por la interpretación de Hobbes sobre la naturaleza egoísta del hombre. Ambos, como ya hemos visto, insistieron en el carácter social

30. *Ibid.*

del ser humano y en su natural altruismo. Pero mientras que Shaftesbury, al creer que la esencia de la virtud estaba en la armonía del amor propio con los afectos altruistas, había incluido el amor propio en la esfera de la virtud completa, Hutcheson tendía a identificar la virtud con la benevolencia, y, aunque no condenaba abiertamente el "amor tranquilo a sí mismo", lo consideraba como moralmente indiferente. En este sentido, el obispo Butler [31] se puso de parte de Shaftesbury más que de Hutcheson.

En su *Dissertation of the Nature of Virtue*, publicada en 1736 [32] en forma de apéndice a *The Analogy of Religion*, Butler hace notar que "parece conveniente observar que la benevolencia y el deseo de ella, considerados como única característica, no constituyen de ninguna forma la totalidad de la virtud y el vicio".[33] Aunque no menciona el nombre de Hutcheson, se refiere sin duda a él cuando dice: "algunos de gran mérito y talento se han expresado, a mi parecer, en una forma que puede ser peligrosa para el lector no prevenido, al poder llegar a imaginar que la virtud consiste simplemente en perseguir, de acuerdo con el mejor juicio, la felicidad del ser humano en esta vida, y el vicio en hacer lo necesario para producir un exceso de desgracia en el género humano".[34] Butler cree que ésta es una gran equivocación, ya que en ocasiones puede suceder que actos de injusticia o persecución aumenten la felicidad en el futuro. Sin duda es nuestro deber contribuir, "dentro de los límites de la veracidad y la justicia" [35] a la felicidad común, pero medir la moralidad de las acciones simplemente por su aparente capacidad o falta de ella para conseguir la mayor felicidad de la mayor cantidad de gente, es abrir las puertas a toda clase de injusticias perpetradas en nombre de la futura felicidad del género humano. No podemos conocer a ciencia cierta cuáles van a ser las consecuencias de nuestras acciones. Además, el objeto del sentido moral es la acción y, si bien la intención forma parte de la acción considerada en su totalidad, no constituye la totalidad del acto. Podemos tener la intención de conseguir buenas o malas consecuencias, pero de ello no se sigue necesariamente que las consecuencias que realmente se deriven, sean las que deseábamos o esperábamos.

La virtud, por tanto, no puede reducirse simplemente a la benevolencia. La benevolencia es, ciertamente, connatural al hombre, pero también lo es el amor propio. Sin embargo el término "amor propio" es ambiguo y es necesario hacer algunas distinciones. Todo el mundo tiene un deseo o apetencia hacia su propia felicidad, que "procede de, o es amor a sí mismo".[36] "Es propia del hombre como de una criatura que reflexiona sobre sus propios

31. Las citas de las obras de Butler se dan de acuerdo con el volumen y la página de la edición que Gladstone ha hecho de sus escritos.
32. Esta disertación fue publicada, por lo tanto, después de la aparición de *Inquiry* y *Essay on the Passions* de Hutcheson.
33. 12; I, p. 407.
34. *Dissertation of the Nature of Virtue,* 15; I, pp. 409-410.
35. *Ibid.,* 16; I, p. 410.
36. *Sermons,* 11, 3; II, p. 187.

intereses o felicidad".[37] El amor propio en términos generales pertenece a la naturaleza del hombre y, aunque es algo distinto de la benevolencia, no excluye a ésta, ya que el deseo de la propia felicidad es un deseo de carácter general, mientras que la benevolencia es un afecto particular. "No existe ninguna contradicción peculiar entre el amor propio y la benevolencia, por lo menos no mayor que entre cualquier otro afecto particular y el amor a uno mismo." [38] El hecho es que la felicidad, el objeto o fin del amor propio no es identificable con el mismo. "La felicidad o satisfacción consiste solamente en disfrutar de aquellos objetos que de un modo natural corresponden a nuestros apetitos particulares, pasiones o afectos." [39] La benevolencia es un afecto humano natural y no existe razón alguna para que el ejercicio del mismo no contribuya a nuestra felicidad. Es cierto que, si la felicidad consiste en la satisfacción de nuestros apetitos, pasiones y afectos naturales, y que si la benevolencia o amor al prójimo constituye uno de dichos afectos, su gratificación contribuirá a nuestra felicidad. La benevolencia, por lo tanto, no puede estar en contradicción con el amor propio, que es el deseo de felicidad. Lo que puede darse, sin embargo, es un choque entre la satisfacción de un apetito, pasión o afecto determinado, por ejemplo el deseo de riqueza, y la benevolencia, y todos sabemos el significado de la palabra "egoísta". Cuando la gente dice que el amor propio y la benevolencia son incompatibles, se debe generalmente a una confusión entre el egoísmo y el amor a sí mismo. Pero esto es una confusión desafortunada pues no tiene en cuenta el hecho de que lo que llamamos egoísmo puede muy bien ser incompatible con el verdadero amor propio. "Nada es más corriente que ver a los hombres abandonados a una pasión o afecto que redunda en su propio perjuicio y ruina, y en directa contradicción con su interés real y con los dictados del amor propio." [40]

Butler contrasta a veces el "amor propio razonable" o "amor propio moderado" con el "amor propio inmoderado".[41] Distingue asimismo el "amor a sí mismo" con el "supuesto amor a sí mismo" o "interés supuesto", y tal vez sea preferible este modo de hablar, ya que distingue entre el deseo de los fines cuya consecución proporciona realmente felicidad y el deseo de cosas que sólo erróneamente se cree que proporcionan dicha felicidad. Los goces particulares que tomados en conjunto forman "la suma total de felicidad" se cree a veces que "se derivan de la riqueza, los honores, la satisfacción de los apetitos carnales".[42] Pero es un error creer que dichos goces son los únicos componentes de la felicidad humana y la gente que lo cree así tiene un concepto erróneo de lo que constituye el amor a sí mismo.

37. *Ibid.*
38. *Sermons,* 11, 11; II, p. 196.
39. *Sermons,* 11, 6; II, p. 190.
40. *Sermons,* 11, 18; II, p. 203.
41. Hutcheson se dejó influir por la lectura de los *Sermons* de Butler al hacer estas distinciones. Pero, como ya hemos visto, él identificaba la moralidad y la benevolencia a todos los efectos, y ésta es la postura que Butler criticó en su disertación sobre la virtud.
42. *Sermons,* 11, 13; II, p. 199.

Puede objetarse, desde luego, que la felicidad es subjetiva algunas veces y que cada individuo es el mejor juez para determinar en qué consiste su propia felicidad. Pero Butler sale al paso de estas objeciones al demostrar que la "felicidad" tiene un sentido definido y objetivo que es independiente de las distintas ideas que las diferentes personas tienen sobre la felicidad. Para ello da un contenido objetivo definido al concepto de naturaleza, es decir, naturaleza humana. En primer lugar menciona dos posibles significados de la palabra "naturaleza" para dejarlos de lado inmediatamente. "Se entiende generalmente por naturaleza nada más que algunos de los principios existentes en el hombre, sin tener en cuenta ni la clase ni el grado de los mismos." [43] Pero cuando decimos que la naturaleza es la norma de moralidad, está claro que no utilizamos la palabra "naturaleza" en el sentido anterior, es decir para indicar un apetito, pasión o afecto sin tener en cuenta su carácter o intensidad. En segundo lugar, "se entiende frecuentemente por naturaleza aquellas pasiones más fuertes y que influyen en mayor grado sobre las acciones".[44] Pero también hay que prescindir de esta acepción de la palabra, pues en caso contrario nos veríamos forzados a admitir que un hombre cuyo factor dominante fuera el apetito sensual, era un hombre virtuoso, ya que actuaba de acuerdo con su naturaleza. Debemos buscar, por lo tanto, un tercer sentido del término. Según Butler, los "principios", como él los llama, del hombre forman una jerarquía en la cual hay un principio superior dotado de autoridad. "Existe un principio superior de reflexión o conciencia en cada hombre, que distingue entre los principios internos de su corazón, así como entre sus acciones externas, que juzga sobre sí mismo y sobre las acciones calificándolas de justas, equitativas, buenas o injustas, erróneas o malas..." [45] Siempre que gobierne la conciencia, por lo tanto, puede decirse que un hombre actúa de acuerdo con su propia naturaleza, mientras que si quien dirige sus actos es algún principio distinto de la conciencia, puede decirse que dichos actos son contrarios a su naturaleza, y actuar de acuerdo con la naturaleza es conseguir la felicidad.

Pero, ¿qué entiende Butler por conciencia? La frase que citamos arriba muestra, desde luego, que en su opinión la conciencia emite juicios sobre la bondad o maldad del carácter, ya sea propio o ajeno, así como sobre lo bueno o malo, justo o injusto de las acciones. Pero esto no nos aclara cuál es la naturaleza precisa y el estado de la conciencia. En la *Dissertation of the Nature of Virtue* habla de la conciencia como de la "facultad de aprobar y desaprobar".[46] Y en el capítulo siguiente vuelve a hablar de esta "facultad moral, ya se llame conciencia, razón moral, sentido moral o razón divina; ya se considere un sentimiento del entendimiento o una percepción del corazón, o, lo que parece cierto, incluya a ambos".[47] Por otra parte, Butler parece

43. *Sermons*, 11, 7; II p. 57.
44. *Sermons*, 11, 8; II, p. 57.
45. *Sermons*, 11, 10; II, p. 59.
46. 1; I, p. 398.
47. *Ibid.*, I, p. 399.

a veces dar a entender a primera vista que la conciencia y el amor a sí mismo son la misma cosa.

Tomemos en primer lugar este último punto. Butler mantenía que el amor propio o amor a sí mismo es un principio superior del hombre. "Si la pasión prevalece sobre el amor a sí mismo, la acción derivada de ello no será natural, pero si el amor propio prevalece sobre la pasión, la acción es natural: está claro que en la naturaleza humana el amor a sí mismo es un principio superior a la pasión, ya que ésta puede contradecirse sin violar la naturaleza, mientras que no puede hacerse lo mismo con el primero. De manera que, si actuamos de acuerdo con la economía de la naturaleza humana, ha de dirigir las acciones el amor a sí mismo." [48] Pero esto no le llevó a mantener que fueran idénticos el amor propio y la conciencia. Generalmente y en opinión de Butler, ambos tienden a coincidir, pero precisamente el afirmar esto implica que no son la misma cosa.[49] "Salta a la vista que, en el curso de la vida, raras veces se nos presenta una dicotomía entre nuestro deber y lo que llamamos interés; y más raras veces aún se produce una contradicción entre nuestro deber y lo que en realidad constituye nuestro interés, entendiendo por interés felicidad y satisfacción." [50] "El amor a sí mismo, por tanto, si bien reducido al interés de este mundo, coincide por lo general perfectamente con la virtud, induciéndonos ambos a llevar una misma vida." [51] Por otra parte, "la conciencia y el amor a sí mismo, si queremos alcanzar nuestra verdadera felicidad, siempre nos llevan por el mismo camino. El deber y el interés propio coinciden de manera perfecta en la mayor parte de los casos cuando se refiere a asuntos de este mundo, pero lo hace enteramente y en todos los casos si tomamos el futuro en su conjunto; a esto se refiere la buena y justa administración de las cosas".[52] La conciencia puede dictar una línea de acción que no está, o parece no estar, de acuerdo con nuestro interés temporal, pero a largo plazo, si tenemos en cuenta la vida futura, la conciencia dicta siempre aquello que coincide con nuestro verdadero interés y contribuye a nuestra felicidad completa. Pero de ello no se deriva que la conciencia sea lo mismo que el amor propio, ya que la conciencia es la que nos dice lo que debemos hacer para contribuir a nuestra completa felicidad como seres humanos. Tampoco quiere ello decir que debamos hacer lo que la conciencia nos dicta sólo con el fin de servir nuestro propio interés. Pues no es lo mismo decir que la conciencia nos ordena hacer lo que redunda en nuestro interés, o que el interés y el deber coinciden, que decir que debemos cumplir con nuestro deber con el fin de asegurar nuestro propio interés.

En su *Dissertation of the Nature of Virtue*, Butler afirma que el objeto de la facultad de la conciencia son "las acciones, comprendiendo bajo ese

48. *Sermons*, 2, 16; II, p. 62.
49. *Sermons*, 3, 11; II, p. 74.
50. *Ibid.*
51. *Sermons*, 3, 12; II, p. 75.
52. *Sermons*, 3, 13; II, p. 76.

nombre los principios activos o prácticos a partir de los cuales los hombres actuarían si la ocasión y las circunstancias les diesen la facultad para ello y que, cuando están fijados y son habituales en una persona llamamos carácter".[53] La actuación, la conducta, el comportamiento, abstraídos de toda consideración de la consecuencia de los mismos, son en sí el objeto natural del discernimiento moral, de la misma forma que lo es la verdad y la falsedad de la razón especulativa. En la acción se incluye, por formar parte de la misma, la intención de llegar a tal y tal consecuencia." [54] En segundo lugar, nuestra percepción de la bondad o maldad de las acciones lleva consigo un "discernimiento sobre sus cualidades buenas o malas".[55] En tercer lugar, la percepción del vicio y de la "mala índole" surge de la comparación de las acciones con la capacidad de los agentes. Por ejemplo, no juzgamos los actos de un loco de la misma manera que juzgamos las acciones de un hombre cuerdo.

La conciencia, por lo tanto, se ocupa de las acciones sin tener en cuenta las consecuencias que de hecho se producen, aunque sí toma en consideración la intención del agente, ya que la intención forma parte de su acción cuando se la considera como objeto del sentido moral o facultad. Las acciones, por tanto, han de tener cualidades objetivas y morales que puedan ser discernidas. Y éste era, desde luego, el punto de vista de Butler. La bondad o maldad de las acciones surge simplemente "del hecho de ser lo que son, es decir lo que nos convierte en lo que somos, lo que se requiere según un caso, o el contrario".[56] Ahora bien, esta opinión da lugar a un mal entendido, ya que podría interpretarse como si Butler quisiera decir que en nuestro razonamiento para discernir sobre la bondad o maldad, justeza o error de los actos, nos basamos en un análisis de la naturaleza humana. Sin embargo, no es ésta su intención. Desde luego se puede razonar de este modo, pero hacerlo así es más propio del filósofo moral que del agente moral ordinario. En opinión de Butler, podemos por lo general distinguir lo justo o injusto de las acciones haciendo un análisis de la situación dada, sin recurrir a reglas de carácter general ni llevar a cabo trabajo alguno de deducción. "Las investigaciones hechas por hombres de ocio basándose en alguna regla general, cuya conformidad o falta de conformidad con las acciones nos permite calificar a éstas de buenas o malas, son de gran utilidad. Ahora bien, si cualquier hombre normal y honrado se pregunta, antes de emprender cualquier acción: "Es lo que voy a hacer bueno o malo?, ¿justo o injusto? No me cabe ninguna duda de que casi todos los hombres en casi todas las circunstancias tendrían una respuesta de acuerdo con la virtud y la verdad." [57]

¿Qué pasa, pues, con la obligación? Butler no se expresa demasiado claramente sobre esta cuestión. Pero su opinión es que la conciencia, cuando

53. 4; I, p. 400.
54. *Dissertation of the Nature of Virtue,* 4; I, pp. 400-401.
55. *Ibid.,* 5; I, p. 401.
56. Prefacio a los *Sermons,* 33; II, p. 25.
57. *Sermons,* 3, 4; II, p. 70.

reconoce esta acción como correcta y aquélla como errónea, se pronuncia autoritariamente sobre el hecho de que la primera ha de realizarse y la segunda no. En el Prefacio a sus *Sermons* afirma que "la autoridad natural del principio de reflexión es la obligación más cercana e íntima, la más cierta y conocida".[58] "Hay que aceptar entonces esa autoridad y obligación, que constituye una parte de esta aprobación refleja y que la seguirá indefectiblemente y, aunque un hombre pueda dudar de todo lo demás, aceptará la obligación más cercana y cierta a la práctica de la virtud, obligación que está implícita en la misma idea de virtud, en la misma idea de aprobación refleja." [59] Con esto parece querer decir que la virtud nos impone sus propias reivindicaciones y que el simple hecho de aprobar moralmente significa declarar obligatorio en el sentido de que, si cuando me enfrento con una elección, reconozco una línea de acción buena y otra mala, acepto inevitablemente que tengo que seguir la primera y abandonar la segunda. Si hay una ley natural, pregunta, ¿estamos en la obligación de seguirla? Y responde, "la pregunta lleva en sí misma su propia respuesta. La obligación de obedecer esta ley estriba en que se trata de una ley de nuestra propia naturaleza. El que nuestra conciencia la apruebe y se incline a dicha línea de acción es en sí mismo una obligación. La conciencia no sólo nos ofrece el camino por el que hemos de ir, sino que arrastra consigo su propia autoridad..." [60] No dice con esto que el hecho de que la acción redunde en nuestro interés constituya por sí una obligación, sino más bien, como hemos visto, que el deber y el interés coinciden, por lo menos en el sentido de que Dios tratará de que, haciendo lo que él reconoce como nuestro deber, nos llevará a la larga a alcanzar nuestra completa satisfacción y felicidad.

No hay duda de que Butler no prestó toda la atención debida a las variedades y diferencias en las perspectivas y convicciones morales. Admite, desde luego, que pueden existir dudas sobre los puntos particulares, pero insiste en que "en general constituye una norma universalmente reconocida (la virtud). Algo que en todas las edades y en todos los países se ha reconocido públicamente, algo que todo hombre que encuentras muestra: algo que todas las leyes fundamentales de las constituciones de todos los países del mundo se esfuerzan en poner en vigor para que sea cumplido por todo el género humano, es decir la justicia, la verdad y la preocupación por el bien común".[61] Pero aun cuando no discute adecuadamente las dificultades que surgen del fuerte elemento relativista que de hecho existe en los códigos morales de la humanidad, en mi opinión, el punto interesante en su teoría ética parece ser el reconocimiento de una ética que no es puramente autoritaria por un lado, ni puramente utilitaria por el otro. La conciencia promulga la ley moral, que no depende de la elección arbitraria de Dios, y mucho menos

58. 21; II, p. 15.
59. *Ibid.*, 22; II, p. 16.
60. *Sermons*, 3, 6; II, p. 71.
61. *Dissertation of the Nature of Virtue*, 3; I, pp. 399-400.

de la ley del Estado. Al mismo tiempo, ni identifica la moralidad con la benevolencia, ni convierte al amor a sí mismo en el único y supremo principio de la moralidad. La ley moral se refiere a la naturaleza humana y se funda en ella, pero los dictados de la conciencia han de seguirse incluso cuando el deber no coincida con el interés personal, en cuanto se refiere a la vida actual. El que el deber y el interés coincidan infaliblemente a la larga, se debe a la divina providencia. Pero esto no quiere decir que debamos actuar simplemente con miras a obtener recompensa y evitar el castigo. La suprema autoridad es la conciencia. "Si tuviera fuerza como tiene razón, si tuviera poder como manifiesta autoridad, no cabe duda de que gobernaría el mundo." [62] La teoría ética de Butler no es completa ya que hay temas que apenas son tratados. Sería de desear, por ejemplo, un análisis más exacto de los términos bueno y malo, justo e injusto, así como una discusión sobre las relaciones precisas entre los términos. Asimismo, sería conveniente un análisis más profundo sobre la obligación y una clara explicación de lo que en realidad se dice sobre este tema. Así y todo, la teoría ética de Butler constituye un trabajo notable y proporciona sin lugar a duda un valioso material para la elaboración de una filosofía moral más trabajada y elaborada.

5. Cuando hablábamos de la influencia ejercida por Locke, nombramos a David Hartley (1705-1757). Una vez abandonada su intención original de convertirse en clérigo anglicano, se dedicó al estudio de la medicina y ejerció más tarde en calidad de médico. En 1749 publicó su obra *Observations on Man*. En la primera parte de ella trata de cuestiones relacionadas con la moralidad, especialmente bajo su aspecto psicológico. Su posición en términos generales se basa en la de Locke. La sensación es el elemento primario del conocimiento, y antes de la sensación la mente está vacía o en blanco. De aquí surge la necesidad de demostrar que las ideas de los hombres en toda su diversidad y complejidad se forman a partir de los datos de los sentidos. Y aquí hace Hartley uso de la noción de Locke de la asociación de ideas, aun cuando en su prólogo a las *Observations on Man* reconoce su deuda para con la *Dissertation concerning the Fundamental Principles of Virtue and Morality*, escrita por el clérigo John Gay (1699-1745), que había sido citada por el obispo Law en su traducción de la obra latina sobre *El origen del mal* (1731) escrita por el arzobispo King. Pero si bien las teorías psicológicas de Hartley están inspiradas por las disertaciones de Gay, su teoría física de las relaciones existentes entre el cuerpo y la mente se vieron influidas por las especulaciones de Newton sobre la actividad nerviosa en sus *Principia*. Podemos afirmar, por lo tanto, que las reflexiones de Hartley estaban influidas por Locke, Newton y Gay. Por su parte él dio un gran impulso al estudio de las conexiones entre cuerpo y mente y a la psicología asociacionista.

Hartley, si bien estaba de acuerdo con Locke en que la mente está en su origen vacía de contenido, difería de él en cuanto a la reflexión. Ésta no

62. *Sermons*, 2, 19; II, p. 64

constituye una fuente de ideas, ya que la única fuente la constituye la sensación, que es el resultado de las vibraciones en las partículas de los nervios, transmitidas a través del éter, cuya idea le fue sugerida por la hipótesis newtoniana del éter para dar razón de la acción de las fuerzas a distancia. Algunas vibraciones son moderadas y producen placer, otras son violentas y producen dolor. La memoria se explica por unas débiles vibraciones o "vibraciúnculos", cuyas tendencias se imprimen en la sustancia medular del cerebro por medio de vibraciones. Desde luego, siempre existen vibraciones en el cerebro, aunque su clase depende de la experiencia pasada del hombre y, por supuesto, de las influencias externas actuales. Podemos por lo tanto explicar la causa de los recuerdos y las ideas aun cuando no haya causa aparente en las sensaciones del momento. La formación de la vida mental compleja del hombre se explica en términos de asociación, que Hartley reducía a la influencia de elementos "contiguos", en cuya contigüidad se incluye la repetición en la sucesión. Cuando las diferentes sensaciones se asocian frecuentemente unas con otras, cada una de ellas se asocia con las ideas producidas por las otras, y las ideas correspondientes a las sensaciones asociadas entran dentro de una asociación mutua.

Hartley utilizó el principio de asociación para explicar la génesis de las ideas y los sentimientos morales. Pero es importante destacar su insistencia en que el producto de la asociación puede ser otra nueva idea, en el sentido de que es algo más que la mera suma de sus elementos constitutivos. Insistió también en que lo que es anterior en el orden natural es menos perfecto que lo posterior en ese mismo orden. Con otras palabras, Hartley no intentó reducir la vida moral a elementos no morales diciendo que sólo consiste en estos últimos, sino que trata de explicar, empleando el concepto de asociación, cómo los elementos más altos y nuevos se producen a partir de los inferiores y provienen, en última instancia, de una fuente original llamada sensación. Trataba de demostrar que el sentido moral y los afectos altruistas no son características originales de la naturaleza humana, sino que surgen, a través de la operación asociativa, de los afectos hacia uno mismo y de la tendencia a asegurarse la felicidad personal.

Hartley, siguiendo las exigencias de sus teorías fisiológicas y psicológicas, cayó, si bien en contra de su voluntad, en una posición determinista. Pero aunque algunos de sus críticos mantenían que sus teorías equivalían a un sensismo materialista, él no lo creía así y trató de seguir el rastro a la evolución de los placeres de los inferiores a los superiores, desde los placeres de los sentidos y de la propia estimación, pasando por los placeres de la simpatía y la benevolencia, hasta el supremo placer del puro amor a Dios y de la perfecta renuncia a sí mismo.

6. Cuando nos referíamos a la teoría ética de Hutcheson, hicimos notar el elemento utilitarista que contenía. Una anticipación más clara aún del utilitarismo posterior puede encontrarse en las teorías de Tucker y Paley (omitiendo a Hume, que será estudiado por separado y más extensamente).

Abraham Tucker (1705-1774), autor de *The Light of Nature Pursued,* tres volúmenes de cuya obra aparecieron durante su vida, creía que la teoría del sentido moral constituía una variante ética de la teoría de las ideas innatas que Locke había conseguido echar por tierra. Al igual que Hartley, y aunque nunca mencionó su deuda para con él, Tucker trató de explicar el "sentido moral" y las convicciones éticas con ayuda del principio asociativo, al que él llamaba "traslación".

En la Introducción a *The Light of Nature Pursued* Tucker informa a sus lectores de que ha estudiado la naturaleza humana y ha descubierto que la satisfacción, la satisfacción privada de cada hombre, es el origen último de todos sus actos. Pero informa asimismo a sus lectores de que ha intentado establecer la norma de la caridad universal o benevolencia, dirigida a todos los hombres sin excepción, y que la norma fundamental de conducta es esforzarse por el bien común o felicidad, es decir, aumentar el stock común de satisfacción. Ha de demostrar, por lo tanto, cómo puede producirse esta conducta altruista si cada hombre se ve impelido por naturaleza a buscar su propia satisfacción. Y lo demuestra afirmando que, a través de la "traslación", lo que en un principio fue un medio se convierte en un fin. Por ejemplo, "el placer de beneficiarnos" nos impele a hacerles servicios a los demás porque nos gusta hacerlos. Con el tiempo, la benevolencia o servicio a los demás se convierte en un fin por sí mismo, en el sentido de que ya no se piensa en asegurar nuestra propia satisfacción. Por un proceso análogo la virtud pasa a hacerse deseable por ella misma y se forman así las reglas generales de conducta.

Pero Tucker tuvo alguna dificultad en explicar los actos más completos de autosacrificio. Un hombre puede ser amable con los demás porque le gusta portarse de manera amable, y no encuentra satisfacción en la falta de amabilidad. Y puede fácilmente comportarse amablemente sin tener en cuenta su propia satisfacción. Pero, tal como el mismo Tucker hace notar, una cosa es practicar la benevolencia y tomar medidas para aumentar la felicidad pública mientras uno no es consciente de la tendencia de tal comportamiento a aumentar la propia satisfacción y otra darse cuenta con claridad de que las medidas que uno toma para colaborar al bien común extinguen la propia capacidad para la satisfacción. El hombre que sacrifica la vida por su patria está seguro de que actúa contrariamente a su propia felicidad, en el sentido de que acaba con la posibilidad de cualquier goce futuro. ¿Cómo puede explicarse o justificarse dicho acto?

El problema se resuelve, a satisfacción de Tucker por lo menos, yendo más allá de la naturaleza humana al considerarla como algo dado empíricamente e introduciendo los conceptos de Dios y del otro mundo. Supone que existe un "banco universal", un stock de felicidad administrado por Dios. Los hombres no tienen méritos propios y Dios parcela la felicidad común en partes iguales. Así pues, al aumentar la felicidad total aumento mi propia felicidad, ya que Dios me dará inevitablemente mi parte, en el otro mundo

si no es en éste. Si mi sacrificio es por el bien común, yo no saldré perdiendo ya que a largo plazo aumentaré mi satisfacción.

Este ingenioso argumento no es ni mucho menos el rasgo más importante de la teoría ética de Tucker desde un punto de vista histórico. Mucho más importante es su estimación cuantitativa del placer (los placeres difieren en grado pero no en clase), su insistencia en la satisfacción privada como motivo último de la conducta, su reconocimiento de las normas morales en términos de medio para obtener la felicidad común o el placer, y su intento para demostrar cómo el fundamental egoísmo humano puede convertirse en benevolencia y altruismo. Nos encontramos aquí con características del utilitarismo posterior. Las dificultades comunes en el utilitarismo de Tucker y en el más tardío de Bentham y Mills pueden comprenderse mejor si se relacionan con estos últimos.

7. William Paley (1743-1805) fue miembro y profesor en el Christ College de Cambridge donde había estudiado y se había licenciado. Ocupó después sucesivos puestos eclesiásticos aunque nunca de elevada jerarquía, porque se decía que tenía ideas latitudinarias.

A Paley se le conoce especialmente por sus escritos en defensa de la credibilidad de la religión natural o del cristianismo, y en especial por su *View of the Evidences of Christianity* (1794) y su *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature* (1802). En esta última obra presenta y desarrolla su argumento. No lo basa en fenómenos celestes. "Mi opinión sobre la Astronomía ha sido siempre que no es el mejor medio para probar la obra de un Creador inteligente sino que, una vez probada ésta, muestra, en mayor grado que las demás ciencias, la magnificencia de sus obras." [63] En su lugar se basa en la anatomía, es decir, en la evidencia de la perfección del diseño del organismo animal, y en particular del organismo humano, y argumenta que es inexplicable sin hacer referencia a una mente planificadora. "Si en el mundo no hubiera otro ejemplo de la existencia de un plan inteligente que el *ojo*, éste solo sería suficiente para avalar la conclusión de la existencia de un Creador inteligente." [64] Algunas veces se ha dicho que el argumento de Paley a partir de un plan debidamente diseñado ha sido desprovisto de toda su fuerza por las hipótesis evolucionistas. Si ello quiere decir que la teoría evolucionista es incompatible con cualquier argumento teleológico de la existencia de Dios, se trata de una opinión discutible. Pero si con ello quiere decirse que el argumento de Paley es insuficiente y, sobre todo, que al volverse a plantear el argumento ha de tenerse en cuenta la teoría evolucionista y los datos que la apoyan, suponemos que casi todo el mundo estará de acuerdo. Paley no era un escritor especialmente original. Por ejemplo, su famosa analogía del reloj al principio de su obra no era invención suya, y pro-

63. *NT*, 22; *Works*, 1821, IV, p. 297.
64. *NT*, 6; IV, p. 59.

bablemente dio demasiadas cosas por supuestas. Mostró, sin embargo, una considerable habilidad y destreza en la composición y desarrollo de su argumento y, a mi parecer, es exagerado afirmar, como a veces se ha hecho, que su pensamiento carece de valor.

Para nuestro propósito, sin embargo, nos interesa más la obra de Paley titulada *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785), una revisión y ampliación de las conferencias dadas en Cambridge. Aquí tampoco es demasiado original, pero tampoco pretendió serlo. En su prefacio, reconoce con franqueza todo lo que debe a Abraham Tucker.

Paley define la filosofía moral como "la ciencia que muestra a los hombres su deber y las razones para cumplirlo".[65] No cree que podamos construir una teoría moral sobre la hipótesis de un sentido moral considerado como un instinto. "En su conjunto, me parece que, o bien no existen unos instintos que formen lo que llamamos sentido moral, o que si los hay, no pueden distinguirse de los prejuicios o hábitos, en los que no se puede basar el razonamiento ético." [66] No podemos extraer conclusiones sobre la justeza o error de las acciones si no tenemos en cuenta sus "tendencias", es decir sin considerar su finalidad. Esta finalidad constituye la felicidad. Pero, ¿qué entendemos por felicidad? "En justeza, sólo puede calificarse de feliz una situación en la que la cantidad de placer excede a la de dolor, y el grado de felicidad depende de la cantidad de dicho exceso. Y la mayor cantidad obtenible en la vida humana es lo que llamamos felicidad cuando tratamos de averiguar o determinar en qué consiste la felicidad." [67]

Paley acepta la opinión de Tucker cuando trata de determinar qué es la felicidad en concreto: "los placeres no difieren en nada sino en la continuidad y en la intensidad".[68] Es imposible, dice, establecer un ideal universal de felicidad válido para todos, ya que los hombres difieren mucho unos de otros. Existe sin embargo una presunción a favor del tipo de vida con el cual los hombres están por lo general más satisfechos y contentos. En éste se incluye el ejercicio de los afectos sociales, de nuestras facultades corporales y mentales en la búsqueda de algún "fin sugestivo" (un fin que proporcione continuo interés y esperanza), hábitos prudentes y buena salud.

La virtud se define con un espíritu francamente utilitario, como "el hacer bien al género humano, obedeciendo la voluntad de Dios y con miras a una felicidad eterna".[69] El objeto de la virtud es el bien de la humanidad, la norma es la voluntad de Dios y la felicidad eterna la motivación. En la mayoría de los casos, no actuamos como resultado de una reflexión deliberada, sino de acuerdo con hábitos preestablecidos. De aquí la importancia de formar hábitos virtuosos de conducta.

65. *Principles*, 1, 1; I, p. 1.
66. *Principles*, 1, 5; I, p. 14.
67. *Principles*, 1, 6; I, pp. 16-17.
68. *Ibid.*, p. 18.
69. *Principles*, 1, 7; I, p. 31.

Una vez dada la definición de virtud, podría esperarse una interpretación utilitaria de la obligación moral, y esto es lo que de hecho encontramos. En respuesta a la pregunta de qué es lo que queremos decir cuando afirmamos que el hombre está obligado a algo, Paley responde que se dice que "un hombre está obligado cuando se ve forzado violentamente por mandato de otro".[70] "No podemos ser obligados a nada sino a aquello por lo cual vamos a ganar o perder algo, ya que sólo eso puede constituir una 'causa violenta' para nosotros."[71] Si se hace la pregunta de por qué estoy obligado a hacer algo, la respuesta de que soy obligado por una "causa violenta" es suficiente. Paley admite que cuando por primera vez se vio inclinado al estudio de la filosofía moral, le parecía que existía algo misterioso en el tema, especialmente con respecto a la obligación. Pero llegó a la conclusión de que la obligación moral es como cualquier otra obligación. "La *obligación* no es más que una *incitación* lo suficientemente fuerte, resultado, en cierto modo, del mandato de otra persona."[72] Si se plantea la pregunta de cuál es la diferencia entre un acto de prudencia y un acto de deber, la respuesta es que la única diferencia es la siguiente: "En el primer caso consideraremos solamente lo que ganaremos o perderemos en este mundo, en el segundo también tendremos en cuenta lo que ganaremos o perderemos en la otra vida."[73] Paley puede decir por lo tanto que "nuestra motivación es nuestra felicidad y la norma la voluntad de Dios".[74] Con ello no quiere decir que la voluntad de Dios sea puramente arbitraria, en el sentido de que se nos exijan actos que no tengan relación alguna con nuestra felicidad. Dios desea la felicidad de los hombres y por lo tanto los actos que conducen a la misma. Pero al introducir el castigo y el premio eternos como recompensas a la actuación humana, Dios impone la obligación moral para proporcionar una incitación o motivación violenta que trasciende el estímulo de la prudencia en la medida en que la prudencia sólo se ocupa de este mundo.

Hume, hace notar Paley en el cuarto apéndice de su *Enquiry concerning the Principles of Morals* es una excepción en el intento general de relacionar estrechamente la ética con la teología. Pero si existe el castigo eterno, ha de tenerse en cuenta por parte del moralista cristiano. Lo peculiar de la ética cristiana no es tanto el contenido de la moral como la motivación adicional que proporciona el conocimiento de la existencia de una sanción eterna, que opera como incentivo para realizar o no algunos actos.

"Así pues, las acciones han de estimarse por su tendencia. Sólo la utilidad de cualquier norma moral constituye su obligación."[75] Y al estimar las consecuencias de las acciones, hemos de preguntarnos cuáles serían las consecuencias si se permitieran universalmente la misma clase de acciones. La

70. *Principles*, 2, 2; I, p. 44.
71. *Ibid.*, p. 45.
72. *Principles*, 2, 3; I, p. 46.
73. *Ibid.*, p. 47.
74. *Ibid.*, p. 46.
75. *Principles*, 2, 6; I, p. 54.

afirmación de que todo lo oportuno es justo debe entenderse en términos de conveniencia a largo plazo o utilidad, teniendo en cuenta los efectos colaterales y lejanos, tanto como los inmediatos y directos. Así, mientras la consecuencia particular de la falsificación es la pérdida de una determinada cantidad por una determinada persona, la consecuencia general será la destrucción del valor de toda la moneda. Y las reglas morales han de establecerse estimando las consecuencias de los actos en este sentido general.

Paley es, por tanto, un utilitarista. Pero hay que tener en cuenta también que cuando habla de normas morales y de deberes tiende a olvidar su original insistencia sobre la motivación de la felicidad privada para tomar como criterio el bien público. Además, al insistir sobre la necesidad de desarrollar y preservar los buenos hábitos, sortea hasta cierto punto la gran dificultad que surge cuando se trata de basar el bien y el mal, lo justo y lo injusto, en el cálculo de las consecuencias que se derivan de los actos. Pero Paley se inclina a menospreciar y no hacer demasiado caso de las dificultades que se esgrimen en contra de sus posiciones. Y, además, da por sentadas demasiadas cosas. No es en absoluto evidente, por ejemplo, el que cuando un hombre afirma que está moralmente obligado signifique que se ve forzado por un motivo violento resultante del mandato de un tercero. Hay que añadir que, para Paley, todos los sistemas morales llegaban más o menos a la misma conclusión. Así pues, los que dicen que estoy obligado a hacer *X* porque *X* es propicio a la conveniencia de las cosas, esta conveniencia debe entenderse como capacidad para proporcionar felicidad. En otras palabras, Paley asume que todos los filósofos morales reconocen el utilitarismo implícitamente.

Paley era también, por supuesto, utilitarista en su teoría política. Desde un punto de vista histórico, "el gobierno en un principio fue patriarcal o militar, es decir, el gobierno de un padre sobre su familia o de un comandante sobre sus compañeros de armas".[76] Pero si preguntamos sobre la razón para la obediencia de los súbditos, la única respuesta verdadera que nos dará es "la voluntad de Dios tal como se muestra en la conveniencia".[77] Paley explica esta frase. Se trata de la voluntad de Dios de que aumente la felicidad humana, y la sociedad civil conduce a este objetivo. Las sociedades civiles no podrían mantenerse a menos de que el interés de toda la sociedad obligue a cada miembro. Así pues, es la voluntad de Dios el que se obedezca al gobierno establecido mientras no "pueda resistírsele o cambiársele sin inconveniente público".[78] Por lo tanto, Paley rechaza la teoría pactista y la sustituye por el concepto de beneficio público o "conveniencia pública" como base (y también, desde luego, indicando el límite) de la obligación política. Ya Hume había mantenido también el mismo punto de vista.

8. En este capítulo se ha hecho una exposición de las teorías de Hut-

76. *Principles*, 6, 1; I, p. 353.
77. *Principles*, 6, 3; I, p. 375.
78. *Ibid.*

cheson y Shaftesbury como refutadores de Hobbes, al demostrar que los impulsos altruistas son tan naturales al ser humano como los egoístas, y que la benevolencia es tan natural como el amor propio. Mandeville, por su lado, ha sido descrito como crítico y adversario de Shaftesbury y, en consecuencia, como defensor de Hobbes. Pero en un aspecto por lo menos Mandeville fue un crítico de Hobbes, pues mientras que este último consideraba que en último lugar es por el miedo y la coacción por lo que los hombres actúan altruísticamente y con vistas al bien común, Mandeville mantenía que el propio egoísmo sirve al bien común y que los "vicios" privados son beneficios públicos. Es éste un punto de vista diferente al de Hobbes, que consideraba que el egoísmo natural humano sólo podía vencerse por medio de la violencia y la coacción impuestas por la sociedad. Pero los oponentes principales de Hobbes siguen siendo sin duda Shaftesbury y Hutcheson.

Hobbes tuvo, evidentemente, otros oponentes y críticos. En uno de los capítulos de este libro se ha hablado de los platónicos de Cambridge y en el último capítulo se ha dicho algo de Samuel Clarke. Los platónicos de Cambridge y Clarke eran racionalistas en el sentido de que creían que la razón humana es capaz de aprehender los principios eternos e inmutables de la ética y, al afirmar esto, se oponían a Hobbes. Sin embargo, Shaftesbury y Hutcheson, que también se oponían a Hobbes, no participaban de su racionalismo y recurrieron en cambio a la teoría del sentido moral. No es mi intención afirmar que no hubiera una base común entre los racionalistas y los defensores del sentido moral, ya que en los dos tipos de teoría ética se daba, por ejemplo, un elemento de intuicionismo, pero sí creo que había importantes diferencias. Para el racionalista, la mente capta principios morales eternos e inmutables, que puede utilizar como guía en su conducta, mientras que para un partidario de la teoría del sentido moral, el hombre aprehende de forma inmediata cualidades morales en ejemplos concretos más bien que principios abstractos.

Esto quiere decir que el defensor de la teoría del sentido moral está tal vez más dispuesto que un racionalista a prestar atención a la forma en que la mente del hombre ordinario trabaja cuando toma decisiones y hace juicios. En otras palabras, esperaremos encontrarle prestando una mayor atención a lo que podemos llamar psicología moral. Y en la práctica nos encontramos con que Butler gozaba especialmente de una gran agudeza psicológica. Además, en la teoría del sentido moral nos encontramos con una cierta aprensión para con el papel desempeñado por el "sentimiento" en la vida ética. La analogía hecha entre la discriminación moral y la apreciación estética ayuda a poner de relieve este hecho.

Pero si examinamos la conciencia moral ordinaria, veremos que el "sentimiento" o la inmediatez constituye solamente un elemento. Existen también, por ejemplo, el juicio moral o decisión y el imperativo autoritario. El obispo Butler trató de hacer justicia a este aspecto de la teoría en su análisis de la conciencia. Y al hacerlo así transformó en gran medida la teoría original del

sentido moral y ayudó a descubrir las diferencias entre la discriminación moral y la apreciación estética.

Hay otro aspecto digno de tener en cuenta en la teoría moral de Butler. Shaftesbury y Hutcheson habían hecho hincapié en la "excelencia moral", en la virtud como un estado del carácter, en los "afectos". El principal objeto del sentido moral era para Hutcheson, tal como hemos visto, los afectos amables o de benevolencia. Pero la conciencia y las decisiones morales se ocupan principalmente de los actos. Con Butler, sin embargo, hay una tendencia a desviar la importancia de los afectos a los actos, actos no considerados, desde luego, como meros actos externos sino informados por las motivaciones, procedentes de los seres humanos. Y cuanto más importancia se concede a los actos, menos importante es la asimilación entre estética y ética.

En las teorías éticas de Shaftesbury y Hutcheson existían varias potencialidades latentes. En primer lugar la idea de la benevolencia universal, cuando se une con la de producción de felicidad, lleva de manera natural a la teoría utilitarista, y ya hemos visto cómo se daba una anticipación del utilitarismo en un aspecto de la filosofía de Hutcheson. Este elemento ha sido ya desarrollado por otros moralistas a los que también nos hemos referido. En el aspecto psicológico, Hartley y Tucker, utilizando el principio asociacionista de Locke, trataron de demostrar la posibilidad del altruismo y la benevolencia, incluso cuando el hombre busca por naturaleza su propia satisfacción. Después, con Tucker, y más aún con Paley, nos encontramos con un utilitarismo teológico. Pero cuando Paley señaló como motivo para actuar de manera altruista la esperanza de la recompensa divina, adoptaba, desde luego, un punto de vista muy diferente al de Shaftesbury y Hutcheson.

En segundo lugar, tanto en Shaftesbury como en Hutcheson encontramos una insistencia sobre la virtud y el carácter, punto de partida para una ética basada en la idea de autoperfeccionamiento del hombre o de un desarrollo completo y armonioso de la naturaleza humana más que en el utilitarismo hedonista. Butler ayudó al desarrollo de esta idea al bosquejar la teoría de una jerarquización de principios en el hombre bajo la autoridad dominante de la conciencia. Por otra parte, la idea de Shaftesbury sobre la correspondencia entre el hombre, el microcosmos, y la totalidad de la que forma parte fue ampliada considerablemente por Hutcheson, que enlazaba esta idea con la idea de Dios. Aquí nos encontramos con consideraciones de orden metafísico y material en la elaboración de una ética idealista. Pero fue el elemento utilitarista de los pensadores a que nos hemos referido en este capítulo, el que ha tenido una más amplia influencia.[79] El empuje para el desarrollo de la ética idealista que floreció en el siglo XIX viene de otras fuentes.

Existía por tanto un considerable número de elementos divergentes y

79. No quiere decir que a Butler se le pueda considerar con propiedad un utilitarista. Del mismo modo que sería erróneo describir a Hutcheson como tal.

de potencialidades en las teorías morales de los filósofos mencionados en este capítulo. Pero el cuadro general que se ofrece es sobre todo el crecimiento de la filosofía moral como tema separado de estudio, independiente en su mayor parte de la teología y guardando sus propias características y su terreno peculiar aun cuando hombres como Butler y Hutcheson intentaran, de forma muy natural y adecuada por otra parte, enlazar su teoría ética con sus creencias teológicas. Este interés por la filosofía moral se ha mantenido como rasgo característico y sumamente importante del pensamiento filosófico británico.

Capítulo XI

BERKELEY. — I

Vida.— Obras. — El sentido del pensamiento de Berkeley. — La teoría de la visión.

1. George Berkeley nació en Kilcrene, cerca de Kilkenny (Irlanda) el 12 de marzo de 1685, de familia de origen inglés. A los once años fue enviado al Kilkenny College y en marzo de 1700 ingresó en el Trinity College, en Dublín, a la edad de quince años. Después de haber estudiado matemáticas, idiomas, lógica y filosofía obtuvo su grado B. A. (Bachelor of Arts) en 1704. En 1707 publicó su *Arithmetica* y *Miscellanea Mathematica,* y en junio de este año se convirtió en profesor invitado del Colegio. Había comenzado ya a dudar de la existencia de la materia, estimulado en su interés hacia este tema por la lectura de Locke y de Malebranche. Cumpliendo las formalidades establecidas fue ordenado diácono en 1709 y sacerdote en 1710 por la Iglesia protestante, y obtuvo varias dignidades académicas. Pero en 1724, al obtener el cargo de deán de Derry, hubo de abandonar su profesorado. Bien es verdad que no había residido ininterrumpidamente en el Colegio. Había visitado Londres, en donde había trabado conocimiento con Addison, Steele, Pope y otros hombres destacados; y había visitado también dos veces el Continente.

Poco después de su nombramiento como deán de Derry, Berkeley partió para Londres con la intención de interesar a la Corona y al Gobierno en su proyecto de fundar un Colegio en la Isla de Bermuda para la educación de los hijos de los plantadores ingleses y de los naturales indios. Consideraba, al parecer, que los jóvenes ingleses e indios vendrían desde lejanas tierras del continente americano para recibir educación general, y muy particularmente educación religiosa, para regresar, una vez recibida ésta, al Continente. Berkeley obtuvo la aprobación parlamentaria de la concesión y en 1728 puso rumbo con algunos compañeros a Newport, en Rhode Island. Al asaltarle dudas sobre la viabilidad del plan primitivo, cambió su propósito,

intentando construir el proyectado Colegio en Rhode Island mejor que en Bermuda. Pero fallaron los recursos, y Berkeley volvió a Inglaterra, llegando a Londres a fines de octubre de 1731.

Después de su vuelta a Inglaterra, Berkeley permaneció en Londres, hasta que fue nombrado obispo auxiliar de Cloyne. A este período de su vida pertenece la época en que se dedicó a la propaganda de las virtudes del agua de alquitrán, que consideraba como una panacea de las dolencias humanas. Cualquiera que sea la opinión que deba merecernos este supuesto remedio en concreto, es indudable el celo de Berkeley por aliviar el sufrimiento humano.

En 1745 Berkeley rehusó el más lucrativo obispado de Clogher, y en 1752 se instaló con su esposa y demás familia en Oxford, en donde alquiló una casa en Holywell Street. Murió en paz el 14 de enero de 1753, y fue enterrado en la capilla de la iglesia de Cristo, catedral de la diócesis de Oxford.

2. Las más importantes obras filosóficas de Berkeley fueron escritas en una época temprana de su vida, cuando era profesor del Trinity College. En 1709 apareció *An Essay towards a New Theory of Vision (Ensayo sobre una nueva teoría de la visión)*. En esta obra Berkeley trata del problema de la visión, analizando, por ejemplo, la fundamentación de los juicios de distancia, tamaño y posición. Pero aunque estaba ya convencido por esta época de la verdad del inmaterialismo, no hizo explícita en su *Ensayo* la doctrina que le hizo famoso. Esta doctrina fue formulada explícitamente en *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge (Tratado sobre los principios del conocimiento humano)*, parte I, que fue publicado en 1710, y en *Three Dialogues between Hylas and Philonous (Tres diálogos entre Hilas y Filonús)*, publicado en 1713. Diversos trabajos preliminares para el *Ensayo* y para los *Principios* estaban contenidos en cuadernos de Berkeley que fueron escritos en 1707 y 1708, y que fueron publicados por A. C. Fraser en 1871 bajo el título de *Commonplace Book of occasional Metaphysical Thougts* y por el profesor A. A. Luce en 1944 bajo el título de *Philosophical Commentaries (Comentarios filosóficos)*. En 1712 Berkeley publicó su folleto *Passive Obedience*, en el que mantenía la doctrina de la obediencia pasiva, aunque la matizaba admitiendo el derecho de rebelión en casos extremos de tiranía.

El tratado *De motu* de Berkeley, en latín, apareció en 1721, el mismo año en que publicaba *An Essay towards preventing the Ruin of Great Britain (Ensayo para impedir la ruina de la Gran Bretaña)*, con un llamamiento a la religiosidad, a la industriosidad, a la frugalidad y al espíritu ciudadano motivado por las calamidades originadas por el "escándalo del Pacífico" Durante su estancia en América escribió *Alciphron or the Minute Philosopher (Alcifrón, o el filósofo menor)*, que publicó en Londres en 1732. Consta de siete diálogos, y es el más largo de sus libros, constituyendo esencialmente una obra apologética del cristianismo dirigida contra los librepensadores. En 1733 apareció la *The Theory of Vision or Visual Language sho-*

wing the immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained (Teoría de la visión o lenguaje visual, que muestra la presencia y providencia inmediatas de una divinidad vindicada y explicada) y en 1734 Berkeley publicó *The Analyst or a Discourse addressed to an Infidel Mathematician (El analista o Discurso a un matemático impío)*, en el que atacaba la teoría de Newton y aducía que si hay misterios en matemáticas es razonable esperarlos en religión. Un tal doctor Jurin publicó una réplica, y Berkeley replicó a su vez con *A defence of Free-thinking in Mathematics (Defensa del librepensamiento en matemáticas)*, publicada en 1735.

En 1745 Berkeley publicó dos cartas, una dirigida a sus propios fieles, otra a los católicos de la diócesis de Cloyne. En la última, exhortaba a no participar en el movimiento jacobita. Sus ideas sobre la cuestión del banco irlandés aparecieron anónimamente en Dublín, en tres entregas en 1735, 1736 y 1737 bajo el título de *The Querist (El preguntón)*. Berkeley se interesó considerablemente por los problemas irlandeses, y en 1749 dirigió a los clérigos católicos del país *A Word to the Wise (Una palabra para el cuerdo)* exhortándoles a unirse en un movimiento para promover el progreso de las condiciones económicas y sociales. En conexión con su propaganda de las virtudes del agua de alquitrán, publicó en 1744 *Siris*, obra que también contenía una cierta dosis de reflexiones filosóficas. Su última obra conocida es *Farther Thoughts on Tar-water (Más pensamientos sobre el agua de alquitrán)*, incluida como pieza inicial en su *Miscellany*, publicada en 1752.

3. La filosofía de Berkeley es sorprendente en el sentido de que una formulación abreviada de la misma (por ejemplo, sólo existen Dios, los espíritus finitos y las ideas de los espíritus) la hace aparecer tan alejada de la concepción del mundo del hombre corriente que atrae inevitablemente la atención. ¿Cómo puede un filósofo de talla satisfacerse negando la existencia de la materia? En realidad, cuando Berkeley publicó los *Principios del conocimiento humano*, su obra se convirtió, no sin justificación, en blanco de críticas y de sarcasmo. A muchos les parecía que había negado lo más obvio, lo que es tan obvio que ningún hombre normal lo pondría en cuestión, asegurando que no era ni mucho menos tan obvio. Tal filosofía era una pura extravagancia. Su autor debía ser un desequilibrado mental, como algunos pensaban, o un perseguidor de novedades paradójicas, o un humorista irlandés entregado a un ingenioso juego. Pero nadie que creyera o que afectara creer que las casas, los árboles, las mesas y las montañas son ideas de las almas o de las inteligencias podía aspirar razonablemente a que los demás hombres compartieran sus opiniones. Algunos concedían que los argumentos de Berkeley eran ingeniosos, sutiles y difíciles de rebatir. Al mismo tiempo, tales argumentos debían encerrar algún error cuando llevaban a conclusiones tan paradójicas. Otros pensaban, por el contrario, que era fácil refutar la posición de Berkeley. Su reacción ante la filosofía de éste estaba perfectamente simbolizada por la célebre refutación de Samuel Johnson. El sabio doctor dio una patada a una gran piedra, exclamando, "yo le refuto así".

Sin embargo Berkeley estaba muy lejos de considerar su filosofía como una pieza de fantasía extravagante, contraria al sentido común o siquiera discrepante con la convicción espontánea del hombre común. Por el contrario, estaba convencido de que estaba de parte del sentido común, y se contaba explícitamente a él mismo entre "el vulgo" para distinguirse de los profesores, y en su opinión, descarriados metafísicos que proponían extrañas teorías. En sus cuadernos leemos esta significativa anotación: "Rec.: Rechazar continuamente metafísicos, etc. y volver a traer a los hombres al sentido común." [1] Es verdad que no podemos resolvernos a considerar la filosofía de Berkeley en su conjunto como ejemplo de rechazo de teorías metafísicas; pero su negación de la teoría lockiana de la existencia de una sustancia material oculta, constituía, para Berkeley, un ejemplo de este proceder. Y, desde luego, no consideraba su tesis de que los cuerpos u objetos sensibles son dependientes de la mente que los percibe como incompatible con la concepción del mundo del hombre normal. Ciertamente, éste diría que la mesa existe y está presente en la habitación independientemente de que alguien la perciba. Pero Berkeley le replicaría que él no ha querido decir que no pueda decirse que la mesa existe en cierto sentido cuando no hay nadie en la habitación que la perciba. La cuestión no consiste en si la afirmación es verdadera o falsa, sino en qué sentido es verdadera. ¿Qué quiere decir que la mesa está en la habitación cuando no hay nadie presente y percibiéndola? ¿Qué puede significar, salvo que si alguien entrara en la habitación tendría la experiencia que llamamos "ver una mesa"? ¿No es esto lo mismo que arguye el hombre normal cuando dice que la mesa está en la habitación incluso si no hay nadie que la perciba? No sugiero que el tema sea tan sencillo como parecen implicar estas apreciaciones; ni deseo comprometerme con las tesis de Berkeley. Pero deseo indicar brevemente que éste sostenía opiniones que, aunque sus contemporáneos se inclinaban a mirar como fantásticas, estaban de hecho bastante en consonancia con el sentido común.

Hemos hecho mención de la pregunta: ¿qué significa decir, refiriéndose a un cuerpo o a un objeto sensible, que existe, cuando no es realmente percibido? Berkeley no sólo era un filósofo que es capaz de escribir bien su propio lenguaje; estaba también interesado profundamente por los significados y los usos de las palabras. Ésta es, por supuesto, una de las principales razones del interés que despiertan hoy sus escritos en los filósofos británicos, que ven en él un precursor del movimiento de análisis lingüístico. Berkeley insistió, por ejemplo, en la necesidad de un análisis minucioso del término "existencia". Así, en sus cuadernos hace notar que muchos filósofos antiguos caen en el absurdo porque no saben qué es la existencia.

1. *Philosophical Commentaries*, 751; I, p. 91. Las referencias a los escritos de Berkeley en cuanto a volumen y página corresponden a la edición crítica de sus obras realizadas por los profesores A. A. Luce y T. E. Jessop. Los *Comentarios filosóficos (Philosophical Commentaries)* serán citados abreviadamente con las iniciales *PC*; el *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión* con *E*; los *Principios del conocimiento humano* con *P*; los *Tres diálogos* con *D*; el *De motu* con *DM*; *Alciphron* con *A*.

Pero "yo insisto sobre todo en el descubrimiento, significado y sentido de Existencia".[2] En la teoría de Berkeley, *esse est percipi*, su conclusión, era resultado de un análisis riguroso de la palabra "existe" cuando decimos que las cosas sensibles existen. Además, Berkeley prestaba particular atención al significado y utilización de los términos abstractos, tal y como eran utilizados en las teorías científicas newtonianas. Y el análisis del uso de estos términos le capacitó para anticiparse a concepciones que más tarde se han hecho tópicas acerca del *status* de las teorías científicas. Las teorías científicas son hipótesis, y constituye un error pensar que cuando "entra en juego" una hipótesis científica debe ser necesariamente expresión del poder natural de la mente humana para penetrar la estructura última de la realidad y alcanzar la verdad definitiva. Además, términos como "gravedad", "atracción", etc., tienen, sin duda alguna, sus usos: pero una cosa es atribuirles un valor instrumental y otra muy diferente sostener que connotan entidades o cualidades ocultas. La utilización de palabras abstractas, por otra parte inevitable, tiende a confundir física y metafísica y a sugerirnos una idea errónea del *status* y función de las teorías físicas.

Pero aunque Berkeley hable de relegar las metafísicas y de volver a llamar al hombre al sentido común, era él mismo un metafísico. Por ejemplo pensaba que de su explicación acerca de la existencia y naturaleza de los entes materiales se deducía la existencia de Dios. No existe ninguna sustancia material (el sustrato oculto y desconocido de que hablaba Locke) que sirva de soporte a las cualidades que Berkeley denominaba "ideas". Todo ente material puede reducirse, por tanto, a un haz de ideas. Y al propio tiempo, las ideas no pueden existir por sí mismas aparte de alguna mente. Por otra parte es obvio que existe una diferencia entre las ideas que construimos nosotros mismos, criaturas de la imaginación (por ejemplo, la idea de una sirena o de un unicornio) y los fenómenos o "ideas" que percibe un hombre en circunstancias y condiciones normales durante la vigilia. Puedo crear todo un mundo imaginativamente según mi capricho; pero lo que yo veo cuando alzo los ojos del libro y miro por la ventana no depende de mí. Por consiguiente, estas "ideas" deben hacérseme presentes por obra de una mente o espíritu, es decir, por obra de Dios. Berkeley no se expresa exactamente con estas mismas palabras; pero lo dicho basta como breve explicación de cómo según su concepción el fenomenismo lleva al teísmo. Que esto sea o no así, es otra cuestión. Pero en el pensamiento de Berkeley lo era, y eso explica que considerara que la fe en Dios era un asunto de mero sentido común. Si partimos de un punto de vista de sentido común acerca de la existencia y naturaleza de los entes materiales, nos veremos obligados a afirmar la existencia de Dios. Por el contrario, la creencia en la sustancia material conduce al ateísmo.

Todo lo expuesto constituye material de excepcional importancia si que-

2. *PC*, 491; I, pp. 61-62.

remos penetrar en el espíritu de la filosofía de Berkeley. Pues para él era bastante patente que su crítica de la sustancia material servía para abrir paso a la aceptación del teísmo en general y del cristianismo en particular. Como ya hemos dicho, su filosofía era considerada por muchos de sus contemporáneos como una extravagancia fantástica. Y su decisión de sacrificar un cargo en la Iglesia protestante de Irlanda [3] para poder llevar a cabo su proyecto de Bermuda fue considerado por muchos como un síntoma de locura. Pero su filosofía inmaterialista y su proyecto de Bermuda reflejan el mismo carácter que se revelaba en su preocupación por los sufrimientos de la pobre Irlanda y en su entusiástica propaganda en favor de las virtudes del agua de alquitrán. Cualquiera que sea el valor que se atribuya a su filosofía y cualesquiera que sean los elementos que posteriores generaciones de filósofos hayan podido tomar de la misma, la opinión de Berkeley está admirablemente sintetizada en las palabras finales de los *Principios*: "Porque después de todo, lo que merece el primer lugar en nuestros estudios es la consideración de Dios y de nuestro deber, y esto es lo que yo trataba de proponer en mi obra; por lo cual la estimaré a la vez inútil e ineficaz si con lo que he dicho no he sabido alentar a mis lectores con una piadosa sensación de la presencia de Dios, y, habiendo mostrado la falsedad o vanidad de esas estériles especulaciones que constituyen la principal ocupación de los hombres instruidos, disponerles mejor a reverenciarle y a abrazar las verdades salvadoras del Evangelio, cuyo conocimiento y puesta en práctica constituyen la máxima perfección de la naturaleza humana." [4]

Berkeley era pues bastante explícito acerca de la finalidad práctica de su filosofía. El título completo de los *Principios* es *Tratado sobre los principios del conocimiento humano, en el que se inquieren las principales causas de errores y dificultades en las ciencias, así como las raíces del escepticismo, el ateísmo y la irreligiosidad.* Paralelamente, la finalidad de los *Tres diálogos* es, según se dice, "demostrar con la máxima claridad la realidad y perfección del conocimiento humano, la naturaleza inmaterial del alma y la providencia inmediata de una Deidad, frente a escépticos y ateos".[5] Pero no debe inferirse de estas y otras afirmaciones parecidas de Berkeley la conclusión de que su filosofía está tan teñida de preconceptos y preocupaciones de carácter religioso y apologético que no presente ningún valor puramente filosófico. Berkeley era un filósofo serio y, se esté o no de acuerdo con los argumentos que empleó y con las conclusiones a las que llegó, es preciso reconocer que se trata de una corriente de pensamiento que merece ser detenidamente considerada, y que los problemas que suscitó tienen gran interés e importancia. Ante todo, es interesante reparar en cómo fue un empirista y al mismo tiempo un metafísico y un fenomenista, convencido de que el fenome-

3. Berkeley no era, ni mucho menos, indiferente a su carrera eclesiástica, y tenía que mantener a una familia. Pero sus planes para la evangelización de América, aunque fracasaran, le revelan como un idealista y no como un cazador de prebendas.

4. *P*, 156; II, p. 113.

5. *D*, subtítulo; II, p. 147.

nismo tiene la última palabra en filosofía. Su filosofía puede, desde luego, parecer híbrida; sobre todo si la consideramos simplemente como un mojón en el camino que conduce desde Locke hasta Hume. Pero yo, por el contrario, creo que es interesante en sí misma.

4. Hemos mencionado ya el hecho de que Berkeley no comenzó a dar al público su filosofía inmaterialista sin haber hecho antes algunos intentos de preparar las inteligencias para recibirla, ya que, aunque estaba convencido de la exactitud de sus concepciones, era al mismo tiempo consciente de que sus teorías iban a parecer extrañas y aun extravagantes a muchos lectores. Intentó, por consiguiente, preparar el camino a los *Principios del conocimiento humano* con la publicación previa de su *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión.*

Sin embargo, incurriríamos en un error si consideráramos que este *Ensayo* constituía tan sólo un recurso para predisponer las inteligencias a prestar una atención benévola a lo que Berkeley intentaba decir en otros escritos posteriores. Se trata de un estudio riguroso de una serie de problemas relacionados con la percepción, que encierra un gran interés, independientemente de su intención preparatoria. La construcción de los instrumentos ópticos había estimulado el desarrollo de teorías sobre la óptica. Habían aparecido ya una serie de trabajos, tales como *Disertaciones ópticas* de Barrow (1669); y con su *Ensayo,* Berkeley realizó una aportación al tema. Su finalidad, según sus propias palabras, era "mostrar el modo como percibimos por la vista la distancia, magnitud y situación de los objetos, así como la diferencia que hay entre las ideas de la vista y del tacto, y determinar si hay alguna idea común a ambos sentidos".[6]

Berkeley da por comúnmente admitido que no percibimos la distancia por sí misma. "Se deduce, por consiguiente, que es introducida en la percepción visual a través de alguna otra idea que es inmediatamente percibida en el acto de la visión." [7] Pero Berkeley rechaza la explicación geométrica más común, a base de líneas y ángulos. Por una parte, la experiencia rechaza la noción de que computemos o apreciemos la distancia por cálculo geométrico. Por otra, las líneas y ángulos mencionados son hipótesis construidas por los matemáticos para un tratamiento geométrico de la óptica. En lugar de la explicación geométrica, Berkeley expone sugerencias. Cuando miro con ambos ojos un objeto próximo, el espacio entre mis pupilas disminuye o aumenta según el objeto se aproxima o aleja. Esta alteración que se produce en los ojos va acompañada de sensaciones. La consecuencia es que se origina una asociación entre las diferentes sensaciones y las diferentes distancias, de modo que las sensaciones vienen a actuar de "ideas" intermedias en la percepción de la distancia. Además, si un objeto se coloca primero a una cierta distancia del ojo y se aproxima a continuación, se ve más confusamente. Y de este modo "se origina en la mente una conexión habitual entre los

6. *E,* 1; II, p. 171.
7. *E,* 11; II, p. 173.

diferentes grados de confusión y distancia, implicando la mayor confusión la menor distancia y viceversa, respecto del objeto".[8] Pero cuando se acerca un objeto colocado a una cierta distancia, podemos, al menos por algún tiempo, evitar que llegue a hacérsenos confuso esforzando el ojo. Y la sensación que acompaña a este esfuerzo nos ayuda a apreciar la distancia del objeto. Cuanto mayor es el esfuerzo, más próximo está el objeto.

En cuanto a nuestra percepción de la magnitud o tamaño de los objetos sensibles, debemos distinguir en primer lugar entre dos categorías de objetos aprehendidos por la vista. Unos son propia e inmediatamente visibles; otros no caen de manera inmediata bajo el sentido de la vista, sino que son más bien objetos tangibles, y son vistos sólo mediatamente, por medio de lo que es directamente visible. Cada una de estas categorías de objetos tiene su propia magnitud o extensión distinta. Por ejemplo, cuando miro la Luna, veo directamente un disco de cierto color. La Luna, en cuanto objeto visible, es mayor cuando está situada sobre el horizonte que cuando está situada sobre el meridiano. Pero nosotros no pensamos la magnitud de la Luna, cuando la consideramos como objeto tangible, como si cambiara según hemos descrito. "La magnitud del objeto, que existe fuera de la mente, y se halla a una determinada distancia, permanece siempre invariable. Pero el objeto visible, cambiante en cuanto nos aproximamos a o nos alejamos de él, no tiene ningún tamaño fijo y determinado. Por consiguiente, siempre que hablamos de la magnitud de algo, por ejemplo, de un árbol o una casa, nos referimos a la magnitud tangible; de otro modo, nadie podría estar seguro ni hallarse libre de ambigüedad al hablar de ello." [9] "Cada vez que decimos de un objeto que es grande o pequeño, de estas o aquellas dimensiones determinadas, sostengo que nos referimos a la extensión tangible y no a la visible, que, aunque inmediatamente percibida, no se toma en consideración." [10] Sin embargo, la magnitud de los objetos tangibles no es directamente percibida; se aprecia a partir de la magnitud visible, según la confusión o distinción, la debilidad o la intensidad de las apariencias visibles. En realidad no hay ninguna conexión de carácter necesario entre magnitud visible y magnitud tangible. Por ejemplo, una torre y un hombre, situados a una distancia apropiada, pueden tener aproximadamente la misma magnitud visible. Pero nosotros no juzgamos por ello que tengan la misma magnitud tangible. Nuestro juicio está afectado por una serie de factores experimentales. Esto no altera el hecho, no obstante, de que, antes de haber tocado un objeto, su magnitud tangible sea sugerida por la visible, aunque la última no tenga ninguna conexión necesaria con la primera. "Del mismo modo que vemos la distancia, vemos la magnitud. Y vemos las dos de la misma manera que vemos la vergüenza o la ira en la mirada de un hombre. Tales pasiones son en sí mismas invisibles; son en todas las ocasiones advertidas por el ojo en virtud de

8. *E,* 21; II, p. 175.
9. *E,* 55; II, p. 191.
10. *E,* 61; II, p. 194.

tonos y alteraciones del semblante que son inmediatamente objetos de visión; y que las significan por la sencilla razón de que hemos observado que se presentan acompañándolas. Sin la experiencia, el rubor no sería tomado más como signo de vergüenza que de alegría." [11]

Las ideas de Berkeley acerca de la percepción visual no eran enteramente originales. Pero utilizaba las ideas que había tomado en la construcción de una teoría cuidadosamente elaborada, que, aparte de concretos puntos valiosos, tenía el gran mérito de ser el producto de una reflexión, con apoyo de ejemplos particulares, sobre el modo en que llevamos realmente a cabo la percepción de distancia, magnitud y situación. Berkeley no tenía, por supuesto, ningún deseo de poner en cuestión la utilidad de una teoría matemática de la óptica, pero era para él claro que en la percepción visual ordinaria no apreciamos la distancia y el tamaño en base a cálculos matemáticos. Podemos, ciertamente, emplear las matemáticas para determinar distancias; pero este proceso presupone, obviamente, la percepción visual ordinaria de la que trata Berkeley.

No creo necesario entrar en un análisis detallado de la teoría berkeleyana de la percepción. Únicamente nos referiremos a la distinción que establece entre vista y tacto, así como entre sus respectivos objetos. Hemos visto ya cómo distinguía entre objetos que son, para hablar con propiedad, objetos de vista o visión y objetos que son de un modo tan sólo mediato objetos de percepción visual. La magnitud visible o extensión es diferente de la extensión tangible. Pero podemos ir más lejos y decir que "no hay ninguna idea común a ambos sentidos".[12] Este extremo es fácil de demostrar. Los objetos inmediatos de la vista son luces y colores y no hay ningún otro objeto inmediato de la misma; pero las luces y colores no pueden ser percibidos por el tacto. De aquí que no haya objetos inmediatos comunes a ambos sentidos. Puede quizá parecer que Berkeley entra en contradicción consigo mismo cuando afirma que los últimos objetos inmediatos de la vista son luces y colores, mientras que habla al mismo tiempo de extensión visible. Pero lo que vemos son trozos de color, en cuanto colores extensos. Y la extensión visible, visible como trozos de color, es —insiste Berkeley— completamente diferente de la extensión tangible.

Puede decirse que afirmar la heterogeneidad de los objetos de la vista y del tacto es afirmar una perogrullada. Todo el mundo sabe, por ejemplo, que percibe los colores por medio de la vista y no del tacto. Decimos, verbigracia, que una cosa se ve verde, y no que se toca verde. Todos nosotros somos tan conscientes de que las luces y colores son los objetos propios de la vista como de que los sonidos lo son del oído y no del gusto. Pero al insistir sobre la heterogeneidad de los objetos de la vista y del tacto, Berkeley abriga un designio ulterior. Desea sostener que los objetos visua-

11. *E*, 65; II, p. 195.
12. *E*, 129; II, p. 223.

les, las "ideas de la vista" son símbolos o signos que nos sugieren ideas tangibles. No hay ninguna necesaria conexión entre estas dos categorías pero "estos signos son constantes y universales (y) su conexión con las ideas tangibles nos viene dada con nuestro ingreso en el mundo".[13] "Por todo esto, pienso que podemos deducir que los objetos propios de la visión forman un lenguaje universal del Autor de la naturaleza, por el que se nos instruye acerca de cómo ordenar nuestras acciones para alcanzar aquellas cosas que son necesarias para la preservación y bienestar de nuestros cuerpos, así como acerca de cómo evitar cualquier cosa que pueda ser dañina o destructiva para ellos... Y el modo en que significan y señalan en nosotros los objetos que están a distancia es el mismo que el de los lenguajes y signos convencionales entre los hombres, que no sugieren las cosas significadas por ningún género de semejanza o identidad de naturaleza, sino únicamente por una conexión habitual que la experiencia nos ha hecho observar entre ellos".[14]

Las palabras "significan y señalan en nosotros los objetos que están a distancia" deben subrayarse. Implican que los objetos de la vista o de la visión no están a distancia. Es decir, que están, en algún sentido, dentro de la mente y no "ahí fuera". Berkeley ya implicaba esto cuando hacía notar que "la magnitud del objeto que existe fuera de la mente y está a una determinada distancia permanece invariable siempre" [15] y contraponiendo este objeto externo y tangible al objeto visible. Los objetos de la vista están en cierto modo dentro de la mente, y actúan como signos y símbolos de objetos exteriores a la mente, objetos tangibles.

Esta distinción entre objetos visibles y tangibles no es compatible con la tesis, más adelante mantenida en los *Principios,* según la cual todos los objetos sensibles son "ideas" que existen en cierto modo dentro de la mente. Pero esto no quiere decir que Berkeley cambiara de opinión en el intervalo de tiempo que va desde que escribió el *Ensayo* hasta que escribió los *Principios.* Más bien debe interpretarse en el sentido de que su propósito al escribir el *Ensayo* era tan sólo dar una versión parcial de su teoría general. Habla, por consiguiente, como si los objetos visibles estuvieran en la mente y los objetos tangibles fueran exteriores a la misma. Sin embargo, en los *Principios* considera todo género de objetos sensibles como interiores en cierto sentido a la mente, y ya no son sólo los objetos de la vista los que se miran como un lenguaje determinado por Dios. Con otras palabras: en el *Ensayo* en el que se ocupa ante todo de una serie de problemas concretos relacionados con la percepción, introduce al lector a una parte tan sólo de su teoría general, y de un modo por otra parte incidental, mientras que en los *Principios* entra de lleno en la teoría general. Cabe añadir que incluso en el marco de la teoría general de Berkeley pueden plantearse problemas

13. *E,* 144; II, p. 229.
14. *E,* 147; II, p. 231.
15. *E,* 55; II, p. 191.

relacionados con nuestra percepción de la distancia, de la magnitud y de la situación; pero la distancia y la situación sólo pueden ser relativas y no absolutas, desde el momento que no existen entes materiales independientes de la mente.

Capítulo XII

BERKELEY. — II

Las palabras y sus significados. — Ideas generales abstractas. — El esse *de las cosas sensibles es* percipi. *— Las cosas sensibles son ideas. —Sustancia material es una expresión sin significado. — La realidad de los entes sensibles. — Berkeley y la teoría representativa de la percepción.*

1. En el capítulo anterior llamé la atención sobre la preocupación de Berkeley por el lenguaje y los significados de las palabras. En los *Comentarios filosóficos,* es decir, en sus cuadernos, subraya que las matemáticas tienen sobre la metafísica y la ética la ventaja de que las definiciones matemáticas definen palabras no conocidas de antemano por el lector, lo que motiva que su significado no esté controvertido, mientras que los términos definidos en metafísica y ética son conocidos por la mayoría, lo que ocasiona que cualquier intento de definirlos tenga que vencer ideas preconcebidas y prejuicios acerca de sus significados.[1] Además, en muchos casos, podemos comprender lo que significa un término utilizado en filosofía y ser todavía incapaces de dar una explicación clara de su significado o definirlo. "Puedo comprender clara y enteramente lo que es mi propia alma, la extensión, etc., y no ser capaz de definirlos." [2] Y Berkeley atribuye la dificultad para definir y hablar con claridad acerca de los entes a la "insuficiencia del lenguaje" en no menor medida que a la confusión de la inteligencia.[3]

Por lo tanto, el análisis lingüístico reviste gran importancia para la filosofía. "Nos encontramos con frecuencia sumidos en la perplejidad al intentar obtener los significados claros y precisos de las palabras que usamos comúnmente." [4] No son los términos como "sustancia" o "ente" los que

1. *PC,* 162; I, p. 22.
2. *PC,* 178; I, p. 24.
3. *Ibid.*
4. *PC,* 591; I, p. 73.

han dado lugar a errores, sino sobre todo "la falta de reflexión acerca de su significado. Pretendo conservar las palabras y sólo deseo que los hombres piensen antes de hablar y establezcan con precisión el significado de las palabras que utilizan".[5] "Lo primero que intento hacer consiste tan sólo en remover la niebla, el velo de las palabras, que origina la ignorancia y la confusión, que ha sido la ruina de escolásticos y matemáticos, de abogados y de profetas de todo género." [6] Algunas palabras no tienen ningún significado, o lo que es lo mismo, su pretendido significado se desvanece cuando se analizan; entonces se ve que no se refieren a nada. "Locke nos ha mostrado cómo puede haber discursos coherentes, metódicos, ricos en palabras que, con todo, no quieren decir absolutamente nada." [7] Un apunte ejemplifica lo que Berkeley quiere decir, apunte que expresa una idea que se le ocurrió, aunque no la desarrollara y desechara en realidad el punto de vista a que responde. "Dices que la mente no son las percepciones sino este ente que percibe. Yo te respondo que tú has sido engañado por las palabras 'este' y 'ente'; se trata de palabras vagas, vacías de significación." [8] Por tanto, necesitamos del análisis para precisar los significados cuando no están claros y revelar el sin-sentido de los términos no-significantes.

Berkeley aplicó este principio a la doctrina de Locke sobre la sustancia material. Puede decirse que su crítica a la teoría de Locke adoptó la forma de un análisis de las proposiciones referentes a los objetos materiales. Sostenía que el análisis del significado de las proposiciones con términos que designen objetos sensibles rechaza la concepción según la cual existiría una sustancia material en el sentido que le atribuía Locke, es decir, un sustrato oculto e incognoscible. Los entes son solamente lo que percibimos que son, y en modo alguno percibimos ninguna sustancia lockiana o sustrato. Las proposiciones referentes a los entes sensibles pueden ser analizadas como proposiciones sobre fenómenos o traducidas a afirmaciones sobre fenómenos. Podemos hablar de sustancias si nos referimos simplemente a los entes tal como los percibimos, pero el término "sustancia material" no significa nada distinto de ellos y del fenómeno subyacente.

El problema se complica, desde luego, cuando entra en juego la doctrina de Berkeley según la cual los entes sensibles son "ideas". Pero podemos por el momento dejar a un lado esta doctrina. Y si atendemos a su argumentación desde este único punto de vista, podemos decir que para Berkeley aquellos que creen en la sustancia material han sido movidos a engaño por las palabras. Dado que predicamos determinadas cualidades de una rosa, por ejemplo, filósofos como Locke se han inclinado a pensar que debe haber alguna sustancia oculta que sirva de soporte a las cualidades percibidas. Pero Berkeley arguye, como veremos más adelante, que la palabra "sopor-

5. *PC*, 553; I, p. 69.
6. *PC*, 642; I, p. 78.
7. *PC*, 492; I, p. 62.
8. *PC*, 581; I, p. 72.

te" carece de significado claro alguno en este contexto. No intenta negar que haya sustancias en algún sentido del término, sino solamente que las haya filosóficamente hablando. "No rechazo las sustancias, ni debo ser acusado de expulsar la sustancia fuera del mundo de la razón. Sólo rechazo el sentido filosófico (que en realidad es un sin-sentido) del término 'sustancia'."[9]

Por otra parte, como veremos en el próximo capítulo, Berkeley insistía en la necesidad de un análisis lúcido de la palabra "existencia". Cuando afirma, refiriéndose a los entes sensibles, que su existencia consiste en ser percibidos (*esse est percipi*) no intenta decir que es falso que existan; su intención es precisar el significado de la afirmación según la cual los entes sensibles existen. "No debe decirse que yo rechazo la Existencia. Sólo intento aclarar el sentido del término en la medida de mi comprensión." [10]

Estas notas acerca del lenguaje encuentran eco, desde luego, en los *Principios del conocimiento humano;* los *Comentarios filosóficos* contenían material preparatorio para aquéllos, lo mismo que el *Ensayo para una nueva teoría de la visión.* En su introducción a los *Principios* Berkeley subraya que para preparar la mente del lector para la comprensión de su doctrina acerca de los primeros principios del conocimiento, es conveniente decir primero algo "acerca de la naturaleza y del abuso del lenguaje".[11] Y hace algunas observaciones de gran interés acerca de la función del lenguaje. Se suele dar por supuesto que la principal y en realidad única función del lenguaje —dice— es la comunicación de las ideas que se hallan significadas por las palabras. Pero esto no es en modo alguno verdad. "Existen otros fines, tales como la manifestación de una pasión, el impulsar a, o disuadir a alguien de una acción, el poner la mente en una disposición determinada, a los que el primero (es decir, la comunicación de las ideas) está en multitud de casos simplemente subordinado, y en los que desaparece por completo, cuando los otros fines pueden obtenerse sin éste, casos ambos que estimo son bastante frecuentes en el uso habitual del lenguaje." [12] Berkeley llama en este pasaje la atención sobre los usos emotivos del lenguaje. Piensa que es necesario distinguir entre las varias funciones o fines del lenguaje y de las categorías especiales de palabras y distinguir asimismo entre las controversias que son puramente verbales y las que no lo son, si se quiere evitar "ser manejado por las palabras".[13] Se trata, obviamente, de un consejo excelente.

2. En el marco de estas notas generales acerca del lenguaje, Berkeley se ocupa de las ideas generales abstractas. Asevera que no hay tales ideas, aunque esté dispuesto a admitir las ideas generales en algún sentido. "Hay que advertir que no niego en absoluto que haya ideas generales, sino sólo

9. *PC,* 517; I, p. 64.
10. *PC,* 593; I, p. 74.
11. *P,* Introducción, 6; II, p. 27.
12. *Ibid.,* 20; II, p. 37.
13. *Ibid.,* 24; II, p. 40.

que haya *ideas generales abstractas*".[14] Su aseveración merece que nos detengamos en ella.

En primer lugar en la frase "no hay ideas generales abstractas" Berkeley carga el acento en la palabra "abstractas". Su intención primaria es refutar la teoría lockiana de las ideas abstractas. Menciona también a los escolásticos; pero es a Locke a quien cita. Además interpreta a Locke en el sentido de que nosotros formamos imágenes generales abstractas, y desde este punto de vista, le resulta fácil refutarle. "La idea de hombre que construyo debe ser de un hombre blanco o negro, firme o encorvado, alto, bajo o de mediana estatura. Yo no puedo, por más que me esfuerce de todas las maneras posibles, concebir la idea abstracta a que me refiero." [15] Es decir, no puedo construir una imagen de hombre que omita o incluya a la vez todas las características singulares de los hombres reales individuales. Del mismo modo "no hay nada más fácil para cada uno que escudriñar un poco en sus propios pensamientos y buscar a ver si tiene o puede llegar a tener una idea que corresponda a la descripción dada de la idea general de un triángulo *que no es oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino que es todas y ninguna de estas cosas a la vez*".[16] No puedo tener una idea (es decir, una imagen) de triángulo que incluya todas las características de los diferentes tipos de triángulo y que al mismo tiempo no pueda ser clasificada como la imagen de un tipo particular de triángulo.

Este último ejemplo está directamente tomado de Locke, que habla de la formación de la idea general de triángulo que "no debe ser ni oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno; sino todas y ninguna de estas cosas a la vez".[17] Pero las tesis de Locke sobre la abstracción y sus resultados no son siempre coherentes. En otro lugar dice que "las ideas se convierten en ideas generales mediante su separación de circunstancias de tiempo, lugar y de otras ideas que puedan determinarlas a esta o aquella existencia particular. Por esta vía abstractiva se hacen capaces de representar a más de un individuo...".[18] Y afirma que en la idea general de hombre las características de los hombres individuales como individuos están ausentes, conservándose únicamente aquellas notas que todos los hombres poseeen en común. Además, aunque en la teoría de Locke se halla implícito que las ideas generales abstractas son imágenes, no siempre funciona este supuesto. Pero Berkeley, que se refiere invariablemente a ideas de objetos que se presentan a la percepción sensorial, persiste en interpretar a Locke como si éste se refiriera a imágenes generales abstractas, y de este modo puede mostrar fácilmente que no hay tales entes. En verdad, parece suponer que las imágenes compuestas son más claras de lo que son en rea-

14. *PC*, 12; II, p. 31.
15. *P*, Introducción, 10; II, p. 29.
16. *Ibid*, 13; II, p. 33.
17. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 4, 7, 9.
18. *Ibid.*, 3, 3, 6.

lidad; pero esto no altera el hecho de que no pueda haber, por ejemplo, una imagen general abstracta de triángulo que cumpla todas las condiciones mencionadas, ni, para tomar otro ejemplo que da Berkeley, que no podamos tener una idea (imagen) de movimiento sin un cuerpo móvil y una determinada dirección o velocidad.[19] Pero si consideramos esta parte de la teoría berkeleyana que constituye una exégesis de Locke, no podemos menos de constatar que era decididamente infiel a éste, aunque algunos admiradores del buen obispo hayan intentado liberarle de este cargo.

Como hemos visto, Berkeley acude a la introspección. Y mirando el interior de su mente en busca de las ideas generales abstractas ve solamente imágenes y pasa a identificar la imagen con la idea. Y como incluso la imagen compuesta es una imagen particular, aunque haya sido construida para representar una serie de entes particulares, niega la existencia de ideas generales abstractas. Esto puede ser cierto en gran medida; pero Berkeley no admite que tengamos ideas universales, si con esto quiere decirse que podemos tener ideas con un contenido positivo universal de las cualidades sensoriales que no pueden darse aisladas en la percepción (como el movimiento sin un cuerpo que se mueve) o de cualidades generales puramente sensoriales como el color. A la acusación de confundir las imágenes con las ideas, podía replicar desafiando a sus críticos a demostrar que hay algún tipo de ideas generales abstractas. No hay que olvidar que en el sistema filosófico de Berkeley las "esencias" quedan fuera de juego.

¿Qué quiere decir, por lo tanto, Berkeley cuando afirma que, aunque niega las ideas generales abstractas, no intenta negar las ideas generales de un modo total? Su tesis es que "una idea, que considerada en sí misma es particular, se convierte en general cuando es construida para representar o significar todas las demás ideas particulares de la misma especie".[20] Así, pues, la unirvesalidad no consiste "en la absoluta, positiva naturaleza o concepción de algo, sino en la relación que mantiene con los particulares significados o representados por él".[21] Puede atenderse a uno u otro aspecto de una cosa; y si es esto lo que entendemos por abstracción, ésta es posible sin ningún género de dudas. "Puede concederse que un hombre puede considerar una figura meramente como triangular, sin atender a las cualidades particulares de los ángulos, o a las relaciones entre los lados del mismo... podemos considerar a Pedro sucesivamente como hombre o como animal..."[22] Si considero a Pedro teniendo en cuenta únicamente las características que tiene en común con los animales, abstrayendo o prescindiendo de las características que posee en común con otros hombres que le diferencian de los animales, mi idea de Pedro puede representar o significar a todos los animales. En este sentido se convierte en una idea general; pero la uni-

19. *P*, Introducción, 11; II, p. 31.
20. *P*, Introducción, 12; II, p. 32.
21. *Ibid.*, 15; II, pp. 33-34.
22. *P*, Introducción, 16; II, p. 35.

versalidad le pertenece únicamente en cuanto a su función representativa o significativa. Considerada en sí misma, teniendo en cuenta su contenido positivo propio, se trata de una idea particular.

Si no hay ideas generales abstractas, es obvio que el razonamiento se realiza sobre ideas particulares. El geómetra construye un triángulo particular para significar o representar a todos los triángulos, atendiendo más bien a su triangularidad que a sus características particulares. Y en este caso, las propiedades demostradas en este triángulo particular valen para todos los triángulos. Pero el geómetra no demuestra propiedades de la idea general abstracta de la triangularidad, ya que no existe tal cosa. Su razonamiento versa sobre ideas particulares y la extensión que alcanzan es posible gracias a la capacidad que tenemos de hacer universal una idea particular, no por su contenido positivo, sino por su función representativa.

Berkeley no niega, sin embargo, que existen términos generales. Pero rechaza la opinión de Locke de que los términos generales denotan, como dice, ideas generales, si con ello quiere decirse que estas ideas poseen un contenido universal positivo. Un nombre propio, William, por ejemplo, significa un ente particular, en tanto que una palabra general significa indistintamente una pluralidad de entes de la misma especie. Su universalidad radica en su uso o función. Si comprendemos esto, nos libraremos de la necesidad de dar caza a las misteriosas entidades designadas por estos términos generales. Podemos pronunciar la frase "sustancia material", pero estos términos no denotan ninguna idea general abstracta, y si suponemos que, dado que podemos construir el término, corresponde al mismo una entidad aparte de los objetos de la percepción, habremos sido inducidos a error por las palabras. El nominalismo de Berkeley cobra así importancia en el marco de la crítica de la teoría lockiana de la sustancia material. "Materia" no es un nombre en el mismo sentido que "William", aunque algunos filósofos parezcan haberlo creído así por error.

3. Ya en el comienzo de los *Principios,* Berkeley habla de los objetos sensoriales del conocimiento como de "ideas". Pero quizá sea mejor no ocuparnos por el momento de este problema complejo y entrar antes en el análisis de la teoría según la cual los objetos sensibles no tienen ninguna existencia absoluta por sí mismos, aparte de su ser percibidos, teoría que no implica necesariamente hablar de tales objetos como de "ideas".

Según Berkeley, toda persona puede darse cuenta de que los entes sensibles no existen ni pueden existir con independencia del ser percibidos, si atiende al significado de la palabra "existe" cuando se aplica a dichos entes. "La mesa sobre la que escribo digo que existe, esto es, que la veo y la toco; y si yo saliera de mi gabinete, yo diría que existe significando con eso que si estuviera en el mismo podría percibirla, o bien que alguna otra mente la percibe de hecho." [23] Así pues, Berkeley desafía al lector a que encuentre

23. *P,* 1, 3; *II,* p. 42.

un significado para la proposición "la mesa existe" que no equivalga a "la mesa es percibida o perceptible". Es absolutamente cierto que puede decirse, como diría cualquiera, que la mesa existe cuando no hay nadie en la habitación. Pero ¿qué quiere esto decir —pregunta Berkeley— sino que si yo entrara en la habitación percibiría la mesa, o que si otra persona lo hiciera, la percibiría o podría percibirla? Incluso cuando intento imaginar la mesa existiendo fuera de toda percepción, imagino necesariamente que yo mismo o algún otro la percibe, es decir, introduzco subrepticiamente un sujeto perceptor, aunque sea inconscientemente. Por tanto, Berkeley afirma que "la existencia absoluta de entes no pensantes sin relación alguna con el ser percibidos, es perfectamente ininteligible. Su *esse* es *percipi*, y no es posible que puedan tener existencia alguna fuera de las mentes o de los entes espirituales que los perciben".[24]

La tesis de Berkeley, por consiguiente, es que decir de un ente u objeto sensible que existe equivale a afirmar que es percibido o perceptible; en su opinión esta proposición no puede significar ninguna otra cosa. Su análisis por otra parte —mantiene— no afecta a la realidad de las cosas. "Existencia es *percipi* o *percipere*. Los caballos están en la cuadra, los libros siguen en el gabinete como antes".[24 bis] Con otras palabras, no es falso decir que el caballo está en la cuadra cuando no hay nadie allí; el análisis de Berkeley afecta sólo al significado de esta aseveración. La frase que citamos a continuación ha sido ya citada con anterioridad, pero es interesante volver a traerla a colación: "No debe afirmarse que rechazo la Existencia. Sólo intento aclarar el sentido del término en la medida de mi comprensión." [25] Por otra parte Berkeley considera que su análisis de las proposiciones de existencia sobre los entes sensibles está de acuerdo con el punto de vista del hombre común cuya mente no ha sido seducida por las abstracciones metafísicas.

Podría objetarse que aunque el hombre común estaría ciertamente de acuerdo con la afirmación de que decir que el caballo está en la cuadra equivale a decir que si alguien entra en él tendrá o podrá tener la experiencia que llamamos ver un caballo, no estaría conforme con la aseveración de que la existencia del caballo es ser percibido. Porque cuando admite que decir que el caballo está en la cuadra "significa" que si alguien entra en el mismo percibirá o podrá percibir un caballo, en realidad quiere decir sólo que lo segundo es consecuencia de lo primero. Si el caballo está en la cuadra, cualquier persona de vista normal puede percibirlo, dadas las demás condiciones que requiere la percepción. Pero no quiere decir que la existencia del caballo consista en ser percibido. La posición de Berkeley, sin embargo, se aproxima bastante a la de algunos de los modernos neopositivistas que afirman que el significado de una proposición empírica se identifica con el modo de verificación de la misma. Entrar en la cuadra y percibir el caballo es un modo de

24. *Ibid.*
24 bis. *PC*, 429; I, p. 53.
25. *PC*, 593; I, p. 74.

verificar la proposición de que hay un caballo en la cuadra. Y cuando Berkeley sostiene que dicha proposición puede únicamente significar que si un sujeto perceptor entra en la cuadra tendrá o podrá tener ciertas experiencias sensibles, parece otro modo de decir que el significado de la proposición que afirma que hay un caballo en la cuadra se identifica con el modo de verificación de la misma. Pero esto no constituiría una exposición fiel de su teoría, ya que omitiría no sólo toda mención de su tesis de que los objetos sensibles son ideas, sino también su consecuente introducción de Dios como un perceptor universal y omnipresente. Ahora bien, en cuanto al aspecto lingüístico de su doctrina parece existir cierta semejanza entre su posición y la de algunos neopositivistas modernos. Y la posición de Berkeley puede ser objeto de ciertas críticas que alcanzan también las opiniones de dichos neopositivistas.[26]

Antes de pasar a otra cuestión, dirigiré la atención a otros dos puntos relacionados con ésta. En primer lugar, cuando Berkeley dice *esse est percipi* se refiere sólo a los entes u objetos sensibles. En segundo lugar, la fórmula completa es *esse est aut percipi aut percipere,* la existencia es ser percibido o percibir. Aparte de los entes sensibles, cuya existencia consiste en ser percibidos, hay mentes o sujetos de la percepción, que son activos y cuya existencia consiste más bien en percibir que en ser percibidos.

4. Ya en los *Comentarios filosóficos* encontramos una formulación de la teoría de Berkeley de que los entes sensibles son ideas o colecciones de ideas y de la conclusión que extrae de ello, a saber que no pueden existir independientemente de las mentes. "Todas las palabras significantes significan ideas. Todo conocimiento (versa) sobre nuestras ideas. Todas las ideas vienen del interior o del exterior".[27] En el primer caso, las ideas reciben el nombre de sensaciones, y en el segundo, de pensamientos. Percibir es tener una idea. Cuando percibimos colores, por ejemplo, estamos percibiendo ideas. Y como esas ideas nos vienen de fuera, son sensaciones. Pero "no puede haber ninguna sensación en un ente no dotado de sensación".[28] Por consiguiente, las ideas que son los colores no pueden estar radicadas en la sustancia material, que es un sustrato inerte. De aquí se deduce el carácter innecesario del postulado de la sustancia. "Nada semejante a una idea puede ser un ente imperceptivo." [29] Ser percibido implica la dependencia de un perceptor. Y existir significa o percibir o ser percibido. "Nada existe con propiedad salvo las personas, es decir, los entes conscientes; todos los otros entes no son tanto existencia como modos de existencia de las personas." [30] Por lo tanto, mostrar que los entes sensibles son ideas constituye una de las principales maneras, si no la principal, de mostrar que la existencia de estos

26. V. p. ej. los capítulos III y IV de mi *Contemporary Philosophy* (Londres, Burns and Oates, 1956). Trad. castellana, *La filosofía contemporánea,* Barcelona, Herder, 1955.
27. *PC,* 378; I, p. 45.
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. *PC,* 24; I, p. 10.

entes consiste en ser percibidos y de refutar la teoría de Locke sobre la sustancia material.

En los *Principios*, Berkeley habla de los entes sensibles como de colecciones o combinaciones de "sensaciones o ideas" y extrae la conclusión de que "no pueden existir salvo si una mente los percibe".[31] Pero aunque afirma que es evidente que los objetos del conocimiento son ideas [32] se da cuenta de que esta tesis no es concorde con la opinión común. Por eso hace notar que "es verdad que prevalece extrañamente entre los hombres la opinión de que las casas, las montañas, los ríos y en resumen todos los objetos sensibles tienen una existencia natural o real, distinta de su ser percibidos por el entendimiento".[33] Pero esta opinión que, sorprendentemente, prevalece, encierra una contradicción manifiesta. "Porque ¿qué son los objetos antes mencionados sino las cosas que percibimos mediante nuestros sentidos, y qué percibimos salvo nuestras propias ideas y sensaciones? ¿Y no es inconcebible que cualquiera de éstas o sus combinaciones puedan existir sin ser percibidas?" [34] La noción de que estos entes puedan existir por sí mismos, independientemente de la percepción "depende en el fondo de la doctrina de las *ideas abstractas*". Porque ¿puede haber mayor esfuerzo de abstracción que distinguir la existencia de los objetos sensibles de su ser percibidos, concibiendo que existan percibidos? [34 bis]

Desde luego, si los entes sensibles son ideas en el sentido ordinario del término, es evidente que no pueden existir aparte de alguna mente. Pero ¿por qué se justifica que las llamemos ideas?

La línea de argumentación de Berkeley es la siguiente. Algunos distinguen entre cualidades secundarias, como el color, sonido y sabor y cualidades primarias como extensión y forma. Admiten que las primeras, cuando son percibidas, no son semejanzas de algo que exista fuera de la mente. Admiten, en otras palabras, su carácter subjetivo, el hecho de que son ideas. "Pero mantienen que nuestras ideas de las cualidades primarias son patrones o imágenes de cosas que existen sin la mente, en una sustancia no-pensante a la que llaman *materia*. Por consiguiente entienden por materia una sustancia inerte, privada de sensación en la que subsisten realmente, extensión, forma y movimiento." [35] Pero esta distinción no es válida. Es imposible concebir cualidades primarias enteramente separadas de las secundarias. "La extensión, la forma, el movimiento, abstraídas de las demás cualidades, son inconcebibles." [36] Además, si, como pensaba Locke, la relatividad de las cualidades secundarias proporciona un argumento de peso en favor de su existencia en nuestro espíritu, lo mismo vale si nos referimos a las cualidadades primarias. La forma o figura, por ejemplo, depende de la posición

31. *P*, 1, 3; II, p. 42.
32. *P*, 1, 1; II, p. 41.
33. *P*, 1, 4; II, p. 42.
34. *Ibid.*
34 bis. *P*, 1, 5; II, p. 42.
35. *P*, 1, 9; II, pp. 44-45.
36. *P*, 1, 10; II, p. 45.

del perceptor mientras que el movimiento es lento, o rápido, términos que son relativos. La extensión en general y el movimiento en general son términos sin significado, dependiendo "de esta extraña teoría de las *ideas abstractas*".[37] En resumen, las cualidades primarias no son más independientes de la percepción que las secundarias. Ambas son igualmente ideas. Y si son ideas, no pueden existir o radicar en un sustrato o sustancia no-pensante. Podemos, por tanto, rechazar la sustancia material de que hablaba Locke; y los objetos sensibles se convierten en haces o colecciones de ideas.

Locke, como ya hemos dicho, no mantuvo en realidad que las cualidades secundarias fuesen subjetivas, ya que en su terminología, las cualidades secundarias eran capacidades existentes en las cosas, que producen en nosotros ciertas ideas; y estas capacidades eran objetivas, es decir, independientes de su existencia en nuestro espíritu. Sin embargo, si nos referimos a las cualidades en cuanto percibidas, p. ej., los colores, podemos decir que para Locke eran algo subjetivo, ideas en la mente. Y éste es el punto del que Berkeley arranca en el argumento que hemos expuesto líneas atrás. Pero la validez del argumento es, sin duda, problemática. Parece que Berkeley piensa que la "relatividad" de las cualidades muestra que éstas existen en la mente. No existen cualidades en general por encima o fuera de las cualidades particulares percibidas. Y cada cualidad particular percibida es percibida por y relativa a un sujeto determinado. Pero no es evidente que porque la hierba me parezca en este momento verde, y no amarilla o dorada, las cualidades de verde o de amarillo sean ideas en el sentido de que estén en mi espíritu. Ni es tampoco evidente que porque una cosa determinada me parezca grande en unas circunstancias y pequeña en otras, de una forma en una y de otra en otras, la extensión y la forma sean ideas. Por supuesto que si aceptamos que la objetividad de las cualidades presupone que las cosas deben siempre aparecer del mismo modo a todas las personas o a una persona en todos los momentos y circunstancias, al no ocurrir así, estas cualidades no son objetivas. Pero no parece que haya nada que nos fuerce a esta aceptación.

5. Sin embargo, si aceptamos que los entes sensibles son ideas, es evidente que la teoría de Locke de la existencia de un sustrato material se hace innecesaria. Pero aún podríamos ir más lejos y decir con Berkeley que esta hipótesis no es sólo innecesaria sino ininteligible. Si analizamos el significado del término vemos que consiste en "la idea de ser en general, juntamente con la noción relativa de soporte de accidentes. La idea general de ser se me muestra como más abstracta e incomprensible que las demás, y en cuanto a su ser soporte de accidentes no puede, como acabamos de observar, ser comprendido en la acepción común de estos términos; debe, por consiguiente, tomarse en algún otro sentido, que no se acierta a explicar".[38] La expresión "soporte de accidentes" no puede ser tomada en sentido ordinario, como por ejemplo, cuando se dice "que los pilares soportan un edificio". Pues se supo-

37. *P*, 1, 11; II, p. 46.
38. *P*, 1, 17; II, pp. 47-48.

ne que la sustancia material es anterior lógicamente a la extensión, que es un accidente, y la soporta. "¿En qué sentido ha de tomarse entonces?" [39] En opinión de Berkeley la expresión carece de un significado definido.

La misma tesis es más ampliamente desarrollada en el primer *Diálogo.* Hilas es forzado a reconocer que la distinción entre sensación y objeto, entre una acción del espíritu y su objeto es insostenible cuando nos referimos a la percepción. Las cosas sensibles pueden reducirse a sensaciones; y es inconcebible que las sensaciones puedan existir en una sustancia imperceptiva. "Pero por otra parte, cuando reflexiono sobre las cosas sensibles desde un punto de vista distinto, considerándolas como modos y cualidades, encuentro necesario suponer un *substratum* material sin el que no podrían concebirse como existentes." [40] Entonces Filonús reta a Hilas a explicar qué entiende por sustrato material. Si significa que es algo que subyace a las cualidades sensibles o accidentes, ha de subyacer también a la extensión y por tanto él mismo ha de ser extenso. Y entonces nos vemos envueltos en una cadena sin fin. Además las consecuencias lógicas son las mismas si sustituimos la idea de sustentar o soportar por la idea de un sustrato.

Hilas protesta de que se le interprete al pie de la letra. Pero Filonús replica: "Yo no intento imponer ningún sentido a tus palabras. Estás en libertad de explicarlas como gustes. Sólo te ruego que me hagas entender algo con ellas... Te suplico que me hagas conocer cualquier sentido, literal o no, que haya en ellas".[41] Finalmente, Hilas se ve forzado a admitir que no puede asignar ningún significado definido a expresiones como "soporte de accidentes" y "sustrato material".[42] La conclusión de la discusión es que la afirmación de que las cosas materiales existen absolutamente, independientemente del espíritu, carece de sentido. "La existencia absoluta de entes no-pensantes son dos términos que carecen de sentido, o que incluyen una contradicción. Esto es lo que yo repito y trato de inculcar, y lo que someto a la atenta reflexión del lector." [43]

6. Berkeley se preocupa de explicar que la afirmación de que las cosas sensibles son ideas no implica que no posean ninguna realidad. "Dices que de este modo todo no es sino idea, mero fantasma. Yo respondo que las cosas son tan reales como antes. Espero que llamar 'idea' a un ente no lo haga menos real. Yo quizá me hubiera atenido al término 'ente' y no hubiera mencionado la palabra 'idea' si no hubiera una razón, que creo que es bastante importante, y que daré en el segundo libro." [44] Además, "según mis princi-

39. *P,* 1, 16; II, p. 47.
40. *D,* 1; II, p. 197.
41. *Ibid.,* p. 199.
42. Hilas podía haber replicado tal vez que la razón por la que no podía satisfacer la petición de Filonús de que expusiera un significado claro y definido de tales expresiones, era que el último le pedía que describiera la relación entre sustancia y accidentes en términos distintos de ella misma. Pero Filonús (Berkeley) mantenía que los fenómenos son ideas. Y en este caso no podían radicar en una sustancia imperceptiva y no-pensante.
43. *P,* 1, 24; II, p. 51.
44. *PC,* 807; I, p. 97.

pios hay una realidad, hay cosas, hay una *rerum natura*".[45] En los *Principios*, Berkeley hace frente a la objeción de que en su teoría "Todo lo que hay de real y sustancial en la Naturaleza es desterrado del mundo; y en su lugar se implanta un quimérico esquema de ideas... ¿Qué es el sol, la luna y las estrellas? ¿Qué debemos pensar de las casas, montañas, ríos, árboles, piedras? ¿Y, más aún, de nuestros propios cuerpos? Así pues, ¿todas estas cosas son meras quimeras e ilusiones de la fantasía?",[46] respondiendo que "los principios sentados no nos privan de ninguna cosa de las que hay en la Naturaleza. Lo que vemos, sentimos, oímos o concebimos o comprendemos de cualquier modo, sigue siendo tan seguro como antes, y tan real como siempre. Hay una *rerum natura* y la distinción entre realidades y quimeras sigue plenamente vigente".[47]

No obstante, si las cosas sensibles son ideas, se deduce que nosotros comemos y bebemos ideas y nos vestimos con ellas. Y este modo de hablar suena "muy raro". Desde luego, replica Berkeley, pero simplemente por la razón de que en lenguaje corriente el término "idea" no se utiliza normalmente para las cosas que vemos y tocamos. La condición principal es que comprendamos en qué sentido se usa la palabra en el contexto presente. "Yo no discuto la propiedad, sino la veracidad de la expresión. Por consiguiente, si se está de acuerdo conmigo en que comemos, bebemos y nos vestimos con los objetos inmediatos de la sensación que no pueden existir sin ser percibidos o fuera de la mente, admitiré que es más propio o conforme con la costumbre llamarlos cosas que ideas." [48]

¿Cuál es entonces la justificación para emplear el término idea en un sentido que se admite no está de acuerdo con el uso común del mismo? "Lo hago por dos razones; la primera, porque se supone que el término *cosa*, en oposición al de *idea*, denota algo que existe fuera de la mente; en segundo lugar, porque *cosa* tiene un sentido más amplio que *idea*, ya que incluye los espíritus o entes dotados de pensamiento además de las ideas. Por consiguiente, puesto que los objetos de sensación existen sólo en la mente y son no-pensantes e inactivos, decidí designarlos con la palabra *idea*, que implica tales propiedades." [49]

Por tanto, puesto que Berkeley emplea el término "ideas" para referirse a los objetos inmediatos de sensación, y puesto que no niega la existencia de objetos de percepción sensorial, puede sostener que su teoría de las ideas no afecta a la realidad del mundo sensible. Todo esto deja fuera de juego la teoría de la sustancia material lockiana, que no es un objeto de sensación y que escapa al entendimiento del sentido común. "No refuto la existencia de ningún ente que yo pueda aprehender, por los sentidos o por la reflexión.

45. *PC*, 105; I, p. 38.
46. *P*, 1, 34; II, p. 55.
47. *Ibid.*
48. *P*, 1, 38; II, p. 57.
49. *P*, 1, 39; II, p. 57.

No tengo ninguna duda de que las cosas que veo con mis propios ojos y toco con mis propias manos existen, y de que existen realmente. Lo único que niego es eso que los filósofos llaman materia o sustancia corpórea. Y al hacerlo no hago ningún daño al resto de los hombres, que, me atrevo a decir que nunca han entendido que sea eso. El ateo realmente necesita el color de un nombre vacío para apoyar su impiedad; y quizá los filósofos adviertan que han perdido un gran margen de superficialidad y discusión." [50]

Se puede argüir que hay una cierta confusión o inconsistencia en el empleo que hace Berkeley del término "idea". En primer lugar, declara que utiliza el término simplemente para designar lo que percibimos, los objetos sensibles. Y aunque este uso del término pueda ser poco frecuente, no afecta a la realidad de los objetos de percepción sensible. Esto sugiere al lector el pensamiento de que el término tiene para Berkeley un valor puramente técnico. Llamar a los entes sensibles ideas en un sentido puramente técnico no las reduce a ideas en un sentido ordinario. Al mismo tiempo, Berkeley habla, como hemos visto, de "sensaciones o ideas" como si ambos términos fueran sinónimos, lo que dejando aparte la impropiedad general que encierra equiparar ideas y sensaciones, sugiere inevitablemente que las cosas sensibles son meras modificaciones subjetivas de nuestro espíritu, ya que la palabra "idea" se refiere a algo subjetivo, y, en realidad, privado. Sugiere por lo tanto que no existe realmente un mundo sensible público, sino tantos mundos sensibles privados como sujetos perceptores. El mundo sensible se convierte de este modo en algo muy cercano al mundo del ensueño.

Llegados a este punto, parece oportuno explicar la distinción de Berkeley entre ideas e imágenes de las cosas, aunque esto implique aludir a aspectos de su sistema filosófico que trataré en el próximo capítulo. Las ideas, es decir, las cosas sensibles, se dice que están "impresas en los sentidos por el Autor de la naturaleza", son llamadas "cosas reales". [51] Por ejemplo, cuando abro los ojos y veo una página de papel en blanco, esta visión no depende de mi voluntad, salvo en el sentido de que puedo decidir mirar en una dirección mejor que en otra. Yo no puedo mirar en la dirección del papel y ver en su lugar un trozo de queso verde. Usando el lenguaje de Berkeley, podemos decir que las ideas o cualidades que forman la página de papel blanco están impresas en mis sentidos. En cambio, puedo tener imágenes de cosas que he visto, y combinar las imágenes a voluntad, para formar, por ejemplo, la imagen de un unicornio. En el lenguaje común, la hoja de papel blanco que veo encima de la mesa no recibe el nombre de idea, mientras que hablamos de tener la idea de un unicornio. Pero aunque en la terminología de Berkeley la hoja de papel blanco es considerada como un haz o colección de ideas, tales ideas no dependen de la mente finita del mismo modo que la imagen de un unicornio. Y así hay lugar en la teoría de Berkeley para la distinción entre la esfera de la realidad sensible y la esfera de las imágenes.

50. *P*, 1, 35; I, p. 55.
51. *P*, 1, 33; II, p. 54.

Esta distinción reviste una gran importancia, ya que Berkeley insistía, como mencionaremos en el próximo capítulo, en que hay un "orden de la naturaleza", un modelo coherente de ideas que no depende del arbitrio humano. Al mismo tiempo, aunque las cosas reales, sensibles, no dependen simplemente del sujeto humano que las percibe, no por eso dejan de ser ideas, y no pueden existir con absoluta independencia de una mente. Por consiguiente, para Berkeley hay dos cosas ciertas; que las ideas (en su peculiar sentido del término) no son enteramente dependientes de la mente *humana* y que no dejan de ser ideas y por consiguiente dependientes de alguna mente.

Estoy lejos de sugerir que esta distinción aclare todas las dificultades y responda a todas las objeciones posibles. De un lado, parece deducirse del sistema de Berkeley que hay tantos mundos privados como sujetos perceptores, y que no hay un mundo público. Desde luego, el filósofo irlandés no era un solipsista. Pero que no fuera un solipsista no quiere decir que sus premisas no lleven al solipsismo. Creía, por supuesto, en una pluralidad de mentes y espíritus; pero es muy difícil comprender cómo de sus premisas podía deducir la validez de esta opinión. Sin embargo, la distinción que hemos señalado sirve al menos para hacernos ver cómo Berkeley intentaba justificar que en su teoría hay aún una *rerum natura* y que las cosas sensibles no se reducen al plano de las quimeras, incluso aunque exista cierta discrepancia entre el aspecto de sentido común de su teoría (las cosas sensibles son simplemente lo que nosotros percibimos o podemos percibir que son) y su aspecto idealista (las cosas son ideas, término que equipara a sensaciones). Podemos formular la discrepancia del modo siguiente: Berkeley intenta describir el mundo del hombre común excluyendo las adiciones no-significantes e innecesarias de los metafísicos; pero el resultado de su análisis es una tesis que, como él mismo sabía, el hombre común no estaría dispuesto a admitir.

7. Como conclusión del capítulo podemos plantear la cuestión de si el empleo berkeleyano del término "idea" implica la teoría representativa de la percepción. Locke hablaba con frecuencia, aunque no siempre, de percibir ideas más bien que cosas. Y en cuanto las ideas representaban cosas para él, este modo de hablar implica una teoría representativa de la percepción. Esto constituye una razón por la que Locke despreciaba el conocimiento sensible y la física en comparación con la matemática. La cuestión, por lo tanto, consiste en si Berkeley se vio envuelto en la misma teoría y en las mismas dificultades.

La cuestión parece bastante clara, si atendemos al sistema de Berkeley más bien que al hecho de que Locke le proporcionara un punto de partida. Si consideramos simplemente el hecho últimamente mencionado, podemos inclinarnos con facilidad a encuadrar a Berkeley en la teoría representacionista de la percepción. Pero si atendemos sin precipitación a sus propias ideas, nos daremos cuenta de que no puede considerársele como partícipe de esta teoría.

Lo que Berkeley llama ideas no son ideas de las cosas, *son* cosas. No re-

presentan entidades que las trasciendan; son ellas mismas esas entidades. Al percibir ideas no percibimos imágenes de cosas sensibles, sino las mismas cosas sensibles. En los *Comentarios filosóficos* Berkeley dice explícitamente: "la suposición de que las cosas son distintas de las ideas rechaza toda verdad real y nos lleva en consecuencia a un escepticismo radical, puesto que todo nuestro conocimiento se confina meramente al mundo de nuestras propias ideas".[52] Además, "referir las ideas a cosas que no son ideas, utilizar la expresión 'idea de' es uno de los principales motivos de error".[53] Por tanto la teoría representativa de la percepción es incompatible con la filosofía de Berkeley. De sus premisas se deduce que no hay nada que representar salvo "ideas". Y como podemos ver en la primera de las citas que hemos dado sobre el tema, reprocha a esta teoría que lleve al escepticismo. Porque si los objetos inmediatos del conocimiento sensible son ideas que se supone que representan algo distinto de sí mismas, nunca podremos conocer qué representan de hecho las ideas. Berkeley tomó sin duda de Locke el empleo del término "idea" para designar el objeto inmediato de la percepción; pero esto en modo alguno significa que las ideas cumplan la misma función ni tengan el mismo *status* en los sistemas de Berkeley y Locke. Para el último, según su modo más frecuente de hablar, las ideas actúan de intermediarias entre la mente y las cosas, en el sentido de que aunque existen como objetos inmediatos del conocimiento, representan cosas exteriores que no dependen de nuestra mente; para el primero, las ideas no son intermediarias; son las cosas mismas.

52. *PC*, 606; I, p. 75.
53. *PC*, 660; I, p. 80.

CAPÍTULO XIII

BERKELEY. — III

Espíritus finitos; su existencia, naturaleza y carácter inmortal. — El orden de la Naturaleza. — La interpretación empirista de la física, especialmente en el De motu. — *Existencia y naturaleza de Dios. — La relación de los entes sensibles con nosotros y con Dios. — Causalidad. — Berkeley y otros filósofos. — Algunas observaciones acerca de las ideas éticas de Berkeley. — Nota sobre la influencia de Berkeley.*

1. Si los entes sensibles son ideas, sólo pueden existir en una mente que los contenga: en las mentes de los espíritus. Así pues, los espíritus son las únicas sustancias. Las ideas son pasivas e inertes; los espíritus, que las perciben, son activos. "*Cosa* o *ente* es el término más general de todos; pues comprende dos categorías completamente distintas y heterogéneas, y que no tienen en común sino esta denominación, a saber, *espíritus* e *ideas*. Las primeras son *sustancias activas, indivisibles*; las segundas son seres *inertes*, fugaces, dependientes, que no subsisten por sí mismos sino que son soportados [1] o existen en mentes o sustancias espirituales." [2]

Por consiguiente, los espíritus no pueden ser considerados ideas ni asimilados a éstas. "Por lo tanto es necesario, a fin de evitar equivocaciones y no confundir naturalezas completamente distintas, que distingamos entre *espíritu* e *idea*." [3] "Que la *sustancia* que sirve de soporte a o percibe las ideas sea una *idea* o algo asimilable a una *idea*, es evidentemente absurdo." [4]

Además, no podemos tener, hablando con propiedad, idea alguna de

1. Puede parecer que Berkeley incurre en contradicciones. Pero cuando dice, como hemos visto en el capítulo anterior, que la expresión "soporte de accidentes" carece de sentido, se refiere a la invocada relación entre la sustancia material y las ideas. Por el contrario, aquí está hablando de la relación entre la mente o sustancia espiritual y las ideas.

2. *P*, 1, 89; II, pp. 79-80.

3. *P*, 1, 139; II, p. 105.

4. *P*, 1, 135; II, p. 103.

espíritu. En realidad, "es manifiestamente imposible que hubiera una tal *idea*".[5] "Un espíritu es un ser simple, sin partes, activo; en cuanto percibe ideas, es llamado *entendimiento,* y en cuanto las produce u opera sobre ellas recibe el nombre de *voluntad.* De aquí que no pueda haber ninguna idea integrada por un alma o espíritu; ya que cualesquiera ideas que sean, al ser pasivas e inertes, no nos pueden representar, por vía de imagen o semejanza, lo que actúa." [6]

Cuando Berkeley dice que no podemos tener ninguna idea de espíritu, emplea el término "idea" en su sentido técnico. No quiere decir que no tenemos conciencia de lo que significa la palabra "espíritu". Debe admitirse que "tenemos alguna noción de alma, espíritu y de las operaciones de la mente, tales como querer, amar, odiar, en cuanto que conocemos o comprendemos el significado de estas palabras".[7] Así, Berkeley establece una distinción entre "noción", es decir, lo mental o espiritual como objeto, e "idea", o lo que es lo mismo, lo sensible o corporal como objeto. Tenemos una noción del espíritu, pero no una idea en el sentido técnico del término. "En realidad podemos decir que tenemos una idea, o más bien una noción de *espíritu*; esto es, comprendemos el significado de la palabra, de lo contrario no podríamos afirmar ni negar nada de él." [8] Podemos describir un espíritu como "lo que piensa, quiere y percibe; estas notas, y ellas solas, integran el significado de este término".[9] Debe recordarse que una hojeada a los cuadernos de Berkeley [10] sugiere que se le había ocurrido la posibilidad de aplicar a la mente el mismo tipo de análisis fenomenalista que aplicó a los entes materiales, pero que había rechazado esta idea. Le parecía evidente que si los entes sensibles se reducen a ideas, debe haber espíritus o sustancias espirituales que posean o perciban tales ideas.

El problema que se plantea es el de cómo conocemos la existencia de espíritus, es decir, de una pluralidad de espíritus finitos o yoes. "Comprendemos nuestra propia existencia a partir del sentimiento interior o reflexión, y la de los demás espíritus, a partir de la inferencia racional." [11] Después de todo, que yo existo es algo evidente, puesto que percibo ideas y me doy cuenta de que soy distinto de las ideas que percibo. Pero sólo puedo conocer la existencia de otros espíritus finitos o yoes acudiendo a la razón, es decir, por inferencia. "Es claro que podemos conocer la existencia de otros espíritus sólo mediante sus operaciones, o las ideas que provocan en nosotros. Percibo distintos movimientos, cambios y combinaciones de ideas que me informan de que existen determinados agentes particulares semejantes a mí mismo, que las acompañan y concurren en su producción. De aquí que

5. *P,* 1, 135; II, p. 103.
6. *P,* 1, 27; II, p. 52.
7. *P,* 1, 140; II, p. 105.
8. *Ibid.*
9. *P,* 1, 138; II, p. 104.
10. *PC,* 581; I, p. 72.
11. *P,* 1, 89; II, p. 80.

el conocimiento que yo tengo de otros espíritus no sea inmediato, como el conocimiento de mis propias ideas, sino dependiente de la intervención de ideas, que yo refiero a agentes o espíritus distintos de mí, como efectos o signos concomitantes." [12] Berkeley vuelve a ocuparse de este asunto en el *Alcifrón*. "En sentido estricto, no veo a Alcifrón, a este ente individual pensante, sino que veo sólo ciertos signos visibles y señales que sugieren y hacen que deduzca el ser de este principio pensante invisible o alma." [13] Y establece una analogía entre nuestro conocimiento mediato de los demás espíritus finitos y nuestro conocimiento de Dios. En ambos casos, llegamos a conocer la existencia de un agente activo mediante signos sensibles.

Aparte de otras objeciones que podrían formularse, la presente explicación de nuestro conocimiento de la existencia de otros espíritus finitos o yoes parece enfrentarse con la dificultad que a continuación expongo. Según Berkeley "cuando vemos el color, tamaño, forma y movimientos de un hombre, percibimos sólo ciertas sensaciones o ideas excitadas en nuestras propias mentes y al mostrársenos tales seres en distintas agrupaciones nos señalan la existencia de espíritus finitos y creados como nosotros".[14] "No vemos un hombre, si por *hombre* queremos decir lo que vive, percibe, se mueve y piensa como nosotros; sino sólo una cierta colección de ideas que nos incita a pensar que hay un principio de pensamiento y movimiento distinto, semejante a nosotros, acompañando a y representado por dicha colección." [15] Pero, aun pensado de este modo, ¿cómo puedo estar seguro de que estas ideas que se producen en mí y que yo atribuyo a otros espíritus finitos no son en realidad obra de Dios? Si Dios produce en mí, sin que exista ninguna sustancia material, ideas que en la teoría sustancialista serían consideradas como accidentes de la sustancia material o corpórea, ¿cómo puedo estar seguro de que no produce en mí, sin que existan ningunos otros yoes finitos, las ideas que yo tomo por signos de la presencia de estos yoes, es decir, de otras sustancias espirituales distintas de mí mismo?

A primera vista, Berkeley parece haberse dado cuenta de esta dificultad, ya que afirma que la existencia de Dios es más evidente que la de los seres humanos. Pero lo que le mueve a afirmar esto es que el número de señales de la existencia de Dios es mayor que el número de signos que indican la existencia de hombre alguno. Así Alcifrón dice: "¡Cómo! ¿Pretendes que puedes tener la misma seguridad de la existencia de un Dios que de la mía, cuando me estás viendo en este momento ante ti y me estás oyendo?" [16] Y Eufranor contesta: "Exactamente la misma, si no mayor". Continúa diciendo que, mientras que está convencido de la existencia de otro yo finito, sólo por algunos signos "percibo en todos los momentos y lugares signos sensibles que evidencian la existencia de Dios". Paralelamente, en los

12. *P*, 1, 145; II, p. 107.
13. *A*, 4, 5; II, p. 147.
14. *P*, 1, 148; II, p. 109.
15. *Ibid.*
16. *A*, 4, 5; III, p. 147.

Principios Berkeley afirma que "podemos asegurar incluso que la existencia de Dios es percibida de un modo mucho más evidente que la de los hombres, ya que los efectos de la naturaleza son infinitamente más numerosos y considerables que los que adscribimos a los agentes humanos".[17] Pero no nos dice de qué manera podemos estar seguros de que las señales que tomamos como indicios de la presencia de sustancias finitas espirituales son en realidad lo que pensamos que son. Sin embargo, quizá Berkeley podría contestar que, de hecho, distinguimos entre los efectos que adscribimos a agentes finitos y el orden general de la naturaleza que tales efectos presuponen, y que su teoría no exige ningún otro fundamento de discriminación que los que de hecho poseemos y utilizamos. De las ideas o efectos observables que son análogos a los que somos conscientes de producir, inferimos la existencia de otros mismos; y esta evidencia basta. Pero si alguien no se da por satisfecho con tal respuesta y quiere saber qué justificación hay, según la teoría de Berkeley, para realizar esta inferencia, no encontrará solución en los escritos del mismo.

Algunas de las descripciones berkeleyanas de la naturaleza de un espíritu han sido ya mencionadas. Pero difícilmente puede mantenerse con éxito que sus descripciones son siempre coherentes consigo mismas. En los *Comentarios filosóficos* sugiere la idea de que la mente es "un conglomerado de percepciones. Aparta las percepciones y habrás apartado la mente; pon las percepciones y habrás puesto la mente".[18] Como hemos destacado, Berkeley no prosiguió este análisis fenomenalista de la mente. Pero incluso más tarde afirma que la existencia (*esse*) de los espíritus es percibir (*percipere*), lo que implica que un espíritu es esencialmente el acto de percibir. Sin embargo, dice también que el término "espíritu" significa "lo que piensa, quiere y percibe; esto, y sólo esto constituye la significación del término".[19] De aquí que pueda decirse que Berkeley rechazaba la posibilidad de aplicar a la mente el tipo de análisis fenomenalista que aplicó a los entes materiales y que aceptaba la teoría de Locke respecto a la sustancia inmaterial o espiritual.[20] Y en base a ésta mantuvo la inmortalidad del alma o espíritu humano.

Si, como mantienen algunos, el alma humana fuese una débil llama vital o un sistema de espíritus animales, sería corruptible como el cuerpo, y no sobreviviría "a la ruina del tabernáculo en donde está encerrada".[21] Pero "hemos visto que el alma es indivisible, incorpórea, inextensa, y por consiguiente, incorruptible".[22] Esto no significa que el alma humana no pueda ser

17. *P*, 1, 147; II, p. 108.
18. *PC*, 580; I, p. 72.
19. *P*, 1, 138; II, p. 104.
20. Si la existencia de los entes materiales se define como *percipi* es lógico definir la existencia de espíritus o mentes como *percipere*, ya que ambas categorías se corresponden. Pero en cuanto se dice que los cuerpos son ideas impresas en nuestra mente y percibidas por ella, es lógico mantener que las mentes son sustancias que "sirven de soporte" a las ideas y sujetos que las perciben. Berkeley no consigue aclarar la confusión que brota de sus diferentes vías de pensamiento.
21. *P*, 1, 141; II, p. 105.
22. *Ibid.*, p. 106.

aniquilada en virtud del poder infinito de Dios, "sino sólo que no es susceptible de descomposición o disolución por las leyes ordinarias de la Naturaleza o del cambio".[23] Esto es lo que queremos decir cuando afirmamos que el alma humana es por naturaleza inmortal; que no puede ser afectada por los cambios y la decadencia "que vemos en cada momento afectar a los cuerpos naturales".[24] "La noción de que el alma humana es corpórea y corruptible ha sido adoptada ansiosamente por la parte peor de la humanidad como antídoto contra todas las impresiones de virtud y religión." [25] Pero el alma, como sustancia espiritual que es, es inmortal por naturaleza, y esta verdad reviste suma importancia para la religión y la moral.

2. Volviendo otra vez a los entes materiales, recordaremos que el análisis de Berkeley, según sus propias palabras, deja intacta la *rerum natura*. "Hay una *rerum natura*, y la distinción entre realidades y quimeras conserva intacta su vigencia." [26] Es completamente razonable, por lo tanto, hablar de leyes de la naturaleza. "Hay ciertas leyes generales que se producen a lo largo de toda la cadena de efectos naturales; se aprenden por la observación y el estudio de la naturaleza..." [27] Berkeley habla del "sistema total, inmenso, hermoso, glorioso más allá de toda expresión y de todo pensamiento".[28] Tenemos que recordar aquí que para él los entes sensibles o cosas son precisamente lo que percibimos o podemos percibir que son, y que él llama a esos fenómenos "ideas". Esas ideas forman un modelo coherente; podemos discernir en ellas secuencias más o menos regulares. Las secuencias regulares o series pueden expresarse en forma de "leyes", que constituyen formulaciones acerca del comportamiento regular de los entes sensibles. Pero las conexiones naturales no son conexiones necesarias; pueden ser más o menos regulares, pero son siempre contingentes. Las ideas se imprimen en nuestras mentes en series más o menos regulares por el autor de la naturaleza, Dios, Y decir que *Y* sigue regularmente a *X* significa que Dios imprime en nosotros las ideas en este orden. Y puesto que todas las series regulares particulares y todo el orden de la naturaleza en general depende de la actividad y voluntad incesantes de Dios, se cargan cada vez más de contingencia.

La física o filosofía natural, según hemos dicho, no es negada por Berkeley. Pero las leyes físicas que declaran, por ejemplo, que determinados cuerpos se atraen entre sí enuncian conexiones puramente fácticas y no necesarias. Que ciertos cuerpos se comporten de un modo determinado depende de Dios; y aunque cabe esperar que Dios actuará del mismo modo, no podemos saber si siempre lo hará. Si, generalmente hablando, *Y* sigue siempre a *X*, y, en una ocasión dada, no ocurre así tendríamos que hablar de un milagro. Pero si Dios obra milagrosamente, es decir, de un modo completamente dife-

23. *P*, 1, 141; II, p. 105.
24. *Ibid.*, p. 106.
25. *Ibid.*, p. 105.
26 .*P*, 1, 34; II, p. 55.
27. *P*, 1, 62; II, p. 67.
28. *D*, 2; II, p. 211.

rente a aquel en que habitualmente actúa, no rompe, por así decirlo, una ley sólida y firme de la naturaleza, ya que una ley de la naturaleza enuncia el modo en que las cosas se comportan por lo general como una cuestión de hecho, hasta donde alcanza nuestra experiencia, y no el modo en que deben comportarse. "Mediante una observación diligente de los fenómenos a nuestro alcance, podemos descubrir las leyes generales de la naturaleza, y deducir de ellas los restantes fenómenos. No digo demostrar, ya que todas las deducciones de este tipo dependen de la suposición de que el Autor de la naturaleza obra de modo uniforme, y en una constante observación de las reglas que tomamos como principios, lo que, evidentemente, no podemos conocer." [29] Dios, en el lenguaje de las ideas, acostumbra infundírnoslas en un cierto orden o en ciertas secuencias regulares, lo que nos autoriza a transformarlas en "leyes de la naturaleza". Pero Dios no está constreñido en modo alguno a infundirnos ideas siempre en el mismo orden. Por consiguiente, los milagros son posibles. Ellos no implican ninguna interferencia con conexiones necesarias entre las distintas ideas, ya que no hay tales conexiones necesarias. Hay, en realidad, una *rerum natura*, y hay un orden de la naturaleza, pero no se trata de un orden necesario.

3. En el apartado anterior me he ocupado de la existencia de Dios y de la tesis de Berkeley acerca del modo de obrar del mismo, ya que quería mostrar el hecho de que para él el orden de la naturaleza no constituye un orden necesario. En este apartado quiero presentar la marcadamente empirista, incluso positivista, posición de Berkeley sobre la física, que se manifiesta especialmente en el *De motu*.

La crítica de Berkeley de las ideas generales abstractas tiene naturalmente repercusiones sobre su interpretación de la física. Está lejos de mantener que el empleo de términos abstractos sea ilegítimo y no sirva para nada; pero sugiere que la utilización de dichos términos puede llevar a la gente a imaginarse que posee más conocimientos de los que tiene en realidad, ya que puede emplear una palabra para cubrir su ignorancia. "El gran principio mecánico de moda hoy es la *atracción*. Parece que tal principio puede explicar suficientemente el hecho de que una piedra caiga al suelo, o la influencia de la Luna en las mareas. Pero ¿qué es lo que nos aclara el mantener que esto sucede por atracción?" [30] El físico (Berkeley se refiere frecuentemente al matemático) o filósofo natural puede llegar a pensar que el término "atracción" designa una cualidad esencial inherente a los cuerpos, que opera como causa real. Pero no hay tal cosa. Desde un punto de vista puramente empírico las relaciones observadas entre algunos cuerpos son de una especie tal que las describimos como casos de atracción mutua; pero la palabra "atracción" no significa entidad alguna, y es inútil suponer que el comportamiento de los cuerpos queda explicado por el empleo de este término. Los físicos

29. *P*, 1, 107; II, p. 88.
30. *P*, 1, 103; II, p. 86.

atienden a la descripción y agrupación de analogías en "leyes" generales con miras a la predicción y a la utilidad práctica; pero no se ocupan de la explicación causal, si por causa entendemos una causa activa eficiente. Y es un grave error suponer que los fenómenos *a, b* y *c* se explican diciendo que son debidos a *P* si el término *P* es un término abstracto. Suponer esto es equivocarse sobre el sentido del empleo del término, que no designa ninguna entidad que pudiera ser una causa eficiente activa.

En el *De motu* Berkeley desarrolla este punto de vista. Comienza el tratado subrayando que "en la búsqueda de la verdad, debemos cuidarnos de no ser equivocados por los términos que no entendemos en su verdadero sentido. Casi todos los filósofos expresan la necesidad de tomar esta precaución, pero pocos observan la misma".[31] Sean términos del tipo "esfuerzo" o "volición". Tales términos son aplicables únicamente a los entes animados; cuando los aplicamos a cosas inanimadas, los empleamos metafóricamente y en un sentido impreciso. Además, los filósofos naturales acostumbran emplear términos generales abstractos, y existe una tendencia a pensar que significan entidades actuales ocultas. Algunos escritores hablan, por ejemplo, del espacio absoluto como si fuera algo, alguna entidad distinta. Pero al analizarla nos damos cuenta de que "las palabras que componen esta expresión no significan otra cosa que privación o negación pura, es decir mera nada".[32]

Según Berkeley, debemos "distinguir las hipótesis matemáticas de lo que son esencialmente las cosas".[33] Términos del género "fuerza", "gravedad" y "atracción" no designan entidades físicas o metafísicas; son "hipótesis matemáticas". "En cuanto a la atracción, Newton la emplea no como una cualidad verdadera, física, sino como una hipótesis matemática. Leibniz, aunque distingue entre el esfuerzo elemental o solicitación y el impulso, admite que esas entidades no se fundan realmente en la naturaleza, sino que han sido formadas por abstracción." [34] La mecánica no puede progresar sino utilizando abstracciones e hipótesis matemáticas, y el éxito de la misma justifica este empleo. Pero la utilización práctica de una abstracción matemática no prueba que designe ninguna entidad física o metafísica. "El mecánico emplea ciertos términos generales y abstractos, imaginando en los cuerpos fuerza, acción, atracción... que les son de gran utilidad en sus teorías y formulaciones, así como en la computación de los movimientos, aunque sería vano buscar tales cosas en la realidad de los entes, del mismo modo que las ficciones construidas por los geómetras por medio de la abstracción matemática." [35]

Una de las razones principales por las que la gente está inclinada a dejarse engañar por términos abstractos semejantes a los que se usan en la física es que piensa que el físico tiene como finalidad hallar las verdaderas cau-

31. *DM*, 1; IV, p. 11.
32. *DM*, 53; IV, p. 24.
33. *DM*, 66; IV, p. 28.
34. *DM*, 17; IV, p. 15.
35. *DM*, 39; IV, p. 20.

sas eficientes de los fenómenos. Se inclinan, por consiguiente, a pensar que la palabra "gravedad" designa una entidad o cualidad existente que constituye la verdadera causa eficiente de ciertos movimientos y que los explica. Pero "no es cosa de los físicos o de los mecánicos el hallar las causas eficientes".[36] Una de las razones de que Berkeley diga esto es, desde luego, que en su opinión las únicas causas verdaderas son agentes incorpóreos. Esto aparece aún más claramente en la siguiente declaración: "En filosofía física debemos buscar las causas y soluciones de los fenómenos a partir de los principios mecánicos. Por consiguiente, un ente queda físicamente explicado, no asignándole a su causa incorpórea y verdaderamente activa, sino demostrando su conexión con los principios mecánicos, tales como el de que *la acción y la reacción son siempre contrarias y equivalentes*".[37] ¿Qué entiende Berkeley por principios mecánicos? Las leyes primarias del movimiento "probadas por los experimentos, desarrolladas por la razón, y convertidas en universales... reciben adecuadamente la denominación de principios, puesto que de ellos derivan a la vez los teoremas generales de la mecánica y las explicaciones particulares de los fenómenos".[38] Por tanto, para dar una explicación física de un hecho, basta mostrar cómo puede deducirse de una hipótesis superior. Y las explicaciones de este género tienen mucho más que ver con el comportamiento que con la existencia. La existencia de los fenómenos se explica en metafísica haciéndolos derivar de su verdadera causa eficiente, que es incorpórea. El físico atiende a "causas" en el sentido de que cuando encuentra que *B* sigue constantemente a *A* y nunca ocurre el caso contrario, siendo *A* y *B* fenómenos, llama a *A* causa y a *B* efecto. Pero los fenómenos son ideas y las ideas no pueden ser causas eficientes activas, y si esto es lo que entendemos por causas, el físico no tiene nada que ver con ellas.

La aseveración de Berkeley, por lo tanto, es que la ciencia queda intacta en su teoría de las ideas y en su metafísica, con tal que se comprenda la naturaleza de la misma. La metafísica debe eliminarse del campo de la física, y ambas no deben confundirse. Esta eliminación purificará a la física de oscuridades y de vaguedades verbales y nos salvará de ser engañados por palabras que, por útiles que puedan ser, no denotan entidades ni cualidades reales de entidades. Al mismo tiempo hay que señalar que el propósito de Berkeley no es disolver la metafísica, sino señalarle su verdadero camino. Porque si comprendemos que la ciencia física no atiende a las causas eficientes verdaderamente activas de los fenómenos, no sólo evitaremos interpretar equivocadamente la función y el significado de palabras como gravedad y atracción sino que nos veremos urgidos a buscar en otra parte la causa de la existencia de los fenómenos. Berkeley habla un lenguaje positivista; pero en el fondo de su mente está el deseo de convencer al público de que no cabe una adecuada explicación causal de un fenómeno en términos de gravedad, atrac-

36. *DM,* 35; IV, p. 19.
37. *DM,* 69; IV, p. 29.
38. *DM,* 36; IV, p. 20.

ción, etc., términos que no designan entidades ni cualidades existentes, sino que se usan por razones de conveniencia como hipótesis que demuestran su validez mediante su utilidad para agrupar los fenómenos y deducirlos de ciertos principios que describen el comportamiento de los entes materiales. Y deseaba apartar a sus lectores de una interpretación equivocada de la verdadera función de la ciencia física porque quería mostrarles que las verdaderas explicaciones causales de los fenómenos sólo pueden darse en la metafísica, que establece la relación de los fenómenos con Dios, la última causa eficiente incorpórea y verdadera. "Sólo mediante la meditación y la reflexión pueden las causas verdaderamente activas ser sacadas fuera de la oscuridad en la que están envueltas y ser de algún modo conocidas. Tratar con ellas es tarea propia del filósofo primero o metafísico." [39]

En esta sección me he referido a la física o a la ciencia física, incluyendo dentro de la misma la mecánica. Pero en el *De motu*, Berkeley traza una curiosa distinción entre física y mecánica. "En la física predominan la sensación y la experiencia, que alcanzan sólo a los efectos aparentes; en la mecánica entran en juego las nociones abstractas de los matemáticos." [40] En otras palabras, la física se atiene a la descripción de los fenómenos y de su comportamiento, mientras que la mecánica implica hipótesis teóricas y explicativas del género de las que utiliza la matemática. La razón de la distinción de Berkeley es que éste pretende distinguir entre los hechos observados y las teorías construidas para explicar esos hechos. Pues, salvo que establezcamos esta última distinción, estaremos siempre tentados a postular entidades ocultas que correspondan a los términos abstractos "de los matemáticos". Palabras como "gravedad" o "fuerza" no denotan ninguna clase de entidades observables. Por lo tanto, estaríamos inclinados a pensar que hay entidades o cualidades ocultas que correspondan a tales términos. "Pero es difícil concebir qué sea una cualidad oculta o cómo pueda actuar ni hacer algo... Lo que está oculto, no puede aclarar nada." [41] Pero si distinguimos cuidadosamente entre los efectos observados y las hipótesis construidas para explicarlos, estaremos en mejor posición para comprender la función de los términos abstractos que se usan en dichas hipótesis. "En parte los términos se han inventado por la costumbre común de hablar en abreviatura, y en parte se han creado por necesidades de transmitir los conocimientos." [42] Al razonar acerca de los entes sensibles, razonamos acerca de cuerpos particulares; pero necesitamos términos abstractos para formular proposiciones universales acerca de entes materiales particulares.

4. Por consiguiente, existe, según Berkeley, un orden de la naturaleza, un sistema de fenómenos o ideas que hace posible la construcción de las ciencias naturales. Pero, como acabamos de ver, es inútil esperar del científico

39. *DM*, 72; IV, p. 30.
40. *DM*, 71; IV, p. 30.
41. *DM*, 4 y 6; IV, p. 32.
42. *DM*, 7; IV, p. 12.

que nos proporcione el conocimiento de la causa o causas de la existencia de los fenómenos. Y esto sugiere inmediatamente que la prueba que Berkeley va a dar de la existencia de Dios es una prueba *a posteriori*, una variante del argumento causal. Cuando afirma en los *Comentarios filosóficos* que "es absurdo deducir la existencia de Dios de su idea. No tenemos ninguna idea de Dios Eso es imposible",[43] tiene sin duda en la mente el sentido técnico de la palabra "idea", ya que es obvio que no podemos tener ninguna idea de Dios si con "Dios" designamos un ser espiritual y empleamos "idea" para referirnos al objeto de la percepción sensible. Y cuando hace decir a Alcifrón que no está dispuesto a dejarse persuadir por argumentos metafísicos, "tales, por ejemplo, como los que se derivan de la idea de un ser sumamente perfecto",[44] hemos de recordar que Alcifrón es el "filósofo menor" y el defensor del ateísmo. Sin embargo, está fuera de toda duda que Berkeley no aceptaba el llamado argumento ontológico, que utilizaron de modos diferentes san Anselmo y Descartes. Su prueba consiste en un argumento causal, que se basa en la existencia de las cosas sensibles. Y lo característico del argumento de Berkeley radica precisamente en el empleo que hace de su teoría de las "ideas". Si las cosas sensibles son ideas, y si esas ideas no dependen simplemente de nuestras mentes, habrán de estar referidas a otra mente distinta de las nuestras. "Es evidente para todos que esas cosas que llamamos obras de la naturaleza, es decir, la mayor parte de las ideas o sensaciones que percibimos, no son producidas por ni dependen de la voluntad humana. Hay, por tanto, algún otro espíritu que las causa, puesto que no puede admitirse que subsistan por sí mismas." [45]

En los *Diálogos*, la prueba de la existencia de Dios se formula de un modo más sucinto. "*Las cosas sensibles existen; y si existen son percibidas necesariamente por una mente infinita; luego hay una mente infinita, o Dios*". Esto suministra una demostración inmediata y directa, a partir de un principio más evidente, de la *existencia de un Dios.* [46] Berkeley no se ocupa con detenimiento de la cuestión de la unicidad de Dios; pasa de la afirmación de que las cosas sensibles o ideas no dependen de nuestra mente a la conclusión de que dependen de una mente infinita. Da prácticamente por supuesto que la armonía y belleza de la naturaleza muestran que ésta es producto de un espíritu perfecto e infinitamente sabio, Dios, que mantiene todas las cosas con su poder. Desde luego, no vemos a Dios. Pero de hecho, tampoco vemos los espíritus finitos. Inferimos la existencia de un espíritu finito a partir de "una concurrencia limitada y finita de ideas 'mientras que' percibimos en todos los momentos y lugares señales manifiestas de la divinidad".[47]

Los defectos de la naturaleza no constituyen un argumento válido contra esta inferencia. El aparente derroche de semillas y embriones y la des-

43. *PC*, 782; I, p. 94.
44. *A*, 4, 2; III, p. 142.
45. *P*, 1, 146; II, pp. 107-108.
46. *D*, 2; II, p. 212.
47. *P*, 1, 148; II, p. 109.

trucción accidental de plantas y animales inmaduros parecen denotar una carencia de plan y de organización, si se juzga con arreglo a criterios humanos. Pero "la espléndida profusión de las cosas naturales no debe interpretarse (como) fragilidad o prodigalidad en el agente que las produce, sino más bien servir de argumento para demostrar la riqueza de su poder".[48] Y muchas cosas que parecen dañosas por afectarnos dolorosamente, pueden resultar beneficiosas si se consideran desde el punto de vista de la totalidad. En *Alcifrón,* el que lleva este nombre dice que mientras que puede alegarse con toda plausibilidad que una pequeña sombra de mal en la creación coloca al bien bajo una luz más potente, este principio no puede servir para justificar "manchas tan grandes y tan negras... Que exista tanto vicio y tan poca virtud en la tierra y que las leyes del reino de Dios sean tan mal observadas por sus súbditos, no puede en modo alguno conciliarse con la prudencia y bondad sobresalientes del monarca supremo".[49] A esto Berkeley responde que las faltas morales son resultado de elecciones humanas, y que, por otra parte, no debemos exagerar el peso de los seres humanos en el universo. "Parece que no sólo la revelación, sino el sentido común, mediante la observación y la inferencia analógica a partir de las cosas visibles, nos lleva a deducir que hay innumerables órdenes de seres inteligentes más felices y perfectos que el hombre."[50]

Sería un error concluir de esta exposición algo sumaria de la prueba berkeleyana de la existencia de Dios que el filósofo que se mostró tan capaz de someter a un análisis crítico términos tales como "sustancia material" no advertía las dificultades que pueden encontrarse a partir de un análisis del significado de los términos predicados de Dios. Así, hace hablar a Lisicles de la siguiente manera: "Debes saber que en el fondo la existencia de Dios es un punto en sí mismo de poca importancia. La verdadera cuestión estriba en el sentido en el que hay que tomar la palabra Dios."[51] Ha habido, dice Lisicles, muchos que han sostenido que términos tales como sabiduría y bondad, cuando se predican de Dios "deben entenderse en un sentido completamente distinto del que tienen en la acepción vulgar, o de cualquiera que podamos concebir o acerca del que podamos formarnos una noción".[52] Así encuentran numerosas objeciones a la predicación de Dios de tales atributos, negando que puedan predicarse en ningún sentido conocido. Pero su negación equivale a negar que los atributos pertenezcan realmente a Dios. "Y, de este modo, al negar los atributos de Dios, niegan de hecho su ser, aunque quizá no sean conscientes de ello."[53] En otras palabras, afirmar que los términos predicados de Dios han de entenderse en un sentido puramente equívoco equivale a profesar el agnosticismo. Los que así proceden reducen la

48. *P,* 1, 152; II, p. 111.
49. *A,* 4, 23; III, p. 172.
50. *Ibid.*
51. *A,* 4, 16; III, p. 163.
52. *A,* 4, 17; III, p. 164.
53. *Ibid.*

palabra "Dios" mediante cualificaciones que "no dejan sino el nombre sin ningún significado que vaya anejo al mismo".[54]

Lisicles sostiene que esta posición agnóstica fue mantenida por una serie de Padres y escolásticos. Pero Critón proporciona un resumen histórico abreviado de la doctrina de la predicación analógica, en el que muestra que la posición de escolásticos como santo Tomás y Suárez no era la misma que la del Pseudo-Dionisio. Aquellos escolásticos no negaban, por ejemplo, que pudiera atribuirse conocimiento a Dios en sentido propio, sino sólo que pudiéramos atribuir a Dios imperfecciones del conocimiento semejantes a las que hallamos en las criaturas. Cuando Suárez, por ejemplo, dice que "el conocimiento no debe decirse existente en Dios en sentido propio, debe entenderse en el sentido de conocimiento que incluye imperfección, como el conocimiento discursivo... (Pero) del conocimiento considerado en general como la comprensión clara y evidente de toda realidad, afirma expresamente que se da en Dios, y que esto no fue negado nunca por ningún filósofo que creyera en él".[55] Del mismo modo, cuando los escolásticos afirman que no debe suponerse que Dios exista en el mismo sentido que los entes creados, quieren decir que existe "de un modo más perfecto y eminente".[56]

Ésta es la posición del mismo Berkeley. De un lado, los atributos que se predican primero de las criaturas y después de Dios, deben predicarse de él "en sentido propio... en la acepción verdadera y formal de las palabras. De otro modo, es evidente que cada silogismo que se construya para probar esos atributos o (lo que es lo mismo) para probar la existencia de un Dios, constará de cuatro pies, y por consiguiente, no podrá probar nada".[57] De otro lado, las cualidades predicadas de Dios no pueden predicarse de éste en el mismo modo o grado imperfecto en que se predican de las criaturas. Mi noción de Dios, afirma Berkeley, se obtiene reflexionando sobre mi propia alma, "realzando sus capacidades, y desechando sus imperfecciones".[58] Concibo a Dios según la noción de espíritu que obtengo a partir de la introspección. La noción sigue siendo esencialmente la misma, aunque al concebir a Dios deseche las limitaciones e imperfecciones ligadas a la noción de espíritu finito en cuanto tal.

No puede decirse que Berkeley fuera más lejos que los escolásticos en el análisis de los términos predicados de Dios. Ni prestó mucha atención, si es que prestó alguna, a la posible objeción de que mediante el proceso de desechar las imperfecciones podemos eliminar también el contenido positivo descriptible de la cualidad en cuestión. Sin embargo, fue absolutamente consciente de la existencia de un problema relacionado con el significado de los términos que se predican de Dios. Y fue asimismo uno de los pocos filósofos

54. *Ibid.*
55. *A*, 4, 20; III, pp. 168-169.
56. *Ibid.*
57. *A*, 4, 22; III, p. 171.
58. *D*, 3; II, pp. 231-232.

modernos de importancia que, estando fuera de la tradición escolástica, dedicó una seria atención a este problema. Y ésta es una de las razones por las que la consideración del problema por los filósofos analíticos contemporáneos aparece a los ojos de los creyentes como puramente destructiva. Desde luego, en ocasiones, lo ha sido. Pero es preciso comprender también que esta consideración representa la resurrección de un problema que apasionaba a los escolásticos y a Berkeley, pero que fue abordado en muy pequeña medida por la mayoría de los filósofos modernos más conocidos.

5. Ahora bien, Berkeley habla frecuentemente de las cosas sensibles como si existieran en nuestras mentes. Así, leemos que Dios "excita estas ideas en nuestras mentes" [59] y que las ideas "son impresas en nuestros sentidos".[60] Esto sugiere que el mundo está siendo constantemente renovado, o mejor dicho, re-creado. "Hay una mente que me afecta en cada momento con todas las impresiones sensibles que percibo." [61] Además, aunque hay que rechazar la hipótesis metafísica de que vemos todas las cosas en Dios "este lenguaje óptico equivale a una creación constante, significando un acto inmediato de poder y providencia".[62] Y Berkeley habla de la "producción y reproducción instantánea de tantos signos, combinados, disueltos, traspuestos, diversificados, y adaptados a una variedad infinita de fines...".[63] Esto sugiere también, como ya hemos hecho observar, que hay tantos mundos privados como sujetos perceptores. Y, desde luego, Berkeley admite que, mientras que en la acepción vulgar "yo" puede referirse al hecho de percibir los mismos objetos, estrictamente hablando no podemos decir nada más que un individuo dado ve el mismo objeto que toca, o que percibe el mismo objeto con el microscopio que cuando lo ve a simple vista.[64]

Pero Berkeley habla también de las cosas sensibles o ideas como si existieran en la mente de Dios. Las cosas naturales no dependen de mí del mismo modo que la imagen de un unicornio. Pero, siendo ideas, no pueden subsistir por sí mismas. Por lo tanto, "hay otra mente en la que existen".[65] Además, "los hombres suelen creer que todas las cosas son conocidas o percibidas por Dios porque creen en la existencia de un Dios, mientras que yo, por el contrario, deduzco de modo necesario e inmediato la existencia de un Dios del hecho de que todas las cosas sensibles deben ser percibidas por él".[66] Berkeley no pretendía negar toda exterioridad e intentaba dar sentido a la afirmación de que las cosas existen cuando no las está percibiendo ningún espíritu finito, es decir, intentaba dar un sentido a la proposición según la cual el caballo está en la cuadra que fuera más allá del sentido que se hace explícito al decir que esta proposición equivale a otra que dijera que

59. *P*, 1, 57; II, p. 65.
60. *P*, 1, 90; II, p. 80; cf. *P*, 1, 1; II, p. 41.
61. *D*, 2; II, p. 215.
62. *A*, 4, 14; III, p. 159.
63. *Ibid.*, pp. 159-160.
64. *D*, 3; II, pp. 245-247.
65. *D*, 2; II, p. 212.
66. *Ibid.*

cualquiera que entrase en la cuadra tendría o podría tener la experiencia que llamamos ver un caballo. Y pudo encontrar este significado sólo diciendo que Dios está siempre percibiendo el caballo, aunque ningún espíritu finito lo haga. "Cuando niego la existencia de las cosas sensibles fuera de la mente, no me refiero a mi mente en particular, sino a todas las mentes. Ahora bien, es claro que tienen una existencia exterior a mi mente, puesto que la experiencia me muestra que son independientes de ella. Por lo tanto hay alguna otra mente en la que existen, durante los intervalos de tiempo en que no las percibo... Y como esto mismo es verdad respecto de todos los otros espíritus finitos creados, se deduce de modo necesario que hay una *mente eterna omnipresente*, que conoce y comprende todas las cosas y las manifiesta a nuestra mirada según el modo y de acuerdo con las reglas que ella misma ha establecido y que acostumbramos llamar *leyes de la naturaleza.*" [67]

A primera vista al menos tropezamos con dos perspectivas divergentes en las que la proposición de que existir es percibir o ser percibido asume dos significados diferentes. En la primera perspectiva, percibir se refiere al sujeto finito, y ser percibido significa ser percibido por este sujeto. Con arreglo al segundo punto de vista, percibir se refiere a Dios y ser percibido quiere decir ser percibido por Dios. Pero Berkeley intenta reconciliar las dos posiciones mediante una distinción entre existencia eterna y existencia relativa. "Todos los objetos son conocidos eternamente por Dios, o lo que es lo mismo, tienen una existencia eterna en su mente; pero cuando cosas antes imperceptibles a las criaturas se hacen, por voluntad de Dios, perceptibles a las mismas, se dice que comienzan una existencia relativa, con relación a las mentes creadas." [68] Las cosas sensibles, por lo tanto, tienen una existencia "eterna y arquetípica" en la mente divina y una existencia "natural o ectípica" en las mentes creadas.[69] La creación tiene lugar cuando las ideas reciben existencia "ectípica".

Esta distinción justifica la afirmación de Berkeley de que no sigue la teoría de Malebranche de la visión de las ideas en Dios, ya que para aquél percibimos ideas que poseen existencia relativa o ectípica, y que vienen al ser cuando son impresas en nuestra mente por Dios, siendo de este modo distintas de las ideas entendidas como eternamente presentes en la mente divina. Pero de ello parece desprenderse que no podemos hablar de las ideas que percibimos como si existieran en la mente divina cuando no las estamos percibiendo, ya que no son las mismas como ideas presentes en la mente divina, y si lo fueran, le sería muy difícil a Berkeley dejar de compartir la teoría según la cual vemos las cosas en Dios, teoría que rechaza expresamente.

Puede decirse que esta distinción no puede llevarse hasta el extremo de suponer que Berkeley postulara la existencia de innumerables series de ideas; una serie de ideas para cada sujeto percipiente, poseyendo todas esas series

67. *D*, 3; II, pp. 230-231.
68. *Ibid.*, p. 252.
69. *Ibid.*, p. 254.

una existencia ectípica y una serie existiendo en la mente divina, dotada de existencia arquetípica. Puede decirse que lo que Berkeley pretende, es, simplemente, que los mismos entes sensibles que, en cuanto percibidos por un sujeto finito, poseen existencia natural o ectípica, poseen, en cuanto percibidos por Dios, existencia arquetípica. Después de todo, Berkeley habla explícitamente de objetos conocidos eternamente por Dios, que tienen una existencia eterna en su mente y que se hacen perceptibles a las criaturas comenzando de este modo una existencia relativa.[70]

Es verdad que Berkeley habla de este modo, y no tengo ninguna intención de discutirlo. Pero me parece dudoso que este modo de hablar encaje con otros pasajes.

Si percibimos objetos que existen en la mente de Dios, estamos en la teoría de la visión de las cosas en Dios, que Berkeley rechaza de modo expreso. Si, por el contrario, los entes sensibles son nuestras sensaciones o ideas impresas en nosotros por Dios, deben ser distintos de las idea en cuanto existentes en la mente de Dios.

El propósito fundamental de Berkeley es, desde luego, mostrar que los entes sensibles no tienen existencia absoluta independiente de la mente, y de este modo minar el terreno a materialistas y ateos. Y esto implica para él la necesidad de desembarazarse de la inútil, y en realidad incomprensible, hipótesis de la teoría del sustrato material de Locke, probando que los entes sensibles son ideas. Por consiguiente parecen ponerse de manifiesto dos puntos. En primer lugar, los entes sensibles son ideas en las mentes finitas, no en el sentido de que sean arbitrariamente construidos por éstas, sino en el de que son impresas en o presentadas a las mentes finitas por la incesante actividad divina. Decir, por lo tanto, que el caballo está en la cuadra cuando no hay nadie allí para percibirlo, es simplemente decir que, dadas las condiciones requeridas, Dios imprimiría ciertas ideas en la mente de cualquiera que entrara en el establo. Y esto es un modo metafísico de decir que la proposición de que el caballo está en la cuadra cuando no hay nadie en la misma para percibir su presencia significa que si alguien entrase en ella, dadas las condiciones que se requieren, tendría la experiencia que llamamos ver un caballo. Pero esta postura parece plantear dificultades en relación con la existencia del mundo sensible antes de la llegada del hombre. De aquí que Berkeley introduzca un segundo punto de vista según el cual las ideas (entes sensibles) son siempre percibidas por Dios. Pero esto no quiere decir que las cosas sensibles sean percibidas por Dios porque existen, ya que entonces serían independientes de la mente. Existen porque Dios las percibe. Y esto quiere decir que son ideas en la mente divina. Pero Berkeley no quiere decir que veamos las cosas en Dios. De aquí que introduzca la distinción entre existencia natural y arquetípica, echando mano de la vieja teoría de las "ideas divinas". Pero en este caso, los entes sensibles en cuanto ideas

70. *D*, 3; II, p. 252.

nuestras serían diferentes de las ideas poseyendo existencia arquetípica en la mente divina. Y por lo tanto no sería exacto decir que el caballo está en la cuadra, cuando no es percibido por un espíritu finito, porque lo percibe Dios, ya que Dios no tiene mis ideas cuando yo no las estoy teniendo. No sería riguroso afirmar dogmáticamente que estos distintos modos de hablar no puedan reconciliarse, pero me parece muy difícil hacerlo.

Se ha dicho algunas veces que la posición de Berkeley es difícil de refutar por la dificultad de mostrar que Dios pueda no actuar del modo que el filósofo describe, es decir imprimiendo ideas en nuestra mente o presentándolas a la misma. Quienes así hablan olvidan, sin embargo, que están presuponiendo la existencia de Dios, mientras que Berkeley deduce dicha existencia del *esse est percipi.* No presupone el teísmo y lo emplea para probar el fenomenismo; por el contrario, basa el teísmo en el fenomenismo. Se trata de un punto de vista que ha sido escasamente compartido por los filósofos que le siguen en sus tesis empiristas y las han desarrollado. Pero, dejando esto aparte, su fenomenismo ofrece al análisis dos elementos. Primero, la tesis de que los entes sensibles son solamente lo que percibimos o podemos percibir que son. Éste es el elemento que podemos llamar de sentido común, en tanto en cuanto el hombre común no tiene nunca presente el sustrato material, inerte, permanente e incognoscible de Locke (por supuesto que la exclusión del sustrato material de Locke no entraña la exclusión de la sustancia en cualquier sentido). En segundo término, la tesis de que los entes sensibles son ideas. Y en cuanto esta tesis no puede reducirse a una simple decisión de usar un término de una manera distinta a la habitual, no puede mantenerse que represente el punto de vista del hombre común, diga lo que diga Berkeley. Es discutible si estos dos elementos son, como creía Berkeley, inseparables.

Por último, hay un tema al que me voy a referir brevemente en este apartado. Se ha sostenido por algunos que Berkeley sustituyó el *esse est percipi* por *esse est concipi,* evolucionando del empirismo al racionalismo. Los argumentos principales en favor de esta tesis se fundan en una serie de pasajes en *Siris* en los que menosprecia los sentidos en beneficio de la razón. Así, dice que "conocemos una cosa cuando la comprendemos; y la comprendemos cuando podemos interpretarla o decir lo que significa. Estrictamente hablando, el sentido no conoce nada. Es cierto que percibimos los sonidos por el oído, y los caracteres (letras) por la vista; pero con ello no podemos decir que los comprendemos".[71] Y reprocha "a los cartesianos y sus discípulos el considerar la sensación como un modo de pensamiento".[72]

Es verdad, desde luego, que en *Siris* podemos encontrar una operante influencia platónica, que lleva frecuentemente a Berkeley a formular apreciaciones despectivas sobre el valor cognitivo de la sensación, así como a en-

71. *Siris,* 253; V, p. 120.
72. *Siris,* 266; V, p. 125.

contrar alguna dificultad en hablar de Dios como "perceptor" de las cosas. Refiriéndose a la idea newtoniana de considerar el espacio como *sensorium* divino, destaca que "no hay en Dios sentidos, ni sensorio, ni nada parecido. La sensación implica una impresión de algún otro ser, y denota una dependencia en el alma que la tiene. La sensación es una pasión; y las pasiones implican imperfección. Dios conoce todas las cosas como mente o intelecto puro, pero no por los sentidos, no en ni por medio de un sensorio. Por consiguiente, suponer en Dios cualquier especie de sensorio —sea éste el espacio u otro cualquiera— es un error, que nos llevaría a concebir de un modo equivocado su esencia".[73] Pero aunque la parte filosófica de *Siris* (la mayor parte de esta curiosa obra está dedicada a mostrar las virtudes del agua de alquitrán) pone de manifiesto una atmósfera o disposición bastante distinta de la de los primeros escritos de Berkeley, es discutible que este libro represente un cambio de posición tan fundamental como se ha pretendido. La distinción entre sensación y pensamiento, que se acentúa en *Siris*, se hallaba ya presente en los primeros escritos de Berkeley. Como hemos visto, insistía en la distinción entre observación de los fenómenos y argumentación o teorización sobre los mismos. Además, Berkeley había expuesto ya de modo expreso en los *Diálogos* que "Dios, al que no puede afectar ningún ser exterior a él, que no percibe, como nosotros percibimos, ninguna cosa a través de los sentidos... (no puede ser afectado por) ningún género de sensación".[74] Dios conoce o comprende todas las cosas, pero no a través de la vía sensible. De aquí que no piense que *Siris* represente ningún cambio fundamental en la teoría filosófica de Berkeley. Lo más que podemos decir es que si determinadas corrientes de pensamiento que estaban ya implícitas en sus primeras obras, hubieran experimentado un desarrollo suficiente, podía haberse producido una versión diferente de su filosofía, en la que hubieran encontrado solución problemas tales como los que se derivan de hablar de Dios como percibiendo las cosas o de las "ideas" como existiendo en la mente divina cuando nosotros no las estamos percibiendo.

6. Hemos visto ya que Berkeley lleva a cabo un análisis empirista o fenomenista de la relación causal en cuanto se refiere a la actividad de los entes sensibles. De hecho no podemos hablar con propiedad de ellos como causas activas. Si *B* sigue regularmente a *A* de modo que dado *A* se sigue *B*, y que, en ausencia de *A*, *B* no se produce, llamamos a *A* causa y a *B* efecto. Pero ello no significa que *A* intervenga eficientemente en la producción de *B*. Lo último sigue a lo primero de acuerdo con la disposición de Dios. Las ideas, por ser tales, son pasivas y no pueden, propiamente hablando, ejercer una causalidad eficiente. El hecho de que se produzca *A* es el signo de que va a producirse *B*. "La conexión de ideas no implica relación de *causa* y *efecto,* sino sólo de señal o signo con la cosa *significada.* El fuego que veo

73. *Siris,* 289; V, pp. 134-135.
74. *D,* 3; II, p. 241.

no es la causa del dolor que sufro al tocarlo, sino la señal que me avisa de él." [75]

Hay por tanto, como cabía esperar, dos elementos integrantes del análisis berkeleyano de la relación causal en cuanto referida a los entes sensibles. En primer lugar, un elemento empirista. Todo lo que observamos es una sucesión regular. En segundo término, un elemento de carácter metafísico. *A* es un signo profético de *B*, dado por Dios; y el sistema total de la naturaleza es un sistema de signos, un lenguaje visual divino, que habla de Dios a nuestros espíritus. Además no se trata de que Dios haya establecido un sistema en un principio y le haya dejado luego actuar "al modo como un artista deja un reloj para que marche durante un cierto período de tiempo por sí mismo, sino que este lenguaje visual prueba que hay, no un mero Creador, sino un Gobernador providente..." [76] Dios produce todos y cada uno de los signos: es constantemente activo, está constantemente hablando a los espíritus finitos por medio de signos. Quizá no sea demasiado fácil comprender por qué Dios habría de obrar de este modo, ya que los signos visuales solamente pueden ser útiles para los espíritus dotados de cuerpo; y los cuerpos, según los principios de Berkeley, son ellos mismos agrupaciones de ideas, y por consiguiente signos visuales. Pero esta dificultad no es abordada por Berkeley.

En el tercer *Diálogo,* Hilas objeta que si consideramos a Dios autor inmediato de cuanto ocurre en la Naturaleza, hemos de considerarle autor del pecado y el crimen. Pero a esto contesta Filonús: "Yo no he afirmado nunca que Dios sea el único agente que produce movimientos en los cuerpos." [77] Los espíritus humanos son auténticas causas eficiencias activas. Además, el pecado no consiste en la acción física "sino en la desviación interna de la voluntad de las leyes de la razón y de la religión". [78] La acción física de cometer un asesinato puede asemejarse a la de ejecutar un criminal; pero desde el punto de vista moral las dos acciones difieren entre sí. Allí donde haya culpa o depravación moral hay una separación de la voluntad de la ley moral, de la que es responsable el agente humano.

Así pues, Berkeley no dice que la causalidad sea tan sólo una sucesión regular. Lo que mantiene es que sólo los espíritus son auténticas causas activas. Como ocurre a menudo en Berkeley, metafísica y empirismo se entremezclan.

7. Entre los filósofos continentales del primer período de la Edad Moderna, uno de los que cabría esperar que despertaran la simpatía de Berkeley es Malebranche. Pero aunque había estudiado a Malebranche, y puede suponerse que había sufrido su influencia, Berkeley se esforzó en establecer una neta distinción entre su filosofía y la del oratoriano francés. Varias veces ex-

75. *P,* 1, 65; II, p. 69.
76. *A,* 4, 14; III, p. 160.
77. *D,* 3; II, p. 237.
78. *Ibid.*

presa en sus cuadernos su desacuerdo con éste. Por ejemplo: "Él (Malebranche) duda de la existencia de los cuerpos. Yo no abrigo la más mínima duda sobre la misma".[79] En otro pasaje, a propósito del ocasionalismo de Malebranche, dice: "Movemos nuestras piernas nosotros mismos. Somos nosotros los que queremos que se muevan. En esto, difiero de Malebranche." [80] Y en los *Diálogos* habla prolijamente de la "gran distancia" que media entre su filosofía y el "entusiasmo" del francés. "Se sirve de las ideas generales más abstractas, con lo que discrepo. Afirma un mundo eterno, absoluto, que yo niego. Sostiene que nuestros sentidos nos engañan y que no conocemos la naturaleza real ni la verdadera forma y figura de los cuerpos extensos; es decir, exactamente lo contrario de lo que yo mantengo sobre este punto. De modo que en conjunto no hay principios que estén más opuestos en lo fundamental que los suyos y los míos." [81] Berkeley era, desde luego, consciente de que muchas veces se establecían relaciones, comparaciones comprensibles, entre sus obras y las de Malebranche, sobre todo en relación con la teoría de este último de que vemos todas las cosas en Dios, y tales comparaciones le irritaban. Con nuestra perspectiva parece ser algo difícil comprender esta irritación, incluso si partimos del hecho de que en su interior Berkeley se hubiera disociado desde el primer momento de Malebranche. Pero aquél estimaba que el pensador francés era un "entusiasta" que prestaba poca atención al razonamiento estrictamente filosófico. Así, hace notar a propósito de la existencia de la materia: "La escritura y la posibilidad son las únicas pruebas de Malebranche. Añádase a ellas lo que él llama una gran propensión a pensar así",[82] Malebranche no estaba comprometido, en opinión de Berkeley, en la empresa de llevar a los hombres desde la metafísica al sentido común y abusaba del empleo de ideas abstractas, pretendidamente generales. Sin embargo, aunque la actitud crítica de Berkeley hacia el oratoriano era sin duda sincera y expresaba honradamente su opinión, su preocupación por disociarse de Malebranche muestra que se daba cuenta de que no faltaba base para establecer comparaciones entre sus sistemas.

Tampoco comparte los puntos de vista filosóficos de Descartes, que critica con frecuencia. Refiriéndose a la opinión del primero de que no tenemos una certeza inmediata de la existencia de los cuerpos, dice: "Es chocante que un filósofo ponga en duda la existencia de las cosas sensibles, hasta haber adquirido certeza de la misma a partir de la veracidad de Dios... Con la misma razón podría yo dudar de mi propia existencia que de la de las cosas que realmente veo y siento." [83] En cuanto a Spinoza y Hobbes sentía poca, si no ninguna, simpatía por ellos. En los *Diálogos* los agrupa, juntamente con Vanini, con los ateos y "abades de la impiedad",[83 bis] y en sus cua-

79. *PC*, 800; I, p. 96.
80. *PC*, 548; I, p. 69.
81. *D*, 2; II, p. 214.
82. *PC*, 686; I, p. 83.
83. *D*, 3; II, p. 230.
83 bis. *D*, 2; II, p. 213.

dernos declara que si sus doctrinas son rectamente entendidas "toda esta filosofía de Epicuro, Hobbes, Spinoza, etc., que ha sido enemiga de la religión caerá por tierra".[84] "Hobbes y Spinoza hacen a Dios extenso." [85] Y "era una necedad de Hobbes hablar de la voluntad como si se tratara de movimiento, con el cual no tiene ninguna semejanza".[86] Si Berkeley disentía de Descartes, disentía aún mucho más del materialismo hobbesiano. Y no tenía tampoco mucho que ver con los deístas, a juzgar por el texto de su *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión*.[87]

La principal influencia que recibió Berkeley fue la proveniente de las obras de Locke, por quien sentía un gran respeto. Le consideraba "un escritor inteligente" y hace observar que "era tal la sinceridad de este gran hombre que estoy convencido que si viviera no le ofendería que discrepara de él, viendo que de este modo seguía su exhortación, a saber, emplear mi propio juicio, ver con mis propios ojos y no con los de otro".[87 bis] Asimismo, después de referirse a su intento inútil y reiterado de aprehender la idea general de un triángulo, hace notar que "sin duda, si alguien fuera capaz de introducir esta idea en mi mente, habría sido el autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que tanto se ha distinguido de los demás autores por la claridad de lo que dice".[88] Pero aunque Berkeley sentía un profundo respeto por Locke, que le había proporcionado en gran medida su punto de partida, su respeto no excluía un fuerte espíritu crítico para con el mismo. En sus cuadernos destaca que Locke habría hecho mejor en comenzar su *Ensayo* en el libro tercero.[89] En otras palabras: si Locke hubiera comenzado por el examen y la crítica del lenguaje, no habría caído en su teoría de las ideas generales abstractas, a la que, según Berkeley, es achacable en gran medida la doctrina de la sustancia material. En general, Berkeley estimaba que Locke había sido un empirista consecuente con sus propios principios.

8. Es interesante destacar que Berkeley estaba influido por la idea de Locke de que la ética podría convertirse en una ciencia demostrativa del tipo de las matemáticas. Así, consideró con detenimiento lo que Locke quería decir al hablar de álgebra "que proporciona ideas intermedias. Es preciso pensar también en un método que permita el mismo empleo en moral, etc., al modo como se hace en las matemáticas".[90] La idea de que el método matemático puede ser aplicado a la ética, transformando a ésta en una ciencia demostrativa era, desde luego, corriente en la época, en parte a causa del prestigio obtenido por las matemáticas por su afortunada aplicación en la ciencia física y en parte porque era una idea también común que la ética

84. *PC*, 824; I, p. 98.
85. *PC*, 825; I, p. 98.
86. *PC*, 822; I, p. 98.
87. I, pp. 251 y ss.
87 bis. *PC*, 668; I, p. 84.
88. *E*, 125; I, p. 221.
89. *PC*, 717; I, p. 87.
90. *PC*, 697; I, p. 85.

se había basado anteriormente en la autoridad y que necesitaba una nueva fundamentación, de carácter racional. Berkeley sostenía, desde luego, que la ética no podría reducirse fácilmente a una rama de la matemática pura; pero compartía, o al menos compartió durante un cierto tiempo, la esperanza de hacerla análoga a una rama de la matemática aplicada, o, para emplear sus mismas palabras, de la "matemática mixta".[91] Nunca intentó llevar a cabo esta aspiración de un modo sistemático; pero formuló algunas observaciones que demuestran que difería de Locke en su punto de vista sobre la forma que habría de tomar la demostración ética. Para Locke, las matemáticas estudian relaciones entre ideas abstractas y pueden llevar a cabo sus demostraciones por medio de las "ideas intermedias", mientras que Berkeley considera las relaciones, no entre ideas abstractas, sino entre signos o símbolos. La ética, matemáticamente tratada, no demostraría relaciones entre ideas abstractas: guardaría más bien relación con las palabras. Parece, dice, que todo lo que es necesario para convertir la ética en una ciencia demostrativa es construir un diccionario de palabras y ver qué está incluido en qué.[92] Por tanto, la primera tarea importante sería la de definir las palabras.[93] Sin embargo, parece claro, a partir de algunas observaciones de sus cuadernos, que Berkeley se daba cuenta de que es mucho más difícil alcanzar un consenso acerca del significado de los términos éticos que sobre el sentido de los símbolos algebraicos. Cuando aprendemos matemáticas, aprendemos al mismo tiempo el significado de los símbolos, sin preconcepciones sobre el mismo; pero éste no es el caso de los términos que se emplean en ética. Ésta fue posiblemente una de las razones de que Berkeley no escribiera nunca la parte de los *Principios* que habría de tratar de la ética.

De este modo, la filosofía moral de Berkeley es fragmentaria y no tiene un desarrollo suficiente. En sus cuadernos encontramos la sorprendente afirmación de que "el placer sensual es el bien sumo. Éste (es) el gran principio de la moralidad",[94] que parece a primera vista la expresión de un hedonismo craso. Pero esta conclusión sería apresurada, a juzgar por las frases que siguen a continuación en la misma nota: "una vez entendido esto rectamente, todas las doctrinas, incluso las más áridas de los evangelios pueden ser demostradas con toda claridad". Pero si la declaración de que el placer sensual es el *summum bonum* o bien supremo ha de ser concorde con las más áridas doctrinas de los evangelios, no puede tomarse obviamente en su sentido aparente. Además, en otros pasajes, Berkeley establece una distinción entre las distintas clases de placer. "El placer sensual *qua* placer es bueno y digno de ser deseado por un hombre sabio." Pero es despreciable "no *qua* placer sino *qua* dolor o causa de dolor, o (lo que es lo mismo) de privación de un placer mayor."[95] Además, declara que "el que no actúa para

91. *PC*, 755; I, p. 92.
92. *PC*, 690; I, p. 84.
93. *PC*, 853; I, p. 101.
94. *PC*, 769, I, p. 93.
95. *PC*, 773; I, p. 93.

obtener la felicidad eterna debe ser un infiel; al menos, no está seguro de la existencia de un juicio futuro".[96] Estos pasajes pueden parecer inconsecuentes; pero Berkeley, al parecer, entiende por "placer sensual" el que es sentido o percibido (placer concreto) más que la gratificación del apetito sensual en un sentido exclusivo. Si la felicidad constituye el fin de la vida humana, debe consistir en algo concreto, no en una mera abstracción. "Cada cual puede pensar que conoce lo que es para un hombre ser feliz, o un objeto bueno. Pero pocos pueden pretender construir una idea abstracta de *felicidad*, prescindiendo de todo placer particular, de *bondad*, prescindiendo de todo lo que es bueno... Y, en efecto, la doctrina de la *abstracción* ha contribuido en no poca medida a echar a perder las partes más útiles del conocimiento."[97]

Berkeley acaba estableciendo una distinción entre placeres "naturales" que convienen al hombre tanto en cuanto ser racional como en cuanto ser sensitivo, y placeres "fantásticos" que alimentan el deseo sin satisfacerlo. Suponía que el amor a uno mismo, juntamente con el deseo de felicidad, es el móvil que dirige la conducta; pero destacaba en un plano más alto el amor racional a uno mismo y despreciaba los placeres de los sentidos, como inferiores a los placeres de la razón, al modo como en sus últimos escritos, especialmente en *Siris*, colocaba la sensación en un rango inferior el conocimiento racional.

Algunas de las observaciones de Berkeley parecen inclinarse hacia el utilitarismo y expresar el punto de vista de que la meta del esfuerzo humano es el bien común, más bien que la felicidad privada. Así, habla de "verdades morales o prácticas que guardan siempre conexión con el provecho universal".[98] Y en su tratado sobre la obediencia pasiva, podemos leer que "Dios señala que el bienestar general de todos los hombres, de todas las naciones, de todas las épocas del mundo, se obtendrá por la concurrencia de las acciones de cada individuo".[99] Pero la insistencia sobre el bien común no era en opinión de Berkeley incompatible con la insistencia sobre la primacía de un racional amor a sí mismo. Pues éste no consiste sólo en egoísmo, sino que incluye en él lo que llamamos altruismo. Y Dios ha ordenado las cosas de tal modo que la búsqueda racional de la felicidad contribuya siempre al bienestar común.

Además, al estar convencido de que la moralidad reclama leyes racionales, morales, Berkeley sostenía que la razón puede descubrir una ley moral natural, que implica la libertad y las obligaciones humanas. Pero afirmar la existencia de modelos y reglas universales no es contradictorio con decir que cada cual busca su propio interés. Lo que ordena la ley moral es que busquemos nuestro interés verdadero de acuerdo con la razón, lo que nos capa-

96. *PC*, *776*; I, p. 93.
97. *P*, 1, 100; II, p. 84-85.
98. *A*, 5, 4; III, p. 178.
99. *Passive Obedience*, *7*; VI, p. 21.

citará para averiguar dónde radica nuestro verdadero interés. Así, como Berkeley observa en *Alcifrón* "el verdadero interés de cada cual está combinado con su deber" y "sabiduría y virtud son la misma cosa".[100]

Dada la creencia berkeleyana de que un amor racional a sí mismo incluye en él el altruismo, no tiene nada de extraño que atacase lo que consideraba el egoísmo estrecho de Hobbes. También ataca en *Alcifrón* a Mandeville y Shaftesbury, en el segundo y tercer diálogo, respectivamente. Berkeley no aceptaba la teoría del sentido moral, y en su opinión ninguno de estos filósofos comprendían la función de la razón en la vida moral, ni exponían un motivo efectivo de conducta altruista. Los defectos comunes de ambos, y los defectos propios de cada uno, nos ilustran sobre las insuficiencias morales de los librepensadores. Con Shaftesbury al menos Berkeley era claramente injusto, y reproducía de modo falso su posición. Pero su crítica de los librepensadores ofrece interés porque muestra su convicción de que la moralidad no es autónoma y debe estar ligada a la religión: "La conciencia ha supuesto siempre la existencia de Dios".[101] Puede ser que por la época que escribía *Alcifrón* Berkeley estuviera influido por los sermones del obispo Butler, pero no hay ninguna prueba concreta de ello. Sin embargo, vino a creer, como Butler, que las normas racionales y universales de moralidad tienen una importancia real en la vida moral y que ética y religión están más estrechamente relacionadas de lo que algunos autores suponen.

Estas observaciones pueden sugerir que Berkeley escribió una serie de notas sobre ética y moralidad, y que no intentó darles consistencia, ni menos desarrollarlas sistemáticamente. Y es cierto que no se encuentra en sus obras lo que podríamos llamar un sistema ético articulado. Al mismo tiempo, encontramos en el tratado de Berkeley sobre la obediencia pasiva lo que pudiéramos llamar prolegómenos al sistema ético de Berkeley. Y quizá valga la pena que llamemos la atención en este apartado sobre algunos pasajes relevantes.

El amor a sí mismo tiene la primacía como principio de acción. "Siendo el amor a uno mismo el principio más universal de todos, y el más profundamente inscrito en nuestros corazones, nos es natural considerar las cosas como si estuvieran hechas para aumento o menoscabo de nuestra propia felicidad; y según supongan lo uno o lo otro las denominamos *bien* o *mal.*"[102] En un principio, el ser humano se guía por sus impresiones sensoriales, y el placer y el dolor sensibles se toman como señales inequívocas del bien y el mal. Pero conforme el ser humano crece, aprende por experiencia que a un placer presente sigue algunas veces un dolor mayor, y que el dolor presente puede ser ocasión de un mayor bien futuro. Además, cuando las facultades más nobles del alma despliegan sus actividades, descubrimos bienes que están por encima de los que nos proporcionan los sentidos. "De aquí que se pro-

100. *A,* 3, 10; III, p. 129.
101. *A,* 1, 12; III, p. 52.
102. *Passive Obedience,* 5; VI, p. 19.

duzca una alteración en nuestros juicios; no obedecemos ya a las primeras solicitaciones de los sentidos, sino que consideramos las consecuencias remotas de una acción, qué bien cabe esperar de ella, o qué mal temer, según el curso acostumbrado de las cosas." [103]

Pero esto es aún el primer paso. La consideración de la eternidad en comparación con el tiempo nos muestra que todo hombre razonable debe actuar del modo que más eficazmente contribuya a su interés eterno. Por otra parte, la razón nos enseña que hay un Dios que puede hacer al hombre eternamente feliz o miserable. Y de esto se deduce que todo hombre razonable conformará sus actos a la voluntad expresa de Dios. Pero Berkeley no se queda sólo en este utilitarismo teológico. Si —dice— consideramos la relación que Dios mantiene con las criaturas, habríamos de extraer la misma conclusión, ya que Dios, en cuanto creador y preservador de todas las cosas, es el legislador supremo. "Y los hombres están constreñidos, por todos los vínculos del deber, no menos que por el interés, a obedecer sus leyes." [104] Deber e interés apuntan en la misma dirección.

Pero, ¿cómo podemos conocer esas leyes, dejando aparte la revelación? "Siendo las leyes reglas que orientan nuestras acciones al fin pretendido por el legislador, para alcanzar el conocimiento de las leyes de Dios es preciso ante todo investigar cuál es el fin que designa que ha de ser llevado a cabo por las acciones humanas." [105] Este fin debe ser bueno, ya que Dios es infinitamente bueno. Pero no puede ser el bien de Dios, puesto que Dios es ya perfecto. De aquí que el fin no sea otro que el bien del hombre. Ahora bien, es la bondad moral la que hace que tal hombre sea más aceptable que tal otro ante Dios. Y la bondad moral presupone la obediencia a la ley. De aquí que el fin pretendido por el legislador deba preceder de modo lógico a cualesquiera diferenciaciones entre individuos. Y esto quiere decir que el fin será el bien, no de este o aquel otro individuo particular, sino del hombre en general; esto es, de todos los hombres.

De esto se deduce que "cualesquiera proposiciones prácticas que aparezcan a la recta razón de manera evidente como conectadas de modo necesario con el bienestar universal incluido en ellas han de considerarse como verdaderamente ordenadas por la voluntad de Dios." [106] Esas proposiciones reciben el nombre de "leyes naturales" porque son universales y derivan su fuerza de obligar, no de la sanción civil, sino de Dios. Se dicen impresas en la mente porque son bien conocidas por los hombres e inculcadas por la conciencia. Son designadas con el término de "normas eternas de la razón" porque "se derivan necesariamente de la naturaleza de las cosas, y pueden ser demostradas por las deducciones infalibles de la razón".[107]

Este pasaje tiene interés porque combina la consideración de temas pro-

103. *Ibid.*
104. *Ibid.*, 6; VI, p. 20.
105. *Ibid.*, 7; VI, p. 20.
106. *Ibid.*, 11; VI, p. 22.
107. *Ibid.*, 12; VI, p. 23.

pios de la época, tales como el lugar del amor a sí mismo en la vida moral, la relación del deber con el interés y el bien común como finalidad de la conducta, con elementos tradicionales tales como la idea de una ley moral natural, derivada no de la arbitrariedad de Dios, sino de una finalidad objetiva. Tiene también interés porque muestra claramente la insistencia de Berkeley sobre la función de la razón en la moralidad. Sobre este punto es posible que estuviera influido, al menos de algún modo, por los platónicos de Cambridge. Como hemos visto, habla de "reglas eternas de razón" y asegura que "en moral, las normas eternas de actuación tienen la misma verdad universal inmutable que las proposiciones geométricas. Ninguna de ellas depende de circunstancias o accidentes, siendo verdad en todas las épocas y lugares, sin limitaciones ni excepción".[108] Pero aunque el pasaje de Berkeley ofrezca interés, no cabe duda de que no está, como filósofo moral, a la altura de Butler.

9. Para comprender la actitud de Berkeley para con su propia filosofía, es necesario tener en cuenta su propósito de probar la existencia de Dios y su providencial actividad, así como la espiritualidad e inmortalidad del alma. Estaba convencido de que mediante su crítica de la teoría de la sustancia material, había desprovisto al materialismo de su principal sostén. "No es necesario relatar el apoyo que ha representado la sustancia material para los *ateos* de todas las épocas. Todos sus monstruosos sistemas tenían una dependencia tan visible y necesaria de ella, que una vez removida esta piedra angular, todo el edificio no puede hacer otra cosa que caer al suelo." [109] Para ver la filosofía de Berkeley bajo el mismo ángulo que él la vió, es preciso no olvidar su interés religioso, apologético y moral.

Pero los elementos metafísicos de la filosofía de Berkeley no puede decirse que ejercieran demasiada influencia. Hume, como veremos en los capítulos siguientes, desarrolló el análisis fenomenista berkeleyano. Y en el siglo XIX, J. S. Mill alabó "sus tres principales descubrimientos filosóficos, cada uno de ellos suficiente para haber dado lugar a una revolución en la psicología, y que, al combinarse, han determinado el curso total de la especulación filosófica posterior".[110] Estos tres descubrimientos son, según Mill, la teoría berkeleyana de la percepción visual (esto es la teoría expuesta en el *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión*), su doctrina de que el razonamiento versa sobre ideas particulares y su opinión de que la realidad consiste en colecciones o grupos de sensaciones. (Mill mismo definió un ente corpóreo como una posibilidad permanente de sensaciones.)

Al ensalzar la importancia de Berkeley, Mill tenía toda la razón. Berkeley es uno de los tres empiristas clásicos británicos de fundamental importancia, y su pensamiento, en su faceta empirista, ha influido, directa o indirectamente, sobre el subsiguiente desarrollo de la filosofía inglesa. Hoy en

108. *Ibid.*, 53; VI, p. 45.
109. *P*, 1, 92; II, p. 81.
110. *Dissertations and Discussions*, 4, 155.

día, cuando cobra tanto auge en el pensamiento británico el movimiento de análisis lingüístico, se presta particular interés a sus anticipaciones en la teoría y práctica de dicho análisis. Pero Berkeley lamentaría sin duda que los elementos más metafísicos de su filosofía sean considerados inaceptables por los que tanto le valoran en otros campos.

Capítulo XIV

HUME. — I

Vida y obras. — La ciencia de la naturaleza humana. — Impresiones e ideas. — La asociación de ideas. — Sustancia y relaciones. — Ideas generales abstractas. — Relaciones de ideas: las matemáticas. — Cuestiones de hecho. — El análisis de la causalidad. — La naturaleza de la creencia.

1. Como vimos, Locke combinaba el principio de que todas nuestras ideas provienen de la experiencia con una metafísica sin pretensiones. Berkeley, aunque llevó más lejos el empirismo que Locke al rechazar la concepción de este último de la sustancia material, subordinó sin embargo dicho empirismo a los fines de una filosofía espiritualista. La tarea de completar el experimento empirista y presentar una antítesis sin fisuras al racionalismo continental estuvo reservada a David Hume. Por consiguiente, es a Hume a quien los modernos empiristas consideran precursor de su filosofía. Esto no quiere decir que suscriban todas las afirmaciones de Hume, ni que compartan enteramente la forma en que el último expresó sus teorías y análisis. Pero para ellos Hume sigue siendo el único filósofo que hasta fines del siglo XVIII adoptó con rigor el empirismo e intentó desarrollar una filosofía consistente de este signo.

David Hume nació en Edimburgo en 1711. Su familia quería que se dedicara a la carrera de abogado, pero él declara que estaba dominado por una pasión por la literatura y que sentía "una aversión insuperable hacia todo lo que no fuera la investigación filosófica y el saber en general". Sin embargo, el padre de Hume no era lo bastante rico para permitir que su hijo siguiera estas inclinaciones, y Hume se dedicó a la profesión en Bristol. No fue un experimento afortunado, y después de unos meses de trabajo desagradable, Hume marchó a Francia, decidido a consagrarse a investigaciones literarias y a vivir modestamente, dada su escasez de medios económicos. Durante los años que estuvo en Francia (1734-1737) compuso su famosa

obra, *A Treatise of Human Nature (Tratado sobre la naturaleza humana)*, que se publicó en tres volúmenes (1738-1740) y que según dice el autor "nació muerta de la imprenta" sin suscitar siquiera "un murmullo entre los entusiastas".

Después de su regreso de Francia en 1737 Hume vivió en Escocia con su madre y su hermano. En 1741-1742 publicó *Essays, Moral and Political* y el éxito de esta obra le estimuló a volver a escribir el *Tratado* con la esperanza de que bajo esta nueva redacción se hiciera más aceptable al público. En 1745 intentó conseguir la cátedra de ética y filosofía pneumática de la Universidad de Edimburgo, pero su reputación de escéptico y ateo dio al traste con su intento. Después de un año como tutor privado, salió al extranjero como secretario del general St. Clair, y no volvió al país hasta 1749. Entretanto su revisión de la primera parte del *Tratado* había aparecido en 1748 bajo el título de *Philosophical Essays concerning Human Understanding.* Una segunda edición apareció en 1751, y Hume dio al libro el título que conserva actualmente, *An Enquiry concerning Human Understanding (Investigación sobre el entendimiento humano)*. En el mismo año publicó *An Enquiry concerning the Principles of Morals (Investigación sobre los principios de la moral)* que era, más o menos, una refundición de la tercera parte del *Tratado* y que era considerada por el autor como la mejor de sus obras. En 1752 publicó sus *Political Discourses* que le proporcionaron una fama considerable.

En el mismo año, 1752, Hume fue nombrado bibliotecario de la Facultad de Derecho de Edimburgo y estableció su domicilio en la ciudad, viviendo con su hermana, pues su hermano se había casado el año anterior. Dedicó su atención a las obras de historia de Inglaterra. En 1756, publicó una historia de Gran Bretaña desde la subida al trono de Jaime I a la muerte de Carlos I, a la que siguió en 1756 la aparición de un 2.º volumen que continuaba la historia de Gran Bretaña hasta la revolución de 1688. Su *History of England under the House of Tudor* se publicó en 1759, y en 1761 apareció su *History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Accession of Henry VII.* En lo que respecta a los temas filosóficos, no publicó demasiadas obras en este tiempo, aunque *Four Dissertations,* incluyendo una sobre la historia natural de la religión, aparecieron en 1757.

En 1763 vino a París con el conde de Hertford, embajador británico en Francia, y por algún tiempo desempeñó el cargo de secretario de la Embajada. Mientras estuvo en París tuvo contactos con el grupo de filósofos franceses asociados a la *Enciclopedia* y a su vuelta a Londres en 1716 trajo con él a Rousseau, aunque el carácter suspicaz del último condujo pronto a una ruptura en sus relaciones. Durante dos años, Hume fue subsecretario de Estado, pero en 1769 volvió a Edimburgo, donde murió en 1776. Sus *Dialogues concerning Natural Religion (Diálogos sobre la religión natural)* escritos antes de 1752, aparecieron al público con carácter póstumo en 1779. Sus ensayos sobre el suicidio y la inmortalidad se publicaron primero anónimamente en 1777 y bajo el nombre de Hume en 1783.

La autobiografía de Hume, editada por su amigo Adam Smith, apareció en 1777. En ella se describe, en un pasaje célebre, como "un hombre de disposición tranquila, de temperamento suave, de humor abierto, sociable y animado, capaz de sentir cariño, pero no enemistad, y de gran moderación en todas mis pasiones. Incluso mi amor a la fama literaria, mi pasión dominante, no agrió nunca mi carácter, a pesar de mis frecuentes crisis". A juzgar por las memorias del conde de Charlemont, su apariencia parece haber sido muy distinta de la que un lector de sus obras le atribuiría espontáneamente. Según Charlemont, Hume parecía mucho más "un hidalgo comilón que un filósofo refinado". Sabemos también que hablaba inglés con un marcado acento escocés y que su francés distaba de ser un modelo. Sin embargo, su apariencia personal y su acento, aunque de interés para los que gustan conocer detalles semejantes de los hombres famosos, no revisten ninguna importancia desde el punto de vista de su filosofía y de la influencia que ejerció.[1]

2. En su introducción al *Tratado sobre la naturaleza humana* Hume señala que todas las ciencias guardan alguna relación con la naturaleza humana. Aparece de modo claro esto —dice— en el caso de la lógica, de la moral, de la crítica y de la política. La lógica se interesa por los principios y operaciones de las facultades racionales del hombre y por la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la crítica (estética) tratan de nuestros gustos y sentimientos; la política considera al hombre en conexión con la sociedad. Las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural parecen ocuparse de otros temas muy diferentes. Pero son conocidas por los hombres, y son los hombres quienes juzgan acerca de la verdad o falsedad de lo que constituye el objeto de estas ramas del conocimiento. Además, la religión natural se ocupa, no sólo de la naturaleza de lo divino sino también de la disposición de Dios para con nosotros y de nuestros deberes para con él. La naturaleza humana es por lo tanto el "centro capital" de las ciencias y es enormemente importante que desarrollemos una ciencia del hombre. ¿Cómo ha de hacerse esto? Aplicando el método experimental. "Del mismo modo que la ciencia del hombre es el único fundamento sólido de las demás ciencias, así también el único fundamento sólido que podemos dar a esta ciencia ha de radicar en la experiencia y la observación."[2] Así pues, el *Tratado* de Hume es ambicioso. "Pretendiendo, por tanto, exponer los principios de la naturaleza humana, proponemos un sistema completo de las ciencias, construido con un fundamento enteramente nuevo, el único sobre el que puede establecerse con plena seguridad."[3] Su tesis es que debemos aplicar el método experimental, que con tanto éxito se ha aplicado al campo de las ciencias naturales, al

1. Las referencias a las páginas del *Tratado* y la *Investigación* se harán siguiendo las ediciones de L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1951, reimpresión de la edición de 1888 del *Tratado*, y 1951, impresión de la edición de 1902 de la *Investigación*). Nos referiremos al *Tratado* con *T*; a la *Investigación* con *I*, y a la *Investigación sobre los principios de la moral* con *IM*. Las referencias a las páginas de los *Diálogos sobre la religión natural* se harán según la edición de Norman Kemp Smith (Edimburgo, 2.ª edición, 1947) y a la obra nos referiremos con la sigla *D*.
2. *T*, Introducción, p. xx.
3. *Ibid.*

estudio del hombre. Es decir, debemos comenzar por una rigurosa investigación de los procesos psicológicos humanos y de su comportamiento moral e intentar a continuación averiguar sus principios y causas. No podemos, desde luego, experimentar en este campo del mismo modo que podemos, por jemplo, en química. Hemos de contentarnos con los datos tal como se nos presentan a través de la introspección y de la observación de la vida y la conducta humana. Pero en todo caso hemos de partir de los datos empíricos, y no de una pretendida intuición de la esencia de la mente humana, que es algo que escapa a nuestra comprensión. Nuestro método debe ser inductivo más bien que deductivo, y "si los experimentos de este tipo son juiciosamente reunidos y comparados, podemos esperar establecer una ciencia, no inferior en certeza, aunque superior en utilidad, a cualesquiera otras que sean objeto de la comprensión humana".[4]

Así pues, la intención de Hume es extender los métodos de la ciencia newtoniana, tanto cuanto sea posible, a la misma naturaleza humana, y llevar más lejos el trabajo comenzado por Locke, Staftesbury, Hutcheson y Butler. Se da cuenta, desde luego, que la ciencia de la naturaleza humana es en cierto sentido diferente de la ciencia física. Emplea, por ejemplo, la introspección, sabiendo que este procedimiento es inaplicable fuera del ámbito psicológico. Al mismo tiempo tiene en común con otros filósofos de la Ilustración pre-kantiana una comprensión insuficiente de las diferencias existentes entre las ciencias físicas y las ciencias de la mente o "espíritu". Sin embargo, una mejor comprensión sólo se produjo en parte como consecuencia del experimento de extender los conceptos generales de la "filosofía natural" a la ciencia del hombre. Y teniendo en cuenta el progreso experimentado por las ciencias naturales desde el Renacimiento, no hay razón para sorprenderse de que tal experimento se llevara a efecto.

En la *Investigación sobre el entendimiento humano,* Hume dice que la ciencia de la naturaleza humana puede tratarse de dos modos distintos. Un filósofo puede considerar al hombre como nacido principalmente para la acción y afanarse entonces en exhibir la belleza de la virtud con vistas a estimular al hombre para una conducta virtuosa, o bien puede considerar al hombre más bien como un ente racional y dedicarse a la iluminación del entendimiento del hombre mejor que a perfeccionar su conducta. Los filósofos de esta última clase "consideran la naturaleza humana como un tema de especulación, y la examinan con un criterio riguroso, para encontrar los principios que regulan nuestro entendimiento, excitan nuestros sentimientos y nos hacen aprobar o rechazar cualesquiera objetos, acciones o comportamientos particulares".[5] Los filósofos del primero de los tipos señalados son "claros y obvios"; los últimos son "exactos y abstrusos". La mayor parte de los hombres prefiere a los primeros, pero los segundos son necesarios para

4. *Ibid.*, p. XXIII.
5. *I*, 1, 2, p. 6.

que los primeros posean algún fundamento seguro. Es cierto que la especulación metafísica abstracta y abstrusa no lleva a ninguna parte. "Pero el único medio de librar a la ciencia de esos problemas abstrusos es inquirir con rigor la naturaleza del entendimiento humano, y mostrar, mediante un análisis exacto de sus facultades y capacidades, que no le sirven de nada tales temas abstrusos y remotos. Debemos someternos a esta fatiga, para poder descansar después; y cultivar la verdadera metafísica con algún afán, para destruir la falsa y adulterada." [6] Los astrónomos se contentaban en un tiempo con determinar los movimientos y tamaño de los cuerpos celestes, pero al fin han conseguido establecer las leyes y fuerzas que gobiernan los movimientos de los planetas. "Lo mismo se ha hecho en relación con otros campos de la naturaleza. Y no hay ninguna razón para desesperar de obtener un éxito semejante en nuestras investigaciones sobre las capacidades mentales y economía, si las realizamos con la misma capacidad y adoptamos las mismas precauciones." [7] La "verdadera metafísica" desterrará a la falsa; pero establecerá asimismo la ciencia del hombre sobre una base segura. Y para alcanzar este objetivo, vale la pena enfrentarse con los obstáculos y adentrarse en un análisis riguroso, incluso abstruso comparativamente considerado.

Hume se halla parcialmente interesado en ensalzar en la primera *Investigación* ante sus lectores la línea de pensamiento que desarrolla en la primera parte del *Tratado,* que en su opinión no obtuvo al ser publicada la debida atención a causa de su estilo abstracto. De ahí su apología de un estilo de filosofar que vaya más allá de la simple edificación moral. Pero también aclara que está asumiendo de nuevo el proyecto original de Locke: determinar el alcance del conocimiento humano. Muestra, sin duda, que abriga un propósito conectado con la moralidad, a saber, descubrir los principios y fuerzas que gobiernan nuestros juicios morales. Pero también está interesado en descubrir los principios que "regulan nuestro entendimiento". Es legítimo subrayar el papel de Hume como filósofo moral; pero sin que sea en detrimento de su papel como epistemologista.

3. Como Locke, Hume hace derivar todos los contenidos de la mente de la experiencia. Pero su terminología es muy diferente de la del primero. Emplea la palabra "percepciones" para designar los contenidos de la mente en general, y divide las percepciones en impresiones e ideas. Las primeras son datos inmediatos de la experiencia, tales como las sensaciones. Las últimas son descritas por Hume como copias o imágenes atenuadas de las impresiones en el pensamiento y en la razón. Si miro mi habitación, recibo una impresión de ella. "Cuando cierro los ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he sentido; no hay ninguna circunstancia en unas que no se halle también en las

6. *I,* 1, 7, p. 12.
7. *I,* 1, 9, p. 14.

otras... Ideas e impresiones aparecen siempre correspondiéndose las unas con las otras." [8] La palabra idea se emplea aquí, a todas luces, en el sentido de imagen. Pero dejando de lado esta cuestión, podemos percibir en seguida la dirección general del pensamiento de Hume. Del mismo modo que Locke derivaba en último término todo nuestro conocimiento de las "ideas simples", Hume intenta hacer derivar nuestro conocimiento, en último término, de las impresiones, de los datos inmediatos de la experiencia. Pero si bien estas observaciones preliminares ilustran la dirección general del pensamiento de Hume, dan en cambio una explicación de él muy insuficiente. Es necesaria una aclaración ulterior.

Hume describe la diferencia entre impresiones e ideas en términos de intensidad. "La diferencia consiste en los grados de fuerza y viveza con que inciden sobre la mente y se abren paso en nuestro pensamiento o conciencia. Podemos llamar *impresiones* a aquellas percepciones que penetran con mayor fuerza o violencia; bajo esta denominación, incluyo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones que hacen su primera aparición en el espíritu. Por *ideas* entiendo las imágenes de las mismas al pensar y razonar; tales, por ejemplo, como todas las percepciones que provoca el presente discurso, exceptuando las que se derivan de la vista y del tacto, así como el placer o disgusto inmediato que pueda ocasionar." [9] Hume matiza a continuación esta fórmula añadiendo que "en el sueño, en los estados febriles, en la locura, o en algunas emociones violentas del alma, nuestras ideas pueden acercarse a nuestras impresiones; así como también ocurre a veces que nuestras impresiones son tan débiles que no podemos distinguirlas de nuestras ideas".[10] Pero insiste en la validez de la distinción en términos generales; y en la *Investigación* subraya que "el pensamiento más vívido es todavía inferior a la sensación más desvaída".[11] Sin embargo, la distinción entre impresiones e ideas atendiendo a la vividez y la fuerza, llevar a error, o al menos puede llevarnos a él si no prestamos atención al hecho de que Hume atiende en primer lugar a distinguir entre los datos inmediatos de la experiencia y nuestros pensamientos sobre esos datos. Al mismo tiempo, Hume considera a las ideas como copias o imágenes de impresiones y es tal vez natural que subraye la diferencia de vividez entre original e imagen.

Como hemos visto, Hume afirma que "ideas e impresiones aparecen siempre correspondiéndose unas a otras". Pero matiza y corrige esta "primera impresión". Establece una distinción entre percepciones simples y complejas, distinción que aplica a ambas clases de percepciones, es decir a impresiones e ideas. La percepción de un manchón rojo es una impresión simple, y el pensamiento (o imagen) de él es una idea simple. Pero si subo a Montmartre y veo desde allí la ciudad de París, recibo una impresión compleja

8. *T*, 1, 1, 1, p. 3.
9. *Ibid.*, p. 1.
10. *Ibid.*, p. 2.
11. *I*, 2, 11, p. 27.

de la ciudad, de los tejados, chimeneas, torres y calles. Y cuando pienso después en París y recuerdo esta impresión compleja, tengo una idea compleja. En este caso la idea compleja corresponde en cierta medida a la impresión compleja aunque no sea de un modo exacto y adecuado. Pero consideremos otro caso. "Puedo imaginar una ciudad como la Nueva Jerusalén cuyo pavimento es de oro y cuyas paredes son de rubí, aunque no haya visto nunca nada semejante." [12] En este caso mi idea compleja no corresponde a una impresión compleja.

Por consiguiente, no podemos decir en rigor que a cada idea corresponda una impresión. Pero hay que notar que la idea compleja de Nueva Jerusalén puede descomponerse en ideas simples. Y podemos entonces preguntarnos si a cada idea simple corresponde una impresión simple y a cada impresión simple una idea simple. Hume responde: "Me aventuro a afirmar que, sin ninguna excepción, es así; y que cada idea simple tiene una impresión simple que se le asemeja y a cada impresión simple corresponde una idea." [13] Esto no puede probarse examinando todos los casos posibles; pero los que lo niegan pueden ser desafiados a citar una sola excepción.

Y, ¿las impresiones se derivan de las ideas o viceversa? Para contestar a esta pregunta no hace falta sino examinar el orden en que aparecen. Es evidente que las impresiones preceden a las ideas. "Para proporcionar a un niño una idea de rojo o de naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos adecuados, pero no procedo tan absurdamente como para intentar producir las impresiones excitando las ideas." [14] Sin embargo, Hume menciona una excepción a la regla general de que las ideas derivan de las impresiones correspondientes. Supongamos un hombre que esté familiarizado con todos los tonos del azul, excepto con uno. Si le presentamos una serie graduada de azules, que vayan de más oscuro a más claro y si el tono de azul en cuestión que nunca ha visto está ausente, notará una laguna en la serie continua. ¿Es posible para él suplir esta deficiencia mediante el uso de su imaginación y construir la "idea" de este tono especial, aunque no haya tenido nunca la impresión correspondiente? "Creo que pocos, pero algunos serán de la opinión de que puede." [15] Por otra parte, es evidentemente posible formar ideas de ideas, puesto que razonamos y hablamos acerca de ideas que son ellas mismas ideas de impresiones. Por consiguiente construimos "ideas secundarias" que se derivan de ideas previas más bien que de impresiones de modo inmediato. Pero esta última precisión no implica, hablando estrictamente, una excepción a la regla general de que las impresiones preceden a las ideas. Y si hacemos la salvedad de la excepción mencionada en la primera matización, podemos con toda seguridad enunciar la propo-

12. *T*, 1, 1, 1, p. 3.
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, p. 5.
15. *Ibid.*, p. 6.

sición general de que nuestras impresiones simples son anteriores a sus correspondientes ideas.

Las impresiones pueden dividirse en impresiones de sensación e impresiones de reflexión. "La primera clase de impresiones surgen en el alma de causas desconocidas." [16] ¿Qué ocurre, a su vez, con las impresiones de la reflexión? Se derivan "en gran medida" de las ideas. Supongamos que yo tengo una impresión de frío, acompañada de dolor. Una "copia" de esta impresión permanece en la mente una vez que la impresión ha cesado. Esta "copia" es llamada "idea" y puede producir nuevas impresiones, de aversión, por ejemplo, que constituyen impresiones de la reflexión. Éstas pueden ser de nuevo copiadas por la memoria e imaginación y se convierten en ideas; etc. Pero incluso aunque en tal caso las impresiones de la reflexión sean posteriores a las ideas de la sensación, son anteriores a sus correspondientes ideas de la reflexión, y se derivan en último término de impresiones de la sensación. A largo término, por lo tanto, las impresiones son anteriores a las ideas.

Este análisis de la relación existente entre impresiones e ideas puede a primera vista constituir una tesis de valor puramente académico y de poca importancia, salvo como una reformulación empirista que sirva para excluir la hipótesis de las ideas innatas. Pero su importancia se manifiesta cuando pensamos en el modo en que lo aplica Hume. Por ejemplo, pregunta, como veremos después, de qué impresiones se deriva la idea de sustancia. Y llega a la conclusión de que no tenemos ninguna idea de sustancia fuera de la de una colección de cualidades particulares. Además, su teoría general de las impresiones e ideas es de gran importancia en su análisis de la causalidad. Por otra parte, la teoría puede usarse para rechazar lo que Hume llama "toda esa jerga que se ha posesionado en tan gran medida del razonamiento metafísico y le ha originado tantos infortunios".[17] Los filósofos pueden usar términos vacíos, en el sentido de que no signifiquen ningunas ideas determinadas y no posean ningún significado definido. "Por consiguiente, cuando nos asalte alguna sospecha de que un término filosófico se emplea sin ningún significado o idea (como sucede con frecuencia) sólo necesitamos preguntar *de qué impresión deriva esta supuesta idea*. Y si es imposible asignarle ninguna, esto confirmará nuestra sospecha." [18]

La posición de Hume puede expresarse de un modo bastante diferente de aquel en que realmente la expresa. Si un niño topa con la palabra "rascacielos" puede preguntar a su padre qué significa. El último puede explicar su significado definiéndolo o describiéndolo. Es decir, puede explicar al niño el significado de la palabra "rascacielos" empleando palabras como "casa" "alta", "planta", etc. Pero el niño no puede comprender la descripción a no ser que entienda el significado de los términos empleados en la descripción.

16. *T*, 1, 1, 2, p. 7.
17. *I*, 2, 17, p. 21.
18. *Ibid.*, p. 22.

Algunos de esos términos pueden a su vez, explicarse por definición o descripción. Pero en último término hemos de descender a palabras cuyo significado debe ser enseñado de un modo ostensible. Es decir, han de mostrársele al niño ejemplos del modo en que se emplean estas palabras, ejemplos de su aplicación. En el lenguaje de Hume, deben proporcionarse al niño "impresiones". Por consiguiente, es posible explicar el punto de vista de Hume mediante la utilización de una distinción entre términos cuyo significado es aprendido por mostración y términos cuyo significado es aprendido por definición o descripción. En otras palabras, cabe sustituir la distinción psicológica de Hume entre impresiones e ideas por otra distinción lingüística entre términos. Pero la prioridad de la experiencia, de lo inmediatamente dado, sigue siendo lo principal.

Tiene interés destacar que Hume acepta que la "experiencia" puede descomponerse en elementos constituyentes atómicos, a saber, impresiones o datos sensoriales. Pero aunque esto pueda ser posible desde el punto de vista de un análisis puramente abstracto, es dudoso que la "experiencia" pueda describirse con alguna utilidad desde el punto de vista de esos componentes atómicos. Tiene también interés subrayar que Hume usa la palabra "idea" de modo ambiguo. Algunas veces se refiere con toda evidencia a la imagen, y dado este sentido de idea, no es ilógico hablar de ideas como copias de impresiones. Pero otras veces se refiere al concepto más bien que a la imagen, y es difícil comprender de qué modo la relación del concepto con aquello de lo que es concepto puede describirse legítimamente con los mismos términos que la relación de una imagen con aquello de lo que es imagen. En la primera *Investigación* [19] emplea como sinónimos los términos "pensamientos e ideas". Y es evidente, pienso, que la principal distinción de Hume es la que establece entre lo inmediatamente dado, es decir las impresiones, y lo derivado, a lo que llama, de modo general, "ideas".

Se ha dicho que la teoría de Hume sobre las impresiones e ideas excluye la hipótesis de las ideas innatas. Pero esta formulación requiere alguna matización en vista del modo en el que Hume emplea el término "idea innata". Si innato se toma en el sentido de natural, "entonces, todas las percepciones e ideas de la mente son innatas o naturales".[20] Si por innato se entiende contemporáneo al nacimiento, la discusión sobre si hay o no ideas innatas es una discusión bizantina; "ni es interesante investigar cuándo empieza el pensamiento, si antes, en o después de nuestro nacimiento".[21] Pero si por innato se entiende copiado de ninguna percepción precedente "entonces podemos asegurar que todas nuestras impresiones son innatas, y nuestras ideas no." [22] Evidentemente, Hume no afirmaba que hubiera ideas innatas en el sentido en que Locke estaba interesado en negar. Decir que las impresiones

19. 2, 12, p. 18.
20. *I*, 2, 17, nota, p. 22.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*

son innatas es decir tan sólo que ellas no son copias de impresiones; esto es, que no son ideas, para emplear las palabras de Hume.

4. Cuando la mente ha recibido impresiones, éstas pueden reaparecer, dice Hume, de dos modos. En primer lugar, pueden reaparecer con un grado de viveza intermedio entre el de una impresión y el de una idea. Y la facultad por medio de la cual repetimos nuestras impresiones de este modo es la memoria. En segundo término, pueden reaparecer como meras ideas, como débiles copias o imágenes de impresiones. Y la facultad mediante la cual repetimos nuestras impresiones de este segundo modo es la imaginación.

Así, del mismo modo que Hume describía la diferencia entre impresiones e ideas según su vivacidad, pasa ahora a describir la diferencia entre las ideas de la memoria y las ideas de la imaginación. Pero da también otra explicación, mucho más satisfactoria, de esta diferencia. La memoria, dice, conserva no sólo las ideas simples, sino también su orden y posición. En otras palabras, cuando decimos por ejemplo que una persona recuerda bien una partida de cricket, queremos decir que recuerda no sólo las varias incidencias consideradas aisladamente, sino también el orden en el que sucedieron. Por el contrario, la imaginación no opera de este modo. Puede, por ejemplo, combinar ideas simples arbitrariamente o descomponer ideas complejas en otras simples y reagruparlas luego. Esto se hace con frecuencia en poemas y narraciones. "La naturaleza está en ellos absolutamente confundida, y no se menciona otra cosa que caballos alados, fieros dragones y monstruos gigantes." [23]

Pero aunque la imaginación pueda combinar libremente ideas, opera generalmente según algunos principios generales de asociación. En la memoria hay una conexión inseparable entre las ideas. En el caso de la imaginación falta esta conexión inseparable; pero hay no obstante un "principio unitario" de las ideas, "alguna cualidad asociativa en virtud de la cual una idea introduce otra de modo natural".[24] Hume la describe como "una fuerza suave, que generalmente prevalece. Sus causas son en gran parte desconocidas y radican en las cualidades *originales* de la naturaleza humana, que yo no pretendo explicar." [25] En otras palabras, hay en el hombre una fuerza o impulso innato que le mueve, aunque no necesariamente, a combinar determinados tipos de ideas. Lo que sea esta "fuerza suave" es algo que Hume no acierta a explicar: lo toma como un dato de hecho. Al mismo tiempo, podemos averiguar las cualidades que ponen en juego esta fuerza. "Las cualidades de las que surge esta asociación y por las que la mente va de este modo de una idea a otra son tres, a saber *semejanza, contigüidad* en el tiempo o en el espacio y *causa y efecto*." [26] La imaginación se desliza con facilidad de una idea a otra que se le asemeja. Del mismo modo, por una larga costum-

23. *T,* 1, 1, 3, p. 10.
24. *T,* 1, 1, 4, p. 10.
25. *Ibid.,* p. 13.
26. *Ibid.,* p. 11.

bre, la mente adquiere el hábito de asociar ideas que son inmediata o mediatamente contiguas en el espacio o en el tiempo. "En cuanto a la conexión que tiene lugar por la relación de *causa y efecto* tendremos ocasión de examinarla más adelante, y por consiguiente no insistiremos ahora sobre ella." [27]

5. En el *Tratado*, el apartado consagrado a la asociación de las ideas está seguido por los dedicados a las relaciones y a los modos y sustancias. Hay ideas complejas que son fruto de la asociación a que nos referimos. Para clasificar las ideas complejas Hume adopta una de las clasificaciones lockianas. Consideraremos primero la idea de sustancia.

Hume se pregunta, como cabía esperar, de qué impresión o impresiones se deriva la idea de sustancia. No puede derivarse de las impresiones de la sensación. Si fuera percibida por los ojos sería un color; si por los oídos un sonido; si por el paladar un sabor. Por tanto, si hay una idea de sustancia debe derivarse de impresiones de la reflexión. Pero éstas se reducen a nuestras pasiones y emociones, y los que hablan de sustancia no quieren designar pasiones o emociones. Por consiguiente, la idea de sustancia no se deriva ni de las impresiones de la sensación ni de las impresiones de la reflexión. Se deduce que, hablando con rigor, no hay una idea de sustancia. La palabra sustancia connota una colección de "ideas simples". Como dice Hume, "la idea de una sustancia... no es nada salvo una colección de ideas simples que son unidas por la imaginación y tienen un particular nombre asignado, por el que somos capaces de recordar, a nosotros mismos o a otros, esta colección".[28] Algunas veces las cualidades particulares que forman una sustancia se refieren a un algo desconocido en el que se piensa que radican; pero incluso cuando se elude esta "ficción", se supone, al menos, las cualidades se relacionan íntimamente unas con otras por "contigüidad y causación". De este modo una asociación de ideas tiene lugar en la mente, y cuando llevamos a cabo la actividad que describimos como descubrimiento de una nueva cualidad de una sustancia dada, la nueva idea pasa a formar parte del haz de ideas asociadas.

Hume descarta el tema de la sustancia de un modo sumario. Es evidente que acepta la línea general de la crítica de Berkeley a la noción lockiana de la sustancia material, y que no considera que la teoría de un sustrato desconocido requiera una ulterior refutación. Lo que le caracteriza es que rechaza asimismo la teoría berkeleyana de la sustancia espiritual. Es decir, extiende la interpretación fenomenista de las cosas del campo de los cuerpos al de los espíritus o mentes. Es cierto que no se halla muy satisfecho con la reducción de las mentes a acontecimientos psíquicos, unida al principio de asociación. Pero su posición empirista general apunta de modo obvio a un fenomenismo consecuente, a un análisis de todas las ideas complejas en las impresiones y resulta implicado en el intento de tratar la sus-

27. *Ibid.*
28. *T,* 1, 1, 6, p. 16.

tancia espiritual al modo de la sustancia material. Si se da cuenta de que su análisis deja algo fuera y sospecha que su explicación de las mentes es un ejemplo de explicación aproximada, sus dudas indican bien la insuficiencia del fenomenismo en general o bien lo poco adecuado de su declaración de fenomenismo. Sin embargo, se ocupa de la mente o espíritu sólo en un último apartado del *Tratado* bajo el título de "identidad personal", de modo que podemos dejar a un lado el problema por el momento, aunque es de interés hacer observar que no se confina, como Berkeley, en un análisis fenomenista de la idea de sustancia material.

Al ocuparse en el *Tratado* de las relaciones Hume distingue dos posibles sentidos de la palabra "relación". En primer término, la palabra puede usarse para designar la cualidad o cualidades "por las que dos ideas se asocian en la imaginación, de modo que una introduce naturalmente a la otra, del modo que hemos expuesto antes." [29] Esas "cualidades" son la semejanza, contigüidad y relación causal, y Hume las denomina relaciones naturales. Por consiguiente, en el caso de las relaciones naturales, las ideas se conectan entre sí por la fuerza natural de la asociación, de modo que una tiende naturalmente o por costumbre a recordar la otra. En segundo lugar, hay lo que Hume llama relaciones filosóficas. Podemos comparar a voluntad cualesquiera objetos, siempre que haya alguna cualidad similar entre ellos. En tal comparación la mente no se encuentra impelida por una fuerza natural de asociación a pasar de una idea a otra; lo hace simplemente porque ha elegido establecer una cierta comparación.

Hume enumera siete tipos de relaciones filosóficas: semejanza, identidad, relaciones de tiempo y espacio, proporción cuantitativa o número, grados en determinada cualidad, contraste y causación.[30] Se advierte en seguida que hay una superposición de relaciones naturales y filosóficas. De hecho, las tres relaciones naturales concurren en la lista de las relaciones filosóficas, aunque no, desde luego, como tales. Pero su superposición no es debida a inadvertencia de Hume. Explica, por ejemplo, que no pueden compararse dos objetos sin que haya cierta semejanza entre ellos. Por tanto, la semejanza es una relación sin la cual no puede existir ninguna relación filosófica. Pero de ello no se deduce que toda semejanza produzca una asociación de ideas. Si una cualidad es muy general y se encuentra en un gran número de objetos o en todos, no lleva a la mente de un miembro particular de la clase a otro. Por ejemplo, todas las cosas materiales se asemejan entre sí por ser materiales y podemos comparar una cosa material con otra. Pero la idea de una cosa material *como tal* no lleva a la mente por la fuerza de la asociación a cualquier otra cosa material particular. Del mismo modo, el verdor es común a un gran número de cosas. Y podemos comparar a nuestro arbitrio o agrupar dos o más cosas verdes. Pero la imaginación no se encuentra impelida, por la fuerza natural de la asociación, a ir de la idea de la cosa ver-

29. *T,* 1, 1, 5, p. 13.
30. *Ibid.,* pp. 14-15; cf. *T,* 1, 3, 1, p. 69.

de *X* a la idea de la cosa verde *Y*. Asimismo podemos comparar dos cosas cualesquiera de acuerdo con relaciones espacio-temporales, pero no se sigue de ello necesariamente que la mente se encuentre impulsada a hacerlo en virtud de la fuerza de asociación. En algunos casos ocurre así (por ejemplo, cuando hemos experimentado siempre dos cosas como contiguas espacial e inmediatamente o como sucediendo siempre inmediatamente una a otra), pero en otros muchos casos no funciona ninguna fuerza de asociación. Puede ser que yo sea llevado naturalmente, si bien no de un modo inevitable, a pensar en la iglesia de San Pedro cuando pienso en el palacio Vaticano; pero la idea de Nueva York no recuerda de modo natural la idea de Cantón, aunque yo puedo, desde luego, comparar esas dos ciudades desde un punto de vista espacial, afirmando, por ejemplo, que una está más lejos que la otra.

En cuanto a la causación, Hume pospone su tratamiento. Pero podemos hacer notar ya que en su opinión la causación, considerada como relación filosófica, puede reducirse a relaciones espacio-temporales del tipo de las de contigüidad, sucesión temporal y conjunción constante o copresencia. No hay ninguna conexión necesaria entre ideas; hay tan sólo relaciones espacio-temporales de hecho. De aquí que la causación no proporcione ningún fundamento para ir más allá de la experiencia, infiriendo causas trascendentes de los efectos observados. En la causación considerada como relación natural hay, desde luego, una conexión inseparable entre ideas; pero este elemento puede explicarse subjetivamente, con ayuda de los principios de asociación.

6. Hume se ocupa en la primera parte de su *Tratado* de las ideas generales abstractas, en estrecha relación, por consiguiente, con su análisis de las ideas e impresiones. Comienza subrayando que un "gran filósofo —Berkeley— ha afirmado que todas las ideas generales no son sino ideas particulares añadidas a cierto término, que les da una significación más extensa, y hace que recuerden ocasionalmente a otras particulares semejantes a ellas".[31] Quizá no se trate de una formulación afortunada de la posición de Berkeley; pero en cualquier caso, Hume la considera como uno de los hallazgos recientes mayores y más válidos y se propone confirmarla con sus propios argumentos.

En primer lugar, las ideas abstractas son individuales o particulares consideradas en sí mismas. Lo que Hume quiere decir puede aclararse con los mismos argumentos que emplea en favor de su tesis. En primer lugar, "la mente no puede formar ninguna noción de cantidad o cualidad sin formar una noción precisa de los grados de cada una".[32] Por ejemplo, la extensión concreta de una línea no puede distinguirse de la línea misma. No podemos formar una idea general de línea que no incluya una longitud determinada. Ni podemos formar una idea general de línea que incluya todas las longitudes posibles. En segundo lugar, cada impresión es definida y determinada, ya que al ser una idea una imagen o copia de una impresión, debe ser ella

31. *T*, 1, 1, 7, p. 17.
32. *Ibid.*, p. 18.

misma determinada y definida, aunque sea más débil que la impresión de la que se deriva. En tercer lugar, todo lo que existe es individual. No puede, por ejemplo, existir ningún triángulo que no sea un triángulo concreto dotado de características particulares. Postular la existencia de un triángulo que estuviese al mismo tiempo incluido en todas y ninguna de las posibles clases y formas del triángulo sería absurdo. Pero lo que es absurdo de hecho y en la realidad, es también absurdo como ideas.

Es evidente que la concepción de Hume se deriva de su concepción de las ideas y de su relación con respecto a las impresiones. Si la idea es una imagen o copia, debe ser particular. De este modo, está de acuerdo con Berkeley en que no hay ningún género de ideas universales *abstractas*. Al mismo tiempo, admite que las llamadas ideas abstractas, aunque son en sí mismas imágenes particulares "pueden convertirse en generales en virtud de su función representativa".[33] Y lo que intenta precisar es de qué modo tiene lugar esta ampliación de la significación.

Cuando encontramos repetidamente una semejanza entre cosas que observamos a menudo, solemos aplicarlas el mismo nombre cualquiera que sea la diferencia que pueda haber entre ellas. Por ejemplo, después de haber observado lo que llamamos árboles y habernos dado cuenta de que existen semejanzas entre los mismos, aplicamos a todos ellos la misma palabra "árbol" a pesar de las diferencias que hay entre robles, olmos, pinos, etc. Y una vez adquirida la costumbre de aplicar la misma palabra a esos objetos, el oír la palabra revive la idea de uno de esos objetos, y hace que la imaginación lo conciba. El hecho de oír la palabra o nombre no puede recordar ideas de todos los objetos a los que el nombre se aplica; recuerda uno de estos objetos. Pero al mismo tiempo pone en juego un "cierto hábito", una disposición para producir cualquier otra idea semejante, si la ocasión lo exige. Por ejemplo, supongamos que oigo la palabra "triángulo" y que esta palabra evoca en mi mente la idea de un triángulo concreto equilátero. Si a continuación afirmo que los tres ángulos de un triángulo son iguales entre sí, el "hábito" o "asociación" evoca la idea de algunos otros triángulos que muestran la falsedad de esta afirmación general. Con toda certeza, este hábito es algo misterioso y "explicar las últimas causas de nuestras acciones mentales es imposible".[34] Pero se pueden citar casos análogos que confirman su existencia. Por ejemplo, si hemos aprendido un poema, no lo recordaremos enteramente en seguida; pero el recuerdo o la audición de la primera línea, quizá de la última palabra, pondrá la mente en disposición de recordar las siguientes tal como la ocasión exige, en el debido orden. No podemos explicar cómo funciona esta asociación, pero no hay ninguna duda sobre los hechos. Además, cuando empleamos términos como *gobierno* o *iglesia*, raramente concebimos en nuestra mente de un modo distinto todas las ideas simples de que se componen tales ideas compuestas. Pero podemos evitar perfecta-

33. *Ibid.*, p. 20
34. *Ibid.*, p. 22.

mente hablar sin sentido acerca de esas ideas complejas, y si alguien hace una afirmación que es incompatible con algún elemento del contenido total de tales ideas, reconoceremos inmediatamente lo absurdo de sus palabras, ya que el "hábito" recordará los distintos elementos componentes como requiere la ocasión. Además, tampoco podemos dar una explicación causal adecuada del proceso; pero el hecho es que tiene lugar.

7. En la primera *Investigación* Hume asegura que "todos los objetos de la razón o investigación humana se dividen naturalmente en dos clases, a saber, *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*. Las ciencias de la geometría, álgebra, aritmética, y en resumen todas aquellas cuyas afirmaciones son ciertas de modo intuitivo o demostrativo... Los otros objetos del conocimiento son las cuestiones de hecho, y no son averiguados del mismo modo; ni nuestra evidencia de su veracidad, aunque grande, es del mismo género que la que se desprende de las anteriores".[35] Hume quiere decir que todo nuestro razonamiento versa sobre relaciones entre cosas. Estas relaciones son de dos clases: relaciones de ideas y cuestiones de hecho. Una proposición aritmética constituye un ejemplo del primer tipo de relaciones; la declaración de que el sol saldrá mañana constituye un ejemplo de las segundas. En este apartado nos ocuparemos de relaciones de ideas.

De las siete relaciones filosóficas, sólo cuatro, dice Hume, dependen exclusivamente de las ideas, a saber: semejanza, contraste, grados en cualidad y proporción cuantitativa o número. Las tres primeras pueden "descubrirse a primera vista y caen más bien en el campo de la intuición que en el de la demostración".[36] En cuanto nos interesamos por el razonamiento demostrativo, hemos de vernos, por consiguiente, en relación con proporciones cuantitativas o de número, es decir, con las matemáticas. Las proposiciones matemáticas se refieren sólo a relaciones entre ideas. En álgebra, por ejemplo, el hecho de que existan o no objetos que correspondan a los símbolos empleados no afecta a la veracidad de las demostraciones. La veracidad de una proposición matemática no depende de cuestiones de existencia.

La exposición de las matemáticas que hace Hume es, por lo tanto, racionalista y no empirista, en el sentido de que sostiene que las relaciones afirmadas son necesarias. La verdad de una proposición matemática depende pura y simplemente de relaciones entre ideas, o como solemos decir, del sentido de ciertos símbolos; y no requiere ser confirmada por la experiencia. No podemos entender, por supuesto, que Hume mantenga que las ideas matemáticas son innatas en el sentido que Locke atribuyó a este término. Era perfectamente consciente del modo en que llegamos a conocer los significados de los símbolos aritméticos y algebraicos. Su tesis es que la verdad de las proposiciones es enteramente independiente del modo en que llegamos a conocer los significados de los símbolos. Su veracidad no puede ser refutada por la experiencia, pues en ellas no se afirma nada acerca de cuestiones de

35. *I*, 4, 1, 20-21, p. 25.
36. *T*, 1, 3, 1, p. 70.

hecho. Se trata, en suma, de proposiciones formales y no de hipótesis empíricas. Y aunque las matemáticas son susceptibles de aplicación, la verdad de las proposiciones no depende de su aplicación. En este sentido, y aunque Hume no llega a emplear este término podríamos llamarlas proposiciones *a priori.*

En el siglo XIX, J. S. Mill intentó demostrar que las proposiciones matemáticas son hipótesis empíricas. Pero en el seno del empirismo característico del siglo XX, la opinión de Hume es más aceptada que la de Mill. Por ejemplo, los neopositivistas interpretan las proposiciones matemáticas como proposiciones analíticas y *a priori.* Al mismo tiempo, sin negar, desde luego, su aplicabilidad en la ciencia, insisten que en sí mismas están vacías de contenido factual, empírico. Decir que cuatro más tres son siete no es en sí mismo decir nada acerca de cosas existentes; la verdad de la proposición depende simplemente del significado de los términos. Y ésta es la opinión mantenida por Hume.

Hay otro punto más sobre el que conviene llamar la atención. En el *Tratado,* Hume asegura que "la geometría no alcanza esta perfecta precisión y certeza que son peculiares de la aritmética y del álgebra, aunque supere los juicios imperfectos de nuestros sentidos y nuestra imaginación".[37] La razón que da es que los primeros principios de la geometría se extraen de las apariencias generales de las cosas; y estas apariencias no nos proporcionan certeza. "Nuestras ideas parecen proporcionarnos una seguridad absoluta de que dos líneas rectas no pueden tener un segmento común, pero si consideramos esas ideas, veremos que suponen siempre una sensible inclinación de las dos líneas y que dado que el ángulo que forman es extraordinariamente pequeño, no disponemos de un modelo de línea recta lo suficientemente preciso para asegurarnos de la veracidad de esta proposición." [38] Y Hume extrae la conclusión de que "Por consiguiente, el álgebra y la aritmética siguen siendo las únicas ciencias en las que podemos adentrarnos en intrincadas cadenas de razonamientos conservando sin embargo una exactitud y certeza perfectas." [39] Pero no parece haber ninguna razón adecuada para tratar la geometría como una excepción dentro de las matemáticas. Si la verdad de las proposiciones aritméticas y algebraicas depende solamente de las "ideas" o de las definiciones, lo mismo puede decirse de la geometría, y las apariencias sensibles son irrelevantes. Hume parece haberse dado cuenta de ello, ya que en la primera *Investigación,* la geometría es tratada en pie de igualdad con el álgebra y la aritmética. Y como hace notar, "aunque nunca hubiera en la naturaleza un círculo ni un triángulo, las verdades demostradas por Euclides conservarían toda su certeza y evidencia".[40]

8. Las relaciones filosóficas son divididas por Hume en variables e in-

37. *Ibid.*, p. 71.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*
40. *I*, 4, 1, 20, p. 25.

variables. Las relaciones invariables no pueden sufrir alteración sin que cambien los objetos relacionados o las ideas de los mismos. *A sensu contrario,* si las últimas permanecen inalteradas, las relaciones entre ellas no experimentan ningún cambio. Las relaciones matemáticas pertenecen a esta categoría. Dadas ciertas ideas o símbolos significativos, las relaciones entre ellos permanecen invariables. Para convertir en falsa una proposición aritmética o algebraica, hemos de cambiar el significado de los símbolos; si no lo hacemos, las proposiciones son verdaderas de modo necesario: o lo que es lo mismo, las relaciones entre las ideas son variables. Por el contrario, las relaciones variables pueden cambiar sin que ello implique necesariamente un cambio en los objetos que se relacionan o en las ideas de los mismos. Por ejemplo, la relación espacial o de distancia entre dos cuerpos puede variar aunque los cuerpos y sus ideas sigan siendo los mismos.

De todo esto se deduce que no podemos llegar a tener un conocimiento cierto de las relaciones variables por el puro razonamiento; esto es, por análisis de las ideas y demostración *a priori*; llegamos a familiarizarnos con ellas mediante la experiencia y la observación o más bien dependemos en lo que respecta a ellas de la experiencia y la observación, incluso en aquellos casos en los que está incluido el proceso de la inferencia. Tenemos que enfrentarnos con cuestiones de hecho y no con relaciones puramente ideales. Y, como hemos visto, no podemos alcanzar el mismo grado de evidencia acerca de las cuestiones de hecho que sobre las relaciones de ideas. Una proposición que enuncia una relación de ideas no puede ser negada sin incurrir en contradicción. Dados, por ejemplo, los significados de los símbolos 2 y 4 no podemos negar que $2 + 2 = 4$, sin vernos envueltos en una contradicción. Pero "lo contrario de cada cuestión de hecho es todavía posible, porque nunca implica una contradicción... Que el sol no saldrá mañana es una proposición no menos inteligible y no implica más contradicción que la afirmación de que saldrá".[41] Hume no quiere decir que la proposición que asegura que el sol saldrá mañana no sea verdadera; sino que decir que el sol no saldrá mañana no implica ninguna contradicción lógica. Tampoco intenta negar que podemos tener certeza de que el sol saldrá mañana. Lo que él mantiene es que no podemos tener los mismos fundamentos de seguridad de que el sol saldrá mañana que tenemos de la veracidad de una proposición de las matemáticas puras. Puede ser muy probable que el sol salga mañana, pero no cierto si entendemos por una proposición cierta aquella que es lógicamente necesaria y cuya opuesta es contradictoria e imposible.

La posición de Hume sobre este tema reviste gran interés. Las proposiciones que afirman lo que él llama relaciones de ideas son las que se denominan en el lenguaje filosófico de hoy proposiciones analíticas. Y las que aseguran cuestiones de hecho son las llamadas proposiciones sintéticas. Constituye una tesis de los empiristas modernos que todas las proposiciones *a prio-*

41. *I*, 4, 1, 21, pp. 25-26.

ri, cuya verdad se conoce independientemente de la experiencia y la observación y cuyas contrarias se autocontradicen, son proposiciones analíticas, cuya verdad o falsedad dependen simplemente del significado de los símbolos. Por consiguiente, ninguna proposición sintética es una proposición *a priori*; será una hipótesis empírica que comportará un mayor o menor grado de probabilidad. La existencia de proposiciones sintéticas *a priori*, es decir, de proposiciones referidas a cuestiones de hecho, pero que, al mismo tiempo, sean absolutamente ciertas, queda excluida. Esta postura representa un desarrollo de los puntos de vista de Hume.

Podemos establecer la siguiente distinción entre diferentes clases de relaciones variables o "inconsistentes". Según Hume, "No debemos recibir como raciocinio cualquiera de las observaciones que podamos hacer acerca de la identidad y de las relaciones de espacio y tiempo; puesto que en ninguna de ellas la mente puede ir más allá de lo que está inmediatamente presente a los sentidos, de descubrir la existencia real o las relaciones de los objetos".[42] Así, yo veo inmediatamente que esta hoja de papel es contigua a la superficie de la mesa. Aquí estamos ante un caso de percepción más bien que de razonamiento. Y yo no voy más allá de la percepción real infiriendo la actividad o existencia de algo que trascienda la percepción actual. Puedo hacerlo, desde luego; pero en tal caso, introduzco una inferencia causal. Por consiguiente, según la opinión de Hume, cualquier "conclusión (sobre cuestiones de hecho) que vaya más allá de las impresiones de nuestros sentidos puede fundarse sólo en la conexión causa-efecto".[43] "Todos los razonamientos relativos a cuestiones de hecho parecen estar fundados en la relación de causa y efecto. Sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y nuestros sentidos." [44] En otras palabras, todo razonamiento en cuestiones de hecho, envuelve una inferencia causal. O, para plantear la cuestión de un modo más concreto, en matemáticas tenemos demostración, en ciencias empíricas inferencia causal. Por consiguiente, en vista del importante papel que juega la inferencia causal en el conocimiento humano debemos investigar el carácter de la inferencia causal y los fundamentos que tenemos para proceder por medio de la inferencia causal, yendo más allá del testimonio inmediato de los sentidos.

9. Hume comienza su examen de la relación causal preguntándose de qué impresión o impresiones deriva la idea de causa. En primer lugar, ninguna cualidad de esas cosas que llamamos "causas" puede dar origen a la idea de causación, ya que no podemos hallar ninguna cualidad que sea común a todas ellas. "Por tanto, la idea de causación debe derivarse de alguna *relación* entre objetos, y debemos ahora intentar descubrir esta relación." [45]

La primera relación que menciona Hume es la de contigüidad. "Encuen-

42. *T*, 1, 3, 2, p. 73.
43. *Ibid.*, p. 74.
44. *I*, 4, 1, 22, p. 26.
45. *T*, 1, 3, 2, p. 75.

tro en primer lugar que los objetos que consideramos causas y efectos son contiguos." [46] No quiere esto decir, desde luego, que las cosas que consideramos causas y efectos sean siempre inmediatamente contiguas, ya que puede haber una cadena de causas entre el ente *A*, al que llamamos causa, y el ente *Z* al que llamamos efecto. Pero *A* y *B* serán contiguos, *B* y *C* también, etc., aunque *A* y *Z* no lo sean de modo inmediato. Lo que Hume descarta es la acción a distancia en el sentido propio del término. Puede añadirse, no obstante, que habla de la idea popular de causación. Se cree comúnmente, piensa, que la causa y el efecto son siempre contiguos, mediata o inmediatamente. Pero él no se adhiere decididamente en la tercera parte del *Tratado* a la opinión de que la relación de contigüidad sea esencial a la relación causal. Dice que podemos aceptarla de momento "hasta que encontremos una ocasión más propicia de aclarar esta cuestión, examinando qué objetos son o no susceptibles de yuxtaposición y conjunción".[47] Y más adelante aclara que no considera la contigüidad espacial esencial en la idea de causación, ya que sostiene que un objeto puede existir y sin embargo no ocupar ningún lugar. "Una reflexión moral no está situada a mano izquierda o a mano derecha de una pasión; ni un aroma o sonido pueden tener forma circular o cuadrada. Tales objetos y percepciones, lejos de requerir un lugar determinado, son absolutamente incompatibles con él, y ni siquiera la imaginación puede atribuirles ninguno." [48] Pensamos, sin duda, que las pasiones entran dentro de las relaciones causales; pero no puede decirse que sean espacialmente contiguas a otras cosas. Hume no consideraba, por tanto, que la contigüidad espacial fuese un elemento indispensable de la relación causal.

La segunda relación de la que se ocupa Hume es la de prioridad temporal. Dice que la causa debe ser temporalmente anterior al efecto. La experiencia lo confirma. Además, si en alguna ocasión un efecto pudiera ser perfectamente contemporáneo con su causa, sería así también en todas las ocasiones de la verdadera causación. Porque en la ocasión en que esto no ocurriese la supuesta causa permanecería por algún tiempo inactiva y necesitaría algún otro factor que la empujara a la actividad. No se trataría entonces de una verdadera causa o causa propia. Pero si todos los efectos fuesen perfectamente contemporáneos con sus causas "es claro que no existiría nada parecido a una sucesión, y todos los objetos deberían ser coexistentes".[49] Sin embargo, esto es, a todas luces, absurdo. Aceptamos, por consiguiente, que un efecto no puede ser absolutamente contemporáneo con su causa y que una causa debe ser anterior en el tiempo al efecto.

Pero a pesar de todo, Hume no está seguro de este argumento, puesto que continúa del siguiente modo: "Si este argumento se encuentra satisfactorio, bien. Si no, ruego al lector que me permita la misma libertad que he

46. *Ibid.*
47. *Ibid.*
48. *T*, 1, 4, 5, p. 236.
49. *T*, 1, 3, 2, p. 76.

empleado en el caso anterior, de suponer que es así, ya que se dará cuenta de que el asunto no reviste mayor importancia." [50] De este modo, es falso afirmar que Hume subraya con fuertes tintas la contigüidad y la sucesión temporal como elementos esenciales de la relación causal. Decide, es verdad, tratarlos como si fueran elementos esenciales, pero hay otro elemento cuya importancia es mayor. "Así pues, ¿estas dos relaciones de contigüidad y sucesión nos proporcionan una idea completa de causación? De ningún modo. Un objeto puede ser contiguo y anterior temporalmente a otro sin que pueda ser considerado causa de él. Hay que tomar en consideración una *conexión necesaria*; y esta relación tiene mucha mayor importancia que las otras dos mencionadas arriba." [51]

Surge, por tanto, la pregunta por la impresión o impresiones de las que se deriva esta idea de conexión necesaria. Pero en el *Tratado* Hume encuentra que debe aproximarse a esta cuestión dando un rodeo, en esperanza de que los ámbitos vecinos ayuden a arrojar luz sobre éste. En consecuencia, encuentra necesario ocuparse primero de dos importantes cuestiones. "Primera, ¿por qué razón declaramos *necesario* que todo aquello cuya existencia ha tenido un comienzo tenga asimismo una causa? Segunda, ¿por qué concluimos que tales causas particulares deben *necesariamente* tener tales efectos particulares, y cuál es la naturaleza de esta inferencia y de la creencia en la que estamos?" [52]

La máxima según la cual todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia no es —dice Hume— ni intuitivamente cierta ni demostrable. Hume no dice mucho más acerca del primer punto, limitándose a desafiar a aquel que piense que es intuitivamente cierto a mostrar que lo es. En cuanto a la indemostrabilidad del principio o máxima, Hume argumenta ante todo que podemos concebir un objeto como inexistente en un momento y como existente en el próximo sin tener una idea distinta de causa o principio productivo. Y si podemos concebir un comienzo de existencia aparte de la idea de una causa "la separación de esos objetos es de tal modo posible que no implica ninguna contradicción ni absurdidad; y por consiguiente no puede ser refutada por ningún razonamiento a partir de meras ideas, sin las cuales es imposible demostrar la necesidad de una causa".[53] Después de exponer este argumento, que guarda relación con su concepción de las ideas como copias o imágenes o impresiones y con su nominalismo, procede a refutar ciertas formulaciones de la pretendida demostración del principio según el cual todo lo que comienza a existir lo hace en virtud de la actividad productiva de una causa. Por ejemplo, Clarke y otros argumentan que si algo comenzara a existir sin una causa sería la misma causa, lo que es obviamente imposible, ya que de ser así, tendría que existir antes de sí mismo. Por su

50. *Ibid.*
51. *Ibid.*, p. 77.
52. *Ibid.*, p. 78.
53. *T*, 1, 3, 3, p. 80

parte, Locke argumentaba que una cosa que viene a la existencia sin causa sería causada por nada; y nada no puede ser la causa de algo. La principal crítica que Hume hace a argumentos de esta especie es la de que todos ellos cometen una petición de principio, presuponiendo la validez del mismo principio que se supone que están destinados a demostrar, a saber, que algo que comienza a existir debe tener una causa.

Si este principio no es ni intuitivamente cierto ni demostrable, nuestra creencia en él debe surgir de la experiencia y la observación. Pero al llegar a este punto, Hume abandona el tema, diciendo que se dispone a pasar a la segunda cuestión, a saber, por qué creemos que esta particular causa debe tener este particular efecto. Quizá al responder a una cuestión encontremos respuesta a la otra.

En primer lugar, la inferencia causal no es producto de un conocimiento intuitivo de las esencias. "No hay ningún objeto que implique la existencia de otro, si consideramos esos objetos en sí mismos y atendemos atentamente y de modo exclusivo a las ideas que tenemos de ellos. Una inferencia de este género tendría que ver con el conocimiento, e implicaría la absoluta contradicción e imposibilidad de concebir algo diferente. Pero como todas las ideas distintas son separables, es evidente que no puede haber ninguna imposibilidad de esta clase." [54] Por ejemplo, no intuimos, según Hume, la esencia de la llama y vemos su efecto o efectos como consecuencias lógicamente necesarias.

"Por consiguiente, es sólo *por experiencia* por lo que inferimos la existencia de un objeto a partir de otro." [55] ¿Qué significa esto en concreto? Significa que experimentamos con frecuencia la conjunción de dos objetos, por ejemplo, la llama y la sensación que llamamos calor, y recordamos que esos objetos han aparecido en un orden regular recurrente de contigüidad y sucesión. Entonces "sin más requisitos, llamamos a uno *causa* y a otro *efecto* e inferimos la existencia del uno a partir de la del otro".[56] La última observación muestra que Hume piensa en la idea de causalidad del hombre común, y no solamente en la del filósofo. El hombre corriente observa la "conjunción constante" de A y B en reiteradas ocasiones, en donde A es anterior a B y contiguo al mismo y llama causa a A y efecto a B. "Cuando una especie determinada de sucesos ha estado siempre unida a otra, en todas las ocasiones, no tenemos ya ningún escrúpulo de predecir una a partir de la aparición de la otra y de servirnos de este razonamiento (inferencia causal) que puede únicamente garantizarnos una cuestión de hecho o existencia. Llamamos entonces a un objeto *causa,* al otro *efecto.*" [57] "Por consiguiente, de conformidad con esta experiencia, podemos definir una causa como *un objeto, al que sigue otro, siendo así que todos los objetos similares al primero*

54. *T,* 1, 1, 3, 6, pp. 86-87.
55. *Ibid.,* p. 87.
56. *Ibid.*
57. *I,* 7, 2, 59, pp. 74-75.

son seguidos por objetos similares al segundo. O, en otras palabras, *si el primer objeto no hubiera existido, el segundo nunca habría existido.*" [58]

Al decir que "recordamos" ocasiones pasadas, Hume va evidentemente más allá de la experiencia común, ya que podemos muy bien inferir causas de efectos o efectos de causas sin recordar ningún caso pasado. Pero Hume corrige este error, en seguida, recurriendo al principio de asociación.

Si nuestra creencia en conexiones causales particulares de carácter regular se basa en el recuerdo de ejemplos pasados de constante conjunción, parece que aceptamos el principio, o al menos actuamos como si lo aceptáramos, de que "los casos de los que no hemos tenido ninguna experiencia deben parecerse a aquellos de los que hemos tenido experiencia, y de que el curso de la naturaleza continúa siempre siendo el mismo de modo uniforme".[59] Pero este principio ni es intuitivamente cierto ni es demostrable. Pues la noción de un cambio en la naturaleza no encierra en sí mismo ninguna contradicción. Tampoco puede establecerse este principio por probabilidad a partir de la experiencia, porque está en la base de nuestro razonamiento basado en ella. Siempre suponemos de modo tácito la uniformidad. Hume no quiere decir que rehusemos aceptar este principio. La negativa a aceptarlo equivaldría a adoptar un escepticismo que él consideraba no podía ponerse en práctica. Simplemente intenta hacernos notar que no podemos probar la validez de nuestra creencia en la inferencia causal por medio de un principio que no puede él mismo ser probado y que no es intuitivamente cierto. Al mismo tiempo, presuponemos de hecho el principio, y no podríamos actuar ni razonar (salvo en el campo de la matemática pura) salvo que lo presupongamos de modo tácito. Esta suposición de que el futuro se parece al pasado "no se funda en argumentos de ningún género, sino que se deriva por completo del hábito, que nos inclina a esperar para el futuro el mismo curso de objetos con el que estamos familiarizados".[60] Además, "No es por lo tanto la razón la que es la guía de la vida, sino la costumbre. Sólo ésta inclina a la mente a suponer en todos los casos que el futuro ha de conformarse al pasado. Por fácil que este paso pueda parecer, la razón no sería capaz de darlo nunca jamás".[61] La idea de hábito o costumbre juega un gran papel en el análisis final de la causalidad que realiza Hume.

Volvamos a la idea de la conjunción constante. La afirmación de que es la experiencia de la conjunción constante lo que nos lleva a creer en conexiones causales particulares no responde a la pregunta de Hume por la impresión o impresiones de que se deriva la idea de conexión necesaria, ya que la idea de conjunción constante es la idea de repetición regular de dos clases de sucesos similares según un patrón constante de contigüidad y sucesión, idea que no implica la de conexión necesaria. "De la mera

58. *I,* 7, 2, 60, p. 76.
59. *T,* 1, 3, 6, p. 89.
60. *T,* 1, 3, 12, p. 134.
61. *Abstract,* 16.

repetición de una impresión pasada, aunque esta repetición se prolongue hasta el infinito, nunca surgirá una idea original nueva, tal como la de una conexión necesaria; y el número de impresiones no tiene en este caso más efectividad que si estuviéramos confinados a una única impresión." [62] Pero no podemos, en opinión de Hume, hacer derivar la idea de conexión necesaria de la observación de secuencias regulares o conexiones causales. Debemos decir, por consiguiente, o que no hay tal idea o que tiene un origen subjetivo. Hume no puede adoptar la primera de estas alternativas, puesto que él mismo ha subrayado con gran énfasis la importancia de la idea de conexión necesaria. Por consiguiente, ha de adoptar la segunda alternativa.

Decir que la idea de una conexión necesaria se deriva de alguna fuente subjetiva equivale a decir, dentro del marco de la filosofía de Hume, que se deriva de alguna impresión de reflexión. Pero de ello no se sigue que la idea se derive de la relación que guarda la volición con sus efectos, a partir de la cual se extrapola. "La volición, en cuanto causa, no tiene una conexión más patente con sus efectos que cualquiera ente material con los suyos... En resumen, las acciones de la mente son, a este respecto, idénticas a las de los entes materiales. Únicamente percibimos su constante conjunción." [63] Debemos buscar, por lo tanto, otra solución. Supongamos que observamos varios casos de conjunción constante. Esta repetición no puede, por sí sola, originar la idea de conexión necesaria. Este punto ha sido ya admitido. Para que dé lugar a esta idea, la repetición de casos similares de constante conjunción "debe o *descubrir* o *producir* algo nuevo, que sea la fuente de dicha idea".[64] Pero la repetición no nos permite descubrir nada nuevo en los objetos que se dan conjuntamente, ni produce ninguna nueva cualidad en los objetos mismos. La observación de la repetición, sin embargo, produce una nueva impresión en la mente. "Ya que después de haber observado la semejanza en un número suficiente de casos, sentimos inmediatamente una inclinación de la mente que nos inclina a pasar de un objeto al que suele acompañarle... Por lo tanto la necesidad es el fruto de esta observación, y no es sino una impresión interna de la mente o una inclinación que nos mueve a llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro... No hay ninguna impresión interna que guarde relación con el presente asunto, sino esta propensión, originada por el hábito, a pasar de un objeto al que suele acompañarle." [65] Por consiguiente, la propensión originada por la costumbre o asociación de pasar de una de las cosas que hemos observado que se presentan constantemente asociadas con otras a éstas, es la impresión de la que se deriva la idea de conexión necesaria. Es decir: la propensión, producida por la costumbre, es algo dado, una impresión, y la idea de conexión necesaria es su reflejo o imagen en la conciencia. Esta explicación de la idea

62. *T*, 1, 3, 6, p. 88.
63. *T*, 1, 3, 14, pp. 632-633, Apéndice.
64. *Ibid.*, p. 163.
65. *Ibid.*, p. 165.

de conexión necesaria es aplicable tanto a las relaciones externas causales como a las internas, tales como la relación entre la voluntad y sus efectos.

Estamos ahora en situación de poder definir de un modo más riguroso la noción de causa. La causación, como hemos visto antes, puede ser considerada como relación filosófica o como relación natural. En cuanto relación filosófica, puede definirse de este modo: "Causa es un objeto precedente y contiguo a otro tal que todos los objetos que son similares a él están colocados en semejante relación de precedencia y contigüidad con los que son similares al último".[66] En cuanto relación natural "*causa* es un objeto precedente y contiguo a otro, de tal modo unido con el último, que la idea del uno inclina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro".[67] Hay que destacar que "aunque la causación sea una relación *filosófica* que implica contigüidad, sucesión y conjunción constante, sin embargo, sólo somos capaces de razonar acerca de ella o inferir algo de ella en cuanto es una relación *natural* y produce una unión entre nuestras ideas".[68]

Hume ha dado de este modo una respuesta a su pregunta de "por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares, y por qué establecemos una inferencia de una a otra".[69] La respuesta se expresa en términos psicológicos, referida al efecto psicológico de la observación de casos de constante conjunción. Esta observación produce una costumbre o propensión de la mente, un puente asociativo por el que la mente pasa de modo natural de, vgr., la idea de llama a la idea de calor o de una impresión de llama a la idea viva de calor. Esto nos permite ir más allá de la experiencia u observación. De la observación del humo inferimos naturalmente la existencia del fuego, aunque no lo hayamos visto. Si nos preguntamos qué garantía tenemos de la validez objetiva de esta inferencia, la respuesta de Hume será que está avalada por la verificación empírica. Y en un filósofo empirista, es la única respuesta que se requiere de hecho.

¿Ha respondido Hume a la cuestión de cómo la experiencia da origen al principio de que todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia? Su respuesta a la pregunta de por qué concluimos que esta causa particular debe tener su efecto particular sugiere que es la costumbre la que hace que esperemos que cada acontecimiento tenga alguna causa y la que evita que mantengamos que puede haber acontecimientos absolutamente incausados. Y esto es, pienso, lo que debe decir, dadas las premisas de las que parte. Después de exponer su análisis de la causalidad hace notar que en vista de las definiciones expuestas de *causa* "podemos sin esfuerzo concebir

66. *Ibid.*, p. 170.
67. *Ibid.*, p. 170.
68. *T*, 1, 3, 6, p. 94.
69. *T*, 1, 3, 3, p. 82.

que no hay ninguna necesidad absoluta ni metafísica de que cada comienzo de existencia vaya acompañado de tal objeto" [70]. No podemos demostrar la veracidad del principio en cuestión. Sin embargo, Hume admite en la primera *Investigación* que "se sostiene universalmente que no existe nada sin una causa de su existencia" [71]. Por consiguiente, nuestra fe en este principio ha de atribuirse a la costumbre. Tiene interés, no obstante, destacar que el párrafo citado de la *Investigación* continúa de este modo: "y este azar, cuando es estrictamente examinado, es un término meramente negativo, y no significa ningún poder que tenga en ningún lugar un ser en la naturaleza".[72] Ahora bien, "azar" significa para Hume un acontecimiento fortuito o incausado. Y no creer en esta posibilidad significa creer que cada suceso tiene una causa, lo que lleva —según Hume— a creer que cada causa es una causa necesaria o determinante. Ciertamente, pueden ocurrir acontecimientos contradictorios con los que se espera. Y esto puede llevar al hombre corriente a creer en el azar. Pero los "filósofos" (incluyendo entre éstos, desde luego, a los científicos), encontrando después de un riguroso examen de varios casos que el acontecimiento inesperado era debido al efecto de contrapeso de una causa antes desconocida, "establecen el principio de que la conexión entre todas las causas y efectos es igualmente necesaria y que la aparente ineficacia en algunos casos tiene su razón de ser en la secreta oposición de causas contrarias".[73] En este pasaje, el principio de que cada acontecimiento es debido a una causa es tratado como si fuera una "creación" de los filósofos. Pero nuestra creencia en este principio parece que sería resultado de la costumbre o hábito.

Hume destaca que sólo puede haber una clase de causas. "Porque como nuestra idea de eficiencia se deriva de la conjunción constante de dos objetos, dondequiera que se observa este fenómeno, la causa es eficiente, y donde no se observa, no hay ninguna clase de causa.[74] Así pues, rechaza la distinción escolástica entre causa formal, material, eficiente y final. Se trata de la distinción entre causa y ocasión, en la medida en que esos términos son usados en diferentes acepciones. Además, como hay sólo una clase de causas, sólo hay una clase de necesidad. La distinción entre necesidad física y necesidad moral carece de fundamento real. "Lo que constituye una necesidad física es la constante conjunción de objetos, juntamente con la inclinación de la mente; y la eliminación de estos elementos es lo mismo que *azar*." [75]

Los anteriores pasajes del análisis de la causalidad llevado a cabo por Hume indican que éste dedicó una considerable atención al tema, que ocupa un lugar mucho más destacado en el *Tratado* que el ocupado por el tema de la sustancia. Sin duda, consideraba que la teoría de la sustancia material

70. *T,* 1, 3, 14, p. 172.
71. *I,* 8, 1, 74, p. 95.
72. *Ibid.*
73. *T,* 1, 3, 12, p. 132.
74. *T,* 1, 3, 14, p. 171.
75. *Ibid.*

había sido ya refutada por Berkeley. Pero la principal razón de su enorme interés por el problema de la causalidad radica en el papel sobresaliente que desempeña la inferencia causal en las ciencias y en toda la vida humana. Y el gran mérito de su análisis, que hemos de reconocer se esté o no de acuerdo con el mismo, es su intento de combinar un empirismo sólido con el reconocimiento del sentido que atribuimos comúnmente a la causación. Así, él reconoce que cuando decimos que *X* ha sido causa de *Y*, queremos decir algo más que *X* ha precedido a *Y* temporalmente y ha sido contiguo en espacio de él. Se enfrenta a la dificultad y trata de resolverla con arreglo a supuestos empiristas. Este intento de desarrollar una filosofía empirista dotada de consistencia es su principal título de gloria. Lo que afirma no es en modo alguno tan nuevo como se ha supuesto algunas veces. Por ejemplo, Nicolás de Autrecourt [76] mantuvo en el siglo XIV que de la existencia de un ente no podemos inferir con certeza la existencia de otra cosa, puesto que en el caso de dos entes distintos, es siempre posible, sin incurrir en ninguna contradicción lógica, afirmar la existencia del uno y negar la del otro. Sólo las proposiciones "analíticas" que pueden reducirse al principio de no contradicción, son ciertas. Además, Nicolás explicó nuestra creencia en conexiones causales regulares a partir de nuestra experiencia de secuencias que se repiten, dando lugar a la expectativa de que si *B* ha seguido a *A* en el pasado, sucederá del mismo modo en el futuro. No quiero decir con esto que Hume no conociera nada acerca de Nicolás de Autrecourt o de otros pensadores similares del siglo XVI. Simplemente, me interesa destacar el hecho histórico de que una serie de opiniones de Hume habían sido anticipadas en el siglo XIV, aunque el mismo Hume lo ignorase. No obstante, es indiscutible que es Hume, y no sus anteriores predecesores, el patrón y el antepasado del empirismo moderno. Ha evolucionado la terminología desde el siglo XVIII y el empirista moderno intenta evitar la tendencia de Hume a confundir lógica y psicología. Pero de la deuda directa o indirecta del moderno empirismo para con Hume no cabe ninguna duda.

Subrayar la importancia histórica de Hume no implica necesariamente aceptar su análisis de la causalidad. Para dar un ejemplo de una posible crítica a Hume, me parece que a pesar de lo que dice sobre el tema, somos conscientes de una producción causal interior de una clase que no puede explicarse recurriendo a los términos de su análisis. Hume parece suponer que la notoria dificultad que existe para explicar cómo nuestra voluntad influye sobre los movimientos de nuestro cuerpo, o incluso cómo ejecutamos a voluntad ciertas operaciones interiores, muestra que incluso en este campo la causalidad, desde un punto de vista objetivo, es simplemente conjunción constante o, al menos, que percibimos únicamente una conjunción constante. Pero este modo de razonar parece presuponer la validez de la posición mantenida por los ocasionalistas según la cual no hay ninguna eficacia

76. Ver vol. III de esta *Historia*, pp. 136-148.

o poder causal productivo salvo que conozcamos no sólo que actuamos de modo causal, sino también cómo lo hacemos. Y la validez de esta postura es muy discutible. Además, es importante distinguir entre la cuestión de si la idea de la causalidad de Hume es adecuada para los fines de los científicos y la cuestión de si es adecuada desde un punto de vista filosófico. Al físico no le afecta, por ejemplo, el problema del estatuto lógico y ontológico del principio de que todo lo que comienza a existir lo hace mediante la actividad de una causa extrínseca. Pero el filósofo ha de plantearse esta cuestión. Y el tratamiento que da Hume a la misma se presta a críticas. Por ejemplo, aun cuando pudiéramos imaginar un vacío, y luego *X* existiendo, no se sigue de ello de ningún modo necesariamente que *X* pueda comenzar a existir sin una causa extrínseca. Ni del hecho de que no haya ninguna contradicción verbal entre las proposiciones "*X* ha comenzado a existir" y "*X* no ha tenido causa" se sigue que ambas proposiciones sean compatibles cuando se las examina a la luz del "análisis metafísico". Tenemos de un lado proposiciones "analíticas" y de carácter formal; de otro, hipótesis empíricas: no hay, por consiguiente, en su esquema lugar para proposiciones sintéticas *a priori* de ningún género. Y en verdad, éste es el verdadero problema: si hay o no proposiciones que son ciertas y sin embargo informan acerca de la realidad. Pero ocuparse de modo adecuado de este tema equivaldría a ocuparse de la naturaleza y status de la metafísica. Dadas las premisas de que parte Hume y su concepción de la "razón" es presumible un análisis de la causalidad del tipo del que realiza. Nosotros por nuestra parte no aceptamos estas premisas.

Al criticar a Hume, es importante recordar que él no niega que existan relaciones causales. Es decir, que él no niega la veracidad de la proposición que afirma que la llama causa el calor. Ni incluso niega la veracidad de la afirmación de que la llama causa necesariamente el calor. Lo que hace es investigar el significado de estas afirmaciones. Y el problema está, al discutir a Hume, no en si hay o no relaciones causales, sino en qué significa decir que las hay. Asimismo, el problema no es si hay o no conexiones necesarias, sino qué queremos decir con ello.

10. Como hemos visto, la uniformidad de la naturaleza no es demostrable racionalmente. Constituye objeto de creencia más bien que de demostración o de intuición. Podemos decir, con el hombre común, que la conocemos si el término *conocer* se emplea en el amplio sentido que tiene en la conversación corriente. Pero si el término se usa en sentido estricto, significando la aprehensión de esas proposiciones en los casos en los que todas las demás alternativas están excluidas, no podemos decir que tengamos conocimiento de la uniformidad de la naturaleza. Para Hume, hay de un lado proposiciones analíticas, que expresan relaciones entre ideas, y de otro, proposiciones sintéticas, que se basan de algún modo en la experiencia. Pero la experiencia, en sí misma considerada, sólo nos da datos de hecho; no puede decirnos nada sobre el futuro. Tampoco podemos probar mediante la razón que nuestras

opiniones y expectativas respecto del futuro estén justificadas. Sin embargo, la creencia juega un papel de primer orden en la vida humana. Si estuviéramos limitados de un lado a las proposiciones analíticas y de otro a los datos empíricos inmediatos, presentes o recordados, la vida humana sería imposible. Todos los días realizamos acciones basadas en la mera opinión. Se hace necesario, pues, investigar la naturaleza de la creencia u opinión.

La exposición que Hume hace de la opinión es una muestra de su tendencia a confundir lógica y psicología, ya que da una respuesta psicológica a la cuestión lógica de los fundamentos de este género de certeza que llamamos opinión. Pero no está en buena posición para hacerlo, ya que según sus premisas no puede haber ningún fundamento lógico para las opiniones que abrigamos acerca del curso futuro de los acontecimientos. Debe contentarse, por lo tanto, con mostrar cómo podemos llegar a poseerlas.

Según Hume, la creencia en una proposición no puede explicarse por las operaciones de asociar las ideas correspondientes. Si, para citar uno de los ejemplos que emplea, alguien me dice que Julio César murió en esta cama, comprendo el sentido de la afirmación, y agrupo las mismas ideas que el que la hace, pero no asiento a la proposición. Debemos por consiguiente buscar en otro lado la diferencia entre creencia y desconfianza. En opinión de Hume la creencia "no hace sino variar la manera en que concebimos un objeto, sólo añade a nuestras ideas una fuerza y vivacidad adicional. Por consiguiente, una opinión o creencia puede definirse más exactamente como *una idea vívida puesta en relación o asociada con una impresión presente*".[77] Por ejemplo, cuando inferimos la existencia de una cosa de otra (es decir, cuando creemos como fruto de una inferencia que algo existe) pasamos de la impresión de un objeto a la idea "vívida" de otro. Al pasar de la impresión a la idea "no obramos movidos por la razón, sino por el hábito o principio de asociación. Pero la creencia es algo más que una mera idea. Es un modo particular de formar una idea; y como la misma idea puede solamente variarse por una modificación de sus grados de fuerza y viveza, se sigue de todo ello que la creencia es una idea vívida producida con relación a una impresión presente, según la anterior definición".[78]

Por consiguiente, podemos distinguir entre creencia y fantasía refiriéndonos al modo en que concebimos las ideas en cuestión. "Una idea conviene a *sentimientos* diferentes de aquellos a los que conviene una idea ficticia que solamente la fantasía nos presenta; y yo intento explicar este sentimiento diferente hablando de una *fuerza, vivacidad, solidez, firmeza* o *constancia* superior." [79] Creencia "es un término que todo el mundo entiende en la vida común",[80] pero en filosofía sólo puede describirse en términos de sentimientos.

77. *T*, 1, 3, 7, p. 96.
78. *Ibid.*, p. 97.
79. *Ibid.*, p. 629, Apéndice.
80. *Ibid.*

Sin embargo, aunque palabras como "vivacidad" o "viveza" nos basten para distinguir proposiciones en las que creemos de fantasías que sabemos que lo son, ¿no es cierto que tenemos muchas creencias sobre las cuales no tenemos ninguna clase de sensaciones fuertes? Creemos que la Tierra no es llana y que la Luna es un satélite de la Tierra, pero muchos de nosotros no tenemos *sensaciones* fuertes acerca de esas materias. Parece que Hume debería referirse a los atributos de constancia y firmeza más bien que a los de vivacidad o viveza. Desde el punto de vista de Hume nuestro asentimiento a una proposición está condicionado por la exclusión de otra alternativa. En el caso de las proposiciones analíticas cualquier proposición contraria queda excluida a causa de que la negación de una proposición analítica aparece como contradictoria en sí misma. En el caso de las proposiciones sintéticas las alternativas son excluidas en proporción a la regularidad con la que la situación que se afirma en la proposición ha ocurrido en el pasado, ya que la observación de su repetición ha creado un hábito y puesto en juego los principios de asociación. En el caso de la afirmación de que la Luna es un satélite de la Tierra, hemos siempre mantenido que es verdad, ya que no ha habido nada que nos haya hecho dudar de la exactitud de la afirmación, y que todas las observaciones que hemos podido hacer se han revelado compatibles con su veracidad. Tenemos, por lo tanto, una creencia firme y constante en la verdad de la afirmación, aunque no podamos abrigar sentimientos tan fuertes sobre ello como podríamos abrigar, por ejemplo, respecto a la honradez de un amigo íntimo que fuera objeto de sospechas.

He dicho ya que hemos mantenido siempre que la Luna es un satélite de la Tierra. Esto significa que la educación, tanto como las ideas, puede generar una creencia. Esto es admitido por Hume. "Todas las opiniones y nociones de las cosas a las que nos hemos acostumbrado desde la infancia arraigan con tal fuerza, que es imposible desterrarlas mediante todas las razones de la razón y de la experiencia; y este hábito prevalece en muchas ocasiones sobre el que surge de la constante e inseparable unión de causas y efectos. En este caso no es suficiente decir que la viveza de la idea produce la creencia: son una misma cosa... Estoy convencido de que, de una investigación, se desprendería que más de la mitad de las opiniones que prevalecen entre la humanidad son debidas a la educación, y que los principios que de este modo se adoptan implícitamente sobrepasan a los que se deben al razonamiento abstracto o a la experiencia... La educación es una causa artificial y no natural." [81]

Por consiguiente, según Hume, "Cuando me convenzo de algún principio, se trata solamente de una idea que incide con más fuerza sobre mí. Cuando doy preferencia a una serie de argumentos sobre otra, no hago sino decidir acerca de mi sentimiento respecto de la superioridad de su

81. *T*, 1, 3, 9, pp. 116-117.

influencia".[82] Además, "todos nuestros razonamientos sobre causas y efectos se derivan únicamente de la costumbre, y la creencia es más bien un acto de la parte sensitiva que de la parte cognitiva de nuestra naturaleza".[83] ¿De qué modo, entonces, podemos distinguir entre creencias racionales e irracionales? Hume no parece dar una respuesta clara y explícita a esta cuestión; y cuando se ocupa de creencias irracionales tiende más bien a indicar de qué modo, en su opinión, opera la mente, que a aclarar cómo podremos distinguir entre creencias racionales y las que no lo son. Pero su respuesta general al problema parece ser más o menos la que sigue: muchas creencias son fruto de la "educación" y algunas de ellas son irracionales. El modo de desprendernos de ellas es recurrir a la experiencia, o, más bien, contrastarlas con la experiencia. La creencia que es resultado de haber sido constantemente mantenida por nosotros como verdadera, ¿encaja con las que se fundan en experiencias de relaciones causales? Si la primera es contradictoria o incompatible con las segundas, debe descartarse. La educación es una causa "artificial" y debemos preferir la causa "natural" de las creencias, las relaciones causales en sentido filosófico, esto es, conjunciones constantes o invariables. Desde luego, podemos formar creencias irracionales, basadas en la experiencia. Hume cita el ejemplo de generalizaciones sobre ciudadanos de algún país extranjero que son resultado de uno o dos encuentros con extranjeros de dicha nacionalidad. Pero la manera de corregir estos prejuicios es obvia; es la única manera que de hecho se corrigen, cuando se corrigen. Por otra parte, las creencias irracionales pueden originarse por la experiencia de uniformidades o de conjunciones constantes. Pero éstas pueden corregirse por reflexión a la luz de experiencias más amplias que revelan hechos distintos o traen a la luz otros factores. Tolstoi habla en cierta ocasión de la creencia de algunos campesinos de que la gemación de la encina en primavera se debe a cierto viento. Y la creencia es explicable si el viento fuera contiguo con los árboles y anterior a la gemación. Pero si la experiencia revela casos en los que las encinas dan brotes incluso cuando no sopla este viento, no acogeremos la creencia de los campesinos. Además, aunque en todos los casos las encinas brotaran sólo cuando este viento soplara, la creencia de que la gemación es causada por el viento habría de ser aún incompatible con nuestra experiencia y observación de otros casos de gemación. La mente no formaría entonces, por así decirlo, el elemento de conexión necesario; y no creeríamos que el viento produce efectivamente este fenómeno.

De estas notas que intentan resumir el pensamiento de Hume, surge otra dificultad. Hume habla con frecuencia de la costumbre no sólo como si dominara, sino como si debiera dominar la vida humana. Al mismo tiempo habla también como si la experiencia debiera ser nuestra guía. Así, dice

82. *T*, 1, 3, 8, p. 103.
83. *T*, 1, 4. 1, p. 183.

que "el curso de los acontecimientos que registra nuestra experiencia es el principal patrón por el que regulamos nuestra conducta. No debemos apelar a ninguna otra cosa, ni en el campo, ni en el senado, ni debemos escuchar nunca otra cosa, ni en la escuela, ni en el gabinete".[84] Quizá esto responda en cierta medida a la dificultad suscitada. Según Hume, hay ciertas creencias consuetudinarias fundamentales que son esenciales a la vida humana; la creencia en la existencia continua e independiente de los cuerpos, y la creencia de que algo que comienza a existir tiene una causa. Esas creencias fundamentales consuetudinarias dominan y deben dominar, si la vida humana ha de ser posible. Y ellas condicionan nuestras creencias más específicas. Pero estas últimas no son inevitables ni necesarias: somos capaces de alterarlas y verificarlas. El modo de verificarlas es contrastarlas con el curso experimentado de los hechos y con la concordancia con las creencias que son ellas mismas compatibles con el curso experimentado de los hechos.

84. *I*, 11, 110, p. 142.

Capítulo XV

HUME. — II

Nuestra creencia en la existencia de los cuerpos. — La multiplicidad de los espíritus y el problema de la identidad personal. — La existencia y naturaleza de Dios. — El escepticismo.

1. Al final del capítulo anterior vimos cómo, para Hume, constituye una cosa natural la creencia de la existencia de los cuerpos independientemente de la mente o de la percepción. Vamos ahora a examinar más de cerca lo que tiene que decir sobre esta cuestión.

La principal dificultad, dice Hume, que surge cuando tratamos de imaginar un mundo de objetos que existen permanentemente independientes de nuestra percepción, es que nos vemos confinados al mundo de las percepciones y no podemos acceder al de los objetos que existen independientemente de dichas percepciones. "Ahora bien, como no se da nada ante el espíritu que no sean las percepciones, y como todas las ideas se derivan de algo que existía ya con anterioridad para la mente, se sigue de ello que nos es imposible concebir o formarnos una idea de nada específicamente diferente de las ideas y las impresiones. Fijemos nuestra atención tan fuera de nosotros mismos como nos sea posible, hagamos volar nuestra imaginación hacia el cielo o a los confines del universo; nunca daremos un paso fuera de nosotros, ni podremos concebir otra clase de existencia que las percepciones que se nos han aparecido en tan estrechos límites. Éste es el universo de la imaginación y no podemos tener otras ideas que las que en él se producen." [1] Las ideas son reducibles en último término a impresiones y las impresiones son subjetivas por pertenecer al sujeto perceptor. No podemos, por lo tanto, concebir nunca cómo son en realidad los objetos aparte de nuestras percepciones.

Es importante entender que Hume no intenta negar la existencia del

1. *T*, 1, 2, 6, pp. 67-68.

cuerpo o cuerpos independientemente de nuestras percepciones. Mantiene, por supuesto, que somos incapaces de probar la existencia de los cuerpos, pero al mismo tiempo insiste en que no podemos hacer otra cosa que asentir a dicha proposición. "La naturaleza no ha dejado la cuestión a su elección (la del escéptico), y ha estimado sin duda que es un asunto de demasiada importancia para confiarlo a nuestro inseguro razonamiento y especulaciones. Podríamos preguntar, *¿qué causas nos inducen a creer en la existencia del cuerpo?*, pero no servirá de nada preguntarnos *si existe o no el cuerpo.* Es algo que hemos de dar por supuesto en todos nuestros razonamientos." [2] El escéptico, igual que el que no lo es, actúa como si el cuerpo existiera realmente, no puede hacer otra cosa que creer en él por muchas que sean las dudas académicas que se plantee en sus estudios. Lo único que podemos hacer, por tanto, es investigar la causa o causas que nos inducen a creer en la existencia continuada de cuerpos como algo distinto a nuestras mentes y percepciones.

En primer lugar, los sentidos no pueden ser la fuente de la noción de la existencia de las cosas, cuando éstas no han sido todavía percibidas, pues si esto fuera así, los sentidos tendrían que seguir actuando cuando han dejado ya de actuar, lo que implicaría una contradicción. Tampoco nos revelan los sentidos cuerpos distintos a nuestras percepciones, es decir, diferentes a la apariencia sensible de los cuerpos. No nos es revelado su copia y el original al mismo tiempo. Puede parecer que percibo mi propio cuerpo. Pero, "hablando con propiedad, no es mi cuerpo el que percibimos cuando miramos nuestros miembros, sino ciertas impresiones que entran por los sentidos, de forma que el adscribir una existencia corpórea y real a estas impresiones, o a sus objetos, constituye un acto mental tan difícil de explicar como el que nos examinamos ahora".[3] Es cierto que, entre las diferentes clases de impresiones, adscribimos una existencia distinta y continua a algunas y no a otras. Nadie atribuye existencia distinta y continua a los dolores y a los placeres. La gente "vulgar", aunque no los "filósofos", supone que los colores, los gustos, los sonidos y, en general, las llamadas cualidades secundarias poseen una existencia parecida. Pero tanto la gente vulgar como los filósofos suponen que la figura, la forma, el movimiento y la solidez existen de manera continua e independientemente de la percepción. Pero no son los sentidos mismos los que pueden conducirnos a hacer estas distinciones ya que, según los sentidos, todas estas impresiones tienen el mismo carácter que las anteriores.

En segundo lugar, no es la razón la que nos induce a creer en la existencia continua y distinta de los cuerpos. "Cualesquiera que sean los argumentos que se les ocurran a los filósofos para establecer que la creencia en los objetos es independiente de la mente, es obvio que estos argumentos sólo pueden

2. *T,* 1, 4, 2, p. 187.
3. *Ibid.,* p. 191.

ser conocidos por muy pocos, y no es basándose en ellos por lo que los niños, los campesinos y la mayor parte del género humano se ven inclinados a atribuir objetos a algunas impresiones y negárselos a otros." [4] Tampoco podemos justificar racionalmente nuestra creencia, una vez que la tenemos. "La filosofía nos dice que todo lo que aparece en la mente no es otra cosa que una percepción, y que está interrumpida y es independiente de aquélla." [5] Y no podemos inferir los objetos de las percepciones, ya que tal inferencia sería causal y para que fuera válida tendríamos que poder observar la constante conjunción de dichos objetos con las percepciones correspondientes, cosa que no podemos hacer. Porque no podemos salirnos de las series de nuestras percepciones para compararlas con nada que exista aparte de ellas.

Nuestra creencia en la existencia continua e independiente de los cuerpos y nuestro hábito de suponer que existen copias independientes de ciertas impresiones se debe sin duda a la imaginación, y no a los sentidos o a la razón o el entendimiento. La cuestión que se plantea entonces es cuáles son los rasgos de ciertas impresiones que operan en la imaginación y producen nuestra persuasión de la existencia continuada e independiente de los cuerpos. Es inútil hacer depender esta creencia o persuasión de la fuerza superior o violencia de ciertas impresiones comparadas con otras. Ya que es obvio que la mayoría de la gente supone que el calor del fuego, colocado a una distancia conveniente, está en el mismo fuego, mientras que no suponen que el dolor intenso causado por una proximidad demasiado grande al fuego está en otra parte que en las impresiones del sujeto perceptor. Debemos por tanto buscar en otro sitio los rasgos peculiares de ciertas impresiones que actúan sobre nuestra imaginación.

Hume señala dos de dichos rasgos peculiares, a ser: la constancia y la coherencia. "Esas casas, montañas y árboles que se extienden ante mis ojos, se me han aparecido siempre en el mismo orden, y cuando los pierdo de vista cerrando los ojos o volviendo la cabeza, me los vuelvo a encontrar después sin la menor alteración." [6] Nos encontramos en este caso con impresiones constantemente recurrentes. Pero los cuerpos varían a menudo no sólo de posición sino de cualidades. Sin embargo, existe una coherencia hasta en sus mismos cambios. "Cuando vuelvo a mi cuarto después de una ausencia de una hora, encuentro el fuego en situación distinta que cuando lo dejé, pero entonces estoy acostumbrado de otras veces a ver una alteración igual en el mismo período de tiempo, ya esté presente o ausente, cerca o lejos. Esta coherencia en sus cambios es una de las características de los objetos externos, lo mismo que su constancia." [7] Lo que quiere decir Hume, a mi parecer, está lo suficientemente claro. Mis impresiones

4. *Ibid.*, p. 193.
5. *Ibid.*, p. 193.
6. *Ibid.*, p. 194.
7. *Ibid.*, p. 195.

de las montañas que veo a través de las ventanas son constantes en el sentido de que, dadas unas condiciones requeridas, son las mismas. Desde el punto de vista de la percepción, las montañas permanecen más o menos lo mismo. Pero la impresión que recibo del fuego en mi habitación a las 9 de la noche no es la misma que la impresión que tengo cuando regreso a mi habitación a las 10.30. El fuego se ha consumido durante ese tiempo. Por otra parte, estas dos impresiones separadas coinciden con las dos impresiones que recibo en el mismo intervalo de tiempo otra noche. Y si observo el fuego durante un lapso de tiempo en dos ocasiones o más, se da un modelo de coherencia entre las dos series diferentes de impresiones.

Pero Hume no se siente satisfecho con la explicación dada de nuestra creencia en la continuidad e independencia de la existencia de los cuerpos, que se da solamente dentro del contexto de nuestras impresiones. Por una parte nuestras impresiones se interrumpen de hecho y por la otra creemos habitualmente en la existencia continuada de los cuerpos. Y la mera repetición de las impresiones interrumpidas, aunque similares, no puede por sí misma producir esta impresión. Hemos de buscar algún otro principio y Hume, como era de esperar, recurre a consideraciones de orden psicológico. "La imaginación, cuando empieza una serie de pensamientos, puede continuar incluso cuando falta el objeto y, lo mismo que la embarcación puesta en movimiento por los remos, sigue su camino sin que haga falta un nuevo impulso." [8] Una vez empieza la mente a observar una uniformidad o coherencia entre las impresiones, tiende a convertir esta uniformidad en tan completa como sea posible. La suposición de la existencia continuada de los cuerpos es suficiente para este fin y nos proporciona una noción de mayor regularidad y coherencia que la que nos proporcionan los sentidos. Pero aunque la coherencia dé lugar a la suposición de la continua existencia de los objetos, se necesita la idea de constancia para explicar nuestras suposiciones de su existencia independiente, es decir, de la independencia de nuestras percepciones. Cuando nos hemos habituado, por ejemplo, a que la percepción del Sol ocurra siempre en la misma forma que en su apariencia primera, nos vemos inclinados a considerar estas percepciones diferentes e interrumpidas como la misma. La reflexión, sin embargo, nos muestra que las percepciones no son las mismas. Por lo tanto, para librarnos de esta contradicción, evitamos la interrupción "suponiendo que estas percepciones interrumpidas están relacionadas por una existencia real ante la cual somos insensibles".[9]

Es verdad que estas observaciones no son demasiado esclarecedoras y Hume se esfuerza por hacer su posición más clara y precisa. Para ello distingue entre lo que él llama la opinión vulgar y la del "sistema filosófico". La gente vulgar es "toda aquella porción del género humano carente de

8. *Ibid.*, p. 198.
9. *Ibid.*, p. 199.

cultura y de formación filosófica, es decir, todos nosotros en una u otra ocasión".[10] Esta gente supone, dice Hume, que sus percepciones constituyen los únicos objetos. "La misma imagen que se nos presenta a los sentidos es para nosotros el cuerpo real, y a estas imágenes interrumpidas les adscribimos una identidad perfecta." [11] En otras palabras, la gente vulgar no sabe nada de la sustancia material de Locke y los objetos materiales son para ellos simplemente lo que perciben. Decir esto es lo mismo para Hume que afirmar que, para la gente vulgar, los objetos y las percepciones son una misma cosa. Nos encontramos ahora ante una dificultad. Por una parte, "El suave paso de la imaginación a lo largo de las ideas de percepciones semejantes nos hacen adscribir a éstas una identidad perfecta." [12] Por otro lado, la manera interrumpida en que se producen, o, como dice Hume, en que aparecen, nos llevan a considerarlas como entes distintos. Pero esta contradicción da lugar a una insatisfacción, y, por lo tanto ha de ser resuelta. Como no podemos sacrificar la propensión producida por el paso de la imaginación de una a otra imagen, hemos de sacrificar el segundo principio. Es cierto que las interrupciones en la apariencia de las percepciones similares son a menudo tan largas y frecuentes que no podemos pasarlas por alto, pero al mismo tiempo "una apariencia interrumpida de los sentidos no implica necesariamente una interrupción en la existencia".[13] Por ello podemos "fingir" una existencia continuada de los objetos. Pero no sólo lo "fingimos", *lo creemos,* y, según Hume, esta creencia podemos explicarla refiriéndonos a la memoria. La memoria nos presenta un gran número de casos de percepciones similares que se producen en diferentes ocasiones después de considerables interrupciones. Y esta similitud produce una propensión a considerar como la misma estas percepciones interrumpidas. Al mismo tiempo, también produce una propensión a conectar las percepciones por medio de una hipótesis de existencia continuada, para justificar nuestra adscripción de identidad a las mismas y evitar así la contradicción en la que nos sumerge el carácter intermitente de nuestras percepciones. Nos vemos, pues, inclinados a fingir la existencia continuada de los cuerpos. Además, puesto que estas propensiones surgen de las impresiones vivas de la memoria, hay una cierta viveza en esta ficción, "o, en otras palabras, nos hace creer en la existencia continuada del cuerpo".[14] La creencia consiste en la vivacidad de una idea.

Pero aunque se nos induce de esta manera a creer en la existencia continuada de "los objetos sensibles o percepciones", la filosofía nos hace ver la falacia de la suposición, porque la razón nos muestra que nuestras percepciones no existen independientemente de nuestro acto de percibir, y que los objetos no tienen una existencia ni continua ni independiente. Los filósofos han

10. *T*, 1, 4, 1, p. 205.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*, pp. 207-208.
14. *Ibid.*, p. 209.

hecho, por lo tanto, una distinción entre las percepciones y los objetos. Las primeras sufren interrupciones y dependen del sujeto perceptor; los segundos existen de forma continua e independientemente. Pero a esta teoría se ha llegado acogiendo primero y descartando más tarde la opinión vulgar, y contiene no sólo las dificultades propias de dicha opinión sino otras que le son propias. Por ejemplo, la teoría implica el postular una nueva serie de percepciones. No podemos, tal como hemos visto antes, concebir los objetos salvo por medio de las percepciones. Así pues, si postulamos los objetos además de las percepciones, lo único que hacemos es duplicar estas últimas y, al mismo tiempo, adscribirles atributos, tales como la independencia y la continuidad, que no pertenecen de hecho a las percepciones.

La conclusión que saca Hume después de examinar el fenómeno de nuestra creencia en la existencia independiente y continua de los cuerpos es que no existe justificación racional que la explique. Pero, por otra parte, no podemos suprimir la creencia. Podemos dar por supuesto, "cualquiera que sea la opinión del lector ahora mismo, que dentro de una hora estará persuadido de que hay un mundo interno y otro externo".[15] Sólo es posible el escepticismo sobre este punto en la reflexión filosófica, y aun entonces, es solamente teórico. Hay que hacer notar que Hume no recomienda la teoría de que ciertas cualidades (las llamadas cualidades secundarias) son subjetivas, mientras que otras (las cualidades primarias) son objetivas. Por el contrario, mantiene que "si los colores, los sonidos, los gustos y los olores son meras percepciones, nada de lo que podamos concebir posee una existencia real, continua e independiente, ni siquiera el movimiento, la extensión y la solidez, que son las cualidades primarias sobre las que más se insiste".[16] Es cierto, reconoce, que "cuando razonamos de la causa al efecto, llegamos a la conclusión de que ni el color, ni el sonido, ni el gusto, ni el olor tienen una existencia continua e independiente".[17] Pero "cuando excluimos estas cualidades sensibles, no queda nada en el mundo que tenga dicha existencia".[18] Es cierto que Hume aceptaba en líneas generales la crítica que Berkeley hacía de Locke, pero no estaba de acuerdo en nada más, pues, aunque Berkeley trataba de refutar a los escépticos, lo mismo que a los ateos y materialistas, sus argumentos, según Hume, terminaban llevando al escepticismo al "no admitir respuesta y no producir convicción. Su único efecto es producir ese momentáneo asombro, irresolución y confusión que son resultado de todo escepticismo".[19] Siempre puede decirse, desde luego, que la posición de Hume es más escéptica que la de Berkeley, ya que señala una irreconciliable contradicción entre las conclusiones a las que se puede llegar por medio del razonamiento filosófico y nuestra creencia natural. También puede argüir-

15. *Ibid.*, p. 218.
16. *T*, 1, 4, 4, p. 228.
17. *Ibid.*, p. 231.
18. *Ibid.*
19. *I*, 12, 1, 122, p. 155, nota.

se que Hume trata de dar una imagen errónea de Berkeley hasta el punto de decir que trataba de corregir las opiniones de la gente vulgar. Pero, aunque todo esto sea cierto, debemos recordar que Hume termina por tomar partido por la opinión de la gente vulgar, al admitir que tenemos una propensión inevitable e imposible de desarraigar a creer en la existencia independiente y continua de los cuerpos. Esta propensión produce la creencia, y esta creencia influye tanto en la opinión vulgar como en la filosófica. Todo intento de dar una justificación racional a esta creencia es un fracaso. Puede que exista algo aparte de nuestras percepciones, pero no podemos probarlo y, al mismo tiempo, nadie vive ni puede vivir basándose en el escepticismo. Por lo tanto prevalece inevitablemente, y con razón, la creencia natural.

Está claro, a mi parecer, que gran parte de la fuerza de los argumentos de Hume depende de la premisa de que lo primero que conocemos son nuestras percepciones. Además, parece emplear la palabra "percepción" en dos sentidos, como acto de percibir y como objeto percibido. Es obvio que nuestras percepciones, utilizando el primer sentido de la palabra "percepción", son discretas e intermitentes. Pero el hombre corriente sabe esto y no identifica, por ejemplo, dos percepciones interrumpidas del Sol. Si puede decirse que identifica sus percepciones, las identifica en el segundo sentido de la palabra "percepción". La respuesta de Hume sería que hacer esta distinción equivaldría a admitir toda la cuestión, ya que es la distinción misma la que es objeto de controversia. Al mismo tiempo, la discusión carecería de interés si no se separan cuidadosamente las distinciones lingüísticas. El planteamiento que hace Hume del problema me parece que sufre del defecto corriente en Locke en la "modalidad de sus ideas" y derivados, por ejemplo, el que un término como "idea" o "percepción" se utilice en acepciones poco corrientes, sin tener el suficiente cuidado de hacer las debidas distinciones entre los sentidos corrientes y los no corrientes. Y esto tiene mucha importancia, ya que se puede llegar a conclusiones filosóficas de gran envergadura si tomamos estas palabras en su acepción rara. Lo que sí se puede hacer constar es que es el empirismo el que da por admitida la cuestión y que las conclusiones escépticas de Hume se derivan del uso lingüístico que hace en sus razonamientos.

Al mismo tiempo, la postura general de Hume en el sentido de que es la creencia natural, lo mismo que la "creencia" animal, la que prevalece en la vida humana y que la razón es impotente para justificar dichas creencias, si entendemos por "justificar" algo más que dar una explicación meramente psicológica de la génesis de las creencias, es de una gran importancia histórica. Es probablemente esta postura la más característica de Hume y la que le hace apartarse de Berkeley y de Locke. Existen, sin duda, ciertas anticipaciones de las posturas de Locke, pero la filosofía de Locke tenía, como hemos visto, un carácter marcadamente racionalista. Es Hume, por encima de todos los empiristas clásicos, el que mejor representa la corriente antirracionalista de pensamiento. Y tan erróneo es considerar exclusivamente su

escepticismo, como pasar por alto o minimizar la gran importancia que él atribuye a las creencias naturales.

2. Según Hume, el problema del espíritu no es tan complicado y difícil como el de los cuerpos. "El mundo intelectual, aunque con muchos puntos oscuros, no se ve asediado por contradicciones como las que hemos descubierto en el mundo natural. Lo que se conoce de él está de acuerdo consigo mismo, y lo que no sabemos hemos de contentarnos con dejarlo como está." [20] Reflexiones posteriores, como ya veremos, llevaron a Hume a una conclusión menos optimista, pero esto fue lo que empezó diciendo.

Ocupándose en primer lugar del tema de la inmortalidad del alma, Hume sugiere que el problema de si la percepción es inherente a una sustancia material o inmaterial, no tiene sentido, ya que al no darle un significado claro, no podemos darle una respuesta adecuada. En primer lugar, ¿tenemos alguna idea de lo que es la sustancia? Y si la tenemos, ¿qué impresión produce esta idea? Podemos decir que tenemos una idea de sustancia porque podemos definirla como "algo que puede existir por sí mismo". Pero esta definición conviene a cualquier cosa que pueda concebirse, ya que todo lo que se conciba de manera clara y distinta puede existir por sí mismo, por lo menos en el campo de la posibilidad. Así pues, la definición no servirá para distinguir la sustancia del accidente o el alma de la percepción. En segundo lugar, ¿qué se entiende por "ser inherente"? "Lo inherente es algo que se supone es requisito para apoyar la existencia de nuestras percepciones. Nada aparece como requisito para apoyar la existencia de una percepción y, por lo tanto, no tenemos ninguna idea de lo que es la inherencia." [21] Las percepciones no pueden ser inherentes a un cuerpo, pues si así fuera tendrían que estar localizadas. Pero es absurdo hablar de una pasión, por ejemplo, como situada localmente en relación a una reflexión moral, abajo o arriba, a la derecha o a la izquierda. De ello no se deriva, sin embargo, que las percepciones puedan ser inherentes a una sustancia inmaterial. "Esa mesa que aparece ante mi vista es sólo una percepción, y todas sus cualidades lo son de la percepción. La cualidad más manifiesta es la extensión. La percepción consta de partes." [22] Pero, ¿qué quiere decir que una percepción con extensión radica en una sustancia inmaterial? La relación es inexplicable. Si se dice que la percepción debe ser inherente a algo, ello mismo es dar por admitida la proposición. En realidad, un objeto puede existir aunque no exista en ningun aparte. "Y afirmo que esto no es solamente posible sino que ésta es la manera que tienen de existir la mayor parte de los seres." [23]

La consideración de Hume sobre la mesa presupone evidentemente que lo que conozco cuando conozco la mesa es una percepción. Puede que exis-

20. *T*, 1, 4, 5, p. 232.
21. *Ibid.*, p. 234.
22. *Ibid.*, p. 239.
23. *Ibid.*, p. 235.

tan otras cosas que no sean percepciones, pero si las hay no puedo saber lo que son. Nos vemos reducidos al mundo de las percepciones. Esta suposición se encuentra implícita, a mi parecer, en su argumento para demostrar que la teoría que considera el alma como una sustancia inmaterial no se distingue a la larga de lo que él llama, quizás irónicamente, la "horrible hipótesis" de Spinoza. Está, en primer lugar, el universo de objetos o cuerpos. Todos ellos, según Spinoza, son modificaciones de una sola sustancia o sujeto. En segundo término está el universo del pensamiento, de mis impresiones e ideas. Éstas, según nos han enseñado los "teólogos", son modificaciones de una sustancia simple y no extensa, el alma. Pero no podemos distinguir entre las percepciones y los objetos, y no podemos encontrar relación alguna, ya sea de afinidad o repugnancia, que afecte a uno y no afecte a los otros. Si, por lo tanto, objetamos contra Spinoza que su sustancia ha de ser idéntica a sus modificaciones y, además, que ha de ser idéntica a las modificaciones incompatibles, se puede establecer el mismo tipo de objeciones en contra de la hipótesis de los teólogos. El alma inmaterial ha de ser idéntica, por ejemplo, a las mesas y a las sillas. Y si tenemos una idea del alma, esta idea será una percepción y una modificación. Acabaremos por tanto en la teoría spinoziana de la sustancia única. En puridad, cualquier argumento que trate de demostrar el absurdo de afirmar que todos los objetos llamados naturales son modificaciones de una sola sustancia, servirá asimismo para demostrar lo absurdo de afirmar que todas las impresiones y todas las ideas, es decir, todas las percepciones, son modificaciones de una sustancia inmaterial, el alma. Y todos los argumentos que defiendan que las percepciones son modificaciones del alma, defenderán también la hipótesis de Spinoza. Porque no podemos distinguir entre percepciones y objetos ni hacer afirmaciones sobre unos que no abarquen también a los otros.

Naturalmente, no está en el ánimo de Hume defender el monismo de Spinoza. Trata de desarrollar un *argumentum ad hominem*, que demuestra que el punto de vista teológico sobre el alma está tan sujeto a crítica como la teoría de Spinoza. La conclusión que saca es que "la cuestión que se refiere a la sustancia del alma es absolutamente ininteligible. Todas nuestras percepciones no son susceptibles de una unión local, ya sea con una cosa extensa o no, habiendo objetos de una clase y de la otra".[24] El problema sobre la sustancia del alma tendría, por tanto, que dejar de ser estudiado, ya que no podemos sacar ninguna conclusión que tenga sentido.

Pero si no existe la sustancia, ni la extensa ni la no extensa, ¿a qué se le puede llamar el alma?, ¿qué pasa con la identidad personal? Hume se ve naturalmente obligado a negar que tengamos una idea de nosotros mismos distinta de nuestras percepciones. Algunos filósofos, dice, imaginan que somos siempre conscientes de nosotros mismos como de algo que permanece en un estado permanente de autoidentidad. Pero cualquier idea inteligible y

24. *Ibid.*, p. 250.

clara que tengamos del yo, ha de derivarse de una impresión. Sin embargo, "el yo o persona no consiste en ninguna impresión aislada, sino en todo aquello a lo que hacen referencia nuestras distintas impresiones e ideas. Si alguna de nuestras impresiones nos da la idea del yo, dicha impresión ha de permanecer invariable, a través de toda nuestra vida, ya que de esta forma es como se supone que existe el ser propio. Pero no existen impresiones constantes e invariables... y, en consecuencia, no existe tal idea".[25] Todas nuestras percepciones son distinguibles y separables, y no podemos descubrir una identidad propia aparte de dichas percepciones. "Por mi parte, cuando penetro en la más profunda intimidad de lo que llamo *mi yo*, tropiezo siempre con alguna percepción particular, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca puedo aprehender a *mi yo* sin una percepción, y nunca puedo observar nada que no sea una percepción... Si alguien, después de una reflexión seria y sin prejuicios, piensa que puede tener una noción diferente de *sí mismo*, he de confesar que no puedo seguir discutiendo con él. Todo lo que puedo decir es que espero que tenga tanta razón como yo, y que entonces somos esencialmente diferentes en ese respecto. Puede que él sea capaz de percibir algo simple y continuo que él llama *su yo*, aun cuando yo estoy seguro de que no existe tal principio en mi." [26] La conclusión a la que llega Hume es, por lo tanto, que "el espíritu es una especie de teatro donde aparecen sucesivamente varias percepciones, donde pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones. No se da en realidad ninguna *simplicidad* en un momento dado, ni *identidad* en otros diferentes, cualquiera que sea nuestra propensión natural a imaginar dicha simplicidad e identidad. El símil del teatro no debe confundirnos. Sólo las percepciones sucesivas constituyen el espíritu, y tampoco tenemos una noción clara del lugar donde se representan las escenas o de qué material están compuestas".[27]

¿Qué es entonces lo que nos induce a atribuir identidad y simplicidad a la mente? De acuerdo con Hume, tendemos a confundir las dos ideas: la de identidad y la de sucesión de objetos relacionados. Por ejemplo, el cuerpo de un animal es un conjunto y las partes que lo constituyen están en continuo cambio: en un sentido estricto, no permanece idéntico a sí mismo. Pero los cambios son por lo general graduales y no pueden percibirse de un momento a otro. Además, las partes están relacionadas unas con otras, y aquéllos gozan de una dependencia mutua unos con otros. La mente tiende a despreciar las interrupciones y adscribir una identidad propia al conjunto. Ahora bien, en el caso de la mente humana, se da una sucesión de percepciones relacionadas. La memoria, al hacer surgir imágenes de percepciones pasadas, produce una relación de semejanza entre las distintas percepciones, y la imaginación ayuda a formar la cadena, de forma que ésta aparece como un objeto con-

25. *T.* 1, 4, 6, pp. 251-252.
26. *Ibid.*, p. 252.
27. *Ibid.*, p. 253.

tinuo y persistente. Además, nuestras percepciones se relacionan mutuamente por medio de una relación causal. "Nuestras impresiones dan lugar a sus ideas correspondientes, y estas ideas, a su vez, producen otras impresiones. Un pensamiento hace desaparecer a otro y arrastra tras él a un tercero que a su vez será desechado." [28] En este caso también la memoria tiene una gran importancia, pues sólo por medio de la memoria somos capaces de conocer las relaciones causales entre nuestras percepciones. Es por ello por lo que la memoria puede considerarse como la principal fuente de la idea de una identidad personal. Si se admite la memoria, nuestras percepciones están unidas por asociación en la imaginación y atribuimos una identidad a lo que es en realidad una sucesión interrumpida de percepciones relacionadas entre sí. Es cierto que, a menos que hagamos intervenir a la filosofía, podemos "fingir" un principio unificador, un yo permanente distinto de nuestras percepciones. Si nos desprendemos de esta "ficción", todas las cuestiones relativas a una identidad personal "han de considerarse más bien como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos".[29] Es decir, el saber si en un momento dado es adecuado decir que algo es idéntico o no lo es, es un problema lingüístico.

Visto el análisis fenomenológico que hace Hume del yo, no merece la pena tratar de averiguar si cree en la inmortalidad. Es cierto que nunca negó explícitamente la posibilidad de supervivencia. James Boswell señala que en su última entrevista con Hume, el 7 de julio de 1776, preguntó al filósofo si no creía en la posibilidad de que existiera una vida futura. Hume respondió que era posible que uno de los trozos de carbón que se echara al fuego no ardiese. Si tomamos en serio la frase de Hume, puede decirse que creía en la inmortalidad como en una posibilidad lógica. Añadió, sin embargo, que sería un capricho extremadamente irracional el querer vivir para siempre. Y por lo que dijo sobre el tema en otras ocasiones, parece claro, no sólo que no creyera que la inmortalidad pudiera probarse ya fuera por argumentos metafísicos o morales, sino también que él personalmente no creía en ella. Y esto no es extraño si tenemos en cuenta la explicación que da sobre el yo.

Es importante añadir, sin embargo, que Hume se dio cuenta de los puntos débiles que presentaba su explicación sobre el yo. En el Apéndice a su *Tratado*, admite que cuando tiene que explicar qué es lo que une nuestras distintas percepciones y nos hace atribuirles una identidad y simplicidad reales, "me doy cuenta de que mi explicación es muy defectuosa, y que nada, sino la aparente evidencia de los razonamientos precedentes, me hubieran podido inducir a admitirla. Si las percepciones constituyen existencias distintas, forman un todo solamente por estar conectadas entre sí... Pero todas mis esperanzas se desvanecen cuando tengo que explicar los principios que unen nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia.

28. *Ibid.*, p. 261.
29. *Ibid.*, p. 262.

No puedo encontrar ninguna teoría que me parezca lo suficientemente satisfactoria. Para abreviar, hay dos principios a los que, por un lado, no les puedo dar la debida consistencia, y por el otro, no está en mi mano renunciar a ninguno de ellos, a saber, *que todas nuestras percepciones distintas constituyen existencias distintas* y *que el espíritu no percibe nunca ninguna conexión real entre las distintas existencias*... Por mi parte, he de solicitar que se me permita ser escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado para mi entendimiento." [30] Hume hacía muy bien en experimentar dudas en cuanto a la explicación que daba sobre el yo o la identidad personal. Aparte de las objeciones que podrían hacérsele, por ejemplo, a su ambiguo uso de la palabra "identidad",[31] no da ninguna explicación real del funcionamiento de la memoria, si bien pone de manifiesto su importancia. Y se necesita alguna explicación, pues de otra forma no puede explicarse cómo puede introducirse la memoria en su teoría. Por otra parte, y tal como él mismo admite, si se considera que la mente, en cierto sentido, colecciona las percepciones, ¿cómo puede hacerlo cuando se identifica con una colección, de la que cada una de las partes constituye un objeto distinto? ¿Puede nuestra percepción conocer las otras cosas? Y si es así, ¿de qué manera? No me parece, por otra parte, que se puedan disminuir las dificultades adoptando el mecanismo empirista de hablar de la mente como de una "construcción lógica" de los acontecimientos psíquicos. De hecho, se presentan precisamente las mismas dificultades, y se han de presentar por fuerza, en cualquier explicación fenomenológica del yo.

3. Antes de pasar a describir la opinión de Hume sobre la existencia de Dios, puede que sea conveniente decir algo sobre su propia actitud general para con el problema religioso. Fue educado como calvinista, pero a una edad relativamente temprana desechó las doctrinas que le fueron enseñadas durante su niñez. Sin embargo, y a pesar del indudable desagrado que le producía el calvinismo, sería un error pensar que su actitud para con la religión no es más que la expresión de una reacción hostil hacia la teología y la disciplina religiosa que se le habían impuesto de pequeño. Lo cierto parece ser que, una vez liberado de sus creencias calvinistas, la religión fue para él un fenómeno puramente exterior que no provocaba en él ninguna respuesta interior. En este sentido, era un hombre "irreligioso". Consciente del papel que desempeñaba en la vida de los hombres, estaba interesado en su naturaleza y poder, pero sólo desde fuera. Pero, además, estaba convencido de la influencia perniciosa que tenía la religión sobre el hombre. Por ejemplo, pensaba que la religión perjudica a la moralidad por hacer que la gente actúe por motivos distintos del amor y la virtud por sí mismos. En su ensayo sobre *The Natural History of Religion* describe la evolución del politeísmo al

30. *T*, pp. 635-636.
31. Parece querer decir, por lo menos verbalmente, que atribuimos identidad a nuestras percepciones. Pero no cabe duda de que no es esto lo que hacemos, aun cuando las consideremos como actos de un sujeto persistente.

monoteísmo. A los múltiples dioses y diosas del politeísmo, que eran simples seres humanos magnificados, se les fueron atribuyendo progresivamente diferentes perfecciones a modo de alabanza y elogios, hasta que se acabó por atribuir a la divinidad la calidad de infinito y se llegó con ello al monoteísmo. Pero si es cierto que a lo largo de la evolución religiosa se ha podido observar la disminución de la superstición, la transición del politeísmo al monoteísmo ha ido acompañada también por un aumento del fanatismo, el sectarismo y el celo intemperado, tal como muestra el comportamiento de los mahometanos y los cristianos. Por otra parte, la idea de la grandeza y majestad del Dios infinito ha favorecido las actitudes de humillación y las prácticas del ascetismo y la mortificación que no se conocían en una mentalidad pagana. Además, mientras que en la antigua Grecia no existía el dogma, tal como lo entienden los cristianos, y la filosofía era libre y podía desarrollarse sin trabas, en la época cristiana la filosofía ha sido utilizada en servicio de las doctrinas teológicas. Hume no rechaza todas las religiones explícitamente y distingue entre la verdadera religión por un lado y la superstición y el fanatismo por el otro. Pero cuando buscamos en sus escritos una explicación de la verdadera religión, nos encontramos con que su contenido es extremadamente impreciso.

En su *Investigación sobre el entendimiento humano,* la sección undécima está dedicada, tal como reza su título, al tema de la providencia y de la vida futura. Para concederse a sí mismo una mayor libertad, Hume pone lo que tiene que decir en boca de un amigo epicúreo que, a instancias de Hume pronuncia un discurso dirigido a los atenienses. El orador observa que los filósofos religiosos, en lugar de conformarse con la tradición, "tratan por todos los medios de establecer la religión por encima de los principios de la razón, con lo que, en vez de satisfacer las dudas que surgen de forma natural ante una investigación diligente y completa, contribuyen a excitarlas más." [32] Hace notar después que "el principal y único argumento para probar la existencia divina radica en el orden de la naturaleza... Hay que reconocer que este argumento va de los efectos a las causas. Por el orden de la obra se infiere que ha debido de existir un proyecto y un plan en el agente. Si no se establece este punto, hay que reconocer que fallan las conclusiones y no vale pretender establecer las conclusiones con una mayor amplitud de lo que exigen los fenómenos de la naturaleza. Éstas son las concesiones y deseo hacer ver las consecuencias".[33]

¿Cuáles son estas consecuencias? En primer lugar, no es permisible, cuando se deduce una causa de un efecto, atribuir a la causa otras cualidades que las que son necesarias y suficientes para producir el efecto. En segundo lugar, no se puede empezar a partir de la causa deducida y deducir otros efectos además de los ya conocidos. En el caso de la invención humana o de

32. *I,* 11, 104, p. 135.
33. *I,* 11, 105, pp. 135-136.

la obra de arte, podemos afirmar, por supuesto, que el autor posee ciertos atributos diferentes de los que se manifiestan inmediatamente en el efecto. Pero podemos hacer esto solamente porque conocemos ya a los seres humanos, así como sus atributos y aptitudes y su forma corriente de actuar. En el caso de Dios, sin embargo, estas condiciones no existen. Si creo que el mundo, tal como yo lo conozco, postula una causa inteligente, puedo inferir la existencia de dicha causa, pero lo que no puedo postular legítimamente es que la causa posee otros atributos, como por ejemplo cualidades morales, o que puede producir otros efectos que los ya conocidos por mí. Puede, por supuesto, poseer otros atributos, pero yo no lo sé. Y aunque es permisible hacer conjeturas, habría que reconocer que se trataría de una mera conjetura o de una aserción, no de un hecho, sino de una mera posibilidad. El "amigo" de Hume no dice que sea válida y cierta la inferencia del orden natural a un ordenador inteligente. Por el contrario, afirma que "es incierto, porque el sujeto está completamente fuera del alcance de la experiencia humana".[34] Podemos establecer una relación causal sólo cuando observamos y en tanto observamos una conjunción constante. Pero no podemos observar a Dios en absoluto, y los fenómenos naturales permanecen siendo lo que son cualquiera que sea la hipótesis explicatoria que adoptemos. "Tengo serias dudas de que sea posible conocer una causa por sus efectos." [35] La hipótesis religiosa es, sin duda, una forma de explicar los fenómenos visibles del universo, y puede ser verdadera incluso si esta verdad es incierta. Al mismo tiempo, no se trata de una hipótesis de la que podamos deducir otros hechos que los que ya conocemos de antemano. Y tampoco podemos derivar de ella principios y máximas de conducta. En este sentido, se trata de una hipótesis "inútil". "Es inútil porque nuestro conocimiento de esta causa se deriva de los hechos naturales y, por lo tanto, nunca podremos, de acuerdo con las normas del buen razonamiento, volver a extraer de la causa ninguna inferencia nueva, o, añadiendo elementos al método común y experimentado de la naturaleza, establecer nuevos principios de conducta y comportamiento." [36]

En forma sustancial, se expresa la misma perspectiva de forma más ampliada, en los *Diálogos sobre la religión natural,* publicados, de acuerdo con la voluntad de Hume, después de su muerte. Los participantes en los *Diálogos* se llaman Cleantes, Filón y Demea, y su conversación es relatada por Pámfilo a Hermipo. Hume no aparece en forma personal ni tampoco dice cuál de las opiniones que aparecen es la suya. Pámfilo hace alusión al "correcto giro filosófico de Cleantes", al "descuidado escepticismo de Filón" y a "la inflexible y rígida ortodoxia de Demea".[37] Se ha afirmado con frecuencia, sin embargo, que Hume se identificaba con Cleantes, y los que defienden esto se basan en las palabras finales de los *Diálo-*

34. *I,* 11, 110, p. 142.
35. *I,* 11, 114, p. 148.
36. *I,* 11, 110, p. 142.
37. *D,* Prefacio, p. 128.

gos cuando Pámfilo señala que "después de una meditación profunda de todos los diálogos, no puedo menos de pensar que los principios de Filón son más probables que los de Demea pero que los de Cleantes están todavía más próximos a la verdad".[38] Además, en una carta de Hume a Sir Gilbert Elliot escrita en 1751, hace constar que Cleantes es "el héroe del diálogo", y que él aceptaría cualquier indicación de Elliot para reforzar la posición de Cleantes. Pero si identificamos a Hume con Cleantes, hemos de atribuirle también una firme creencia en el argumento *a posteriori* derivado de la observación del orden natural. "Por medio de este argumento *a posteriori,* y sólo por él, podemos probar inmediatamente la existencia de una Divinidad y su similitud con el espíritu y la inteligencia humanos." [39] Pero aunque Hume está sin duda de acuerdo con el rechazo que hace Cleantes de lo que él llama argumentos *a priori* y con el contenido de éstos en el sentido de que "las palabras *ser necesario* no tienen sentido o, lo que es lo mismo, ninguna consistencia",[40] me parece muy improbable que considere concluyente el argumento basado en la existencia de un plan preconcebido, ya que ello no sería compatible con sus principios filosóficos generales, ni tampoco con la sección de la primera *Investigación* a la que nos hemos referido más arriba. En esta sección, aunque Hume crea un amigo imaginario como orador, es él mismo el que hace notar "Dudo mucho que una causa pueda ser conocida solamente por sus efectos, como seguramente habréis supuesto todos." [41] En mi opinión, es Filón y no Cleantes el que representa a Hume en los *Diálogos,* si es que puede afirmarse que alguno de los participantes en los mismos ha de representar a Hume. Hume inició una polémica sobre los problemas de nuestro conocimiento de la existencia de Dios y de su naturaleza, y no es necesario suponer que hubiera querido identificarse, ya sea con Filón o con Cleantes exclusivamente. Pero en tanto sus puntos de vista son opuestos entre sí, me parece más correcto identificar a Hume con la opinión del primero que con las del segundo. Parece que Cleantes es el héroe de los *Diálogos* para Pámfilo más que para Hume, y, aunque cuando este último enseñó a Elliot una versión incompleta de la obra le invitó a dar ideas que contribuyeran a reforzar la posición de Cleantes, con objeto de mantener el interés dramático del diálogo, no por eso se altera el hecho de que en la Parte XXI, en la sección final de la obra, se tiende a reforzar la posición de Filón más que la de Cleantes, a pesar de los comentarios finales de Pámfilo.

Si aceptamos, entonces, que cuando se oponen Filón y Cleantes es el primero el que expresa el punto de vista de Hume, ¿qué conclusión podemos sacar entonces de la opinión de Hume sobre nuestro conocimiento de la existencia y la naturaleza de Dios? La respuesta puede darse citando las pala-

38. *D,* XII, p. 228.
39. *D,* II, p. 143.
40. *D,* IX, p. 190.
41. *I,* 11, 115, p. 148.

bras de Filón. "Si toda la teología natural, como mantienen algunos, se resuelve en una simple, aunque ambigua proposición, a saber, que *la causa de las causas del orden universal tiene probablemente una remota analogía con la inteligencia humana*; si esta proposición no puede ser ampliada o sujeta a variación o ampliación; si no permite ninguna inferencia que afecte a la vida humana o pueda ser origen de entorpecimiento de la misma; y si la analogía, por imperfecta que sea, no va más allá de la inteligencia humana, y no puede transferirse, con apariencia de probabilidad, a las otras cualidades del espíritu; si esto es realmente así, ¿qué puede hacer el hombre más inquisitivo, contemplativo y religioso, sino asentir simplemente desde el punto de vista filosófico cada vez que se proponga la proposición, y creer que los argumentos sobre los que se basa exceden las objeciones que puedan hacerse en contra?".[42] Aquí se nos reduce a la simple proposición de que la causa o las causas en el orden natural del mundo tienen probablemente una remota analogía con la inteligencia humana. Nada más puede decirse. Nada se afirma sobre las cualidades morales de la "causa de las causas". La proposición, por otra parte, es puramente teórica en el sentido de que no se puede extraer una conclusión legítima de ella, que afecte a la conducta humana, a la religión o a la moral. "La verdadera religión" se reduce por tanto al reconocimiento de una afirmación puramente teórica de la probabilidad. Ésta es la posición que concuerda con la undécima sección de la primera *Investigación* y es a lo más lejos que Hume está dispuesto a llegar.

Boswell registra la declaración de Hume al final de su vida en el sentido de que nunca había tenido creencia alguna religiosa desde que empezó a leer a Locke y a Clarke. Sin duda quería decir que, desde que empezó a leer la apología racionalista de la teología natural y de la religión en las obras de los filósofos, encontró sus argumentos tan débiles que dejó de creer en las conclusiones. La opinión de Hume era que la religión tenía su origen en pasiones tales como el temor al desastre y la esperanza de ventajas y mejoras cuando estas pasiones se dirigen hacia algún poder invisible e inteligente. En el curso del tiempo los hombres han intentado racionalizar la religión y encontrar argumentos en favor de la fe, pero la mayoría de estos argumentos no resistirían un análisis crítico. Esto es lo que creía de los argumentos de Locke, Clarke y otros metafísicos. Hay, sin embargo, una tendencia casi espontánea a considerar el mundo como evidencia de un plan, y aunque no hagamos ninguna otra afirmación, no es irracional afirmar que, cualquiera que sea la causa, tiene alguna relación con lo que llamamos inteligencia. Pero a la larga, el mundo es un misterio inescrutable, y no podemos tener un conocimiento cierto de las causas últimas.

Puede que el lector se pregunte si Hume podría considerarse como ateo, agnóstico o teísta, si bien no es fácil dar una "respuesta categórica" a esta pregunta. Como ya se ha mencionado anteriormente, se negó a reconocer

42. *D*, XII, p. 227.

la validez de los argumentos metafísicos de la existencia de Dios, es decir, se negó a admitir que la existencia de Dios fuera demostrable. Lo que hace es examinar el argumento *a posteriori,* al que considera como conducente a una "hipótesis religiosa". De los *Diálogos* se puede deducir que no está de acuerdo con ningún argumento que se base principalmente en una analogía entre las construcciones artificiales humanas y el mundo. Admitía, sin embargo, que existen ciertos principios que intervienen en el mundo, por ejemplo la "organización" o la vida animal y vegetal, el instinto y la inteligencia. Estos principios producen orden y normatividad y conocemos sus efectos por experiencia, pero los principios y sus modos de actuar son misteriosos e inexcrutables. Sin embargo, existen puntos de analogía entre ellos que permiten juzgar por sus efectos. Y, si afirmando la existencia de Dios queremos afirmar solamente que la causa última en el universo tiene probablemente alguna remota analogía con la inteligencia, Hume está dispuesto a asentir. Esto no es ateísmo en el sentido de una negación categórica de que existe algo además de los fenómenos, y Hume no se consideraba a sí mismo ateo. Sin embargo, es difícil afirmar que fuera teísta mucho más de lo que él quería expresar. Posiblemente podría pasar por agnóstico, pero hay que recordar que Hume no era agnóstico en cuanto a la existencia de un Dios personal con atributos morales, tal como lo describen los cristianos. El hecho real parece ser que Hume, como observador distanciado, se dedicó a examinar los apoyos racionales del teísmo, manteniendo mientras tanto los restos religiosos basados en la revelación, revelación en la que por otra parte él personalmente no creía. El resultado de su investigación fue, como ya hemos visto, reducir la "hipótesis religiosa" a un contenido tan menguado, que no se sabe qué nombre darle: un residuo que, tal como Hume sabía muy bien, podía ser aceptado por cualquiera que no fuera un ateo dogmático. Su contenido era ambiguo, tal como Hume había intentado que lo fuera.

Se ha hecho hincapié a menudo en que Hume dedicó su atención principalmente a argumentos teísticos tales como los que se encuentran en escritores ingleses como Clarke y Butler. Es cierto, pero si se quiere decir con ello que Hume tal vez hubiera cambiado de opinión si hubiera tenido unas formulaciones más satisfactorias de los argumentos en favor de la existencia de Dios, hay que recordar que, teniendo en cuenta los principios filosóficos de Hume, y en especial su análisis de la causalidad, nunca hubiera podido admitir una prueba válida en favor del teísmo. Para terminar, puede señalarse que el análisis que hizo Hume del argumento basado en la existencia de un plan ordenado influyó en lo que más tarde escribió Kant sobre el tema, aun cuando la actitud de este último con respecto al teísmo era, por supuesto, mucho más positiva que la adoptada por Hume. El pensamiento de Hume era disolvente hacia los argumentos teológicos y apologéticos de sus contemporáneos, mientras que Kant intentó establecer unas nuevas bases en el campo de la fe religiosa.

4. Tal vez puedan servir como conclusión adecuada a este capítulo algunos comentarios sobre la actitud de Hume para con el escepticismo. Empezaré por describir la distinción que hace Hume en su *Investigación sobre el entendimiento humano* entre escepticismo "antecedente" y escepticismo "consecuente".

Por escepticismo antecedente entiende Hume un escepticismo que "es anterior a todo estudio de carácter filosófico".[43] Como ejemplo cita la duda cartesiana, incluyéndose en él no sólo la duda sobre todas las creencias y opiniones que anteriormente habíamos sustentado, sino también la de nuestra facultad o posibilidad de llegar a la verdad. La definición del escepticismo antecedente sugiere quizás mejor la actitud escéptica que puede surgir en las mentes de los no filósofos, más que la duda cartesiana, que forma parte de un método filosófico deliberadamente escogido. Es, no obstante, antecedente, eso sí, a la construcción de todo el sistema cartesiano, y, en todo caso es el ejemplo que eligió Hume. Según Descartes, dice, deberíamos sumirnos en una duda universal hasta que nos hayamos asegurado por medio de una cadena de razonamientos deducidos de un principio original cuya verdad no plantee ninguna duda. Sin embargo, no existe dicho principio original e, incluso si existiera, no podríamos avanzar más acá de él salvo utilizando las mismas facultades cuya validez habíamos puesto en duda. El escepticismo de esta clase es prácticamente imposible de encontrar, y si existiera, sería incurable. Pero se da una forma más moderada y razonable de escepticismo. Se trata del siguiente: antes de iniciar cualquier investigación filosófica, hemos de librarnos, en la medida en que podamos, de todo prejuicio y llegar a un estado de imparcialidad. Debemos comenzar a partir de principios claros y evidentes y avanzar cuidadosamente, examinando cada paso de nuestro razonamiento. Pero esto es sólo sentido común, ya que sin dicho cuidado y perfección nunca podremos hacer progreso alguno en el conocimiento.

El escepticismo consecuente es aquel que "es posterior a la ciencia y a la investigación",[44] en otras palabras, es el resultado del descubrimiento, real o supuesto, de los filósofos ya sea de la falta de confianza que pueden merecernos nuestras facultades mentales, o, por lo menos, de su incapacidad para llegar a una conclusión digna de confianza "en todos esos curiosos temas de especulación en los que habitualmente se emplean".[45] Puede dividirse en escepticismo de los sentidos y escepticismo de la razón. En su *Tratado*,[46] Hume habla del escepticismo en el primer sentido, pero en la primera parte de la *Investigación* se refiere a la segunda acepción.

Los que Hume llama los "temas más trillados" empleados por los escépticos de todos los tiempos para demostrar la falta de confianza que merecen nuestros sentidos, están tratados de forma muy sumaria. Se refiere al ejem-

43. *I*, 12, 1, 116, p. 149.
44. *I*, 12, 1, 117, p. 150.
45. *Ibid.*
46. *T*, 1, 4, 1-2, pp. 180-218.

plo corriente del remo que parece doblado o roto cuando se introduce en el agua y a la doble imagen que aparece cuando se presiona sobre un ojo. Todo lo que demuestran estos ejemplos es que necesitamos corregir la evidencia inmediata de los sentidos por medio de la razón y por consideraciones relativas a la naturaleza del medio, la distancia del objeto, la disposición del órgano, etc. Y esto es lo que hacemos en la práctica, lo que resulta suficiente. "Existen argumentos más profundos en contra de la eficacia de los sentidos, que no tienen una solución tan fácil." [47]

Los hombres se ven inclinados, por sus impulsos naturales, a creer en sus sentidos, y, desde el principio suponemos que existe un universo externo que es independiente de nuestros sentidos. Por otra parte, guiados por este "ciego y poderoso instinto natural",[48] los hombres toman las imágenes que les presentan sus sentidos como los propios objetos exteriores. "Pero esta opinión primaria y universal de los hombres es destruida inmediatamente por la menor investigación filosófica. Y ningún hombre que reflexione puede dudar que las existencias a que nos referimos cuando decimos *esta casa* y *este árbol* no son sino las percepciones de la mente y copias o representaciones de otras existencias que permanecen uniformes e independientes." [49] En este sentido, por lo tanto, la filosofía nos lleva a contradecir o a alejarnos de nuestros instintos naturales. Al mismo tiempo la propia filosofía se encuentra en una situación embarazosa cuando se la pide que dé una explicación racional de su posición. Porque, ¿cómo podemos probar que las imágenes o percepciones son representaciones de los objetos que a su vez no son imágenes ni percepciones? "La mente nunca tiene nada ante ella que no sean las percepciones y no puede alcanzar ninguna experiencia de sus relaciones con los objetos. El suponer dichas relaciones no tiene, por supuesto, ningún fundamento racional." [50] El recurrir, como hace Descartes, a la verdad divina es inútil. Si se tratara realmente de la verdad divina, nuestros sentidos serían siempre y por completo infalibles. Por otra parte, si llegamos a poner en cuestión la existencia de un mundo exterior, ¿cómo podemos probar la existencia de Dios y de sus atributos? Nos enfrentamos, desde luego, con un dilema. Si seguimos la tendencia natural, creeremos que las percepciones o imágenes son los mismos objetos exteriores que percibimos, y esta creencia es rechazada por la razón. Si, a pesar de todo, decimos que las percepciones o imágenes están causadas por los objetos que representan, no podremos encontrar argumentos convincentes basados en la experiencia que prueben que las imágenes estén relacionadas con los objetos exteriores. "Se trata por lo tanto de un tema sobre el que saldrán triunfantes los más profundos y filosóficos escépticos, siempre que traten de introducir la duda universal en todos los objetos de conocimiento e investigación humanos." [51]

47. *I*, 12, 1, 117, p. 151.
48. *I*, 12, 1, 118, p. 151.
49. *Ibid.*, p. 152.
50. *I*, 12, 1, 119, p. 153.
51. *I*, 12, 1, 121, p. 153.

El escepticismo sobre la razón puede referirse bien al razonamiento abstracto o a los hechos. La principal objeción escéptica a la validez del razonamiento abstracto se deriva, según Hume (en su *Investigación*), del examen de nuestros conceptos de espacio y tiempo. Supongamos que la extensión sea infinitamente divisible. Una cantidad *X* contiene dentro de sí una cantidad *Y* que es infinitamente menor que *X*. De igual forma, *Y* contiene una cantidad *Z* infinitamente menor que *Y*, y así indefinidamente. Esta suposición conmueve "los más claros y naturales principios de la razón humana".[52] Del mismo modo "un número infinito de divisiones reales de tiempo, pasando sucesivamente y acabándose una después de la otra, parece una contradicción tan evidente que ningún hombre, cuyo razonamiento no estuviera corrompido, en lugar de mejorado, por las ciencias, sería nunca capaz de admitirlo".[53]

En cuanto a las objeciones escépticas a la "evidencia moral" o a los razonamientos que se refieren a hechos reales, tienen que ser o bien filosóficas o bien populares. Entre las objeciones populares están aquellas que se derivan del conjunto de opiniones mutuamente incompatibles sostenidas por diferentes hombres, las creencias contradictorias sostenidas por el mismo hombre en ocasiones diferentes, las creencias contradictorias de sociedades distintas, etc. Según Hume, no obstante, las objeciones populares de esta clase no son efectivas. "El gran destructor del *pirronismo* o el excesivo escepticismo es la acción y el empleo, así como las ocupaciones de la vida cotidiana." [54] Puede que no sea posible refutar estas objeciones en las aulas, pero en la vida cotidiana se "desvanecen como el humo y dejan a los escépticos más empedernidos en las mismas condiciones que el resto de los mortales".[55] Más importantes aún son las objeciones filosóficas, y la principal entre ellas es la que se deriva del análisis que hace Hume sobre la causalidad, ya que, según dicho análisis, no tenemos ningún argumento para probar que, por el hecho de que *a* y *b* hayan estado unidos en nuestra experiencia pasada, van a estarlo igualmente en el futuro.

Ahora bien, dado el punto de vista de Hume sobre las matemáticas y el razonamiento abstracto, que se refiere a las relaciones entre las ideas, nunca podría admitir que existiera en este campo base suficiente para el escepticismo. Así, vemos que dice: "Es incomprensible el que una idea precisa pueda contener circunstancias contradictorias consigo misma o con otra idea igualmente clara y precisa, y es, tal vez, tan absurdo como cualquier otra proposición que pueda formularse. Así es que nada puede ser más escéptico, o más repleto de duda y falta de seguridad, que el mismo escepticismo que se deriva de algunas conclusiones paradójicas de la geometría o ciencia de la cantidad".[56] Trató de evitar las antinomias que a su parecer daban lugar al escep-

52. *I*, 12, 2, 124, p. 156.
53. *I*, 12, 2, 125, p. 157.
54. *I*, 12, 2, 126, pp. 158-159.
55. *Ibid.*, p. 159.
56. *I*, 12, 2, 125, pp. 157-158.

ticismo negando que el espacio y el tiempo fueran infinitamente divisibles en el sentido que se ha mencionado antes.[57] Pero, si bien estaba dispuesto a refutar teóricamente el escepticismo que se refería al razonamiento abstracto, siguió un método diferente cuando se trataba de escepticismo total sobre los sentidos y sobre el razonamiento referidos a hechos reales. Como ya hemos visto, cuando se refería a la existencia de los cuerpos, Hume hacía notar que el escepticismo en este punto no podía mantenerse en la vida ordinaria. "El descuido y la intención pueden por sí mismos proporcionarnos el remedio. Por esta razón, confío enteramente en ellos." [58] Su comentario de que la acción, el empleo y las ocupaciones de la vida cotidiana constituyen el gran destructor del pirronismo ha sido citado ya cuando se hablaba de las objeciones populares relativas al razonamiento sobre los hechos reales. De igual manera, cuando habla en su *Investigación* sobre las principales objeciones filosóficas en contra del razonamiento que se refiere a hechos reales, observa que "aquí está la principal y más eficaz objeción contra el excesivo escepticismo: que no puede derivarse de él ningún bien duradero, mientras se mantenga en toda su fuerza y vigor. Sólo necesitamos preguntar a un escéptico, *¿qué quieres decir con ello? ¿y qué te propones con todas estas curiosas investigaciones?* para que se encuentre inmediatamente perdido y no sepa qué contestar. Un copernicano o un ptolomeico que defiendan cada uno un sistema astronómico diferente pueden esperar convencer durante algún tiempo a su auditorio. Un estoico o un epicúreo desarrollan principios que, si no pueden ser duraderos, tienen un efecto sobre la conducta y el comportamiento. Pero un partidario del pirronismo no puede esperar que su doctrina tenga una influencia duradera o que, de tenerla, fuera de influencia benéfica para la sociedad. Por el contrario, ha de reconocer, si es que está dispuesto a reconocer algo, que si sus principios prevalecieran de forma continua, la vida humana se acabaría. Todo razonamiento y toda acción cesarían inmediatamente y los hombres permanecerían en un letargo total hasta que las necesidades naturales, insatisfechas, pusieran fin a su existencia miserable. Es cierto que no hay por qué temer demasiado que llegue a producirse tal acontecimiento fatal, pues la Naturaleza es lo suficientemente fuerte de por sí".[59] En su *Tratado*, después de hablar de la intensa realización de las múltiples antinomias en que se ve envuelta la razón humana, dice: "Afortunadamente, si bien la razón es incapaz de despejar estas nubes, la naturaleza se basta para hacerlo... Ceno, juego a las cartas, converso y me alegro con los amigos, y, después de dos o tres horas de distracción, cuando trato de volver a estas especulaciones, se me aparecen tan frías y ridículas, que no puedo decidirme a continuarlas y me encuentro inclinado y decidido a vivir y charlar y actuar como la otra gente en los asuntos de la vida diaria".[60]

57. Cf. *I*, 12, 2, 125, nota, p. 158 y *T*, 1, 2, 1-2.
58. *T*, 1, 4, 2, p. 218.
59. *I*, 12, 2, 128, pp. 159-160.
60. *T*, 1, 4, 7, p. 269.

Aunque Hume rechaza lo que él llama un escepticismo "excesivo", admite como "duradero y útil" un escepticismo "mitigado" y "académico", que puede resultar en parte de un pirronismo (o escepticismo excesivo) después de haberlo "corregido utilizando el sentido común y la reflexión".[61] Este escepticismo mitigado incluye, por ejemplo, limitar nuestras investigaciones a aquellos temas para cuyo estudio están adaptadas nuestras capacidades mentales. "Me parece que los únicos objetos propios de la ciencia abstracta o de la demostración son la cantidad y el número, y que cualquier intento de extender esta especie de conocimiento más allá de estos límites son una mera ilusión sofista." [62] En cuanto a las investigaciones sobre los hechos y la existencia, han de hacerse fuera de la esfera de la demostración. "Todo lo que *es* puede *no ser.* Ninguna negación de un hecho puede incluir una contradicción... La existencia, por lo tanto, de cualquier ser, sólo puede probarse por argumentos que se deriven de sus causas o sus efectos, y estos argumentos se basan por completo en la experiencia. Si razonamos *a priori*, cualquier cosa puede ser capaz de producir cualquier cosa." [63]

La divinidad o la teología tendrán una base racional en tanto en cuanto se basen en la experiencia. "Pero su mejor y más sólido fundamento es la fe y la revelación divina." [64] La interpretación que hay que darle a esta última afirmación está clara, a mi parecer, si recordamos sus *Diálogos*. En cuanto a la moral y a la estética (que Hume llama "criticismo"), son objetos del gusto y de los sentimientos más que del entendimiento. "La belleza, ya sea moral o natural, se siente más que se percibe." [65] Podemos, por supuesto, tratar de fijar algunas normas constantes, pero de todos modos hemos de tener en cuenta algunos hechos empíricos, tales, por ejemplo, como los gustos generales del género humano.

Hay una famosa frase de Hume que merece la pena citarse aquí. "Cuando recorremos las librerías, persuadidos de estos principios, ¡qué estragos podríamos hacer! Si, por ejemplo, cae en nuestras manos un libro sobre temas divinos o metafísicos, preguntaríamos: *¿contiene algún razonamiento abstracto que se refiera a la cantidad o al número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental que se refiera a hechos reales o a la existencia?* No. Pues entonces, arrojémoslo al fuego, porque no contiene nada más que sofismas e ilusiones." [66]

Los comentarios de Hume sobre el escepticismo, incluido el "pirronismo", y sobre el descuido y la inatención como remedio contra él, no deben entenderse en un sentido puramente irónico, o como si el filósofo estuviera bromeando. El escepticismo era una cuestión muy importante para él, en parte por ser un asunto que estaba muy en candelero en la época, aunque

61. *I*, 12, 3, 129, p. 161.
62. *I*, 12, 3, 131, p. 163.
63. *I*, 12, 3, 132, p. 164.
64. *Ibid.*, p. 165.
65. *Ibid.*
66. *Ibid.*

más en Francia que en Inglaterra, y en parte porque Hume sabía que aplicando sus propios principios, se llegaba a conclusiones escépticas. Creía, además, que era un buen antídoto contra el dogmatismo y el fanatismo. Verdaderamente, "un auténtico escéptico desconfiará tanto de sus dudas filosóficas como de sus convicciones filosóficas".[67] Incluso en su escepticismo, se alejará de las conclusiones dogmáticas o fanáticas. Por otra parte, es imposible sostener en la práctica un escepticismo completo, lo que no prueba su falsedad, sino sólo que en la vida ordinaria hemos de actuar inevitablemente de acuerdo con las creencias naturales o las tendencias de la naturaleza humana. Y así es como deben ser las cosas. La razón es disolvente, o por lo menos hay muy pocas cosas que escapen a su puesta en cuestión, pero la naturaleza humana está muy lejos de ser regida solamente por la razón. La moralidad, por ejemplo, se basa en el sentimiento más que en el entendimiento analítico. Y aunque el filósofo en sus estudios pueda llegar a conclusiones escépticas, en el sentido de que ve qué poco puede probar la razón, es con todo un hombre, y en su vida ordinaria está dirigido, y ha de dejarse dirigir si quiere vivir, por las creencias naturales que la naturaleza humana corriente le impone a él igual que a los demás hombres. En otras palabras, Hume no era partidario de intentar convertir la filosofía en un credo, en una norma de conducta y creencias dogmáticas. Para él se trataba más bien de un juego, un juego al que él era aficionado y que tenía también su utilidad. Pero a la larga, "la naturaleza es siempre demasiado fuerte por principio".[68] "Sed filósofos, pero en medio de toda vuestra filosofía, sed también hombres." [69]

67. *T*, 1, 4, 7, p. 273.
68. *I*, 12, 2, 128, p 160
69. *I*, 1, 4, p. 9

Capítulo XVI

HUME. — III

Introducción. — Pasiones directas e indirectas. — La simpatía. — La voluntad y la libertad. — Las pasiones y la razón. — Las distinciones morales y el sentido moral. — La benevolencia y la utilidad. — La justicia. — Comentarios generales.

1. Hume es famoso especialmente por su análisis epistemológico y por el estudio que hace sobre la causalidad y los conceptos del yo y de la identidad personal, es decir, por el contenido del primer libro de su *Tratado.* Pero él describió su *Tratado sobre la naturaleza humana* como un intento de introducir el método experimental de razonamiento en el campo de los temas morales. En la Introducción dice que en las cuatro ciencias: lógica, moral, crítica y política, "se contiene casi todo lo que nos puede interesar conocer, o puede contribuir al mejoramiento u ornato del entendimiento humano".[1] Deja claro también que espera establecer las bases de la ciencia moral. Hacia el final del primer libro habla de haber abordado varios tópicos que le "facilitarán el camino para desarrollar las opiniones que van a seguir",[2] y alude a "esas inmensas profundidades filosóficas que se muestran ante mí".[3] Al principio del tercer libro declara que la "moral es un tema que nos interesa sobre todos los demás".[4] Es verdad que él utiliza el término "filosofía moral" para designar a la ciencia de la naturaleza humana, y que la divide en la que "estudia al hombre como principalmente nacido para la acción" [5] y la que le estudia "como un ser más razonable que activo", pero no cabe duda de la importancia que Hume atribuye a la filosofía moral en el sentido ordinario. Se consideraba a sí mismo como desarrollando la obra de Shaf-

1. P. xx.
2. *T,* 1, 4, 6, p. 263.
3. *T,* 1, 4, 7, p. 263.
4. *T,* 3, 1, 3, p. 455.
5. *I,* 1, 1-2, pp. 5-6.

tesbury, Hutcheson, Butler, etc., y haciendo por la moral y la política lo que Galileo y Newton habían llevado a cabo por las ciencias naturales. "La filosofía moral está en las mismas condiciones que lo estaba la filosofía natural con respecto a la astronomía antes de Copérnico." [6] Los antiguos astrónomos inventaron sitemas intrincados sobrecargados de hipótesis innecesarias, pero estos sistemas dieron lugar por lo menos "a algo más simple y natural".[7] Es así como Hume desea descubrir los principios fundamentales o elementales que influyen en la vida ética del hombre.

Ya hemos visto que, según Hume, las asunciones sobre las que actuamos, las creencias fundamentales necesarias para la vida práctica, no son conclusiones extraídas por el entendimiento de los argumentos racionales. Esto no quiere decir, por supuesto, que la gente no razone sobre sus asuntos prácticos, sino que las reflexiones y razonamientos del hombre ordinario presuponen creencias que no son a su vez fruto del razonamiento. No es sorprendente, por lo tanto, que Hume minimice también el papel desempeñado por la razón en la moral. Es consciente, claro está, de que todos reflexionamos, razonamos y discutimos sobre problemas y decisiones morales, pero mantiene que, en última instancia, las distinciones morales no se derivan de la razón sino del sentimiento, del sentimiento moral. La razón por sí sola no es capaz de ser la única causa inmediata de nuestros actos. Hume llega hasta decir que "la razón es, y debe ser, la esclava de las pasiones, y no puede pretender otra función que la de servirlas y obedecerlas".[8]

Volveré más adelante al tema del sentimiento ético y al punto de vista de Hume sobre el papel desempeñado por la moral. Pero si hemos de tener en cuenta el hecho general de que él tendía a darle mucha importancia al papel de lo que podemos llamar el aspecto emocional de la naturaleza humana en la vida moral del hombre, podremos entender más fácilmente por qué, antes de entrar de lleno en el tema de la ética en el tercer libro de su *Tratado,* dedica el segundo libro a una discusión sobre las pasiones. No me propongo entrar detalladamente en el estudio del tratamiento que hace de este tema, pero por lo menos he de decir algo sobre ello. Antes de empezar, sin embargo, hay que hacer constar que Hume no utiliza la palabra "pasion" para que signifique simplemente un estallido de emoción incontrolada, como cuando hablamos de que alguien arde en una pasión. La palabra es usada por él, como por los otros filósofos de la época, de forma que incluya las emociones y los afectos en general. Se ocupa de analizar el aspecto emocional de la naturaleza humana, considerada como fuente de acción, sin moralizar sobre las pasiones desordenadas.

2. Tal como vimos en el capítulo XIV, Hume distinguía entre las impresiones de la sensación y las impresiones de la reflexión, lo que es lo mismo que distinguir entre las impresiones primarias y las secundarias. "Las

6. *T,* 2, 1, 3, p. 282.
7. *Ibid.*
8. *T,* 2, 3, 3, p. 415.

impresiones originales o las impresiones de la sensación son las que surgen en el alma sin ninguna percepción antecedente, ya sea a partir de la constitución del cuerpo, del espíritu de los animales o de la aplicación de los objetos a los órganos externos. Las impresiones secundarias o reflexivas son las que proceden de algunas de las originales, ya sea de forma inmediata o con la interposición de su idea. Entre las primeras se encuentran las impresiones de los sentidos, y todos los dolores y placeres del cuerpo y entre las segundas están las pasiones y el resto de la pasiones que se les parecen." [9] Así, un dolor corporal, como el dolor de gota, puede producir pasiones como pena, esperanza y temor. Luego tenemos pasiones, impresiones secundarias, derivadas de una impresión primaria u original, como por ejemplo un dolor corporal.

He dicho antes que Hume usaba la palabra "pasión" para designar todas las emociones y afectos sin confinarlas a estallidos incontrolados de la emoción. Pero, de todos modos, habrá que dar una cierta calificación, ya que distingue entre las impresiones tranquilas y violentas, reflexivas o secundarias. El sentido de la belleza y de la deformidad en las acciones, en las obras de arte y en los objetos naturales pertenece a la primera clase, mientras que el amor y el odio, la alegría y la pena, pertenecen al segundo. Hume admite que "esta división dista mucho de ser exacta",[10] basándose en que los arrebatos poéticos o musicales pueden ser muy intensos, mientras que "las impresiones que se llaman *pasiones* pueden decaer en emociones tan débiles hasta convertirse casi en imperceptibles." [11] Pero lo que yo quiero decir es que aquí parece restringir la palabra "pasión" a lo que él llama impresiones violentas reflexivas, y es por lo que creo que mi afirmación anterior necesita una explicación. Al mismo tiempo estas emociones "violentas", o pasiones en sentido restringido, no son necesariamente desordenadas. Hume piensa en la intensidad y no emite ningún juicio moral.

Hume divide las pasiones en directas e indirectas. Las primeras son aquellas que surgen inmediatamente de la experiencia del placer o del dolor, y Hume cita entre ellas el deseo, la aversión, la pena, la alegría, la esperanza, el temor, la desesperación y la seguridad. El dolor de la gota, por ejemplo, produce pasiones directas. Hume también hace mención de las pasiones directas que se derivan "de un impulso natural o instinto, que sea perfectamente inexplicable. De esta clase es el deseo de castigo a nuestros enemigos y de felicidad para nuestros amigos, el hambre, la lujuria, y otros cuantos apetitos corporales".[12] Se dice que estas pasiones producen males y bienes (es decir, placer y dolor) más bien que proceden de ellas como otras pasiones directas. Las pasiones indirectas no proceden simplemente de los sentimientos de placer o dolor, sino de lo que Hume llama "una doble rela-

9. *T*, 2, 1, 1, p. 275.
10. *Ibid.*, p. 276.
11. *Ibid.*
12. *T*, 2, 3, 9, p. 439.

ción de impresiones e ideas".[13] Lo que significa se explicará mejor dando los ejemplos del orgullo, la humildad, el amor y el odio.

En primer lugar hemos de distinguir entre el objeto y la causa de una pasión. El objeto del orgullo y de la humildad es el propio yo, "la sucesión de ideas e impresiones relacionadas entre sí, de las cuales tenemos una memoria y conciencia íntimas".[14] Cualquiera que sean las cuestiones que podamos tener en la imaginación cuando sentimos orgullo o humildad, siempre se relacionan con el yo, ya que cuando no entra la propia persona en juego no pueden darse ninguno de los dos sentimientos. Pero aunque el yo es el objeto de estas dos pasiones, no puede ser su causa suficiente. Si así lo fuera, un cierto grado de orgullo siempre estaría acompañado de un grado correspondiente de humildad, y viceversa. Asimismo, el objeto del amor y del odio siempre es una persona ajena. Según Hume, "cuando hablamos de *amor propio,* no es en el sentido exacto, ni tiene la sensación que produce nada en común con la tierna emoción que se siente por un amigo o una amante".[15] Pero la otra persona no es la única causa suficiente de estas pasiones. Si lo fuera, la producción de una pasión implicaría la producción de la otra.

En segundo lugar, hay que distinguir, dentro de la causa de una pasión, entre la calidad que actúa y el sujeto en el cual se coloca. Para dar un ejemplo puesto por Hume, cuando un hombre está orgulloso de una bella casa que le pertenece, hay que distinguir entre la belleza y la casa. Ambos son componentes necesarios de la causa de la pasión de la vanidad, pero no por eso son menos distinguibles entre sí.

En tercer lugar, hay que hacer la siguiente distinción. Las pasiones de orgullo y humildad "se distinguen por tener el yo por su *objeto* lo cual no sólo es una propiedad natural sino también original".[16] La constancia y continuidad de esta determinación muestra su carácter "natural". La dirección hacia uno mismo del orgullo y de la humildad es "original" en el sentido de que es primaria y no puede subdividirse en otros elementos. Del mismo modo es natural y original la determinación hacia los demás de las pasiones del amor y el odio. Pero si pasamos del objeto a la causa en el sentido que más arriba se indica, nos encontraremos en una situación diferente. Las causas de estas pasiones son, según Hume, naturales en el sentido de que es la misma clase de objetos la que da lugar a las pasiones. Las posesiones materiales y las cualidades físicas, por ejemplo, tienden a dar lugar al orgullo y a la vanidad, cualquiera que sea la época en que vivan los hombres. Pero las causas del orgullo y de la humildad no son originales en el sentido de que se "adaptan a las pasiones por una provisión particular y una constitución primaria de la naturaleza".[17] Existe un gran número de causas, y muchas de

13. *Ibid.*
14. *T,* 2, 1, 2, p. 277.
15. *T,* 2, 2, 1, p. 329.
16. *T,* 2, 1, 3, p. 280.
17. *Ibid.,* p. 281.

ellas dependen del artificio y la invención humanos (casas, muebles y ropas, por ejemplo), y es absurdo el suponer que la naturaleza previó cada posible causa de una pasión. Por lo tanto, aunque es a partir de los principios naturales que una gran variedad de causas produce orgullo y humildad, no es cierto que cada causa distinta se adapte a su pasión por un principio diferente. El problema es, por lo tanto, descubrir entre las diferentes causas un elemento común del que dependa su influencia.

Para la solución de este problema, Hume recurre a los principios de la asociación de ideas y la asociación de impresiones. Cuando se presenta una idea a la imaginación, tiende a seguir cualquier otra idea relacionada con ella por parecido, contigüidad o causalidad. Además de esto, "todas las impresiones que se parecen entre sí están relacionadas unas con otras y, tan pronto surge una, siguen las demás inmediatamente".[18] (Las impresiones, de distinta forma que las ideas, se asocian solamente por el parecido.) Ahora bien, estas dos clases de asociación se ayudan una a la otra y, "uniéndose las dos en la acción, provocan en la mente un doble impulso".[19] La causa de la pasión produce en nosotros una sensación. En el caso del orgullo es una sensación de placer, en el caso de la "humildad" o desprecio de sí mismo se produce una sensación de dolor. Y esta sensación o impresión se refiere de una forma original y natural a la propia persona como objeto, o a la idea de la propia persona. Existe, por tanto, una relación natural entre la impresión y la idea, lo que permite la acción conjunta de dos clases de asociaciones: la asociación de las impresiones y la asociación de las ideas. Cuando se ha provocado una pasión, ésta tiende a hacer salir una sucesión de pasiones afines por medio del principio de asociación de las impresiones afines. Por otra parte, en virtud del principio de asociación de ideas, la mente pasa fácilmente de una idea (digamos la idea de un aspecto de las causas y el objeto del orgullo) a otra idea. Y estos dos movimientos se refuerzan el uno al otro, y la mente pasa fácilmente de una serie a otra en virtud de la correlación que existe entre ellas. Supongamos que un hombre ha sufrido una injuria de otro y que ésta le ha producido una pasión. Esta pasión (una impresión) tiende a provocar en él pasiones parecidas. Y este movimiento se facilita por el hecho de que la idea que tiene el hombre de las causas y los objetos de la pasión tiende a provocar otras ideas, que a su vez están relacionadas con las impresiones. "Cuando una idea produce una impresión, relacionada con otra impresión, que a su vez lo está con una idea, que se relaciona por su parte con la primera idea, estas dos impresiones han de ser en cierto modo inseparables, y tampoco se esperará tener una sin que intervenga la otra." [20]

La intención de Hume es, sin duda, explicar la compleja vida emocional del género humano con la ayuda de tan pocos principios como sea posible.

18. *T*, 2, 1, 4, p. 283.
19. *Ibid.*, p. 284.
20. *T*, 2, 1, 5, p. 289.

Al tratar de las pasiones indirectas y de la transición de una pasión a otra, utiliza los principios de asociación. Digo principios más que "principio" porque su opinión es que la asociación de ideas sola no es suficiente para dar lugar a las pasiones. Habla, por lo tanto, de las pasiones indirectas como surgiendo de "una doble relación de impresiones e ideas", y explica la transición de una pasión a otra como el efecto de la acción conjunta de las ideas y las impresiones asociadas. Pero señala también la influencia de la simpatía en nuestra vida emocional, y creo que deberíamos hablar también algo sobre este tema.

3. Nuestro conocimiento de las pasiones de los demás se basa en la observación de los efectos de estas pasiones. "Cuando surge un afecto por simpatía, se conoce solamente por sus efectos y por los signos externos en el comportamiento y en la conversación, que hacen concebir una idea de él." [21] Ahora bien, la diferencia entre ideas e impresiones se ha definido en términos de fuerza y vivacidad. Una idea viva puede, por tanto, convertirse en una impresión. Y esto es lo que sucede en el caso de la simpatía. La idea de una pasión que se produce por observación de los efectos de esta última "se convierte en una impresión y adquiere tal grado de fuerza y vivacidad como para convertirse en una pasión ella misma".[22] ¿Cómo se produce esta conversión? Hume presupone que "la naturaleza ha asegurado una gran similitud entre todas las criaturas humanas, y que nunca podremos descubrir una pasión o principio en los demás que, en cierta medida, no le podamos encontrar paralelo en nosotros mismos".[23] Además de esta relación general de parecido, existen otras relaciones más específicas, tales como las relaciones de sangre, pertenencia a una misma nación, uso del mismo idioma, etc. Y "todas estas relaciones, cuando se juntan, dan la impresión o conciencia de nuestra propia persona a la idea de los sentimientos o pasiones de los demás y nos hacen concebirlos de la forma más fuerte y viva".[24] Para cada uno de nosotros su propio yo está íntima y perennemente presente. Y cuando observamos los efectos de las pasiones de los demás y nos formamos ideas de estas pasiones, las ideas tienden a convertirse en impresiones, es decir, en pasiones similares, en el grado en que nos asociamos con ellas en virtud de alguna relación o relaciones. "En la simpatía hay una conversión evidente de una idea en una impresión, y esta conversión surge de la relación entre los objetos y uno mismo. El yo está siempre íntimamente presente." [25]

Por otra parte, podemos percibir las causas de una pasión o emoción. Hume da el ejemplo de que veamos los preparativos de una "terrible" operación quirúrgica (por supuesto sin anestesia) y que aquéllos pueden hacer surgir en el expectador, aunque no sea el paciente, una fuerte emoción de terror. "No hay ninguna pasión de los demás que se nos haga presente

21. *T*, 2, 1, 11, p. 317.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*, p. 318.
24. *T*, 2, 1, 11, p. 318
25. *Ibid.*, p. 230.

inmediatamente. Somos sólo sensibles a las causas o efectos. De *éstos* inferimos la pasión y, en consecuencia, dan lugar a nuestra simpatía."[26]

Parece discutible que todo esto sea compatible con el fenomenismo de Hume, ya que parece postular más de lo que garantiza su análisis fenomenológico de la mente. Pero por lo menos está claro que siempre contó con los íntimos lazos que existen entre los seres humanos y que trata de explicar el carácter contagioso de las pasiones y las emociones. En los hechos, el mundo de Hume no es un mundo de átomos humanos mutuamente divididos, sino el mundo de la experiencia ordinaria en el que los seres humanos se relacionan unos con otros en diferentes grados. Esto es algo que da por supuesto; más le interesa el mecanismo psicológico de la simpatía, pues está seguro que las comunicaciones simpatéticas son una causa muy importante en la generación de las pasiones.

4. Una vez dicho esto sobre las causas y mecanismo de las pasiones, podemos ahora pasar a considerar las relaciones existentes entre la voluntad, las pasiones y la razón. Y en primer lugar podemos preguntarnos qué entiende Hume por voluntad, y si reconoce la libre voluntad.

Hume habla de la voluntad como de uno de los efectos inmediatos del placer y del dolor, aunque, hablando con propiedad, no es una pasión por sí misma. La describe como "la impresión interna que sentimos y de la que somos conscientes cuando, con pleno conocimiento, hacemos surgir cualquier nueva emoción de nuestro cuerpo o percepción de nuestro espíritu".[27] No puede darse una definición más amplia puesto que no se puede resolver más allá de lo dicho y no hace falta describirla con más detalle. Por lo tanto, podemos pasar inmediatamente al problema de la libertad.

Según Hume, la unión entre el motivo y la acción posee la misma constancia que apreciamos entre la causa y el efecto en los procesos físicos. Por otra parte, esta constancia influye en el entendimiento de la misma forma que influye en él la conjunción constante en las operaciones físicas, es decir "haciéndonos inferir la existencia de uno de la del otro".[28] De hecho, no existe una circunstancia conocida que influya en la producción de operaciones puramente materiales que no se encuentre también en la volición, por lo que no existe una razón válida para atribuir necesidad a las primeras y negársela a la segunda. Es verdad que la acción humana se aparece a menudo como incierta y, sin embargo, cuando mayor es nuestro conocimiento, más claras aparecen las relaciones que existen entre el carácter, el motivo y la elección. De todas formas, no hay una razón lo suficientemente poderosa como para pensar que existe una esfera privilegiada de la voluntad, donde se necesita una relación de necesidad.

Es importante hacer constar que para Hume, lo mismo que para algunos empiristas modernos, la ausencia de necesidad toma el puesto del azar, de

26. *T*, 3, 3, 1, p. 576.
27. *T*, 2, 3, 1, p. 399.
28. *Ibid.*, p. 404.

forma que afirmar la libertad de la indiferencia es decir que las elecciones humanas son incausadas y se deben solamente al acaso. "De acuerdo con mis definiciones, la necesidad forma una parte importante de la causalidad, y, en consecuencia, la libertad, al suprimir la necesidad, suprime también las causas y es lo mismo que el azar. Como generalmente se piensa que el azar implica una contradicción, y por lo menos es directamente contrario a la experiencia, existen siempre los mismos argumentos contra la libertad que contra la libre voluntad".[29] Hay que recordar que Hume sólo reconocía un tipo de relación causal en la que la conjunción constante forma el elemento objetivo y la conexión necesaria el elemento subjetivo. Una vez dada esta versión restringida de la causalidad, se sigue, desde luego, que la acción libre constituirá la acción incausada, si, es un decir, la afirmación de la libertad implica negación de necesidad. Hume admite, sin embargo, que el problema de la libertad es, hasta cierto grado, un problema lingüístico, en el sentido de que, aunque hay que negar la libertad como excluyente de la necesidad, puede admitirse si se la define de otra forma. Por ejemplo, existe la libertad si se la identifica con la espontaneidad. Está claro que un gran número de acciones proceden del hombre como agente racional sin que haya intervenido coacción exterior. La espontaneidad es, pues, la única forma de libertad que debemos tener interés en reconocer, ya que Hume mantiene que si los actos se debieran al azar y no fueran causados por el agente, sería injusto que Dios o los hombres hicieran responsables a los seres humanos por las acciones malas o viciosas y se les hicieran condenas morales, puesto que los agentes no lo serían en un sentido estricto. Es evidente que la validez del punto de vista de Hume sobre este tema depende de la validez de su noción de causalidad.

5. Habiendo suprimido la libertad, excepto cuando se reduce a espontaneidad, Hume trata de probar la verdad de dos proposiciones. La primera es que "la razón por sí sola nunca puede motivar un acto de la voluntad", y la segunda que la razón "nunca puede oponerse a la pasión en el camino de la libertad".[30] Su defensa de estas dos proposiciones se deriva del hecho de que "nada es más corriente en filosofía, e incluso en la vida corriente, que hablar del combate entre la pasión y la razón, dar la preferencia a la razón y afirmar que los hombres sólo serán virtuosos cuando adapten sus actos a los dictados de ella".[30 bis]

En primer lugar, la razón en el sentido del entendimiento abstracto que se ocupa de las relaciones entre las ideas o de las cuestiones demostrativas, nunca es la causa de una acción. "Las matemáticas son útiles sin duda en todas las operaciones mecánicas y la aritmética en casi todas las artes y profesiones, pero no tienen influencia alguna por ellas mismas".[31] No influyen

29. *Ibid.*, p. 407.
30. *T*, 2, 3, 3, p. 413.
30 bis. *Ibid.*
31. *Ibid.*

en los actos a menos que tengamos un propósito o finalidad que no esté dictado o determinado por las matemáticas.

La segunda operación del entendimiento se refiere a la probabilidad, la esfera, no de las ideas abstractas sino de las cosas relacionadas causalmente unas con otras, de las cosas reales. Aquí se hace evidente que cuando cualquier objeto causa placer o dolor, sentimos una emoción subsiguiente de atracción o aversión y nos vemos impelidos hacia el objeto en cuestión o a evitarlo. Pero también nos vemos impelidos por la emoción o la pasión a razonar con respecto a los objetos que son o pueden estar causalmente relacionados con el objeto original. Y "a medida que varía nuestro razonamiento, nuestras acciones varían también de acuerdo".[32] Pero el impulso que rige nuestras acciones se gobierna solamente por la razón, aunque no procede de ella. "La propensión o aversión hacia un objeto se deriva de la esperanza de placer o dolor." [33]

La razón por sí sola, por lo tanto, no puede nunca producir ninguna acción, y en ello basa Hume la verdad de su segunda proposición. "Puesto que la razón sola no puede producir nunca ninguna acción, o dar lugar a ninguna volición, infiero que tampoco es capaz de impedir la volición o de disputar la preferencia a cualquier pasión o emoción, lo cual es una consecuencia necesaria".[34] La razón podría evitar la volición solamente emitiendo un impulso en dirección contraria, pero esto ya está excluido de acuerdo con lo que se ha dicho anteriormente. Y si la razón no tiene influencia propia, no puede oponerse a ningún principio, como la pasión, que la posea. Es por esto por lo que "no hablamos de forma estricta y filosófica cuando nos referimos al combate entre las pasiones y la razón. La razón es y debe ser solamente la esclava de las pasiones, y no puede pretender otra misión que el servirlas y obedecerlas".[35]

Parece ésta una postura paradójica y extraña, ya que, tal como admite Hume, no son sólo los filósofos los que hablan del combate entre la razón y las pasiones, pero hay que tener en cuenta las palabras de Hume citadas arriba, a saber "no hablamos de forma estricta y filosófica". Hume no niega que existe algo que se llama el combate entre la razón y las pasiones, pero mantiene que no es correcto llamarlo de esta manera, y tenemos que explicar ahora el análisis que hace de la situación.

La razón, dice Hume, actúa sin producir ninguna emoción sensible. Ahora bien, existen también "deseos tranquilos y tendencias que, aunque sean verdaderas pasiones, producen emociones pequeñas [36] en el espíritu y se las conoce mejor por sus efectos que por el sentimiento o sensación inmediatos".[37]

32. *Ibid.*, p. 414.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*, pp. 414-415.
35. *Ibid.*, p. 415.
36. Aquí usa Hume la palabra "emoción" en un sentido literal para designar un movimiento sentido o aparente.
37. *T*, 2, 3, 3, p. 417.

Éstas pueden ser de dos clases. Existen, según Hume, ciertos instintos, tales como la benevolencia y el resentimiento, el amor a la vida y la amabilidad para con los niños, que se implantan originalmente en nuestra naturaleza. Existe también el deseo del bien y la aversión hacia el mal, considerado como tal. Cuando cualquiera de estas pasiones son tranquilas, pueden tomarse como producto de la razón "y se las supone procediendo de la misma facultad, con la que se juzga la verdad o falsedad".[38] Las pasiones tranquilas no prevalecen en nadie, es cierto, y el hecho de que prevalezcan o no depende del carácter general y la disposición de ánimo del momento del hombre. Sin embargo, lo "que llamamos fuerza de espíritu implica el predominio de las pasiones tranquilas sobre las violentas".[39]

Al afirmar la subordinación de la razón a las pasiones, Hume adoptaba sin duda una posición antirracionalista. No es la razón sino la propensión y la aversión, guiándose por la experiencia de dolor o placer, los principales manantiales de la acción humana. La razón juega un papel importante en la vida activa del hombre, pero como un instrumento de la pasión y no como causa suficiente y única. Desde luego, si tomamos en consideración solamente la teoría de que el factor que influye en la conducta humana son las inclinaciones naturales más bien que las conclusiones a las que llegamos por medio de la razón abstracta, apenas podemos calificarla de revolucionaria o extravagante. Se opone al intelectualismo de Sócrates, pero es este intelectualismo el que siempre ha sido extravagante y al que siempre han atacado sus oponentes como contrario a la experiencia. Hume se dio cuenta claramente no sólo de que el hombre no es una máquina calculadora, sino también de que sin los apetitos y aspectos emocionales de su naturaleza, dejaría de ser un hombre. Al mismo tiempo se puede argüir que su negación de la libertad de la indiferencia y su afirmación del determinismo psicológico le incitaron a minimizar de manera exagerada el papel desempeñado por la razón práctica en la conducta humana.

6. El que no exista ninguna clase de distinciones morales es una opinión que no concuerda con la experiencia, el sentido común y la razón. "Por muy grande que sea la sensibilidad de un hombre, no tiene más remedio que verse afectado a menudo por las imágenes del Bien y el Mal, y por muchos que sean sus prejuicios, no tiene por menos que observar en los demás impresiones semejantes."[40] Pero si bien todo el mundo hace tales distinciones, lo que es susceptible de ser discutido es precisamente la base de las mismas. ¿Se fundan, como creen muchos, en la razón, de forma que son las mismas para todos los seres racionales, o se fundan, como afirman otros, en el sentido moral o sentimiento, de manera que forman parte "de la materia especial y la constitución de los humanos"?[41] Hay argumentos en favor de

38. *Ibid.*
39. *Ibid.*, p. 418.
40. *IM*, 1, 133, p. 170.
41. *IM*, 1, 134, p. 170.

ambas teorías. Por un lado puede decirse que tanto en la vida ordinaria como en el campo filosófico se dan a menudo las controversias sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, produciéndose en ambos casos razones a favor de sus distintos puntos de vista. ¿Y cómo pueden darse tales discusiones y aceptarse como procedimientos normales y sensatos a menos que tales distinciones se derivaran de la razón? Por otra parte, se puede argüir que la esencia de la virtud es ser amable o agradable y la del vicio ser odioso. En ese caso, el atributo de tales epítetos ha de constituir la expresión de los afectos y los sentimientos que tienen su raíz, ambos, en la constitución del hombre. Además, la finalidad u objetivo del razonamiento moral es la acción, el cumplimiento del deber. Pero la razón solamente no puede promover la acción; son las pasiones y los afectos el origen de la conducta.

Ya hemos visto en la sección precedente que, según Hume, la razón por sí misma no puede afectar a la conducta y que son las pasiones o los afectos las fuentes principales de la acción. Parece ser, por lo tanto, que Hume se adscribe a la segunda teoría, es decir a la teoría del sentido moral o sentimiento. Al mismo tiempo, no obstante, no tiene la intención de negar que la razón juega un importante papel en la moralidad. Es por ello por lo que está dispuesto a afirmar que "la *razón* y el *sentimiento* concurren en casi todas las determinaciones y conclusiones morales. La última frase es probablemente la que se pronuncia sobre las acciones amables u odiosas, encomiables o vituperables, la que marca sobre ellas el sello del honor o la infamia, de la aprobación o la censura, la que convierte la moralidad en un principio activo y hace de la virtud nuestra felicidad y del vicio nuestra miseria. Es probable, digo, que este último juicio dependa de algún sentimiento interno que la naturaleza ha hecho universal para todas las especies. Pues, ¿qué otra cosa podría tener una influencia de esta clase? Pero, para preparar el camino para dicho sentimiento y facilitar el discernimiento idóneo de su objeto, es necesario a menudo que se recurra previamente a la razón, que se hagan distinciones muy finas, que se extraigan conclusiones justas, que se formen comparaciones lejanas, que se examinen relaciones complicadas y que se fijen y determinen hechos generales".[42] Examinamos, por ejemplo, una acción bajo sus diferentes aspectos y en relación con las distintas circunstancias, y la comparamos con las acciones con las que existe una semejanza *prima facie*. Pero cuando tenemos una perspectiva clara de la acción, lo que influye en último término en nuestra conducta es el sentimiento que tenemos para con la acción.

Si examinamos el asunto un poco más de cerca, nos encontramos con que Hume da argumentos detallados, tanto en el *Tratado* como en su primer apéndice a *Enquiry concerning the Principles of Morals* (*Investigación sobre los principios de la moral*), para afirmar que las distinciones morales no se derivan de la razón. "La razón emite juicios, ya sea sobre los *hechos reales*

42. *IM*, 1, 137, pp. 172-173.

o sobre las *relaciones*." [43] "Al dividirse las operaciones del entendimiento humano en dos clases, la comparación de las ideas y la inferencia de hechos reales, si la virtud fuera determinada por el entendimiento, debería ser objeto de cualquiera de estas dos operaciones, ya que no existe una tercera operación del entendimiento que pueda realizar dicha determinación." [44]

En primer lugar, las distinciones morales no se derivan de la razón en lo que concierne a los hechos reales. "Tomemos una acción que se considera como viciosa, el asesinato consciente, por ejemplo. Examinémoslo bajo todas las luces, y veamos si podemos encontrar ese hecho real o existencia, a la que podemos llamar *vicio*. De cualquier forma que se tome, se encuentran solamente ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No hay otro hecho en el caso... Y nunca podrá hallarse hasta que no se dirija la reflexión hacia uno mismo y se encuentre un sentimiento de desaprobación hacia la acción en sí que surja de dentro. Nos encontramos aquí con un hecho pero se trata del objeto del sentimiento, no de la razón, y se encuentra en nosotros mismos y no en el objeto." [45] Lo que quiere decir Hume con esto es que el hecho físico de matar es o puede ser èl mismo en el caso de un asesinato, de un homicidio justificado o de una ejecución que cumpla con una sentencia judicial.

En segundo lugar, las distinciones morales no se derivan de la razón en lo que concierne a las relaciones. "Ha existido una opinión, muy propagada por ciertos filósofos, de que la moralidad es susceptible de demostración." [46] En este caso, la virtud y el vicio han de consistir en ciertas relaciones. Si es así, tienen que consistir en afinidades, contrariedades, grados en la calidad o proporciones en la cantidad y en el número. Pero estas relaciones se encuentran tanto en las cosas materiales como en nuestras acciones, pasiones y voliciones. ¿Por qué se considera el incesto como un acto criminal entre los humanos mientras que no lo consideramos moralmente pernicioso cuando son los animales quienes lo realizan? Las relaciones, después de todo, son las mismas en ambos casos. La respuesta puede ser que el incesto no se considera inmoral entre los animales porque éstos carecen de la capacidad racional de discernir su maldad mientras que los hombres la tienen. Esta respuesta, según Hume, carece de utilidad, puesto que antes que la razón pueda percibir la maldad del acto, la maldad misma ha de encontrarse ahí para percibir. La carencia de facultad de raciocinio puede impedir a los animales percibir las obligaciones y deberes, pero no puede estorbar de existir a dichas obligaciones y deberes, "ya que deben existir con anterioridad para que puedan ser percibidos. La razón ha de encontrarlos, pero nunca puede producirlos. Este argumento debe, en mi opinión, considerarse como enteramente decisivo".[47] La misma clase de argumento aparece en la segunda *Investigación*. "No, dices tú,

43. *IM*, Apéndice 1, *237*, p. *287*.
44. *T*, 3, 1, 1, p. 463.
45. *Ibid.*, pp. 468-469
46. *Ibid.*, p. 463.
47. *Ibid.*, p. 468.

la moralidad consiste en la adecuación de los actos a la norma de la razón, y se entiende como actos buenos o malos según estén o no de acuerdo con ella. Pero, ¿qué es la norma de la razón?, ¿en qué consiste?, ¿cómo se determina? Llamas razón a lo que examina las relaciones morales de las acciones. De forma que las relaciones morales se determinan por comparación del acto con la norma. Y dicha norma se determina considerando las relaciones morales de los objetos. ¿No es ésta una curiosa forma de razonar?" [48]

Si hacemos distinciones morales y, si éstas no se derivan de la razón, han de derivarse o fundarse en el sentimiento. "La moral, por lo tanto, se siente más que se juzga." [49] La virtud suscita una impresión "agradable" mientras el vicio la produce "desagradable". "¿Por qué una acción, un sentimiento o un carácter es virtuoso o vicioso? Porque su vista produce un placer o un desagrado de una clase especial." [50] Pero, insiste Hume, el placer causado por la virtud y el dolor producido por el vicio son placeres y dolores de una clase especial. El término "placer" abarca muchos tipos diferentes de sensaciones. "Una buena composición musical y una buena botella de vino producen placer ambas, y lo que es más, su bondad se mide solamente por el placer producido. Pero, ¿hemos de decir por ello que la botella de vino es armoniosa, o que la música tiene un buen aroma?... Tampoco son todos los sentimientos de placer o dolor que surgen de los caracteres y de las acciones de esa clase *peculiar* los que nos hacen aprobar o condenar." [51] El sentimiento moral es un sentimiento de aprobación o desaprobación hacia las acciones, las cualidades o los caracteres, y es desinteresado. "Solamente cuando se considera a un carácter de forma general, sin referirlo a nuestro interés particular, es cuando causa tal sentimiento de aprobación o desaprobación moral." [52] El placer estético es también desinteresado, pero aunque la belleza natural y moral se parecen mucho una a otra, no es precisamente un sentimiento de aprobación moral el que sentimos cuando contemplamos un bello edificio, o un cuerpo bien construido.

Hume define por tanto la virtud como "*toda acción o cualidad mental que da al espectador el sentimiento placentero de la aprobación* y al vicio como lo contrario".[53] ¿Implica este punto de vista un total relativismo, sobre la base de que no puede discutirse sobre los gustos? Es evidente que, a veces, se dan entre la gente diferencias en los juicios morales, pero Hume parece pensar que el sentimiento general de moralidad es común a todos los hombres, no sólo en el sentido de que todos los seres humanos tienen sentimientos morales, sino también en que se da un acuerdo básico en el funcionamiento de tales sentimientos. Cuando hablamos de la legalidad de rebelarse contra un tirano, hace constar que sólo la más violenta perversión del sentido común

48. *IM*, Apéndice 1, 239, pp. 288-289.
49. *T*, 3, 1, 2, p. 470.
50. *Ibid.*, p. 471.
51. *Ibid.*, p. 472.
52. *Ibid.*
53. *IM*, Apéndice 1, 239, p. 289.

puede llevarnos a condenar la resistencia a la opresión. Añade luego: "La opinión general del género humano goza de autoridad en todos los casos, pero en las cuestiones morales, es perfectamente infalible, y no lo es menos porque los hombres no sepan explicar claramente los principios en los que se basa." [54] Si los sentimientos morales se deben a la constitución original de la mente de los hombres, es natural que exista alguna correlación fundamental. Y si las distinciones morales se fundan en los sentimientos más que en la razón, no podemos prescindir de la existencia de un acuerdo en los sentimientos para invocar otros criterios.

En su *Tratado* Hume suscita la cuestión de "por qué cualquier acción o sentimiento, a partir de un punto de vista general o investigación da una cierta satisfacción o desagrado".[55] Pero la respuesta depende de la discusión sobre las diferentes virtudes. Puede suceder que la razón por la que un tipo de acción provoca un sentimiento moral puede no ser precisamente la misma de la razón por la que otro tipo de acción lo provoca. En todo caso, tal como Hume dice en la segunda *Investigación*, "sólo podemos esperar tener éxito en nuestras investigaciones utilizando el método experimental y deduciendo las máximas generales a partir de una comparación de los casos particulares".[56] Como hemos visto, mantiene que lo que llamamos juicio moral expresa simplemente el sentimiento de aprobación o desaprobación que el hombre que emite el juicio experimenta por el acto, la cualidad o el carácter en cuestión. Es en este sentido en el que mantiene una teoría emotiva de la ética. Pero todavía tiene sentido preguntarse qué es lo que causa el sentimiento que se expresa en el juicio, aun cuando este último no constituya una afirmación de que una acción, cualidad o carácter provoca el sentimiento. Puesto que, si bien el juicio expresa un sentimiento y no hace por otro lado afirmación alguna sobre la causa del sentimiento, podemos hacer muy bien dicha afirmación por nuestra cuenta aun cuando sea de carácter empírico más que una proposición ética.

No es posible, sin embargo, dar una explicación racional del fin último de la acción humana, si por explicación racional entendemos una explicación de los principios anteriores o más remotos. Si preguntamos a un hombre por qué hace ejercicio, puede contestarnos que desea proteger su salud. Y si le preguntamos por qué lo quiere, puede respondernos que la enfermedad es dolorosa. Pero si le preguntamos por qué le disgusta el dolor, no podrá darnos respuesta alguna. "Esto sería un fin último que no se referiría a ningún otro objeto." [57] En forma análoga, si se contesta una pregunta en términos de placer, es inútil preguntar por qué se desea el placer. "Es imposible que haya una progresión *in infinitum* y que algo pueda ser siempre la razón por la que otra cosa es deseada. Algo ha de desearse por sí mismo, debido al

54. *T*, 3, 2; 9, p. 552.
55. *T*, 3, 1, 2, p. 475.
56. *IM*, 1, 138, p. 174.
57. *IM*, Apéndice 1, 244, p. 293.

acuerdo inmediato con los afectos y sentimientos humanos." [58] Esta misma consideración puede aplicarse también a la virtud. "Ahora bien, como quiera que la virtud es un fin deseable por sí mismo, sin la intervención de premio o recompensa, y simplemente por la satisfacción que proporciona, es necesario que exista un sentimiento que se vea afectado... que distinga el bien moral del mal...".[59] Pero podemos preguntarnos por qué esta o aquella actuación particular proporciona satisfacción moral y se la estima como virtuosa. Hume insiste sobre la importancia de la utilidad y, en este sentido, es un precursor del utilitarismo, pero no considera la utilidad como la única fuente de la aprobación moral. Sin embargo, el significado que da a la utilidad y el grado de importancia que le atribuye, se explican mejor cuando se consideran algunas virtudes particulares.

7. Tomemos en primer lugar la virtud de la benevolencia. La benevolencia y la generosidad excitan por todas partes la aprobación y la buena voluntad del género humano. "Los epítetos *sociable, de buen natural, humano, benigno, agradecido, amigable, generoso, benéfico*, o sus equivalentes, son conocidos en todos los idiomas y expresan de manera universal el más alto mérito que la *naturaleza humana* es capaz de alcanzar".[60] Por otro lado, cuando la gente alaba al hombre benevolente y humano, "hay una circunstancia en la que nunca deja de insistirse ampliamente, a saber, la felicidad y satisfacción que se deriva a la sociedad a partir de sus relaciones y buenos oficios".[61] Esto sugiere que la utilidad de las virtudes sociales "constituye por lo menos *una parte* de su mérito, y es el origen de la aprobación y consideración que universalmente se le presta... En general, ¡qué elogio lleva en sí el simple epíteto *útil*!, ¡qué reproche está implícito en lo contrario!".[62]

No hay que entender que Hume afirme que la benevolencia es una virtud simplemente por su utilidad. Algunas cualidades, tal como la cortesía, son agradables inmediatamente, sin ninguna referencia a la utilidad (lo que significa para Hume que hay en ellas una tendencia a producir alguna otra clase de bien), y la benevolencia es por sí misma agradable y deseable. Pero la aprobación moral que suscita la benevolencia se deriva en parte de su utilidad.

Antes de ir más lejos con el tema de la utilidad, hemos de hacer notar que Hume dedica un apéndice de su segunda *Investigación* a demostrar que existe una cosa que es la benevolencia, o más bien, que la llamada benevolencia no es simplemente una forma disfrazada del amor propio. El punto de vista que considera a la benevolencia como mero amor propio puede considerarse desde cinismo barato hasta un intento filosófico de proteger las realidades de la vida moral al mismo tiempo que se da una explicación de la forma en que

58. *Ibid.*
59. *Ibid.*, 245, pp. 293-294.
60. *IM*, 2, 1, 139, p. 176.
61. *IM*, 2, 2, 141, p. 178.
62. *Ibid.*, p. 179.

el amor propio toma la forma particular que llamamos benevolencia. Pero Hume rechaza este punto de vista en todas sus modalidades, basándose en lo siguiente: "la causa más simple y evidente que puede atribuírsele a un fenómeno es probablemente la verdadera".[63] Y existen ciertamente casos en los que es mucho más fácil creer que un hombre está dotado de benevolencia y humanidad desinteresadas que el que se ve inclinado a actuar de forma benevolente a través de alguna forma tortuosa de interés propio. Incluso los animales muestran a veces amabilidad cuando no sospechan ninguna clase de artificio o disimulo. Y "si admitimos una benevolencia desinteresada en las especies inferiores, ¿por qué regla o analogía podemos negarlas en las superiores?".[64] Además, en la gratitud, la amistad y la ternura maternal, podemos encontrar a menudo la muestra de sentimientos y acciones desinteresadas. En general, "la hipótesis que admite una benevolencia desinteresada, distinta del amor propio, tiene en realidad una mayor *simplicidad* y se adapta mejor a la analogía de la naturaleza que la que pretende resolver toda clase de amistad y humanidad refiriéndolas al principio del amor a sí mismo".[65]

Al existir una benevolencia desinteresada, es obvio que cuando Hume encuentra en la utilidad una de las causas de la aprobación moral que se le concede a la benevolencia, no piensa exclusivamente en la utilidad a sí mismo. Quizás sentimos una mayor alegría al encomiar la benevolencia cuando nos beneficia a nosotros personalmente, pero no hay duda de que la alabamos también cuando no es así. Por ejemplo, experimentamos una aprobación moral hacia los actos realizados por personajes históricos en otras tierras, y es un "subterfugio débil" argumentar que, al hacer esto, nos trasladamos con la imaginación a otros lugares y otros períodos y nos vemos como contemporáneos que se benefician de dichas acciones. "La utilidad es agradable, y merece nuestra aprobación. Éste es un hecho observable en la práctica diaria. Pero *útil,* ¿para qué? Para el interés de alguien, por supuesto. ¿Interés de quién? No solamente el nuestro, ya que nuestra aprobación se extiende frecuentemente más allá. Debe por lo tanto redundar en interés de los que se benefician del carácter o acción aprobados, y, esto hemos de admitirlo, aunque remotos, no nos son totalmente indiferentes."[66] Además, "Si la utilidad es una de las fuentes del sentido moral, y si esta utilidad no se considera siempre con referencia a uno mismo, se sigue de ello que todo lo que contribuye a la felicidad de la sociedad merece nuestra aprobación y buena voluntad. He aquí un principio que explica, en gran parte, el origen de la moralidad".[67] Huelga preguntar por qué sentimos humanidad o tenemos un sentimiento fraternal para con los demás. "Es suficiente con comprobar que se

63. *IM,* Apéndice 2, 251, p. 299.
64. *Ibid.,* 252, p. 300.
65. *Ibid.,* 253, p. 301.
66. *IM,* 5, 1, 177, p. 218.
67. *IM,* 5, 2, 178, p. 219.

trata de un principio en la naturaleza humana. Hemos de interrumpir en algún punto nuestro examen de las causas." [68]

Al mantener que la utilidad para los demás puede sernos directamente agradable a nosotros, y de hecho que "todo lo que contribuye a la felicidad de la sociedad merece nuestra aprobación o buena voluntad", Hume parece haber modificado o cambiado el punto de vista que expone en su *Tratado* ya que en éste decía que "no existen en los espíritus humanos pasiones como el amor al género humano, como tal, independiente de las cualidades personales, de los servicios, o de la relación con uno mismo".[69] La felicidad o la miseria de otro nos afecta, por supuesto, cuando no se encuentra demasiado lejos y se representa con colores vivos; "pero ello procede simplemente de la simpatía",[70] y la simpatía se explica, como vimos en el último capítulo, por el principio de asociación. Pero en la segunda *Investigación* la idea de las asociaciones de ideas se desplaza a un segundo plano y Hume defiende que el pensamiento de los placeres o los dolores de la otra gente provoca en nosotros sentimientos de humanidad y benevolencia. En otras palabras, el placer de los otros y lo que les es "útil" y les produce placer, nos es o nos puede ser directamente agradable. Y no es necesario recurrir a un mecanismo asociativo muy elaborado para explicar los sentimientos altruistas. En general, Hume tiende, en su segunda *Investigación,* a poner el acento sobre las propensiones naturales, y la propensión a la benevolencia es una de ellas. No se trata, con toda probabilidad, de un derivado del amor propio.

8. Ya hemos visto que, según Hume, la utilidad de la benevolencia es una de las razones por las que merece nuestra aprobación moral, pero no se trata de la única razón. Sin embargo, mantiene que "la utilidad pública es el *único* origen de la justicia, y que la reflexión sobre las consecuencias benéficas de su virtud es la *sola* base de su mérito".[71]

La sociedad es por naturaleza ventajosa para el hombre. El hombre solo no podría subvenir a sus necesidades como tal ser humano. El interés propio empuja, por tanto, a los hombres a constituirse en sociedad. Pero esto sólo no es suficiente, ya que los disturbios surgen inevitablemente en la sociedad si no existen convenciones que establezcan y regulen los derechos de propiedad. Existe la necesidad de "una convención acordada por todos los miembros de la sociedad para lograr la estabilidad en la posesión de los bienes y procurar a cada cual el disfrute pacífico de todo lo que pueda adquirir por medio de su fortuna e industria... ; es por ese medio por el que mantenemos la sociedad, que es tan necesaria para nuestro propio bienestar y subsistencia".[72] Esta convención no ha de entenderse como una promesa. "Ya que incluso las promesas... surgen de las convenciones humanas. Es sola-

68. *IM,* 5, 2, 178 nota, pp. 219-220.
69. *T,* 3, 2, 1, p. 481.
70. *Ibid.*
71. *IM,* 3, 1, 145, p. 183.
72. *T,* 3, 2, 2, p. 489.

mente un sentido general del interés común, expresado por unos miembros a otros, y que les induce a normativizar su conducta con arreglo a ciertas reglas." [73] Una vez se ha aprobado esta convención para abstenerse de apoderarse unos de los bienes de los otros, "surge inmediatamente la idea de justicia e injusticia".[74] Hume no quiere decir, sin embargo, que existe un derecho de propiedad que es anterior a la idea de justicia. Niega esto de manera explícita. El "sentido general e interés común" se expresa en los principios generales de justicia y equidad, en las leyes fundamentales de justicia y "nuestra propiedad no es nada más que aquellos bienes cuya constante posesión es establecida por las leyes de la sociedad, es decir, por las leyes de la justicia... El origen de la justicia explica el de la propiedad, ya que el mismo artificio da origen a ambos".[75]

La justicia, por lo tanto, está basada en el interés común en el sentido de utilidad, y es el propio interés el que da lugar a lo que Hume llama la "obligación natural" de la justicia. Pero, ¿qué es lo que da lugar a la "obligación moral o sentimiento de bien y mal? [76] O, ¿por qué asociamos a la justicia la idea de virtud, y la de injusticia al vicio?" [77] La explicación hay que buscarla en el concepto de simpatía. Incluso cuando la injusticia no nos afecta personalmente como víctima suya, sigue desagradándonos por considerarla perjudicial para la sociedad. Compartimos el "descontento" de la otra gente por simpatía. Y como lo que provoca descontento en las acciones humanas produce desaprobación y se llama vicio, mientras que lo que produce satisfacción se llama virtud, consideramos la justicia como una virtud moral y la injusticia como un vicio moral. "Por lo tanto el propio interés es el motivo original para el establecimiento de la justicia, pero el sentimiento de simpatía para con el interés público es la causa de la aprobación moral que acompaña a dicha virtud." [78] La educación y las palabras de los hombres de estado y los políticos contribuyen a consolidar esta aprobación moral, pero la simpatía es la base de ella.

Hume no da ninguna definición clara de justicia, ni siquiera, tal como me parece a mí, una indicación clara de lo que él entiende por el término. En su segunda *Investigación* afirma que "la paz general y el orden son los acompañantes de la justicia o de la abstinencia general de los bienes de los demás",[79] y en el *Tratado*, bajo el título general de justicia e injusticia, trata en primer lugar de los asuntos relacionados con la propiedad. Nos dice que "las tres leyes fundamentales" son las relacionadas con la posesión estable de la propiedad, la transferencia de la propiedad por consentimiento y el cumplimiento de promesas.[80] Lo que sí está claro, sin embargo, es que en su

73. *Ibid.*, p. 490.
74. *Ibid.*
75. *Ibid.*, p. 491.
76. *Ibid.*, p. 498.
77. *Ibid.*
78. *Ibid.*, pp. 499-500.
79. *IM*, Apéndice 3, 256, p. 304.
80. *T*, 3, 2, 6, p. 526.

opinión, todas las leyes de justicia, generales y particulares, se basan en la utilidad pública.

Podemos ahora entender lo que quiere decir Hume llamando a la justicia una "virtud" artificial. Presupone una convención humana basada en el interés propio. La justicia produce placer y aprobación "por medio de un artificio o plan que surge de las circunstancias y la necesidad del género humano".[81] El sentimiento de justicia surge de una convención como remedio de ciertos "inconvenientes" de la vida humana. "El remedio, entonces, no se deriva de la naturaleza sino del *artificio,* o hablando con propiedad, la naturaleza proporciona un remedio en el juicio y entendimiento para lo que es irregular e incómodo en los afectos." [82] Utilizando la palabra "artificio" Hume nos quiere decir que, teniendo en cuenta cómo son los seres humanos es una mera cuestión de gusto o de elección arbitraria el que consideremos a la justicia como una virtud y el que establezcamos o no leyes de justicia. "El sentido de justicia e injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge de modo artificial, *aunque necesario* (el subrayado es mío), a partir de la educación y de las convenciones humanas." [83] La justicia es artificial en el sentido de que es una invención del hombre para remediar el egoísmo humano y la rapacidad, que se juntan a la escasez de medios que la naturaleza ha dispuesto para cubrir sus necesidades. Si estas condiciones no existieran, no existiría la virtud en la justicia. "Al hacer la justicia totalmente *inútil,* se destruye totalmente su esencia y se destruye la obligación sobre el género humano." [84] Pero las condiciones se siguen dando y la "invención" es necesaria para beneficio del hombre. "Y cuando una invención es evidente y absolutamente necesaria, se puede decir con propiedad que es igual de natural que si procediera de principios originales de manera inmediata, sin la intervención del pensamiento o la reflexión. Aunque las reglas de justicia son *artificiales,* no por eso son arbitrarias. Y tampoco es impropia la expresión de *leyes de la naturaleza,* si entendemos por natural lo que es común a cualquier especie, o incluso si lo reducimos a querer decir lo que es inseparable de las especies." [85]

Las leyes particulares de la justicia y la equidad pueden, desde luego, actuar de forma perjudicial al beneficio público si concentramos nuestra atención en algún caso particular. Por ejemplo, un hijo poco digno de ello puede heredar la fortuna de un padre rico y utilizarla para malos fines. Pero es el esquema general o sistema de justicia el que es de utilidad pública. Y aquí nos encontramos con una diferencia entre una virtud como la benevolencia y otra como la justicia. "Las virtudes sociales de humanidad y benevolencia ejercen su influencia inmediatamente por medio de una tendencia directa del

81. *T,* 3, 2, 1, p. 477.
82. *T,* 3, 2, 2, p. 489.
83. *T,* 3, 2, 1, p. 483.
84. *IM,* 3, 1, 149, p. 188.
85. *T,* 3, 2, 1, p. 484.

instinto, que se fija principalmente en el objeto simple, y promueve los afectos, y que no comprende ningún esquema o sistema, ni tampoco las consecuencias que se derivan de la competencia, la imitación, o el ejemplo de los demás... El caso no es el mismo cuando se trata de las virtudes sociales o de la fidelidad. Son muy útiles, o de hecho absolutamente necesarias para el bienestar del género humano, pero los beneficios que se derivan de ellas no son consecuencia de los actos de cada individuo en particular, sino que surgen del esquema total o del sistema en el que participa la totalidad, o la gran parte de la sociedad." [86]

Hume, por lo tanto, no admite que existan leyes eternas de justicia, independientes de las condiciones humanas y de la utilidad pública. La justicia es un artificio y una invención. Al mismo tiempo, no depende de un contrato social o de una promesa, ya que es la justicia precisamente la que origina los contratos y obliga en las promesas. Depende de la utilidad que se siente, y esta utilidad es real. Los hombres establecen las leyes de justicia preocupándose de ellos mismos y del interés público. Pero esta preocupación no surge de un razonamiento sobre las relaciones eternas y necesarias de las ideas sino de nuestras impresiones y sentimientos. "El sentido de justicia, por consiguiente, no se funda en las ideas, sino en las impresiones." [87] Los hombres sienten que su interés es establecer un esquema de justicia, y experimentan un sentimiento de aprobación por las convenciones que remedian los "inconvenientes" que acompañan a la vida humana. Pero la razón se utiliza, por supuesto, al elaborar las normas particulares. Hume incluye pues la virtud de la justicia dentro de su esquema general moral. El sentimiento es fundamental, pero esto no quiere decir que la razón no intervenga en la ética.

9. Hume inició el entendimiento de la vida moral de los hombres estudiando los datos empíricos. Está claro que los hombres emiten juicios morales, se trata de un hecho empírico que no necesita ser probado. Pero lo que no es inmediatamente evidente es lo que hacen los hombres cuando emiten estos juicios y cuáles son los últimos fundamentos de los juicios en cuestión. Algunos filósofos mantienen que los juicios de valor son resultado del razonamiento, como conclusión de un proceso lógico. Han intentado reconstruir el sistema moral como un sistema racional afín a las matemáticas. Pero una interpretación de esta clase tiene muy poco parecido con la realidad. Cuando existe un acuerdo general sobre los valores y los principios morales, podemos preguntarnos si, por ejemplo, un caso particular cae o no dentro del principio dado. Y después de emitir un juicio moral, podemos buscar las razones que lo apoyen. Pero la teoría de que los juicios morales constituyen en primer lugar una conclusión a la que se llega por medio de la razón, el final de un proceso deductivo afín al razonamiento matemático, no concuerda con los datos disponibles. En la práctica, desde luego, los juicios morales de los

86. *IM*, Apéndice 3, 255-256, pp. 303 304.
87. *T*, 3, 2, 2, p. 496.

hombres están influidos por la educación y otros factores externos. Pero, si dejamos aparte la cuestión de qué factores influyen en un hombre para emitir un juicio moral, está claro, si no perdemos de vista la experiencia moral concreta, que cuando un hombre hace un juicio ético, se da un elemento de inmediatez con el que no se cuenta en una interpretación racionalista de la moral. La moral es más parecida a la ética que a las matemáticas. Es más correcto decir que "sentimos" los valores que decir que los deducimos o llegamos al juicio moral por un proceso de razonamiento lógico a partir de principios abstractos.

Al llamar la atención sobre el elemento de inmediatez en el juicio moral, Hume ponía de relieve un punto muy importante, pero al referirse más ampliamente a la cuestión, se vio estorbado por su psicología general. Al negarse a admitir que las distinciones morales se derivan de los actos de la razón que él reconocía como tales, tuvo que decir que la moralidad es más bien un asunto de sentimientos que de juicio y reducir este último a una expresión de los sentimientos. Pero, cuando se usan en este contexto términos como "sentimiento" y "sentido moral", son análogos y pueden ser útiles para llamar la atención sobre uno de los aspectos de la vida moral del hombre, que había sido descuidado por los racionalistas, pero que, de todos modos, necesita una mayor atención que la que Hume le dedicó. Los elementos de utilitarismo que se dan en su teoría parecen sugerir la deseabilidad de revisar la concepción humesiana de la "razón" más que conformarse con términos tales como "sentimiento". En otras palabras, la filosofía de Hume carece de una concepción de la razón práctica y de sus modos de actuación.

Hume se vio también estorbado, a mi parecer, por su teoría de las relaciones. Rechazó el que la razón pueda discernir una relación entre los actos humanos y el que exista una norma moral dictada por la razón. De hecho, pensaba que tal concepción del asunto implicaba un razonamiento tautológico. Pero su propia insistencia sobre la constitución original de la naturaleza humana sugiere que, en cierta medida, dicha naturaleza constituye la base de la moral o, en otras palabras, que existe una ley natural dictada por la razón y que capta al ser humano en sus aspectos teológicos y dinámicos. Y una interpretación de la moralidad sobre estas bases puede desarrollarse sin implicar con ello que los hombres "razonan" en general conscientemente las reglas morales generales. Hume pensó, por supuesto, que si se dice que la razón distingue las relaciones que dan lugar a los juicios morales, hemos de admitir también, por ejemplo, que los objetos inanimados son capaces de una moralidad. Pero es difícil ver cómo puede deducirse esto, porque, al fin y al cabo, los actos humanos son actos humanos y es esto lo que tiene verdadera importancia. Es cierto que Hume tendía a afirmar que los actos sólo son importantes para los juicios morales como indicadores del motivo y del carácter. Pero esto parece una forma de decir que sólo los actos humanos, las acciones deliberadas, tienen una dimensión moral, y que las relaciones entre tales actos y la ley moral son *sui generis*.

Tal vez sea natural que, dada la interpretación que hace Hume de la libertad, diera tanta importancia al carácter y a las cualidades del carácter. Porque si la libertad se reduce a espontaneidad, un acto tiene valor, bien como la forma de revelarse un carácter o por su "utilidad". Ahora bien, nosotros estamos habituados a considerar los caracteres y las cualidades personales como admirables o a la inversa, más que como justos o injustos, adjetivos que reservamos para los actos. Por lo tanto, si ponemos de relieve las cualidades personales más que los actos, nos veremos inclinados a asimilar el juicio moral o juicio de valor al juicio estético. Y en realidad, vemos cómo Hume pasa por alto las diferencias existentes entre las cualidades morales o virtudes y las dotes naturales o talentos. Si, a pesar de todo, consideramos que los actos tienen valor por su utilidad, nos inclinaremos por la construcción y desarrollo de una teoría de matiz utilitarista. Y es así como nos encontramos con una mezcla de ambas teorías en el análisis que Hume hace cuando estudia los fenómenos éticos.

A mi parecer, la concepción que Hume tiene de la ética está condicionada en gran medida por las posiciones filosóficas generales previamente adoptadas, y, dentro de ella, pueden encontrarse varias líneas diferentes de pensamiento. Mientras el elemento utilitarista de la filosofía de Hume ha sido desarrollado más tarde por Bentham y los dos Mill, su tendencia a dar una gran importancia a los sentimientos para la formación de los juicios morales, ha sido revivida y llevada a sus últimos extremos por el empirismo moderno dentro de las teorías emotivas de la ética.

Capítulo XVII

HUME. — IV

La política como ciencia. — El origen de la sociedad. — El origen del gobierno. — La naturaleza y los límites de la sumisión. — Las leyes nacionales. — Comentarios generales.

1. Hume consideraba la política como ciencia en cierto sentido de la palabra. Como ya hemos visto con anterioridad, la política, que considera a los hombres unidos en la sociedad y dependientes unos de otros, está incluida, junto con la lógica, la moral y la crítica, dentro de las ciencias del hombre.[1] En un ensayo titulado *That Politics may be reduced to a Science* Hume señala que "la fuerza de las leyes y de las formas particulares de gobierno es tan grande, y tan pequeña su dependencia de los humores y temperamentos humanos, que se pueden extraer consecuencias casi tan generales y seguras como las que nos permite extraer la ciencia matemática". Al final de la primera *Investigación* separa la política de la moral y de la crítica. "Los razonamientos éticos se refieren bien a los hechos particulares o a los generales", y "las ciencias que tratan de los hechos generales son la política, la filosofía natural, la física, la química, etc., en las que se investigan las cualidades, las causas y los efectos de una especie completa de objetos".[2] "La moral y la crítica", sin embargo, "no son tanto objetos del entendimiento como del gusto y del sentimiento".[3] Aquí nos encontramos, pues, con una clasificación diferente de la que aparece en el *Tratado*. Cualesquiera que haya sido la opinión de Hume sobre la moral, trata de reservar la categoría de ciencia para la política, y la incluye en el grupo de la filosofía natural y de la química. En los *Diálogos sobre la religión natural*, sin embargo, se hace referencia a la política agrupándola con la moral y la crítica. "En tanto reduzcamos nuestras especu-

1. *T*, Introducción, pp. XIX-XX.
2. *I*, 12, 3, 132, pp. 164-165.
3. *Ibid.*, p. 156.

laciones al comercio, la moral, la política o la crítica, recurrimos, en cada momento, al sentido común y a la experiencia, que refuerzan nuestras conclusiones filosóficas y evitan (por lo menos parcialmente) la sospecha que conservamos siempre, justamente, con respecto a todo razonamiento sutil y refinado." [4] Aquí se comparan la moral, la política y la crítica o la estética con "el razonamiento teológico" en el que, según el que habla —el escéptico Filón—, no podemos llegar a conclusiones filosóficas recurriendo al sentido común y a la experiencia.

Aun teniendo en cuenta que la opinión de Hume sobre la relación de la política y la moral cambia en distintas ocasiones, está claro no obstante que considera la primera como una ciencia o como capaz de convertirse en ciencia. Podemos construir máximas generales e hipótesis explicativas y, dentro de ciertos límites, podemos también hacer predicciones, pero siempre puede ocurrir lo inesperado aunque, después de que haya pasado, podamos explicarlo basándonos en principios ya conocidos. Según esto, en su ensayo *Of some Remarkable Customs,* Hume observa que "en política, han de establecerse todas las máximas generales con gran precaución", y que "tanto en el mundo de la física como en el de la moral, se descubren con frecuencia apariencias irregulares y extraordinarias. Con las primeras, quizás, podremos contar después de que hayan ocurrido, basándonos en las fuentes y en los principios en los que todos tenemos, dentro de nosotros mismos, o a través de la observación, la mayor convicción y seguridad; pero es a menudo imposible de todo punto, basándose en la sabiduría humana, predecir de antemano dichos principios". No podemos alcanzar en política la certeza a que se puede llegar en matemáticas, ya que allí nos encontramos principalmente con hechos. Ésta es la razón, sin duda, por la que, cuando asimila la política y las matemáticas en el párrafo citado al principio de esta sección, inserta la palabra salvadora de "casi".

2. Como ya vimos cuando estudiábamos las virtudes de la justicia, la sociedad organizada nace debido a su utilidad para el hombre. Es el remedio para los inconvenientes que presenta la vida sin sociedad. "La sociedad proporciona el remedio para los *tres* siguientes inconvenientes. Aumenta nuestro poder por la conjunción de las fuerzas dispersas; aumenta nuestra habilidad por el reparto de funciones; disminuye nuestro peligro ante el azar y los accidentes por el apoyo mutuo que se prestan unos a otros. Es por estas tres ventajas de la *fuerza,* la *habilidad* y la *seguridad* por lo que la sociedad es beneficiosa." [5]

Es importante entender, sin embargo, que Hume no se imagina que el hombre primitivo pueda pensar en las desventajas de su forma de vida, sin organizar la sociedad inmediatamente, inventando un remedio y llegando a un contrato o pacto social de forma explícita. Además de no creer que las promesas y los contratos tengan ningún poder vinculante fuera de la socie-

4. *D,* I, p. 135.
5. *T,* 3, 2, 2, p. 485.

dad y de las normas jurídicas, insiste en que la utilidad de la sociedad se siente, y no es el resultado de un juicio reflexivo. Puede existir un acuerdo o pacto entre la gente aunque no se haga ninguna promesa explícita. Al hablar del acuerdo del cual surge la idea de justicia, propiedad y razón, utiliza un ejemplo famoso, que ilustra lo que él llama "sentido común del interés", que se expresa más bien en las acciones que en las palabras. "Dos hombres que reman juntos, lo hacen por acuerdo o pacto, aunque nunca haya mediado entre ellos promesa alguna. De igual manera se establecen los idiomas, gradualmente, por convenciones humanas, sin que tampoco exista promesa alguna." [6]

Para que pueda formarse una sociedad, dice Hume, es necesario, no sólo que resulte ventajosa para los hombres, sino que éstos "sean conscientes de dicha ventaja". Y si no nos figuramos a los hombres primitivos llegando a esta conclusión por medio de la reflexión y el estudio, ¿cómo llegaron a ella? La respuesta de Hume es que la sociedad se formó a partir de la familia. El deseo natural empuja a asociarse a los miembros de ambos sexos y a permanecer juntos hasta que surja entre ellos un nuevo lazo: su preocupación común por la progenie. "En muy poco tiempo, la costumbre y los hábitos, actuando sobre los tiernos espíritus de los niños les hacen sensibles a las ventajas que pueden sacar de la sociedad, al mismo tiempo que los forma gradualmente para ella, limando y dulcificando las asperezas y los afectos que impiden su coalición." [7] La familia, por lo tanto (o más exactamente, el apetito sexual entre ambos sexos) "constituye el principio general de la sociedad humana".[8] La transición a una sociedad más amplia se ve favorecida principalmente por la necesidad de asegurar y estabilizar la posesión de bienes externos.

Como se trata de sentir una necesidad más bien que del estudio consciente de la situación humana y para llegar a un juicio común y reflexivo sobre la forma más apropiada para satisfacerla, y como esta necesidad se presenta prácticamente desde el principio de la vida humana sobre la tierra, es comprensible que Hume no sintiera simpatía ni por la teoría de un estado de naturaleza, ni por la del contrato social. Saca la conclusión de que "es profundamente imposible para los hombres permanecer mucho tiempo en el estado salvaje anterior a la sociedad, pero que también este estado puede considerarse con justicia como social. Esto, sin embargo, sólo puede estorbar el que los filósofos puedan, si así lo desean, extender su razonamiento al supuesto *estado de naturaleza,* siempre que reconozcan el que es una mera ficción filosófica que no tuvo nunca, y que no puede tener realidad alguna... Este *estado de naturaleza* es, por lo tanto, y así hay que considerarlo, una mera ficción". Esta misma observación se realiza en la segunda *Investigación.*

6. *Ibid.,* p. 490.
7. *Ibid.,* p. 486.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.,* p. 493.

Allí, también, habla Hume del estado de naturaleza como de una ficción filosófica, y hace notar que "es muy dudoso que una situación como la de naturaleza humana existiera o, si existió, se prolongara lo suficiente como para merecer el nombre de *estado*. Los hombres nacieron, por lo menos, en un estado familiar".[10]

3. Similares observaciones pueden hacerse con respecto al origen del gobierno. Si la justicia natural fuera suficiente para dirigir la conducta humana, si no surgieran nunca desorden y maldad, no habría necesidad de limitar la libertad humana estableciendo gobiernos a los que debemos obediencia. "Es evidente que, si el gobierno fuera inútil por completo, nunca hubiera llegado a existir, y que el simple establecimiento del deber de la obediencia constituye una *ventaja* por la cual la sociedad proporciona paz y orden al género humano." [11] Su utilidad, por lo tanto, constituye la base de la institución gubernamental, y la principal ventaja que proporciona a los humanos es el establecimiento y mantenimiento de la justicia. Así pues, en su ensayo *Of the Origin of Government* Hume empieza por decir que "El hombre, nacido dentro de una familia, se ve empujado, por necesidad, por inclinación natural, y por costumbre, a mantener la sociedad. En otro estadio posterior del progreso, esta misma criatura tiene que establecer una sociedad política para administrar justicia, sin la cual no puede darse la paz entre ellos, ni seguridad, ni intercambio mutuo. Hemos, pues, de considerar que el objeto o fin del vasto aparato que constituye nuestro gobierno no es otro que el de la distribución de la justicia. En el *Tratado,* sin embargo, en el que Hume habla de manera más precisa, observa que, aunque la administración de justicia y el arreglo de las controversias relacionadas con las cuestiones de justicia y equidad son las principales ventajas derivadas del gobierno, no son las únicas. Sin gobierno, a los hombre les sería muy difícil ponerse de acuerdo sobre los esquemas y proyectos para el bien común, así como llevar a la práctica armoniosamente dichos proyectos. La sociedad organizada pone remedio a tales inconvenientes. "Así pues, sólo por el cuidado del gobierno se construyen los puentes, se abren los puertos, se levantan terraplenes, se abren los canales, se equipan las flotas y se entrenan los ejércitos." [12]

El gobierno es, por lo tanto, una "invención" de gran utilidad para el hombre. Pero, ¿cómo surge? ¿Puede darse una sociedad sin gobierno? En su *Tratado,* Hume dice expresamente que no está de acuerdo con esos filósofos que creen al hombre incapaz de unidad social sin la coacción del gobierno. "El estado de sociedad sin gobierno es uno de los más naturales de los hombres, y es el que subsiste con la conjunción de muchas familias, y mucho después de la primera generación. Nada, sino el aumento de las riquezas y las posesiones, pudo obligar a los hombres a abandonarlo." [13] Según Hume,

10. *IM,* 3, 1, 151, p. 190.
11. *IM,* 4, 164, p. 205.
12. *T,* 3, 2, 7, p. 539.
13. *T,* 3, 2, 8, p. 541.

la existencia de sociedades sin gobierno organizado puede comprobarse de una forma empírica en las tribus de América. Y con ello parece querer decir, por lo menos a primera vista, que los hombres, dándose cuenta después de algún tiempo de la necesidad de un gobierno, se reunieron para elegir a sus magistrados, determinar sus poderes y prometerles obediencia. Esto es así porque se presuponen las "leyes de la naturaleza" (los principios fundamentales de la justicia) y el carácter vinculante de las promesas, en el sentido de que son anteriores al establecimiento del gobierno, aunque no lo son al establecimiento de la convención que es la raíz de toda sociedad.

La idea de que el origen del gobierno está en un acuerdo explícito no estaría en consonancia con su punto de vista general. Como ya hemos visto cuando hablábamos del origen de la sociedad, Hume pone el acento sobre la utilidad que se "siente" y desconfía de la teoría racionalista del contrato social. Pero, a pesar de las afirmaciones que pueda hacer de vez en cuando, no creo que Hume intente decir que el gobierno surgiera de un contrato explícito. En su opinión, el gobierno no se originó por el simple desarrollo y ampliación de la autoridad paterna de un gobierno patriarcal, sino a través de guerras entre diferentes sociedades. Las guerras exteriores dan lugar necesariamente a guerras internas en el caso de sociedades sin gobierno. Los primeros rudimentos de gobierno pueden encontrarse, como entre las tribus de América, en la autoridad de que gozan los capitanes y jefezuelos durante las campañas bélicas. "Creo que los primeros rudimentos del gobierno no surgieron de las guerras entre hombres de una misma sociedad, sino entre componentes de sociedades diferentes." [14] Por eso, en su ensayo *Of the Original Contract*, Hume señala que "el jefezuelo que había conseguido su influencia durante la época de guerra, gobernaba más por la persuasión que por las órdenes, y hasta que no pudo emplear la fuerza para reducir a los refractarios y desobedientes, apenas puede decirse que se hubiera alcanzado un estadio de gobierno civil. Es evidente que no se dio un acuerdo o pacto expreso para llegar a la sumisión general, lo que constituía una idea muy por encima de la comprensión de los salvajes, y cada vez que el jefezuelo ejercía su autoridad se debía sin duda a las exigencias de un caso particular; la comprobación de la utilidad que se derivaba de estos actos de autoridad los hacía convertirse en cada vez más frecuentes y su frecuencia producía una aquiescencia habitual y, si se prefiere, voluntaria de la gente." En la medida en que el gobierno surgió probablemente a través de un proceso gradual que implicaba una progresiva conciencia de su utilidad, puede decirse que se funda en un "contrato". Pero si se entiende por "contrato" un acuerdo explícito por el cual se establece el gobierno civil de una vez, de forma que es reconocido inmediatamente por sus súbditos como tal, no existen pruebas ni evidencia de que nunca llegara a hacerse un contrato de esta clase. A mi parecer, esta exposición representa muy bien la opinión de Hume sobre la cuestión, cuya hipótesis expone aunque no en forma dogmática.

14. *Ibid.*, pp. 539-540.

Pero aunque Hume parece estar dispuesto a reconocer que en la prehistoria el gobierno surgió probablemente por consentimiento en un cierto sentido, y aunque sugiere que la observación de las tribus americanas proporciona una confirmación empírica de esta hipótesis, nunca va más allá de esta modesta admisión cuando se trata de admitir la teoría del contrato social. En el ensayo *Of the Original Contract* observa que "algunos filósofos no se contentan con decir que el gobierno en sus orígenes surgió del consentimiento, o más bien de la aquiescencia voluntaria del pueblo", sino que afirman también que el gobierno descansa siempre sobre el consentimiento, sobre la promesa, sobre un contrato. "Pero estos pensadores no tienen más que mirar a su alrededor, para ver que la realidad no tiene nada que ver con sus ideas, ni puede apoyar un sistema tan refinado y filosófico". De hecho, "casi todos los gobiernos que existen en la actualidad, o que se recuerdan en la historia, han sido formados, bien por la usurpación o por la conquista, o por ambas cosas a la vez, sin pretender un consentimiento o sometimiento voluntario del pueblo... La faz de la tierra cambia continuamente, por la conversión de pequeños reinos en grandes imperios, por la disolución de grandes imperios en pequeños reinos, por la implantación de colonias, por la emigración de las tribus. ¿Existe algo en todas estas manifestaciones que no sea la fuerza y la violencia? ¿Dónde están el acuerdo mutuo o la voluntad de la asociación de los que tanto se hablan?" Incluso cuando las elecciones sustituyen a la fuerza, ¿qué significado real tienen? Puede existir elección por parte de unos pocos poderosos e influyentes. O puede tomar la forma de una sedición en la que el pueblo sigue a un cabecilla que debe su éxito a su propio atrevimiento o al capricho momentáneo de la multitud, la mayoría de la cual tiene poco o ningún conocimiento de sus capacidades y carácter. En ninguno de los casos se da un acuerdo real y racional por parte del pueblo.

Cualquiera que sea, por tanto, el ejemplo que se busque sobre la autoridad en tiempo de guerra de los jefes y dirigentes de las tribus primitivas, a los que la gente tal vez siguió voluntariamente, la teoría del contrato social no gana demasiado apoyo empírico a partir de los datos de que se dispone en los tiempos históricos. La teoría es una mera ficción, cuya verosimilitud es invalidada por los hechos reales. Una vez admitido esto, es necesario investigar las bases en que se apoya el deber de la obediencia política.

4. Admitido el deber de la obediencia política, no tiene ningún sentido buscar sus raíces en el consentimiento popular y en las promesas, cuando no existe la evidencia de la existencia del mismo. Refiriéndose a la teoría de Locke sobre el consentimiento tácito, afirma: "sólo puede darse como implícito dicho consentimiento cuando cada cual puede imaginarse que todo depende de la elección que él haga".[15] Pero todo el que haya nacido bajo el régimen de un gobierno ya establecido cree que debe obediencia a su soberano por el simple hecho de ser ciudadano de la sociedad política en cuestión. Y sugerir,

15. *Of the Original Contract.*

como hace Locke, que todo hombre es libre de abandonar la sociedad a la que pertenece por nacimiento es irreal. "¿Podemos decir en serio que un pobre campesino o artesano puede elegir libremente el abandonar su país, cuando no conoce otro idioma, ni tiene instrucción y vive al día con el pequeño salario que gana?" [16]

La obligación de la obediencia al gobierno civil, por lo tanto, "no se deriva de ninguna promesa hecha por los súbditos".[17] Incluso si en un pasado remoto llegó a hacerse alguna promesa, el actual deber de obediencia no puede basarse en ella. "Si es cierto que existe una obligación moral de sumisión al gobierno, porque cada cual lo cree así, es igualmente cierto que esta obligación no es resultado de una promesa, ya que nadie que no esté fuera de su juicio por una adherencia demasiado estricta a una determinada doctrina filosófica, puede atribuirle tal origen." [18] La verdadera razón del deber a la obediencia es la utilidad o el interés. "Este interés, creo que consiste en la seguridad y protección de que podemos disfrutar en una sociedad política, y de la que nunca gozaríamos si fuéramos completamente libres e independientes." [19] Y esto es válido tanto para la obligación natural como para la moral. "Es evidente que, si los gobiernos fueran completamente inútiles, nunca hubieran llegado a existir, y que la sola base del deber de obediencia es la *ventaja* que proporciona a la sociedad manteniendo la paz y el orden entre el género humano." [20] En forma similar, en su ensayo *Of the Original Contract,* observa Hume: "Si se me pregunta la razón de la obediencia a la que nos vemos obligados con respecto al gobierno, contestaré prontamente, *Porque de otro modo no podría subsistir la sociedad,* y esta respuesta es clara y comprensible para todo el mundo".

La conclusión lógica que puede sacarse de esta opinión es que, tan pronto cese el beneficio que obtener, cesará asimismo la obligación a la obediencia. "Como el interés es la justificación del gobierno, no puede existir el uno sin el otro, y, siempre que el magistrado civil lleve su opresión a un extremo que resulte intolerable, desde ese momento, no estamos obligados a someternos a su autoridad. Al cesar la causa, debe cesar también el efecto." [21] Pero los males y peligros de la rebelión son tales, que sólo podrá intentarse de una manera legítima en el caso de que se den una verdadera tiranía y opresión, y cuando se esté seguro de que las ventajas de actuar en este sentido compensarán las desventajas.

Pero, ¿a quién se le debe la obediencia? En otras palabras, ¿a quiénes tenemos que considerar como dirigentes legítimos? En un principio, Hume se inclinó a creer que el gobierno se establecía por medio de una convención voluntaria. "La misma promesa que les liga (a los súbditos) a la obediencia,

16. *Ibid.*
17. *T,* 3, 2, 8, p. 546.
18. *Ibid.,* p. 547.
19. *T,* 3, 2, 9, pp. 550-551.
20. *IM,* 4, 164, p. 205.
21. *T,* 3, 2, 9, p. 551.

les vincula también a una persona determinada que se convierte en el objeto de dicha obediencia." [22] Pero una vez establecido el gobierno y al no basarse la obediencia ya en una promesa sino en la ventaja o utilidad que reporta, no podemos recurrir a la promesa original para determinar quién es el legítimo dirigente. El hecho de que alguna tribu en los tiempos remotos se sometiera voluntariamente a un líder no sirve para decidir si Guillermo de Orange o Jaime II son monarcas legítimos.

Una de las bases de la legitimidad de la autoridad estriba en la posesión prolongada del poder soberano: "Quiero decir, *posesión prolongada* en cualquier forma de gobierno, o sucesión de príncipes." [23] Hablando en términos generales, no existen gobiernos ni casas reales que no deban el origen de su poder a una usurpación o rebelión y cuyo título original de autoridad no sea "más que dudoso e incierto".[24] En este caso, "sólo el tiempo proporciona solidez a su derecho y, operando de forma gradual en la mente de los hombres, les hace reconciliarse con la idea de autoridad que les parece justa y razonable".[25] La segunda fuente de la autoridad pública es la posesión actual, que puede legitimar la posesión del poder, incluso cuando no se haya adquirido desde hace mucho tiempo. "El derecho a la autoridad no es más que la constante posesión de la autoridad, mantenida por las leyes de la sociedad y el interés de los hombres." [26] La tercera fuente de la autoridad política legítima es el derecho de conquista. Como cuarta y quinta pueden añadirse el derecho de sucesión y las leyes positivas, siempre que la legislación establezca una cierta forma de gobierno. Cuando coinciden todos estos títulos de autoridad, nos encontramos con la muestra más segura de la legitimación de la soberanía, a menos de que el pueblo pida un cambio de manera clara. Pero, dice Hume, si tenemos en cuenta el curso real de la historia, aprenderemos a no tomarnos demasiado en serio las disputas sobre los derechos de sucesión. No podemos resolver todas las disputas siguiendo normas fijas y generales. Hablando de este tema en su ensayo *Of the Original Contract*, Hume señala que, "aunque el recurrir a la opinión general en las ciencias especulativas, la metafísica, la filosofía natural o la astronomía, puede parecer con razón fuera de lugar e injustificado, en todo lo que se refiere a la moral y la crítica, no existe en realidad otro standard por el que pueda decidirse una controversia". El decir, por ejemplo, como hace Locke, que el gobierno absoluto no es en realidad un gobierno civil, no tiene ninguna finalidad si dicho gobierno absoluto se acepta de hecho como una institución política reconocida. Del mismo modo es inútil discutir si la sucesión del Príncipe de Orange al trono es o no legítima. Puede que en su tiempo no lo fuera, y Locke, que deseaba justificar la revolución de 1688, no pudo hacerlo basándose en su teoría de que el gobierno legítimo dependía del consenti-

22. *T*, 3, 2, 10, p. 554.
23. *Ibid.*, p. 556.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*
26. *T*, 3, 2, 10, p. 557.

miento de los súbditos, ya que el pueblo de Inglaterra no fue consultado sobre su opinión en el asunto. Pero, de hecho, Guillermo de Orange fue aceptado y las dudas sobre su legitimidad quedaron anuladas por el hecho de que sus sucesores fueron aceptados. Tal vez parezca un razonamiento no muy aceptable, pero "los príncipes adquieren a menudo el derecho de sus sucesores, al mismo tiempo que de sus antepasados".[27]

5. Como consecuencia de que el interés de las sociedades políticas es llevar a cabo relaciones comerciales unas con otras y, en general, emprender relaciones entre ellas, surgen una serie de normas que Hume llama "las leyes de las naciones". "Bajo este nombre están comprendidas la inmunidad de las personas de los embajadores, la declaración de guerra, el abstenerse de utilizar armas envenenadas, junto con otros deberes de la misma clase, que están calculados claramente para el comercio entre las diferentes sociedades." [28]

Las "leyes de las naciones" tienen unas bases análogas a las de "las leyes de la naturaleza", a saber, la utilidad y la ventaja, y no anulan estas últimas. Los príncipes se encuentran ligados también por normas morales. "La misma obligación *natural* del interés se produce entre los reinos independientes, y da lugar a la misma clase de *moralidad,* de manera que nadie puede tener una moral tan corrompida que apruebe el que un príncipe rompa voluntariamente y por su propia iniciativa su palabra, o viole un tratado." [29] Al mismo tiempo, aunque la obligación moral de los príncipes es la misma que la de las personas privadas, no posee la misma *fuerza,* ya que el intercambio entre los diferentes estados no es tan necesario ni ventajoso como el que se da entre las personas individuales. Sin una sociedad de alguna clase, la vida no puede subsistir, pero no existe esa misma necesidad para la subsistencia de los estados. En consecuencia, la obligación natural para con la justicia no es tan fuerte con respecto al comportamiento de una sociedad política para con otra, como lo es para las obligaciones mutuas de dos miembros de la misma sociedad. Y de aquí se deduce una diferencia similar en la fuerza de las obligaciones morales. Por tanto, "hemos necesariamente de tener mayor indulgencia para con un príncipe o ministro que engaña a otro, que para un caballero que rompe su palabra de honor".[30] Pero si se nos pregunta la exacta proporción que existe entre la moralidad de los príncipes y la de las personas privadas, no podremos dar una contestación exacta. "Podríamos decir que dicha proporción existe por sí misma, sin que intervenga el hombre, como podemos observar en muchas ocasiones." [31] Hume encuentra por lo tanto una cierta razón en los principios políticos de Maquiavelo, pero así y todo no afirma que exista una moralidad para las personas privadas y otra distinta para los príncipes.

27. *Ibid.,* p. 566.
28. *T,* 3, 2, 11, p. 567.
29. *Ibid.,* pp. 568-569.
30. *Ibid.,* p. 569.
31. *Ibid.*

6. Un rasgo muy característico de la teoría política de Hume es la atención que presta a los datos empíricos y su negativa a aceptar hipótesis filosóficas que no estén confirmadas por los hechos y esto se puede observar especialmente en la actitud que muestra para la teoría o teorías pactistas. Acepta esta teoría hasta cierto punto, en lo que se refiere a los orígenes del gobierno, pero cree más bien que se produjo por la unión voluntaria de una tribu alrededor de un líder en el curso de una guerra intertribal, que en una promesa o contrato formal. Aparte de esta concesión, sin embargo, no le concede demasiado crédito a la teoría del contrato social. En lugar de estas teorías racionalizadoras, coloca la idea del "sentimiento" de interés o ventaja.

Existe una fuerte dosis de lo que podemos llamar "positivismo" en la filosofía política de Hume. Apela más bien a lo que en realidad ocurre o a lo que todo el mundo piensa, que a cualquier razonamiento *apriorístico*. Por ejemplo, la autoridad política es con frecuencia resultado de una usurpación, rebelión o conquista, y si la autoridad es estable y no claramente tiránica y opresiva, se acepta como legítima en la práctica por la inmensa mayoría de los gobernados. Y esto es suficiente para Hume. Las discusiones sutiles sobre la legitimidad de dicha autoridad y los intentos de probarla por medio de una "ficción filosófica" son una pérdida de tiempo. Es más útil investigar cuáles son los títulos de autoridad que son realmente aceptados como tales títulos. Por otra parte, Hume no está dispuesto a perder el tiempo discutiendo formas ideales de comunidades. En su ensayo sobre la *Idea of a Perfect Commonwealth* señala, es verdad, que es conveniente saber cuál es la más perfecta de esta clase, para que podamos modificar las formas existentes de constitución y gobierno "por medio de unas alteraciones e innovaciones tales, que no puedan molestar demasiado a la sociedad". Y él mismo hace algunas sugerencias en este sentido. Pero observa al mismo tiempo que "todos los proyectos de gobierno que suponen grandes reformas en los hábitos y costumbres de los seres humanos son simplemente imaginarios. De esta clase son la *República* de Platón y la *Utopía* de Tomás Moro." Pero, aparte de este ensayo en cuestión, se muestra más interesado en el entendimiento que se ha producido y que se produce en realidad, que en las sugerencias sobre lo que debería ser. Y, si bien él mismo sugiere lo que habría de hacerse para mejorar la constitución, se basa más en las ventajas y en la utilidad que en conclusiones deducidas de principios eternos y abstractos.

En su ensayo *Of the Original Contract* menciona el punto de vista de los que afirman que, puesto que Dios es el origen de toda autoridad, la autoridad del soberano es sagrada e inviolable en todas las circunstancias. Sobre ello, hace los siguientes comentarios: "El que Dios es el autor de todos los gobiernos no puede ser negado por nadie que admita una providencia general y reconozca que todos los acontecimientos que ocurren en el mundo están dirigidos a partir de un plan uniforme y hacia fines sabios... Pero, puesto que él (Dios) produjo todo, no por una interposición determinada y milagrosa,

sino por medio de su eficacia oculta y universal, no puede afirmarse con propiedad que el soberano sea su delegado en otro sentido que se afirma que cualquier poder o fuerza, que de él se derivan, actúan en su nombre". En otras palabras, aun reconociendo la validez de la premisa, no se sigue de ello la conclusión sacada por los que mantienen el derecho divino de los reyes. Y, en general, está claro que Hume no pensó que sirviera de mucho en este caso el proceso racional deductivo a partir de principios generales. Dios ha creado al hombre de forma que el gobierno le es altamente ventajoso, e incluso necesario, y en este sentido sólo, puede considerarse a Dios como origen de la autoridad política. Pero, cuando se trata de decidir cuál es la forma de gobierno más conveniente, hay que recurrir a otros criterios que no sean los de la creación divina, la conservación y la providencia.

No cabe duda de que Hume muestra un admirable sentido común al exponer su pensamiento, pero, a mi parecer, su teoría política adolece de una falta de consistencia que comparte también su teoría moral. Está muy bien recurrir a la utilidad y al beneficio público, pero en los casos concretos no podemos saber lo que estos términos significan. Es difícil hacerlos servir como criterio general, sin ahondar más en el terreno de la antropología filosófica y de la metafísica de lo que Hume estaba dispuesto a ahondar.

CAPÍTULO XVIII

CONTROVERSIA EN TORNO A HUME

Introducción. — Adam Smith. — Price. — Reid. — Campbell. — Beattie. — Stewart. — Brown. — Observaciones finales.

1. El título del presente capítulo puede quizás inducir a error, ya que parece sugerir que, inmediatamente después de la muerte de Hume, si no durante su vida, se desencadenó una controversia sobre la validez de sus teorías filosóficas. Pero esta imagen correspondería muy poco a la realidad. Hume fue considerado en Francia el principal escritor inglés y en sus visitas al país fue ensalzado en los *salones* de París. Pero aunque sus ensayos y sus obras de carácter histórico gozaron de gran apreciación, su filosofía no tuvo éxito en su país durante su vida, y aparte del escándalo que suscitaba por su reputación de heterodoxia teológica, no despertó un gran interés. Si se considera hoy en día a Hume como el principal filósofo británico y, desde luego, como el escritor más importante de su época, se debe en gran parte a que sus teorías han nutrido, por decirlo así, al empirismo moderno. Hume ha ejercido, sin ningún género de dudas, una influencia decisiva sobre el pensamiento filosófico; pero si exceptuamos la influencia que ejerció su empirismo sobre el pensamiento de Kant, las más importantes manifestaciones de esta influencia han tenido lugar en el último período.

En vida de Hume hubo, sin embargo, algunos pensadores que ofrecieron, en su propio país, una acogida más o menos favorable a sus ideas filosóficas. Entre ellos merece la pena destacarse su amigo personal, Adam Smith. Además hay algunos críticos moderados de Hume; entre ellos el filósofo moral Richard Price. Por otra parte, Thomas Reid formula una respuesta más extensa a la obra de Hume. Reid fue el fundador de la escuela escocesa del sentido común. Por consiguiente, parece apropiado concluir esta parte del IV volumen de mi *Historia* con un breve capítulo dedicado a Smith, Reid, Price y a los seguidores de Reid.

2. Adam Smith (1723-1790) llegó en 1737 a la Universidad de Glas-

gow, donde recibió las enseñanzas de Hutcheson. Tres años más tarde, ingresó en el Balliol College, en Oxford. Parece ser que trabó conocimiento con Hume en Edimburgo alrededor de 1749 y se convirtió en el amigo más íntimo del filósofo, amistad que duró hasta la muerte de Hume. En 1751, Smith fue elegido para desempeñar la cátedra de lógica en Glasgow, pero el año siguiente pasó a desempeñar la de filosofía moral, que había quedado vacante por muerte del sucesor de Hutcheson. En 1759 publicó su *Theory of Moral Sentiments (Teoría de los sentimientos morales).*

En 1764, Smith fue a Francia como tutor y acompañante del duque de Buccleuch, después de haber renunciado a su cátedra universitaria. En París trabó conocimiento y mantuvo contactos con Quesnay y otros fisiócratas, y con filósofos como D'Alembert y Helvetius. Los fisiócratas constituían una escuela de economistas franceses del siglo XVIII que subrayaban que la interferencia gubernamental en la libertad individual debía reducirse al mínimo. La razón de su insistencia era que creían que las leyes económicas, dejadas funcionar libremente, producían la prosperidad y la riqueza. De ahí el nombre de "fisiocracia" o gobierno de la naturaleza. En cierta medida, Smith fue influido por ellos; pero no debe exagerarse esta influencia. Sus ideas principales no las recibió de los fisiócratas.

A su vuelta a Inglaterra en 1766 Smith se retiró a Escocia, y en 1776 publicó su gran obra *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones),* recibiendo una cálida carta de felicitación de Hume. En esta obra clásica de la econmía, Smith comienza insistiendo sobre el hecho de que el trabajo anual de una nación constituye la fuente de la satisfacción de sus necesidades y comodidades. Continúa ocupándose de las causas del aumento de la productividad del trabajo y de la distribución de los productos de éste. El libro segundo trata de la naturaleza, acumulación y empleo del excedente; el tercero, de los diferentes progresos en riqueza de las distintas naciones; el cuarto, de los sistemas de economía política; y el quinto, de la hacienda del soberano o de la comunidad. La obra contiene asimismo una serie de notas y digresiones suplementarias.

En 1778 Smith fue nombrado comisario de aduanas en Escocia. En 1787 fue elegido rector de la Universidad de Glasgow. Murió el 17 de julio de 1790.

No me ocuparé aquí de las teorías económicas de Smith, sino de su filosofía moral. Sin embargo, merece la pena destacarse que sus clases en Glasgow se dividían en cuatro partes: teología natural, ética, aquella parte de la moralidad que está referida a la justicia, y aquellas instituciones políticas, incluidas las relativas a finanzas y comercio, que se fundan en la "conveniencia" más bien que en el principio de justicia y que tienden a incrementar la riqueza y el poder del Estado. Por consiguiente, para Smith, la economía era un miembro más del cuerpo total del conocimiento, del que la ética constituía otro miembro.

Una de las características más notorias de la filosofía moral de Smith es el lugar central que desempeña en la misma la simpatía. Es cierto que la atribución de importancia ética a la simpatía no constituye ninguna novedad en la filosofía moral británica. Hutcheson había ya atribuido a la simpatía esta importancia, y Hume, como hemos visto, utiliza frecuentemente el concepto de simpatía. Pero el empleo por Smith del concepto se hace mucho más patente, ya que comienza su *Teoría de los sentimientos morales*[1] con esta noción, dando a su ética desde el mismo comienzo un carácter social. "Que nosotros nos apenamos con frecuencia por los dolores ajenos es algo demasiado evidente para necesitar ejemplos que lo prueben."[2] "El sentimiento de simpatía no está confinado en los virtuosos y humanitarios: se encuentra en algún grado en todos los hombres."[3]

Smith explica la simpatía refiriéndola a la imaginación. "Como no tenemos ninguna experiencia inmediata de lo que sienten otros hombres, no podemos formar ninguna idea acerca del modo en que están afectados sino concibiendo lo que sentiríamos nosotros mismos en una situación parecida."[4] Cuando nos sentimos solidarios con un gran dolor de alguien "nos colocamos mediante la imaginación en su situación...". De este modo la simpatía que significa o puede emplearse para significar "nuestro sentimiento de solidaridad hacia una pasión determinada"[5] surge, no tanto de la consideración de esta pasión, como "de la de la situación que la provoca".[6] Por ejemplo, cuando sentimos simpatía por un loco, es decir, cuando sentimos compasión y piedad por su estado, es ante todo su situación, su estar privado del uso normal de la razón, lo que excita nuestra simpatía. Por el loco mismo no sentimos ninguna simpatía en absoluto. Él puede incluso reír y cantar y parecer bastante abstraído de su penosa condición. Por otra parte, "podemos sentir simpatía incluso por un muerto".[7]

Sin embargo, si dejamos a un lado las causas de la simpatía, cualesquiera que éstas puedan ser, podemos decir que se trata de un sentimiento original de la naturaleza humana. Frecuentemente surge de un modo tan directo e inmediato que no podemos sostener razonablemente que se derive de un afecto autointeresado, es decir, del amor a uno mismo. Y no hay necesidad de postular la existencia de un "sentido moral" distinto que se exprese en términos de aprobación o desaprobación moral, ya que "aprobar las pasiones de otro, como adecuadas a los objetos de las mismas, no es distinto a observar que simpatizamos completamente con ellas; y no aprobarlas es lo mismo que observar que no lo hacemos".[8] Por consiguiente, la aprobación o desaproba-

1. Nos referiremos a esta obra con la sigla *TSM*.
2. *TSM*, 1, 1, 1, p. 2; edición (inglesa) de 1812.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 5.
6. *Ibid.*, p. 7.
7. *Ibid.*, p. 8.
8. *TSM*, 1, 1, 3, p. 16.

ción moral pueden referirse, en último término, a la actividad de la simpatía. Hay, desde luego, algunos casos en los que parece que aprobamos sin simpatía o correspondencia de sentimientos. Pero si examináramos con detalle estos casos veríamos que nuestra aprobación se basa en último término en la simpatía. Smith cita un ejemplo tomado de la vida trivial. Puedo aprobar una broma, y consiguientemente al que se ríe de ella, aunque por una u otra razón yo no me ría. Pero yo sé por experiencia qué género de chanzas son más capaces de divertirme y de hacerme reír, y observo que la broma en cuestión pertenece a este género. Por tanto, aunque no esté ahora de humor para bromas, apruebo el chiste y el regocijo de los demás, aprobación que constituye la expresión de una "simpatía condicional". Sé que si no fuera por mi presente estado de ánimo o por encontrarme mal, me uniría sin duda a los que ríen. Por otra parte, si veo alguien que pasa que muestra signos de tristeza y dolor y me dicen que acaba de perder a su padre, a su madre o a su esposa, apruebo sus sentimientos aunque no pueda en este momento determinado compartir su desánimo, puesto que sé por experiencia que una pérdida de esta especie excita por naturaleza estos sentimientos, y que si yo me tomara el tiempo de considerar su situación y entrar en ella, sentiría sin duda una sincera simpatía.

Smith considera el sentido de propiedad elemento esencial de nuestros juicios morales, y habla con frecuencia de la adecuación o inadecuación, de la propiedad o impropiedad de sentimientos, pasiones y afectos. Así, dice que "en la adecuación o inadecuación, en la proporción o desproporción que el afecto parece guardar con la causa u objeto que lo provoca, radica la propiedad o impropiedad, la decencia o torpeza de la acción consiguiente".[9] Además, "en el carácter beneficioso o dañino de los efectos a que tiende el afecto o que éste tiende a producir, radica el mérito o demérito de la acción, las cualidades por las que puede exigir un premio, o por las que se le reserva una sanción".[10] Pero cuando desapruebo el resentimiento de un hombre como desproporcionado a la causa que lo produce, desapruebo sus sentimientos porque no están conformes conmigo o con lo que yo pienso que sentiría en una situación semejante. Mi simpatía no alcanza el grado de resentimiento de este hombre, y por lo tanto, la desapruebo como excesiva. Además, cuando apruebo un acto humano como meritorio, como digno de premio, me hago solidario por simpatía de la gratitud que su acción tiende naturalmente a provocar en el beneficiario de la misma. O, para decirlo mejor, mi sentido del mérito de la acción se compone de mi simpatía hacia la motivación del agente, más mi simpatía hacia la gratitud del beneficiario.

Puede parecer, dice Smith, que es sobre todo la utilidad de las cualidades la que las ensalza a nuestros ojos. Y la consideración de la utilidad, cuando la tenemos en cuenta, realza sin duda el valor de las cualidades. "Sin embargo, en primer término, aprobamos el juicio de otro hombre, no como

9. *Ibid.*, p. 20.
10. *Ibid.*

útil, sino como justo, como exacto, como conforme a la verdad y a la realidad, y es evidente que le atribuimos tales cualidades no por otra razón sino porque encontramos que coincide con nuestras opiniones. El gusto, del mismo modo, experimenta nuestra aprobación no en cuanto útil, sino en cuanto acertado, delicado, conveniente de modo preciso a su objeto. La idea de la utilidad de las cualidades es posterior, y no la primera que las propone a nuestra aprobación." [11] Así pues, si Smith rechazó la idea de un sentido moral distinto y original, también rechazó el utilitarismo. El concepto de simpatía reina de modo soberano. Smith coincide ciertamente con "un autor agudo y ameno" (Hume) en que "ninguna cualidad de la mente es aprobada como virtuosa, sino las que son útiles y agradables a la misma persona o a otras; y ninguna es desaprobada como viciosa salvo que encarne la tendencia contraria".[12] En realidad, "la naturaleza parece haber ajustado de un modo tan afortunado nuestros sentimientos de aprobación y desaprobación a la conveniencia tanto del individuo como de la sociedad, que después del más estricto examen, creo que se trata de algo universal".[13] Pero la utilidad no es la fuente originaria de la aprobación o desaprobación moral. "Parece imposible que la aprobación de la virtud sea un sentimiento de la misma especie que aquellos en virtud de los cuales aprobamos un edificio bien construido; o que no haya otra razón para elogiar a un hombre que aquellas que tenemos para alabar una cómoda." [14] "El sentimiento de aprobación implica siempre un sentimiento de adecuación enteramente distinto de la percepción de la utilidad." [15]

Entrar en un análisis detenido de la teoría de Smith sobre las virtudes y las pasiones sería dedicar un espacio excesivo a su ética. Pero es necesario preguntarse cómo interpreta el juicio moral que formulamos sobre nosotros mismos si toda aprobación moral es una expresión de simpatía. Y la respuesta es que nosotros, en su opinión, no podemos aprobar o desaprobar nuestros sentimientos, motivaciones o conducta salvo colocándonos en la posición de otro hombre y examinando nuestra conducta desde fuera, como si nos fuera externa. Si un hombre estuviera en una isla desierta y no hubiera vivido nunca y en ningún momento en una sociedad humana "no podría juzgar más de la propiedad o demérito de sus propios actos y sentimientos que de la belleza y deformidad de su rostro".[16] Nuestros primeros juicios morales versan sobre los caracteres y conducta de los demás; pero pronto aprendemos que ellos también nos juzgan. De aquí que lleguemos a preocuparnos por conocer en qué medida nos hacemos acreedores a alabanza o recriminación; y comencemos a examinar nuestra propia conducta imaginándonos en la posición de los demás, suponiéndonos espectadores de nuestra propia con-

11. *TSM*, 1, 1, 4, p. 24.
12. *TSM*, 4, 2, p. 325.
13, *Ibid.*
14. *Ibid.*, p. 326.
15. *Ibid.*
16. *TSM*, 3, 1, p. 190.

ducta. Así pues, "Me divido en dos personas... La primera es el espectador... La segunda es el actor, la persona a la que llamo propiamente yo mismo, y de cuya conducta, bajo el carácter de espectador, estoy intentando formar una opinión".[17] De este modo, puedo experimentar simpatía o antipatía hacia mis propias cualidades, motivaciones, sentimientos y actos.

Una de las objeciones claras que suscita la teoría ética de Smith es que no parece dejar resquicio a ningún patrón objetivo de lo justo y lo injusto, de lo bueno o lo malo. En respuesta a una objeción de esta clase, Smith lanza la idea del "espectador imparcial". Por ejemplo, dice, "la tergiversación natural debida al amor a uno mismo sólo puede corregirse por medio de la mirada de este espectador imparcial".[18] Al mismo tiempo "la violencia e injusticia de nuestras propias pasiones egoístas bastan algunas veces para inducir al hombre que habita en el interior del pecho a hacer un informe muy diferente del que las circunstancias reales del caso le autorizan".[19] Sin embargo, la naturaleza no nos ha dejado abandonados a los engaños del egoísmo. Formamos de modo gradual e insensible para nosotros reglas generales acerca de lo que es justo e injusto, fundadas en la experiencia de actos particulares de aprobación o desaprobación moral. Y esas reglas generales de conducta, "cuando se han fijado en nuestra mente por reflexión natural, son de gran utilidad para corregir los errores del egoísmo acerca de lo que es más propio y conveniente en nuestra particular situación".[20] En realidad, esas reglas constituyen "los únicos principios por los que la mayoría de la humanidad es capaz de dirigir sus acciones".[21] Además, la naturaleza imprime en nosotros la creencia, "más tarde confirmada por la razón y por la filosofía, de que esas importantes reglas de moralidad son mandatos y leyes de la Divinidad, que acabará premiando a quienes las cumplan y castigando a los transgresores de sus obligaciones".[22] Y que "nuestro acatamiento a la voluntad de Dios debe ser la regla suprema de nuestra conducta no puede ser puesto en duda por nadie que crea en su existencia".[23] La conciencia es de este modo el "vicegerente" de Dios. Smith no considera, desde luego, infalibles los juicios morales. Se detiene bastante, por el contrario, en la influencia de los hábitos sobre los sentimientos morales.[24] Además, dice que "las reglas generales de casi todas las virtudes... son en muchos aspectos laxas e imprecisas, admiten muchas excepciones y requieren tantas modificaciones que es, en gran medida, imposible regular enteramente nuestra conducta de acuerdo con ellas".[25] Hay, ciertamente, una excepción. "Las reglas de justicia son precisas en el más alto grado."[26]

17. *Ibid.*, p. 193.
18. *TSM*, 3, 8, p. 231.
19. *TSM*, 3, 4, p. 266.
20. *Ibid.*, p. 273.
21. *TSM*, 3, 5, p. 276.
22. *Ibid.*, p. 279.
23. *Ibid.*, p. 291.
24. *TSM*, 5, 2.
25. *TSM*, 3, 6, p. 299.
26. *Ibid.*, p. 301.

Como han señalado los historiadores, no siempre es fácil conciliar entre sí las diversas afirmaciones de Smith. De una parte, el espectador imparcial no nos engaña si le escuchamos atenta y respetuosamente. De otra parte, hay variaciones en la aprobación moral según los lugares y épocas, y los malos hábitos pueden pervertir y oscurecer el juicio moral. De un lado, la mayor parte de la gente es capaz de orientar su conducta únicamente mediante reglas generales. De otro lado, como esas reglas, con la excepción de las reglas de justicia, son laxas, imprecisas e indeterminadas, nuestra conducta se orientaría por un cierto sentido de propiedad, por una cierta afición a un determinado modo de obrar más bien que en base a tales reglas. Es posible, no obstante, reconciliar esas afirmaciones por mediación de algunas otras. Puede decirse, por ejemplo, que aunque el espectador imparcial, si le escuchamos atentamente, nunca nos engaña, la pasión y los malos hábitos (que surgen quizá de circunstancias externas que hacen aparecer tales hábitos como convenientes) pueden evitar fácilmente que se le preste la atención requerida. Sin embargo, en cualquier caso, no cabe duda de que Smith despliega en su tratado de ética más habilidad como psicólogo que como filósofo moral, como afirman sus críticos.

3. Ya he destacado cómo los filósofos de la teoría del sentido moral tendían a asimilar la ética a la estética, tendencia que tiene su razón de ser, según creo, en su atención a las cualidades del carácter más bien que a los actos. Y en la medida en que asimilaban la ética a la estética tendían a pasar por alto lo específicamente ético del juicio moral. Empleo intencionadamente la palabra "tendían", ya que no pretendo afirmar que identificaran ética y estética o que no hicieran ningún esfuerzo para distinguirlas, separando el rasgo o los rasgos específicos del juicio moral.

Adam Smith no puede, desde luego, ser considerado con propiedad como un filósofo de la teoría del sentido moral. A pesar de su admiración por Hutcheson y de su aprecio por los hallazgos de su teoría moral, de éste, rechazaba de modo explícito "toda explicación del principio de aprobación que le haga depender de un sentimiento peculiar, distinto de los demás".[27] Al mismo tiempo, Smith se emparenta con los filósofos de la teoría del sentido moral por su tendencia a disolver la ética en la psicología. (Aquí también uso intencionadamente la palabra "tendencia".) Esta tendencia se da también en Hume, aunque en su sistema filosófico-moral, como hemos visto, esté presente un destacado elemento utilitarista.

Los primeros utilitaristas (y lo mismo puede decirse del utilitarismo en general) tendían a reducir el juicio moral a una declaración acerca de las consecuencias. Es decir, tendían a interpretar el juicio específicamente moral como una afirmación empírica o hipótesis.

Por consiguiente, nos encontramos, de un lado, con la escuela del sentido moral, con sus tendencias a psicologizar la moral y a asimilar la ética a la

27. *TSM*, 7, 3, p. 579.

estética, y, del otro, con el utilitarismo, que, también a su manera, tendía a despojar al juicio moral de su carácter específico. Es lógico, por consiguiente, que algunos pensadores reaccionaran frente a estas tendencias insistiendo en el carácter intrínsecamente justo o injusto de ciertas acciones, con independencia de toda idea de premio o castigo y de otras consideraciones utilitarias. Uno de estos pensadores fue Richard Price, que en algunos aspectos se anticipó a la posición de Kant.

Richard Price (1723-1791) era hijo de un pastor no-conformista y fue él mismo pastor. Además de publicar algunos sermones, escribió sobre materias financieras y políticas. Mantuvo además una controversia con Priestley, en la que defendió el libre albedrío y la inmaterialidad del alma. Me ocuparé aquí, sin embargo, de sus ideas éticas, que se exponen en su *Review of the Principal Questions in Morals* (1757). En ella muestra claramente la influencia de Cudworth y Clarke por un lado y de Butler por otro, pensadores por los cuales sentía una gran admiración.

Price disentía de la teoría del sentido moral, especialmente en la forma en que fue mantenida por Hume. Esta teoría favorece el subjetivismo y abandona la dirección de la conducta al instinto y al sentimiento. La razón, y no la emoción, es la autoridad en moral. Hay acciones que son intrínsecamente justas y otras que son intrínsecamente injustas. Price no quiere decir que la ética considere las acciones sin atender a la intención del agente y a la finalidad natural de la acción. Pero si consideramos los actos humanos en su totalidad, podemos discernir racionalmente su rectitud o su injusticia, que pertenecen a las acciones en cuestión con entera independencia de consecuencias como el premio o el castigo. Hay al menos algunas acciones que son justas consideradas en sí mismas y que no necesitan ninguna justificación ulterior referida a factores extrínsecos, así como algunos últimos fines. "Hay, sin duda, algunas acciones que son aprobadas en último término, y de cuya aprobación no puede darse niguna razón; como hay algunos fines, que se desean en último término, y de cuya elección tampoco puede darse ninguna razón." [28] Si no fuera así, dice Price, habría una regresión infinita.

Al exponer la tesis de una intuición intelectual de las distinciones morales objetivas, Price revive opiniones mantenidas por escritores anteriores, tales como Cudworth y Clarke. Y Price señala que la fuente histórica del desprecio de esta operación intelectual por los partidarios de la teoría del sentido moral y del empirismo y subjetivismo de Hume está en la teoría lockiana de las ideas y en el concepto del mismo sobre el entendimiento. Locke hacía derivar todas las ideas simples de la sensación y la reflexión. Pero hay ideas simples y evidentes por sí mismas que son inmediatamente percibidas o intuidas por el entendimiento. Entre ellas están las ideas de lo justo y lo injusto. Si confundimos el entendimiento con la imaginación, tenderemos necesariamente a reducir el alcance del primero. "La capacidad de la imaginación es

28. *Review*, 1, 3.

muy limitada; y si el entendimiento fuera reducido a los mismos límites no podría conocerse nada, y la misma facultad de conocer se aniquilaría. Nada es más claro que el hecho de que uno percibe frecuentemente aquello para lo que la otra es ciega... y en muchos casos conoce cosas por existir de las que la otra no puede construir ninguna idea." [29] El razonamiento, en cuanto operación intelectual peculiar, estudia las relaciones entre ideas que ya poseemos; pero el entendimiento intuye ideas evidentes por sí mismas que no podemos reducir a elementos derivados de la experiencia sensible.

En defensa de la afirmación de que el entendimiento posee ideas originales y evidentes por sí mismas, Price apela al "sentido común". Si un hombre niega que existan tales ideas "no hay nada más con qué argumentarle, ya que no admitirá tal argumento, puesto que no hay nada más evidente que lo que se discute para persuadirle".[30] Apelando al sentido común y a los principios evidentes por sí mismos, Price se anticipaba en alguna medida a la posición de la escuela escocesa del sentido común. Pero su insistencia en que las ideas de lo justo y lo injusto son ideas simples o "sencillas" que no son susceptibles de un análisis ulterior, recuerda las tesis del intuicionismo ético posterior.

Al rechazar la teoría del sentido moral, Price no rechaza los elementos emocionales en la moral. Justicia e injusticia son atributos objetivos de las acciones humanas, y esos atributos son percibidos por la mente; pero ciertamente abrigamos sentimientos con relación a las acciones y cualidades humanas, y esos sentimientos hallan su expresión en las ideas subjetivas sobre la belleza y la deformidad moral. Lo que Price hace, por lo tanto, es desalojar al sentimiento de la posición principal y dejarlo relegado a un elemento complementario de la intuición racional. Otro elemento complementario en la percepción intelectual de lo justo y lo injusto en las acciones es la percepción del mérito y demérito en los agentes. Percibir mérito en el agente es sencillamente percibir que su acción es justa y debe ser recompensada. En este tema, Price sigue a Butler. Insiste también en que el mérito depende de la intención del agente. Salvo que la acción posea "rectitud formal", es decir, salvo que se lleve a cabo con buena intención, no es meritoria.

Recto y obligatorio parecen conceptos sinónimos en Price. El carácter obligatorio de una acción intrínsecamente recta se funda simplemente en su rectitud, sin consideración al premio o al castigo. La caridad es ciertamente una virtud, aunque no la única; y existe un cierto egoísmo racional. Pero un hombre, en cuanto ser racional, debe, al menos en principio, actuar simplemente de acuerdo con los dictados de la razón, y no de los del instinto, pasión o emoción. "La naturaleza intelectual es su propia ley. Tiene en sí misma un impulso y guía de acción que no puede contener ni rechazar. La rectitud es un fin en sí misma, un fin último, superior a todos los demás, que los dirige, orienta y limita, y cuya existencia e influencia no dependen

29. *Review*, 1, 2.
30. *Ibid.*

de ningún arbitrio... Actuar por afección a ella es actuar con discernimiento, convicción y conocimiento. Pero actuar por instinto es tanto como actuar en la oscuridad, y seguir a un guía ciego. El instinto *impulsa* y *precipita*; la razón *ordena*." [31] De aquí que un agente solamente pueda ser llamado virtuoso "cuando obra a partir de una conciencia de rectitud, considerando a ésta como su *norma* y su *finalidad*".[32] En todo caso, la virtud del agente es proporcionalmente menor cuando obra por una propensión natural o por instinto en lugar de conformarse esta actuación a principios puramente racionales.[33] Ciertamente, Price toma en consideración en alguna medida el premio y el castigo en cuanto expresa su sorpresa ante el hecho de que algunos olviden que obrando virtuosamente pueden ganar un premio eterno, mientras que obrando de otro modo pueden sufrir una privación infinita. Y asimismo insiste en que la virtud misma constituye "el objeto del principal placer de todo hombre virtuoso; el ejercicio de la misma, su principal deleite; y que la conciencia de ella le proporciona el más alto gozo".[34] Pero su insistencia en la necesidad de obrar según principios puramente racionales y dejando aparte toda consideración de la rectitud de los actos justos, que obliga al agente, y su tesis de que la virtud del hombre disminuye en proporción al grado en que obra por instinto o inclinación natural le aproximan claramente a una posición kantiana. Y el mismo Kant no excluye de la ética todo pensamiento de recompensa. Porqué aunque consideraba que lleváramos a cabo acciones justas y obligatorias simplemente por obtener un premio, pensaba que la virtud, en último término, produciría o estaría unida a la felicidad. Del mismo modo, debemos considerar, según Price, la felicidad como la finalidad contemplada por la divina providencia. Y la virtud ha de producir felicidad. Pero esta felicidad depende de la "rectitud" y no podemos ser verdaderamente virtuosos salvo que llevemos a cabo acciones justas porque lo son.

4. Thomas Reid (1710-1796), hijo de un pastor escocés, estudió en Aberdeen, y tras de ser durante algunos años párroco en New Machar, desempeñó un cargo en el Colegio del Rey, de Aberdeen, y publicó en 1764 *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense.* Aunque Reid era un año mayor que Hume, su primera obra (aparte de un ensayo sobre la cantidad) apareció mucho después que el *Tratado* y las *Investigaciones*. Poco después de la publicación de esta obra, Reid fue designado profesor de filosofía moral en Glasgow para suceder a Adam Smith. En 1785 publicó un volumen de *Essays on the Intellectual Powers of Man*, al que siguió en 1788 los *Essays on the Active Powers of Man.* Estas dos series de ensayos fueron reeditadas varias veces juntas bajo el título de *Essays on the Powers of the Human Mind.*

Después de leer parte del manuscrito de la obra de Reid, que llegó a

31. *Review*, 8.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*
34. *Review*, 9.

sus manos por mediación de un tal doctor Blair, Hume escribió una carta a aquél que contenía algunos comentarios inocuos. En su respuesta, Reid hace notar: "Su sistema me parece desde luego coherente en todas sus partes, pero también deducido de principios comúnmente aceptados por los filósofos, y que nunca había pensado poner en cuestión hasta que las conclusiones que usted extrae de ellos en el *Tratado sobre la naturaleza humana* me los hicieron sospechosos". Era afirmación de Reid que la filosofía de Hume constituía "un sistema escéptico, que no deja intacto ningún fundamento para creer ninguna cosa más bien que su contraria".[35] De hecho, constituía, en opinión de Reid, la *reductio ad absurdum* del escepticismo. Al mismo tiempo era resultado del desarrollo coherente de ciertos principios, o de cierto principio, que había sido compartido por autores como Locke y Berkeley, e incluso por Descartes, quienes no fueron tan coherentes y rigurosos como Hume a la hora de extraer las conclusiones apropiadas de sus premisas. De aquí que se hiciera necesario examinar el punto de partida del proceso argumental que había llevado finalmente a una contradicción con las creencias según las cuales todos los hombres dotados de sentido común actúan en la vida ordinaria.

La raíz de la dificultad estriba, para Reid, en lo que llama la "teoría de las ideas". En su primer ensayo,[36] Reid distingue varios sentidos de la palabra "idea". En el lenguaje común, la palabra significa concepción o aprehensión. Reid se refiere al acto de concebir o aprehender. "Tener una idea de algo es concebirlo. Tener una idea distinta es concebirlo de un modo distinto. No tener ninguna idea de algo es tanto como no concebirlo en absoluto... Cuando tomamos la palabra idea en su acepción común, ningún hombre puede dudar de que tiene ideas." [37] Pero la palabra adquiere también un significado "filosófico"; y en este caso "no designa este acto de la mente que llamamos pensamiento o concepción, sino algún objeto del pensamiento".[38] Así, según Locke, las ideas no son sino los inmediatos objetos de la mente cuando piensa. Ahora bien, "el obispo Berkeley, basándose en esto, demostró con facilidad que no hay ningún mundo material... Pero el obispo, en cuanto llegó a lo suyo, fue incapaz de renunciar al mundo de los espíritus... Míster Hume no muestra ninguna parcialidad en favor del mundo de los espíritus. Adopta la teoría de las ideas en toda su extensión; y en consecuencia, muestra que no hay ni materia ni pensamiento en el universo: sólo hay impresiones e ideas".[39] De hecho, el sistema de Mr. Hume "no le deja siquiera un *yo* que pueda pretender ser dueño de sus impresiones e ideas".[40] Por consiguiente, las ideas "que se introdujeron en un principio en la filo-

35. Dedicatoria del *Inquiry*.
36. Las citas del *Essays on the Powers of the Human Mind* se refieren a la edición de 1819 en tres volúmenes, mientras que las citas del *Inquiry* se refieren también a la edición de 1819.
37. *Essays*, 1, 1, 10; I, p. 38.
38. *Ibid.*, p. 39.
39. *Essays*, 2, 12; I, pp. 266-267.
40. *Ibid.*, p. 267.

sofía con el modesto carácter de imágenes o representaciones de las cosas" han suplantado gradualmente "a sus elementos constituyentes y minado la existencia de todo lo que no sea ellas mismas". El *Tratado* de Hume completa "el triunfo de las ideas", al "dejar las ideas e impresiones como lo único que existe en el universo".[41]

Al criticar la teoría de las ideas, Reid utiliza dos métodos de aproximarse al tema. Uno de ellos consiste en apelar al sentido común, a la creencia o persuasión universal de las gentes. Así, el hombre común está persuadido de que percibe el Sol mismo, y no ideas o impresiones. Pero Reid no se contenta con esta apelación al "sentido común". Argumenta también, por ejemplo, que no hay tales ideas en el sentido "filosófico" de la palabra; se trata de ficciones de los filósofos, o de algunos filósofos, y de ningún modo su existencia es un postulado necesario.

¿Por qué, entonces, los filósofos inventan esta ficción? En opinión de Reid, la aceptación por Locke de que las "ideas simples" son los datos elementales del conocimiento constituye un error fundamental. El "sistema ideal nos enseña que la primera operación de la mente sobre las ideas es la aprehensión simple, es decir, la concepción desnuda de una cosa sin ninguna creencia sobre la misma; y que después de que hemos obtenido aprehensiones simples, comparando unas con otras, percibimos acuerdos o desacuerdos entre las mismas; así como que lo que llamamos creencia, juicio o conocimiento es la percepción del acuerdo o desacuerdo de las ideas. Ahora bien: todo esto me parece una ficción, sin ninguna base en la naturaleza... En vez de decir que la opinión o conocimiento se obtiene asociando y comparando las aprehensiones simples, debemos decir más bien que la aprehensión simple se lleva a cabo resolviendo y analizando un juicio natural y primario."[42] Locke y Hume partieron de los supuestos elementos del conocimiento, ideas simples para el primero e impresiones para el último, y configuraron el conocimiento como resultado de combinar esos datos elementales y percibir su acuerdo o desacuerdo. Pero los llamados datos elementales son el resultado del análisis: tenemos antes juicios originales, fundamentales. "Cada una de las operaciones de los sentidos implica, en su misma naturaleza, juicio o creencia no menos que aprehensión simple... Cuando percibo un árbol que está ante mí, mi facultad de ver me da no sólo una noción o aprehensión simple del árbol, sino una creencia en su existencia, en su forma, distancia o magnitud, y este juicio o creencia no se obtiene mediante la comparación de ideas, sino que está incluido en la naturaleza misma de la percepción."[43]

Estos "juicios naturales y originales forman parte, por tanto, de lo que la naturaleza ha dado al entendimiento humano. Constituyen una inspiración del Todopoderoso en igual medida que nuestras nociones o aprehensiones simples... Forman parte de nuestra naturaleza, y todos los descubrimientos

41. *Inquiry*, 2, 6, pp. 60-61.
42. *Inquiry*, 2, 4, pp. 52-53.
43. *Inquiry*, 7, 4, p. 394.

de nuestra razón se basan en ellos. Constituyen lo que se llama el *sentido común de la humanidad* y lo que es contrario manifiestamente a alguno de estos primeros principios es lo que llamamos *absurdo*".[44] Si los filósofos mantienen que las ideas son los objetos inmediatos del pensamiento, se verán forzados tarde o temprano a concluir que las ideas son los únicos objetos de nuestra mente. Locke no extrajo esta conclusión. Empleó la palabra "idea" en varios sentidos, y en sus obras encontramos elementos diferentes y en realidad incompatibles. Pero Hume llevó a sus últimas consecuencias lógicas las premisas de Locke (que pueden referirse, si atendemos a sus antecedentes, a Descartes). Y al hacerlo así, negó los principios del sentido común, los juicios naturales y originales de la humanidad. Por consiguiente, sus conclusiones cayeron en el absurdo. El remedio estriba en reconocer los principios del sentido común, los juicios originales de la humanidad, y en darse cuenta de que la "teoría de las ideas" es una ficción sin valor.

Por juicios naturales y principios de sentido común Reid entiende principios evidentes por sí mismos. "Adscribimos a la razón dos cometidos o niveles. El primero consiste en juzgar de las cosas que son evidentes por sí mismas. El segundo, en extraer consecuencias que no son evidentes por sí mismas de las cosas que lo son. El primero de ellos es la provincia, la única provincia, del sentido común." [45] El nombre de "sentido común" se debe a que "en la mayor parte de los hombres no se encuentra ningún otro grado de razón".[46] La capacidad de deducir conclusiones de principios evidentes por sí mismos de modo ordenado y sistemático no se encuentra en todos, aunque mucha gente pueda aprender a hacerlo. Pero la capacidad de ver las verdades evidentes por sí mismas se halla en todos los seres que se cualifican como racionales. Y es "un puro don de los cielos" [47] que no puede adquirirse si no se tiene.

¿Qué relación guarda el "sentido común" entendido de este modo con el significado "vulgar" del término? La respuesta de Reid es que "el mismo grado de entendimiento que hace a un hombre capaz de actuar con prudencia común en los asuntos de la vida le hace capaz de descubrir lo que es verdadero y lo que es falso en asuntos que son evidentes por sí mismos y que aprehende de modo directo".[48]

Por consiguiente, según Reid, hay "principios comunes que están en la base de todo razonamiento y de toda ciencia. Tales principios comunes admiten rara vez una prueba directa, ni la necesitan. Los hombres no necesitan aprenderlos, ya que son de tal naturaleza que son conocidos por todos los hombres dotados de un entendimiento común, o al menos, que obtienen inmediato asentimiento tan pronto como son propuestos y comprendidos".[49]

44. *Ibid.*, pp. 394-395.
45. *Essays*, 6, 2; II, pp. 233-234.
46. *Ibid.*, p. 234.
47. *Ibid.*
48. *Ibid.*, p. 223.
49. *Essays*, 1, 2; I, p. 57.

Pero ¿cuáles son esos principios? Reid distingue entre verdades necesarias, cuyas contrarias son imposibles, y verdades contingentes, que admiten la posibilidad de la contraria. Cada una de las clases comprende "primeros principios". Entre los primeros principios de la primera de estas dos categorías están los axiomas lógicos (por ejemplo, toda proposición es verdadera o falsa), los axiomas matemáticos y los primeros principios de la moral y de la metafísica. Uno de los primeros principios morales que cita Reid es el de que "ningún hombre debe ser culpado por lo que no está en su mano evitar".[50] Estos axiomas morales "me parecen tan evidentes como los de las matemáticas".[51] Bajo la categoría de primeros principios metafísicos, Reid considera tres "que han sido puestos en cuestión por Mr. Hume".[52] El primero es que "las cualidades que percibimos mediante nuestros sentidos deben tener un sujeto, que llamamos cuerpo, y que los pensamientos que estamos conscientes de tener deben tener un sujeto, que llamamos mente".[53] Este principio es reconocido como verdadero por el hombre de la calle, y este reconocimiento se expresa en el lenguaje corriente. El segundo principio metafísico es aquel que dice que "lo que comienza a existir debe tener una causa que lo produce".[54] Y el tercero, que, "a partir de las marcas o señales del mismo en el efecto, puede inferirse el designio o inteligencia en la causa".[55]

Entre los primeros principios de verdades contingentes nos encontramos con aquel según el cual "las cosas que recuerdo distintamente sucedieron realmente",[56] con que "las cosas que percibimos distintamente mediante nuestros sentidos existen realmente, y son las que percibimos que son",[57] con que "las facultades por medio de las cuales distinguimos la verdad del error no son falaces"[58] y con que "en el ámbito de los fenómenos de la naturaleza lo que va a ser será igual a lo que ha sido en circunstancias semejantes".[59] Que tenemos algún grado de poder sobre nuestras acciones y sobre las decisiones de nuestra voluntad, y que hay vida e inteligencia en nuestros semejantes, son también principios mencionados por Reid.

Ahora bien, creo que entre estos primeros principios los hay de varias clases. Entre los axiomas lógicos Reid cita aquel según el cual lo que se afirma ciertamente del género puede afirmarse con igual certeza de la especie. Se trata de una proposición analítica. Tenemos únicamente que comprender los significados de los términos "género" y "especie" para percatarnos de que la proposición es verdadera. Pero ¿puede decirse lo mismo de la validez de la memoria o de la existencia del mundo exterior? Reid mismo no parece

50. *Essays*, 8, 3, 5; II, p. 338.
51. *Ibid.*
52. *Essays*, 8, 3, 6; II, p. 339.
53. *Ibid.*
54. *Ibid.*, p. 342.
55. *Ibid.*, p. 352.
56. *Essays*, 6, 5, 3; II, p. 304.
57. *Essays*, 6, 5, 5; II, p. 308.
58. *Essays*, 6, 5, 7; II, p. 314.
59. *Essays*, 6, 5, 12; II, p. 328.

pensarlo así, ya que clasifica estas proposiciones como primeros principios de verdades contingentes. Entonces, ¿en qué sentido son evidentes por sí mismas? Reid quiere decir al menos, sin duda, que hay una propensión natural a creerlos. Hablando acerca de la afirmación de que las cosas que percibimos por los sentidos existen, y que son las que percibimos que son, hace notar: "Es de tal modo evidente que no necesita prueba el hecho de que todos los hombres se inclinan por naturaleza a prestar una confianza implícita al testimonio de sus sentidos, mucho antes de que estén predispuestos por los prejuicios de la educación o de la filosofía." [60] Además, cuando habla del principio que se refiere a la uniformidad, o probable uniformidad, de la naturaleza, observa que no puede ser simplemente fruto de la experiencia, aunque ésta lo confirme, ya que "el principio es necesario para nosotros antes de que estemos en disposición de descubrirlo mediante el razonamiento, y por consiguiente forma parte de nuestra naturaleza y produce efectos antes del uso de razón".[61] En otras palabras: tenemos una propensión natural a esperar que el curso de la naturaleza sea uniforme.

Las proposiciones de carácter claramente tautológico no ofrecen ninguna dificultad. Dados los significados de los términos, no pueden negarse sin caer en el aburdo. Y aunque esté controvertida la existencia de proposiciones informativas de carácter necesario, Reid tiene perfecto derecho a mantener la opinión de que existen tales proposiciones. Quiero decir con esto que la discusión entre Reid y Hume sobre este tema está expresada en términos suficientemente claros. Pero en cambio no lo está la que versa sobre la creencia natural en lo que Reid llama los primeros principios de las verdades contingentes, ni Reid la aclara. Hume no negó nunca que hubiera creencias naturales; y era perfectamente consciente de que tales creencias forman la estructura básica de la vida práctica. Es cierto que hace algunas veces afirmaciones ontológicas, como cuando dice que las personas no son sino haces o colecciones de distintas percepciones; pero, hablando en términos generales, no se interesa en negar una proposición dada, sino en examinar los fundamentos que tenemos para afirmar dicha proposición. Por ejemplo, Hume no afirma que no haya nigún mundo exterior o que el curso de la naturaleza sea tan inesperado que no podamos confiar en ninguna uniformidad; está interesado en examinar los fundamentos que se pueden atribuir racionalmente a creencias que tiene en común con los demás. De aquí que en tanto Reid se limite a apelar a la creencia natural, a las propensiones naturales y al consentimiento común de la humanidad, sus observaciones no tengan mucha relevancia contra Hume. Es cierto que Reid reconoce que Hume habla de creencias naturales; pero tiende a presentar a éste como negando lo que en realidad no niega. Si Reid hubiera mantenido que lo que llama primeros principios son susceptibles de prueba, la discrepancia con Hume hubiera sido nítida. Por ejemplo, ¿puede o no ser susceptible de prueba la validez de la

60. *Essays*, 6, 5, 5; II, p. 308.
61. *Essays*, 6, 5, 12; II, p. 329.

memoria? Pero Reid no piensa que estos primeros principios sean susceptibles de prueba. Hablando de la validez de la memoria, dice que este principio tiene una de las marcas más seguras de los primeros principios, a saber: que nadie ha pretendido demostrarlo, aunque ningún hombre duda de él. Pero Hume era enteramente consciente de que los hombres están inclinados naturalmente a creer que la memoria es en principio digna de confianza. Reid se refiere a la aceptación del testimonio en los tribunales de justicia y observa que "lo que es absurdo en el tribunal (no prestar atención al testimonio) lo es también en la cátedra de los filósofos".[62] Pero Hume nunca pensó, desde luego, sugerir que el testimonio acerca de los hechos recordados hubiera de ser rechazado, y que ninguno confiase en su memoria. Es cierto que Reid admite que "Mr. Hume no ha puesto en cuestión de modo directo, al menos en lo que recuerdo, el testimonio de la memoria",[63] pero añade inmediatamente que Hume ha sentado las premisas que socavan la autoridad de la memoria, dejando a sus lectores el cuidado de extraer las conclusiones últimas. Pero es un error sostener que Hume intentara, ni siquiera implícitamente, destruir el grado de confianza en la memoria que propone el prudente sentido común. Hume intentó tan sólo negar que existan relaciones causales y sugerir que nuestra confianza no se basa en las leyes causales. Por consiguiente puede decirse, en términos generales, que las críticas de Reid están muchas veces desprovistas de fuerza, por la mala comprensión que reflejan de los propósitos de Hume.

No es, por otra parte, una imagen adecuada de la posición de Reid la que le concibe como apelando simplemente a la persuasión o a la opinión de los no filósofos como prueba de la verdad de sus principios. Lo que hace es considerar que el consenso universal, cuando va acompañado de una incapacidad de dudar, salvo quizá en la escéptica cátedra de los filósofos, constituye la prueba de que una proposición dada es un primer principio. Los primeros principios no pueden demostrarse; de otro modo no serían tales. Se conocen por medio de la intuición. Pero Reid no da, me parece, una explicación clara del modo o modos en que llegamos a conocer estos primeros principios. Sin embargo, en algunos casos expone su punto de vista acerca de la materia. Por ejemplo, "la evidencia de los axiomas matemáticos no se hace patente a los hombres hasta que éstos llegan a un cierto nivel de madurez del entendimiento. Antes de que un muchacho pueda percibir la evidencia del axioma matemático según el cual cantidades iguales, sumadas a otras cantidades iguales, dan sumas iguales, es preciso que se haya formado la idea general de *cantidad*, de *más*, *menos* e *igual*, de *suma* y *diferencia*, y que esté acostumbrado a juzgar acerca de esas relaciones en la vida común. Del mismo modo, nuestro juicio moral, o conciencia, se hace cada vez más maduro a partir de una semilla imperceptible, plantada por nuestro

62. *Essays*, 6, 5, 3, p. 305.
63. *Ibid.*

Creador".[64] Aquí estamos en presencia de una explicación razonablemente íntegra. En el curso de su experiencia un hombre adquiere ciertas nociones o aprende el significado de ciertos términos, y puede entonces apreciar la verdad, evidente por sí misma, de determinadas proposiciones que contienen o presuponen dichos términos. Si se dice que los principios pertenecen a la estructura misma de la naturaleza humana, con ello se quiere decir que tenemos una facultad natural de discernir la verdad evidente de esos principios, pero no que los mismos sean conocidos con anterioridad a toda experiencia. Pero cuando se ocupa de la proposición según la cual las cualidades sensibles y pensamientos percibidos de los que somos conscientes deben tener sujetos, a saber cuerpo y mente, Reid habla de "principios de creencia en la naturaleza humana, de los que no podemos dar otra explicación sino la de que resultan necesariamente de la constitución de nuestras facultades".[65] Y este principio, al igual que los axiomas matemáticos, está clasificado como un primer principio de verdades necesarias. Y cuando volvemos a los primeros principios de verdades contingentes, nos encontramos con que dice, refiriéndose al principio de la uniformidad de la naturaleza, que "forma parte de nuestra naturaleza y produce su efecto antes del uso de razón".[66] El principio es anterior a la experiencia, ya "que toda experiencia se basa en la creencia de que el futuro será como el pasado".[67] Estamos determinados por nuestra naturaleza a pensar que el futuro será como el pasado. Hay una especie de esperanza natural irresistible.

Quizá estos modos de hablar puedan armonizarse. Al hablar del principio de que las facultades naturales mediante las que distinguimos la verdad del error no son falaces, Reid subraya que "estamos en la necesidad de confiar en nuestras facultades de raciocinio y de juicio" y que no podemos mantener ninguna duda sobre este punto "sin hacer violencia a nuestra naturaleza".[68] Afirma asimismo que "ningún hombre duda nunca de este principio, excepto cuando se pone a considerar los fundamentos del escepticismo; sin embargo, este principio gobierna sus opiniones invariablemente".[69] Por consiguiente, parece que dice primero que hay una propensión natural e irresistible a confiar en nuestras facultades racionales, y segundo, que esta proposición no está reconocida explícitamente como verdad desde un principio. Y podría hacer afirmaciones análogas, no sólo sobre el principio de uniformidad de la naturaleza, sino también sobre el principio de causalidad, al que considera un principio metafísico de carácter necesario. Pero tiende, pienso, a dejar en el ánimo de sus lectores la impresión de que principios del género del de la validez de la memoria y de la existencia del mundo exterior son evidentes por sí mismos en el sentido de que experimentamos

64. *Essays*, 5, 1; III, p. 451.
65. *Essays*, 6, 6, 6; II, p. 341.
66. *Essays*, 6, 5, 12; II, p. 329.
67. *Ibid.*
68. *Essays*, 6, 5, 7; II, p. 316.
69. *Ibid.*, p. 317.

un impulso natural e irresistible de creerlos, mientras que, por ejemplo, los axiomas matemáticos son evidentes por sí mismos en el sentido de que una vez que poseemos los significados de ciertos términos, comprendemos las relaciones necesarias que hay entre ellos. Por consiguiente, lo que yo sugiero es que Reid afirma la existencia de un gran número de primeros principios de distintos tipos sin dar una explicación inequívoca del sentido o sentidos precisos en los que se dice de ellos que son evidentes por sí mismos, que son primeros principios y que forman parte de la estructura de nuestra naturaleza. Es posible conciliar los distintos modos de hablar y dar una aplicación que sea satisfactoria para todos los primeros principios; pero no pienso que Reid lo haya hecho. Y si lo que pretendía era dar diferentes explicaciones, adecuadas a las distintas series de primeros principios, podía haber aclarado este punto mucho más.

Reid tiende algunas veces a hablar para la galería, burlándose de ciertos filósofos (Berkeley por ejemplo) y anunciando que toma partido por el "vulgo". Pero su filosofía del sentido común no puede reducirse a la aceptación de las opiniones de la multitud y al rechazo de la filosofía académica. Su tesis era que la filosofía ha de basarse en la experiencia y que si aboca a conclusiones paradójicas que contradigan la experiencia común y entren en conflicto con las creencias, en las que todos, incluso los filósofos escépticos, basan de modo necesario su vida práctica, debe de haber en ella algo equivocado. Y éste constituye un punto de vista perfectamente lícito en filosofía, que no se invalida por las inexactitudes históricas de Reid y por las representaciones equivocadas de otras opiniones.

Debe añadirse que Reid no se adhiere siempre al sentido común, si por éste entendemos la opinión espontánea del hombre de la calle. Por ejemplo, al hablar del color dice en primer lugar que "por color todos los hombres que no están versados en la moderna filosofía entienden, no una sensación de la mente, que puede no existir cuando no es percibida, sino una cualidad o modificación de los cuerpos, que sigue siendo la misma, sea vista o no".[70] A continuación distingue entre "la apariencia de color" y el color mismo, como cualidad de un cuerpo. El último es causa de la primera, y es en sí mismo desconocido. Pero la apariencia del rojo, por ejemplo, está en la imaginación tan estrechamente unida a su causa que "una y otro pueden ser tomados equivocadamente por una y la misma cosa, aunque son en realidad tan distintos que una es una idea en la mente, mientras que el otro es una cualidad en el cuerpo. Por consiguiente, sostengo que el color... es una cierta cualidad o facultad de los cuerpos que a la clara luz del día presenta una determinada apariencia a la vista...".[71] En realidad, Reid no abriga ninguna duda de que "ninguna de nuestras sensaciones son imágenes de cualesquiera de las cualidades de los cuerpos".[72] Es quizá

70. *Inquiry*, 6, 4, p. 153.
71. *Ibid.*, pp. 156-157.
72. *Inquiry*, 6, 6, p. 163.

bastante sorprendente oír tales cosas de labios de un campeón de "lo vulgar". Pero la verdad es, desde luego, que aunque Reid sostenía que "en la desigual contrastación entre sentido común y filosofía, la última será desechada con afrenta y en derrota",[73] no se reducía a repetir las opiniones de las personas ajenas a toda preparación filosófica y científica.

5. Entre los seguidores de Reid merece la pena destacar a George Campbell (1719-1796), que llegó a ser director del Marischal College de Aberdeen, en 1759, y profesor de teología en dicho colegio en 1771. En su obra *Philosophy of Retoric* incluye bajo el encabezamiento general de proposiciones cuya veracidad es conocida de modo intuitivo, axiomas matemáticos, verdades de conciencia y primeros principios del sentido común. Algunos axiomas matemáticos, señala, se limitan a exponer el significado de sus términos, aunque esto no puede decirse, en su opinión, de todos los principios matemáticos. Las verdades de conciencia incluyen, por ejemplo, la seguridad de la propia existencia. En cuanto a los principios de sentido común, incluyen el principio de causalidad, el de uniformidad de la naturaleza, la existencia del cuerpo y la validez de la memoria cuando es "clara". Así pues, dio al sentido común una acepción más restringida que la de Reid.

6. Más conocidos que Campbell son James Oswald († 1793), autor de *An Appeal to Common Sense in behalf of Religion,* y James Beattie (1735-1803). En 1760, el último fue nombrado profesor de filosofía moral y lógica en el Marischal College de Aberdeen; y en 1770 publicó su *Essay on Truth.* En él no sólo criticaba las opiniones de Hume, sino que incurría en expresiones retóricas y diatribas en ciertos pasajes que constituyen sin duda la expresión de una indignación sincera, pero que parecen más bien fuera de lugar en una obra de carácter filosófico. Hume montó en cólera; y nos hemos referido ya a algunos de sus comentarios. Decía del *Essay on Truth:* "¡Verdad! no hay ninguna verdad en él. Se trata de un embuste en octavo horriblemente largo". Y habla refiriéndose a su autor de "este necio fanático, Beattie". Pero la obra obtuvo un gran éxito. Al rey Jorge III le gustó, y recompensó al autor con una pensión anual. La Universidad de Oxford confirió a Beattie el doctorado en leyes.

En la primera parte de su obra, Beattie, considera el modelo de verdad. Distingue entre el sentido común, que percibe verdades evidentes por sí mismas, y la razón (razonamiento). Los primeros principios de verdad, de los que hay un número considerable, "descansan en su propia evidencia, percibida intuitivamnte por el entendimiento".[74] Pero ¿cómo distinguiremos entre primeros principios del sentido común y meros prejuicios? Esta cuestión se aborda en la segunda parte. La reflexión sobre las matemáticas nos muestra que criterio de verdad es aquel principio que fuerza a nuestra opinión por su propia evidencia intrínseca.[75] En filosofía natural este principio

73. *Inquiry,* 1, 4, p. 32.
74. *Essay,* 1, 2, 9, p. 93; ed. de 1820.
75. *Essay,* 2, 1, 1, p. 117.

es "el sentido bien informado". ¿Cuándo está el sentido bien informado? Primero debo estar dispuesto a confiar en él sin dudar. Después, las sensaciones recibidas deben ser "uniformemente semejantes en circunstancias semejantes." [76] En tercer lugar, debo preguntarme si "alguna vez, obrando en el supuesto de que la facultad en cuestión estaba bien informada, he sido llevado a consecuencias dañinas e inconvenientes para mí".[76 bis] En cuarto lugar, las sensaciones deben ser compatibles entre sí. La tercera parte de la obra está consagrada expresamente a responder las objeciones contra su teoría. Pero Beattie aprovecha la oportunidad para formular sus opiniones acerca de un gran número de filósofos, opinión que en muchos casos es bastante mala. Por Aristóteles muestra un gran respeto; y Reid está naturalmente exento de su crítica. Pero los escolásticos son presentados como meros disputadores verbales y muchos sistemas filosóficos de la época como contribuyendo a o siendo muestras de sistemas escépticos, "esas producciones antinaturales, viles efusiones de un corazón endurecido".[77] Beattie emplea la filosofía para atacar a los sistemas filosóficos y a los filósofos.

7. Más interés que Beattie encierra Dugald Stewart (1753-1828). Después de haber estudiado en la Universidad de Edimburgo, enseñó en ella matemáticas, y en 1778 se encargó de la clase de filosofía moral durante la ausencia del titular, Adam Ferguson.[77 bis] Cuando este último renunció en 1785 a su cátedra, Stewart fue nombrado para sucederle. En 1792 publicó el primer volumen de *Elements of the Philosophy of the Human Mind* cuyos segundo y tercer volumen no aparecieron hasta 1814 y 1827 respectivamente. En 1793 publicó *Outlines of Moral Philosophy* y en 1810, *Philosophical Essays.* En 1815 y 1821 aparecieron, respectivamente, las dos partes de su *Dissertation exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical and Political Philosophy since the Revival of Letters in Europe,* escrita para el suplemento de la *Encyclopaedia Britannica.* Por último, su *Philosophy of the Active and Moral Powers* se publicó en 1828, pocas semanas antes de su muerte. Stewart fue un profesor elocuente e influyente, cuya fama atrajo discípulos incluso del extranjero. Después de su muerte, se erigió en Edimburgo un monumento en su memoria. No era un pensador de gran originalidad, sino un hombre de amplia cultura, dotado de una gran facilidad expositiva.

En la introducción a su *Outlines of Moral Philosophy* Stewart observa que "nuestro conocimiento de las leyes de la naturaleza es enteramente fruto de la observación y la experimentación; ya que en ningún caso percibimos una conexión entre dos elementos sucesivos de tal modo necesaria que pudiera llevarnos a inferir el uno del otro mediante un razonamiento

76. *Essay,* 2, 1, 2, p. 140.
76 bis. *Ibid.,* p. 141.
77. *Essay,* 3, 3, p. 385.
77 bis. Adam Ferguson (1723-1816) publicó un *Essay on the History of Civil Society* (1767), *Institutes of Moral Philosophy* (1769), *History of the Progress and Termination of the Roman Republic* (1783) y *Principles of Moral and Political Science* (1792). Hume profesaba una gran estima por él y le dejó un legado en su testamento.

a priori. Nos encontramos, en la experiencia, con que determinados hechos se producen invariablemente juntos, de modo que cuando observamos uno, esperamos el otro; pero en estos casos nuestro conocimiento no va más allá de los hechos" [78]. Hemos de emplear la observación y la experimentación para llegar inductivamente a leyes generales, de las que podemos deducir ("sintéticamente") los efectos.

Esta tesis no parece estar de acuerdo con el punto de vista de Reid. Pero aunque Reid mantenía que la verdad de la proposición según la cual lo que comienza a existir tiene una causa es conocida por intuición, no sostenía en cambio que la experiencia pudiera informarnos sobre conexiones particulares necesarias en la naturaleza. "Las máximas generales basadas en la experiencia poseen sólo un grado de probabilidad proporcional al alcance de nuestra experiencia, y deben siempre entenderse de modo que dejen lugar a excepciones si en el futuro la experiencia nos descubre que existen éstas." [79] Según Reid, podemos inferir la existencia de Dios con absoluta certeza, como causa de los entes contingentes y mudables. Pero fuera de esta verdad, de los principios evidentes por sí mismos y de lo que puede deducirse de ellos estrictamente, estamos abandonados a la experiencia y a la probabilidad. Cita como ejemplo la ley de la gravedad, en cuanto ley probable, en el sentido de que las excepciones a la misma son, en principio, posibles. De aquí que las tesis de Stewart en filosofía natural no estén tan distantes de las de Reid como pudiera parecer en un principio.

Stewart hace notar que la "reforma" de la física que ha tenido lugar a lo largo de los dos últimos siglos no se ha extendido en la misma medida a otras ramas del conocimiento, especialmente al conocimiento de la mente. "Así como todo nuestro conocimiento del mundo material descansa en último término en hechos confirmados por la observación, del mismo modo también nuestro conocimiento de la inteligencia humana se basa en último término en hechos de los que tenemos evidencia a partir de nuestra propia conciencia. Un examen atento de tales hechos llevaría a los principios generales de la estructura de la naturaleza humana, y formaría gradualmente una ciencia de la mente no inferior en certeza a la del cuerpo. De esta clase de investigación, las obras del doctor Reid ofrecen muchos ejemplos valiosos." [80]

El propósito de Stewart en sus investigaciones psicológicas es, por consiguiente, el de dar a esta disciplina el carácter de una ciencia. Y esto implica la aplicación a la psicología de métodos que han probado su eficacia en el campo de la física. Es cierto que los datos estudiados son distintos de los estudiados por los físicos. Pero es posible utilizar un método científico análogo. Y si la psicología ha de adquirir el carácter de ciencia, es importante evitar su confusión con la metafísica. Los filósofos naturales o físicos, muy sensatamente, "han

78. *Outlines*, Introducción, 1, 3; II, p. 6. Todas las citas se refieren a la edición inglesa de las *Collected Works* de Stewart por Sir William Hamilton, 1854-1858.
79. *Essays*, 6, 6, 6; II, p. 345.
80. *Outlines*, Introducción, 2, 11; II, p. 8.

abandonado en gran medida a los metafísicos, hoy en día, toda suerte de especulaciones en torno a la naturaleza de la sustancia o de aquello de lo que está compuesto (el mundo material); acerca de la posibilidad o imposibilidad de su ser creado...; e incluso sobre la realidad de su existencia, independientemente de los seres sujetos de percepciones, para limitarse a la humilde provincia de la observación de los fenómenos en que se manifiesta, y asegurarse de sus leyes generales... Esta filosofía experimental no ofrece ningún peligro de ser confundida por nadie con las especulaciones metafísicas a que nos hemos referido antes... Una distinción semejante tiene lugar entre las cuestiones que pueden plantearse sobre la mente humana... Averiguar hechos generales, tales como las distintas leyes que regulan la asociación de ideas, o la dependencia de la memoria respecto de este esfuerzo de la mente que llamamos atención, es todo lo que debemos pretender en esta rama de la ciencia. Si nos limitamos a hechos de los que tenemos evidencia por nuestra propia conciencia, nuestras conclusiones no serán menos ciertas que las de los físicos...".[81]

Stewart restringe sin razón la esfera de la psicología y considera "metafísicas" algunas investigaciones que no suelen clasificarse de esta manera.[82] Pero el punto más destacado de su discusión de la ciencia de la mente es su método inductivo y su insistencia en separar la ciencia de la especulación. Y aunque algunas veces tiende a restringir indebidamente el campo de la psicología, esto no quiere decir que sea insensible a la necesidad de hipótesis constructivas. Por el contrario, reprueba a los baconianos que rechazaban las hipótesis y apela a la famosa frase de Newton *hypotheses non fingo*, entendida en sentido literal. Debemos distinguir entre las hipótesis "gratuitas" y las que se apoyan en presunciones sugeridas por la analogía. La utilidad de una hipótesis se descubre por la verificación o confirmación de las conclusiones que se derivan de la misma. Pero incluso una hipótesis que se descubre posteriormente como falsa puede mostrar haber sido de gran utilidad. Stewart cita [83] la observación de Hartley en su obra *Observations on Man* [84] de que "cualquier hipótesis que posea un grado suficiente de plausibilidad para explicar una serie de hechos nos ayuda a clasificar estos hechos en un orden propio, a traer a la luz otros nuevos y a que posteriores investigadores lleven a cabo *experimenta crucis*".

En su aproximación a la psicología, por lo tanto, Stewart adoptaba un método que podemos llamar francamente empirista. Pero esto no quiere decir que rechazara las teorías de Reid sobre los primeros principios o principios de sentido común. Ciertamente, considera la expresión "sentido común" demasiado vaga y apta para dar lugar a equívocos y malentendidos. Pero acepta la idea de que existen principios cuya veracidad es intuitiva-

81. *Elements*, Introducción, 1; II, pp. 48-52.
82. En otro sentido, la psicología tiene para Stewart un gran campo de aplicación.
83. *Elements*, 2, 1, 4, p. 301.
84. 1, 5.

mente percibida, a los que clasifica en tres apartados. El primero está integrado por los axiomas de la matemática y la física. El segundo por los principios relativos a la conciencia, la percepción y la memoria. El tercero, "por las leyes fundamentales de las creencias humanas, que son parte esencial de nuestra constitución, y nuestra confianza en las cuales está presente no sólo en toda especulación, sino también en toda nuestra conducta como seres activos".[85] Entre las "leyes" de esta clase están las verdades de la existencia del mundo material y de la uniformidad de la naturaleza. "Ningún hombre piensa en formularse estas verdades en forma de proposiciones; pero toda nuestra conducta y todos nuestros razonamientos las suponen. La creencia en ellas es necesaria para la preservación de nuestra existencia biológica; y en efecto, están presentes en las primeras operaciones del intelecto." [86] Por consiguiente, Stewart distingue entre "juicios que se forman tan pronto como se entienden los términos de la proposición" y juicios "que resultan de la constitución originaria de la mente, tan necesariamente que actuamos de acuerdo con ellos desde la más temprana infancia, sin convertirlos nunca en objeto de reflexión" [87]. Además, hay juicios a los que llegamos mediante el razonamiento.

Los juicios que resultan de la consitución originaria de la mente son llamados por Stewart "leyes fundamentales de las creencias humanas". La palabra "principio" es, en su opinión, fuente de errores, ya que sugiere que de los mismos no pueden establecerse inferencias que amplíen el conocimiento humano. "Abstraídos de otros datos, serían perfectamente estériles considerados en sí mismos." [88] No deben confundirse con los "principios del razonamiento". Están implicados en el ejercicio de nuestras facultades racionales; pero se hacen objeto de consideración con el desarrollo de la reflexión filosófica, convirtiéndose en objetos de la atención de la mente. En cuanto al criterio para distinguir las leyes fundamentales de las creencias, el de la universalidad no es el único. Stewart menciona aprobatoriamente dos criterios propuestos por Buffier.[89] Primero: las verdades en cuestión habrán de ser de tal género que sea imposible atacarlas o defenderlas salvo mediante proposiciones que no sean ni más evidentes ni más ciertas que aquéllas. Segundo: la influencia práctica de las verdades ha de extenderse a los que discuten su autoridad desde un punto de vista teórico.

Es claro que Stewart intenta con mayor rigor que Reid precisar su posición. Este rigor puede apreciarse en el tratamiento de diversos aspectos concretos. Por ejemplo, explica que aunque la evidencia inmediata de la conciencia nos asegura de la existencia presente de sensaciones, afectos, de-

85. *Outlines*, 1, 9, 71; II, p. 28.
86. *Ibid.*
87. *Outlines*, 1, 9, 70; p. 27.
88. *Elements*, 2. 1, 1, 2, 4; III, p. 45.
89. Claude Buffier (1661-1737), jesuita francés, publicó un *Traité des vérités premières* (1717) en el que se ocupaba de las máximas del sentido común.

seos, etc., no somos inmediatamente conscientes de la mente, en el sentido de gozar de una intuición directa de la misma. Ciertamente, "el mismo primer ejercicio de la conciencia implica una creencia, no sólo en la existencia presente de lo que se siente, sino también en la existencia presente de *lo* que siente y piensa... Sin embargo, sólo del primero de dichos hechos podemos decir que somos conscientes, de acuerdo con una interpretación rigurosa de la expresión".[90] La conciencia de mí mismo como sujeto de sensación o sentimiento es posterior en el orden natural, si no en el temporal, a la conciencia de la sensación o sentimiento. En otras palabras, la conciencia de nuestra existencia es "concomitante o accesoria al ejercicio de la conciencia".[91] Además, cuando trata de nuestra creencia en la uniformidad de la naturaleza, Stewart se preocupa por precisar el significado de la palabra "ley" cuando hablamos de leyes de la naturaleza. Cuando la utilizamos en filosofía experimental "es lógicamente más correcto considerarla simplemente como la formulación de algún hecho general relativo al orden de la naturaleza, hecho que hemos visto en nuestra experiencia pasada que se repite de modo uniforme, y en cuya continuación para el futuro la constitución de nuestra mente nos impulsa a confiar".[92] Hemos de guardarnos de considerar las llamadas leyes de la naturaleza como si actuaran con la capacidad de causas eficientes.

La facultad moral es "un principio original de nuestra constitución que no puede reducirse a otro u otros principios más generales que él; sobre todo no puede reducirse al egoísmo o a una prudente consideración del interés propio".[93] "Hay, en todas las lenguas, palabras equivalentes a *deber* e *interés*, que los hombres distinguen siempre por su significado."[94] En virtud de esta facultad percibimos la rectitud o injusticia de una acción. Y hemos de distinguir entre esta percepción y la emoción consiguiente de placer o dolor que varía según el grado de sensibilidad moral de una persona. Debemos también distinguir la percepción del mérito o demérito del agente. Hutcheson incurrió en el error de no establecer distinción alguna entre la rectitud de una acción en cuanto aprobada por nuestra razón y su aptitud para excitar las emociones morales de un hombre. Además, Shaftesbury y Hutcheson tendían a no considerar el hecho de que los objetos de la aprobación moral son acciones y no afectos. En otras palabras; Stewart disentía de la tendencia de los teóricos del sentido moral a reducir la ética a estética, aunque pensaba también que algunos autores, por ejemplo Clarke, habían prestado una atención demasiado escasa a nuestros sentimientos morales. En cuanto al término mismo de "sentido moral", Stewart no encuentra nada que objetar. Puesto que hablamos habitualmente de "sentido del deber" sería pedante hacer objeciones a "sentido moral". Al mismo tiempo, insiste en

90. *Elements*, 2, 1, 1, 2, 1; III, p. 41.
91. *Ibid.*
92. *Elements*, 2, 1, 2, 4, 2; III, pp. 159-160.
93. *Active and Moral Powers*, 2, 3; VI, p. 233.
94. *Ibid.*, 2, 2; VI, p. 220.

que cuando un hombre afirma que un acto es justo, intenta decir algo que es verdad. La discriminación moral es una operación racional, del mismo género que la percepción del hecho de que la suma de los tres ángulos de un triángulo equivale a un ángulo recto. "El ejercicio de nuestra razón es en los dos casos muy diferente, pero en ambos tenemos una percepción de *verdad,* y recibimos la impresión de que la verdad es inmutable e independiente de la voluntad de cualquier ser." [95]

Stewart se detiene en la objeción más clara que suscita la tesis de que la rectitud o injusticia son cualidades de las acciones, percibidas por la mente; a saber, la objeción de que las ideas de la gente acerca de lo justo e injusto varían según los países y las épocas. Piensa que esta variación puede explicarse de un modo que deja intacta su teoría de las cualidades morales objetivas. Por ejemplo, las condiciones físicas pueden influir sobre los juicios morales. Allí donde la naturaleza produzca en abundancia lo necesario para la vida, es de esperar que los hombres tengan ideas más laxas sobre los derechos de propiedad que en otras partes. Además, las distintas opiniones o convicciones especulativas pueden influir sobre las percepciones de lo justo y lo injusto.

Sobre el tema de la obligación moral, Stewart se muestra de acuerdo con la insistencia de Butler sobre la autoridad suprema de la conciencia. Y apoya la afirmación del doctor Adams según la cual "*recto* implica la idea de deber". Stewart subraya que "es absurdo preguntar *por qué* estamos obligados a practicar la virtud. La misma noción de virtud implica la noción de obligación".[96] La obligación no puede explicarse en términos de premio y castigo, que presuponen ya la existencia de la obligación. Y si interpretamos la obligación refiriéndola a la voluntad y al mandato divinos, nos encontraremos envueltos en un círculo vicioso.

En conclusión, consideraremos muy brevemente el argumento de Stewart de la existencia de Dios. El proceso de su razonamiento, nos dice, "consta de un único paso. Las premisas pertenecen a esta clase de primeros principios que forman parte esencial de la constitución humana. Esas premisas son *dos.* Una es que todo lo que comienza a existir debe tener una causa. Otra, que una combinación de medios que tienden a un fin determinado implica inteligencia".[97]

Stewart acepta la afirmación de Hume de que todo intento de demostrar las primeras premisas supone las mismas. Acepta también el análisis que éste hace de la causalidad, en lo que respecta al campo de la filosofía natural. "En filosofía natural, cuando hablamos de que una cosa es causa de otra, todo lo que queremos decir es que se dan *juntas constantemente,* de modo que cuando vemos una podemos esperar la otra. Estas conjunciones las aprendemos

95. *Ibid.,* 2, 5, 1; VI, p. 299.
96. *Ibid.,* 2, 6; VI, p. 319.
97. *Ibid.,* 3, 1; VII, p. 11.

sólo de la experiencia..." [98] Las causas, en esta acepción, reciben el nombre de "causas físicas". Pero hay también un sentido metafísico de causalidad, en el que la palabra causa designa una conexión necesaria. Y las causas, en esta acepción, reciben el nombre de "causas metafísicas o eficientes". En cuanto a la cuestión de cómo se adquiere esta idea de causación, poder o eficacia, Stewart dice que "la explicación más probable de esto parece estar en que la idea de Causación o Poder acompaña de modo necesario a la percepción de cambio de un modo en cierto modo análogo a aquel en que la sensación implica un ser que siente y el pensamiento un ser que piensa".[99] En cualquier caso la verdad de la proposición según la cual todo lo que comienza a existir debe tener una causa es percibida de modo intuitivo. Y al aplicar este principio, Stewart está dispuesto a admitir que todos los hechos que tienen lugar en el universo material son efectos inmediatos de la causación y poder divinos, ya que Dios es la causa eficiente que opera de modo constante en el mundo material. Stewart se muestra así de acuerdo con la tesis de Clarke de que el curso de la naturaleza no es, hablando rigurosamente, otra cosa que la voluntad de Dios produciendo determinados efectos de un modo continuo, regular y uniforme. En otras palabras, podemos considerar la naturaleza bien desde el punto de vista físico, bien desde el metafísico. En el primer caso, lo único que se requiere es un análisis empirista de la realidad. En el segundo caso (es decir, si admitimos la realidad de un poder activo en el mundo material), debemos considerar los hechos naturales como efectos de una actividad divina. Pero para que este argumento sea válido, es necesario suponer que no podemos discernir en la naturaleza poder activo y causas eficientes (en el sentido que Stewart da a estos términos). Además, como señala el mismo Stewart, su razonamiento no demuestra la unicidad de Dios.

Stewart pasa a continuación a considerar nuestra aprehensión de la inteligencia o designio en cuanto se manifiesta en la "combinación" de medios tendentes a un fin determinado. Argumenta en primer término que tenemos un conocimiento intuitivo de la conexión entre la evidencia observada del designio y un ser o varios seres que abriguen ese designio. Que la combinación de una diversidad de medios para producir un efecto determinado implique la existencia de un designio no es una generalización de la experiencia, ni puede ser demostrado. Percibimos esta verdad de modo intuitivo. En segundo término, Stewart arguye que hay pruebas de la existencia de este designio en el universo. Cita, por ejemplo, el modo en el que la naturaleza cura, en muchos casos, las heridas del cuerpo humano. En tercer lugar, arguye que hay un plan uniforme, lo que prueba la unicidad de Dios. A continuación, pasa a considerar los atributos morales de la Divinidad.

En sus obras, Stewart pone de manifiesto sus amplios conocimientos y su capacidad para utilizar material tomado de un gran número de filósofos

98. *Ibid.*, 3, 2, 1; VII, p. 24.
99. *Ibid.*, p. 18.

para desarrollar su sistema. Pero los rasgos esenciales del mismo se derivan principalmente de Reid. Lo que hace es sistematizar y desarrollar las ideas de Reid, aunque le critique de cuando en cuando. De Kant conocía relativamente poco, como él mismo nos dice. Muestra alguna apreciación por el filósofo alemán, y concede que Kant tenía vislumbres de verdad. Pero estos atisbos estaban mezclados y mixtificados por el estilo del pensador prusiano, y en sus *Philosophical Essays*[100] habla de la "barbarie escolástica" de Kant y de "la niebla escolástica a través de la cual se recrea en ver todo aquello a lo que vuelve la atención". Reid podría haber aprendido algo de Kant, pero era, en opinión de Stewart, un pensador superior desde el punto de vista filosófico.

8. Hemos visto que Stewart, y antes que él Reid, aceptaban el análisis de Hume de la causalidad en lo que respecta a la filosofía natural. Thomas Brown (1778-1820), discípulo de Stewart y sucesor suyo en la cátedra de filosofía moral de Edimburgo, dio un paso más en la dirección del empirismo. En realidad, puede ser considerado un eslabón entre la filosofía escocesa del sentido común y el empirismo del siglo XIX de J. S. Mill y Alexander Bain.

En su *Inquiry into the Relation of Cause and Effect* (1804, posteriormente revisada y ampliada), Brown define una causa como "aquello que precede a cierto cambio, y que, existiendo en cierto tiempo, en circunstancias semejantes, ha sido y será siempre seguido por un cambio parecido".[101] Los elementos, y sólo los elementos, que entran a formar parte de la idea de causa son anteriores a la sucesión observada e invariables en su antecedencia. Poder es sólo otra palabra para expresar "el antecedente mismo, y la invariabilidad de la relación".[102] Por consiguiente, cuando decimos que "*A* es causa de *B*, puede deducirse que únicamente queremos decir que *A* es seguido por *B*, que ha sido siempre seguido por *B* y que creemos que será siempre seguido por *B*".[103] Del mismo modo, cuando digo "que tengo en mi mente el poder de mover mi mano, no quiero decir otra cosa salvo que, cuando mi cuerpo está sano, y ninguna fuerza extraña se me impone, el movimiento de mi mano seguirá siempre a mi deseo de moverla".[104] Así pues, la causalidad debe analizarse del mismo modo tanto en los fenómenos mentales como en los físicos.

Brown rechaza la distinción de Stewart entre causalidad física y eficiente. "La causa *física* que ha sido, es y será siempre seguida de un cierto cambio, constituye causa *eficiente* de dicho cambio; si no lo fuera, sería necesaria una nueva definición de eficiencia, que implicase algo más que la certeza de un cambio determinado, como consecuencia de una sucesión inmediata. Causación quiere decir eficiencia, y una causa que no es eficiente, no es causa

100. *Works,* V, pp. 117-118, nota y p. 422.
101. 1, 1; edición de 1835, p. 13.
102. *Ibid.,* p. 14.
103. *Ibid.,* 1, 3, p. 32.
104. *Ibid.,* p. 38.

en ningún sentido." [105] Los defensores de la distinción entre causas físicas y eficientes se han limitado a afirmar la distinción sin explicar en qué consiste. Es verdad que Dios es la última causa de todas las cosas, pero esto no nos autoriza a creer que no hay otras causas eficientes.

Dado este análisis de la causalidad, cabe preguntarse por qué clasificamos a Brown entre los filósofos del "sentido común" y no entre los seguidores de Hume. La razón es que aunque Brown acepta el análisis de Hume de la relación causal, en términos de sucesión uniforme o invariable, rechaza la explicación de este último acerca de nuestra creencia en la conexión necesaria y en la causación en general. Según Brown, hay una creencia original en la causación, que es anterior a cualesquiera efectos del hábito o la asociación. "La creencia en la regularidad de la sucesión es hasta tal punto fruto de un principio original de la mente, que surge constantemente, ante la observación del cambio, cualesquiera que puedan ser los antecedentes y sus efectos y requiere todo el contrapeso de nuestro conocimiento adquirido para salvarnos en cada momento de los errores en los que estamos en peligro de caer." [106] Por otra parte, "la uniformidad del curso de la naturaleza, en la repetición semejante de futuros acontecimientos, no es una conclusión de la razón... sino un único juicio de carácter intuitivo que, en determinadas circunstancias, se abre paso en la mente inevitablemente y con una convicción irresistible. Verdadera o falsa, la creencia se experimenta en estos casos, y se experimenta incluso antes de la posibilidad de percibir una conjunción habitual entre el antecedente y el consecuente concretos".[107] La creencia en la uniformidad de la naturaleza no es fruto de la costumbre o de la asociación: es anterior a las sucesiones observadas. Lo que la experiencia de la sucesión habitual hace es capacitarnos para determinar el antecedente y el consecuente particulares. La confusión de Hume tiene su raíz en su propósito de hacer derivar todas las ideas de impresiones, lo que le obliga a explicar la creencia en la conexión necesaria y en la uniformidad de la naturaleza en términos de observaciones de sucesiones particulares. Pero esta creencia, de naturaleza intuitiva, es anterior a dicha observación. "Al adscribir la creencia en la eficacia a este principio, la apoyamos en una base tan sólida como aquella sobre la que se supone que descansan nuestras creencias en la existencia de un mundo exterior, e incluso en nuestra propia identidad." [108] Brown va más allá que Reid o Stewart al aceptar el análisis de Hume de la causalidad, que está dispuesto a extender a la esfera mental e incluso al poder de Dios. Pero intenta combinar esta aceptación con la doctrina de las creencias intuitivas, característica de la filosofía escocesa del sentido común. Al hacer esto, da un nuevo matiz a los primeros principios de Reid. Por ejemplo, nos dice que "la proposición *todo lo que comienza a existir debe haber tenido una causa de su*

105. *Inquiriy into the Relation of Cause and Effect,* 1, 5; ed. 1835, p. 89.
106. *Ibid.,* 4, 2, pp. 286-287.
107. *Ibid.,* p. 290.
108. *Ibid.,* 4, 7, pp. 377-378.

existencia, no constituye en sí misma un axioma independiente, sino que puede reducirse a una ley del pensamiento más general, según la cual *cada cambio ha tenido una causa de su existencia, inmediatamente anterior, en cada circunstancia o combinación de circunstancias*".[109]

En su obra *Lectures on the Philosophy of the Human Mind,* que se publicó después de su muerte, Brown asimila el estudio de los fenómenos mentales al de los físicos. "Han de tenerse en cuenta los mismos objetos principales, y no otros, objetos cuyo análisis es complejo, así como la observación y colocación en orden de la serie de los fenómenos como antecedente y consecuente respectivamente." [110] En ambos casos, nuestro conocimiento está confinado a los fenómenos. "La filosofía de la mente y la filosofía de la materia concuerdan en esto, a saber: en que nuestro conocimiento está, en ambos casos, confinado a los fenómenos." [111] Brown no pone en cuestión la existencia de la materia ni la de la mente; pero emplea esas palabras, para connotar las causas desconocidas de las respectivas series de fenómenos. Nuestro conocimiento acerca de la mente y de la materia es relativo. Conocemos la materia en cuanto nos afecta y la mente en los distintos fenómenos mentales de los que somos conscientes. Por consiguiente, una ciencia de la mente, en cuanto esté abierta a nuestras posibilidades, consistirá en el análisis de los fenómenos mentales y en la observación y ordenación sistemática de series causales, esto es, de sucesiones regulares, en las que se dan esos fenómenos.

La enunciación de este programa no significa, sin embargo, que Brown haya abandonado la creencia en las verdades primarias o principios intuidos. Hace notar, ciertamente, que la formulación de tales principios puede llevarse "a extremos extravagantes y ridículos, como me parece que ha ocurrido en el caso de las obras de Reid y de algunos otros filósofos escoceses, contemporáneos y amigos suyos".[112] Si nos entregamos a este hábito, sólo estimularemos la pereza mental. Al mismo tiempo "no deja de ser verdad que tales principios forman realmente parte de nuestra estructura mental".[113] Brown no intenta dar una lista de tales principios, pero menciona entre ellos "aquel por el que yo abrigo la convicción de mi propia identidad".[114] Nuestra creencia en la propia mismidad como seres permanentes es universal, irresistible e inmediata; y es anterior y está presupuesta por el razonamiento. Se trata, por lo tanto, de una creencia intuitiva. Brown encuentra que hay "otra forma de confianza que ponemos en la memoria",[115] "fundada en un principio esencial de nuestra constitución, por el que nos es imposible considerar nuestros sucesivos sentimientos [116] sin recordarlos como constituyen-

109. *Ibid.,* nota H, p. 435.
110. *Ibid.,* L. 9, vol. I, p. 178, ed. 1824.
111. *Ibid.,* L. 10; I, p. 194.
112. *Lectures on the Philosophy of the Human Mind,* L. 13; I, p. 265.
113. *Ibid.,* p. 268.
114. *Ibid.*
115. *Ibid.,* p. 273.
116. Brown da a la palabra "sentimiento" un sentido muy amplio.

do realmente los sucesivos sentimientos, estados o afecciones de nuestra sustancia pensante".[117]

En las mismas *Lectures* Brown critica rigurosamente la refutación que hace Reid de la "teoría de las ideas". En su opinión, Reid atribuía a la mayoría de los filósofos una postura que de hecho no mantenían, a saber, la de que las ideas son entidades que ocupan una posición intermedia entre las percepciones y las cosas percibidas. En realidad, sostiene Brown, tales filósofos entienden por ideas las percepciones mismas. Además, está de acuerdo con el punto de vista de los filósofos que sostienen que hay sensaciones y percepciones de las que somos inmediatamente conscientes, y no de un mundo material independiente. Las sensaciones, cuando se refieren a una causa externa, reciben el nombre de percepciones. Por consiguiente, la cuestión estriba en cuál sea la referencia en virtud de la cual se da un nuevo nombre a las sensaciones. Para Brown "es la sugestión de algún objeto extenso resistente, cuya presencia se ha encontrado ya acompañada de esta sensación particular, que ahora viene otra vez referida a él".[118] En otras palabras, nuestro conocimiento primario de la materia se debe al tacto, o más exactamente, a las sensaciones musculares. El niño encuentra resistencia, y, guiado por el principio de causación, atribuye la causa de esta resistencia a otra cosa distinta de él mismo. Brown distingue entre las sensaciones musculares y otras comúnmente adscritas al sentido del tacto. "La sensación de resistencia concibo que ha de adscribirse no a los órganos del tacto, sino a nuestra estructura muscular, sobre la que he llamado más de una vez vuestra atención como formando un órgano sensorial distinto." [119] Nuestra noción de extensión se debe en primer lugar a sensaciones musculares. Si un niño extiende gradualmente el brazo o cierra del mismo modo la mano, experimenta una serie de sensaciones, que le dan la noción de extensión. Las nociones de anchura y profundidad pueden explicarse de modo análogo. Pero para llegar a la creencia en una realidad material independiente es preciso que a la noción de extensión se añada la sensación muscular de resistencia. "Extensión, resistencia; combinar esas nociones simples en algo distinto de nosotros mismos y tener la noción de materia es exactamente lo mismo." [120] Las sensaciones de extensión y resistencia se refieren a un mundo externo, material; pero este mundo independiente, en sí mismo nos es desconocido.

De todo lo dicho se desprende claramente que Brown estaba muy lejos de compartir sin más las posiciones de Reid y Stewart. En realidad, adopta frecuentemente una actitud crítica respecto a las opiniones de éstos. Era, pues, de esperar que mostrara una independencia semejante en sus reflexiones éticas. En opinión de Brown, la filosofía moral ha padecido una abundancia de distinciones que parecían a los que las establecían fruto de análisis depu-

117. *Ibid.*, p. 275.
118. *Ibid.*, L. 25; I, p. 546.
119. *Ibid.*, L. 22; I, p. 460.
120. *Ibid.*, L. 24; I, p. 508.

rados, pero que eran meramente verbales. Por ejemplo, algunos piensan que lo que have virtuosa una acción, lo que constituye la obligación moral de realizar determinadas acciones y lo que constituye el mérito del agente de dichas acciones son cosas distintas. Pero "decir que alguna acción de la que nos estamos ocupando es justa o injusta, y decir que la persona que la ha realizado tiene mérito o demérito moral es decir exactamente lo mismo".[121] "Tener mérito, ser virtuoso, haber cumplido con el deber, haber actuado conforme a la obligación; todas estas expresiones hacen referencia a un sentimiento de la mente, el sentimiento de aprobación que acompaña a la consideración de las acciones virtuosas. Se trata simplemente, como he dicho, de distintos modos de declarar una sencilla verdad: que la contemplación de alguien que actúa como nosotros hemos hecho en un caso concreto provoca un sentimiento de aprobación moral." [122] Podemos preguntarnos desde luego por qué nos parece virtuoso actuar de este o aquel modo, por qué tenemos un sentimiento de obligación, etc. Pero "la única respuesta que podemos dar a tales cuestiones es siempre la misma: que nos es imposible considerar una acción sin sentir que, obrando de ese modo, nos consideraríamos a nosotros mismos, y otros nos considerarían a nosotros, aprobatoriamente; y que si actuáramos de otro modo, nos consideraríamos a nosotros mismos, y los demás nos considerarían, con repugnancia o al menos con desaprobación".[123] Si decimos que juzgamos virtuosa una acción porque tiende al bien común o porque representa la voluntad divina, podrían plantearse cuestiones parecidas, y habríamos de dar una respuesta semejante. Sin duda, podemos considerar las acciones en sí mismas, fuera de cualquier agente particular, y podemos hablar de cualidades o disposiciones virtuosas en ellas; pero se trata de abstracciones, útiles sin duda, pero que no dejan de ser abstracciones.

Sin embargo, Brown insiste en que cuando dice que es inútil preguntar por qué sentimos la obligación de llevar a cabo determinadas acciones, habla desde el punto de vista de una investigación en la naturaleza de la mente. Si miramos más allá de la misma mente, podemos encontrar respuesta. El caso de nuestra creencia en la uniformidad de la naturaleza nos plantea una situación análoga. Si consideramos únicamente la mente, no podremos decir por qué suponemos que los acontecimientos futuros se parecerán a los pasados; sólo podremos decir que la mente está constituida de ese modo. Pero hay razones evidentes para que la mente esté constituida así. Por ejemplo, si hubiera sido constituida con la creencia opuesta no podríamos vivir; no podríamos hacer proyectos para el futuro ni evitar peligros basándonos en experiencias pasadas. Del mismo modo, si no experimentásemos sentimientos de aprobación o desaprobación moral, si no hubiera virtud ni vicio, ni amor a Dios o al hombre, la vida humana se haría extremadamente triste. "Por tanto, en ese sentido sabemos por qué nuestra mente está de tal modo cons-

121. *Ibid.*, L, 73; III, p. 529.
122. *Ibid.*, p. 532.
123. *Ibid.*, p. 533.

tituida que posee esas emociones; y nuestra investigación nos lleva, como cualquier otra en último término, a la bondad providente del que nos creó."[124]

Dada su concepción de la aprobación moral, Brown rechaza el punto de vista utilitarista de Hume. "Que las acciones virtuosas tienden en mayor o menor grado al provecho del mundo es un hecho respecto del cual no podemos tener ninguna duda." [125] Pero "la aprobación que damos a las acciones virtuosas, seamos nosotros mismos los que las realizamos o se trate de acciones ajenas, no depende simplemente de su utilidad. La utilidad no es la medida de la aprobación moral ni en uno ni en otro caso",[126] ya que lo que la constituye, a saber, el estar dirigida al bien común, es a su vez objeto de aprobación moral. La razón por la que algunos pensadores como Hume caen tan fácilmente en una interpretación utilitaria de la moral es que existe una "relación de interdependencia preestablecida entre virtud y utilidad", establecida por Dios.[127]

¿Quiere esto decir que Brown acepte la teoría del sentido moral? Si con la palabra "sentido" designamos simplemente una susceptibilidad, entonces, en tanto en cuanto poseemos sin duda alguna una susceptibilidad para los sentimientos morales, podemos hablar de un sentido moral. En este caso, sin embargo, tendríamos que hablar de tantos "sentidos" como clases de sentimientos pueden distinguirse. Pero los teóricos del sentido moral entienden por "sentido" algo más que la mera susceptibilidad. Piensan en un sentido moral peculiar, análogo a los distintos sentidos del tipo del de la vista y el tacto. Y Brown no puede "descubrir ninguna analogía peculiar entre las percepciones o sensaciones, filosóficamente hablando, y la frase 'sentido moral', por lo que considera que ha habido una influencia bastante desafortunada sobre la controversia acerca de las diferencias morales originales de las acciones, por la falsa analogía que esta frase no puede dejar de sugerir".[128] El gran error de Hutcheson consistió en creer que hay ciertas cualidades morales en las acciones que excitan en nosotros ideas de dichas cualidades del mismo modo que las cosas externas nos dan ideas de color, forma y dureza. Pero lo bueno y lo malo no son cualidades de las cosas. "Hay palabras que expresan tan sólo relaciones, y las relaciones no son partes existentes de objetos o cosas... no hay justicia o injusticia, mérito o demérito, virtud o vicio, que existan independientemente de los agentes virtuosos o viciosos; y del mismo modo, si no hubiera ciertas emociones morales que se despiertan ante la contemplación de determinadas acciones, no habría virtud ni vicio, mérito o demérito, términos que se refieren a esas emociones." [129]

Hay otro error al que están abocados algunos filósofos. Al considerar las emociones estéticas, suponen que hay una belleza universal que está difun-

124. *Ibid.*, p. 543.
125. *Ibid.*, L. 77; IV, p. 29.
126. *Ibid.*, p. 51.
127. *Ibid.*, p. 54.
128. *Ibid.*, L. 82; IV, pp. 149-150.
129. *Ibid.*, pp. 161-162.

dida, en todas las cosas bellas. Del mismo modo, han imaginado que debe haber una virtud universal, difundida en todas las acciones virtuosas. De aquí que algunos hayan hecho de la benevolencia una virtud universal. "Sin embargo, no hay ninguna virtud, como he dicho ya repetidas veces; hay sólo acciones virtuosas, o para hablar con más propiedad, agentes virtuosos; y no hay sólo un agente virtuoso o una serie de virtuosos agentes, obrando de una manera uniforme, cuya consideración provoque nuestra emoción moral; sino agentes que obran de muy distintos modos —en modos que no dejan de encerrar en sí otras muchas diferencias, a causa de la simplicidad supuesta o real de las generalizaciones y clasificaciones que podamos haber hecho." [130] Brown no niega, por supuesto, que podamos generalizar o clasificar. Pero rechaza cualquier intento de reducir a un único género las acciones virtuosas.

La tendencia "empirista" de Brown se refleja en lo que dice sobre la prueba de la existencia de Dios. Hace notar en varios pasajes que rechaza todo razonamiento *a priori* sobre el tema, y en realidad toda clase de argumentos sobre la materia que no puedan reducirse a lo que él llama el argumento físico. "Siempre he estimado absolutamente desprovistos de fuerza todos los argumentos llamados metafísicos salvo los que procedían de una aceptación tácita del argumento físico." [131] Por el argumento físico entiende Brown el argumento de finalidad. "El universo exhibe señales indiscutibles de un designio, y es, por lo tanto, algo que no existe por sí mismo, sino que es obra de una gran inteligencia que lo ha concebido siguiendo un designio. Hay, por tanto, una gran inteligencia final." [132] Brown argumenta que el mundo presenta una armonía de relaciones cuya percepción equivale a la percepción de un designio. "Es decir, es imposible para nosotros percibirlas sin sentir inmediatamente que la armonía de las partes unas con otras y de sus resultados entre sí debe de haber tenido su origen en el designio de una mente." [133] Pero Brown parece dar por supuesto que su argumento muestra también la existencia de un Dios hacedor o autor del universo. No parece darse cuenta de que el argumento del designio, considerado en sí mismo, sólo prueba que existe un sujeto de este designio, y no que haya, en sentido estricto, un creador.

Cuando habla de la unidad divina, Brown vuelve a rechazar todos los argumentos metafísicos que son, en el mejor de los casos y según su opinión, "un laborioso juego de palabras que ni significa ni prueba nada".[134] De aquí que la unidad divina sólo pueda probarse "refiriéndose a este único designio que somos capaces de descubrir en la estructura del universo".[135] Y esta actitud antimetafísica vuelve a surgir al ocuparse de la bondad divina. La "mayor proporción de señales de intención benéfica indica suficientemen-

130. *Ibid.*, L. 82; IV, p. 169.
131. *Ibid.*, L. 93; IV, p. 387.
132. *Ibid.*, L. 92; IV, p. 369.
133. *Ibid.*, L. 93; IV, pp. 387-388.
134. *Ibid.*, p. 391.
135. *Ibid.*

te"[136] que este Dios no es maligno. En otras palabras, Brown sostiene que si sopesamos la proporción de bien y mal que existe en el universo, encontraremos que el primero excede al segundo. En cuanto a la bondad moral de Dios, su carácter se manifiesta en el hecho de que haya dotado al hombre de sentimientos morales. Y, por nuestra parte, nosotros estamos inclinados por naturaleza a considerar a aquellos que juzgamos con aprobación o desaprobación moral como "objetos de aprobación o desaprobación, no sólo para toda la humanidad, sino para cada ser al que imaginamos contemplando las acciones y especialmente para aquel que, por ser más rápido para percibir y conocer, debe, por su superioridad de discernimiento, ser también más rápido para aprobar y condenar".[137]

Es evidente que si se aceptan los argumentos metafísicos que rechaza Brown, la teología natural de éste parecerá una de las partes más débiles, probablemente la más débil, de su filosofía. Por el contrario, si se piensa que las proposiciones sobre Dios son todo lo más hipótesis empíricas, se estará de acuerdo con la actitud general de Brown, aunque no se compartan sus argumentos.

9. La opinión que Kant tenía de los filósofos escoceses del sentido común no era muy buena. Sus observaciones sobre ellos en la introducción a los *Prolegómenos a toda Metafísica futura* han sido citadas muchas veces. Los oponentes de Hume, dice Kant, tales como Reid, Oswald y Beattie se equivocaron todos, ya que aceptaron aquello de lo que él dudaba e intentaron probar lo que nunca discutió. Además, apelaron al sentido común como si se tratara de un oráculo, utilizándolo como criterio de verdad cuando no podían dar ninguna justificación de sus opiniones. En cualquier caso "Pienso que Hume podría fácilmente haber apelado al sentido común tanto como Beattie, además de a un entendimiento crítico que el último no poseía".

Este juicio se refiere sobre todo a la obra de Beattie, que estaba lejos de ser el más calificado representante de la escuela escocesa. Sin embargo, hay alguna justificación de la opinión de Kant. Después de todo, Brown, que era él mismo un filósofo de la escuela, llamó la atención sobre la inconveniencia de establecer una multitud de principios inviolables de sentido común. No podemos poner límites de modo tan dogmático al análisis crítico. Además, tanto Stewart como Brown obervaron con razón que Hume había sido frecuentemente mal entendido por los primeros filósofos de la escuela del sentido común.

Por otra parte, parece que el desarrollo de la filosofía del sentido común proporciona un testimonio empírico de la solidez de la crítica de Kant. Porque, como hemos visto, este movimiento, que comienza siendo, al menos en gran parte, una vigorosa reacción contra las teorías de Hume, acaba aproximándose cada vez más a éste en varios aspectos importantes de su teoría.

136. *Ibid.*, p. 407.
137. *Ibid.*, L. 95; IV, p. 444.

Además, de algunas de las posiciones de Brown a la posición de J. S. Mill no había una gran distancia. Por ejemplo, aunque Brown afirmaba la existencia de un mundo material independiente, la materia en sí misma nos era, en su opinión, desconocida. Conocemos sensaciones, y la creencia en el mundo material independiente surge de la combinación de la noción adquirida de extensión con la noción de referencia externa adquirida por la experiencia muscular de la resistencia. No parece que haya una distancia entre esta posición y la concepción del mundo de Mill como una posibilidad permanente de sensaciones. Así pues, puede argüirse que, a medida que la proporción en que empleaban el análisis crítico aumentaba en el seno de la escuela del sentido común, esta filosofía se aproximaba cada vez más al empirismo, lo que constituye una señal de su evolución a partir de las formulaciones primitivas que fueron criticadas por Kant.

Sin embargo, es evidente que la filosofía del sentido común tiene un valor propio. La crítica de la "teoría de las ideas" por Reid no carece enteramente de fundamento. Es verdad, como hace notar Brown, que Reid se inclinaba a tratar de los filósofos que hablan de percibir ideas como si mantuvieran todos la misma tesis, a saber, que las ideas que percibimos son entidades intermedias entre la mente y las cosas. Y esta interpretación no conviene, desde luego, a Berkeley, por ejemplo, que llamaba "ideas" a las cosas sensibles. Pero puede aplicarse a Locke, si nos fijamos en uno de sus modos de hablar. En cualquier caso puede afirmarse que el lenguaje de la teoría era desafortunado, que los filósofos que lo usaban acababan aprisionados en su propio modo de hablar y que lo que Reid pretendía era llamar a los filósofos a las filas del sentido común y subrayar la necesidad de delimitar cuidadosamente el significado de términos como "idea" y "percepción". Además, cuando Reid se oponía al atomismo epistemológico de Locke y Hume y llamaba la atención sobre el papel fundamental del juicio, manteniendo que los pretendidos elementos de cognición se obtenían de una totalidad más amplia mediante la abstracción analítica, planteaba un punto de vista que no se puede considerar exento de interés.

En cuanto a la llamada general al sentido común deben hacerse, creo, algunas distinciones. En tanto que los filósofos escoceses incitaban a considerar con desconfianza las teorías incompatibles con la experiencia común o que estaban completamente en desacuerdo con las creencias y supuestos necesarios para la vida, su punto de vista era consistente. Al mismo tiempo, Beattie no parece haber entendido que David Hume no estaba interesado en rechazar las creencias naturales ni en negar el punto de vista del sentido común, sino en examinar las razones teóricas que pueden aducirse para sustentar tales creencias, y aunque pensaba no podían aducirse razones o pruebas válidas en su apoyo, no sugería que debiéramos abandonarlas. En realidad, su opinión era que en la práctica la creencia ha de prevalecer sobre los efectos disolventes del razonamiento crítico. De aquí que las críticas de los filósofos escoceses a Hume estuvieran con frecuencia mal orientadas. No

bastaba ofrecer una larga serie de principios de sentido común, sobre todo cuando tendían a considerar que tales principios representaban propensiones inevitables de la mente humana. Lo que deberían haber hecho, si intentaban refutar a Hume, era demostrar o bien que la validez de las creencias naturales, que Hume explicaba mediante las leyes de asociación, podía probarse teóricamente o bien que los llamados principios de sentido común eran realmente principios racionales autoevidentes perceptibles intuitivamente. O, más exactamente, debían haberse consagrado a esta segunda alternativa, ya que en su opinión los principios de sentido común eran indemostrables. No bastaba con afirmar los principios. Porque argumentar que, al menos en algunos casos, lo que llamamos principios de sentido común expresan simplemente creencias naturales que podemos explicar psicológicamente pero que no pueden probarse filosóficamente, por necesarios que sean para la vida práctica, equivaldría a abrirse a Hume. No tiene nada de particular que la filosofía escocesa del sentido común fuera oscurecida en el siglo XIX por el empirismo, de una parte, y por el idealismo, de otra. Y cuando algo parecido a la filosofía del sentido común salió otra vez a la luz en el pensamiento británico, tomó una nueva forma, la del análisis lingüístico.

En el continente europeo el movimiento tuvo cierto éxito. A través de Victor Cousin (1792-1867), en particular, ejerció una influencia muy considerable sobre lo que por una época fue la filosofía oficial de Francia. Los filósofos franceses que experimentaron la influencia del movimiento escocés fueron más allá que los filósofos cuyas características merecieron los comentarios críticos de Kant. Comprendieron, por ejemplo, y aprobaron la dirección de la inteligencia hacia cuestiones éticas y prácticas, fomentaron el empleo del método experimental, y la tendencia a concentrarse en los datos válidos de hechos más bien que en abstractas especulaciones. Y, en cierto sentido, es verdad que para los pensadores de la corriente escocesa la filosofía fue menos un juego que para Hume. Es cierto que sería erróneo sugerir que para Hume la filosofía fuera un mero juego. Él pensaba, por ejemplo, que una filosofía analítica y crítica podría ser un instrumento poderoso para disminuir el poder del fanatismo y la intolerancia. Y puso los cimientos para que surgiera una ciencia del hombre que pudiera ser análoga a la ciencia física de Galileo y Newton. Pero, al mismo tiempo, hablaba a veces de su filosofía, especialmente en los aspectos que Reid juzgaba más destructivos, como un tema de estudio, que guardaba poca conexión con la vida práctica. Sin embargo, Reid y Stewart consideraban a la filosofía como extremadamente importante para la vida política y ética del hombre; y se hallaban interesados no sólo en investigar por qué los hombres piensan y hablan del modo en que lo hacen, sino en reforzar las convicciones que consideran válidas. Y sus admiradores franceses, acostumbrados a ver en la filosofía una guía para la acción, encontraron afines estos elementos.

La gran tesis de Reid, en lo que se refiere a su crítica de Hume, era que el último se limitó a deducir de un modo claro y coherente las conclusiones

que se derivaban de las premisas sentadas por sus predecesores. Y así se hizo en parte responsable de una extendida e influyente interpretación del desarrollo del empirismo clásico británico. En cierta medida, Kant compartió esta tesis, al menos en el sentido de considerar que debía prepararse una nueva hipótesis y que se precisaba una nueva explicación de la vida cognitiva del hombre y de sus juicios estéticos y morales. Pero, aunque Hume proporcionó, en parte, un punto de partida no sólo a Reid sino también a Kant, el último tiene una importancia mucho mayor que este filósofo del sentido común y su sistema habrá de ser considerado detalladamente en el próximo volumen.

APÉNDICE

BREVE BIBLIOGRAFÍA

Para las obras y observaciones de carácter general puede consultarse la bibliografía que se incluye al final del volumen IV, *De Descartes a Leibniz.*

Capítulos I-II: Hobbes

Textos

Hobbes: Opera philosophica quae latine scripsit, editada por W. Molesworth, 5 vols. Londres, 1839-1845.

The English Works of Thomas Hobbes, editados por W. Molesworth, 11 vols. Londres, 1839-1845.

The Metaphysical System of Hobbes, selección editada por M. W. Calkins. Chicago, 1905.

Hobbes: Selections, editadas por F. J. E., Woodbridge. Nueva York, 1930.

The Elements of Law, Natural and Politic (junto con *A Short Treatise on First Principles* y partes del *Tractatus opticus*), editados por F. Tönnies. Cambridge, 1928 (2.ª ed.).

De Cive or The Citizen, editado por S. P. Lamprecht. Nueva York, 1949.

Leviathan, editado con una introducción de M. Oakeshott. Oxford, 1946.

Leviathan, con una introducción de A. D. Lindsay. Londres (E. L.: Eveyman's Library).

Of Liberty and Necessity, editado con una introducción y notas por Cay von Brockdorff. Kiel, 1938.

Leviathan, traducción castellana. Puerto Rico, Universidad, 1965.

Antología (Del ciudadano, Leviathan). Madrid, 1965.

Estudios

BATELLI, G.: *Le dottrine politiche dell'Hobbes e dello Spinoza.* Florencia, 1904.

BOWLE, J.: *Hobbes and His Critics: A Study of Seventeenth-Century Constitutionalism.* Londres, 1951.

BRANDT, F.: *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature.* Londres, 1928.

BROCKDORFF, CAY VON: *Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe*. Kiel, 1929.
— *Die Urform der Computatio sive Logica des Hobbes*. Kiel, 1934.
GOOCH, G. P.: *Hobbes*. Londres, 1940.
GOUGH, J. W.: *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*. Oxford, 1936 (edición revisada, 1956).
HÖNIGSWALD, R.: *Hobbes und die Staatsphilosophie*. Munich, 1924.
LAIRD, J.: *Hobbes*. Londres, 1934.
LANDRY, B.: *Hobbes*. París, 1930.
LEVI, A.: *La filosofia di Tommaso Hobbes*. Milán, 1929.
LYON, G.: *La philosophie de Hobbes*. París, 1893.
POLIN, R.: *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. París, 1953.
ROBERTSON, G. C.: *Hobbes*. Edimburgo y Londres, 1886.
ROSSI, M. M.: *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*. 1, *Le origini del deismo; 2, L'evoluzione del pensiero di Hobbes*. Florencia, 1942.
STEPHEN, L.: *Hobbes*. Londres, 1904.
STRAUSS, L.: *The Political Philosophy of Hobbes*, traducido por E. M. Sinclair. Oxford, 1936.
TAYLOR, A. E.: *Thomas Hobbes*. Londres, 1908.
TÖNNIES, F.: *Thomas Hobbes: Leben und Lehre*. Stuttgart, 1925 (3.ª ed.). Traducción castellana: *Vida y doctrina de Tomás Hobbes*. Madrid, 1932.
VIALATOUX, J : *La cité de Hobbes. Théorie de l'État totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*. París, 1935.

Capítulo III: Herbert of Cherbury y los platónicos de Cambridge

1. LORD HERBERT OF CHERBURY

Textos

The Autobiography of Edward, Lord Herbert of Cherbury, con introducción y notas de S. L. Lee. Londres, 1886.
Tractatus de veritate. Londres, 1633.
De veritate, traducido con una introducción por M. H. Carré. Bristol, 1937.
De causis errorum. Londres, 1645.
De religione gentilium. Amsterdam, 1663 y 1670; Londres, 1705.
De religione laici, traducido con una discusión crítica de la vida y filosofía de Lord Herbert y una amplia bibliografía de sus obras, por H. R. Hutcheson. New Haven (EE. UU.) y Londres, 1944.
A Dialogue between a Tutor and His Pupil. Londres, 1768.

Estudios

DE RÉMUSAT, C.: *Lord Herbert of Cherbury, sa vie et ses œuvres*. París, 1853.
GÜTTLER, C.: *Edward, Lord Herbert of Cherbury*. Munich, 1897.
KÖTTICH, R. G.: *Die Lehre von den angeborenen Ideen seit Herbert von Cherbury*. Berlín, 1917.

2. Cudworth

Textos

The True Intellectual System of the Universe. Londres, 1743 (2 vols.), 1846 (3 vols.). Existe una edición (Londres, 1845) por J. Harrison con una traducción del latín de las notas de Mosheim.
Treatise concerning Eternal and Immutable Morality. Londres, 1731.
A Treatise of Free Will, editado por J. Allen. Londres, 1838.

Estudios

Aspelin, G.: *Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy.* Bonn, 1935.
Beyer, J.: *Cudworth.* Bonn, 1935.
Lowrey, C. E.: *The Philosophy of Ralph Cudworth.* Nueva York, 1884.
Passmore, J. A.: *Cudworth, an Interpretation.* Cambridge, 1950.
Scott, W. R.: *An Introduction to Cudworth's Treatise.* Londres, 1891.

3. Henry More

Textos

Opera omnia, 3 vols. Londres, 1679.
Enchiridion metaphysicum. Londres, 1671.
Enchiridion ethicum. Londres, 1667.
The Philosophical Writings of Henry More. Seleccionados por F. I. Mackinnon. Nueva York, 1925.

Estudio

Reimann, H.: *Henry Mores Bedeutung für die Gegenwart. Sein Kampf für Wirken und Freiheit des Geistes.* Basel, 1941.

4. Cumberland

Texto

De legibus naturae disquisitio philosophica. Londres, 1672. Traducción inglesa de J. Maxwell. Londres, 1727.

Estudios

Payne, S.: *Account of the Life and Writings of Richard Cumberland.* Londres, 1720.
Spaulding, F. E.: *Richard Cumberland als Begründer der englischen Ethik.* Leipzig, 1894.

5. Otras obras

Texto

The Cambridge Platonists, selección de Whichcote, Smith y Culverwel, editada por E. T. Campagnac. Londres, 1901.

Estudios

Cassirer, E.: *The Platonic Renaissance in England,* traducido por J. P. Pettegrove. Edimburgo y Londres, 1953.
De Pauley, W. C.: *The Candle of the Lord: Studies in the Cambridge Platonists.* Nueva York, 1937.
De Sola Pinto, V.: *Peter Sterry; Platonist and Puritan, 1613-1672. A Biographical and Critical Study with Passages selected from His Writings.* Cambridge, 1934.
Mackinnon, F. I.: *The Philosophy of John Morris.* Nueva York, 1910.
Muirhead, J. H.: *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy.* Londres, 1920.
Powicke, F. J.: *The Cambridge Platonists: A Study.* Londres, 1926.
Tulloch, J.: *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century:* II, *The Cambridge Platonists.* Edimburgo y Londres, 1872.

Capítulos IV-VII: Locke

Textos

The Works of John Locke, 9 vols. Londres, 1853.
The Philosophical Works of John Locke (On the Conduct of the Understanding, An Essay concerning Human Understanding, the controversy with Stillingfleet, An Examination of Malebranche's Opinion, Elements of Natural Philosophy y *Some Thoughts concerning Reading),* editados por J. A. St. John, 2 vols. Londres, 1853, 1908.
Locke: Selections, editado por S. P. Lamprecht. Nueva York, 1928.
An Essay concerning Human Understanding, editado, con introducción y notas, por A. C. Fraser, 2 vols. Oxford, 1894. Traducción castellana: *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Madrid, 1963.
An Essay concerning Human Understanding, abreviado y editado por R. Wilburn, Londres (E. L.).
An Early Draft of Locke's Essay, together with Excerpts from His Journal, editado por R. L. Aaron y J. Gibb. Oxford, 1936.
An Essay concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent, editado por B. Rand. Cambridge (EE.UU.), 1931. (Estas dos últimas obras son proyectos del *Essay* de Locke. Según el profesor von Leyden, "el texto del borrador editado por Rand sólo puede considerarse auténtico hasta cierto punto...". Véanse las "Notes concerning Papers of John Locke in the Lovelace Collection", por W. von Leyden, en el *Philosophical Quarterly,* enero 1952,

pp. 63-69. La Colección de Lovelace se encuentra ahora en la Biblioteca Bodleian.)

Two Treatises of Government (conteniendo también los *Patriarcha* de Filmer, editados por T. I. Cook). Nueva York, 1947.

Two Treatises of Civil Government, con una introducción de W. S. Carpenter. Londres (E. L.).

Second Treatise of Civil Government and Letter on Toleration, editado por J. W. Gough. Oxford, 1948.

John Locke: Essays on the Law of Nature. Texto latino con traducción, introducción y notas de W. von Leyden. Oxford, 1954.

Original Letters of Locke, Sidney and Shaftesbury, editado por T. Forster. Londres, 1847 (2.ª ed.).

The Correspondence of John Locke and Edward Clarke, editado por B. Rand. Cambridge (EE.UU.), 1927. (Véanse los comentarios del profesor von Leyden en el artículo a que nos referimos más arriba en el párrafo entre paréntesis.)

Lettres inédites de John Locke à ses amis N. Thoynard, Ph. van Limborch et E. Clarke, editadas por H. Ollion. La Haya, 1912.

(Patriarcha and other Political Works, de R. Filmer, editado por P. Laslett, publicado en Oxford en 1949.)

Carta sobre la tolerancia. Montreal, 1962.

Ensayo sobre el gobierno civil. Madrid, 1961.

Segundo tratado sobre el gobierno civil. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

Estudios

AARON, R. I.: *John Locke.* Oxford, 1955 (2.ª ed.). (Este estudio es altamente recomendable.

— *Great Thinkers: X, Locke* (en *Philosophy,* 1937).

ALEXANDER, S.: *Locke.* Londres, 1908.

ASPELIN, G.: *John Locke.* Lund, 1950.

BASTIDE, C.: *John Locke.* París, 1907.

BIANCHI, G. F.: *Locke.* Brescia, 1943.

CARLINI, A.: *La filosofia di G. Locke,* 2 vols. Florencia, 1920.

— *Locke.* Milán, 1949.

CHRISTOPHERSEN, H. O.: *A Bibliographical Introduction to the Study of John Locke.* Oslo, 1930.

COUSIN, V.: *La philosophie de Locke.* París, 1873 (6.ª ed.).

FOWLER, T.: *Locke.* Londres, 1892 (2.ª ed.).

FOX BOURNE, H. R.: *The Life of John Locke,* 2 vols. Londres, 1876.

FRASER, A. C.: *Locke.* Londres, 1890.

GIBSON, J.: *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations.* Cambridge, 1917.

GOUGH, J. W.: *John Locke's Political Philosophy.* Oxford, 1950.

— *The Social Contract* (véase HOBBES).

HEFELBOWER, S. G.: *The Relation of John Locke to English Deism.* Chicago, 1918.

HERTLING, G. V.: *Locke und die Schule von Cambridge.* Friburgo i. B., 1892.

HOFSTADTER, A.: *Locke and Scepticism.* Nueva York, 1936.

KENDALL, W.: *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule.* Illinois, 1941.
KING, LORD: *The Life and Letters of John Locke,* 2 vols. Londres, 1858 (3.ª ed.). (En este trabajo se incluyen algunos extractos de los diarios de Locke y un resumen del *Essay.*)
KLEMMT, A.: *John Locke: Theoretische Philosophie.* Meisenheim, 1952.
KRAKOWSKI, E.: *Les sources médiévales de la philosophie de Locke.* París, 1915.
LAMPRECHT, S. P.: *The Moral and Political Philosophy of John Locke.* Nueva York, 1918.
MACLEAN, K.: *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century.* New Haven (EE.UU.), 1936.
MARION, H.: *John Locke, sa vie et son œuvre.* París, 1893 (2.ª ed.).
O'CONNOR, D. J.: *John Locke.* Penguin Books, 1952.
OLLION, H.: *La philosophie générale de Locke.* París, 1909.
PETZÄLL, A.: *Ethics and Epistemology in John Locke's Essay concerning Human Understanding.* Göteborg, 1937.
TELLKAMP, A.: *Das Verhältnis John Lockes zur Scholastik.* Münster, 1927.
THOMPSON, S. M.: *A Study of Locke's Theory of Ideas.* Monmouth (EE.UU.), 1934.
TINIVELLA, G.: *Giovanni Locke e i pensieri sull'educazione,* Milán, 1938.
YOLTON, J. W.: *John Locke and the Way of Ideas.* Oxford, 1956.

Capítulo VIII: Boyle y Newton

1. BOYLE

Texto

The Works of the Honourable Robert Boyle, editadas por T. Birch en 6 vols. Londres, 1772 (2.ª ed.).

Estudios

FARRINGTON, F.: *A Life of the Honourable Robert Boyle.* Cork, 1917.
FISHER, M. S.: *Robert Boyle, Devout Naturalist: A Study in Science and Religion in the Seventeenth Century.* Filadelfia, 1945.
MASSON, F.: *Robert Boyle.* Edimburgo, 1914.
MEIER, J.: *Robert Boyles Naturphilosophie.* Munich, 1907.
MENDELSSOHN, S.: *Robert Boyle als Philosoph.* Würzburg, 1902.
MORE, L. T.: *The Life and Works of the Hon. Robert Boyle.* Oxford, 1945.

2. NEWTON

Textos

Opera quae existunt omnia, editadas por S. Horsley, 5 vols. Londres, 1779-1785.
Philosophiae naturalis principia mathematica, editado por R. Cotes. Londres, 1713, y reimpreso.

Mathematical Principles of Natural Philosophy and System of the World, traducido por A. Motte, revisado y anotado por F. Cajori. Cambridge, 1934.
Opticks. Londres, 1730 (4.ª ed.); reimpreso en Nueva York, 1952.
Sir Isaac Newton: Theological Manuscripts, seleccionados y editados por H. McLachlan. Boston, 1950.
Newton's Philosophy of Nature, selección de sus escritos editada por H. S. Thayer. Nueva York, 1953.

Estudios

ANDRADE, E. N. DA C.: *Sir Isaac Newton.* Londres, 1954.
BLOCH, L.: *La philosophie de Newton.* París, 1908.
CLARKE, G. N.: *Science and Social Welfare in the Age of Newton.* Oxford, 1949 (2.ª ed.).
DE MORGAN, A.: *Essays on the Life and Work of Newton,* editado por F. E. B. Jourdain. Londres, 1914.
DESSAUER, F.: *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaak Newtons.* Zurich, 1945.
MCLACHLAN, H.: *The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton.* Manchester, 1941.
MORE, L. T.: *Isaac Newton, A Biography.* Nueva York, 1934.
RANDALL, J. H., Jr.: *Newton's Natural Philosophy: Its Problems and Consequences* (en los *Philosophical Essays in Honor of Edgar Arthur Singer, Jr.,* editados por F. P. Clark y M. C. Nahm. Filadelfia, 1942, pp. 335-357).
ROSENBERGER, I.: *Newton und seine physikalischen Prinzipien.* Leipzig, 1893.
STEINMANN, H. G.: *Ueber den Einfluss Newtons auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit.* Bonn, 1913.
SULLIVAN, J. W. N.: *Isaac Newton, 1642-1727.* Londres, 1938.
VOLKMANN, P.: *Ueber Newtons Philosophia Naturalis.* Königsberg, 1898.
WHITTAKER, E. T.: *Aristotle, Newton, Einstein.* Londres, 1942.

3. OBRAS GENERALES

BURTT, E. A.: *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Essay.* Londres, 1925; edición revisada en 1932. Traducción castellana: *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna.* Buenos Aires, 1960.
CASSIRER, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit,* 3 vols. Berlín, 1906-1920; edición posterior en 1922-1923. Traducción castellana: *El problema del conocimiento desde la muerte de Hegel hasta nuestros días.* México, FCE
DAMPIER, W. C.: *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion.* Cambridge, 1949 (4.ª ed.).
MACH, E.: *The Science of Mechanics,* traducido por T. J. MacCormack. La Salle (Illinois), 1942 (5.ª ed.).
STRONG, E. W.: *Procedures and Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mathematical Physical Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Berkeley (EE. UU.), 1936.

Capítulo IX: Problemas religiosos

1. Clarke

Textos

Works, con un prefacio de B. Hoadley, 4 vols. Londres, 1738-1742.
Œuvres philosophiques, traducido por J. Jourdain. París, 1843.
A Demonstration of the Being and Attributes of God. Londres, 1705.
A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion. Londres, 1706.
One hundred and Twenty Three Sermons, editado por J. Clarke, 2 vols. Dublín, 1734.
A Collection of Papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke. Londres, 1717.

Estudios

Le Rossignol, J. E.: *The Ethical Philosophy of Samuel Clarke.* Leipzig, 1892.
Zimmermann, R.: *Clarkes Leben und Lehre.* Viena, 1870.

2. Toland

Textos

Christianity not Mysterious. Londres, 1696.
Pantheisticon. Londres, 1720.

3. Tindal

Texto

Christianity as Old as the Creation. Londres, 1730.

4. Collins

Textos

A Discourse of Free-thinking. Londres, 1713.
Philosophical Enquiry concerning Human Liberty and Necessity. Londres, 1715.
A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion. Londres, 1724.
A Dissertation on Liberty and Necessity. Londres, 1729.

5. DODWELL

Texto

An Epistolary Discourse, proving from the Scriptures and the First Fathers that the Soul is a Principle naturally Mortal. Londres, 1706.

6. BOLINGBROKE

Textos

The Philosophical Works of the Right Hon. Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke, editado por D. Mallet. Londres, 1754 (5 vols.), 1778, 1809; Filadelfia (4 vols.), 1849.
Letters on the Study and Use of History. Londres, 1738 y 1752.

Estudios

BROSCH, M.: *Lord Bolingbroke.* Frankfurt a M., 1883.
HASSALL, A.: *Life of Viscount Bolingbroke.* Londres, 1915 (2.ª ed.).
JAMES, D. G.: *The English Augustans: I, The Life of Reason: Hobbes, Locke, Bolingbroke.* Londres, 1949.
MERRILL, W. MCINTOSH: *From Statesman to Philosopher. A Study of Bolingbroke's Deism.* Nueva York, 1949.
SICHEL, W.: *Bolingbroke and His Times.* Londres, 1902.

7. DEÍSMO EN GENERAL

CARRAU, L.: *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours.* París, 1888.
FARRAR, A. S.: *A Critical History of Free Thought.* Londres, 1862.
LECHLER, G. V.: *Geschichte des englischen Deismus,* 2 vols. Stuttgart, 1841.
LELAND, J.: *A View of the Principal Deistical Writers,* 2 vols. Londres, 1837.
NOACK, L.: *Die englischen, französischen und deutschen Freidenker.* Berna, 1853-1855.
SAYOUS, A.: *Les déistes anglais et le christianisme rationaliste.* París, 1882.
STEPHEN, L.: *History of English Thought in the Eighteenth Century,* 2 vols. Londres, 1876.

8. BUTLER

Textos

Works, editadas por J. H. Bernard, 2 vols. Londres, 1900.
Works, editadas por W. E. Gladstone 2 vols. Londres, 1910 (2.ª ed.).
The analogy of Religion, natural and revealed, to the Constitution and Cause of Nature, con una introducción de R. Bayne. Londres (E. L.).

Fifteen Sermons upon Human Nature, or Man considered as a Moral Agent. Londres, 1726, 1841, etc.
Fifteen Sermons (y *Dissertation on Virtue*), editado por W. R. Matthews. Londres, 1949.

Estudios

BROAD, C. D.: *Five Types of Ethical Theory* (capítulo III, "Butler", pp. 55-83). Londres, 1930.
COLLINS, W. L.: *Butler.* Edimburgo y Londres, 1889.
DUNCAN-JONES, A.: *Butler's Moral Philosophy.* Penguin Books, 1952.
MOSSNER, E. C.: *Bishop Butler and the Age of Reason.* Nueva York, 1936.
NORTON, W. J.: *Bishop Butler, Moralist and Divine.* New Brunswick y Londres, 1940.

Capítulo X: Problemas de la Ética

1. Shaftesbury

Texto

Characteristics, editado por J. M. Robertson, 2 vols. Londres, 1900.

Estudios

BRETT, R. L.: *The third Earl of Shaftesbury: A Study in Eighteenth Century Literary Theory.* Londres, 1951.
ELSON, C.: *Wieland and Shaftesbury.* Nueva York, 1913.
FOWLER, T.: *Shaftesbury and Hutcheson.* Londres, 1882.
KERN, J.: *Shaftesbury Bild vom Menschen.* Frankfurt a M., 1943.
LYONS, A.: *Shaftesbury's Principle of Adaptation to Universal Harmony.* Nueva York, 1909.
MEINECKE, F.: *Shaftesbury und die Wurzeln des Historismus.* Berlín, 1934.
OSSKE, I.: *Ganzheit, Unendlichkeit und Form. Studien zu Shaftesburys Naturbegriff.* Berlín, 1939.
RAND, B.: *Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury.* Londres, 1900.
SPICKER, G.: *Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury.* Freiburg i. B., 1871.
ZANI, L.: *L'etica di Lord Shaftesbury.* Milán, 1954.

2. Mandeville

Textos

The Grumbling Hive or Knaves turned Honest. Londres, 1705.
The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits. Londres, 1714, y ediciones siguientes.
The Fable of the Bees, editado por F. B. Kaye. Oxford, 1924. Traducción castellana: *El panal rumoroso.* México, FCE.

Estudios

HÜBNER, W.: *Mandevilles Bienenfabel und die Begründung der praktischen Zweckethik der englischen Aufklärung* (en *Grundformen der englischen Geistesgeschichte,* editado por P. Meissner. Stuttgart, 1941, pp. 275-331).
STAMMLER, R.: *Mandevilles Bienenfabel.* Berlín, 1918.

3. HUTCHESON

Texto

Works, 5 vols. Glasgow, 1772.

Estudios

FOWLER, T.: *Shaftesbury and Hutcheson.* Londres, 1882.
RAMPENDAL, R.: *Eine Würdigung der Ethik Hutchesons.* Leipzig, 1892.
SCOTT, W. R.: *Francis Hutcheson, His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy.* Londres, 1900.
VIGNONE, L.: *L'etica del senso morale in Francis Hutcheson.* Milán, 1954.

4. BUTLER

Para *textos y estudios* puede consultarse la Bibliografía ofrecida al final del Capítulo IX.

5. HARTLEY

Texto

Observations on Man, His Frame, His Duty and His Expectations, editado por J. B. Priestley, 3 vols. Londres, 1934 (3.ª ed.).

Estudios

BOWER, G. S.: *Hartley and James Mill.* Londres, 1881.
HEIDER, M.: *Studien über David Hartley.* Bonn, 1913.
RIBOT, T.: *Quid David Hartley de consociatione idearum senserit.* París, 1872.
SCHOENLANK, B.: *Hartley und Priestley, die Begründer des Assoziationismus in England.* Halle, 1882.

6. TUCKER

Texto

The Light of Nature Pursued, editado, con una vida del autor, por H. P. St. John Mildmay, 7 vols. Londres, 1805, y reimpresiones posteriores.

Estudio

HARRIS, W. G.: *Teleology in the Philosophy of Joseph Butler and Abraham Tucker*. Filadelfia, 1942.

7. PALEY

Textos

Works, publicadas por primera vez en 8 volúmenes, 1805-1808, han sido publicadas varias veces, en un número de volúmenes que variaba entre ocho y uno (1851).

The Principles of Moral and Political Philosophy. Londres, 1785, y ediciones posteriores.

Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature. Londres, 1802, y ediciones posteriores.

Estudio

STEPHEN, L.: *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vols. Londres, 1876. (Para Paley puede consultarse el vol. I, pp. 405 y ss., y el II, pp. 121 y ss.).

8. OBRAS DE CARÁCTER GENERAL

Textos (Selecciones)

RAND, B.: *The Classical Moralists*. Selecciones. Londres, 1910.

SELBY-BIGGE, L. A.: *British Moralists*, 2 vols. Oxford, 1897.

Estudios

BONAR, J.: *Moral Sense*. Londres, 1930.

MACKINTOSH, J.: *On the Progress of Ethical Philosophy, chiefly during the XVIIth and XVIIIth Centuries*, editado por W. Whewell. Edimburgo, 1872 (4.ª ed.).

MARTINEAU, J.: *Types of Ethical Theory*, 2 vols. Oxford, 1901 (3.ª ed., revisada).

MOSKOWITZ, H.: *Das moralische Beurteilungsvermögen in der Ethik von Hobbes bis* J. S. Mill. Erlangen, 1906.

RAPHAEL, D. DAICHES: *The Moral Sense*. Oxford, 1947. (Esta obra trata de Hutcheson, Hume, Price y Reid.)

SIDGWICK, H.: *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. Londres, 1931 (6.ª ed.).

Capítulos XI-XIII: Berkeley

Textos

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, editado por A. A. Luce y T. E. Jessop, 9 vols. Londres, 1948 (edición crítica).

The Works of George Berkeley, editado por A. C. Fraser, 4 vols. Oxford, 1901 (2.ª ed.).

Philosophical Commentaries, generally called the Commonplace Book. Una *edition diplomatica,* con una introducción y notas por A. A. Luece. Londres, 1944. (En la ·edición crítica de las obras, vol. I, se incluyen también los *Philosophical Commentaries.*)

A New Theory of Vision and other Select Philosophical Writings (Principles of Human Knowledge y *Three Dialogues),* con una introducción de A. D. Lindsay. Londres (E. L.).

Berkeley: Selections, editado por M. W. Calkins. Nueva York, 1929.

Berkeley: Philosophical Writings, seleccionado y editado por T. E. Jessop. Londres, 1952.

Berkeley: Alciphron ou le Pense-menu, traducido, con una introducción y notas, por J. Pucelle. París, 1952.

Berkeley: Tres diálogos entre Hilas y Filonús. Madrid, 1923.

Berkeley: Los principios del conocimiento humano. Barcelona, 1937.

Berkeley: Teoría de la visión. Madrid, Espasa-Calpe.

Berkeley: Ensayo de una nueva teoría de la visión. Buenos Aires, 1965.

Berkeley: Principios del conocimiento humano. Madrid, 1968.

Estudios

BALADI, N.: *La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie.* Cairo, 1945.

BENDER, F.: *George Berkeley's Philosophy re-examined.* Amsterdam, 1946.

BROAD, C. D.: *Berkeley's Argument about Material Substance.* Londres, 1942.

CASSIRER, E.: *Berkeley's System.* Giessen, 1914.

DEL BOCCA, S.: *L'unità del pensiero di Giorgio Berkeley.* Florencia, 1937.

FRASER, A. C.: *Berkeley.* Edimburgo y Londres, 1881.

HEDENIUS, I.: *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy.* Oxford, 1936.

HICKS, G. DAWES: *Berkeley.* Londres, 1932.

JESSOP, T. E.: *Great Thinkers: XI, Berkeley* (en *Philosophy,* 1937).

JOHNSTON, G. A.: *The Development of Berkeley's Philosophy.* Londres, 1923.

JOUSSAIN, A.: *Exposé critique de la philosophie de Berkeley.* París, 1920.

LAKY, J. J.: *A Study of George Berkeley's Philosophy in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas.* Washington, 1950.

LUCE, A. A.: *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought.* Nueva York, 1934.

— *Berkeley's Immaterialism: A Commentary on His Treatise concerning the Principles of Human Knowledge.* Londres, 1945.

LUCE, A. A.: *The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne.* Londres, 1949.
METZ, R.: *G. Berkeleys Leben und Lehre.* Stuttgart, 1925.
OERTEL, H. J.: *Berkeley und die englische Literatur.* Halle, 1934.
OLGIATI, F.: *L'idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo significato storico.* Milán, 1926.
PENJON, A.: *Étude sur la vie et sur les œuvres philosophiques de George Berkeley, évêque de Cloyne.* París, 1878.
RITCHIE, A. D.: *George Berkeley's "Siris"* (British Academy Lecture). Londres, 1955.
SILLEM, E. A.: *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God.* Londres, 1957.
STÄBLER, E.: *George Berkeleys Auffassung und Wirkung in der deutschen Philosophie bis Hegel.* Dresden, 1935.
STAMMLER, G.: *Berkeleys Philosophie der Mathematik.* Berlín, 1922.
TESTA, A.: *La filosofia di Giorgio Berkeley.* Urbino, 1943.
WARNOCK, G. J.: *Berkeley.* Penguin Books, 1953.
WILD, J.: *George Berkeley: A Study of His Life and Philosophy.* Londres, 1936.
WISDOM, J.: *The Unconscious Origins of Berkeley's Philosophy.* Londres, 1953.
Puede consultarse también *Hommage to George Berkeley,* edición conmemorativa de *Hermathena*, Dublín, 1953, así como la del *British Journal for the Philosophy of Science*, Edimburgo, 1953.

Capítulos XIV-XVII: Hume

Textos

The Philosophical Works of David Hume, editado por T. H. Green y T. H. Grose, 4 vols. Londres, 1874-1875.
A Treatise of Human Nature, editado por L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1951 (reimpresión de la edición de 1888). Traducción castellana: *Tratado de la naturaleza humana.* Madrid, 1923.
A Treatise of Human Nature, con una introducción de A. D. Lindsay, 2 vols. Londres (E. L.).
An Abstract of a Treatise of Human Nature, 1740, editado por J. M. Keynes y P. Sraffa. Cambridge, 1938.
Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals, editado por L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1951 (reimpresión de la segunda edición, 1902).
Del conocimiento. Madrid, 1956.
Dialogues concerning Natural Religion, editado con una introducción de N. K. Smith. Londres, 1947 (2.ª ed.). Trad. castellana: *Diálogos sobre la religión natural.* México, 1942.
The Natural History of Religion, editado por H. Chadwick y con una introducción de H. E. Root. Londres, 1956.
Political Essays, editado por C. W. Hendel. Nueva York, 1953. Traducción castellana: *Discursos políticos.* Madrid, 1789.
Ensayos políticos. Madrid, 1955.

Hume: Theory of Knowledge (Selección), editado por D. C. Yalden-Thomson. Edimburgo y Londres, 1951.
Hume: Theory of Politics (Selección), editado por E. Watkins. Edimburgo y Londres, 1951.
Hume: Selections, editado por C. W. Hendel. Nueva York, 1927.
The Letters of David Hume, editado por J. V. T. Grieg, 2 vols. Oxford, 1932.
New Letters of David Hume, editado por R. Klibansky y E. C. Mossner. Oxford, 1954.
Investigación sobre los principios de la moral. Buenos Aires, 1968.

Estudios

BAGOLINI, L.: *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume.* Siena, 1947.
BRUNIUS, T.: *David Hume on Criticism.* Estocolmo, 1952.
CHURCH, R. W.: *Hume's Theory of the Understanding.* Londres, 1935.
CORSI, M.: *Natura e società in David Hume.* Florencia, 1954.
DAL PRA, M.: *Hume.* Milán, 1949.
DELLA VOLPE, G.: *La filosofia dell'esperienza di David Hume.* Florencia, 1939.
DIDIER, J.: *Hume.* París, 1912.
ELKIN, W. B.: *Hume, the Relation of the Treatise Book I to the Inquiry.* Nueva York, 1904.
GLATKE, A. B.: *Hume's Theory of the Passions and of Morals.* Berkeley (EE. UU), 1950.
GREIG, J. V. T.: *David Hume (Biography).* Oxford, 1931.
HEDENIUS, L.: *Studies in Hume's Aesthetics.* Uppsala, 1937.
HENDEL, C. W.: *Studies in the Philosophy of David Hume.* Princeton (EE. UU.), 1925.
HUXLEY, T.: *David Hume.* Londres, 1879.
JESSOP, T. E.: *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to lord Balfour.* Londres, 1938.
KRUSE, V.: *Hume's Philosophy in His Principal Work, A Treatise of Human Nature.* Traducido por P. E. Federspiel. Londres, 1939.
KUYPERS, M. S.: *Studies in the Eighteenth-Century Background of Hume's Empiricism.* Minneápolis (EE. UU.), 1930.
KYDD, R. M.: *Reason and Conduct in Hume's Treatise.* Oxford, 1946.
LAING, B. M.: *David Hume.* Londres, 1932.
— *Great Thinkers: XII, Hume* (en *Philosophy,* 1937).
LAIRD, J.: *Hume's Philosophy of Human Nature.* Londres, 1932.
LEROY, A. L.: *La critique et la religion chez David Hume.* París, 1930.
MACNABB, D. G.: *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality.* Londres, 1951.
MAGNINO, B.: *Il pensiero filosofico di David Hume.* Nápoles, 1935.
MAUND, C.: *Hume's Theory of Knowledge: A Critical Examination.* Londres, 1937.
METZ, R.: *David Hume, Leben und Philosophie.* Stuttgart, 1929.
MOSSNER, E. C.: *The Forgotten Hume: Le bon David.* Nueva York, 1943.
— *The Life of David Hume.* Londres, 1954. (La más completa biografía hasta la fecha.)

PASSMORE, J. A.: *Hume's Intentions.* Cambridge, 1952.
PRICE, H. H.: *Hume's Theory of the External World.* Oxford, 1940.
SMITH, N. K.: *The Philosophy of David Hume.* Londres, 1941.

Capítulo XVIII: A favor y en contra de Hume.

1. ADAM SMITH

Textos

Collected Works, 5 vols. Edimburgo, 1811-1812.
The Theory of Moral Sentiments. Londres, 1759, y ediciones siguientes. Traducción castellana: *Teoría de los sentimientos morales.* México, 1941.
The Wealth of Nations, 2 vols. Londres, 1776, y ediciones siguientes.
The Wealth of Nations, con una introducción hecha por E. R. A. Seligman, 2 vols. Londres (E. L.). Traducción castellana: *Investigación de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones.* Valladolid, 1794; otra, Barcelona, 1933.

Estudios

BAGOLINI, L.: *La simpatia nella morale e nel diritto: Aspetti del pensiero di Adam Smith.* Bolonia, 1952.
CHEVALIER, M.: *Études sur Adam Smith et sur la fondation de la science économique.* París, 1874.
HASBACH, W.: *Untersuchungen über Adam Smith.* Leipzig, 1891.
LEISERSON, A.: *Adam Smith y su teoría sobre el salario.* Buenos Aires, 1939.
LIMENTANI, L.: *La morale della simpatia di Adam Smith nella storia del pensiero inglese.* Génova, 1914.
PASZHOWSKY, W.: *Adam Smith als Moralphilosoph.* Halle, 1890.
RAE, J.: *Life of Adam Smith.* Londres, 1895.
SCHUBERT, J.: *Adam Smiths Moralphilosophie.* Leipzig, 1890.
SCOTT, W. R.: *Adam Smith as Student and Professor.* Glasgow, 1937.
SMALL, A. W.: *Adam Smith and Modern Sociology.* Londres, 1909.

2. PRICE

Texto

A Review of the Principal Questions in Morals, editado por D. Daiches Raphael. Oxford, 1948.

Estudio

RAPHAEL, D. DAICHES: *The Moral Sense.* Oxford, 1947. (Esta obra trata sobre Hutcheson, Hume, Price y Reid.)

3. Reid

Textos

Works, editadas por D. Stewart. Edimburgo, 1804.
Works, editadas por W. Hamilton, 2 vols. Edimburgo, 1846 (6.ª edición, aumentada por H. L. Mansel, 1863).
Œuvres complètes de Thomas Reid, traducción de T. S. Jouffroy, 6 vols. París, 1828-1836.
Essays on the Intellectual Powers of Man (texto abrev.), editados por A. D. Woozley. Londres, 1941.
Philosophical Orations of Thomas Reid (dadas en la Ceremonia de Graduación), editadas por W. R. Humphries. Aberdeen, 1937.

Estudios

Bahne-Jensen, A.: *Gestaltanalytische Untersuchung zur Erkenntnislehre Reids.* Glückstadt, 1941.
Dauriac, L.: *Le réalisme de Reid.* París, 1889.
Fraser, A. C.: *Thomas Reid.* Edimburgo y Londres, 1898.
Latimer, J. F.: *Immediate Perception as held by Reid and Hamilton considered as a Refutation of the Scepticism of Hume.* Leipzig, 1880.
Peters, R.: *Reid als Kritiker von Hume.* Leipzig, 1909.
Sciacca, M. F.: *La filosofia di Tommaso Reid con un'appendice sui rapporti con Gallupi e Rosmini.* Nápoles, 1936.

4. Beattie

Textos

Essay on the Nature and Immutability of Truth. Edimburgo, 1770, y ediciones posteriores.
Dissertations Moral and Critical. Londres, 1783.
Elements of Moral Science, 2 vols. Edimburgo, 1790-1793.

Estudio

Forbes, W.: *An Account of the Life and Writings of James Beattie,* 2 vols. Edimburgo, 1806 (2.ª ed., 3 vols., 1807).

5. Stewart

Textos

Collected Works, editadas por W. Hamilton, 11 vols. Edimburgo, 1854-1858.
Elements of Philosophy of the Human Mind, 3 vols. Edimburgo, 1792-1827, y ediciones posteriores.

Outlines of Moral Philosophy. Edimburgo, 1793 (con notas de J. McCosh, Londres, 1863).
Philosophical Essays. Edimburgo, 1810.
Philosophy of the Active and Moral Powers of Man. Edimburgo, 1828.

Estudios

En la edición de las *Works* de Stewart de 1858 se incluye una memoria escrita por J. Veitch. El hijo mayor de Stewart publicó otra memoria en el *Annual Biography and Obituary*, 1829.

6. Brown

Textos

An Inquiry into the Relation of Cause and Effect. Londres, 1818.
Lectures on the Philosophy of the Human Mind, editadas por D. Welsh, 4 vols. Edimburgo, 1820, y ediciones posteriores.
Lectures on Ethics. Londres, 1856.

Estudio

Welsh, D.: *Account of the Life and Writings of Thomas Brown*. Edimburgo, 1825.

7. Obras de carácter general

Texto

Selections from the Scottish Philosophy of Common Sense. Chicago, 1915.

Estudios

Jessop, T. E.: *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*. Londres, 1938.
Laurie, H.: *Scottish Philosophy in its National Development*. Glasgow, 1902.
McCosh, J.: *Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton*. Londres, 1875.
Pringle-Pattison, A. S.: *Scottish Philosophy: A Comparison of the Scottish and German Answers to Hume*. Edimburgo y Londres, 1885, y ediciones posteriores.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Las referencias principales se han compuesto con cifras en cursiva. Las cifras seguidas de asterisco remiten a los apéndices o a notas bibliográficas.

A

Aaron, R. I., 373*.
Aberdeen, 341, 350.
Adams, William (1706-1789);
y Stewart, 356.
Addison, Joseph (1672-1719), 193.
Alembert, J. L. d' (1717-1783), 138, 139, 333.
Alexander, S., 373*.
América; Locke, 129, 138.
-tribus sin gobierno regular, 325 s.
Andrade, E. N. da C., 375*.
Aristóteles (384-322 a. C.); Locke, 74, 166; *también* 351, 375*; *véase* Whittaker.
Aspelin, G., 371*, 373*.
Agustín de Hipona (354-430), 54, 74, 159.

B

Bacon, Francis (1561-1626);
y Hobbes, 11, 19; *también* 57, 140;
y el conocimiento, 61, 74.
Bagolini, L., 383 s*.
Bahne-Jensen, A., 385*.
Bain, Alexander (1818-1903), 358.
Baladi, N., 381*.
Balliol College (Oxford), 333.
Barrow, Isaac (1630-1677), 199.
Bastide, C., 373*.
Batelli, G., 369*.
Beattie, James (1735-1803), *350 s.*, 365, 385*.
Bender, F., 381*.
Bentham, James (1748-1832), 137, 186, 320.
Berkeley, George (1685-1753), 69, 151, 159, 171, *193-244*, 366, 381 s*;
y Hume, 255, 258, 279, 281 s.;
y Locke, 138, 198, 222, 245;
y Reid, 342 s., 349;
Siris, 234 s., 382; *véase* Ritchie.
Bermuda, 194, 198.
Beyer, J., 371*.
Bianchi, G. F., 373*.
Bolingbroke, Henry St. John, vizconde (1678-1751), 159 s., 377*.
Bonar, J., 380*.
Boswell, James (1740-1795);
y Hume, 286, 291.
Bower, G. S., 379*.
Bowle, J., 369*.
Boyle, sir Robert (1627-1691), 74, *140-144*, 146, 374*.
Bramhall, John (1594-1633), obispo de Derry, 12, 50.
Broad, C. D., 378*, 381*.
Brockdorff, Cay von, 370*.
Brosch, M., 377*.
Brown, Thomas (1778-1820), *358-365*, 386*.
Browne, Peter, obispo de Cork (m. 1735), 139.
Brunius, T., 383*.
Buccleuch, duque de, 333.
Buffier, Claude, 354.
Burke, Edmund (1729-1797), 137.
Burt, E. A., 375*.
Buttler, Joseph (1692-1752), obispo de Durham, 159, *160-164*, *176-183*, 191 s., 241, 339, 356, 377*; *véase* Harris;
y Hume, 248, 292, 300;
obras, 160n.

C

Cambridge, Universidad de, 59, 143 s., 156.
Campbell, George (1719-1796), 350.
Carlini, A., 373*.
Carlos II, rey de Inglaterra;
y Hobbes, 12.
Carrau, L., 377*.
Cassirer, Ernst, 61, 372*, 375*, 381*.
Cavendish (familia);
y Hobbes, 11.

Charlemont, primer conde de;
y Hume, 247.
Chevalier, M., 384*.
Christ, College (Cambridge), 59, 186.
Christophersen, H. O., 373*.
Chubb, Thomas (1679-1747), 159.
Church, R. W., 383*.
Clarke, Edward;
y Locke, 373*.
Clarke, G. N., 375*.
Clarke, Samuel (1.675-1729), 145, 153-157, 159, 376*.
y Hume, 264, 291, 292;
y Newton, 153, 155;
y Stewart, 355, 357.
Cliffton, sir Gervase;
y Hobbes, 11.
Collins, Anthony (1687-1729), 159, 376*.
Collins, W. L., 378*.
Condillac, E. B. de (1715-1780), 139.
Conybeare, John (1692-1755), obispo de Bristol, 159.
Cooper, Anthony Asheley; *véase* Shaftesbury, conde de.
Copérnico (1473-1543), 144, 300.
Corsi, M., 383*.
Cousin, Victor (1792-1867), 367, 373*.
Cromwell, Oliverio;
y Hobbes, 54.
Cudworth, Ralph (1617-1688), 59 s., 61-67, 71, 339, 371*;
y Descartes, 63 s., 66;
y Hobbes, 58, 60, 63, 66, 68.
Culverwell, Nathaniel (1618-1651), 59 s., 372*.
Cumberland, Richard (1632-1718), 68 s., 372*.

D

Dampier, W. C., 375*.
Dauriac, L., 385*.
Del Bocca, S., 381*.
Della Volpe, G., 383*.
Del Pra, M., 383*.
Demócrito (460-370 a. C.), 90.
De Morgan, A., 375*.
De Pauley, W. C., 372*.
De Rémusat, C., 370*.
Descartes, René (1596-1650);
y Boyle, 140-144;
y los platónicos de Cambridge, 59, 64 s., 66, 68;
y Hobbes, 11, 19;
y Hume, 293*;
y Locke, 76, 78;
y Newton, 146, 151;
y Reid, 342, 343;
también 74, 237.
De Sola Pinto, V., 372*.
Dessauer, F., 375*.
Devonshire, conde de;
y Hobbes, 11.
Diderot, Denis (1713-1784), 160, 170.
Didier, J., 383*.
Dodwell, Henry (1641-1711), 153, 377*.
Duncan-Jones, A., 378*.

E

Edimburgo, 245 s.
Edimburgo, Universidad de, 246, 351, 358.
Einstein, A., 375*; *Véase* Whittaker.
Elkin, W, B., 383*.
Elliot, sir Gilbert (1722-1777), 290.
Elson, C., 378*.
Emmanuel, College (Cambridge), 59 s.
Epicuro (341-271 a. C.), 238.

F

Farrar, A. S., 377*.
Farrington, F., 374*.
Ferguson, Adam (1723-1816), 351.
Filmer, sir Robert (1590-1653);
y Locke, 72, 126 s.;
véase también 372*.
Fisher, M. S., 374*.
Forbes, W., 385*.
Fowler, T., 373*, 378*.
Fox Bourne, H. R., 373*.
Francia, 138, 298, 367 s.
Franklin, Benjamin (1706-1790), 160.
Fraser, A. C., 373*, 381*, 385*.

G

Galileo (1564-1642);
y Boyle, 141, 146;
y Hobbes, 11, 20;
y Newton, 144, 146, 151;
véase también 90, 300.
Gallupi, 385*; *véase* Sciacca.
Gassendi, Pierre (1592-1655), 71, 125, 140.
Gay John (1699-1745), 183 s.
Gibson, J., 373*.
Gilbert, William (1540-1603), 140, 146.
Glasgow, Universidad de, 171, 332 s., 341.
Glatke, A. B., 383*.
Gooch, G. P., 370*.
Gough, G. W., 373.
Greig, J. V. T., 383*.
Grossio, Hugo (1583-1645), 127.
Guillermo III, rey de Inglaterra;
y Hume, 328;
y Locke, 71 s., 126.
Güttler, C., 370*.

H

Halley, Edmond (1656-1742), 144.
Harris, W. G., 380*.
Hartley, David (1705-1757), *183 s.*, 353, 379*;
y Locke. 138, 183, 191.
Harvey, William (1578-1657), 35, 140, 146.
Hasbach, W., 384*.
Hassall, A., 377*.
Hedenius, I., 381*.
Hefelbower, S. G., 373*.
Heider, M., 379*.
Helvetius, C. A. (1715-1771), 333.
Hendel, C. W., 383*.
Herbert de Cherbury, Lord (1583-1648), *58*, 67, 76, 163.
Herder, J. G. (1744-1803), 170.
Hertford, conde de;
y Hume, 246.
Hertling, G. V., 373*.
Hicks, G. Dawes, 381*.
Hobbes, Thomas (1588-1679), *11-56*, 68 s., 74, 127, 140, 142, 165, 167, 171, 176, 190, 369 s.;
y Berkeley, 237, 241;
y Clarke, 153, 156;
y Cudworth, 57, 59, 64, 66, 68;
y Descartes, 11, 19.
Homero, traducciones de, 12.
Hönigswald, R., 370*.
Hofstadter, A., 374*.
Holland, 71, 138.
Hooker, Richard (1553-1600);
y Locke, 126, 127.
Hübner, W., 379*.
Hume, David (1711-1776), 170, *245-331*, 338, 366, 383, 386*;
autobiografía, 247;
y Beattie, 350, 366;
y Berkeley, 199, 243, 255;
y Brown, 359 s., 365;
críticos, 332 s.;
y Kant, 292, 365;
y Locke, 137 s.;
mal entendido, 365 ss.;
y el empirismo moderno, 270, 320, 332;
y las creencias religiosas, 287, 290 ss.;
y Reid, 342-344, 346, 366, 367;
y Smith, 332 ss., 336;
y Stewart, 356, 358, 365.
Hutcheson, Francis (1694-1746), 170, *171-176*, 190-192, 355, 379*;
y Hume, 248, 300;
y Locke, 172;
y Smith, 332, 334, 338.
Huxley, T., 383*.

I

Inglaterra, 160, 377 s*.

J

Jaime II, rey de Inglaterra, 71, 328.
James, D. G., 377*.
Jefferson Thomas (1743-1826), 138.
Jessop, T. E., 381*, 383*, 386*.
Johnson, Samuel, 195.
Johnston, G. A., 381*.
Jorge III, rey de Inglaterra, 350.
Joussain, A., 381*.
Jurin, James (1684-1750), 195.

K

Kant, Immanuel (1720-1804);
y Hume, 292, 339;
y Price, 339;
y Stewart, 341;
véase también 58, 74, 78, 365-368.
Kendall, W., 374*.
Kepler, John;
y Newton, 144 s.
Kern, J., 378*.
Kilcrene, 193.
Kilkenny, 193.
Kilkenny, College, 193.
King, William (1650-1729), arzobispo de Dublín, 183.
King, Lord, 374*.
Klemmt, A., 374*.
Kottich, R. G., 370*.
Krakowski, E., 374*.
Kruse, V., 383*.
Kuypers, S., 383*.
Kydd, R. M., 383*.

L

Laing, B. M., 383*.
Laird, J., 370, 383*.
Laky, J. J., 381*.
Lamprecht, S. P., 374*.
Landry, B., 370*.
Latimer, J. F., 385*.
Laurie, H., 386*.
Law, Edmund (1703-1787), obispo de Carlisle, 183.
Lechler, G. V., 377*.
Leechman, William (1706-1785), 171.
Leibniz, G. W. (1646-1716);
y Clarke, 153, 156, 376*;
véase también 79, 225.
Leiserson, A., 384*.
Leland, J., 377*.
Le Rossignol, J. E., 376*.
Leroy, A.-L., 383*.
Levi, A., 370*.
Limborch, P., 373*; *véase Lettres inédites.*
Limentani, L., 384*.

Locke, John (1632-1704), 57, 70-139, 158, 159, 165 s., 372 s.;
y Berkeley, 91, 105 s., 193, 196, 205, 207, 212, 215, 217, 233, 238 s., 239 s., 255, 281;
y Descartes, 70, 90, 109;
y *An Essay concerning Human Understanding,* 71-76, 372*;
y Hobbes, 127, 130, 134, 165;
y Hume, 126, 138, 245, 248, 249, 255, 265, 280 s., 282 s., 291 s., 326, 328, 339;
y Reid, 342 s., 366;
Two Treatises of Civil Government, 72, 126, 136, 138.
Lovelace, colección, 373*.
Lowrey, G. E., 371*.
Luce, A. A., 194, 381*.
Lyon, 370*.
Lyons, A., 378*.

M

McCosh, J., 386*.
Mach, E., 375*.
Mackinnon, F. I., 372*.
Mackintosh, J., 380*.
McLachlan, H., 375*.
MacLean, K., 374*.
MacNabb, D. G., 383*.
Magnino, B., 383*.
Malebranche, Nicolás (1638-1715);
y Berkeley, 193, 232, 236 s., 381*;
véase también 75, 159.
Malmesbury, 11.
Mandeville, Bernard de (1670-1733), 170 s., 190, 241, 378*.
Maquiavelo, Nicolás (1467-1527), 55.
Marco Aurelio (121-180), 171.
Marion, H., 374*.
Marischal College, Aberdeen, 350.
Martineau, J., 380*.
Masham, Lady, 71.
Masson, F., 374*.
Maund, C., 383*.
Meier, J., 374*.
Meinecke, F., 374*.
Mendelssohn, S., 374*.
Merrill, W. McIntosh, 377*.
Mersenne, Marin, 11.
Metz, R., 382*, 383*.
Mill, James (1773-1836), 186, 320, 379*; *véase* Bower.
Mill, John Stuart (1806-1873);
y Brown, 358, 366;
véase también 186, 320, 379*.
Montesquieu, Charles (1689-1755), 138.
More, Henry (1614-1687), 59, 64, 67 s., 141, 371*.
More, L. T., 374*.
Morgan, A. de, 375*.
Moro, Tomás, 330.
Moskowitz, H., 380*.
Mossner, E. C., 378*, 383*.
Muirhead, J. H., 69, 372*.

N

New Machar, 341.
Newport (Rhode Island), 193.
Newton, Sir Isaac (1644-1727), 68, 139, *144-152,* 153, 184, 248, 300, 353, 374*;
y Berkeley, 195, 197, 225, 235.
Nicolás de Autrecourt, 270.
Noack, L., 377*.
Norris, John (1657-1711), 372*; *véase* Mackinnon.
Norton, W. J., 378*.

O

Oates (Essex), 71.
Ockham, Guillermo de (m. 1349), 17 s., 24.
O'Connor, D. J., 374*.
Oertel, H. J., 382*.
Olgiati, F., 382*.
Orígenes (185-254/55), 161.
Osske, I., 378*.
Oswald, James (m. 1793), 350, 365.
Oxford, 194.
Oxford, Universidad de, 70 s., 333, 350.

P

Pablo, san, 160.
Paley, William (1743-1805), 184, *186-189,* 191, 380*.
París, 11, 246, 333.
Passmore, J. A., 371*, 384*.
Paszhowsky, W., 384*.
Pauley, W C. de, 372*.
Payne, S., 371*.
Penjon, A., 382*.
Peters, R., 385*.
Petzäll, A., 374*.
Platón (427-347 a. C.), 59, 61, 74, 136, 148.
Plotino (203-269), 59, 61.
Polin, R., 376*.
Pope, Alexander, 193.
Powicke, F. J., 372*.
Price, H. H., 384*.
Price, Richard (1723-1791), 332, *339-341,* 384*.
Priestley, Joseph (1733-1804), 138, 339, 379*; *véase* Schoenlank.
Pringle-Pattison, A. S., 386*.
Pseudo-Dionisio, 230.
Pufendorf, Samuel (1632-1694), 127.

Q

Quesnay, François (1694-1774), 138, 333.

R

Rae, J., 384*.
Rampendal, R., 379*.
Rand, B., 372*, 378*, 83n.
Randall, J. H., 375*.
Raphael, D. Daiches, 380*.
Reid, Thomas (1710-1796), *341-350*, 367, 385 s.; *véase también* 384 Raphael;
y Brown, 360 ss., 366;
y Hume, 342 s.;
y Kant, 365 s.;
y Stewart, 352-355, 358;
véase también 351.
Reimann, H., 371*.
Rémusat, C. de, 370*.
Ribot, T., 379*.
Ritchie, A. D., 382*.
Robertson, G. C., 370*.
Rohault, Jacques (1620-1675), 153.
Rosenberger, I., 375*.
Rosmini, A., 385; *véase* Sciacca.
Rossi, M. M., 370*.
Rossignol, J. E., 376*.
Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778);
y Hume, 246.

S

St. Clair, James (m. 1762), 246.
Sayous, 377*.
Schoenlank, B., 379*.
Schubert, J., 384*.
Sciacca, M. F., 385*.
Scott, W. R., 371*, 379*, 384*.
Selby-Bigge, L. A., 380*.
Shaftesbury, primer conde de (1621-1683), 71, 121.
Shaftesbury, tercer conde de (1671-1713), 68, *166-170*, 176, 189-192, 241, 355, 378*.
y Hume, 248, 299;
y Hutcheson, 171, 174, 176 s.
Sherlock, Thomas (1678-1761), 159.
Sichel, W., 377*.
Sidgwick, H., 380*.
Sillem, E. A., 382*.
Small, A. W., 384*.
Smith, Adam (1723-1790), 138, 170, 332-338, 384* s.;
y Hume, 247, 332.
Smith, John (1616-1652), 59, 372*.
Smith, N. K., 384*.
Spaulding, F. E., 371*.
Spicker, G., 378*.
Spinoza, Baruch (1632-1677);
y Hume sobre el alma, 284 s.;
véase también 35, 153, 159, 237.
Stäbler, E., 382*.
Stammler, R., 379*.
Steele, Richard (1672-1729), 193.
Steinmann, H. G., 375*.
Stephen, L., 370*, 377*.
Sterry, Peter (1613-1672), 59, 372*;
véase De Sola.
Stewart, Dugald (1753-1828), *351-358*, 367, 385*;
y Brown, 358, 359, 361.
Stewart, M., 386*.
Stillingfleet, Edward (1635-1699), obispo de Worcester;
y Locke, 93 ss., 372*.
Strauss, L., 370*.
Strong, E. W., 375*.
Suárez, Francisco (1548-1617), 230.
Sullivan, J. W. N., 375*.

T

Taylor, A. E., 370*.
Telkamp, A., 374*.
Testa, A., 382*.
Thompson, S. M., 374*.
Thoynard, N.;
y Locke, 378*;
véase Lettres inédites.
Tindal, Matthew (1656-1733), 158, 376*.
Tinivella, G., 374*.
Tomás de Aquino, santo (1225-1274);
y el Estado, 54, 137, 178;
véase también 95, 116, 125, 230.
Tomás Moro (1478-1535), 330.
Tönnies, F., 370*.
Toland, John (1670-1722), 158, 376*.
Tolstoi, León (1828-1910), 274.
Trinity College (Cambridge), 144.
Trinity College (Dublín), 193, 194.
Tucker, Abraham (1705-1774), *185 s.*, 187, 191, 379*.
Tulloch, J., 372*.

V

Vane, sir Valter, 71.
Veitch, J., 386*.
Vialatoux, J., 370*.
Vignone, L., 379*.
Volkmann, P., 375*.
Voltaire, F. M. A. (1694-1787), 160, 170.

W

Wallis, John (1616-1703);
  y Hobbes, 12, 54.
Warnock, G. J., 382*.
Welsh, D., 386*.
Westport, 11.
Whichcote, Benjamin (1609-1683), 59 s., 67 s., 372*.
Whighs; y Locke, 128, 136.
Whittaker, E. T., 375*.
Wieland, C. N. (1733-1813), 378; *véase* Elson.
Wild, J., 382*.
Wisdom, J. O., 382*.
Wollaston, William (1659-1724), 159, 160.
Woolsthorpe, Lincs, 144.
Woolston, Thomas (1699-1733), 159.
Wrington, 70.

Y

Yolton, J. W., 374*.

Z

Zani, I., 378*.
Zimmermann, R., 376*.

ÍNDICE DE MATERIAS

Las referencias principales se han compuesto con cifras en cursiva. Las cifras seguidas de asterisco remiten a los apéndices o a notas bibliográficas.

A

A, 196n.
Abogados, 205.
Absolución política; Hobbes, 47, 50, 52; Hume, 328.
Abstracción; Berkeley, 207 ss., 213, 225 s., 240; Locke, 83, 95, 104-107, 207; *también* 362, 366.
Accidentes; Berkeley, 213 s.; Hobbes, 19 s., 27, 28-34; Locke, 92 s., 95; *véase también* Modo.
Acción; Berkeley, 225; en la vida humana, *véase* Hombre.
Acción a distancia, 184, 263.
Acción nerviosa, 184.
Acciones, moralidad de las, *véase* Moralidad.
Acuerdo: *véase* Contrato; universal, *véase* Consenso universal.
Acuerdo o desacuerdo de ideas; Locke, 115 s., 111, 113, 118, 122.
A Discourse, 153n.
Afección (= disposición) y el juicio moral; Hutcheson, 171, 173, 175, 190; Shaftesbury, 168, 190; Smith, 335; (= sentimiento); Hume, 308.
Afirmaciones existenciales, *véase* Proposición contingente.
Agnosticismo, 229, 301 s.
Alabanza, 309, 336; *véase también* Aprobación.
Alegría, 36 y n., 301.
Alma; Hume, 256; ninguna idea del, Berkeley, 220; pluralidad del, 220 s.; *véase también* Mente, Espíritu.
Alma humana; Berkeley, 198, 204, 222 s., 243; Boyle, 143 s.; Cudwoth, 62, 64, 65; Hume, 256, 283 ss.; Locke, 93, 115;
y cuerpo, 143 s., 159, 183;
inmaterial; Berkeley, 198, 220 ss., 243; Hume, 283 ss.; Locke, 94, 113; *también* 65, 142, 339.
Alma del mundo; Henry More, 65, 141.
Alma sensible, 64.
Alquimia, 140.
Alquitrán, agua de, 194 s., 198.
Álgebra, 113, 238, 259 ss.
Alteración, 98.
Altruismo; Hutcheson, 175, 190, 191; Shaftesbury, 167, 170, 190, 191; *también* 69, 170 s., 178, 184 s., 240 s., 315.
Ambición; Hobbes, 36.
Amistad; Hume, 314.
Amor, 35, 301 s., 315, 362.
Amor del hombre hacia Dios, 69, 184, 362.
Amor de sí mismo; Berkeley, 240 s., 243; Butler, 176-180, 183; Hume, 302, 314 s.; Hutcheson, 173, 190; *también* 337, 340, 355;
y benevolencia; *véase* Interés por sí mismo.
Analogía; Berkeley, 230 s.; Hume, 291 s.
Analogía, argumento a partir de la, 118, 160-163, 186, 229, 353.
Análisis; Hume, 248, 256; *también* 366;
lingüístico; Berkeley, 196, 204 ss., 210 s., 230 s., 244; *también* 282 s., 367.
Analítico, método; Hobbes, 20, 22, 25; Newton, 145;
filósofos analíticos, 231;
véase Proposición analítica.
Anatomía y existencia de Dios; Paley, 186.
An Essay concerning Human Understanding, 71-76, 372*.
Ángeles, 119, 229.
Animales irracionales, la benevolencia en los, 314;
los — no son máquinas, 64, 100.
Antinomias; Hume, 295 s.
Apariencias; Berkeley, *véase* Fenómenos; Hobbes, 13 s., 22, 24 s., 29, 40; Hume, *véase* Fenomenalismo.
Apetitos; Butler, 178 ss.; Hobbes, 18, 22, 35-38, 45; Hume, 360 ss., 323.
Apologética; Berkeley, 194, 197 s., 243; Butler, 163.
Aprehensión; Reid, 342 ss.
Aprobación moral; Brown, 362 s., 364 s.; Butler, 179, 182; Hume, 309-315, 317

s.; Hutcheson, 173 s., 176; Smith, 334-339;
de los propios actos, 336;
variaciones en la, 338.
Argumentos decididos a través del sentimiento, 273.
Argumento ontológico, 228.
Aristocracia; Hobbes, 47.
Aristotelismo; Locke, 70, 80, 166; Newton, 145, 148.
Aritmética; Hume, 259 ss., 306; *también* 193.
Armonía; Butler, 177; Shaftesbury, 166, 172, 177, 191; Hutcheson, 172 s., 191;
de la Naturaleza, 228 s., 364.
Aroma, *véase* Olor.
Arrepentimiento, 59.
Ascetismo, 288.
Asentimiento; Hume, 272, 277; Locke, 75.
Asesinato, 86 s., 310.
Asociación de ideas; Hartley, 183 ss., 379*; Hume, 254 s., 256-259, 265-268, 272, 286, 303 s., 315; Locke, 138, 183;
y creencia, 272;
y causa, 265-268;
y pasiones, 303 s.
y percepción, 199-203.
Astrología, 15.
Astronomía, 21, 144, 186, 249, 300.
Ateísmo; Berkeley, 197 s., 216, 233, 237, 281; Hobbes, 12, 15 s., 17, 61, 237; Hume, 246, 281, 291; Locke, 121;
mecanicista, 63.
Atención, 353.
Atomismo; Newton, 148.
epistemológico, 366.
Átomos, 141, 148.
Atracción de los cuerpos, *véase* Gravitación.
Atracción psicológica; Hume, 307, 308.
Autoconocimiento; Hume, 284-287, 304;
de la propia existencia *véase* Existencia, conocimiento de la.
Autoconservación; Hobbes, 39, 41 s., 44, 52; Locke, 128, 130; *también* 167, 170.
Autodefensa, 44, 127.
Autosacrificio, 185.
Autoridad;
divina, 330 s.;
política, *véase infra;*
espiritual, 50, 158;
real, 126;
véase también derechos divinos de los reyes.
Autoridad política; Hobbes, 22, 42-50, 52 s., 55 s.; Hume,, 327, 330 s.; Locke, 126 s., 129-136;
origen de la, *véase* Contrato social;
véase también Gobierno.
Autoritarismo; Hobbes, 53, 55, 165; Locke, 72, 125, 139, 165.
Aversión; Hobbes, 35-38; Hume, 307-308.
Axiomas; Reid, 338 s., 347 s.; *también* 350.
Azar; Hume, 269, 305.

B

Baconianos, 353.
"Banco universal", 185.
Belleza; Hume, 297, 311; *también* 171, 174, 363;
moral, 174, 297, 304, 340;
véase también estético, estética.
Benevolencia; Butler, 177 ss., 183; Hume, 313-315, 317; Hutcheson, 173 s., 176 s., 190 ss.; Shaftesbury, 167, 190 ss.; *también* 160, 184 s., 340, 364;
el interés por sí mismo o el amor hacia sí mismo y la, 173, 177, 190, 191, 314 s.
Biblia, *véase* Sagradas Escrituras.
Bien; Berkeley, 239-242; Platonistas de Cambridge, 66 s., 69; Hume, 311, 313; Locke, 123 s.; Shaftesbury, 167; *también* 175, 364;
bien común, *véase* Bien común;
mayor bien para el mayor número, *véase* Felicidad.
Bien común, el; Berkeley, 240, 243; Butler, 176 s., 182; Hume, 315-318, 324; Hutcheson, 174 ss.; Locke, 131, 137 s.; Mandeville, 170 s., 190; Paley, 187, 189 s.; *también* 69, 156, 170, 185 s., 363.
Bien moral; Hume, 308, 310 s.; Locke, 124, 165; *también* 40, 56 s., 167 s., 173 s., 181 s., 356; *véase también* Equidad.
Bondad, *véase* Benevolencia.
Brutos, *véase* Animales irracionales.

C

Cálculo; Hobbes, 19 s., 370*; *véase* Brockdorff.
Cálculo diferencial, 195.
Cálculo newtoniano, 144, 195.
Calor, 117, 278.
Calvinismo, 60.
Cambio, 34, 98.
Cantidad; Hobbes, 19.
Capital, circulación del, 170.
Carácter y moralidad; Hutcheson, 172, 175, 191 s.; Shaftesbury, 168, 191 s.; *también* 179, 319, 338.
Cartesianismo: Henry More acerca del, 63, 68; *también* 11, 73, 142 ss., 234; *véase también* Descartes.
Castigo; Locke, 130, 131; *véase también* Sanciones.
Catolicismo, católicos, 50, 121.

Causa
eficiente; Berkeley, 226, 239; *también* 28 s., 148, 355 ss.;
la única, 269, 359;
poder de, *véase* Poder causal;
causa entera; Hobbes, 29 s.;
final, 29, 269, 380* (*véase* Harris); finalidad en la naturaleza 63 s., 142, 356;
causa primera, 16, 150;
formal, 31, 148, 269;
material, 28 s., 269;
metafísica, 356;
necesaria; Hobbes, 30;
física, 356, 358 s.
Causalidad, causa; Berkeley, 255 ss., 235 s.; Hobbes, 14 ss., 20, 23, 25, 27, 29 ss., 31; Hume, 252, 255 ss., 261-271, 274, 281, 288 s., 292, 295, 305 s., 356, 359 s.; Locke, 91, 97 ss.; Newton, 145, 148; *también* 356-360, 386* (*véase* Brown);
conjunción constante, *véase* Conjunción constante;
definición, 28, 265, 268;
véase Conexión necesaria;
poder causal, *véase* Poder causal;
y ciencia, 148, 225-227, 270, 355 ss.
Causalidad, principio de; Hume, 263 s., 268 s., 271, 274; Locke, 98, 116 s.; Reid, 345, 348, 352; *también* 350, 356 s., 359 s.
Celos; Hobbes, 36.
Cerebro humano, 36, 143, 184.
Certeza; Hobbes, 27; Hume, 273, 322; Locke, 74 ss., 110, 121 ss.;
basada en la intuición, 110.
Characteristics, 166n.
Ciencia; definida, Hobbes, 18;
véase también Ciencia experimental.
Ciencia experimental (*véase* nota a Filosofía natural);
Berkeley, 227 s.; Boyle, 140 ss., 143; Hobbes, 18 s., 21, 25-28; Hume, 247 s., 262; Locke, 112 s., 119, 122 s.; Newton, 144, 145-152; *también* 67, 352, 375* (*véase* Burtt, cap. VIII);
y causalidad, *véase* Causalidad;
y matemáticas, 21, 145 s., 148;
y metafísica, *véase* Metafísica;
y filosofía, 18, 28;
y religión, 151, 375* (*véase* Dampier)
incertidumbre de la, 25 ss., 112 s., 119.
Ciencia física, *véase* Ciencia experimental.
Ciencia natural, *véase* Ciencia experimental.
Científico, método; Boyle, 140; Hobbes, 11; Newton, 145 ss.
Ciudadanía, 132 s., 326.
Civismo, 160, 171 s.
Clase; Locke, 105 s.
Codicia; Hobbes, 36.
Coexistencia, conocimiento de la; Locke, 109, 111 s., 115.
Colocación, *véase* Situación.
Color; Berkeley, 201, 211 s.; Hobbes, 33 s.; Hume, 277, 281; Locke, 87-92, 114; Reid. 349.
Comercio, 329, 333;
entre naciones, 329 s.
Competición; Hobbes, 39.
Composición: Hobbes, 20;
véase también Sintético, método.
Comunidad; Hobbes, 18 s., 22, 40-49, 51-56, 370*;
base de la, 43, 45-48;
deducción de la, 42, 47, 52, 55.
Para todo lo demás véase Estado.
Conatus; Hobbes, 35.
Concepción, 36, 65 s., 342 s.
Concepto, *véase* Idea.
Concurrencia divina, 144, 150, 357.
Conducta, resortes de la; Hume, 306-309.
Conexión necesaria y causación; Brown, 359; Hume, 257, 264 s., 267 s., 269, 271, 306; Stewart, 352, 357.
Conformidad de la idea y del objeto, *véase* Ideas, validez objetiva de las.
Conjunción (parte del discurso), 103.
Conjunción constante;
y causalidad; Hume, 257, 266-269, 270, 289, 295, 305; *también* 356, 358 s.;
y creencia; Hume, 273 ss., 278.
Conocimiento; Hobbes, 13 s., 27 s.; Locke, 72, 74 s., 78 ss., *108-116*, 117 s., 138, 343 s.; *también* 60, 65 s., 164, 198, 271, 343 s., 367, 375* (*véase* Cassirer);
absoluto, 14, 19, 25, 30;
condicional, Hobbes, 14;
demostrativo, *véase* demostración;
investigación sobre el, 72, 74 s., 249 s.;
a partir de la experiencia; Locke, 78 ss., 122; Hume, 249 s., 253;
a partir de los sentidos, 72, 79 s., 138, 183;
hipotético, *véase* condicional *supra*;
limitaciones del, 111-115, 141, 143;
matemático, 109, 114, 142, 259 ss.;
de las consecuencias; Hobbes, 14, 18 s., 31;
de la existencia, *véase* Existencia, conocimiento de la;
del mundo exterior, *véase* Mundo externo;
de hecho; Hobbes, 14, 31; *véase también* Cosas reales;
filosófico; Hobbes, 13 s., 18, 23, 25 ss.; *véase también* Filosofía;
relacional; Locke, 108 s., 113; *véase también* Ideas, relación entre las;
científico; Hobbes (= conocimiento filosófico, *véase supra*); *también* 66, 113;
incertidumbre del C. científ 25 ss., 112,

s., 119; *véase también* Ciencia experimental;
sensible; Berkeley, 234; Locke, 109 s., 112; *véase también* Experiencia de los sentidos;
teoría del; Locke, 74, 138 s., 373* (*véase* Gibson). *Véase también* Epistemología.
Conocimiento (= conciencia); Cudworth, 62, 64; Stewart, 352 ss.; *también* 350;
y personalidad; Locke, 101 s., 164 s.; Butler, 164 s.
Conquista y autoridad política, 328, 330, 352.
Consciencia; Berkeley, 241, 242; Butler, 179-183, 190 s., 356; Hobbes, 44, 49; Hutcheson, 175 ss.; *véase* Sentido moral; Shaftesbury, 168 s.; *también* 355;
y Dios, 175, 241, 337, 347.
Ver también Juicio moral; Sentido moral.
Consejo general, 50.
Consejo general de la Iglesia, 50.
Consentimiento popular y origen del gobierno, 326;
y fidelidad política, 327;
tácito, 132, 326.
Consentimiento universal y verdad; Hume, 312, 328, 330; Locke, 76; Reid, 343, 346 s.; Stewart, 354.
Conservación por Dios, 143, 150, 231, 242; de la energía, 142, 149.
Conservación de sí mismo, *Véase* Autoconservación.
Constitución británica, 135.
Contemplación, 61.
Contigüidad, asociación por; Hume, 256, 303;
y causalidad; Hume, 257, 262 s., 265 s., 268, 270, 274.
Contrato, 43, 322.
Contrato social; Hobbes, 43, *45-48*, 49, 51, 53, 133, 370* (*véase* Gough); Hume, 322, 325 ss., 329; Locke, *130-133*, 137 s., 327;
el soberano y el, 49, 53, 133;
consentimiento tácito, 132, 326.
Controversia, 68, 130, 206.
Convenio; Hobbes, 43 ss.;
social, *véase* Contrato social.
Convergencia de probabilidades, 163.
Convencimiento, 273; *véase* Certeza.
Cooperación divina, *véase* Concurrencia.
Cortesía; Hume, 313.
Cosas reales: Hume, 259-262, 295 ss., 307, 310 s., 321 s.; Hobbes, *véase* Conocimiento de los hechos;
escepticismo acerca de las, 295 ss.;
véase también Existencia, conocimiento de la.
Cosmos, *véase* Mundo.
Creación; Berkeley, 231 s., 235; deístas, 157, 159; *también* 30, 98, 143, 353, 364.
Creencia; Brown, 359 s.; Hume, 271-275, 276-283, 300, 346, 366 s.; Reid, 343 s., 348 s.; *también* 16, 74;
los cuerpos ante la existencia de la, 274, 276-278, 296;
el sentimiento atañe a la, 359, 272, 16;
natural, 276, 282 s., 346, 366 s.;
la vida práctica necesita la, 274, 300, 346, 354, 367;
y razón, 273, 277 s., 282 s., 300;
religiosa, *véase* Creencia religiosa;
es la fuerza de la, 271 ss., 280;
véase también Opinión.
Creencia religiosa; Hume, 287 s., 291 ss.; *también* 375* (*véase* McLahlan).
Criaturas, los hombres son; Locke, 124, 127.
Cristiandad; Berkeley, 194, 198; Boyle, 143 s.; Butler, 160-164; Hobbes, 16, 49; Hume, 288; Locke, 72, 125; *también* 60 ss., 157;
racionalizada, 157-159.
Criterio de verdad, 66, 114 s., 350, 365;
consentimiento universal como, *véase* Consentimiento universal.
Criticismo; Hume, *véase* Estética.
Costumbre y causalidad; Hume, 266-270; *también* 359.
guía de la vida; Hume, 266, 272 ss., 323; *también* 337.
Cualidades; Berkeley, 197, 205, 212 ss., 216, 225-227;
agrupaciones de, 92 ss., 115, 197;
definición; Locke, 88;
e ideas; Locke, 88, 92, 115 s.; Berkeley, 216;
ocultas; Berkeley, 197, 225-227; Newton, 148, 197;
primarias; Berkeley, 91, 212; Boyle, 142; Hume, 281; Locke, *87-92*, 92, 111 s.; Newton, 150;
reales; Locke, 89;
secundarias; Berkeley, 212 s.; Boyle, 143; Hobbes, 11, 18, *32 ss.;* Hume, 277, 281; Locke, *87-92*, 92, 111, 212 s.;
y sensación; Reid, 349;
sensibles; Locke, 79, 106;
terciarias; Locke, 88;
sujeto de las, *véase* Sujeto de los actos o cualidades;
y substancia, 255;
universales, 146.
Cuerpo, cuerpos; Berkeley, 236; *véase* Inmaterialismo; Hobbes, 11,13, 15, 17, 27, 31 s., 33 s.; Locke, 88, 99, 112 s.; Newton, 148, 149; Reid, 342, 345, 348; *también* 284, 285, 350, 361;
creencia en el; Hume, 276-283, 296;
la comunidad como C. artificial, 18; *véase también* Comunidad;

posibilidad permanente de sensaciones, 243, 366;
ideas, los cuerpos como, 222n., 223, 236;
movimiento de los cuerpos, *véase* Movimiento.
Cuerpos orgánicos, identidad de los, 100 s., 285.
Cuerpo y mente, *véase* Alma humana y cuerpo.
Culpa; Hume, 309, 311; Smith, 337.
Culto, 59, 156; *véase también* Religión.

D

D (Berkeley), 196n.
D (Hume), 247n.
Daño, *véase* Mal moral.
Deber; Berkeley, 198, 240-243; Butler, 177, 182 s.; Locke, 124 s., 127; *también* 187 s., 355 s., 362.
Decencia, sentido de la, 174.
Deducción; Hobbes, 19-23, 25, 27.
Deductivo, método; Hobbes, 19-22, 28; Hume, 331; Newton, 145 s.
Defensa de sí mismo, 45, 127 s.
Definición; Berkeley, 204, 239; Hobbes, 25 s., 28.
Deísmo, deístas, 58, 139, 157-160, 161, 163, 237, 370* (*véase* Rossi), 373* (*véase* Hefelbower), 377 s.*; (*véase también ibid.* Merrill).
Democracia, 47.
Demostración; Hobbes, 21, 26; Hume, 259, 297; Locke, 109 s., 112 s., 117, 123; *también* 164; en ética, *véase* Ética.
Derecho divino de los reyes; Hobbes, 47, 53 s.; Hume, 331; Locke, 72, 126.
Derechos humanos; Hobbes, 43 s., 45, 51 s., 123; Hume, 316 s., 323; Locke, 126, 128, 137;
basados en las convenciones, 316 s., 323;
derecho divino de los reyes, *véase* Rey;
inalienables, 43, 48 s., 51;
naturales, *véase* Locke, *supra*;
del soberano, 48 ss., 50;
de propiedad, *véase* Propiedad privada.
Derroche en la Naturaleza, 228.
Desconfianza; Hobbes, 39 s.
Deseo de fama; Hobbes, 39.
Deseo de poder; Hobbes, 37.
Deseo; Hobbes, 35 s., 40, 50.
Desesperación; Hobbes, 36.
Designio, argumento a partir del, *véase* Dios, existencia de.
que puede ser reconocido, 345.
Determinismo; Hobbes, 12, 31, 42, 50; *también* 159,* 184, 308.
Dialogues concerning Natural Religion, 246, 289 s., 382*.
Dicotomía cartesiana de la realidad, 64 s., 68.
Dinero, 128.
Dissertations of the Nture of Virtue, 177.
Distancia; Locke, 84;
acción a, 184, 263;
percepción de la, 199-203.
Diversidad; Locke, 99, 108.
Divinidad, *véase* Teología.
División o resolución, 20; *véase también* Analítico, método.
DM, 196n.
Doctrina, decidida por el soberano, 49; *véase también* Dogma.
Dogma, 57, 59 s., 159, 228.
Dogmatismo; Hume, 298.
Dolor; Hobbes, 36, 36n.; Hume, 277 s., 301, 305, 307, 312; *también* 82, 239.
Dualismo cartesiano, 63 s., 68.
Duda; Hume, 293 ss.; *véase también* Escepticismo.
Duración; Clarke, 159 s.; Locke, 85; Newton, 149, 151; *véase también* Eternidad, Tiempo.
Dureza, 32, 81.

E

E (Berkeley), 196n.
E (Locke), 71n.
Economía, 138, 322, 333 s.
Economía, principio de (principio de simplicidad), 146.
Educación; Hume, 273 s., 317, 319; *también* 72, 169.
Egoísmo; Berkeley, 240 s.; Hobbes, 39, 42, 47, 52, 167, 170, 176, 190, 241; Shaftesbury, 167, 170; Tucker, 185 s.; *también* 170, 178, 317, 337. *Véase también* Interés por sí mismo.
Ejemplarismo, 66.
Elecciones, 326.
Elementos materiales; Boyle, 140.
Elements, 351, 352.
Elocuencia, 103.
Embajadores, inmunidad de los, 329.
Emoción; Hume, 300 s., 304, 307 ss., 312;
estética, 363;
y moralidad, 300, 340, 363; *véase también* Sentimientos.
Empirismo; Berkeley, 198, 224, 234 ss., 238, 243 ss.; Hobbes, 13, 16, 25, 27 s.; Hume, 245, 252, 255, 268, 270, 329, 332, 339; Locke, 72, 76, 79-80, 86, 94, 109, 122, 159, 161, 238, 245; filósofos escoceses, 353, 357, 364, 366 s.;
también 146, 163, 172, 282;
y la filosofía británica, 69 s., 80, 368;

y los platónicos de Cambridge, 65, 67;
y las matemáticas, 260;
moderno, 27 s., 245, 260, 261, 270, 331, 332;
naturaleza del, 80.
Enciclopedistas, 138, 246.
Entusiasmo, 119 s., 237 s.
Engaño por parte de un gobernante, 329.
Entendimiento es el espíritu percibiendo la verdad; Berkeley, 220; *véase también* Intelecto.
Entidades ocultas; Berkeley, 197, 205, 209, 225, 227; *véase también* Cualidades ocultas.
Epistemología; Locke, 74 ss., 374* (*véase* Petzäll); Hume, 250 s.; *también* 366.
Equidad; Hume, 316, 317, 324.
Erastianismo; Hobbes, 49 s., 53, 55.
Error, 66, 104, 230, 293.
Errores de los sentidos, 237, 293.
Escala de perfecciones, 64, 119.
Escepticismo; Berkeley, 198, 218, 281 s.; Hobbes, 25-28; Hume, 246, 266, 276 s., 281 ss., 287, 289, *293-298*, 342; Locke, 74, 374* (*véase* Hofstadter); Reid, 342, 348; *también* 66, 351; antecedente y consecuente, 293 s.
Esclavitud; Locke, 128.
Escolasticismo; Berkeley, 205, 207, 229 ss.; Locke, 70, 95, 103, 166, 374* (*véase* Telkamp); *también* 143, 154, 269, 351.
Esencia; Berkeley, 208, 236; Cudworth, 66 s.; Hobbes, 26 s., 30; Hume, 265 s.; Newton, 147, 148; Locke, 106 s. e *infra*;
nominal; Locke, 95, 106 s., 112, 119, 123;
real; Locke, 95, 106 s., 119, 122;
también 236.
Esfuerzo; Hobbes, 35.
Espacio; Clarke, *155 s.*; Hobbes, *31*, 32 s.; Hume, 294 s.; Locke, 81, 83-86; Newton, 68, *149-152*;
absoluto, 68, 149-152, 155, 225;
¿Dios espacial?, 155 s.;
imaginario, 32 s.;
inmensidad de Dios y del, 68, 155;
infinito, 68, 85 s., 150, 155;
sensorium Dei, 150, 235.
Especies (clases); Locke, 150 ss.;
fijadas, 106.
Esperanza; Hobbes, 37.
Espíritus animales, 222, 301.
Espíritu corpóreo; Hobbes, 17.
Espíritu finito; activo, 219, 222n., 236;
corpóreo, 17;
cómo se conoce; Locke, 94, 112; Berkeley, 220 s., 228, 230;
noción pero no idea de, 220 s.;
única causa eficiente, 236;
únicas substancias, 219;
como *percipere*, 222n.;
pluralidad de; Berkeley, 217, *220 ss.*, 229, 343.
Espiritual, realidad; platónicos de Cambridge, 61 s.; Hobbes, 15-18, 30, 57;
conocida por la fe, 94;
véase Substancia espiritual;
alma espiritual, *véase* Alma humana; inmaterial.
Espiritualidad del alma, *véase* Alma humana; inmaterial.
Espontaneidad, el libre albedrío como, *véase* Libre albedrío.
Essays (Reid), 341, 342n.
Essays (Stewart), 351, 352n.
Esse est concipi, 234.
Esse est percipi; Berkeley, 197 s., 206, 210 ss., 211-213, 222, 228;
véase también Inmaterialismo;
por el hombre y/o Dios, 231-235;
y la prueba de la existencia de Dios, 197, 228 s., 231 s.
Estado; Hobbes, *véase* Comunidad; Hume, 324-330; Locke, 17, *129-135;* Paley, 189 s.; *también* 52;
e Iglesia, 49 s.;
disolución del, 133, 135;
relaciones internacionales, 329 s.;
teoría medieval del, 53 s.;
necesidad del, 132, 324 ss.;
véase también Autoridad política; Sociedad.
Estado Leviatán, 46.
Estética; Hume (que la llama "cristicismo"), 247, 297, 299, 321, 328, 383* (*véase* Hedenius).
Estético/a: apreciación, 174n., 190;
emoción, 363;
ética estética, tratamiento de, *véase* Ética;
juicio, 368;
placer; Hume, 311;
sentido, 169, 172 ss., 176, 301.
Eternidad, 16, 85 s., 116, 242.
Éter; Boyle, 141; Newton, 148 ss., 151, 184.
Ética; Berkeley, 204, *238-243;* Butler, *176-183*, 191 s., 378*; Hobbes, 13, 18 s., 21 ss., 28, 45; Hume, 247, 248 s., 297-300, *308-320*, 321, 328, 331; Hutcheson, *171-186*, 191, 379*; Locke, 113, *122-128*, 138, 165, 238 s., 374*; Mandeville, *170 s.*; Paley, *186-189*, 300*; Price, 339-341, 384*; filósofos escoceses, 351 s., 361, 368, 386*; Shaftesbury, *166-170*; Smith, *334-338*;
y estética, 174, 176, 191, 318 s., 337 s., 355;
definiciones, 204, 239;
la demostración en, 122 s., 125, 238 s., 243;

no demostrativa, 310, 318;
y sentimiento, 190, 340, 362;
el sentimiento como base de la, 297 s., 300, 312, 318 s., 320 s.;
independiente, 28, 169, 192, 238;
la intuición en la, 176, 190, 192, 238;
psicología, 190, 338;
racionalista, 123, 176, 190, 318;
y teología, 188, 191, 241;
también 60, 184 ss., 367, 376* (*véase* Le Rossignol).
Véase también Moralidad.
Ética emotiva, 312, 320.
Evidencia, 261, 295, 350;
véase Verdades auto-evidentes.
Evolución, 186.
EW, 13n.
Existencia; Berkeley, 197, 206;
véase también Esse est percipi;
Hobbes, 31 s.; Locke, 82 ss., 97, 99, 113, 117 s.;
arquetípica, eterna, absoluta o ectípica, relativa, 232 ss.;
principio de la, 97; *véase también* Causalidad, principio de;
sólo las personas existen, 211.
Existencia, conocimiento de la; Hobbes, 14, 30; Hume, *véase* Cuestiones de hecho; Locke, 109-115, 116-119;
de la propia existencia, 113 s., 116, 220, 350, 355;
véase también Proposición contingente.
Existencia de Dios, aceptada, 17, 156 s.;
probable; Locke, 113, *116 s.*, 119; *también* 57, 61-64, 150, 160, 221, 243, 352;
no probable; Hume, 288-292;
pruebas; Berkeley, 197, 228 s., 231 s.; Newton, 150 s.; *también* 364 s.;
argumento a partir del designio; Hume, 288-292; Paley, 186; *también* 364 s., 356 s.;
a partir del mundo visible, 62, 143, 159, 295;
otros argumentos, 62, 143, 145.
Expansión; Locke, 84.
Experiencia; Hobbes, 22, 25 s.; Hume, 247, 249 s., 253, 261, 265 s., 271, 273 ss., 322 s.; Locke, 73, 77 ss., 118; *también* 67, 348, 352;
creencias comprobadas por la, 233 ss.;
conocimiento a partir de la, *véase* Conocimiento;
Experiencia por los sentidos; Hobbes, 13, 25; Locke, 72, 79 s., 117, 217 s.; *también* 65, 349 ss.;
véase también Conocimiento sensible; Percepción por los sentidos; Sentidos.
Experimento, método experimental: Boyle, 140 s., 143 s.; Hobbes, 19, 25; Hume, 247, 312; Locke, 112 s.; Newton, 146-148; Stewart, 352, 353; *también* 367.
Explicación, 148, 226.
Extensión; Berkeley, 204, 212 ss.; Brown, 361 s., 366; Hobbes, 17, 27n., 64, 32-34; Hume, 281, 295 s.; Locke, 81, 84;
percepción de la; Berkeley, 199-203.

F

Falsedad, 26n.
Falsificación, 189.
Familia, una sociedad natural, 129, 323 s.
Fanatismo; Hume, 288 s., 298, 367.
Fe; Locke, 76, 110, 119 s.; *también* 17, 60, 157, 163.
Felicidad; Berkeley, 239 ss.; Butler, 177 ss., 180, 182; Paley, 187 ss.; *también* 186;
eterna, 187, 239;
mayor felicidad para el mayor número, 175 s., 178;
y moralidad, 187 ss., 341;
pública, *véase* Bien común;
universal, *véase* Bien común;
y virtud, 170, 174 ss., 341.
Fenomenismo; Berkeley, 197 s., 234, 235, 243; Brown, 360; Hume, 256, 287, 305, 343.
Fenómenos; Berkeley, 205, 214n., 266 s.; Brown, 360; *véase* también Apariencias.
Fantasía y creencia, 272.
Fantasma, *véase* Imagen.
Fidelidad, *véase* Promesas.
Figura *véase* Forma.
Filosofía; académica, 168;
cristiana, 59, 372* (*véase* Tulloch);
política, 18, 23;
divisiones de la; Hobbes, 18 ss.;
experimental; Locke, 112 s.; Newton, 147 s., 149; Stewart, 353, 355;
primera, 19, 227;
natural, *véase* Filosofía natural;
naturaleza de la; Hobbes, 13-18, 19 s., 22, 27 ss., 57; *también* 367-368;
de la Naturaleza, 64, 67;
política, *véase* Filosofía política;
y ciencia, 17, 28 s., 375* (*véase* Burtt), 375* (cap. VIII); *véase* Metafísica y ciencia;
y teología, 15 ss., 288.
Filosofía alemana; Berkeley y la, 382* (*véase* Stäbler);
y Hume, 386* (*véase* Pringle-Pattison).
Filosofía británica, 57, 69 s., 166, 192 ,332, 367.
Filosofía cristiana, 59, 372* (*véase* Tulloch).
Filosofía escocesa del sentido común, 67, 339, 358 ss., 365, 386*;
y Kant, 365 s.;

véase también Reid.
Filosofía medieval; Locke y la, 119, 126, 137, 374* (*véase* Krakowski);
véase también Escolasticismo.
(*) Filosofía natural; Berkeley (= física), 223, 224-227; Hobbes (= física), 18 s., 21 s.; Hume, 247 s., 300, 321, 356; Newton, 145-148, 149 s., 374*; Stewart, 352, 356; *también* 153, 350;
y el hombre, 142, 247 ss.
Filosofía política; Hobbes, 13, 18, 23, 133, 370* (*véase* Strauss); Hume, 299, *321-331;* Locke, 72, *126 ss., 129-138,* 138, 166, 373* (*véase* Gough); Paley, 186, 189 s., 380*; Smith, 333.
Filósofos paganos, 157.
Fin y medios, 162, 177.
Fin del hombre; Berkeley, 239 s., 242; *también* 341.
Finalidades de la acción humana; Hume, 312 s.
Finalidad en la Naturaleza, *véase* Causa final.
Finanza, 333.
Finito; Locke, 85.
Física; Berkeley = filosofía natural, *véase* Filosofía natural; Boyle, 140 ss.; Hobbes = filosofía natural, *véase* Filosofía natural; Newton, 144 s., 146, 148, 375*; *también* 67 s., 217, 352;
y matemáticas, 141, 144, 146;
y mecánica, 227;
y metafísica, 197, 210, 352, 357, 375*.
Fisiócratas, 333.
Forma, 33, 81, 88, 212 s., 277.
Fraude (el), una virtud en la guerra; Hobbes, 40.
Fuerza, uso de la; Hobbes, 40, 45; *también* 127, 326;
en la física, 225 s.;
fuerzas de la Naturaleza, 145.
Fuerza mental; Hume, 308.
Futuro se parece al pasado; Brown, 362; Hume, 266, 272; Reid, 346, 348.

G

Generación de la sustancia, 97.
Generalización, 364.
Generosidad, 313.
"Genio maligno" de Descartes, 66.
Geometría; Hobbes, 11 s., 25, 21 s.; Hume,
Glándula pineal, 143.

(*) En la época de que trata este libro filosofía y ciencia, no se distinguían tan claramente como hoy. Es por ello que artículos idénticos pueden aparecer mencionados en el texto y en el índice bajo nombres diferentes. Debería tenerse esto especialmente en cuenta al buscar estos temas: Filosofía natural; Filosofía experimental; Filosofía de la Naturaleza; Física; Ciencia experimental.

Gobernante del Estado; Hobbes, 36, 41, 45-48, *48-50,* 50-55, 133; Hume, 327-330; Locke, 126, 133;
legítimo, 133, 327 s., 330;
derrocamiento del, 133; *véase* Rebelión.
Gobierno; Hobbes, 42, 45 s., 123; Hume, *324-326,* 330 ss.; Locke, 72, 126, 130, 133-138, 373*; Paley, 189 s.; *también* 333.
representativo, 135 s., 326.
Gratitud; Hume, 314.
Gravitación, gravedad; Berkeley, 197, 224-227; Newton, 143 s., 147 s.; Reid, 352; *también* 141.
Guerra; Hobbes, 13, 22, 39, 43, 46, 53 *e infra;* Hume, 325, 328 s.; Locke, 127;
civil, 13, 46, 53, 325;
estado natural de; Hobbes, 39 ss., 47, 51, 53, 54; Locke, 127.
Gusto; Hume, 246, 281; Locke, 81, 88, 89; Smith, 336, 338; *también* 33 s., 212.

H

Hábito, 187, 266, 274.
Habla; Hobbes, 19n., 23.
Hedonismo; Locke, 125, 138; Hutcheson, 172 s., 175.
Herencia, 129 s.
Hipótesis; Berkeley, 197, 225-227; Boyle, 140 s., 143 s.; Hobbes, 21; Newton, 147-149, 353; *también* 271, 353 s.
Historia; Hobbes, 14 s.; Locke, 119; *también* 246, 377* (*véase* Bolingbroke).
Hombre; Hobbes, 18 ss., 22 s., 39, 56, 60, 68, 165, 170, 176; Hume, 247; *véase* acción en la vida humana, *infra;*
ciencia del, *infra;* Locke, 124 s., 127, 172; *también* 143, 178 s., 191;
acción en la vida humana, 248, 296, 298 s., 308;
igualdad de los hombres, *véase* Igualdad de los hombres;
imagen de Dios, 60;
y lenguaje, 101, 323;
estado natural, *véase* Naturaleza, estado de; *véase* Fin del hombre;
razón en la vida humana, 248, 299 s., 307 s.; *véase también* Razón;
ciencia del, 248 s., 299, 319, 321, 367;
ser social, 68, 102, 165-168, 170, 323.
Honor, sentido del, 174.
Humanismo, 68.
Humildad; Hume, 302 s.

I

I (Hume), 247n.
Idea, abstracta; Berkeley, *206-209,* 213, 224, 236-240; Hume, *257 s.;* Locke, 83, 105 ss., 238 s.;

ambigüedad de la palabra; Locke, 73 ss., 79, 90 ss., 115 s., 282, 343, 366; Reid, 342 ss., 366; *también* 282;
véase también Sensación o Percepción como idea; Objeto sensible como idea, *infra*;
asentida, 273;
no puede causar; Berkeley, 226, 235 s.;
causada por Dios; Berkeley, 228;
clara y distinta, 66, 283;
compleja; Hume, 250, 254 ss.; Locke, *81-84*, 86 ss., 93 ss., 115;
definida; Locke, 74, 88;
general; Berkeley, 105, *206-209*, 224, 237 ss., 257; Hume, 257 s.; Locke, 83, 104 ss., 207, 238;
e imagen, 24 ss., 207 s., 216, 251, 253, 257;
objeto inmediato de conocimiento; Berkeley, 211, 217 s.; Locke, 90 s., 102, *108*, 109, 114, 218 s.;
impresión e; Hume, 249-254, 264, 272, 276;
innata, *véase* Ideas innatas;
intermedia, 238 s.;
vívida, 272, 304;
¿*medium quo* o *medium quod*?, 92, 115;
noción e idea, 220;
de imaginación, 254;
de memoria, 254;
de un sentido, 81;
de reflexión, 81;
de sensación, 81, 252;
percepción como idea, *véase* Sensación;
positiva; Locke, 86;
y cualidades, *véase* Cualidades e ideas;
secundarias, 251;
evidentes de por sí, 340;
sensación o percepción como idea; Berkeley, 212, 216, 233; Locke, 88, 90; *también* 172, 249, 361;
objetos sensibles como ideas; Berkeley, 202, 205, 209, 210-218, 223, 228 s., 231 ss., 366;
en la mente de Dios, 197 s., 228, *231-235*;
en la mente, 219, 231-235;
idea simple; Hume, 250 s., 254 s.; Locke, *81-83*, 86 ss., 92 s., 96, 115 s., 122, 250, 339, 343; *también* 172;
y objeto; Berkeley, *214-218*; Locke, 74, 92, 110; *también* 24 s., 27, 253, 342;
= pensamiento, 253;
universal; Berkeley, 208; Locke, 73, 105; *véase también* Idea general, *supra*, y Universales.
Idea clara y distinta, 66, 283.
Idealismo, 69, 367, 382* (*véase* Olgiati).
Ideas, asociación de, *véase* Asociación de ideas.
Ideas divinas, 66, 234.
Ideas, identidad o diversidad de las, 108 s., 111, 113, 122.
Ideas innatas; Hume, 252 s., 259; Locke, *76-79*, 86; *también* 58, 66, 68, 80, 370* (*véase* Köttich);
y sentido moral, 169, 172, 185.
Ideas, origen de las; Locke, 75 s., *79-80*, 81 s., 85-87, 93 ss., 96-99, 122 s., 339;
de la idea de causa, 97 s.;
de substancia, 92 s.
Ideas, relaciones entre las; Hume, *258* ss., 261 s., 272, 295; Reid, 343; *también* 108 s., 113, 340.
Ideas, teoría de las; Hume, 343; Locke, 339, 374* (*ver* Thompson, Yolton); Price, 339; Reid, 342 ss., 361, 366.
Ideas, validez objetiva de las; Locke, 73 ss., 85 ss., 90 s., 105, 110, 114 ss., 342 ss.; Reid, 342 ss.
Identidad de los objetos; Hume, 262, 285 ss.; Locke, *99-101*;
personal, *véase* Persona.
Iglesia y Estado, 49 s.
Igualdad, 164.
Igualdad de los hombres; Hobbes, 39; Locke, 126 s., 129 s.
Ilustración, 9, 138, 139.
IM, 247n.
Imagen o fantasma; Hobbes, 23 ss., 31, 33; *también* 65;
abstracta general, 207 s.;
compuesta, 208;
e idea, *véase* Idea e imagen;
y realidad, 216, 294.
Imaginación; Hobbes, 31, 35; Hume, 252, 254, 276, 278 ss., 285, 303, 334; *también* 65, 339.
Imparcialidad, 293.
Imperativo categórico, 190.
hipotético, 42.
Impresión; Hume, *249-254*, 254 ss., 272, 276-280, 283, 285, 343;
compleja, 250;
de reflexión, 252 s., 255, 267, 300 s.;
de sensación, 265, 300;
original = de sensación, *véase supra*;
reflexiva = de reflexión, *véase* Reflexión;
secundaria = de reflexión, *véase* Reflexión;
simple, 250 s.
Impuestos; Locke, 135.
Incesto, 310.
Inclinación natural, 341; *véase también* Propensión.
Incorpóreo, *véase* Espiritual.
Incredulidad; Hume, 272.
Individualismo; Hobbes, 38-41, 52 s.
Individuación, principio de; Locke, 99 s.
Inducción; Hobbes, 20, 25; Newton, 145-148; *también* 248, 352 s.

Inercia; Newton, 148, 149.
Inferencia; Hume, 272.
Infinito, idea de; Hobbes, 15 s., 31, 57; Locke, 83, 85; *también* 62.
Infinitud divina, *véase* Dios, naturaleza de.
Ingenio, o sea capacidad mental; Hobbes, 37.
Inherencia; Hume, 283 s.
Inmanencia, principio de, *véase* Representacionismo.
Inmaterial, *véase* Espíritu; Espiritual.
Inmaterialismo; Berkeley, 193, 199, 202, 205 s., 209-214, *214-217*, 222n., 223, 236 s., 342, 381*;
véase también Esse est percipi.
Inmortalidad del alma, defendida; Berkeley, 222 s., 242 s.; Locke, 94, 120; *también* 65, 153, 161;
negada, 157 s., 286, 377* (*véase* Dodwell).
Inquiry (Reid), 342n.
Inquiry (Shaftesbury), 171.
Inquiry into the Relation of Cause and Effect, 358 y n., 101.
Inspiración, 120 s.
Instinto; Hume, 294, 301, 308, 317, 339; Price, 339 ss.; *también* 187.
Intelecto, inteligencia; Hobbes, 37, 39; *también* 248, 339; *véase también* Mente.
Intelecto activo; Cudworth, 65.
Intelectualismo, oposición al; Hume, 308.
Intelectualismo socrático, 308.
Intención y moralidad; Butler, 177, 180 s.; *también* 340.
Interacción de la mente y el cuerpo, 143 s., 183.
Interés, *véase* Interés por sí mismo; Utilidad.
Interés por sí mismo; Berkeley, 242 s.; Butler, 180, 182; Hobbes, *véase* Egoísmo; Hume, 287, 315-318, 323, 327, 329; Shaftesbury, 166 s., 169; Tucker, 184 s.; *también* 130, 170, 173, 191, 355.
y benevolencia, *véase* Benevolencia;
véase también Egoísmo; Amor de sí mismo.
Intolerancia, 288, 367.
Introspección; Berkeley, 208, 220, 230; Hume, 248; Locke, *véase* Reflexión.
Intuición; Brown, 359 ss.; Locke, 99, 109 ss., 113, 116; Reid, 347, 350; Stewart, 354, 357; *también* 259, 339 s.;
de los principios primeros, 28, 348;
moral, *véase* Intuicionalismo;
de la propia existencia, 113 s., 116, 350.
Intuicionalismo en ética; Price, 339 s.; *también* 176, 190.
Invención, método de; Hobbes, 20 s.

J

Jerarquía del ser, 64, 119;
de los principios en el hombre, 179, 191.
Juicio; Locke, 118 s.; Reid, 343 s., 366; Stewart, 354;
original y natural, 344.
Juicio privado; Hobbes, 49.
Justicia; Hobbes, 22, 40, 44; Hume, *315-318*, 322, 324 s., 329; Smith, 333, 338; *también,* 66 s., 123.
Justo; Brown, 362, 363; *también* 40, 182, 308, 340, 356;
véase también Bien moral.

L

Laissez-faire, economía del, 138, 171.
Latitudinarios, 60, 121.
Lectures on the Philosophy of the Human Mind, 360n.
Legítima soberanía, 126, 328 s., 330.
Legitimidad, principio de; Hobbes, 53 s.
Lenguaje; Berkeley, *204* ss., 226, 238; Hume, 323; Locke, *101-104;*
análisis del, *véase* Análisis lingüístico;
emotivo, 15, 104, 206;
función del, 206;
véase también Palabra.
Leviathan, de Hobbes, 12, 54 s., 369*.
Ley; Hobbes, 22, 40, 44, 51; Locke, 123 s., 131, 134 s.; *también* 176, 354;
civil, 49, 124;
divina, 124 ss.;
refuerzo de la; Locke, 131;
eterna, 318;
experimental, 148;
matemática, 148;
moral, *véase* Moral, ley;
natural, *véase* Naturaleza, ley de la;
de la Naturaleza; Hobbes, *véase* Naturaleza, leyes de la; Locke, *véase* ley natural; como ley del mundo material, *véase* Naturaleza, leyes de la;
de la opinión o reputación; Locke, 124;
física, *véase* Naturaleza, leyes de la;
positiva, 126;
escrita; Locke, 130.
Ley natural; Berkeley, 240, 243; Hume, 316 s., 319, 325 (algunas veces llamadas "leyes de la Naturaleza"); Locke, 125-128, 130, 134, 137; *también* 53, 55, 68, 126, 157.
Leyes de las naciones, 329 s.
Leyes de la Naturaleza, como leyes físicas. *véase* Naturaleza, leyes de la;
como leyes morales; Hume, 316 s., 325.
Véase también Ley natural.
Lex naturalis; Hobbes (ley de la Naturaleza), *véase* Naturaleza, leyes de la.
Liberalismo; Locke, 72, 126, 137, 138.
Libertad, natural; Hobbes, 50 s.; Locke, 127 ss., 130;

restricción de, 43, 130 s.;
de indiferencia, 306, 308;
de los sujetos; Hobbes, *50 ss.*;
de religión, *véase* Tolerancia;
de voluntad, *véase* Libre albedrío;
política; Hobbes, 43, 51.
Libertad en Atenas, 51.
Libertad en Grecia; Hobbes, 51.
Libre albedrío; Hobbes, 15, 30, 50; Hume, *305 ss.*, 308, 319; *también* 240, 339, 377*;
libertad de indiferencia, 306, 308;
con necesidad, 51, 306;
reducido a espontaneidad, 175, 306 s., 319.
Librepensadores, libertad de pensamiento; Berkeley, 194, 241; *también* 158 ss., 377* (*véase* Collins, Farrar), 377* (*véase* Noack).
Lógica; Hume, 247, 299;
confundida con la psicología; Hume, 270, 272; *también* 19n.
Longitud, idea de, 361.
Lugar, *véase* Situación.
Lujo, 170 s.
Luna, percepción de la, 200.
Luz; Newton, 145, 148, 150; *también* 18, 34, 89 s., 201.
"Luz del Señor", la razón como, 59, 372* (*véase* De Pauley).

M

Magnetismo, 141.
Magnitud; Hobbes, 17, 33 s.;
percepción de la; Berkeley, 199-203.
Mahometanos, 288.
Mal; Berkeley, 229, 241 s.; Hobbes, 37, 38, 45; Locke, 123 s.;
moral, 40, 123 s., 181 s., 229;
problema del, 229 s., 236.
Marischal, College (Aberdeen), 350.
Marxismo, 52, 136.
Masa corpórea, 149.
Matemáticas; Berkeley, 193, 204, 225 s., 227, 228 s., 382*; Hobbes, 11 s., 19, 21 s., 27; Hume, 247, *258 ss.*, 261 s., 295, 306; Locke, 112 ss., 123, 217, 239; Newton, 145 s.; *también* 141 s., 350;
axiomas, 345, 347;
puras, 114;
véase también Proposición matemática.
Matemático, método; Hobbes, 19; Newton, 145 s.; en ética, 238 s.
Materia; Berkeley, *véase* Inmaterialismo, Substancia material; Brown, 360 ss., 366; *también* 63 s., 243; *véase también* Objetos materiales.
Materia prima, sólo un nombre, 27.
Materia primera, 27.
Materialismo; Berkeley, 233, 238, 243, 281; Boyle, 142; Cudworth, 62, 64 s.; Hartley, 184; Hobbes, 15, 64; Locke, 138; Holand, 159; *también* 370* (*véase* Rossi).
Mayoría, ley de la; Locke, 131, 133, 374* (*véase* Kendall).
Mecánica: Hobbes, 30; *también* 145, 224-227.
Mecanismo: Boyle, 142 ss.; Hobbes, 30, 55, 369* (*véase* Brandt); Newton, 145, 149, 151; *también* 60, 63 s., 158.
Mérito, 335 s., 340, 356, 362, 363.
Metafísica; Berkeley, 196 s., 198, 204, 210, 226, 236 ss., 243 s.; Hume, 249, 252, 297; Locke, 103, 138, 245; *también* 59, 142;
oposición a la, 159, 196 s., 249, 252, 297, 364 s.;
y física, *véase* Física;
y ciencia, 148, 151, 353, 375* (*véase* Burtt), 375* (*véase* Strong).
Método; Hobbes, 19-23;
analítico, 20, 23, 25, 145;
experimental, *véase* Experimento;
matemático, 19, 145 s., 238 s.;
científico, *véase* Científico, método;
sintético, 20-23, 145.
Mente en general, *véase* Espíritu.
Mente humana: Hume, 255, *283-287*, 304, 342; *también* 62, 65 s., 160, 345, 348 s., 355;
y cuerpo, *véase* Alma humana y Cuerpo;
otras mentes, 62, 220 s.;
capacidad mental, 37, 39;
pasiva, 65, 81;
ciencia de la, 248 s., 299, 353 s., 360, 362;
véase también Psicología;
también Intelecto, Razón, Alma.
Miedo; altruismo a partir del, 190;
y autoridad política; Hobbes, 39 s., 48.
Milagros, 72, 143, 157, 159, 163, 224.
Minoría, derechos de la; Locke, 131.
Misterios, 60, 157.
Modo; Locke, 82, ss., 93;
compuesto, 83 s., 86 s., 103;
sencillo, 83 s.
Monarquía; Hobbes, 47 s., 53 s.; Locke, 127, 130, 134.
Monoteísmo, 288.
Monstruos, 106.
Moral, facultad; Butler, 179, 181; Stewart, 355; *véase también* Conciencia;
distinciones; Hume, 308-313; *también* 156, 166, 339, 355; *véase también* Conciencia;
bien, *véase* Bien moral;
ideas; Locke, 122 s., 166; no innatas, 169;
origen de las; Hartley, 184 s.;

juicio; Hume, 312, 318; Smith, 335 ss.; *también* 338 s., 347, 355 s.; *véase también* Conciencia;
ley; Berkeley, 240-243; Butler, 182 s.; platónicos de Cambridge, 60, 68 s.; Hobbes, 55, 127; Locke, 123-128, 129, 134; *también* 64, 137, 319;
a partir de Dios, 124-128, 134, 156 s., 176, 183, 337;
no proveniente de la voluntad arbitraria de Dios, 124 s., 183;
natural, *véase* Ley natural;
variaciones en, 182, 255 s.;
véase también Principios morales;
vida; platónicos de Cambridge, 60 ss.; Hume, 318; *también* 59, 184;
filosofía, *véase* Ética;
principios; Berkeley, 239-243; Hume, 249-300; Locke, 76, 77, 121-126; Smith, 336 s.; absolutos, 66 s., 156;
y ateísmo, 121;
fuente de la, 122, 156 s.;
y voluntad divina, 157, 243.
Véase también Ética; Ley moral;
sentido; Butler, 179, 181; *también* 174, 355, 363;
defendido; Hume, 300, *308-312*, 315, 318, 339, 380* (*véase* Raphael); Hutcheson, *171-176*, 190, 379* (*véase* Vignone), 380* (*véase* Raphael); Shaftesbury, 168 s., 190;
rechazado; Berkeley, 241; Paley, 187; Price, 339 s., 380* (*véase* Raphael); Smith, 334, 336, 338;
e ideas innatas, 166, 172, 185;
sentimiento = sentido moral, *véase* Sentimiento y moralidad.
Moralidad; Berkeley, 223, 241, 242; Brown, 362 ss.; Clarke, 156 s.; Hobbes, 40, 44; *véase también* Estado, e *infra;* Shaftesbury, 166 ss., 174; *también* 185 s., 248, 314, 329, 367;
de las acciones, 187 ss., 190, 319, 355, 363;
y consecuencias, 177, 181, 188, 315, 338 s.;
y sentimientos, 320, 340, 355, 363;
véase también Sentido moral;
sentimientos base de la, 298, 300, *308-313*, 319 s., 321;
y Dios, 125-128, 157, 169, 176 s., 241, 291, 362, 364;
y voluntad divina, 165 s., 169, 183, 187 s., 337, 362;
y felicidad, 187 ss., 341;
conocimiento natural de la, 166, 168 s., 181;
no es objetiva, 170, 336, 339;
es objetiva, 181, 339 s., 355;
y razón, 125, 300, 310, 318, 321;
y religión, 157, 188, 241, 289;
y Estado, 35, 53, 55.
Mortificación, 288.
Movimiento; Berkeley, 208, 212, 225; Boyle, 141 s.; Hobbes, 15, 18 ss., 21, 34 s.; Hume, 277, 281; Newton, 149 s.;
véase leyes del, *infra;*
también 81, 159;
absoluto y relativo, 149;
leyes del; Newton, 144, 148, 149; *también* 142, 225.
Motivo humano, 306 ss., 319.
Muerte y vida futura; Butler, 162.
Mundo eterno, 237;
externo, *véase* Mundo externo;
y Dios, 143 s.; *véase también* Dios;
material, *véase* Mundo material;
un misterio, 291;
privado, 216 s., 231;
público, 216 s.;
también 276, 366.
Mundo externo, conocimiento del; Berkeley, 237; *véase* Inmaterialismo; Brown, 360 ss.; Hume, 294, 346; Locke, 91, 115, 117 s.; Reid, 346, 348;
prueba de la veracidad de Dios, 237, 294.
Mundo material; Berkeley, *véase* Inmaterialismo; Brown, 361, 366; Stewart, 352, 254, 357; *también* 146, 151;
dicotomía del mundo material y espiritual, 63 s., 68;
explicación mecánica del, *véase* Mecanismo;
fenómenos sólo conocidos, 361, 366;
véase también Objetos materiales; Naturaleza.

N

Naciones, leyes de las; Hume, 329 s.
Natural; Hume, 317.
Naturaleza de Dios, atributos, 229 s.;
causa de todas las cosas, 97, 359;
cooperación con sus criaturas, 143, 150, 357;
corpórea; Hobbes, 18, 237;
creador, *véase* Creación;
eterna, 98 s., 117, 150, 153 ss., 232 s.;
el mal y la, 228 s., 236;
extensa, 18, 237;
libre, 154;
buena, 124 s., 143, 229, 242, 362, 365;
inmutable, 99, 154;
incomprensible, 16 s., 62, 94, 154;
infinita, 62, 85, 154, 288 s.;
inteligente, 62, 117, 150, 153, 186, 228, 232 s., 291 s.;
cognoscitiva, *véase* Inteligente;
sin amor por los hombres, 159;
necesaria, 154, 290;

omnipotente, 117, 125, 143, 150, 159;
omnipresente, 99 s., 150, 154 s.;
providencia; Berkeley, 194, 198, 231, 236, 243; *también* 142, 154, 158, 288, 362;
Dios no tiene sentidos, 235 s.;
simple, 154;
unicidad, 228, 357;
sabia, 124, 143, 154, 159, 228 s.;
también 57, 61, 376* (*véase* Clarke).
Naturaleza (en cuanto esencia), *véase* Esencia.
Naturaleza, estado de; Hobbes, 127; *véase* Guerra, estado natural de; Hume, 323 s.; Locke, 126, 129 s., 132 ss.; Clarke, 157.
Naturaleza humana; Butler, 179 s. *Para todo lo demás, véase* Hombre.
Naturaleza, ley de la; Locke, *véase* Ley natural.
Naturaleza plástica; Cudworth, 65.
Naturaleza (como totalidad), defectos de la, 229, 236;
fuerzas de la, 145;
y Dios, 65, 147, 228, 236 s., 357;
conocimiento de la naturaleza sólo probable, 161;
leyes de la; Berkeley, 223-225, 232, 242; Hobbes, *41-45*; Newton, 146-148; Stewart, 352 s., 355 s.; *también* 42, 68, 146; descriptivas, 145, 147, 225;
luz natural, 125, 379*;
estructura matemática de la, 141;
espíritu de la , 65, 141;
filosofía de la, 65, 67 s.;
orden de la, 223 s., 227 s.;
plástica, 64;
realidad de la; Berkeley, 215 ss., 223 s.;
simplicidad de la, 146;
uniformidad de la, *véase* Uniformidad de la Naturaleza;
voz de la, y juicio moral, 176.
Necesidad entre causa y efecto, *véase* Conexión necesaria.
Negocio, *véase* Comercio.
Neopositivismo, 211, 260.
Noción en oposición a idea; Berkeley, 220.
Nociones comunes; Herbert de Cherbury, 58 s., 76.
Nombre; Hobbes, 23-28. *Para todo lo demás, véase* Término.
Nominalismo; Hobbes, 23 s., 25 s., 56; *también* 73, 209, 264.
Notitiae communes, 58 s., 76.
Nous; Henry More, 67.
Número; Hume, 259; Locke, 84 ss.

O

Obediencia civil, 52, 189 s., 194, 326 s.
Obediencia política; Hume, 326 ss.
Objetividad; Hobbes, 31;
de ideas, *véase* Idea.
Objetivo del conocimiento, *véase* Idea, objeto inmediato de la; Ideas, validez objetiva de las; Objetos sensibles.
Objeto e idea; Berkeley, 214-217.
Objetos materiales; Berkeley, *véase* Objetos sensibles; *también* 66 s., 140, 205, 294;
pensamiento en los; Locke, 93 s., 139; *véase también* Cuerpo.
Objetos sensibles; Berkeley
sólo existen en la mente, 209 ss., 215-219, 233 s.;
existen en la mente humana o divina, 228, *231-235*;
como ideas, *véase* Idea;
prueba de la existencia de Dios a partir de, 228, 231 s., 234;
realidad de los, *214-217,* 218 s., 228;
véase también Inmaterialismo.
Obligación moral; Brown, 362 s.; Butler, 181 ss.; Hobbes, 44 s., 165; Hume, 316, 327 s., 329; Locke, 126 s., 129, 165; Paley, 188 s.; *también* 68 s., 156, 175 s., 188 s., 340, 356;
a partir de la utilidad, 188 s., 327 s.;
a partir de la voluntad divina, 165, 188 s.;
no partiendo de la voluntad divina, 157, 165, 169, 356.
Obligación natural; Hume, 316, 326, 329.
Observación; Berkeley, 223 s., 227, 235; Hume, 248, 261 s., 265, 322; *también* 119, 352.
Ocasión y causa; Hume, 269.
Ocasionalismo, 236, 270.
Odio, 35 s., 301 s.
Ojo (el), como prueba del diseño, 186.
OL, 13n.
Olor; Hobbes, 33 s.; Hume, 281; Locke, 81, 97.
Ontologismo; Berkeley, 231-234, 237.
Opinión; Hume, *véase* Creencia; Opinión del vulgo; Locke, 75 s., 110, 118;
general como criterio de juicio, *véase* Consentimiento universal;
vulgar, *véase* Vulgo, opinión del.
Óptica; Berkeley, 199 s., 201; Newton, 375*.
Opticks, 148n.
Orgullo; Hume, 302 s.
Outlines, 351, 352n.

P

P, 196 n.
Pacto; Hobbes, 43 ss.;
contrato social, *véase* Contrato Social.
Pacto, *véase* Contrato.
Padre, poderes del; Locke, 132.
Padres de la Iglesia y agnosticismo, 230.
Palabra; Berkeley, 196, 204 ss., 209, 239;

Hobbes, *véase* Hombre; Locke, 75, 87, *101-104; también* 258;
general, 105, 209;
véase también Lenguaje, Término.
Panpsiquismo; Henry More, 64.
Panteísmo, 158 s.
Papado; Hobbes, 50.
Parecido, *véase* Semejanza.
Parlamento; Hobbes, 48 s., 53.
Partícula del discurso; Locke, 102.
Partículas materiales; Boyle, 141; Locke, 88, 112, 119; Newton, 145, 148.
Particulares (los), sólo existen; Locke, 104 s.
Pasiones humanas; Hobbes, 18, 21, 22, *36 s.*, 37 s., 40 s., 44, 55; Hume, 263, *300-305, 306 ss.*, 309; *también* 168 s., 171, 174, 178, 200;
directas o indirectas, 301 s., 304;
tranquilas o violentaes, 301, 307;
y moralidad, 178 s., 340.
Paz; Hobbes, 21, 40 s., 43, 51, 53.
PC, 196n.
Pecado, 124, 236.
Pecado original y Estado, 54.
Pena; Hobbes, 36; Hume, 301.
Pensamiento = idea, 253;
inferior a la sensación; Hume, 250;
¿en un ser material?, 93 s.;
Spinoza y el, 284 s.;
y objeto, 24, 27, 214; *véase también* Idea, objeto inmediato de conocimiento; Ideas, validez objetiva de las;
y pensador, *véase* Sujeto, la mente como.
Pensamiento y filosofía griegos: teoría política, 55, 133, 137, 166; *también* 170, 288, 371* (*véase* Aspelin).
Percepción; Berkeley, 199-204, 205, 211 s., 214, 243; Hume, 249 s., 262 s., 276 s., 281-287, 294; Locke, 79, 81, 88, 90, 217 s.; Reid, 343, 366, 385* (*véase* Latimer); *también* 354, 366;
compleja, 250;
de la distancia, 197-203, 243;
esse est percipi, véase Esse est percipi;
idea como, 88, 90, 211, 361, 366;
objeto como, 249;
simple, 250;
sólo los objetos inmediatos son conocidos; Hume, 276 ss., 281-283, *294*; *también* 360 s.
Perfección, grados de, 64, 119.
Perfecto, idea de, 62, 65.
Persona, identidad personal; Brown, 360 s., Butler, 163 s.; Hobbes, 45; Hume, 256, *284 ss.*; Locke, *100 s.*;
natural y artificial, 45;
sólo las personas existen, 211.
Piedad, 169.
Pirronismo, 295 ss.; *véase también* Escepticismo.
Placer; Berkeley, 239 ss.; Hobbes, 36 ss.; Hutcheson, 172, 175; Hume, 301, 305, 307, 311, 313, 315, 317; *también* 82, 167 s., 170, 184;
altruista, 185, 315;
apreciación cuantitativa del, 186, 187.
Planetas, 143, 150.
Platonismo, 59, 61, 64, 67 ss., 159, 234; *véase* Platónicos de Cambridge.
Poder, causal; Locke, 82, 98 s., 112; *también* 356 ss.
coercitivo: Hobbes, 22, 45-48;
del Estado, *véase* Autoridad política.
ejecutivo, 131, 134 ss.;
federativo; Locke, 135;
judicial; Locke, 135;
legislativo; Locke, 131, 133-136, 137;
sujeto a la ley moral, 134, 137.
Politeísmo, 287.
Política; Hobbes, 18, 22 s., 28, 48; Hume, *véase* Filosofía política; *también* 367.
Políticos, 171.
Positivismo, 159, 224, 226, 330;
neopositivismo, 211, 260.
Predestinación, 60.
Predestinación al infierno, 60.
Predicción, 322.
Prejuicio; Hume, 293.
Preposición, 103.
Príncipe, *véase* Gobernador.
Principia Mathematica, 147n.
Principio, principios; Hobbes, 25; *también* 354, 367;
de causalidad, *véase* Causalidad, principio de;
comunes, *véase* Principios primeros;
primeros, *véase* Principios primeros;
matemáticos, 27;
morales, *véase* Moral, principios;
del movimiento, *véase* Movimiento, leyes del;
evidentes de por sí, *véase* Verdades autoevidentes.
Principios primeros; Brown, 360 s., 365; Hobbes, 23, 25, 27 s.; Reid, 343-349, 352, 353, 360; *también* 350, 353.
Principles, 187.
Prioridad; Hume, 263.
Probabilidad; Hobbes, 27; Locke, 118 s., 121; Reid, 352; *también* 141, 161, 168, 291, 307.
Problema del mal, 229 s., 236.
Profecía, 157, 163.
Promesas; Hume, 315 ss., 322, 325, 327.
Propensión; Hume, 308, 341, 346 s., 348, 367.
Propiedad, *véase* Propiedad privada.
Propiedad privada; Hume, 316 s., 323; Locke, *128 s.*, 130, 134; *también* 356;
herencia de la, 129 s.;

el trabajo es título de, *128 s.*
Propiedad, sentido de la; Smith, 335 s., 338.
Proposición, analítica; Hume, 260 ss., 271 s.; Nicolás de Autrecourt, 270; Reid, 346;
a priori, 259 s., 262, 271;
contingente; Berkeley, 210 s.; Locke, 110, 112, 116 ss.; *véase también* Cosas reales; Verdades contingentes;
empírica y verificación, 211;
existencial, *véase* contingente *supra;*
científica y la realidad, 32 s.;
general, *véase* universal *infra;*
matemática, 109, 112, 142, 259 ss.;
sintética; Hume, 261 s., 271 ss.; sólo probable, 262; sintética *a priori,* 262, 271 ss., 346 s.;
universal sólo probable, 116;
también 27, 101, 108.
Proposiciones científicas y realidad, 25 s.
Protestantismo, 60.
Prudencia y deber; Paley, 188.
Psicología; Hume, 248, 270, 272; Stewart, 353 s.; *también* 22 s., 191, 243;
véase también Mente humana, ciencia de la.
Psicología asociacionista, 138, 184.
Puritanismo, 60 s., 171.

Q

Química, 140, 142, 321.

R

Raciocinio; Hobbes, 13, 19 s.
Racionalismo; Berkeley, 234; Clarke, 157, 190; Hobbes, 23, 27, 28; Hume, 259 s., 308, 325, 330; Locke, 72, 109, 112 s., 123, 133, 139, 282;
continental, 23, 28;
los deístas y el, 158 s.;
en matemáticas, 259 s.
Razón humana; Hobbes, 41 s.; Reid, 343 s.; *también* 60, 340, 350; Hume, acción no partiendo de la, 250, 266, 300, 306-309;
y creencia, *véase* Creencia y razón;
despreciada, 266, 274, 277, 282 s., 298, 300, 306-311, 318;
y moralidad, *véase* Moralidad y razón;
y pasiones, 300, *306 ss.;*
también 271, 305, 319;
y fe, 60, *119 s.,* 157; *véase también* Revelación;
justa, 42, 176;
"luz del Señor", 60, 372* (*véase* De Pauley);
y revelación, *véase* Revelación.
Razonamiento; Hobbes, 19; *véase también* Raciocinio; Hume, 259, 261 s., 294, 318, 322; *también* 110, 243, 340, 343, 350, 353;
véase también Demostración.
Razonamiento silogístico, 110.
Realidad, conocimiento de la; proposiciones científicas y, 25;
véase también Cuerpo, creencia en el; Ideas, teoría de las; Inmaterialismo.
Rebelión; Berkeley, 194; Hume, 312, 328, 330; Locke, 136.
Recompensa, *véase* Sanciones.
Recuerdo; Hobbes, 13, 25; Hume, 252, 254, 266, 280, 286, 287, 347 s.; Reid, 345-348; *también* 184, 350, 353 s., 359.
Recurrencia de los acontecimientos, *véase* Conjunción constante.
Redención, 160.
Reencarnación; Locke, 110.
Reflexión; Berkeley, 220, 230; Hume, 252; Locke, 72, 79-82, 84, 94, 97, 183.
Refracción de la luz, 145.
Regreso infinito de las causas; Locke, 116.
Regularidad de los acontecimientos, *véase* Conjunción constante; Uniformidad de la Naturaleza.
Relación; Brown, 363 s.; Hume, *258* s., 257-262, 319 e *infra;* Locke, 82 s., *96 s.,* 98;
causal, 256 s., 262 s., 268 s.; *véase también* Causalidad;
conocimiento de la, *véase* Ideas, relaciones entre las;
filosófica, 256 s., 259 s., 267 s.;
invariable, 260 s.;
natural, 256 s., 268 s., 303 s.;
variable, 260 ss.
Relativismo en moral; Hume, 311.
Religión; Berkeley, 223, 241, 243; Boyle, 143 s.; Butler, 160-163; Clarke, 153, 156 s., 376*; Hume, 247, 288-291;
y ciencia, 151, 375* (*véase* Dampier);
filosofía de la, 58 s., 377* (*véase* Carrau);
y moralidad, *véase* Moralidad y religión;
natural; deístas, 158-161; *también* 16, 57, 59, 186;
revelada, *véase* Revelación.
Renuncia a sí mismo, 184.
Reposo, estado de, 34, 81.
Representacionismo; no en Berkeley, 218 s.; Brown, 361; Hume, 277 ss., 281-283, 294; Locke, 91 s., 102, 108 s., 218 s., 342; *véase también* Ideas, teoría de las.
Resistencia, sentimiento de; Brown, 361 s., 366.
Resolución o división, 20, 25.
Resurrección del cuerpo, 120.
Retórico, 19n., 103.
Revelación; Butler, 161 ss.; Clarke, 153,

157; deístas, 138, 158 s., 161, 163; Hobbes, 16, 49; Hume, 292, 297; Locke, *119 ss.*, 124 ss., 138, 157; *también* 60, 143, 229;
por encima y no en contra de la razón, 119 ss., 157;
juzgada por la razón, 57, 59, 119 ss., 138, 158.
Review, 339.
Revolución de 1688, 328.
Revuelta, *véase* Rebelión.
Rey; Hobbes, 42, 52; *véase también* Monarquía;
derecho divino de los reyes, *véase* Derechos humanos.
Ridículo, sentido del, 174.
Riqueza, 178, 333, s.
Risa, 335.
Rubor, 201.

S

Sabiduría = virtud, 241.
Sabor, *véase* Gusto.
Sagradas Escrituras, 50, 143, 160, 161, 237.
Sanciones; Berkeley, 242; Clarke, 156 s.; Hobbes, 46, 51; Locke, 123 s.; Paley, 188, 191; *también* 69, 169 s., 183, 337, 341, 356;
en la vida futura, 57, 157, 160, 162 s., 188.
Satisfacción privada, *véase* Autointerés.
Seguridad; Hobbes, 51, 53.
Semejanza; Hume, 256-259, 304 s., 310; *también* 105, 164.
Sencillez, principio de, 146.
Sensación; Berkeley, 214, 234, 240; Brown, 361 s., 366; Locke, 79, 90; *también* 349 s., 357;
el cuerpo como posibilidad permanente de, 243, 366;
fuente de conocimiento, 79, 97, 117, 183 s.;
como idea, *véase* Idea, sensación o percepción como;
ideas de, 81, 252.
Sensismo, 61, 139, 183 ss., 243, 381* (*véase* Hedenius).
Sentido, conocimiento por el, *véase* Experiencia por el;
de decencia, 174; de honor, 174; del ridículo, 174; de simpatía, 174; de veracidad, 174;
externo; Hutcheson, 172;
interno; Hutcheson, 172, 174;
moral, *véase* Moral, sentido;
véase Objetos sensibles;
percepción por los; Berkeley, 199-203, 205, 211 s., 214, 243; *también* 11, 61, 72, 346;
véase también Experiencia por los;
público, 174;
significados del término, 172 s.
Sentido común (o sea, buen sentido); Berkeley, 196-199, 229, 237; Hume, 322 s., 347, 367; Locke, 73, 122; Reid, 341-344, 347, 349, 353, 366; *también* 340, 350, 358, 365.
Sentido estético; Hutcheson, 172 ss., 176; *también* 169, 302.
Sentido (significado); Locke, 102 s.
Sentidos humanos; Hume, 277, 293-296; *también* 33, 65, 113, 235.
Sentimiento; Brown, 361 s., 365; Hume, 322 s.;
y creencia, *véase* Creencia;
y ética, *véase* Ética y sentimiento;
y moralidad, *véase* Moralidad y sentimiento;
véase también Pasiones.
Ser; Berkeley, 213, 219;
grados del, 64, 119.
Ser perfecto, 62.
Serie infinita de causas; Locke, 117.
Significado; Locke, 102 s.
Signo; Berkeley, 220 s., 235, 239; Locke, 102, 104; *véase también* Símbolo;
la naturaleza como sistema de, 236;
naturaleza convencional de los, 102.
Símbolo, 240, 259, 262; *véase también* Signo.
Sí mismo, sí mismos; Hume, *284 ss.*, 302 s., 304, 342; *también* 355;
véase también Autoconocimiento, etc., *supra*.
Simpatía; Hume, *304 s.*, 315 ss., Smith, 334-337, 384* (*véase* Bagolini y Limentani).
Simple aprensión; Reid, 343 s.
Sintético, método; Hobbes, 20-23; Newton, 145.
Siris, 234 s., 382*.
Sistema filosófico; Boyle, 141; Hobbes, 20, 22, 27.
Sistema judicial, 130.
Situación; Hobbes, 33;
objetos sin; Hume, 283;
percepción, 199, 201 s.
Soberano, *véase* Gobernante del Estado.
Sociedad; Hobbes, *véase* Comunidad; Hume, 315 s., *322-325*; Locke, 102, 129; *también*, 40 s., 170 s.
bien de la, *véase* Bien común;
civil, *véase* Estado;
política, *véase* Estado.
Solipsismo; Berkeley, 217.
Sonido; Hume, 277, 281; *también* 33 s., 88 s., 212.
Subjetivismo; Hobbes, 26, 31; Hume, 339.

Substancia; esencia real y nominal de la, 107;
espiritual; Berkeley, 221 ss., 256; Hume, 256; Locke, 94 s., 112;
idea de; Hume, 252, *255 s.*, 283 s., Locke, 82 s., *92-95*, 106, 111, 115 s.;
material; crítica de Berkeley a Locke, 196 s., 205, 209, 211 s., *213 s.*, 215, 233 s., 243, 255, 381* (*véase* Broad); Hume, 255, 269, 280; Locke, 94, 106, 196, 205, 238, 280; *véase* crítica de Berkeley *supra*; Stewart, 353.
Sucesión, derecho de, 126, 328.
Sucesión temporal; Hume, 263, 265 s., 270; Locke, 84 s.
Sueño, ¿es la vida un?, 66, 110.
Suicidio; Locke, 128.
Sujeción natural de los hombres; Locke, 126.
Sujeto de los actos o cualidades; el cuerpo como, 32, 88, 345, 347, 355, 357;
la mente como, 205, 222, 345, 347, 357, 361.
Superstición; Hume, 288 s.
Supervivencia después de la muerte, *véase* Vida futura.
System, 171.

T

T (Hume), 247n.
T (Locke), 126n.
Tacto; Brown, 361 s.;
y vista; Berkeley, 199-203.
Teísmo; Hume, 202 s.; *también* 158;
a partir del fenomenalismo, 197, 234.
Teleología, *véase* Causa final.
Tendencias de las acciones y moralidad; Paley, 187 s.
Teología; Berkeley, 204, 381* (*véase* Hedenius); Hobbes, 15 ss.; Hume, 288, 297, 322; *también* 68, 149, 151;
y filosofía, 15 ss., 288;
filosófica, *véase* natural.
Teología natural; Newton, 150 s.; Paley, 186, 380*; *también* 57, 291, 333, 372* (*véase* Tulloch).
Teorema binomial, 144.
Teoría; Berkeley, 197, 227;
científica, 197.
Teoría política, *véase* Filosofía política.
Teoría del valor trabajo, 128.
Teorías científicas; Berkeley, 197, 227.
Término; Hobbes, *véase* Nombre;
absoluto, 96;
abstracto, 197, 224 ss., 227;
general, 104 ss., 225 s.;
relativo, 96;
véase también Palabra.
Testimonio; Locke, 118 ss.
Tiempo; Clarke, 155 s.; Hobbes, 31; Hume, 294 s.; Locke, 83 ss.; Newton, *149-152*;
absoluto, 149-152, 155 s.;
y eternidad de Dios, 150.
Tiranía; Hume, 327; Locke, 135 s., 137;
revuelta contra la, *véase* Rebelión.
Tolerancia; Hobbes, 52; Locke, 72 s., *121*, 373* (*véase* Segundo Tratado); *también* 57, 60.
Totalitarismo; Hobbes, 53.
Trabajo como título de propiedad, 128 s.
Tradición, 288.
Translación, un principio de asociación, 185.
Transubstanciación, 15, 120.
Tratados, 328.
TSM, 334 y n.
Two Treatises on Civil Government, 72, 126, 136, 138.

U

Ultranatural, 158 s.
Unidad; Locke, 81 s.
Uniformidad de la Naturaleza; Berkeley, 224; Brown, 359, 362; Hume, 266 s., 271, 346; Newton, 147; Reid, 346, 348; Stewart, 354 s.; *también* 350.
Uniformidad en la variedad, 172, 174.
Universales; Brown, 364; Hobbes, 22 s.; Locke, *104 s.*; *véase también* Idea universal.
Universidad de Oxford, 70, 333, 350.
Usurpación, 328, 330.
Utilidad; Hume, 313-318, 320, 327, 329 ss.; Smith, 333, 336;
a partir de Dios, 363;
pública, *véase* Bien común.
Utilitarismo; Berkeley, 240, 242; Brown, 363 s.; Hobbes, 47 s.; Hume, 313-320, 338, 345; Hutcheson, 175 ss., 191; Locke, 126; Paley, 187, 189, 191; Smith, 336; Tucker, 184 s., 191 s.; *también* 69, 162;
y justicia; Hume, 315-318;
teológico, 192, 242.
Utopía, 330.

V

Vacío; Boyle, 140 s.
Valor, teoría del — trabajo, 128.
Valores absolutos; Cudworth, 66;
no absolutos; Hobbes, 43.
Vanidad; Hume, 302 s.
Veracidad de Dios y prueba del mundo externo, 237, 294.
Veracidad, sentido de, 174.
Verdad; *a priori*, 58, 78; *véase también* Ideas innatas;

auto-evidente; Reid, 343 ss., 347 s.; *también* 66 s., 125, 340 s., 350, 352; *también* 26n., 165, 356;
contingente; Reid, 345 ss., 348; *véase también* Proposición contingente;
criterio de, *véase* Criterio de verdad;
eterna, 66;
inmutable, 66, 68, 356, 385* (*véase* Beattie);
innata, *véase* Verdades innatas;
moral, 66 s.;
necesaria; Reid, 345 ss., 348;
de la primera inscripción, 67.
Verdades *a priori*, 58, 78; *véase también* Verdades innatas.
Verdades innatas; Locke, 76-79; *también* 58, 67.
Verificación; Hobbes, 25; Newton, 146 s., 148;
y causación, 268;
y significado, 211.
Vibraciones, 184.
Vicio; Berkeley, 229; Buttler, 177, 181; Hume, 308-311, 316, 336; Shaftesbury, 168 ss., 174; Smith, 336;
fealdad del, 174;
privado, bien público, 170 s., 190.
Vida futura; Butler, 160-163, 180; Hume, 286, 288; *también* 59, 124, 158, 187; *véase también* Inmortalidad.
Vida práctica, 367 s.
Violencia y origen del gobierno, 326; *véase también* Fuerza, uso de la.
Virtud; Berkeley, 229, 241; Brown, 362-364; Butler, 177, 179-182; Hume, 248, 287, 308-311, 313, 316; Hutcheson, 173-176, 191; Mandeville, 170 s.; Paley, 187; Shaftesbury, 167-170, 177, 191; Price, 341; Smith, 336; Stewart, 356; *también* 45, 124, 185;
belleza de la, 174 s., 248;
= benevolencia, 173-176, 191;
y felicidad, 175 s., 309 s., 341;
intelectual; Hobbes, 37;
social, 313, 317.
Vis inertiae; Newton, 148, 149.
Visión; Berkeley, 194, *199-203*, 243;
y tacto, 199-203.
Visión de todas las cosas en Dios; Berkeley, 231-234, 237.
Vista, *véase* Visión.
Volición; Hobbes, 51; Hume, 305-308; Locke, 81, 98;
a partir de la pasión y no de la razón, 306 ss.;
como acción material, 305-308;
libre, *véase* Libre albedrío;
libre y necesaria, 51.
Voluntad; Berkeley, 220 s., 237; Hobbes, 238; Hume, 267, *305 s.*;
libre albedrío, *véase* Libre albedrío;
véase también Volición.
Vulgo, opinión del; Hume, 277, 280 ss.; Reid., 343, 349.

W

Wealth of Nations, por Adam Smith, 138, 333.

Impreso en el mes de febrero de 1993
en Talleres Gráficos HUROPE, S. A.
Recaredo, 2
08005 Barcelona

FREDERICK COPLESTON, S.I.
Profesor Emérito de Filosofía
de la Universidad de Londres

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Vol. VI
DE WOLFF A KANT

EDITORIAL ARIEL, S.A.
BARCELONA

Título original:
A HISTORY OF PHILOSOPHY
Vol. VI: *Wolff to Kant*
Burns and Oates Ltd. - The Bellarmine Series XVII

Traducción de
MANUEL SACRISTÁN

Edición castellana dirigida por
MANUEL SACRISTÁN

1.ª y 4.ª edición en
Colección Convivium: 1974 y 1981

1.ª edición en
Colección Ariel Filosofía: septiembre 1984
2.ª edición: febrero 1991
3.ª edición: octubre 1996

ISBN: 84-344-8700-4 (obra completa)
84-344-8726-8 (volumen 6)

Depósito legal: B. 36.997 - 1996

Impreso en España

PRÓLOGO

Mi intención inicial era la de incluir la filosofía de los siglos XVII y XVIII en un solo volumen titulado *De Descartes a Kant.* Pero el proyecto resultó inviable. Al final he dividido la materia en tres volúmenes. El IV de esta *Historia, De Descartes a Leibniz,* estudia los grandes sistemas racionalistas del continente, y en el volumen V, *De Hobbes a Hume,* he esbozado el desarrollo del pensamiento filosófico británico hasta la filosofía escocesa del sentido común inclusive. En el presente volumen considero la Ilustración francesa y alemana, el nacimiento de la filosofía de la historia y el sistema de Kant.

Mas, a pesar de haber finalmente dedicado tres volúmenes a la filosofía de los siglos XVII y XVIII, he conservado el plan inicial en el sentido de que el conjunto se abre con un capítulo introductorio común y cuenta con un resumen conclusivo también común. El primero se encuentra, como es natural, al principio del volumen cuarto. No se repetirán aquí las observaciones introductorias referentes al tema del presente volumen. En cuanto al resumen conclusivo, es el último capítulo de este libro. Adoptando un punto de vista no meramente histórico, sino también filosófico, he intentado discutir en él la naturaleza, la importacia y el valor de los varios estilos de filosofar en los siglos XVII y XVIII. De este modo los volúmenes IV, V y VI de esta *Historia de la Filosofía* forman una trilogía.

ÍNDICE

PRÓLOGO 7

PARTE I

LA ILUSTRACIÓN FRANCESA

I. LA ILUSTRACIÓN FRANCESA. — I 15

Observaciones introductorias. — El escepticismo de Bayle. — Fontenelle. — Montesquieu y su estudio de las leyes. — Maupertuis. — Voltaire y el deísmo. — Vauvenargues. — Condillac y el espíritu humano. — Helvecio y la concepción del hombre.

II. LA ILUSTRACIÓN FRANCESA. — II 48

La *Enciclopedia*: Diderot y d'Alembert. — El materialismo: La Mettrie, d'Holbach y Cabanis. — La historia natural: Buffon, Robinet Bonnet. — El dinamismo de Boscovich. — Los fisiócratas: Quesnay y Turgot. — Observaciones finales.

III. ROUSSEAU. — I 65

Vida y escritos. — Los males de la civilización. — El origen de la desigualdad. — La aparición de la teoría de la voluntad general. — La filosofía rousseauniana del sentimiento.

IV. ROUSSEAU. — II 84

El contrato social. — Soberanía, voluntad general y libertad. — Gobierno. — Observaciones finales.

PARTE II

LA ILUSTRACIÓN ALEMANA

V. LA ILUSTRACIÓN ALEMANA. — I 105

Christian Thomasius. — Christian Wolff. — Seguidores y críticos de Wolff.

VI. LA ILUSTRACIÓN ALEMANA. — II 122

Observaciones introductorias; Federico el Grande; los "filósofos populares". — El deísmo: Reimarus; Mendelssohn. — Lessing. — La psicología. — La teoría de la educación.

VII. La ruptura con la Ilustración 134

Hamann. — Herder. — Jacobi. — Observaciones finales.

Parte III

EL NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

VIII. Bossuet y Vico 149

Observaciones preliminares: los griegos; san Agustín. — Bossuet. — Vico. — Montesquieu.

IX. De Voltaire a Herder 162

Observaciones previas. — Voltaire. — Condorcet. — Lessing. — Herder.

Parte IV

KANT

X. Kant. — I: Vida y escritos 179

La vida y el carácter de Kant. — Los primeros escritos y la física newtoniana. — Escritos filosóficos del período precrítico. — La tesis de 1770 y su contenido. — La concepción de la filosofía crítica.

XI. Kant. — II: Los problemas de la primera "Crítica" . 206

El problema general de la metafísica. — El problema del conocimiento *a priori*. — Las divisiones de este problema. — La revolución copernicana de Kant. — Sensibilidad, entendimiento, razón y la estructura de la primera *Crítica*. — La significación de la primera *Crítica* en el contexto del problema general de la filosofía kantiana.

XII. Kant. — III: El conocimiento científico 227

Espacio y tiempo. — Matemática. — Los conceptos puros o categorías del entendimiento. — La justificación de la aplicación de las categorías. — El esquematismo de las categorías. — Principios sintéticos *a priori*. — La posibilidad de la ciencia pura de la naturaleza. — Fenómenos y nóumenos. — La refutación del idealismo. — Observaciones finales.

XIII. Kant. — IV: El ataque a la metafísica 264

Observaciones preliminares. — Las ideas trascendentales de la razón pura. — Los paralogismos de la psicología racional. — Las antinomias de la cosmología especulativa. — La imposibilidad de demostrar la existencia de Dios. — El uso regulativo de las ideas trascendentales de la razón pura. — Metafísica e imaginación.

XIV. KANT. — V: MORALIDAD Y RELIGIÓN 291

La aspiración de Kant. — La buena voluntad. — El deber y la inclinación. — El deber y la ley. — El imperativo categórico. — El ser racional como fin en sí mismo. — La autonomía de la voluntad. — El reino de los fines. — La libertad como condición de la posibilidad de un imperativo categórico. — Los postulados de la razón práctica: la libertad, la idea kantiana del bien perfecto, la inmortalidad, Dios, la teoría general de los postulados. — Ideas de Kant acerca de la religión. — Observaciones finales.

XV. KANT. — VI: ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA 327

La función mediadora del juicio. — La analítica de lo bello. — La analítica de lo sublime. — La deducción de los juicios estéticos puros. — El arte y el genio. — La dialéctica del juicio estético. — Lo bello como símbolo del bien moral. — El juicio teleológico. — Teleología y mecanicismo. — Físico-teología y ético-teología.

XVI. KANT. — VII: OBSERVACIONES ACERCA DEL "OPUS POSTUMUM" 354

La transición de la metafísica de la naturaleza a la física. — La filosofía trascendental y la construcción de la experiencia. — La objetividad de la idea de Dios. — El hombre como persona y como microcosmos.

XVII. RESUMEN CONCLUSIVO 366

Observaciones previas. — El racionalismo continental. — El empirismo británico. — La Ilustración y la ciencia del hombre. — La filosofía de la historia. — Immanuel Kant. — Observaciones finales.

APÉNDICE. — Breve bibliografía 405

ÍNDICE ONOMÁSTICO 429

ÍNDICE DE MATERIAS 435

PARTE I

LA ILUSTRACIÓN FRANCESA

Capítulo primero

LA ILUSTRACIÓN FRANCESA. — I

Observaciones introductorias. — El escepticismo de Bayle. — Fontenelle. — Montesquieu y su estudio de las leyes. — Maupertuis. — Voltaire y el deísmo. — Vauvenargues. — Condillac y el espíritu humano. — Helvecio y la concepción del hombre.

1. Parece haber una tendencia natural en muchos a concebir la Ilustración Francesa primordialmente como una crítica destructiva y una abierta hostilidad contra el Cristianismo, o por lo menos, contra la Iglesia Católica. Aparte de Rousseau, el nombre que más suena cuando se habla de los filósofos franceses del siglo XVIII es probablemente el de Voltaire. Y este nombre suscita en el espíritu la imagen de un literato brillante y agudo, incansable en su denuncia de la Iglesia como enemiga de la razón y propugnadora de la intolerancia. Además, cuando uno ha leído algo acerca del materialismo de autores como La Mettrie y d'Holbach, puede perfectamente inclinarse a entender la Ilustración Francesa como un movimiento antirreligioso que pasó del deísmo de Voltaire y Diderot, en su primera fase, al ateísmo de d'Holbach y a la cruda visión materialista de un Cabanis. Dada esta interpretación de la Ilustración, la estimación en que uno la tenga dependerá considerablemente de las propias convicciones religiosas, o de la ausencia de ellas. El uno considerará la filosofía francesa del siglo XVIII como un movimiento que siguió adentrándose en la impiedad hasta dar sus últimos frutos en la profanación de la catedral de Notre Dame durante la Revolución; y el otro lo considerará como la progresiva liberación espiritual respecto de la superstición religiosa y la tiranía eclesiástica.

Tampoco es infrecuente la idea de que los filósofos franceses del siglo XVIII fueron todos enemigos del sistema político existente y prepararon el camino a la Revolución. Y dada esta interpretación política son también obviamente posibles diferentes estimaciones de la obra de esos filósofos. Uno puede considerarlos como irresponsables fomentadores de la revolución, cuyos

escritos tuvieron efectos prácticos en el terror jacobino. Y otro puede considerarlos como representantes de un determinado estadio de un desarrollo sociopolítico inevitable, como escritores que contribuyeron a iniciar el estadio de la democracia burguesa, destinada a su vez a ser sustituida por el régimen del proletariado.

Ambas interpretaciones de la Ilustración Francesa —la que la contempla desde el punto de vista de su actitud respecto de las instituciones religiosas y de la religión misma y la que la interpreta en base a su actitud respecto de los sistemas políticos y los desarrollos políticos y sociales— tienen sin ninguna duda fundamento factual. Es posible que sus fundamentos no sean de la misma solidez. Aunque varios filósofos discrepaban sin duda del *ancien régime*, sería un gran error creer que todos los filósofos típicos de la Ilustración fomentaron conscientemente la Revolución. Voltaire, por ejemplo, aunque deseaba ciertas reformas, no se interesaba propiamente por la promoción de la democracia. Le interesaba la libertad de expresión para sí mismo y para sus amigos, pero es imposible calificarle de demócrata. Más que un gobierno popular habría gustado de un despotismo ilustrado y benévolo, especialmente si la benevolencia beneficiaba a los *philosophes*. En cualquier caso, no tenía la menor intención de promover una revolución de lo que para él era "la canalla". Es verdad, por otra parte, que todos los filósofos considerados como representantes típicos de la Ilustración Francesa se oponían, en diversos grados, al dominio de la Iglesia. Muchos de ellos se oponían también al cristianismo, y algunos fueron ateos dogmáticos, resueltamente opuestos a toda religión, producto, para ellos, de la ignorancia y el temor, enemiga del progreso intelectual y obstáculo a la moralidad verdadera.

Pero aunque tanto la interpretación como actitud respecto de la religión cuanto la interpretación sobre la base de convicciones políticas (aunque ésta en menor medida) tienen fundamento en los hechos, el describir la filosofía francesa del siglo XVIII como un prolongado ataque al trono y al altar sería dar una imagen muy inadecuada de ella. Desde luego que se atacó en nombre de la razón a la Iglesia Católica, la religión revelada y, en ciertos casos, toda forma de religión. Pero el ejercicio de la razón era para los filósofos de la Ilustración Francesa mucho más que la simple crítica destructiva practicada en la esfera religiosa. La crítica destructiva era, por así decirlo, el lado negativo de la Ilustración. El aspecto positivo consistía en el intento de entender el mundo y, especialmente, el hombre mismo en su vida psíquica, moral y social.

Al decir eso no pretendo minimizar la importancia de las opiniones de los filósofos acerca de asuntos religiosos, ni eliminarlas como irrelevantes. En verdad que nadie que comparta las convicciones religiosas del autor puede contemplar con indiferencia la actitud de los filósofos ilustrados franceses. Pero incluso completamente aparte de las creencias de cada cual, la actitud de los *philosophes* respecto de la religión tuvo sin duda importancia y significación cultural. Expresaba, en efecto, un resuelto cambio respecto del

punto de vista de la cultura medieval, y representaba realmente un estadio cultural nuevo y distinto. Tenemos que recordar al mismo tiempo que en esa época somos testigos del crecimiento y de la extensión del punto de vista científico. Los filósofos franceses del siglo XVIII creyeron firmemente en el progreso, esto es, en la extensión del punto de vista científico desde la física hasta la psicología, la moralidad y la vida social del hombre. Si tendían a recusar la religión revelada, y a veces incluso cualquier religión, ello se debía en parte a su convicción de que la religión, revelada y particular o religión en general, es un enemigo del progreso intelectual y del uso claro y libre de la razón. Por supuesto que no pienso que llevaran razón. Para mí no hay una incompatibilidad intrínseca entre la religión y la ciencia. Pero mi tesis es que si nos detenemos demasiado exclusivamente ante su crítica destructiva en la esfera religiosa, iremos perdiendo de vista los objetivos positivos de los *philosophes*. Y entonces tendremos una visión unilateral del cuadro.

Los filósofos franceses del siglo XVIII estuvieron considerablemente influidos por el pensamiento inglés, particularmente por Locke y Newton. Hablando en general, puede decirse que estaban de acuerdo con el empirismo del primero. El ejercicio de la razón en filosofía no significaba para ellos la construcción de grandes sistemas deducidos a partir de ideas innatas o de principios primeros autoevidentes. En este sentido recusaron la metafísica especulativa del siglo anterior. Eso no quiere decir que no se interesaran por las síntesis ni que fueran pensadores puramente analíticos que sólo prestaran atención a los varios problemas y a las varias cuestiones particulares sin intentar nunca sintetizar sus varias conclusiones. Pero el hecho es que estaban convencidos de que la vía adecuada es la que lleva a los fenómenos mismos y permite aprender por observación sus leyes y sus causas. Luego podemos proceder a la síntesis, a formar principios universales y a examinar los hechos particulares a la luz de las verdades universales. Dicho de otro modo, ellos entendieron que es un error suponer la existencia de un método ideal, el método deductivo de la matemática, aplicable a todas las ramas del estudio. Buffon, por ejemplo, lo vio claramente, y sus ideas influyeron algo en Diderot.

Este planteamiento empirista del conocimiento llevó en algunos casos, como el de d'Alembert, a una posición que puede llamarse positivista. La metafísica, si por tal se entiende el estudio de la realidad transfenoménica, es la esfera de lo incognoscible. No podemos tener conocimiento cierto en ese campo, y es una pérdida de tiempo dedicarse a él. El único modo de tener una metafísica racional consiste en sintetizar los resultados de las ciencias empíricas. Y en la ciencia empírica misma no nos ocupamos de "esencias" sino de fenómenos. Es verdad que en cierto sentido hablamos también de esencias, pero se trata simplemente de las que Locke llamó esencias "nominales". La palabra no se usa entonces en sentido metafísico.

Pero sería un grave error creer que todos los filósofos de la Ilustración Francesa fueron "positivistas". Voltaire, por ejemplo, creía que la existencia

de Dios es demostrable. Y también lo creyó Maupertuis. Pero lo que sí es cierto es que podemos descubrir una clara aproximación al positivismo en ciertos pensadores del período. Por lo cual podemos decir que la filosofía del siglo XVIII contribuyó a preparar el camino al positivismo del siglo siguiente.

Pero, al mismo tiempo, toda esa interpretación de la Ilustración Francesa es unilateral, porque resulta demasiado filosófica en cierto sentido. Tomaré el ejemplo de Condillac para ilustrar lo que quiero decir. Este filósofo estaba muy influido por Locke y se dispuso a aplicar el empirismo de Locke, tal como él lo entendía, a las facultades y las operaciones psíquicas del hombre, intentando mostrar cómo es posible explicarlas todas a base de "sensaciones trasformadas". Condillac mismo no era precisamente lo que llamaríamos hoy positivista. Pero es indudablemente posible interpretar su *Tratado de las sensaciones* como un paso hacia el positivismo o un estadio del desarrollo de éste. Por supuesto que también es posible interpretar simplemente el libro como un estadio del desarrollo de la psicología, y la psicología considerada en sí misma no está necesariamente vinculada al positivismo filosófico.

Numerosos filósofos de la Ilustración Francesa reflexionaron acerca de las conexiones entre la vida psíquica del hombre y sus condiciones fisiológicas. Y en ciertos casos, como el de Cabanis, esto redundó en formulaciones de rotundo materialismo. Por lo tanto, uno puede tender a interpretar toda la investigación de esos pensadores sobre la base de dicho resultado. Pero no menos posible es considerar el materialismo dogmático de ciertos filósofos como una aberración transitoria en el curso del desarrollo de una valiosa línea de estudio. Dicho de otro modo: si se consideran los estudios psicológicos de los filósofos del siglo XVIII como experimentos e intentos en los primeros estadios del desarrollo de esa línea de investigación, la psicología, entonces puede darse menos importancia a las exageraciones y crudezas dichas que si uno restringe su horizonte mental a la Ilustración Francesa considerada en sí misma. Es verdad que cuando se estudia, como ocurre en estos capítulos, el pensamiento de un período determinado y de un grupo de hombres no menos determinado, hay que prestar atención a las exageraciones y a las crudezas. Pero también es bueno tener presente una imagen más general, y recordar que esos rasgos pertenecen a un determinado estadio de una línea de desarrollo que se alarga hacia el futuro y es capaz de suministrar ella misma más adelante la crítica y la corrección de sus aberraciones tempranas.

Por lo tanto, podemos considerar en general la filosofía de la Ilustración Francesa como un intento de desarrollar lo que Hume había llamado "the science of man", la ciencia del hombre. Es verdad que esa descripción no recoge todos los datos. Así tenemos, por ejemplo, entre ellos teorías cosmológicas. Pero sí que nos solicita la atención sobre el interés que tuvieron los filósofos del siglo XVIII por hacer con la vida psíquica y social lo que Newton había hecho con el universo físico. Al intentar realizar esa tarea decidieron un planteamiento más inspirado por el empirismo de Locke que por los sistemas especulativos del siglo anterior.

También vale la pena observar que los filósofos de la Ilustración Francesa, igual que cierto número de moralistas ingleses, aspiraban a separar la ética de la metafísica y de la teología. Es verdad que sus ideas morales diferían considerablemente, pues iban, por ejemplo, desde el idealismo ético de Diderot hasta el trivial utilitarismo de La Mettrie. Pero estaban más o menos de acuerdo en intentar poner la moralidad sobre sus propios pies, por así decirlo. Ésta es realmente la significación de la afirmación de Bayle según la cual es perfectamente posible un estado de ateos, así como del añadido de La Mettrie según el cual eso no es sólo posible, sino también deseable. Sería, de todos modos, incorrecto, decir que todos *les philosophes* compartieran ese punto de vista. En opinión de Voltaire, por ejemplo, si Dios no existiera habría que inventarlo precisamente en bien de la armonía moral de la sociedad. Pero, en general, la filosofía de la Ilustración contenía la tesis de una separación de la ética respecto de consideraciones metafísicas y teológicas. Cosa, por supuesto, abierta a la discusión es la de si tal separación es sostenible o no.

Hemos de recordar, por último, que la filosofía del siglo XVIII, en Francia igual que en Inglaterra, fue principalmente obra de hombres que no eran profesores de filosofía en las universidades y que frecuentemente tuvieron intereses extrafilosóficos. Hume, por ejemplo, no ha sido menos historiador que filósofo. Voltaire ha escrito dramas. Maupertuis realizó una expedición al Ártico con la intención de determinar la forma de la Tierra en los polos mediante la medición exacta de un grado de latitud. D'Alembert fue un matemático eminente. Montesquieu y Voltaire tuvieron cierta importancia en el desarrollo de la historiografía. La Mettrie era médico. En el siglo XVIII nos encontramos aún en tiempos en los cuales algún conocimiento de ideas filosóficas se consideraba como exigencia cultural básica, y la filosofía no se había convertido en un reservado académico. Seguía habiendo, además, una conexión clara entre la filosofía y las ciencias, conexión que ha sido incluso una característica muy general del pensamiento filosófico francés.

2. Entre los escritores franceses que prepararon el camino a la Ilustración en Francia el más influyente fue tal vez Pierre Bayle (1647-1706), autor del famoso *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697). Educado como protestante, Bayle se hizo católico y luego volvió al protestantismo. Pero pese a su definitiva adhesión a la Iglesia Reformada, siempre estuvo convencido de que los católicos no tenían el monopolio de la intolerancia. Y durante su estancia en Rotterdam, donde vivió a partir de 1680, defendió la tolerancia y atacó al teólogo calvinista Jurieu por su actitud intolerante.

En opinión de Bayle las controversias teológicas de la época eran confusas y carecían de interés. Tómese, por ejemplo, la controversia acerca de las relaciones entre la gracia y el libre albedrío. Tomistas, jansenistas y calvinistas se unen todos en este punto contra el molinismo. Y no hay realmente diferencia fundamental entre ellos. Pero los tomistas claman que no son jansenistas, los jansenistas repudian a los calvinistas, y éstos condenan a

unos y otros. Por lo que hace a los molinistas, recurren a argumentos sofísticos en su deseo de mostrar que la doctrina de san Agustín es distinta de la de los jansenistas. En general, los seres humanos se enorgullecen demasiado de pensar que tienen diferencias cuando no las tienen, y tienden demasiado a ver conexiones indisolubles entre posiciones diferentes que no las tienen. Muchas controversias deben su vida y su vigor al prejuicio y a la falta de juicio claro.

Pero más importante que las opiniones de Bayle acerca de las controversias en el campo de la teología dogmática es lo que opina acerca de la metafísica y la teología natural o filosófica. Piensa que la razón humana está más capacitada para descubrir errores que para hallar verdad positiva, y que esto puede decirse particularmente cuando se trata de metafísica. Se reconoce comúnmente, por ejemplo, que todo filósofo tiene derecho a criticar cualquier prueba de la existencia de Dios, siempre que no niegue que la existencia de Dios puede probarse de un modo u otro. Pero, en realidad, todas las pruebas conocidas de la existencia de Dios han sido sometidas a una crítica que las ha destruido. Tampoco ha resuelto nadie el problema del mal. Y nada de eso es sorprendente. Pues no es posible conseguir una reconciliación de la existencia del mal en el mundo con la afirmación de un Dios infinito, omnisciente y omnipotente. Los maniqueos daban con su filosofía dualista una explicación del mal muy superior a cualquier explicación propuesta por la ortodoxia. Pero, al mismo tiempo, la hipótesis metafísica de los maniqueos era absurda. Por lo que hace a la inmortalidad del alma, no se ha dispuesto nunca de prueba evidente.

Bayle no afirmaba que las doctrinas de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma fueran falsas. Lo que hacía era situar la fe fuera del ámbito de la razón. Pero esta afirmación requiere ciertas precisiones. Pues Bayle no sostenía simplemente que las verdades religiosas sean insusceptibles de prueba racional, aun no contradiciendo a la razón, sino que pensaba más bien que dichas verdades contienen mucha cosa que repugna a la razón. Por eso añadía, sinceramente o no, que tiene mucho más mérito el aceptar la revelación. En cualquier caso, si las verdades de la religión pertenecen a la esfera de lo no-racional, entonces no tiene el menor interés dedicarse a la argumentación y la controversia teológicas. La tolerancia debe sustituir a la controversia.

Hay que observar que Bayle no separaba sólo la religión de la razón, sino también la religión de la moralidad. Esto es, Bayle insistía en que es un gran error suponer que las convicciones y las motivaciones religiosas son necesarias para llevar una vida moral. Motivos no-religiosos pueden ser tan eficaces o más que los religiosos. Y sería perfectamente posible disponer de una sociedad moral compuesta por gentes que no creyeran en la inmortalidad, ni siquiera en Dios. Después de todo, dice Bayle en su artículo sobre los saduceos en el *Dictionnaire,* los saduceos, que no creían en la resurrección, eran mejores que los fariseos, los cuales sí creían. La experiencia de la vida

no indica que haya una conexión indisoluble entre la creencia y la práctica. Así llegamos al concepto del ser humano moral y autónomo que no necesita creencia religiosa para tener una vida virtuosa.

Otros escritores de la Ilustración Francesa, como Diderot, han utilizado ampliamente el *Dictionnaire* de Bayle, que también tuvo su influencia en la Ilustración Alemana, la *Aufklärung*. En 1767, Federico el Grande escribía a Voltaire que Bayle había comenzado la batalla, que le habían seguido algunos filósofos ingleses y que Voltaire estaba destinado a terminarla.

3. Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757) es sobre todo conocido como divulgador de ideas científicas. Empezó su carrera literaria con una pieza teatral que no tuvo éxito y otras producciones literarias. Pronto se dio cuenta de que la sociedad de la época aceptaría gustosamente exposiciones claras e inteligibles de la nueva física. Su intento de satisfacer esta necesidad tuvo tal éxito que Fontenelle se convirtió en secretario de la *Académie des Sciences*. En general Fontenelle defiende la física cartesiana, y en sus *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) popularizó las teorías astronómicas de Descartes. Pero no ignoró la importancia de Newton, y en 1727 publicó un *Elogio de Newton*. De todos modos, defendió la teoría cartesiana de los torbellinos en su *Théorie des tourbillons cartésiens* (1752) y atacó el principio newtoniano de gravitación, que le parecía contener la postulación de una entidad oculta. Las notas manuscritas que se encontraron en su estudio a su muerte ponen en claro que durante la última parte de su vida se iba orientando resueltamente hacia el empirismo. Todas nuestras ideas se reducen en última instancia a los datos de la experiencia sensible.

Además de ayudar a difundir el conocimiento de las ideas científicas en la Francia del siglo XVIII, Fontenelle contribuyó también indirectamente al crecimiento del escepticismo respecto de las verdades religiosas. Publicó, por ejemplo, opúsculos acerca de *El origen de las Fábulas* y la *Historia de los Oráculos*. En el primero rechazaba la idea de que los mitos o fábulas se deban a la facultad imaginativa y no a la inteligencia. Los mitos griegos, por ejemplo, nacieron del deseo de explicar los fenómenos, fueron el producto de la inteligencia, aunque la imaginación tuviera su papel en su elaboración. La inteligencia del hombre no era en épocas antiguas esencialmente distinta de la inteligencia del hombre moderno. Igual el hombre primitivo que el moderno intentan explicar los fenómenos, reducir lo desconocido a lo conocido. La diferencia entre uno y otro consiste en esto: en los tiempos antiguos el conocimiento positivo era escaso, y el espíritu se veía obligado a recurrir a explicaciones mitológicas. En cambio, en el mundo moderno el conocimiento positivo se ha acumulado en tal medida que la explicación científica va ocupando el lugar de la mitológica. Es obvio lo que implica esa tesis, aunque Fontenelle no lo formule explícitamente.

En su escrito acerca de los oráculos Fontenelle mantiene que no hay razón de peso para afirmar que los oráculos paganos se debieran a la actividad de demonios o que quedaran reducidos al silencio por la venida de Cristo.

El argumento en favor del poder y la divinidad de Cristo que consiste en decir que los oráculos paganos se redujeron al silencio carece, por tanto, de todo fundamento histórico. El punto en discusión no tiene, ciertamente, gran importancia; pero parece dicho implícitamente que los apologetas cristianos recurren habitualmente a argumentos sin valor.

De todos modos, Fontenelle no era ateo. Su idea era que Dios se manifiesta a sí mismo en el sistema de la naturaleza, gobernado por leyes, y no en la historia, en la cual reinan la pasión humana y el capricho. Dicho de otro modo: para Fontenelle Dios no es el Dios de ninguna religión histórica, el que se revela en la historia y da origen a los sistemas dogmáticos, sino el Dios de la naturaleza, revelado en la concepción científica del mundo. Sin duda hubo ateos entre los filósofos franceses del siglo XVIII; pero fue mucho más común el deísmo, o teísmo, como lo llamó Voltaire, aunque el ateísmo se diera más frecuentemente entre los franceses que entre sus contemporáneos ingleses.

4. Se ha observado ya que los filósofos de la Ilustración Francesa aspiraban a entender la vida social y política del hombre. Una de las obras más importantes en este terreno es el tratado de Montesquieu sobre la ley. Charles de Sécondat (1689-1755), barón de la Brède et de Montesquieu, era entusiasta de la libertad y enemigo del despotismo. En 1721 publicó sus *Lettres persanes,* sátira de las condiciones políticas y eclesiásticas de Francia. De 1728 a 1729 estuvo en Inglaterra, donde concibió gran admiración por ciertos rasgos del sistema político inglés. En 1734 publicó sus *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains.* En 1748, por último, apareció su obra sobre la ley, *De l'esprit des lois,* fruto de unos diecisiete años de trabajo.

En esta última obra emprende Montesquieu un estudio comparativo de la sociedad, el derecho y el gobierno. Su conocimiento factual no era lo suficientemente amplio y preciso como para permitirle realizar una empresa concebida tan ampliamente; pero la empresa misma, ese estudio sociológico comparado era de importancia. Es verdad que Montesquieu había tenido algunos predecesores. Aristóteles sobre todo, que había iniciado la recopilación de estudios acerca de un gran número de constituciones griegas. Pero el proyecto de Montesquieu tiene que entenderse a la luz de la filosofía contemporánea. Montesquieu aplicaba al campo de la política y el derecho el método empírico e inductivo que otros filósofos estaban aplicando a otros campos.

La intención de Montesquieu no estribaba, empero, en describir simplemente los fenómenos sociales, políticos y jurídicos, o en registrar y describir grandes números de hechos particulares. Deseaba comprender los hechos, usar el estudio comparativo de los fenómenos como base para un estudio sistemático de los principios del desarrollo histórico. "Ante todo examiné a los hombres, y llegué a la convicción de que en esta infinita diversidad de leyes y costumbres no están exclusivamente guiados por sus caprichos. Enuncié principios y vi que los casos particulares encajaban con ellos como por sí

mismos, que las historias de todas las naciones no son sino las consecuencias (de esos principios) y que toda ley particular está ligada a otra o depende de otra más general."[1] Así pues, Montesquieu se planteaba su tema no con el espíritu del simple sociólogo positivista, sino más bien como un filósofo de la historia.

Considerada según uno de sus aspectos, la teoría de la sociedad, el gobierno y la ley propuesta por Montesquieu es una serie de generalizaciones, a menudo muy apresuradas, de datos históricos. Los diferentes sistemas de leyes positivas que se dan en diferentes sociedades políticas son relativos a una variedad de factores, como el carácter del pueblo, la naturaleza y los principios de las formas de gobierno, el clima, las condiciones económicas, etc. La totalidad de esas relaciones constituye "el espíritu de las leyes". Y lo que Montesquieu quiere examinar es ese espíritu.

Montesquieu habla primero de la relación de las leyes con el gobierno. Divide el gobierno en tres clases, "republicano, monárquico y despótico".[2] Una república puede ser una democracia, si es el pueblo el que posee el poder supremo, o una aristocracia, si sólo una parte del pueblo posee el poder supremo. En una monarquía el príncipe gobierna de acuerdo con ciertas leyes fundamentales y hay en general "poderes intermedios". En un estado despótico no hay leyes fundamentales ni "depositarios" de ellas. "Por eso suele tener en esos países tanta influencia la religión, porque constituye una especie de depositario permanente, y si eso no puede decirse de la religión, será verdadero de las costumbres que se respetan como si fueran leyes."[3] El principio del gobierno republicano es la virtud ciudadana; el del monárquico es el honor; el del despotismo es el temor. Dadas esas formas de gobierno y sus principios, prevalecerán probablemente ciertos tipos de sistema jurídico. "Entre la naturaleza y la forma de gobierno hay esta diferencia, a saber, que su naturaleza es aquello por lo cual se constituye, y su principio aquello por lo cual obra. La una es su estructura particular, y el otro es las pasiones humanas que lo ponen en movimiento. Y las leyes han de tener en cuenta tanto el principio cuanto la naturaleza de cada gobierno."[4]

He descrito la teoría de Montesquieu como si no pretendiera ser más que una generalización empírica. Y una de las objeciones obvias contra ella, cuando se la interpreta así, es que su clasificación es tradicional y artificial, muy inadecuada como descripción de los datos históricos. Pero es importante observar que Montesquieu está hablando de tipos de gobierno ideales. Así, por ejemplo, detrás de todo despotismo existente podemos discernir un tipo ideal de gobierno despótico. De lo cual no se sigue en modo alguno que todo despotismo dado vaya a encarnar fielmente ese tipo ideal o puro en su estructura o en su "principio". La teoría tipológica no nos autoriza a inferir que

1. *De l'esprit des lois*, Préface.
2. *Ibid.*, II, 1.
3. *Ibid.*, II, 4.
4. *Ibid.*, III, 1.

en cualquier república dada el principio operativo vaya a ser la virtud ciudadana, o que en cualquier despotismo el principio operativo de la conducta sea el temor. Pero en la medida en que una forma de gobierno no encarna su tipo ideal se dice que es imperfecta. "Tales son los principios de los tres gobiernos, lo cual no quiere decir que en tal o cual república los hombres sean virtuosos, sino que deberían serlo. Ni prueba que en una determinada monarquía la gente tenga el sentido del honor, ni que en un determinado estado despótico la gente tenga una sensación de miedo, sino que así debería ser. Pues sin esas cualidades el gobierno será imperfecto." [5] Montesquieu puede decir, por lo tanto, que bajo una forma dada de gobierno habría que encontrar cierto sistema de leyes y no el que efectivamente se encuentra. El legislador ilustrado velará porque las leyes correspondan al tipo de sociedad política; pero la correspondencia no será un dato necesario.

Afirmaciones análogas pueden hacerse acerca de la relación entre las leyes y las condiciones climáticas y económicas. El clima, por ejemplo, ayuda a formar el carácter y las pasiones de un pueblo. El carácter de los ingleses difiere del de los sicilianos. Y las leyes "deberían adaptarse al pueblo para el cual se promulgan, de tal modo que las de una nación resultaran muy improbablemente apropiadas para otra".[6] Montesquieu no dice que el clima y las condiciones económicas determinan sistemas de leyes de tal modo que no sea posible un control inteligente de los mismos. Sino que ejercen una influencia poderosa sobre las formas de gobierno y los sistemas jurídicos; esa influencia no es como la de un hado determinante. El legislador prudente adaptará la ley a las condiciones climáticas y económicas. Pero eso quiere decir, por ejemplo, que en ciertas circunstancias tendrá que reaccionar conscientemente contra los efectos adversos del clima sobre el carácter y la conducta. El hombre no es simple juguete de condiciones y factores infrahumanos.

Tal vez sea correcto distinguir dos ideas importantes en el marco de la teoría de Montesquieu. En primer lugar, la idea de los sistemas jurídicos como resultado de complejos factores empíricos. Aquí tenemos una generalización a partir de datos históricos, la cual se puede usar como hipótesis para una ulterior interpretación de la vida social y política del hombre. En segundo lugar, la idea de ideales operativos en las sociedades humanas. La tipología de Montesquieu, pese a su originaria estrechez, puede, por lo tanto, entenderse en el sentido de la tesis de que toda sociedad política es la encarnación imperfecta de un ideal que ha sido un factor formativo implícito en su desarrollo y hacia el cual tiende, o del cual se está separando. La tarea del legislador prudente consistirá en discernir la naturaleza de ese ideal operativo y en adaptar la legislación a su realización progresiva. Si se interpreta de este modo, la tipología de Montesquieu se presenta como algo más que un resto de las clasificaciones griegas de constituciones. Se puede decir que Mon-

5. *De l'esprit des lois*, III, 2.
6. *Ibid.*, I, 3.

tesquieu está intentando expresar una genuina visión histórica con la ayuda de algunas categorías anticuadas.

Pero si exponemos de este modo la teoría de Montesquieu, estaremos admitiendo que el autor se interesaba sólo por la comprensión de los datos históricos y que se satisfacía con un relativismo en cuanto al asunto político-jurídico mismo. Los sistemas jurídicos son resultado de diferentes complejos de factores empíricos. En cada sistema podemos ver un ideal operativo en acción. Pero no hay ningún criterio absoluto por referencia al cual el filósofo pueda comparar y estimar diferentes sistemas políticos y jurídicos.

Mas esta interpretación sería equívoca en dos aspectos. En primer lugar, Montesquieu admite leyes de justicia inmutables. Dios, el creador y conservador del mundo, ha establecido leyes o derechos que gobiernan el mundo físico.[7] Y "el hombre en cuanto ser físico está gobernado por leyes invariables como los demás cuerpos".[8] Pero en cuanto ser inteligente o racional, está sometido a leyes que es capaz de violar. Algunas de estas leyes son obra suya; pero otras no dependen de él. "Por lo tanto, tenemos que reconocer relaciones de justicia que son anteriores a la ley positiva que las promulga." [9] "Decir que no hay nada justo o injusto sino lo mandado y prohibido por las leyes positivas es lo mismo que decir que antes de describir un círculo no todos los radios eran iguales." [10] Suponiendo la idea de un estado de naturaleza, Montesquieu observa que antes de todas las leyes positivas se encuentran "aquellas leyes de naturaleza, así llamadas porque toman enteramente su fuerza de nuestro ser".[11] Y para conocer esas leyes hemos de considerar el hombre tal como era antes del establecimiento de la sociedad. "Las leyes admitidas en un estado así serían las leyes de naturaleza." [12] Es discutible si esta idea armoniza bien con los demás aspectos de la teoría de Montesquieu. Pero no hay duda de que éste sostuvo la existencia de una ley moral natural anterior a todas las leyes positivas establecidas por la sociedad política. Podemos, pues, decir que su tratado acerca de la ley apunta a un tratamiento puramente empírico e inductivo de las instituciones políticas y legales, mientras que su teoría de la ley o el derecho natural es un resto de anteriores filosofías del derecho. Pero eso no quita que dicho resto sea un elemento real del pensamiento de Montesquieu.

En segundo lugar, Montesquieu era un entusiasta de la libertad, y no un observador distanciado de los fenómenos históricos. Y así, en los libros XI y XII *De l'esprit des lois* se pone a analizar las condiciones de la libertad política, con el presupuesto de que la mejor constitución es la liberal. Su análisis puede consistir formalmente en dar significación a la palabra *libertad* según

7. Las leyes son, en el sentido más general, "las relaciones necesarias resultantes de la naturaleza de las cosas" (*De l'esprit des lois*, I, 1).
8. *Ibid.*, I, 1.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*

su uso en contextos políticos y en examinar luego las condiciones en las cuales se la puede conseguir y mantener. En teoría esto puede ser, por supuesto, también obra de un filósofo político que no tenga afición alguna a la libertad política o que sea indiferente al problema. Pero Montesquieu tiene presente durante su análisis la constitución inglesa, que él admiraba, y el sistema político francés, que le disgustaba. De modo que su análisis de la libertad política no es sólo un análisis abstracto, al menos por lo que hace a su espíritu y a su motivo. Pues lo que se pregunta es cómo ha de corregirse el sistema francés para que pueda albergar y mantener la libertad.

La libertad política, piensa Montesquieu, no consiste en una falta total de vínculos, sino "sólo en poder hacer lo que deberíamos querer hacer y en no estar obligados a hacer lo que no deberíamos querer hacer".[13] "La libertad es el derecho a hacer todo lo que las leyes permiten." [14] En una sociedad libre ningún ciudadano se ve impedido de obrar de un modo permitido por la ley, y ninguno es obligado a obrar de un modo determinado si la ley le permite seguir su propia inclinación. Es posible que esa descripción de la libertad no resulte muy iluminadora; pero Montesquieu precisa luego que la libertad implica la separación de poderes. Esto es: los poderes legislativo, ejecutivo y judicial no deben encarnarse en la misma persona o en el mismo grupo de personas. Tienen que estar separados o ser independientes cada uno de los demás, de modo que puedan obrar como contrapesos los unos de los otros y constituir una protección contra el despotismo y el abuso tiránico del poder.

Montesquieu dice explícitamente que ha llegado a esa definición de las condiciones de la libertad política a través de un examen de la constitución inglesa. En estados diferentes ha habido y hay otros ideales operativos. El ideal, la meta de Roma era el aumento del dominio; el del estado judío era la preservación e intensificación de la religión; el del estado chino era el orden público. Pero hay una nación, Inglaterra, que tiene como objetivo directo de su constitución la libertad política. "No hace falta mucho esfuerzo para descubrir la libertad política en una constitución. Y puesto que podemos ver dónde existe, ¿por qué habríamos de seguir su búsqueda?" [15]

Algunos críticos han dicho que Montesquieu ve la constitución inglesa con los ojos de teóricos políticos tales como Harrington y Locke, y que cuando hablaba de la separación de poderes como rasgo distintivo de la constitución inglesa ignoraba o no entendía que la Revolución de 1688 había impuesto definitivamente la supremacía del Parlamento. Dicho de otro modo: un hombre que se hubiera basado exclusivamente en la observación de la constitución inglesa no habría dicho que la llamada separación de poderes fuera su característica principal. Pero aunque Montesquieu viera e interpretara la constitución inglesa a la luz de una teoría acerca de ella, y aunque la frase "separación de poderes" no fuera una descripción adecuada de la situación concreta,

13. *De l'esprit des lois*, XI, 3.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*, XI, 5.

parece claro que esas palabras llamaban al menos la atención acerca de rasgos reales de aquélla. Es verdad que los jueces no constituían un "poder" en el sentido en que lo constituía el legislativo; pero, por otra parte, no estaban sometidos en el ejercicio de sus funciones al control caprichoso del monarca o de sus ministros. Puede decirse con razón que lo que Montesquieu admiraba en la constitución inglesa era el resultado de un largo proceso de desarrollo, y no de la aplicación de una teoría abstracta acerca de la "separación de poderes". Pero tampoco estaba tan hipnotizado por su fórmula como para exigir, una vez interpretada la constitución inglesa como separación de poderes, que fuera servilmente copiada en su país. "¿Cómo voy a tener ese propósito, yo que pienso que el exceso de razón no es siempre deseable, y que los hombres se adaptan casi siempre mejor a los términos medios que a los extremos?" [16] Montesquieu deseaba una reforma del sistema político francés, y la observación de la constitución inglesa le sugirió modos para practicar esa reforma sin una revolución drástica y violenta.

Las ideas de Montesquieu acerca del equilibrio de poderes tuvieron influencia en América y en Francia, como se ve por la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1791. Pero posteriormente se ha dado más importancia a su inaugural obra en el terreno del estudio empírico comparativo de las sociedades políticas y de las relaciones entre las formas de gobierno, los sistemas jurídicos y otros factores condicionantes.

5. En la sección dedicada a Fontenelle se atendió a su defensa de las teorías físicas de Descartes. La sustitución de Descartes por Newton se puede ilustrar con la actividad de Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), el cual atacó la teoría cartesiana de los torbellinos y defendió la newtoniana de la gravitación. Su defensa de las teorías de Newton contribuyó a su elección de *fellow* de la *Royal Society*. En 1736 dirigió una expedición a Laponia emprendida, por deseo de Luis XV, para realizar mediciones exactas del grado de latitud con objeto de determinar la forma de la Tierra. Los resultados de esas observaciones, publicados en 1783, confirmaron la teoría newtoniana según la cual la Tierra tenía que ser algo achatada por los polos.

En algunos respectos las ideas filosóficas de Maupertuis fueron empiristas y hasta positivistas. En 1750, actuando de presidente de la Academia Prusiana de Berlín por invitación de Federico el Grande, publicó un *Ensayo de cosmología*. En esta obra habla, por ejemplo, del concepto de fuerza, que nace en nuestra experiencia de la resistencia que nos oponen los obstáculos físicos. "La palabra *fuerza* expresa en su sentido propio una cierta sensación que experimentamos cuando queremos mover un cuerpo que estaba en reposo, o cambiar o detener el movimiento de un cuerpo que estaba en movimiento. La percepción que entonces tenemos está tan constantemente acompañada por un cambio en el reposo o el movimiento del cuerpo, que no podemos evitar creer que es la causa de este cambio. Por eso cuando vemos algún cambio en

16. *De l'esprit des lois*, XI, 6.

el estado de reposo o movimiento de un cuerpo pensamos indefectiblemente que ese cambio es el efecto de alguna fuerza. Y si no tenemos sensación alguna de esfuerzo hecho por nosotros para producir ese cambio y vemos otros cuerpos a los que atribuir el fenómeno, situamos la *fuerza* en ellos, como si a ellos perteneciera." [17] En su origen, la idea de fuerza no es más que "un sentimiento del alma" [18] y, como tal, no puede pertenecer a los cuerpos a los cuales la atribuimos. Pero no es peligroso hablar de una fuerza motriz presente en los cuerpos, siempre que recordemos que se trata sólo de "una palabra inventada para cubrir nuestro (defecto de) conocimiento, y que sólo significa un resultado de fenómenos".[19] Dicho de otro modo: no debemos permitir una confusión debida al uso de la palabra *fuerza,* dando en pensar que exista una entidad oculta nombrada por ella. La fuerza se mide "sólo por sus efectos aparentes". En la ciencia física no salimos nunca del reino de los fenómenos. Y los conceptos fundamentales de la mecánica se pueden interpretar a base de las sensaciones. Maupertuis ha creído efectivamente que la impresión de conexión necesaria dada por los principios matemáticos y mecánicos se puede explicar de modo empirista, sobre la base, por ejemplo, de la asociación de ideas y la costumbre.

Pero al mismo tiempo Maupertuis proponía una concepción teleológica de las leyes de la naturaleza. El principio fundamental de la mecánica es el de "la menor cantidad de acción" o "acción mínima".[20] Este principio dice que "cuando algo cambia de lugar en la naturaleza, la cantidad de acción utilizada para ese cambio es siempre la menor posible. De este principio deducimos las leyes del movimiento".[21] Dicho de otro modo: la naturaleza utiliza siempre la menor cantidad posible de la fuerza o energía necesaria para conseguir su finalidad. Esta ley de la acción mínima había sido ya utilizada por el matemático Fermat en su estudio de la óptica; pero Maupertuis le dio una aplicación universal. Samuel König, un discípulo de Leibniz, sostuvo que éste se había adelantado a Maupertuis en la formulación de esa ley, y el filósofo francés intentó refutar esa afirmación. Pero la cuestión de la prioridad no tiene por qué interesarnos aquí. La cuestión es que Maupertuis se consideraba autorizado a sostener que el sistema teleológico de la naturaleza muestra que ésta es obra de un creador omnisciente. El principio cartesiano de la conservación de la energía parece separar el mundo del gobierno de la Divinidad. "Pero nuestro principio, más conforme con las ideas que debemos tener de las cosas, deja al mundo constantemente necesitado del poder del Creador, y es una consecuencia necesaria del muy sabio uso de ese poder." [22]

En la edición de 1756 de sus *Obras* incluyó Maupertuis un *Système de la Nature,* una versión latina del cual había publicado ya bajo el seudónimo

17. *Essai de cosmologie,* 2e partie; *Œuvres,* I, ed. 1756, pp. 29-30.
18. *Ibid.,* p. 30.
19. *Ibid.,* p. 31.
20. *Ibid.,* p. 42.
21. *Ibid.,* pp. 42-43.
22. *Ibid.,* p. 44.

de Baumann con fecha 1751. En este ensayo negaba el filósofo la tajante distinción cartesiana entre el pensamiento y la extensión. En el fondo, dice Maupertuis,[23] la repugnancia que se siente a atribuir inteligencia a la materia se debe simplemente al hecho de que siempre suponemos que la inteligencia tiene que ser como la nuestra. Pero, en realidad, hay una infinidad de grados de inteligencia, desde la vaga sensación hasta los procesos intelectuales claros. Y cada entidad posee su grado de inteligencia. Maupertuis proponía, pues, cierta forma de hilozoísmo según la cual hasta las cosas materiales más bajas poseen alguna vida y sensibilidad.

A causa de esas doctrinas Maupertuis ha sido a veces clasificado entre los materialistas más crasos de la Ilustración Francesa, que se mencionarán después. Pero el filósofo se opuso a la interpretación de su doctrina por Diderot, que la entendió como un materialismo destructivo de toda base argumentativa en favor de la existencia de Dios. En su *Respuesta a las Objeciones del señor Diderot*, que añadió en apéndice a la edición del *Système de la Nature* de 1756, Maupertuis observa que cuando Diderot desea sustituir la atribución de percepciones elementales a las cosas materiales por la de sensaciones análogas a las del tacto no hace sino jugar con las palabras, pues la sensación es una forma de percepción, y las percepciones elementales no son lo mismo que las percepciones claras y distintas de las que nosotros disfrutamos. No hay diferencia real entre lo que dice "Baumann" y lo que Diderot quiere que diga. Es obvio que esas observaciones no resuelven la cuestión de si Maupertuis es un materialista o no. Pero la cuestión es difícil. El filósofo ha sostenido que los grados superiores de la "percepción" se deben a combinación de átomos o partículas que gozan de percepción elemental, pero son puntos físicos, no puntos metafísicos como las mónadas de Leibniz. No hay duda de que ésa es una tesis materialista. Pero al mismo tiempo hay que tener presente que para Maupertuis son fenómenos, representaciones psíquicas, no sólo las cualidades, sino incluso la extensión. Y Brunet ha podido sostener[24] que en algunos aspectos la filosofía de Maupertuis se parece al inmaterialismo de Berkeley. El hecho es que mientras los escritos de Maupertuis contribuyeron sin duda al desarrollo del materialismo, su actitud personal fue demasiado equívoca para permitirnos clasificarlo sin más entre los filósofos materialistas de la Ilustración Francesa. Por lo que hace a la interpretación de Diderot, es evidente que Maupertuis sospechó que el crítico fingía al hablar de las "terribles" consecuencias de la hipótesis de "Baumann", y que lo que de verdad deseaba era difundir dichas consecuencias rechazándolas verbalmente.

6. Hemos visto que Fontenelle y Montesquieu creían que el sistema cósmico manifiesta la existencia de Dios. También Montesquieu creía en Dios. Lo mismo ocurre en el caso de Voltaire. Su nombre está muy vinculado con

23. *Système de la Nature*, LXII; *Œuvres*, II, pp. 164-165.
24. *Maupertuis*, París, 1929.

sus violentos y sarcásticos ataques no sólo a la Iglesia Católica como institución y a los defectos de los eclesiásticos, sino también a las doctrinas cristianas. Pero esto no altera el hecho de que Voltaire no fue un ateo.

François Marie Arouet (1694-1778), que luego cambió de nombre y se firmó M. de Voltaire, estudió en el colegio de los jesuitas de Louis-le-Grand en París. Después de dos visitas a la Bastilla llegó a Inglaterra en 1726 y vivió allí hasta 1739. Durante su estancia en Inglaterra se familiarizó con los escritos de Locke y Newton y desarrolló la admiración por la relativa libertad de la vida inglesa que se manifiesta en sus *Cartas filosóficas*.[25] En otro lugar observa Voltaire que Newton, Locke y Clarke habrían sido perseguidos en Francia, encarcelados en Roma y quemados en Lisboa. Pero su celo por la tolerancia no le impidió expresar su viva satisfacción al oír en 1761 que el gobierno anticlerical de Lisboa había quemado a tres curas.

En 1734, Voltaire se retiró a Cirey y escribió allí el *Tratado de Metafísica,* que consideró más prudente no publicar. Su *Filosofía de Newton* apareció en 1738. Voltaire ha recibido la mayoría de sus ideas filosóficas de pensadores como Bayle, Locke y Newton, y tuvo sin ninguna duda mucho éxito al presentarlas en escritos lúcidos y agudos, haciéndolas comprensibles para la sociedad francesa. Pero no fue un filósofo profundo. Aunque influido por Locke, no era un filósofo de la misma categoría, y aunque escribió sobre Newton no era él mismo un físico matemático.

En 1750, Voltaire pasó a Berlín, invitado por Federico el Grande, y en 1752 compuso su sátira de Maupertuis, *Doctor Akakia.* La sátira disgustó a Federico, y al enrarecerse así las relaciones entre el filósofo y su real mecenas, Voltaire dejó Berlín en 1753 y se trasladó a Ginebra. Su importante *Essai sur les mœurs* apareció en 1756.

Voltaire adquirió una finca en Ferney en 1758. *Candide* apareció en 1759, el *Tratado de la tolerancia* en 1763, el *Diccionario filosófico* en 1764, *El filósofo ignorante* en 1766, un libro sobre Bolingbroke en 1767, la *Profesión de fe teísta* en 1768. En 1778 acudió a París para el estreno de su obra *Irène.* Se le acogió con una ovación tremenda y murió poco después en la misma ciudad.

En la edición Beuchot de 1829-1834, las obras completas de Voltaire componen unos setenta volúmenes. Fue filósofo, dramaturgo, poeta, historiador y novelista. Como hombre tenía sin ninguna duda dotes sobresalientes. Una imponente dosis de sentido común. Y su llamamiento en favor de una reforma de la administración de la justicia, junto con su esfuerzos por revelar desórdenes de la justicia —aunque su inspiración no fuera siempre clara— muestran alguna sensibilidad humana. Pero en general su carácter no fue muy admirable. Era. vanidoso, vengativo, cínico y sin escrúpulos intelectuales. Sus ataques a Maupertuis, Rousseau y otros no contribuyen a su prestigio. Pero

25. Voltaire no conoció personalmente a Hume, por el que sintió mucha admiración. Hume, por su parte, era un poco reservado en su actitud respecto del filósofo francés, aunque se decidió a escribirle una respetuosa carta desde París estando Voltaire en Ferney.

nada de lo que podamos decir acerca de los defectos de su carácter puede anular el hecho de que Voltaire resume brillantemente en sus escritos el espíritu de la Ilustración Francesa.

En su obra acerca de los elementos de la filosofía newtoniana Voltaire sostiene que el cartesianismo conduce derechamente al spinozismo. "Conozco mucha gente a la cual el cartesianismo ha movido a no admitir más Dios que la inmensidad de las cosas, mientras que, por el contrario, no he visto newtoniano alguno que no fuera teísta en el más estricto sentido." [26] "Toda la filosofía de Newton lleva necesariamente al conocimiento de un Ser Supremo que ha creado todas las cosas y lo ha dispuesto libremente todo." [27] Si existe el vacío, la materia tiene que ser finita. Y si es finita, es contingente y dependiente. Además, la atracción y el movimiento no son cualidades esenciales de la materia. Por tanto, tienen que haber sido implantadas en ella por Dios.

En su *Tratado de Metafísica* Voltaire ofrece dos líneas de argumentación en favor de la existencia de Dios. La primera es una argumentación a partir de la causalidad final. El mundo se compara con un reloj, y Voltaire sostiene que igual que al mirar un reloj cuyas manecillas señalan la hora uno concluye que ha sido fabricado por alguien con la finalidad de contar el tiempo, así también hay que inferir de la observación de la Naturaleza que ésta ha sido hecha por un Creador inteligente. El segundo argumento parte de la contingencia según las líneas trazadas por Locke y Clarke. Pero más adelante Voltaire prescindió de este segundo argumento y se contentó con el primero. Al final del artículo sobre ateísmo de su *Diccionario filosófico* observa que "los geómetras que no son filósofos han rechazado las causas finales, pero los verdaderos filósofos las admiten. Y, como ha dicho un autor conocido, el catecismo anuncia a Dios a los niños, mientras que Newton lo demuestra para el sabio". Y en el artículo "naturaleza" sostiene que ningún ensamblamiento casual puede dar razón de la universal armonía, o sistema. "Me llaman naturaleza, pero soy arte."

Pero aunque Voltaire mantuvo hasta el final de su vida su creencia en la existencia de Dios, hubo un cambio en su opinión acerca de las relaciones entre el mundo y Dios. Al principio había compartido el optimismo más o menos cósmico de Leibniz y Pope. Así habla, en su obra sobre Newton, del ateo que niega a Dios por causa del mal que hay en el mundo, y luego observa que los términos *bien* y *bienestar* son equívocos. "Lo malo respecto de ti es bueno en el sistema general." [28] ¿Y hemos de abandonar nuestra conclusión acerca de la existencia de Dios, conclusión a la cual la razón nos lleva, sólo porque los lobos devoran a los corderos y las arañas cazan a las moscas? "¿No ves, por el contrario, que esas continuas generaciones constantemente devoradas y constantemente reproducidas entran en el plan del universo?" [29]

26. *Philosophie de Newton*, I, 1.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*

Pero el desastroso terremoto de Lisboa de 1755 impuso vivamente el problema del mal a la atención de Voltaire. Y éste expresó su reacción a la catástrofe en su poema sobre el desastre de Lisboa y en el *Candide*. En el poema reafirma la libertad divina, pero en sus escritos posteriores la hace necesaria. Dios es la causa primera o suprema, que existe eternamente. Pero la noción de causa sin efecto es absurda; por lo tanto, el mundo tiene que proceder eternamente de Dios. No es una parte de Dios, y es contingente en el sentido de que depende de Él en su existencia. Pero la creación es eterna y necesaria. Y del mismo modo, como el mal es inseparable del mundo, es también necesario. Por lo tanto, depende de Dios; pero Dios no eligió el producirlo. Sólo si la creación fuera libre podríamos tomar a Dios por responsable del mal.

Atendamos al hombre. En la *Philosophie de Newton* [30] Voltaire cuenta que varias personas que habían conocido a Locke le contaron que Newton había admitido, en conversación con aquél, que nuestro conocimiento de la naturaleza no es lo bastante extenso para permitirnos afirmar la imposibilidad de que Dios conceda el don de pensar a una cosa extensa. Parece claro que Voltaire consideraba que la teoría del alma como ser sustancial inmaterial es una hipótesis innecesaria. En el artículo "alma" del *Diccionario filosófico* sostiene que términos como "alma espiritual" son meras palabras para encubrir nuestra ignorancia. Los griegos distinguían entre alma sensitiva y alma intelectual. Es evidente que la primera no existe, "no es sino la moción de nuestros órganos". Y la razón no puede hallar pruebas mejores en favor de la existencia del alma superior que las halladas a propósito de la del alma inferior. "Sólo por la fe se la puede conocer." En este lugar Voltaire no escribe con todas las letras que no existe un alma espiritual e inmortal, pero su opinión queda suficientemente clara en otros.

Por lo que hace a la libertad humana en sentido psicológico Voltaire ha variado de opinión. En su *Tratado de Metafísica* [31] defendía la realidad de la libertad apelando al testimonio inmediato de la consciencia, que se resiste a todas las objeciones teóricas. En la *Philosophie de Newton* [32] procede, en cambio, a una distinción. En ciertos asuntos triviales, en los que no hay motivo que me incline a obrar de un modo y no de otro, se puede decir que tengo libertad de indiferencia. Por ejemplo, puedo elegir entre girar a la derecha o a la izquierda, y si no tengo especial inclinación en un sentido ni especial aversión a la otra posibilidad, la elección será resultado de mi propia volición. Como es obvio, libertad de "indiferencia" se toma aquí en un sentido muy literal. En todos los demás casos, cuando somos libres tenemos la libertad que se llama espontaneidad, "o sea, que cuando tenemos motivos, nuestra voluntad está determinada por ellos. Y esos motivos son siempre el resultado final de la comprensión o del instinto".[33] En este caso la libertad se admite

30. I, 7.
31. 7.
32. I, 4.
33. *Ibid.*

nominalmente, pero tras haber trazado esa distinción Voltaire pasa a decir que "todo tiene su causa, por lo tanto, tu voluntad la tiene. Y por lo tanto no se puede querer sino como consecuencia de la última idea que uno ha recibido... Por eso el prudente Locke no se aventura a pronunciar la palabra *libertad*; una voluntad libre le parece una quimera. No conoce más libertad que el poder hacer lo que uno quiere".[34] En resolución, "tenemos que admitir que es imposible contestar a las objeciones contra la libertad como no sea mediante una vaga elocuencia; es un triste asunto acerca del cual el sabio teme incluso pensar. Sólo una reflexión puede consolarnos, a saber, que cualquiera que sea el sistema que uno adopte, cualquiera que sea el fatalismo por el cual se consideren determinadas nuestras acciones, uno obrará siempre como si fuera libre".[35] Y en el capítulo siguiente Voltaire propone una serie de objeciones contra la libertad de indiferencia.

En su artículo "Libertad" del *Diccionario filosófico* Voltaire dice redondamente que libertad de indiferencia es "una frase sin sentido inventada por gente que tenía muy poco". Lo que uno quiere está determinado por motivos, pero uno es libre de obrar o no obrar en el sentido de que se puede o no tener el poder de realizar la acción que se desea realizar. "La voluntad no es libre, pero lo son los actos; se es libre de obrar cuando se tiene el poder de obrar." En el *Filósofo ignorante*,[36] Voltaire sostiene que la idea de voluntad libre es absurda, porque una voluntad libre sería una voluntad sin razón suficiente que caería fuera del curso de la naturaleza. Sería muy curioso que "un pequeño animal de cinco pies de estatura" fuera una excepción al reino universal de la ley. Obraría por azar: pero el azar no existe. "Hemos inventado esa palabra para expresar el efecto conocido de una causa desconocida. Por lo que hace a la consciencia o sentimiento de la libertad, es perfectamente compatible con la determinación de nuestra voluntad. Lo único que muestra es que uno puede *hacer* lo que le plazca cuando tiene el poder de realizar la acción que deseaba.

Esta afirmación de determinismo no significa que Voltaire descarte la idea de ley moral. Ha expresado su acuerdo con Locke acerca de la ausencia de principios morales innatos. Pero estamos conformados por Dios de tal manera que en el curso del tiempo acabamos por ver la necesidad de la justicia. Sin duda solía Voltaire llamar la atención acerca de la variabilidad de las convicciones morales. Así por ejemplo, en el *Tratado de Metafísica*[37] observa que lo que en una región se llama virtud se llama vicio en otra, y que las reglas morales son tan variables como las lenguas y las modas. Pero al mismo tiempo "hay leyes naturales respecto de las cuales tienen que concordar todos los seres humanos en todas las partes del mundo".[38] Dios ha facilitado al hombre ciertos sentimientos inalienables que son vínculos eternos y dan origen a las leyes

34. *Philosophie de Newton*, I, 4.
35. *Ibid.*
36. 13.
37. 9.
38. *Ibid.*

fundamentales de la sociedad humana. El contenido de la ley fundamental parece muy restringido, y consiste principalmente en no ofender a los demás y en buscar lo que es agradable para uno mismo, siempre que esto no implique injuria a los semejantes. Del mismo modo que siempre mantuvo una posición deísta (o teísta, como él decía), así también Voltaire evitó las últimas consecuencias relativistas en moral. Es verdad que no era una característica de Voltaire el profundo sentimiento religioso que puede encontrarse en Pascal; ni tampoco el exaltado idealismo moral. Pero rechazaba el relativismo ético extremo igual que el ateísmo.

Hemos dicho que Voltaire adoptó una posición determinista por lo que hace a la libertad humana en sentido psicológico. Al mismo tiempo era un resuelto defensor de la libertad política. Al igual que Locke, creía en una doctrina de los derechos humanos que debía ser respetada por el estado; y, al igual que Montesquieu, admiraba las condiciones de libertad existentes en Inglaterra. Pero es necesario saber qué entendía por libertad política. En primer lugar y por encima de todo pensaba en la libertad de pensamiento y de expresión. Dicho de otro modo, lo que más le preocupaba era la libertad para los *philosophes*, por lo menos para los que coincidieran con Voltaire. No era un democráta, en el sentido de que deseara promover el poder popular. Es verdad que sostenía la tolerancia, considerada necesaria para el progreso científico y económico, y que le repugnaba el despotismo tiránico. Pero se reía de las ideas de Rousseau acerca de la igualdad, y su ideal es una monarquía benévola ilustrada por la influencia de los filósofos. Desconfiaba de los soñadores y de los idealistas; y su correspondencia muestra que en su opinión la canalla, como gustaba de llamar al pueblo, seguiría siendo siempre una canalla. Era perfectamente posible asegurar bajo la monarquía francesa mejores condiciones de libertad y tolerancia y un criterio mejor para el procedimiento judicial, siempre que se quebrantara el poder de la Iglesia y que el dogma y la superstición del Cristianismo se sustituyeran por la ilustración filosófica. Nunca pensó Voltaire que la salvación pudiera venir del pueblo ni de una insurrección violenta. Así pues, aunque sus escritos contribuyeran a preparar el terreno para la Revolución, sería un gran error pintar a Voltaire como un hombre que prevé la Revolución o la promueve conscientemente en la forma que realmente tomó. El enemigo de Voltaire no era el monarca, sino el clero. No le interesaba liberalizar la constitución en el sentido propuesto por la "separación" o "división de poderes" de Montesquieu. Hasta se puede decir que Voltaire prefería un aumento del poder de la monarquía para liberarla de influencia clerical.

Esas observaciones no deben entenderse en el sentido de que Voltaire fuera un enemigo del progreso. Por el contrario, ha sido uno de los divulgadores más influyentes de esa idea. Pero el término significaba para él el reino de la razón, progreso intelectual, científico y económico más que progreso político, si es que por éste se entiende la transición a la democracia, al poder del pueblo. Pues en opinión de Voltaire el monarca ilustrado es el que más

probablemente promoverá el progreso en la ciencia, la literatura y la tolerancia de las ideas.

Pese a que las teorías de Montesquieu se han estudiado en este capítulo, me propongo, en cambio, reservar las opiniones de Voltaire acerca de la historia para el capítulo dedicado al nacimiento de la filosofía de la historia.

7. Al pensar en el período conocido por Ilustración o Edad de la Razón uno tiende naturalmente a imaginar una exaltación de la inteligencia crítica y fría. Pero fue Hume una de las más grandes figuras de la Ilustración, el que dijo que la razón es y ha de ser esclava de las pasiones, y el que identificó en el sentimiento la base de la vida moral. Y en Francia Voltaire, al que generalmente se retrata como encarnación verdadera de la inteligencia crítica y un tanto superficial, declaraba que sin las pasiones no habría progreso humano. Pues las pasiones son una fuerza motivadora del hombre; son los engranajes que ponen las máquinas en marcha.[39] Análogamente nos dice Vauvenargues que "nuestras pasiones no se distinguen de nosotros mismos; algunas de ellas son el entero fundamento y la entera sustancia de nuestra alma".[40] La verdadera naturaleza del hombre se encuentra en las pasiones, no en la razón.

Luc de Clapiers, marqués de Vauvenargues, nació en 1715. Desde 1733 era oficial en los ejércitos del rey; intervino en varias campañas hasta que perdió la salud. Pasó los dos últimos años de su vida en París, amigo de Voltaire. Murió en la ciudad en 1747. El año antes de morir había publicado su *Introducción al conocimiento del espíritu humano*, seguida por las *Reflexiones críticas acerca de algunos poetas*. A posteriores ediciones (póstumas) se añadieron máximas y otros escritos.

El primer libro de la obra de Vauvenargues está dedicado al espíritu (*esprit*). "El objeto de este primer libro es dar a conocer por definiciones y reflexiones fundadas en experiencia las varias cualidades de los hombres que se comprenden bajo el nombre de espíritu. Los que estudian las causas físicas de dichas cualidades podrán acaso hablar de ellas con menos incertidumbre si se consigue en este libro desarrollar los efectos cuyos principios ellos estudian." [41] Vauvenargues no estaba de acuerdo con los que tendían a subrayar la igualdad de todos los espíritus. En su obra discute brevemente cierto número de cualidades que en el caso normal son recíprocamente excluyentes y originan diversos tipos de espíritu. También acentúa el concepto de genio, en el que ve una combinación de cualidades normalmente independientes. "Creo que no hay genio sin actividad. Creo que el genio depende en gran parte de nuestras pasiones. Creo que nace del encuentro de muchas cualidades diferentes y de las secretas armonías de nuestras inclinaciones con nuestras luces. Cuando falta una de esas condiciones necesarias no hay genio, o lo hay sólo imperfecto... La necesidad de ese encuentro de cualidades mutua-

39. *Tratado de Metafísica*, 8.
40. *Introducción al conocimiento del espíritu humano*, II, 42.
41. *Ibid.*, I, 1.

mente independientes es aparentemente la causa de que el genio sea siempre tan escaso." [42]

En el segundo libro trata Vauvenargues de las pasiones que, "como dice el señor Locke",[43] se fundan todas en el placer y el dolor. Éstos tienen que referirse respectivamente a la perfección y la imperfección. O sea, el hombre es naturalmente aficionado a su ser, y si su ser no fuera imperfecto, sino que se desarrollara siempre sin obstáculo ni imperfección, no sentiría nunca sino placer. Pero, tal como las cosas son, experimentamos placer o dolor, y "de la experiencia de esos dos contrarios derivamos la idea de bien y mal".[44] Las pasiones (por lo menos las que llegan "por el órgano de la reflexión" y no son meras impresiones inmediatas de los sentidos) se fundan en "el amor del ser o de la perfección del ser, o en el sentimiento de nuestra imperfección".[45] Hay, por ejemplo, personas en las cuales el sentimiento de su imperfección es más vivo que el de la perfección, capacidad o poder. Hay pasiones como la ansiedad, la melancolía, etc. Grandes pasiones nacen de la unión de los dos sentimientos, el de nuestra potencia y el de nuestra imperfección o debilidad. Pues "el sentimiento de nuestras miserias nos mueve a salir de nosotros mismos, y el sentimiento de nuestros recursos nos anima a actuar y nos pone en esperanza".[46]

En el tercer libro Vauvenargues trata del bien y el mal morales. Hemos visto que la idea de bien y mal se funda en experiencias de placer y dolor. Pero gentes diferentes hallarán placer y dolor en cosas también diferentes. Diferirán, por lo tanto, sus ideas de bien y mal. "Para que la sociedad entera tome algo por bueno, esto ha de tender al beneficio de toda la sociedad. Y para que algo sea tenido por malo ha de tender a la ruina de la sociedad. Ésta es la gran característica del bien y el mal morales." [47] Puesto que los hombres son imperfectos y no autosuficientes, necesitan la sociedad. Y la vida social acarrea la fusión del interés particular de cada cual con el interés general. "Éste es el fundamento de toda moralidad." [48] Pero la búsqueda del bien común implica sacrificio, y no todo el mundo está espontáneamente dispuesto a realizar esos sacrificios. De aquí la necesidad de la ley.

Por lo que hace a la virtud y el vicio, "la única definición que es digna de la virtud y que fija su idea es la preferencia por el interés general respecto del personal. Y a la inversa, el sacrificio egoísta de la felicidad pública por el interés propio es la señal eterna del vicio".[49] Mandeville puede sostener que los vicios privados son beneficios públicos y que el comercio no florecería sin avaricia y vanidad. Pero aunque eso sea verdad en cierto sentido, tiene que admitirse también que el bien producido por el vicio va siempre mezclado con

42. *Introducción al conocimiento del espíritu humano*, I, 15.
43. *Ibid.*, II, 22.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*
46. *Ibid.*
47. *Ibid.*, III, 43.
48. *Ibid.*
49. *Ibid.*

grandes males. Y si se consigue contrapesar éstos y tenerlos subordinados al bien público, ello se debe a la razón y a la virtud.

Vauvenargues propone consiguientemente una interpretación utilitarista de la moralidad. Pero al igual que en su primer libro dedica mucha atención al concepto de genio, así también atiende en el tercero, con una discusión especial, al concepto de la grandeza de alma. "La grandeza de alma es un instinto sublime que mueve a los hombres hacia lo que es grande, de cualquier naturaleza que ello sea, pero les dirige hacia el bien o hacia el mal según sus pasiones, sus luces, su educación, su fortuna, etc." [50] La grandeza de alma es pues en sí misma moralmente indiferente. Cuando va unida con el vicio es peligrosa para la sociedad (Vauvenargues menciona a Catilina), pero sigue siendo grandeza de alma. "Cuando hay grandeza la notamos pese a nosotros mismos. Siempre se ha atacado la gloria del conquistador; la gente ha sufrido siempre por su culpa, pero siempre le ha respetado." [51] No es sorprendente que Nietzsche, con su concepción del superhombre que se encuentra "más allá del bien y del mal", sintiera simpatía por Vauvenargues. Pero éste; por supuesto, no estaba negando lo que había dicho acerca del carácter social de la moralidad. Estaba atendiendo simplemente a la complejidad de la naturaleza y el carácter humanos. "Hay vicios que no excluyen grandes cualidades y, consiguientemente, hay grandes cualidades que no se relacionan con la virtud. Reconozco esta verdad con tristeza... (Pero) los que pretenden que el hombre sea completamente bueno o completamente malo no conocen la naturaleza. En el hombre está todo mezclado y todo limitado, y hasta el vicio tiene en él sus límites." [52]

Entre las *Máximas* de Vauvenargues se encuentran bastantes recuerdos obvios de Pascal. "La razón no conoce los intereses del corazón." [53] "Los grandes pensamientos vienen del corazón." [54] Y también encontramos en ellas la insistencia en el papel fundamental de las pasiones sobre el cual hemos llamado ya la atención. "Tal vez debamos a las pasiones las mayores excelencias del espíritu." [55] "Las pasiones han enseñado al hombre la razón. En la infancia de todos los pueblos, igual que en la de los individuos, el sentimiento ha precedido siempre a la reflexión y ha sido su primer maestro." [56] Tal vez valga la pena recordar este punto, puesto que fácilmente se tiende a entender la Edad de la Razón como una época en la cual el sentimiento y la pasión fueron despreciados en favor de la fría razón analítica.

No sería completamente correcto decir que Vauvenargues no fue un escritor sistemático meramente por el hecho de que su obra consta más de aforismos que de discusiones desarrolladas. En su obra acerca del espíritu human

50. *Introducción al conocimiento del espíritu humano,* III, 44.
51. *Réflexions et maximes,* 222.
52. *Intr.,* III, 44.
53. *Réflexions et maximes,* 124.
54. *Ibid.,* 127.
55. *Ibid.,* 151.
56. *Ibid.,* 154-155.

hay una ordenación más o menos sistemática de su pensamiento. En el discurso preliminar indicaba que las circunstancias no le habían permitido realizar su plan primero. En cualquier caso, Vauvenargues se interesaba más por la distinción y la descripción de las diferentes cualidades del espíritu y de las diferentes pasiones que por la investigación de las causas de los fenómenos psíquicos, como él decía. Hemos de dirigirnos a Condillac para encontrar un estudio del modo como las operaciones y funciones mentales se derivan de un fundamento primitivo.

8. Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) empezó la carrera del sacerdocio en el seminario de Saint-Sulpice. Pero dejó el seminario en 1740 para dedicarse a la filosofía. De 1758 a 1767 fue tutor del hijo del duque de Parma.

La primera publicación de Condillac fue el *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (*Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos,* 1746) que lleva claramente la huella del empirismo de Locke. Eso no significa que Condillac se haya limitado a reproducir la doctrina del filósofo inglés. Pero sí que estaba de acuerdo con los principios generales de éste, según los cuales hay que reducir las ideas complejas a ideas simples y atribuir a éstas un origen empírico.

Al discurrir el desarrollo de nuestra vida mental Condillac da gran importancia a la función desempeñada por el lenguaje. Las ideas no se fijan, por así decirlo, más que por su asociación con un signo o una palabra. Por ejemplo, cuando contemplo la hierba tengo una sensación de verde, los sentidos me transmiten una simple idea de verde. Pero esa experiencia aislada —que, por supuesto, se puede repetir indefinidamente— no se convierte en objeto de reflexión ni puede entrar en combinación con otras ideas más que por su vinculación con un signo o símbolo, que es la palabra *verde*. El material básico del conocimiento es, pues, la asociación de una idea con un signo; y en virtud precisamente de esa asociación somos capaces de desarrollar una compleja vida intelectual de acuerdo con nuestra creciente experiencia del mundo y con nuestras necesidades e intenciones. Es verdad que el lenguaje ordinario es defectuoso, porque no encontramos en él la correspondencia perfecta entre el signo y lo significado que tenemos en el lenguaje matemático. Pero, a pesar de eso, si somos seres inteligentes, capaces de reflexión, es porque poseemos el don del lenguaje.

En su *Traité des systèmes* (*Tratado de los sistemas,* 1749) Condillac somete a crítica el "espíritu de sistema" manifiesto en la filosofía de pensadores como Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz. Los grandes filósofos racionalistas intentaron construir sistemas procediendo a partir de los primeros principios y las definiciones. Esto se aplica particularmente a Spinoza. Pero el sistema llamado geométrico es inútil para desarrollar un conocimiento real del mundo. Un filósofo puede imaginar que sus definiciones expresan una aprehensión de las esencias, pero en realidad son arbitrarias. Propiamente, son arbitrarias a menos que se conciban como mera formulación de los sentidos en que de hecho se usan determinadas palabras. Si son más que defi-

niciones de diccionario, por así decirlo, no pueden cumplir la función que se les asigna en los sistemas filosóficos.

Eso no significa, desde luego, que Condillac condene todos los esfuerzos por sistematizar el conocimiento. Criticar el espíritu de sistema, el intento de desarrollar una filosofía a partir de la mera razón, y de un modo apriórico, no es condenar la síntesis. Un sistema, en el sentido aceptable de la palabra, es una disposición ordenada de las partes de una ciencia, de tal modo que se manifiesten claramente las relaciones entre ellas. Sin duda habrá principios. Pero principios significará sólo, en este caso, fenómenos conocidos. De este modo Newton construyó un sistema mediante el uso de los conocidos fenómenos de la gravitación, tomados como principio, a la luz del cual explicar fenómenos como el movimiento de los planetas y las mareas.

Ideas análogas encontramos en la *Lógica* de Condillac, que apareció póstumamente en 1780. Los grandes metafísicos del siglo XVII siguieron un método sintético tomado de la geometría, con su proceder deductivo a partir de definiciones. Y, como hemos visto, ese método no puede darnos un conocimiento real de la naturaleza. Pero el método analítico no sale nunca de la esfera de lo dado. Podemos partir de un dato confuso y analizarlo en sus distintas partes; podemos recomponer el todo de una forma sistemática. Éste es el método natural, el método que sigue el espíritu humano para desarrollar naturalmente su conocimiento. ¿Cómo llegamos, por ejemplo, a conocer un paisaje o una región? Primero tenemos una impresión confusa de ella, luego procedemos gradualmente a un conocimiento distinto de sus varios rasgos componentes y así llegamos a ver cómo esos rasgos juntos componen el todo. Al desarrollar una teoría del método no se trata de elaborar una noción *a priori* de método ideal; lo que tenemos que estudiar es cómo trabaja realmente el espíritu cuando desarrolla su conocimiento. En ese estudio se verá que no hay un método único ideal y fijo. El orden según el cual hemos de estudiar las cosas depende de nuestras necesidades y de nuestras intenciones. Y si deseamos estudiar la naturaleza, adquirir un conocimiento real de las cosas, hemos de permanecer dentro de la esfera de lo dado, dentro del orden fenoménico que nos es dado, en última instancia, en la experiencia sensible.

Condillac es sobre todo conocido por su *Traité des sensations* (*Tratado de las sensaciones,* 1754). Locke ha distinguido entre ideas de la sensación e ideas de la reflexión, admitiendo así dos fuentes de las ideas: la sensación y la reflexión o introspección. En su primera obra acerca del origen de los conocimientos humanos, Condillac había adoptado más o menos exactamente la tesis de Locke. Pero en el *Tratado de las sensaciones* rompe claramente con la teoría de Locke acerca del origen dual de las ideas. No hay más que un origen de las ideas, a saber, la sensación.

En opinión de Condillac, Locke ha tratado inadecuadamente las ideas de la reflexión, esto es, los fenómenos psíquicos. Ha analizado las ideas complejas, como las de sustancia, en ideas simples; pero admitiendo sin más las operaciones mentales del comparar, el juzgar, el querer, etc. Por eso es posible

ir más allá de Locke. Hay que mostrar cómo esas operaciones mentales y esas funciones mentales son ellas mismas reducibles a la larga a sensaciones. Es verdad que no se las puede llamar a todas ellas sensaciones; pero son "sensaciones trasformadas". Esto es: el entero edificio de la vida psíquica consta de sensaciones. Mostrar eso es la tarea que Condillac se propone en su *Tratado de las sensaciones.*

Para argumentar su tesis Condillac propone al lector que se imagine una estatua que va siendo gradualmente dotada de sentidos, empezando por el del olfato. E intenta mostrar cómo puede explicarse toda la vida mental del hombre en base a la hipótesis de que esa vida nace de las sensaciones. La analogía de la estatua es un tanto artificial. Pero lo que Condillac desea es que su lector se imagine completamente desprovisto de conocimiento y que reconstruya con él sus operaciones mentales sobre la base de sensaciones elementales. Su planteamiento del problema del origen de nuestras ideas fue estimulado por los datos suministrados por la experiencia de ciegos de nacimiento felizmente operados de cataratas por Cheselden, el cirujano de Londres, así como por el estudio de la psicología de los sordomudos por Diderot. En el *Tratado de las sensaciones.*[57] Condillac habla con cierta extensión de los datos suministrados por una de las operaciones de Cheselden.

Uno de los rasgos principales del tratado es el modo como Condillac intenta mostrar que cada sentido, tomado separadamente, puede engendrar todas las facultades. Tomemos, por ejemplo, un hombre (representado por una estatua) cuyo ámbito de conocimiento se limite al sentido del olfato. "Si damos a la estatua una rosa para que la huela, para nosotros se trata de una estatua oliendo una rosa, pero para ella misma no hay más que olor de rosa." [58] O sea, el hombre no tendrá idea ni de la materia, ni de cosas externas, ni de su propio cuerpo. Para su propia consciencia él mismo no será más que una sensación de olor. Supongamos que el hombre no tiene más que esa sensación, el olor de una rosa. Esto es 'atención'. Cuando se retira la rosa queda una impresión, más o menos fuerte según la mayor o menor intensidad de la atención. Aquí tenemos el nacimiento de la memoria. La atención a la sensación pasada es la memoria, un mero modo de sentir, pues. Supongamos luego que el hombre, tras haber olido repetidamente los perfumes de rosas y claveles, huele una rosa. Su atención pasiva queda dividida entre los recuerdos de los perfumes de rosas y claveles. Entonces tenemos una comparación, que consiste en prestar atención a dos ideas al mismo tiempo. Y "donde hay comparación hay juicio... Un juicio no es sino la percepción de una relación entre dos ideas que se comparan".[59] Y si el hombre, al tener presente una sensación desagradable de olor, recuerda una pasada sensación agradable, tenemos la imaginación. Pues la memoria y la imaginación no difieren en cualidad. Además, el hombre puede formar ideas, particulares y abstractas. Algunos olores

57. III, V.
58. *Tratado de las sensaciones,* I, I, 2.
59. *Ibid.,* I, I, 15.

son agradables, otros son desagradables. Si el hombre adquiere la costumbre de separar las ideas de satisfacción e insatisfacción de sus varias modificaciones particulares, poseerá ideas abstractas. Análogamente puede formar ideas de números al recordar varias sensaciones sucesivas distintas.

Ahora bien, toda sensación de olor es agradable o desagradable. Y si el hombre que ahora experimenta una sensación desagradable recuerda una pasada sensación agradable siente la necesidad de volver a alcanzar el anterior estado, más feliz. Esto suscita el deseo. Pues "el deseo no es sino la acción de esas facultades cuando se dirigen a las cosas cuya necesidad sentimos".[60] Y un deseo que expulse a los demás o llegue a ser, al menos, dominante es una pasión. Así llegamos a las pasiones de amor y odio. "La estatua ama un olor agradable que tiene o desea tener. Y odia el olor desagradable que le molesta." [61] Además, si la estatua recuerda que el deseo que ahora experimenta ha sido seguido en otras ocasiones por satisfacción, pensará que puede satisfacer su deseo. Y en este caso se dice que quiere, que ejerce la voluntad. "Pues por *voluntad* entendemos un deseo absoluto, o sea, como pensando que la cosa deseada está en nuestro poder." [62]

Así intenta mostrar Condillac que todas las operaciones mentales pueden derivarse de la sensación de olor. Está claro que si consideramos nuestras facultades y nuestras operaciones como meras sensaciones de olor transformadas, su campo será muy limitado. Y lo mismo podemos decir de la autoconsciencia de un hombre limitado al sentido del olfato. "Su Yo (el de la estatua) no es sino la colección de las sensaciones que experimenta y de las que la memoria le recuerda." [63] Sin embargo, "aunque con un solo sentido, el entendimiento tiene tantas facultades como con los cinco juntos".[64] ("Entendimiento" es aquí, simplemente, el nombre aplicado a las facultades cognoscitivas en su conjunto.)

Luego considera el oído, el tacto y la vista. Condillac sostiene que aunque la combinación del olfato, el oído, el tacto y la vista multiplica los objetos de la atención humana, los deseos y los placeres, no produce, en cambio, un juicio de exterioridad. La estatua "seguirá sin ver más que sí misma... No sospechará que debe su modificación a causas externas... Ni siquiera sabe que tiene un cuerpo".[65] Dicho de otro modo: el sentido del tacto es el responsable verdadero del juicio de exterioridad. Las ideas de Condillac han variado algo en este punto. En la primera edición del *Tratado de las sensaciones* consideraba que el conocimiento de la exterioridad es independiente del movimiento. Pero en la segunda edición admitía que la noción de exterioridad no nace con independencia del movimiento. De todos modos, el tacto sigue siendo la causa primaria de la noción. Cuando un niño se pasa la mano por el cuerpo "se

60. *Tratado de las sensaciones*, I, III, 1.
61. *Ibid.*, I, III, 5.
62. *Ibid.*, I, III, 9.
63. *Ibid.*, I, VI, 3.
64. *Ibid.*, I, VII, 1.
65. *Ibid.*, I, XII, 1-2.

siente a sí mismo en todas las partes del cuerpo".[66] "Pero al tocar un cuerpo ajeno el Yo que se siente modificado en la mano no se siente modificado en el cuerpo ajeno. El yo no recibe del cuerpo ajeno la respuesta que recibe de la mano. Por lo tanto, la estatua juzga que estos modos están todos fuera de ella."[67] Cuando el tacto se une gradualmente a los demás sentidos, el hombre va descubriendo sus propios órganos de los sentidos y juzga que las sensaciones de olor, sonido, etc., son causadas por objetos externos. Por ejemplo, tocando una rosa y acercándola o alejándola de la cara, un hombre puede llegar a formar juicios acerca del órgano del olfato y acerca de la causa externa de sus sensaciones de olor. Análogamente, sólo mediante combinación con el tacto puede aprender la vista a ver la distancia, el tamaño y el movimiento. Nos hemos acostumbrado de tal modo a estimar el tamaño, la forma, la distancia y la situación por medio de la vista que nos inclinamos naturalmente a creer que esos juicios se deben simplemente a la visión. Pero no es así.

Tal vez valga la pena notar de paso un cambio de opinión de Condillac entre la publicación de su *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* y su *Tratado de las sensaciones.* En la primera obra parece mantener que el vínculo entre la idea y el signo o símbolo es necesario para la comprensión. En la segunda obra se ha modificado el punto de vista. Al tratar, por ejemplo, el hombre limitado al sentido del olfato Condillac admite que ese hombre puede tener alguna idea de número. Puede tener las ideas de uno y uno y uno. Pero según Condillac "la memoria no capta con distinción cuatro unidades a la vez. Más allá de tres no presenta sino una muchedumbre indeterminada... Lo que nos ha enseñado a ampliar nuestro punto de vista es el arte del cifrado".[68] De este modo en el *Tratado* Condillac sostiene que la comprensión y el uso de ideas son anteriores al lenguaje, aunque el lenguaje es necesario para el desarrollo de nuestra vida mental más allá de un estadio rudimentario.

El resultado del *Tratado* es que "en el orden natural todo conocimiento surge de sensaciones".[69] Todas las operaciones mentales del hombre, incluso las que generalmente se consideran superiores, se pueden explicar como "sensaciones transformadas". De este modo pensaba Condillac haber dado un preciso paso más allá de Locke. Este último había pensado que las facultades del alma son cualidades innatas; no había sospechado que pudieran originarse en la sensación misma. Acaso pueda objetarse que la formulación de Condillac no es suficientemente exacta, pues Locke había insinuado que nunca se ha mostrado que sea imposible para Dios el conceder a la materia la facultad de pensar. Pero en la práctica Locke se había dedicado a analizar y reducir a sus fundamentos empíricos las ideas a las cuales se aplican nuestras facultades; y no hizo lo mismo con las facultades o funciones psíquicas.

66. *Tratado de las sensaciones,* II, V, 4.
67. *Ibid.,* II, V, 5.
68. *Ibid.,* I, IV, 7.
69. *Ibid.,* IV, IX, 1.

Ahora bien: en su *Essay concerning Human Understanding* [70] Locke había sostenido que la voluntad está determinada por "un malestar del espíritu debido a la necesidad de algún bien ausente". Malestar o agitación es lo que "determina la voluntad de las sucesivas acciones voluntarias de las que se compone la mayor parte de nuestras vidas y por las que llegamos a fines diferentes por vías diferentes".[71] Condillac desarrolló y amplió el campo de esta idea. Así en el *Extrait raisonné* que añadió a posteriores ediciones del *Tratado de las sensaciones* sostuvo que la "inquietud (*inquiétude*) es el primer principio que nos da los hábitos del tacto, la vista, el oído, el sentir, el gusto, la comparación, el juicio, la reflexión, el deseo, el amor, el temor, la esperanza, y que, en una palabra, la inquietud da nacimiento a todos los hábitos del espíritu y del cuerpo". Por lo tanto, todos los fenómenos psíquicos dependen de la inquietud, la cual no es tanto anticipación de un bien cuanto malestar o falta de calma en ciertas condiciones. Por todo eso puede tal vez decirse que Condillac da un fundamento "voluntarista" al entero proceso por el cual se desarrolla la vida mental. La atención tiene que explicarse por relación a la necesidad sentida; y la memoria está dirigida por el apetito y el deseo, más que por mera asociación mecánica de ideas. En su *Traité des animaux* [72] Condillac precisa que en su opinión el orden de nuestras ideas depende en última instancia de la necesidad o el interés. Se trata, sin duda de una teoría fecunda. Daría sus frutos más tarde en la interpretación voluntarista de la vida intelectual del hombre que se encuentra, por ejemplo, en Schopenhauer.

La teoría de Condillac, la tesis de que las operaciones mentales son sensaciones trasformadas, parece indicar a primera vista una posición materialista. Y esta impresión aumenta por su costumbre de hablar de las "facultades" del alma como de funciones derivadas de la sensación, lo cual puede entenderse en el sentido de que el alma humana es ella misma material. ¿No añade, además, que el hombre no es sino la suma de sus adquisiciones? "Al darle (a la estatua) nuevos modos de ser y nuevas sensaciones hemos visto que formaba deseos, que aprendía por la experiencia a regularlos y satisfacerlos, y que pasaba de necesidades a necesidades, de conocimientos a conocimientos, de placeres a placeres. Por lo tanto, la estatua no es sino la suma de todo lo que ha adquirido. ¿No puede ocurrir lo mismo con el hombre?" [73] El hombre puede ser la suma de sus adquisiciones; y éstas son sensaciones trasformadas.

Me parece difícil negar que la teoría de Condillac haya contribuido a promover una visión materialista, pues tuvo su influencia sobre los autores materialistas. Pero Condillac mismo no fue un materialista. No lo era, por de pronto, en el sentido del que sostiene que sólo existen los cuerpos y sus modi-

70. II, 21, 31 y ss.
71. *Ibid.*, 33.
72. II, 11.
73. *Ibid.*, IV, IX, 3.

ficaciones. Pues no sólo afirmó la existencia de Dios como causa suprema, sino que también mantuvo la teoría de un alma inmaterial, espiritual. No pretendió reducir el alma a un haz de sensaciones. Más bien presupuso el alma como simple centro de unidad, e intentó sobre esa base reconstruir su actividad según la hipótesis de que todos los fenómenos psíquicos son en última instancia derivables de sensaciones. Es, sin duda, discutible que su análisis reductivo y su aceptación de un alma humana espiritual se compadezcan bien. Pero, en cualquier caso, es inexacto describir a Condillac como materialista.

En segundo lugar, el mismo Condillac dejó como cuestión irresuelta la de si existen o no cosas extensas. Como hemos visto, decía al principio que el tacto nos garantiza la exterioridad. Pero pronto se dio cuenta de que explicar el modo como surge la idea de exterioridad no es lo mismo que probar que existen cosas externas. Si queremos decir que los sonidos, los olores, los tactos y los colores no existen en los objetos mismos, también tenemos que decir que la extensión no existe en ellos. Tal vez sean los objetos extensos, sonoros, táctiles, olorosos y coloreados; pero tal vez no lo sean. "No sostengo ninguna de las dos opiniones, y espero que alguien pruebe que los objetos son lo que nos parecen ser o que son otra cosa." [74] Puede objetarse que si no hay extensión, entonces no hay objetos; pero esa objeción es falsa. "Todo lo que razonablemente podríamos inferir sería que los objetos son existencias que ocasionan sensaciones en nosotros, y que tienen propiedades acerca de las cuales carecemos de conocimiento cierto." [75] Lejos, pues, de ser un materialista dogmático, Condillac deja incluso la puerta abierta a una hipótesis inmaterialista, aunque tampoco la afirme.

Puede añadirse que Condillac no admitió que su explicación de la vida mental del hombre implicara un determinismo estricto. Añadió en apéndice a su *Tratado de las sensaciones* una disertación acerca de la libertad en la cual discute esta cuestión.

9. El intento por Condillac de mostrar que todos los fenómenos psíquicos son sensaciones transformadas fue proseguido por Claude Adrien Helvétius (1715-1771) en su obra *De l'esprit* (*Del espíritu,* 1758). Helvecio descendía de una familia de médicos cuyo nombre originario, Schweizer [Suizo], se había latinizado. Durante algún tiempo ocupó el cargo de *fermier général,* pero la oposición desencadenada por su libro sobre el espíritu le imposibilitó el seguir en el servicio del rey. Y así vivió en general tranquilamente en su finca, aparte de visitar Inglaterra y Berlín. Su libro acerca del hombre (*De l'homme, de ses facultés et de son éducation*) se publicó póstumamente en 1772. Helvecio reduce a sensación o percepción sensible todas las potencias del entendimiento humano. Se ha sostenido comúnmente que el hombre posee facultades que trascienden el nivel de los sentidos. Mas esa teoría

74. *Tratado de las sensaciones,* IV, V, nota.
75. *Ibid.*

es falsa. Tómese el juicio, por ejemplo. Juzgar es percibir semejanzas y desemejanzas entre ideas particulares. Si juzgo que el rojo es diferente del amarillo, lo que hago en realidad es percibir que al color llamado 'rojo' me afecta los ojos de forma diferente que el color llamado 'amarillo'. Por lo tanto, juzgar es simplemente percibir.

Este proceso de análisis reductivo se aplica también a la vida ética del hombre. El amor propio es la base universal de la conducta humana, y se orienta a la adquisición de placer. "Los hombres se aman a sí mismos; todos ellos desean ser felices y piensan que su felicidad sería completa si tuvieran el poder suficiente para procurarse toda suerte de placer. Así el amor del poder nace del amor del placer." [76] Los fenómenos del tipo del amor del poder son secundarios, son simples transformaciones del fundamental amor del placer. "El único motivo del hombre es la sensibilidad corpórea." [77] Hasta virtudes como las de liberalidad y benevolencia se pueden reducir al amor propio, o sea, al amor del placer. "¿Qué es un hombre benévolo? Es un hombre en el cual un espectáculo de miseria produce una sensación dolorosa." [78] A la larga el hombre benévolo aspira a suprimir o paliar la miseria y la desgracia humanas simplemente porque le producen sensaciones desagradables.

Sobre la base de esa cruda psicología reductiva levanta Helvecio una teoría utilitarista de la moralidad. Los hombres de sociedades diferentes sostienen opiniones morales diferentes y atribuyen significaciones diversas a palabras tales como *bien* y *virtud*. Y éste es el hecho que introduce tanta confusión en las discusiones. Antes de entrar en discusiones de ética deberíamos empezar por fijar las significaciones de las palabras. Y "una vez definidas las palabras las cuestiones se resuelven casi nada más plantearlas".[79] Mas ¿no serán esas definiciones arbitrarias? No, dice Helvecio, si son hombres libres los que las hacen. "Inglaterra es tal vez el único país de Europa del cual el universo puede esperar y recibir ese beneficio." [80] Presupuesta la libertad de pensamiento, el sentido común de la humanidad hallará expresión en un acuerdo acerca de las significaciones propias de los términos éticos. "La verdadera virtud se tiene por tal en todas las edades y en todos los países. Debería darse el nombre de virtud a las acciones que son útiles al público y concordes con el general interés." [81] Por lo tanto, aunque el propio interés es el movimiento fundamental y universal de la conducta, el interés público, la utilidad pública, es la norma de la moralidad. Y Helvecio intenta mostrar cómo es psicológicamente posible el servicio al interés común. Por ejemplo, si se enseña a un niño a ponerse en el lugar

76. *Del hombre*, traducción inglesa *(On Man)* de W. Hooper en 1777, I, 127. 2, 7 del texto francés.
77. *Ibid.*, I, 121.
78. *Ibid.*, I, 122.
79. *Ibid.*, I, 199. Texto francés 2, 18.
80. *Ibid.*, I, 200. Texto francés 2, 19.
81. *Ibid.*, II, 17; Hooper I, 194.

del pobre y desgraciado, sentirá impresiones dolorosas, y el amor de sí mismo le estimulará a desear que se mitigue la miseria. En el curso del tiempo la fuerza de la asociación formará un hábito de impulsos y conducta benevolentes. Así pues, aunque el amor propio sea la base de toda la conducta, el altruismo es psicológicamente posible.

Esas consideraciones sugieren que la educación es de la mayor importancia para formar los hábitos de conducta. Helvecio es, efectivamente, uno de los adelantados y promotores de la teoría moral utilitarista, pero una especial característica de sus escritos es la insistencia en la fuerza de la educación. "La educación puede hacerlo todo" y "la educación nos hace ser lo que somos".[82] Pero la institución de un buen sistema educativo tropieza con serios obstáculos. En primer lugar el clero, y, en segundo lugar, el hecho de que la mayoría de los gobiernos son imperfectos o malos. No podemos tener un buen sistema de educación mientras no se quebrante el poder del clero y no se realice un buen sistema de gobierno, con su buena legislación correspondiente. El primer y único principio de la moralidad es: "el bien público es la ley suprema".[83] Pocos gobiernos se comportan de acuerdo con esa ley. Pero "toda reforma importante de la parte moral de la educación supone una reforma de las leyes y la forma de gobierno".[84]

A la luz de esas ideas lanza Helvecio su poderoso ataque contra el despotismo político. En el prólogo al *Del Hombre* habla del despotismo que ha sometido a Francia y dice que "es característico del poder despótico el extinguir el genio y la virtud".[85] Al hablar de la muy desigual distribución de la riqueza nacional observa que "es una locura hacerse la ilusión de una distribución igual entre hombres sometidos a un poder arbitrario".[86] Sólo en un país libre puede conseguirse una redistribución gradual y más equitativa de la riqueza nacional. Podemos por lo tanto decir que Helvecio fue mucho más reformador político que Voltaire; se interesaba mucho más que éste por el derrocamiento del despotismo y el bienestar del pueblo. Por esta razón puede ser citado por los escritores izquierdistas como un verdadero precursor.

Helvecio es incansable en sus ataques no sólo al clero, particularmente al católico, sino también a la religión "de misterios" o revelada, que considera dañina para los intereses de la sociedad. Es verdad que cuando se le acusó de impiedad replicó que no había negado un solo dogma del cristianismo. Pero sus escritos permiten ver con toda evidencia que no estaba seriamente dispuesto a aceptar más que alguna forma de religión natural, o deísmo. Y el contenido de esa religión se interpreta en función de la moralidad más que en función de creencia teológica alguna. "La voluntad de Dios, justo y bueno,

82. *Del hombre*, X, 1; Hooper II, 392, 395.
83. *Ibid.*, X, 10; Hooper II, 436.
84. *Ibid.*, Hooper II, 433.
85. *Ibid.*, Hooper I, VI.
86. *Ibid.*, VI, 9; Hooper II, 105.

es que los hijos de la Tierra sean felices y gocen de todo placer compatible con el bien público. Ésta es la verdadera religión, la que la filosofía debía revelar al mundo." [87] O "la moralidad fundada en verdaderos principios es la única religión natural verdadera".[88]

Difícilmente podrá decirse que Helvecio fue un filósofo profundo. Su reducción de todas las funciones psíquicas a la sensación es grosera, y en ética no ha dado ningún análisis detallado en defensa de sus ideas. Esas deficiencias eran evidentes para otros pensadores de la Ilustración Francesa. Diderot, por ejemplo, se oponía a la tendencia niveladora de Helvecio y a su explicación de todos los impulsos morales como egoísmo velado. Pero a pesar de ello el análisis reductivo de Helvecio, su insistencia en la ilustración intelectual y el poder de la educación y sus ataques a la Iglesia y al Estado hacen de él un representante de algunos importantes aspectos de la filosofía francesa del siglo XVIII, aunque sea una exageración presentarle como el pensador más típico del período.

87. *Del hombre,* I, 13; Hooper I, 58-59.
88. *Ibid.,* Hooper I, 60.

Capítulo II

LA ILUSTRACIÓN FRANCESA. — II

La Enciclopedia: *Diderot y d'Alembert. — El materialismo: La Mettrie, d'Holbach y Cabanis. — La historia natural: Buffon, Robinet y Bonnet. — El dinamismo de Boscovich. — Los fisiócratas: Quesnay y Turgot. — Observaciones finales.*

1. El gran depósito literario de las ideas y los ideales de la Ilustración Francesa fue la *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers.* La *Enciclopedia,* sugerida por una traducción francesa de la *Cyclopaedia* o *Dictionary* de Chambers, fue dirigida por Diderot y d'Alembert. El primer volumen apareció en 1751, y el segundo al año siguiente. El gobierno intentó entonces detener la obra por perjudicial a la autoridad real y a la religión. Pero en 1757 habían aparecido ya siete volúmenes. En 1758 d'Alembert se retiró de la dirección y el gobierno francés intensificó su oposición a la obra. Pero Diderot consiguió autorización para seguir adelante con la condición de no publicar ningún volumen más hasta que estuviera completa toda la obra. En 1765 aparecieron los diez volúmenes finales (8-17), junto con el cuarto volumen de grabados, el primero de los cuales se había publicado en 1762. Aparecieron más tarde otros volúmenes de grabados, y en Amsterdam se imprimió un suplemento en cinco volúmenes más dos de índices. La primera edición completa de la *Enciclopedia* (1751-1780) constaba de treinta y cinco volúmenes. Hubo varias ediciones extranjeras.

Aparte de toda discusión acerca de las opiniones expresadas en los artículos, la *Enciclopedia,* como libremente reconocen sus directores, dejaba mucho que desear. Los artículos varían mucho en calidad y criterios, y no hay supervisión ni coordinación editoriales. Dicho de otro modo, no podemos esperar hallar en esa obra la concisión, la concentración en torno a información factual precisa y clara, la coordinación sistemática y la ordenación que se encuentran en las enciclopedias modernas. Pero a pesar de todos sus defectos la *Enciclopedia* era una obra de suma importancia. Pues su objetivo

no consistía sólo en suministrar información factual a los lectores y servir de útil instrumento de referencia, sino también en guiar y dar forma a la opinión. Ésta es precisamente la causa por la cual su publicación tropezó con tantos obstáculos. Y es que la *Enciclopedia* era enemiga a la vez de la Iglesia y del sistema político existente. Es verdad que la redacción de los artículos procedió con prudencia, pero la actitud general de los colaboradores quedaba perfectamente clara. La *Enciclopedia* era un gigantesco manifiesto escrito por librepensadores y racionalistas, y su importancia radicaba en su aspecto ideológico, más que en algún valor permanente como enciclopedia en el sentido moderno del término.

Diderot y d'Alembert se rodearon de colaboradores que coincidían cuando se trataba, por ejemplo, de atacar a la Iglesia y la religión revelada, pero que diferían considerablemente ante otras cuestiones. Así, por ejemplo, algunos artículos eran de Voltaire el deísta, pese a que éste, cuando pensaba que la prudencia se lo aconsejaba, solía negar con toda falsedad sus relaciones con la *Enciclopedia.* Otro colaborador fue el declarado materialista d'Holbach, y la asociación de Helvecio no debió tampoco de recomendar la obra a los ojos de las autoridades eclesiásticas. También se contaban entre los colaboradores Montesquieu y el economista Turgot.

D'Holbach se estudiará en la sección dedicada al materialismo, mientras que las ideas de Turgot se discutirán al final de este capítulo. En la presente sección me limito a Diderot y d'Alembert.

a) Denis Diderot (1713-1784) era, como Voltaire, alumno del colegio jesuítico de Louis-le-Grand. Y también, como Voltaire, se vio influido por el pensamiento inglés y tradujo al francés algunos libros ingleses. Estaba entre ellos el *Essai sur le mérite et la vertu* (1745), traducción de *Inquiry concerning Virtue and Merit* de Shaftesbury, con notas del propio Diderot. Como ya hemos visto, la idea de la *Enciclopedia,* que es la obra de su vida, le fue sugerida por la *Cyclopaedia* de Chambers. En 1746 publicó en La Haya las *Pensées philosophiques* y en 1749, en Londres, la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient.* Las opiniones que expresa le valieron unos meses de cárcel en Vincennes, tras lo cual se dedicó a la dirección de la *Enciclopedia.* En 1754 aparecieron en Londres sus *Pensées sur l'interprétation de la nature.* Unos cuantos ensayos, entre ellos el *Entretien entre d'Alembert et Diderot* y *Le rêve de d'Alembert,* no se publicaron durante su vida. Diderot no era nada rico, y en alguna ocasión se encontró en situación económica muy difícil. La emperatriz Catalina de Rusia acudió en su ayuda, y en 1773 Diderot se trasladó a San Petersburgo, donde pasó algunos meses, con frecuentes discusiones filosóficas con su benefactora. Diderot era un conversador celebrado.

Diderot no tuvo un sistema fijo de filosofía. Su pensamiento no se detuvo nunca. No podemos decir, por ejemplo, que fuera deísta, ateo ni panteísta, pues su posición cambió al respecto. Cuando escribía las *Pensées philosophiques* era un deísta; y al año siguiente escribió (1747) un ensayo acerca de la

suficiencia de la religión natural, el cual no se publicó hasta 1770. Las religiones históricas, como el judaísmo y el cristianismo, son recíprocamente excluyentes e intolerantes. Son productos de la superstición. Empezaron en determinados períodos de la historia y todas ellas perecerán. Pero todas las religiones históricas presuponen la religión natural, única que ha existido siempre, que une a los hombres en vez de separarlos y que se basa en el testimonio que Dios ha impreso en nosotros, no en el testimonio de seres humanos supersticiosos. Pero en un ulterior estadio de su desarrollo Diderot abandonó el deísmo para adoptar el ateísmo, y exhortó a los hombres a liberarse del yugo de la religión. El deísmo había cortado doce cabezas a la hidra de la religión; pero todas las demás volverían a crecer partiendo de la que había quedado. El único remedio posible consiste en eliminar totalmente toda superstición. Más tarde, sin embargo, Diderot propuso una forma de panteísmo naturalista. Todas las partes de la naturaleza forman en última instancia un individuo, el Todo.

Análogamente, la fluidez de su pensamiento impide afirmar o negar tajantemente que Diderot fuera un materialista. En su artículo de la *Enciclopedia* acerca de Locke se refiere a la indicación del filósofo inglés según la cual no sería imposible para Dios conferir a la materia la capacidad de pensar, y considera evidentemente que ese pensamiento se desarrollaría a partir de la sensibilidad. En el *Entretien entre d'Alembert et Diderot*, escrito en 1769, ha dado expresión más clara a una interpretación materialista del hombre. Los hombres y los animales son en realidad de la misma naturaleza, aunque sus organizaciones son diferentes. Las diferencias en cuanto a capacidad cognoscitiva e inteligencia son simples resultados de la diferente organización física. Análogas ideas aparecen en *Le rêve de d'Alembert,* donde se supone que todos los fenómenos psíquicos son reducibles a bases fisiológicas, y que el sentimiento de la libertad es ilusorio. Diderot estaba sin duda influido por la teoría de Condillac acerca de la importancia de la sensación en la vida psíquica del hombre; pero criticó el sensismo de Condillac basándose en que el análisis de este último era insuficiente. Tenemos que considerar, más allá de la sensación, su base fisiológica. Y es interesante saber que Diderot ayudó a d'Holbach en la composición del *Système de la nature* (1770), abierta exposición de materialismo, aunque no hay que exagerar la influencia de este autor en el pensamiento de Diderot. Al mismo tiempo podemos encontrar en Diderot una tendencia al panpsiquismo. Siente mucha admiración por Leibniz, al que elogia en la *Enciclopedia.* Y más tarde atribuye percepción a los átomos, cosa que corresponde a las mónadas de Leibniz. En ciertas combinaciones esos átomos constituyen organismos animales en los cuales surge la consciencia sobre la base del continuo formado por los átomos.

El fluido carácter de la interpretación de la naturaleza y el hombre por Diderot está relacionado con su insistencia en el método experimental para la ciencia y la filosofía. En su obra *De la interpretación de la naturaleza*

declaraba —equivocándose, por supuesto— que la ciencia matemática se detendría pronto y que en menos de un siglo no quedarían en Europa ni tres grandes geómetras. Su convicción era que la matemática está limitada por sus conceptos, producidos por ella misma, y es incapaz de darnos trato directo con realidad concreta. Esa familiaridad no puede obtenerse más que mediante el uso del método experimental, por el nuevo planteamiento científico que es un rival triunfante no sólo de la metafísica, sino también de la matemática. Una vez nos ponemos a estudiar la naturaleza misma, descubrimos que es cambiante y elástica, rica en posibilidades nuevas, caracterizada por la diversidad y la heterogeneidad. ¿Quién conoce todas las especies que han precedido a las nuestras? ¿Quién conoce las especies que seguirán a las nuestras? Todo cambia; no hay dos átomos ni dos moléculas que sean perfectamente iguales; sólo el todo infinito es permanente. El orden de la naturaleza no es estático, sino que perpetuamente nace de nuevo. Por lo tanto, no podemos dar una interpretación permanente de la naturaleza sobre la base de nuestros esquemas conceptuales y nuestras clasificaciones. Y una de las primeras necesidades del pensamiento consiste en mantenerse abierto a nuevos puntos de vista y a nuevos aspectos de la realidad empírica.

Algunos historiadores han subrayado la discrepancia entre los elementos materialistas del pensamiento de Diderot y su idealismo ético. Por una parte, su materialismo elimina la libertad y parece considerar inútiles y absurdos el arrepentimiento y el remordimiento. Por otra parte, se reprochaba el haber escrito su temprana novela erótica *Bijoux indiscrets* y sostenía los ideales de autosacrificio, benevolencia y humanidad. No tenía simpatías por los materialistas que unían la profesión de materialismo y ateísmo con bajos ideales morales; y se oponía al intento de Helvecio de explicar todos los impulsos e ideales morales por un egoísmo disimulado. Él afirmaba por su parte la existencia de leyes inmutables de moralidad natural. Y como crítico de arte proclamaba la libre actividad creadora del artista.

Pero aunque podemos estar de acuerdo con Rosenkranz cuando éste dice, en su obra sobre Diderot, que hay una incoherencia entre el materialismo del filósofo y su ética, Diderot mismo no vio en ello incoherencia alguna. En su opinión no hay ninguna relación esencial entre los ideales éticos y la creencia en un alma espiritual. El que el pensamiento se derive de actividades psíquicas más rudimentarias no implica la negación de elevados ideales morales. En su artículo sobre Locke en la *Enciclopedia*, al que ya hemos aludido, Diderot se pregunta qué diferencia hay entre que la naturaleza piense y que no piense. "¿Cómo podría eso afectar a la idea de justicia o injusticia?" No se sigue ninguna mala consecuencia moral de la teoría de que el pensamiento surge a partir de la sensibilidad. Pues el hombre sigue siendo lo que es y se le juzga según las intenciones buenas o malas a las que dedica su capacidad, no según que su pensamiento sea una creación original o algo que nace de la sensibilidad. Dicho con lenguaje moderno: Diderot, que

anticipó la teoría evolucionista de Lamarck, afirma que la hipótesis de la evolución no afecta a la validez de los ideales morales del hombre.

Diderot se ha formado en parte sus ideas éticas bajo la influencia de los escritos de Shaftesbury. Pero esas ideas no estaban rígidamente fijadas, salvo en el sentido de que siempre contaron con los ideales de benevolencia y humanidad. Sostuvo la idea "racionalista" de leyes morales inmutables. Pero veía la base de esas leyes en la naturaleza del hombre, o sea, en la unidad orgánica de los impulsos, las pasiones y los apetitos del hombre, no en órdenes *a priori* de la razón. Y era hostil al ideal ascético, por considerarlo contrario a naturaleza. Dicho de otro modo: aunque Diderot siguió sosteniendo la idea de ley natural, acentuó la base empírica y la eficacia pragmática de esa idea para promover el bien común si se la compara con la ética teológica.

b) Jean le Rond d'Alembert (1717-1783) era un hijo natural abandonado por sus padres. Debía su nombre, Jean le Rond o Lerond, al hecho de haber sido encontrado cerca de la iglesia de Saint Jean le Rond de París. Él mismo se añadió el apellido. Lo crió la mujer de un vidriero llamado Rousseau; pero su verdadero padre, un cierto Chevalier Destouches, pagaba una renta anual que le permitió estudiar.

En 1738 d'Alembert entró en el orden de los abogados, pero no ejerció la profesión. Se dedicó a la medicina; pero al poco tiempo renunció también a esa profesión y decidió dedicarse enteramente a la matemática. Presentó varios trabajos a la Academia de Ciencias, entre ellos su *Mémoire sur le calcul intégral* (1739), y en 1741 ingresó como miembro en dicha academia. Su obra matemática y científica es de importancia considerable. En 1741 publicó su *Mémoire sur la réfraction des corps solides,* y en 1743 su *Traité de dynamique.* En este tratado desarrolla lo que todavía hoy se conoce con el nombre de "principio de d'Alembert"; en 1744 aplicó ese principio en su *Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides.* Luego descubrió el cálculo de diferencias parciales y lo aplicó en sus *Réflexions sur la cause générale des vents* (1747), coronadas por la Academia Prusiana. Hemos de citar aún, de entre otros escritos, el *Essai d'une nouvelle théorie sur la résistance des fluides* (1752) y las *Recherches sur différents points importants du système du monde* (1754-1756).

Como hemos visto, d'Alembert colaboró con Diderot en la edición de la *Enciclopedia,* de cuyo *Discours préliminaire* es autor. Escribió cierto número de artículos para la obra, principalmente sobre temas matemáticos, pero no sólo sobre ellos. En 1758 dejó de colaborar, irritado por las dificultades y la oposición oficial. En 1752 había publicado los *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie,* y en 1759 había aparecido su *Essai sur les éléments de philosophie.* En 1763 visitó Berlín, pero rehusó la oferta de Federico el Grande de que presidiera la Academia, igual que el año anterior había rechazado la invitación de Catalina de Rusia que le proponía ser tutor de su hijo, sobre una base económica muy generosa. D'Alembert era amigo de

David Hume, que le tenía en alta estima por su carácter moral y su capacidad, y le dejó a su muerte un legado de 200 libras. Matemático y científico antes que nada, d'Alembert estuvo menos expuesto que los demás enciclopedistas a las sospechas y los ataques; en 1755 había sido nombrado miembro del instituto de Bolonia a propuesta del papa Benedicto XIV.

En su discurso preliminar a la *Enciclopedia* d'Alembert declara que Locke es el creador de la filosofía científica y ocupa una posición correspondiente a la de Newton en física. Y en los *Elementos de filosofía* afirma que el siglo XVIII es el siglo de la filosofía en un sentido particular. La filosofía de la naturaleza ha experimentado una revolución y casi todos los demás campos del conocimiento han hecho progresos y tomado formas nuevas. "Desde los principios de las ciencias seculares hasta los fundamentos de la revelación religiosa, desde la metafísica hasta las cuestiones de gusto, desde la música hasta la moral, desde las disputas escolásticas de los teólogos hasta los asuntos mercantiles, desde las leyes de los príncipes hasta las de los pueblos, desde la ley natural hasta las arbitrarias leyes de las naciones... todo se ha discutido y analizado, o mencionado al menos. El fruto o la consecuencia de esa general efervescencia de los espíritus ha consistido en arrojar nueva luz sobre ciertas cosas, y nuevas sombras sobre otras, del mismo modo que el efecto de la marea consiste en dejar algunas cosas en la playa y arrastrar consigo otras." [1]

Eso no significa que para d'Alembert el progreso intelectual consista simplemente, ni siquiera primariamente, en la mera acumulación de hechos nuevos. D'Alembert mantiene, de un modo que recuerda a Descartes, que todas las ciencias juntas son el despliegue de la inteligencia humana. Y subraya la función de la unificación. Supone que el sistema de los fenómenos es homogéneo y uniforme, y que el objetivo del conocimiento científico consiste en mostrar la unidad y la coherencia de ese sistema a la luz de los principios que ejemplifica.

Pero hay que entender adecuadamente este punto. D'Alembert no se interesa por principios metafísicos. Ni se dedica a averiguar las esencias de las cosas en un sentido metafísico. Las teorías y las especulaciones metafísicas nos conducen a antinomias y acaban en el escepticismo; no son una fuente de conocimiento. No podemos saber el por qué y el para qué de las cosas. Ni siquiera podemos saber que hay un mundo externo; pero éste es un asunto de instinto, más que de conocimiento teorético. Y no es en absoluto necesario resolverlo teoréticamente para los fines de la filosofía científica; lo mismo ocurre con los demás problemas de esta clase. No hay diferencia alguna para nosotros, por ejemplo, entre que podamos penetrar en las esencias de los cuerpos y que no lo podamos, "siempre que, suponiendo la materia tal como la concebimos, podamos deducir de propiedades consideradas primitivas otras propiedades secundarias que percibimos en la materia, y

1. *Éléments de philosophie*, en la edición de 1759 de *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, IV, 3-6.

siempre que el sistema general de los fenómenos, uniforme y continuo, no nos manifieste en ningún lugar una contradicción".[2] Deducir fenómenos de principios no es deducir datos empíricos de principios metafísicos o esencias metafísicas; es deducir propiedades secundarias observadas de otras propiedades observadas que se consideran más primitivas. La tarea de la filosofía científica consiste en describir y correlatar fenómenos de un modo sistemático, más que en explicarlos en sentido metafísico. Cuando intentamos hacer esto último, nos salimos de los límites de lo que propiamente se puede llamar conocimiento.

Por lo tanto, podemos decir que d'Alembert ha sido un precursor del positivismo. La ciencia no necesita cualidades o sustancias ocultas, ni teorías o explicaciones metafísicas. La filosofía, al igual que la ciencia, se ocupa sólo de fenómenos, aunque considere un campo de fenómenos más amplio que el estudiado por el especialista de alguna rama de la ciencia. Eso no significa, desde luego, que el filósofo de la naturaleza no tenga que ocuparse de explicar nada en ningún sentido. Sobre la base de la experiencia sensible ha de formar definiciones claras y podrá deducir conclusiones verificables. Pero no puede ir más allá del ámbito de los fenómenos o de lo empíricamente verificable, salvo que desee entrar en una esfera en la que no se puede conseguir conocimiento seguro. La metafísica tiene que convertirse en una ciencia de hechos o seguir siendo el terreno de las ilusiones. El estudio de la historia de las opiniones muestra cómo los hombres han desarrollado teorías meramente probables y cómo en algunos casos la probabilidad se ha convertido, por así decirlo, en verdad, una vez verificada mediante paciente investigación. De este modo el estudio de la historia de las ciencias sugiere puntos de vista para la ulterior investigación y para teorías que hay que contrastar empíricamente.

Podemos ver en la teoría moral de d'Alembert el mismo interés por separar la ética de la teología y la metafísica que se da comúnmente en todos los filósofos del período. La moralidad es la consciencia de nuestro deber respecto del semejante nuestro. Todos los principios de la moralidad convergen hacia el mismo fin, a saber, mostrarnos la íntima conexión que hay entre nuestro verdadero interés y la realización de nuestro deber social. La tarea del filósofo moral consiste en poner en claro al hombre su lugar en la sociedad y su deber en utilizar su capacidad al servicio del bien y la felicidad comunes.

No podemos legítimamente llamar materialista a d'Alembert. Él se abstuvo de pronunciarse acerca de la naturaleza última de las cosas y desconfió de los materialistas y mecanicistas dogmáticos. Aparte de su importancia como matemático, el rasgo más saliente del pensamiento de d'Alembert es probablemente la insistencia en la metodología positivista. Al igual que Diderot, pensaba que el progreso podía considerarse prácticamente garantizado,

2. *Éléments de philosophie,* en la edición de 1759 de *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie,* IV, 59.

en el sentido de que la ilustración intelectual acarrearía sin más el progreso social y moral. Pero estaba profundamente influido por Newton y el método experimental en su concepción del desarrollo intelectual y científico. Su pensamiento se movía en el terreno abierto por el avance científico de la época, más que en el marco de la controversia acerca de la naturaleza en última instancia espiritual o material de la realidad.

2. Hubo, sin embargo, explícitos materialistas en el período de la Ilustración Francesa; en esta sección se dirá algo acerca de La Mettrie, d'Holbach y Cabanis.

a) Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) era un médico al que la observación en su propia persona de los efectos de la fiebre sobre el espíritu y el pensamiento movió a estudiar las relaciones entre los factores fisiológicos y las operaciones psíquicas. Su *Histoire naturelle de l'âme* apareció en 1745, y al año siguiente La Mettrie fue desterrado de Francia. En 1748 publicó en Leyden *L'homme machine*, y el mismo año fue desterrado de Holanda; buscó entonces refugio en la corte de Federico el Grande. *L'homme plante* apareció en Potsdam en 1748.

En su *Historia natural del alma* (más tarde citada con el título *Tratado del alma*), La Mettrie sostiene que la vida psíquica del hombre, intelectual y volitiva, nace de las sensaciones y se desarrolla por la educación. Donde no hay sentidos no hay ideas; cuantos menos sentidos, menos ideas; y cuando hay poca educación o instrucción, hay pobreza de ideas.[1] El alma o el espíritu depende esencialmente de una organización física, y su historia natural se tiene que estudiar mediante la observación exacta de los procesos fisiológicos. Los sentidos, dice La Mettrie, son sus filósofos. La teoría de un alma espiritual intrínsecamente independiente del cuerpo es una hipótesis innecesaria.

En el *Hombre máquina* La Mettrie apela a la descripción cartesiana del cuerpo vivo como máquina. Pero en su opinión Descartes no tenía fundamento para afirmar el dualismo, o sea, para considerar al hombre como un compuesto de sustancia pensante, inmaterial y libre, y sustancia extensa, el cuerpo. Debería haber aplicado su interpretación del organismo físico al hombre entero. Al mismo tiempo, La Mettrie difiere considerablemente de Descartes en su idea de la materia. Para La Mettrie la materia no es mera extensión, sino que posee también capacidad de movimiento y de sensación. Al menos la materia organizada posee un principio de movimiento que la diferencia de la materia inorgánica y la sensación nace del movimiento. Podemos ser incapaces de explicar o de entender detalladamente esa procedencia, pero es que tampoco podemos entender detalladamente la materia misma ni sus propiedades básicas. Es suficiente con que la observación nos garantice que el movimiento, el principio de la materia organizada, nace efectivamente. Dado el principio del movimiento pueden surgir no sólo la sensación, sino también todas las demás formas de vida psíquica. O sea: todas las formas de la vida dependen en última instancia de formas diferentes de

organización física. Desde luego que la analogía de la máquina no es plenamente adecuada para describir al hombre. También podemos usar la analogía de la planta (por eso escribió *L'homme plante*). Pero eso no significa que haya en la naturaleza niveles diferentes. Hay diferencias de grado, no de clase.

En cuestiones de religión La Mettrie profesaba un agnosticismo completo. Pero se le consideraba ateo. Intentó radicalizar aún más la tesis de Bayle según la cual un estado compuesto de ateos es perfectamente posible, añadiendo que es además deseable. La religión, dicho de otro modo, no sólo es completamente independiente de la moralidad, sino también hostil a ella. Por lo que hace a las ideas éticas de La Mettrie, su naturaleza queda suficientemente indicada por el título de su obra *El arte de gozar, o la escuela de la voluptuosidad*.[3] No poseía el idealismo moral de Diderot. Dicho sea de paso, esa obra fue uno de los muchos tratados publicados durante el siglo XVIII y que representaban las opiniones del círculo de los llamados "libertinos", aunque las tesis expresadas iban desde la acentuación del placer sensorial, que es característica de La Mettrie, hasta programas de goce mucho más refinados e intelectualizados.

b) Los escritos de La Mettrie influyeron mucho, pero la principal formulación de una posición materialista fue el *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (1770) del barón Paul von Holbach (1723-1789). Nacido en Alemania, vivía en París, por lo que generalmente se le conoce como d'Holbach. Su casa de París era centro de reunión de los *philosophes*; allí les acogían con pródiga hospitalidad el barón y su esposa, la cual, dicho sea de paso, no simpatizaba con la filosofía de su marido. Cuando estaba en París, Hume participaba en aquellas reuniones, aunque no se interesaba por el dogmático ateísmo de d'Holbach. Expresó varias veces su afecto por el barón, pero de entre los miembros del círculo prefería a d'Alembert. Horace Walpole, en cambio, que no tenía ningún amor a los filósofos, observa en sus cartas[4] que había dejado de ir a las comidas de d'Holbach y que "absurdo por absurdo, prefiero los jesuitas a los filósofos".

Según d'Holbach Descartes erraba en considerar que la materia es por sí misma inerte y que el movimiento tiene que añadírsele desde fuera, por así decirlo. El movimiento se sigue necesariamente de la esencia de la materia, esto es, de la naturaleza de los átomos que componen en última instancia las cosas. También erraba Descartes al pensar que la materia es toda de la misma clase. El principio leibniziano de los indiscernibles contiene mucha más verdad que la noción cartesiana de la homogeneidad de la materia. Y hay diferentes clases de movimiento, y cada cosa tiene sus propias leyes del mismo, inevitablemente observadas.

Las cosas, tal como empíricamente las conocemos, constan de diferentes

3. *L'art de jouir ou l'école de la volupté*, 1751.
4. VI, 370.

organizaciones de átomos, y sus comportamientos difieren de acuerdo con sus diversas estructuras. Por todas partes hallamos los fenómenos de atracción y repulsión, pero en la esfera humana estos fenómenos toman la forma del amor y el odio. Además, cada cosa aspira a mantenerse en el ser. Y también el hombre está movido por el amor propio o interés propio. Pero eso no excluye el interés por el bienestar de la sociedad. D'Holbach era radicalmente materialista y determinista, pero no proponía una vida egoísta. Se le conocía un carácter humano y benévolo, y entre las obras anónimas que se le atribuyen se encuentra el *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique* (Londres 1773) y *La morale universelle* (Amsterdam 1776).

La teoría de un determinado sistema de la naturaleza en el cual el movimiento no es un elemento extraño, sino una propiedad esencial de las cosas, le parecía a d'Holbach suficiente para excluir toda necesidad de postular a Dios o seres supramundanos cualesquiera. El orden o sistema del mundo no es resultado de un plan divino, sino efecto de la naturaleza de las cosas y de sus leyes inmanentes. Pero d'Holbach no estaba en modo alguno satisfecho con profesar el agnosticismo y decir que la hipótesis religiosa, como la llamaba Hume, es innecesaria. En su opinión la religión es enemiga de la felicidad y el progreso humanos. En un célebre pasaje del segundo libro del *Sistema de la naturaleza* declara que la ignorancia y el miedo crearon los dioses, que la imaginación, el entusiasmo o el engaño han adornado o desfigurado sus imágenes, que la debilidad los adora, la credulidad los conserva y la tiranía sostiene la fe en ellos porque sirve a sus propios fines. La fe en Dios, lejos de hacer a los hombres felices, aumenta su ansiedad y su miedo.

Por lo tanto, si fuera posible derribar ese poderoso instrumento de la tiranía política que es la religión, sería mucho más fácil asegurar el desarrollo de un sistema social racional en lugar del sistema responsable de tanto sufrimiento y tanta miseria. D'Holbach fue en sus escritos por regla general más abierto en la denuncia del *ancien régime* que sus colegas. Pero rechazaba la revolución como solución de los problemas políticos, y en su *Sistema social* declaraba que la revolución es peor que la enfermedad que se supone cura.

Se ha dicho alguna vez que en su *Sistema de la naturaleza* d'Holbach combinó y llevó hasta el extremo las diferentes tendencias de los ilustrados franceses. La tesis es verdad hasta cierto punto. Pero las ideas de d'Holbach resultaban demasiado radicales para muchos de sus colegas filosóficos. Voltaire, por ejemplo, denunció la obra por atea. Y en Alemania, Federico el Grande llamó la atención acerca de algo que él consideraba como una contradicción manifiesta. Según d'Holbach, los seres humanos están tan sometidos al determinismo como las demás cosas. Y, sin embargo, no vacila en denunciar a los sacerdotes y los gobiernos con apasionadas palabras, ni en reclamar un nuevo orden social, formas de hablar que no tienen sentido más que si los hombres son libres y es posible elogiarlos o denunciarlos razonablemente por sus acciones.

Hay, por último, una valoración muchas veces citada de la obra de d'Holbach desde un punto de vista muy diferente. En *Wahrheit und Dichtung* (libro XI) Goethe habla de sus estudios en Estrasburgo y observa que por mera curiosidad él y sus amigos echaron un vistazo al *Sistema de la naturaleza*. "No pudimos entender que se considerara peligroso un libro así. A nosotros nos pareció tan gris, tan nebuloso y cadavérico que nos era difícil soportar su presencia y nos producía escalofríos como un espectro." Para Goethe el libro de d'Holbach arranca a la naturaleza y a la vida todo lo que tienen de precioso.

c) Una expresión particularmente cruda del materialismo se puede encontrar en los escritos de Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808) médico autor de los *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Cabanis resumió sus tesis en la frase *les nerfs, voilà tout l'homme*, y declaró que el cerebro segrega pensamiento igual que el hígado segrega bilis. Podía objetarse que en este caso no habría más que diferentes clases de secreción, y que resultaría difícil decidir cuál de ellas posee mejor valor veritativo. Pero sería erróneo suponer que toda la Ilustración Francesa ha de estimarse a la luz de las groseras afirmaciones de materialistas como Cabanis. Hasta perderemos de vista la significación de la misma corriente materialista si sólo atendemos a esas formulaciones. Pues su importancia se encuentra en su aspecto programático, más que en el dogmatismo contra el cual protestaron d'Alembert y otros. Su importancia a largo plazo reside en su aspecto de programa para estudiar las conexiones entre los fenómenos fisiológicos y los psicológicos, no en su reducción dogmática de los últimos a los primeros.

Cabanis sostenía que su concentración sobre las bases fisiológicas de la vida psíquica no implicaba un materialismo metafísico. Por lo que hace a las causas últimas profesaba, en efecto, el agnosticismo. Pero en su opinión la moralidad ha de separarse drásticamente de presupuestos metafísicos y teológicos y conseguir una base firme en el estudio científico del hombre. Una de sus aportaciones a ese estudio es su insistencia en la unidad de la vida del hombre. Así, por ejemplo, le parece impropio hablar, con Condillac, de atribuir tal o cual sentido a una estatua. Los sentidos son interdependientes y están además íntimamente relacionados con otras funciones orgánicas.

3. Diderot ha dicho alguna vez que en ciertas circunstancias no hay despilfarro mayor que la preocupación por el método. Eso vale especialmente, según él, de la historia natural en general y de la botánica en particular. Diderot no pretendía, desde luego, que sea posible estudiar provechosamente una ciencia de un modo puramente casual. Pero sí que no hacemos más que perder el tiempo cuando intentamos descubrir algún método universal que sea aplicable a todas las ciencias. Es absurdo, por ejemplo, suponer que el método aplicable en matemática es aplicable también en botánica. La forma del método y de la sistematización que es adecuada en el estudio de la botánica tiene que derivarse del especial carácter del tema de esta ciencia.

Al afirmar ese punto de vista Diderot estaba más o menos influido por

los primeros volúmenes de la *Histoire naturelle générale et particulière* (1749-1788) de Buffon.

a) En sus consideraciones introductorias a la obra recién mencionada, Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788) sostiene que es un gran error hacerse un ideal de método científico e intentar luego violentar todas las ramas de la investigación científica para que entren en el marco de ese método. Por ejemplo, en matemática fijamos con claridad la significación de nuestros símbolos y podemos proceder deductivamente, desplegando las implicaciones de nuestro punto de partida; pero no podemos hacer eso cuando nos ocupamos de la naturaleza existente y no, como en matemática, de nuestros conceptos o de la significación de símbolos, determinada por nosotros mismos. La verdad es diferente en matemáticas de lo que es en las ciencias naturales. En estas últimas tenemos que partir de la observación de los fenómenos, y sólo sobre la base de la observación podemos llegar a conclusiones generales con la ayuda de analogías. Al final podemos ver cómo los hechos particulares se relacionan unos con otros y cómo las verdades universales se ejemplifican en esos hechos particulares. Pero no podemos utilizar el método deductivo de la matemática. Buffon estaba encargado del Jardín del Rey, y es claro que lo que dice se aplica con particular fuerza en el campo de la botánica.

La recusación por Buffon de toda concepción rígida de un método científico ideal de aplicación universal se acompaña con el rechazo también de la idea de que los organismos se puedan clasificar en especies separadas unas de otras por rígidos límites. Hasta Linneo se había equivocado en este punto durante sus estudios de botánica, pues había seleccionado arbitrariamente ciertas características de las plantas como claves clasificatorias, y el hecho es que no podemos entender la naturaleza de ese modo. En la naturaleza hay continuidad, transiciones graduales, no tipos rígidamente fijados. Dicho de otro modo: Buffon sustituye la idea de una jerarquía de clases claramente delimitadas por el concepto de una serie o cadena de clases en cada una de las cuales los miembros se reúnen según el parentesco observado. No rechazaba completamente la noción de clase o especie, pero la especie debía entenderse simplemente como un grupo de individuos más parecidos entre ellos, en virtud de las características observadas, que parecidos a otras cosas. Es erróneo suponer que nuestra clasificación exprese la aprehensión de esencias fijas. Podemos decir, si así lo deseamos, que Buffon entendía la clasificación al modo de lo que Locke había llamado "esencia nominal". Pero su tema capital es que hemos de obedecer a la naturaleza observada y mantener elásticos nuestros conceptos clasificatorios, en vez de construir un fijo esquema conceptual y forzar la naturaleza para que encaje en él. Si sólo tuviéramos que ocuparnos de nuestras ideas o definiciones y de sus consecuencias, ese procedimiento violento sería adecuado. Pero en botánica, por ejemplo, hemos de atender al conocimiento de la realidad, no a un sistema ideal semejante al de la matemática.

Es probablemente correcto decir que las opiniones de Buffon han ayudado algo a preparar el camino a la teoría de la evolución. Pero, de todos modos, no es lícito inferir de su idea de la serie o cadena de las especies que Buffon fuera ya un evolucionista. Lo que él pensaba es que hay numerosos tipos de organismos que nacen en una serie continua en la medida en que las condiciones externas posibilitan su supervivencia. Pero no ha afirmado nunca que una especie atraviese un proceso de trasformación hasta dar en otra. Más bien pensaba en una especie de arquetipo ideal de la cosa viva, el cual representaría la unidad del plan divino y podría tomar un indeterminado número de formas concretas posibles. Y aunque esos tipos concretos no sean fijos ni rígidos, la creación de cada uno de ellos es un acto especial.

b) La idea de serie aparece también en los escritos de Jean-Baptiste Robinet (1735-1820). Para él la naturaleza se encuentra con el problema de realizar de la manera más perfecta posible las tres funciones vitales de la alimentación, el crecimiento y la reproducción, las cuales se dan en cierto sentido en toda materia. La solución de la naturaleza a ese problema se encuentra en el hombre, el cual es, por lo tanto, la culminación de la serie en el mundo material. Pero podemos también imaginar una gradual liberación de actividad —nota esencial de la sustancia— respecto de la materia y de cualquiera dependencia de órganos materiales. Y esta concepción nos lleva a la idea de inteligencia pura.

c) Pero la teoría de una serie puramente lineal presenta considerables dificultades. Charles Bonnet (1720-1793) sugirió que la naturaleza puede producir líneas principales en las series, y éstas a su vez líneas subordinadas. El naturalista y viajero alemán Peter Simon Pallas (1741-1811) llega ya a la analogía del árbol con sus diversas ramas. Pero en Buffon mismo se encuentra la analogía de la red.

4. El jesuita Roger Joseph Boscovich (1711-1787) no se puede considerar, desde luego, como un filósofo de la Ilustración, si por Ilustración se entiende un movimiento opuesto a la religión sobrenatural. Pero el término no se debe usar en ese restringido sentido. Es verdad que estamos estudiando la Ilustración Francesa, y Boscovich, que había nacido en Ragusa, no era francés. Pero durante diez años (1773-1783) trabajó como director de óptica de la marina, en París; y en cualquier caso éste es el lugar más adecuado en este libro para hacer unas pocas observaciones a su respecto.

En 1740 Boscovich fue nombrado profesor de matemática en el Colegio Romano (la actual Universidad Gregoriana), y mientras desempeñaba ese cargo publicó ensayos acerca de varios temas matemáticos y astronómicos. En 1758 publicó en Viena su *Philosophiae naturalis theoria, redacta ad unicam legem virium in natura existentium*. Durante una estancia en Inglaterra fue nombrado *fellow* de la *Royal Society*, y en 1769 ésta le invitó a emprender un viaje a California para observar el paso de Venus; Boscovich no pudo aceptar a causa de que el gobierno español había expulsado a los jesuitas de todos sus territorios. En 1785, tras volver de París a Italia, publicó las

Opera pertinentia ad opticam et astronomiam, en cinco volúmenes. Entre otras obras podemos mencionar sus *Elementa universae matheseos* (1754).

En opinión de Boscovich no hay contacto real entre dos cuerpos. La teoría newtoniana de la gravitación ha mostrado que acción es acción a distancia. Por lo tanto, no podemos seguir pensando que el movimiento o la energía se comuniquen por contacto inmediato. Lo que tenemos que postular es átomos que se atraen y repelen los unos a los otros, sin tocarse realmente nunca. Cada átomo tiene una posición en el espacio y posee una fuerza potencial, en el sentido de que dos átomos cualesquiera se atraen o se repelen entre ellos. Para cualquier distancia superior a una dada, esta fuerza es una atracción que varía en razón inversa del cuadrado de la distancia. En el caso de distancias menores la fuerza es atracción en un caso y repulsión en otro. En esta zona las leyes que regulan la atracción y la repulsión no se han descubierto todavía, aunque según Boscovich al disminuir la distancia más allá de todo límite la fuerza de repulsión aumenta ilimitadamente. Por lo tanto, dos átomos no pueden nunca estar en contacto inmediato. Sin duda hay sistemas de átomos, pero ningún sistema puede ocupar el mismo espacio que otro, pues cuando un sistema se aproxima a otro hay un punto en el cual la repulsión entre los átomos de los dos sistemas crece hasta tal punto que no puede ser vencida. No es necesario decir que Boscovich no sostenía que los átomos fueran la única realidad. Estaba hablando sólo de los cuerpos y quería mostrar la aplicación de su teoría del atomismo dinámico a los problemas de mecánica y física.

5. Los enciclopedistas estaban animados por la idea del progreso manifiesto en el crecimiento de las ciencias y en la correspondiente liberación respecto de la superstición. La ilustración del espíritu iría acompañada por un aumento de la tolerancia y por la reforma política y social. La idea de progreso aparece también en las teorías del grupo de economistas franceses del siglo XVIII conocidos por "fisiócratas". El nombre fue inventado por Dupont de Nemours (1739-1817), que pertenecía al grupo. Los fisiócratas se llamaron inicialmente economistas, pero ese nombre especial (compuesto con las palabras griegas *physis,* naturaleza y *kratein,* gobernar, dominar) es adecuado porque llama la atención acerca de su tesis principal. Ésta dice que hay leyes económicas naturales, y que el progreso económico depende de que permitamos que esas leyes funcionen sin restricción.

Se sigue de esa posición que el gobierno tiene que intervenir lo menos posible en los asuntos económicos. La sociedad se basa en un contrato por el cual el individuo se somete a la limitación de su libertad natural en la medida en que el ejercicio de ésta es incompatible con los derechos de otros individuos. Y el gobierno debe limitarse a garantizar el cumplimiento de ese contrato. Si intenta interferirse en el campo de la economía, restringiendo, por ejemplo, la concurrencia, o manteniendo privilegios y monopolios, interferirá en realidad con la operación de la "ley natural". Y ningun bien puede derivarse de esa interferencia: la naturaleza es más sabia.

Eso no significa que los fisiócratas fueran demócratas entusiastas, en el sentido de promotores celosos de la idea de gobierno popular. Por el contrario, tendían a considerar que el despotismo ilustrado era el mejor instrumento para realizar su política. Las doctrinas de no interferencia y *laissez-faire* se prestaban, sin embargo, a servir en sentido revolucionario como parte de una reivindicación general de libertad; y así fueron usadas efectivamente. Pero ni Quesnay ni Turgot, por ejemplo, pueden considerarse abogados de la revolución ni de la sustitución del gobierno monárquico por un poder popular.

a) François Quesnay (1694-1774) estudió medicina y cirugía y fue médico de Luis XV. Pero en la corte se dedicó al estudio de la economía, de modo que el grupo de los fisiócratas se centró en torno suyo y de Jean de Gournay (1712-1759). Quesnay escribió algunos artículos de tema económico para la *Enciclopedia*. Publicó también, entre otros escritos, unas *Maximes générales de gouvernement économique d'un royaume agricole* (1758), y aquel mismo año el *Tableau économique avec son explication, ou extrait des économies royales de Sully*.

La riqueza nacional depende, según Quesnay, de la productividad agrícola. Los únicos trabajos realmente productivos son los que aumentan la cantidad de materias primas. Y la riqueza nacional es el exceso de esos productos respecto de su coste de producción. La manufactura y el comercio se limitan a dar nuevas formas a la riqueza ya producida (pues entre las materias primas se encuentran, por ejemplo, los metales) y a transferir la riqueza de unas manos a otras. Son, por lo tanto, "estériles", no "productivos", aunque eso no quiere decir que no sean útiles.

Por lo tanto coincide el interés del propietario de la tierra con el interés de la sociedad. Cuanto mayor la producción agrícola, tanto mayor la riqueza nacional. O, como decía Quesnay: a campesinos pobres reino pobre, y a reino pobre rey pobre. Por lo tanto, el aumento del "producto neto" ha de ser el objetivo del economista práctico. El comercio distribuye la riqueza, pero las clases comerciantes y manufactureras ganan a costa de la nación, y el bien común requiere que esos costes se reduzcan lo más posible. Las rentas del estado dependen del producto neto de la agricultura, y han de proceder de un impuesto sobre la tierra.

No todos los fisiócratas compartían esa acentuación de la producción agrícola frente a la industria y al comercio; pero la tesis era característica de algunos miembros destacados del grupo. Adam Smith, que conoció a Quesnay durante su visita a París en 1764-1766, le tenía en alta consideración, pero, aunque en alguna medida le influyeron los fisiócratas, no estaba de acuerdo con la descripción de la industria y el comercio como actividades "estériles".

b) Anne Robert Jacques Turgot, barón de Laune (1727-1781) empezó estudios religiosos, pero los abandonó antes de ordenarse; luego ocupó varios cargos del parlamento y la administración. Era amigo de Voltaire y conoció

también a Quesnay, Gournay, Dupont de Nemours y otros economistas de la escuela fisiocrática. Además de interesarse por las reformas económicas escribió varios ensayos y artículos, algunos de ellos para la *Enciclopedia.* En 1770 escribió sus *Lettres sur la liberté du commerce des grains* y en 1776 publicó en un volumen sus *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses,* que habían aparecido ya en 1769-1770 en un periódico. En 1774 fue nombrado ministro de marina, y poco después intendente general. En este último cargo, equivalente al de ministro de hacienda, consiguió aumentar el crédito nacional. Contó primero con el apoyo del rey, pero sus planes de abolir los privilegios, someter todas las clases a los impuestos y proclamar el libre comercio del trigo le acarrearon muchos enemigos, al mismo tiempo que sus proyectos de sistema educativo y de ayuda a los pobres resultaron ya demasiado para el mismo rey. En 1776 se vio obligado a dimitir. Durante el resto de su vida se dedicó al estudio.

Como economista Turgot comparte las ideas de Quesnay acerca de la tierra como única fuente de riqueza y acerca de la necesidad de una libertad completa en la industria y el comercio. Pero no era meramente un economista. En su artículo sobre existencia para la *Enciclopedia,* por ejemplo, desarrolla toda una interpretación positivista. Lo dado es una multiplicidad de fenómenos, las relaciones mutuas entre los cuales cambian constantemente. Pero en algunos grupos hay relaciones de coordinación relativamente persistentes. Uno de esos grupos es lo que llamamos el yo o mismidad, un grupo particular de percepciones relacionadas con percepciones o sentimientos de placer o dolor. Afirmar la existencia del mundo externo es afirmar que otros grupos de fenómenos, inmediatamente dados o postulados, se encuentran en relaciones espaciales o causales con el yo. Por lo tanto, existencia significa para nosotros existencia como sujeto o para un sujeto en el sistema de relaciones espaciales y causales. La cuestión de qué es la existencia en sí misma o la de qué cosas existentes hay fuera del sistema de relaciones espacio-temporales y causales no es una cuestión que podamos resolver. Dicho de otro modo: no podemos resolver problemas metafísicos. La ciencia se ocupa de la descripción de los fenómenos, no de "cuestiones últimas".

Turgot tiene importancia en el desarrollo de la interpretación positivista de la historia. A diferencia de lo que ocurre en la historia animal, en la historia humana hay progreso, en el sentido de que los logros intelectuales de una generación son recogidos, ampliados y rebasados por la siguiente. En cada período cultural podemos hallar cierto esquema recurrente. Pero, en general, el avance intelectual de la especie humana pasa por tres fases principales, la religiosa, la filosófica o metafísica y la científica. En esta tercera fase las ciencias matemáticas y naturales triunfan sobre la metafísica especulativa y ponen los fundamentos de un posterior avance científico y de nuevas formas de vida social y económica. De este modo anticipa Turgot la interpretación de la historia que expondría Auguste Comte durante el siglo siguiente. Y aunque desde el punto de vista de la economía hay que clasificar

a Turgot junto con Quesnay y los demás fisiócratas, desde el punto de vista filosófico, que es más amplio, es posible clasificarle junto con los directores de la *Enciclopedia*, d'Alembert y Diderot.

6. La Ilustración Francesa se identifica casi a menudo con el rotundo materialismo y las polémicas antirreligiosas de hombres como Helvecio, La Mettrie y d'Holbach. La tendencia a hacerlo así tiene causas comprensibles, y sin duda es ése, en efecto, un aspecto real de la filosofía francesa del siglo XVIII. Pero el espíritu del movimiento queda probablemente mejor representado globalmente por hombres como d'Alembert, Diderot y Turgot, los cuales tendían más bien a abstenerse de pronunciamientos dogmáticos acerca de la realidad última, y esperaban que el progreso científico y el incremento de la tolerancia aportaran formas nuevas y más racionales de vida social y política. No hay duda de que la filosofía francesa del siglo XVIII ha ayudado a preparar el camino a la Revolución; pero los filósofos mismos no aspiraban a una revolución sangrienta, sino más bien a la difusión del conocimiento, y, por medio de ella, a la reforma social. No estoy diciendo con esto que los puntos de vista doctrinales de *les philosophes* fueran buenos, ni que yo coincida con su punto de vista antimetafísico. Pero sí que es un error contemplarlos simplemente a la luz del materialismo dogmático de algunos de entre ellos. Como ya se ha indicado, hacerlo así es pasar por alto e ignorar el aspecto programático de su obra, el programa que se proponía ampliar todo lo que fuera posible la esfera del conocimiento empíricamente verificado. Dejando aparte las formulaciones crudas y groseras, los filósofos ilustrados se interesan en realidad, y por ejemplo, por el desarrollo de la psicología y la biología empíricas, por el de los estudios sociológicos y por el de la economía política. En el siglo siguiente los idealistas sintieron la necesidad de reconciliar y sintetizar las visiones religiosa, metafísica y científica. Pero ese ideal presuponía, como es obvio, la presencia del punto de vista científico y positivista; los filósofos del siglo XVIII han tenido mucha importancia en la producción de ese punto de vista. Como lo comprendieron los idealistas del siglo XIX, el punto de vista científico no había de negarse, sino que se trataba de modificarlo mediante su incorporación en una síntesis más amplia. Eso aparte de la cuestión de si han tenido éxito o no en la construcción de tal síntesis.

Capítulo III

ROUSSEAU. — I

Vida y escritos. — Los males de la civilización. — El origen de la desigualdad. — La aparición de la teoría de la voluntad general. — La filosofía rousseauniana del sentimiento.

1. Jean Jacques Rousseau nació en Ginebra el 28 de junio de 1712; era hijo de un relojero. En 1725 empezó con un grabador un aprendizaje que había de durar cinco años, pero escapó al poco tiempo. El cura de Confignon, un pueblo próximo a Ginebra, presentó el muchacho a la baronesa de Warens, que iba a tener una importante participación en su vida. Bajo su influencia Rousseau se convirtió al catolicismo, y en 1728 ingresó en un hospicio para catecúmenos, institución de la que ha dado un desfavorable retrato en sus *Confessions*. Tras un período de viajes y existencia desordenada volvió junto a madame de Warens en 1731. Más tarde ha idealizado como episodio idílico su vida con ella, en Chambery primero y luego en Les Charmettes. En este período se esforzó Rousseau por compensar mediante la lectura las deficiencias de su primera educación asistemática.

De 1738 a 1740 Rousseau trabajó como tutor de los hijos de un Monsieur de Mably; en esa época conoció a Condillac. En 1742 se dirigió a París, pero ya en 1743 estaba en Venecia como secretario del nuevo embajador francés, el conde de Montaigu. Los dos hombres no se entendían bien, de modo que al año siguiente Rousseau, despedido por insolencia, se encontraba de nuevo en París. En 1745 vio por vez primera a Voltaire, y en 1749 Diderot le encargó los artículos de música para la *Enciclopedia*. También le introdujeron en el *salon* de d'Holbach. Aquel mismo año la Academia de Dijon ofreció un premio para el mejor ensayo acerca de la cuestión de si el progreso de las artes y de las ciencias ha tendido a purificar o a corromper la moralidad. El *Discurso sobre las artes y las ciencias* de Rousseau ganó el premio y se publicó en 1750. Su autor se convertía de repente en un hombre famoso. Pero puesto que se había decidido por un ataque a la civilización y a sus

efectos corruptores sobre el hombre, sus opiniones chocaron, naturalmente, con las de *les philosophes*, que se opusieron enérgicamente a ellas, y así se produjo una batalla de palabras. Rousseau tendía ya a una ruptura con el círculo de d'Holbach. No obstante, y a pesar de la oposición, se decidió a concurrir a otro premio ofrecido por la Academia de Dijon, esta vez acerca de la cuestión del origen de la desigualdad entre los hombres, y de si está autorizada por la ley natural. Su *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* no obtuvo el premio, pero se publicó en 1758. Encontramos en él una imagen del hombre natural, u hombre en estado de naturaleza, esto es, del hombre despojado de los atributos y añadidos de la civilización. El hombre es bueno por naturaleza, pero la civilización ha acarreado desigualdad y una legión de males consecuentes. Aquel mismo año de 1755 se imprimía en la *Enciclopedia* el artículo de Rousseau sobre economía política. El artículo apareció en separata en 1758 con el título de *Discurso sobre la economía política.* En este ensayo aparece por vez primera la idea de voluntad general.

Rousseau se encontraba a disgusto viviendo en París, como se refleja en sus dos primeros discursos. Pensaba a menudo en su ciudad natal. En 1754 volvió las espaldas a la capital francesa y se dirigió a Ginebra. Allí volvió a la iglesia protestante. Pero el cambio no significó ninguna renovación religiosa. Como el mismo Rousseau ha observado, si sus amigos filósofos de París habían hecho algo por él, ese algo era la destrucción de toda fe que hubiera tenido en el dogma católico. Su principal razón para volver al protestantismo fue, como él mismo reconoció, el deseo de volver a adquirir la ciudadanía ginebrina. Pero el filósofo no permaneció mucho tiempo en Ginebra. De vuelta a París en octubre de 1754 envió un ejemplar de su *Discurso sobre la desigualdad* a Voltaire, el cual le escribió agradeciéndole el envío de "su nuevo libro contra la especie humana".

De 1756 a 1762 Rousseau vivió retirado en Montmorency. Fue un período de gran actividad literaria. En 1758 escribió la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles,* que se refiere al artículo de la *Enciclopedia* acerca de Ginebra en el cual d'Alembert había criticado la prohibición ginebrina de los espectáculos teatrales. El año 1762 vio la publicación de *La Nouvelle Héloïse,* la novela de Rousseau. Y en 1762 aparecieron no sólo su famosa obra *Du contrat social (Contrato Social),* sino también el *Émile,* su libro acerca de la educación. En esta época Rousseau había roto ya con Diderot. Su ruptura decisiva con *les philosophes* se expresó en las *Lettres morales,* que no se publicaron, sin embargo, hasta 1861.

Como consecuencia de la publicación del *Contrato Social* y del *Émile,* Rousseau tuvo que refugiarse en Suiza. Pero también en Ginebra fue hostil la reacción a sus obras, de modo que en 1763 Rousseau renunció formalmente a la ciudadanía ginebrina. En 1765 partió para Berlín, pero ya en camino decidió cambiar de destino y pasar a Inglaterra; en enero de 1766 atravesó el canal con David Hume, que le había ofrecido refugio en Inglaterra. No

se puede decir que la visita fuera un éxito. Ya entonces Rousseau, siempre hipersensible y suspicaz, sufría de manía persecutoria, y se convenció de que Hume se había confabulado con sus enemigos. Hume, sin poder comprender el patológico estado de Rousseau, se enfadó sobremanera, sobre todo porque él mientras tanto había estado intentando conseguir una pensión real para el amigo; por eso, pese a todos los consejos en contra, publicó en Londres y París su versión del incidente. En mayo de 1766 Rousseau volvió a Francia y fue hospedado por el príncipe de Conti. En 1770, tras varios viajes, volvió a París sin preocuparse por el hecho de que allí podía ser detenido. Lo cierto es que la policía no le molestó, aunque cayó sobre él una campaña literaria de desprestigio, debida sobre todo a Grimm y Diderot. En mayo de 1778 se trasladó a Erménonville, como huésped del marqués de Girardin, y allí murió el 2 de julio. Sus *Confessions*, y las *Rêveries du Promeneur Solitaire* se publicaron póstumamente (1782-1789). Las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* aparecieron en 1782.

El carácter y la vida de Rousseau suministran abundante material para el psicólogo. Es verdad que parte de las anomalías se debieron a mala salud física. Durante años sufrió una enfermedad de la vejiga, y seguramente murió de uremia. La adaptación social le fue difícil desde el principio, y aunque era capaz de profundo afecto, era demasiado sensible, suspicaz e intolerante para mantener amistades constantes. Era muy dado al autoanálisis y, sin embargo, muchas veces se entendió muy mal, a sí mismo y a los demás. Era un filósofo, pero con un temperamento sumamente emotivo, y siempre estaba atento a la tensión entre pensamiento y emoción, espíritu y corazón, que le oprimió durante toda la vida. Romántico, emotivo, con un genuino sentimiento religioso, pero egocéntrico y mentalmente desequilibrado, no es sorprendente que Rousseau rompiera con *les philosophes*. D'Holbach advirtió a Hume que estaba calentando una víbora en su seno. Y Hume calificó luego a Rousseau de "el más curioso de todos los seres humanos", y luego observó muy agudamente que Rousseau no había hecho más que sentir durante toda su vida, y que en él la sensibilidad llegó a una culminación sin ejemplo. Pero es claro que nada de eso afecta a la importancia de Rousseau en la historia de la filosofía.[1]

2. "Es un noble y hermoso espectáculo el de ver al hombre levantarse a sí mismo desde la nada, por así decirlo, con su solo esfuerzo." [2] Estas palabras son el comienzo de la primera parte del *Discurso sobre las artes y las ciencias* de Rousseau. Uno esperaría verlas seguidas por un elogio de las bendiciones de la civilización. Si el autor hubiera sido d'Alembert, por ejemplo, no hay duda de que esa expectativa se habría visto satisfecha. Pero no

1. En este capítulo y en los siguientes utilizaremos las siguientes abreviaturas: *D.A.* para el *Discurso sobre las artes y las ciencias; D.D.* para el *Discurso sobre la desigualdad; D.E.* para el *Discurso sobre la economía; É.* para el *Émile*, y *C.S.* para el *Contrato Social*. Los textos se citan según la edición de la *Everiman's Library*.

2. *D.A.*, 130.

fue así en el caso de Rousseau. Pronto leemos que "el espíritu tiene sus necesidades, igual que el cuerpo; las del cuerpo son la base de la sociedad, las del espíritu son sus ornamentos".[3] Estas palabras pueden tomarse en un sentido plenamente innocuo, aunque parecen implicar que la satisfacción de todas las necesidades no físicas no es más que un ornamento inesencial de la sociedad. Pero poco después nos enteramos de que las artes, la literatura y las ciencias tejen guirnaldas de flores en las cadenas que sujetan al hombre, y ahogan en el pecho de éste el sentimiento de la libertad para el que parecía haber nacido. Aquellos "ornamentos" hacen que los hombres amen su esclavitud. "La necesidad levantó los tronos; las artes y las ciencias los han consolidado." [4]

Así se prepara el camino para un ataque retórico a la sociedad llamada civilizada. Rousseau atiende particularmente a la artificialidad de la vida social. Es posible que la naturaleza humana no fuera en formas de sociedad más rudimentarias fundamentalmente mejor de lo que es hoy; pero los hombres eran sinceros y abiertos, y permitían que se les viera tal como eran. Ahora "no nos atrevemos ya a aparecer lo que realmente somos, sino que mentimos bajo perpetua constricción".[5] Todos los hombres obran exactamente igual salvo cuando interviene algún motivo particularmente poderoso; y han desaparecido la amistad sincera y la confianza real. El velo de la cortesía convencional disimula toda suerte de actitudes indignas. No tomaremos acaso el nombre de Dios en vano para vulgares juramentos; pero la blasfemia real no nos molesta en absoluto. No nos damos a vanagloria extravagante, pero destruimos sutilmente los méritos de los demás y los calumniamos con astucia. "Disminuye nuestro odio a las demás naciones, pero con él muere el patriotismo. Se desprecia la ignorancia, pero le ha sucedido un escepticismo peligroso." [6] Rousseau desaprobaba el espíritu cosmopolita de la Ilustración, que le repugnaba.

Es evidente que en su retrato de la sociedad civilizada Rousseau está generalizando su experiencia de París, ciudad en la cual se había presentado en los ambientes distinguidos no sobre la base de su mérito, sino en una humillante posición de dependencia. De todos modos, algo de lo que dice es sin duda suficientemente verdadero para suministrar material al predicador. Es verdad, por ejemplo, que en la sociedad civilizada el ingenuo y extravagante gloriarse se considera ridículo, pero se persigue el mismo objetivo por medio de una sutil depreciación de los demás. Lo peculiar es que Rousseau atribuye esa situación al crecimiento de las artes y las ciencias. "Nuestros espíritus han ido corrompiéndose en la medida en que progresaban las artes y las ciencias." [7] Y el progreso científico se debe a la "vana curiosi-

3. *D.A.*, 130.
4. *Ibid.*, 131.
5. *Ibid.*, 132.
6. *Ibid.*, 133.
7. *Ibid.*

dad".[8] Ahora bien: una cosa es llamar la atención acerca de algunos aspectos sombríos de la sociedad del siglo XVIII y otra completamente distinta indicar como causa de esos defectos el avance de las artes y las ciencias.

Por supuesto que Rousseau se esfuerza por sostener su tesis mediante referencias históricas. Así nos dice que Egipto ha sido el padre de la filosofía (tesis muy discutible) y de las bellas artes, pero pronto fue conquistado por Cambises, y luego por los griegos, los romanos, los árabes y finalmente los turcos. En Grecia, dice Rousseau, el progreso de las ciencias produjo pronto maneras disolutas, y acarreó la imposición del yugo macedonio. "Ni la elocuencia de Demóstenes pudo inspirar vida a un cuerpo agotado por el lujo y las artes." [9] Contemplemos, en cambio, las virtudes de los antiguos persas y de los escitas, por no hablar ya de la "sencillez, la inocencia y la virtud" [10] de las tribus germánicas conquistadas por los romanos. Ni tampoco hemos de olvidar a Esparta, "prueba eterna de la vanidad de la ciencia".[11]

En la segunda parte del *Discurso* Rousseau nos cuenta que "la astronomía nació de la superstición, la elocuencia de la ambición, el odio, la falsedad y la adulación; la geometría de la avaricia; la física de una perversa curiosidad, y hasta la filosofía moral nace del orgullo humano. Así las artes y las ciencias deben su nacimiento a nuestros vicios".[12] Nacen del mal y conducen a malas consecuencias. Producen el lujo y la debilidad. Las virtudes militares de los romanos se extinguieron a medida que fueron cultivando las bellas artes. Y "si el cultivo de las artes es perjudicial para las cualidades militares, aún lo es más para las cualidades morales".[13] Así se llega a suministrar una educación cara que lo enseña todo menos la probidad y la integridad morales. Se premian con honores la excelencia literaria, la artística y la científica, mientras dejan de premiarse las virtudes morales. Luego, hacia el final del *Discurso,* Rousseau recuerda que está escribiendo a la Academia de Dijon y con la intención de conseguir un premio literario. Y le parece oportuno decir algo en favor de hombres como Francis Bacon, Descartes y Newton, "maestros de la humanidad".[14] Pero contrapone esos genios, a los que la naturaleza misma declaró discípulos suyos, "al rebaño de autores de manuales",[15] los cuales han violado indiscretamente el santuario de las ciencias, abriendo sus puertas a un populacho indigno para que se informe y conozca ideas que sería mejor que ignorara. Poca duda puede haber de quiénes son blanco de ese ataque de Rousseau.

No fue nada difícil para los críticos de Rousseau mostrar las deficiencias de los conocimientos históricos de éste y las debilidades de su argumentación de la tesis de que la degeneración moral es fruto del desarrollo de las

8. *D.A.,* 134.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.,* 135.
11. *Ibid.,* 136.
12. *Ibid.,* 140.
13. *Ibid.,* 147.
14. *Ibid.,* 152.
15. *Ibid.*

artes y las ciencias. Si viviera hoy Rousseau añadiría sin duda que las necesidades militares han estimulado el desarrollo de la investigación científica en algunas ramas, y sostendría que el progreso correspondiente ha nacido de vicios humanos y tendrá malas consecuencias. Pero está claro que la moneda tiene también otra cara. Aunque el progreso en física atómica, por ejemplo, haya sido estimulado de algún modo por la guerra, los frutos de la investigación se pueden usar para fines no destructivos. También es fácil criticar la idealización de Esparta por Rousseau contra Atenas y su panegírico de las virtudes de las tribus germánicas. Pero el propio Rousseau admitió explícitamente la falta de lógica y de orden de su obra, así como la debilidad de su argumentación. No obstante, y pese a sus evidentes debilidades, el *Discurso* tiene importancia como contrapartida al principio de los enciclopedistas según el cual el avance de las artes y de las ciencias representa el progreso humano en general. En realidad no debe entenderse como un rechazo completo y global de la sociedad civilizada. Era más bien la expresión de un sentimiento, de una actitud adoptada a la luz de una idea que le llegó a Rousseau con la fuerza de una iluminación repentina. Pero más tarde, sobre todo en el *Contrato Social,* intentaría justificar el paso del estadio primitivo del hombre a la sociedad organizada, y averiguar qué forma de institución social es más compatible con la bondad natural del hombre y menos capaz de corromperle y viciarle. Resulta además que en 1750 o 1751 Rousseau empezó a planear una obra sobre *Instituciones políticas,* de la que desistió tras haber tomado de sus notas la sustancia del *Contrato Social.* Todo eso indica que nunca debió de creer seriamente, ni siquiera en la época de redacción del primer discurso, que la sociedad civilizada sea tan esencialmente mala que haya que rechazarla totalmente. Pero, por otra parte, sería erróneo creer que Rousseau no fuera sincero en lo que dijo acerca de las artes y las ciencias. La idea general de que el hombre ha sido corrompido por el crecimiento de una civilización artificial y por el racionalismo estuvo siempre en su pensamiento, aunque para obtener una imagen adecuada de su filosofía haya que equilibrar esa idea con su doctrina positiva respecto del estado y su función. Pues en sus últimos escritos hay un cambio de actitud, aunque no tal que equivalga a una anulación de sus obras tempranas.

3. Si admitimos que el hombre ha sido corrompido por una civilización artificial, ¿cuál es el estado natural, el estado de naturaleza del que ha sido alejado? O sea, ¿qué significación positiva hay que atribuir al término 'estado de naturaleza'? Esta cuestión se discute en el *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres.*

No podemos observar el estado de naturaleza, como es obvio, pues sólo conocemos al hombre en sociedad. La condición realmente primitiva del hombre se sustrae a la investigación empírica. Por lo tanto, nuestra interpretación ha de tomar la forma de una explicación hipotética. "Empecemos, pues, por dejar de lado los hechos que no afectan a la cuestión. Las investigaciones que hemos de realizar al tratar este tema no tienen que considerarse como

verdades históricas, sino sólo como razonamientos meramente condicionales e hipotéticos, calculados para explicar la naturaleza de las cosas más que para averiguar su origen real, como las hipótesis que hoy enuncian nuestros físicos acerca de la formación del mundo." [16] Eso significa en la práctica que hemos de tomar el hombre tal como lo conocemos, y luego retirar de él todos sus dones sobrenaturales y todas las facultades que sólo puede adquirir en el curso de un largo proceso de desarrollo social. O sea, tenemos que hacer abstracción de la sociedad misma.

Obrando de esa manera, encontramos al hombre "calmando el hambre con la primera encina a mano, y la sed en el primer arroyo con que tropiece; tomando por cama el pie del árbol que le dio de comer; y todas sus necesidades así satisfechas".[17] Un hombre así sería físicamente robusto, sin el menor temor a los animales, a los que supera por habilidad, aunque no en fuerza, sometido a pocas causas de enfermedad y poco necesitado de medicinas y aún menos de médicos. Su preocupación principal sería la conservación de la vida. Serían finísimos los sentidos de la vista, el oído y el olfato, mas no los del tacto y el gusto, que sólo se perfeccionan con la molicie y la sensualidad.

¿En qué difiere el hombre salvaje del animal? "Lo que constituye la diferencia específica entre el hombre y el animal no es tanto la inteligencia cuanto la cualidad humana de la libertad... y la espiritualidad de su alma se despliega particularmente en su consciencia de esa libertad. Pues la física puede explicar en alguna medida el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas; pero en el poder de querer o, por mejor decir, de elegir, y en el sentimiento de esa capacidad no puede encontrarse más que actos que son puramente espirituales y completamente inexplicables por las leyes del mecanismo." [18] Rousseau niega, pues, categóricamente la adecuación de una interpretación puramente materialista y mecanicista del hombre.

Otra cualidad que distingue al hombre del animal es la facultad de autoperfeccionamiento del primero, su perfectibilidad. Pero al principio el hombre estaba gobernado por deseos inmediatos, el instinto y el sentimiento. "Querer y no querer, desear y temer tienen que ser las operaciones primeras y casi únicas de su alma, hasta que nuevas circunstancias ocasionen un nuevo desarrollo de sus facultades." [19] Los deseos del salvaje no van nunca más allá de sus necesidades físicas. "Los únicos bienes que reconoce en el universo son el alimento, la hembra y el sueño; y los únicos males que teme son el dolor y el hambre." [20]

Rousseau imagina al hombre "viajando por los bosques, sin industria, sin lenguaje y sin hogar, ajeno por igual a toda guerra y a todo lazo, sin nece-

16. *D.D.*, 175-176.
17. *Ibid.*, 177.
18. *Ibid.*, 184.
19. *Ibid.*, 185.
20. *Ibid.*, 186.

sitar de sus semejantes ni desear dañarles".[21] El hombre se retrata así privado de vida social y sin haber alcanzado aún el nivel de la reflexión. ¿Podemos decir de un hombre así que posea cualidades morales? En sentido estricto no; pero no se sigue de ello que se pueda llamar vicioso al hombre en estado de naturaleza. Del hecho de que en su estadio más primitivo el hombre no tuviera la idea de bondad no podemos inferir que fuera malo. Tampoco hay conceptos claros de justicia e injusticia donde no hay "mío" ni "tuyo"; pero de eso no se sigue que en ausencia de dichos conceptos los hombres tengan que comportarse de un modo violento y desconsiderado. La imagen del estado de naturaleza dada por Hobbes, como una situación de guerra de todos contra todos, carece de justificación. Hobbes llevaba razón al decir que el amor propio es el impulso fundamental; pero el amor propio, en el sentido de instinto de conservación, no implica por sí mismo maldad ni violencia. En los comienzos el individuo se fijaba poco en su semejante; cuando se fijó en él, entró en acción el sentimiento natural o innato de compasión. Éste es anterior a toda reflexión, y hasta los animales lo manifiestan a veces. En la última sección de este capítulo volveré a tratar este tema de la compasión natural y de su relación con el amor propio. Por el momento basta con observar que para Rousseau el hombre en su primitivo estadio de naturaleza es bueno. Aunque no se le pueda llamar bueno en sentido estrictamente moral, la moralidad no es más que un desarrollo de sus sentimientos y sus impulsos naturales. En su carta a Cristophe de Beaumont, arzobispo de París, impresa en 1763, Rousseau pudo decir redondamente que el principio ético fundamental es que el hombre es por naturaleza bueno y que no hay perversión ni pecado original en la naturaleza humana.

Se habrá notado que Rousseau presenta al hombre primitivo sin lenguaje. Y en la primera parte del *Discurso sobre la desigualdad* hace algunas reflexiones acerca de los orígenes del lenguaje y acerca de su importancia en el desarrollo intelectual del hombre. El lenguaje se originó en "el simple grito de la naturaleza";[22] pero en el curso del tiempo se establecieron por consentimiento con signos convencionales, con un nombre para cada cosa. Rousseau no pretende explicar cómo ocurrió la transición de ese estadio del desarrollo lingüístico al uso de términos generales para expresar ideas generales. "Las ideas generales no se pueden introducir en el espíritu sin la ayuda de palabras, ni el entendimiento puede hacerse con ellas sino por medio de proposiciones."[23] Pero las palabras parecen postular ideas o pensamientos; y así quedamos con un problema abierto. Pero, además, se tiene el problema de la relación del lenguaje con la sociedad. "Dejo al que quiera emprenderla la discusión del difícil problema de qué era más importante, la existencia de la sociedad para la invención del lenguaje o la invención del

21. *D.D.*, 203.
22. *Ibid.*, 191.
23. *Ibid.*, 192.

lenguaje para establecer la sociedad." [24] Pero cualquiera que sea la solución de tales problemas, el desarrollo de la vida intelectual del hombre sería inimaginable sin el del lenguaje.

En la segunda parte del *Discurso sobre la desigualdad* Rousseau discute el paso del estado de naturaleza a la sociedad organizada. Imagina cómo los hombres llegaron gradualmente a experimentar la ventaja de las empresas comunes y cómo llegaron a desarrollar un sentido de los vínculos sociales, al menos para determinadas ocasiones. Pero el punto más acentuado por Rousseau es el establecimiento de la propiedad privada. "El verdadero fundador de la sociedad civil fue el primer hombre que, tras cercar una porción de tierra, tuvo la ocurrencia de decir *Esto es mío* y dio con gente lo suficientemente simple para hacerle caso." [25] Se introdujo la propiedad, desapareció la igualdad, las selvas se convirtieron en campos feraces, y la esclavitud y la miseria crecieron con las cosechas. "La metalurgia y la agricultura fueron las dos artes que produjeron esa gran revolución." [26] Aparecieron también las distinciones entre la justicia y la injusticia. Pero eso no significa que los hombres fueran mejores de lo que habían sido en el estado de naturaleza. "Las usurpaciones de los ricos, los robos de los pobres y las desenfrenadas pasiones de unos y otros ahogaron las voces de la compasión natural y la voz, todavía débil, de la justicia, y llenaron a los hombres de avaricia, ambición y vicio... El recién nacido estado de la sociedad produce así un horrible estado de guerra." [27] Dicho de otro modo: la propiedad privada fue resultado del apartarse el hombre de su estado de sencillez primitiva, y acarreó males indecibles.

Hemos visto que el estado primitivo de naturaleza rousseauniano no corresponde al de Hobbes; no era una situación en la que se pudiera decir *homo homini lupus.* En cambio, la forma de sociedad recién descrita sí que era comparada por Rousseau con una situación de guerra, y era en este respecto análoga al estado de naturaleza de Hobbes, aunque discrepara de él en algunos otros respectos. Por ejemplo, las distinciones morales nacen según Rousseau en el estadio de la sociedad civil que, considerado abstractamente, precede a la constitución de la sociedad política,[28] mientras que para Hobbes las distinciones morales siguen realmente a la convención por la cual se establecen la sociedad política y el gobierno.

Dados la inseguridad y otros males propios del establecimiento y el desarrollo de la institución de la propiedad privada, el establecimiento de la sociedad política, del gobierno y de la ley era consecuencia inmediata. "Todos se precipitaron a tomar sus cadenas con la esperanza de asegurarse así la libertad; o bien tenían la inteligencia justa para percibir la ventaja de las instituciones políticas, sin experiencia suficiente que les permitiera prever

24. *D.D.*, 194.
25. *Ibid.*, 207.
26. *Ibid.*, 215.
27. *Ibid.*, 219.
28. En el siglo siguiente Hegel practicó una distinción entre la sociedad civil y el estado.

sus peligros." [29] Así el gobierno y la ley se establecieron por consentimiento común. Pero Rousseau no se entusiasma con ese desarrollo. Por el contrario, la institución de la sociedad política "aplicó nuevas ataduras al pobre y dio nuevos poderes al rico; destruyó irrecuperablemente la libertad natural, fijó eternamente la ley de la propiedad y la desigualdad, convirtió la astuta usurpación en derecho inalterable y, para ventaja de unos pocos individuos ambiciosos, sometió la humanidad entera al trabajo, la esclavitud y la miseria a perpetuidad".[30]

Rousseau declara consiguientemente que está dispuesto a aceptar la opinión común y a considerar el establecimiento de la sociedad política como un "contrato real entre el pueblo y los jefes por él elegidos; contrato por el cual ambas partes se obligan a observar las leyes expresadas en él y que constituyen los vínculos de su unión".[31] Podemos luego pasar a preguntarnos por el curso del desarrollo de la sociedad política. ¿Empezó por el poder arbitrario y el despotismo, o fue el despotismo un desarrollo posterior? La respuesta de Rousseau a esta pregunta es inequívoca. "Considero cierto que el gobierno no empezó por el poder arbitrario, sino que éste es la depravación, el término extremo del gobierno, que lo reconduce finalmente a la misma ley del más fuerte que al principio estaba destinado a sustituir." [32]

En el estado de naturaleza no había más desigualdad que la natural, la cual consiste en desigualdad de dones y talentos naturales, físicos o intelectuales. Es inútil preguntarse cuál es la fuente de esa desigualdad, pues ya su mismo nombre dice que fue puesta por la naturaleza. Por lo tanto, el tema del *Discurso* es lo que Rousseau llama "desigualdad moral o política".[33] Ésta se debe inicialmente al desarrollo de nuestras facultades, y "se convierte en permanente y legitimada por obra del establecimiento de la propiedad y las leyes".[34] Podemos decir además, que cuando no es proporcional a la desigualdad natural o física, se encuentra en contradicción con el derecho natural. Así, por ejemplo, es injusto que "los pocos privilegiados abunden en bienes superfluos mientras la hambrienta muchedumbre carece de lo más elemental para la vida".[35] Al llegar al despotismo hemos descrito, por así decirlo, un círculo entero. Los individuos, reducidos todos a esclavitud, vuelven a su primitiva igualdad. Puesto que su dueño carece de todo freno, se desvanecen también todas las distinciones morales y los principios de equidad. Con eso los hombres han vuelto al estado de naturaleza. Pero este nuevo estado difiere del primero, que lo fue de inocencia y sencillez, mientras que ahora se debe a la corrupción.

Como hemos visto, al comienzo de su *Discurso* Rousseau había propuesto

29. *D.D.*, 221.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*, 228.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, 174.
34. *Ibid.*, 238
35. *Ibid.*

dar de lado los hechos y desarrollar una hipótesis, una explicación hipotética del origen de la desigualdad. Y, de acuerdo con su hipótesis, la desigualdad moral o política puede atribuirse no sólo al perfeccionamiento de las facultades humanas, sino también y ante todo al establecimiento de la propiedad privada primero y al de la sociedad política, el gobierno y la ley. Al final nos encontramos con una aguda antítesis entre la bondad y la sencillez naturales del hombre primitivo y la corrupción del hombre civilizado y los males de la sociedad organizada. Pero, al mismo tiempo, la perfectibilidad se considera como uno de los rasgos diferenciadores que separan al hombre del animal. Así se puede entender la objeción de Charles Bonnet (1720-1793), que escribía con el pseudónimo de Philopolis, según la cual si la perfectibilidad es un atributo natural del hombre, entonces la sociedad civilizada es natural. Y por supuesto que ésa no es la única objeción que se puede dirigir al *Discurso sobre la desigualdad.*

Pero aunque Rousseau repite en su *Discurso* el ataque a la idea de progreso que ya había realizado en el primer discurso, deja, sin embargo, en claro que no está sosteniendo la absurda idea de una destrucción de la sociedad. "Así pues, ¿qué hay que hacer? ¿Hay que abolir totalmente las sociedades? ¿Hay que aniquilar el *meum* y el *tuum,* y hemos de volver a la selva a vivir entre los osos?" [36] Los que lo deseen pueden volver a la selva; pero los que, como Rousseau, no puedan vivir de bellotas ni sin leyes y magistrados, se preocuparán por la reforma de la sociedad, aun mostrando un sano desprecio por el edificio de la civilización. Así se abre la posibilidad de una doctrina positiva de la sociedad política. Y efectivamente, como acabamos de ver, una de las principales ideas de Rousseau, la del contrato social o político, aparece en el *Discurso sobre la desigualdad.*

4. Otra de las ideas rectoras de Rousseau, la de voluntad general, aparece en el *Discurso sobre la economía política.* Tras distinguir entre el estado y la familia, Rousseau dice que el primero es un "ente moral que cuenta con una voluntad".[37] Esta "voluntad general que tiende siempre a la preservación y el bienestar del todo y de cada parte, y que es fuente de las leyes, constituye para todos los miembros del estado, en sus relaciones recíprocas y con el estado mismo, la norma de lo justo y lo injusto".[38] Así es erróneo, por ejemplo, decir que los niños espartanos eran moralmente culpables de robo cuando sustraían el complemento de sus insuficientes comidas. Pues estaban obrando de acuerdo con la voluntad general del estado espartano. Y ésa era para ellos la medida de lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo.

Si se tiene en cuenta que el *Discurso sobre la economía política* está escrito prácticamente al mismo tiempo que el *Discurso sobre la desigualdad,* y tal vez inmediatamente antes que él, uno puede quedar asombrado por la

36. *D.D.,* 245.
37. *D.E.,* 253.
38. *Ibid.*

diferencia de tono entre ambas obras. Pero, como ya se indicó en la segunda sección de este capítulo, resulta que Rousseau se había formado sus ideas positivas acerca del estado antes de concurrir a los premios ofrecidos por la Academia de Dijon con ensayos retóricos acerca de temas obligados. En el *Discurso sobre la desigualdad* se discuten las ideas del estado de naturaleza y de la transición a la sociedad organizada, y aparece la teoría de la sociedad política basada en un contrato; pero ninguno de los dos discursos se presentaba como un tratado sistemático de teoría política. Luego encontramos, en el *Discurso sobre la economía política,* un esbozo de la teoría de la voluntad general. Y efectivamente esta obra da la impresión de estar más cerca del *Contrato Social* que de los dos primeros discursos; pero el concepto de voluntad general no se presenta como si Rousseau lo hubiera pensado entonces por vez primera.

Volvamos a la teoría de la voluntad general. Si consideramos una sociedad determinada dentro del estado, como un grupo religioso, por ejemplo, veremos que esa sociedad posee una voluntad que es general respecto de sus miembros, esto es, que posee una voluntad común orientada a la consecución de los objetivos de ese grupo. Pero esa voluntad es particular si se la compara con la voluntad general del estado. Ahora bien, la bondad moral implica la identificación de la voluntad particular del sujeto con la voluntad general. De lo cual se sigue que un hombre puede ser, por ejemplo, buen miembro de algún grupo religioso, pero mal ciudadano. Pues aunque su voluntad puede identificarse con la voluntad general del grupo religioso, esta última puede discrepar de la voluntad general del estado que comprende al grupo religioso mismo.

Rousseau presupone que la voluntad general se orienta al bien o interés común, que "la voluntad más general es siempre al mismo tiempo la más justa, y que la voz del pueblo es de hecho la voz de Dios".[39] La voluntad general del estado, por ser más general que la voluntad general de cualquier grupo incluido en él, tiene que prevalecer llegado el caso, porque es más justa y se orienta a un bien más universal. De lo cual podemos inferir que "la ley primera y más importante del gobierno legítimo o popular, es decir, del gobierno cuyo objeto es el bien del pueblo, consiste... en seguir en todo la voluntad general".[40] Y "si queréis realizar la voluntad general, poned todas las voluntades particulares de acuerdo con ella; dicho de otro modo, y puesto que la virtud no es sino esa conformidad de las voluntades particulares con la voluntad general: estableced el reino de la virtud".[41] Pero si la virtud no es más que la conformidad con la voluntad general, entonces establecer el reino de la virtud no puede ser nada más que conformar todas las voluntades particulares a la voluntad general. Por lo tanto, la educación

39. *D.E.*, 254.
40. *Ibid.*, 255.
41. *Ibid.*, 260.

pública, cuya necesidad subraya siempre Rousseau, tiene que dirigirse a la posibilitación y la garantía de aquella conformidad.

Rousseau traza una distinción entre la soberanía y el gobierno. El soberano es el poder que posee el derecho de legislación; la función del gobierno es ejecutiva y administrativa, o sea, la administración de la ley. "El primer deber del legislador consiste en hacer que las leyes sean conformes a la voluntad general." [42] Y "la voluntad general está siempre del lado que es más favorable al interés público, es decir, del lado más equitativo; de tal modo que es necesario legislar con la certeza de seguir la voluntad general".[43]

¿Qué hemos de entender por voluntad general? Hay una tendencia natural a interpretar la idea de Rousseau como una identificación de la infalible voluntad general con la voz del pueblo expresada por el voto en la asamblea. Pero Rousseau mismo no ha practicado esa identificación. En un estado grande, tales asambleas generales de todo el pueblo son irrealizables; pero incluso cuando es realizable una asamblea general, "no es en modo alguno seguro que su decisión sea expresión de la voluntad general".[44] Desde luego que cuando se habla de una voluntad general cuasimística del estado, necesitada de expresión articulada, se tenderá inevitablemente a identificarla con la decisión expresada por el cuerpo legislativo o por algún otro supuesto portavoz del pueblo. Y sin duda se presenta en Rousseau esta tendencia. Difícilmente podía evitarla, dados sus presupuestos. Pero no pasa de ser una tendencia. No es nunca una posición explícitamente adoptada por él. Así, por ejemplo, admite explícitamente que una decisión efectiva del cuerpo legislativo soberano puede no ser expresión verdadera de la voluntad general. Puede ser también expresión de intereses privados que hayan prevalecido injustamente por alguna causa. Por lo tanto, el decir que la voluntad general es el criterio de lo justo y lo injusto no es decir que no se puedan criticar las leyes del estado por injustas. Por eso puede Rousseau decir que el primer deber del legislador consiste en hacer que las leyes sean conformes con la voluntad general, y que lo único necesario es obrar de tal modo que se tenga la certeza de estar siguiendo la voluntad general. Está claro que esas formulaciones suponen que la ley no es necesaria ni inevitablemente expresión verdadera de la voluntad general, y que ni siquiera las decisiones comunes de una asamblea general están inmunes de crítica moral.

Por lo que hace al *Discurso sobre la economía política,* es evidente que Rousseau suponía en ese texto la existencia de algo superior al estado. Hemos visto que la voluntad general es para él la más justa. Por lo tanto, podemos decir que, al igual que las voluntades particulares de los individuos y de sociedades limitadas dentro del estado son voluntades particulares respecto de la voluntad general del estado, así también la voluntad de un estado individual es una voluntad particular si se considera en relación con "la gran

42. *D.E.,* 258.
43. *Ibid.,* 259.
44. *Ibid.*

ciudad del mundo... cuya voluntad general es siempre la voluntad de la naturaleza, y de la cual son miembros individuales los diferentes estados y pueblos".[45] Dicho de otro modo: parece haber en el fondo del pensamiento de Rousseau el concepto tradicional de una ley moral natural grabada en los corazones de los hombres y la obediencia a la cual conduce necesariamente al bienestar y a la felicidad. Y la voluntad general de una sociedad política es una canalización particular, por así decirlo, de la orientación universal de la voluntad humana al bien. La tarea del legislador consiste en poner las leyes en conformidad con esa voluntad general; y la tarea del ciudadano consiste en poner su voluntad particular en armonía con la voluntad general.

Si esta voluntad general representa en una sociedad política dada la orientación universal de la voluntad humana hacia el bien del hombre, representa lo que cada miembro de la sociedad quiere "realmente". Esto permite a Rousseau responder a la objeción de que la pertenencia a la sociedad y la obediencia a la ley suponen restricción y mutilación de la libertad. Los hombres son libres por naturaleza. Y se unen en sociedades para asegurar no sólo su propiedad y su vida, sino también su libertad. Mas de hecho se someten a constricción cuando forman sociedades organizadas; entonces se convierten en súbditos y dejan de ser dueños. ¿No es entonces sumamente paradójico decir que los hombres se hacen libres o preservan la libertad convirtiéndose en súbditos? Rousseau contesta apelando a la idea de ley. "Sólo a la ley deben los hombres justicia y libertad."[46] Pero esta respuesta no puede ser eficaz sino en la medida en que la ley exprese la voluntad general y en la medida en que esta última represente a su vez la voluntad "real" de cada cual, y lo que "realmente" dicta la razón de cada cual. Al obedecer a la ley un hombre obedece así a su propia razón y a su propio juicio, y está siguiendo su propia voluntad real. Mas seguir el juicio propio y la voluntad propia es ser libre. Por lo tanto, el ciudadano obediente es el hombre verdaderamente libre, porque obedece una ley que expresa su propia voluntad real. Esta noción iba a ser de gran importancia en la posterior filosofía.

Así pues, en el *Discurso sobre la economía política,* cuyo tono, como se ha notado ya, difiere tajantemente del de los dos primeros discursos, encontramos un enfático enunciado de la principal teoría del *Contrato Social,* la teoría de la voluntad general. Esta teoría suscita dificultades y problemas considerables; pero será mejor posponer la discusión hasta el capítulo siguiente. La sección final de este capítulo puede, de todos modos, iluminar un poco más la concepción general de Rousseau.

En las últimas páginas del *Discurso sobre la economía política* Rousseau trata el tema de los impuestos. En su opinión, el sistema fiscal más equitativo y, por lo tanto, el más adecuado a una sociedad de hombres libres, sería un impuesto de capitación proporcional a la propiedad que el individuo posee por encima de las necesidades de la vida. El que no posea más que lo nece-

45. *D.E.*, 253.
46. *Ibid.*, 256.

sario para atender a estas necesidades no ha de tributar nada en absoluto. Y por lo que hace a los demás ciudadanos, el impuesto debe imponerse no en razón simple de la propiedad de los gravados, sino según una razón compuesta respecto de las diferencias entre sus condiciones y la superfluidad de sus posesiones. Es absolutamente justo que un hombre pague tantos más impuestos cuanto más rico sea. Pues, por de pronto, el rico obtiene más ventajas del contrato social. La sociedad protege sus posesiones y le abre fácil acceso a posiciones lucrativas de eminencia y de poder. Los ricos tienen pues muchas ventajas de las que no pueden gozar los pobres. Así pues, dado que cuanto más rico es un hombre tanto más obtiene del estado, por así expresarlo, tendrá que ser gravado en proporción de su riqueza. También deberían imponerse pesados impuestos sobre todos los lujos. De este modo o bien el rico sustituirá gastos socialmente inútiles por gastos socialmente benéficos, o bien el estado percibirá impuestos muy altos. En cualquier caso saldrá beneficiado el estado.

Si deseamos traducir a lenguaje moderno las ideas de Rousseau, podremos decir que proponía un sistema de impuesto progresivo sobre las rentas, según el cual los individuos que disfruten de rentas muy bajas no pagan nada y los que cuenten con rentas por encima de cierto tipo pagarán impuestos crecientes con sus ingresos. Él no lo dice así, por supuesto, o al menos no exactamente. Pues él piensa en base al concepto de propiedad y de "superfluidades", no mediante el concepto de renta. Pero sí que queda indicado así el espíritu de su propuesta. Y es notable que hable de esa propuesta como de un sistema que tendería imperceptiblemente "a poner todas las fortunas más cerca de la condición media que constituye la genuina fuerza del estado".[47]

5. Tesis constante de Rousseau fue la idea de que el impulso fundamental del hombre es el amor de sí mismo. Nuestras necesidades originan nuestras pasiones; y como las necesidades del hombre primitivo, así como sus deseos, eran puramente físicos, la autoconservación "fue su principal y casi única preocupación".[48] En el *Émile* se nos dice que "nuestros primeros deberes son deberes para con nosotros mismos; nuestros primeros sentimientos se centran en nosotros mismos; todos nuestros instintos se dirigen primero a nuestra propia conservación y a nuestro propio bienestar".[49] Y "el origen de nuestras pasiones, la raíz y el muelle de todo lo demás, lo único innato al hombre y que no le abandona mientras vive, es el amor propio; esta pasión es primitiva, instintiva, precede a todo lo demás, y toda otra cosa es en cierto sentido mera modificación de ella".[50]

Pero esa pasión fundamental del amor propio, del amor de sí mismo, no se debe confundir con el egoísmo. Pues el egoísmo es un sentimiento que nace sólo en sociedad y que mueve al hombre a preferirse a los demás. "En

47. *D.E.*, 286.
48. *Ibid.*, 183.
49. *É.*, II, 61.
50. *Ibid.*, IV, 173.

el verdadero estado de naturaleza no existe el egoísmo." [51] Pues el hombre primitivo no hacía las comparaciones que se requieren para que sea posible el egoísmo. El amor propio considerado en sí mismo es "siempre bueno, siempre en concordancia con el orden de la naturaleza".[52] En su carta al arzobispo de París Rousseau dice que el amor propio es "una pasión en sí misma indiferente al bien y al mal; se hace buena o mala sólo por accidente y según las circunstancias en las cuales se desarrolle".[53] Pero ya la llame buena o indiferente, la pasión de amor propio no es para él nunca mala, ni debe identificarse con lo que llamamos egoísmo.

También describe al hombre primitivo como movido por la piedad o compasión natural, presentada por Rousseau como "la pura emoción de la naturaleza, anterior a todo tipo de reflexión".[54] Este sentimiento actúa, desde luego, sólo cuando el hombre se ha dado de algún modo cuenta de sus semejantes, pero no se da ninguna razón de que la compasión sea deseable, sino que se limita a sentirla. Es un impulso natural.

Rousseau parece a veces afirmar implícitamente que la compasión es un sentimiento o una pasión diferente del amor propio e independiente de éste. Así dice que la compasión es "un sentimiento natural que, al moderar la violencia del amor de sí mismo en cada individuo, contribuye a preservar la entera especie".[55] Y añade luego que en el hipotético estado de naturaleza la compasión ocupa el lugar de las leyes, la moral y las virtudes. Pero aunque es posible distinguir entre amor propio y compasión, en realidad esta última se deriva del primero. Se nos dice en el *Émile* que "el primer sentimiento del niño es el amor de sí mismo (y que) su segundo sentimiento, derivado de aquél, es el amor de los que están en torno suyo".[56] Es verdad que en ese punto Rousseau habla de algo que rebasa la piedad o compasión natural. Pero más adelante nos dice cómo ha nacido la piedad, "el primer sentimiento relativo que afecta al corazón humano según el orden de la naturaleza".[57] Y aprendemos entonces que el individuo simpatiza con o siente compasión por aquellos, y sólo aquellos, que son más desgraciados que él y sufren de males de los que él mismo no se cree inmune. Dicho de otro modo: el hombre siente piedad porque se identifica con el que sufre. Y en este caso puede decirse no ya que el impulso originario del amor propio esté acompañado y modificado por un sentimiento natural e independiente de piedad y compasión, sino aún más, a saber, que el último esta incluido en el primero y nace de él en cuanto que el hombre se da cuenta de la existencia de sus semejantes. En este sentido es "el primer sentimiento relativo".

Toda la moralidad se funda en esos sentimientos naturales. En su carta al arzobispo de París, Rousseau observa que el amor propio no es una pasión

51. *D.D.*, 197, nota 2.
52. *É.*, IV, 174.
53. *Œuvres*, 1865, III, 647.
54. *D.D.*, 198.
55. *Ibid.*, 199.
56. *É.*, IV, 174
57. *Ibid.*, 184.

simple. Pues el hombre es un ser compuesto, sensible e inteligente. Los apetitos sensibles tienden al bien del cuerpo, mientras que el deseo de la parte inteligente del hombre, el deseo o amor del orden, tienden al bien del alma. "Este último amor, desarrollado y activo, tiene el nombre de conciencia"; [58] pero las operaciones de la conciencia, el amor del orden, implican un conocimiento del orden. Sólo cuando el hombre ha empezado a darse cuenta de la existencia de sus semejantes, a aprehender relaciones y a hacer comparaciones llega a tener ideas como las de justicia y orden, y puede actuar la conciencia. Dada la reflexión necesaria, nacen entonces las virtudes y los vicios y se forman los conceptos morales. Pero todo ello se funda en los sentimientos fundamentales del hombre. El concepto de justicia, por ejemplo, se funda en el amor propio. "De este modo, la primera noción de justicia nace no de lo que nosotros debemos a otros, sino de lo debido a nosotros." [59] Y de la emoción natural de la compasión "fluyen todas las virtudes sociales de las que (Mandeville) niega la posesión al hombre. ¿Qué son la generosidad, la clemencia, la humanidad sino la compasión aplicada al débil, al culpable o a la humanidad en general?" [60] Y la conciencia, como hemos visto, se funda en el amor de sí mismo tal como éste se presenta en el hombre, que es un ser inteligente o racional.

Si toda nuestra vida moral depende de nuestros impulsos o pasiones fundamentales, no puede sorprender que Rousseau ataque a los que mantienen que la educación moral consiste en extirpar dichas pasiones. "Nuestras pasiones son el principal medio de la autoconservación; por lo tanto, intentar destruirlas es tan absurdo como inútil; sería tanto como superar la naturaleza, dar nueva forma a la obra de la mano de Dios." [61] El desarrollo moral consiste realmente en la recta dirección y ampliación de la pasión básica de amor propio. "El amor propio ampliado a los demás se transforma en virtud, en una virtud que tiene sus raíces en el corazón de cada uno de nosotros." [62] El amor propio es susceptible de desarrollo en amor de la humanidad entera y en la promoción de la felicidad general, cosas que son el objeto de todo hombre verdaderamente virtuoso.

La moralidad es pues el desarrollo sin constricción ni impedimentos de las pasiones y los sentimientos naturales del hombre. El vicio no es natural al hombre, sino que constituye una distorsión de su naturaleza. "Nuestras pasiones naturales son pocas; son los medios de la libertad, y tienden a la autoconservación. Todas las que nos esclavizan y destruyen tienen otro origen; no es la naturaleza la que nos las impone, sino que las adquirimos a pesar de ella." [63] Así, por ejemplo, el desarrollo de la civilización ha multiplicado las necesidades y los deseos del hombre, y esto ha provocado el egoísmo y

58. *Œuvres* 1865, III, 64.
59. *É.*, II, 61.
60. *D.D.*, 199.
61. *É.*, IV, 173.
62. *Ibid.*, 215.
63. *Ibid.*, 173.

"odiosas e irritadas pasiones". Así se comprende la insistencia de Rousseau en que los más abiertos a la voz de la conciencia son los sencillos, los que están más cerca de la naturaleza y cuyos sentimientos y cuyas pasiones han sido menos corrompidos por una civilización artificial. "¡ Virtud! Sublime ciencia de las mentes sencillas, ¿hacen falta tanta industria y tanta preparación para conocerte? ¿No están tus principios grabados en todo corazón? ¿Necesitamos, para aprender tus leyes, algo más que examinarnos a nosotros mismos y atender a la voz de la conciencia cuando las pasiones callan? Ésta es la verdadera filosofía, y con ella tenemos que satisfacernos." [64] Y Rousseau hace afirmar al vicario saboyano que "en el fondo de nuestros corazones hay un innato principio de justicia y verdad por el cual, a pesar de nuestras máximas, juzgamos de nuestras propias acciones o de las de otros y las estimamos buenas o malas; a ese principio llamo conciencia".[65] "Existir es sentir; nuestro sentimiento es sin duda anterior a nuestra inteligencia, y hemos tenido sentimientos antes que ideas... Conocer el bien no es amarlo; este conocimiento no es innato en el hombre. Pero en cuanto que la razón le lleva a percibirlo, su conciencia le mueve a amarlo. Este sentimiento es el que es innato." [66] Por lo tanto, aunque Rousseau no niega, sino que afirma, que la razón y la reflexión tienen que desempeñar una función en el desarrollo de la moralidad, lo que acentúa es el sentimiento. "Lo que siento como justo es justo, y lo que siento como injusto es injusto... sólo cuando nos sumimos en cavilaciones recurrimos a las sutilezas de la argumentación." [67] Es verdad que esas palabras se ponen en boca del sencillo vicario saboyano, pero representan un elemento muy real del pensamiento de Rousseau.

Es también verdad que la palabra "sentimiento", tal como está usada en el último texto citado, significa aprehensión inmediata, intuición, más que sentimiento en el sentido en que la piedad es un sentimiento. Y la palabra tiene más o menos esa misma significación cuando el vicario saboyano la usa a propósito del reconocimiento de la existencia de Dios. El mundo es un sistema ordenado de entidades interrelacionadas, y este hecho manifiesta la existencia de una inteligencia divina. "Atendamos a la voz interna del sentimiento; ¿qué mente sana puede rechazar su evidencia?" [68] "Creo, por lo tanto, que el mundo está gobernado por una voluntad sabia y poderosa; lo veo, o, más bien, lo siento, y es gran cosa saberlo." [69] "Veo a Dios por todas partes en sus obras; y le siento dentro de mí mismo." [70] También sé que soy un ser libre, activo. "En vano discutiréis de esto conmigo; lo siento así, y este sentimiento me habla más persuasivamente que la razón que discute con él." [71]

64. *D.A.*, 153-154.
65. *É.*, IV, 252.
66. *Ibid.*, 253.
67. *Ibid.*, 249.
68. *Ibid.*, 237.
69. *Ibid.*, 239.
70. *Ibid.*
71. *Ibid.*, 242.

Hemos visto que la moralidad se desarrolla cuando el hombre empieza a reconocer sus relaciones con sus semejantes. Por eso puede Rousseau decir que "la sociedad ha de estudiarse en el individuo, y el individuo en la sociedad; los que pretenden tratar por separado la política y la moral no entenderán nunca ninguna de las dos".[72] Cuando sólo se tiene presente el *Contrato Social* puede uno inclinarse a interpretar ese enunciado en el sentido de que las distinciones morales quedan pura y simplemente fijadas por la voluntad general expresa en la legislación positiva. Pero hemos de tener presente la primera parte del enunciado, a saber, que la sociedad ha de estudiarse en el individuo. Lo dicho hasta ahora muestra que para Rousseau la naturaleza misma ha orientado nuestra voluntad hacia el bien del hombre. Pero no poseemos una idea innata de ese bien. Por eso podemos formarnos ideas erróneas a su respecto. Y no hay garantía de que lo que los ciudadanos individuales, aunque estén reunidos en asamblea, consideren favorable al bien común lo sea realmente. Al mismo tiempo existe por debajo de todas las pasiones pervertidas y de todas las ideas erróneas una orientación universal y natural de la voluntad hacia el bien. Por lo tanto, el oficio del legislador consiste en interpretar esa voluntad y dictar leyes en conformidad con ella. Por eso puede decir Rousseau en el *Contrato Social* que "la voluntad general es siempre justa y atiende a la ventaja pública; pero de eso no se sigue que las deliberaciones del pueblo sean siempre igualmente justas. Nuestra voluntad está siempre en favor de nuestro propio bien, pero no siempre vemos qué es ese bien; el pueblo no está nunca corrompido, pero se engaña a menudo, y sólo en esas ocasiones parece querer lo malo".[73]

No creo que este aspecto de la teoría rousseauniana de la voluntad general, teoría que debe mucho a la concepción tradicional de derecho natural, sea el más importante desde el punto de vista del desarrollo histórico de la teoría política. Otros aspectos de ella se discutirán en el capítulo siguiente. Pero si tenemos en cuenta la relación entre el concepto de la voluntad general infalible y la teoría moral de Rousseau tal como queda desarrollada en otros escritos suyos, resulta más fácil de entender por qué llegó a proponer aquel concepto.

La exaltación por Rousseau de la intuición y del sentimiento interior (*sentiment intérieur*) expresaba una reacción contra el árido racionalismo frecuente en la segunda mitad del siglo XVIII. También daba a esa rebelión un ímpetu poderoso. El culto de la intuición y de la sensibilidad debe mucho a Rousseau. Y la profesión de fe del vicario saboyano, con su fundamentación de la fe en Dios y en la inmortalidad en el sentimiento y no en el mero razonar, ha ejercido una considerable influencia en Robespierre y en sus seguidores. Pero, a la larga, el deísmo sentimental de Rousseau ha obrado probablemente más en favor de la restauración del catolicismo que en contra de él.

72. *É.*, IV, 197.
73. *C.S.*, II, 3, 25.

CAPÍTULO IV

ROUSSEAU. — II

El contrato social. — Soberanía, voluntad general y libertad. — Gobierno. — Observaciones finales.

1. El primer problema que ha de considerar el *Contrato Social* se formula de este modo: "El hombre nace libre, pero por todas partes se encuentra encadenado. Uno se cree dueño de los demás y sigue siendo más esclavo que ellos. ¿Cómo se produjo este cambio? No lo sé. ¿Qué puede legitimarlo? Creo que puedo dar respuesta a esta pregunta".[1] Puesto que postula un inicial estado de naturaleza en el cual los hombres eran libres, Rousseau está obligado a condenar el orden social en el cual no existe ya la primitiva libertad del hombre y a decir que los hombres deben romper sus cadenas lo antes posible, o bien a justificar ese orden de algún modo. La primera posibilidad se elimina porque "el orden social es un derecho sagrado, base de todos los demás derechos".[2] Por lo tanto, Rousseau se ve obligado a mostrar que el orden social es justificado y legítimo.

Para resolver ese problema recurre Rousseau a la teoría contractual que ya hemos encontrado en formas varias en las filosofías de Hobbes y Locke. Se resiste a basar el orden social en la fuerza, pues la fuerza no confiere derecho. "La fuerza es un poder físico y no veo que pueda tener efecto moral. El obedecer a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad, y sería a lo sumo un acto de prudencia. ¿En qué sentido se le podrá llamar deber?"[3] Si los ciudadanos tienen un deber de obediencia, éste no podrá fundarse simplemente en la posesión del poder por la persona o las personas a las que se tributa obediencia. Al mismo tiempo, no hay un derecho natural para legislar para la sociedad, pues la sociedad y el estado de naturaleza son cosas distintas. Por lo tanto, para que el orden social sea legítimo y justificado tendrá que fundarse en el acuerdo o la convención.

1. *C.S.*, I, 3, 5.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, 8.

Rousseau propone la hipótesis de que los hombres han alcanzado el punto en el cual los obstáculos opuestos a su conservación en el estado de naturaleza resultan ya más poderosos que sus recursos para mantenerse y conservarse en ese estado. Por lo tanto, tienen que unirse y formar una asociación. Pero el problema no consiste simplemente en hallar una forma de asociación que proteja las personas y los bienes de cada miembro. También estriba en hallar una asociación en la cual cada miembro siga obedeciéndose sólo a sí mismo, siga tan libre como antes. "Éste es el problema fundamental cuya solución ofrece el *Contrato Social.*" [4]

En lo esencial se puede expresar el contrato social del modo siguiente: "Cada uno de nosotros pone su persona y todo su poder en común bajo la dirección suprema de la voluntad general, y en nuestra condición asociada recibimos a cada miembro como a una parte indivisible del todo".[5] Este acto de asociación crea directamente un cuerpo moral y colectivo. Una persona pública, la república o cuerpo político. Se le llama Estado cuando se le considera pasivamente, Soberano cuando activamente, y Poder cuando comparado con otros cuerpos análogos. Sus miembros se llaman colectivamente el pueblo, e individualmente ciudadanos, en el respecto de partícipes del poder soberano, y súbditos, en el respecto de sometidos a las leyes del Estado.

Esta teoría del contrato social difiere manifiestamente de la de Hobbes. Según la teoría de éste los individuos convienen en ceder sus derechos a un soberano que queda fuera de la convención, que no es una parte de ella. De este modo el gobierno queda constituido por el mismo acuerdo que crea una sociedad organizada; de hecho la existencia del cuerpo político depende políticamente de su relación con el soberano, el cual puede ser una asamblea y no individuo, pero que en todo caso se distingue de las partes contratantes. En cambio, en la teoría de Rousseau, el contrato originario crea un soberano idéntico con las partes contratantes tomadas colectivamente, y no se dice absolutamente nada acerca del gobierno. Para Rousseau el gobierno es pura y simplemente un poder ejecutivo dependiente, respecto de su poder mismo, de la asamblea soberana o cuerpo político soberano. El problema de Hobbes era un asunto de cohesión social. Dada su opinión acerca del hombre y del estado de naturaleza, se encontraba con la tarea de hallar un contrapeso efectivo a las fuerzas centrífugas presentes en la naturaleza humana. O, por decirlo más concretamente, se encontraba con el problema de hallar un remedio eficaz contra el mayor mal de una sociedad, que es la guerra civil. Halló la solución en el gobierno centralizado, en una teoría de la soberanía que insistía sobre todo en la posición del gobierno. Y como aceptaba la hipótesis del estado de naturaleza, tenía que introducir esa acentuación de la importancia del gobierno en su exposición del contrato por el cual se realiza la transición del estado de naturaleza al de sociedad organizada. El problema de

4. *C.S.*, I, 6, 14.
5. *Ibid.*, 15.

Rousseau era diferente. Dada su insistencia en la libertad y dado su deseo de mostrar que el paso del estado de naturaleza al de sociedad organizada no es una sustitución de la libertad por la esclavitud en beneficio de la mera seguridad, se sintió obligado a mostrar que en la sociedad se adquiere una forma de libertad superior a aquella de la que se disfruta en el estado de naturaleza. Por eso no puede esperarse que en su exposición del contrato social subraye la idea de gobierno, ni la de que las dos partes contratantes ceden sus derechos a un soberano situado fuera del contrato. En vez de ello le veremos acentuar la tesis de un acuerdo mutuo entre las partes contratantes, acuerdo que crea una nueva entidad moral en la cual cada miembro se realiza más plenamente que en el estado de naturaleza.

Desde luego que eso representa un notable cambio de actitud y de tono respecto de los dos discursos. Cierto que en el *Discurso sobre la desigualdad* podemos registrar, como ya se observó en el capítulo anterior, algunos elementos de la teoría política madura de Rousseau, los cuales asoman por vez primera en aquel texto. Pero el primer discurso da inevitablemente la impresión de que para Rousseau la sociedad política es un mal, mientras que en el *Contrato Social* vemos cómo, por así decirlo, la verdadera naturaleza del hombre se consuma en el orden social. El hombre pasa de ser "un animal estúpido y sin imaginación (a ser)... un ser inteligente, un hombre".[6] Pero no hay una contradicción pura entre el primer discurso y el *Contrato Social*. En aquel discurso habla Rousseau de los males de la sociedad civilizada tal como ésta existe realmente, y particularmente en Francia, mientras que en el *Contrato Social* habla de la sociedad política tal como ésta debería ser. E incluso en esta última obra, aun indicando los beneficios que obtiene el hombre por el contrato social, observa que "los abusos de esta nueva condición le degradan a menudo por debajo de la condición que abandonó".[7] Pese a todo es difícil negar el notable cambio de tono y de acento. Y lo mismo puede decirse acerca de la relación entre el *Contrato Social* y el *Discurso sobre la desigualdad*. La impresión dada por este último es que el hombre, naturalmente bueno, adquiere ideas y cualidades morales en sentido estricto a lo largo de un proceso de desarrollo gradual en el cual la sociedad civil, en el sentido de laxos vínculos sociales, precede a la formación de la sociedad política organizada. Pero en el *Contrato Social* Rousseau habla como si mediante la institución de la sociedad política el hombre pasara directamente y de golpe de un estado a-moral al estado moral. "El paso del estado de naturaleza al estado civil produce un cambio muy notable en el hombre al sustituir en su conducta el instinto por la justicia y al dar a sus acciones la moralidad de la que anteriormente carecían."[8] El estado se convierte en fuente de la justicia y en base de los derechos. Pero tal vez tampoco en este caso haya real contradicción. Pues, después de todo, el contrato social no es sino

6. *C.S.*, I, 8, 19.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, 18.

una ficción filosófica, por decirlo con las palabras de Hume; y podemos, si lo queremos, considerar que Rousseau está practicando una distinción más teórica o lógica que histórica entre el hombre en sociedad y el hombre abstracción hecha de la sociedad. Como mero individuo aislado, el hombre, aunque no vicioso ni malo en sí mismo, no es propiamente un ser moral; sólo en sociedad se desarrolla su vida intelectual y moral. Y esto es sustancialmente lo que Rousseau decía en el *Discurso sobre la desigualdad.* Pero, al mismo tiempo y a pesar de ello, hay sin duda un cambio de tono. Es verdad que este cambio de tono se puede explicar en gran parte por la diferencia de intención. En el *Discurso* Rousseau se ocupa de los orígenes de la desigualdad, y atribuye a la institución de la sociedad el origen de lo que llama "desigualdad moral o política". Lo acentuado es la desigualdad, como lo indica ya el título del *Discurso.* En el *Contrato Social* Rousseau se ocupa en cambio de los beneficios que obtiene el hombre de la institución de la sociedad, como lo es la sustitución de la libertad meramente "natural" por la libertad civil y moral. Pero aunque el cambio de tono pueda explicarse en gran parte por la diferencia de intención, no deja de estar presente. En el *Contrato Social* se despliega un aspecto nuevo y más importante de la teoría política de Rousseau.

Así podemos ver lo equívocas que son las palabras iniciales del primer capítulo del *Contrato Social* si se toman como formulación adecuada de la posición de Rousseau. "El hombre nace libre, pero por todas partes se encuentra encadenado." Esas palabras formulan un problema, no una solución. La solución se encuentra en la idea de la transformación de la libertad natural en libertad civil y moral. "Lo que un hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que consiga aferrar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee." [9] La libertad natural no está limitada más que por la fuerza del individuo; la libertad civil está limitada por la voluntad general, con la cual se unifica la voluntad real de cada miembro de la sociedad. El efecto de la fuerza o del derecho de primer ocupante es la mera posesión; la propiedad se funda en un título positivo, es un derecho conferido por el estado. "Por encima de todo eso podemos añadir a lo que el hombre adquiere en el estado civil la libertad moral, que es lo único que realmente le convierte en dueño de sí mismo. Pues el mero impulso del apetito es esclavitud, mientras que la obediencia a una ley que nos prescribimos nosotros mismos es libertad." [10] En algunas formas de sociedad —por ejemplo, en una dictadura tiránica y caprichosa— los hombres quedan efectivamente reducidos a esclavitud, y pueden encontrarse en peor situación que en el estado de naturaleza. Pero esto es accidental, en el sentido de que no se sigue de la esencia del estado. Si consideramos el estado según su esencia, hemos de decir que su institución es de beneficios incalculables para el hombre.

9. *C.S.*, I, 8, 19.
10. *Ibid.*

Como es natural, al aceptar la teoría contractual Rousseau se enfrenta con la misma dificultad a que hubo de hacer frente Locke. ¿Diremos que las partes contratantes originarias se vincularon no sólo a sí mismas, sino también a sus descendientes? Y en caso afirmativo, ¿cómo podemos justificar ese modo de decir? Rousseau no parece considerar explícitamente el problema, aunque deja en claro que los ciudadanos de un estado pueden disolver el contrato en cualquier momento. "No hay ni puede haber ley fundamental de ninguna clase que ate al cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social mismo." [11] Y "no hay en el estado ley fundamental alguna que no pueda abrogarse, sin excluir siquiera el contrato social mismo; pues si todos los ciudadanos concordaran en romper el contrato, es imposible poner en duda que quedaría legítimamente roto".[12] Y por lo que hace al individuo tomado singularmente, Rousseau se refiere a la opinión de Grocio según la cual cada hombre puede renunciar a ser miembro de su estado y recobrar su libertad natural abandonando el país. Aprueba esa opinión añadiendo que "sería absurdo que todos los ciudadanos reunidos en asamblea no pudieran hacer lo que puede hacer cada uno de ellos por separado".[13] (Rousseau añade aún una nota para decir que esa huida del país para sustraerse a las correspondientes obligaciones sería un acto criminal y penalizable si se realizara en un momento de necesidad pública.) Probablemente Rousseau pensaba que puesto que el contrato social da nacimiento a un nuevo ente moral, este ser sigue existiendo aunque algunos de sus miembros mueran o nazcan otros, mientras los miembros, colectivamente, no anulen el contrato en una de sus asambleas periódicas. La pertenencia al estado no es lo que produce la existencia continua de éste como ente moral.

2. Hemos visto que según Rousseau la persona pública formada por la unión de individuos a través del contrato social se llama soberano cuando se la considera en su actividad. Esto significa que el soberano es el entero cuerpo del pueblo en cuanto legislador, en cuanto fuente del derecho. Ahora bien, la ley es expresión de la voluntad. Por eso Rousseau puede decir que la soberanía no es "nada menos que el ejercicio de la voluntad general".[14] Cada individuo tiene una capacidad dúplice. Como miembro del ente moral que es fuente de la ley, el individuo es miembro del soberano. Pero considerado como sometido a la ley y obligado a obedecerle, el individuo es súbdito. Desde luego que el individuo posee además su voluntad particular, y ésta puede encontrarse en discrepancia con la voluntad general. El deber social del individuo consiste en adecuar su voluntad particular a la voluntad general del soberano, del cual es miembro él mismo.

Rousseau insiste en que la soberanía es inalienable, pues consiste en el ejercicio de la voluntad general, y esta voluntad no puede alienarse ni tras-

11. *C.S.*, I, 7, 17.
12. *Ibid.*, III, 18, 89.
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, II, 1, 22.

ferirse. Se puede trasferir poder, pero no voluntad. Por eso insiste más adelante Rousseau en que el pueblo no puede elegir representantes en el pleno sentido de la palabra; lo único que puede hacer es elegir diputados. "La soberanía no puede representarse, por la misma razón que la hace inalienable; descansa esencialmente en la voluntad general, y no admite representación. O es la misma o es otra; no hay ninguna posibilidad intermedia. Por lo tanto, los diputados del pueblo no son ni pueden ser sus representantes, son simplemente sus administradores, y no pueden llevar a cabo ningún acto definitivo. Toda ley que el pueblo no haya ratificado directamente es nula y vacía..." [15] (Rousseau infiere la conclusión de que el pueblo de Inglaterra sólo es libre durante la elección de los miembros del parlamento, para recaer luego en la esclavitud.)

Por la misma razón la soberanía es indivisible. Pues la voluntad cuyo ejercicio se llama soberanía es la voluntad general, y ésta no se puede dividir. Si se la divide se obtendrá sólo voluntades particulares y, por lo tanto, no se tendrá soberanía. No podemos dividir la soberanía en varios poderes, como los poderes ejecutivo y legislativo. El poder ejecutivo, o gobierno, no es el soberano ni una parte del mismo; se ocupa sólo de la administración de la ley y es un mero instrumento del soberano. Para Rousseau el soberano es el poder legislativo, y el poder legislativo es el pueblo. En un estado determinado el soberano nominal puede ser una persona o ciertas personas, y no el pueblo; pero el soberano verdadero es siempre el pueblo. No es necesario decir que por "pueblo" Rousseau no entiende una determinada clase del estado distinta de otra clase o de otras clases; entiende el entero cuerpo de los ciudadanos. También podemos observar que Rousseau usa la palabra "legislador" en un sentido técnico suyo, para indicar una persona que formula leyes, como de Licurgo se dice que escogitó leyes para los espartanos. Está claro que un legislador en este sentido no es una persona que posea poder soberano. Su función es de consejo o ilustración, en el sentido de que su tarea consiste en iluminar al pueblo soberano para que éste obre con una idea clara de en qué consiste en el momento dado el interés común.

La soberanía es, pues, el ejercicio de la voluntad general; y el soberano es el pueblo, en el cual reside esa voluntad. Pero ¿qué se entiende por voluntad general?

La tentación más natural consiste, desde luego, en entender el término "voluntad general" en relación, primariamente, con el sujeto volitivo, el pueblo soberano en su función legislativa. Pero entonces podemos fácilmente llegar a la idea de que la voluntad general se identifica para todos los fines prácticos con la decisión expresada por el voto mayoritario de la asamblea. Y si interpretamos a Rousseau de esta manera concluiremos probablemente que su descripción de la voluntad general como infalible y siempre tendente al bien público es absurda y dañina. Absurda, porque no hay ninguna garantía

15. *C.S.*, III, 15, 83.

de que una ley votada por una asamblea popular vaya a ser siempre útil para el bien público; y dañina porque promueve la tiranía y la intolerancia. Pero la interpretación en que se basan esas conclusiones es incorrecta, y en cualquier caso acentúa mal la idea.

Hemos de recordar ante todo la célebre distinción de Rousseau entre la voluntad general (*volonté générale*) y la voluntad de todos (*volonté de tous*). "Hay a menudo una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general. Esta última considera sólo el interés común, mientras que la primera toma en cuenta el interés privado y no es más que una suma de voluntades particulares." [16] La voluntad general es, en efecto, general en el sentido de que es la voluntad de un sujeto universal, el pueblo soberano; pero lo que Rousseau acentúa es la universalidad del objeto, a saber, el bien, el interés o la ventaja comunes. Y esa voluntad general no se puede identificar sin más con la suma de voluntades particulares que se manifiestan en un voto mayoritario o incluso unánime. Pues el resultado del voto puede expresar una idea equivocada de lo que implica y exige el bien común; y una ley promulgada como resultado de ese voto puede ser contraproducente para el bien público. "Por sí mismo el pueblo quiere siempre el bien, pero por sí mismo no es siempre capaz de verlo. La voluntad general está siempre en lo justo, pero el juicio que la guía no es siempre ilustrado... El público quiere el bien que no ve." [17] Y este hecho es lo que "hace necesario un legislador" [18] en el sentido antes descrito.

Por lo tanto, la "voluntad de todos" no es infalible; sólo la "voluntad general" es infalible y tiene siempre razón. Y eso significa que se orienta siempre al bien común. Me parece claro que Rousseau ha ampliado su concepto de la bondad natural del hombre al nuevo ente moral que nace por el contrato social. El individuo, fundamentalmente impulsado por el amor propio (que, como se recordará, no ha de identificarse con el egoísmo en sentido moralmente condenable), busca de modo natural su propio bien, aunque de eso no se sigue que tenga una idea clara de la verdadera naturaleza de ese bien.[19] La "persona pública" a la que da existencia el contrato social busca también inevitablemente su bien, el bien común. Pero el pueblo no entiende siempre dónde está su verdadero bien. Por lo tanto necesita ilustración para poder expresar adecuadamente la voluntad general.

Supongamos que tenga sentido hablar del estado como una entidad moral capaz de voluntad. Si decimos que su voluntad, la voluntad general, es siempre justa, pero distinguimos entre esa voluntad y la voluntad de todos considerada como la suma de las voluntades particulares, entonces la afirmación de que la voluntad general es infalible no nos obliga a afirmar que toda ley votada por la asamblea popular sea necesariamente la ley más adecuada para

16. *C.S.*, II, 3, 25.
17. *Ibid.*, 6, 34.
18. *Ibid.*
19. Recuérdese la doctrina escolástica según la cual todo lo que el hombre quiere lo quiere *sub specie boni.*

el beneficio público en las circunstancias dadas. Sigue habiendo posibilidad de crítica. Pero al mismo tiempo estamos corriendo el riesgo de reducir nuestras afirmaciones a mera tautología. Pues si decimos que la voluntad general es siempre justa entendiendo por ello que la voluntad general se orienta siempre al bien común, se presenta la cuestión de si estamos limitándonos a decir que la voluntad del bien común es la voluntad del bien común, o sea, si no estamos definiendo la voluntad general por un objeto universal, a saber, el bien o interés común. Por eso puede afirmarse que la única manera de evitar a Rousseau el reproche de un acrítico sometimiento a las decisiones legislativas de las asambleas públicas consiste en reducir lo que dice a una innocua tautología.

Aquí puede observarse que lo realmente necesario es una explicación clara de lo que significa hablar del estado como de una entidad moral dotada de voluntad. ¿Qué es esa voluntad, si no es idéntica con la voluntad de todos? ¿Es algo situado por encima de todas las voluntades particulares? ¿O es más bien las voluntades particulares tomadas colectivamente y consideradas según su orientación natural al bien, no a los particulares conceptos del bien presentes en los espíritus de los sujetos? En el primer caso tenemos un problema ontológico, el problema del estatuto ontológico de esa voluntad general subsistente. En el segundo caso Rousseau tendría que reconsiderar un tanto su individualismo inicial. Pues la voluntad de *A* se orienta al bien de *A*, y la voluntad de *B* al bien de *B*. Por lo tanto, si afirmamos que las voluntades de *A, B, C,* etc., consideradas en su orientación natural hacia el bien, forman colectivamente la voluntad general (que se orienta al bien común), tendremos probablemente que mantener que los hombres son seres sociales por naturaleza y desde el primer momento, y que sus voluntades se orientan naturalmente no sólo a su bien privado, sino también al bien común, o que se orientan hacia sus bienes privados en cuanto comprendidos en el bien común o en cuanto contribución a éste. Creo que en el fondo Rousseau pensaba algo así. Pero al presentarnos primero una imagen individualista del hombre y proponernos luego la idea de una nueva persona pública moral con su propia voluntad, nos ha dejado en la oscuridad la exacta naturaleza de la voluntad general y su exacta relación con las voluntades particulares. No parece que Rousseau haya dedicado a esos problemas la larga reflexión que requerían. Podemos identificar en su filosofía política varias líneas de pensamiento que es difícil armonizar. La principal es sin duda la que se basa en la idea del estado como una entidad orgánica que posee su voluntad propia, la cual es, en algún sentido escasamente definido, la voluntad "verdadera" de cada miembro del estado. Vuelvo ahora a considerar esta noción.

No pretendo decir que no haya para Rousseau ninguna conexión entre la voluntad general y la actividad legislativa del pueblo soberano. El decir, como él dice, que hay a menudo una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general no es afirmar que no coincidan nunca. Y uno de los problemas de Rousseau como teórico político consistía en proponer medios para ga-

rantizar, dentro de lo posible, que la infalible voluntad general consiga expresión concreta en la ley. Uno de los medios por él propuestos se ha mencionado ya: el empleo de un sabio "legislador". Otro medio es la evitación, dentro de lo posible, de sociedades parciales dentro del estado. La cuestión se presenta así. Si cada ciudadano vota con entera independencia, las diferencias entre ellos se compensarán, piensa Rousseau, "y quedará como suma de las diferencias la voluntad general".[20] Pero si se forman facciones y partidos, cada uno de ellos con su voluntad relativamente general, las diferencias serán menos numerosas y los resultados menos generales y menos expresivos de la voluntad general. Aún peor: si una asociación o un partido es tan fuerte o tan numeroso que su voluntad haya de prevalecer inevitablemente sobre la de los demás ciudadanos, el resultado no es en modo alguno expresivo de la voluntad general del estado, sino sólo de una voluntad particular (particular respecto de la voluntad general del estado, aunque sea general respecto de los miembros de la asociación o el partido). La conclusión de Rousseau es que "resulta esencial para que la voluntad general pueda expresarse que no haya ninguna sociedad parcial dentro del estado, y que cada ciudadano piense sólo sus propios pensamientos".[21]

Ésa es, por supuesto, una de las razones por las cuales la Iglesia Cristiana disgusta a Rousseau. "Siempre que el clero es un cuerpo organizado, es dueño y legislador en su propia tierra... De entre todos los escritores cristianos, sólo el filósofo Hobbes ha visto el mal y cómo remediarlo, y se ha atrevido a proponer la reunión de las dos cabezas del águila y la completa restauración de la unidad política... Pero debería haber visto que el dominante espíritu del Cristianismo es incompatible con su sistema, y que el interés del clero será siempre más poderoso que el del estado." [22] Es verdad que cuando ataca a la Iglesia Cristiana y habla en favor de una religión puramente civil Rousseau no está tratando el problema de la voluntad general y su expresión. Pero sus observaciones son de todos modos obviamente relevantes. Pues si la Iglesia misma se pone como un cuasi-soberano, su influencia se cruzará inevitablemente con la expresión de la voluntad general del verdadero soberano, a saber, el pueblo.

Rousseau supone que si los ciudadanos están debidamente informados y se suprimen las sociedades parciales dentro del estado (o si, caso de ser eso imposible, dichas sociedades son tan numerosas que sus intereses e influencias divergentes se anulan recíprocamente), el voto de la mayoría expresará inevitablemente la voluntad general. "Si cuando el pueblo, provisto de la adecuada información, realiza sus deliberaciones los ciudadanos no se comunican entre sí, el total de las pequeñas diferencias dará siempre la voluntad general, y la decisión será siempre buena." [23] Y "no hay más que una ley que por su

20. *C.S.*, II, 3, 25.
21. *Ibid.*, 26.
22. *Ibid.*, IV, 8, 116.
23. *Ibid.*, II, 3, 25-26.

naturaleza requiera consentimiento unánime. Es el contrato social... Aparte de este contrato primitivo, el voto de la mayoría vincula siempre al resto... La voluntad general se encuentra contando los votos".[24] Eso no contradice exactamente lo que dice Rousseau acerca de la distinción entre la voluntad general y la voluntad de todos. Pues la distinción se establece para dar razón de la posibilidad de que los intereses privados, particularmente el interés de grupos y asociaciones, determine la decisión del pueblo en asamblea. Y cuando ocurre ese abuso, el resultado del voto no representa la voluntad general. Pero cuando se evitan esos abusos, el resultado dará sin duda expresión a la voluntad general.

Por supuesto que eso es obviamente verdadero en un sentido, a saber, en el sentido de que la voluntad de la mayoría es más general que la voluntad de una minoría. Pero eso es una tautología. Y no es lo que Rousseau está pensando. Pues una ley expresión de la voluntad general es para él una ley que tiende al bien o interés común, o lo asegura o lo preserva. Si, pues, se evita la influencia de los intereses de grupo, la voluntad expresa de la asamblea llevará infaliblemente al bien común. La crítica a la voluntad expresada por la asamblea no será legítima sino sobre la base de una indebida influencia de algún partido privado y de intereses de grupo. Si suponemos que cada ciudadano está "pensando sus propios pensamientos" y no está expuesto a presiones ilegítimas, no parece haber razón, dados los presupuestos rousseaunianos, para criticar la voluntad expresada por la asamblea, aunque la haya expresado un voto meramente mayoritario. Es verdad que Rousseau sostiene que la mayoría ha de ir aproximándose a la unanimidad a medida que aumenta la importancia de los asuntos que se deciden; pero eso no altera el hecho de que "la voluntad general se forma contando los votos (y) todas las cualidades de la voluntad general residen en la mayoría".[25]

La discusión de la voluntad general por Rousseau está íntimamente relacionada con el problema de la libertad. Como hemos visto, Rousseau deseaba justificar la transición del hipotético estado de naturaleza al de la sociedad política organizada. Pensando que el hombre es libre por naturaleza y que la libertad es un valor inestimable. Rousseau se sentía obligado a mostrar que mediante el contrato social que da nacimiento al estado el hombre no pierde libertad, sino que adquiere una clase superior de ella. Pues "renunciar a la libertad es renunciar a ser un hombre".[26] Rousseau mantiene, por tanto, que mediante el contrato social se cambia la libertad natural por la libertad civil. Pero es obvio que en sociedad los hombres están obligados a obedecer a la ley. Si no obedecen sufren castigo. Dada esa situación, ¿es posible sostener que al cambiar el estado de naturaleza, en el que era libre y podía hacer todo lo que físicamente fuera capaz de hacer, por el estado de sociedad política el hombre se ha hecho más libre que antes o, por lo menos, ha adqui-

24. *C.S.*, IV, 2, 94.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, I, 4, 10.

rido una libertad más verdadera y plena? El tratamiento de este problema por Rousseau es célebre.

En primer lugar, hay que entender el contrato social de tal modo que incluya la obligación tácita de someterse a la voluntad general y que todo el que se niegue a hacerlo pueda ser sometido a constricción. "El ciudadano da su consentimiento a todas las leyes, incluidas aquellas que se promulgan con su oposición, y hasta las que le castigan si se atreve a violar una de ellas." [27]

En segundo lugar —y éste es el punto más destacado— la voluntad general es la voluntad real de cada hombre. Y la expresión de la voluntad general es la expresión de la voluntad real de cada ciudadano. Mas el seguir la propia voluntad es obrar libremente. Por lo tanto, el verse obligado a conformar la voluntad propia a la voluntad general es verse obligado a ser libre. Es ser puesto en una situación en la cual uno quiere lo que "realmente" quiere.

Ésta es la célebre paradoja de Rousseau. "Para que el contrato social no sea una fórmula vacía, ha de incluir tácitamente la cláusula única que puede dar fuerza al resto, a saber, que el que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a someterse a ella por el entero cuerpo social. Esto significa nada menos que aquél será obligado a ser libre." [28] Y "... la voluntad general se halla contando los votos. Así pues, si prevalece la opinión contraria a la mía, eso prueba, ni más ni menos, que yo estaba equivocado, y que lo que yo creía ser la voluntad general no lo era. Si hubiera impuesto mi voluntad particular, habría realizado lo contrario de mi voluntad y no habría sido libre".[29]

Es difícil ver por qué el hecho de que prevalezca por voto mayoritario una opinión diferente de la mía "prueba" que yo estuviera equivocado. Rousseau se limita a suponerlo. Mas, aun pasando por alto este punto, podemos atender al ambiguo uso de la palabra *libre*. Muchas otras personas preferirían decir que si libertad significa libertad para hacer lo que uno desea hacer y es físicamente capaz de hacer, entonces no hay duda de que la libertad queda limitada por la pertenencia al estado. Pero la limitación de la libertad de cada uno por la ley es esencial para el bienestar de la sociedad y, teniendo en cuenta que las ventajas de la sociedad sobrepasan sus inconvenientes, esa limitación no necesita más justificación que su utilidad. El único problema importante consiste en conseguir que la restricción sea la mínima requerida por el bien común. Pero ese planteamiento puramente empírico y utilitario no era del gusto de Rousseau. Éste desea mostrar que la aparente limitación de la libertad no es realmente limitación alguna. Por eso se ve obligado a adoptar la paradójica posición de que un individuo puede ser obligado a ser libre. Y el mero hecho de que esa actitud manifieste en seguida su carácter paradójico

27. *C.S.*, IV, 2, 93.
28. *Ibid.*, I, 7, 18.
29. *Ibid.*, IV, 2, 94.

sugiere que la palabra *libre* está recibiendo ahora un sentido que, cualquiera que sea, es en todo caso diferente del sentido o de los sentidos que normalmente tiene. Aplicar esa palabra a un hombre que está siendo obligado, por ejemplo, a someterse a una determinada ley no es precisamente aclarar las cosas. La aplicación de la palabra fuera de su normal ámbito de significación equivale a sugerir que la fuerza y la constricción no son realmente ni fuerza ni constricción.

La crítica lingüística puede parecer cansina y superficial a algunos. Pero la verdad es que tiene mucha importancia práctica. Pues la trasferencia de nombres o epítetos nobles a situaciones que caen fuera de su ámbito significativo normal es un expediente clásico de los propagandistas políticos que desean hacer más aceptables dichas situaciones. Así, por ejemplo, el término *democracia,* acaso con el prefijo "verdadera" o "real", se aplica a veces a estados en los cuales unos pocos tiranizan a los más con la ayuda de la fuerza y el terror. Llamar a la constricción "obligación de ser libre" es un caso del mismo tipo. Más tarde encontraremos a Robespierre diciendo que la voluntad de los jacobinos es la voluntad general y llamando al gobierno revolucionario despotismo de la libertad. La crítica lingüística puede en efecto arrojar una luz muy necesaria sobre esas aguas turbias.

Esas observaciones no pretenden, desde luego, insinuar que Rousseau mismo haya sido un aficionado al despotismo, la tiranía o el terror. Su paradoja no se debe al deseo de convencer a la gente de que lo negro es blanco, sino a la dificultad de justificar un rasgo normal de la vida social, la restricción del capricho personal por leyes universales, teniendo en cuenta el cuadro que previamente había dado del estado de naturaleza. Y aunque es perfectamente razonable puntualizar los peligros inherentes al uso de tales paradojas, también es verdad que el limitarse a la crítica lingüística del tipo aludido equivaldría a dejar de percibir la importancia histórica de la teoría rousseauniana de la voluntad general y las diferentes vías por las cuales es susceptible de desarrollo. Tal vez sea ésta una de las razones por las cuales esa crítica puede parecer cansina y superficial. En la sección final de este capítulo se incluirán otras observaciones acerca de la teoría de Rousseau. Por el momento atenderemos al problema del gobierno.

3. Toda acción libre, dice Rousseau es producto de la concurrencia de dos causas. Una de ellas es una causa moral, a saber, la voluntad que determina el acto; la otra es una causa física, a saber, la fuerza física que ejecuta el acto. Ambas causas son necesarias. Un paralítico puede querer correr; pero como carece de la fuerza física necesaria para hacerlo, se quedará donde esté.

Aplicando esta distinción al cuerpo político hemos de distinguir entre el poder legislativo, que es el pueblo soberano, y el poder ejecutivo o gobierno. El primero da expresión a la voluntad general en leyes universales, y no se ocupa directamente de acciones ni personas particulares. El segundo aplica y ejecuta la ley, y se ocupa, por lo tanto, de acciones y de personas particulares. "Llamo *gobierno* o administración suprema al ejercicio legítimo del

poder ejecutivo, y príncipe o magistrado al hombre o a la corporación a la que se confía esa administración." [30]

La acción por la cual el pueblo se sitúa bajo un príncipe no es un contrato: "es pura y simplemente un encargo".[31] De ello se sigue que el soberano puede limitar, modificar o recuperar el poder ejecutivo según su voluntad. Rousseau considera en efecto asambleas periódicas del pueblo soberano en las cuales se voten por separado dos cuestiones: "¿quiere el soberano mantener la presente forma de gobierno?" y "¿quiere el pueblo dejar su administración en las manos de los actuales encargados de ella?" [32] Como es obvio, Rousseau piensa en pequeños estados del tipo de los cantones suizos, en los que es físicamente posible para el pueblo reunirse periódicamente. Pero el principio general —que el gobierno no es sino el instrumento o ministro del pueblo soberano— vale para todos los estados. Está claro que decir que el pueblo puede "recuperar" el poder ejecutivo no significa que pueda decidir ejercerlo directamente. Ni siquiera en un pequeño cantón suizo puede el pueblo realizar directamente la administración cotidiana. Y, de acuerdo con los principios de Rousseau, el pueblo se ocupa en cualquier caso de la legislación, no de la administración, salvo en el sentido de que si está descontento de la administración del presente gobierno puede despedirle y confiar el poder ejecutivo a otro gobierno.

De acuerdo con Rousseau, el poder ejecutivo posee "una personalidad particular, una sensibilidad común a sus miembros, y una fuerza y una voluntad propias que tienden a su preservación".[33] Pero eso no altera el hecho de que "el estado existe por sí mismo, y el gobierno sólo por el soberano".[34] De hecho esa dependencia no impide al gobierno actuar con vigor y celeridad; pero la voluntad dominante en él ha de ser la voluntad general expresada en la ley. Si el gobierno llegara a tener una voluntad particular propia más activa y poderosa que la del soberano "habría, por así decirlo, dos soberanos, el uno legítimo y el otro de hecho, la unión social se disiparía instantáneamente y se disolvería el cuerpo político".[35] Rousseau no era amigo de príncipes o gobiernos caprichosos y tiránicos.[36] Los gobiernos han de ser servidores, no amos de los pueblos.

Aunque Rousseau discute tipos de gobierno, no hace falta decir mucho acerca de este tema. Pues muy agudamente se niega a afirmar que exista una forma de gobierno ideal, adecuada para todos los pueblos y todas las circunstancias. "La cuestión de cuál es el mejor gobierno carece de respuesta y de determinación; o, más bien, hay tantas respuestas cuantas combinaciones po-

30. *C.S.*, III, 1, 50.
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*, 18, 89.
33. *Ibid.*, 1, 53.
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*
36. La palabra "tiránico" se usa aquí en su sentido ordinario. En el lenguaje técnico de Rousseau un tirano es un personaje que usurpa autoridad real, mientras que un déspota es el que usurpa poder soberano. "Así el tirano puede no ser un déspota, mientras que el déspota es siempre un tirano" (*C.S.*, III, 10, 77).

sibles de las situaciones absolutas y relativas de todas las naciones." [37] Y "en todas las épocas ha habido muchas disputas acerca de la mejor forma de gobierno, sin tener en cuenta el hecho de que cada una de ellas es en algún caso la mejor y en otro la peor".[38] Pero podemos decir que los gobiernos democráticos son adecuados para estados pequeños, los gobiernos aristocráticos para los estados de dimensión media y los gobiernos monárquicos para los grandes estados. No obstante, todas las formas de constitución son susceptibles de abuso y degeneración. "Si hubiera un pueblo de dioses, su gobierno sería democrático. Un gobierno tan perfecto no es para los hombres." [39] Rousseau se refiere aquí a la democracia en sentido literal, la forma de constitución más tendente a producir facciones y guerra civil. Es obvio que la monarquía está muy expuesta al abuso. "La disposición mejor y más natural" consiste en que "los más sabios gobiernen a la muchedumbre si está garantizado que gobernarán en beneficio de ésta, y no en beneficio propio".[40] Pero eso, por supuesto, no está nunca garantizado. La aristocracia puede degenerar como cualquier otra forma de gobierno. En realidad la tendencia a la degeneración es natural e inevitable en todas las formas de constitución. "El cuerpo político, al igual que el cuerpo humano, empieza a morir desde que nace, y lleva en sí mismo las causas de su destrucción." [41] Es verdad que los hombres han de esforzarse por conservar el cuerpo político en la mejor salud posible y durante el tiempo más dilatado posible, igual que hacen con sus propios cuerpos. Y la mejor manera de hacer esto consiste en separar claramente el poder ejecutivo del poder legislativo, así como en utilizar varios expedientes constitucionales. Pero hasta el estado mejor constituido terminará un día, y aunque sea más longevo que otros, dejando aparte circunstancias imprevisibles, morirá igual que mueren los cuerpos humanos sanos y robustos, aun sobreviviendo a otros cuerpos débiles y enfermos.

4. Alguna parte de lo que Rousseau escribe en el *Contrato Social* se refiere claramente a su predilección por las repúblicas reducidas, como su ciudad de Ginebra. Sólo en un estado muy pequeño sería posible, por ejemplo, que los ciudadanos se reunieran periódicamente y ejercieran sus funciones legislativas. La ciudad-estado griega y la pequeña república suiza le suministran el ideal de estado por lo que hace a la dimensión. Además, los extremos de riqueza y pobreza que afeaban la Francia contemporánea y escandalizaban a Rousseau estaban ausentes de la vida, más sencilla, del pueblo suizo. Y el sistema de representación desaprobado por Rousseau es promovido por la gran dimensión de los estados, aunque "haya llegado a nosotros desde el gobierno feudal, aquel sistema inicuo y absurdo que degrada la humanidad y deshonra el nombre de humano".[42] No hay duda de que Rousseau com-

37. *C.S.*, III, 9, 73.
38. *Ibid.*, 3, 57.
39. *Ibid.*, 4, 59.
40. *Ibid.*, 5, 60-61.
41. *Ibid.*, 11, 77.
42. *Ibid.*, 15, 83.

prendía muy bien que un estado muy pequeño tiene también sus inconvenientes, como, por ejemplo, la dificultad para defenderse; pero aceptaba la idea de federaciones de estados pequeños.

De todos modos, la predilección rousseauniana por los estados pequeños es sólo un aspecto relativamente intrascendente, aunque llamativo, de su teoría política. No era tan fantasioso como para suponer que Francia, por ejemplo, pudiera realmente reducirse a una multiplicidad de pequeños estados o a una confederación de tales estados. En cualquier caso, su idea de la soberanía del pueblo y su ideal de gobierno para el pueblo fueron de mayor importancia e influencia que cualesquiera de sus ideas acerca de las dimensiones adecuadas del estado. La idea de la soberanía popular influyó en Robespierre y los jacobinos, y luego a través de ellos. Y podemos decir que cuando las palabras Libertad e Igualdad se difundieron por Europa, se difundían en realidad, y en parte al menos, las ideas de Rousseau, aunque él mismo no fuera un abogado de la revolución. Rousseau no era un cosmopolita: le disgustaba el cosmopolitismo de la Ilustración y lamentaba la falta de aquel patriotismo, de aquel amor del país que había sido característico de Esparta, de la temprana República romana y del pueblo suizo. Podemos, pues, decir que por lo menos la idea rousseauniana de soberanía popular nacional tenía cierta afinidad con el desarrollo de la democracia nacional y se diferencia del internacionalismo socialista.

Estimar la influencia práctica de los escritos de Rousseau en los desarrollos prácticos políticos y sociales es difícilmente posible, de modo que en este punto nos vemos limitados a indicaciones más o menos generales. Es mucho más fácil, desde luego, rastrear las influencias de sus teorías en otros filósofos. Y los pensadores que en seguida salen a colación son Kant y Hegel.

La teoría rousseauniana del contrato social tiene poca o ninguna importancia a este respecto. Él mismo le dio relieve, como lo muestra claramente el título de su principal obra política; pero en realidad se trataba sólo de un expediente artificial tomado de otros autores para justificar la transición del hipotético estado de naturaleza al de la sociedad política. No era una teoría con futuro. Mucho más importante era la doctrina de la voluntad general. Pero esta doctrina se podía desarrollar por dos vías al menos.

En la primera redacción del *Contrato Social* Rousseau habla de la voluntad general como de algo que es en cada hombre un acto puro de entendimiento, por el cual se razona acerca de lo que un hombre puede pretender de su semejante y de lo que su semejante tiene derecho a pretender de él. La voluntad se describe aquí como voluntad racional. A lo que podemos añadir la doctrina expresada en el *Contrato Social* según la cual "el mero impulso del apetito es esclavitud, mientras que la obediencia a una ley que nos prescribimos nosotros mismos es libertad".[43] Tenemos, pues, una voluntad racional autónoma, o razón práctica, por la cual el hombre, en su superior natu-

43. *C.S.*, I, 8, 19.

ralza, por así decirlo, legisla para sí mismo y pronuncia una ley moral a la cual está sometido él mismo en su naturaleza inferior. Y esta ley es universal en el sentido de que la razón prescribe lo que es justo e, implícitamente al menos, lo que debe hacer todo hombre en determinadas circunstancias. Esta noción de voluntad autónoma que legisla en la esfera moral es una manifiesta anticipación de la ética kantiana. Puede objetarse que la voluntad kantiana es puramente racional, mientras que Rousseau acentúa el hecho de que la razón sería ineficaz como guía para la acción si la ley no estuviera impresa con caracteres indelebles en el corazón de los hombres. La voluntad racional necesita una fuerza motora que se encuentra en los impulsos fundamentales del hombre. Todo eso es verdad, o sea: es cierto que Rousseau acentúa el papel desempeñado por *le sentiment intérieur* en la vida moral del hombre. Pero es que no se trata de afirmar que la teoría rousseauniana de la voluntad general y la teoría kantiana de la razón práctica sean pura y simplemente lo mismo. Lo único que se trata de indicar es que hay elementos de la primera susceptibles de desarrollo en sentido kantiano. Y Kant estuvo sin duda influido por los escritos de Rousseau.

Pero la voluntad general es universal no sólo en relación con su objeto. Para Rousseau es también universal en relación con su sujeto. O sea, es la voluntad del pueblo soberano, del ser moral o persona pública nacida a la existencia por obra del contrato social. Aquí tenemos el germen de la teoría organicista del estado desarrollada por Hegel. Este último criticó y rechazó la teoría del contrato social, pero elogió a Rousseau por haber puesto la voluntad como principio del estado.[44] Desde luego que Hegel no tomó sin más las teorías rousseaunianas del estado y de la voluntad general; pero estudió su obra y recibió de ella estímulo e influencia para el desarrollo de su propia teoría política.

Hemos observado que Rousseau expresó cierta predilección por los estados pequeños. En el tipo de sociedad política que él consideraba como ideal la voluntad general se manifestaría por democracia directa, o sea, mediante el voto de los ciudadanos en la asamblea popular. Pero si suponemos un estado grande en el cual tales asambleas sean de todo punto impracticables, la voluntad general no podrá expresarse en legislación directa. Podrá hallar expresión parcial en elecciones periódicas, pero para expresarse en la legislación necesitará la mediación interpretativa de un hombre o varios hombres distintos del pueblo soberano. No hay gran distancia de esto a la idea de la voluntad nacional infalible que encuentra expresión articulada por boca de algún caudillo. No pienso que Rousseau hubiera aprobado una interpretación así de su teoría. Por el contrario, esa interpretación le habría horrorizado, y Rousseau habría podido aducir pasos de sus escritos que explícitamente se oponen

44. *Filosofía del Derecho (Philosophy of Right),* versión ingl. de T. M. Knox. Oxford, 1942, 156-157.

a ella. Pero, a pesar de ello, la idea de una voluntad cuasi-mística que busca expresión articulada tiende por sí misma a ser explotada de este modo.

Todavía se percibe una vía más por la cual podía desarrollarse la teoría de la voluntad general. Podemos imaginar que una nación posee cierto ideal operativo que se expresa parcialmente en su historia, sus tradiciones y sus instituciones, plástico en el sentido de no fijado por formulaciones teóricas, en el sentido de que no es un ideal articulado, sino un ideal gradualmente construido y que requiere modificaciones y reformulaciones a la luz del desarrollo de la nación. Acaso podamos entender en este supuesto la tarea de los legisladores y de los teóricos políticos, parcialmente al menos, como el intento de dar expresión concreta a ese ideal, para mostrar así a la nación lo que "realmente desea". No creo que esa concepción sea inmune a la crítica. Me limito a decir que es posible presentar una teoría de la voluntad general sin verse obligado a concebir el órgano interpretativo de la misma como un altavoz infalible. El poder legislativo y el gobierno pueden intentar averiguar qué es lo mejor para la nación a la luz de sus tradiciones, sus instituciones y sus circunstancias históricas; pero no se sigue de ello que la interpretación de lo mejor haya de considerarse por fuerza acertada. Es posible mantener la idea de que la nación desea lo mejor para ella, y que el gobierno y el poder legislativo intentan dar expresión a esa voluntad, o están obligados a intentarlo, sin tener que suponer por ello que haya ningún órgano infalible de interpretación y expresión. Dicho de otro modo: sería posible adaptar la teoría de Rousseau a la vida de un estado democrático del tipo actual en la cultura occidental.

Una de las principales razones por las cuales es posible dar varios desarrollos diferentes de la teoría de Rousseau es, por supuesto, la ambigüedad que puede registrarse en su formulación de la teoría. La siguiente ambigüedad es de particular importancia: cuando Rousseau dice que el orden social es la base de todos los derechos, su formulación puede entenderse en un sentido trivial si entendemos por "derecho" derecho positivo, derecho legal. En este caso el enunciado es una perogrullada. Pero si lo que quiere decir es que la legislación da nacimiento a la moralidad,[45] entonces el enunciado sugiere que el estado es la fuente de las distinciones morales. Y si añadimos a esto el ataque de Rousseau a las sociedades parciales y su defensa de la religión civil contrapuesta a la religión revelada y mediada por la Iglesia, resulta fácil entender cómo puede afirmarse que la teoría política de Rousseau apunta en el sentido del totalitarismo. Pero Rousseau no pensaba que la moralidad dependiera simplemente del estado. En última instancia, ha insistido siempre en la necesidad de ciudadanos virtuosos para que el estado sea bueno. Así tropezaba Rousseau con el dilema de Platón. No puede haber estado bueno sin ciudadanos buenos. Pero los ciudadanos no serán buenos si el estado, en su legislación y en el gobierno, tienden a corromperlos y depravarlos. Ésta es

45. *C.S.*, IV, 7, 111.

una de las razones por las cuales Rousseau recurrió a la idea del "legislador" ilustrado, al estilo de Solón o de Licurgo. Pero el mero hecho de que tropezara con este dilema prueba que no pensaba que la moralidad dependiera exclusivamente del estado, en el sentido de que sea justo lo que el estado declare justo. Rousseau creía, además, que hay una ley natural escrita en los corazones de los hombres. Y si creía que, dadas ciertas condiciones y precauciones, esa ley natural hallaría sin duda expresión articulada en la voluntad declarada del pueblo soberano, este optimismo se debía a su fe en la bondad natural del hombre, no a un positivismo ético. No puede negarse, sin embargo, que Rousseau ha formulado proposiciones con cierto sabor de positivismo ético, en el sentido de que parece implicar que la moralidad se deriva de la legislación y de la opinión social. Dicho de otro modo: tomada en su conjunto, la teoría es ambigua. El hombre quiere siempre el bien, pero puede errar en cuanto a la naturaleza de éste. ¿Quién ha de interpretar la ley moral? La respuesta es ambigua. Unas veces Rousseau nos dice que la conciencia, y otras veces que el poder legislativo. Por una parte, la voz del poder legislativo no es necesariamente infalible; puede estar influida por intereses egoístas, y entonces no expresa la voluntad general. Es, pues, de presumir que la conciencia haya de ser el factor decisorio. Por otra parte, cada hombre tiene que adecuarse a la decisión del pueblo soberano: caso necesario, se verá obligado a ser libre. Difícilmente se podrá afirmar que no haya ambigüedad en este punto. Por lo tanto, aunque el mismo Rousseau haya insistido en la ley grabada con caracteres indelebles en el corazón de los hombres y también haya insistido en la importancia de la voz de la conciencia, hemos de admitir la objeción de que en su teoría hay elementos incompatibles, y de que el elemento propiamente nuevo en ella es la tendencia a eliminar el concepto tradicional de ley moral natural. ✓

Una observación final. Hemos considerado a Rousseau bajo el rótulo general de la Ilustración Francesa. Y teniendo en cuenta el hecho de que él mismo se separó de los enciclopedistas y del círculo de d'Holbach, la clasificación puede parecer inadecuada. Por otra parte, considerando la historia de la literatura, Rousseau ha ejercido una profunda influencia no sólo en la literatura francesa, sino también en la alemana, particularmente la del período del *Sturm und Drang*. Lo cual puede parecer una razón más para separarle de la Ilustración Francesa. Pero Rousseau no ha sido el origen de la literatura de la sensibilidad, aunque le haya dado un impulso poderoso; ni ✓ tampoco ha sido entre los filósofos y escritores franceses del siglo XVIII el único en subrayar la importancia de las pasiones y del sentimiento en la vida humana. Basta pensar en Vauvenargues, por ejemplo. La situación parece ser como sigue: si identificamos como rasgos principales de la Ilustración en Francia un racionalismo árido, un escepticismo religioso y una tendencia al materialismo, entonces, por supuesto, tenemos que decir que Rousseau rebasó la Ilustración o quedó fuera de ella. Pero con la misma razón podemos revisar nuestra concepción del período para incluir en él a Rousseau: podemos hallar

en el período algo más que racionalismo árido, materialismo y escepticismo religioso. Lo importante es, de todos modos, que aunque tuvo sus raíces en el movimiento general del pensamiento de la Francia del siglo XVIII, Rousseau es una figura demasiado destacada en la historia de la filosofía y de la literatura para que tenga interés ponerle una etiqueta y creer que con eso se ha satisfecho toda justicia. Nuestro escritor es y será siempre Jean-Jacques Rousseau, no un mero ejemplo de un tipo. Algunas de sus teorías, como la del contrato social, son típicas de la época, y tienen un interés poco más que histórico. En otros aspectos de su pensamiento político, pedagógico y psicológico Rousseau se anticipó al futuro. Y algunos de sus problemas, como el de la relación entre el individuo y el estado, son sin duda tan reales hoy como cuando él escribió, aunque hoy tendamos a dar a sus problemas formulaciones diferentes.

PARTE II

LA ILUSTRACIÓN ALEMANA

CAPÍTULO V

LA ILUSTRACIÓN ALEMANA. — I

Christian Thomasius. — Christian Wolff. — Seguidores y críticos de Wolff.

1. La primera fase de la Ilustración (*Aufklärung*) en Alemania queda acaso representada del mejor modo por Christian Thomasius (1655-1728), hijo del Jakob Thomasius que fue uno de los maestros de Leibniz. De joven insistía Christian Thomasius en la superioridad de los franceses respecto de los alemanes en el terreno de la filosofía. Los alemanes tienen una inclinación a las abstracciones metafísicas, la cual no promueve el bien común ni la felicidad individual. La metafísica no produce conocimiento real. Además, la filosofía "culta" enseñada en las universidades presupone que el fin de la reflexión racional es la contemplación de la verdad abstracta por sí misma. Pero ese presupuesto es un error. El valor de la filosofía estriba en su utilidad, en su tendencia a contribuir al bien común o social y a la felicidad o el bienestar del individuo. Dicho de otro modo, la filosofía es un instrumento del progreso.

Esta hostilidad a la metafísica y al puro intelectualismo se fundaba hasta cierto punto en un empirismo. Según Thomasius el espíritu tiene que purificarse de sus prejuicios y preconceptos, particularmente de los que son característicos del aristotelismo y el escolasticismo. Pero si rechazaba la metafísica aristotélica y escolástica, no lo hacía para poner otra en su lugar. Así, por ejemplo, Thomasius criticaba la *Medicina mentis* de Tschirnhaus (1651-1708), el cual, bajo la influencia de Descartes y Spinoza, proponía la aplicación del método matemático en una filosofía de descubrimiento, y proclamaba que la consecución de la verdad es el ideal más noble de la vida humana. Para Thomasius está claro que nuestro conocimiento natural depende de los sentidos. No poseemos ideas innatas, ni podemos descubrir verdades acerca del mundo mediante un método puramente deductivo. La experiencia y la observación son las únicas fuentes fidedignas de conocimiento; y los límites del conocimiento están determinados por los sentidos. Por un lado, si hay algo tan pe-

queño que no impresione los sentidos, no podemos conocerlo. Por otro lado, hay cosas tan grandes que rebasan la capacidad de nuestro espíritu. Así, por ejemplo, podemos saber que los objetos de los sentidos dependen de una Causa Primera; pero no podemos conocer, por filosofía al menos, la naturaleza de esa causa. La dependencia en que nuestro espíritu se encuentra respecto de la percepción sensible y la consiguiente limitación del ámbito de nuestro conocimiento muestran la vaciedad de la especulación metafísica. Ni debemos permitirnos una recaída en la metafísica por el procedimiento de poner en duda la fidelidad de los sentidos para intentar luego dar una prueba filosófica de que son fidedignos. Por supuesto que la duda tiene su lugar en nuestra vida mental, pues debemos someter a dubitación las opiniones del pasado que no han resultado útiles. Pero el sano sentido común pone límites a la duda. No debemos caer en el escepticismo ni en la metafísica. Hemos más bien de dedicarnos a conseguir conocimiento del mundo que nos presentan los sentidos, y no por el conocimiento mismo, sino por su utilidad.

La idea de la filosofía que tiene Thomasius, tal como aparece en la *Einleitung zur Vernunftlehre* (*Introducción a la doctrina de la razón*) y en la *Ausübung der Vernunftlehre* (*Ejercicio de la doctrina de la razón*), ambas de 1691, es en cierta medida expresión de un punto de vista empirista; pero probablemente están en lo justo los historiadores que la relacionan también con ciertos desarrollos sociales y con la concepción general de la Reforma Protestante. Es, desde luego, exagerado limitarse a afirmar que la importancia dada a la idea de bien común sea simple expresión del ascenso de la clase media, pues la idea de bien común era ya importante, por ejemplo, en la filosofía medieval. Pero, al mismo tiempo, probablemente es verdad que la concepción utilitarista de filosofía, con su concentración en torno a la idea de razón ilustrada que utiliza sus capacidades para promover el bien común, tiene algo que ver con la estructura posmedieval de la sociedad, por lo que resulta razonable considerar ese pensamiento como filosofía "burguesa". Por lo que hace a la vinculación religiosa, vale la pena notar que esa filosofía burguesa ha sido la prolongación secularizada de las concepciones de la Reforma Protestante. El verdadero servicio divino ha de verse en las formas ordinarias de la vida social, no en la aislada contemplación de verdades eternas o en el apartamiento del mundo mediante el ascetismo y la mortificación. Esta idea, una vez separada de su fundamento estrictamente religioso, lleva fácilmente a la conclusión de que el progreso social y el éxito individual en este mundo son señales del favor divino. Y si la reflexión filosófica no tiene sino escasa o ninguna competencia en la esfera teológica, como pensaba Lutero, parece razonable que se dedique a promover el bien social y la felicidad individual temporal. El motivo capital de esa reflexión será la utilidad, no la contemplación de la verdad. O sea, la filosofía se ocupará de cuestiones de ética, organización social y derecho, más que de metafísica y teología. Se centrará en torno al hombre, y su principal finalidad al considerar al hombre será la de promover el bien temporal de éste, no el integrar

una antropología filosófica en una metafísica general del ser. El hombre será considerado psicológicamente, no metafísicamente ni desde un punto de vista teológico.

Eso no significa, por supuesto, que la filosofía haya de ser antirreligiosa. Como hemos visto, la filosofía de la Ilustración Francesa fue frecuentemente hostil al Catolicismo y, en el caso de algunos pensadores, a la religión en general, vista como enemiga del progreso social; pero este punto de vista no fue, ciertamente, característico de la Ilustración Alemana en general ni de Thomasius en particular. Este último estaba muy lejos de ser un hombre irreligioso. Por el contrario, estaba relacionado con el pietismo, movimiento que nació en la Iglesia Luterana hacia fines del siglo XVII y que tendía a infundir una nueva devoción al cuerpo religioso. No puede decirse lícitamente que el pietismo redujera la religión al sentimiento, pero, de todos modos, es un hecho que no tenía simpatía por la metafísica ni por la teología escolástica, sino que acentuaba la importancia de la fe personal y de la interioridad. El pietismo, por lo tanto, al igual que el empirismo, aunque por razones diferentes, contribuyó a que la filosofía se apartara de la metafísica y de la teología natural.[1]

La conclusión de la *Doctrina de la razón* es que la metafísica es inútil y que la razón ha de utilizarse para promover el bien del hombre. La teoría ética de Thomasius se formula en su *Einleitung zur Sittenlehre* (1692), o *Introducción a la doctrina de las costumbres* y en su *Ausübung der Sittenlehre* (1696) o *Ejercicio de la doctrina de las costumbres.* Pero la teoria experimenta una curiosa metamorfosis. Primero nos enseña Thomasius que el bien supremo del hombre es la tranquilidad del alma, el camino hacia la cual es descubierto por la razón, mientras que la voluntad es la facultad que aparta al hombre del bien. El ideal es individualista. Pero Thomasius arguye luego que el hombre es por naturaleza social y que sólo como miembro de la sociedad es propiamente hombre. De ello se sigue que el hombre no puede conseguir la serenidad del alma fuera del vínculo social, sin amor por sus semejantes; y que el individuo debe sacrificarse al bien común. Gracias al amor recíproco nace una voluntad común que trasciende la voluntad meramente privada y egoísta. De eso parece seguirse la imposibilidad de caracterizar la voluntad como necesariamente mala. Pues el "amor racional" es una manifestación de la voluntad, y del amor racional nacen las virtudes. Pero a pesar de ello Thomasius sigue sosteniendo que la voluntad humana es mala. La voluntad es esclava de los impulsos o instintos básicos, como los deseos de riqueza, honores y placer. No podemos conseguir por nuestros propios esfuerzos la virtud de desprendimiento o generosidad. La elección y la acción humanas no pueden producir sino pecado; sólo la gracia divina es capaz de rescatar al hombre

1. La afirmación es correcta por lo que hace a la influencia directa del pietismo en Thomasius y sus seguidores, pues tendía a sustraer la religión y la teología a la esfera de la reflexión filosófica. Pero habría que matizarla. Así, por ejemplo, también hay que tener en cuenta el pietismo en alguna medida, como se verá en el volumen siguiente, para entender el desarrollo del pensamiento de Hegel.

de su impotencia moral. Dicho de otro modo: el pietismo pronuncia la última palabra en la ética de Thomasius, el cual acaba reprochándose el haber creído alguna vez que un hombre pueda desarrollar por su propio esfuerzo una moralidad natural.

Thomasius es sobre todo conocido por sus obras de jurisprudencia y derecho internacional. En 1688 publicó los *Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris naturae secundum hypotheses ill. Pufendorfii perspicue demonstrantur.* Como lo indica el título, la obra está escrita bajo la influencia del célebre jurista Samuel Pufendorf (1632-1694). Más originalidad e independencia mostró Thomasius en su posterior publicación *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta* (1705). Thomasius empieza con una consideración psicológica, no metafísica, del hombre. Halla en éste tres impulsos fundamentales: el deseo de vivir tan larga y felizmente como sea posible, la repugnancia instintiva por la muerte y el dolor y el deseo de propiedad y dominio. Mientras la razón no domina esos impulsos o instintos existe el estado natural de la sociedad humana, que es una mezcla de guerra y paz, siempre con la tendencia a degenerar en guerra. Esta situación no puede remediarse más que si la reflexión racional la domina y se orienta a conseguir para el hombre la vida más dilatada y feliz que sea posible. Mas ¿qué es una vida feliz? Por de pronto es vida justa; y el principio de la justicia consiste en no hacer a otros lo que no deseamos que se nos haga. En este principio se basa la ley natural en el sentido más estrecho, a saber, en cuanto orientada a la conservación de relaciones externas pacíficas. En segundo lugar, una vida feliz se caracteriza por el decoro (*decorum*) o decencia; y el principio del decoro o conveniencia es que hagamos a los demás lo que deseamos que se nos haga. En este principio se basa la política, orientada a promover la paz por medio de la acción benévola. En tercer lugar, una vida feliz exige virtud y respeto de sí mismo (*honestum*), y el principio es en este caso hacernos a nosotros mismos lo que deseamos que otros se hagan a ellos mismos según sus capacidades. En este principio se basa la ética, orientada a la consecución de la paz interior.

Aquí tenemos, pues, una visión que discrepa de la sugerida por las observaciones de Thomasius en su *Ausübung der Sittenlehre* acerca de la incapacidad en que está el hombre de desarrollar una vida moral por sus propias fuerzas. Pues en los *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta* adopta claramente la actitud según la cual puede derivarse de la razón humana un derecho natural, del mismo modo que mediante el ejercicio de dicha razón el hombre puede superar sus instintos egoístas y promover lo útil, o sea, el bien común. También Pufendorf había derivado el derecho natural de la razón; pero Thomasius separaba la ley natural de la metafísica y de la teología de un modo mucho más tajante que su predecesor. Así encontramos, en cualquier caso, una idea característica de la Ilustración, a saber, que la razón puede curar las heridas de la vida humana, y que el ejercicio de la razón tiene que orientarse al bien social. El individuo debe hallar su propio

bien en la superación de sus deseos y sus codicias egoístas, y en su subordinación al bien de la sociedad. No se trata de que Thomasius descartara la fe religiosa, la creencia en lo sobrenatural. Pero tendía a separar la religión, que pertenece a la esfera de la fe, el sentimiento y la devoción, de la esfera de la reflexión filosófica. La acentuación calvinista de la comunidad aparece así de un modo secularizado, pero coexiste en Thomasius con el pietismo luterano.

2. El principal representante de la segunda fase de la Ilustración Alemana es Christian Wolff (1679-1754). Pero con él pasamos a una concepción de conjunto muy diferente de la de Thomasius. Desaparece del todo la hostilidad de éste a la metafísica, y la combinación de esa hostilidad con el pietismo. En lugar de ello encontramos un renacimiento de la filosofía académica y la metafísica de escuela, así como un racionalismo que lo penetra todo. Con eso no se trata de afirmar que Wolff fuera un racionalista en el sentido de un pensador antirreligioso; nada de eso. Pero desarrolló un sistema racional completo de filosofía que incluía la metafísica y la teología natural y ejerció una poderosa influencia en las universidades. Sin duda acentuaba el fin práctico de la filosofía y está claro que su intención era promover la difusión de la inteligencia y la virtud entre los hombres. Pero la nota característica de su pensamiento es la confianza y la insistencia en la capacidad de la razón humana para conseguir certeza en el campo de la metafísica, incluido el conocimiento metafísico de Dios. Este racionalismo se expresa ya en los títulos de sus obras alemanas, que empiezan frecuentemente con las palabras "Pensamientos racionales acerca de..." (*Vernünftige Gedanken von...*), como, por ejemplo, en los *Pensamientos racionales acerca de Dios, el Mundo y el Alma del Hombre,* de 1719. Y sus obras latinas componen la "Filosofía Racional" (*Philosophia rationalis*). La separación pietista entre esfera de la fe y esfera de la razón, así como la eliminación de la metafísica por insegura e inútil, son cosas completamente ajenas al espíritu de Wolff. En este sentido Wolff ha continuado la gran tradición racionalista de la filosofía continental posterior al Renacimiento. Wolff depende considerablemente de Leibniz, cuyo pensamiento ha expresado en forma escolástica y académica. Pero aunque careció de la originalidad de Leibniz y de sus demás grandes predecesores, Wolff es de todos modos una figura importante en la filosofía alemana. Cuando Kant discute la metafísica y las argumentaciones metafísicas, está frecuentemente pensando en la filosofía de Wolff. Pues en su período precrítico había estudiado y asimilado las ideas de Wolff y de sus seguidores.

Wolff nació en Bratislava, y al principio iba a estudiar teología, aunque pronto se dedicó a la filosofía, que enseñó en Leipzig. Algunas notas sobre la *Medicina mentis* de Tschirnhaus le pusieron en relación con Leibniz, por recomendación del cual Wolff obtuvo una plaza de profesor de matemáticas en Halle; allí enseñó no sólo matemáticas, sino también varias ramas de la filosofía. Sus opiniones provocaron la oposición de sus colegas pietistas, los cuales le acusaron de ateísmo y consiguieron que Federico Guillermo I le expulsara de su cátedra (1723). Wolff recibió orden de abandonar Prusia bajo pena

de muerte en el plazo de dos días. Fue acogido en Marburgo, donde continuó sus actividades docentes y de escritor, mientras su caso provocaba animadas discusiones por toda Alemania. En 1740 Federico II le llamó para que volviera a Halle y posteriormente le ennobleció. Mientras tanto la influencia de sus ideas se había extendido por todas las universidades alemanas. Murió en Halle en 1754.

En algunos respectos Wolff ha sido un racionalista radical. Así por ejemplo el método ideal era para él el deductivo. Su uso fuera de la lógica formal y de la matemática pura es posible, según Wolff, por el hecho de que el principio supremo, el de no-contradicción, se aplica a toda la realidad. De ese principio podemos derivar el de razón suficiente, el cual, como el de no-contradicción, es un principio ontológico, no sólo lógico. Y el principio de razón suficiente es de gran importancia en filosofía. El mundo, por ejemplo, ha de tener su razón suficiente en un ser trascendente, que es Dios.

Wolff se daba cuenta, por supuesto, de que el método deductivo solo no bastaría para construir un sistema de filosofía, y aun menos para desarrollar las ciencias empíricas. No podemos adelantar en éstas sin experiencia e inducción, y hasta en filosofía necesitamos elementos empíricos. Por lo tanto, muchas veces tenemos que contentarnos con la mera probabilidad. Algunas proposiciones son absolutamente ciertas, pues no podemos afirmar sus opuestas sin incurrir en contradicción. Pero hay muchas otras proposiciones que no se pueden reducir al principio de no contradicción, sino que gozan simplemente de grados varios de probabilidad.

Dicho de otro modo: Wolff adoptaba las distinciones de Leibniz entre verdades de razón —las opuestas a las cuales no se pueden afirmar sin contradicción y que son, por lo tanto, necesariamente verdaderas— y verdades de hecho, las cuales son verdaderas no necesaria, sino contingentemente. He aquí un ejemplo del modo como aplicaba la distinción. El mundo es el sistema de cosas finitas interrelacionadas, y es como una máquina que trabaja o se mueve necesariamente de cierto modo por el hecho de ser como es. Pero esa necesidad es hipotética. Si Dios lo hubiera querido, el mundo habría podido ser diferente de lo que es. De ello se sigue que hay muchos enunciados verdaderos acerca del mundo cuya verdad no es absolutamente necesaria. Al mismo tiempo, el mundo se compone en última instancia de sustancias, cada una de las cuales ejemplifica una esencia que, al menos idealmente, puede ser concebida mediante una idea clara y puede ser, por lo tanto, definida. Si poseyéramos un conocimiento de esas esencias, podríamos deducir una serie de verdades necesarias. Pues cuando concebimos las esencias hacemos abstracción de la existencia concreta y consideramos el orden de la posibilidad, sin tener en cuenta la divina elección de este mundo. Puede sostenerse que la idea de Wolff según la cual el mundo podría ser diferente de lo que es no encaja bien con su teoría de las esencias. Pues podría sostenerse que, dadas las esencias que componen el mundo, el orden de éste no puede ser sino el que es. Pero lo que aquí me interesa puntualizar es que el racionalismo de Wolff, su insis-

tencia en las ideas claras, distintas y definibles y en la deducción, le mueve a describir la filosofía como la ciencia de lo posible, de todas las cosas posibles, en base al concepto inicial de que una cosa posible es simplemente algo que no implica contradicción.

Hemos aludido ya a Leibniz, y no hay duda de que la filosofía de éste ha influido grandemente en el pensamiento de Wolff. Brevemente veremos ejemplos de esa influencia. Pero al restablecer la idea de las esencias Wolff alude explícitamente a la escolástica. Y aunque, dado el difundido desprecio por la escolástica que es propio de la época, Wolff precisa que está perfeccionando las ideas de los escolásticos, no oculta, sin embargo, que, de acuerdo con el ejemplo de Leibniz, no simpatiza con la condena global de las opiniones y la obra de aquéllos. De hecho está clarísimo que Wolff ha experimentado la influencia de la escolástica. Pero la concentración de su pensamiento en torno a la noción del ser como esencia recuerda más a Duns Scott que a Tomás de Aquino. Lo que ha influido en Wolff ha sido el escolasticismo tardío, no el de los tomistas. Así, por ejemplo, se refiere en su *Ontología* elogiosamente a Suárez, cuyos escritos tuvieron mucho éxito en las universidades alemanas, incluso en las protestantes.

La influencia de la escolástica puede apreciarse en la división wolffiana de la filosofía. La división fundamental, que se remonta a Aristóteles, distingue entre filosofía teórica y filosofía práctica. La filosofía teórica, o metafísica, se subdivide en ontología, que trata del ente como tal, psicología racional, que se ocupa del alma, cosmología, que trata del sistema cósmico, y teología natural o racional, que tiene como tema la existencia y los atributos de Dios. (La filosofía práctica se divide, con Aristóteles, en ética, economía y política.) La separación explícita entre ontología o metafísica general y teología natural no se remonta a la Edad Media, por lo que algunas veces se ha atribuido a Wolff mismo. Pero ya el cartesiano Clauberg (1622-1665), que hablaba de "ontosofía" en vez de "ontología", habría practicado la distinción, y el escolástico Jean-Baptiste Duhamel (1624-1706) había utilizado el término "ontología" en su *Philosophia universalis:* Wolff aspiraba explícitamente en su *Ontología* a mejorar las definiciones dadas por los escolásticos, así como el tratamiento de la ciencia del ente como ente. Y aunque su división de la filosofía difiere de la de santo Tomás, por ejemplo, sin embargo, la disposición jerárquica de sus ramas se ha desarrollado claramente bajo influencia escolástica.[2] La cosa puede parecer de escasa importancia; pero es por lo menos interesante observar que la tradición escolástica ha tenido continuación en el pensamiento de una de las figuras rectoras de la Ilustración Alemana, aunque, desde un punto de vista estrictamente tomista, la forma de escolasticismo que se ha insertado en la filosofía wolffiana no resulte nada fundamentada. Sin duda será ésta la opinión de los que, con Gilson, contraponen el "existencia-

2. Hay que añadir que la división wolffiana de la filosofía ha tenido gran influencia en posteriores manuales y tratados escolásticos.

lismo" de santo Tomás y sus fieles sucesores al "esencialismo" de la posterior escolástica.[3]

La influencia leibniziana puede percibirse claramente en el tratamiento del concepto de sustancia por Wolff. Aunque evita el término 'mónada', Wolff postula la existencia de sustancias simples imperceptibles sin extensión ni figura; ningún par de ellas es completamente igual. Las cosas que percibimos en el mundo material son agregados de esas sustancias o átomos metafísicos; y la extensión pertenece, como dice Leibniz, al orden fenoménico. El cuerpo humano es también, por supuesto, un agregado de sustancias. Pero en el hombre hay además un alma que es una sustancia simple y cuya existencia se puede probar por referencia al hecho de la consciencia, la autoconsciencia y la consciencia del mundo externo. La existencia del alma es inmediatamente evidente para cualquiera en la autoconsciencia.

Wolff insistía mucho en el papel de la consciencia. El alma, como sustancia simple que es, posee una potencia activa; pero esa potencia consiste en la capacidad que tiene el alma de representarse el mundo. Y las diferentes actividades del alma, las dos fundamentales de las cuales son el conocimiento y el deseo, son simplemente manifestaciones diversas de esa misma potencia de representación. Por lo que hace a la relación entre el cuerpo y el alma, hay que describirla sobre la base de la armonía pre-establecida. No hay interacción directa entre el alma y el cuerpo; así lo enseñaba ya Leibniz. Dios ha dispuesto de tal modo las cosas que el alma se representa a sí misma el mundo según las modificaciones que ocurren en los órganos de los sentidos de su cuerpo.

La principal prueba de la existencia de Dios es según Wolff un argumento cosmológico. El mundo, el sistema de las cosas finitas interrelacionadas, exige una razón suficiente de su existencia y de su naturaleza, y esa razón suficiente es la voluntad divina, aunque la misma opción divina tiene a su vez razón suficiente, a saber, la fuerza atractiva del bien concebido por Dios. Eso significa, naturalmente, que Wolff tiene que seguir las líneas de la teodicea leibniziana. Y al igual que Leibniz distingue, en efecto, entre mal físico, mal moral y mal metafísico. Este último es la imperfección necesariamente anexa a la finitud y, por lo tanto, es inseparable del mundo. En cuanto al mal físico y al mal moral, el mundo requiere por lo menos su posibilidad. En realidad, la cuestión no estriba en saber si Dios podía haber creado un mundo sin mal, sino en si hay razón suficiente para crear un mundo del cual no puede estar ausente el mal o, por lo menos, la posibilidad del mal. La respuesta de Wolff es que Dios ha creado el mundo para ser reconocido, honrado y glorificado por el hombre.

Como se ve, todo esto nos lleva bastante lejos de la opinión de Thomasius según la cual la mente humana es incapaz de alcanzar la verdad en la me-

3. Cfr., por ejemplo, Gilson, *Being and some philosophers* (2.ª ed. inglesa corregida y aumentada, Toronto, 1952).

tafísica y la teología natural. Además de su prueba cosmológica de la existencia de Dios, Wolff aceptaba el argumento ontológico, convencido de que el desarrollo de este argumento por Leibniz y por él mismo lo había inmunizado frente a las críticas habituales. La acusación de ateísmo presentada contra Wolff era realmente absurda. Pero se comprende que sus enemigos pietistas pensaran que Wolff estaba colocando la razón en el lugar de la fe y socavando así su concepto de religión.

Del mismo modo que rechazaba la tesis de la incapacidad intelectual del hombre en la esfera de la metafísica, así también rechazaba Wolff la idea de la incapacidad moral del hombre, esto es, la tesis de que, dejado a sí mismo, el hombre no es capaz más que de pecar. Su teoría moral se basa en la idea de perfección. El bien se define como lo que nos hace más perfectos, a nosotros mismos y a nuestra condición; mientras que el mal se define como lo que nos hace más imperfectos. Pero Wolff admitía como de antiguo reconocido, "por los antiguos", ese principio de que sólo queremos lo que consideramos bueno en el sentido de perfectivo de nosotros mismos, y que no queremos nada que consideremos malo. Dicho de otro modo, Wolff admite la doctrina escolástica de que el hombre elige siempre *sub specie boni*. Está claro, por lo tanto, que Wolff ha de encontrar algún criterio que distinga entre el bien en el amplio sentido del término, o sea, como inclusivo de todo lo que sea objeto de la elección de la voluntad, y el bien en sentido moral, o sea, en el sentido de lo que tenemos que elegir, o de aquello a lo que debemos aspirar. Sin duda acentúa la idea de perfección de nuestra naturaleza. Pero está claro que este concepto tiene que tomar un contenido más concreto que nos permita distinguir entre acciones morales y acciones inmorales. Al intentar hacerlo así Wolff da preeminencia a la idea de armonización de la multiplicidad de elementos de la naturaleza humana bajo el gobierno de la razón y de las condiciones internas y externas del hombre. Algunos autores han sostenido que al incluir el bien externo en el *summum bonum* o fin del esfuerzo moral humano, Wolff estaba expresando una "ética protestante". Pero ya siglos antes Aristóteles había incluido en el bien del hombre la suficiencia en bienes externos. En cualquier caso, hay que observar que Wolff desea evitar el individualismo que podría derivarse de una ética del autoperfeccionamiento. Por eso acentúa el hecho de que el hombre no puede perfeccionarse más que si se esfuerza por ayudar a sus semejantes y por levantarse por encima de sus impulsos puramente egoístas. La promoción de los honores debidos a Dios y del bien común pertenece a la idea de autoperfeccionamiento. La "ley natural" ordena, por lo tanto, que hagamos lo que nos perfecciona a nosotros mismos, y lo que perfecciona nuestra condición y la condición de los demás, y que no hagamos lo que nos hace más imperfectos a nosotros mismos, o lo que hace más imperfectos a los demás.

Wolff afirma la libertad como condición de la vida moral. Pero no le es nada fácil explicar la posibilidad de la libertad, si es que libertad significa que un hombre pudo haber hecho otra elección que la que efectivamente ha hecho.

Pues, como hemos visto, Wolff considera la naturaleza por analogía con una máquina en la cual todos los momentos son determinados e (hipotéticamente) necesarios. Pero a pesar de esa dificultad Wolff sigue afirmando que el hombre es libre. Para justificar su tesis apela a la teoría de la armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo. No hay una interacción directa entre ellos. Por lo tanto, las condiciones somáticas y los impulsos sensibles, por ejemplo, no pueden determinar la elección del alma. La decisión del alma surge de su propia espontaneidad y es por lo tanto libre.

Wolff tropieza con dificultades también a propósito de la relación entre la inteligencia y la voluntad en la vida moral. Según él, el comienzo y el fundamento de la virtud es una voluntad constante de no hacer más que lo que corresponde a la ley moral natural. Pero ¿pueden el entendimiento o la razón, el conocimiento del bien y el mal morales, producir esa dirección constante de la voluntad? ¿No habrá de ser esa producción un efecto de la voluntad misma? Puesto que la dirección constante de la voluntad hacia el bien moral objetivo no es nada dado desde el comienzo, y puesto que es difícil mostrar que pueda producirla el mero entendimiento, Wolff subraya la necesidad y la importancia de la educación en la vida moral. Por educación no deja de entender educación intelectual, formación de ideas claras y distintas. Por lo tanto, aunque Wolff no suministre una respuesta completamente satisfactoria a la cuestión de cómo puede tener el hombre una vida verdaderamente moral merced a su propio esfuerzo, queda claro que el racionalismo pronuncia para él la última palabra. El principal objetivo de la educación consiste en producir las ideas claras acerca de la vocación moral del hombre que puedan servir como fuerzas motivadoras de la voluntad. El fondo de su pensamiento parece bastante claro. La voluntad busca por naturaleza el bien. Pero el hombre puede tener ideas erradas acerca del bien. De aquí la importancia de desarrollar ideas verdaderas, claras y adecuadas. Sólo el entendimiento puede dirigir adecuadamente la voluntad. Es posible que Wolff no consiga explicar con precisión por qué el entendimiento puede gobernar la voluntad y producir los deseos rectos; pero está fuera de duda que él lo cree así.

A veces habla Wolff como si el objetivo de la educación del espíritu fuera producir ideas útiles. Y si tenemos presente su insistencia en que el hombre ha de trabajar para promover así el bien común, además de mantenerse a sí mismo, podremos acaso inclinarnos a inferir que su ideal moral es simplemente el del ciudadano decente y trabajador. Dicho de otro modo, podemos llegar a la conclusión de que también Wolff tiene una concepción plenamente burguesa del hombre y de su vocación moral, concepción que puede describirse como forma secularizada de protestantismo, o de la noción protestante de la vocación del hombre en este mundo. Pero aunque esa concepción constituya sin duda un elemento de su pensamiento, no es el único. Wolff, en efecto, da una significación muy amplia al término "útil". Ser útil a la sociedad no significa simplemente prestar leal servicio como trabajador manual o como funcionario. El artista y el filósofo, por ejemplo, desarrollan sus potencialida-

des, se perfeccionan a sí mismos y son "útiles" para la sociedad. La educación para la vida no ha de tomarse en un sentido estrecho y filisteo. Wolff intenta combinar una amplia idea de la educación y la autoperfección con la insistencia en el deber de servir al bien común, deber que considera como la nota característica de su filosofía moral.

Pensando en la idea kantiana de que el hombre está obligado a buscar la perfección moral y que esta perfección no se puede conseguir en un tiempo finito, vale la pena observar que antes ya, para Wolff, la perfección moral no es nada que se pueda conseguir precisamente aquí y ahora. El hombre, por así decirlo, no puede alcanzar su objetivo y ponerse a descansar. La obligación de buscar la perfección moral implica la obligación de seguir constantemente hacia adelante, en busca de ella, la obligación de aspirar infinitamente a la armonización completa de los impulsos y los afectos bajo el gobierno de la razón. Y esta obligación recae tanto sobre el individuo cuanto sobre la especie en su conjunto.

Los derechos del hombre se basan en sus deberes. Por naturaleza son todos los hombres iguales, y tienen lo mismos deberes en cuanto hombres. Por lo tanto, también tienen los mismos derechos. Pues tenemos un derecho natural a todo lo que nos permite satisfacer nuestros deberes naturales. También hay, desde luego, derechos adquiridos; pero por lo que hace a los derechos naturales, todos los hombres son iguales.

Wolff basa el estado en un contrato. Pero el estado tiene una justificación natural en el hecho de que sólo en una sociedad grande puede el hombre obtener con suficiencia los bienes de la vida, y defenderlos contra la agresión. Por lo tanto, el estado existe para promover el bien común. Por lo que hace al gobierno, éste se basa en última instancia en el consentimiento de los ciudadanos, los cuales pueden reservarse el poder supremo o trasferirlo a alguna forma de gobierno. El poder del gobierno abarca sólo las actividades de los ciudadanos que están relacionadas con la consecución del bien común. Pero Wolff concede al gobierno amplios poderes de supervisión por el bienestar físico y espiritual de los ciudadanos. Ello se debe a que Wolff interpretaba el bien común sobre la base de la perfección humana, no de un modo puramente económico.

Las naciones, dice Wolff en su *Jus Gentium*,[4] han de considerarse como "personas individuales libres que viven en estado de naturaleza". Y del mismo modo que hay una ley moral natural que obliga a los hombres individuales y origina los derechos, así también hay una ley natural de las naciones, o ley necesaria de las naciones, la cual es inmutable y da origen a derechos iguales. Esta ley es la ley moral natural en cuanto aplicada a las naciones.

Ha de entenderse, además, que todas las naciones juntas han formado, por consentimiento presunto, un estado supremo. Pues la naturaleza misma obliga a las naciones a formar una sociedad internacional por su bien común.

4. *Prolegomena*, 2.

Por lo tanto, podemos concluir que las naciones en su conjunto poseen el derecho a obligar a determinadas naciones a cumplir sus obligaciones para con la sociedad más amplia. Y del mismo modo que en un estado democrático la voluntad de la mayoría ha de considerarse como representativa de la voluntad del pueblo entero, así también en el estado supremo la voluntad de la mayoría de las naciones ha de considerarse representativa de la voluntad de todas las naciones. Mas, ¿cómo podrá expresarse esa voluntad, puesto que las naciones no pueden reunirse al modo como pueden hacerlo grupos de individuos? Según Wolff, hemos de considerar como voluntad de todas las naciones aquello sobre lo cual se pondrían de acuerdo si siguieran la recta razón. Y de esto infiere que la ley de las naciones es lo que ha sido aprobado por "las naciones más civilizadas".

Wolff llama "derecho voluntario de las naciones" al derecho derivado del concepto de una sociedad de naciones. Y lo sitúa bajo el rótulo general de "derecho positivo de las naciones", junto con el derecho estipulativo, que se basa en el consentimiento expreso de las naciones, y con el derecho consuetudinario, que se basa en su consentimiento tácito. Pero completamente aparte de la posible crítica de la idea de un estado supremo con gobernante ficticio, parecería más natural situar lo que Wolff llama *jus gentium voluntarium* bajo el rótulo del *jus gentium naturale* que bajo el de *jus positivum*. Pues esta última clasificación parece exigir la existencia de una sociedad suprema o universal efectiva, y no simplemente la de una presunta sociedad de las naciones. De todos modos, al afirmar la existencia del "derecho voluntario de las naciones" Wolff actuaba bajo la influencia de Grocio, al que se remite precisamente, aunque le reprocha no haber distinguido entre derecho voluntario, estipulativo y consuetudinario. En cualquier caso, la idea de una sociedad de naciones es de valor indiscutible, aceptemos o rechacemos el uso de la idea por Wolff.

Si se compara a Wolff con pensadores como Descartes, Spinoza y Leibniz, hay que clasificarlo, evidentemente, como figura menor en la historia de la filosofía. Pero si se le considera en el contexto del desarrollo del pensamiento alemán, el juicio habrá de ser muy diferente. Aparte de Leibniz, Alemania había producido hasta el momento muy poca cosa en filosofía; el gran período de la filosofía alemana se encontraba aún en el seno del futuro. Wolff actuó en esa fase como una especie de educador filosófico de su nación. Muchas veces se le ha criticado, y con razón, su aridez, su dogmatismo y su formalismo. Pero precisamente por su fácil comprensibilidad y por su ordenada y formal disposición, su sistema pudo proporcionar una filosofía de escuela para las universidades alemanas. Su influencia se desarrolló por toda Alemania y fuera de ella, y se puede afirmar que sus ideas dominaron las universidades alemanas hasta el triunfo del criticismo kantiano. El sistema, que no fue en sí mismo nada muy importante, estimuló de este modo el desarrollo de la reflexión filosófica. Triunfó sobre sus oponentes teológicos, aunque poco después esa filosofía fuera a su vez derribada por la de Kant y sus sucesores.

Dicho de otro modo: Wolff ocupa un lugar importante en la historia del pensamiento alemán, y no hay crítica por falta de originalidad o por formalismo que pueda expulsarle de ese lugar.

3. El término "filosofía leibnizo-wolffiana", rechazado por el mismo Wolff, fue acuñado por Georg Bernhard Bilfinger (1693-1750), profesor de filosofía durante algún tiempo en San Petersburgo y luego (desde 1731) profesor de teología en Tubinga. Sus *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus* (1725) ayudaron a difundir el sistema de Wolff, aunque Bilfinger no lo siguiera en todo punto. Entre otros discípulos de Wolff conviene también citar a Ludwig Philipp Thümmig (1697-1728), que perdió su cátedra de Halle al mismo tiempo que Wolff, y Johann Christoph Gottsched (1700-1766), autor de unos *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit (Primeros principios de la entera sabiduría mundanal)*, 1733, en los que intentaba utilizar la filosofía wolffiana en el campo de la crítica literaria. También hay que mencionar a Martin Knutzen (1713-1751), aunque no fuera sino porque desde 1734 fue profesor de lógica y de metafísica en Königsberg y tuvo a Kant entre sus alumnos. Era matemático y astrónomo al mismo tiempo que filósofo, y contribuyó a suscitar el interés de Kant por la ciencia newtoniana. En el campo de la filosofía estaba influido por Leibniz y por Wolff, pero fue al mismo tiempo un pensador independiente. Así abandonó, por ejemplo, la doctrina de la armonía preestablecida por una teoría de la causalidad eficiente. No habrá que decir que Knutzen no es el causante de la filosofía crítica de Kant, pero sus lecciones fueron uno de los factores que contribuyeron a formar las opiniones filosóficas del Kant del período precrítico. En religión Knutzen tendía al pietismo; pero bajo la influencia de Wolff modificó considerablemente la recusación de la teología natural o filosófica que era una de las características del movimiento pietista. Publicó, en efecto, una *Demostración filosófica de la verdad de la religión cristiana* (1740). Se puede decir que intentó combinar la espiritualidad pietista con el "racionalismo" wolffiano.

Figura más importante es Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), profesor en Frankfurt del Oder, que produjo cierto número de manuales en los que exponía y desarrollaba la filosofía de Wolff. Su *Metafísica*, por ejemplo, era utilizada por Kant en sus clases, de manera nada acrítica, por supuesto. Pero la importancia de Baumgarten no se encuentra primariamente en su relación con Kant, ni en su enriquecimiento del vocabulario filosófico alemán mediante la traducción de términos latinos, sino en el hecho de que ha sido el verdadero fundador de la teoría estética alemana. En sus *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735), que se tradujeron al inglés con el título de *Reflections on Poetry*, acuñó la palabra "estética" (*aesthetica*). Desarrolló sus teorías en una obra en dos volúmenes titulada precisamente *Aesthetica* (1750-1758).

La dedicación de Baumgarten a la estética estuvo en gran parte determinada por la filosofía de Wolff. Este último había omitido deliberadamente el

tratamiento del arte y de la belleza, porque el tema no entraba bien en el esquema de su filosofía. Wolff se ocupaba de ideas "distintas", esto es, de conceptos que fueran comunicables por medio de palabras; no se interesaba por conceptos que fueran "claros", pero no "distintos", o sea, por conceptos que aun siendo claros no pueden comunicarse verbalmente, como es el concepto de un color determinado. Y como creía que los conceptos relacionados con el goce de la belleza no son conceptos distintos, omitió todo estudio de la estética. Por otra parte, al considerar las potencias o facultades del hombre Woff atendió principalmente a las "potencias superiores" (*vires superiores*), prescindiendo de las "potencias inferiores" (*vires inferiores*). Y su creencia de que el goce estético es una función de las potencias inferiores, de las facultades de la sensación, es también una razón de que no considerara la teoría estética. Había por tanto una laguna en la filosofía wolffiana, y Baumgarten se dispuso a colmarla. Para un discípulo de Wolff, esa tarea implicaba un estudio de las potencias sensitivas del hombre. El creciente conocimiento del empirismo británico en Inglaterra hacía aún más aguda la necesidad de ese estudio.

La idea de estética que tiene Baumgarten es de carácter humanístico, en el sentido de que está vinculada con una idea del hombre. Al principio de la *Estética* observa en efecto que "el filósofo es un hombre entre los hombres; no debe considerar ajena a sí mismo ninguna parte del conocimiento humano".[5] El filósofo tiene que aspirar a un conocimiento de la sensibilidad, puesto que ésta es tan importante en la vida humana, y aunque no sea capaz de crear belleza, como la produce el artista, debe intentar conocer sistemáticamente lo bello. Baumgarten define la estética como ciencia de la belleza y de las cosas bellas. Mas la belleza es perfección en el campo de la sensibilidad, del conocimiento sensible. Por lo tanto, la estética es la ciencia de la perfección del conocimiento sensible. "El objeto de la estética es la perfección del conocimiento sensible como tal. Y esto es la belleza." [6]

Baumgarten describe también la estética como el arte de pensar hermosamente (*ars pulchre cogitandi*). Esta desgraciada definición o descripción tiende evidentemente a provocar equívocos y usos incorrectos. Pero Baumgarten no pretendía decir que la ciencia de la estética consistiera en saber cómo pensar "ideas hermosas"; estaba pensando en el arte de usar adecuadamente las facultades llamadas inferiores para conseguir su "perfección". Y si reunimos sus varias definiciones o descripciones podemos decir que esperaba de la estética una psicología de la sensación, una lógica de los sentidos y un sistema de crítica estética.

La idea de una lógica de los sentidos es importante. Como seguidor de Wolff, Baumgarten disponía las ciencias filosóficas en orden jerárquico, y con la misma naturalidad situaba la estética en una posición subordinada. Pues la estética se ocupa de potencias inferiores y de conocimiento inferior. Si es

5. Sección 6.
6. *Estética*, sección 14.

una ciencia, de todos modos, tiene que ser una actividad de pensamiento; mas como no trata de la provincia de las ideas distintas, ha de ocupar una posición inferior en lo que podría llamarse la escala del conocimiento. Al mismo tiempo Baumgarten comprende que no es posible tratar la intuición estética como una forma de pensamiento puramente lógico que por una u otra razón no hubiera conseguido alcanzar los criterios del pensamiento lógico pleno. No es que sea "ilógica". La intuición estética tiene su propia ley interna, su propia lógica. Por eso habla Baumgarten de la estética como del arte del análogo de la razón. "La estética (la teoría de las artes liberales y el conocimiento inferior, el arte de pensar hermosamente, el análogo de la razón) es la ciencia del conocimiento sensitivo." [7] Baumgarten no indica siempre con suficiente claridad si está hablando de la intuición estética misma o de nuestra representación reflexiva y conceptual de la misma; pero hay al menos dos cosas que quedan claras. Primera, que no hay que excluir la sensibilidad de la esfera del conocimiento por el mero hecho de que el "conocimiento sensible" no sea conocimiento puramente lógico ni matemático. Segunda, que la sensibilidad es una clase peculiar de conocimiento. Para tratar con ella necesitamos una epistemología especial, conocimiento o teoría del conocimiento inferior (*gnoseología inferior*). Pues la ley que gobierna la intuición estética no puede expresarse con conceptos distintos y puramente lógicos; es un "análogo de la razón". La lógica pura significa abstracción, y la abstracción significa empobrecimiento, en el sentido de que lo concreto e individual se sacrifica en favor de lo abstracto y universal. Pero la intuición estética salva el abismo entre lo individual y lo universal, entre lo concreto y lo abstracto; su "verdad" se encuentra en cualidades concretas. Y la belleza es algo que no puede expresarse con conceptos abstractos.

Al incluir tal variedad de temas bajo el rótulo general de estética, Baumgarten no ha facilitado, ciertamente, la consecución de generalizaciones claras. Pero el punto más destacado de su teoría estética es el reconocimiento del hecho de que conceptos como el de belleza tienen sus usos peculiares. De este modo ha constituido la estética como rama de investigación filosófica independiente. Por ejemplo, al hablar del lenguaje de la poesía, Baumgarten pone en claro que no podemos constreñir todos los usos del lenguaje en el mismo molde e interpretarlos del mismo modo. En la poesía las palabras quedan, por así decirlo, saturadas de contenido sensible: "el lenguaje perfecto del sentido", escribe Baumgarten en las *Meditaciones*, "es la poesía".[8] El lenguaje de la poesía tiene que diferenciarse del de la ciencia física, por ejemplo. Las palabras no funcionan de la misma manera. Pero de ello no se sigue que los enunciados poéticos sean sinsentidos. Expresan y evocan intuiciones vivas que no son irracionales, sino que poseen su propia analogía de razón. Según la frase de Baumgarten, tienen "vida de conocimiento" (*vita cognitionis*).

7. *Estética*, sección 1. Cfr. *Prolegomena*, sección 1
8. Sección 9.

Desde luego que no hay que exagerar la importancia de Baumgarten. En primer lugar, no es verdad que sea "el padre de la estética". Por no remontarnos más atrás en la historia, Shaftesbury y Hutcheson, por ejemplo, habían escrito ya en Inglaterra acerca de ese tema. En segundo lugar, frente al elogio desmesurado a veces dado a su obra, hay que recordar, como antídoto, la frase de Benedetto Croce según la cual "salvo en su título y en sus primeras definiciones, la *Estética* de Baumgarten está configurada por el molde de la antigüedad y el lugar común".[9] Todo eso, empero, no ha de bastar para negar su importancia en el desarrollo de la teoría estética en Alemania. Y también es indudable, como observa el mismo Croce, que Baumgarten tiene importancia en la historia de la estética como "ciencia en formación... de la estética *condenda, no condita*".[10] Pues Baumgarten reconoció al menos que hay una investigación que es la filosofía de la estética, y, además, que el lenguaje de la estética tiene sus peculiaridades. Sin duda interpretó el tema a la luz de la filosofía de Wolff; y se le puede criticar un intelectualismo excesivo para el tema, por ejemplo, el uso de expresiones relativas al conocimiento y a la verdad. Pero lo importante es que Baumgarten ha notado la inadecuación de una interpretación puramente racionalista de la intuición y el goce estéticos, y que ha preparado el camino para un desarrollo ulterior de la teoría estética. Cualesquiera que hayan sido las insuficiencias de Baumgarten, este filosófo vio que hay un aspecto de la vida y de la actividad humanas que es objeto adecuado de la consideración filosófica, pero que no puede ser entendido por nadie que se empeñe en llevarlo a la esfera del pensamiento lógico abstracto, bajo pena de una completa exclusión de la filosofía.

El discípulo de Baumgarten Georg Friedrich Meier (1718-1777) expuso las doctrinas de su maestro en Halle y publicó unos *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften (Principios iniciales de todas las ciencias bellas)* en tres volúmenes (1748-1750), así como unas *Betrachtungen über den ersten Grundsätzen aller schönen Künste und Wissenschaften (Consideraciones acerca de los primeros principios de todas las artes y ciencias bellas)* en 1757. También Moses Mendelssohn (1729-1786), del que se volverá a hablar en el capítulo siguiente, estuvo bajo la influencia de Baumgarten por lo que hace a la teoría estética. Pero no tiene interés dar aquí una lista de nombres. Baste con decir que la segunda mitad del siglo XVIII vio una verdadera floración de escritos de estética. En su *Conspecto de la historia y la bibliografía de la estética* J. Koller afirmaba en 1799 que la juventud patriótica podía observar complacida que Alemania ha producido sobre este tema más bibliografía que otro país alguno.

Atendamos ahora a los oponentes y críticos de Wolff. Conviene citar ante todo a Joachim Lange (1670-1744), de Halle, uno de los personajes más activos y eficaces de entre los que consiguieron la expulsión de Wolff de aquella

9. Pág. 218 de la traducción inglesa de la *Estética* por D. Ainslie.
10. *Ibid.*, 219.

universidad en nombre de la ortodoxia religiosa y la piedad. Mucho más profundamente filosófico como pensador fue Andreas Rüdiger (1673-1731), que enseñó en las universidades de Halle y Leipzig y atacó la noción de que el método matemático puede aplicarse en filosofía. La matemática se ocupa de la esfera de lo posible, mientras que la filosofía se interesa por lo actual. Por lo tanto, el filósofo ha de basarse en el fundamento de la experiencia, el cual nos es dado en la percepción sensible y en la autoconsciencia. De esas fuentes ha de obtener el filósofo sus definiciones fundamentales y los axiomas en los que fundamentar su razonamiento. Rüdiger se ha opuesto también a otras doctrinas características de la tradición de Wolff y de Leibniz, por ejemplo y señaladamente a la doctrina de la armonía preestablecida entre el cuerpo y el alma. Su tesis es que el alma es extensa y hay una interacción física entre ella y el cuerpo.

Otro contrincante de Wolff que vale la pena considerar es Christian August Crusius (1715-1775), profesor de filosofía y de teología en la Universidad de Leipzig. Crusius ha atacado en general el optimismo y el determinismo característicos de la filosofía de Leibniz y de Wolff. No podemos interpretar el sistema del mundo como un sistema de armonía preestablecida, pues se opone a ello el hecho de que en el mundo hay seres libres, a saber, los hombres. Crusius critica además el uso que Leibniz y Wolff hacen del principio de razón suficiente, aunque la crítica no le impide poner en lugar de aquel otro principio escogitado por él mismo, a saber, la proposición de que lo que no puede pensarse es falso y aquello de lo que no puede pensarse que sea falso es verdadero.[11] De esta instructiva proposición deduce tres principios más: el principio de no contradicción, que nada puede ser y no ser al mismo tiempo; el principio de los inseparables, que aquellas cosas que no pueden pensarse separadamente no pueden existir separadamente; y el principio de los incompatibles, que aquellas cosas que no pueden pensarse juntas no pueden existir juntas. Como es obvio, Crusius no se oponía en realidad al espíritu de la filosofía wolffiana, aunque a sus contemporáneos pareciera un contrincante de Wolff por el hecho de haber rechazado algunas de las tesis características de éste. Dicho sea de paso, Kant tenía buena opinión de Crusius, aunque criticó su noción de metafísica.

11. Crusius aplica el principio del modo siguiente, por ejemplo: La inexistencia del mundo es pensable. Por lo tanto, tiene que haber sido creado. Por lo tanto, existe Dios.

Capítulo VI

LA ILUSTRACIÓN ALEMANA. — II

Observaciones introductorias; Federico el Grande; los "filósofos populares". — El deísmo: Reimarus; Mendelssohn. — Lessing. — La psicología. — La teoría de la educación.

1. *a*) La filosofía de Wolff y de sus continuadores ha sido en cierto sentido una culminación de la *Aufklärung* alemana. Constituía algo así como un programa para reunir todas las provincias de la actividad intelectual humana bajo la batuta de la razón. Ésa fue, por supuesto, la razón que movió a los teólogos luteranos pietistas a enfrentarse con Wolff; pues pensaron que su racionalismo era enemigo de la fe. El sistema de Wolff representó además el ascenso de la clase media culta. Así, por ejemplo, la razón había de juzgar acerca de qué es y qué no es aceptable de por fe a propósito de Dios; las convicciones personales del monarca o del soberano local no habían de ser el factor decisorio al establecer la religión del pueblo. Del mismo modo, el "gusto" y el juicio estéticos no son prerrogativa de la aristocracia ni del genio: la razón filosófica puede ampliar su imperio hasta cubrir también el campo estético. Es verdad que son relativamente pocos los que se ocupan de filosofía; pero la razón misma es universal. La fe, la moral, las formas del estado y del gobierno, la estética, todo está sometido al juicio impersonal de la razón.

Esos aspectos de la filosofía wolffiana y de sus derivados la vinculan con el movimiento general de la Ilustración. Pero al mismo tiempo, y como hemos visto, el sistema de Wolff estaba íntimamente relacionado con el pensamiento de Leibniz y, por lo tanto, con el movimiento de metafísica racionalista característico de la filosofía postrenacentista del continente europeo. De este modo se encontraba un tanto fuera del espíritu de la Ilustración tal como éste se manifestó en Francia y en Inglaterra. Pero en la fase de la *Aufklärung* que será brevemente considerada en este capítulo se acusa más la influencia del pensamiento francés e inglés.

b) Difícilmente se encontrará símbolo de esa influencia mejor que Fede-

rico el Grande (1712-1786). Educado por una gobernanta y un tutor franceses, Federico sintió gran entusiasmo por el pensamiento y la literatura franceses, junto con cierto desprecio de la literatura alemana manifiesto en su preferencia por hablar y escribir en francés. Es verdad que en cierto período simpatizó intensamente con las filosofías de Leibniz y de Wolff, y, como hemos visto en el capítulo anterior, restituyó a éste su cátedra de Halle. Federico no sentía simpatía alguna por los teólogos que habían conseguido la expulsión de Wolff por Federico Guillermo I. Por lo que hace a las creencias religiosas, el príncipe era tolerante, no sólo para con otros sistemas dogmáticos, sino también para con el racionalismo, el agnosticismo e incluso el ateísmo. El rey no podía tolerar que un hombre de la eminencia de Wolff estuviera fuera de Prusia sólo porque no se adhería al pietismo. Pero con el tiempo cambió la opinión que tenía de Wolff como pensador, y cayó bajo la influencia predominante del pensamiento francés e inglés. En los capítulos dedicados a la Ilustración Francesa hemos visto cómo Federico invitó a filósofos como Voltaire y Maupertuis a Potsdam donde gustaba de hablar con ellos acerca de temas filosóficos y literarios. Por lo que hace al pensamiento inglés, apreciaba mucho a Locke, y dispuso que en Halle se dieran cursos sobre su filosofía.

Aunque Federico el Grande creía en Dios, tendía mucho al escepticismo, y apreciaba grandemente a Bayle. El rey era muy librepensador. Al mismo tiempo sentía veneración por Marco Aurelio, el emperador estoico; y, como los estoicos, daba gran importancia al sentimiento del deber y a la virtud. Así en su *Ensayo acerca del amor de sí mismo considerado como principio de la moral* (1770) intentaba mostrar que el amor de sí mismo no se puede satisfacer sino consiguiendo y practicando la virtud, que es el verdadero bien del hombre.

Teniendo en cuenta los éxitos militares de Federico, así como su logrado propósito de robustecer el estado político y militar de Prusia, uno puede inclinarse a contemplar al "filósofo de Sans Souci", como gustaba de llamarse a sí mismo, como se contempla a un cínico. Pero su elogio de Marco Aurelio no era sólo cháchara vacía. Desde luego que no se puede retratar al monarca prusiano como a un santo sin canonizar; pero no hay duda de que poseyó un agudo sentido del deber y de sus responsabilidades, de modo que su afirmación, en el *Antimaquiavelo* (1740), de que el príncipe ha de considerarse como el primer servidor del pueblo estaba pensada seriamente. Puede haber sido un déspota; pero un déspota ilustrado que se preocupaba, por ejemplo, de imponer una imparcial administración de la justicia y de promover y difundir la educación, desde la elemental hasta la reorganización y el desarrollo de la Academia Prusiana.[1] Su interés por la educación hace de Federico una de las figuras rectoras de la Ilustración Alemana.

c) La difusión de las ideas filosóficas en Alemania se vio favorecida por

1. Fue precisamente su interés por la educación lo que hizo que Federico se negara a difundir en su territorio la bula de Clemente XIV que suprimía la Compañía de Jesús. No quería el rey que se cerraran las escuelas que los jesuitas sostenían en sus tierras.

la obra de los llamados "filósofos populares", los cuales, sin ser pensadores productivos, consiguieron llevar la filosofía al público educado. Christian Garve (1742-1798), por ejemplo, tradujo al alemán algunas obras de moralistas ingleses como Ferguson, Paley y Adam Smith. Friedrich Justus Riedel (1742-1785) contribuyó a difundir las ideas estéticas con su *Teoría de las bellas artes y ciencias* (1767), que suele considerarse como una mera recopilación. Christian Friedrich Nicolai (1733-1811) ejerció una gran influencia como director, primero de la *Bibliothek der schönen Wissenschaften* (1757-1758), luego de las *Briefe, die neueste Litteratur betreffend* (1759-1765) y, por último, de la *Allgemeine deutsche Bibliothek* (1765-1805), revistas literarias que consiguieron autofinanciarse. También vale la pena citar, aunque fuera muy escasamente filósofo en sentido académico, a Christoph Martin Wieland (1733-1813), pietista, literato y poeta que tradujo al alemán veintidós piezas de Shakespeare y describió en la novela autobiográfica *Agathon* (1766) la historia del desarrollo de un joven a través, principalmente, de las influencias sucesivas de diferentes filosofías.

2. Uno de los efectos de la influencia del pensamiento inglés y el francés en Alemania fue el desarrollo del deísmo. En 1741 apareció en alemán la obra de Tindal *Christianity as old as the Creation,* aparte de que ya a principios de siglo John Toland había visitado durante algún tiempo las cortes de Hannover y Berlín.

a) Destaca entre los deístas alemanes Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), profesor de hebreo y lenguas orientales en el Instituto de Hamburgo. Su obra principal fue una *Apologie oder Schutzschriftt für die vernünftigen Verehrer Gottes* (*Apología o escrito en defensa de los razonables adoradores de Dios*). Reimarus no publicó la obra, pero en 1774-1777 Lessing publicó algunas partes de ella bajo el título de *Fragmentos de Wolffenbüttel.* Lessing no daba el nombre del autor, sino que declaraba haber encontrado dichos fragmentos en la localidad de Wolffenbüttel. Otra parte se publicó en Berlín en 1786 bajo el pseudónimo de C. A. E. Schmidt, y otros fragmentos más aparecieron en 1850-1852.

Reimarus se oponía, por una parte, al mecanicismo puramente materialista. El mundo en cuanto sistema inteligible es la autorrevelación de Dios; el orden del mundo es inexplicable sin Dios. Pero, por otro lado, Reimarus se oponía resueltamente a la religión sobrenatural. El mundo mismo es la revelación divina, y las demás supuestas revelaciones son invenciones humanas. Además la idea del mundo como sistema mecánico causalmente interconexo es el gran logro del pensamiento moderno, y no podemos ya aceptar la idea de una revelación divina sobrenatural y milagrosa. Los milagros serían indignos de Dios, pues Dios, realiza sus fines a través de un sistema racionalmente inteligible. Dicho de otro modo, la teología natural de Reimarus sigue el habitual esquema deísta.

b) El filósofo hebreo Moses Mendelssohn (1729-1786), amigo de Lessing y corresponsal de Kant, puede citarse entre los "filósofos populares"

porque contribuyó a popularizar las ideas religiosas y filosóficas de la Ilustración. Pero es interesante también por sus propias ideas.

En 1755 Lessing y Mendelssohn publicaron un ensayo espectacularmente titulado *Pope ein Metaphysiker!* (*¡Pope metafísico!*). La Academia Prusiana había convocado un concurso a propósito del supuesto sistema filosófico de Pope, que según Maupertuis era un mero resumen de la filosofía leibniziana. (La intención del concurso parece haber sido atacar indirectamente el prestigio de Leibniz.) Pero Lessing y Mendelssohn sostuvieron que Pope podía haber sido un poeta o un metafísico, mas no ambas cosas a la vez, y que en realidad no había tenido ningún sistema filosófico. La filosofía y la poesía son dos cosas completamente distintas. Mendelssohn expresó de un modo más general esa diferenciación entre lo conceptual y lo estético en sus *Briefe über die Empfindungen* (*Cartas acerca de las sensaciones,* 1755), así como en otros escritos. En su quinta carta dice que hay que distinguir entre la "Venus celeste", que es la adecuación perfecta de los conceptos, y la "Venus terrenal", o belleza. La experiencia de la belleza no es un asunto de conocimiento; no podemos aferrarla por un proceso de análisis y definición. Es erróneo pensar que experimentaríamos más perfecto goce estético si poseyéramos potencias cognoscitivas más perfectas. Tampoco es la belleza objeto de deseo. Pues en la medida en que algo es deseado deja de ser, si es que alguna vez lo había sido, objeto de contemplación y goce estéticos. Mendelssohn postula, por lo tanto, una facultad distinta a la que llama "facultad de asentimiento" (*Billigungsvermögen*). En sus *Morgenstunden* (7.ª) indica como signo especial de la belleza el ser contemplada con "placer sereno" con independencia de que la poseamos o no. Al insistir así en el carácter desinteresado de la contemplación estética Mendelssohn escribía en alguna medida bajo la influencia de la teoría estética inglesa.

En la esfera de la religión Mendelssohn mantenía que la existencia de Dios es susceptible de prueba estricta. Su demostración, tal como aparece en las *Morgenstunden* (*Horas matutinas,* 1785), seguía más o menos las líneas del sistema de Wolff; y aceptaba y defendía el argumento ontológico. Dios es posible. Pero la pura posibilidad es incompatible con la idea del ser más perfecto. Por lo tanto, Dios existe.

En su *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (*Fedón, o de la inmortalidad del alma,* 1767), Mendelssohn intenta modernizar a Platón, y arguye que el alma no es ni mera armonía del cuerpo ni cosa corruptible que pueda, por así decirlo, desgastarse o desaparecer. El alma tiene una tendencia natural y constante a la autoperfección; y sería incompatible con la sabiduría divina y con la bondad de Dios crear el alma humana con ese impulso y hacer imposible su satisfacción permitiendo que el alma recaiga en la nada.

Por lo tanto, el filósofo puede probar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, o sea, los fundamentos de la religión natural. Al hacerlo se limita a dar justificación teorética de verdades que el alma humana reconoce espontáneamente por sí misma, al menos de un modo confuso. Pero eso no

significa que el estado tenga derecho a imponer la aceptación uniforme de concretas creencias religiosas. Y ningún cuerpo religioso que exija a sus miembros uniformidad de creencias puede invocar la ayuda del estado para alcanzar ese fin. El estado se ocupa de acciones, no de creencias. Y aunque sin duda debe promover, en la medida en que ello sea compatible con la libertad de pensamiento, la formación de ideas que tiendan a redundar en actividad deseable, no debe ampliar su poder de coacción pasándolo de la esfera de la acción a la del pensamiento. La tolerancia es el ideal, aunque, como observó Locke, no podemos tolerar a los que intentan sustituir la tolerancia por la intolerancia.

Mendelssohn se vio envuelto en una célebre disputa con Jacobi acerca de Spinoza y el panteísmo. Algo de ello diremos en la sección dedicada a Lessing, ya que el debate se produjo en relación con el supuesto spinozismo de éste.

3. Al ingresar en la Universidad de Leipzig, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) lo hizo como estudiante de teología. Pero pronto abandonó los estudios teológicos en favor de una carrera literaria; y por supuesto que es más conocido como dramaturgo y crítico de arte y literatura. Mas también hay que reservarle un lugar en la historia de la filosofía. Pues aunque nunca fue un filósofo profesional y sistemático en el sentido en que lo fue Wolff, se interesaba profundamente por cuestiones filosóficas, y sus ideas, pese a ser un tanto fragmentarias, tuvieron una influencia considerable. Pero más importante que cualquiera de sus tesis o ideas tomadas sueltas es el hecho de que sus escritos tendieron a formar una expresión literaria unificada del espíritu de la *Aufklärung*. Eso no quiere decir que sus obras reflejen simplemente las ideas de otros como un espejo. En cierta medida fue, efectivamente, así. Por ejemplo, *Nathan der Weise* (*Nathan el sabio,* 1779) expresaba en forma dramática el ideal de la tolerancia religiosa que fue un rasgo destacado de la Ilustración. Pero al mismo tiempo Lessing desarrolla incluso las ideas que toma de otros. Así por ejemplo, aunque estaba influido por el deísmo de Reimarus, lo desarrolló parcialmente bajo la inspiración de su interpretación de Spinoza en un sentido que recuerda más bien lo que luego había de ser el idealismo que lo que normalmente se entiende por deísmo.

Como ya se ha dicho, Lessing publicó algunas partes de la obra principal de Reimarus bajo el título de *Fragmentos de Wolffenbüttel.* Esto le acarreó los ataques de algunos, particularmente, como era de esperar, de cuantos, estando en desacuerdo con los *Fragmentos,* los creyeron obra de Lessing. Pero en realidad las ideas de Lessing acerca de la religión no coincidían con las de Reimarus. Éste estaba convencido de que las verdades fundamentales de la religión natural son estrictamente demostrables, mientras que Lessing creía que ningún sistema de creencias religiosas es demostrable mediante argumentos universalmente válidos. La fe descansa en la experiencia interna, no en pruebas teoréticas.

Tampoco coincidía Lessing con la actitud de Reimarus respecto de las

religiones dogmáticas o positivas. No podemos aceptar la distinción radical hecha por los deístas racionalistas entre las verdades de la religión natural, que se pueden probar por la razón, y los dogmas de la llamada religión revelada, que han de ser rechazados por los ilustrados. No es que Lessing acepte la idea de revelación en el sentido ortodoxo. Rechazaba, por ejemplo, la idea de que la Biblia sea una revelación indiscutible, y hasta fue un adelantado de la crítica bíblica que iba a ponerse tan de moda durante el siglo XIX. Pero estaba convencido de que el valor de las ideas y las creencias religiosas ha de estimarse por su efecto en la conducta, por su capacidad de influir en la conducta de un modo deseable. El modo cristiano de vida existía ya no sólo antes de que se fijara el canon del Nuevo Testamento, sino incluso antes de que se escribiera evangelio alguno. Y la crítica de los documentos no puede afectar al valor de ese modo de vivir. Por lo tanto, si todas las creencias religiosas se basan en última instancia en la experiencia, y si su valor ha de estimarse primariamente por su tendencia a promover la perfección moral, entonces tiende a desdibujarse y a desaparecer la distinción deísta entre las verdades racionalmente demostrables de la religión natural y los dogmas del cristianismo, hechos por el hombre. La interpretación de los dogmas cristianos por Lessing no era la interpretación ortodoxa; pero, al mismo tiempo, le permitía dar una estimación del cristianismo más positiva que la que podían emitir los deístas racionalistas.

Lessing, desde luego, no pensaba que no hubiera nunca razones para preferir una posición religiosa o filosófica a otra. Pero se trataba para él de una cuestión de grados de la verdad, de una infinita aproximación a la verdad absoluta, y no de la consecución, en un momento dado, de una verdad absoluta con validez última y universal. Este punto de vista queda simbolizado por su famosa observación de que si Dios le ofreciera en la mano derecha la verdad completa y en la izquierda la busca infinita de la verdad, escogería esto último aunque ello significara que iba a estar siempre en el error. La posesión de la verdad pura y última es sólo de Dios.

No es raro que esa actitud se haya criticado desde varios puntos de vista. Por ejemplo, se ha objetado muchas veces que, dada su negación de que el hombre pueda poseer una verdad absoluta e inmutable, Lessing no tiene criterio para distinguir entre grados de verdad. Puede, sin duda, mantener que los grados de verdad han de estimarse por su tendencia a promover líneas de conducta diferentes. Pero entonces aparece inevitablemente un problema en la distinción entre tipos de conducta más o menos deseables, entre lo moral y lo inmoral, etc. No es posible entrar en una discusión detallada de esta cuestión. Basta con indicar de paso que surgen esos problemas El punto de interés en un esbozo de las ideas de Leibniz es más bien el desplazamiento que representan desde la actitud racionalista de los deístas hacia una idea "dinámica", por no decir fluida, de la verdad. Esta idea reaparecerá más tarde en contextos muy diferentes del pensamiento de Lessing.

La idea de verdad de Lessing está íntimamente relacionada con su noción

de la historia. En *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (*La educación del género humano,* 1780) afirma que "la revelación es para el entero género humano lo que la educación es para el ser humano individual".[2] La educación es revelación hecha al individuo, mientras que la revelación es la continua educación del género humano. Por lo tanto, para Lessing revelación quiere decir educación divina de la especie humana en la historia. Es un proceso que ha procedido siempre, que sigue discurriendo y que seguirá adelante en el futuro.

Además, la revelación, como educación del género humano en general, es análoga a la educación del individuo. El niño se educa por medio de premios y castigos sensibles. Y en la infancia del género humano Dios no pudo dar "más religión ni ley que las impuestas por la observancia o inobservancia de lo que Su pueblo esperaba o temía como felicidad o desgracia aquí en la tierra".[3] La infancia del género humano corresponde, por lo tanto, más o menos exactamente a la situación descrita en el Viejo Testamento. A esa fase sigue la adolescencia o juventud de la humanidad, que corresponde al Nuevo Testamento. Aquí aparecen motivos de la conducta moral más nobles que los castigos y los premios terrenales; se predican pues la inmortalidad del alma y el premio y el castigo eternos en el más allá. Al mismo tiempo la concepción de Dios como el Dios de Israel se desarrolla hasta dar en la concepción del Padre universal; y el ideal de la pureza interior de corazón como preparación de la vida celeste sustituye a la obediencia meramente externa a la ley con la intención de conseguir la prosperidad temporal. Es cierto que los cristianos han añadido a la enseñanza de Cristo especulaciones teológicas propias; pero hemos de reconocer un valor positivo en ellas, pues han estimulado el ejercicio de la razón y a través de ellas el hombre se ha acostumbrado a pensar acerca de cosas espirituales. Lessing menciona y racionaliza algunos dogmas determinados; pero lo importante no es tanto que los racionalice cuanto que vea en ellos un valor positivo. En este punto Lessing preanuncia a Hegel en vez de recordar a los deístas. Por último llegará la edad adulta del género humano. "Por cierto que llegará el tiempo de un nuevo evangelio eterno, que nos ha sido prometido en los libros elementales de la Nueva Alianza."[4] El término "libros elementales" no es polémico. Para Lessing los libros del Viejo Testamento son *Elementarbücher* en comparación con el Nuevo Testamento, y los de éste son a su vez *Elementarbücher* en comparación con el ulterior estadio de la revelación divina. En este tercer estadio de la revelación el hombre hará el bien por amor del bien mismo, y no por premio alguno, ni terrenal ni celestial. Así, pues, Lessing acentúa la importancia de la educación moral del género humano. Esta educación es un proceso infinito, y Lessing sugiere incluso una teoría de la palingenesis o reencarnación. Sería mucho decir afirmar que formule la teo-

2. Sección 1.
3. *La educación del género humano,* sección 17.
4. *Ibid.,* sección 86.

ría; se limita a sugerirla en una serie de preguntas. "¿Por qué cada ser humano no podría estar presente sino una vez en este mundo? ¿Es la hipótesis ridícula por el hecho de ser la más antigua?... ¿Por qué no he de volver tantas veces cuantas he estado para adquirir nuevo conocimiento, nuevas capacidades?" [5]

En 1783, Jacobi (cuyas ideas se esbozarán en el capítulo siguiente) escribió a Mendelssohn que al visitar a Lessing poco antes de su muerte éste le había dicho abiertamente que era spinozista. La admisión era sorprendente para Jacobi, convencido de que el panteísmo es simple ateísmo bajo otro nombre. Mendelssohn no era panteísta, pero la carta de Jacobi le ofendió, pues la entendió no ya sólo como un ataque a Lessing, sino también como un ataque contra él mismo, que estaba preparando una edición de las obras de aquél. Por ello atacó a su vez a Jacobi en una de sus *Horas matutinas,* a raíz de lo cual Jacobi publicó una réplica junto con su correspondencia con Mendelssohn (1785). Herder y Goethe quedaron complicados en la controversia, y ambos desaprobaron la identificación por Jacobi de la doctrina de Spinoza con el ateísmo.

Lessing parece haber dicho a Jacobi que la idea ortodoxa de Dios no le era de ninguna utilidad, que Dios es uno y todo y que si podía considerarse él mismo discípulo de alguien, habría de serlo de Spinoza. Aunque admitamos la posibilidad de que Lessing hubiera querido escandalizar a Jacobi, no hay duda de que estuvo bajo la influencia de Spinoza ni de que reconocía una afinidad entre sus ideas tardías acerca de Dios y las del gran filósofo judío. Lessing creía, por ejemplo, que las acciones humanas están determinadas. El mundo es un sistema cuya causa universal última es Dios. Además, Lessing sugiere claramente que todas las cosas están comprendidas en el Ser divino. Basta para convencernos de esto con echar un vistazo a los párrafos titulados *De la realidad de las cosas fuera de Dios,* escritos para Mendelssohn. Refiriéndose a la teoría de que las cosas existentes son distintas de las ideas divinas de esas cosas se pregunta Lessing: "¿Por qué las ideas que Dios tiene de las cosas reales no han de ser esas cosas reales mismas?" Se objetará que de ser así habrá cosas contingentes en la esencia inmutable de Dios. Mas "¿no habéis considerado nunca, puesto que os veis obligados a atribuir a Dios ideas de cosas contingentes, que las ideas de cosas contingentes son ideas contingentes?" Sin duda Lessing da a la individualidad mucho más valor que el que le daba Spinoza y, como hemos visto, acentúa mucho el movimiento de la historia hacia una meta, la perfección moral. De este modo sus teorías apuntaban en cierta manera al posterior idealismo, con su acentuación del desarrollo histórico, y no a la pasada filosofía de Spinoza. Pero la cuestión no estriba en si Lessing interpreta correctamente a Spinoza, sino en si hay alguna verdad autobiográfica en las observaciones que hizo a Jacobi. Y parece claro que la hay.

5. *La educación del género humano,* secciones 94-98.

En cierto sentido el *Pantheismusstreit* (la disputa del panteísmo) no fue muy provechosa. La cuestión de si el panteísmo es ateísmo bajo otro nombre es de las que se aclaran del mejor modo por vía de definición. Pero, por otra parte, la controversia estimuló el interés por la filosofía de Spinoza, las ideas acerca de la cual eran vagas e inexactas.

En el campo de la teoría estética Lessing se propuso en el *Laokoon* (1766) analizar las características específicamente diferenciadoras de la poesía y las artes plásticas, la pintura y la escultura. El gran crítico Winckelmann (1717-1768) había observado que el efecto artístico del grupo de Laocoonte en el Vaticano es el mismo que produce la descripción por Virgilio de la historia correspondiente en la *Eneida*. Lessing utiliza esa observación como punto de partida. Ya hemos visto que había trazado, en relación con Pope, una distinción tajante entre la filosofía y la poesía. En el *Laocoonte* sostiene que la poesía se ocupa de la presentación de acciones humanas y de la vida del alma a través de ellas. Y por esta razón condenaba la poesía pictóricamente descriptiva. La escultura, en cambio, se ocupa de la presentación del cuerpo, particularmente de la belleza somática ideal. Lessing intenta además mostrar cómo los materiales utilizados por las diversas artes determinan sus características.

Si la acción humana es el tema específico de la poesía, ello puede afirmarse aún más categóricamente del drama, tema al que Lessing prestó atención en la *Hamburgische Dramaturgie* (1767-1769). En esta obra insistía en la unidad del drama, unidad que consiste esencialmente en la unidad de acción. Según Lessing, la *Poética* de Aristóteles, fruto de una reflexión sobre las grandes tragedias griegas, es "una obra tan infalible como los *Elementos de Euclides*" (*Dramaturgia hamburguesa,* último capítulo). Al mismo tiempo atacaba Lessing enérgicamente la preocupación francesa por las "tres unidades". Los franceses entendían mal a Aristóteles al afirmar que las unidades de tiempo y de lugar son características esenciales del drama. Si llevaran razón, Shakespeare no habría sido un verdadero dramaturgo. Lessing aceptaba también la tesis aristotélica de que el objeto de la tragedia consiste en "purgarnos de compasión y miedo". Además, Aristóteles tiene razón al ver en la imitación la esencia del arte. El drama imita las acciones humanas, y la tragedia imita o presenta una unidad de acción humana de tal modo que el hombre se ennoblezca por la producción y la "purificación" de las pasiones de compasión y temor. La tragedia tiene, pues, una finalidad moral.

Estas observaciones desordenadas y en cualquier caso breves dan, ciertamente, una imagen muy inadecuada de Lessing como escritor de teoría estética y crítico de arte. Lessing no fue un pensador original en el sentido de autor que propone ideas nuevas en filosofía o en teoría estética. En este último campo estaba muy influido por autores franceses, ingleses y suizos y, por lo que hace al drama, muy influido por Aristóteles. Pero aunque la mayor parte de sus ideas tiene su paralelo en algún otro lugar, Lessing tenía el don de dar vida a las ideas, y en este sentido al menos fue original y productivo. En el prólogo al *Laocoonte* observa que "nosotros, los alemanes, no carecemos de

libros sistemáticos". Su propia obra, añade, puede no ser tan sistemática y concisa como la de Baumgarten. Pero se felicitaba del hecho de que mientras Baumgarten admitía haber tomado de los escritos de Gesner muchos de los ejemplos citados en su *Estética,* "mi propio ejemplo tiene más sabor de fuente". O sea: tal como podía esperarse de un hombre que era él mismo dramaturgo y poeta. Lessing se esforzó por basar sus reflexiones estéticas en la consideración directa de las obras del arte y la literatura. Por eso es indudablemente verdad que el espíritu de Lessing se aparta del formalismo y que, por grande que sea su dependencia respecto de otros autores, presenta sus ideas de un modo que estimula ulteriores reflexiones, aunque discurran por otro camino. Lo mismo se puede decir de sus observaciones en las esferas de la metafísica y de la filosofía de la historia.

4. El período de la *Aufklärung* vio los comienzos del estudio de la psicología en Alemania. Una figura importante en este terreno es Johann Nikolaus Tetens (1736-1807), profesor de filosofía en Kiel durante algún tiempo. En 1789 aceptó una invitación para trasladarse a Copenhague.

La tendencia general del pensamiento de Tetens consistía en mediar entre la filosofía empirista de Inglaterra y la filosofía racionalista del continente. No era en modo alguno un antimetafísico. Publicó obras de metafísica y estudios acerca de las pruebas de la existencia de Dios, afirmando la posibilidad y la validez de la metafísica y de las argumentaciones metafísicas, aunque al mismo tiempo se esforzaba por averiguar la razón por la cual son tan escasas las tesis metafísicas universalmente aceptadas. Pero insistió en que el punto de partida en psicología no debe constar de presupuestos metafísicos, sino que debe ser el análisis de los fenómenos psíquicos; luego ese análisis puede dar la base de reflexiones metafísicas acerca del alma. Éste es un ejemplo de la tendencia mediadora a la que acabamos de aludir.

La introspección es según Tetens la base de la psicología científica. Pero el alma no es consciente de sí misma más que en sus actividades, y sólo es consciente de sus actividades en la medida en que éstas producen fenómenos psíquicos. El alma no es objeto suyo inmediato de intuición. Por lo tanto, al clasificar las potencias o facultades del alma y al intentar determinar la naturaleza del alma misma como fundamento de sus actividades dependemos necesariamente de hipótesis.

Junto con el entendimiento, la actividad del alma en cuanto piensa y produce imágenes, y la voluntad, actividad por la cual el alma produce cambios (movimientos del cuerpo, por ejemplo) que no son ellos mismos representaciones psíquicas, Tetens reconoce el sentimiento como actividad distinta. Así podemos, pues, distinguir tres potencias del alma, el entendimiento, la voluntad y el sentimiento, el último de los cuales se describe como receptividad o modificabilidad del alma. Pero Tetens apunta la hipótesis de que esas tres capacidades sean reducibles en último análisis a una potencia fundamental, la del sentimiento y la autoactividad, capaz de perfeccionamiento sucesivo. La

diferencia entre el hombre y los animales es particularmente visible en la perfectibilidad de la actividad del alma.

Los *Ensayos filosóficos acerca de la naturaleza humana y su desarrollo* (2 vols., 1777) muestran el planteamiento predominantemente analítico de la psicología que es característico de Tetens. El *Ensayo sobre el alma* (1753) de Karl Kasimir von Creuz (1724-1770) muestra una actitud básica diferente. Al igual que Tetens más tarde, von Creuz se esforzaba por mediar entre las filosofías inglesa y continental (Leibniz) del alma. Y también, como Tetens, insistía en el fundamento empírico de la psicología. Le interesaba reconciliar la idea leibniziana del alma como sustancia simple o mónada con el análisis fenomenista del yo propuesto por Hume. Von Creuz concedía a Hume que no es posible descubrir un yo metafísico puntual, sin extensión. Pero al mismo tiempo se negaba a reconocer que el yo pueda disolverse en fenómenos discretos separados. Tiene partes, y en este sentido es extenso. Pero sus partes no son separables. Esa inseparabilidad de las partes del alma la distingue de las cosas materiales y constituye una razón para afirmar la inmortalidad del alma, aunque los fundamentos últimos de esta afirmación no pueden hallarse en esa argumentación, sino en la revelación divina.

Tetens ha tenido sin duda más importancia que von Creuz para el desarrollo de la psicología. Como hemos visto, insistía en la conveniencia de un planteamiento analítico preciso. Pero al mismo tiempo vinculaba la psicología analítica con una filosofía general de la naturaleza humana y de su desarrollo, como lo indica ya el título de su obra principal. En su opinión hemos de estudiar no sólo, por ejemplo, los orígenes de las ideas humanas en la experiencia, sino también todo el crecimiento de la vida intelectual hasta su expresión en las diferentes ciencias. Su insistencia en el sentimiento como "facultad" distinta apuntaba a un estudio de la expresión de la vida del sentimiento y de la sensibilidad en el mundo del arte y de la literatura.

5. La influencia del *Émile* de Rousseau en la teoría de la educación en Alemania durante la época de la *Aufklärung* fue considerable. La experimentó, por ejemplo, Johann Bernhard Basedow (1723-1790), autor, entre otras obras pedagógicas, de un extenso volumen titulado *Elementarwerk* (*Obra elemental,* 1774), pensado como una especie de enciclopedia para maestros y texto para padres y niños. Pero aunque Basedow fue estimulado por la idea rousseauniana de una educación "natural", su teoría pedagógica no se complicaba con presupuestos acerca de los deletéreos efectos de la civilización en los seres humanos. Así podía proponer como finalidad y objeto de la educación la preparación de los niños para una vida patriótica y feliz al servicio del bien común. En sus ideas acerca de los métodos didácticos estaba también influido por Comenius (1592-1671), el autor de la *Gran Didáctica.*

El estimulante efecto de Rousseau se aprecia también en el famoso pedagogo suizo Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), que influyó en el desarrollo de las *Volksschulen* o escuelas populares (escuelas elementales) alemanas. Pero en Pestalozzi, igual que en Basedow, encontramos una acentuación

de la educación para la vida social. También daba gran importancia a la educación en la familia y en la comunidad rural, así como a la educación en general como instrumento privilegiado de la reforma social, siempre, naturalmente, que promueva el desarrollo moral, no sólo el intelectual.

Basedow fue durante algún tiempo profesor de filosofía moral; pero es difícil llamar filósofo a Pestalozzi, y estaría fuera de lugar el discutir aquí sus particulares ideas acerca de la pedagogía, por famoso que sea su nombre en la historia de la teoría de la educación. Baste con observar que la Ilustración ha producido sus teóricos de la educación en Alemania igual que en los demás países. En Inglaterra se tuvo a Locke, en Francia a Rousseau, en Alemania y Suiza a Basedow y Pestalozzi. Y la idea de la educación para la vida social, representada por los dos últimos, era muy concorde con la orientación general del pensamiento de la *Aufklärung*.

CAPÍTULO VII

LA RUPTURA CON LA ILUSTRACIÓN

Hamann. — Herder. — Jacobi. — Observaciones finales.

1. El año de la muerte de Wolff cumplía veinticuatro un hombre de tipo muy diferente, Johann Georg Hamann (1730-1788). Wolff había sido un gran sistematizador; Hamann no habría sabido qué hacer con sistemas filosóficos. Wolff representaba la abstracción y el poder de la razón discursiva; Hamann odiaba lo que consideraba abstracción unilateral y rechazaba la tiranía de la razón discursiva. Wolff aspiraba a ideas claras y distintas; Hamann escribía sentencias de oráculo que contribuyeron a acarrearle el título de Mago del Norte. Dicho de otro modo; Hamann se enfrentó con el racionalismo de la Ilustración, que representaba para él el poder del diablo, no el de la razón divina.

Nacido en Königsberg, Hamann era hombre de carácter inestable, pasó de una a otra rama de los estudios y de una ocupación a otra, desde preceptor familiar hasta agente comercial. En una ocasión en que se vio reducido a pobreza extrema y profundo tormento del espíritu se dio al estudio de la Biblia y desarrolló el pietismo radical que es característico de sus escritos. Hamann era amigo de Herder y Jacobi, y tuvo también amistosas relaciones con Kant, aunque criticó enérgicamente la filosofía de éste cuando, ya despierto de su sueño dogmático, empezó a publicar sus *Críticas*.

Puede parecer que el Mago del Norte esté fuera de lugar en una historia de la filosofía. Pero el hecho es que expresó, aunque sea asistemática y exageradamente, ideas que fueron características de la reacción contra la Ilustración, y que sin duda ejerció una influencia considerable, aunque la que tuviera en Herder haya sido exagerada por algunos historiadores.

Una de las características principales del antirracionalismo de Herder es su fundamento religioso. Tomemos, por ejemplo, la controversia acerca del lenguaje. Contra la opinión racionalista de que el hombre inventó el lenguaje, como si éste fuera una especie de producto mecánico, Herder sostuvo que el

lenguaje es coetáneo con la especie humana, Hamann fue siempre de esta misma opinión. Pero no le bastaba con decir que el lenguaje no es una invención artificial de la razón humana, para asignarle luego alguna causa o algunas causas empíricas. En su opinión el lenguaje era, de algún misterioso modo, comunicación de Dios, revelación divina. También estaba Hamann convencido de que la poesía no es producto de la razón. Tal como dice en su *Aesthetica in Nuce* (contenida en las *Cruzadas de un filólogo*, 1762) la poesía es la lengua materna de la humanidad. El lenguaje de los hombres primitivos era sensación y pasión, y no entendían más que las imágenes. Se expresaban mediante la música, el canto y la poesía. Además, la gran poesía no es el producto de una razón superior; no hay que atribuirla a una gran capacidad de comprender y observar normas. Homero y Shakespeare han creado sus obras gracias al genio, no mediante la aplicación de reglas intelectualmente descubiertas. Mas ¿qué es el genio? El genio es un profeta cuya inspiración es divina. El lenguaje y las artes son productos de la revelación.

Sin duda es posible dar a esos enunciados una interpretación sencilla y de sentido común. Por ejemplo, como observó Goethe, es verdad que Dios hizo al hombre, y si el lenguaje es natural al hombre en cuanto se diferencia de los animales, entonces es verdad que Dios ha hecho el lenguaje. Análogamente, todo teísta (o panteísta, que para este caso es lo mismo) estará dispuesto a atribuir genio a la obra creadora de Dios. Pero Hamann se expresaba en un estilo de oráculo con tonos místicos, lo que sugiere que estaba pensando en algo más que en esas paráfrasis razonables, aunque sea difícil precisar de qué se trataba.[1] En cualquier caso, no le satisfacía el insistir, por ejemplo, en el carácter natural del lenguaje humano y separarlo de la idea de un invento racional; insistía además en su origen divino.

Tampoco le bastaba, por otra parte, con atacar la tiranía de la razón discursiva y su pretendida competencia universal, ni con abrir un lugar en la vida humana a la fe en Dios y en la revelación divina. Su pietismo le conducía a despreciar la razón y complacerse en restringir su poder. Es significativo que afirme la existencia del genio poético, pero no del genio científico. No podemos llamar genios a los grandes científicos. Pues trabajan con la razón, y la razón no es órgano de inspiración. Por lo que hace a la esfera religiosa, no se trata sólo de que la teología natural de Wolff sea inadecuada; es que hay que destruirla en nombre de la fe. Aunque la concepción de la historia por Hamann como comentario a la palabra o autoexpresión de Dios influyó mucho en Herder, el primero quedó muy desconcertado por el hecho de que el segundo utilizara fuentes profanas e intentara aplicar un método científico en sus estudios históricos. Para Hamann la historia, al igual que las Escrituras, posee un sentido interno místico o "verdadero" que es revelado por Dios, no descubierto por el paciente e incansable esfuerzo de la razón. Dicho de

1. Hamann dice que al principio cada fenómeno de la naturaleza era para el hombre un signo, un símbolo, una garantía de comunicación divina, palabra viva. El lenguaje era una respuesta natural a la percepción de la naturaleza como palabra divina.

otro modo: Hamann tiende a aplicar a la comprensión de la historia la concepción protestante del sentido verdadero de la Escritura, revelado por el Espíritu Santo al creyente individual silencioso y orante. La exégesis profunda, de la Biblia o de la historia, es asunto sólo de Dios.

De todos modos, no podemos despachar a Hamann como mero pietista que si merece alguna consideración del filósofo la debe sólo al hecho de que hay que prestar también atención al contrincante. Su noción de la historia como revelación divina, como obra de la divina providencia, compartida por Herder, iba a tener considerable importancia poco después. Pues esa noción, traspuesta, ciertamente, a un sistema de filosofía especulativa que habría parecido a Hamann una intolerable manifestación de racionalismo, iba a ser un elemento integrante de la filosofía hegeliana de la historia. Además, el antirracionalismo de Hamann iba junto con un disgusto por la abstracción que no era producto del mero prejuicio. Vale la pena aludir brevemente a este tema.

Goethe ha observado [2] que las afirmaciones de Hamann pueden reducirse al principio de que todo lo que el hombre intenta hacer, ya sea por la palabra, por los actos o de cualquier otro modo, nace de la potencia total, unida, de la personalidad. Desde el principio fue el hombre poeta, músico, pensador y adorador a la vez. Los racionalistas de la Ilustración habían hipostasiado, en la opinión de Hamann, la razón, hablando de ella y de sus logros como si fueran algo independiente y como si el ideal de la vida humana consistiera en la conquista de todas las esferas por la razón. De este modo tendieron a dar al hombre una concepción falsa de sí mismo y de sus actividades. Abstrayeron una función de la actividad del hombre y la convirtieron en el todo.

Esta hostilidad para con lo que considera abstracciones falsas o unilaterales es manifiesta en la crítica de Hamann a la primera *Crítica* de Kant. En su *Metacrítica del purismo de la razón pura* [3] Hamann atacaba las separaciones kantianas de razón, entendimiento y sentido y de forma y materia en la sensación y la conceptualización. Kant trabaja con abstracciones. Sin duda hay, por ejemplo, una actividad llamada "razonamiento"; pero no existen "la razón" ni "el entendimiento". Hay, simplemente, actividades diferentes realizadas por un ser, un organismo, una persona. Es evidente que, aunque su crítica no pueda ser una destrucción de la *Crítica de la razón pura,* Hamann está diciendo algo serio. Algo que muchas veces se dice también en otros contextos y por filósofos cuya concepción general está muy lejos de la del Mago del Norte.

2. Hamann se oponía claramente al racionalismo de la Ilustración. Con Herder encontramos un hombre que partió del punto de vista de la *Aufklärung* (en la medida en que esté justificado hablar "del" punto de vista en cuestión) y salió por sí mismo de él. Razón por la cual aunque los historiadores puedan tener perfecta razón para hablar de la ruptura de Herder con

2. *Dichtung und Wahrheit,* III, 12.

3. Esta obra, utilizada por Herder para su propia *Metacrítica,* no se publicó durante la vida de Hamann. Empezó a escribirla en 1781, el mismo año que apareció la *Crítica de la razón pura.*

la Ilustración, también es posible ver en ese proceso un desarrollo de ciertas líneas de pensamiento dentro del movimiento ilustrado. La manera de describirlo dependerá del modo como definamos ciertos términos. Si entendemos por Ilustración el racionalismo wolffiano y el individualismo de algunos pensadores, es obvio que Herder rompió con la *Aufklärung*. Pero si damos al término una significación más amplia, incluyendo en él los primeros gérmenes o semillas de actitudes a las que Herder dio expresión, la palabra "ruptura" parecerá exagerada. Pero, de todos modos, la cosa queda más clara si se sigue la práctica tradicional y se presenta a Herder como un pensador que reacciona contra la Ilustración y rompe con ella.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) nació en Mohrungen, en la Prusia Oriental; era hijo de un maestro pietista. En 1762 entró como estudiante de medicina en la Universidad de Königsberg, aunque en seguida pasó a teología. Asistió a las clases de Kant, que estaba entonces exponiendo la filosofía de Wolff y dando cursos de astronomía y geografía. Kant le introdujo a la lectura de Rousseau y Hume. En Königsberg entabló también Herder amistad con Hamann, aunque es difícil que ya entonces le influyera profundamente su antirracionalista amigo. Pues cuando se trasladó a Riga en 1764 siguió escribiendo ensayos y reseñas para órganos ilustrados. En 1765 fue ordenado pastor protestante.

Al año siguiente aparecían anónimamente en Leipzig las dos primeras partes de *Über die neuere deutsche Literatur: Fragmente* (*Sobre la reciente literatura alemana: fragmentos*). La obra lleva la fecha de 1767, que es cuando se completó. En su curso discute Herder problemas referentes al lenguaje, tema que ha ocupado gran parte de su pensamiento. Al igual que Mendelssohn y Lessing, insistía en una distinción entre lenguaje poético y lenguaje científico (filosófico en su terminología). Pero la distinción tenía un fundamento genético o histórico. Herder distingue cuatro estadios de desarrollo lingüístico, clasificados según una analogía con el desarrollo humano, analogía sugerida por Rousseau. Primero viene la infancia, estadio en el cual el lenguaje consta de signos de pasión y sentimiento. Luego viene el período de la juventud, edad poética del lenguaje, en la cual la poesía y el canto son lo mismo. En tercer lugar se tiene el estado adulto el cual, aunque sigue poseyendo poesía, se caracteriza por el desarrollo de la prosa. En cuarto lugar, por último, se tiene la vejez del lenguaje, la edad filosófica, en la cual la vida y la riqueza se sacrifican a la exactitud pedante.

El contexto de la teoría del lenguaje de Herder es la discusión acerca de la lengua alemana. No podemos entrar aquí en los detalles de esa discusión. Baste con decir que Herder, a causa de su insistencia en la diferencia entre lenguaje poético y lenguaje filosófico, rechazó la noción de que lo que necesitaba la poesía alemana era claridad lógica. Esa idea había sido propuesta, por ejemplo, por J. G. Sulzer (1720-1779), para el cual los poetas son mediadores entre la filosofía especulativa y el pueblo. Herder rechazó también la idea de que la lengua alemana tuviera que perfeccionarse mediante la imitación de la

literatura extranjera. La poesía alemana puede ser grande si crece a partir de la poesía espontánea del pueblo y si es fruto del genio nacional. Más tarde Herder contribuiría mucho a promover un renacimiento del interés por la poesía popular. Con esta actitud se oponía a los pensadores de la *Aufklärung* que despreciaban el lenguaje alemán y pensaban que la única esperanza de la literatura alemana era la "imitación".

Todo eso puede parecer de poca monta para la filosofía. Pero es interesante observar que Herder (y no sólo él, desde luego) distinguía entre diversos tipos de lenguaje. Además veía que la cuestión del uso es de gran importancia. Si estudiamos los orígenes de los diferentes tipos de lenguaje, es porque queremos examinar, dice Herder, sus usos de un modo más exacto. Los usos del lenguaje son un tema muy discutido en la filosofía inglesa del siglo XX. La insistencia de Herder en el alemán y en la poesía espontánea del pueblo como base de una literatura poética desarrollada puede considerarse también como un estadio inicial en el desarrollo de su posterior filosofía de la cultura y de la historia, la cual acentúa el desarrollo de las culturas nacionales consideradas como totalidades en las cuales los lenguajes tienen una función de importancia extrema.

En sus *Kritische Wälder* (*Selvas críticas,* 1769) Herder toma como punto de partida el *Laocoonte* de Lessing, aunque tiene en cuenta otros autores aparte de Lessing, al que reconoce como destacado dramaturgo. En esa obra toca Herder una gran variedad de cuestiones, distingue, por ejemplo, entre la escultura y la pintura y arguye que aunque Homero fue sin duda el más grande poeta griego, las creaciones de su genio poético estuvieron condicionadas históricamente, y que sus métodos no se pueden tomar por normas. Esto es para nosotros completamente obvio; pero el punto de vista de Herder es importante porque representa un aspecto de su sentido del desarrollo histórico y de su recusación de la crítica y la teoría puramente abstractas y racionalistas.

En la cuarta parte de las *Selvas,* que no se publicó hasta después de su muerte, Herder sometía a aguda crítica las ideas de Friedrich Justus Riedel (1742-1786), autor de una *Teoría de las bellas artes y ciencias* (1767). Riedel había afirmado la existencia de tres facultades fundamentales del espíritu —el sentido común, la conciencia y el gusto— correspondientes a tres absolutos, la verdad, el bien y la belleza. Herder sostiene, por ejemplo, que es absurdo suponer que haya una facultad llamada "sentido común" por la cual el hombre pueda captar la verdad absoluta de un modo inmediato y sin proceso de razonamiento. Nociones antiwolffianas de esta naturaleza obligarían a volver a la filosofía de Wolff si ésta pareciera admisible. Y la tesis de una facultad del gusto, con su consecuencia de que todo lo que gusta es hermoso o, por lo menos, que lo que gusta al mayor número de personas es lo más hermoso, resulta un absurdo. Mucho más acertado estaba Baumgarten al distinguir entre la lógica y la estética, pero manteniendo al mismo tiempo que puede y debe haber una ciencia de la estética, una ciencia de la sensación que sería una par-

te importante de la filosofía del hombre. Para Herder la estética debería examinar la lógica de la simbolización artística. Al igual que Baumgarten veía que es necesario distinguir entre la estética por un lado y la lógica abstracta y la ciencia por otro; pero su planteamiento era más histórico. Lo que se necesita es un análisis histórico de las diferentes culturas y del desarrollo y la naturaleza de sus respectivos ideales estéticos. Mas, aun rechazando la teoría de Riedel acerca de una facultad universal del gusto que correspondiera a lo absolutamente hermoso, Herder vacila en su discusión del tema de la belleza absoluta. Puede parecer que su idea de un planteamiento histórico, con sus correspondientes investigaciones psicológicas y fisiológicas, hubiera de llevar a una concepción relativista de la belleza; y efectivamente Herder entiende que la belleza artística es relativa a las diferentes culturas y a los diferentes períodos de esas culturas. Pero al mismo tiempo parece afirmar que sería imposible hallar un denominador común mediante el solo planteamiento histórico. Pues un planteamiento histórico no significa meramente el registro de diferentes concepciones de la belleza artística, sino también un examen de los factores psicológicos, fisiológicos y ambientales que determinan aquellas concepciones. Es verdad que el propio Riedel había defendido un planteamiento psicológico de la estética, utilizando la psicología de Johann Georg Darjes (1714-1791), un autor influido por la psicología de las facultades de Crusius. Pero la tesis de Herder es que el planteamiento psicológico tiene que integrarse en otro histórico. No podemos cortar por lo sano postulando una facultad siempre uniforme en sus operaciones en todas las culturas y que sea correlativa a un ideal absoluto, universal e inmutable.

En 1769 Herder dimitió de su cargo de pastor en Riga y se puso en viaje hasta Nantes, de allí pasó a París y de París a Estrasburgo, donde coincidió con el joven Goethe (1770-1771). El fruto literario de aquel tiempo fue su *Diario de viaje*. Esta obra, que no se destinaba a la publicación, es de importancia considerable, porque manifiesta un cambio en el pensamiento de su autor. Éste expresa retrospectivamente su descontento con los muertos detalles técnicos de la crítica estética, describe sus *Selvas críticas* como inútiles, groseras y pobres, y lamenta no haberse dado al estudio del francés, de las ciencias naturales y de la historia, o sea, a la adquisición de conocimiento positivo del mundo y del hombre. Si lo hubiera hecho así, dice, no se habría convertido en un depósito de letra impresa. Y mirando hacia el futuro prevé un nuevo tipo de escuela y de educación en el cual el niño, mediante sucesivos estadios de familiarización con su ambiente natural, mediante una presentación concreta de la geografía, la etnografía, la física y la historia, llegue hasta el estudio sistemático y más abstracto de esas ciencias. El método sería, pues, inductivo, procediendo de lo concreto a lo abstracto, de tal modo que las ideas abstractas se fundaran en experiencia. La educación religiosa y moral sería, desde luego, una parte del plan general. Y el resultado al que se aspiraría sería el desarrollo de una personalidad humana plena y equilibrada. El pen-

samiento del Herder del *Diario de viaje* está, pues, dominado por las ideas de conocimiento positivo y de educación.

En Estrasburgo Herder consiguió comunicar a Goethe algo de su propio interés y de su estima por la poesía popular y la herencia cultural nacional. Escribió entonces su *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (*Tratado sobre el origen del lenguaje*). Terminado a finales de 1770, consiguió a principios de 1771 un premio ofrecido por la Academia de Berlín. Rechazando las tesis extremas y opuestas del origen divino del lenguaje y su "invención", Herder insiste en que la cuestión del origen del lenguaje, en la medida en que tiene sentido, no se puede resolver sino sobre la base de datos empíricos referentes al desarrollo y el uso o los usos de la lengua, y que no se puede zanjar mediante enunciados dogmáticos y teorías *a priori*. En la discusión Herder ataca la psicología de las facultades, sostiene que lenguaje primitivo y poesía primitiva eran lo mismo y subraya la función social de la poesía.

Herder no estaba a su gusto en Estrasburgo. En 1771 pasó a Bückeburg como capellán del conde de Schaumburg-Lippe. Estimulado por la fantasiosa creación ossiánica de James Macpherson intervino en un volumen titulado *Von deutscher Art und Kunst* (*Del modo de ser y el arte alemanes*, 1773) con un ensayo sobre Ossian y la poesía popular y otro sobre Shakespeare. En esta época Herder estaba ya en rebeldía contra las ideas típicas de la Ilustración según las cuales la Ilustración misma era la culminación suprema del desarrollo histórico y la clase media prácticamente la única fuente de razonables luces. También afirmaba que los grandes sistemas racionalistas de Descartes, Spinoza, Leibniz y otros eran ficciones poéticas, y añadía que la poesía de Berkeley era superior y más fundada. No puede sorprender que Herder completara por entonces su ruptura con la Ilustración, ruptura simbolizada por *Auch eine Philosophie der Geschichte* (*Otra filosofía de la historia*, 1774).

En esta obra expone Herder las sucesivas edades de la humanidad, desde la Edad de Oro de su infancia. Pero el esquema no pretende ser tomado completamente en serio, como se desprende del hecho de que Herder afirma redondamente que cuando uno ha descrito una entera edad o un pueblo entero no ha hecho más que acuñar una palabra genérica. Las caracterizaciones generales son intrínsecamente débiles. Hay efectivamente mucha ironía en la exposición de las edades históricas por Herder. Dice de Roma que representa la edad adulta de la especie humana, con la consecuencia de que el siglo XVIII, tan elogiado por los hombres de la Ilustración, representa entonces la senilidad. Y Herder no vacila en llamar la atención sobre la vaciedad de algunas de las pretensiones del siglo XVIII. Por ejemplo aunque es verdad que los ilustrados han formado y expresado ideas y principios sublimes, no es menos cierto que se han debilitado la inclinación y los impulsos que posibilitan una vida noble y generosa. La Europa ilustrada se enorgullece de su libertad, pero se silencia la invisible esclavitud de las clases, y se exportan a otros continentes los vicios de Europa.

Más importante que el ataque de Herder a la complacencia de los hombres de la Ilustración es, desde un punto de vista filosófico, su ataque a la historiografía ilustrada. Los ilustrados se acercan a la historia con el presupuesto de que ella ha de representar un movimiento ascendente desde el misticismo religioso y la superstición hacia una moralidad libre e irreligiosa. Pero si estudiamos la historia a la luz de esos presupuestos, jamás conseguiremos entender su realidad concreta. Hemos de estudiar cada cultura y cada fase de ella por su propio interés, intentando entrar en su compleja vida y entenderla, dentro de lo posible, desde dentro, sin juicios de valor y sin estimar su mayor o menor felicidad. Cada nación, dice Herder, lleva consigo su propia felicidad, y lo mismo puede decirse de cada período del desarrollo de cada nación. No podemos decir de un modo general que la juventud sea más feliz que la infancia ni que la edad provecta sea más desgraciada que la juventud. Ni podemos hacer legítimamente generalizaciones análogas acerca de las naciones en el curso de su desarrollo.

Hay sin duda cierto historicismo en esta actitud. Pero Herder insiste claramente en una verdad importante, a saber, que para entender realmente el desarrollo histórico del hombre hay que abstenerse de forzar los datos históricos recortándolos en el lecho de Procusto de un esquema preconcebido. La cosa nos parece hoy completamente obvia, pero, dada la tendencia general de la Ilustración a utilizar la historia para probar una tesis, y una tesis discutible, además, la formulación de Herder no era en modo alguno una perogrullada en el momento en que él la hizo.

En 1776 Herder se trasladó de Bückeburg a Weimar, donde recibió el nombramiento de Superintendente General, o sea, de cabeza del clero luterano. En 1778 publicó un ensayo *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (*Del conocer y sentir del alma humana*) en el que expresaba la opinión de que no es posible una psicología que no sea fisiología a cada paso. Esa tesis es curiosamente conductista, aunque en fisiología Herder postulaba una fuerza vital. También escribió extensamente acerca de temas literarios, como la poesía popular y su importancia cultural, o cuestiones teológicas, y a propósito de ciertos libros de la Biblia y del espíritu de la poesía hebrea. Pero la obra capital de este período son sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*) que aparecieron en cuatro partes entre 1784 y 1791; la redacción se interrumpió por un viaje a Italia (1788-1789). La proyectada quinta parte no llegó a escribirse. Como me propongo discutir las *Ideas* más adelante, en un capítulo dedicado al nacimiento de la filosofía de la historia, no diré aquí nada acerca de su contenido.

En el período que va de 1793 a 1797 aparecieron las *Briefe zur Beförderung der Humanität* (*Cartas para la elevación de la humanidad*) que tratan una amplia serie de temas. Más adelante, en relación con las *Ideas*, se mencionará un par de nociones expresadas en las *Cartas*. La teoría general de la obra es que la "humanidad", el carácter ideal de la especie, es innata

en nosotros como potencialidad o predisposición, y que tiene que desarrollarse por medio de una educación formativa. La finalidad de la ciencia, del arte y de toda otra institución humana consiste en "humanizar" al hombre, en desarrollar la perfección de la "humanidad" en ese sentido. Herder suscita la objeción de que ese desarrollo llevaría a la producción de un superhombre, de un ser situado fuera de la especie humana; pero responde diciendo que ese hombre perfecto no sería un superhombre, sino simplemente la realización de la "humanidad". Podemos observar que los ideales educativos de Herder rebasaron el estadio de la teoría, pues él mismo planeó y realizó en la medida en que pudo hacerlo una reforma de la educación en el ducado de Weimar.

Durante sus últimos años Herder publicó unos cuantos trabajos de teología, particularmente los *Escritos cristianos* (1794-1798), los cuales son en general sorprendentemente racionalistas, mucho más propios de un ilustrado que de un amigo de Hamann. También escribió contra la filosofía crítica de Kant, que condenaba enérgicamente. En 1799 publicó una *Metacrítica de la Crítica de la razón pura,* en la que presenta la obra de Kant como un puro juego de palabras, una monstruosidad lingüística y una desorientada eternización de la psicología de las facultades. No se crea que la crítica de Herder es escasa de comprensión. Se basa, por el contrario, en un razonado examen de las teorías de Kant. Contra la teoría kantiana del carácter sintético de las proposiciones matemáticas, por ejemplo, Herder sostiene que son "idénticas", o sea, que son lo que Wittgenstein ha llamado "tautologías". Herder rechaza también la visión kantiana del espacio y el tiempo. El geómetra no analiza la forma *a priori* del espacio, porque no hay tal forma. Y aunque Herder no explica claramente qué es lo que analiza el geómetra, parece pensar que el geómetra analiza las implicaciones de sus propios axiomas y postulados fundamentales. Pero la explicación de la matemática no es más que un ejemplo de la crítica de Herder a Kant. Su principal idea es que toda la empresa kantiana está mal concebida. Aunque hubiera una facultad sustantiva llamada "razón" estaría fuera de lugar el hablar de "criticarla". Hay que partir más bien del lenguaje, pues el razonar se expresa sólo en el lenguaje y es además inseparable de él, aunque no sea coextensivo con todos sus usos. Según Herder el pensamiento es lenguaje interior, mientras que hablar en sentido corriente es pensar sonoramente. No existe la entidad "razón", sino el proceso, la actividad del hombre como personalidad total, y el lenguaje es un instrumento indispensable de este proceso, y se funde con él. Por último, la *Crítica de la razón pura* se basa según Herder en una psicología errónea.

En 1880 publicó Herder la *Kalligone,* crítica de la *Crítica del juicio* kantiana. Herder no escribió ninguna crítica de la segunda *Crítica,* pero no porque estuviera de acuerdo con ella. Pensaba escribirla, pero abandonó la idea, en parte porqué se lo desaconsejaron y en parte también, y acaso sobre todo, porque estaba dedicado a otro trabajo. Había emprendido la publicación de una nueva revista literaria, *Adrastea* (1800-1804), de la que era el principal

colaborador en forma de ensayos y temas poéticos.[4] El quinto volumen de la revista contiene entregas de la traducción alemana por Herder del *Romancero del Cid* (traducción del francés, compulsada con una versión castellana tardía).

Herder murió en Weimar el 18 de diciembre de 1803. El anterior resumen de su vida muestra que fue hombre de intereses varios; y aunque no fue un gran filósofo sistemático, fue un escritor fecundo que tuvo gran influencia en la vida y el pensamiento alemanes. Se le ha llamado maestro del movimiento del *Sturm und Drang;* pero además ha influido en el posterior movimiento romántico, por su insistencia en la importancia de la poesía popular, por su idea de la importancia del lenguaje en la cultura y en el desarrollo de la consciencia estética, por su idea de la historia como revelación divina y por su defensa de Spinoza en la controversia sobre el panteísmo. A. W. Schlegel (1767-1845) y F. Schlegel (1772-1829) eran ambos deudores de Herder. Pero, como han observado los historiadores de la literatura alemana, el Herder que más ha influido en el romanticismo ha sido el más joven, el rebelde contra el racionalismo de la Ilustración. En sus últimos años Herder no podía competir en el terreno literario con la influencia de Goethe, inevitablemente sentida incluso por los escritores que discrepaban de él.[5]

3. Se ha mencionado a Jacobi ya en relación con la controversia sobre el panteísmo. Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), que llegó a ser presidente de la Academia de las Ciencias de Munich, era un filósofo de la fe. Insistía en el hecho de que su intención no era construir un sistema académico de filosofía, sino que sus escritos eran expresión de su vida interior y de su experiencia, impuestos, como él mismo decía, por un poder superior e irresistible.

Jacobi había estudiado a Spinoza y en su opinión la filosofía de éste era el único sistema lógico. Pues en el proceso de demostración de verdades la razón humana sólo puede pasar de lo condicionado a lo condicionado: no puede alzarse por encima de lo condicionado hasta una Divinidad trascendente. Por eso todas las demostraciones metafísicas de un fundamento último de la existencia han de llevar al monismo, a la concepción de un sistema del mundo que equivale al ateísmo, como sostuvo Jacobi en su correspondencia con Mendelssohn. Pero todo eso no quiere decir que haya que aceptar el spinozismo. Por el contrario, hay que rechazarlo en nombre de la fe, que es un asunto del ánimo (*Gemüt*) y no de la razón especulativa.

El resultado de esta posición es, naturalmente, una separación completa entre la filosofía y la esfera de la fe. Intentar demostrar la existencia de Dios equivale a intentar reducir a Dios a un ser condicionado; a la larga, la meta-

4. El quinto volumen, aparecido en 1804, lleva la fecha de 1803. También el sexto se publicó póstumamente (1804).

5. En sus últimos años Herder dejó de tener buenas relaciones con Goethe, el cual declaró que Herder estaba afectado por un "enfermizo espíritu de contradicción". En cuanto a Schiller, la otra gran figura representativa del clasicismo alemán, hay que decir que nunca fue muy aficionado a Herder pues, como admirador que era de Kant, se sentía ofendido por los ataques de Herder a la filosofía crítica. Esos ataques, por lo demás, iban contra la corriente y contribuyeron a aislar a su autor.

física especulativa tiene que desembocar en el ateísmo. Más vale reconocer los servicios prestados por Hume al destruir las pretensiones de la metafísica, siempre, naturalmente, que atribuyamos plena validez a la fe. Del mismo modo que no demostramos la existencia del mundo externo, sino que gozamos en la percepción sensible una intuición inmediata de la existencia de los objetos de los sentidos, así también tenemos (o podemos tener) una intuición inmediata de la realidad suprasensible, intuición a la que llamamos "fe". En sus últimos escritos Jacobi habla de la razón superior (*Vernunft,* distinta del *Verstand* o entendimiento) por la cual aprehendemos inmediatamente la realidad suprasensible. No podemos probar la existencia de Dios al que la niegue; pero con su negación se excluye él mismo de un aspecto de la experiencia humana. O, más bien, su negativa es un resultado de su ceguera para todo lo que no sea la percepción del mundo corpóreo y el conocimiento de las relaciones entre cosas finitas. La luz nos viene de la esfera de la realidad suprasensible, pero en cuanto que intentamos aferrarla por medio de la razón discursiva, junto con lo que ella hace visible para la razón superior o intuitiva, esa luz palidece y se apaga.

En cierta medida estaba Jacobi de acuerdo con Kant. Creía, por ejemplo, que, "el campo del conocimiento —del conocimiento científico o teórico— está limitado al reino de la experiencia posible, experiencia en el sentido de lo sensible, y concordaba con Kant en cuanto a la incapacidad de la razón para probar la existencia de realidades suprasensibles. En esa medida, por lo tanto, acogió favorablemente la filosofía crítica como un movimiento que limpiaba el terreno para la fe. Pero rechazaba la teoría kantiana de los postulados de la razón práctica. La creencia en Dios, por ejemplo, no es un postulado práctico, sino resultado de la fe, de una iluminación interna de la razón superior. También rechazaba en Kant lo que él interpretaba como fenomenismo. Lo que percibimos no son fenómenos vinculados por formas subjetivas de la intuición y por categorías del entendimiento; son las cosas reales mismas. Insistía también en la inmediatez de la intuición moral, o sentido moral, frente a lo que consideraba vacío formalismo de la teoría kantiana del imperativo categórico. Puede pensarse que Jacobi interpretó mal a Kant; pero el interés de su crítica de la filosofía kantiana es que acepta esa filosofía en la medida en que coincide con su idea de la incompetencia de la razón discursiva para trascender la esfera de lo sensible, y la rechaza en la medida en que le parece excluir la aprehensión directa de Dios y de los valores morales. Hay que observar también que en opinión de Jacobi la doctrina kantiana de la cosa en sí es una anomalía, no en el sentido de que no haya realidades metafenoménicas, sino en el de que para la filosofía kantiana la afirmación de cosas en sí no puede justificarse más que por el principio de causalidad, y éste, según el propio Kant, es un principio de fundamento subjetivo y sólo aplicable a fenómenos.

4. Hemos visto que los tres pensadores considerados en este capítulo no sólo se opusieron al racionalismo de la Ilustración sino que, además, some-

tieron a crítica la nueva filosofía kantiana. Pero el gran movimiento del idealismo especulativo alemán de la primera mitad del siglo XIX arrancó precisamente de Kant. Es verdad que muchas de las objeciones suscitadas por aquellos pensadores contra el kantismo fueron compartidas por los idealistas. Por ejemplo, la objeción de Jacobi según la cual la afirmación kantiana de la cosa en sí, tomada junto con la doctrina kantiana de las categorías, sitúa a Kant en una posición insostenible, ha sido una tesis recogida por Fichte. Pero la línea de desarrollo tomada por el idealismo especulativo no fue en absoluto la que habrían aprobado Hamann, Herder o Jacobi. (Jacobi acusó a Schelling de intentar ocultar las consecuencias spinozistas de su pensamiento.) En este sentido aquellos pensadores nadaban contra una corriente que iba a resultar demasiado fuerte para ellos. También la idea que Herder se hacía de la historia como una educación progresiva de la humanidad y como manifestación de la providencia, junto con su insistencia en la totalidad orgánica en las esferas cultural y psicológica y contra la fragmentación analítica se incorporarían al movimiento idealista, especialmente en el sistema hegeliano. Es verdad que también Hamann había sostenido la noción de la historia como una especie de comentario del *logos* divino. Pero sus fórmulas eran demasiado oscuras para tener el efecto de las ideas de Herder. Por eso históricamente el más importante de los tres pensadores ha sido Herder.

Puede pensarse que deberíamos considerar esos tres hombres no sólo en relación con el ulterior desarrollo filosófico, sino por sus propios méritos, reconociendo que realizaron una útil tarea al llamar la atención acerca de aspectos de la vida espiritual del hombre que la Ilustración racionalista tendía a ignorar. Acaso sea justa esa objeción. Pero, por otra parte, es difícil que el espíritu humano quede satisfecho y tranquilo con el tipo de dicotomía entre filosofía y fe que practicaron Hamann y Jacobi. Si, como sostenía Herder, la religión es una parte de la cultura humana y no algo de lo cual deba desprenderse el hombre, como creyeron algunos ilustrados, entonces el hombre, al intentar entender su propio desarrollo histórico, ha de intentar entender también la religión. Y ésta es, por supuesto, una de las cosas que intentó Herder. Al hacerlo puso la razón especulativa por encima de la inmediatez de la fe, adoptando así una actitud contraria a la de Hamann y Jacobi que estimuló luego a Kierkegaard a su reafirmación de la fe. Así tenemos la reacción de Hamann y Jacobi contra el racionalismo de la Ilustración, y luego la reacción de Kierkegaard contra la forma hegeliana de racionalismo. Esto hace pensar que Hamann y Jacobi a finales del siglo XVIII[6] y Kierkegaard a principios del XIX representan un hecho importante, el papel de la fe en la vida humana. Pero también sugiere que hace falta una síntesis más satisfactoria —racionalmente satisfactoria— de la fe y la filosofía, más que la ofrecida por esos rebeldes contra un árido racionalismo o contra un intelecto especulativo que todo lo absorbía.

6. La actividad de Jacobi continuó durante la primera parte del siglo XIX.



PARTE III

EL NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Capítulo VIII

BOSSUET Y VICO

Observaciones preliminares: los griegos; san Agustín. — Bossuet. — Vico. — Montesquieu.

1. Según la afirmación de Aristóteles en la *Poética*,[1] la poesía es más filosófica y de mayor importancia que la historia, porque sus proposiciones son de la naturaleza de los universales, mientras que las de la historia son particulares.[2] La ciencia y la filosofía atienden a lo universal, mientras que la historia es la esfera de lo particular y contingente. La poesía no es, desde luego, filosofía ni ciencia; pero es "más filosófica" que la historia. En realidad, Aristóteles formula enunciados generales acerca del desarrollo histórico, enunciados que podrían perfectamente clasificarse bajo el rótulo de filosofía de la historia: Pues, al igual que había hecho ya Platón, Aristóteles habla en la *Política* de las varias clases de revolución que tienden a ocurrir bajo instituciones diferentes, de sus causas, de los medios para impedirlas y de las tendencias que tienen ciertos tipos de constitución a convertirse en otros tipos. Pero esas observaciones son reflexiones de tipo muy general, de las que el mismo historiador puede perfectamente hacer él mismo. En cambio, si por filosofía de la historia entendemos una visión total del desarrollo histórico tendente a mostrar que ese desarrollo, tal como lo conocemos por la investigación histórica, sigue un esquema racional, cumple algún plan o ejemplifica algunas leyes universales y necesarias, difícilmente podremos decir que los griegos hayan tenido filosofía de la historia. Sin duda contaron con historiadores, como Tucídides, pero esto es otra cuestión. También es verdad que entre los griegos era corriente la idea de retorno cíclico de la historia universal, y que esa idea puede perfectamente considerarse base de una filosofía de la historia. Pero tampoco se puede afirmar que los griegos elaboraran esa

1. 1415 b, 5-8.
2. Para la interpretación de esa tesis por lo que hace a la poesía véase el vol. I de esta *Historia*, págs. 360-361.

idea hasta hacer de ella una teoría. Y si atendemos principalmente a la tradición que al final resultó ser la dominante en la filosofía griega, o sea, la tradición platónica, hallamos en ella una tendencia acusada a empequeñecer la importancia del desarrollo histórico, tendencia relacionada, como es natural, con la insistencia platónica en que la realidad espiritual inmutable es la esfera del verdadero ser, a diferencia de la esfera del devenir. La expresión más enérgica de esta tendencia se encuentra probablemente en la obra de Plotino,[3] cuando éste describe los acaecimientos históricos como meros incidentes de un espectáculo que no tiene nada que ver con la vida interior, con la vuelta espiritual del alma a Dios, si no es en cuanto obstáculo. Es verdad que Plotino no sustrae la historia al poder de la ley y de la "providencia". Hasta puede decirse que su visión de la historia humana puede entenderse como una filosofía de la historia, en la medida en que se relaciona íntimamente con su concepción filosófica general; en esta medida es una parte de su sistema, igual que fue parte del sistema filosófico de los estoicos la idea de la historia cósmica como una serie de ciclos. Pero Plotino tiende a empequeñecer los acontecimientos a los que el historiador da máxima importancia. Y, en cualquier caso, no aparece nunca la idea de la historia humana en general como un desarrollo hacia una meta alcanzada en la historia y por la historia.

La idea de la historia como desarrollo progresivo hacia una meta única, y no como una serie de ciclos, es característica del pensamiento judío y cristiano, no del pensamiento griego. Pero la íntima conexión de esa idea con las doctrinas del Mesías en el judaísmo y de la Encarnación en el cristianismo, así como con las doctrinas escatológicas judías y cristianas, conduce a una teoría del desarrollo histórico de naturaleza teológica, en el sentido de que presupone doctrinas teológicas. El ejemplo más notable de filosofía de la historia específicamente cristiana es, desde luego, la teoría de san Agustín presentada en su *De civitate Dei.* En ella desempeñan papeles importantes la historia del pueblo judío y la fundación y el crecimiento de la Iglesia cristiana. No pienso repetir aquí lo ya dicho en el segundo volumen de esta *Historia*[4] acerca de la filosofía agustiniana de la historia. Baste con recordar que san Agustín ha pensado sobre la base de una "sabiduría cristiana" total, sin contar con una distinción sistemática entre teología y filosofía. Por eso no es en modo alguno incoherente con su concepción general el hecho de que su visión de la historia sea en gran parte una interpretación teológica, con referencias a las relaciones providentes de Dios con los judíos, tal como éstas se manifiestan en el Viejo Testamento y a la Encarnación y a su prolongación, por así decirlo, en la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Hasta puede argüirse, desde un punto de vista cristiano por lo menos, que una interpretación de la historia como proceso de desarrollo hacia un objetivo determinado tiene que ser por fuerza una interpretación teológica, mientras que una interpretación no teológica de

3. *Ennéadas,* III, 2.
4. Cfr. vol. II, págs. 91-95.

la historia, en la medida en que pueda ser válida, tiene que ser reducible a enunciados sobre la historia del tipo que los historiadores mismos tienen competencia para hacer. Dicho de otro modo: desde un punto de vista cristiano se puede sostener la imposibilidad de una filosofía de la historia, si el término se entiende en el sentido de una interpretación de la totalidad de la historia como movimiento inteligible hacia un objetivo determinado, y si se presupone una distinción sistemática entre filosofía y teología. Por supuesto que esa negación se refiere sólo a una filosofía válida de la historia. Pues está claro que han existido y existen filosofías de la historia que no presuponen doctrinas teológicas. La filosofía marxista de la historia es un ejemplo. Y aunque en este volumen no hemos de ocuparnos del marxismo sí que tenemos que estudiar la transición de una interpretación teológica de la historia a una interpretación no teológica.

2. Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), el gran orador que fue obispo de Condom y luego de Meaux, expuso una interpretación teológica de la historia en su *Discours sur l'histoire universelle* (*Discurso sobre la historia universal,* 1681). En el prólogo a la obra, que está dedicada al Delfín, subraya dos aspectos de la historia universal: el desarrollo de la religión y el de los imperios. Pues "la religión y el gobierno político son los dos puntos en torno de los cuales giran todos los asuntos humanos".[5] El estudio de la historia puede mostrar a los príncipes la inevitable presencia y la importancia de la religión, en sus sucesivas formas, y las causas de los cambios políticos y de las transiciones de unos imperios a otros.

Es obvio que esos dos temas pueden ser tratados por un historiador no religioso y sin presupuesto teológico alguno. Pero en su *Discurso sobre la historia universal* Bossuet tiene intenciones apologéticas. En la primera parte esboza doce épocas: Adán, o la creación; Noé, o el Diluvio; la vocación de Abraham; Moisés, o la Ley escrita; la toma de Troya; Salomón, o la edificación del Templo; Rómulo, o la fundación de Roma; Ciro, o la restauración de los judíos; Escipión, o la conquista de Cartago; el nacimiento de Jesucristo; Constantino, o la paz de la Iglesia; y Carlomagno, o el establecimiento del nuevo Imperio. Bossuet estudia, pues, las providenciales relaciones de Dios con el pueblo elegido, con la difusión del Imperio Romano entendida como preparación de la Cristiandad, la Encarnación y el establecimiento de la Iglesia y de la sociedad cristiana. Los imperios orientales no aparecen en escena más que en función de sus relaciones con el pueblo judío. Así se omiten la India y la China. El marco del esquema histórico del autor queda dado por las doctrinas teológicas de la creación, la divina providencia y la Encarnación. Y las doce épocas caen bajo siete "edades del mundo", en la séptima y última de las cuales se sitúa el nacimiento de Cristo.

En la segunda parte, dedicada al desarrollo de la religión, dominan también las consideraciones apologéticas. Pasamos desde la creación, a través de

5. *Dessein général.*

la edad de los patriarcas, hasta la revelación de la Ley a Moisés; y de los reyes y los profetas a la revelación cristiana. Pues si bien Bossuet discute algunas religiones distintas del judaísmo y el cristianismo, como las religiones de Roma y Egipto, sus observaciones son meramente incidentales respecto del tema principal, a saber, que el cristianismo es el desarrollo perfecto de la religión. "Esta Iglesia, siempre atacada y nunca conquistada, es un milagro perpetuo y un testimonio concluyente de la inmutabilidad de los divinos consejos." [6]

También en la tercera parte del discurso, dedicada a la suerte de los imperios, destaca la idea de la providencia divina. Así se lee en ella que "la mayor parte de esos imperios tienen una relación necesaria con la historia del pueblo de Dios".[7] Dios utilizó a los asirios y a los babilonios para castigar a los judíos, a los persas para restaurarlos en sus tierras, a Alejandro y sus primeros sucesores para protegerlos, y a los romanos para mantener su independencia frente a los reyes de Siria. Y cuando los judíos rechazaron a Cristo, Dios utilizó esos mismos romanos para castigarlos, aunque los romanos no entendieran la significación de la destrucción de Jerusalén. Pero Bossuet no se limita a esas afirmaciones generales, que no eran nuevas. También discute las causas particulares de la ruina de varios imperios y estados, desde Egipto hasta Roma, intentando obtener para el Delfín alguna enseñanza de esas discusiones. Su conclusión última es que ningún hombre puede dirigir el curso de la historia de acuerdo con sus propios planes y deseos. Un príncipe puede aspirar a producir un determinado efecto mediante sus actos y conseguir en realidad otro. "No hay poder humano que no sirva, pese a sí mismo, a designios distintos de los suyos; sólo Dios sabe reducirlo todo a Su voluntad. Por eso todo resulta sorprendente cuando se consideran sólo causas particulares; pero todo procede según un desarrollo ordenado." [8] Dicho de otro modo: los cambios históricos tienen sus causas particulares, y el modo como operan esas causas no está previsto en todo caso, ni menos es querido, por los hombres. Pero al mismo tiempo la providencia divina se cumple en y por las operaciones de esas causas particulares.

Tal vez pueda decirse, por lo tanto, que Bossuet reconocía, por así decirlo, dos planos históricos. Se tiene el plano de las causas particulares consideradas por el historiador. Éste puede determinar, por ejemplo, las causas particulares que contribuyeron a la caída del imperio babilónico o de la Roma imperial. Pero también se tiene el plano de la interpretación teológica, según el cual se cumple la divina providencia en y por los acaecimientos históricos. Pero nuestro conocimiento de cómo se cumple la providencia divina en la causación histórica es un conocimiento limitado. Esto es sin duda una de las razones por las cuales Bossuet insiste en las relaciones de Egipto, Asiria, Ba-

6. *Discours*, II, 13.
7. *Ibid.*, III, 1.
8. *Ibid.*, III, 7.

bilonia y Persia con el pueblo judío, pues en esos casos puede recurrir a la enseñanza del Viejo Testamento.

Así renueva Bossuet en el siglo XVII el intento de san Agustín de desarrollar una filosofía de la historia. Mas, como ya se ha observado y como sin duda sabía perfectamente Bossuet, nuestra capacidad de desarrollar ese tipo de filosofía de la historia, a base, esto es, de la idea de providencia divina, es muy limitada. La importancia capital del *Discurso* estriba probablemente en el hecho de que llamó la atención sobre la historia humana como tema de reflexión filosófica.

3. Giambattista Vico (1688-1744), uno de los más grandes filósofos italianos, ha sido una figura de mucho mayor importancia en el nacimiento de la filosofía de la historia. Durante la vida de Vico se realizó una gran masa de investigación histórica, La Reforma y la Contrarreforma la habían estimulado, y, como han observado los historiadores, la formación de estados nacionales y de intereses dinásticos fue un estímulo ulterior en el mismo sentido. Así se dedicó Leibniz, por ejemplo, a escribir la historia de la casa de Braunschweig, mientras en Italia Muratori, bibliotecario del duque de Módena a principios del siglo XVIII, recibía el encargo de escribir una historia de la casa de Este.[9] Pero la investigación histórica y la acumulación de material para escribir historia no es lo mismo que historiografía; e historiografía, escribir historia, no es lo mismo que teoría o filosofía de la historia. Por lo que hace a esta última nos interesa Vico.

En 1699 Vico es profesor de retórica en la Universidad de Nápoles, y conservará esa plaza hasta 1741.[10] En esa condición pronunció varios discursos inaugurales. Los primeros muestran la influencia del cartesianismo; pero en el de 1708 adopta otra actitud. Los modernos, dice, han introducido grandes progresos en algunas ciencias, particularmente las físicas; pero han subestimado y despreciado las ramas de estudio cuyo tema depende de la voluntad humana y no se puede tratar por el mismo método que la matemática, por ejemplo. Entre esas ciencias se cuentan la poesía, la historia, la ciencia del lenguaje, de la política, de la jurisprudencia. Además, los modernos han intentado ampliar la aplicación del método demostrativo matemático a ciencias en las cuales ese método no puede suministrar sino demostraciones aparentes.

Ese punto de vista se desarrolla más detalladamente en *De antiquissima italorum sapientia* (*Antiquísima sabiduría de los itálicos,* 1710). En esta obra Vico ataca enérgicamente la filosofía de Descartes. Ante todo, el *cogito, ergo sum* no puede servir adecuadamente como refutación del escepticismo ni como base del conocimiento científico. Pues la certeza de que uno está pensando pertenece al plano de la consciencia no refleja, y no al plano de la ciencia. En segundo lugar, la claridad y la distinción de las ideas no sirven como criterio universal de la verdad. Pueden servir como criterio de la verdad

9. El fruto del trabajo de Muratori fue la gran obra *Rerum italicarum scriptores.*
10. En 1723 Vico concurrió a la obtención de la cátedra de derecho civil, pero no tuvo éxito.

en la matemática. Pero si, por ejemplo, resulta aplicable en geometría, ello se debe a que la geometría es una ciencia constructiva, en la cual el espíritu construye o produce sus propias entidades. Las entidades matemáticas no son realidad en el sentido en el cual lo son los objetos de las ciencias naturales; son ficciones hechas por el hombre. Y son, desde luego, claras y distintas, pero lo son precisamente porque las ha construido el espíritu mismo. Por lo tanto, la construcción del objeto es más fundamental que la claridad y la distinción, y nos suministra el criterio de la verdad. "La regla y criterio de la verdad es haberla hecho." [11] Pero la construcción del objeto no significa exactamente lo mismo en física, por ejemplo, que en geometría pura. En esta última los objetos son entidades irreales, ficciones intelectuales; en la primera no lo son. La construcción del objeto significa en física uso del método experimental. Las cosas que podemos probar en física son aquellas respecto de las cuales podemos realizar algo parecido. Y las ideas más claras de cosas naturales son aquellas que podemos fundar en experimentos que imitan la naturaleza.

La formulación del principio del *verum factum* —que el criterio de la verdad consiste en haberla hecho— no lleva, por lo tanto, a la conclusión de que el método geométrico sea universalmente aplicable a todas las ciencias. Ni tampoco ha de entenderse en el sentido de que el espíritu cree los objetos físicos como crea las entidades matemáticas. No hemos de interpretar a Vico como si sus tesis sostuvieran que las cosas son ficciones intelectuales, meras ideas. El hacer o construir el objeto ha de entenderse en sentido gnoseológico más que existencial. Cuando el espíritu reconstruye la estructura del objeto partiendo de sus elementos consigue la certeza de la verdad por el mismo acto de la reconstrucción. En este sentido son idénticos conocer y hacer, y se hacen uno y lo mismo el *verum* y el *factum*. Puesto que ha creado todas las cosas, Dios conoce necesariamente con claridad todas las cosas. La única analogía estricta de esta verdad se encuentra en el conocimiento matemático humano, en el cual los objetos o entidades son ficciones mentales. Nosotros no creamos la naturaleza en el orden existencial. Pero, por así decirlo, sólo tenemos conocimiento científico de la naturaleza en la medida en que volvemos a hacer la estructura del objeto en el orden cognoscitivo. Y no podemos saber si estamos practicando correctamente esa reconstrucción más que mediante la ayuda del método experimental. La deducción a partir de conceptos puramente abstractos creados por nosotros mismos no nos puede garantizar un conocimiento de la naturaleza existente, por claros y distintos que sean aquellos conceptos.

La *Antiquísima sabiduría* no aplicaba esas ideas a la historia, pero era ya fácil prever la línea general que iba a adoptar el pensamiento de Vico. Es el hombre el que hace la historia humana; por lo tanto, la historia es comprensible para el hombre. Los principios de la ciencia histórica han de bus-

11. *Opere*, I, 136; Bari, 1929.

carse en las modificaciones del espíritu humano, en la naturaleza humana. La historia se presta en realidad a la investigación científica y a la reflexión más fácilmente que la naturaleza física. La naturaleza es obra exclusiva de Dios, sin intervención del hombre; por lo tanto, sólo Dios puede tener un conocimiento adecuado y pleno de la naturaleza. Pero la sociedad humana, las leyes humanas, el lenguaje y la literatura son todos obra del hombre. Por lo tanto, el hombre puede verdaderamente entenderlos, así como entender los principios de su desarrollo. Aquí tenemos una auténtica inversión de la actitud cartesiana. Las ciencias que Descartes subestimaba en beneficio de las físicas se encuentran ahora en una posición de superioridad.

Vico discute los principios de esta nueva ciencia en su obra principal, los *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (*Principios de una ciencia nueva relativa a la naturaleza común de las naciones,* generalmente conocida por *La Ciencia Nueva,* 1725, 2.ª ed. 1730, 3.ª ed. 1744). En su autobiografía ha escrito Vico que durante algún tiempo había admirado a dos hombres por encima de todos: Platón y Tácito. "Pues con incomparable espíritu metafísico contempla Tácito el hombre tal como es, y Platón el hombre tal como debería ser." [12] Podemos relacionar con esa admiración por los dos personajes la intención que manifiesta Vico en la *Ciencia Nueva* de determinar la ley universal y eterna de la historia y los modos por los cuales se explicita dicha ley en las historias de los diversos pueblos. La "sabiduría esotérica" de Platón se tiene que combinar con la "sabiduría común" de Tácito. Pero Vico añade los nombres de otros dos hombres con los que se reconoce en deuda especial. El primero de ellos es Francis Bacon, de cuyo *De augmentis scientiarum* y de cuyo *Novum organum* ha recibido profunda inspiración para el desarrollo de su ciencia nueva. (El mismo título de *Ciencia Nueva* puede estar inspirado por la expresión *Novum organum.*) El segundo es Grocio. Bacon había visto que la suma de conocimientos existente en la época tenía que completarse y corregirse, pero por lo que hace a leyes, no consiguió explicitar las que rigen la historia humana. "Mas Grocio reúne en un sistema de ley o derecho universal la totalidad de la filosofía y la filología, con las dos partes de esta última, la historia, por un lado, de los hechos y los acaecimientos fabulosos y reales y, por otro, las tres lenguas, el hebreo, el griego y el latín; o sea, las tres lenguas cultas de la Antigüedad que nos ha trasmitido la religión cristiana." [13] Vico deseaba continuar la obra de Grocio. Con su lectura de los filósofos del derecho natural, como Grocio y Pufendorf (al que podemos añadir Hobbes), se ha de relacionar su formulación del problema de la historia como cuestión que en parte principal se refiere a los orígenes de la civilización. El tema se beneficia de una atención particular en la *Ciencia Nueva.*

Vico no gustaba de arrancar de los "hombres licenciosos y violentos" de

12. Cito la autobiografía por la edición inglesa de M. H. Fisch y T. G. Bergin, Cornell University Press, 1944. Aquí pág. 138.
13. *Autobiografía,* 155.

Hobbes, ni de los "bobos solitarios, débiles y necesitados" de Grocio, ni de los "vagabundos arrojados al mundo sin ayuda ni cura divina" de que habla Pufendorf: así se expresa Vico al comienzo del primer libro de la *Ciencia Nueva* (1.ª edición). En sustancia, Vico se resiste a suponer un comienzo absoluto con hombres en esas condiciones. Pues el Génesis no indica que Adán estuviera al principio en el estado de naturaleza sugerido, por ejemplo, por Hobbes. Por eso Vico introduce un período que dé lugar a la bestialización del hombre, bestialización, esto es, en las razas paganas. Y entonces le toca aparecer al problema del origen de la civilización.

Vico supone que los primeros comienzos de la civilización se dieron con el sedentarismo. El tronar y el fuego del dios del cielo movieron a los hombres, con sus mujeres, a protegerse en las cavernas. Y estas primitivas habitaciones posibilitaron el nacimiento del primer estadio de la civilización, la "edad de los dioses" o "estadio de las familias", en el cual el padre de la familia era rey, sacerdote, árbitro moral y juez. Este estadio familiar de la civilización tuvo tres principios, a saber, religión, matrimonio y sepultura del muerto.

Pero en ese primitivo estadio de la civilización hubo siempre tensiones y desigualdades. Entre los nómadas, por ejemplo, que no se habían organizado aún en familias fijas con dioses fijos que adorar y beneficio común del suelo, unos eran fuertes y otros débiles. Y es posible imaginar que los débiles se refugiaran cerca de familias ya sedentarias, en condición de siervos, para protegerse de sus compañeros nómadas violentos y más fuertes. Y también podemos imaginar que los padres de familia se concertaron para dominar a los siervos. O sea, los órdenes patricio y plebeyo se fueron formando gradualmente, y así nacieron los "estados heroicos", en los cuales los magistrados pertenecían al orden patricio. Éste fue el segundo estadio del desarrollo de la civilización, la "edad de los héroes".

Pero ese estadio era íntimamente inestable. Los patricios o nobles deseaban naturalmente conservar la estructura de la sociedad tal como estaba, pues querían conservar su posición y sus privilegios intactos. Pero con la misma naturalidad los plebeyos deseaban cambiar la estructura de la sociedad. Y en el curso del tiempo tuvieron éxito, y fueron consiguiendo participación en un privilegio tras otro, desde el reconocimiento legal de sus bodas hasta la ciudadanía y la elegibilidad para cargos públicos. De este modo la edad de los héroes fue dando gradualmente paso a "la edad de los hombres", caracterizada por las repúblicas democráticas. Era la edad de los hombres porque se reconoció ampliamente la dignidad del hombre en cuanto tal, en cuanto ser racional.

Pero este tercer estadio del desarrollo de la civilización llevaba en sí la semilla de su propia decadencia. Con el florecimiento de la racionalidad, la religión, que había estado presente desde el comienzo y que había sido un agente de importancia capital en el ascenso del hombre a una condición civilizada, fue cediendo su lugar a la filosofía y a un estéril intelectualismo. La

igualdad acarreó el declinar del espíritu público y el aumento de la licencia. Sin duda se hicieron las leyes más humanas y aumentó la tolerancia, pero la decadencia acompañó a ese proceso de humanización, hasta que al final la sociedad se desintegró desde dentro o sucumbió a un ataque externo. Lo cual llevó, como al final del imperio romano, a un regreso de la barbarie.

Una vez terminado un ciclo empieza otro nuevo. En Occidente, la aparición del cristianismo anunció una nueva edad de los dioses. La Edad Media representa la edad de los héroes del nuevo ciclo. Y el siglo XVII, el siglo de las filosofías, fue una nueva fase de los hombres. También se hallan ciclos en las historias de los diversos pueblos, y esos ciclos particulares son la manifestación concreta de una ley universal. Pero esta teoría de los ciclos que Vico consideraba inductivamente confirmada no ha de entenderse erróneamente. Vico no afirma que los acaecimientos históricos estén determinados ni que en cada ciclo hayan de ocurrir conjuntos de acaecimientos precisamente análogos. Tampoco afirma, por ejemplo, que la Cristiandad sea un fenómeno religioso temporal que tiene su valor respecto de un ciclo determinado, de tal modo que haya de ceder en el futuro su lugar a otra religión. Lo recurrente no es el hecho o acaecimiento histórico particular, sino el esquema general en que ocurre el hecho. O, por mejor decir, lo recurrente es el ciclo de las mentalidades. Así, por ejemplo, la mentalidad primitiva, que se expresa en el lenguaje del sentido, la imaginación y la pasión, es gradualmente sustituida por la emergencia de la racionalidad reflexiva. Ésta, a su vez, se aísla de otras capas de la naturaleza humana y tiende a dar en crítica disolvente y razón escéptica. Y la disolución de la sociedad no se detiene hasta que el hombre vuelve a hacerse con la espontánea mentalidad primitiva que le proporciona un renovado contacto con Dios, un renacimiento de la religión. La civilización "empezó en cada caso con la religión, y se completó con las ciencias, las disciplinas y las artes".[14] Hay ciclo de las mentalidades, de las formas del desarrollo histórico, pero no de los contenidos, los hechos y los acaecimientos singulares. La idea de Vico recuerda efectivamente teorías griegas del retorno cíclico; pero no afirma una teoría fatalista de la repetición necesaria de acaecimientos singulares. Ni tampoco excluye su teoría de los ciclos todo progreso. Por ejemplo, el cristianismo puede corresponder en un nuevo ciclo a lo que Vico llama las "espantosas religiones" de la primitiva edad de los dioses; pero de eso no se sigue que el cristianismo no sea superior a dichas religiones.

Es erróneo creer que Vico no ofrezca en su filosofía de la historia más que una teoría de los ciclos. Hay en ella mucho más que un esquemático mapa del desarrollo de cada pueblo o nación. Por de pronto, es posible encontrar en su obra un sano contrapeso al racionalismo en el sentido de interpretación superintelectualista del hombre y de su historia. Los filósofos, dice Vico, son incapaces de formarse por sí mismos una idea veraz de los

14. *Opere*, III, 5.

orígenes de la sociedad; pues siempre tienden a proyectar en el pasado su propio modo de considerar las cosas y a racionalizar lo que no ha sido obra de la razón en el sentido que ellos dan a esta palabra. Así, por ejemplo, los filósofos iusnaturalistas nos describen unos hombres en estado de naturaleza que conciertan un pacto o contrato, el cual da origen a la sociedad. Pero los orígenes reales de la sociedad no pueden haber sido así. El factor que empujó a los nómadas o vagabundos a refugiarse en cuevas y otros abrigos primitivos análogos y a establecer en ellos habitación más o menos fija no fue sino el temor o, más en general, la necesidad sentida.

Esa idea crítica no se aplica sólo a los filósofos del siglo XVII, sino también a los de la Antigüedad. Éstos, sometidos a la misma tendencia racionalizadora que se da en sus sucesores modernos, atribuyeron las leyes de los estados a ilustrados legisladores como Licurgo en Esparta. Pero las leyes no han empezado como productos de la razón reflexiva, aunque con el tiempo, a medida que se desarrollaba la civilización, fueron sin duda sometidas a revisión racional. Lo malo es que los filósofos, al adorar la razón reflexiva, ven en ella la esencia del hombre. Se creen que es la razón la que une a los hombres como vínculo común, de modo que ella habría de ser la fuente del derecho, que es un factor unificador. Y piensan que la imaginación, los sentidos y las pasiones separan a los hombres. Pero en realidad los hombres de los primeros estadios de la civilización se rigen más por la imaginación y el sentimiento que por la razón reflexiva. Sin duda estaba presente la razón también en esos estadios, pero se expresaba en formas propias de la imaginación y el sentimiento. Desde el punto de vista psicológico la religión primitiva es producto espontáneo del temor y de un sentimiento de impotencia, no de la razón en sentido filosófico; y el derecho primitivo está íntimamente relacionado con la religión primitiva. Ambos son producto no de la razón filosófica, sino de una lógica del sentimiento y de la imaginación. El derecho fue en sus orígenes la costumbre naturalmente constituida, no fruto del entendimiento previsor.

Vico daba mucha importancia a la poesía y la mitología. El tercer libro de la *Ciencia Nueva* está dedicado al "Descubrimiento del verdadero Homero". Para conocer los primeros estadios de la religión, la moralidad, la ley, la organización social y la economía hemos de abstenernos de teorizar abstractamente y ponernos a estudiar los datos de la filología, que son principalmente la poesía y el mito. Al interpretar, por ejemplo, los poemas homéricos hemos de evitar dos ideas erróneas. En primer lugar, no debemos creer que los mitos sean imposturas deliberadas, mentiras útiles del tipo recomendado por Platón en la *República*. En segundo lugar, no hemos de racionalizarlos, como si sus autores estuvieran expresando alegóricamente ideas y teorías concebidas claramente y racionalmente formuladas. Los poemas homéricos son más bien expresión de la "sabiduría vulgar", de la "sabiduría poética" de un pueblo; los mitos nos dan en general la clave del modo de pensar de los pueblos en el momento en que aquéllos se consti-

tuyeron. Los poemas homéricos, por ejemplo, expresan con "caracteres poéticos" la religión, las costumbres, la organización social, la economía y hasta las ideas científicas de los griegos de la edad heroica. Son, por así decirlo, expresión literaria espontánea o depósito de la mentalidad y la vida de un pueblo en un momento dado de su desarrollo. A eso se debe su gran valor para la reconstrucción de la historia. Desde luego que no hemos de aceptar todo lo que dicen como verdad literal. Zeus, por ejemplo, no fue una persona real en la forma en que se le describe en los poemas homéricos. Pero, por otra parte, tampoco es un mero expediente literario para simbolizar alguna noción abstracta de la divinidad. Es la expresión imaginativa de un temprano estadio del contacto con lo divino. No es que las descripciones poéticas de lo divino cubran, por así decirlo, una teoría filosófica de la divinidad que estuviera por su parte formulada con claridad por la razón reflexiva; el pensamiento religioso de ese período es pensamiento poético. Tiene su lógica, pero esa lógica lo es de la imaginación y el sentimiento, no es la lógica abstracta del filósofo.

Otro punto que vale la pena observar en la filosofía viquiana de la historia es su insistencia en la unidad compleja de cada período cultural. Cada "edad" o estadio de un ciclo tiene sus tipos propios de religión, derecho, organización social y economía. No hay duda de que Vico exagera en la simplificación esquemática de los hechos; pero suministra, por así decirlo, un programa para un estudio de la historia que no se limite a la narración de acaecimientos dinásticos, políticos y militares, sino que penetre en la vida de los pueblos en todas las sucesivas fases de sus historias y explore esas vidas por todas sus ramificaciones, manifestando las conexiones entre la religión, la moralidad, la costumbre y la ley, la organización social y política, la economía, la literatura y el arte. Al mismo tiempo Vico esboza programas de estudio comparativo del desarrollo de la mentalidad humana en general y de las ciencias y las artes particulares.

Así, pues, la historia nos revela la naturaleza humana. No podemos conseguir conocimiento de la naturaleza humana por el procedimiento de considerar al hombre tal como éste es, pongamos por caso, en el segundo período de la "edad de los hombres", o tomando como criterio ejemplar al filósofo. Tenemos que atender a la revelación gradual de la naturaleza del hombre en su historia, en su poesía, en su arte, en su desarrollo social y jurídico, etc. La historia es obra del hombre; por lo tanto, es comprensible para el hombre. Y al estudiar la historia el hombre consigue una consciencia reflexiva de su propia naturaleza, de lo que ha sido, es y puede ser. Es necio exaltar los logros de la edad de la razón, la edad de los filósofos, y despreciar el pasado y lo primitivo, pues el entero curso de la historia es la revelación del hombre. En la primitiva edad de los dioses vemos al hombre como sentidos; en la edad de los héroes lo vemos como imaginación; en la edad de los hombres lo vemos como razón.

Pero el hecho de que la historia sea obra del hombre —ya consideremos

las acciones humanas, o los monumentos del arte y la literatura, o las instituciones— no significa que se encuentre desligada de la divina providencia y que no sea en algún sentido obra de Dios. Lo que ocurre es que según Vico la divina providencia obra primordialmente a través de la voluntad y el pensamiento humanos, o sea, a través de medios naturales, no por intervención milagrosa. Los hombres han aspirado frecuentemente a un fin y han realizado otro. Por ejemplo, "los patriarcas tienden a ejercer sin restricciones su poder sobre los siervos y los sometieron al poder civil del que nacieron las ciudades. La clase dominante de los nobles quería abusar de la señorial libertad para oprimir a los plebeyos, y eso le llevó a tener que someterse a leyes que establecían la libertad popular".[15] Cualesquiera que fueran los objetivos que se propusieron los individuos, el hecho es que la civilización nació y se desarrolló por sus acciones. Y en la segunda fase de la edad de los hombres, cuando los librepensadores, por ejemplo, intentan destruir la religión, contribuyen a la disolución de la sociedad, al final de un ciclo cultural y, por lo tanto, a un renacimiento de la religión, que es el factor principal que facilita la conquista por el hombre de sus propias pasiones egoístas y conduce al nacimiento de una nueva cultura. Los hombres obran libremente, pero sus libres acciones son los medios por los cuales se realizan los propósitos eternos de la providencia divina.

No es muy exacto decir que la *Ciencia Nueva* de Vico fue completamente ignorada por sus contemporáneos, pues algunas de sus tesis fueron objeto de discusión. Pero desde luego que no se apreció la importancia general de sus ideas, y Vico no empezó a ser leído como corresponde hasta entrado el siglo XIX. En 1787 Goethe visitó Nápoles y se fijó en la *Ciencia Nueva*. El gran poeta prestó el libro a Jacobi, y en 1811 Jacobi hizo una alusión a lo que él creía anticipación de Kant por Vico. El texto fue utilizado por Coleridge en su *Theory of Life* (1816, publicada en 1848); en los años siguientes habló de Vico con cierto entusiasmo. En Francia, Michelet publicó una traducción abreviada de la obra principal de Vico (1827), y en 1835 la reeditó junto con una traducción de la *Autobiografía* y de algunos otros escritos. En Italia se interesaron por Vico Rosmini y Gioberti, así como los idealistas, por ejemplo Spaventa, los cuales sostenían que la recepción del hegelianismo en Italia era como el retorno de Vico a su patria, pues Vico habría sido el precursor de la filosofía alemana. Pero la moderna difusión del interés por Vico se debe sobre todo a Benedetto Croce, que lo ha presentado como el descubridor "de la verdadera naturaleza del arte y de la poesía, e inventor, por así decirlo, de la ciencia de la estética".[16]

4. Montesquieu (1689-1755) no se refiere en sus escritos publicados a Vico; pero parece probable que conociera la *Ciencia Nueva* durante su viaje por Italia en 1728, o sea, antes de publicar su famosa obra acerca de las

15. *Opere,* IV, 2, 164.
16. B. Croce, *Aesthetic,* trad. al inglés por D. Ainslie. Londres, 2.ª ed., 1929, 220.

causas de la grandeza y la decadencia de los romanos (1734) y la obra acerca del espíritu de las leyes (1748). El hecho de que Montesquieu emprendiera un estudio comparativo de la sociedad, el derecho y el gobierno para averiguar los principios del desarrollo histórico sugiere inmediatamente que Vico ejerciera alguna influencia en él, por lo menos por vía de estímulo, pero no prueba esa influencia. De todos modos, las notas personales de Montesquieu parecen probar la hipótesis positiva por lo que hace a la teoría viquiana de los ciclos y la decadencia de la civilización, sin que permitan estimar su importancia.

Como las ideas de Montesquieu se han esbozado ya en el primer capítulo de este volumen, no se añadirá nada acerca de ellas. Bastará con indicar que en Vico y en Montesquieu encontramos la idea de un método histórico comparativo, y que ambos autores se proponen utilizar datos históricos como base para determinar las leyes que rigen el desarrollo histórico de los pueblos. De esos dos hombres Montesquieu, pensador típico de la Ilustración, apasionado por la libertad, tuvo muchísimo más éxito en su propia época. La estrella de Vico no empezó a brillar realmente sino una vez agotada la Ilustración.

Capítulo IX

DE VOLTAIRE A HERDER

Observaciones previas. — Voltaire. — Condorcet. — Lessing. — Herder.

1. Se dice a veces que el espíritu de la Ilustración dieciochesca fue ahistórico. Si la frase se entiende en el sentido de que la Ilustración no ha escrito historia, entonces se trata de un enunciado manifiestamente falso. Baste citar la *Histoire de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) de Montesquieu, *Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1781) de Gibbon, la *Histoire de Charles XII* (1731) y el *Siècle de Louis XIV* (1751) de Voltaire, así como las obras históricas de Hume. Tampoco puede decirse que la historiografía del siglo XVIII se limitara a las batallas, las pugnas políticas y diplomáticas y las hazañas de los "grandes hombres". Por el contrario, precisamente en ese período vemos nacer la idea de historia como historia de la civilización humana. Charles Pinot Duclos, autor de una *Histoire de Louis XI* (1745) y de unas *Considérations sur les moeurs de ce siècle* (1750), declaraba que su tema eran los usos y las costumbres de los hombres, no las guerras ni la política. En esta actitud coincidía con Voltaire. No hay duda de que el siglo XVIII ha vivido una ampliación de la idea de historia.

Cuando se dice que el espíritu de la Ilustración del siglo XVIII fue ahistórico la afirmación puede referirse en parte a la tendencia de varios autores a tratar la historia como una forma de *belles-lettres* y a emitir juicios precipitados sin conocimiento real o sin comprensión de las fuentes. Pero también se refiere en parte, y en parte más importante, a la tendencia a tratar la edad de la razón y de la ilustración, así como sus ideales, como una especie de criterio absoluto de juicio, y a despreciar el pasado excepto en lo que pudiera interpretarse como camino hacia la edad de los *philosophes*. Esa actitud, junto con su concomitante tendencia a utilizar la historia para probar tesis, particularmente la tesis de la superioridad del siglo XVIII en general

y de los filósofos en particular, no conducía a una comprensión objetiva del pasado. Sería, desde luego, una exageración decir que todos los pensadores ilustrados hayan sostenido una teoría ingenua del progreso. Hasta en Voltaire se manifiesta cierto pesimismo. Pero en líneas generales los filósofos estaban convencidos de que progreso y triunfo de la razón emancipada son sinónimos; y su idea de la razón les dificultaba la comprensión de una mentalidad primitiva, por ejemplo, o de la de la Edad Media. Cuando los filósofos intentaban imaginarse el hombre primitivo empezaban por ponerse delante el hombre contemporáneo, eliminando luego de esa imagen cualidades y hábitos que pudieran atribuirse claramente a la civilización, pero dejándole cuidadosamente el ejercicio de la razón que le permitiría concertar el contrato social. Vico vio la artificialidad de ese método analítico y dio importancia al examen de la poesía, el canto, el arte, los restos de costumbres y de prácticas religiosas para conseguir una base segura de comprensión de la mentalidad de tiempos pasados. Pero Vico fue un genio algo aislado de la Ilustración y conscientemente opuesto al exagerado racionalismo y al intelectualismo de tantos contemporáneos suyos. Su estimación de la época no era, ciertamente, la del *philosophe* medio. Por lo que hace a la Edad Media, los hombres de la Ilustración fueron completamente incapaces de comprensión simpatética de la cultura y el espíritu medievales; la Edad Media representaba para ellos una tiniebla de la cual surgió paulatinamente la luz de la razón. Así, pues, aunque ampliaron la noción del estudio histórico e hicieron una valiosa aportación al futuro de la historiografía, tendían demasiado a utilizar la historia para probar tesis y glorificar la Ilustración, y sus prejuicios les dificultaron la penetración con el entendimiento en culturas y concepciones que les resultaran muy diferentes de las suyas propias y que ellos se sintieran inclinados a despreciar. En este sentido hemos de entender la acusación de ahistoricidad dirigida a la mentalidad de la Ilustración.

2. Voltaire, cuya posición filosófica general se ha discutido ya en el primer capítulo de este volumen, afirmaba que su *Essai sur les moeurs* (1740-1749, publicado en 1756) quería ser una continuación de la obra de Bossuet. "El ilustre Bossuet, que en su discurso acerca de una parte de la historia universal captó su verdadero espíritu, se detuvo en Carlomagno." [1] Voltaire quiere continuar desde donde terminó Bossuet; de aquí el título completo de su obra: *Ensayo acerca de la historia general y de las costumbres y el espíritu de las naciones desde Carlomagno hasta nuestros días.* De hecho, empero, arranca mucho más atrás, desde la China, tras de la cual pasa a la India, Persia y Arabia, para continuar con la Iglesia de Oriente y de Occidente anterior a Carlomagno.

Pero aunque Voltaire anuncia su intención de continuar la obra de Bossuet, es obvio que su idea de la historia es muy diferente de la del obispo

1. Avant-propos.

de Meaux. Para Bossuet, los acaecimientos importantes de la historia son la creación, la alianza de Dios con el pueblo judío, la Encarnación y el desarrollo de la Iglesia; Bossuet considera la historia humana, desde la creación hasta el juicio final, como una manifestación de la providencia divina servida por las libres decisiones humanas. En la obra de Voltaire brilla por su ausencia el punto de vista teológico de san Agustín y Bossuet. La historia es el campo de interacción de las voluntades y las pasiones humanas. El progreso es posible en la medida en que el hombre se levanta por encima de la condición animal y la razón domina sobre el conjunto, particularmente cuando toma la forma del despotismo ilustrado, único que puede aportar una reforma social verdadera. Desaparece la idea de la historia como cumplimiento de un plan divino según un movimiento que apunta a una meta sobrenatural. Y con ella desaparece toda convicción robusta acerca de la unidad y la continuidad de la historia.

Desde luego que Voltaire proclama, por una parte, la idea de un estudio empírico de la historia, sin presupuestos dogmáticos. Escribió una *Philosophie de l'histoire* (1765) que apareció antepuesta a la edición de 1769 del *Essai sur les moeurs*; pero el ensayo contiene poca filosofía en el sentido ordinario de la palabra. Cuando Voltaire habla de la necesidad de escribir la historia con espíritu filosófico se está refiriendo simplemente a la necesidad de excluir leyendas e historias fantásticas. La cosa queda clara, por ejemplo, en sus *Remarques sur l'histoire*, cuando se pregunta si un hombre sensato y nacido en el siglo XVIII puede permitirse hablar en serio de los oráculos de Delfos. En última instancia, lo que Voltaire está reclamando es que se eliminen del todo las explicaciones sobrenaturales. Escribir historia con espíritu filosófico es hacerlo con el espíritu de un *philosophe*, de un hombre de la Ilustración. Y "el ilustre Bossuet" no era un *philosophe*.

La convicción de que no es tarea del historiador el entretener al lector con anécdotas fabulosas e inverosímiles historias es una de las razones por las cuales Voltaire aconseja estudiar la historia de los tiempos modernos, no la de los antiguos. En sus *Nouvelles considérations sur l'histoire* observa que tratar la historia antigua es obligarse a mezclar unas pocas verdades con mil mentiras. Pero es obvio que un historiador de los tiempos antiguos no está obligado a escribir al modo gárrulo y chismoso de Herodoto, ni a aceptar como verdadera toda fábula o leyenda. Completamente aparte del hecho de que el estudio de esas leyendas, y hasta el de los oráculos de Delfos, puede ser —como vio Vico, pero no vería Voltaire— de gran utilidad para el historiador serio, el remedio de la historia incierta y fabulosa es la investigación paciente. Voltaire tenía, desde luego, otra razón para preferir la historia de los tiempos modernos, a saber, una convicción de la superioridad del mundo moderno, particularmente de los filósofos. En las breves *Remarques sur l'histoire* expresa el deseo de que los jóvenes empiecen un estudio serio de la historia "a partir de la época en que empieza a ser de verdad interesante para nosotros, o sea, según me parece, desde finales del siglo XV".

Por entonces cambió Europa de aspecto, efectivamente. La idea de Voltaire puede expresarse de otro modo diciendo: la Edad Media no tiene interés real para nosotros.

Este punto de vista se manifiesta en bastantes pasos de los escritos de Voltaire. Así leemos en ellos que hay que comportarse respecto de la Antigüedad como si nunca hubiera existido; o que el mundo de los antiguos judíos es tan diferente del nuestro que difícilmente se podrá tomar de él una regla de conducta aplicable hoy; o que el estudio de los tiempos antiguos satisface simplemente la curiosidad, mientras que el estudio de los tiempos modernos es una necesidad; etcétera. Está claro que esta actitud constituye una debilidad de Voltaire como historiador y como filósofo de la historia.

Pero Voltaire tiene también sus puntos fuertes, como es natural. En su pequeño ensayo titulado *Nouvelles considérations sur l'histoire* observa que tras haber leído tres o cuatro mil descripciones de batallas y el contenido de unos cuantos centenares de tratados no se sentía mucho más sabio que antes. "No conozco a los francos y a los sarracenos por la batalla de Charles Martel más de lo que conozco a los tártaros y a los turcos por la victoria de Tamerlán sobre Bayaceto." En vez de la narración de batallas y hazañas de reyes y cortes uno ha de encontrar en las historias exposiciones de las virtudes y los vicios dominantes de las naciones, explicaciones de su potencia y de su debilidad, la historia de la fundación y el crecimiento de las artes y las industrias. Para el hombre que desea leer la historia "como ciudadano y filósofo", "serán principal objeto de estudio los cambios de las costumbres y de las leyes".[2] Análogamente escribe al comienzo del capítulo 69 del *Esprit des moeurs*: "Me gustaría mostrar qué era en aquel tiempo (los siglos XIII y XIV) la sociedad humana, cómo vivía la gente en la intimidad de la familia, qué artes se cultivaban, en vez de repetir tantos desastres y combates, muertos temas de la historia (corriente), gastados ejemplos de la malicia humana". El filósofo puede haber subestimado la importancia de la historia política y militar, pero está fuera de toda duda que llamó la atención acerca de aspectos de la vida humana que hoy se consideran universalmente como partes de suma importancia del objeto de la historia, mientras que hasta entonces habían sido prácticamente ignoradas por los historiadores-cronistas, hipnotizados por las hazañas de los monarcas y los héroes.

Parece claro que en sus ideas generales acerca de la historia Voltaire no ha sido tan profundo como Montesquieu, al que critica, por no hablar ya de Vico; pero en su concepción de la historiografía social podemos ver la expresión ejemplar del desarrollo de la consciencia burguesa. Para Voltaire la historia ha de dejar de ser historia dinástica, instrumento de glorificación o condena, según los casos, de potentados en pugna; la historia ha de ser una exposición de cómo se han producido la vida, las artes, la literatura y la

2. *Nouvelles considérations sur l'histoire.*

ciencia del siglo XVIII, o, más ampliamente, una exposición de la vida social del hombre a través de las edades.

Antes de terminar esta consideración de las ideas históricas de Voltaire vale la pena equilibrar lo dicho acerca de su desprecio del mundo prerrenacentista indicando que en el *Esprit des moeurs,* si se tienen en cuenta los añadidos que ha ido haciendo a la obra, Voltaire ha pintado realmente en amplio lienzo. No sólo habla de Europa, sino también del Extremo Oriente y de América, y no sólo del mundo cristiano, sino también del mahometano y de las religiones orientales. Su conocimiento, por supuesto, es a menudo insuficiente; pero eso no afecta a la dimensión de su proyecto. En cierto sentido su historia era menos universal que la de Bossuet, porque el marco teológico de éste contenía en una unidad inteligible el conjunto de la historia humana. Pero en otro sentido más material el *Esprit des moeurs* voltairiano es más universal que el *Discours sur l'histoire universelle* del obispo, a saber, en el sentido de que el primero trata también de naciones y de culturas que el segundo ignora.

3. En la sección dedicada a los fisiócratas, en el segundo capítulo de este volumen, se prestó atención a la teoría del progreso propuesta por Turgot, la cual anticipa la visión de la historia expuesta en el siglo XIX por Auguste Comte. Efectivamente creyó Turgot en el progreso mucho más que Voltaire. Pues Voltaire, pese a sus convicciones acerca de la superioridad de la Edad de las Luces no creía en cambio en leyes que gobiernen la historia humana. No deseo, empero, repetir lo ya dicho acerca de Turgot, sino que atenderé a otro representante destacado de la idea de progreso en la última parte del siglo XVIII, a saber, Condorcet.

Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794), fue matemático tanto cuanto filósofo. A la temprana edad de veintidós años compuso un tratado sobre el cálculo integral que mereció el aprecio de d'Alembert. Condorcet sintió gran admiración por d'Alembert, igual que por Voltaire y Turgot, cuyas biografías escribió más tarde (la de Turgot en 1786, la de Voltaire en 1787). Intervino en la preparación de la *Enciclopedia* y fue elegido miembro de la Academia de Ciencias en 1769 y de la Academia Francesa en 1782. En 1785 publicó un ensayo sobre la probabilidad, una segunda edición del cual, revisada y ampliada, apareció en 1804 con el título de *Éléments du calcul des probabilités et son application aux jeux de hasard, à la lotterie et aux jugements des hommes.*

Condorcet se interesó también por temas económicos y, bajo la influencia de Turgot, escribió en favor del libre comercio del trigo. En política fue demócrata y republicano entusiasta. Acogió favorablemente la Revolución y fue elegido diputado a la Convención. Pero era un espíritu demasiado independiente para poder sobrevivir mucho en aquellos días tempestuosos. Criticó la constitución adoptada por la Convención y defendió el proyecto que él había apoyado previamente; denunció la detención de los girondinos y, por su oposición de principio a la pena de muerte, se opuso también a

la conducta de los jefes de la Montaña, Robespierre, Marat, Danton. Su actitud crítica condujo a que se le declarara enemigo de la República y a que le pusieran fuera de la ley. Durante algún tiempo vivió escondido en casa de una viuda, Madame Vernet; pero sospechó que la casa estaba vigilada y huyó para no poner en peligro la vida de su benefactora. Fue capturado al final y murió en una celda de Bourg-la-Reine. No está claro si murió de un ataque cardíaco, envenenado por otros o por sí mismo.

Durante el tiempo que permaneció escondido escribió Condorcet su obra sobre el progreso, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), su principal título de filósofo. Las ideas básicas y generales del texto son la de la perfectibilidad del hombre, la concepción de la historia de la especie humana como un progreso gradual desde la tiniebla hacia la luz, desde la barbarie hacia la civilización, y la idea del progreso ilimitado en el futuro. Esta obra escrita a la sombra de la guillotina está permeada por el espíritu del optimismo. Condorcet explica la violencia y el mal de la época por las malas instituciones y leyes creadas por sacerdotes y gobernantes. Pues Condorcet es enemigo no sólo de la monarquía, sino también del sacerdocio y hasta de toda religión. Los medios principales para la promoción del progreso le parecen ser la reforma constitucional y la educación. En 1792 es uno de los que presentan a la Asamblea el plan de organización de la educación estatal que fue la base del posteriormente adoptado por la Convención. Según este plan los temas principales de la educación superior son la matemática y la ciencia natural, técnica, moral y política, mientras que el estudio de los lenguajes, vivos o muertos, ocupa un lugar de menor importancia. El acento recae, pues, sobre la ciencia de la Naturaleza y la ciencia del Hombre.

La interpretación de la historia pasada por Condorcet se desarrolla a la luz de su idea de cultura científica. Distingue nueve estadios o épocas. En la primera época los hombres, surgiendo de un estado de barbarie en el cual sólo físicamente diferían de los animales, se unen en grupos de cazadores y pescadores, reconocen relaciones familiares y usan ya un lenguaje. En el segundo estadio del desarrollo, que es el pastoral, aparecen la desigualdad y la esclavitud, junto con algunas artes rudimentarias; y en el tercer período, que es el agrícola, se hacen más progresos. Condorcet admite que esas primeras épocas preliminares son meramente conjeturadas; pero con la invención de la escritura alfabética pasamos de la conjetura al hecho histórico. La cultura de Grecia representa para Condorcet la cuarta época, y la de Roma la quinta. Luego divide el período medieval en dos épocas. La sexta termina con las cruzadas, y la séptima con la gran invención de la imprenta. La octava época es más o menos el Renacimiento, que empieza con la invención de la imprenta y termina con el nuevo giro dado por Descartes a la filosofía. La novena época termina con la Revolución de 1789. Incluye asimismo el descubrimiento por Newton del verdadero sistema de la naturaleza, la apertura por Locke de la ciencia del Hombre, o sea, de la naturaleza humana, y el des-

cubrimiento del sistema de la sociedad humana por Turgot, Rousseau y Price.

Condorcet considera luego una futura décima época. En ella, dice, habrá un progreso hacia la igualdad entre las naciones, hacia la igualdad entre las clases y hacia el perfeccionamiento físico, moral e intelectual de los individuos. Igualdad no significa para Condorcet igualdad matemática, sino libertad con igualdad de derechos.

El progreso del pasado se contempla, pues, como presupuesto de progreso futuro. La justificación de esa creencia optimista es claramente el supuesto de que hay alguna ley de progreso o de desarrollo humano que permite inferencias del pasado al futuro. Pero el factor más acentuado por Condorcet como garantía del progreso futuro no es ninguna ley hipotética que opere inevitablemente, sino la educación, o sea, la ilustración racional, la reforma política y la formación moral. En su opinión, no podemos poner límites al avance del progreso humano ni a la perfectibilidad del hombre. Al hablar de la décima época Condorcet insiste en que el progreso ilimitado es posible no sólo en la ciencia moral (por ejemplo, en la reconciliación del interés individual con el bien común), sino también en la ciencia física, en la técnica y hasta en la matemática (esto último contra la opinión de Diderot).

Está fuera de duda que las interpretaciones de la historia dadas por Turgot y Condorcet prepararon el camino al sistema positivista de Auguste Comte. La teología desaparece para todos ellos a medida que se intensifica la luz de la razón científica, y lo mismo se puede decir de la filosofía metafísica salvo en la medida en que pueda reducirse a una síntesis de leyes científicas. No se trata de que Condorcet adorara a los *philosophes* y los considerara como la culminación del progreso histórico. Es verdad que admiraba a Voltaire y compartía su anticlericalismo. Pero no coincidía con su fe en el despotismo ilustrado ni con su desprecio del pueblo. Condorcet aspiraba a una civilización democrática y científica; y a despecho de los defectos de su *Essay*, tanto en su esquema cuanto en muchos de sus detalles, su texto es en cierto sentido mucho más moderno que el de Voltaire. Condorcet no canoniza el siglo XVIII, sino que apunta al futuro. Desgraciadamente carecía de sensibilidad para con importantes aspectos de la realidad y del hombre; por lo demás, esa ceguera se encuentra también en sus seguidores del siglo XIX. Y por lo que hace al dogma del progreso, éste ha sufrido un serio resquebrajamiento en el siglo XX.

4. En Alemania la idea de progreso está representada por Lessing. Mas, como hemos visto en el capítulo VI de este volumen, su teoría del progreso histórico tenía un fundamento teológico. En *La educación del género humano* (1780) Lessing escribía que la educación es al individuo humano lo que la revelación es al género humano entero. El progreso es ante todo y sobre todo la educación moral de la humanidad por Dios. Desde luego que la concepción de la historia que tiene Lessing difiere mucho de la de san Agustín o Bossuet. Pues Lessing no considera que el cristianismo sea la definitiva

revelación de Dios al hombre. Del mismo modo que el Viejo Testamento consta de "libros elementales" en comparación con los del Nuevo, así también el Nuevo Testamento consta de "libros elementales" en comparación con ulteriores estadios de la revelación divina que se tendrán cuando los hombres hayan aprendido a hacer el bien por sí mismo, no por ningún premio en esta vida ni en otra. Esta idea de superar la moralidad cristiana con su doctrina de las sanciones pone a Lessing muy en armonía con la corriente general de la teoría moral característica de la Ilustración. Al mismo tiempo, su concepción de la historia como progresiva revelación divina permite por lo menos alguna analogía entre Lessing y los filósofos de la historia del tipo de san Agustín y Bossuet. El pensamiento de Lessing presenta sin duda la impronta del siglo XVIII; pero está claro que difiere mucho de la teoría de Condorcet, para el cual el progreso histórico no es obra de Dios, sino más bien una liberación respecto de la religión.[3]

5. En la filosofía de la historia de Herder encontramos diferencias importantes respecto de las teorías características de la Ilustración. Como hemos visto en el capítulo VII de este volumen,[4] Herder ha atacado la autocomplacencia de la Ilustración, la tendencia de los filósofos del siglo XVIII a pensar que la historia llevaba hasta su época por un proceso de desarrollo progresivo. Pero, como también hemos visto, Herder no basaba simplemente su ataque en un desacuerdo con la interpretación de la Ilustración por sus protagonistas, sino que atacaba también la concepción general de la historia propia de éstos. Para Herder, los ilustrados contemplan la historia con prejuicios y la utilizan para probar una tesis preconcebida. Sin duda su tesis difería de la tesis preconcebida de Bossuet, pero no dejaba de ser también un prejuicio teórico, a saber, la tesis de que la historia representa un movimiento ascendente desde el misticismo religioso y la esclavitud de la superstición hacia una moralidad libre y no-religiosa. Sin duda los filósofos de la Ilustración habrían replicado que su interpretación se basaba en inducciones, no en presupuestos. Pero Herder habría podido replicar a su vez que las selecciones de los hechos en que basaban inductivamente su interpretación se debían a su vez a presupuestos. El argumento capital de Herder es que el planteamiento de la historia por los ilustrados les impide estudiar y entender cada cultura por sí misma, según su propio espíritu y su propia compleja unidad. En *Otra filosofía de la historia* (1774) Herder divide la historia en edades o períodos, pero llamando la atención sobre los peligros de ese procedimiento. Cuando delimitamos una "edad" y la describimos con unas pocas generalizaciones podemos quedarnos con meras palabras y puede escapársenos la realidad, la rica vida de un pueblo. Sólo el estudio paciente y detallado de los datos nos permitirá entender el desarrollo de un pueblo. Como ya hemos visto, Herder da importancia a la poesía y a las tempranas

3. Más información sobre Lessing encontrará el lector en el capítulo VI, págs. 126-131.
4. Este volumen, págs. 136-142, a las que el lector queda remitido.

canciones populares como fuentes para la comprensión del desarrollo del espíritu humano. No se puede decir que el insistir en la comprensión del desarrollo del lenguaje y de la literatura estuviera en contradicción con las ideas ilustradas. Pero Herder subrayaba la importancia de lo relativamente primitivo al interpretar el hombre y su historia. No apreciaríamos acertadamente la importancia de las fases culturales tempranas si persistiéramos en juzgarlas por referencia a criterios basados en los ideales y los presupuestos racionalistas de los filósofos del siglo XVIII.

La gran obra de Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Ideas referentes a la filosofía de la historia de la humanidad*, 1784-1791) está concebida a escala gigantesca. En las primeras dos partes de la obra, cada una de las cuales contiene cinco libros, Herder trata el entorno físico y la organización de la vida del hombre, con la antropología y el período prehistórico, por decirlo paradójicamente, del desarrollo del hombre. En la tercera parte, que comprende los libros XI-XV, llega finalmente a la historia documentada, y lleva la exposición hasta la caída del imperio romano. La exposición se continúa en la parte cuarta (libros XVI-XX), hasta el año 1500 aproximadamente. No llegó a escribir la parte quinta. Pese a la ambición del esquema, Herder no formula pretensiones vanidosas; hasta el título es significativo de modestia. Y el autor afirma explícitamente que la obra es un conjunto de "sillares para un edificio que sólo los siglos pueden terminar".[5] Herder no era tan insensato como para suponer que él podía completar el edificio.

Luego de estudiar el entorno físico del hombre, o sea, las fuerzas del cosmos físico y la posición y la historia de la tierra, Herder llega al tema de la vida orgánica y del hombre mismo. No afirma la evolución, en el sentido de que el hombre proceda de alguna especie animal, sino que considera los géneros y las especies como una pirámide en el ápice de la cual se encuentra el hombre. Por toda la vida orgánica encontramos, según Herder, la manifestación de una fuerza vital (que corresponde a la *entelequia* aristotélica) la cual, a medida que subimos por la escala de los géneros y las especies, se expresa en la creciente diferenciación de funciones. La concepción de esa jerarquía por Herder es de carácter francamente teológico. Las especies inferiores preparan en su orden ascendente el camino para la aparición del hombre en cuanto ser capaz de pensamiento conceptual, del hombre como ser racional y libre. Al aparecer el hombre cumple la intención de la naturaleza, o sea, de Dios. Pero Herder observa que, mientras que al nivel del puro instinto los estímulos fundamentales del organismo funcionan de modo infalible, la posibilidad de error aumenta con el desarrollo de la voluntad. "Cuanto más débil se hace el instinto, tanto más cae bajo el dominio de la voluntad arbitraria (o capricho) y, por tanto, del error."[6]

5. Prólogo, XIII, 6. Las *Ideas* se citan por la edición Suphan de las obras de Herder, Berlín, 1877-1913.
6. XIII, 102.

La historia es para Herder historia natural de las facultades, las acciones y las propensiones del hombre, modificadas por el tiempo y el lugar. Aunque no expone una teoría evolucionista transformista o, por lo menos, no lo hace de un modo explícito, Herder subraya la continuidad, por así decirlo, del hombre con su ambiente físico y con las formas inferiores de la vida. También acentúa la importancia de la organización del hombre. El hombre "está organizado para" la razón y la libertad. Ha venido al mundo para aprender la razón y conquistar la libertad. Por eso Herder puede hablar de una entidad de humanidad (*Humanität*) latente en el hombre y que aún tiene que desarrollarse. A primera vista puede parecer una contradicción en los términos esa idea de una humanidad latente en el hombre. Pero Herder usa el término en dos sentidos. En uno significa el ideal que el hombre es capaz de conseguir; en otro significa la capacidad de alcanzar ese ideal. Así el ideal está latente en el hombre y Herder puede decir que el hombre está organizado para la humanidad. Desde luego que en cuanto realidad física el hombre está ya presente. Pero tiene además la potencialidad de la perfección del hombre, de la "humanidad".

También se dice que el hombre está organizado para la religión. La religión y la humanidad están íntimamente relacionadas, hasta el punto de que la primera se describe como la humanidad suprema. El origen de la religión se encuentra según Herder en una inferencia espontánea que practica el hombre desde los fenómenos visibles a su causa invisible. Decir que la religión se debe al miedo (por ejemplo, al temor producido por fenómenos meteorológicos hostiles, peligrosos o amenazadores) es apelar a una causa totalmente inadecuada. "Decir que el miedo inventó los dioses de la mayoría de los pueblos no es decir nada. Pues el miedo como tal no inventa nada, sino que se limita a despertar el entendimiento." [7] Hasta las falsas religiones dan testimonio de la capacidad humana de reconocer a Dios. El hombre puede inferir la existencia de seres que no existen tal como él los concibe; pero esa inferencia de lo visible a lo invisible, de los fenómenos a la causa oculta, es un paso justificado.

Al estudiar a Herder en el capítulo VII citamos su afirmación, contenida en el estudio *Del conocimiento y la sensación del alma humana* (1778), según la cual no es posible una psicología que no sea fisiología a cada paso. Por eso valdrá la pena indicar que en el libro quinto de la primera parte de sus *Ideas* Herder afirma explícitamente la espiritualidad y la inmortalidad del alma humana. Describe el espíritu como una unidad. Los fenómenos de asociación de ideas no se pueden argüir como prueba en contra de ello. Las ideas asociadas en cada caso pertenecen a un ser que "evoca recuerdos por su propia energía... y conexiona las ideas según una atracción o repulsión internas, no según una mecánica externa".[8] Hay leyes puramente psicológi-

7. XIII, 162.
8. *Ibid.*, 183.

cas según las cuales el alma realiza sus actividades y combina sus conceptos. Ello ocurre sin duda en relación con cambios orgánicos, pero esto no altera la naturaleza del alma o espíritu. "Si el instrumento no vale, el artista no puede hacer nada." [9] Herder, pues, aclara su posición frente a los materialistas.

La segunda parte de las *Ideas* de Herder es como una polémica constante con la tendencia de los pensadores ilustrados a despreciar lo primitivo. Sin duda ha habido desarrollo desde lo más primitivo hasta lo menos primitivo, desarrollo en el cual ha sido un importante factor la reacción al ambiente físico (como dice Montesquieu). Y Herder da una explicación hipotética del desarrollo de la familia en clan, del clan en tribu con jefe electo, y de la tribu en sociedad con monarca hereditario. Pero es absurdo decir que los pueblos primitivos carecían de cultura, y aún más absurdo afirmar que eran desgraciados y miserables porque no contaban con los supuestos privilegios del siglo XVIII.

Herder ataca también la idea de que la historia haya de interpretarse como un movimiento de progreso hacia el estado moderno. Sugiere por lo menos que el desarrollo del estado moderno tiene poco que ver con la razón y se debe más bien a factores puramente históricos. Los miembros de una tribu pueden perfectamente haber sido más felices que muchos de los habitantes de un gran estado moderno en el cual "centenares de hombres tienen que morir de hambre para que uno pueda complacerse y nadar en el lujo".[10] La antipatía de Herder por el gobierno autoritario está fuera de duda. Al publicar la segunda parte de la obra tuvo que tachar la afirmación de que el mejor gobernante es el que más contribuye a que los gobernantes sean superfluos, y la de que los gobiernos son como los malos médicos, que tratan a sus pacientes de tal modo que siempre tengan necesidad de su tratamiento. Pero lo que deja sin tachar es ya suficientemente claro. En su opinión "el hombre que necesita un señor es un animal; en cuanto que se convierte en ser humano deja de necesitar señor".[11] Concluyente por lo que hace al ideal del despotismo ilustrado.

En todo eso Herder se encuentra parcialmente sumido en un ataque indirecto a Kant. Éste había publicado una reseña hostil de la primera parte de las *Ideas*; en la segunda Herder aprovechó la ocasión para atacar indirectamente la obra de Kant *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Idea de una historia general en sentido cosmopolita,* 1784). Kant estaba dispuesto a despreciar todos los estadios de la organización social que no pudieran contemplarse como aportación al desarrollo del estado racional. Y, por otra parte, un estado racional ha de tener un "señor", pues el hombre es tan deficiente que no puede vivir en sociedad sin señor. Es posible que Kant llevara razón en este punto; pero Herder prefería creer

9. XIII, 182.
10. *Ibid.*, 340.
11. *Ibid.*, 383.

en la bondad y la perfectibilidad naturales del hombre. En cualquier caso, estaba intentando rechazar la noción de que la historia pueda ser beneficiosamente interpretada como un progreso hacia el estado moderno, a la luz del cual hubiera que juzgar todas las demás formas de organización social.

En la tercera parte de las *Ideas* Herder llega a la historia documentada. Su principio metódico general es que el espíritu del historiador debe estar libre de hipótesis y que no ha de tomar como favorito ningún pueblo ni nación, despreciando o empequeñeciendo otros. El historiador de la humanidad tiene que juzgar imparcial y desapasionadamente, "como el creador de nuestra especie".[12] En general Herder se esfuerza por realizar ese principio, aunque se le nota claramente antipatía por Roma y una coherente indulgencia para con la civilización fenicia.

Herder no se limita a Europa, sino que considera también, por ejemplo, las culturas de China, la India, Egipto y los judíos, aunque su conocimiento de la China y la India era, naturalmente, escaso. Al llegar a Grecia[13] encuentra un ciclo cultural completo, el ascenso y el declinar de un pueblo, y lo utiliza para conseguir conclusiones generales. Toda cultura tiene su centro de gravedad, y cuanto más profundamente se encuentra ese centro de gravedad en el equilibrio de las fuerzas vivas activas de la cultura, tanto más sólida y duradera es esa cultura. Por eso podemos decir que la culminación de una cultura se produce cuando sus fuerzas activas se encuentran más en equilibrio. Pero esa culminación es, por supuesto, un punto; o sea, el centro de gravedad se mueve inevitablemente, y el equilibrio se perturba. Las fuerzas activas pueden desplegarse de tal modo que el equilibrio se restaure temporalmente, pero no para siempre. La decadencia se presenta infaliblemente, antes o después. Herder habla como si la vida de una cultura estuviera determinada por leyes naturales, en analogía con la vida de un organismo biológico. El destino de Roma estaba predeterminado no por intervención divina, sino por factores naturales. El ambiente obligó a Roma a convertirse en una nación militar, y este desarrollo configuró su historia, su grandeza y su decadencia. El imperio se desequilibró y no pudo sostenerse.

En la cuarta parte de las *Ideas* Herder sigue su exposición de la historia europea desde la caída del imperio romano. Acentúa el papel del cristianismo en el desarrollo de la cultura europea. Es verdad que encontramos en el texto consciencia de la importancia de los factores económicos: la exposición de las cruzadas es concluyente a este respecto; y también es verdad que Herder percibe la importancia de los inventos técnicos y del nuevo conocimiento científico. Pero está muy lejos de la mentalidad ilustrada que consideraba el desarrollo deseable de la civilización como un movimiento de apartamiento de la religión. Herder puede haber sido liberal como cristiano, pero estaba profundamente convencido de la indispensabilidad de la religión en la cultura humana.

12. XIV, 85.
13. Goethe consultaba a Herder como a una autoridad en cuestiones de cultura griega.

Como Herder acentúa la importancia de los grupos étnicos, de las naciones y las culturas, así como el papel de los pueblos germánicos en el origen de la cultura cristiana, alguna gente desorientada, como por ejemplo los nazis, han intentado presentarle como un nacionalista y hasta como un racista. Pero esa interpretación es errada. Herder no dice nunca que los germanos hayan de dominar a las demás naciones. Más bien condena, por ejemplo, el comportamiento de los caballeros teutónicos con sus vecinos del este. Y en sus escritos ataca frecuentemente el militarismo y el imperialismo. Su ideal es un despliegue armonioso de las culturas nacionales. Del mismo modo que los individuos son o deberían ser libres y, sin embargo, unidos en sociedad, así también las diferentes naciones deberían formar una familia, dando cada una su contribución al desarrollo de la "humanidad". En cuanto al racismo, Herder creía que los grupos étnicos constituyen la base más natural del estado. Y en su opinión uno de los factores que contribuyeron a la inestabilidad de Roma fue precisamente el modo como la conquista de otros pueblos destruyó su unidad étnica. Pero esa idea, válida o no, no tiene nada que ver con el racismo, si es que éste consiste en afirmar que una raza es intrínsecamente superior a otras y tiene derecho a dominarlas. Herder estaba lejos de ser un antisemita. Pero no vale la pena perder el tiempo en esta discusión. Ningún historiador sensible y objetivo supone que la teoría herderiana de la historia como desarrollo de las culturas nacionales implique nacionalismo en el sentido peyorativo, militarismo e imperialismo, o la teoría de la superioridad intrínseca de alguna raza. Desde luego que en algún sentido Herder ha sido nacionalista, pero no en el sentido de que se dedicara a reclamar los derechos de su propia nación y fuera contrario a concederlos a otras.

La filosofía de la historia de Herder es bastante compleja. En primer lugar aparece su insistencia en la necesidad de un examen objetivo y desapasionado de cada cultura por sí misma, sin teorías preconcebidas. Regla excelente para el historiador, por supuesto. Luego tenemos su teoría de la vida de las culturas por analogía con los organismos; y esta teoría parece tender a una interpretación que recuerda la teoría viquiana de los ciclos. Pero en tercer lugar tenemos la idea de "humanidad", la cual encaja mejor en una teoría del progreso que en una teoría de ciclos. De todos modos, es perfectamente posible armonizar los dos puntos de vista. Cada cultura tiene su ciclo, pero el movimiento general tiende a la realización de la potencialidad de "humanidad" latente en el hombre.

No parece completamente claro si la aproximación progresiva al ideal de humanidad es para Herder inevitable o no. En las *Ideas* ha observado que "la filosofía de las causas finales no ha traído ventajas a la historia natural".[14] Es absurdo pensar, por ejemplo, que las malas acciones de Roma fueron necesarias e imprescindibles para que la cultura de Roma pudiera

14. XIV, 202.

desarrollarse y alcanzar su culminación. Pero al mismo tiempo, y aunque no podamos justificar realmente todas las acciones de la historia declarándolas necesarias para el cumplimiento de algún plan providencial, Herder parece afirmar que el desarrollo gradual de la "humanidad" es inevitable. Así dice a sus lectores que todo lo que puede ocurrir dentro de los límites de circunstancias nacionales, temporales y espaciales dadas sucede realmente.[15] Y esto parece implicar que si la aproximación progresiva al ideal de humanidad es una cosa posible, entonces esa aproximación ocurrirá inevitablemente. Efectivamente dice Herder que todas las fuerzas destructivas han de contribuir en última instancia a conservar fuerzas y trabajo para el desarrollo del todo.[16]

Una ambigüedad parecida se da en la serie de las *Briefe zur Beförderung der Humanität* (*Cartas para la elevación de la humanidad,* 1793-1797). En esas *Cartas,* en las que Herder se muestra mucho más dispuesto que antes a reconocer que los cambios políticos pueden contribuir al progreso de la humanidad,[17] su punto de vista general parece ser que hay y habrá en general un movimiento progresivo hacia la realización del ideal de humanidad. Al mismo tiempo insiste en la necesidad de una educación que desarrolle las potencialidades innatas en el hombre. Sin esa incesante formación educativa, el hombre recaería inevitablemente en la bestialidad.[18] Tesis de ese tenor no parecen implicar la inevitabilidad del progreso. Herder distingue tres fases en el desarrollo del espíritu europeo. Primero se tuvo la mezcla de cultura romana y cultura germánica que produjo la organización religiosa y política de Europa. Luego el Renacimiento y la Reforma. Por último, la fase contemporánea de Herder, el resultado de la cual no podemos prever.[19] También en este punto parece presentarse duda respecto del futuro, aunque esa duda podía sin duda compadecerse con una creencia general en el avance de la humanidad hacia el desarrollo último de sus potencialidades supremas.

Tal vez pueda resumirse del modo siguiente la situación. En cuanto historiador hostil a la tendencia a juzgar todas las culturas a la luz de la civilización de su época, Herder se inclinaba profundamente por el historicismo y el relativismo, difícilmente compatibles con el dogma del progreso. Pero como filósofo que creía no sólo en la bondad y la perfectibilidad naturales del hombre, sino también en la obra de la divina providencia en y por las acciones del hombre, Herder se inclinaba naturalmente por la conclusión de que las potencialidades supremas del hombre se realizarán a pesar de todos los obstáculos y retrocesos que se den por el camino.

15. XIV, 144.
16. *Ibid.,* 213.
17. Así, por ejemplo, Herder aprecia ahora más las medidas reformistas de Federico el Grande. Al principio pensaba incluso escribir con optimismo acerca de la Revolución Francesa; la aparición del Terror le movió a omitir las secciones correspondientes.
18. XVII, 138.
19. Al tratar esta fase habla Herder de "espíritu del Mundo", *Weltgeist,* término que reaparecerá en Hegel.

PARTE IV

KANT

CAPÍTULO X

KANT. — I: VIDA Y ESCRITOS

La vida y el carácter de Kant. — Los primeros escritos y la física newtoniana. — Escritos filosóficos del período precrítico. — La tesis de 1770 y su contenido. — La concepción de la filosofía crítica.

1. Si prescindimos de la historia de su desarrollo intelectual y de los resultados de éste no necesitaremos mucho tiempo para exponer los hechos de la vida de Kant. Pues fue una vida excepcionalmente desprovista de acontecimientos y de incidentes dramáticos. Es verdad que la vida de cualquier filósofo está primariamente dedicada a la reflexión, y no a una actividad externa en el escenario de la vida pública. El filósofo no es un comandante en el campo de batalla, ni un explorador del Ártico. Y a menos que se vea obligado a tomar veneno, como Sócrates, o que le quemen en la hoguera, como a Bruno, la vida del filósofo tiende a ser poco dramática. Pero Kant no ha sido ni siquiera un hombre de mundo y viajero, como Leibniz. No salió en toda su vida de la Prusia Oriental. Ni tampoco ha ocupado la posición de dictador filosófico en la universidad de alguna capital, como más tarde Hegel en Berlín. Kant fue simplemente un excelente profesor de la universidad, nada célebre, de una ciudad provinciana. Ni tampoco tuvo un carácter de los que suministran inagotable caza a los psicólogos analistas, como es el caso de Kierkegaard o Nietzsche. En sus últimos años sus conciudadanos lo conocían por la metódica regularidad de su vida y por su puntualidad, pero a nadie se le ocurriría ver en Kant una personalidad anormal. Y, sin embargo, no será extravagante decir que el contraste entre su vida tranquila y sin acontecimientos y la grandeza de su influencia tiene ya de por sí una cualidad dramática.

Immanuel Kant nació en Königsberg el 22 de abril de 1724. Era hijo de un talabartero. Creció en el espíritu del movimiento pietista, tanto en su casa, de niño, cuanto en el Collegium Fridericianum, en el que estudió desde 1732 hasta 1740. Durante toda su vida siguió apreciando las cualidades de

los pietistas sinceros; pero es evidente que reaccionó con energía contra los ritos religiosos que tuvo que observar en el colegio. Éste, por otra parte, le dio un buen conocimiento del latín.

En 1740 empezó Kant los estudios universitarios en su ciudad natal, y asistió a cursos sobre materias varias. La mayor influencia sobre él puede atribuirse a Martin Knutzen, profesor de lógica y metafísica. Knutzen era discípulo de Wolff, pero tenía particular interés por la ciencia natural, de modo que enseñaba física, astronomía y matemática además de filosofía. Puso a disposición de Kant su biblioteca y le animó a estudiar la ciencia newtoniana. Los primeros escritos de Kant son, por cierto, de tema científico, y el filósofo conservó siempre un interés profundo por esa temática.

Al terminar sus estudios universitarios Kant tuvo que aceptar, por razones económicas, una plaza de preceptor en una famiila de la Prusia Oriental; este período de su vida duró unos siete u ocho años, hasta 1755, año en el cual consiguió el grado que llamaríamos doctorado y la *venia legendi*, el título de *Privatdozent*. En 1756 intentó obtener la cátedra de Knutzen, que había quedado vacante por la muerte de éste. Pero Knutzen no había sido catedrático ordinario, sino profesor "extraordinario", y el gobierno, movido por consideraciones económicas, consideró amortizada la plaza. En 1764 recibió Kant la oferta de la cátedra de poesía, oferta que rechazó sabiamente. En 1769 rechazó una oferta análoga de la universidad de Jena. Por último, en marzo de 1770 era profesor "ordinario" de lógica y metafísica en Königsberg. Así, pues, su período de *Privatdozent* duró de 1755 a 1770, aunque durante los últimos cuatro años de ese período su situación económica mejoró gracias a una plaza de ayudante bibliotecario. (En 1772 renunció a esta plaza que era incompatible con la cátedra.)

Durante esos quince años, que corresponden a lo que generalmente se llama el período precrítico de Kant, el filósofo ha dado un número enorme de cursos acerca de materias muy varias. Más de una vez ha dado no sólo lógica, metafísica y filosofía moral, sino también física, matemática, geografía, antropología, pedagogía y mineralogía. Todas las informaciones coinciden en que era un profesor excelente. Era entonces norma el exponer libros de texto en el curso, y Kant se atuvo a esa práctica. Utilizó la *Metafísica* de Baumgarten. Pero no vacilaba en apartarse del texto o en criticarlo, y sus clases se adobaban con humor y hasta con anécdotas y narraciones. En sus cursos filosóficos aspiraba sobre todo a estimular a sus oyentes a que pensaran por su cuenta o, como él decía, a que se sostuvieran sobre sus pies.

No hay que pensar que Kant fuera una persona retraída. Más tarde se vería obligado a ganar tiempo, pero en el período al que nos referimos ahora tenía mucho trato en la sociedad local. En realidad, Kant ha cultivado el trato social durante toda su vida. Además, aunque él mismo no viajaba nunca, gustaba de hablar con gente que tuviera experiencia de otros países, y a veces les sorprendía con sus conocimientos, conseguidos, por supuesto, mediante la lectura. Era hombre de intereses muy amplios. Así, por ejemplo,

la influencia de los escritos de Rousseau le estimuló un vivo interés por la reforma de la educación, aparte de ayudarle a desarrollar sus opiniones políticas en un sentido radical.

Difícilmente se podrá fechar, como es natural, el momento exacto en que termina el período precrítico del pensamiento de Kant y empieza el período crítico. Sería, esto es, poco razonable pensar que se pueda decir exactamente cuándo rechazó Kant el sistema leibnizo-wolffiano y empezó a trabajar en su propio sistema. Pero, por poner una fecha, es lícito tomar como año decisivo el de su nombramiento de catedrático, 1770. Sin embargo, la *Crítica de la razón pura* no apareció hasta 1781. Durante los once años que pasaron Kant estuvo elaborando su filosofía. Al mismo tiempo (más precisamente, hasta 1796 inclusive) tenía su trabajo de profesor. Siguió utilizando libros de texto wolffianos para los cursos de filosofía, y siguió también dando cursos sobre temas no filosóficos; los de antropología y geografía física tuvieron particular éxito. Kant estaba convencido de que todo estudiante necesita conocimiento factual de ese tipo, con objeto de entender el papel de la experiencia en nuestro conocimiento. La teorización filosófica en el vacío no era en modo alguno un ideal kantiano, aunque un vistazo general a la primera *Crítica* pueda sugerir lo contrario.

Tras la aparición de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* en 1781 se presentan en rápida sucesión los demás escritos célebres de Kant. En 1783 publica los *Prolegómenos a toda metafísica futura,* en 1785 la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* en 1786 los *Primeros principios metafísicos de la ciencia natural,* en 1787 la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* en 1788 la *Crítica de la razón práctica,* en 1790 la *Crítica de la facultad de juzgar,* en 1793 la *Religión dentro de los límites de la mera razón,* en 1795 un breve tratado sobre *La paz perpetua,* y en 1797 la *Metafísica de las costumbres.* Se comprende que con un programa tan pesado Kant fuera avaro de su tiempo. Se ha hecho famoso el horario de su jornada, tenazmente respetado durante sus años de profesor. Se levantaba poco antes de las cinco de la mañana y pasaba la primera hora, hasta las seis, tomando el té, fumando una pipa y pensando en el trabajo del día. De seis a siete preparaba las clases, que empezaban a las siete o a las ocho, según la estación del año, y duraban hasta las nueve o las diez. Luego se dedicaba a escribir hasta la comida de mediodía, en la que siempre estaba acompañado y que se prolongaba varias horas, pues Kant gustaba de la conversación. Luego paseaba durante una hora aproximadamente, y dedicaba el resto de la tarde a la lectura y la reflexión. Se acostaba a las diez de la noche.

Sólo una vez entró Kant en conflicto con la autoridad política, a propósito de la *Religión dentro de los límites de la mera razón.* En 1792 el censor autorizó la primera parte de la obra —titulada "Del mal radical de la naturaleza humana"— por el hecho de que, como los demás escritos de Kant, no se destinaba al lector común. Pero la segunda parte —"Sobre el conflicto

entre el buen principio y el mal"— no satisfizo a la censura porque atacaba la teología bíblica. De todos modos el conjunto de la obra, que constaba de cuatro partes, fue aprobado por la facultad teológica de Königsberg y por la facultad filosófica de Jena, y publicado en 1793. Entonces empezó el conflicto. En 1794 Federico Guillermo II, sucesor de Federico el Grande en el trono de Prusia, expresó su disgusto por la obra y acusó a Kant de deformar y despreciar varios principios fundamentales de las Escrituras y del cristianismo. El rey amenazó a Kant con determinadas penas si se atrevía a repetir la ofensa. El filósofo se negó a retractarse de sus opiniones, pero prometió abstenerse de todo otro pronunciamiento público, en sus cursos o por escrito, acerca de la religión natural o revelada. No obstante, a la muerte del rey Kant consideró que quedaba liberado de su promesa, y en 1798 publico el *Conflicto de las facultades,* en el cual discutía la relación entre la teología en el sentido de creencia bíblica y la filosofía o razón crítica.

Kant murió el 12 de febrero de 1804. Tenía ya cincuenta y siete años cuando publicó su primera obra luego célebre, la *Crítica de la razón pura,* de modo que su producción literaria entre 1781 y el momento de su muerte compone un logro asombroso. En sus últimos años estaba trabajando en una reformulación de su filosofía, y las notas destinadas a ser material para una versión revisada del sistema fueron publicadas en edición crítica por Erich Adickes, en 1920, bajo el título de *Kants opus postumum.*

El rasgo más destacado del carácter de Kant fue probablemente su seriedad moral y su devoción a la idea de deber, devoción que encuentra expresión teorética en sus escritos éticos. Como hemos dicho, era un hombre sociable; también era amable y benévolo. Nunca fue rico, lo que le movió a ser siempre muy cuidadoso en asuntos de dinero; pero eso no impidió que ayudara sistemáticamente a cierto número de pobres. Está fuera de duda que su economía no fue nunca fruto de egoísmo ni de dureza de corazón. No era en absoluto sentimental, pero fue un amigo sincero y leal, y se condujo siempre con cortesía y con un notable respeto de los demás. Por lo que hace a la religión, Kant no gustaba de los ritos corrientes ni tendía, desde luego, al misticismo. Tampoco puede decirse que fuera precisamente un cristiano ortodoxo. Pero sin duda creyó realmente en Dios. Aunque mantuvo que la moralidad es autónoma, en el sentido de que sus principios no se derivan de la teología, ni de la natural ni de la revelada, también estaba convencido de que la moralidad implica o supone en última instancia creencia en Dios en un sentido que estudiaremos más adelante. Sería una exageración decir que no tuviera idea de la experiencia religiosa, y el que lo dijera suscitaría infaliblemente indignadas alusiones a la reverencia de Kant por el cielo estrellado en lo alto y por la ley moral en su interior. Pero no mostró ningún aprecio por las actividades de adoración y oración ni por lo que el barón von Hügel llamaba el elemento místico de la religión. Eso, desde luego, no significa que no reverenciara a Dios, aunque su contacto con la religión ocurriera exclusivamente a través de la consciencia de la obligación moral. El

hecho es, según toda apariencia, que del mismo modo que escribió sobre la estética y la experiencia estética sin tener aparentemente ningún gusto personal y vivo por la música, por ejemplo, así también escribió de religión sin tener ninguna comprensión profunda de la piedad cristiana o del misticismo oriental, por ejemplo. El carácter de Kant se caracteriza por la seriedad moral más que por la devoción religiosa, sin que esto haya de entenderse en el sentido de que fuera un hombre irreligioso o de que su afirmación de su creencia en Dios fuera insincera. Sólo en solemnidades que exigieran su presencia asistió a servicios eclesiásticos, y su carácter puede quedar en parte revelado por aquella advertencia suya a un amigo: que el progreso en bondad moral va acompañado por el abandono de la oración.

En política Kant tendía al republicanismo, si se entiende el término de tal modo que incluya también la monarquía limitada, constitucional. Simpatizaba con los americanos en la Guerra de la Independencia, y luego simpatizó también con los ideales —al menos— de la Revolución Francesa. El militarismo y el chovinismo eran completamente ajenos a su espíritu; el autor de *La paz perpetua* no fue el tipo de pensador que los nazis podían utilizar de algún modo persuasivo. Sus ideas políticas estaban, desde luego, íntimamente relacionadas con su concepción del valor de la libre personalidad moral.

2. Como hemos visto, el interés de Kant por los asuntos científicos fue estimulado por Martin Knutzen en la Universidad de Königsberg. También es evidente que durante el período en que trabajó como preceptor en la Prusia Oriental leyó mucha literatura científica. La tesis doctoral que presentó a la Universidad en 1755 era sobre el fuego (*De igne*); y el mismo año publicó una *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (*Historia natural general y teoría del cielo*). Esta obra era el redondeo de dos ensayos anteriores (1754), uno acerca del movimiento de rotación de la Tierra y el otro acerca de la cuestión física de si la Tierra está envejeciendo. En este trabajo propuso su original anticipación de la hipótesis de la nebulosa, más tarde formulada por Laplace.

Por todo eso algunos historiadores prefieren, a la corriente división de la vida intelectual de Kant en dos períodos —uno precrítico, bajo la influencia del sistema leibnizo-wolffiano, y el período crítico, en el que concibe y expresa su propia filosofía—, una división triple. Piensan, esto es, que hay que reconocer la existencia de un período inicial en el cual Kant se ocupa fundamentalmente de problemas de naturaleza científica. Este período habría durado hasta 1755 o 1756, mientras que el período filosófico precrítico cubriría más o menos los años sesenta.

Sin duda hay argumentos en favor de esa división en tres períodos. Pues sirve para fijar la atención en el carácter predominantemente científico de los primeros escritos de Kant. Pero para fines de exposición general me parece suficiente la tradicional división en dos períodos. En realidad Kant no ha abandonado nunca la física newtoniana en favor de ninguna otra clase

de física, mientras que en cambio ha abandonado la tradición filosófica wolffiana en favor de otra filosofía nueva. Y éste es el hecho decisivo de su desarrollo espiritual. Además, la división en tres períodos puede dar lugar a confusión. Pues los escritos primeros de Kant, aunque sean predominantemente científicos, no lo son de modo exclusivo. Así por ejemplo, en 1755 sigue al *De igne* una disertación latina titulada *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (*Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*), compuesta para conseguir la *venia legendi.* Por otro lado, Kant ha publicado algunos trabajos científicos también durante el período crítico. Así publicó en 1785 un ensayo *Ueber die Vulkane in Monde* (*Sobre los volcanes de la Luna*).

Pero sería una pérdida de tiempo el seguir discutiendo esta cuestión. El punto de importancia es que Kant, aunque no fue nunca un físico o astrónomo profesional, por así decirlo, adquirió un conocimiento de la ciencia newtoniana, y que la validez de la concepción científica del mundo fue siempre para él un dato firme. Por supuesto: la naturaleza del conocimiento científico era asunto abierto y sujeto a discusión, y el ámbito de aplicabilidad de las categorías y los conceptos científicos constituía un problema. Pero Kant no dudó nunca de la validez general de la física newtoniana dentro de su propio campo, y sus posteriores problemas surgieron sobre la base de esa convicción. Por ejemplo: ¿cómo se puede reconciliar el mundo de la experiencia moral, que implica libertad, con la concepción científica del mundo como un sistema regido por leyes y en el que cada acaecimiento tiene su curso determinado y determinante? O ¿qué justificación teorética podemos hallar de la universalidad de los enunciados científicos y de la validez de la predicción científica frente al empirismo de David Hume, que parece dejar la concepción científica del mundo desprovista de toda justificación teorética racional? No pretendo afirmar que tales problemas estuvieran presentes desde el principio en el espíritu de Kant; ni quiero anticipar en este momento una discusión de las cuestiones que en un posterior estadio originaron su filosofía crítica. Pero para una apreciación de la problemática característica de Kant, que es el tema aquí interesante, resulta esencial el entender desde el primer momento que Kant aceptó al principio y aceptó hasta el final la validez de la ciencia newtoniana. Dada esa aceptación y dado el empirismo de Hume, Kant se vería obligado en el curso del tiempo a plantearse cuestiones acerca de la naturaleza del conocimiento científico. Y, por otra parte, dada su aceptación de la concepción científica del mundo y dada su aceptación de la validez de la experiencia moral, Kant se vería también obligado con el tiempo a discutir la reconciliación del mundo de la necesidad con el mundo de la libertad. Por último dados los hechos del avance científico y de la aceptación común de la física clásica, Kant se vería obligado a preguntarse si la ausencia de un avance análogo en la metafísica y de una aceptación común de algún sistema metafísico no exigían una revisión radical de nuestras ideas acerca de la naturaleza y la función de la metafísica. El tra-

tamiento de esos problemas por Kant era asunto de su edad madura; pero su mismo planteamiento presuponía la aceptación de la ciencia newtoniana que se manifiesta en sus escritos primerizos.

3. Al hablar del período precrítico del desarrollo intelectual de Kant uno se refiere, como es natural, al período anterior a la concepción y la elaboración de su propia filosofía. Dicho de otro modo, hay que tomar el término en sentido técnico, y no en el sentido de "acrítico", "ingenuo", etc. En este período Kant se adhiere más o menos plenamente al punto de vista de la filosofía wolffiana; pero nunca aceptó esa filosofía de un modo servil y acrítico. Ya en 1755, en su obra latina citada *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio,* habría criticado Kant algunas doctrinas de Leibniz y de Wolff, como, por ejemplo, el uso por ellos hecho del principio de razón suficiente. En aquella época Kant conocía limitada e inadecuadamente la verdadera filosofía de Leibniz, distinta de la escolástica versión de ella que elaboraron Wolff y sus sucesores; en los escritos kantianos de los años sesenta podemos ver cómo aumenta la actitud crítica respecto del sistema leibnizo-wolffiano, aunque sólo al final de ese decenio aparece el punto de vista crítico en sentido técnico.

En 1762 publicó Kant *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (*La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*), escrito en el que sostenía que la división lógica del silogismo en cuatro figuras es excesiva e innecesaria. Y al final del mismo año publicaba *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes* (*El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*). Como esta obra tiene cierto interés, vale la pena detenerse aquí a hacer algunas observaciones a su respecto.

Al final de este ensayo Kant observa que "aunque es del todo necesario estar convencido de la existencia de Dios, no lo es tanto el demostrarlo".[1] Pues la Providencia no ha dispuesto que la única vía para llegar a un conocimiento de Dios sea la de las sutilezas metafísicas. Si así fuera, por cierto, nos encontraríamos en una triste situación. Pues hasta el momento no se ha encontrado ninguna demostración constructiva que tenga alguna analogía con las de la matemática. De todos modos, es natural que el filósofo profesional se pregunte si es posible una demostración estricta de la existencia de Dios. Y la intención de Kant es aportar algo a esa investigación.

Todas las demostraciones de la existencia de Dios han de descansar en el concepto de lo posible o en la idea empírica de lo existente. Cada una de esas clases puede subdividirse en dos subclases. En primer lugar, podemos intentar argüir de la posibilidad como fundamento a la existencia de Dios como consecuencia, o de la posibilidad como consecuencia a la existencia de Dios como fundamento de esa posibilidad. En segundo lugar, o sea, cuan-

1. 3, 5; *W* II, 163. Se citan siempre las *Obras (Werke, W)* editadas por la Academia Prusiana de las Ciencias. — Cfr. la Bibliografía.

do partimos de las cosas existentes, tenemos también dos caminos practicables en principio. O bien intentamos probar la existencia de una causa primera e independiente de esas cosas, para mostrar luego que esa primera causa ha de poseer ciertos atributos que justifican el que se la llame Dios. O bien intentamos mostrar al mismo tiempo ambas cosas, la existencia y los atributos de Dios. Toda prueba de la existencia de Dios ha de tomar, según Kant,[2] alguna de esas cuatro formas.

La primera línea argumentativa, la que procede de la posibilidad como fundamento a la existencia de Dios como consecuencia, corresponde a lo que se llama el argumento ontológico, que va de la idea de Dios a la divina existencia, fue propuesto de formas diversas por san Anselmo y Descartes y reformulado y aceptado por Leibniz. Kant lo rechaza en este trabajo porque presupone que la existencia es un predicado, lo cual es un presupuesto falso. La tercera línea de argumentación, que corresponde a lo que Kant llama luego el argumento cosmológico y que, según observa, es muy usado por filósofos de la escuela de Wolff, queda eliminado sobre la base de que no podemos demostrar que una primera causa haya de ser lo que llamamos Dios. Por la cuarta línea de argumentación, que corresponde a la prueba teleológica o de la finalidad, Kant muestra, como seguirá haciéndolo en el futuro, considerable respecto, siempre que lo acentuado sea la teleología inmanente del organismo. Pero esa argumentación no puede admitirse como demostración de la existencia de Dios, sino que nos lleva a lo sumo a una mente o inteligencia divina que produce en el mundo sistema, orden y teleología; pero no nos lleva a un creador. Dicho de otro modo: ese argumento nos enfrenta con un dualismo, una mente supraterrenal por un lado y, por otro, el material al que ha de dar forma ese espíritu. Y si no se dispone más que de ese argumento, no se resuelve la cuestión de si el material es dependiente o independiente de Dios.

Queda, pues, la segunda línea de argumentación, la que procede de la posibilidad como consecuencia a la existencia de Dios como fundamento. Y ésta es la línea argumentativa que Kant propone como la única base posible de una demostración de la existencia de Dios. No hay, dice Kant, contradicción lógica intrínseca en la negación de toda existencia en general. Pero lo que no podemos hacer legítimamente es afirmar la posibilidad y negar al mismo tiempo que haya un fundamento existente de esa posibilidad. Mas tenemos que admitir la posibilidad. Pues no podemos negarla sin pensar, y pensar es afirmar implícitamente el reino de la posibilidad. Kant arguye entonces que el ser fundamento de la posibilidad ha de ser uno, simple, inmutable, eterno, espiritual y todo lo demás incluido en la significación del término "Dios" tal como se usa en la metafísica.

Dentro de la filosofía medieval, esa línea de argumentación recuerda mucho a Duns Scott, que intentó argüir de la posibilidad a la existencia y los

2. 3, 1; *W* II, 154-155.

atributos de Dios; en todo caso, lo recuerda más que a santo Tomás de Aquino. Es verdad que en su tercera vía santo Tomás basa la argumentación en el concepto de entes "posibles"; pero su concepto de posibilidad se deriva del hecho empírico de que ciertas cosas llegan a ser y perecen, por lo que son "posibles" (lo que los escolásticos en general llaman "contingentes"). Y Kant está arguyendo que la existencia de Dios queda implicada por todo pensamiento, no que la existencia de cosas contingentes manifieste la existencia de Dios. Tal vez se pueda decir que Kant postula que la argumentación leibniziana que arranca de las verdades eternas se convierta en una demostración estricta. En cualquier caso es interesante observar que su línea de pensamiento, aunque diferente de la del argumento ontológico, es de carácter *a priori* en comparación, por ejemplo, con el argumento teleológico, y que presupone una concepción leibniziana de la metafísica como ciencia no-empírica. Lo que no significa que Kant no perciba claramente una diferencia intrínseca entre la matemática y la metafísica. La diferencia se afirma claramente en una obra a la que se hará referencia ahora.

En *El único fundamento posible* [3] Kant hablaba de la metafísica como de "un abismo insondable" y "un oscuro océano sin orillas ni faros". Alguna cosa más explícita nos dice en la *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (*Investigación acerca de la distinción de los principios de la teología natural y de la moral,* 1764). El año anterior la Academia de Berlín había ofrecido un premio a un ensayo sobre la cuestión de si las verdades metafísicas en general y, en particular, los primeros principios de la teología natural y de la moral son susceptibles del mismo grado de certeza demostrativa que los principios de la geometría. En caso de respuesta negativa, se trataba de precisar el grado de certeza de que gozan y si ese grado es suficiente para justificar la convicción plena. El ensayo de Kant no ganó el premio, que fue otorgado a un trabajo de Mendelssohn; pero es, naturalmente, de gran interés.

Kant afirma que hay diferencias fundamentales entre la metafísica y la matemática.[4] La matemática es una ciencia constructiva, en el sentido de que procede "sintéticamente", construyendo a su arbitrio las definiciones. La definición de una figura geométrica no es resultado del análisis de un concepto o una idea previamente poseídos, sino que el concepto mismo nace por la definición. En filosofía ("sabiduría del mundo", *Weltweisheit,* la llama Kant) las definiciones se obtienen en cambio —cuando se obtienen— mediante análisis. O sea, tenemos primero la idea de algo, y esa idea es confusa o inadecuada; y luego intentamos aclararla comparando ejemplos de su aplicación y realizando un trabajo abstractivo. En este sentido la filosofía procede de modo analítico, no sintético. Para ilustrar la diferencia Kant aduce el ejem-

3. Prólogo; *W* II, 66.
4. Kant había rechazado ya explícitamente, en un ensayo acerca del concepto de cantidad negativa (1763), la noción de que el método matemático haya de usarse en filosofía, aunque al mismo tiempo declaraba que hay verdades matemáticas que pueden ser filosóficamente significativas y fecundas (*W* II, 167-168).

plo del tiempo. Ya tenemos alguna idea y conocimiento del tiempo antes de emprender una investigación filosófica acerca del mismo. Y la investigación toma la forma de una comparación y un análisis de diversos ejemplos de la experiencia del tiempo para formar un concepto abstracto adecuado. "Si intentara llegar sintéticamente a una definición del tiempo tendría que tener mucha suerte para conseguir un concepto que expresara completamente la idea previamente dada." [5] O sea, si construyéramos una definición del tiempo arbitrariamente, tal como el geómetra construye sus definiciones, sería una cuestión de pura suerte el que esa definición diera explícita expresión abstracta a la concreta idea de tiempo ya poseída por mí mismo y por cualquier otra persona.

Puede objetarse a eso el que de hecho muchos filósofos construyen "sintéticamente" sus definiciones. Por ejemplo, Leibniz arbitró una sustancia simple que posee representaciones oscuras o confusas, y la llamó mónada durmiente. Es verdad. Pero lo importante es que cuando los filósofos construyen arbitrariamente sus definiciones, esas definiciones no son propiamente *filosóficas*. "Esas determinaciones de la significación de una palabra no son nunca definiciones filosóficas. Si de verdad hay que considerarlas como aclaraciones, lo serán sólo gramaticales." [6] Sin duda puedo explicar en qué sentido voy a usar el término "mónada durmiente", pero al hacerlo actúo como gramático, no como filósofo. Leibniz "no explicó esa mónada, sino que la imaginó; pues la idea en cuestión no era dada, sino que fue producida por él mismo".[7] Análogamente, el matemático trata a menudo con conceptos que son susceptibles de análisis filosófico y que no son construcciones meramente arbitrarias. El concepto de espacio es un ejemplo oportuno. Pero el matemático recibe esos conceptos, los cuales no son propiamente conceptos matemáticos en el mismo sentido que el de un polígono, por ejemplo.

Podemos decir que mientras que en la matemática no tenemos concepto mientras la definición no lo suministre, en metafísica [8] tenemos conceptos previamente dados, aunque confusos, e intentamos hacerlos claros, explícitos y determinados.[9] Como dice san Agustín, sé perfectamente qué es el tiempo mientras nadie me exija una definición de él. Y en metafísica puedo conocer perfectamente algunas verdades acerca de un objeto del pensamiento y obtener conclusiones válidas de esas verdades sin ser capaz, sin embargo, de definir el objeto. Kant da al respecto el ejemplo del deseo. Puedo decir muchas cosas verdaderas acerca de la naturaleza del deseo aun sin ser capaz de definirlo. En resolución: mientras que en la matemática se empieza por las definiciones en metafísica se sigue el camino inverso. Y Kant concluye que la regla principal que ha de observarse para obtener certeza en metafísica con-

5. *Investigación*, I, 1; *W* II, 277.
6. *Ibid.*, I, 1; *W* II, 277.
7. *Ibid.*
8. Kant describe la metafísica como "la filosofía referente a los principios últimos de nuestro conocimiento" (*Investigación*, 2; *W* II, 283).
9. *Investigación*, 2; *W* II, 283.

siste en averiguar qué es lo que uno conoce inmediatamente y con certeza acerca del asunto que esté considerando, y determinar los juicios a que da origen ese conocimiento.

La metafísica es, pues, diferente de la matemática. Al mismo tiempo hemos de admitir que las teorías filosóficas han sido generalmente como meteoros, cuyo brillo no es garantía de longevidad. "La metafísica es sin duda el más difícil de todos los estudios humanos; lo que pasa es que jamás hasta ahora se ha escrito una metafísica." [10] Hace falta un cambio de método. "El método genuino de la metafísica es fundamentalmente de la misma clase del que Newton introdujo en la ciencia de la naturaleza y ha sido tan fecundo en ella." [11] El metafísico debe partir de algunos fenómenos de la "experiencia interna", describirlos cuidadosamente y averiguar los juicios inmediatos a que da pie esa experiencia y que podemos aceptar con certeza. Luego puede preguntarse si los diversos fenómenos se pueden reunir bajo un solo concepto o una sola definición, análogamente a como se opera, por ejemplo, con la ley de la gravitación. Como hemos visto, Kant usaba libros de texto wolffianos en filosofía, y en metafísica precisamente utilizaba el libro de Baumgarten. El método de Baumgarten consistía en partir de definiciones muy generales y proceder hacia lo más particular. Ése es precisamente el método que rechaza Kant. El metafísico no estudia primariamente la relación de fundamento a consecuencia en un sentido puramente lógico y formal. Se ocupa de "fundamentos reales", y tiene que partir de lo dado.

Por lo que hace a las cuestiones de detalle propuestas por la Academia de Berlín a propósito de la teología natural y de la moral, Kant mantiene aún en la *Investigación* que los principios de la teología natural son ciertos o pueden serlo. Se refiere también brevemente a su demostración de la existencia de Dios como fundamento actual de la posibilidad. Pero en moral la situación le parece algo diferente. Pues, por de pronto, hay que reconocer el papel del sentimiento en la vida moral. Kant alude a "Hutcheson y otros" y observa que "en nuestros días principalmente los hombres han empezado a ver que mientras que la facultad de representarse la verdad es *conocimiento,* la de percibir el bien es *sentimiento,* y que no hay que confundir una con otra".[12] (La influencia de los moralistas y los esteticistas británicos se manifiesta también en las kantianas *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (*Observaciones acerca del sentimiento de lo hermoso y lo sublime,* 1764.) Pero completamente aparte del papel desempeñado por el sentimiento en la vida moral, los primeros principios de la moralidad no han sido nunca puestos en claro. La distinción que traza aquí Kant entre "necesidad problemática" (para alcanzar el objetivo *X* hay que utilizar el medio *Y*) y "necesidad legal" (se está obligado a hacer tal o cual cosa por sí misma, no como medio) es una cierta anticipación de la posterior teoría ética kan-

10. *Investigación,* I, 4; *W* II, 283.
11. *Investigación,* 2; *W* II, 286.
12. *Investigación,* 4, 2; *W* II, 299-300.

tiana. Al mismo tiempo escribe Kant que, tras pensarlo mucho, ha llegado a la conclusión de que el primer principio formal de la obligación dice "Haz lo más perfecto que te sea posible",[13] pero que de ese principio no se pueden deducir obligaciones concretas mientras no se den también primeros principios "materiales". Todos esos temas tienen que examinarse y pensarse cuidadosamente antes de poder dar a los primeros principios de la moral el grado supremo de certeza filosófica.

Las observaciones de Kant en la *Investigación* acerca de la clarificación de la idea de tiempo pueden hacer pensar que esté reduciendo la filosofía al "análisis lingüístico", a un análisis del uso de los términos. Pero Kant no pretende negar el alcance existencial de la metafísica. Esto queda claro, por ejemplo, con lo que dice acerca de la teología natural. Lo que en esta obra le interesa decir es que la metafísica que realmente utilice el método matemático quedará limitada a la presentación de relaciones de implicación formal. Si el metafísico quiere de verdad aumentar nuestro conocimiento de la realidad, tiene que abstenerse de imitar al matemático y adoptar más bien un método análogo al utilizado con tanto éxito por Newton en la ciencia natural. Tiene que empezar por aclarar los confusos conceptos de la experiencia, dándoles una expresión adecuada y abstracta; y entonces acaso sea capaz de proceder por inferencia y construir una metafísica. Esto no permite inferir que Kant tuviera mucha fe en la capacidad de la metafísica para ampliar nuestro conocimiento teorético más allá de la esfera de las ciencias. Y cuando se leen estos textos teniendo en cuenta el posterior desarrollo del pensamiento kantiano algunas observaciones de la *Investigación* parecen muy naturalmente un intento de anticipación de su posterior punto de vista. Tal es, por ejemplo, el caso de la observación según la cual la metafísica se ocupa de los primeros principios de nuestro conocimiento. Pero no estaría justificado el atribuir al Kant de esta época el pleno punto de vista crítico. Lo único que podemos decir es que su recomendación al metafísico de que sustituya el método matemático por el método newtoniano no debe escondernos el creciente escepticismo de Kant o, por lo menos, la progresiva cristalización de su duda respecto de las pretensiones de la metafísica especulativa. La recomendación es en parte expresión de ello, pues va junta con la convicción de que mientras la ciencia natural ha cumplido su promesa de aumentar nuestro conocimiento del mundo, la metafísica no ha hecho lo mismo con la suya. Y la indicación acerca de cómo podría hacerlo no significa sin más que Kant se adhiera a las pretensiones de la metafísica especulativa. En realidad Kant dirá claramente muy pronto que está lejos de hacerlo así.

En 1766 publicó Kant anónimamente (aunque la identidad del autor no fue nunca un secreto) una obra en parte seria y en parte humorística titulada *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (*Sueños de un visionario, comentados por los sueños de la metafísica*). Durante al-

13. *Investigación*, 4, 2; *W* II, 299.

gún tiempo había sentido Kant curiosidad por las experiencias visionarias de Immanuel Swedenborg; estudió los *Arcana coelestia* de este último, y el resultado de sus reflexiones al respecto fueron los *Sueños de un visionario*. Kant no acepta ni rechaza categóricamente el origen posible de las experiencias visionarias en la influencia ejercida por un mundo de espíritus. Nos da, por un lado, lo que llama "un fragmento de filosofía esotérica",[14] en el cual, dado el supuesto (no probado) de un mundo de espíritus, sugiere un modo por el cual puede proyectarse en visiones imaginativas la influencia de los espíritus en las almas de los hombres. A eso añade "un fragmento de filosofía vulgar",[15] en el que sugiere una explicación de experiencias como la de Swedenborg por el procedimiento de presentar a sus sujetos como claros candidatos al tratamiento médico. El lector puede adoptar la explicación que prefiera. Mas lo principal no es la discusión de las experiencias visionarias por Kant, sino su pregunta de si las teorías de la metafísica especulativa, en la medida en que pretenden trascender la experiencia, están en mejor posición que las visiones de Swedenborg. Kant deja en claro que se encuentran, en su opinión, en posición aún más débil. Pues es posible que las visiones de Swedenborg se debieran al contacto con un mundo de espíritus, aunque ello no se pueda probar. Pero de las teorías metafísicas se supone que se prueban racionalmente, y eso es precisamente lo que no se puede hacer con teorías acerca de seres espirituales. Ni siquiera podemos tener noción positiva de los espíritus. Sin duda los podemos describir por vía de negaciones. Pero según Kant la posibilidad de ese procedimiento no descansa ni en la experiencia ni en la inferencia racional, sino en nuestra ignorancia, en las limitacones de nuestro conocimiento. La conclusión es que la doctrina de los espíritus ha de excluirse de la metafísica, la cual, si quiere ser científica, tiene que consistir exclusivamente en determinar "los límites del conocimiento, puestos por la naturaleza a la razón humana".[16]

Al adoptar esa actitud respecto de la metafísica Kant estaba influido por el criticismo de Hume. Esto queda suficientemente claro por lo que se dice en los *Sueños de un visionario* acerca de la relación causal. Esta relación no ha de confundirse con la de implicación lógica. No hay ninguna contradicción lógica en la afirmación de la causa con simultánea negación del efecto. Las causas y los efectos no se pueden conocer sino por la experiencia. Por lo tanto, no podemos utilizar la idea de causalidad para trascender la experiencia (la experiencia sensible) y conseguir conocimiento de una realidad suprasensible. Kant no niega que haya realidad suprasensible; lo que niega es que la metafísica pueda abrir una puerta hacia esa realidad al modo como los metafísicos del pasado lo creyeron posible.

No es correcto decir, observa Kant, que la metafísica tradicional sea necesaria para la moralidad, en el sentido de que los principios morales sean

14. *Sueños*, 1, 2; *W* II, 329.
15. *Sueños*, 1, 3; *W* II, 342.
16. *Sueños*, 2, 3; *W* II, 369.

dependientes de verdades metafísicas como la inmortalidad del alma y el premio y el castigo divinos en la otra vida. Los principios morales no son conclusiones obtenidas de la metafísica especulativa. Y la creencia moral (*der moralische Glaube*) puede, por otra parte, apuntar perfectamente más allá del mundo empírico. "Parece más concorde con la naturaleza humana y con la pureza de la moral el fundar la expectativa del mundo futuro en la experiencia de un alma virtuosa que fundar, a la inversa, la actitud moral de ese alma en la esperanza en otro mundo." [17]

Así, pues, en los *Sueños de un visionario* encontramos anticipaciones de las posteriores opiniones de Kant. La metafísica especulativa del tipo tradicional no es ni puede ser una fuente de conocimiento científico, demostrado. La moralidad es autónoma y no depende de la metafísica ni de la teología. O sea: los principios morales no son conclusiones obtenidas de premisas metafísicas o teológicas. Pero, por otra parte, la moralidad puede apuntar a más allá de sí misma, en el sentido de que la experiencia moral produce una fe moral (razonable) en ciertas verdades que no pueden ser demostradas por el metafísico. De todos modos, Kant no ha llegado aún a su característica concepción madura de la filosofía, aunque se acerca mucho a ella con la idea de que la metafísica ha de tomar la forma de ciencia de los límites del conocimiento humano. Todavía predomina el lado negativo de su pensamiento, el criticismo escéptico respecto de la metafísica especulativa.

El ensayo acerca del espacio y el tiempo que publicó en 1768 muestra claramente que Kant no había llegado aún a su punto de vista crítico. En este ensayo desarrolla algunas ideas de Leonard Euler (1707-1783), por el que sentía gran admiración, y sostiene que "el espacio absoluto tiene una realidad propia independiente de la existencia de toda materia..." [18] Al mismo tiempo Kant se muestra consciente de las dificultades propias de la teoría de que el espacio es una realidad objetiva independiente. Y observa que el espacio absoluto no es un objeto de la percepción externa, sino un concepto fundamental que posibilita dicha percepción.[19] Este punto de vista se desarrollaría en la disertación inaugural.

4. La afirmación kantiana de la introducción a los *Prolegómenos a toda metafísica futura* según la cual fue David Hume el que despertó al filósofo de su sueño dogmático se cita y repite tan frecuentemente que uno puede pasar por alto o subestimar la influencia de Leibniz. En 1765 se publicaron los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* y en 1768 apareció la edición de los escritos de Leibniz por Duten, con la correspondencia Leibniz-Clarke. Antes de la publicación de esos escritos Kant había entendido el pensamiento de su gran precursor sobre todo a través de la filosofía wolffiana, y es claro que la nueva luz bajo la cual apareció la de Leibniz tuvo una

17. *Sueños, 2, 3; W* II, 373.
18. *W* II, 378.
19. *W* II, 383.

gran influencia en su espíritu. Los primeros resultados de sus reflexiones al respecto hallaron expresión en su disertación inaugural como profesor: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*De la forma y los principios del mundo sensible e inteligible*, 1770).

Arranquemos de un punto concreto. Por lo que hace a la correspondencia Leibniz-Clarke, Kant se convenció de que el primero llevaba razón al sostener contra Newton y Clarke que el espacio y el tiempo no pueden ser realidades absolutas ni propiedades de cosas-en-sí. Si intentamos adoptar la posición de Clarke nos encontramos inevitablemente sumidos en antinomias. Por lo tanto, Kant aceptó el punto de vista de Leibniz según el cual el espacio y el tiempo son fenoménicos, y no propiedades de las cosas-en-sí. Pero, por otra parte, no estaba dispuesto a admitir la noción leibniziana de que el espacio y el tiempo son representaciones o ideas confusas. Pues en este caso la geometría, por ejemplo, no sería la ciencia exacta y cierta que es. Por eso Kant habla del espacio y del tiempo como de "intuiciones puras".

Para entender esta posición tenemos que retroceder un poco. En su disertación inaugural Kant divide el conocimiento humano en conocimiento sensible y conocimiento intelectual. Esta distinción no ha de entenderse como coincidente con la distinción entre conocimiento confuso y conocimiento distinto. Pues el conocimiento sensible puede perfectamente ser distinto, como lo es en el caso de la geometría, prototipo de ese conocimiento. Y el conocimiento intelectual puede ser confuso, como no pocas veces ocurre en metafísica. Por tanto, la distinción ha de entenderse como basada en los objetos: los objetos del conocimiento sensible son las cosas sensibles, los *sensibilia* capaces de afectar a la sensibilidad (*sensualitas*) del sujeto, que es la receptividad de éste, su capacidad de ser afectado por la presencia de un objeto y de producir una representación del mismo.

Dejando por el momento aparte el conocimiento intelectual para atender al sensible, hemos de distinguir en él entre la materia y la forma. La materia es lo dado, o sea, las sensaciones, lo producido por la presencia de los objetos sensibles. La forma es lo que coordina la materia; es aportada, por así decirlo, por el sujeto conocedor y es la condición del conocimiento sensible. Dos son esas condiciones, el espacio y el tiempo. En su disertación inaugural Kant los llama "conceptos". Pero observa que no son conceptos universales *bajo* los cuales se agrupen cosas sensibles, sino conceptos singulares *en* los cuales los *sensibilia* se convierten en objeto del conocimiento. Estos "conceptos singulares" se describen como "intuiciones puras". La intuición divina es el arquetipo y principio activo de las cosas, pero esto no ocurre con nuestras intuiciones, que son pasivas. Su función consiste sólo en coordinar las sensaciones que reciben y posibilitar así el conocimiento sensible. "*El tiempo no es nada objetivo y real*; no es ni accidente, ni sustancia, ni relación; es la condición subjetiva, necesaria por la naturaleza del espíritu humano, de la coordinación de todos los *sensibilia* por una cierta ley, y es *intuición pura*. Pues sólo mediante el concepto de tiempo coordinamos sustancias

y accidentes según la simultaneidad y la sucesión..." [20] Tampoco *"el espacio es nada objetivo* y real; no es ni sustancia, ni accidente, ni relación; es *subjetivo* e ideal y procede de la naturaleza del espíritu por una ley estable, como esquema de coordinación de todos los *sensa* externos".[21] Así, pues, la intuición pura de tiempo es condición necesaria de todo conocimiento sensible. Es imposible, por ejemplo, tener consciencia de los propios deseos internos si no es en el tiempo. La intuición pura del espacio es condición necesaria de todo conocimiento de *sensa* externos.

Por lo tanto, para evitar las dificultades y las antinomias que se producen al sostener que el espacio y el tiempo son realidades independientes, absolutas, o que son propiedades objetivas y reales de las cosas, Kant afirma que son intuiciones puras (es decir, carentes de todo contenido empírico) subjetivas, las cuales forman, junto con las sensaciones, materia del conocimiento sensible, lo que en la disertación se llama "apariencias" (*apparentiae*). La tesis no debe entenderse en el sentido de que el ser humano aplique consciente y deliberadamente esas intuiciones puras a las sensaciones. La unión de la forma y la materia precede a toda reflexión. Esto es: por ser lo que es, el sujeto humano percibe necesariamente los objetos sensibles en el espacio y el tiempo. El acto de distinguir entre forma y materia es obra de la reflexión filosófica. Pero por lo que respecta a nuestra consciencia, la unión es algo dado, aunque en la posterior reflexión podamos distinguir entre lo debido a la presencia de objetos sensibles y lo aportado por el sujeto.

Es posible interpretar del modo siguiente el punto de vista de Kant. Supongamos, con Hume, que en el conocimiento sensible lo dado consiste en última instancia en impresiones o sensaciones. Es obvio que el mundo de la experiencia no consta simplemente de impresiones, sensaciones o datos sensibles. Por eso se presenta la cuestión de cómo se sintetiza lo dado en última instancia para formar el mundo de la experiencia. Esta pregunta suena así con la terminología de la disertación inaugural de Kant: ¿cuáles son la forma y los principios del mundo sensible? Ante todo (no cronológicamente, sino desde el punto de vista de la prioridad lógica) se perciben los elementos dados en las intuiciones puras o "conceptos" de espacio y tiempo. Hay coordinación espacial y temporal. Con eso tenemos las "apariencias". Luego el espíritu, mediante lo que Kant llama el uso lógico del entendimiento, organiza los datos de la intuición sensible dejando intacto su carácter fundamentalmente sensual. Con eso tenemos el mundo fenoménico de la "experiencia". "De la apariencia a la experiencia no hay más vía que la de la reflexión según el uso lógico del entendimiento." [22] En su uso lógico o función lógica el espíritu organiza simplemente los datos de la intuición sensible; con eso tenemos los conceptos empíricos de la experiencia. Así se posibilitan las ciencias empíricas gracias al uso lógico del entendimiento. Estas ciencias per-

20. *De la forma y los principios,* 3, 14, 5; *W* II, 400.
21. *De la forma y los principios,* 3, 15, D; *W* II, 403.
22. *De la forma y los principios,* 2, 5; *W* II, 394.

tenecen a la esfera del conocimiento sensitivo, no en el sentido de que no se utilice en ellas el intelecto o entendimiento (afirmación que sería absurda), sino en el sentido de que el entendimiento, por así decirlo, no suministra en ellas conceptos de su propia cosecha, sino que se limita a organizar lógicamente los materiales tomados de las fuentes sensibles. El uso lógico del entendimiento no se limita en realidad a la organización del material tomado de la fuente sensible; pero al usarse de este modo su uso no trasforma el conocimiento sensitivo en conocimiento intelectual en el sentido en que Kant utiliza esos términos en la disertación.

¿Qué entiende Kant por conocimiento intelectual y por mundo inteligible? Conocimiento intelectual o racional es conocimiento de objetos que no afectan a los sentidos, o sea, conocimiento no de *sensibilia*, sino de *intelligibilia*. Y éstos forman juntos el mundo inteligible. El conocimiento sensible es conocimiento de objetos tal como *aparecen*, esto es, sometidos a lo que Kant llama "las leyes de la sensibilidad", que son las condiciones *a priori* de espacio y tiempo; mientras que el conocimiento intelectual es conocimiento de cosas *tal como son* (*sicut sunt*).[23] Las ciencias empíricas caen en la categoría del conocimiento sensible, mientras que la metafísica es el ejemplo primario de conocimiento intelectual.

Ese desarrollo sugiere obviamente que en la metafísica la mente aprehende objetos que trascienden los sentidos, empezando por Dios. Mas ¿gozamos de intuición de las realidades espirituales? Kant lo niega explícitamente. "El hombre no dispone de *intuición* de los objetos inteligibles, sino sólo de *conocimiento simbólico*" [24] de ellos. O sea: concebimos los objetos suprasensibles por medio de conceptos universales, no por intuición directa. ¿Qué justifica, entonces la idea de que nuestras representaciones conceptuales de las realidades suprasensibles son válidas?

La dificultad se puede formular del modo siguiente. Como hemos visto, Kant hablaba del uso lógico del entendimiento o intelecto, que es su función de comparar y organizar material procedente de fuentes sensibles o suprasensibles. En el caso de materiales procedentes de una fuente sensible, el entendimiento tiene algo con lo cual trabajar, a saber, los datos procedentes de la intuición sensible por la combinación, si así puede decirse, de las sensaciones con las intuiciones puras de espacio y tiempo. Pero si no tenemos intuición de la realidad suprasensible, entonces en este caso el entendimiento no tendrá nada con lo cual trabajar. Pues en su uso lógico el entendimiento no suministra materiales, sino que se limita a organizar lógicamente materiales.

He aquí cómo se puede desarrollar el problema. Kant distinguía entre el uso lógico del entendimiento o intelecto y su "uso real". Según su uso real el entendimiento produce conceptos por sí mismo, o sea, forma conceptos que no son de carácter empírico. En los *Nouveaux Essais* Leibniz había cri-

23. *De la forma y los principios*, 2, 4; *W* II, 392.
24. *De la forma y los principios*, 2, 10; *W* II, 396.

ticado el empirismo de Locke, sosteniendo, contra éste, que no derivamos todos nuestros conceptos empíricamente. En este punto Kant milita del lado de Leibniz, aunque no le sigue en la aceptación de ideas innatas. "Así, pues, como en la metafísica no hallamos principios empíricos, los conceptos que encontramos en ella tienen que buscarse no en los sentidos, sino en la naturaleza misma del entendimiento puro, y no como conceptos *innatos* (*connati*), sino como conceptos abstraídos de las leyes intrínsecas del espíritu (atendiendo a sus acciones con ocasión de la experiencia) y, por lo tanto, *adquiridos*. De esta clase son los conceptos de posibilidad, existencia, necesidad, sustancia, causa, etc., junto con sus opuestos o correlatos..." [25] Así, pues, los conceptos de sustancia y causa, por ejemplo, no se derivan de la experiencia sensible, sino del espíritu mismo con ocasión de la experiencia. Mas así se plantea la cuestión de si a falta de material intuitivo, cuando se trata del mundo inteligible, esos conceptos podrán usarse para captar realidades suprasensibles de tal modo que podamos sentar afirmaciones positivas y ciertas acerca de ellas. Dicho de otro modo: ¿puede haber una metafísica dogmática que pueda lícitamente pretender que contiene conocimiento de *intelligibilia*?

Hemos visto que Kant divide el conocimiento en conocimiento sensible y conocimiento intelectual, y que, sin limitarse a eso, divide también el mundo en mundo sensible y mundo intelectual. Esto sugiere en seguida que el conocimiento intelectual es conocimiento de *intelligibilia*, igual que el conocimiento sensible es conocimiento de *sensibilia*. Y puesto que las realidades suprasensibles pertenecen a la clase de los *intelligibilia*, podría suponerse que Kant sostuviera la posibilidad de la metafísica dogmática considerada como sistema de verdades conocidas. El hecho es que su esquema dúplice del conocimiento y de los objetos del conocimiento, propuesto bajo la influencia de Leibniz, le dificulta la recusación de la metafísica dogmática. Al mismo tiempo, ya en la disertación dice Kant las cosas suficientes para debilitar considerablemente la posición de la metafísica dogmática y para poner en duda sus pretensiones, aunque no llegue a rechazarla abiertamente y con todas las letras. Vale la pena detenerse brevemente en este punto, de tanta importancia en el posterior desarrollo del pensamiento de Kant.

En primer lugar, y como hemos visto, Kant afirma que el "uso real" del entendimiento en la esfera de los *intelligibilia* nos da sólo conocimiento simbólico. Esto podría hacer pensar a una persona formada en la tradición tomista que Kant sostiene en realidad la posibilidad de un conocimiento válido de las realidades suprasensibles, aunque dicho conocimiento sea de carácter analógico. Pero lo que Kant parece pensar realmente es que a falta de material intuitivo la ampliación del "uso real" del entendimiento (uso en el cual el entendimiento produce por sí mismo sus conceptos y sus axiomas con ocasión de la experiencia) a su uso dogmático nos da indicaciones meramente simbólicas acerca de realidades suprasensibles, de tal modo, por ejemplo, que

25. *De la forma y los principios*, 2, 8; *W* II, 395.

la descripción de Dios como primera causa sería un caso de simbolismo. No hay mucha distancia entre esta posición y la que será característica del Kant crítico. Es fácil dar el paso ulterior que consiste en sostener que la función primaria de conceptos como los de causa y sustancia es sintetizar los datos de la intuición sensible, y que aunque sin duda es posible psicológicamente aplicar esos conceptos a las realidades suprasensibles, la aplicación no produce conocimiento científico de dichas realidades.

En segundo lugar discute Kant el siguiente importante punto. En las ciencias naturales y en la matemática, donde la intuición sensible suministra los datos o material y el entendimiento se utiliza exclusivamente según su uso lógico (o sea, en la comparación y organización lógica de los datos, no para suministrar por su propia naturaleza interna conceptos y axiomas), "el uso produce el método".[26] Es decir: sólo cuando esas ciencias han conseguido ya cierto grado de desarrollo reflexionamos acerca del método utilizado y lo analizamos, considerando modos de perfeccionarlo en el detalle. La situación es análoga a la que impera en el caso del lenguaje. No se elaboraron primero las reglas gramaticales para empezar luego a hablar, sino que el desarrollo de la gramática siguió al uso del lenguaje, no le precedió. "En cambio en la filosofía pura, como es la metafísica, en la que el *uso del entendimiento* respecto de los principios es *real*, esto es, donde los conceptos primitivos de las cosas y relaciones y los axiomas mismos proceden del entendimiento puro y, puesto que no hay intuiciones, no estamos defendidos del error, *el método precede a la ciencia*; todo lo que se emprenda antes de elaborar como es debido los preceptos de este método y de establecerlos sólidamente parece concepción temeraria y destinada a ser rechazada como vana y ridícula actividad del espíritu." [27] Al tratar de cosas materiales que afectan a los sentidos podemos llegar a saber mucho de ellas sin necesidad de haber elaborado antes todo un método científico. Pero cuando se trata de realidades suprasensibles, como Dios, o de cosas en sí, en cuanto distintas del modo como aparecen a nosotros en la intuición sensible, es esencial averiguar antes *cómo* podemos llegar a conocerlas. Pues a falta de intuición el problema del método se hace de importancia suma.

Kant afirma que la principal regla del método consiste en velar porque los principios del conocimiento sensible no se extiendan de las realidades sensibles a las suprasensibles. Como hemos visto, el filósofo establecía una distinción precisa entre los planos sensible e intelectual del conocimiento humano. Insiste también en que hemos de guardarnos de aplicar a realidades suprasensibles conceptos que sólo son aplicables en la esfera del conocimiento sensible, lo que equivale a convertir los principios del conocimiento sensible en principios universales. Da Kant como ejemplo el axioma de que todo lo que existe existe en algún lugar y algún tiempo. No podemos afirmar ese principio de un modo universal, rebajando así a Dios, por ejemplo, a la esfe-

26. *De la forma y los principios*, 5, 23; *W* II, 410.
27. *Ibid.*, 411.

ra espacio-temporal. El entendimiento, en lo que Kant llama "uso refutatorio" (*usus elencticus*), tiene la misión de exponer lo injustificable de tales enunciados universales. En este uso refutatorio o crítico el entendimiento puede así mantener la esfera de la realidad suprasensible libre, por así decirlo, de contaminación por la aplicación de conceptos y principios en realidad propios del conocimiento sensible.

Hay que distinguir entre uso crítico y uso dogmático del entendimiento. El que podamos decir, por ejemplo, que Dios no está en el espacio ni en el tiempo no significa necesariamente que podamos conseguir conocimiento positivo y cierto de Dios por medio del puro entendimiento. Y, como se ha observado ya, basta con que Kant dé aún el paso consistente en sostener que la función cognoscitiva de los conceptos primitivos del entendimiento puro estriba sólo en sintetizar los datos de la intuición sensible para eliminar con eso la metafísica dogmática, si se entiende por tal un sistema de verdades ciertas acerca de realidades suprasensibles como Dios y el alma inmortal del hombre. Hablando estrictamente, el concepto de causa, por ejemplo, sería entonces inaplicable a Dios. Psicológicamente hablando, está claro que podríamos aplicar ese concepto del modo indicado; pero tal uso nos daría sólo una indicación simbólica de Dios, no conocimiento científico.

Kant no mantiene que no haya realidades suprasensibles; no lo mantendrá nunca. Puede sin duda objetarse que, dada la duda que proyecta sobre la metafísica dogmática, no tiene fundamento alguno para afirmar que existan dichas realidades. Pero en la disertación no rechaza la metafísica dogmática de un modo abierto y claro. Cuando más tarde llegue a hacerlo abiertamente, desarrollará al mismo tiempo su teoría de los postulados de la ley moral, tema que por el momento hemos de ignorar.

En la disertación Kant habla del uso dogmático del entendimiento como extensión de los principios generales del entendimiento puro a la concepción de un *noumenon* perfecto o realidad puramente inteligible como medida de todas las demás realidades. En la esfera teorética (o sea, en la esfera del ser, de lo que es) esta medida o ejemplar es Dios, el ser supremo. En la esfera práctica (en la esfera de lo que debería ser hecho por la acción libre) se trata de la perfección moral. Por lo tanto, la filosofía moral, en lo que se refiere a sus principios fundamentales, pertenece a la filosofía pura. Kant afirma que esos principios dependen de la razón misma, no de la percepción sensible. Coincide con Hume en que es imposible fundar los principios morales en la percepción sensible. Pero, por otra parte, Kant no estaba dispuesto a admitir que los principios morales sean expresión del sentimiento, abandonando así todo intento de darles un fundamento puramente racional. Por eso merece Epicuro severos reproches, igual que "Shaftesbury y sus seguidores",[28] que lo son de Epicuro en cierta medida. Pero Kant no desarrolla el tema. La elaboración de su filosofía moral iba a ser cosa del futuro.

28. *De la forma y los principios*, 2, 9; *W* II, 396.

5. A principios de septiembre de 1770 Kant escribió a J. H. Lambert que durante el invierno se proponía continuar sus investigaciones de filosofía moral pura, "en la cual no hay principios empíricos".[29] También hablaba de su intención de revisar y ampliar algunas secciones de su disertación inaugural. En particular deseaba desarrollar la idea de una ciencia concreta, aunque negativa, que ha de preceder a la metafísica. Esta ciencia, descrita como "fenomenología general",[30] deja en claro el alcance de la validez de los principios del conocimiento sensible y evita así la aplicación injustificada de esos principios en la metafísica. Ya hemos visto que Kant habla de una ciencia así en la disertación misma, en la cual, igual que en la carta, se la llama "propedéutica" de la metafísica.[31]

Pero sus reflexiones durante el invierno de 1770-1771 llevaron a Kant a abandonar la idea de ampliar la disertación inaugural, y le movieron a proyectar en vez de eso una nueva obra. En junio de 1771 escribía a Marcus Herz,[32] un antiguo alumno suyo, que estaba trabajando en un libro titulado *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft* (*Los límites de la sensibilidad y de la razón*). En esta obra se propone estudiar las relaciones entre los principios y las leyes fundamentales —tomados como determinados antes de la experiencia del mundo sensible— y los problemas de la teoría del gusto, la metafísica y la moral. Hemos visto que en la disertación inaugural de 1770 Kant exponía la teoría según la cual el espacio y el tiempo son "leyes" subjetivas de la coordinación de las sensaciones, y que en ese mismo trabajo adoptaba la teoría de que el entendimiento puro deriva de sí y por sí mismo, con ocasión de la experiencia, los conceptos fundamentales de la metafísica. También sostiene Kant la tesis de que los principios fundamentales de la moral se derivan de la mera razón. Ahora se propone una investigación de los conceptos y las leyes fundamentales que se originan en la naturaleza del sujeto y que se aplican a los datos de experiencia de la estética, la metafísica y la moral. Dicho de otro modo, se propone tratar en un volumen los temas que al final necesitarían tres volúmenes, a saber, las tres *Críticas*. En esta carta habla Kant de los principios subjetivos "no sólo de la sensibilidad, sino también del entendimiento" (*des Verstandes*).[33] Kant está ya pues en camino de descubrir su gran empresa: la identificación de los elementos *a priori* del entendimiento humano. Hay que estudiar la relación entre forma y materia en el conocimiento no sólo en relación con la sensibilidad, en la cual los elementos subjetivos son las intuiciones puras de espacio y tiempo, sino también respecto del entendimiento y el papel que éste desempeña en la síntesis de lo dado. Y la investigación tiene que atender no sólo al conocimiento teorético, sino también a la experiencia moral y estética.

29. *W* X, 97.
30. *Ibid.*, 98.
31. *W* II, 395, y X, 98.
32. Cfr. *W* X, 123.
33. Cfr. *W* X, 122.

En otra carta a Herz escrita en febrero de 1772 Kant vuelve a referirse a su proyectado libro sobre *Los límites de la sensibilidad y de la razón.* De acuerdo con su plan inicial el libro constaría de dos partes, una teorética y otra práctica. La primera parte se subdividiría en dos secciones, dedicadas respectivamente a la fenomenología general y a la metafísica considerada según su naturaleza y su método. La segunda parte constaría también de dos secciones, dedicadas respectivamente a los principios generales del sentimiento del gusto y a los fundamentos últimos de la moralidad. Pero mientras pensaba en la primera parte Kant se dio cuenta, según escribe a Herz, de que necesitaba aún algo esencial, a saber, un tratamiento a fondo de la relación entre las representaciones mentales (*Vorstellungen*) y los objetos del conocimiento. Hay que decir aquí algo acerca de las observaciones de Kant al respecto, porque nos le muestran ya en pugna con su problema crítico.

Nuestras representaciones sensibles no plantean ningún problema, siempre que sean el resultado de la afección del sujeto por el objeto. Es verdad que los objetos sensibles se nos presentan de tal modo y no de otro por ser nosotros como somos, o sea, a causa de las intuiciones *a priori* de espacio y tiempo. Pero en el conocimiento sensible la forma se aplica a una materia pasivamente recibida; nuestra sensibilidad es afectada por cosas externas a nosotros. Por lo tanto, no se presenta ningún problema grave a propósito de la referencia objetiva de nuestras representaciones sensibles. La situación cambia cuando se trata de representaciones intelectuales. Dicho abstractamente, la conformidad objetiva de concepto y objeto quedaría garantizada si el entendimiento produjera sus objetos mediante sus conceptos, esto es, si el entendimiento creara los objetos por el mero hecho de concebirlos o pensarlos. Pero sólo el intelecto divino es un entendimiento arquetípico en este sentido. No podemos suponer que el entendimiento humano cree sus objetos por el hecho de pensarlos. Kant no ha aceptado nunca un idealismo puro en este sentido. Al mismo tiempo, los conceptos puros del entendimiento no son, según Kant, abstraídos de la experiencia sensible. Los conceptos puros del entendimiento han de "tener sus orígenes en la naturaleza del alma, pero de tal modo que ni son causados por el objeto ni dan ellos mismos ser al objeto".[34] En este caso, empero, se plantea inmediatamente la cuestión de cómo esos conceptos se refieren a objetos y cómo los objetos se conforman con ellos. Kant observa que en su disertación inaugural se había limitado a exponer negativamente la cuestión. O sea, que se había contentado con decir que "las representaciones intelectuales... no son modificaciones del alma por el objeto",[35] silenciando la cuestión de cómo esas representaciones intelectuales o conceptos puros del entendimiento refieren a objetos si no son afectados por éstos.

Dado el supuesto de Kant, a saber, que los conceptos puros del entendi-

34. *W* X, 130.
35. *Ibid.*

miento y los axiomas de la razón[36] pura no se derivan de fuentes empíricas, esta cuestión es sin duda pertinente. Y el único modo de darle respuesta en última instancia, si es que se ha de mantener aquel supuesto, consiste en abandonar la tesis de la disertación según la cual las representaciones sensibles nos presentan los objetos tal como éstos aparecen, mientras que las intelectuales nos dan los objetos tal como éstos son; en vez de eso habrá que decir que los conceptos puros del entendimiento tienen como función cognoscitiva la ulterior síntesis de los datos de la intuición sensible. Dicho de otro modo: al final Kant se verá obligado a sostener que los conceptos puros del entendimiento son, por así decirlo, formas subjetivas mediante las cuales concebimos necesariamente (porque el espíritu es lo que es) los datos de la intuición sensible. Los objetos se conformarán entonces con nuestros conceptos y nuestros conceptos referirán a objetos porque esos conceptos son condiciones *a priori* de la posibilidad de objetos del conocimiento y realizan una función análoga a la de las intuiciones puras del espacio y el tiempo, aunque a un nivel superior, que es el intelectual. O sea, Kant podrá seguir manteniendo su tajante distinción entre el sentido y el intelecto; pero tendrá que abandonar la noción de que mientras las representaciones sensibles nos dan las cosas según su aparecer, las representaciones intelectuales nos dan las cosas tal como éstas son en sí mismas. En vez de eso se tendrá un proceso ascendente de síntesis por la cual se constituye la realidad empírica. Como las formas sensibles e intelectuales del sujeto humano son constantes y como las cosas no son cognoscibles más que en cuanto sometidas a esas formas, habrá siempre conformidad entre los objetos y nuestros conceptos.

Volvamos a la carta de Kant a Herz. Platón, dice Kant, postulaba una intuición de la divinidad en una existencia anterior como fuente de los conceptos puros y de los principios fundamentales del entendimiento. Malebranche postulaba una intuición presente y continua de las ideas divinas. Crusius suponía que Dios implanta en el alma ciertas reglas de juicio y ciertos conceptos tales que hayan de concordar con los objetos según una armonía preestablecida. Pero todas esas teorías recurren a un *Deus ex machina*, y suscitan así más problemas de los que resuelven. Por lo tanto, hay que buscar alguna otra explicación de la conformidad entre conceptos y objetos. Y Kant escribe a Herz que su investigación de "filosofía trascendental" (su intento de reducir los conceptos de la razón pura a un número determinado de categorías) está ya lo suficientemente adelantado como para ofrecer una *Crítica de la razón pura* (*eine Kritik der reinen Vernunft*)[37] que estudiará la naturaleza del conocimiento teorético y del conocimiento práctico (moral). La primera parte aparecería, pensaba Kant, dentro de tres meses, y trataría de las fuen-

36. La terminología de Kant es todavía insegura. Habla de "los conceptos puros del entendimiento" *(die reinen Verstandesbegriffe)*, de "representaciones intelectuales" *(intellectuale* [sic] *Vorstellungen)* y de "axiomas de la razón pura" *(die axiomata der reinen Vernunft)*.
37. *W* X, 132.

tes, el método y los límites de la metafísica. En la segunda parte, que aparecería más tarde, estudiaría los principios básicos de la moralidad.

Pero el trabajo no adelantó tan velozmente como lo imaginaba Kant al principio. Al luchar con sus problemas fue dándose cuenta finalmente de su complejidad. Al cabo de cierto tiempo se dio cuenta de que tendría que dividir la materia que había pensado tratar en una sola *Crítica.* Al final se sintió molesto por el retraso y redactó en cuatro o cinco meses la *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica de la razón pura*), que apareció en 1781. En esta obra famosa Kant trata del conocimiento matemático y científico e intenta justificar la objetividad de éste frente al empirismo de David Hume. Lo hace proponiendo su "revolución copernicana", o sea, la tesis de que los objetos se adecuan al espíritu, y no a la inversa. Los objetos se nos aparecerán siempre de cierto modo porque la estructura de la sensibilidad y del espíritu humanos es constante. Por eso podemos formar juicios científicos universales que valen no sólo para la experiencia actual, sino para toda experiencia posible: De este modo queda justificada la ciencia newtoniana a pesar de las disolventes tendencias del empirismo. Pero de esta posición se sigue que los conceptos puros del entendimiento no nos permiten aprehender las cosas en sí mismas con independencia de su modo de aparecernos, ni tampoco las realidades suprasensibles. Y en la primera *Crítica* Kant intenta explicar cómo nace la metafísica especulativa de tipo tradicional y por qué está condenada al fracaso. En el capítulo siguiente se discutirán los problemas básicos de la *Crítica de la razón pura.*

Kant vio que la *Crítica de la razón pura* resultaba objeto de malas interpretaciones, y que el público se quejaba de su oscuridad. Por esta razón escribió los *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (*Prolegómenos a toda metafísica futura,* 1783), obra más breve, destinada no a completar la *Crítica,* sino a servirle de introducción o comentario aclaratorio. En 1787 publicó una segunda edición de la *Crítica.* En las citas se alude a la primera edición mediante *A* y a la segunda mediante *B.*

Mientras tanto Kant había dirigido la atención a los principios fundamentales de la moral. Y en 1785 publicó su *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*). Le siguió en 1788 la *Kritik der praktischen Vernunft* (*Crítica de la razón práctica*), aunque entre una y otra había publicado Kant no sólo la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* sino también los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (*Elementos metafísicos de la ciencia natural,* 1786). La teoría moral de Kant se estudiará en un capítulo posterior. Aquí bastará con decir que del mismo modo que en la primera *Crítica* el filósofo intenta identificar y dar una exposición sistemática de los elementos *a priori* del conocimiento científico, así intenta en sus escritos morales identificar y dar una exposición sistemática de los elementos *a priori* o formales de la moralidad. Kant se propone fundar la obligación y la universalidad de la ley moral no en el sentimiento, sino en la razón práctica, o sea, en la razón como legis-

ladora de la conducta humana. Eso no significa que intente deducir de la mera razón todos los concretos deberes de Sánchez o de García. Ni tampoco que pensara que podemos explicitar un conjunto de concretas leyes morales que vinculen sin más al hombre, sin referencia, a ningún material empírico dado. Pero sí pensaba que en los juicios morales hay, por así decirlo, una "forma" que no puede derivarse sino de la razón práctica y que se aplica al material empíricamente dado. La situación en moral es, pues, análoga en alguna medida a la de la ciencia. Tanto en la ciencia cuanto en la vida moral del hombre —o sea, tanto en el conocimiento teorético cuanto en el práctico— está lo dado, la "materia", y el elemento "formal" y *a priori*. Kant se ocupa particularmente de éste en sus escritos de moral. En este sentido se ocupa de la "metafísica" de la moral.

Pero en esos escritos éticos Kant se ocupa de metafísica también en otro sentido: intenta establecer como postulados de la ley moral las grandes verdades de la libertad, la inmortalidad y Dios. De este modo las principales verdades que, según la primera *Crítica*, son insusceptibles de demostración científica se reintroducen luego como postulados de fe moral o práctica. La teoría no es un mero apéndice a la filosofía kantiana, ni menos una excrecencia superflua. Pues es una parte esencial del intento kantiano de armonizar el mundo de la ciencia newtoniana con el mundo de la experiencia moral y de la fe religiosa. La noción de que los conceptos puros del entendimiento nos pueden dar conocimiento teorético de las cosas en sí mismas y de un mundo suprasensible ha sido destruida en la primera *Crítica*. Pero, al mismo tiempo, se ha conseguido espacio para la "fe". Y en los escritos de ética las verdades de la libertad humana, la inmortalidad y la existencia de Dios se introducen no como nociones científicamente demostrables, sino como implicaciones de la ley moral, en el sentido de que el reconocimiento del hecho de la obligación moral resulta exigir o postular una fe práctica en esas verdades. De este modo sigue Kant sosteniendo que hay una esfera suprasensible; pero halla la clave para penetrar en ella no en la metafísica dogmática, sino en la experiencia moral.

Se recordará que en la obra que había proyectado sobre *Los límites de la sensibilidad y de la razón* Kant quería tratar no sólo la metafísica y la moral, sino también los principios fundamentales de la teoría del gusto (*die Geschmackslehre*). El juicio estético, o juicio de gusto, se trata extensamente en la tercera *Crítica*, la *Kritik der Urteilskraft* (*Crítica de la facultad de juzgar*), que apareció en 1790. Esta obra consta de dos partes principales, la primera de las cuales trata del juicio estético y la segunda del juicio teleológico, o de finalidad, en la naturaleza; su importancia es grande. Pues en esta obra intenta Kant cubrir, por lo que hace, al menos, a nuestra consciencia, el abismo abierto entre el mundo mecánico de la naturaleza tal como se presenta en la ciencia física y el mundo de la moralidad, la libertad y la fe. O sea, intenta mostrar cómo pasa el espíritu de uno a otro de esos mundos. Kant se propone la tarea difícil de mostrar que la transición es razonable, sin

anular por ello lo que ya ha dicho acerca de la vanidad de la metafísica dogmática y de la afirmación de la fe moral o práctica como único medio de acceso nuestro al mundo suprasensible. El contenido de la obra se discutirá más adelante. Pero vale la pena observar ya lo profundamente interesado que estaba Kant por reconciliar el punto de vista científico con el del hombre moral y religioso.

En 1791 publicó Kant un artículo "sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en teología" (*Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theologie*). En este trabajo sostenía Kant que en la teodicea o teología natural los temas son en realidad asuntos de fe, y no verdad científicamente demostrable. Siguió a ese trabajo, en 1793, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*La religión dentro de los límites de la mera razón*). En una sección anterior de este capítulo se ha hablado ya de los conflictos que produjo la publicación de este libro. Y también nos hemos referido, ya al breve tratado sobre *La paz perpetua* (*Zum ewigen Frieden*, 1795) en el cual la paz perpetua, fundada sobre una base moral, se presenta como un ideal práctico del desarrollo histórico y político.[38] Por último, en 1797 aparecieron las dos obras que constituyen las dos partes de la *Metaphysik der Sitten (Metafísica de las costumbres)*, a saber, los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (*Elementos metafísicos de la doctrina del derecho*) y los *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (*Elementos metafísicos de la doctrina de la virtud*).

Hemos visto que, en opinión de Kant, el espíritu humano no constituye ni crea el objeto en su totalidad. Esto es, aunque las cosas, en cuanto percibidas y conocidas, son relativas a nosotros en el sentido de que sólo las percibimos y las conocemos a través de las formas *a priori* insertas en la estructura del sujeto humano, son sin embargo, cosas en sí mismas, aunque no podamos conocerlas tal como en sí mismas son. Para decirlo simplísticamente: no creamos las cosas según su existencia ontológica, del mismo modo que el hombre que lleva gafas de color no crea las cosas que ve. Si suponemos que esas gafas no se pueden deponer nunca, el hombre verá siempre las cosas de aquel determinado color, y la apariencia de las cosas se deberá pues a un factor presente en el sujeto que percibe. Pero de eso no se sigue que las cosas no existan con independencia del supeto que percibe. Por eso Kant se negó a admitir que la supresión de la cosa-en-sí por Fichte representara un desarrollo legítimo de su propia filosofía. Pero, al mismo tiempo, es difícil negar que algunas de las notas que forman parte del *Opus postumum* indican que hacia el final de su vida Kant estaba desarrollando su pensamiento de un modo que permite ver razonablemente en él una anticipación del idealismo especulativo alemán. Pero no es correcto interpretar la orientación del pensamiento de Kant en sus últimos años basándose en al-

38. En cuanto a los temas históricos, Kant había publicado en 1784 su *Idea de una historia general en sentido cosmopolita (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht).*

gunas notas y excluyendo otras que expresan un punto de vista diferente. Si tomamos el *Opus postumum* en su conjunto, parece claro que Kant no abandonó nunca totalmente los elementos realistas de su pensamiento. Pero en un ulterior momento de la discusión de la filosofía de Kant habremos de decir algo más acerca del *Opus postumum.*

CAPÍTULO XI

KANT. — II: LOS PROBLEMAS DE LA PRIMERA *CRÍTICA*

El problema general de la metafísica. — El problema del conocimiento a priori. *— Las divisiones de este problema. — La revolución copernicana de Kant. — Sensibilidad, entendimiento, razón y la estructura de la primera* Crítica. *— La significación de la primera* Crítica *en el contexto del problema general de la filosofía kantiana.*

1. Si atendemos a los prólogos de la primera y la segunda ediciones de la *Crítica de la razón pura* y de los *Prolegómenos a toda metafísica futura,*[1] así como a las primeras secciones de esta obra, observamos que el autor acentúa manifiestamente el problema de la metafísica. ¿Es o no posible la metafísica? No se pregunta, naturalmente, si es posible escribir tratados de metafísica o dedicarse a la especulación metafísica. La cuestión es si la metafísica puede ampliar nuestro conocimiento de la realidad. Los problemas capitales de la metafísica son para Kant Dios, la libertad y la inmortalidad. Por eso podemos expresar la cuestión del modo siguiente. ¿Puede la metafísica darnos conocimiento seguro de la existencia y la naturaleza de Dios, la libertad humana y la existencia de un alma espiritual e inmortal en el hombre?

Una pregunta así presupone claramente una duda. Y en opinión de Kant hay razón de sobra para esa duda inicial, es decir, para el planteamiento del problema de la metafísica. Hubo un tiempo en el cual "se llamó a la metafísica reina de todas las ciencias; y si uno toma los deseos por realidades

1. Las referencias a los escritos de Kant en los capítulos XI-XIII deben interpretarse del modo siguiente: *A* denota la primera edición de la *Crítica de la razón pura,* y *B* la segunda. Estos textos se encuentran, respectivamente, en los volúmenes IV y III de la edición crítica de Kant editada por la Academia Prusiana de las Ciencias (cfr. Bibliografía). Los números situados inmediatamente después de *A* y *B* indican las secciones tal como aparecen en dicha edición (que son las correspondientes a la paginación de las ediciones alemanas originales).

Prol. denota los *Prolegómenos a toda metafísica futura,* contenidos en el vol. IV de la edición crítica alemana. Los números situados inmediatamente después de *Prol.* indican las secciones de la edición alemana (cfr. Bibliografía).

sin duda merecía ese título de honor, habida cuenta de la destacada importancia de su tema".[2] Kant no ha negado nunca la importancia de los temas principales de que se ocupa la metafísica. Mas en los tiempos presentes, observa Kant, la metafísica está desacreditada. Y la cosa se comprende. La matemática y la ciencia natural han progresado y en esos campos hay una gran área de conocimiento generalmente aceptado. Nadie pone seriamente en duda ese hecho. La metafísica, en cambio, es una liza de disputas sin fin. "Es imposible indicar un libro, como se puede, en cambio, señalar los *Elementos* de Euclides, y decir: he ahí la metafísica, ahí encontraréis el nobilísimo objeto de esta ciencia, el conocimiento de un ser supremo y de un mundo futuro, facilitado por los principios de la razón pura."[3] El hecho es que la metafísica, a diferencia de la física, no ha encontrado ningún método científico seguro cuya aplicación le permita resolver sus problemas. Y esto nos mueve a preguntar "¿por qué no se ha hallado hasta ahora ese seguro camino de la ciencia? ¿Es acaso imposible hallarlo?"[4]

El carácter inconcluyente de la metafísica, su incapacidad para encontrar hasta ahora un método de confianza que lleve a conclusiones ciertas, su tendencia constante a desandar todos sus pasos y volver a empezar siempre desde el principio son rasgos que han contribuido a producir una difundida indiferencia respecto de la metafísica y sus pretensiones. En cierto sentido esa indiferencia es injustificada, pues "es vano profesar indiferencia respecto de estas cuestiones cuyos objetos no pueden ser indiferentes a la naturaleza humana".[5] Además, los que se profesan indiferentes toman ellos mismos actitudes metafísicas, aunque no se den cuenta del hecho. Por otra parte, esa indiferencia no es, en opinión de Kant, fruto de mera ligereza; más bien es expresión de una cierta madurez de juicio que se niega a contentarse con conocimiento ilusorio o pseudociencia. Por eso debería servir de estímulo para emprender una investigación crítica de la metafísica, sometiéndola al tribunal de la razón.

¿Qué forma ha de tomar esa investigación crítica? Para poder dar respuesta a esa pregunta hemos de recordar lo que significa para Kant metafísica. Como vimos en el capítulo anterior, Kant discrepa de la doctrina de Locke según la cual todos nuestros conceptos proceden en última instancia de la experiencia. Tampoco aceptaba, por lo demás, la contrapuesta doctrina de las ideas innatas. Pero al mismo tiempo creía que hay conceptos y principios que la razón forma por sí misma con ocasión de la experiencia. El niño no nace, por ejemplo, con la idea de causalidad. Pero con ocasión de la experiencia su razón forma ese concepto por sí misma. Es un cocepto *a priori* en el sentido de que no procede de la experiencia, sino que se aplica a ella y la gobierna en cierto sentido. Hay, pues, conceptos y principios *a*

2. *A* VIII.
3. *Prol.*, 4.
4. *B* XV.
5. *A* X.

priori fundados en la estructura del espíritu mismo. Estos conceptos son "puros" en el sentido de que por sí mismos están vacíos de todo contenido empírico o material empírico. Ahora bien: los metafísicos han supuesto que la razón puede aplicar esos conceptos y principios para aprehender realidades suprasensibles y cosas en sí, o sea, no meramente tal como se nos aparecen. Así han nacido los varios sistemas de metafísica dogmática. Pero el supuesto de los metafísicos era precipitado. No podemos considerar como dado que los conceptos y principios *a priori* de la razón se puedan usar para trascender la experiencia, o sea, para conocer realidades no dadas en la experiencia. Ante todo hemos de emprender una investigación crítica de las potencias de la razón pura misma. Ésta es la tarea descuidada por los filósofos dogmáticos; el dogmatismo se describe precisamente como el supuesto de que sea posible progresar en el conocimiento sobre la mera base de conceptos puramente filosóficos, utilizando principios que la razón tiene desde antiguo la costumbre de usar, "sin preguntarse antes de qué modo y con qué derecho ha llegado la razón a esos principios. El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura sin crítica previa de sus propias capacidades".[6] Kant propone emprender esta crítica.

El tribunal ante el cual ha de comparecer la metafísica no es pues "sino la investigación crítica (*Kritik*) de la razón pura misma", lo cual significa "una investigación crítica de la facultad de la razón respecto de todos los conocimientos que puede aspirar a conseguir independientemente de toda experiencia".[7] Se trata, pues, de averiguar "qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón [8] aparte de toda experiencia".[9] Supongamos con Kant que la metafísica especulativa es una ciencia (o supuesta ciencia) no empírica que pretende trascender la experiencia y alcanzar un conocimiento de realidades puramente inteligibles (no sensibles) por medio de conceptos y principios *a priori*. Dada esta concepción de la metafísica, la validez de su pretensión estará obviamente determinada por la respuesta a la cuestión de qué y cuánto puede conocer el espíritu prescindiendo de la experiencia.

Para responder a esa cuestión hace falta una investigación crítica de la facultad de razonar, según se expresa Kant. En el curso de este capítulo quedará claro, según espero, lo que eso quiere decir. Pero puede ser útil precisar desde el primer momento que Kant no piensa en un estudio psicológico de la razón considerada como entidad psíquica, esto es, como un objeto entre otros objetos. Piensa en la razón respecto del conocimiento *a priori* que ella posibilite. O sea: se interesa por las condiciones puras presentes en el sujeto humano como tal para posibilitar el conocimiento de objetos. Una investigación así se llama, según su terminología, "trascendental".

Una de las tareas principales de la *Crítica de la razón pura* consiste en

6. *B* XXXV.
7. *A* XII.
8. La distinción entre entendimiento y razón se puede pasar por alto por el momento. Se explicará luego.
9. *A* XVII.

mostrar de manera sistemática qué son esas condiciones. Y es importante entender el tipo de condiciones a que se refiere Kant. Hay, sin duda, condiciones empíricas de la percepción de cosas o del aprendizaje de verdades. Por ejemplo: es imposible ver cosas en una oscuridad completa; la visión requiere luz. Y hay muchas verdades científicas que no se podrían descubrir sin la ayuda de instrumentos. Hay, por otra parte, condiciones empíricas subjetivas, condiciones dadas o no en el sujeto conocedor mismo. Imposible ver las cosas si uno padece una enfermedad de la vista en estado avanzado. Y en la práctica hay gente que no puede entender cosas que otros entienden con relativa facilidad. Pero Kant no se interesa por las condiciones empíricas. Lo que le interesa son las condiciones no-empíricas, o condiciones "puras", del conocimiento humano como tal. Dicho de otro modo: Kant estudia los elementos formales de la consciencia pura. Juan, Pedro, Luis, individuos concretos, no se consideran siquiera en esta investigación, o sólo quedan incluidos en ella en cuanto ejemplificaciones del sujeto humano como tal. Las condiciones del conocimiento que valen para el sujeto humano como tal valdrán también, como es obvio, para Juan, Pedro y Luis. Pero Kant estudia las condiciones necesarias del conocimiento de los objetos, no las condiciones empíricas variables. Y si las condiciones resultan ser tales que las realidades que trasciendan la experiencia sensible no puedan ser objeto de conocimiento, se habrá mostrado que las pretensiones de la metafísica especulativa son vacías y vanas.

Kant habla respetuosamente de Wolff llamándole "el más grande de todos los filósofos dogmáticos",[10] y está claro que cuando habla de metafísica dogmática piensa principalmente, aunque no exclusivamente, en el sistema leibnizo-wolffiano. Por eso podríamos pensar que su investigación acerca de la posibilidad o la imposibilidad de la metafísica es en realidad un estudio de la capacidad que tenga un cierto tipo de metafísica de ampliar nuestro conocimiento de la realidad, cosa que sería objeto demasiado estrecho de una investigación así. Pues hay otras ideas de metafísica que no son la wolffiana. Pero aunque es verdad que Kant descuida demasiado otras nociones de metafísica, no se puede insistir mucho en esa objeción limitadora, pues conceptos como los de causa y sustancia, por ejemplo, se utilizan en otros sistemas metafísicos que no son el de Wolff. Y si el estatuto y la función de esos conceptos fueran los que Kant muestra en el curso de la primera *Crítica*, no podrían ser usados para alcanzar conocimiento de las realidades suprasensibles. De este modo la crítica kantiana del poder de la razón, si fuera una crítica válida, afectaría a muchos otros sistemas filosóficos, y no sólo al de Wolff. Dicho de otro modo: el campo de investigación de Kant puede ser demasiado estrecho en su punto de partida, en el sentido de que identifique la metafísica con un determinado tipo de metafísica; pero la investigación se

10. *B* XXXVI.

desarrolla de tal modo que las conclusiones conseguidas al final tienen un amplio campo de aplicación.

También vale la pena observar que Kant no usa el término 'metafísica' siempre en el mismo sentido. El estudio de la capacidad de la razón respecto del conocimiento puro *a priori* se llama filosofía crítica, mientras que la presentación sistemática del entero cuerpo de conocimiento filosófico conseguido o accesible por el poder de la razón pura (o sea, *a priori*) se llama metafísica. Cuando este último término se usa en ese sentido, la filosofía crítica es una preparación o propedéutica de la metafísica, con lo que cae fuera de ella. Pero también puede aplicarse el término 'metafísica' a la totalidad de la filosofía pura (no empírica), con inclusión de lo que suele llamar Kant filosofía crítica; en este caso la filosofía crítica es la primera parte de la metafísica. Además, si tomamos el término 'metafísica' en el sentido de la presentación sistemática del entero cuerpo de conocimiento filosófico alcanzado por el poder de la razón pura, podemos entender por 'conocimiento' conocimiento en sentido estricto o incluir en la extensión del término el conocimiento pretendido o ilusorio que muchos filósofos han creído alcanzable por pura razón. Si entendemos la palabra 'conocimiento' en el primero de esos dos sentidos, Kant, evidentemente, no rechaza la metafísica. Creía, por el contrario que la metafísica en ese sentido se puede desarrollar, en principio al menos, de forma sistemática y completa. Y sus *Elementos metafísicos de la ciencia natural* son una aportación en ese sentido. Pero si el término 'metafísica' se usa para significar el conocimiento pretendido o ilusorio de realidades suprasensibles, entonces una de las tareas de la filosofía crítica consiste en exponer la vaciedad de las pretensiones de esa pseudociencia. Por último hemos de distinguir también entre la metafísica como disposición natural y la metafísica considerada como ciencia. El espíritu tiene una tendencia natural a suscitar problemas como los de Dios y la inmortalidad; y aunque debemos intentar comprender por qué ocurre eso, Kant no desea extirpar esa tendencia, ni cree que sea posible hacerlo, aunque ello fuera deseable. La metafísica como predisposición natural es un hecho y, por lo tanto, obviamente posible. Pero la metafísica como ciencia, si por tal se entiende un conocimiento científico de entes suprasensibles, no ha sido nunca una realidad en la opinión de Kant. Toda demostración supuestamente conseguida hasta ahora es inválida, según puede mostrarse, o sea, es una pseudo-demostración. Por lo tanto, podemos justamente preguntarnos si es posible la metafísica considerada como ciencia.

Todo eso puede parecer muy complicado y confuso. Pero no lo es en la práctica tanto como lo parece en ese breve resumen. En primer lugar, el mismo Kant se refiere a los diferentes usos del término 'metafísica'.[11] En segundo lugar, el contexto deja en claro el sentido en el cual usa Kant el término en cada caso. Pero el hecho de que el término tenga en sus escritos más de un sentido es sin duda de alguna importancia. Pues si se ignora ese hecho,

11. Cfr., por ejemplo, *B* 869-870.

se puede concluir precipitadamente que Kant se contradice, que en unos pasos admite la metafísica y en otros la rechaza; mientras que en realidad puede no haber ninguna contradicción entre pasos así.

2. Pero aunque la posibilidad de la metafísica como ciencia (o sea, como ciencia de objetos propios, que trascienden la experiencia sensible) sea para Kant un problema importante, se trata, sin embargo, sólo de una parte del problema general considerado en la *Crítica de la razón pura.* Puede decirse que ese problema general es el de la posibilidad del conocimiento *a priori.*

Por conocimiento *a priori* no entiende Kant un conocimiento *relativamente a priori, a priori* respecto de tal o cual experiencia o tipo de experiencia. Si uno pone una prenda de vestir tan cerca del fuego que la prenda se chamusca o arde, podemos decir que ya *a priori* tenía que saber que eso iba a ocurrir. O sea: en base a la experiencia pasada el hombre habría podido saber antes de su acción el efecto que ésta iba a tener. No necesitaba esperar a ver lo que ocurriría. Pero este conocimiento previo sería *a priori* sólo respecto de una determinada experiencia. Kant no está pensando en ese conocimiento relativamente *a priori.* Piensa en un conocimiento que sea *a priori* respecto de toda experiencia.

Hay que tener cuidado en este punto para no inferir precipitadamente que Kant está pensando en ideas innatas que se suponen presentes en el espíritu humano antes de toda experiencia, en un sentido temporal de la palabra 'antes'. Conocimiento puro *a priori* no significa conocimiento explícitamente presente en el espíritu antes de que éste empiece a experimentar cosa alguna; significa conocimiento no derivado de la experiencia, aunque no aparezca como lo que normalmente llamaríamos 'conocimiento' sino con ocasión de la experiencia. Consideremos los siguientes célebres y muy citados enunciados. "No puede haber duda de que todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia... Pero aunque todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia, de ello no se sigue que todo él proceda *de* la experiencia." [12] Kant coincide con los empiristas, como Locke, en que "todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia". Nuestro conocimiento, piensa Kant, ha de empezar con la experiencia porque la facultad cognoscitiva, como él dice, no puede ponerse en ejercicio sino mediante la afección de nuestros sentidos por los objetos. Dadas las sensaciones, la materia prima de la experiencia, puede empezar a trabajar el espíritu. Pero, al mismo tiempo, aunque ningún conocimiento sea temporalmente anterior a la experiencia, es posible que la facultad cognoscitiva suministre elementos *a priori* tomados de sí misma, con ocasión de las impresiones sensibles. En este sentido los elementos *a priori* no proceden de la experiencia.

Mas ¿por qué ha de pensar Kant que sea posible la existencia de conocimiento *a priori*? La respuesta es que estaba convencido de la existencia de tal conocimiento. Kant coincidía con David Hume en que no es posible deri-

12. *B* 1.

var de la experiencia la necesidad ni la universalidad estricta.[13] De ello se sigue para ambos que "la necesidad y la universalidad estricta son signos seguros de conocimiento *a priori* y se presentan inseparablemente juntas".[14] Es fácil mostrar que poseemos conocimientos expresables en juicios necesarios y universales. "Si se desea un ejemplo tomado de las ciencias, basta con coger cualquier proposición de la matemática. Si se desea un ejemplo tomado de las operaciones más corrientes del entendimiento, podrá servir la proposición de que todo cambio ha de tener una causa." [15] Esta última proposición es "impura" en el sentido de Kant, porque el concepto de cambio procede de la experiencia. Pero a pesar de ello la proposición es *a priori*, aunque no sea un ejemplo de conocimiento puro *a priori*. Pues es un juicio necesario y estrictamente universal.

Hay, pues, un área considerable de conocimiento *a priori*. Kant reconocía su deuda para con Hume. "Confieso abiertamente que fue el pensamiento de David Hume lo que hace años interrumpió por vez primera mi sueño dogmático y dio una dirección completamente nueva a mis estudios en el terreno de la filosofía especulativa." [16] Pero aunque Kant había quedado convencido por la discusión del principio de causalidad por Hume y admitía con éste que el elemento de necesidad en el juicio no puede justificarse por vía puramente empírica, se negaba a aceptar la explicación psicológica que Hume da del origen de aquella necesidad a base de la asociación de ideas. Cuando digo que todo acaecimiento ha de tener una causa mi juicio expresa un conocimiento *a priori*, no es simple expresión de una expectativa habitual mecánicamente producida por la asociación de ideas. Kant insiste en que esa necesidad no es "puramente subjetiva"; [17] la dependencia causal de todo acaecimiento, suceso o cambio es cosa conocida, y conocida *a priori*. O sea, mi juicio no es simplemente una generalización de mi experiencia de casos particulares, ni necesita de confirmación empírica para que se pueda conocer su verdad. Por eso, aunque Hume estaba en lo justo al decir que en la experiencia no está dada ninguna relación necesaria entre el acaecimiento y la causa, su explicación psicológica del origen de la idea de necesidad es, sin embargo, inadecuada. Lo que aquí tenemos es un ejemplo de conocimiento *a priori*. Y no es ni mucho menos el único ejemplo. Hume atendió principalmente a la relación causal, pero Kant halló "pronto que el concepto de conexión entre causa y efecto no es ni mucho menos el único por el cual el entendimiento piensa conexiones entre cosas *a priori*" (Prólogo). Hay, pues, un área considerable de conocimiento *a priori*.

Pero, si está fuera de duda la existencia de conocimiento *a priori*, ¿por

13. La universalidad basada en inducción no es para Kant universalidad estricta, sino "supuesta y comparativa", y admite excepciones. Si, basándome en mi experiencia personal, afirmo que los seres humanos no viven más de cien años, la universalidad de mi afirmación es "supuesta". La universalidad estricta no tiene excepción posible.

14. *B* 4.

15. *B* 4-5.

16. *Prol.*, Prólogo.

17. *B* 5.

qué se pregunta Kant por la posibilidad de ese conocimiento? Pues si se da, es que es posible, naturalmente. La respuesta dice en este punto que para los campos (la matemática y la física puras) en los que, según la convicción de Kant, hay evidentemente conocimiento *a priori*, la cuestión no es *si* ese conocimiento es posible, sino *cómo* lo es. Admitida su posibilidad (puesto que existe), ¿cómo es esa posibilidad? ¿Cómo podemos tener el conocimiento *a priori* que tenemos, por ejemplo, en matemática?

Pero en el caso de la metafísica especulativa la pretensión de poseer conocimiento *a priori* es suspecta. Por eso en este caso nos preguntamos si es posible, no ya cómo es posible. Si la metafísica nos da conocimiento de Dios o de la inmortalidad, por ejemplo, ese conocimiento, según la concepción kantiana de la metafísica, ha de ser *a priori*. Ha de ser independiente de la experiencia, en el sentido de que no dependerá lógicamente de juicios puramente empíricos. Pero ¿nos suministra la metafísica tal conocimiento? ¿Es en principio siquiera capaz de hacerlo?

3. Hemos de intentar precisar esos problemas. Y para hacerlo hemos de referirnos a las distinciones de Kant entre los diferentes tipos de juicios.

En primer lugar tenemos que distinguir entre juicio analítico y juicio sintético. Juicios analíticos son aquellos en los cuales el predicado está contenido, implícitamente al menos, en el concepto del sujeto. Se dice que son "juicios explicativos" (*Erläuterungsurteile*),[18] porque el predicado no añade al concepto del sujeto nada que no esté ya contenido en él explícita o implícitamente. Y su verdad se basa en la ley de contradicción. No podemos negar una proposición así sin caer en contradicción lógica. Kant cita como ejemplo "todos los cuerpos son extensos". Pues la idea de extensión está contenida en la idea de cuerpo. En cambio, los juicios sintéticos afirman o niegan de un sujeto un predicado que no está contenido en el concepto del sujeto. Por eso se llaman "juicios ampliativos" (*Erweiterungsurteile*),[19] ya que amplían el concepto dado por el sujeto. Según Kant, "todos los cuerpos son pesados" es un ejemplo de juicio sintético, pues la idea de peso o gravedad no está contenida en el concepto de cuerpo como tal.

Hemos de distinguir también dentro de la clase general de los juicios sintéticos. En todos los juicios sintéticos se añade, como hemos visto, algo al concepto del sujeto. Se afirma una conexión (por limitarnos ahora al juicio afirmativo) entre el predicado y el sujeto, pero el predicado no puede obtenerse del sujeto, por así decirlo, mediante mero análisis. Ahora bien: esta conexión puede ser puramente factual y contingente, y en este caso se da sólo en y por la experiencia. Cuando esto ocurre, el juicio es sintético *a posteriori*. Tomemos la proposición "Todos los miembros de la tribu *X* son bajos" y supongamos que es verdadera. Es sintética, pues no podemos obtener la idea de bajura por mero análisis del concepto de pertenencia a la tribu *X*.[20] Pero

18. *B* 11; *A* 7.
19. *Ibid.*
20. Desde luego que el juicio puede hacerse analítico definiendo de tal modo la pertenencia a la

la conexión entre la escasa estatura y la pertenencia a la tribu está dada exclusivamente en y por la experiencia, y el juicio es simplemente resultado de una serie de observaciones. Su universalidad no es estricta, sino supuesta y comparativa. Aunque en el momento de que se trate no haya un solo miembro de la tribu que no sea bajo, en el futuro puede haber uno o más miembros altos. No podemos saber *a priori* que todos los miembros son bajos; éste es un asunto factual y contingente.

Pero según Kant hay otra clase de proposiciones sintéticas, en las cuales la conexión entre el predicado y el sujeto, aunque no cognoscible por mero análisis del concepto del sujeto, es a pesar de ello necesaria y estrictamente universal. Éstas se llaman proposiciones sintéticas *a priori*. Kant da como ejemplo "Todo lo que ocurre tiene su causa".[21] La proposición es sintética porque el predicado, tener una causa, no está contenido en el concepto de lo que ocurre, esto es, de acaecimiento. Es un juicio ampliativo, no un juicio explicativo. Pero al mismo tiempo es un juicio *a priori*, pues se caracteriza por la necesidad y la universalidad estricta, los signos de los juicios *a priori*. La proposición 'todo lo que ocurre tiene una causa' no significa que en lo que alcanza nuestra experiencia todos los acaecimientos han tenido causas y que es razonable esperar, mientras la experiencia no diga lo contrario, que los acaecimientos futuros tendrán también causa. Significa que todo acaecimiento, sin excepción posible, tiene causa. La proposición depende de la experiencia en cierto sentido, a saber, que sólo por la experiencia adquirimos la idea de cosas que ocurren, de acaecimientos. Pero la conexión entre el predicado y el sujeto está dada *a priori*. No es una mera generalización de experiencia alcanzada por inducción, ni necesita confirmación empírica. Sabemos *a priori* o por anticipado que todo acaecimiento ha de tener una causa, y la observación de una conexión así en el caso de los acaecimientos que caen dentro del campo de nuestra experiencia no añade nada a la certeza del juicio.

Creo que estaría fuera de lugar el interrumpir el curso de la problemática kantiana con una discusión de la muy disputada cuestión de las proposiciones sintéticas *a priori*. Pero en atención al lector que hasta el momento no se hubiera interesado por estas cuestiones, vale la pena observar brevemente que la existencia de proposiciones sintéticas *a priori* es generalmente rechazada por los lógicos modernos, particularmente, como es natural, por los empiristas y positivistas. Su planteamiento de la problemática es bastante distinto del de Kant, pero no es necesario atender ahora a este tema. Lo principal del asunto es que mientras la distinción general entre proposiciones sintéticas y proposiciones analíticas no produce ninguna dificultad, muchos filósofos se niegan a admitir la existencia de proposiciones sintéticas que sean *a priori*.

---

tribu que contenga la baja estatura. Pero entonces nos estaríamos moviendo en el reino de las definiciones nominales y de sus implicaciones, no estaríamos tratando de la realidad empírica, de la tribu que realmente existe.

21. *B* 13; *A* 9.

Si una proposición es necesaria, entonces es analítica. Y si una proposición no es analítica, entonces es sintética *a posteriori*, por usar el lenguaje de Kant. Dicho de otro modo: la tesis empirista dice que si una proposición hace algo más que analizar las significaciones de términos o ilustrar las de símbolos, o sea, si nos da información acerca de realidad extralingüística, entonces la conexión entre su predicado y su sujeto no es necesaria ni puede ser una conexión necesaria. Y todas las proposiciones sintéticas son *a posteriori* en el sentido de la terminología de Kant. Una proposición cuya verdad se base simplemente en el principio de contradicción es, como Kant decía, analítica. Una proposición cuya verdad no descanse simplemente en el principio de contradicción no puede ser necesariamente verdadera. No hay lugar para una tercera clase de proposiciones además de las analíticas y las empíricas (que corresponden a los juicios sintéticos *a posteriori* de Kant).

Kant, en cambio, estaba convencido de que hay proposiciones sintéticas *a priori*, o sea, proposiciones que no son meramente "explicativas", sino que amplían nuestro conocimiento de la realidad, pero que son al mismo tiempo *a priori* (o sea, necesarias y estrictamente universales). Por lo tanto, el problema general de cómo es posible el conocimiento *a priori* se puede expresar del siguiente modo: ¿cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori*? ¿Cómo es que podemos saber *a priori* algo acerca de la realidad? Pero esta pregunta general se puede subdividir en bastantes otras más particulares teniendo en cuenta los lugares donde encontramos proposiciones sintéticas *a priori*.

Éstas se encuentran, en primer lugar, en la matemática. "Hay que observar ante todo que las proposiciones matemáticas propiamente tales son siempre juicios *a priori* y no empíricos, puesto que incluyen el concepto de necesidad y éste no se puede derivar de la experiencia." [22] La proposición $7 + 5 = 12$ no es una generalización empírica que admita excepciones posibles. Es una proposición necesaria. Pero al mismo tiempo, y según Kant, esa proposición no es analítica en el sentido antes descrito, sino sintética. El concepto de doce no se obtiene ni se puede obtener por mero análisis de la idea de la unión de siete y de cinco. Pues esta idea no implica por sí misma el concepto de doce como número resultante de la unión. Sólo la intuición nos permite llegar a la idea de *12*. "Por lo tanto, la proposición aritmética es siempre sintética." [23] O sea, es sintética *a priori*, puesto que, como hemos visto, es una proposición necesaria y, por lo tanto, no puede ser sintética *a posteriori*.

También las proposiciones de la geometría pura son proposiciones sintéticas *a priori*. Por ejemplo, "que una línea recta es la distancia más corta entre dos puntos es una proposición sintética. Porque mi concepto de *recta* no contiene ninguna noción de cantidad, sino sólo de cualidad. Así pues, el

22. *B* 14.
23. *B* 16.

concepto de *la más corta* está añadido, y no puede derivarse mediante análisis del concepto de línea recta. Por lo tanto, la intuición tiene que prestarnos aquí su ayuda, por medio de la cual se hace posible esta síntesis".[24] Pero además de ser sintética, la proposición es necesaria y, por lo tanto, *a priori*. No es una generalización empírica.

Los geómetras, observa Kant, pueden utilizar algunas proposiciones analíticas; pero insiste en que todas las proposiciones de la matemática pura propiamente tal son proposiciones sintéticas *a priori*. La matemática pura no es para Kant, como lo fue para Leibniz, una ciencia puramente analítica basada en el principio de contradicción, sino que es una ciencia de carácter constructivo. En el capítulo siguiente habrá que decir algo más acerca de la concepción kantiana de la matemática, al tratar su teoría del espacio y del tiempo. Por el momento bastará con observar el problema que surge de esta doctrina de que las proposiciones matemáticas son proposiciones sintéticas *a priori*: ¿cómo es posible la ciencia matemática pura? Sin duda conocemos *a priori* verdades matemáticas. Pero ¿cómo es eso posible?

En segundo lugar se encuentran proposiciones sintéticas *a priori* también en la física. Tomemos, por ejemplo, la proposición "en todos los cambios del mundo corpóreo (material) la cantidad de materia permanece constante". Según Kant esta proposición es necesaria y, por lo tanto, *a priori*. Pero también es sintética. Pues en el concepto de materia no está pensada su permanencia, sino sólo su presencia en el espacio por ella llenado. Desde luego que la física en general no consta simplemente de proposiciones sintéticas *a priori*. Pero "la ciencia natural (la física) contiene juicios sintéticos *a priori* como principios".[25] Si llamamos ciencia natural pura, o física pura, al conjunto de esos principios, se plantea la cuestión: "¿Cómo es posible la ciencia natural pura, o física pura?" Poseemos conocimiento *a priori* en esa esfera. Pero ¿cómo es posible que lo poseamos?

Kant creía que hay proposiciones *sintéticas a priori* también en moral; pero este tema puede dejarse pendiente hasta el capítulo dedicado a su teoría ética, puesto que por el momento estamos considerando los problemas suscitados y discutidos en la *Crítica de la razón pura*. Así llegamos, pues, al tema de la metafísica. La metafísica no aspira meramente a analizar conceptos. Contiene, sin duda, proposiciones analíticas, pero éstas no son proposiciones metafísicas propiamente dichas. La metafísica aspira a ampliar nuestro conocimiento de la realidad. Por lo tanto, sus proposiciones tienen que ser sintéticas. Pero, al mismo tiempo, si la metafísica no es una ciencia empírica (y por supuesto que no lo es), entonces sus proposiciones tienen que ser *a priori*. De lo cual se sigue que si la metafísica es posible, tiene que constar de proposiciones sintéticas *a priori*. "Y así la metafísica, al menos según su pretensión, consta puramente de proposiciones sintéticas *a priori*."[26] Kant

24. *B* 16.
25. *B* 17.
26. *B* 18.

aduce como ejemplo la proposición "el mundo ha de tener un primer comienzo".[27]

Pero, como hemos visto, la pretensión científica de la metafísica es suspecta. Por lo tanto, aquí la cuestión no es *cómo* es posible la metafísica como ciencia, sino *si* la metafísica como ciencia es posible. En este punto hemos de apelar a una distinción ya hecha, a saber, la distinción entre la metafísica como disposición natural y la metafísica como ciencia. Puesto que Kant piensa que la razón humana se ve naturalmente movida a suscitar problemas que no son resolubles empíricamente, podrá muy naturalmente preguntarse cómo es posible la metafísica considerada como disposición natural. Pero en la medida en que duda de si está justificada la pretensión metafísica de ser una ciencia capaz de resolver sus propios problemas, en esa medida la cuestión pertinente es la de si realmente es posible una metafísica considerada como ciencia.

Aquí nos enfrentamos, pues, con cuatro problemas. Primero: ¿cómo es posible la ciencia matemática pura? Segundo: ¿cómo es posible la ciencia natural pura, o física pura? Tercero: ¿cómo es posible la metafísica en cuanto disposición natural? Cuarto: ¿es posible la metafísica en cuanto ciencia? Kant estudia estas cuestiones en la *Crítica de la razón pura.*

4. Si consideramos la cuestión general de cómo es posible el conocimiento *a priori* o cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori,* y si al mismo tiempo tenemos presente el acuerdo de Kant con Hume por lo que hace a la imposibilidad de derivar de los datos empíricos la necesidad y la universalidad estricta, veremos lo difícil que iba a ser para el filósofo el sostener que el conocimiento consista en la adecuación del espíritu con sus objetos. La razón de esa dificultad es obvia. Si para conocer objetos el espíritu tiene que adecuarse a ellos, y si, por otra parte, no puede hallar en esos objetos, en cuanto empíricamente dados, conexión necesaria alguna, se hace imposible explicar cómo podemos formar juicios necesarios y estrictamente universales que resultan de hecho verificados y que, como sabemos de antemano o *a priori,* tienen que serlo siempre. Pues no se trata sólo, por ejemplo, de que averigüemos que ciertos acaecimientos ya experimentados tengan causa; es que, además, sabemos de antemano que todo acaecimiento tiene causa. Mas si reducimos la experiencia a lo meramente dado, no podemos descubrir ninguna relación causal necesaria. Por lo tanto, es imposible explicar nuestro conocimiento de que todo acaecimiento ha de tener una causa; la hipótesis de que el conocimiento consiste simplemente en la adecuación del espíritu a sus objetos no permite esa explicación, dados aquellos principios.

Por eso sugiere Kant otra hipótesis. "Se ha admitido hasta ahora que todo nuestro conocimiento tiene que adecuarse a los objetos. Pero todos los intentos hechos para averiguar *a priori* algo de ellos mediante conceptos, para ampliar así nuestro conocimiento, han fracasado hasta ahora partiendo

27. *B* 18.

de ese supuesto. Veamos, por lo tanto, si no progresaremos más en las tareas de la metafísica con la suposición inversa, a saber, que los objetos tienen que adecuarse a nuestro conocimiento. Esto, desde luego, concuerda mejor con la posibilidad que estamos buscando, a saber, la de un conocimiento *a priori* de los objetos que determine algo de ellos antes de que nos sean dados." [28]

Esta hipótesis, observa Kant, es análoga a la propuesta por Copérnico. Copérnico vio que aunque el Sol parece moverse alrededor de la Tierra de Este a Oeste, no podemos inferir justificadamente de ello que la Tierra esté fija y que el Sol se mueva en torno de ella, por la sencilla razón de que el movimiento observado del Sol sería el mismo (o sea, los fenómenos serían precisamente los que son) si fuera la Tierra la que se moviera alrededor del Sol, y el observador humano con ella. Los fenómenos inmediatos son los mismos con ambas hipótesis. La cuestión consiste en si no hay fenómenos astronómicos que sólo se puedan explicar de acuerdo con la hipótesis heliocéntrica, o que, por lo menos, se expliquen con ella mejor y más económicamente que con la hipótesis geocéntrica. La ulterior investigación astronómica mostró que tal era el caso. Análogamente, apunta Kant, la realidad empírica quedará sin alterar utilizando la hipótesis de que para ser conocidos (o sea, para *ser* objetos, si por 'objeto' entendemos objeto del conocimiento) los objetos tienen que adecuarse al espíritu, y no a la inversa. Y si el conocimiento *a priori* se puede explicar con la nueva hipótesis, mientras que es inexplicable con la vieja, aquí se tendrá obviamente un argumento en favor de aquélla.

La "revolución copernicana" de Kant no implica la tesis de que la realidad se pueda reducir al espíritu humano y a sus ideas. Kant no afirma que el espíritu humano cree las cosas al pensarlas. Lo que dice es que no podemos conocer cosas, que las cosas no pueden ser objetos de nuestro conocimiento, más que en la medida en que se someten a ciertas condiciones *a priori* del conocimiento puestas por el sujeto. Si suponemos que el espíritu humano es puramente pasivo en el conocimiento no podemos explicar el conocimiento *a priori* que sin duda poseemos. Admitamos, pues, que el espíritu es activo. Esta actividad no significa la creación de entes a partir de la nada. Significa más bien que el espíritu impone, por así decirlo, al material último de la experiencia sus propias formas cognoscitivas, determinadas por la estructura de la sensibilidad y del entendimiento humanos, y que las cosas no pueden ser conocidas si no es por medio de esas formas. Pero al hablar de la imposición por el espíritu de sus propias formas cognoscitivas a la materia prima, por así decirlo, del conocimiento no se está diciendo que el sujeto humano haga eso deliberadamente, conscientemente y con intención. El objeto en cuanto dado a la experiencia consciente, el objeto *acerca* del cual pensamos (un árbol, por ejemplo) está ya sometido a esas formas cognoscitivas que el sujeto humano le impone como por necesidad natural, por el mero hecho de

28. *B* 16.

ser ese sujeto lo que es, o sea, por su estructura natural de sujeto conocedor. Así, pues, las formas cognoscitivas determinan la posibilidad de los objetos, si por 'objeto' se entiende el objeto de conocimiento precisamente y como tal. En cambio, si la palabra se entiende como significativa de las cosas en sí, o sea, tal como existen fuera de toda relación con el sujeto conocedor, entonces, desde luego, no podemos decir que los objetos estén determinados por el espíritu humano.

Tal vez pueda aclararse un poco el asunto tomando la imagen, por supuesto grosera, del hombre con gafas de color al que antes nos referíamos. Por una parte es obvio que este hombre que ve el mundo de color —pongamos rojo— porque lleva gafas cuyas lentes están teñidas de rojo, no crea las cosas que ve en el sentido en que se dice que Dios es el Creador. Si no hubiera cosas que le afectaran, esto es, que estimularan su capacidad visual, no vería nada en absoluto. Por otra parte, empero, nada podría ser visto por él, o sea, nada podría ser objeto de visión para él, si no se presentara como rojo. De todos modos, para que la analogía se pueda aplicar hay que precisar el siguiente e importante punto. Un hombre que se pone gafas rojas lo hace deliberadamente, de modo que si ve las cosas rojas es porque quiere. Para que la analogía funcione habrá, pues, que imaginar un hombre con la visión constituida de tal modo desde la cuna que sólo puede ver rojo. El mundo que se le presenta en la experiencia es pues, un mundo rojo. Y este mundo es realmente el punto de partida para sus reflexiones. Se hacen entonces posibles dos hipótesis para esa reflexión: o bien todas las cosas *son* rojas, o bien hay cosas de diferentes colores,[29] pero que aparecen todas como rojas a causa de algún factor subjetivo (como efectivamente ocurre en el caso de la analogía). Espontáneamente nuestro hombre se inclinaría por la primera hipótesis. Pero puede ocurrirle que en el curso del tiempo tropiece con dificultades para explicar ciertos hechos basándose en su hipótesis. Esto puede moverle a tener en cuenta la otra. Y si descubre que ciertos hechos se pueden explicar mediante esta segunda hipótesis, mientras que eran inexplicables con la primera, con la hipótesis de que todas las cosas son rojas, tendrá que adoptar la segunda hipótesis. Nunca será capaz de ver los colores "reales" de las cosas, y las apariencias serán para él las mismas después del cambio de hipótesis que antes, del mismo modo que el movimiento aparente del Sol es exactamente el mismo para el hombre que acepta la hipótesis heliocéntrica que para el que profesa la geocéntrica. Pero ahora sabrá por qué las cosas se presentan así. El hombre que acepta la hipótesis heliocéntrica sabrá que el movimiento aparente del Sol alrededor de la Tierra se debe al movimiento de la Tierra y al suyo propio con ella. El hombre que ve todas las cosas rojas tendrá razones para suponer que esta apariencia de las cosas se debe a una condición subjetiva suya. Análogamente, el hombre que acepta la "revolución coper-

29. Para los fines de esta analogía hay que permitir el uso del lenguaje ordinario o cotidiano, sin tecnicismo alguno. Se trata, obviamente, de una mera analogía o ilustración, y no de una exposición cuidadosa acerca del estatuto ontológico de los colores.

nicana" de Kant tiene razones para creer, por ejemplo, que algunos modos de aparición de las cosas (la coordinación espacial, por ejemplo, o la conexión mutua por relaciones necesarias de causa-efecto) se deben a las condiciones subjetivas *a priori* del conocimiento que están presentes en su misma subjetividad. No será capaz, por supuesto, de conocer las cosas aparte de su sujeción a esas condiciones o formas *a priori*, pero sabrá por qué el mundo empírico es lo que es para su consciencia.

Hemos recordado ya la alusión de Kant, en el prólogo a los *Prolegómenos*, a la influencia de Hume sobre su pensamiento. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant llama la atención acerca de la influencia que han tenido sobre él la matemática y la física al sugerirle la idea de su "revolución copernicana". En matemática, una revolución así tiene que haberse producido muy tempranamente. Quienquiera que fuera el griego que por vez primera demostró las propiedades del triángulo isósceles, es evidente que lo hizo bajo la iluminación de una luz nueva que cayó sobre él. Pues vio que no bastaba con contemplar el diagrama visible de un triángulo ni la idea de ese diagrama presente en su memoria. Comprendió que tenía que demostrar las propiedades del triángulo mediante un proceso activo de construcción. Y, en general, la matemática se convirtió en ciencia cuando llegó a ser constructiva según conceptos *a priori*. Por lo que hace a la física, la revolución llegó mucho más tarde. Con los experimentos de Galileo, de Torricelli y de otros cayó sobre la física una luz nueva. Los físicos comprendieron finalmente que aunque el científico tiene que acercarse sin duda a la naturaleza para aprender de ella, no tiene que hacerlo con el mero estado de ánimo de un alumno. Tiene que acercarse a ella como un juez, obligándola a responder a preguntas que él mismo le plantea, del mismo modo que un juez insiste cerca de un testigo para que responda a las preguntas que le propone siguiendo un plan de investigación. El científico tiene que acercarse a la naturaleza con principios en una mano y experimentos en la otra, para obligarla a responder a cuestiones propuestas de acuerdo con un plan u objetivo del investigador. El científico no tiene que ponerse a seguir a la naturaleza pasivamente, como un niño en andaderas. Sólo cuando los físicos comprendieron que había que obligar a la naturaleza, por así decirlo, a adecuarse a sus finalidades previas se hizo posible el progreso real en esta ciencia.[30] Y estas revoluciones en la matemática y en la física sugieren que acaso progresemos mejor también en metafísica si suponemos que los objetos tienen que adecuarse a nuestro espíritu, en vez de proceder según la otra hipótesis. Como mostró Hume, el conocimiento *a priori* no se puede explicar con la segunda hipótesis. Miremos, pues, si se puede explicar con la primera.

¿Cómo puede ayudar la "revolución copernicana" a explicar el conoci-

30. Es obvio que Kant no imagina que el trabajo del científico consista en proyectar simplemente en la naturaleza teorías preconcebidas. Kant está pensando en el proceso de hipótesis, deducción y experimento controlado en el cual el físico no es, desde luego, mero receptor pasivo de impresiones de la naturaleza.

miento *a priori*? Un ejemplo puede facilitarnos una idea previa. Sabemos que todo acaecimiento ha de tener una causa. Pero, como mostró Hume, ningún cúmulo de acaecimientos particulares, por grande que sea, puede bastar para producir ese conocimiento. De ello infería Hume que no se puede decir que *sabemos* que todo acaecimiento tiene causa. Lo más que podemos hacer, en su opinión, es intentar hallar una explicación psicológica de nuestra creencia o convicción al respecto.[31] Para Kant, en cambio, sabemos ciertamente que todo acaecimiento ha de tener una causa. Y éste es un ejemplo de conocimiento *a priori*. ¿Con qué condición es posible ese conocimiento? Con la condición necesaria de que los objetos, para ser objetos (o sea, para ser conocidos), estén sometidos a los conceptos o categorías *a priori* del entendimiento humano, una de las cuales es la causalidad. Pues dada esa condición nada entrará en el campo de nuestra experiencia si no es ejemplificando la relación causal, del mismo modo que, volviendo a nuestra anterior ilustración, nada puede entrar nunca en el campo de la visión del hombre cuya vista es tal que ve todas las cosas rojas si no es como ejemplificación del rojo. Si los objetos de la experiencia están por necesidad determinados o constituidos parcialmente como tales por la imposición de las categorías mentales, y si la causalidad es una de éstas, entonces podemos saber por anticipado o *a priori* que nada ocurrirá nunca dentro del entero campo de la experiencia humana si no es con una causa. Y ampliando esta idea más allá del ejemplo particular de la causalidad podemos explicar todo el ámbito del conocimiento *a priori*.

He hablado de "hipótesis" kantiana. Por lo que hace a su concepción inicial se trataba, desde luego, de una hipótesis. "Miremos si no podemos salir mejor librados suponiendo que...": ése es el giro mental típico con el que Kant introduce la idea. Pero luego Kant observa que, aunque la idea le fue sugerida por la revolución de la ciencia natural o física, en la filosofía crítica no podemos experimentar con objetos de modo análogo a aquel con el cual el físico puede hacer experimentos. Aquí nos ocupamos de la relación entre los objetos y la consciencia en general, y no podemos aislar los objetos de su relación con el sujeto conocedor para ver si esto repercute en una diferencia en ellos. Un procedimiento así es por principio imposible. Pero, al mismo tiempo, si la nueva hipótesis nos permite explicar lo que no se puede explicar de ninguna otra manera, y si conseguimos además demostrar las leyes que subyacen *a priori* a la naturaleza (considerada como la suma de los objetos de la experiencia posible), habremos conseguido también probar la validez del punto de vista que al principio se adoptó como hipótesis.

5. "Dos son las fuentes del conocimiento humano, las cuales brotan acaso de una raíz común, pero desconocida, a saber, la sensibilidad y el entendimiento. Por la primera nos son *dados* los objetos; por la segunda son

31. En el prólogo a los *Prolegómenos* Kant observa acertadamente que Hume no ha puesto nunca en duda que el concepto de causa es indispensable para la vida.

pensados".[32] Kant distingue aquí entre los sentidos o la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) y el intelecto o entendimiento (*Verstand*), y nos dice que los objetos son *dados* por el sentido y *pensados* por el entendimiento. Pero esta afirmación, si se toma aisladamente y sin referencia al contexto, puede originar fácilmente una interpretación errada del pensamiento de Kant, razón por la cual serán convenientes unas pocas palabras de comentario.

Hemos visto que Kant no coincide con los empiristas en la tesis de que todo conocimiento humano procede de la experiencia. Pues hay según él un conocimiento *a priori* que no se puede explicar sobre la base de principios puramente empiristas. Al mismo tiempo, sin embargo, Kant coincide con los empiristas en la tesis de que los objetos no son dados en la experiencia sensible. Pero la palabra 'dado' puede producir aquí una confusión. Para exponer el asunto groseramente, digamos que el pensamiento no puede trabajar con los objetos sino cuando éstos están dados por los sentidos; pero de esto no se sigue que lo "dado" no sea ya una síntesis de materia y forma, de tal modo que la forma es impuesta por la sensibilidad humana. Kant pensaba que lo dado es efectivamente dicha síntesis. Por lo tanto, la palabra 'dado' ha de tomarse en el sentido de dado a la consciencia, sin presuponer que los sentidos aprehendan cosas en sí mismas, cosas tal como existen con independencia de la actividad sintética del sujeto humano. La misma experiencia sensible contiene ya esa actividad, síntesis con las intuiciones sensibles *a priori* de espacio y tiempo. Las cosas-en-sí no están nunca dadas como objetos; lo que el entendimiento encuentra como dado por así decirlo, es ya síntesis de materia y forma. El entendimiento sintetiza entonces ulteriormente los datos de la intuición sensible según sus conceptos puros (no empíricos) o categorías.

Así, pues, la sensibilidad y el entendimiento cooperan para constituir la experiencia y para determinar los objetos en cuanto objetos, aunque sus respectivas aportaciones sean distinguibles. Esto significa que la función de los conceptos puros o categorías del entendimiento (*Verstand*) consiste en sintetizar los datos de la intuición sensible. Por lo tanto, esas categorías son inaplicables a realidades que no estén ni puedan estar dadas en la experiencia sensible. Y de ello se sigue que ninguna metafísica puede pretender legítimamente ser una ciencia, puesto que las metafísicas consisten en un uso de los conceptos puros o categorías del entendimiento (como los conceptos de causa y sustancia) para trascender la experiencia, como dice Kant, y describir una realidad suprasensible. Una de las tareas del filósofo es, consiguientemente, exponer la vaciedad de tal pretensión.

Así, pues, la función de los conceptos puros o categorías del entendimiento consiste en sintetizar la multiplicidad del sentido; su uso se encuentra en su aplicación a los datos de la intuición sensible. Pero hay también ciertas ideas que, aun no siendo meras abstracciones de la experiencia, no son aplicables a los datos de la intuición sensible. Trascienden la experiencia en el

32. *B* 29; *A* 19.

sentido de que no hay en la experiencia ni puede haber en ella objetos dados que correspondan a ellas. Tales son, por ejemplo, las ideas del alma como principio espiritual y de Dios. ¿Cómo se producen esas ideas? El espíritu humano tiene una tendencia natural a buscar principios absolutos o incondicionados de unidad. Así busca el principio incondicionado [33] de la unidad de todo pensamiento categorial en la idea del alma como sujeto pensante o ego. Y busca los principios incondicionados de la unidad de todos los objetos de la experiencia en la idea de Dios, el Ser supremamente perfecto.

Las "ideas trascendentales", como las llama Kant, dependen según él de la razón (*Vernunft*). Hemos de observar que Kant usa esta palabra con diversos grados de rigor. Cuando llama a la primera crítica *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica de la razón pura*), la palabra 'razón', en cuanto recoge el contenido total de la obra, incluye también la sensibilidad, el entendimiento y la razón en el sentido estricto que ahora vamos a aclarar. En este sentido estricto la razón (*Vernunft*) se distingue del entendimiento (*Verstand*) y aun más de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). Se refiere a la inteligencia humana en cuanto intenta unificar una multiplicidad refiriéndola a un principio incondicionado, tal como Dios.

Ahora bien: esta tendencia natural de la razón, considerada en sí misma, no es para Kant cosa de poca importancia. Por el contrario, Kant considera que las ideas trascendentales ejercen una importante función reguladora. Por ejemplo, la idea del mundo como totalidad, como sistema total de los fenómenos causalmente relacionados, nos mueve constantemente a desarrollar hipótesis científicas explicativas cada vez más amplias, síntesis conceptuales cada vez más amplias de los fenómenos. Dicho de otro modo, esa idea reguladora sirve como una especie de objetivo ideal cuya noción estimula el espíritu para renovados esfuerzos.

Pero aquí surge la cuestión de si esas ideas poseen algo más que una función reguladora. ¿Pueden ser fuente de conocimiento teorético de realidades correspondientes? Kant está convencido de que no. En su opinión, todo intento de utilizar esas ideas como base para una metafísica científica está predestinado al fracaso. Si procedemos así, nos veremos sumidos en falacias y antinomias lógicas. Dada nuestra posesión de esas ideas, es fácil comprender la tentación de usarla de un modo "trascendente", o sea, de extender nuestro conocimiento teorético más allá del campo de la experiencia. Pero hay que resistirse a esa tentación.

Teniendo en cuenta las consideraciones esbozadas en esta sección, podemos entender fácilmente la estructura general de la *Crítica de la razón pura.* La obra se divide en dos grandes partes, la primera de las cuales se titula *Transzendentale Elementarlehre* (*Doctrina trascendental de los elementos*).

33. 'Incondicionado' en cuanto trasciende las condiciones subjetivas de la sensibilidad y el entendimiento.

Como indica la palabra 'trascendental',[34] esta parte se ocupa de los elementos *a priori* (formas o condiciones) del conocimiento. Se subdivide en dos partes principales, *Die transzendentale Aesthetik* (*Estética trascendental*) y *Die transzendentale Logik* (*Lógica trascendental*). En la primera de las dos Kant estudia las formas *a priori* de la sensibilidad y muestra cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori* de la matemática. La *Lógica trascendental* se subdivide en *Transzendental Analityk* (*Analítica trascendental*) y *Transzendentale Dialektik* (*Dialéctica trascendental*). En la *Analítica* estudia Kant los conceptos puros del entendimiento, o categorías, y muestra cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori* de la ciencia natural. En la *Dialéctica* considera dos temas principales: la disposición natural a la metafísica y la cuestión de si la metafísica (la metafísica especulativa de tipo tradicional) puede ser una ciencia. Como ya se ha dicho, Kant afirma el valor de la metafísica como disposición natural. Pero rechaza su pretensión de ser una verdadera ciencia que suministre conocimiento teorético de la realidad puramente inteligible.

La segunda de las dos partes principales de la *Crítica de la razón pura* se llama *Transzendentale Methodenlehre* (*Doctrina trascendental del método*). En el lugar de la metafísica especulativa o "trascendente" que pretendía ser una ciencia de realidades trascendentes a la experiencia, Kant considera la fundación de una metafísica "trascendental" que comprendería el entero sistema del conocimiento *a priori*, incluidos los fundamentos metafísicos de la ciencia natural. No dice que proporcione ya ese sistema trascendental en la *Crítica de la razón pura*. Si consideramos el sistema completo del conocimiento *a priori* como un edificio, podemos decir que la *Doctrina trascendental de los elementos*, la primera de las dos grandes partes de la *Crítica*, examina los materiales y sus funciones, mientras que la *Doctrina trascendental del método* contempla el plan del edificio y es "la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura".[35] Por eso dice Kant que la *Crítica de la razón pura* esboza arquitectónicamente el plan del edificio, y que es "la idea completa de la filosofía trascendental, pero no esta ciencia misma".[36] Hablando propiamente, la *Crítica de la razón pura* no es más que la propedéutica del sistema de la filosofía o metafísica trascendental. Pero hablando más laxamente podemos, desde luego, decir que el contenido de la *Crítica*, la doctrina de los elementos y la doctrina del método, constituyen la primera parte de la filosofía o metafísica trascendental.

6. En el último capítulo se mencionó el hecho de que en los *Sueños de un visionario* Kant presentaba la metafísica como ciencia de los límites o extremos de la razón humana. En la *Crítica de la razón pura* intenta realizar ese programa. Pero hay que entender razón en el sentido de razón teorética

34. "Llamo conocimiento *trascendental* a todo el referente no a objetos, sino a nuestro modo de conocer objetos, en la medida en que este conocimiento es posible *a priori*" (*B* 25; *A* 11-12).
35. *B* 735-736.
36. *B* 28; *A* 13.

o especulativa, razón, por mejor decir, en su función teorética. No podemos tener conocimiento teórico de realidades que no sean dadas en la experiencia sensible o que no puedan serlo. Sin duda hay una reflexión crítica de la razón acerca de sí misma; pero el resultado de esa reflexión es primariamente el revelar las condiciones del conocimiento científico, las condiciones de la posibilidad de los objetos. Esa reflexión no nos abre un mundo de realidad suprasensible como objeto de conocimiento teorético.

Al mismo tiempo, esta delimitación de las fronteras del conocimiento teorético o científico no muestra que Dios, por ejemplo, sea impensable, o que el término 'Dios' sea un sinsentido. Lo único que hace es situar la libertad, la inmortalidad y Dios fuera del ámbito de la prueba y la refutación. Por lo tanto, la crítica de la metafísica que se encuentra en la *Dialéctica trascendental* despeja el camino a una fe práctica o moral basada en la conciencia moral. Por eso puede decir Kant [37] que ha tenido que derruir conocimiento para dar lugar a la fe, y que su destructiva crítica de las pretensiones de la metafísica como ciencia son un ataque a las raíces del materialismo, el fatalismo y el ateísmo. Pues las verdades de que hay un alma espiritual, que el hombre es libre y que Dios existe no descansan ya en argumentos falaces que daban armas a los que niegan dichas verdades; ahora han pasado a la esfera de la razón práctica o moral y son objetos de fe, no de conocimiento (este término se toma ahora en un sentido análogo al que tiene en la matemática y la ciencia natural).

Es un gran error considerar esa doctrina como una mera reverencia propiciatoria dirigida al ortodoxo y devoto, o como un mero acto de prudencia por parte de Kant. Pues la doctrina es parte de su solución del gran problema de la reconciliación del mundo de la ciencia con el mundo de la consciencia moral y religiosa. La ciencia (o sea, la física clásica) incluye una concepción de leyes causales que no admite libre albedrío. Y el hombre considerado como miembro del sistema cósmico estudiado por el científico no es excepción a esas leyes. Pero el conocimiento científico tiene sus límites, y sus límites están determinados por las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento humanos. No hay ninguna razón válida, por lo tanto, para decir que los límites de nuestro conocimiento científico o teórico coincidan con los límites de la realidad. La conciencia moral, cuando se desarrollan sus implicaciones prácticas, nos lleva más allá de la esfera sensible. Como ente fenoménico hay que considerar al hombre sujeto a las leyes causales y determinado; pero la conciencia moral, que es ella misma una realidad, implica la idea de libertad. Así, pues, aunque no podemos probar científicamente que el hombre es libre, la conciencia moral exige fe en la libertad.

Este punto de vista está sin duda cargado de dificultades. No sólo tenemos la división entre realidad sensible, fenoménica, y nouménica, o realidad puramente inteligible; sino que también nos enfrentamos en particular con la

37. *B* 30.

difícil concepción del hombre fenoménicamente determinado y nouménicamente libre, o sea, como determinado y libre a la vez, aunque en diferentes aspectos. Estaría fuera de lugar discutir aquí estas dificultades. Yo tenía dos intenciones al mencionar este punto de vista de Kant. Primero, me interesaba llamar la atención una vez más sobre el problema de la reconciliación del mundo de la física newtoniana con el mundo de la realidad y la religión. Pues si tenemos presente este problema será más difícil que los árboles nos impidan ver el bosque. En segundo lugar, me interesaba indicar que la *Crítica de la razón pura* no se encuentra suelta, en solitario aislamiento respecto de los demás escritos de Kant, sino que forma parte de una filosofía total que se ha ido revelando gradualmente en obras sucesivas. Es verdad que la primera *Crítica* tiene sus problemas específicos y es, en este sentido, una obra independiente. Pero, aparte de que la misma investigación del conocimiento *a priori* tenía que continuarse en el campo de la razón práctica, ocurre que las conclusiones de la primera *Crítica* son sólo una parte de la solución a un problema general que subyace a todo el pensamiento kantiano. Y es importante entenderlo así desde el primer momento.

Capítulo XII

KANT. — III: EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

Espacio y tiempo. — Matemática. — Los conceptos puros o categorías del entendimiento. — La justificación de la aplicación de las categorías. — El esquematismo de las categorías. — Principios sintéticos a priori. — *La posibilidad de la ciencia pura de la naturaleza. — Fenómenos y nóumenos. — La refutación del idealismo. — Observaciones finales.*

1. El único medio por el cual nuestro conocimiento puede relacionarse inmediatamente con los objetos es la intuición; así dice Kant al comienzo de la *Estética trascendental.*[1] Y una intuición no puede ocurrir más que si nos es dado un objeto. Del intelecto divino se dice que es intuitivo y arquetípico. Esto quiere decir que el intelecto divino crea sus objetos. Pero no ocurre así con la intuición humana, la cual presupone un objeto. Y esto significa que el sujeto humano tiene que ser afectado de algún modo por el objeto. La capacidad de recibir representaciones (*Vorstellungen*) de los objetos mediante la afección por los mismos se llama 'sensibilidad' (*Sinnlichkeit*). "Por medio, pues, de la sensibilidad nos son dados los objetos, y ella sola nos procura intuiciones." [2]

Si esas observaciones se toman meramente por sí mismas, el término 'sensibilidad' tiene significación vacía, es sólo la receptividad cognoscitiva o capacidad de recibir representaciones de objetos mediante la afección por ellos. Pero no debemos olvidar que Kant está también pensando en la intuición divina, considerada precisamente por contraposición a la intuición humana; en esta contraposición se precisa que la intuición divina es no sólo arquetípica, sino también intelectual. De lo que se sigue que la intuición humana es intuición sensible. Y que significa entonces la capacidad de recibir represen-

1. La palabra "intuición" *(Anschauung)* puede referirse, como en castellano, al acto de intuir o a lo intuido. En el presente contexto la palabra está usada en el primer sentido. Pero Kant la usa frecuentemente en el segundo.

2. *B* 33; *A* 19.

taciones de los objetos mediante la afección por ellos (afección de los sentidos). "El efecto de un objeto en la facultad de representación, en la medida en que somos afectados por dicho objeto, es la sensación" (*Empfindung*).[3] Kant está, pues, de acuerdo con los empiristas en que el conocimiento humano de objetos requiere sensaciones. El espíritu necesita, por así decirlo, ser puesto en contacto con las cosas a través de la afección de los sentidos. Kant presupone como obvio que los sentidos son afectados por cosas externas; y el efecto de esa afección sobre la facultad de representación se llama 'sensación'. Ésta es, pues, una representación subjetiva; pero eso no significa que sea causada por el sujeto.

De todos modos, la intuición sensible no se puede reducir simplemente a afecciones *a posteriori* de nuestros sentidos por las cosas. Kant llama "apariencia" (*Erscheinung*) al objeto de una intuición empírica sensible. Y en la apariencia podemos distinguir dos elementos. Primero la materia. Ésta se describe como "lo que corresponde a la sensación".[4] Segundo, la forma de la apariencia. Y ésta se describe como "lo que permite que la multiplicidad de la apariencia se disponga según ciertas relaciones".[5] Ahora bien: la forma, como distinta de la materia, no puede ser ella misma sensación si es que la materia se describe como lo correspondiente a la sensación. Por lo tanto, mientras que la materia está dada *a posteriori*, la forma tiene que caer de la parte del sujeto; o sea, tiene que ser *a priori*, una forma *a priori* de la sensibilidad, perteneciente a la estructura misma de la sensibilidad y constitutiva de una condición necesaria de toda intuición sensible. Hay, según Kant, dos formas de la sensibilidad: el espacio y el tiempo. En realidad, el espacio no es una condición necesaria de *toda* intuición empírica; pero, por el momento, podemos pasar este punto por alto. Aquí bastará con observar que la tesis de que en toda experiencia sensible hay un elemento *a priori* separa a Kant del empirismo puro.

Tal vez sea necesario en este punto hacer algunas observaciones acerca de la terminología de Kant, aun a costa de interrumpir la exposición de su teoría del espacio y el tiempo. En primer lugar, el término 'representación' (*Vorstellung*) se usa en un sentido muy amplio para cubrir toda una serie de estados cognoscitivos. De aquí que el término 'facultad de la representación' sea prácticamente equivalente al término 'ánimo' (*Gemüt*), usado también en un sentido amplísimo. En segundo lugar, el término 'objeto' (*Gegenstand*) no se usa coherentemente en un solo sentido. Así, por ejemplo, en la definición antes citada 'objeto' tiene que significar lo que el propio Kant llama más adelante 'cosa-en-sí', la cual es desconocida. Pero, en general, 'objeto' significa objeto del conocimiento. En tercer lugar: en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* Kant distingue entre 'apariencia' y 'fenómeno'. "Las apariencias, en la medida en que son pensadas como objetos

3. *B* 34; *A* 19.
4. *B* 34; *A* 20.
5. *B* 34; en *A* 20 la formulación es algo diferente.

según la unidad de las categorías, se llaman *fenómenos*."[6] Por lo tanto, 'apariencia' significa el contenido de una intuición sensible cuando este contenido se considera como "indeterminado" o sin categorizar, mientras que 'fenómeno' significa objetos categorizados. De hecho, sin embargo, Kant usa a menudo el término 'apariencia' (*Erscheinung*) en ambos sentidos.

Otra observación más. Hemos visto que la materia de la apariencia se describe como aquello que "corresponde a" la sensación. Pero en otros lugares leemos que la sensación misma puede llamarse "materia del conocimiento sensible".[7] Y acaso esos dos modos de decir puedan considerarse indicativos de dos tendencias diferentes, presentes ambas en el pensamiento de Kant. La cosa externa que afecta al sujeto es ella misma desconocida; pero al afectar a los sentidos produce una representación. Ahora bien: Kant tiende a veces a expresarse como si todas las apariencias fueran representaciones subjetivas. Y cuando domina en su lenguaje este punto de vista, es natural que describa la sensación misma como la materia de la apariencia. Pues, según hemos visto, la sensación se describe como el efecto de un objeto sobre la facultad de representación. Pero Kant habla otras veces como si los fenómenos fueran objetos que no se reducen a representaciones meramente subjetivas; ésta es precisamente la tendencia que más a menudo domina en su pensamiento. En este caso, si eliminamos mentalmente la aportación de las categorías a la comprensión de los fenómenos, llegando así a las apariencias (en el sentido más estrecho de la palabra), es natural que hablemos de la materia de una apariencia como aquello que "corresponde a" la sensación.

Los últimos tres párrafos que acabamos de escribir no son una digresión, sino unas notas al texto, si se me permite esta contradicción en los términos. Y ahora una verdadera digresión, un breve desarrollo de la idea sugerida por la última frase del último de esos tres párrafos, puede ser útil para aclarar la posición de Kant y llevar adelante nuestro estudio de ella. El planteamiento procede del mismo Kant.[8]

El mundo de la experiencia común consiste evidentemente en una serie de cosas que poseen cualidades varias y están en varias relaciones las unas con las otras. O sea: generalmente decimos que percibimos cosas, cada una de las cuales se puede describir en base a cualidades y está en relaciones varias con otras cosas. Y la percepción en este sentido es claramente obra del entendimiento y del sentido en cooperación. Pero tomado el proceso total, podemos intentar abstraer de él todo lo que es aportación del entendimiento, para llegar a la intuición empírica o percepción en un sentido estrecho. Así llegamos al análisis lógico de las apariencias, a lo que acaso podamos llamar contenidos sensibles o datos sensibles. Pero todavía podemos adelantar apurar más el análisis. Pues dentro del contenido de la experiencia sensible es posible distinguir entre el elemento material, que corresponde a la sensa-

6. *A* 248.
7. *A* 50; *B* 74; *Prol* 11.
8. Cfr. *A* 20-22; *B* 35-36.

ción indeterminada, y el elemento formal, las relaciones espacio-temporales de la multiplicidad de la apariencia.[9] Y el objetivo de la *Estética trascendental* es precisamente aislar y estudiar los elementos formales, considerados como condición necesaria de la experiencia.

El asunto se puede formular del modo siguiente. El más bajo nivel concebible de cualquier cosa que se pueda llamar conocimiento de objetos o contacto con ellos implica por lo menos el advertir las representaciones producidas por la acción de las cosas sobre nuestros sentidos. Pero no podemos advertir sensaciones sin relacionarlas en el espacio y el tiempo. Por ejemplo: advertir dos sensaciones —o sea, ser conscientes de ellas— implica el relacionar la una con la otra dentro del tiempo, dentro de un orden de sucesión temporal. Una sensación llega antes o después que la otra, o al mismo tiempo que ella. El espacio y el tiempo constituyen, por así decirlo, el marco en el cual se ordena o dispone la multiplicidad de la sensación. Así, pues, el espacio y el tiempo diversifican y unifican (en relaciones espacio temporales) la materia indeterminada de la apariencia.

Eso no significa, desde luego, que advirtamos al principio sensaciones desordenadas y que luego las sometamos a las formas *a priori* del espacio y el tiempo. Jamás nos enfrentamos con sensaciones desordenadas. Ni es posible que eso ocurra. La tesis básica de Kant es precisamente que el espacio y el tiempo son condiciones necesarias *a priori* de la experiencia sensible. Lo dado en la intuición empírica, aquello que advertimos, está por lo tanto, si así puede hablarse, ya ordenado. La ordenación es una condición de la advertencia o consciencia, no una consecuencia de ella. Es verdad que dentro de la apariencia podemos distinguir entre materia y forma por un proceso de abstracción lógica o análisis. Pero en cuanto que hacemos mentalmente abstracción de la forma de la apariencia puesta por el sujeto, desaparece sin más el objeto que advertíamos. Por último, los objetos de la intuición sensible o empírica, en cuanto dados a la consciencia, están ya sujetos a las formas *a priori* de la sensibilidad. La ordenación o correlación ocurre ya dentro de la intuición sensible, no después de ella.

Ahora podemos prestar atención a la distinción que Kant formula entre nuestros sentidos externos, por los cuales percibimos los objetos que están fuera de nosotros (o, por usar su lenguaje: nos representamos objetos como externos a nosotros), y el sentido íntimo o interno, por medio del cual percibimos nuestros estados internos.[10] Se dice que el espacio es "la forma de todas las apariencias de los sentidos externos, o sea, la condición subjetiva de la sensibilidad, necesaria para posibilitarnos la intuición externa".[11] Todos

9. Hablando propiamente, la forma de la apariencia es, como hemos dicho, lo que permite que la multiplicidad de la apariencia (sensaciones o lo que corresponde a la sensación) se ordene según ciertas relaciones. Pero también se puede hablar más laxamente, entendiendo que las relaciones en cuestión son el elemento formal de la apariencia.

10. Kant coincidiría con Hume en que por la introspección percibimos estados psíquicos, pero no un ego o alma permanente. Más adelante se hablará de este tema.

11. *B* 42; *A* 26.

los objetos externos a nosotros son, y tienen que ser, representados como existentes en el espacio. Del tiempo se lee que es "la forma del sentido interno, esto es, de la intuición de nosotros mismos [12] y de nuestro estado interno".[13] Nuestros estados psíquicos se perciben en el tiempo como sucesivos unos a otros o como simultáneos, pero no como existentes en el espacio.[14]

Puede parecer que Kant se contradice, porque inmediatamente después afirma que el tiempo es la condición formal *a priori* de toda apariencia, mientras que el espacio es la condición formal *a priori* sólo de las apariencias externas. Pero en realidad quiere decir lo siguiente. Todas las representaciones (*Vorstellungen*), tengan o no cosas externas por objeto, son determinaciones del ánimo.[15] Y, como tales, pertenecen a nuestro estado interno. Por lo tanto, todas tienen que estar también sometidas a la condición formal del sentido interno o intuición interna, la cual es el tiempo. Pero de este modo el tiempo es condición sólo mediata de la apariencia externa, mientras que es condición inmediata de toda apariencia interna.

Hemos hablado del espacio y del tiempo como formas puras de la sensibilidad y como formas de la intuición. Pero ya hemos llamado la atención [16] acerca de los modos diferentes en que Kant usa el término 'intuición'. Y en lo que llama la "exposición metafísica" de las ideas de espacio y tiempo habla de ellas como de intuiciones *a priori*. No son conceptos de origen empírico. No puedo derivar *a posteriori* la representación de espacio partiendo de relaciones experimentadas entre apariencias externas, porque sólo presuponiendo el espacio intuitivamente puedo representarme apariencias externas como algo que tiene relaciones espaciales. Ni tampoco me puedo representar las apariencias como existentes simultánea o sucesivamente sin tener ya antes la representación de tiempo. Pues me las represento como existentes simultánea o sucesivamente en el tiempo. Puedo borrar todas las apariencias externas, y la representación de espacio seguirá subsistente como condición de su posibilidad. Análogamente puedo cancelar con el espíritu todos los estados internos, pero la representación de tiempo subsiste. Por lo tanto, el espacio y el tiempo no pueden ser conceptos de derivación empírica. Además, ni siquiera pueden ser conceptos, si por conceptos entendemos ideas generales. Nuestras ideas de espacios se forman introduciendo limitaciones dentro de un espacio unitario que se presupone como fundamento necesario de todas ellas; y nuestras ideas de tiempos diferentes, o lapsos de tiempo, se forman de un modo análogo. Pero, según Kant, los conceptos generales no se pueden

12. Kant se refiere aquí al ego empírico, no al alma espiritual.

13. *B* 49; *A* 33.

14. Recordemos que Hume observaba que no podemos decir propiamente que un estado interno esté a la derecha o a la izquierda de otro.

15. *Das Gemüt* significa en alemán conversacional "el ánimo", en el sentido amplio que incluye la sede de la afectividad. Kant usa el término muy laxamente. Esto y la falta de equivalentes de 'ánimo' produce en algunas lenguas traducciones muy discutibles. (Los ingleses traducen por '*mind*'.) Lo esencial es que *Gemüt* es en el léxico de la *Crítica* mucho más amplio que *Verstand*. *(N. del T.)*

16. Cfr. nota primera de este capítulo.

fraccionar de ese modo. Por lo tanto, espacio y tiempo son conceptos particulares o singulares, no generales. Y se hallan en el plano perceptivo; están presupuestos por los conceptos del entendimiento, o categorías, no son, a la inversa, fruto de éstos. Así hemos de llegar a la conclusión de que espacio y tiempo son intuiciones *a priori* del plano del sentido, aunque no hemos de entender por ello que en las representaciones unitarias de espacio y de tiempo estemos intuyendo realidades existentes no mentales. Las representaciones de espacio y tiempo son condiciones necesarias de la percepción; pero son condiciones procedentes del sujeto.

¿Son, pues, el espacio y el tiempo irreales para Kant? La respuesta a esa pregunta depende de las significaciones que atribuyamos a las palabras 'real' e 'irreal'. Las apariencias, los objetos dados en la intuición empírica, están ya, por así decirlo, temporalizados, y, en el caso de las apariencias representadas como externas a nosotros, están también espacializadas. Por lo tanto, la realidad empírica es espacio-temporal, y de ello se sigue que hay que afirmar que el espacio y el tiempo tienen realidad empírica. Si la pregunta acerca de si el espacio y el tiempo son reales equivale a la de si la realidad empírica se caracteriza por relaciones espacio-temporales, la respuesta ha de ser afirmativa. No experimentamos más que apariencias, y las apariencias son lo que son, objetos posibles de la experiencia, gracias a la unión de forma y materia, esto es, por la ordenación de la materia indeterminada y amorfa de la sensación mediante la aplicación de las formas puras de la sensibilidad. No puede haber nunca un objeto del sentido externo que no esté en el espacio, ni puede haber nunca un objeto cualquiera, del sentido externo o del interno, que no esté en el tiempo.[17] Por lo tanto, la realidad empírica tiene necesariamente que caracterizarse por relaciones espaciales y temporales. No es adecuado decir que las apariencias *parecen* estar en el espacio; *son* en el espacio y el tiempo. Se podrá objetar que, según Kant, el espacio y el tiempo son formas subjetivas de la sensibilidad, y que, por lo tanto, deberían llamarse ideales, no reales. Pero el hecho es que para Kant no puede haber realidad empírica aparte de la imposición de estas formas. Ellas entran, por así decirlo, en la constitución de la realidad empírica y son, por lo tanto, ellas mismas empíricamente reales.

Pero al mismo tiempo, y en la medida en que el espacio y el tiempo son formas *a priori* de la sensibilidad humana, el campo de su aplicación comprende solamente las cosas en cuanto nos aparecen. No hay razón alguna para suponer que se apliquen a las cosas en sí mismas, independientemente de su aparecérsenos. Aún más: no puede ser que se les apliquen, pues esas formas son esencialmente condiciones de la posibilidad de la apariencia. Por lo tanto, mientras que es correcto decir, por ejemplo, que todas las apariencias son en el tiempo, es del todo incorrecto afirmar que todas las cosas o todas las realidades son en el tiempo. Si hay realidades que no afectan a nues-

17. 'Objeto' ha de tomarse aquí, naturalmente, en el sentido de objeto del conocimiento humano, objeto para nosotros.

tros sentidos y que no pueden pertenecer a la realidad empírica, esas realidades no pueden ser en el espacio y el tiempo. O sea: no pueden tener relaciones espacio-temporales. Al trascender la realidad empírica esas realidades trascenderán también todo el orden espacio-temporal. Aún más: las realidades que afectan a nuestros sentidos, si se consideran tal como son en sí mismas, aparte de su ser objetos de la experiencia, no son tampoco en el espacio y el tiempo. Es posible que en las cosas mismas haya algún fundamento por el cual, como fenómeno, toda cosa posee determinadas relaciones espaciales y no otras; pero este fundamento nos es desconocido y necesariamente seguirá siéndolo. No es él mismo una relación espacial. Pues el espacio y el tiempo no tienen aplicación a la realidad no-fenoménica.

La fórmula kantiana es, pues, del tenor siguiente. El espacio y el tiempo son empíricamente reales y trascendentemente ideales. Son empíricamente reales en el sentido de que lo dado en la experiencia es en el espacio (si es un objeto de los sentidos externos) y en el tiempo. El espacio y el tiempo no son ilusiones; Kant insiste en esto. Podemos distinguir entre la realidad y la ilusión basándonos en esta teoría igual que basándonos en la teoría contraria. Pero el espacio y el tiempo son trascendentemente ideales en el sentido de que la única esfera de su validez es la de los fenómenos, y no se aplican a las cosas-en-sí, consideradas aparte de su aparecérsenos.[18] Esta idealidad trascendente, sin embargo, deja intacta la realidad empírica del orden espacio-temporal. Por eso Kant no admitiría que sus tesis se identificaran con las del idealismo de Berkeley, según el cual existir es percibir o ser percibido. Pues Kant afirmaba la existencia de cosas-en-sí que no son percibidas.[19] Su revolución copernicana, como él mismo dice insistentemente, no ataca a la realidad empírica del mundo de la experiencia, del mismo modo que la hipótesis heliocéntrica no altera, ni menos niega, los fenómenos. El asunto en discusión es la explicación de los fenómenos, no su negación. Y esta concepción del espacio y del tiempo es capaz de explicar el conocimiento *a priori* fundado en esas intuiciones, cosa que no es capaz de explicar ninguna otra opinión. Ahora hemos de atender a este conocimiento *a priori*.

2. Kant da lo que él llama una "exposición trascendental" del espacio y del tiempo. "Entiendo por exposición trascendental la explicación de una noción como un principio a partir del cual es discernible la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*. Con este fin se requiere, primero, que esos conocimientos se desprendan realmente de la noción dada y, segundo, que esos conocimientos no sean posibles más que con el presupuesto de un determinado modo de explicar la noción." [20] En su exposición trascendental del tiempo Kant dice muy poco más que los dos hechos siguientes.

18. Recordaremos en este punto que en la concepción kantiana aparecer significa estar sometido a las formas *a priori* de la sensibilidad.
19. La cuestión de si podía o no sentar coherentemente esta afirmación no es problema que por el momento nos ocupe.
20. *B* 40.

Primero, que el concepto de cambio —y, con él, el de movimiento (considerado como cambio de lugar)— sólo es posible en y por la representación del tiempo; y, segundo, que no es posible explicar el conocimiento sintético *a priori* presente en la doctrina general del movimiento más que presuponiendo que el tiempo es una intuición *a priori*. En cambio, al tratar el espacio habla con cierta extensión [21] de la matemática, particularmente de la geometría. Y su tesis general es que la posibilidad del conocimiento matemático, el cual es sintético *a priori*, no puede explicarse sino basándose en la teoría de que el espacio y el tiempo son intuiciones puras *a priori*.

Tomemos la proposición "Es posible construir una figura con tres líneas rectas". No podemos deducir esta proposición por mero análisis de los conceptos línea recta y número tres. Hemos de construir el objeto (un triángulo) o, como dice Kant, hemos de darnos un objeto en la intuición. Pero esta intuición no puede ser empírica, porque, de serlo, no daría origen a una proposición necesaria. Por lo tanto, ha de ser una intuición *a priori*. Y de eso se sigue que el objeto (el triángulo) no puede ser ni una cosa-en-sí ni la imagen mental, por así decirlo, de una cosa-en-sí. No puede ser una cosa-en-sí porque las cosas-en-sí no nos aparecen, por definición. Y aun si admitiéramos la posibilidad de intuir una cosa-en-sí, esta intuición no podría ser *a priori*. La cosa tendría que presentárseme en una intuición intelectual *a posteriori*, caso de sernos dada tal intuición. Ni tampoco podemos suponer que el objeto (el triángulo) sea la imagen mental o representación de una cosa-en-sí. Pues las proposiciones necesarias que conseguimos enunciar mediante la construcción de un triángulo se refieren al triángulo mismo. Podemos, por ejemplo, demostrar las propiedades *del* —no sólo de un— triángulo isósceles. Y no tenemos garantía alguna de que lo necesariamente verdadero de una representación sea siquiera verdadero de una cosa-en-sí. ¿Cómo podemos, pues, construir en la intuición objetos que nos permitan enunciar proposiciones sintéticas *a priori*? No podemos hacerlo sino con la condición de que haya en nosotros una facultad (*Vermögen*) de intuición *a priori*, condición universal y necesaria de la posibilidad de objetos de la intuición externa. La matemática no es una ciencia puramente analítica que nos dé exclusivamente información acerca de los conceptos de los contenidos o significaciones de los términos. Nos da información *a priori* acerca de los objetos de la intuición externa. Pero esto no es posible más que si las instituciones necesarias para la construcción de la matemática se basan todas en intuiciones *a priori* que sean precisamente las condiciones necesarias de la mera posibilidad de los objetos de la intuición externa. Así "la geometría es una ciencia que determina sintéticamente y, sin embargo, *a priori*, las propiedades del espacio".[22] Pero no podríamos determinar de este modo las propiedades del espacio si

21. El discurso de Kant resulta extenso si se añade a la sección titulada "exposición trascendental de la noción de espacio" las partes de interés al respecto de las "observaciones generales sobre la Estética trascendental".
22. *B* 40.

el espacio mismo no fuera una forma pura de la sensibilidad humana, una intuición pura *a priori*, condición necesaria de todos los objetos de la intuición externa.

La cuestión puede acaso desarrollarse más fácilmente apelando a la discusión que Kant desarrolla en los *Prolegómenos* acerca de la objetividad de la matemática, es decir, acerca de su aplicabilidad a objetos. La geometría, por tomar una determinada rama de la matemática, está construida *a priori*. Sin embargo, sabemos perfectamente que la realidad empírica tiene que conformarse siempre a ella. El geómetra determina *a priori* las propiedades del espacio, y sus proposiciones serán siempre verdaderas del orden espacial empírico. Mas ¿cómo puede el geómetra formular enunciados necesariamente verdaderos *a priori* y que tengan validez objetiva respecto del mundo empírico externo? Eso sólo le será posible si el espacio cuyas propiedades determina es una forma pura de la sensibilidad humana, forma por cuya exclusiva función nos son dados los objetos y que se aplica sólo a los fenómenos, no a las cosas-en-sí. Una vez aceptada esta explicación "es fácil entender, y probar al mismo tiempo inapelablemente, que todos los objetos externos de nuestro mundo sensible tienen que concordar necesariamente y del modo más estricto con las proposiciones de la geomertía".[23]

Kant utiliza el carácter *a priori* de la matemática para probar su teoría del espacio y el tiempo. Y es interesante observar la relación entre su posición y la platónica. Platón también estaba convencido del carácter *a priori* de la matemática. Pero lo explicaba postulando una intuición de los "objetos matemáticos", los cuales son entes inteligibles singulares no fenoménicos y subsistentes por sí mismos en algún sentido. Los principios de Kant excluyen esa línea de explicación, y Kant acusa precisamente a Platón de abandonar el mundo de los sentidos y refugiarse en un reino ideal vacío en el cual el espíritu no puede hallar fundamento seguro. Pero al mismo tiempo comparte la convicción platónica del carácter *a priori* del conocimiento matemático aunque su explicación del mismo sea otra.

Algunas referencias a Leibniz pueden ayudarnos también a iluminar la concepción kantiana de la matemática. Para Leibniz, todas las proposiciones matemáticas, incluidos los axiomas, se pueden demostrar con la ayuda de definiciones y del principio de contradicción. Para Kant, los axiomas fundamentales no se pueden demostrar con el principio de contradicción. La geometría es de carácter axiomático. Pero Kant sostiene que los axiomas fundamentales de la geometría expresan una visión de la naturaleza esencial del espacio, representada en una intuición subjetiva *a priori*. También es posible, naturalmente, sostener a la vez que los axiomas son indemostrables y que no representan intuición alguna de la naturaleza esencial del espacio. Pues se pueden entender como postulados arbitrarios, según la tendencia, por ejemplo, del matemático D. Hilbert.

23. *Prol* 13, observación 1.

Por otra parte, y volviendo a Leibniz, según éste el desarrollo de la ciencia matemática procede analíticamente. Lo único que necesitamos son definiciones y el principio de contradicción. Con eso podemos proceder analíticamente. Para Kant, como ya hemos visto, la matemática no es una ciencia puramente analítica: es sintética, requiere intuición y procede constructivamente. Y esto es tan verdad de la aritmética cuanto de la geometría. Ahora bien: si aceptamos el punto de vista principalmente representado por Bertrand Russell, según el cual la matemática es en última instancia reducible a la lógica, en el sentido de que la matemática pura puede en principio deducirse de ciertos conceptos primitivos y ciertas proposiciones indemostrables de la lógica, entonces rechazaremos, naturalmente, la teoría de Kant. Consideraremos que la teoría de Kant está refutada por los *Principles of Mathematics* y por *Principia Mathematica.* Pero la comprensión russelliana de la matemática como puramente analítica no es, desde luego, tesis universalmente aceptada. Y si pensamos, con L. E. J. Brouwer, por ejemplo, que la matemática implica en realidad intuición, daremos naturalmente más valor a la teoría de Kant, aunque no aceptemos su explicación del espacio y del tiempo. De todos modos, y puesto que no soy un matemático, no puedo intentar averiguar por mí mismo cuánta verdad hay en esa teoría. Me limito a llamar la atención sobre el hecho de que los modernos filósofos de la matemática no concuerdan todos, ni mucho menos, en que la matemática sea lo que Kant dijo que no es, o sea, una ciencia puramente analítica.

Pero también hay que prestar atención al rasgo de la teoría kantiana de la geometría que ha movido a los críticos a sostener que la teoría ha quedado destruida por los posteriores desarrollos de la matemática. Kant entendía por espacio el espacio euclidiano, y por geometría la geometría euclídea.[24] De ello se sigue que si el geómetra, por así decirlo, lo que hace es leer las propiedades del espacio, entonces la geometría euclídea es la única geometría. La geometría euclídea se aplicará necesariamente a la realidad empírica, pero no habrá ningún otro sistema geométrico que se aplique a ésta. Desde los tiempos de Kant se han desarrollado geometrías no-euclídeas y se ha mostrado que el espacio euclídeo no es sino uno de los espacios concebibles. Además, la geometría euclídea no es la única que encaja con la realidad; la geometría que ha de usarse depende en cada caso de los fines del matemático y de los problemas que quiera tratar. Sería, sin duda, absurdo criticar a Kant por haber tenido un prejuicio favorable a la geometría euclídea. Pero, por otra parte, el desarrollo de otras geometrías ha hecho que su posición en este punto sea insostenible.

La verdad es que, para ser exactos, sería mejor no decir sin más que Kant haya excluido la posibilidad de toda geometría no-euclidiana. Pues en su obra leemos, por ejemplo, que "no hay contradicción en el concepto de una figura cerrada por dos líneas rectas. Pues los conceptos de dos líneas

24. También Leibniz había entendido por espacio el espacio euclídeo.

rectas y de su intersección no contienen ninguna negación de una figura. La imposibilidad no se encuentra en el concepto mismo, sino en la construcción del concepto en el espacio, o sea, en las condiciones y determinaciones del espacio. Pero estas condiciones y determinaciones tienen su propia realidad objetiva, o sea, se aplican a cosas posibles porque contienen *a priori* la forma de la experiencia en general".[25] Mas aun tomando este paso en el sentido de que una geometría no-euclidiana es una mera posibilidad lógica, Kant afirma claramente que una geometría así no se puede construir en la intuición, y para Kant esto es en realidad tanto como decir que no puede haber un sistema geométrico no-euclidiano. La geometría no-euclídea puede ser pensable en el sentido de que no queda eliminada por la mera aplicación del principio de contradicción. Pero, como hemos visto, la matemática no se basa, según Kant, sólo en el principio de contradicción: no es una ciencia analítica, sino una ciencia sintética. Por lo tanto, la construibilidad es esencial para un sistema geométrico. Y decir que sólo la geometría euclidiana se puede construir es en realidad decir que no puede haber sistemas no-euclidianos.

Por lo tanto, si admitimos el carácter constructivo de la geometría y resulta que es posible construir geometrías no-euclidianas, entonces es obvio que la teoría kantiana de la geometría no es aceptable en su tenor literal. Y el que sistemas no-euclidianos sean incluso aplicables habla en contra de la teoría kantiana de que la intuición del espacio euclídeo es una condición universal y necesaria de la posibilidad de los objetos. Pero el que sea o no posible revisar la teoría kantiana de la subjetividad del espacio para hacerla compatible con los posteriores desarrollos de la matemática no es una cuestión en la cual me sienta dispuesto a opinar. Desde un punto de vista puramente matemático el asunto no tiene importancia. La tiene desde un punto de vista filosófico, pero en este terreno se pueden presentar también otras razones para negar la teoría kantiana de la idealidad trascendental del espacio y el tiempo.[26]

En cualquier caso, admitiendo que Kant hubiera probado la verdad de su teoría del espacio y el tiempo, con ello habría dado respuesta a su primera pregunta, a saber, ¿cómo es posible la ciencia matemática?, ¿cómo podemos explicar la posibilidad del conocimiento sintético *a priori* que sin duda poseemos en la matemática? Este conocimiento es explicable si y sólo si el espacio y el tiempo son empíricamente reales y trascendentemente ideales en el sentido antes expuesto.

Una última observación. El lector puede haber pensado que es sumamente paradójico por parte de Kant el tratar la matemática en el plano de la sensibilidad. Pero Kant, naturalmente, no pensaba que la aritmética y la

25. *B* 268; *A* 220-221.
26. En cierto sentido también Leibniz sostenía la idealidad trascendente del espacio y del tiempo, pero con referencia al pensamiento de Dios, no al nuestro, como hace Kant. Y para Kant la diferencia es de la mayor importancia.

geometría se desarrollen por los sentidos sin el uso del entendimiento. Lo buscado era el fundamento necesario del trabajo del espíritu al desarrollar sistemas de proposiciones matemáticas. Y para Kant ese fundamento necesario son las formas *a priori* de la sensibilidad, las intuiciones puras del espacio y el tiempo. En su opinión, toda intuición humana es sensible, y si en la matemática hace falta intuición, también ésta habrá de ser de carácter sensible. Kant puede haberse equivocado al pensar que toda intuición humana es necesariamente sensible. Pero, en cualquier caso, no suponía el absurdo de que los sentidos construyan sistemas matemáticos sin la cooperación del entendimiento.

3. Podemos empezar el estudio de la *Analítica trascendental* desarrollando algo este importante punto de la cooperación del sentido y el entendimiento en el conocimiento humano.

El conocimiento humano nace de dos fuentes principales presentes en el ánimo (*Gemüt*). La primera es la facultad o poder de recibir impresiones; por ella nos es dado el objeto. La intuición sensible nos suministra datos, y no podemos obtener por ninguna otra vía objetos en cuanto datos. La segunda fuente principal del conocimiento humano es la facultad de pensar los datos por medio de conceptos. La receptividad del espíritu para con las impresiones se llama sensibilidad (*Sinnlichkeit*). La facultad de producir espontáneamente representaciones se llama entendimiento (*Verstand*). Y la cooperación de ambas facultades es necesaria para el conocimiento de objetos. "Sin la sensibilidad no nos sería dado objeto alguno, y sin el entendimiento ningún objeto sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas... Estas dos potencias o facultades no pueden intercambiar sus funciones. El entendimiento es incapaz de intuir y los sentidos son incapaces de pensar. El conocimiento no puede surgir sino de la cooperación unida de ambos." [27]

Pero aunque la cooperación de ambas potencias es necesaria para el conocimiento, no debemos pasar por alto las diferencias entre ellas. Podemos distinguir entre la sensibilidad y sus leyes, por un lado, y el entendimiento y las suyas por otro. Ya se ha considerado la ciencia de las leyes de la sensibilidad. Por lo tanto, ahora hemos de atender a la ciencia de las leyes del entendimiento, que es la lógica.

Pero la lógica que aquí ha de ocuparnos no es la lógica formal, la cual atiende sólo a las formas del pensamiento, haciendo abstracción de su contenido y de las diferencias entre las clases de objetos acerca de los cuales podemos pensar.[28] Aquí nos ocupamos de lo que Kant llama "lógica trascendental". Esta lógica no se presenta para sustituir a la lógica formal de la tradición, la cual es simplemente aceptada por Kant, sino que se da como

27. *B* 75; *A* 51.

28. Por ejemplo, al levantar un cuadro, por así decirlo, de las formas del pensamiento deductivo atendemos simple y exclusivamente a esas formas. Por eso todo el asunto se puede expresar simbólicamente, sin referencia a objetos.

una nueva ciencia más. Al igual que la pura lógica formal, se ocupa de los principios *a priori* del conocimiento, pero, a diferencia de ésta, no hace abstracción de todo el contenido del conocimiento, esto es, de la relación del conocimiento a su objeto. Pues se interesa por los conceptos y principios *a priori* del entendimiento y por su aplicación a objetos; no por su aplicación a esta o aquella determinada clase de objetos, sino por su aplicación a objetos en general. Dicho de otro modo: la lógica trascendental se ocupa del conocimiento *a priori* de objetos en la medida en que este conocimiento es obra del entendimiento. La *Estética trascendental,* que hemos estudiado antes, considera las formas puras de la sensibilidad en cuanto condiciones *a priori* necesarias para que nos sean dados los objetos en la *intuición sensible.* La lógica trascendental estudia los conceptos y principios *a priori* del entendimiento en cuanto condiciones necesarias para *pensar* objetos (esto es, los datos de la intuición sensible).

La cuestión se puede plantear como sigue. Kant pensaba que hay en el entendimiento conceptos *a priori* por los cuales se sintetiza la multiplicidad de los fenómenos. Uno de esos conceptos es el de causalidad. Por lo tanto, hay lugar para un estudio sistemático de estos conceptos y de los principios en ellos basados. Al realizar ese estudio descubriremos los modos por los cuales el entendimiento humano sintetiza necesariamente los fenómenos y posibilita el conocimiento.

La segunda parte de la *Lógica trascendental,* a saber, la *Dialéctica trascendental,* estudia el abuso de estos conceptos y principios *a priori* y su extensión ilegítima a las cosas en general, incluyendo las que no nos pueden ser dadas como objetos en el sentido propio del término. Pero la consideración de esta segunda parte quedará para el capítulo siguiente. Por el momento nos ocupamos de la primera parte, la *Analítica trascendental.* Y nuestra primera tarea consiste en averiguar cuáles son los conceptos *a priori* del entendimiento (*Analítica de los conceptos*).

¿Cómo emprender esa tarea? Es obvio que no podemos dedicarnos a formar un inventario completo de todos los conceptos posibles, para separar luego los conceptos *a priori* de los que son *a posteriori* o empíricos, abstraídos de la experiencia sensible. Aunque esto fuera posible en la práctica, tendríamos que contar con un criterio o método de distinción entre conceptos *a priori* y conceptos empíricos. Y si poseyéramos un método para averiguar qué conceptos son puramente *a priori,* es posible que el uso del método nos permitiera conseguir nuestros fines sin necesidad de empezar por establecer aquel inventario general. Por lo tanto, lo que importa es saber si existe de hecho algún modo de averiguar los conceptos *a priori* del entendimiento de un modo directo y sistemático. Necesitamos un principio, o, como dice Kant, "un hilo conductor (*Leitfaden*) trascendental", para descubrir esos conceptos.

Kant encuentra el hilo conductor en la facultad del juicio, que es para él lo mismo que facultad del pensamiento. "Podemos reducir todas las operaciones del entendimiento a juicios, de tal modo que se puede representar

el entendimiento como la capacidad de juzgar. Pues, según lo que se ha dicho antes, es una facultad de pensar." [29] Pero ¿qué es un juicio? Juzgar, o pensar, es unificar diferentes representaciones para formar un conocimiento por medio de conceptos.[30] En el juicio se sintetizan las representaciones por medio de conceptos. Está claro que no podemos limitar el número de los juicios posibles si nos referimos a juicios concretos. Pero podemos determinar el número de modos posibles de juzgar, esto es, el número de los tipos lógicos de juicio considerados según la forma. Y, en opinión de Kant, los lógicos lo han hecho ya así, pero no han elaborado ulteriormente el problema, no han investigado la razón por la cual sólo son posibles exactamente esas formas de juicio. Mas precisamente en este lugar podemos hallar nuestro "hilo conductor trascendental". Pues cada forma de juicio está determinada por un concepto *a priori*. Por lo tanto, para descubrir la lista de los conceptos puros *a priori* del entendimiento no tenemos más que examinar la tabla de los tipos lógicos de juicio posibles.

El entendimiento no intuye, sino que juzga. Y juzgar es sintetizar. Ahora bien: hay ciertos modos fundamentales de sintetizar (funciones de unidad en el juicio, como dice Kant), que se manifiestan en los tipos lógicos posibles del juicio. Estos tipos manifiestan la estructura *a priori* del entendimiento, considerado como potencia unificadora o sintetizadora. Así podemos descubrir las funciones sintetizadoras fundamentales del entendimiento. "De este modo se pueden hallar todas las funciones del entendimiento si se consigue exponer completamente las funciones de la unidad en el juicio. Y la sección siguiente mostrará que ello puede hacerse con gran facilidad." [31]

Hemos venido hablando de *conceptos a priori* o puros del entendimiento; Kant los llama también *categorías*, término que probablemente es preferible. El entendimiento, que es la facultad unificadora, sintetizadora o juzgadora, posee una estructura categorial *a priori*. Esto quiere decir que, por el hecho de ser lo que es, necesariamente sintetiza representaciones según ciertos modos fundamentales, según ciertas categorías básicas. Sin esa actividad sintetizadora no es posible el conocimiento de objetos. Por lo tanto, las categorías del entendimiento son condiciones *a priori* del conocimiento. Son, esto es, condiciones *a priori* de la posibilidad de que los objetos sean pensados. Y si no son pensados, no se puede decir realmente que los objetos sean conocidos. Pues, como hemos visto, la sensibilidad y el entendimiento cooperan en la producción del conocimiento, aunque sus funciones difieran y se puedan considerar por separado.

Ahora podemos dar las tablas kantianas de los tipos de juicio, o de funciones lógicas del juicio. Por pura conveniencia doy al mismo tiempo la tabla de categorías. El esquema conjunto muestra qué categoría corresponde, o

29. *B* 94; *A* 69.
30. Según Kant, el juicio es conocimiento *mediato* de un objeto, representación de representación de objeto. La única representación que refiere inmediatamente a un objeto es la intuición. Un concepto refiere inmediatamente a alguna otra representación, o sea, a una intuición o a otro concepto.
31. *B* 94; *A* 69

se supone corresponder, a cada función lógica. Las tablas se encuentran en el primer capítulo de la *Analítica de los conceptos*.[32]

Juicios	Categorías
I. Cantidad	I. Cantidad
1) Universal	1) Unidad
2) Particular	2) Pluralidad
3) Singular	3) Totalidad
II. Cualidad	II. Cualidad
4) Afirmativo	4) Realidad
5) Negativo	5) Negación
6) Indeterminado	6) Limitación
III. Relación	III. Relación
7) Categórico	7) Inherencia y subsistencia (sustancia y accidente)
8) Hipotético	8) Causalidad y dependencia (causa y efecto)
9) Disyuntivo	9) Comunidad (reciprocidad entre agente y paciente)
IV. Modalidad	IV. Modalidad
10) Problemático	10) Posibilidad-imposibilidad
11) Asertórico	11) Existencia-inexistencia
12) Apodíctico	12) Necesidad-contingencia

Kant observa que su lista de categorías no está hecha al azar, como la de Aristóteles, sino mediante la aplicación sistemática de un principio. Por eso contiene todos los conceptos puros o categorías del entendimiento. Todos los originarios, pues en realidad hay más conceptos puros del entendimiento, pero derivados (*a priori*) y subsidiarios. Kant los llama *predicables*, para distinguirlos de las categorías o *predicamentos*, pero no se propone dar una lista de ellos, explicitando así el sistema completo de los conceptos puros, originales y derivados, del entendimiento. Le basta para sus fines con dar la lista de los conceptos originales o categorías.

Kant era, de todos modos, excesivamente optimista al pensar que había dado una lista completa de las categorías. Pues está claro que su principio de determinación de las categorías se basa en la aceptación de ciertos puntos de vista acerca del juicio, los cuales procedían de la lógica de su tiempo. Sus

32. *B* 95, 106; *A* 70, 80.

sucesores podrían revisar la lista aun en el caso de que aceptaran la idea general de unas categorías *a priori*.

Tal vez valga la pena observar que, según Kant, la tercera categoría de cada tríada surge de la combinación de la segunda con la primera. Así, por ejemplo, la totalidad es pluralidad considerada como unidad; la limitación es realidad combinada con negación; la comunidad es la causalidad de una sustancia determinante de y determinada por otra sustancia; y la necesidad es la existencia dada por la posibilidad de la existencia.[33] Esta interpretación del esquema triádico puede parecer forzada; pero teniendo en cuenta la central posición que ocupará luego en la filosofía hegeliana la idea del desarrollo triádico por tesis, antítesis y síntesis, vale la pena prestar atención a las correspondientes observaciones de Kant.

4. Según Kant, pues, hay doce categorías *a priori* del entendimiento. Mas ¿cuál es la justificación de su uso en la síntesis de fenómenos? ¿Cuál es la justificación de su aplicación a objetos? Este problema no se presenta a propósito de las formas *a priori* de la sensibilidad. Pues, como hemos visto, no puede sernos dado objeto alguno como no sea mediante el sometimiento de la materia indeterminada de la sensación a las formas del espacio y el tiempo. Por lo tanto, sería estúpido preguntar qué justifica la aplicación de las formas de la sensibilidad a los objetos. Estas formas son condición necesaria de que haya objetos. Pero la situación es diferente por lo que hace a las categorías del entendimiento. Los objetos están ya dados, por así decirlo, en la intuición sensible. ¿No podrían ser esos objetos, las apariencias, tales que la aplicación de las categorías del entendimiento los deformara o falseara? Hemos, pues, de mostrar que la aplicación está justificada.

Kant llama deducción trascendental de las categorías al acto de esa justificación. La palabra 'deducción' puede aquí producir un equívoco. Pues sugiere un descubrimiento sistemático de las categorías, y esto ha sido ya llevado a cabo. En este contexto, pues, y como explica el mismo Kant, deducción significa justificación. Por lo que hace a la palabra 'trascendental', hay que entenderla por contraposición a 'empírica'. Kant no va a justificar la aplicación de las categorías por el procedimiento de mostrar que su uso es empíricamente fecundo en tal o cual ciencia, por ejemplo. Sino que va a hacerlo mostrando que son condiciones *a priori* de toda experiencia. Por eso puede decir que el objetivo de la deducción trascendental es mostrar que los conceptos *a priori* o categorías del entendimiento son las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia.

Es posible definir con más precisión el problema. También el espacio y el tiempo son condiciones *a priori* de la experiencia. Pero son condiciones necesariamente requeridas para que nos sean dados objetos. Por lo tanto, la tarea de la deducción trascendental consiste en mostrar que las categorías

33. Así, el concepto de un ser necesario sería el concepto de un ser cuya posibilidad implica la existencia, o sea, un ser que no puede ser meramente posible. Pero, para Kant, *este* concepto no es objetivamente aplicable.

son condiciones necesariamente requeridas para que los objetos sean *pensados*. Dicho de otro modo: una justificación de la aplicación de las categorías a objetos ha de tomar la forma de una demostración de que los objetos no pueden pensarse sino por medio de las categorías sintetizadoras del entendimiento. Y como el conocimiento de los objetos implica que éstos sean pensados, mostrar que los objetos no se pueden pensar sino por medio de las categorías es mostrar que no pueden ser conocidos si no es por medio de las categorías. Y mostrar esto es mostrar que el uso de las categorías está justificado, o sea, que las categorías tienen validez objetiva.

Esta línea de pensamiento está claramente implicada por la revolución copernicana de Kant. El uso de las categorías no se puede justificar apelando a la tesis de que el espíritu ha de adecuarse a los objetos. Pero si los objetos, para ser conocidos, han de adecuarse al espíritu, y si esto significa que han de someterse a las categorías del entendimiento para ser objetos en el pleno sentido de la palabra, no hará falta más justificación del uso de las categorías.

El argumento de la deducción trascendental kantiana no es en modo alguno fácil de seguir. Pero en el curso del mismo introduce el filósofo una idea importante. Por eso vale la pena esforzarse por dar una breve exposición del argumento, aun aceptando el riesgo de simplificar con exceso la marcha de las ideas. Al emprender el intento me limito, de todos modos, a la deducción tal como se presenta en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, versión que difiere considerablemente de la que Kant había ofrecido en la primera edición.

Kant define el objeto del conocimiento como "aquello en cuyo concepto *se unifica* la multiplicidad de una intuición dada".[34] Sin síntesis no puede haber conocimiento de objetos. No se podría, en efecto, llamar conocimiento a un mero flujo, por así decirlo, de representaciones sin conexión. Ahora bien: la síntesis es obra del entendimiento. "La conexión (Kant utiliza los términos *Verbindung* y *conjunctio*) de una multiplicidad no nos puede ser nunca dada por el sentido...; pues es un acto de la espontaneidad de la facultad de representación. Y si se debe llamar entendimiento a esa facultad para distinguirla de la sensibilidad, entonces toda conexión, sea consciente o inconsciente, sea de la multiplicidad de la intuición o de varios conceptos..., es un acto del entendimiento. Damos a este acto el nombre general de síntesis." [35]

Además de los conceptos de multiplicidad y de síntesis, la idea de conexión o conjunción contiene otro elemento más: la representación de la unidad de la multiplicidad. Por lo tanto, la conexión se puede describir como "la representación de la unidad sintética de la multiplicidad".[36]

En este contexto no se refiere Kant al concepto *a priori* o categoría de

34. *B* 137.
35. *B* 129-130.
36. *B* 130.

unidad que figura en la lista de las categorías. O sea, no afirma que toda conexión implique la aplicación de esa categoría. Sino que la aplicación de cualquier categoría, la de unidad igual que cualquier otra, presupone la unidad de la cual está hablando en este contexto. Se puede, pues, preguntar: ¿de qué está hablando Kant en este contexto? Está hablando de la unidad que consiste en la relación con un objeto perceptivo y pensante. Los objetos se piensan por medio de las categorías, pero no serían pensables sin esa unidad previa. Dicho de otro modo: el trabajo sintetizador que realiza el conocimiento no es posible más que dentro de la unidad de la consciencia.

Esto significa que la multiplicidad de la intuición o percepción no puede ser pensada y convertirse así en objeto de conocimiento más que si la percepción y el pensamiento están unificados en un sujeto de tal modo que la autoconsciencia pueda acompañar todas las representaciones. Kant expresa esto diciendo que el *Yo pienso*, el *cogito*, tiene que poder acompañar todas las representaciones de uno. No es necesario que piense siempre explícitamente mi percepción y mi pensamiento como *míos*. Pero sin la *posibilidad* de esa consciencia no se puede dar unidad a la multiplicidad de la intuición, no es posible conexión alguna. "El *yo pienso* tiene que poder acompañar todas mis representaciones, pues en otro caso podría estar representado en mí algo que, en cambio, no podría ser pensado. Y esto es lo mismo que decir que la representación sería imposible o, al menos, que no sería nada para mí... Por lo tanto, toda multiplicidad de intuición tiene una relación necesaria con el *yo pienso* en el mismo sujeto en el cual se da esa multiplicidad." [37] Sería absurdo decir que tengo una idea si no hay una autoconsciencia que pueda acompañarla. Y sería absurdo decir que la multiplicidad de la percepción es pensada si esa misma consciencia no puede acompañar la percepción y el pensamiento.

Kant llama "apercepción pura" a esa relación entre el sujeto y la multiplicidad de la intuición (o sea, la relación expresada al decir que el *yo pienso* ha de poder acompañar siempre a esa multiplicidad), y así la distingue de la apercepción empírica, o sea, de la consciencia empírica y contingente de un determinado estado psíquico como estado mío. La consciencia empírica que acompaña a representaciones diferentes es fragmentaria. En unos momentos ejerzo efectivamente algún acto empírico de autoconsciencia como acompañamiento de una representación dada; pero otras veces no lo hago. La consciencia empírica, al igual que las representaciones a las que acompaña, no está unificada. Pero la posibilidad de un *yo pienso* idéntico que acompañe a todas las representaciones es una condición permanente de la experiencia. Y presupone una unidad trascendental (no empírica) de la autoconsciencia, la cual no me es dada como un objeto, sino que es la condición necesaria fundamental para que haya objetos para mí. Si no se pudiera llevar la multiplicidad de la intuición a la unidad de la apercepción, no podría haber expe-

37. *B* 132.

riencia, conocimiento. O, por decirlo menos subjetivamente, no podría haber objetos.

Kant no piensa, desde luego, que sea necesario tomar primero consciencia del propio sujeto o ego antes de poder sintetizar nada. No se tiene consciencia previa de un ego auto-idéntico permanente. Sólo mediante los actos dirigidos a lo dado me hago consciente de esos mismos actos como míos. La autoconsciencia y la consciencia de lo cognoscitivamente relacionado con la mismidad están vinculadas de tal modo en el yo que la consciencia de éste no es una experiencia temporalmente previa. Pero la unidad de la apercepción (en el sentido de que el *yo pienso* ha de poder acompañar todas mis representaciones) y la unidad trascendental de la consciencia son condiciones *a priori* de la experiencia. Sin conexión no hay experiencia. Y la conexión implica la unidad de la apercepción.

Al hablar de la unidad de la consciencia, de la unidad de la percepción y el pensamiento en un sujeto como condición de la experiencia, Kant dice, aparentemente, cosas obvias. Pero, en todo caso, serán cosas obvias que parecen pasar por alto aquellos que olvidan, por así decirlo, el sujeto en cuanto sujeto y atienden sólo al ego empírico como objeto al que consideran correcto disolver en una serie de acaecimientos psíquicos, o describir como mera construcción lógica, como la clase de dichos acaecimientos. Si tenemos en cuenta a estos fenomenistas, resulta que Kant está puntualizando una cuestión de suma importancia.

Aquí, de todos modos, se plantea el problema de qué tiene todo esto que ver con la justificación de la aplicación de las categorías. La respuesta, dicha brevemente, es así. No es posible ninguna experiencia objetiva, ningún conocimiento de objetos, si la multiplicidad de la intuición no está conexa en una autoconsciencia. Pero toda síntesis es obra del entendimiento, de modo que la multiplicidad de la representación se lleva a la unidad de la apercepción por obra del entendimiento. Ahora bien: el entendimiento sintetiza por medio de sus categorías *a priori*. Por lo tanto, no es posible ninguna experiencia objetiva, ningún conocimiento de objetos, salvo por aplicación de las categorías. El mundo de la experiencia se forma mediante la cooperación de la percepción y el entendimiento en la aplicación de las formas *a priori* de la sensibilidad y de las categorías del entendimiento. Por lo tanto, las categorías refieren a objetos, o sea, tienen referencia objetiva, porque todos los objetos, para ser objetos, tienen que adecuarse a ellas.

Vale la pena citar literalmente a Kant en este punto. "La multiplicidad dada en una intuición sensible cae necesariamente bajo la originaria unidad sintética de la apercepción. Pues sólo así es posible la *unidad* de la intuición. Pero la operación del entendimiento por la cual se pone bajo una apercepción la multiplicidad de las representaciones dadas (intuiciones o conceptos) es la función lógica del juicio. Así, pues, toda multiplicidad, en cuanto dada en una intuición empírica, está *determinada* respecto de una de las funciones lógicas del juicio, aquella, esto es, por la que se pone bajo una consciencia.

Ahora bien: las categorías no son sino esas funciones del juicio en cuanto la multiplicidad de la intuición dada se determina respecto de ellas. Por lo tanto, la multiplicidad de una intuición dada está necesariamente sometida a las categorías." [38] Y "una multiplicidad contenida en una intuición que yo llame mía se representa por medio de la síntesis del entendimiento como perteneciente a la unidad *necesaria* de la autoconsciencia. Y esto ocurre por medio de la categoría".[39]

5. Pero aún se plantea otro problema. Tenemos, por una parte, los múltiples datos de la intuición, y, por la otra, una pluralidad de categorías. ¿Qué determina cuál o cuáles categorías se aplican? Necesitamos que algo nos indique un nexo conectivo. Tiene que haber alguna proporción u homogeneidad entre los datos de la intuición sensible y las categorías, si es que los primeros han de ser subsumidos bajo las segundas. Mas "los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones empíricas (o sensibles en general) son completamente heterogéneos; los conceptos puros del entendimiento no pueden ser nunca descubiertos en una intuición. ¿Cómo es posible, pues, la *subsunción* de las intuiciones bajo aquellos conceptos y, con ella, la aplicación de las categorías a las apariencias?" [40] Ésta es la cuestión.

Para resolver el problema recurre Kant a la imaginación (*Einbildungskraft*), concebida como potencia o facultad mediadora entre el entendimiento y la sensibilidad. De la imaginación dice Kant que es productora y portadora de *esquemas*. Un esquema es, en general, una regla o un procedimiento para la producción de imágenes que esquematizan o delimitan, por así decirlo, una categoría, de tal modo que permiten su aplicación a apariencias. El esquema mismo no es una imagen, sino que representa un procedimiento general para la constitución de imágenes. "Llamo a esa representación de un procedimiento general de la imaginación para dotar a un concepto de su imagen esquema correspondiente a ese concepto." [41] Por ser general, el esquema tiene afinidad con el concepto; y la imagen, por ser particular, tiene afinidad con la multiplicidad de la intuición. De este modo la imaginación consigue mediar entre los conceptos del entendimiento y la multiplicidad de la intuición.

Kant no ha sido, desde luego, el primer filósofo que ha acentuado la función mediadora de la imagen. El aristotelismo medieval, por ejemplo, ha atribuido ya esa función a la imagen. Pero es obvio que la apelación a este tema en la filosofía de Kant es y tiene que ser diferente de la que se da en el aristotelismo medieval. Para este último la imagen es resultado de procesos en el plano del sentido, y sirve a su vez como base para la abstracción intelectual. Para Kant, en cambio, la imagen es un producto espontáneo de la potencia de imaginación, la cual trabaja según un esquema producido por

38. *B* 143.
39. *B* 144.
40. *B* 176; *A* 137-138.
41. *B* 179-180; *A* 140.

ella misma. No hemos de olvidar nunca que para Kant el objeto tiene que adecuarse al espíritu, y no a la inversa.

Kant aclara su pensamiento mediante unos ejemplos matemáticos. Puedo, por ejemplo, producir una imagen del número cinco colocando cinco puntos uno tras otro del modo siguiente: (.....). Pero el esquema del número cinco no es esa imagen ni ninguna otra imagen, sino la representación de un método por el cual pueda representarse una multiplicidad en una imagen de acuerdo con cierto concepto. El esquema permite reunir el concepto con la multiplicidad de los fenómenos. O sea, permite la aplicación del concepto a los fenómenos. Kant da también un concepto no matemático, a saber, el concepto de perro. El esquema de este concepto es una regla para producir una representación necesaria para aplicar el concepto a algún animal determinado.

Esas ilustraciones pueden, en realidad, desorientar y confundir gravemente. Pues aquí nos ocupamos primariamente no de conceptos matemáticos, y aún menos de ideas empíricas *a posteriori* como el concepto de perro, sino de las categorías puras del entendimiento. Y no de esquemas o reglas para la producción de imágenes que podamos elegir o alterar, sino de esquemas trascendentales que determinan *a priori* las condiciones en las cuales pueda aplicarse una categoría a una multiplicidad cualquiera. Los ejemplos kantianos, tomados de la aplicación de conceptos matemáticos e ideas *a posteriori* a los datos de la percepción, pretenden sólo servir como introducción a la noción general de esquema.

Los esquemas trascendentales de las categorías determinan las condiciones en las cuales se pueden aplicar las categorías a las apariencias. Esto significa para Kant la determinación de las condiciones temporales en las cuales una categoría es aplicable a apariencias. Pues la situación en el tiempo es el único rasgo común a todas las apariencias, incluidos los estados del yo empírico. Por eso dice Kant que "los esquemas no son sino determinaciones temporales *a priori* según reglas".[42] El tiempo es la condición formal de la conexión o conyunción de toda representación. Y la determinación trascendental del tiempo, que es un producto de la imaginación, tiene, por así decirlo, un pie en cada campo. Es homogénea con la categoría de la cual es esquema, pues es universal y descansa en una regla *a priori*. Y es homogénea con la apariencia, pues el tiempo está contenido en toda representación empírica de la multiplicidad. "Así, pues, una aplicación de la categoría a las apariencias se hace posible por medio de la determinación trascendental del tiempo, la cual, como esquema de los conceptos del entendimiento, permite la subsunción de éstas (las apariencias) bajo los primeros." [43]

Kant no discute por extenso los esquemas de las varias categorías, y lo que dice es en algunos casos muy difícil de entender. Como no deseo enre-

42. *B* 184; *A* 145.
43. *B* 178; *A* 139.

darme en dilatados problemas de exégesis, me limitaré a citar unos pocos ejemplos.

A propósito de las categorías de relación Kant dice que el esquema de la categoría de sustancia es "la permanencia de lo real [44] en el tiempo, o sea la representación de lo real como sustrato de la determinación empírica del tiempo, como sustrato, pues, que permanece mientras todo lo demás cambia".[45] Para que el concepto de sustancia sea aplicable a los datos de la percepción, tiene que ser esquematizado o determinado por el esquema de la imaginación, y esto implica la representación de la sustancia como un sustrato permanente del cambio en el tiempo. La categoría no es aplicable a las apariencias más que en esta forma esquematizada.

El esquema de la categoría de causa es "lo real que, una vez puesto, es siempre seguido por alguna otra cosa. Consiste, por lo tanto, en la sucesión de la multiplicidad, en la medida en que esta sucesión está sometida a regla".[46] Con eso no quiere Kant decir que el concepto de causalidad sea meramente el de sucesión regular. Quiere decir que la categoría de causa no es aplicable a apariencias más que si está esquematizada por la imaginación de tal modo que implique la representación de la sucesión regular en el tiempo.

El esquema de la tercera categoría de relación, el de comunidad o reciprocidad entre agente y paciente es "la coexistencia de las determinaciones (accidentes) del uso con las del otro según una regla general".[47] Tampoco en este punto dice Kant que la coexistencia de sustancias con sus accidentes sea todo el contenido del concepto de interacción. Pero sí que ese concepto no puede aplicarse a fenómenos más que si recibe una forma que implique esta representación de coexistencia en el tiempo.

Por último apelaremos a las dos últimas categorías de la modalidad. El esquema de la categoría de existencia es ser en un determinado tiempo, mientras que el esquema de la categoría de necesidad es el ser un objeto en todo tiempo. La necesidad en cuanto categoría no significa simplemente ser en todo tiempo. Significa, como hemos visto antes, la existencia dada por la mera posibilidad de la existencia. Pero, según Kant, la categoría no se podría aplicar si la imaginación no la determinara respecto del tiempo de tal modo que incluyera la representación de ser o existencia en todo tiempo. Esta idea pertenece a la categoría esquematizada. Y lo que se aplica es siempre la categoría esquematizada.

Todo esto suscita un problema que se puede indicar brevemente aquí. Como hemos visto, Kant usa los términos 'categoría' y 'concepto puro' o 'concepto *a priori*' para referirse a la misma cosa. Ahora bien, las categorías se describen como funciones lógicas. Son formas puras del entendimiento que

44. La realidad, como leemos en la sección acerca de las categorías, es aquello cuyo concepto indica un ser en el tiempo.
45. *B* 183; *A* 144.
46. *B* 183; *A* 144.
47. *B* 183-184; *A* 144.

posibilitan las síntesis, pero que, tomadas en sí mismas y aparte de su aplicación a apariencias, no representan objetos algunos. Por lo tanto, es lícito preguntar si la palabra 'concepto' no es mal nombre para esas funciones. En su comentario a la *Crítica de la razón pura* [48] el profesor Kemp Smith sostiene que cuando Kant habla de las categorías está corrientemente pensando en los esquemas. Por lo tanto, el capítulo acerca del esquematismo de las categorías contiene meramente su definición diferida. Las categorías propiamente dichas, en cuanto formas puras del entendimiento, son funciones lógicas sin contenido ni significación determinados. Por ejemplo, el concepto de sustancia es lo que Kant llama el esquema de la categoría de sustancia. Y no hay lugar para un concepto puro de sustancia distinto de la noción de sustancia definida en el esquema.

Sin duda hay bastantes argumentos que aducir en favor de esa interpretación. Si nos fijamos en los conceptos matemáticos, se puede sostener que la representación de una regla o procedimiento general de construcción de triángulos *es* el concepto de triángulo. Pero, por otra parte, aunque es verdad que Kant dice que las categorías sin esquematizar no tienen significación suficiente para darnos el concepto de un objeto, y que son "sólo funciones del entendimiento para la producción de conceptos",[49] sin embargo, les atribuye algún contenido, aunque ese contenido no sea suficiente para representar un objeto. "La sustancia, por ejemplo, si prescindimos de la determinación temporal de permanencia, no significa nada más que un algo que puede ser pensado como sujeto sin ser predicado de ninguna otra cosa." [50] Es posible que "no pueda hacer nada" con esa idea, como dice Kant. Pero eso significa sólo que no puedo aplicar ese concepto para representar un objeto, pues un objeto es un objeto posible de la experiencia, y la experiencia es experiencia sensible. Y queda el hecho de que Kant atribuye *alguna* significación, algo de contenido, a la categoría sin esquematizar. Esta significación no es lo suficientemente determinada para dar conocimiento; pero es pensable como posibilidad lógica. Según Kant, los metafísicos han intentado usar las categorías puras como fuente de conocimiento de las cosas-en-sí. Y usar las categorías de ese modo es abusar de ellas. Pero la mera posibilidad de que se abuse de ellas presupone que tiene *alguna* significación, por tenue que sea.

6. El entendimiento produce *a priori* ciertos principios que formulan las condiciones de la posibilidad de la experiencia objetiva, o sea, de la experiencia de objetos. La misma cosa se puede decir de otro modo: el entendimiento produce *a priori* ciertos principios que son reglas o normas para el uso objetivo de las categorías. Por lo tanto, para averiguar esos principios basta con considerar la tabla de las categorías esquematizadas. "La tabla de las categorías nos da la guía natural para la tabla de los principios (*Grundsätze*)

48. Pág. 340; cfr. Bibliografía.
49. *B* 187; *A* 147.
50. *B* 186; *A* 147.

porque estos últimos no son más que reglas para el uso objetivo de las primeras."[51]

Los principios correspondientes a las categorías de la cantidad son llamados por Kant "axiomas de la intuición". Kant no los enuncia explícitamente, pero nos dice que su principio general es "Todas las instituciones son magnitudes extensas".[52] Éste es un principio del entendimiento puro, de modo que no puede ser un principio matemático (por lo demás, nadie se inclinará a pensar que lo sea). Los principios matemáticos proceden de las intuiciones puras por la mediación del entendimiento, no se derivan del entendimiento puro mismo. Por otra parte, este principio de los axiomas de la intuición explica, según Kant, por qué las proposiciones sintéticas *a priori* de la matemática son aplicables a la experiencia: Por ejemplo: lo que la geometría afirma de la intuición pura de espacio tiene que ser válido para las intuiciones empíricas si todas las intuiciones son magnitudes extensas. Y como el principio mismo es condición de la experiencia objetiva, la aplicabilidad de la matemática es también una condición de la experiencia objetiva. A eso podemos añadir que si el principio de los axiomas de la intuición explica por qué las proposiciones sintéticas *a priori* de la matemática son aplicables a la realidad fenoménica, entonces ese mismo principio explica la posibilidad de la física matemática.

Kant llama "anticipaciones de la experiencia" a los principios correspondientes a las categorías esquematizadas de la cualidad. El principio general de esas anticipaciones es "en todas las apariencias, lo real que es objeto de la sensación tiene magnitud intensiva, es decir, grado".[53] Al discutir el esquema de las categorías de la cualidad Kant sostenía que ese esquema implica la representación de grado de intensidad, noción que implica a su vez la posibilidad de aumento en intensidad y disminución hasta cero (negación). Ahora nos dice, con ocasión del principio general de las anticipaciones de la experiencia, que todas las percepciones empíricas, por contener sensación, han de poseer grados de intensidad. Por lo tanto, este principio suministra una base *a priori* para la medición matemática de la sensación.

Si tomamos juntos esos dos principios, el de los axiomas de la intuición y el de las anticipaciones de la experiencia, comprobaremos que nos permiten hacer previsiones acerca de intuiciones o percepciones futuras. No podemos, desde luego, predecir *a priori* qué serán nuestras futuras percepciones, ni podemos predecir la cualidad de las percepciones empíricas (pues las percepciones contienen sensaciones). No podemos, por ejemplo, predecir que el próximo objeto de la percepción será rojo. Pero podemos predecir que todas las intuiciones o percepciones serán magnitudes extensas y que todas las percepciones empíricas que contienen sensación tendrán una magnitud intensiva.

Kant reúne esos dos principios como principios matemáticos, o del uso

51. *B* 200; *A* 161.
52. *B* 202; *A* 162.
53. *B* 207; *A* 166.

matemático de las categorías. Al decir eso Kant no está pensando que esos principios sean proposiciones matemáticas. Piensa que afectan a la intuición y que justifican la aplicabilidad de la matemática.

Los principios correspondientes a las categorías esquematizadas de la relación se llaman "analogías de la experiencia". Y su principio general subyacente dice "La experiencia no es posible más que mediante la representación de una conexión necesaria de las percepciones".[54] La experiencia objetiva, esto es, el conocimiento de objetos de los sentidos, no es posible sin una síntesis de percepciones que implica la presencia de una unidad sintética de la multiplicidad a la consciencia. Pero esa unidad sintética, que comprende conexiones, es obra del sujeto, es *a priori*. Y las conexiones *a priori* son necesarias. Por lo tanto, la experiencia no es posible más que por la representación de conexiones necesarias entre objetos de la percepción.

Kant considera las tres analogías como reglas o guías para el uso empírico del entendimiento en el descubrimiento de concretas conexiones. Y las analogías corresponden respectivamente a lo que Kant llama los tres *modi* del tiempo, a saber, la permanencia, la sucesión y la coexistencia. La mejor manera de entender esta doctrina consiste en atender a las analogías mismas. Éstas se formulan así. Primera: "En todo cambio de apariencias permanece la sustancia, y su quantum no aumenta ni disminuye en la naturaleza".[55] Segunda: "Todos los cambios ocurren según la ley de conexión de causa y efecto".[56] Tercera: "Todas las sustancias, en cuanto percibidas como coexistentes en el espacio, se encuentran en completa interacción".[57]

Esos principios corresponden respectivamente, como es obvio, a las categorías esquematizadas de la relación, a saber, sustancia y accidente, causa y efecto, y comunidad o interacción entre agente y paciente. Son principios *a priori*, o sea, previos a la experiencia. Pero aunque nos hablan de relaciones o proporciones, no predicen ni nos permiten predecir el término desconocido. Por lo tanto, como indica Kant, difieren de las analogías matemáticas. La primera analogía, por ejemplo, no nos dice qué es la sustancia permanente de la naturaleza; sólo nos dice que el cambio implica sustancia y que, sea la sustancia que sea y cuanta sea, conserva su cantidad total. Y el principio valdrá igual si decidimos, sobre base empírica, que la sustancia o sustrato del cambio en la naturaleza debe llamarse materia (como piensa Kant) que si decidimos llamarle energía o de otro modo. Dicho groseramente: esta analogía nos dice que la cantidad total de materia o sustancia básica de la naturaleza se conserva inalterada, pero no nos dice cuál es. No podemos descubrir eso *a priori*. La segunda analogía nos dice que todos los cambios son causales y que cada efecto dado ha de tener una causa determinante. Pero aunque conozcamos el efecto, por el mero uso de la segunda analogía no

54. *B* 218, que difiere de la versión de *A* 176-177.
55. *B* 224; *A* 182.
56. *B* 232; *A* 189.
57. *B* 256; *A* 211.

podemos descubrir la causa. Tenemos que recurrir a la experiencia, a la investigación empírica. La analogía, el principio, es de carácter regulativo: nos guía en el uso de la categoría de causalidad. En cuanto a la tercera analogía, es del todo obvio que no nos dice ni qué cosas coexisten en el espacio ni cuáles son sus interacciones. Pero nos dice *a priori* y en general lo que hemos de buscar.

Los principios correspondientes a las categorías de la modalidad se llaman "postulados del pensamiento empírico en general". Son como sigue.[58] Primero: "Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (intuición y conceptos) es *posible*". Segundo: "Lo conexo con las condiciones materiales de la experiencia (o sea, de la sensación) es *real*". Tercero: "Aquello cuya conexión con lo real está determinada según las condiciones generales de la experiencia es (existe como) *necesario*".

Es importante comprender que, según Kant, esos postulados se refieren sólo a la relación del mundo, de los objetos de la experiencia, con nuestras facultades cognoscitivas. El primer postulado, por ejemplo, dice que sólo lo que se puede someter a las condiciones formales de la experiencia es un existente posible, por así decirlo, o sea, un existente dentro de la realidad empírica. No afirma el principio que no pueda haber algún ente o algunos entes que trasciendan la realidad empírica por trascender las condiciones formales de la experiencia posible. Dios, por ejemplo, no es un existente posible en el mundo físico; pero esa afirmación no equivale a la de que no haya ni pueda haber un Dios. Un ser espiritual infinito trasciende la aplicación de las condiciones formales de la experiencia, y no es, por lo tanto, posible como objeto físico o experimentado. Pero el ser divino es lógicamente posible, al menos en el sentido de que en su idea no se discierne contradicción alguna. Y puede haber motivos para creer en un ser así.

Como queda dicho, los postulados lo son del pensamiento empírico. El segundo, por lo tanto, nos da una definición o explicación de la realidad en el uso empírico de este término. El principio dice sustancialmente que en la ciencia no se puede aceptar como real nada que no esté conexo con una percepción empírica, y con la sensación, por lo tanto, según el análisis de la experiencia. En cuanto al tercer postulado, se refiere a la inferencia de lo percibido a lo no percibido según las analogías de la experiencia y determinadas leyes empíricas. Si tomamos, por ejemplo, la segunda analogía de la experiencia, y la tomamos sola, lo único que podemos decir es que, dado cierto cambio o acaecimiento, tiene que haber habido una causa; y no podemos determinar *a priori* cuál es la causa. Pero si tomamos además las leyes empíricas de la naturaleza, podremos decir, sobre la base de la ocurrencia de un determinado cambio o acaecimiento, que una determinada relación causal es necesaria y que ha de existir una causa determinada; no lo podremos decir, desde luego, con necesidad absoluta, pero sí con necesidad hipotética.

58. *B* 265-266; *A* 218.

7. No sólo, pues, es la matemática aplicable a la naturaleza, sino que, además, hay un cierto número de principios que se derivan de las categorías del entendimiento y son, por lo tanto, *a priori*. Es, pues, posible una ciencia pura de la naturaleza. La física en sentido estricto es una ciencia empírica. Kant no pensó nunca que pudiéramos deducir *a priori* el entero cuerpo de la física. Pero hay una ciencia universal de la naturaleza, una propedéutica de la física, como la llama Kant en los *Prolegomena*,[59] aunque también habla de ella como de una física universal y general.[60] Es verdad que no todos los conceptos que se encuentran en la parte filosófica de la física, o propedéutica física, son puros en sentido kantiano; algunos de ellos dependen de la experiencia. Kant da como ejemplos los conceptos de movimiento, impenetrabilidad e inercia.[61] Y no todos los principios de esta ciencia universal de la naturaleza son universales en sentido estricto. Algunos de ellos se aplican sólo a objetos del sentido externo, y no a objetos del sentido interno (es decir, a los estados psíquicos del ego empírico). Pero, por otra parte, hay entre ellos principios que se aplican a todos los objetos de la experiencia, internos o externos; por ejemplo, el principio de que los acaecimientos están causalmente determinados según leyes constantes. En cualquier caso, hay una ciencia pura de la naturaleza, en el sentido de que esa ciencia consta de proposiciones que no son hipótesis empíricas y, sin embargo, nos permiten predecir el curso de la naturaleza; y son proposiciones sintéticas *a priori*.

Se recordará que uno de los principales problemas de Kant en la *Crítica de la razón pura* consistía en explicar la posibilidad de esa ciencia pura de la naturaleza. Y la cuestión de su posibilidad tiene su respuesta, como hemos visto, en las secciones anteriores de este capítulo. Es posible una ciencia pura de la naturaleza porque los objetos de la experiencia, para ser objetos de la experiencia, tienen que adecuarse necesariamente a ciertas condiciones *a priori*. Dada esta adecuación necesaria, sabemos que el complejo de proposiciones sintéticas *a priori* derivadas inmediata o mediatamente de las categorías *a priori* del entendimiento se verificará siempre. Dicho brevemente, "los principios de la experiencia posible son entonces al mismo tiempo leyes universales de la naturaleza cognoscibles *a priori*. Y de este modo se resuelve el problema contenido en nuestra segunda pregunta, *¿Cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza?* "[62]

Podemos formular el asunto también de otro modo. Los objetos, ya para ser objetos, se tienen que relacionar con la unidad de la apercepción, con la unidad de la consciencia. Y se relacionan con ella mediante su subsunción bajo ciertas formas *a priori* o categorías. El complejo de los objetos posibles de la experiencia forma así una naturaleza respecto de la unidad de la consciencia en general. Y las condiciones necesarias para esa relación son el fun-

59. 15.
60. *Ibid.*
61. *Ibid.*
62. *Prol* 23.

damento de las leyes necesarias de la naturaleza. No hay para nosotros naturaleza sin síntesis; y la síntesis *a priori* da leyes a la naturaleza. Estas leyes necesarias son en cierto sentido impuestas por el sujeto humano; pero son al mismo tiempo leyes objetivas, porque son válidas —y necesariamente válidas— para todo el ámbito de la experiencia posible; o sea, para la naturaleza en cuanto complejo de los objetos posibles de la experiencia.

Con eso ha resuelto Kant con entera satisfacción desde su punto de vista los problemas suscitados por Hume. La física newtoniana postula la uniformidad de la naturaleza. La experiencia no puede probar la uniformidad de la naturaleza. No puede mostrar que el futuro vaya a parecerse al pasado, en el sentido de mostrar que hay leyes de la naturaleza universales y necesarias. Pero mientras que Hume se contentó con observar que tenemos una creencia natural en la uniformidad de la naturaleza y con intentar dar una explicación psicológica de esa creencia, Kant ha intentado probar dicha uniformidad. Convenía con Hume en que no puede probarse por inducción empírica, y por eso sostuvo que la uniformidad se desprende del hecho de que la naturaleza, en cuanto complejo de los objetos de la experiencia posible, tiene que adecuarse a las condiciones *a priori* de la experiencia objetiva. Este hecho es lo que nos permite conocer *a priori* algunas verdades que son fundamentales para la física newtoniana.[63]

También se puede decir que Kant ha realizado la empresa de justificar la física newtoniana. Pero el término 'justificar' se presta a confusiones. Pues en cierto sentido la única justificación que necesita un sistema científico es su fecundidad. Es decir, resulta posible sostener que la única justificación de verdadera importancia para un sistema científico es la justificación *a posteriori*. Pero Kant creía que la física newtoniana implica presupuestos que no se pueden justificar teoréticamente *a posteriori*. Por eso se le planteaba la cuestión de la posibilidad de una justificación teorética *a priori*. Y Kant estaba convencido de que esa justificación era posible con una condición a saber, con la condición de aceptar el punto de vista de su revolución copernicana. Mucho de lo que Kant dice es ya sin duda anacrónico o muy discutible. Pero siguen sin ser cuestiones agotadas, ni mucho menos, las de si la ciencia natural implica o no presupuestos y, caso afirmativo, la cuestión de cuál es el estatuto lógico de esos presupuestos. Por ejemplo, Bertrand Russell dice en *El conocimiento humano* que hay un cierto número de "postulados" de la inferencia científica que no se derivan de la experiencia ni se pueden probar empíricamente. Luego, ciertamente, pasa a dar una explicación parcialmente psicológica y parcialmente biológica de la génesis de esas creencias natura-

63. Para Kant, 'física' quiere muy naturalmente decir física newtoniana, y dada la situación histórica difícilmente podía significar otra cosa. Es evidente, por lo demás, que hay una relación entre los principios de Kant tal como se enumeran en la *Analítica de los principios* y la concepción newtoniana del mundo físico. Por ejemplo, un principio que afirma que todos los cambios se producen de acuerdo con relaciones causales necesarias no sería compatible con una física que admitiera el concepto de indeterminación.

les, siguiendo así las huellas de Hume más que las de Kant, el cual intentaba mostrar que los presupuestos de la física tienen una referencia objetiva y por qué la tienen y suministran conocimiento. Pero, por otra parte, Bertrand Russell coincide con Hume y con Kant en que el empirismo puro es inadecuado como teoría del conocimiento. Por lo tanto, y a pesar de su hostilidad para con Kant, Russell acaba por reconocer la realidad del *problema* con el que se enfrentó Kant. Y esto es lo que me proponía mostrar.

8. Ya habrá observado el lector que las categorías del entendimiento, tomadas por sí mismas, no nos dan conocimiento de los objetos. Y las categorías esquematizadas se aplican sólo a los datos de la intuición sensible, esto es, a apariencias. Las categorías no nos pueden dar conocimiento de las cosas, "excepto en la medida en que se pueden aplicar a la *intuición empírica.* Esto es, las categorías no sirven más que para posibilitar el *conocimiento empírico.* Y esto es lo que se llama experiencia".[64] Por tanto, el único uso legítimo de las categorías respecto del conocimiento de las cosas es su aplicación a objetos posibles de la experiencia. Esto, dice Kant, es una conclusión de gran importancia, porque determina los límites del uso de las categorías y muestra que son válidas sólo para los objetos de los sentidos. No nos pueden dar conocimiento teorético o científico de realidades que trasciendan la esfera del sentido.

Lo mismo hay que decir, desde luego, de los principios *a priori* del entendimiento. Éstos se aplican sólo a objetos posibles de la experiencia, o sea, a fenómenos, a objetos en cuanto dados en la intuición empírica o sensible. "La conclusión final de toda esta sección es, por lo tanto, que todos los principios del entendimiento puro son estricta y exclusivamente principios *a priori* de la posibilidad de la experiencia; y sólo a ésta se refieren todas las proposiciones sintéticas *a priori.* Su posibilidad misma se basa enteramente en esta relación." [65] Por lo tanto, los principios referentes a la sustancia y a la causalidad determinada, por ejemplo, valen sólo de y para los fenómenos.

De este modo nuestro conocimiento de objetos se restringe a la realidad fenoménica. Pero aunque no podemos atravesar los límites de la realidad empírica o fenoménica y conocer lo que se encuentra más allá de ellos, no tenemos derecho a afirmar que no haya más que fenómenos. Y Kant introduce la idea de *noumena,* idea que ha llegado el momento de examinar.

La palabra *noumenon* significa etimológicamente objeto del pensamiento. Y Kant llama a veces a los *noumena* entes del entendimiento (*Verstandeswesen*).[66] Pero con decir que *noumenon* significa objeto del pensamiento no adelantamos nada en la comprensión de la doctrina de Kant. Y hasta podemos confundirnos respecto de ella, pues la expresión puede hacernos pensar que Kant divide la realidad en *sensibilia* u objetos del sentido e *intelligibilia* o *noumena* en cuanto objetos aprehendidos por el puro pensamiento. Y la

64. *B* 147.
65. *B* 294.
66. Cfr. *Prol* 32; *B* 309.

palabra *noumenon* se puede sin duda usar en ese sentido. "Las apariencias en la medida en que son pensadas como objetos según la unidad de las categorías se llaman *fenómenos*. Pero si supongo (la existencia de) cosas que son simplemente objetos del entendimiento y que, al mismo tiempo, pueden ser dadas como objetos a la intuición, aunque no a la intuición sensible, sino a una intuición intelectual, entonces las cosas de esta clase se llamarían *noumena* o *intelligibilia*." [67] Pero aunque la palabra *noumenon* se puede usar de este modo, la noción de que los seres humanos tengan o puedan tener intuición intelectual es precisamente una de las posiciones filosóficas que Kant tiene más resuelto interés en refutar. Para Kant toda intuición es sensible. Por eso lo mejor es eliminar toda consideración etimológica a propósito de la palabra *noumenon* y atender al uso efectivo que hace de ella Kant, uso que él mismo dilucida laboriosamente.

En la primera edición de la *Crítica de la razón pura* Kant distingue entre "objeto trascendental" y nóumeno. La idea de apariencia implica la idea de algo que aparece. Como correlato de la idea de una cosa que aparece se tiene la idea de una cosa que no aparece, esto es, de una cosa en sí misma, aparte de su aparecer. Pero si intento abstraer de todo aquello que en el objeto se refiere a las condiciones *a priori* del conocimiento, o sea, de la posibilidad de los objetos del conocimiento, llego a la idea de un "algo" desconocido, de un desconocido y hasta incognoscible *X*. Este *X* incognoscible es completamente indeterminado; es un algo en general, y nada más. Por ejemplo, la idea del *X* correspondiente a una vaca no es diferente de la idea del *X* correspondiente a un perro. Así tenemos la idea del objeto trascendental, o sea "la idea completamente indeterminada de algo en general".[68] Pero eso no es todavía la idea de un *noumenon*. Para transformar el objeto trascendental en un *noumenon* he de suponer una intuición intelectual en la que pueda ser dado el objeto. Dicho de otro modo: mientras que el concepto de objeto trascendental es meramente un concepto-límite, el *noumenon* se concibe como una realidad *inteligible*, una realidad positiva que podría ser objeto de una intuición intelectual.

Una vez hecha esa distinción, Kant dice que no poseemos facultad de intuición intelectual, y que no podemos concebir siquiera su posibilidad, esto es, que no podemos hacernos un concepto positivo de ella. Además, aunque la idea de un *noumenon* como cosa-en-sí (*ein Ding an sich*) no contiene ninguna contradicción lógica, no podemos ver la posibilidad positiva de los *noumena* considerados como objetos posibles de la intuición. Por lo tanto, no se puede admitir la división de los objetos en fenómenos y *noumena*. Por otra parte, el concepto de *noumenon* es imprescindible como concepto límite; podemos llamar nóumenos, *noumena*, a las cosas en sí, es decir, a las cosas consideradas en cuanto no aparecen. Pero nuestro concepto será problemáti-

67. *A* 248-249.
68. *A* 253.

co. No afirmamos que haya nóumenos que pudieran intuirse si poseyéramos una facultad de intuición intelectual. Pero, al mismo tiempo, tampoco tenemos derecho a afirmar que las apariencias agoten la realidad; y la idea de los límites de la sensibilidad comporta con ella, como concepto correlativo, el concepto indeterminado, negativo, del nóumeno.

La debilidad de esa explicación consiste en que Kant dice al principio que la palabra *noumenon* significa algo más que lo significado por el objeto trascendental y luego excluye ese algo más para dar una interpretación del nóumeno que no parece diferir en absoluto de su interpretación del objeto trascendental. De todos modos, en la segunda edición aclara esta confusión, al menos aparente, distinguiendo con sumo cuidado entre dos sentidos de la palabra *noumenon,* aunque su doctrina de los límites de nuestro conocimiento queda sin alterar en absoluto por esa ulterior precisión.

Hay primero el sentido negativo de la palabra *noumenon.* "Si entendemos por *noumenon* una cosa *en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible,* abstrayendo así de nuestro modo de intuirla, entonces eso es un nóumeno en el sentido negativo del término." [69] La observación acerca de ese abstraer de nuestro modo de intuir el nóumeno no ha de entenderse en el sentido de que, según Kant, podamos intuir o intuyamos de un modo no sensible. Kant quiere decir que si entendemos por *noumenon* cosa en cuanto no objeto de la intuición sensible, y si al mismo tiempo no admitimos ninguna otra clase de intuición, conseguimos la idea de nóumeno en el sentido negativo del término.

Este sentido negativo del término se pone en contraste con un posible sentido positivo. "Si entendemos por ello (por nóumeno) un objeto de una intuición no sensible, entonces suponemos un tipo particular de intuición, a saber, la intuición intelectual, la cual, empero, no es nuestra, y cuya mera posibilidad no podemos siquiera ver; pero esto sería un nóumeno en el sentido *positivo* del término." [70] Así, pues, un nóumeno en el sentido positivo del término sería un *intelligibile,* el objeto de una intuición intelectual. Pero puesto que, según Kant, no disponemos de esa intuición, podemos pasar por alto por el momento el sentido positivo del término y volver al uso del mismo en sentido negativo.

Kant insiste en que el concepto de nóumeno es indispensable, pues este concepto está vinculado con toda su teoría de la experiencia. "La doctrina de la sensibilidad es también la doctrina de los nóumenos en sentido negativo." [71] Si estuviéramos dispuestos a decir que el sujeto humano es creador en el pleno sentido de la palabra, podríamos suprimir la distinción entre fenómenos y nóumenos. Pero si el sujeto se limita a aportar, por así decirlo, los elementos formales de la experiencia, no podemos abandonar la distinción. Pues la

69. *B* 307.
70. *Ibid.*
71. *Ibid.*

idea de cosas que se adecuan a las condiciones *a priori* de la experiencia implica la idea de la cosa-en-sí.

Por otra parte, dada la restricción del uso cognoscitivo de las categorías a la realidad fenoménica, se sigue no sólo que no podemos conocer los nóumenos en el sentido de conocer sus características, sino también que no podemos afirmar dogmáticamente que existan. La unidad, la pluralidad y la existencia son categorías del entendimiento. Y aunque podemos pensar los nóumenos como existentes, la aplicación de las categorías de este modo que rebasa su campo propio de aplicación no produce conocimiento. Por lo tanto, la existencia de *noumena* es problemática, y la idea de *noumenon* o cosa-en-sí resulta ser ella también un concepto límite (*Grenzbegriff*).[72] El entendimiento limita la sensibilidad "al dar el nombre de *noumena* a las cosas consideradas en sí mismas y no como fenómenos. Pero al mismo tiempo se limita a sí mismo, a saber, se prohíbe conocer esas cosas por medio de categorías y se impone el pensarla simplemente como un algo desconocido".[73]

En la primera sección de este capítulo vimos cómo se expresa Kant acerca de nuestra afección por objetos. Kant ha partido de la posición propia del sentido común, según la cual las cosas producen un efecto en el sujeto, efecto que origina la sensación; ésta se define, efectivamente, como "el efecto de un objeto en la facultad de representación, en la medida en que somos afectados por el objeto".[74] Pero este punto de vista del sentido común parece implicar la afirmación de que hay cosas-en-sí. Pues parece implicar una inferencia de la sensación como efecto a la cosa-en-sí como causa. Así leemos, análogamente, en los *Prolegómenos* que las cosas-en-sí son incognoscibles tal como son en sí mismas, pero que "las conocemos a través de las representaciones que nos procura su influencia en nuestra sensibilidad".[75] Es obvio que al expresarse así Kant se expone a la acusación de estar aplicando el principio de causalidad más allá de los límites que él mismo le había trazado. Por eso ésa ha sido una objeción corriente a su doctrina de los *noumena* considerados como cosa-en-sí: su existencia se afirma como resultado de una inferencia causal, cuando, por los mismos principios de Kant, la categoría de causa no se puede aplicar sino a fenómenos. Al afirmar la existencia del nóumeno como causa de la sensación Kant, se ha dicho, entra en contradicción consigo mismo, es inconsecuente con sus propios principios. Sin duda se comprende que Kant hable de ese modo, pues nunca creyó que las cosas pudieran reducirse simplemente a sus representaciones. Y, por lo tanto, era natural que postulara una causa o varias causas externas de nuestras representaciones. Pero aunque eso sea comprensible, queda el hecho de una inconsecuencia manifiesta. Y si se quiere mantener la concepción kantiana de la

72. *B* 311.
73. *B* 312.
74. *A* 19; *B* 34.
75. *Prol* 13, observación 2.

función de la categoría de causa, entonces hay que abandonar la noción del nóumeno como cosa-en-sí.

Aunque ese tipo de objeción sea sin duda relevante cuanto se atiende exclusivamente a las observaciones de Kant acerca de la causa de nuestras representaciones, hemos visto que el filósofo adopta un planteamiento diferente cuando discute explícitamente la distinción entre fenómenos y nóumenos. En este caso la idea de nóumeno no se presenta como surgida de una inferencia de la sensación a su causa, sino como correlato inseparable de la idea de fenómeno. En este contexto no se nos presentan las representaciones subjetivas por un lado y sus causas externas por otro. Más bien se nos presenta la idea de un objeto que se aparece y, de acuerdo con la idea que así tenemos, y como puro concepto límite, la idea del objeto aparte de su aparecer. Es como si el nóumeno fuera el reverso de una imagen, la cara que no vemos ni podemos ver, pero cuya noción indeterminada acompaña necesariamente a la idea de la cara que vemos. Además, aunque Kant cree manifiestamente que hay *noumena*, se abstiene de afirmar su existencia, al menos en contexto teórico. Y este planteamiento no parece exponerle a la objeción mencionada en el párrafo anterior. Pues aunque usemos la categoría de causa para pensar el nóumeno, este uso es problemático, no asertórico. Y no se produce ninguna dificultad particular por la aplicación de esta categoría, sino que las dificultades que se encuentren se deberán también al uso de cualquier otra categoría.

Una última observación sobre este punto. En esta sección hemos considerado el nóumeno como la cosa que aparece, pero aparte de su aparecer. O sea, lo hemos estado considerando como lo que Kant llama cosa-en-sí (*Ding an sich*). Pero Kant habla también del yo libre, no empírico, y de Dios, considerándolos *noumena*, dotados de realidad nouménica. También habla en cierta ocasión de Dios como cosa-en-sí. Este modo de hablar está justificado por sus presupuestos. Pues Dios no es un fenómeno ni puede poseer realidad fenoménica o empírica. Por lo tanto, tiene que ser concebido como *noumenon*, como cosa-en-sí, y no como algo que se nos aparezca. Además, todo lo dicho acerca de la inaplicabilidad de las categorías a los *noumena* vale también respecto de Dios. Por otra parte, si en rigor Dios es pensado, no lo es como simple correlato de apariencias espacio-temporales. El concepto de Dios no es el concepto de algo que aparece, pero considerado aparte de su aparecer. Pues no se puede decir que Dios aparezca. Por lo tanto, los términos *noumenon* y *cosa-en-sí* aplicados a Dios no tienen precisamente el mismo sentido que tienen cuando se aplican del modo antes descrito. Así, pues, es mejor reservar toda ulterior discusión de la idea de Dios para cuando lleguemos, en el capítulo siguiente, al estudio de la *Dialéctica trascendental*. Pues ésta es la parte de la primera *Crítica* en la que Kant discute la idea de Dios, al tratar de las ideas trascendentales de la razón pura.

9. El uso de la palabra *idealismo* por Kant difiere en los diferentes estadios del desarrollo de su pensamiento. No hay en los escritos de Kant un

uso coherente e invariable del término. Está claro que su antipatía por esa etiqueta fue disminuyendo, hasta que al final él mismo llama a su filosofía idealismo trascendental, o crítico, o problemático. Pero cuando habla de este modo Kant piensa en la doctrina de la incognoscibilidad de las cosas-en-sí. No afirma que en su opinión existan sólo el yo humano y sus ideas. Ésta es, por el contrario, una doctrina a la que ataca, como pronto se verá. Y si es lícito llamar idealismo crítico a la doctrina de Kant, no menos acertado es calificarla de realismo crítico, teniendo en cuenta que el filósofo no se ha decidido nunca a abandonar la idea de las cosas-en-sí. De todos modos, no pienso embarcarme ahora en discusiones estériles acerca de cuál es la mejor nomenclatura para la filosofía de Kant. En vez de eso atenderé a su refutación del idealismo, a su refutación, esto es, de lo que Kant llamaba el idealismo empírico o material, para distinguirlo del idealismo trascendental o formal. Desde su punto de vista la aceptación de este último implica la recusación de aquel otro.

Ambas ediciones de la *Crítica de la razón pura* contienen una refutación del idealismo, pero voy a limitar mis consideraciones a la versión dada por la segunda edición. En ella distingue Kant dos clases de idealismo, el problemático y el dogmático. Según el idealismo del primer tipo, atribuido a Descartes, la existencia de las cosas externas en el espacio es dudosa e indemostrable, y no hay más que una proposición empírica cierta: *Existo.* Según el idealismo dogmático, atribuido a Berkeley, el espacio, junto con todos los objetos cuya condición inseparable es, es imposible, de modo que los objetos presentes en el espacio son meros productos de la imaginación.

Esos sumarios de las posiciones reales de Descartes y Berkeley, si realmente se consideran como sumarios descriptivos, son inadecuados, por hablar moderadamente. Berkeley no pensaba que todos los objetos externos fueran meros productos de la imaginación en el sentido en que normalmente se entenderá esa descripción kantiana. Y, por lo que hace a Descartes, es verdad que admitía que aplicáramos una duda "hiperbólica" a la existencia de las cosas externas finitas, pero también sostenía que la razón puede superar esa duda. Kant puede perfectamente haber pensado que la demostración cartesiana de la existencia de cosas finitas aparte del yo es inválida. Pero esa convicción no justifica su afirmación de que según el idealismo problemático la existencia de las cosas externas en el espacio y en el tiempo sea indemostrable, si es que luego va a atribuir esa opinión a Descartes. De todos modos, la exactitud de las observaciones históricas de Kant es asunto de menor importancia en comparación con su tratamiento de las dos posiciones que ha descrito.

Kant dice muy poco acerca del idealismo dogmático. Se limita a observar que es inevitable si consideramos que el espacio es una propiedad de las cosas-en-sí; pues en este caso el espacio, junto con todos los objetos de los que es condición inseparable, es una inentidad (*Unding*). Pero esta posición ha quedado excluida en la *Estética trascendental.* Dicho de otro modo: si se admi-

te que el espacio es una propiedad de las cosas-en-sí, se puede mostrar que el concepto de espacio es el concepto de algo irreal e imposible. Y el concepto arrastra en su ruina también a las cosas de las que se supone ser una propiedad y que, por lo tanto, tienen que ser consideradas como meros productos de la imaginación. Pero ya se ha mostrado en la *Crítica* que el espacio es una forma *a priori* de la sensibilidad, la cual se aplica sólo a fenómenos y no a cosas-en-sí. Estas últimas quedan intactas, por así decirlo, mientras se muestra que el espacio posee realidad empírica.

El tratamiento del idealismo problemático, el atribuido a Descartes, es más detallado. El punto principal es que todo el planteamiento cartesiano es íntegramente falso. Pues Descartes presupone que tenemos consciencia de nosotros mismos con independencia y anterioridad respecto de la experiencia de cosas externas, y entonces se pregunta cómo el yo, ya cierto de su propia existencia, puede conocer que hay cosas externas. Contra esta posición sostiene Kant que la experiencia interna no es posible más que por medio de la experiencia externa.

La argumentación de Kant es un poco retorcida. Soy consciente de mi existencia como existencia determinada en el tiempo.[76] Pero toda determinación en el tiempo, esto es, respecto de la sucesión, presupone la existencia de algo permanente en la percepción. Mas ese algo permanente no puede ser nada dentro de mí mismo, puesto que es la condición de mi existencia en el tiempo. De lo que se sigue que la percepción de mi propia existencia en el tiempo es posible sólo por la existencia de algo real fuera de mí, y sólo gracias a ella. La consciencia en el tiempo está así necesariamente vinculada con la *existencia* de cosas externas, no meramente con la *representación* de cosas externas a mí.

Lo afirmado por Kant es, pues, que no puedo ser consciente de mí mismo sino mediatamente, o sea, a través de la consciencia inmediata de cosas externas. "La consciencia de mi propia existencia es al mismo tiempo consciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí." [77] Dicho de otro modo, la autoconsciencia no es un dato primero: llego a ser consciente de mí mismo al percibir las cosas externas. Por lo tanto, no se plantea siquiera la cuestión de inferir de mi existencia la de cosas externas.

Es evidente que Kant dice aquí una cosa sólida, a saber, que uno es consciente de sí mismo concomitantemente con actos de atención dirigidos a lo que no es uno mismo. Pero para utilizar este hecho contra Descartes Kant tendría que mostrar que esa toma de consciencia de mí mismo es imposible a menos que *existan* cosas externas, no solamente representaciones o ideas mías. Mostrar esto es, pues, la carga de la argumentación. Pero el propio Kant se ve obligado a admitir que "no se puede concluir que toda representa-

76. Kant habla aquí, por supuesto, del yo empírico, el que percibo introspectivamente sólo en sus estados sucesivos. El ego trascendental no está determinado en el tiempo, pero tampoco es dado como objeto a la autoconsciencia. Es pensado como condición de la unidad trascendental de la apercepción.

77 *B* 276.

ción intuitiva de cosas externas implique la existencia de estas cosas, pues puede perfectamente ser el mero efecto de la facultad de la imaginación en los sueños, igual que en la locura".[78] A pesar de ello sostiene que esos productos imaginativos son reproducciones de percepciones externas previas, las cuales serían imposibles sin la existencia de objetos externos. "Nuestra tarea ha consistido en probar sólo que la experiencia interna en general no es posible más que por la experiencia externa en general." [79] La cuestión de si una percepción determinada es o no es puramente imaginativa se tiene que decidir de acuerdo con las peculiaridades del caso.

Este tratamiento del idealismo puede dejar muchas cosas sin tocar satisfactoriamente, pero al menos pone de manifiesto la insistencia de Kant en la realidad empírica del mundo de la experiencia considerado como un todo. Dentro de la esfera de la realidad empírica no podemos conceder legítimamente un estatuto privilegiado al yo empírico, reduciendo los objetos externos, dogmática o problemáticamente, a ideas o representaciones del yo empírico. Pues la realidad empírica del sujeto es inseparable de la realidad empírica del mundo externo. O sea: la consciencia de los dos factores, sujeto y objeto, no puede desmembrarse de tal modo que llegue a ser un problema real el presunto problema de la inferencia de la existencia de objetos distintos del yo empírico.

10. Numerosas críticas de detalle de la teoría kantiana de la experiencia se pueden formular desde dentro del marco general de la filosofía kantiana, o sea, por quienes acepten el punto de vista general del filósofo y estén dispuestos a considerarse kantianos o neo-kantianos. Por ejemplo, se puede criticar la idea kantiana de haber suministrado una tabla completa de las categorías basada en la tabla del juicio que tomó, con pocos cambios, de la lógica formal que le era familiar. Pero esa crítica no exigirá un abandono del punto de vista general representado por la doctrina kantiana de las categorías. También es posible criticar la ambigüedad propia de la costumbre kantiana de hablar unas veces de "categorías" y otras de conceptos *a priori*. Pero se puede disipar la ambigüedad sin verse obligado a arrojar toda la teoría por la borda. De todos modos, no vamos a interesarnos por las críticas de detalle que se pueden construir desde dentro del marco general del sistema. En un volumen posterior se dirá algo acerca de los neo-kantianos.

Si contemplamos la teoría kantiana de la experiencia como un intento de explicar la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*, nuestro juicio acerca de ella dependerá obviamente en gran parte de que admitamos o rechacemos la existencia de proposiciones sintéticas *a priori*. Si pensamos que no hay proposiciones de esa clase, tenemos que llegar inevitablemente a la conclusión de que ni siquiera se presenta el problema de explicar un conocimiento sintético *a priori*. Diremos, por ejemplo, que Kant se equivocó al pen-

78. *B* 278.
79. *Ibid.*

sar que el geómetra lee las propiedades del espacio contemplando una intuición *a priori*. Hablando la terminología kantiana, todas las proposiciones serán entonces analíticas o sintéticas *a posteriori*. En cambio, si pensamos que hay proposiciones sintéticas *a priori*, reconoceremos por lo menos que el problema kantiano era un problema real. Pues la *mera* experiencia sensible no nos presenta conexiones necesarias ni verdadera universalidad.

Pero de todo eso no se sigue que si aceptamos la existencia de conocimiento sintético *a priori* nos veamos obligados a aceptar también la hipótesis de la revolución copernicana de Kant. Pues es posible admitir que hay proposiciones sintéticas *a priori* y sostener al mismo tiempo que hay una intuición intelectual que da fundamento a esas proposiciones. No pienso, ciertamente, comprometerme a sostener que el geómetra goce de una intuición del espacio en la que pueda leer, por así decirlo, sus propiedades. Prescindo integralmente del problema de la matemática. O sea: al hablar de proposiciones sintéticas *a priori* no pienso en las proposiciones de la matemática pura, sino en los principios metafísicos, como el principio de que todo lo que deviene tiene una causa. Y por intuición no entiendo aprehensión directa de realidades espirituales como Dios, sino aprehensión intuitiva del ser implicada por el juicio de existencia acerca del objeto concreto de la percepción sensible. Dicho de otro modo: si, en dependencia de la percepción sensible, el espíritu puede discernir la estructura inteligible, objetiva, del ser, puede enunciar proposiciones sintéticas *a priori* que tienen validez objetiva para las cosas-en-sí. No voy a desarrollar ulteriormente este punto de vista. Mi intención al mencionarlo consiste simplemente en indicar que no estamos obligados a elegir entre el empirismo por un lado y la filosofía crítica de Kant por otro.

Capítulo XIII

KANT. — IV: EL ATAQUE A LA METAFÍSICA

Observaciones preliminares. — Las ideas trascendentales de la razón pura. — Los paralogismos de la psicología racional. — Las antinomias de la cosmología especulativa. — La imposibilidad de demostrar la existencia de Dios. — El uso regulativo de las ideas trascendentales de la razón pura. — Metafísica e imaginación.

1. Si admitimos y presuponemos el análisis de la experiencia objetiva [1] descrito en el capítulo anterior, puede parecer que no haya realmente nada más que decir acerca de la metafísica. Pues de la *Estética trascendental* y de la *Analítica trascendental* tomadas juntas se siguen directamente ciertas conclusiones generales acerca del tema. En primer lugar: la metafísica es posible, y posible como ciencia, en la medida en la cual se pueda llamar metafísica —metafísica de la experiencia objetiva— al criticismo trascendental mismo. Segundo: si se explicitara completamente el entero sistema de las proposiciones sintéticas *a priori* referentes a la ciencia natural pura tendríamos desarrollada una metafísica de la naturaleza o de la ciencia natural. Tercero: La metafísica de tipo tradicional es una posibilidad psicológica en la medida en que el espíritu puede usar las categorías sin esquematizar para pensar cosas-en-sí y formar ideas que no contengan contradicción lógica. Así, por ejemplo, es psicológicamente posible pensar las cosas-en-sí como sustancias. Cuarto: pero ese proceder, que supone la aplicación de las categorías fuera del campo de su aplicación legítima, no puede suministrar conocimiento. La función cognoscitiva de las categorías se encuentra en su aplicación a objetos en cuanto dados en la intuición sensible, o sea, en su aplicación a fenómenos. Las cosas-en-sí no son ni pueden ser fenómenos. Y no poseemos ninguna facultad de intuición intelectual que pueda suministrar objetos para una

1. Experiencia objetiva en el sentido de experiencia o conocimiento de objetos. El análisis de la experiencia moral no se ha considerado todavía. Y la experiencia moral no es una experiencia de objetos en el sentido en el cual hemos estado usando el término.

aplicación metafenoménica de las categorías. Por lo tanto queda excluida la metafísica de tipo clásico, en cuanto fuente posible de conocimiento objetivo. Por seguir utilizando el mismo ejemplo, diremos que la aplicación de la categoría de sustancia a las cosas-en-sí no suministra conocimiento alguno de éstas. Quinto: no podemos utilizar los principios del entendimiento para inferir la existencia de seres suprasensibles, como Dios. Pues los principios del entendimiento, como las categorías en las cuales se fundan, son de aplicación limitada. Su referencia objetiva se reduce a los fenómenos. Por lo tanto, no se pueden usar trascendiendo la experiencia (en sentido kantiano).

Pero la actitud de Kant respecto de la metafísica, tal como se manifiesta en la *Crítica de la razón pura*, es más complicada de lo que esa serie de conclusiones permitiría suponerlo. Como ya hemos visto, Kant creía que el impulso metafísico es un impulso inextirpable del espíritu humano. Es posible la metafísica considerada como disposición natural. Y, además, es valiosa. Al menos en la *Dialéctica trascendental* Kant tiende a presentar la razón (*Vernunft*) pura como una facultad distinta o distinguible del entendimiento (*Verstand*). La razón produce las ideas trascendentales que no se puede, ciertamente, usar para aumentar el conocimiento científico de los objetos, pero que al mismo tiempo cumplen una positiva función "regulativa". Por eso Kant tiene todavía que investigar el origen y el sistema de esas ideas y determinar su función precisa.

Además, Kant no se contenta con decir simplemente que el conocimiento que pretende suministrar la metafísica tradicional es ilusorio. Kant desea también ilustrar y confirmar la verdad de esa afirmación suya mediante una crítica detallada de la psicología especulativa, de la cosmología especulativa y de la teología natural o filosófica. Lo hace en el segundo libro de la *Dialéctica trascendental.*

¿Qué entendía Kant por 'dialéctica trascendental'? Kant pensaba que los griegos entendían por dialéctica el arte de la disputa sofística. Esta idea del uso histórico de la palabra es muy inadecuada, pero la cosa importa poco para nuestros presentes fines. Lo importante aquí es que Kant entendía la dialéctica como una "lógica de la apariencia" en el sentido de ilusión (*eine Logik des Scheins*).[2] Pero él mismo, naturalmente, no se proponía suscitar ilusiones sofísticas. Dialéctica significa para él el tratamiento crítico del razonar falso o sofístico. Y dialéctica trascendental significa una crítica del entendimiento y de la razón en atención a sus pretensiones de suministrarnos conocimientos de las cosas-en-sí y de realidades suprasensibles. "La segunda parte de la lógica trascendental tiene que ser, por lo tanto, una crítica de esta apariencia (o ilusión) dialéctica. Y se llama dialéctica trascendental no por ser un arte de producir dogmáticamente esa ilusión (arte que, desgraciadamente, es muy corriente entre los que practican la varia prestidigitación metafísica), sino por ser una crítica del entendimiento y la razón desde el punto

2. *B* 349; *A* 293.

de vista de sus usos metafísicos. Su objeto es exponer la falsa ilusión implicada por las infundadas pretensiones de esas facultades, y sustituir sus pretensiones de descubrir nuevas verdades y ampliar nuestro conocimiento, cosa que ellas creen poder hacer por el mero uso de principios trascendentales, por su propia función de protección del entendimiento puro contra la ilusión sofística." [3]

En ese paso tenemos una concepción puramente negativa de la función de la dialéctica trascendental. Pero como el abuso de las ideas y los principios trascendentales presupone su génesis y su presencia, y como esos principios tienen un cierto valor, la dialéctica trascendental se encuentra también con la función positiva de determinar de un modo sistemático cuáles son las ideas trascendentales de la razón pura y cuáles son sus funciones propias y legítimas. "Las ideas de la razón pura no pueden en modo alguno ser dialécticas en sí mismas; el abuso de ellas es lo que acarrea el que nos veamos envueltos en engaños e ilusiones por medio de ellas. Pues las ideas de la razón pura nacen en nosotros por la naturaleza misma de nuestra razón, y no es posible que este tribunal supremo que juzga de los derechos y las pretensiones de nuestras especulaciones contenga en sí mismo ilusiones y engaños originarios. Por lo tanto, podemos presumir que estas ideas tendrán su función sana y propia, determinada por la constitución de nuestra razón." [4]

2. Una característica filosófica que Kant compartía con Wolff era el respeto, por no decir pasión, por la disposición sistemática y por la deducción. Hemos visto cómo deduce Kant las categorías del entendimiento partiendo de las formas del juicio. En la *Dialéctica trascendental* le vemos deducir [5] las ideas de la razón pura partiendo de las formas de la inferencia mediata, o sea, de la inferencia silogística.[6] A mí la deducción me parece sumamente artificial y nada convincente. Pero la idea general puede reproducirse por medio de los pasos siguientes.

El entendimiento (*Verstand*) se ocupa directamente de fenómenos, y los unifica en juicios. La razón (*Vernunft*) no se ocupa directamente de fenómenos de esa manera, sino sólo indirecta o mediatamente. O sea, la razón acepta los conceptos y los juicios del entendimiento e intenta unificarlos a la luz de un principio superior. Tomemos como ejemplo un silogismo indicado por el propio Kant: "Todos los hombres son mortales; Todos los estudiosos son hombres; Luego todos los estudiosos son mortales". La conclusión se entiende como consecuencia de la premisa mayor por medio de o con la con-

3. *B* 88; *A* 63-64.
4. *B* 697.
5. Esta deducción de las ideas de la razón pura corresponde a la deducción metafísica de las categorías del entendimiento, es decir, a la derivación sistemática de las categorías a partir de las formas del juicio. En la *Dialéctica* no puede haber nada que corresponda exactamente a la deducción trascendental o justificación de la aplicación de las categorías a objetos, pues las ideas no se pueden aplicar a objetos. Pero de todos modos, como las ideas tienen una función "regulativa", la exhibición de este hecho resulta de algún modo análoga a la deducción trascendental de las categorías.
6. Inferencia mediata porque es un silogismo la conclusión no se deriva de la premisa mayor sino por mediación de la premisa menor, la cual es una condición de la deducción.

dición de la premisa menor. Pero está claro que también podemos proceder a buscar la condición de la verdad de la premisa mayor. Es decir, podemos intentar presentar la premisa mayor "Todos los hombres son mortales" como conclusión ella misma de un prosilogismo. Esto se logra, por ejemplo, con el silogismo siguiente: "Todos los animales son mortales; Todos los hombres son animales; Por lo tanto, todos los hombres son mortales". Nuestra nueva premisa mayor puede entenderse ahora como unificación de toda una serie de juicios como "Todos los hombres son mortales", "Todos los gatos son mortales", "Todos los elefantes son mortales". Y luego podemos someter la premisa mayor "Todos los animales son mortales" a un proceso análogo, mostrándola al final como conclusión de un prosilogismo y unificando de este modo un campo más amplio aún de juicios varios.

En los ejemplos dados hasta ahora es obvio que la razón no produce espontáneamente esos conceptos y juicios. En esos ejemplos la razón se ocupa de la relación deductiva entre juicios suministrados por el entendimiento en su uso empírico. Pero es un rasgo peculiar de la razón el que no se contente, en ningún estadio alcanzado en este proceso de unificación, con ninguna premisa que sea aún ella misma condicionada, que pueda, esto es, presentarse como conclusión de un prosilogismo. La razón busca lo incondicionado. Y lo incondicionado no es dado en la experiencia.

En este punto hemos de mencionar una distinción hecha por Kant y que es importante para la línea de pensamiento expresada en la *Dialéctica trascendental*. Proceder hacia arriba, por así decirlo, en la cadena de prosilogismos es una máxima lógica de la razón pura. O sea: la máxima lógica de la razón nos empuja a buscar una unificación cada vez mayor del conocimiento, a tender cada vez más hacia lo incondicionado, hacia una condición última que no esté ella misma condicionada. Pero la máxima lógica, tomada en sí misma, no afirma que la cadena del razonamiento pueda alcanzar jamás un algo incondicionado. Ni siquiera afirma que exista algo incondicionado. Lo único que hace es movernos a obrar como si existiera, al exhortarnos constantemente a completar nuestro conocimiento condicionado, como dice Kant. Mas si se supone que la secuencia de condiciones alcanza lo incondicionado y que hay un incondicionado, entonces la máxima lógica se convierte en principio de la razón pura. Y una de las tareas principales de la *Dialéctica trascendental* consiste en establecer si este principio es objetivamente válido o no. No se discute la máxima puramente lógica. Pero ¿estamos justificados al suponer que la secuencia de juicios condicionados se unifique realmente en lo incondicionado? ¿O es ese supuesto la fuente de la falacia y el engaño metafísicos?

Hay según Kant tres tipos posibles de inferencia silogística: el categórico, el hipotético y el disyuntivo. Estos tres tipos de inferencia mediata corresponden a las tres categorías de la relación, a saber, la sustancia, la causa y la comunidad o reciprocidad. Y en correspondencia con los tres tipos de inferencia hay tres clases de unidad incondicionada postulada o asumida por

los principios de la razón pura. En la serie ascendente de los silogismos categóricos la razón tiende hacia un concepto que represente algo que sea siempre sujeto y nunca predicado. Si ascendemos mediante una cadena de silogismos hipotéticos, la razón exige una unidad incondicionada en la forma de un presupuesto que no presuponga a su vez nada distinto de sí, o sea, un presupuesto último. Por último, si el ascenso se produce por una cadena de silogismos disyuntivos, la razón pide una unidad incondicionada en la forma de un agregado o conjunto de miembros de la división disyuntiva tal que se complete la división.

Me parece obvia la razón por la cual Kant intenta derivar las tres clases de unidad incondicionada partiendo de los tres tipos de la inferencia silogística. Al deducir las categorías del entendimiento había querido evitar el tipo casual de deducción que imputa a Aristóteles, y sustituirlo por una deducción sistemática y completa. Dicho de otro modo: había deseado mostrar al mismo tiempo cuáles son las categorías y por qué son ésas y no otras. Por eso intentó deducirlas de los tipos lógicos del juicio, presuponiendo que su clasificación de estos tipos era completa. Análogamente, al deducir las ideas de la razón pura Kant desea mostrar al mismo tiempo cuáles son esas ideas y por qué tienen que ser ésas precisamente (esas ideas o, como él se expresa, esas clases de ideas). Por eso intenta derivarlas de los tres tipos de inferencia mediata que, de acuerdo con la lógica formal por él aceptada, son los únicos tipos posibles. En todo ese proceso podemos contemplar la pasión de Kant por la disposición sistemática y arquitectónica.

Pero durante la deducción de las ideas de la razón pura Kant introduce una línea de pensamiento suplementaria que facilita mucho la comprensión del conjunto. Introduce la idea de las relaciones más generales en que pueden encontrarse nuestras representaciones. Estas relaciones son tres. Primero, la relación al sujeto. Segundo, la relación de nuestras representaciones a los objetos como fenómenos. Tercero, la relación de nuestras representaciones a los objetos como objetos del pensamiento en general, sean fenómenos o no. Podemos considerar esas relaciones por separado.

En primer lugar se exige para la posibilidad de la experiencia, como vimos en el capítulo anterior, que todas las representaciones se relacionen con la unidad de la apercepción, en el sentido de que el *yo pienso* ha de poder acompañarlas a todas. Ahora bien: la razón tiende a completar esta síntesis mediante la suposición de un sujeto incondicionado, un ego o sujeto pensante permanente, concebido como sustancia. La razón, esto es, tiende a completar la síntesis de la vida interior pasando del ego empírico condicionado a un sí mismo pensante e incondicionado, un sujeto sustancial que no es nunca predicado.

En segundo lugar, y atendiendo ahora a la relación de nuestras representaciones con los objetos en cuanto fenómenos recordaremos que el entendimiento sintetiza la multiplicidad de la intuición sensible según la segunda categoría de la relación, esto es, según la relación causal. Ahora bien: la razón

intenta completar esta síntesis alcanzando una unidad incondicionada, concebida como la totalidad de las secuencias causales. El entendimiento nos suministra, por así decirlo, relaciones causales cada una de las cuales presupone otras relaciones causales. La razón postula una última presuposición que no presuponga nada más a su vez (y en el mismo orden), y esta presuposición es la totalidad de las secuencias causales de fenómenos. Así nace la idea de mundo, concebido como la totalidad de las secuencias causales.

En tercer lugar, o sea, por lo que hace a la relación de nuestras representaciones a los objetos de pensamiento en general, la razón busca una unidad incondicionada en la forma de la condición suprema de la posibilidad de todo lo pensable. Así nace la concepción de Dios como la unión de todas las perfecciones en un Ser.[7]

Tenemos, pues, tres ideas principales de la razón pura, a saber, el alma como sujeto sustancial permanente, el mundo como totalidad de los fenómenos causalmente relacionados, y Dios como perfección absoluta, como unidad de las condiciones de los objetos del pensamiento en general. Estas tres ideas no son innatas. Pero tampoco son empíricamente derivadas. Nacen como resultado del impulso natural de la razón pura hacia la complección de las síntesis realizadas por el entendimiento. Como ya se ha dicho, esto no significa que la razón pura lleve adelante la actividad sintetizadora del entendimiento considerada como constitución de los objetos mediante la imposición de las condiciones *a priori* de la experiencia que llamamos categorías. Las ideas de la razón pura no son "constitutivas". La razón tiene un impulso natural hacia la unificación de las condiciones de la experiencia, y lo hace avanzando hacia lo incondicionado en las formas que se acaban de estudiar. Al hacerlo rebasa obviamente la experiencia. Por eso llama Kant "ideas trascendentales" a las ideas de la razón pura, aunque más adelante hablará de la tercera idea, la idea de Dios, llamándola "ideal trascendental". Pues Dios se concibe como la perfección suprema y absoluta.

Esas tres ideas forman los principales temas unificadores de las tres ramas de la metafísica especulativa según la clasificación de Wolff. "El sujeto pensante es el tema de la *psicología*, la totalidad de todos los fenómenos (el mundo) es el tema de la *cosmología*, y la entidad que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo lo que se puede pensar (el Ente de todos los entes) es el tema de la *teología*. De este modo la razón pura suministra su idea para una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), para una ciencia trascendental del mundo (*cosmologia rationalis*) y para una doctrina trascendental de Dios (*theologia transcendentalis*)."[8]

Pero, puesto que, según Kant, no poseemos facultad alguna de intuición

7. Kant admite que la teoría según la cual la mera forma del silogismo disyuntivo implica necesariamente la idea suprema de la razón pura, la idea del ser de todos los seres (*Wesen aller Wesen*) "parece a primera vista muy paradójica" (*B* 393). Pero promete ulterior tratamiento de la cuestión (cfr. las secciones acerca del ideal trascendental, *B* 599 ss.). No podemos discutir más el tema en este lugar.

8. *B* 391-392; *A* 334-335.

intelectual, los objetos correspondientes a esas tres ideas no nos pueden ser dados intuitivamente. Ni de modo intelectual ni del modo experiencial descrito en el capítulo anterior. Ni el alma sustancial, ni el mundo como totalidad de todas las apariencias, ni el Ser supremo, Dios, nos pueden ser dados en la experiencia. No son ni pueden ser fenómenos. Y sus ideas no nacen por la sumisión del material de la experiencia a las condiciones *a priori* de ésta, sino por la unificación de las condiciones de la experiencia en lo incondicionado. Puede, por lo tanto, esperarse que si la razón hace de ellas el uso que Kant llama "trascendente", pretendiendo demostrar la existencia y la naturaleza de los objetos correspondientes y ampliar así nuestro conocimiento teorético objetivo, se verá sumida en argumentaciones sofísticas y en antinomias. Para mostrar que así ocurre en realidad, e inevitablemente, Kant dispone un examen crítico de la psicología, racional, la cosmología especulativa y la teología filosófica. Vamos a considerarlas sucesivamente.

3. Kant concibe la psicología racional como una disciplina que procede según líneas cartesianas y argumenta a partir del *cogito* hasta llegar al alma como sustancia simple permanente, en el sentido de autoidéntica en el tiempo, o sea, a través de todos los cambios accidentales. En su opinión la psicología racional ha de proceder *a priori*, pues no es una ciencia empírica. Por eso parte de la condición *a priori* de la experiencia, la unidad de la apercepción. "*Yo pienso* es, pues, el único texto de la psicología racional, partiendo del cual ha de desarrollar su entero sistema." [9]

Si tenemos en cuenta lo dicho en el capítulo anterior, es fácil entender la línea de crítica que va a adoptar Kant. Es una condición necesaria de la posibilidad de la experiencia el que el *Yo pienso* pueda acompañar todas las representaciones de uno. Pero el ego como condición necesaria de la experiencia no está dado en la experiencia; es un ego trascendental, no el ego empírico. Por lo tanto, aunque es psicológicamente posible pensarlo como sustancia unitaria, sin embargo, la aplicación de categorías, como las de sustancia y unidad, no puede dar conocimiento en este contexto. Pues la función cognoscitiva de las categorías se encuentra en su aplicación a fenómenos, no a noúmenos. Podemos argumentar hasta llegar a la conclusión de que el ego trascendental, como sujeto lógico, es una condición necesaria de la experiencia, en el sentido de que la experiencia es inteligible sólo porque los objetos, para ser objetos, tienen que relacionarse con la unidad de la apercepción; pero no podemos llegar así a la existencia del ego trascendental como sustancia. Pues esto implicaría un abuso de categorías como las de existencia, sustancia y unidad. El conocimiento científico está vinculado al mundo de los fenómenos, pero el ego trascendental no pertenece a ese mundo: es un concepto-límite. Kant habría podido, pues, decir con Ludwig Wittgenstein que "el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo".[10]

9. *B* 401; *A* 343.
10. *Tractatus logico-philosophicus*, 5.632.

Según Kant, la psicología racional contiene un paralogismo fundamental, un silogismo lógicamente falaz. Este silogismo se puede formular del siguiente modo:

Lo que no se puede pensar más que como sujeto no existe más que como sujeto, y es, por lo tanto, sustancia;
Mas un ser pensante, considerado simplemente como tal, no se puede pensar sino como sujeto;
Luego existe sólo como tal, o sea, como sustancia.[11]

Que ese silogismo es un paralogismo se sigue del hecho de que contiene cuatro términos. El término medio, "aquello que no se puede pensar más que como sujeto", se entiende en un sentido en la premisa mayor y en otro sentido en la premisa menor. En la premisa mayor hay una referencia a objetos del pensamiento en general, incluyendo los de la intuición. Y es verdad que la categoría de sustancia se aplica a un objeto dado o que pueda ser dado en la intuición y que no pueda pensarse más que como sujeto, en el sentido de no poderse pensar como predicado. Pero en la premisa menor lo que no se puede pensar más que como sujeto se entiende en relación con la autoconsciencia como forma de pensamiento, y no en relación con objetos de la intuición. Y no se sigue en modo alguno que la categoría de sustancia se pueda aplicar a un sujeto en este sentido. Pues el ego de la pura autoconsciencia no está dado en la intuición y no es, por así decirlo, un candidato a la aplicación de la categoría.

Hay que observar que Kant no pone en duda la verdad de ninguna de esas dos premisas cuando se toman por sí mismas, aisladas. Pues de hecho cada premisa es para él una proposición analítica. Por ejemplo, si el ser pensante de la premisa menor, que se considera puramente como tal ser pensante, se entiende como el ego de la apercepción pura, es analíticamente verdad que no se puede pensar más que como sujeto. Pero en este caso la palabra 'sujeto' no se usa en el mismo sentido en que la utiliza la premisa mayor. Y no podemos pasar a la conclusión *sintética* de que el ego de la apercepción pura exista como sustancia.

No es necesario entrar más en la discusión de la psicología racional por Kant para ver el importante papel que ocupa en su crítica el concepto de intuición. El ego permanente no está dado en la intuición; en esto Kant concuerda con Hume. Por lo tanto, no le podemos aplicar la categoría de sustancia. Pero es obvio que alguien querrá poner en duda la opinión de que el ego permanente no está dado en la intuición. Y hasta en el caso de que no lo esté tal como lo interpreta Kant, podemos perfectamente considerar que su idea de intuición es demasiado restrictiva. En cualquier caso se podrá argumentar que la presuposición y la condición necesaria de toda experiencia

11. *B* 410-411; cfr. *A* 348

es precisamente un ego permanente, y que si la experiencia es real, su condición necesaria ha de ser real. Y si afirmar esto supone un uso de las categorías más allá de la esfera que les ha sido asignada, entonces resultará discutible esta misma restricción de su uso. En cambio, una vez aceptadas las premisas de Kant será prácticamente imposible evitar sus conclusiones. La validez de la *Dialéctica trascendental* depende en gran parte, manifiestamente, de la validez de la *Estética trascendental* y la *Analítica trascendental.*

Vale la pena observar que en la medida en que Kant cree que todos los acaecimientos fenoménicos están determinados causalmente, está en cierto sentido dentro de su interés el mantener el ego permanente en la esfera de la realidad nouménica externa a la experiencia. Pues esto le va a permitir luego postular la libertad. Pero, al mismo tiempo, al situar el yo permanente en la esfera nouménica y más allá del alcance de la intuición, Kant imposibilita cualquier argumentación respecto de la existencia del yo en este sentido. Sin duda podemos afirmar la existencia del ego empírico, pues éste es dado en la intuición interna. Pero el ego empírico es la mismidad en cuanto estudiada en psicología. Es un objeto en el tiempo, reducible a estados sucesivos. El ego no reducible a una sucesión de estados y que no se puede pensar sino como sujeto no está dado en la intuición, no es un objeto y, por lo tanto, no se puede afirmar dogmáticamente de él que exista como sustancia simple.

4. Hemos visto que, según Kant, la cosmología especulativa se basa en la idea del mundo como totalidad de la secuencia causal de los fenómenos. La cosmología especulativa intenta ampliar nuestros conocimientos del mundo como totalidad de los fenómenos mediante proposiciones sintéticas *a priori.* Pero Kant sostiene que ese procedimiento conduce a antinomias. Se produce una antinomia cuando es posible demostrar dos proposiciones contradictorias a la vez. Y si la cosmología especulativa conduce inevitablemente a antinomias, entonces hay que concluir que su objetivo es imposible, que es un error aspirar a construir una ciencia del mundo considerado como totalidad de los fenómenos. Esta rama de la metafísica especulativa no es ni puede ser una ciencia. Dicho de otro modo: el hecho de que la cosmología especulativa produzca antinomias muestra que no podemos hacer un uso científico de la idea trascendental del mundo como totalidad de los fenómenos.

Kant discute cuatro antinomias. Se supone que cada una de ellas corresponde a una de las cuatro clases de categorías. Pero no hay necesidad de insistir en este punto típico de correlación sistemática. Propongo pasarlo por alto y discutir brevemente las cuatro antinomias.

a) Las proposiciones conflictivas de la primera antinomia son como sigue. "*Tesis*: El mundo tiene un comienzo en el tiempo y es también limitado en cuanto al espacio. *Antítesis*: El mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito respecto del tiempo y del espacio." [12]

La *tesis* se demuestra del modo siguiente. Si el mundo no tiene un co-

12. *B* 454-455.

mienzo en el tiempo, tiene que haber ocurrido una serie infinita de acaecimientos. O sea, antes del momento presente tiene que estar completa una serie infinita. Pero una serie infinita no puede estar nunca completa. Por lo tanto, el mundo ha de haber tenido un comienzo en el tiempo. Por lo que hace a la segunda parte de la tesis: si el mundo no es limitado en el espacio, tiene que haber una totalidad infinita dada de cosas coexistentes. Pero no podemos pensar un total dado infinito de cosas coexistentes que llenen todos los espacios posibles si no es mediante la adición sucesiva, parte por parte o unidad por unidad, hasta completar la suma. Pero no podemos considerar completa esta adición o síntesis sino presuponiendo para su complección un tiempo infinito. Y eso implica la contemplación de un tiempo infinito como tiempo transcurrido, cosa imposible. Por lo tanto, no podemos considerar el mundo como un total dado infinito de cosas coexistentes que llenan todos los espacios posibles. Tenemos que considerarlo como espacialmente limitado, o finito.

La *antítesis* se demuestra del modo siguiente. Si el mundo ha empezado en el tiempo, tiene que haber habido un tiempo vacío antes de que empezara el tiempo. Pero en el tiempo vacío no es posible ningún devenir o empezar. No tiene sentido decir que algo ha llegado a ser en un tiempo vacío. Por lo tanto, el tiempo no tiene comienzo. En cuanto a la infinitud espacial del mundo, supongamos, en gracia al tema, que el mundo es finito y limitado en el espacio. Entonces tiene que existir en un espacio vacío, en el vacío. Y en este caso ha de tener una relación con el espacio vacío. Pero el espacio vacío no es nada; y una relación con la nada es ella misma una nada. Por lo tanto, el mundo no puede ser finito y limitado espacialmente; tiene que ser espacialmente infinito.

A primera vista Kant parece adoptar una posición diametralmente opuesta a la de santo Tomás de Aquino.[13] Pues mientras que este último sostenía [14] que jamás se había demostrado filosóficamente que el mundo tenga un comienzo en el tiempo ni que no lo tenga, Kant parece decir que ambas tesis son demostrables. Y podemos observar de paso que su demostración de la tesis de que el mundo tiene un comienzo en el tiempo es la misma propuesta por san Buenaventura en apoyo de esa doctrina, y que santo Tomás negó la validez de esa argumentación.[15] Pero en realidad Kant piensa que ambas argumentaciones se basan en fundamentos falsos. La demostración de la tesis descansa en el supuesto de que podemos aplicar a los fenómenos el principio de la razón pura que dice que dado lo condicionado está también dada la totalidad de las condiciones y, consiguientemente, lo incondicionado. La demostración de la antítesis se basa en el supuesto de que el mundo de

13. Las presentes alusiones a la filosofía medieval no han de entenderse en el sentido de que yo piense que Kant tuviera presentes a los medievales. No conozco prueba de que los conociera lo suficiente para que ello fuera posible. Hago las alusiones porque las considero de interés general.

14. La posición de santo Tomás se estudia en el vol. II de esta *Historia*, págs. 357-358.

15. Cfr. vol. II, de esta *Historia*, págs. 262-264.

los fenómenos es el mundo de las cosas-en-sí. Supone, por ejemplo, que el espacio es una realidad objetiva. Y dados esos supuestos, las argumentaciones son válidas.[16] Pero el mismo hecho de que entonces se puedan demostrar las dos proposiciones contradictorias muestra que los supuestos no son admisibles. No podemos evitar la antinomia sino adoptando el punto de vista de la filosofía crítica y abandonando los puntos de vista del racionalismo dogmático y del sentido común acrítico. Ésta es precisamente la cuestión que Kant desea dejar en claro, aunque no se puede decir que lo haga plenamente. Sería confusionario, aunque correcto en un sentido, decir que a la larga Kant llega a la posición de santo Tomás. Pues de acuerdo con el punto de vista de Kant la futilidad intrínseca de todo intento de probar filosóficamente que el mundo tiene un comienzo en el tiempo o que no lo tiene no puede apreciarse más que adoptando una filosofía que no era, ciertamente, la de santo Tomás de Aquino.

b) La segunda antinomia es como sigue. "*Tesis*: Toda sustancia compuesta del mundo consta de partes simples, y no existe nada que no sea simple o compuesto de partes simples. *Antítesis*: Ninguna cosa compuesta del mundo consta de partes simples, y no existe en ningún lugar una cosa simple." [17]

La demostración de la *tesis* toma la siguiente forma. Si las sustancias compuestas no constaran de partes simples, entonces al hacer abstracción de toda composición no quedaría absolutamente nada. Pero esa hipótesis se puede excluir, ya que la composición es una relación meramente contingente. Por lo tanto, lo compuesto tiene que constar de partes simples. Y de esto se sigue que todo lo que existe tiene que ser simple o compuesto de partes simples.

La *antítesis* se puede demostrar del modo siguiente. Una sustancia compuesta ocupa espacio. Y ese espacio tiene que constar de tantas partes cuantas sean las de la sustancia compuesta. Por lo tanto, cada parte de esta última ocupa espacio. Pero todo lo que ocupa un espacio ha de constar de una multiplicidad de partes. Y cada una de éstas ocupará espacio, por lo que contendrá, a su vez, partes. Y así indefinidamente. Por lo tanto, no puede haber cosa compuesta que conste de partes simples. Ni puede haber cosas simples.

Al igual que en la primera antinomia, la tesis representa la posición del racionalismo dogmático. Todas las sustancias compuestas constan de sustancias simples como las mónadas leibnizianas. Y también igual que en la primera antinomia, la antítesis representa un ataque empirista al racionalismo dogmático. Pero la tesis trata noúmenos como si fueran fenómenos, objetos

16. De eso no se sigue, por cierto, que hayamos de coincidir con Kant en cuanto a la afirmación de esa validez. Puede interesarnos afirmar que ninguna de las dos es válida, o que sólo lo es una de las dos argumentaciones. Para la discusión de las argumentaciones de tesis y antítesis en las cuatro antinomias kantianas el lector puede recurrir, por ejemplo, al *Commentary to Kant's Critique of Pure Reason* del profesor N. Kemp Smith, págs. 483-506.
17. *B* 462-463.

dados en la experiencia; y la antítesis trata fenómenos, cuerpos extensos, como si fueran *noumena*. También en este caso, el único modo de salir de la antinomia consiste en adoptar la posición de la filosofía crítica y reconocer que lo que es verdadero de los fenómenos en cuanto fenómenos no se puede afirmar de los *noumena*, de los cuales no poseemos conocimiento objetivo.[18]

c) La tercera antinomia se refiere a la causación libre. "*Tesis*: La causalidad a tenor de las leyes de la naturaleza no es la única causalidad de la que se puedan derivar los fenómenos del mundo. Para explicarlos hay que admitir otra causalidad, la causalidad libre. *Antítesis*: No hay libertad, sino que toda cosa del mundo ocurre exclusivamente de acuerdo con las leyes de la naturaleza." [19]

La *tesis* se argumenta del modo siguiente. Supongamos que no hay más que una clase de causalidad, a saber, la causalidad según las leyes de la naturaleza. En este caso un acaecimiento dado se determina por un acaecimiento previo, y así sucesivamente y sin límite. No puede entonces haber un comienzo primero y, consiguientemente, la serie de las causas no se puede completar. Pero es ley de la naturaleza que nada ocurre sin causa suficientemente determinada *a priori*. Y esta ley no se cumple si la causalidad de toda causa es ella misma efecto de una causa antecedente. Por lo tanto, tiene que haber una causalidad absolutamente espontánea que origine una serie de fenómenos según causas naturales.

La argumentación de la *antítesis* es, resumidamente, del siguiente tenor. Una causación libre, espontánea, presupone un estado de la causa sin ninguna relación causal (como efecto) con el estado anterior. Pero ese presupuesto es contrario a la ley causal natural y haría imposible la unidad de la experiencia. Por lo tanto, no se hallará libertad en la experiencia; la libertad es una mera ficción del pensamiento.

En esta antinomia, y por empezar por el principio, no está nada claro de qué habla Kant. La argumentación de la tesis sugiere que está pensando en la producción de la serie causal natural por una causa primera cuya actividad causal es completamente espontánea en el sentido de que no depende ella misma de causa alguna. Y en sus observaciones sobre esta tesis afirma explícitamente que estaba pensando en el origen del mundo. Pero luego añade que si hay una causa libre de la serie total de las secuencias causales fenoménicas podemos admitir, dentro del mundo, causas libres de diferentes series de fenómenos.

Por lo que hace a la antítesis, es natural entenderla como referente a la libertad humana. *Prima facie*, por lo menos, tiene sentido considerar un estado del sujeto humano como determinado causalmente por otro estado; pero no tiene sentido alguno suscitar la cuestión de la relación causal entre

18. Se puede argüir que en realidad no hay antinomia alguna, basándose en que la tesis se puede interpretar como referente a mónadas leibnizianas, y la antítesis como referente a cuerpos extensos en el espacio.
19. *B* 472-473.

estados cuando se trata de Dios. Sin embargo, en sus observaciones acerca de la antítesis Kant introduce la idea de una causa libre existente fuera del mundo. Y observa que aunque admitamos la existencia de una causa así no podemos admitir causas libres dentro del mundo.

A la vista de esa ambigüedad, o sea, del ámbito indeterminado de la aplicación de la tesis y de la antítesis, es difícil mantener que la antinomia se resuelva por la observación de que la tesis y la antítesis se refieren a cosas diferentes. Mas no puede haber antinomia propiamente dicha si la tesis y la antítesis no se refieren a las mismas cosas. Si la tesis afirma que se puede demostrar la existencia de una causa libre de la serie total de secuencias causales fenoménicas y la antítesis afirma que no hay tal causa, tendremos una antinomia de verdad. Y si la tesis afirma que se puede probar que hay una causalidad libre dentro del mundo, mientras que la antítesis dice que se puede probar que no hay causalidad libre dentro del mundo, tendremos también antinomia. Pero si la tesis afirma que se puede probar que hay una causa libre de la serie total de las secuencias causales fenoménicas, la cual causa está fuera de la serie, mientras que la antítesis afirma que no hay una causalidad libre dentro de la serie fenoménica, entonces no hay propiamente antinomia.

No es mi intención negar que la tercera antinomia cabe en gran parte dentro del esquema general de las antinomias kantianas. La demostración de la tesis, si ésta se entiende como referente a una causa primera de la serie total de secuencias causales fenoménicas, no es válida más que en el supuesto de que podamos completar la serie usando la idea trascendental de mundo como totalidad para ampliar nuestro conocimiento teorético. Por lo tanto, la tesis representa el punto de vista del racionalismo dogmático. Y la antítesis, ya se tome como formulación de que no es posible ninguna demostración de la existencia de una causa primera de la serie total, ya en el sentido de que no puede haber causas libres dentro de la serie, representa el punto de vista empirista. Pero si la antinomia no se puede resolver más que adoptando el punto de vista de la filosofía crítica, entonces este último punto de vista no se debe introducir en la argumentación de la tesis ni de la antítesis, y eso es precisamente lo que hace Kant al argüir la antítesis, puesto que afirma que la admisión de la causalidad libre destruye la posibilidad de la unidad de la experiencia. Y aunque acaso no sea necesario entender sus formulaciones en el sentido de su peculiar punto de vista, de todos modos es difícil evitar la impresión de que ésa es la manera más natural de interpretarlas.

Mas ¿qué ocurre con la antinomia cuando se adopta explícitamente el punto de vista crítico? La argumentación de la tesis, si ésta se entiende como referente a una causa espontánea de la serie total de los fenómenos, descansa en un abuso de la idea trascendental de mundo. Por lo que hace a la antítesis, la negación de la libertad, se trata de una afirmación sólo válida para la esfera de los fenómenos. Por eso Kant tiene vía libre para afirmar más adelante que el hombre es nouménicamente libre y fenoménicamente deter-

minado. Si adoptamos ese punto de vista podemos decir que para Kant son verdaderas la tesis y la antítesis si se entienden adecuadamente. La tesis, o sea, que la causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única clase de causalidad, es verdadera, aunque no es verdad que podamos probarla. La antítesis, la afirmación de que no hay libertad, es verdadera si se toma como exclusivamente referida al mundo fenoménico, y no es verdadera si se entiende como referente a toda realidad. Sólo adoptando el punto de vista de la filosofía crítica podemos, según Kant, separar lo verdadero de lo falso de la tesis y la antítesis, y ponernos por encima de las crasas contradicciones en las cuales se sume la razón por su uso dogmático.

d) La cuarta antinomia se refiere a la existencia de un ser necesario. "*Tesis*: Pertenece al mundo, como parte suya o como causa suya, algo que existe como ser absolutamente necesario. *Antítesis*: No existe en ningún lugar, ni en el mundo ni fuera de él, un ser necesario como causa del mundo." [20]

La *tesis* se arguye, por lo que hace a la existencia de un ser necesario, mediante el supuesto hecho de que la serie de las condiciones presupone una serie completa de condiciones hasta lo incondicionado, lo cual existe necesariamente. Kant sostiene entonces que este ser necesario no se puede pensar como trascendente al mundo de los sentidos y que, por lo tanto, tiene que ser idéntico con la entera serie cósmica o con una parte de ella.

La *antítesis* se argumenta mostrando que no puede haber ningún ser necesario ni dentro ni fuera del mundo. No puede haber un primer miembro de la serie de los cambios que sea él mismo necesario y no causado. Pues todos los fenómenos son determinados en el tiempo. Ni tampoco puede ser necesaria la entera serie cósmica si ningún miembro de ella es necesario. Por lo tanto, no puede haber ningún ser necesario en el mundo, ni como idéntico con él ni como idéntico con una parte de él. Pero tampoco puede haber un ser necesario que exista fuera del mundo como causa de éste. Pues si causa la serie de los cambios cósmicos, entonces tiene que empezar a actuar. Y si empieza a actuar es que está en el tiempo. Y si está en el tiempo, está en el mundo, no fuera de él.

Hay, sin duda, solapamientos importantes entre las antinomias tercera y cuarta. Pues aunque en la cuarta antinomia Kant introduce un término nuevo, el término 'ser absolutamente necesario', usa al mismo tiempo la línea de argumentación ya utilizada en la tercera antinomia para mostrar que tiene que haber una causa puramente espontánea de la serie de los fenómenos. Por eso hay cierta razón en la crítica que sostiene que Kant presenta esta antinomia para redondear el número cuatro, puesto que se supone que cada antinomia corresponde a una de las cuatro clases de categorías. Y efectivamente las categorías de la necesidad y la contingencia pertenecen a la cuarta clase de categorías, mientras que la causalidad pertenece a la tercera clase, a las

20. *B* 480-481.

categorías de la relación. Pero resulta que al argüir la tesis de la cuarta antinomia Kant utiliza precisamente una argumentación causal.

Es un hecho notable, subrayado por Kant en sus observaciones a la antítesis de la cuarta antinomia, que los mismos fundamentos utilizados para argüir la tesis sirvan también para argumentar la antítesis. Tras de lo cual Kant pasa a afirmar que la razón cae a menudo en desacuerdo consigo misma al considerar un mismo objeto desde diferentes puntos de vista. Y si la tesis y la antítesis representan puntos de vista diferentes, el comentario de Kant puede sugerir que acaso sean ambas verdaderas. La antítesis, esto es, podría ser correcta en cuanto representa la afirmación de que no hay ningún ser necesario en el mundo y la tesis de que no puede haber demostración de la existencia de un ser así fuera del mundo. Pero la tesis puede ser también verdadera en cuanto afirmación de que hay un ser así que existe fuera del mundo, aunque nunca podamos decir que *sabemos* que existe.

Considerando las antinomias en su conjunto, se aprecia que las tesis representan el punto de vista de la metafísica racionalista dogmática, mientras que se supone que las antítesis representan el punto de vista empirista. Kant, desde luego, comparte este último en cuanto considera perfectamente correcta la crítica empirista de las pretensiones de la metafísica en cuanto al incremento de nuestro saber. Pero al mismo tiempo es evidente que no se adhiere a la filosofía empirista como tal. En su opinión el empirismo, aunque saludable en su crítica negativa de la metafísica especulativa, es él mismo un sistema dogmático que limita dogmáticamente la realidad a los fenómenos y los trata como si fueran cosas-en-sí. Las pretensiones de la metafísica especulativa no son lo único que hay que exponer. Al aceptar la crítica empirista de la argumentación metafísica hay que levantarse al mismo tiempo por encima de las estrecheces del empirismo dogmático (muy identificado con el materialismo) y dejar espacio, por así decirlo, para la realidad nouménica. La metafísica se sostiene por intereses morales y religiosos. Y aunque este hecho mueve frecuentemente a los metafísicos a proponer argumentaciones inconsistentes, hemos de reconocer que la metafísica representa niveles de la vida humana que no barrunta siquiera el empirismo craso. Kant piensa que con la filosofía crítica es posible obviar las falacias de la metafísica y el materialismo y el mecanicismo dogmáticos del empirismo craso. Limitando el conocimiento a su esfera propia nos ponemos por encima de las antinomias y damos pie a la fe práctica basada en la experiencia moral. La libertad humana, por ejemplo, no se puede admitir dentro de la esfera fenoménica, pero a pesar de eso puede ser una realidad; más adelante en el sistema kantiano resulta ser un postulado necesario de la conciencia moral.

5. Kant llama ideal trascendental a la tercera idea trascendental de la razón pura. Inicialmente es la idea de la suma total de todos los predicados posibles y contiene *a priori* los datos de todas las posibilidades particulares. El espíritu, subiendo por la serie de los silogismos disyuntivos, encuentra la condición incondicionada de todos los predicados particulares, cada uno de

los cuales excluye predicados contradictorios o incompatibles, y la halla en la idea de un agregado de todos los predicados. Ésta es la idea del agregado o la suma total de todas las perfecciones posibles. Pero en la medida misma en que esa suma total se piensa como la condición incondicionada de todas las perfecciones particulares, resulta pensada también como prototipo de esta última, como aquello de lo que se derivan todas las perfecciones y a lo que se aproximan, y no como un mero concepto abstracto de la acumulación de todas las perfecciones empíricas particulares. Se piensa, pues, como un ser real, como la realidad suprema. La idea del Ser perfectísimo, del *Ens perfectissimum*, es, pues la idea del ente más real, del *Ens realissimum*. No se puede pensar ese Ser como mera acumulación o yuxtaposición, por así decirlo, de perfecciones empíricas, limitadas y a menudo incompatibles. Tiene que ser pensado como unión de perfecciones puras, ilimitadas, en un Ser simple. Además, la condición incondicionada de toda perfección y realidad limitada posible se piensa como necesariamente existente. Así llegamos a la idea de Dios como Ser supremo individual, necesariamente existente, eterno, simple y omniperfecto, el cual no es un agregado de realidades finitas, sino condición incondicionada y causa última de ellas. Y esta idea constituye el tema de la teología natural o filosófica.[21]

La concepción kantiana del proceder de la razón pura es clara. La razón busca la unidad incondicionada de todos los predicados posibles. No puede hallarla en el agregado —en el sentido material de agregado— de las perfecciones empíricas, sino que tiene que ir más allá de lo condicionado. De este modo objetiva la indeterminada meta de su búsqueda en un *Ens perfectissimum*. Y éste se "hipostatiza" en *Ens realissimum*, que es un ente individual. Por último, este ente se personifica en el Dios del teísmo. Pero con ese proceso de objetivación la razón rebasa toda experiencia posible. No tenemos derecho a afirmar que *hay* un Ser que es *Ens perfectissimum* y *Ens realissimum*, o sea, que hay un objeto correspondiente a la representación de una suma total de todas las perfecciones posibles. Y aunque la razón admita que sólo podemos poseer conocimiento analógico (o simbólico) del Ser supremo, el mero hecho de objetivar la idea de una totalidad de perfecciones significa que extendemos el uso de las categorías más allá de su campo de aplicación propio.

Es obvio que de acuerdo con las premisas de Kant no es posible una demostración de la existencia de Dios. Pero Kant desea dejar explícitamente en claro esa imposibilidad mostrando que toda línea de argumentación al respecto es falaz. La tarea no es tan ingente como pueda creerse. Pues según Kant no hay más que tres modos de argüir la existencia de Dios en la metafísica especulativa. La razón puede partir de lo que podría llamarse el *cómo* del mundo sensible, o sea, de su carácter en cuanto aparentemente manifiesta

21. El planteamiento de Kant procede de la filosofía wolffiana. Baumgarten, por ejemplo, planteaba la idea de Dios por medio de la noción de *Ens perfectissimum*, identificado luego con el *Ens realissimum*.

una finalidad, y pasar a afirmar Dios como causa de esa finalidad. En este caso tenemos el argumento "físico-teológico". Otra vía consiste en que la razón parta de la existencia empírica para llegar a Dios como causa última de esta existencia. En este caso tenemos el argumento "cosmológico". La tercera consiste en que la razón arranque de la idea de Dios para pasar a la existencia divina. En este caso tenemos el argumento "ontológico".

Al tratar esas tres líneas de prueba Kant empieza por la tercera. Pues el movimiento del espíritu hacia Dios en la metafísica está siempre guiado por el ideal trascendental de la razón pura, que es el objetivo de su impulso. Es, pues, muy adecuado partir del argumento *a priori* que va de la idea de Dios a la existencia divina. Por otra parte, Kant está convencido de que para llegar a Dios por las otras líneas de argumentación resulta a la postre necesario apelar al argumento ontológico. Éste último es pues el argumento fundamental y el que antes hemos de considerar.

a) La forma general del argumento ontológico, tal como Kant lo tiene presente, puede formularse como sigue.[22] En el concepto de un ser perfectísimo está incluida la existencia. Pues, de no ser así, ese concepto no sería el de ser perfectísimo. Por lo tanto, si un ser así es posible, entonces ese ser existe necesariamente. Pues la existencia está incluida en la noción plena de su posibilidad. Mas el concepto de un ser perfectísimo es el concepto de un ente posible. Luego ese ente existe necesariamente.

También puede formularse la argumentación de este modo. La idea del *Ens realissimum* es la idea de un ser absolutamente necesario. Y si un ser así es posible, entonces existe. Pues la idea de un ser necesario meramente posible (y no actualmente existente) es una idea contradictoria. Mas la idea de un ser absolutamente necesario es la idea de un ente posible. Por lo tanto existe un *Ens realissimum*, o sea, Dios.

Kant observa que no tiene ningún sentido decir que la idea de un ser necesario meramente posible sea una idea contradictoria. Para pensar un ser así como meramente posible he de eliminar mentalmente su existencia. Y entonces no tiene por qué originarse contradicción alguna. "Si se hace abstracción de su existencia, se hace abstracción de la cosa con todos sus predicados. ¿Cómo puede entonces haber lugar para ninguna contradicción?"[23] El que dice que Dios no existe no está suprimiendo la existencia y dejando los predicados, como el de omnipotencia, por ejemplo, sino que está suprimiendo todos los predicados y el sujeto junto con ellos. Por lo tanto, el juicio de que Dios no existe no es autocontradictorio, aunque sea falso.

Se puede decir que el caso del *Ens realissimum* es único. Puedo negar la existencia de cualquier otro ser sin caer en autocontradicción, pues la existencia no pertenece al concepto o la idea de ningún otro ente. Pero pertenece

22. Para el argumento ontológico tal como lo da san Anselmo, cfr. vol. II de esta *Historia*, págs. 166-168. Las variantes presentadas por Descartes y Leibniz se encuentran en el vol. IV, páginas 108-112 y 300-303.
23. *B* 623.

al concepto del *Ens realissimum*. Por lo tanto, no puedo admitir sin autocontradicción la posibilidad del *Ens realissimum* y negar al mismo tiempo su existencia.

La respuesta de Kant se mueve del modo siguiente. En primer lugar, nuestra incapacidad de ver contradicciones lógicas en la idea de Dios no constituye prueba alguna de que el *Ens realissimum* sea positivamente posible. En segundo lugar, todo argumento que proceda de la idea del *Ens realissimum* a su existencia carece de valor, pues es reducible a una mera tautología. Está claro que si introduzco la existencia en la misma idea de un ser puede inferir que ese ser existe. Pero todo lo que estoy diciendo con eso es que un ente existente existe. Y eso es verdad, pero tautológico. Si puedo inferir que el ente existe partiendo de su concepto o idea es pura y exclusivamente porque antes he introducido la existencia en la idea, prejuzgando así la cuestión. Decir que argumento de la posibilidad a la actualidad es autoengaño, cuando uno ha empezado por incluir la actualidad en la posibilidad.

Kant afirma, pues, que toda proposición existencial es sintética, y ninguna analítica. Por lo tanto, es posible negar sin contradicción interna cualquier proposición existencial. Los defensores del argumento ontológico contestarían diciendo que Kant ignora el verdadero centro de la argumentación. En todos los demás casos las proposiciones de existencia son sintéticas, pero el caso del ser perfectísimo es único. Pues en este caso, y sólo en él, la existencia está contenida en la idea del sujeto. Por lo tanto, se puede obtener de él por mero análisis, si es posible expresarse así en este caso. Kant replicará que eso es posible por el simple hecho de que ya hemos introducido la existencia en el concepto, prejuzgando la cuestión. Pero el creyente en el argumento ontológico sostendrá que la realidad es que la existencia es un predicado que pertenece necesariamente a este sujeto.

Para Kant la existencia no es predicado. Si lo fuera, se seguiría de ello que al afirmar la existencia de una cosa se añade algo a la idea de esa cosa. Pero entonces no se afirma la misma cosa que estaba previamente representada en la idea. La verdad es que al decir que algo existe no se hace más que poner o afirmar el sujeto con todos sus predicados. Por lo tanto, al negar la existencia de Dios no se niega un predicado de un sujeto, sino que se aniquila mentalmente el sujeto total junto con todos sus predicados. Y eso no da lugar a ninguna contradicción lógica.

Podemos, pues, llegar a la conclusión de que "todo el esfuerzo y todos los intentos dedicados a la famosa demostración ontológica o cartesiana de la existencia de un ser supremo partiendo sólo de conceptos es trabajo perdido. Tan insensato es esperar hacerse más rico en conocimiento mediante meras ideas como pensar en aumentar la riqueza de un comerciante añadiendo ceros a sus cuentas".[24]

b) La formulación kantiana del argumento cosmológico en favor de la

24. *B* 630.

existencia de Dios se basa en Leibniz. "Si algo existe, tiene que existir un ente absolutamente necesario. Ahora bien: existo al menos yo. Por lo tanto, existe también un ente abolutamente necesario. La premisa menor contiene una experiencia; la premisa mayor razona de una experiencia en general a la existencia de un ente necesario." [25]

Es bastante obvia la línea de crítica que Kant seguirá ante ese argumento. En su opinión, la premisa mayor se basa en un uso "trascendente" —lo que quiere decir un abuso— del principio de causalidad. Toda cosa contingente tiene una causa. Este principio es válido dentro del reino de la experiencia sensible, y sólo en él posee significación. No lo podemos usar para trascender el mundo en cuanto dado en la experiencia sensible. Además, según Kant el argumento cosmológico implica la complección de la serie de los fenómenos en la unidad incondicionada de un ser necesario. Y aunque la razón tiene un impulso natural a hacer eso, el someterse a ese impulso no puede aumentar nuestro conocimiento.

No hará falta detallar más esta crítica, que es una consecuencia inmediata de la concepción kantiana de los límites del conocimiento humano. Pero hay un punto de su tratamiento del argumento cosmológico que merece atención ahora. Se trata de la tesis de que para pasar de la idea de un ser necesario a la afirmación de Dios hay que recurrir, implícitamente al menos, al argumento ontológico.

El concepto de un ser necesario es indeterminado. Aunque admitamos que la reflexión acerca de la experiencia nos lleva a un ser necesario, no podemos descubrir sus propiedades por la experiencia. Por eso nos vemos obligados a buscar un concepto adecuado a la idea de ser necesario. Y la razón cree haber encontrado lo que necesita con el concepto de un *Ens realissimum*. Entonces pasa a afirmar que el ser necesario es el *Ens realissimum*, el ser más real o perfecto. Pero eso es proceder con meros conceptos, cosa característica del argumento ontológico. Por otra parte, si un ser necesario es un *Ens realissimum*, un *Ens realissimum* es un ser necesario. Y con esto decimos que el concepto de un ser supremamente real o perfecto comprende la necesidad absoluta de la existencia; mas eso es precisamente el argumento ontológico.

Bastantes filósofos e historiadores de la filosofía parecen haber supuesto sin más examen que el intento kantiano de mostrar que el argumento cosmológico cae en el ontológico de un modo necesario es una argumentación concluyente. Pero el intento de Kant me parece muy poco convincente; o, más bien, convincente sólo si se admite que el argumento basado en la experiencia nos lleva no a la afirmación de la existencia de un ser necesario, sino sólo a la vaga *idea* de un ser necesario. En este caso, en efecto, y tal como dice Kant, tendríamos que buscar un concepto determinante que incluyera en su contenido la existencia, y así se podría deducir la existencia de la idea deter-

25. *B* 632-633.

minada de un ser necesario. En este punto quedaríamos envueltos en el argumento ontológico. En cambio, si el argumento basado en la experiencia nos conduce a la afirmación de la *existencia* de un ser necesario, entonces el intento de determinar *a priori* los atributos necesarios de ese ser no tiene nada que ver con el argumento ontológico, el cual atiende primariamente a deducir la existencia de la idea de un ser posible y no a deducir atributos de la idea de un ser cuya existencia ha sido ya afirmada sobre bases diferentes de su posibilidad mera. Se puede decir que Kant parte de que el argumento basado en la experiencia nos conduce sólo a la vaga idea de un ser necesario. Pero ésta no es una razón adecuada para sostener que el argumento cosmológico apele necesariamente al ontológico. La cuestión de si el argumento basado en la experiencia es o no válido no es cuestión de interés para el concreto punto que estamos discutiendo. Pues queda el hecho de que si alguien, aunque sea erróneamente, está convencido de que ha probado la existencia de un ser necesario basándose en algo que no sea la posibilidad *a priori* de dicho ser, su posterior intento de determinar los atributos de ese ser no es el mismo procedimiento que se sigue en el argumento ontológico.

c) Kant empieza su discusión de la demostración físico-teológica de la existencia de Dios repitiendo una vez más puntos de vista generales que excluyen desde el primer momento toda demostración *a posteriori* de la existencia de Dios. Por ejemplo, "todas las leyes referentes a la transición de efectos a causas, e incluso toda extensión sintética de nuestro conocimiento, se refieren exclusivamente a experiencia posible, y, por lo tanto, a los objetos del mundo sensible; y sólo en relación con estos últimos tienen significación".[26] Si las cosas son así, está claro que no podrá ser demostración válida ninguna argumentación que vaya de la finalidad en la naturaleza a una causa trascendente de esa finalidad.

Los pasos principales del argumento físico-teológico son como sigue. En primer lugar observamos en el mundo signos manifiestos de disposición teleológica, o sea, de adaptación de medios a fines. En segundo lugar, observamos que esta adaptación de medios a fines es contingente, en el sentido de que no pertenece a la naturaleza de las cosas. Tercero: tiene que existir, por lo tanto, una causa al menos de esta adaptación, y esta causa, o esas causas, han de ser inteligentes y libres. Cuarto: las relaciones recíprocas que existen entre las diferentes partes del mundo, relaciones que producen un sistema armonioso análogo a una obra de arte, justifican la inferencia de que hay una causa así, y sólo una.

Kant, pues, interpreta la demostración de la existencia de Dios por la finalidad como un argumento basado en una analogía con la adaptación constructiva humana de los medios a los fines. Y efectivamente se había presenta-

26. *B* 649-650.

do la argumentación de ese modo durante el siglo XVIII.[27] Pero, aparte de las objeciones que se pueden suscitar ya desde el punto de vista de esa interpretación, Kant observa que "esta demostración podría a lo sumo asentar la existencia de un *arquitecto del mundo*, cuya actividad estaría limitada por las posibilidades del material con que trabaja; pero no la existencia de un *creador del mundo...*".[28] Esta objeción es obviamente verdadera. La idea de finalidad o plan nos lleva directamente a la idea de un planificador, pero no, de un modo directo, a la conclusión de que ese planificador sea también el creador de las cosas sensibles finitas según su sustancia. Por eso arguye Kant que para demostrar la existencia de Dios en sentido propio la argumentación físico-teológica ha de recabar la ayuda de la argumentación cosmológica. Y esto significa según Kant apelar a la argumentación ontológica. Por lo tanto, también la argumentación físico-teológica depende, aunque indirectamente, del argumento ontológico. Por lo tanto, y aparte de otras consideraciones críticas, la existencia de Dios no se puede demostrar sin el uso del argumento ontológico, y éste es falaz. Las tres argumentaciones tienen de este modo algunas falacias en común, aparte de tener cada una de ellas las suyas propias.

La teología natural, o "teología trascendental", como a menudo dice Kant, carece por lo tanto de valor cuando se la considera desde el particular punto de vista de la demostración de la existencia de Dios. Desde este punto de vista la teología trascendental es un intento de conseguir esa demostración por medio de ideas trascendentales o principios teoréticos que no tienen aplicación fuera del campo de la experiencia. Pero el limitarse a decir que Kant rechaza la teología natural es correr el riesgo de dar una impresión falsa de su posición. Sin duda es eso verdad, puesto que describe la teología natural como una especulación que infiere "los atributos y la existencia de un autor del mundo partiendo de la constitución del mundo y del orden y la unidad observables en él".[29] Y un intento así es "completamente estéril".[30] Pero, por otra parte, la afirmación meramente negativa de que Kant rechaza la teología natural puede dar la falsa impresión de que rechace toda teología filosófica. Y es un hecho que admite lo que a veces llama "teología moral".[31] "Más adelante mostraremos que las leyes de la moralidad no sólo presuponen la existencia de un Ser supremo, sino que la postulan justificadamente (aunque sólo desde el punto de vista práctico, desde luego), ya que estas leyes son ellas mismas absolutamente necesarias en otra relación." [32] Y una vez llegados a la fe práctica (moral) en Dios, podemos utilizar los conceptos de

27. Kant no tenía presentes, desde luego, las *Evidences* de Paley, pues esta obra no apareció hasta 1802.
28. *B* 655.
29. *B* 660.
30. *B* 664.
31. Este término no se refiere, desde luego, a la teología moral en el sentido de estudio de la aplicación práctica de los principios morales cristianos. Se refiere a una teología filosófica o doctrina de Dios basada en las exigencias o los postulados de la ley moral.
32. *B* 662.

la razón para pensar el objeto de nuestra fe de un modo coherente. Es verdad que siempre estaremos dentro de la esfera de la fe práctica; pero, teniéndolo siempre en cuenta, podemos utilizar los conceptos de la razón para construir una teología racional.

Estas últimas observaciones arrojan sin duda una luz completamente distinta sobre el enunciado de que Kant rechaza la teología natural. Nos ayudan, en efecto, a delimitar la significación de ese enunciado. La crítica de la teología natural tiene una función dúplice. Expone las falacias presentes en las demostraciones teoréticas de la existencia de Dios y muestra que la existencia de Dios no se puede demostrar. Pero la naturaleza misma de la crítica muestra que tampoco se puede demostrar la inexistencia de Dios. Mediante la razón no podemos probar ni refutar la existencia de Dios. Por lo tanto, la crítica de la teología natural deja el camino abierto para la fe práctica o moral. Presupuesta la fe, la razón puede entonces corregir y purificar nuestra concepción de Dios. Aunque en su uso especulativo la razón no puede demostrar la existencia de Dios, "es, sin embargo, de uso utilísimo para corregir nuestro conocimiento del ser supremo una vez supuesto que este conocimiento se pueda derivar correctamente de alguna otra fuente; pues la razón lo hace coherente consigo mismo y con todos los demás conceptos de objetos inteligibles, y lo purifica de todo lo que es incompatible con el concepto de un Ser supremo, así como de toda mezcla de limitaciones empíricas".[33]

Por otra parte, aunque las supuestas pruebas de la existencia de Dios son todas argumentos falaces, sin embargo, pueden tener un uso positivo. Así, por ejemplo, el argumento físico-teológico, por el que Kant siempre tuvo verdadero respeto, puede preparar el espíritu para recibir el conocimiento (práctico) teológico, y darle "una dirección recta y natural",[34] aunque no puede suministrar fundamento seguro para una teología natural.

6. Hemos visto ya que las ideas trascendentales de la razón pura no tienen uso "constitutivo". O sea, no nos dan conocimiento de los objetos correspondientes. Las categorías esquematizadas del entendimiento, cuando se aplican a datos de la intuición sensible, "constituyen" objetos y nos permiten así conocerlos. Pero las ideas trascendentales de la razón pura no son aplicables a los datos de la intuición sensible. Ni tampoco hay intuición puramente intelectual que pueda facilitar sus objetos, pues no disponemos de una facultad así. Por lo tanto, las ideas trascendentales no tienen uso constitutivo ni aumentan nuestro conocimiento. Si las utilizamos para trascender la esfera de la experiencia y afirmar la existencia de realidades no dadas en la experiencia caeremos inevitablemente en las falacias que la *Dialéctica trascendental* se propone descubrir.

Por otra parte, y según nos dice el mismo Kant, la razón humana tiene una inclinación natural a rebasar los límites de la experiencia; Kant dice in-

33. *B* 667-668.
34. *B* 665.

cluso que las ideas trascendentales engendran una "ilusión irresistible".[35] No piensa, desde luego, que sea imposible corregir esas ilusiones. Pero cree que el impulso que las produce es un impulso natural, y que la corrección ha sido posterior al dominio de dicho impulso. Dicho históricamente: la metafísica especulativa es anterior a la *Dialéctica trascendental.* Y esta última, aunque nos permite en principio evitar las ilusiones metafísicas, no puede destruir el impulso que las produce y las impone. La causa de ello es que "las ideas trascendentales son tan naturales (a la razón) como las categorías lo son al entendimiento".[36]

Ahora bien: si las ideas trascendentales son naturales a la razón, será porque tienen algún uso adecuado y propio. "Así, pues, las ideas trascendentales tendrán con toda probabilidad su uso propio y consecuentemente *inmanente.*" [37] Esto es, tendrán un uso en relación con la experiencia, aunque este uso no consistirá en permitirnos conocer objetos correspondientes a las ideas mismas. Pues no hay tales objetos *inmanentemente* a la experiencia, Y si damos a las ideas un uso trascendente sucumbimos de modo inevitable, como hemos visto, a la ilusión y la falacia. ¿Cuál es, pues, el uso propio de las ideas? Es el uso que Kant llama "regulativo".

La tarea especial de la razón consiste en dar una disposición sistemática a nuestros conocimientos. Por eso podemos decir que "el entendimiento es un objeto de la razón igual que la sensibilidad lo es del entendimiento. Tarea de la razón es producir una unidad sistemática en todas las operaciones empíricas posibles del entedimiento, igual que el entendimiento unifica la multiplicidad de los fenómenos por medio de conceptos y los pone bajo leyes empíricas".[38] En este proceso de sistematización la idea actúa como principio regulativo de unidad.

En psicología, por ejemplo, la idea del ego como sujeto simple permanente estimula una mayor unificación de los fenómenos psíquicos, como los deseos, las emociones, los actos de la imaginación, etcétera; y la psicología empírica emprende la tarea de ponerlos reunidos bajo leyes para formar un esquema unificado. En esta tarea le es muy útil la idea trascendental del ego como sujeto simple permanente. Cierto que ese ego trascendental no está dado en la experiencia. Y si la presencia de la idea nos tienta al error de afirmar dogmáticamente la existencia del correspondiente objeto, rebasaremos los límites de lo legítimo, pero eso no anulará el hecho de que la idea ha sido de gran valor como principio heurístico.

Por lo que hace a la idea cosmológica de mundo, se trataría realmente de un obstáculo para la ciencia si se entendiera como afirmación de que el mundo es una totalidad cerrada, por así decirlo, una serie completa. Pero cuando se toma sin esa afirmación, la idea de mundo como serie indetermi-

35. *B* 670; cfr. *A* 297-298.
36. *B* 670.
37. *B* 671.
38. *B* 692; cfr. *A* 302.

nada de acaecimientos estimula al espíritu para que proceda siempre adelante a lo largo de la cadena causal. Kant precisa que no piensa que al seguir una serie natural esté siempre prohibido dar con algún término relativamente primero. Por ejemplo, no está prohibido hallar los primeros miembros de una determinada especie orgánica, si la evidencia empírica lo justifica. La idea cosmológica no nos dice qué ha de hallar y qué no ha de hallar la investigación científica. Es un estímulo, un principio heurístico que nos deja insatisfechos, por así decirlo, con las percepciones presentes y nos mueve sin términos a conseguir mayor unificación científica de los fenómenos naturales según leyes causales.

Por último, la idea trascendental de Dios como inteligencia suprema y causa del universo nos lleva a pensar la naturaleza como unidad teleológica sistemática. Y esta presuposición ayuda al espíritu en su estudio de la naturaleza. Kant no piensa, por supuesto, que el estudio del ojo vaya a culminar con el enunciado de que Dios ha dado ojos a ciertas criaturas con ciertos fines. Afirmar eso sería en cualquier caso afirmar algo que no conocemos ni podemos conocer. Pero imaginando la naturaleza *como si* fuera obra inteligente de un autor inteligente, quedamos predispuestos, o así lo piensa Kant, a llevar adelante el trabajo de investigación científica por subsunción bajo leyes causales. Tal vez sea posible interpretar como sigue la idea de Kant: la noción de naturaleza como obra de un creador inteligente implica la idea de la naturaleza como sistema inteligible. Y este presupuesto es un motor para la investigación científica. De este modo la idea trascendental de Ser supremo puede tener un uso regulativo e inmanente.

Las ideas trascendentales constituyen, pues, la base de una filosofía del *como-si,* por recoger el título de la célebre obra de Vaihinger. En psicología resulta práctico proceder *como si* los fenómenos psíquicos se relacionaran con un sujeto permanente. Es útil para la investigación científica en general el actuar *como si* el mundo fuera una totalidad que se extiende indefinidamente hacia el pasado en series causales, y *como si* la naturaleza fuera obra de un creador inteligente. Esa utilidad no prueba que las ideas sean verdaderas en el sentido de que existan los objetos correspondientes. Ni tampoco afirma Kant que la verdad del enunciado de que hay Dios consista en la utilidad "inmanente" de la idea de Dios. Kant no presenta una interpretación pragmatista del concepto de verdad. Pero, por otra parte, se comprende muy bien que los pragmatistas hayan podido entender a Kant como un precursor de su propia filosofía.

7. Se recordará que las dos preguntas de Kant acerca de la metafísica eran: ¿Cómo es posible la metafísica en cuanto disposición natural? ¿Es la metafísica posible como ciencia? Ya están dadas las respuestas correspondientes. Pero puede valer la pena el relacionar esas respuestas con la sección anterior, o sea, con lo dicho acerca del uso regulativo de las ideas trascendentales de la razón pura.

La metafísica en cuanto disposición natural (o sea, la disposición natural

a la metafísica) es posible a causa de la naturaleza misma de la razón humana. Esta última, como hemos visto, intenta por su propia naturaleza unificar los conocimientos empíricos del entendimiento. Y este impulso natural a la unificación sistemática produce las ideas de una unidad incondicionada, en varias formas. El único uso propiamente cognoscitivo de esas ideas es regulativo, en el sentido antes explicado, y, por lo tanto, "inmanente". Pero al mismo tiempo hay una tendencia también natural a objetivar esas ideas. Y entonces la razón intenta justificar la objetivación en las varias ramas de la metafísica. Al hacerlo rebasa sin duda los límites del conocimiento humano. Pero esta trasgresión no altera el hecho de que las ideas son naturales a la razón. No se abstraen de la experiencia, ni son innatas en el sentido propio de esta palabra. Nacen de la naturaleza misma de la razón. Por eso las ideas consideradas simplemente como tales no presentan problema alguno. Además posibilitan el desarrollo de los postulados necesarios de la experiencia moral. El ideal trascendental (la idea de Dios), por ejemplo, posibilita la "teología moral", esto es, una teología racional basada en la consideración de la conciencia moral. No se trata, por lo tanto, de condenar el impulso natural a la metafísica como algo perverso en sí mismo.

Pero la metafísica es imposible como ciencia. O sea, no existen los objetos que corresponderían a las ideas trascendentales de la razón pura y que serían los objetos de la metafísica especulativa entendida como ciencia. Por lo tanto, no puede haber ciencia de esos objetos. La función de las ideas no es "constitutiva". Desde luego que si por 'objetos' entendemos meramente entidades, incluyendo en ellas las realidades desconocidas e incognoscibles, no podremos decir que no hay 'objetos' correspondientes a las ideas del yo simple permanente y de Dios.[39] Pero la palabra 'objeto' se debe usar como término correlativo a nuestro conocimiento. Son objetos posibles las cosas que pueden sernos dadas en la experiencia. Pero las realidades —si las hay— correspondientes a las ideas trascendentales no pueden ser dadas en la experiencia al no haber facultad de intuición intelectual. Por lo tanto, es perfectamente correcto decir que no hay objetos correspondientes a las ideas. Y en este caso es obvio que no puede haber ciencia de ellos.

Ahora bien: aunque hablando propiamente no hay objetos correpondientes a las ideas trascendentales, podemos *pensar* realidades a las que refieran las ideas de alma y de Dios. Y las ideas tienen contenido aunque no las proyectemos, por así decirlo, en las realidades correspondientes. Por lo tanto, la metafísica no es un sinsentido. No podemos conocer por medio de la razón especulativa que hay un alma simple permanente o que existe Dios; pero las ideas del alma y de Dios están exentas de contradicción lógica. No son términos sin sentido. El supuesto conocimiento metafísico es pseudoconocimiento,

39. Kant, desde luego, creía que hay realidades nouménicas a las que llamamos alma y Dios, aunque sin duda habría dicho que no sabía ni podía saber si así es. Los argumentos destinados a probar la existencia del alma y la existencia de Dios son falaces, pero las ideas por sí mismas no producen antinomias. En cambio, la idea cosmológica produce antinomias, y en este sentido es ella el único miembro de un clase aparte.

ilusión, no conocimiento en absoluto, y todos los intentos hechos de probar que es conocimiento son falaces; pero las proposiciones metafísicas no son sinsentidos por el mero hecho de ser metafísicas.

Así se me presenta la posición característica de Kant, y ella le diferencia de los positivistas modernos que consideran la metafísica como sinsentido. Hay que admitir al mismo tiempo que la interpretación de la posición de Kant no es tan inequívoca como la anterior exposición puede hacer suponer. Pues a veces parece que Kant diga, al menos por implicación, que la metafísica especulativa carece de significación. Así por ejemplo escribe Kant que "los conceptos de realidad, sustancia, causalidad y hasta necesidad en la existencia pierden toda significación y se convierten en vacíos signos de conceptos, carentes de contenido, en cuanto me arriesgo a utilizarlos fuera del campo de los sentidos".[40] Y no se trata de una muestra única de ese giro mental.

Es muy posible que, como piensan algunos intérpretes, la aparente diversidad de los modos kantianos de hablar de la significación de los términos utilizados en la metafísica tradicional tenga que ver con una anterior diversidad implícita en su exposición de las categorías. Éstas se llaman conceptos *a priori* del entendimiento. En la medida en que son conceptos, hasta las categorías aún sin esquematizar habrán de tener algún contenido. Por lo tanto, hasta en su aplicación fuera del campo de la experiencia poseen alguna significación por lo menos. Pero también dice Kant que las categorías son funciones lógicas del juicio. En este caso parece darse la consecuencia de que no se convierten en conceptos, por así decirlo, o no dan origen a conceptos más que una vez esquematizadas. Las categorías sin esquematizar no tendrían, en cambio, contenido alguno por sí mismas. Serían, consiguientemente, sinsentidos al aplicarse fuera del campo de la experiencia. Términos como *Ens realissimum* y *ser necesario* carecerían de contenido.

Por todo eso podría afirmarse que el pensamiento kantiano tiende a la conclusión de que las proposiciones de la metafísica especulativa son sinsentidos. Pero aunque esa conclusión se siga sin duda de una de las principales corrientes de su pensamiento, es seguro que no representa su posición general. Me parece completamente obvio que un hombre que ha insistido en la importancia inexorable de los problemas fundamentales de la metafísica y que ha intentado mostrar la legitimidad racional de la fe práctica en la libertad, la inmortalidad y Dios no creía realmente que la metafísica es simple sinsentido vacío. Sostenía, ciertamente, que si las categorías se aplican a Dios, no sólo son incapaces de dar conocimiento de Dios, sino que tienen un contenido tan vago e indeterminado que no pasan de meros símbolos de lo desconocido. Podemos, ciertamente, pensar a Dios; pero lo pensamos exclusivamente por medio de signos. Producimos una concepción simbólica de lo desconocido. Pensar a Dios a base de las categorías esquematizadas equivaldría a introducir a Dios en el mundo sensible. Por eso intentamos eliminar con el pensamiento, por

40. *B* 707.

así decirlo, la esquematización, y aplicar el término sustancia, por ejemplo, sólo analógicamente. Pero el intento de eliminar la referencia de un concepto así al mundo de los sentidos nos deja con un mero símbolo, desprovisto de contenido determinado. Por lo tanto, nuestra idea de Dios es meramente simbólica.

Cuando no se trata más que del uso regulativo o, como dice, inmanente, del ideal trascendental, Kant no siente preocupación alguna por la vaguedad de la idea. Pues al hacer un uso regulativo de la existencia de Dios no afirmamos que exista un ser correspondiente a esa idea. En este uso se puede dejar de lado la cuestión de qué es Dios en Sí mismo, y la cuestión de si existe. Utilizamos la idea como "punto de vista" que permite a la razón realizar su obra de unificación. "Dicho brevemente, esta cosa trascendental no es más que el esquema del principio regulativo por medio del cual la razón extiende la unidad sistemática a toda la experiencia en la medida de lo posible." [41]

Podemos añadir, como conclusión, que la filosofía kantiana de la religión se basa en una reflexión sobre la razón práctica, o sea, sobre la razón en su uso moral. Para aclararse el modo como Kant pensaba acerca de Dios hay que dirigirse a su teoría moral. En la *Crítica de la razón pura* Kant se ocupa de delimitar el ámbito de nuestro conocimiento teorético; y sus observaciones acerca del uso regulativo de la idea de Dios no se deben tomar como una exposición de la significación de esa idea para la conciencia religiosa.

41. *B* 710.

Capítulo XIV

KANT. — V: MORALIDAD Y RELIGIÓN [1]

La aspiración de Kant. — La buena voluntad. — El deber y la inclinación. — El deber y la ley. — El imperativo categórico. — El ser racional como fin en sí mismo. — La autonomía de la voluntad. — El reino de los fines. — La libertad como condición de la posibilidad de un imperativo categórico. — Los postulados de la razón práctica: la libertad, la idea kantiana del bien perfecto, la inmortalidad, Dios, la teoría general de los postulados. — Ideas de Kant acerca de la religión. — Observaciones finales.

1. Hemos visto que Kant consideraba dados y seguros nuestro conocimiento ordinario de objetos y nuestro conocimiento científico. Ciencia física quería decir para él física newtoniana. Y es obvio que no consideraba tarea del filósofo el sustituir la física clásica por otro sistema, ni el declarar que nuestro conocimiento ordinario de las cosas no es conocimiento. Lo que ocurre es que, dados nuestra experiencia ordinaria y nuestro conocimiento científico, el filósofo puede distinguir, mediante un proceso de análisis, entre los elementos formales y materiales, *a priori* y *a posteriori,* presentes en nuestro conocimiento teorético de los objetos. La tarea del filósofo crítico consiste en identificar y presentar dichos elementos *a priori* de un modo sistemático.

Ahora bien: además de nuestro conocimiento de objetos originariamente dados en la intuición sensible existe el conocimiento moral. Puede decirse, por ejemplo, que sabemos que hay que decir la verdad. Pero este conocimiento no lo es de lo que existe, es decir, del comportamiento efectivo de los hombres, sino de lo que debe ser, o sea, de cómo deben comportarse los hombres. Y este conocimiento es *a priori,* en el sentido de que no depende del com-

1. En las notas a este capítulo *F* significará la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, RPr Crítica de la razón práctica,* y *R La religión dentro de los límites de la mera razón.* Estas tres obras están respectivamente contenidas en los volúmenes IV, V y VI de la edición crítica. Las cifras dadas a continuación de esas abreviaturas de los títulos indican secciones o páginas de esa edición, según los casos.

portamiento efectivo de los hombres. Aunque todos ellos mientan, seguirá siendo verdad que no deben mentir. No podemos verificar la afirmación de que los hombres deben ser veraces por el procedimiento de examinar si efectivamente lo son o no. Esa afirmación es verdadera con independencia de la conducta de los hombres, y en este sentido es verdadera *a priori.* Pues la necesidad y la universalidad son los rasgos de la aprioridad. Está claro que al afirmar "los hombres deben decir la verdad" nuestro conocimiento de la existencia de hombres depende de la experiencia. Pero el juicio ha de contener al menos un elemento *a priori.* Y para Kant la tarea primera del filósofo moral consiste en identificar los elementos *a priori* de nuestro conocimiento moral y mostrar su origen. En este sentido podemos imaginar al filósofo moral preguntándose por cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori* de la moral.

Es obvio que la realidad de esa tarea no supone el abandono de todos nuestros ordinarios juicios morales para producir un sistema nuevo de moralidad. Significa descubrir los principios *a priori* según los cuales juzgamos cuando emitimos juicios morales. En el último capítulo vimos que según Kant hay ciertas categorías y principios *a priori* del juicio. Pero Kant no pensaba estar suministrando un conjunto nuevo de categorías. Kant quería mostrar, simplemente, cómo se originan en la estructura del entendimiento las categorías que fundamentan los principios sintéticos *a priori* de nuestro conocimiento teorético. Quería también relacionarlas con la razón pura (usando aquí 'razón' en su acepción más amplia). Así también ahora, en el terreno de la moral, Kant desea descubrir el origen de los principios fundamentales según los cuales juzgamos todos cuando juzgamos moralmente; encontrará ese origen en la razón práctica.

Kant no sostiene nunca, por supuesto, que todos seamos explícitamente conscientes de los principios *a priori* de la moralidad. Si lo fuéramos, sería superflua la tarea de identificarlos. Nuestro conocimiento moral tomado en bloque contiene una variedad de elementos; y la primera tarea del filósofo moral, aunque no la única, consiste en descubrir el elemento *a priori,* liberándolo de todos los elementos empíricamente derivados, y mostrar su origen en la razón práctica.

¿Qué es la razón práctica? Es la razón [2] en su uso práctico (moral) o función práctica. Dicho de otro modo, "en última instancia (no hay) más que una sola razón, la cual ha de distinguirse simplemente en su aplicación".[3] Aunque una en última instancia, la razón, nos dice Kant, puede ocuparse de sus objetos de dos modos. Puede determinar el objeto, previamente dado por alguna otra fuente distinta de la razón; o puede hacerlo real. "El primer caso es el conocimiento racional *teorético,* el segundo es el conoci-

2. La palabra 'razón' ha de entenderse aquí en el amplio sentido indicado por los títulos de las dos primeras críticas, no en el sentido estrecho de facultad de la inferencia mediata.
3. *F* 391.

miento racional *práctico*." [4] En su función teorética la razón determina o constituye el objeto dado en la intuición, en el sentido expuesto en el capítulo anterior. Se aplica a un dato dado por otra fuente distinta de la razón misma. En cambio, en su función práctica la razón es la fuente de sus objetos; se ocupa de la elección moral, de la aplicación de categorías a los datos de la intuición sensible. Podemos decir que se ocupa de la producción de elecciones o decisiones morales de acuerdo con la ley que procede de ella misma. Por eso dice Kant que mientras que en su uso teorético la razón se ocupa de objetos de la potencia cognoscitiva, en su uso práctico se ocupa "de los fundamentos de la determinación de la voluntad, la cual es la facultad de producir objetos correspondientes a ideas o de determinarse a sí misma para producirlos (independientemente de que baste o no la capacidad física para ello), o sea, la facultad de determinar su causalidad".[5] Dicho con lenguaje llano, la razón teorética atiende al conocimiento, mientras que la razón práctica se dirige a la elección de acuerdo con la ley moral y, cuando ello es físicamente posible, a la realización de la decisión en la acción. Convendría añadir que Kant habla unas veces de la razón práctica como distinta de la voluntad y capaz de influir en ésta, pero otras veces identifica ambas. El primer uso sugiere la imagen de la razón práctica que mueve a la voluntad por medio del imperativo categórico. El segundo muestra que para Kant la voluntad es una facultad racional, no un impulso ciego. Y ambos giros parecen necesarios, pues la razón práctica toma la forma de la voluntad de acuerdo con un principio o máxima,[6] y podemos distinguir entre los aspectos cognoscitivos y los aspectos voluntarios de la cuestión. Pero no hemos de subrayar el aspecto cognoscitivo, el conocimiento de un principio moral, hasta el punto de identificarlo con la razón práctica y excluir la voluntad. Pues de la razón práctica dice Kant que produce sus objetos, que los hace reales. Y es la voluntad la que produce elección y acción de acuerdo con conceptos y principios morales.

Hemos dicho que, según Kant, el filósofo moral ha de hallar en la razón práctica la fuente del elemento *a priori* del juicio moral. Por lo tanto, no podemos decir que Kant espere que el filósofo derive la entera ley moral, forma y contenido, del concepto de razón práctica. Eso se sigue ya de la afirmación de que el filósofo se interesa por el descubrimiento de la fuente, en la razón práctica, del elemento *a priori* del juicio moral. Pues la afirmación implica que hay un elemento *a posteriori* empíricamente dado. Esto es del todo obvio, desde luego, en el caso de cualquier juicio moral singular, como, por ejemplo, el juicio de que estoy moralmente obligado en este momento y lugar a contestar a una cierta carta de una determinada persona. Podemos distinguir entre el concepto de obligación moral como tal y las condiciones empírica-

4. *Crítica de la razón pura*, B X.
5. *RPr* 29-30.
6. Más adelante se aludirá a las diferencias de significación entre ambos términos.

mente dadas de tal o cual obligación particular. Además, cuando Kant dice que la razón práctica o la voluntad racional es la fuente de la ley moral, está pensando en la razón práctica *como tal*, no en la razón práctica tal como se encuentra en una determinada clase de seres finitos, esto es, en los seres humanos. Kant no piensa, por supuesto, que *haya* seres racionales finitos distintos de los hombres. Pero su tema es el imperativo moral en cuanto afecta a todos los seres susceptibles de sujeción a obligación, sean hombres o no lo sean. Kant estudia, pues, el imperativo moral considerado antes de toda referencia a la naturaleza humana y las condiciones empíricas de ésta. Y puesto que la razón práctica se entiende de este modo sumamente abstracto, las leyes morales, que no tienen sentido más que en el supuesto de la existencia de seres humanos, no se pueden deducir del concepto de razón práctica. Por ejemplo, sería absurdo pensar en el mandamiento "No cometerás adulterio" como aplicado a espíritus puros; pues ese mandamiento presupone cuerpos y la institución del matrimonio. Hemos de distinguir entre la ética pura, o metafísica de las costumbres, que trata del principio supremo, o los principios supremos, de la moralidad y de la naturaleza de la obligación moral como tal, y la ética aplicada, la cual aplica el principio supremo, o los principios supremos, a las condiciones de la naturaleza humana, apelando a la ayuda de lo que Kant llama 'antropología', o conocimiento de la naturaleza humana.

La idea general de la división entre la metafísica de las costumbres y la ética aplicada es bastante clara. La física, como vimos, se puede dividir en física pura, o metafísica de la naturaleza, y física empírica. Análogamente, la ética o filosofía moral se puede dividir en metafísica de las costumbres y ética aplicada o antropología práctica. Pero al pasar a los detalles de la división se producen algunas dificultades. Así, por ejemplo, esperaríamos que la metafísica de las costumbres, o metafísica de la moral, prescindiera plenamente de la naturaleza humana y atendiera exclusivamente a ciertos principios fundamentales que se aplicaran luego a la naturaleza humana en lo que Kant llama antropología práctica. Pero en la introducción a la *Metafísica de las costumbres* (1797) Kant admite que incluso en la metafísica de la moral hemos de tener a menudo en cuenta la naturaleza humana como tal, con objeto de manifestar las consecuencias de los principios morales universales. Eso no quiere decir, desde luego, que la metafísica de la moral se pueda fundar en la antropología. "Una metafísica de las costumbres no se puede fundar en la antropología, pero sí que se puede aplicar a ésta." [7] Mas si la aplicación de los principios morales a la naturaleza humana es admisible en la parte metafísica de la ética, la segunda parte de ésta, o sea, la antropología moral o práctica, tiende a convertirse en un estudio de las condiciones subjetivas, favorables o desfavorables, de la realización de los preceptos morales. Esta parte se ocupará, por ejemplo, de la educación moral. Éstos son los

7. *W* VI, 217.

temas de la antropología práctica a los que aludirá Kant al describir su función en la introducción a la *Metafísica de las costumbres.*

He aquí, pues, la dificultad. Según Kant, hace falta una metafísica de la moral que prescinda de todo factor empírico. Y Kant reprocha a Wolff el haber mezclado factores *a priori* y empíricos en sus escritos de ética. Pero, por otra parte, Kant manifiesta cierta tendencia a introducir en la parte metafísica de la ética leyes morales que parecen contener elementos empíricos. Así, por ejemplo, escribe que "El mandamiento *No mentir* no es válido sólo para seres humanos, como si otros seres racionales no tuvieran que interesarse por él; y lo mismo ocurre con todas las demás leyes morales en sentido propio".[8] Pero aunque este precepto es *a priori* en el sentido de que vale con independencia del modo como efectivamente se comporten los seres humanos, es discutible que sea *a priori* en el sentido de no depender en absoluto de la "antropología".[9]

De todos modos, el punto principal que Kant desea dejar en claro es que "La base de la obligación no ha de buscarse en la naturaleza humana ni en las circunstancias del mundo en el cual está situado (el hombre), sino *a priori,* simplemente en los conceptos de la razón pura".[10] Hemos de explicitar una ética pura que "aplicada al hombre, no tome nada en absoluto del conocimiento del hombre mismo, sino que le dé leyes *a priori* como a ser racional".[11] Nos interesa realmente hallar en la razón misma la base del elemento *a priori* del juicio moral, el elemento que posibilita las proposiciones sintéticas *a priori* de la moral. La tarea no es, desde luego, deducir todas las leyes y los preceptos morales mediante un mero análisis de los conceptos de la razón pura práctica. Kant no ha pensado nunca que una deducción así fuera realizable.

Pero aunque no podemos decir todas las leyes y todos los preceptos morales del concepto de la razón pura práctica, la ley moral tiene que fundarse últimamente en esta razón. Y como esto equivale a hallar la fuente última de los principios de la ley moral en la razón considerada en sí misma, sin referencia a particulares condiciones humanas, Kant se separa evidentemente en este punto de todos los filósofos morales que intentan hallar la base última de la ley moral en la naturaleza humana como tal o en algún rasgo de ella, o en algún factor de la vida humana o sociedad. En la *Crítica de la razón práctica* alude Kant a Montaigne como autor de la tesis que fundamenta la moralidad en la educación, a Epicuro como fundamentador de la moral en la sensación física del hombre, a Mandeville como propugnador de la constitución política como fundamento, y a Hutcheson como partidario de fundar la moral en los sentimientos morales del hombre. Kant afirma entonces que todas esas supuestas fundamentaciones son "evidentemente incapaces de su-

8. *F* Prólogo 389.
9. Es posible que Kant esté pensando en Satanás, el que engaña al hombre, y que el precepto valga también para "el padre de la mentira".
10. *F* Prólogo 389.
11. *Ibid.*

ministrar el principio general de la moralidad".[12] Podemos también observar que la teoría moral de Kant, al fundar la ley moral en la razón, es incompatible con las modernas teorías emocionales de la ética. Dicho brevemente: Kant rechaza el empirismo y debe considerarse como un racionalista en moral; eso siempre que con ese calificativo no se pretenda indicar estrictamente al partidario de la tesis de que la ley moral es deducible por mero análisis a partir de algún concepto fundamental.

En el siguiente resumen de la teoría moral de Kant nos interesamos particularmente por la parte metafísica de la ética. O sea, nos interesamos principalmente por lo que Kant llama metafísica de las costumbres (no metafísica especulativa). Kant no creía que la moralidad se pudiera fundar en la teología natural. En su opinión, la fe en Dios se funda en la conciencia moral y no, a la inversa, la ley moral en la fe en Dios. Y nuestro tratamiento se basará en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la segunda *Crítica*. El texto explícitamente titulado *Metafísica de las costumbres* no me parece añadir gran cosa —si es que añade algo— necesaria para un breve resumen de la teoría moral kantiana.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* leemos que la metafísica de la moral tiene que investigar "la fuente de los principios prácticos que han de encontrarse *a priori* en nuestra razón".[13] Y de la *Fundamentación* misma dice Kant que no es "más que la investigación y el establecimiento del *principio supremo de la moralidad*",[14] por lo que constituye un tratado completo. Por otra parte, el texto no pretende ser una crítica completa de la razón práctica. Por lo tanto, alude y remite a la segunda *Crítica*. Este hecho queda indicado por los rótulos de las partes principales de la *Fundamentación*. La primera parte trata de la transición del conocimiento moral común u ordinario al conocimiento moral filosófico; la segunda parte estudia la transición de la filosofía moral popular a la metafísica de la moral; y la tercera trata el paso final de la metafísica de la moral a la crítica de la razón pura práctica.

La estructura de la *Crítica de la razón práctica* recuerda la de la primera *Crítica*. No hay en ella, desde luego, nada que corresponda a la *Estética trascendental*. Pero la obra se divide en una *Analítica* (que procede de principios a conceptos, y no de conceptos a principios, como en la primera *Crítica*) y una *Dialéctica* que estudia las ilusiones de la razón en su uso práctico, pero formula además un punto de vista positivo. Kant añade a todo eso una *Metodología de la razón pura y práctica* que trata del método necesario para hacer subjetivamente práctica la razón objetivamente práctica. O sea, esta parte considera el modo en el cual las leyes de la razón pura práctica pueden acceder al espíritu humano e influir en él. Pero esta sección es breve, y acaso

12. *RPr* 70.
13. *F* Prólogo 389-390.
14. *F* Prólogo 392.

figure en la obra más por dar algo correspondiente a la *Doctrina trascendental del método* que por razones de más peso.

2. El que se hayan citado tantas veces las primeras palabras de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* no es motivo suficiente para no reproducirlas aquí: "Es imposible imaginar nada en el mundo o fuera de él que pueda ser llamado absolutamente bueno, excepto la voluntad buena".[15] Pero aunque Kant empieza su tratado de este modo tan dramático, no cree estar dando una información nueva y sensacional. En su opinión, no hace más que explicitar una verdad presente, de modo, al menos, implícito, en el conocimiento moral ordinario. De todos modos, se considera obligado a explicar qué quiere decir al afirmar que la voluntad buena es lo único que puede ser llamado bueno sin más aclaración.

El concepto de bondad pura o absoluta se puede explicar sin dificultad mayor. Las posesiones externas, como la riqueza, por ejemplo, pueden ser objeto de abuso, como todo el mundo sabe. Por lo tanto, no son bienes puros o absolutos. Y lo mismo se puede decir del talento, como, por ejemplo, la comprensión rápida. Un criminal puede poseer y usar mal talentos considerables. Lo mismo se puede decir de rasgos naturales del carácter, como la valentía. Se pueden utilizar o manifestar en la persecución de un fin malo. En cambio, una voluntad buena no puede ser mala en ningún caso. Es un bien sin necesidad de precisión alguna.

Tomada en sí misma, esa afirmación parece una tautología, pues una voluntad buena es buena por definición, y es analíticamente verdadero que una voluntad buena es siempre buena. Por eso Kant pasa a explicar lo que entiende por voluntad buena. Quiere decir, por de pronto, una voluntad buena en sí misma, y no sólo respecto de alguna otra cosa. Así, por ejemplo, podemos decir de un doloroso tratamiento quirúrgico que es bueno, pero no en sí mismo, sino en relación con el benéfico efecto que va a producir. En cambio, el concepto kantiano de voluntad buena es concepto de una voluntad siempre buena en sí misma, por virtud de su valor intrínseco, y no sólo por su relación con la producción de algún fin, como, por ejemplo, la felicidad. Pero nos interesará saber cuándo una voluntad es buena en sí misma, o sea, cuándo tiene valor intrínseco. Según Kant, no se puede decir que una voluntad sea buena en sí misma sólo porque causa, por ejemplo, buenas acciones. Pues puedo desear, por ejemplo, una buena acción que las circunstancias físicas me impidan realizar. Mas mi voluntad será buena a pesar de eso. ¿Qué es, pues, lo que la hace buena? Si hemos de evitar la mera tautología, tendremos que dar algún contenido al término 'buena' cuando se aplica a la voluntad, y no contentarnos con decir que una voluntad buena es una voluntad que es buena, o que la voluntad es buena cuando es buena.

Para dilucidar la significación del término 'buena' (o 'bueno', o 'bien') cuando se aplica a la voluntad Kant atiende al concepto de deber, que es

15. *F* 393.

para él el rasgo más destacado de la conciencia moral. Una voluntad que obre por el deber es una voluntad buena. Hay que formular la idea con precisión, atendiendo bien a las relaciones lógicas de inclusión entre ambos términos. Pues la voluntad de Dios es buena, aunque sería absurdo decir que Dios cumple con Su deber. En efecto: el concepto de deber o de obligación implica el concepto de la posibilidad, al menos, de la autoconquista, del obstáculo que hay que superar. Y la voluntad divina no se concibe como sometida a obstáculo posible alguno en su querer el bien. Por lo tanto, para hablar con precisión hay que evitar decir que una voluntad buena es la que obra por el deber; hay que decir que una voluntad que obra por el deber es una voluntad buena. A una voluntad del tipo de la divina, concebida como siempre y necesariamente buena, llama Kant, con un nombre especial, "voluntad santa". Y si prescindimos del concepto de voluntad santa y limitamos la atención a una voluntad finita sometida a obligación, podemos permitirnos decir que la voluntad buena es la que obra por el deber. Pero está claro que la noción de obrar por el deber requiere ulterior dilucidación.

3. Kant distingue entre acciones realizadas de acuerdo con el deber y acciones hechas por, o por mor del deber. El ejemplo utilizado por él mismo servirá para dejar en claro la naturaleza de esta distinción. Supongamos un comerciante siempre atento a no exigir a sus clientes un pago excesivo. Su comportamiento es sin duda concorde con el deber; pero de eso no se sigue que obre de tal modo por mor del deber, o sea, por el hecho de que es su deber obrar así. También puede abstenerse de extorsionar a sus clientes por meros motivos de prudencia, por ejemplo, pensando que la honradez es la conducta más comercial. Por lo tanto, la clase de las acciones realizadas de acuerdo con el deber es mucho más extensa que la clase de las acciones realizadas por mor del deber.

Sólo tienen valor moral según Kant, las acciones realizadas por mor del deber. Kant toma el ejemplo de la conservación de la vida propia. "Preservar la vida propia es un deber y, además, todo el mundo tiene la inclinación inmediata a conservarla." [16] Ésos son los dos supuestos. Si preservo mi vida simplemente porque tengo la inclinación a hacerlo así, mi acción no tiene valor moral según Kant. Para tener ese valor, mi acción tiene que realizarse a causa de que es deber mío el preservar mi vida, o sea, por un sentido de obligación moral. Kant no dice explícitamente que sea moralmente malo el preservar la vida propia simplemente porque uno desea preservarla. Pues la acción estaría en ese caso de acuerdo, al menos, con el deber, y no sería incompatible con él, como lo sería en cambio el suicidio. Pero no tiene valor moral. Por un lado no es una acción moral, aunque, por otro lado, sería difícil llamarla inmoral en el sentido en que lo es el suicidio.

Tal vez sea errónea la concepción; pero Kant piensa, en todo caso, que es la concepción implícitamente sostenida por todo el que posee concepciones

16. *F* 397.

morales, y la que un sujeto así reconocerá como verdadera si reflexiona sobre el problema. De todos modos, Kant tiende a complicar algo las cosas al dar la impresión de que, en su opinión, el valor moral de una acción realizada por mor del deber aumenta en proporción inversa a la inclinación a realizar la acción. Dicho de otro modo: Kant justifica en parte la interpretación de que, según su doctrina, cuanto menor sea la inclinación a cumplir con el deber, mayor es el valor moral de la acción si realmente se realiza en el sentido del deber. Y este punto de vista conduce a la extraña conclusión de que cuanto más odiemos cumplir nuestro deber, tanto mejor moralmente, siempre que lo cumplamos. O, por decirlo de otro modo: cuanto más tengamos que dominarnos para cumplir con nuestro deber, tanto más morales somos. Y si eso se admite, parece imponerse la conclusión de que cuanto más bajas sean las inclinaciones de un hombre, tanto más alto será su valor moral si supera aquellas inclinaciones. Pero este punto de vista es contrario a la convicción común de que la personalidad íntegra en la que coinciden la inclinación y el deber ha conseguido un nivel de desarrollo moral superior al del hombre en el cual la inclinación y el deseo están en guerra permanente con el sentimiento del deber.

De todos modos, aunque Kant escribe a veces de un modo que a primera vista da la impresión de apoyar una interpretación así, lo que principalmente le interesa asentar es simplemente que cuando un hombre hace su deber en contra de sus inclinaciones, el hecho de que obra por mor del deber y no meramente por la inclinación queda más claro de lo que lo estaría si se hubiera sentido naturalmente inclinado a obrar de dicho modo. Al hablar del hombre benéfico o filántropo Kant afirma, en efecto, que la acción de hacer bien a los demás no tiene valor moral si es mero efecto de una inclinación natural que brote de un temperamento espnotáneamente simpatético. Pero no dice que sea malo o indeseable poseer un temperamento así. Por el contrario, las acciones que surgen de una satisfacción natural por el aumento de la felicidad de los demás son "oportunas y laudables".[17] Kant puede haber sido rigorista en ética; pero su interés en precisar la diferencia entre obrar por mor del deber y obrar por satisfacer los deseos y las inclinaciones naturales de uno no ha de entenderse mal, en el sentido de que el filósofo fuera incapaz de aplicar el ideal del hombre completamente virtuoso que consigue superar y trasformar todos los deseos antes en conflicto con el deber. Ni tampoco hay que interpretarlo en el sentido de que en opinión de Kant el hombre verdaderamente virtuoso sea el que carece completamente de inclinaciones. Al hablar del mandamiento evangélico de amar a todos los hombres, Kant observa que es imposible ordenar el amor en cuanto afección (en cuanto amor "patológico", como él dice); pero que sí se puede ordenar la beneficencia por mor del deber (amor "práctico"), incluso al hombre que tenga aversión por la acción benéfica. Y con eso, por supuesto, Kant no está afir-

17. *F* 398.

mando que sea mejor sentir aversión por la acción benéfica y realizar las debidas acciones benéficas que tener una inclinación natural a realizarlas. Por el contrario, Kant afirma explícitamente que es mejor realizar gustosamente el deber. Y su ideal moral, como veremos más adelante, es la mayor aproximación posible a la virtud completa, a la santa voluntad de Dios.

4. Hemos visto que una voluntad buena se manifiesta en la acción por mor del deber, y que hay que distinguir entre obrar por mor del deber y obrar por la mera inclinación o por deseo. Pero necesitamos alguna indicación más positiva acerca de lo que significa obrar por mor del deber. Y Kant nos dice que significa obrar por reverencia a la ley, esto es, a la ley moral. "El deber es la necesidad de obrar por reverencia a la ley." [18]

Por ley entiende Kant la ley como tal. Obrar por mor del deber es obrar por reverencia a la ley como tal. Y la característica esencial (la forma, podemos decir) de la ley como tal es la universalidad, la universalidad estricta que no admite excepción alguna. Las leyes físicas son universales; también lo es la ley moral. Pero mientras que todas las cosas físicas, incluido el hombre en cuanto cosa puramente física, concuerdan inconsciente y necesariamente con la ley física, los seres racionales, y sólo ellos, son capaces de obrar de acuerdo con la idea de ley. Por lo tanto, las acciones de un hombre, para que tengan valor moral, tienen que ser realizadas por reverencia a la ley. Su valor moral procede según Kant no de sus resultados, efectivos o buscados, sino de la máxima del agente. Y para dar valor moral a las acciones esta máxima tiene que consistir en evitar según la ley o en hacer según la ley, y por respeto o reverencia a la ley.

Y así leemos que la voluntad buena, el único bien sin restricciones, se manifiesta en la acción por mor del deber; que el deber significa acción por respeto o reverencia a la ley; y que la ley es esencialmente universal. Pero todo esto nos deja con un concepto sumamente abstracto, por no decir vacío, del obrar por mor del deber. Y se presenta la cuestión de cómo traducir ese concepto a la vida moral concreta.

Antes de dar respuesta a esa cuestión es necesario distinguir entre máximas y principios. En la terminología técnica de Kant un principio es una ley moral objetiva fundamental fundada en la razón pura práctica. Es un principio según el cual obrarían todos los hombres si fueran agentes morales puramente racionales. Una máxima es un principio subjetivo de volición. O sea, es un principio según el cual obra un agente en la realidad, y que determina sus decisiones. Estas máximas, naturalmente, pueden ser de diversas clases, y pueden concordar o no con el principio objetivo, o los principios objetivos, de la ley moral.

Esta exposición de la naturaleza de las máximas puede parecer incompatible con lo dicho acerca de la opinión de Kant según la cual el valor moral de las acciones está determinado por la máxima del agente. Pues si una

18. *F* 400.

máxima puede discrepar de la ley moral, ¿cómo puede dar valor moral a las acciones por ella inspiradas? Para resolver esta dificultad hemos de practicar una distinción más entre máximas empíricas o materiales y máximas *a priori* o formales. Las primeras se refieren a fines o resultados deseados; no las segundas. La máxima que confiere valor moral a las acciones ha de ser del segundo tipo. O sea, no tiene que referir a objeto alguno del deseo sensual ni a resultado alguno que se pueda obtener por la acción, sino que tiene que ser la máxima de obedecer a la ley universal como tal. Esto es, si el principio subjetivo de la volición es la obediencia a la ley moral universal, por mero respeto a la ley, las acciones regidas por esa máxima tendrán valor moral, pues serán realizadas por mor del deber.

Una vez practicadas esas distinciones podemos volver a la cuestión de la traducción del abstracto concepto kantiano de acción por mor del deber al lenguaje de la concreta vida moral. "Puesto que he privado a la voluntad de todos los impulsos (o todos los estímulos) que le podía proporcionar el seguir una ley particular, lo único que puede aún servirle de principio es la conformidad universal de las acciones a la ley en general. O sea: *he de obrar siempre de tal modo que pueda al mismo tiempo querer que mi máxima sea ley universal.*" [19] La palabra 'máxima' ha de significar en este contexto lo que antes hemos llamado máximas empíricas o materiales. El respeto o la reverencia a la ley, que produce la máxima formal que manda obrar por obediencia a la ley como tal, exige que pongamos todas nuestras máximas materiales en la forma de la ley como tal, forma que es la universalidad. Y ahora hemos de preguntarnos si podemos querer que una máxima dada se convierta en una ley universal. Por de pronto, ¿puede una máxima así tomar la forma de la universalidad?

Kant ofrece un ejemplo. Imaginemos a un hombre en una situación angustiosa, y que sólo puede liberarse del apuro formulando una promesa que no tiene la intención de cumplir. O sea: nuestro hombre no puede mejorar su situación sino mintiendo. ¿Le es lícito hacerlo? Si obra de ese modo, su máxima dirá que tiene derecho a formular una promesa sin intención de cumplirla (o sea, que tiene derecho a mentir) si sólo por ese medio se puede librar de una situación desastrosa. Por lo tanto, podemos plantear la cuestión del siguiente modo: ¿puede ese hombre querer que la tal máxima se convierta en ley universal? Una vez universalizada, esa máxima afirmaría que todo el mundo puede hacer una promesa sin intención de cumplirla (o que todo el mundo tiene derecho a mentir) cuando se encuentra en una dificultad de la que no se puede librar por otros medios. Según Kant, es imposible querer esa universalización, pues eso equivaldría a querer que el mentir se convierta en ley universal. Por lo tanto, la máxima no puede tomar la forma de la universalidad. Y si una máxima no puede entrar como principio en un esquema posible de ley universal ha de ser rechazada como máxima.

19. *F* 402.

Lejos de mí el suponer que ese ejemplo sea incriticable. Pero no desearía que la discusión de objeciones posibles escondiera el punto principal que Kant desea dejar fundado. Me parece tratarse de lo siguiente. En la práctica, todos obramos de acuerdo con lo que Kant llama máximas, o sea, que todos tenemos principios subjetivos de volición. Ahora bien: una voluntad finita no puede ser buena más que si está motivada por el respeto o la reverencia a la ley universal. Por lo tanto, para que nuestras voluntades puedan ser moralmente buenas tenemos que preguntarnos si podemos querer que nuestras máximas, nuestros principios subjetivos de volición, se conviertan en leyes universales. Si no lo podemos, hemos de rechazar esas máximas. Si podemos quererlo, si nuestras máximas pueden intervenir como principios en un esquema posible de legislación moral universal, entonces la razón exige que las admitamos y las respetemos en virtud de nuestro respeto a la ley como tal.[20]

Hay que observar que hasta este momento Kant se ha dedicado a aclarar la idea de acción por mor del deber. De acuerdo con su concepción y su terminología, nos hemos estado moviendo en lo que Kant llama el conocimiento moral de la razón humana común. "La necesidad de obrar por puro respeto a la ley práctica es lo que constituye el deber, al cual debe ceder cualquier otro motivo, porque el deber es la condición de que una voluntad sea buena *en sí misma*; y el valor de una voluntad así está por encima de toda otra cosa. De este modo hemos llegado al principio del conocimiento moral sin abandonar el de la razón humana común."[21] Y aunque ordinariamente los hombres no conciben dicho principio en esa forma abstracta, sin embargo, lo conocen implícitamente, y éste es el principio en el cual descansan sus juicios morales.

El principio del deber —que siempre he de obrar de tal modo que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal— es una formulación de lo que Kant llama el imperativo categórico. Ahora podemos atender a este tema.

5. Como hemos visto, hay que practicar una distinción entre principios y máximas. Los principios objetivos de la moralidad pueden ser también principios subjetivos de la volición que funcionen como máximas. Pero también puede haber una discrepancia entre los principios objetivos de la moralidad y las máximas o principios subjetivos de la voluntad de un hombre. Si fuéramos todos agentes morales puramente racionales, los principios objetivos de la moralidad gobernarían siempre nuestros actos, o sea, serían también siempre principios subjetivos de volición. Pero en la práctica somos capaces de obrar sobre la base de máximas o principios subjetivos de volición incompatibles con los principios objetivos de la moralidad. Y esto sig-

20. Está claro que no se puede ni hablar de *deducir* reglas concretas de conducta del concepto de ley universal como tal. El concepto se usa como comprobación de la admisibilidad o inadmisibilidad de máximas, no como premisa de la cual pudieran deducirse.
21. *F* 403.

nifica que estos últimos se nos presentan como mandamientos o imperativos. Tenemos, pues, la experiencia de la obligación. Si nuestras voluntades fueran santas, no se podría hablar siquiera de órdenes ni de obligaciones. Pero puesto que no lo son (aunque la voluntad santa es el ideal), la ley moral toma necesariamente para nosotros la forma de un imperativo. La razón pura práctica da órdenes, y nuestro deber consiste en vencer los deseos que entren en conflicto con esas órdenes.

Al definir la noción de imperativo Kant traza una distinción entre orden e imperativo.[22] "Se llama orden o mandamiento (de la razón) la noción de un principio objetivo en cuanto impone a una voluntad su necesidad, y se llama *imperativo* a la fórmula del mandamiento o la orden. Todos los imperativos se expresan con la noción de *deber-ser* y muestran así la relación entre una ley objetiva de la razón y una voluntad que, a causa de su constitución subjetiva, no está necesariamente determinada por ella." [23] Al decir que el principio objetivo impone su necesidad o es "constrictivo" (*nötigend*) para una voluntad Kant no quiere sostener, desde luego, que la voluntad humana le obedezca necesariamente. Lo importante es, por el contrario, que la voluntad no sigue necesariamente los dictados de la razón, con la consecuencia de que la ley se aparece al agente como algo externo que ejerce una constricción o presión sobre la voluntad. En este sentido se dice que la ley es "constrictiva" de la voluntad. Pero la voluntad no está "necesariamente determinada" por la ley. La terminología de Kant es acaso confusa, pero no auto-contradictoria.

Hay tres clases de imperativos, de acuerdo con las tres clases o sentidos diferentes de la acción buena. Y como sólo uno de esos imperativos es el moral, tiene importancia entender la distinción kantiana entre los tres tipos.

Tomemos la proposición "Si quieres aprender francés tienes que aplicar estos medios". Éste es un imperativo. Pero a su respecto hay que observar dos cosas. Primera, que las acciones ordenadas se conciben como buenas para conseguir un cierto fin. No se ordenan como acciones que hayan de ser realizadas por sí mismas, sino sólo como medios. Por eso se dice que este imperativo es *hipotético*. En segundo lugar, la finalidad de que se trata no es de las que todo el mundo busca por naturaleza. Un hombre puede desear aprender francés o no desearlo. El imperativo dice sólo que *si* desea aprender francés, tendrá que aplicar ciertos medios, o sea, tendrá que realizar ciertas acciones. Kant llama a este tipo de imperativo hipotético *problemático*, o imperativo de habilidad.

No es difícil entender que ese tipo de imperativo no es el moral. Hemos tomado el ejemplo del aprendizaje del francés. Igual podíamos haber recurrido al ejemplo de convertirse en un perfecto ladrón. "Si quieres llegar a ser un ladrón perfecto, o sea, robar sin ser descubierto, has de aplicar los me-

22. Kant no utiliza mucho la distinción, razón por la cual no vale la pena preocuparse mucho al respecto.
23. *F* 413.

dios siguientes." El imperativo de habilidad, o imperativo técnico, como podríamos llamarlo, no tiene por sí mismo nada que ver con la moralidad. Las acciones ordenadas lo son simplemente como útiles para la consecución de una finalidad que uno puede desear o no desear, y cuya persecución puede ser compatible o no con la ley moral.

Consideremos ahora la proposición "Deseas la felicidad por una necesidad de naturaleza; por lo tanto, has de realizar estas acciones". También aquí tenemos un imperativo *hipotético,* en el sentido de que ordena ciertas acciones como medios para un fin. Pero no es un imperativo hipotético problemático. Pues el deseo de felicidad no es una finalidad que podamos proponernos o evitar, al modo como, a nuestro gusto, podemos proponernos o no la finalidad de aprender francés, la de convertirnos en ladrones perfectos o en buenos carpinteros, etc. El imperativo no dice "*si*" deseas la felicidad; *afirma* que deseamos la felicidad. Es, pues, un imperativo hipotético *asertórico.*

En algunos sistemas éticos este imperativo se ha creído de naturaleza moral. Kant no admite, en cambio, que sea precisamente el moral un imperativo hipotético cualquiera, igual si es problemático que si es asertórico. En mi opinión, Kant es demasiado contundente y global en su tratamiento de las teorías éticas teleológicas. Quiero decir que no me parece que considere suficientemente una distinción que se impone entre diferentes tipos de éticas teleológicas. La "felicidad" se puede considerar, efectivamente, como un estado subjetivo que se adquiere por medio de ciertas acciones, pero es distinto de éstas. Y en este caso las acciones se consideran buenas simplemente en cuanto medios respecto de un fin al que son exteriores. Pero "felicidad" —si es que traducimos de este modo corriente la voz aristotélica *eudaimonía* [24]— se puede entender también como una actualización objetiva de las potencialidades del hombre en cuanto hombre (o sea, como una actividad), y en este caso las acciones que se consideran buenas no son puramente externas al fin. Pero Kant respondería a esto, probablemente, que entonces tenemos una ética basada en la idea de la perfección de la naturaleza humana y que, aunque esa idea tiene significación moral, no puede darnos el principio supremo de la moralidad que él se propone encontrar.

En cualquier caso, Kant rechaza todos los imperativos hipotéticos, problemáticos o asertóricos, en la búsqueda del imperativo moral. Por lo tanto, el imperativo moral tiene que ser categórico. O sea, tiene que ordenar acciones no como medios de ningún fin, sino por buenas en sí mismas. Eso es lo que Kant llama imperativo apodíctico. "El imperativo categórico, que declara que una acción es objetivamente necesaria en sí misma sin referencia a finalidad alguna, o sea, sin finalidad alguna distinta de sí misma, es válido como principio práctico *apodíctico.*" [25]

24. Se puede ver una exposición de la teoría ética de Aristóteles en el vol. I de esta *Historia,* capítulo XXXI.
25. *F* 415.

¿Qué es ese imperativo categórico? Todo lo que podemos decir de él puramente *a priori*, o sea, por la consideración del mero concepto de imperativo categórico, es que ordena la conformidad con la ley en general. O sea, ordena que las máximas que nos sirven de principios de volición se adecuen a la ley universal. "No hay, pues, más que un imperativo categórico, que es: *Obra sólo según la máxima que te permita al mismo tiempo querer que esa máxima se convierta en ley universal.*" [26] Inmediatamente después da Kant otra formulación del imperativo: "*Obra como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza*".[27]

En la última sección encontramos el imperativo categórico expresado negativamente, y ya antes, en una nota a la página 302, observé que no se puede ni hablar de deducir reglas concretas de conducta partiendo del concepto de ley universal como tal. También aquí hemos de recordar que Kant no piensa que se puedan deducir concretas reglas de conducta partiendo del imperativo categórico, en el sentido en que se puede deducir de las premisas la conclusión de un silogismo. El imperativo no sirve de premisa para la deducción por puro análisis, sino como criterio para juzgar de la moralidad de concretos principios de la conducta. De todos modos, se puede decir que las leyes morales se derivan en algún sentido del imperativo categórico. Supóngase que doy dinero a una persona pobre que se encuentra en situación de gran miseria y en un momento en que no hay nadie que tenga mejor derecho a mi ayuda. La máxima de mi acción, el principio subjetivo de mi volición, es, por ejemplo, que daré limosna a un individuo que realmente necesite esa ayuda siempre que no haya nadie que tenga más justificadas pretensiones a mi apoyo. Entonces me pregunto si puedo querer que esa máxima sea una ley universal válida para todos (la ley, pues, de que todo el mundo debe prestar ayuda al que realmente la necesita, si no hay otra persona con mejor derecho a ella). Y decido que sí. Entonces mi máxima está moralmente justificada. La ley moral que acepto así no es, obviamente, deducible por mero análisis a partir del imperativo categórico, pues introduce ideas que no están contenidas en éste. Pero, por otra parte, también se puede decir que la ley está deducida del imperativo categórico, en el sentido de que se obtiene mediante la aplicación del imperativo.

Es noción kantiana general que la ley moral o práctica como tal es estrictamente universal; la universalidad es, por así decirlo, su forma. Por lo tanto, todos los principios concretos de la conducta han de compartir esa universalidad si es que pretenden con razón el calificativo de morales. Pero Kant no deja muy en claro lo que entiende por "ser capaz" o "no ser capaz", o poder o no poder, querer que la máxima de la conducta de uno se convierta en ley universal. Uno tendería naturalmente a entender esas expresiones en el sentido de la ausencia o presencia, respectivamente, de contradicción lógi-

26. *F* 421.
27. *Ibid.*

ca al intentar universalizar las propias máximas. Pero Kant introduce a este respecto una distinción. "Algunas acciones son de tal naturaleza que sus máximas no pueden concebirse siquiera, sin contradicción, como ley universal." [28] Kant parece aquí hablar de contradicción lógica entre la máxima y su formulación como ley universal. Pero en otros casos falta esa "imposibilidad intrínseca"; "y a pesar de ello sigue siendo imposible *querer* que la máxima se alce a la universalidad de una ley de la naturaleza, porque una voluntad así se contradiría a sí misma".[29] En este caso Kant parece pensar en casos en los cuales se puede dar a una máxima la formulación de una ley universal sin incurrir en contradicción lógica, pero, en cambio, no se puede *querer* esa ley, porque la voluntad expresada en la ley se encontraría en antagonismo, o en contradicción, como dice Kant, consigo misma en cuanto firme adhesión a alguna finalidad o algún deseo cuya consecución o satisfacción sería incompatible con la observancia de esa ley.

Kant da una serie de ejemplos. El cuarto de ellos lo es del segundo tipo de incapacidad de querer que la máxima propia se convierta en ley universal. Un hombre que goza de gran prosperidad ve que otros se encuentran en la miseria y que él podría ayudarles. Pero adopta la máxima de no preocuparse de la miseria de los demás. ¿Puede convertirse esa máxima en una ley universal? Se puede hacer sin contradicción lógica. Pues no hay contradicción lógica en una ley que diga que las gentes prósperas no tienen que prestar asistencia a los que están en la miseria. Pero, según Kant, el hombre próspero no puede *querer* esa ley sin entrar en contradicción o antagonismo con su propia voluntad. Pues su máxima primera era expresión de una egoísta ignorancia de los demás, y estaba acompañada por el firme deseo de obtener él mismo ayuda de otros en caso de encontrarse un día en situación de miseria, deseo que quedaría negado al querer la ley universal en cuestión.

El segundo ejemplo de Kant lo es de contradicción lógica implicada en la conversión de la máxima en ley universal. Un hombre necesita dinero y no puede obtenerlo más que prometiendo que lo devolverá, aunque sabe muy bien que no podrá devolverlo. La reflexión le muestra que no puede convertir la máxima (cuando necesito dinero, lo pido prestado y prometo devolverlo, aunque sé que no podré hacerlo) en ley universal sin contradicción. Pues la ley universal destruiría toda confianza en las promesas, y la máxima de esa acción presupone la confianza en las promesas. El texto indica que Kant piensa que la ley misma sería autocontradictoria, pues esa ley diría que todo el que se encuentre en necesidad y no pueda paliarla sino haciendo una promesa que no puede cumplir puede hacer esa promesa. Pero es difícil ver que esa proposición sea autocontradictoria, aunque sí es posible que no pueda ser querida sin las incoherencias en que insiste Kant.

Es verdad que no es cosa de basarlo todo en las características y los de-

28. *F* 424.
29. *Ibid.*

fectos de unos ejemplos. Los ejemplos pueden ser siempre objetables. Lo importante es la teoría que esos ejemplos pretenden ilustrar. Pero ocurre que la teoría misma no está nada clara. Me parece, repito, que Kant no ha aclarado adecuadamente la significación de las expresiones 'poder' y 'no poder' (querer), 'ser capaz' y 'no ser capaz' (de querer) aplicadas a que la máxima de la conducta propia se convierta en ley universal. De todos modos, parece claro que detrás de esos ejemplos podemos ver la convicción de que la ley moral es esencialmente universal, y que es inmoral hacer excepciones en favor de uno mismo por motivos egoístas. La razón práctica nos ordena levantarnos por encima de deseos y de máximas que choquen con la universalidad de la ley.

6. Hemos visto que según Kant hay "sólo un" imperativo categórico, a saber: "Obra sólo según la máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que esa máxima se convierta en ley universal". Pero también hemos visto que Kant da otra formulación al imperativo categórico, a saber: "Obra como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza". Y aún da más formulaciones. Cinco, en total, según parece; pero Kant mismo nos dice que son tres. Así afirma, por ejemplo: "Los tres modos antes citados de presentar el principio de la moralidad son en el fondo otras tantas fórmulas de una misma ley, cada una de las cuales implica los otras dos".[30] Por lo tanto, al dar varias formulaciones del imperativo categórico Kant no se está contradiciendo con su anterior afirmación de que hay "sólo un" imperativo así. Según nos dice, las diferentes formulaciones pretenden acercar a la intuición una idea de la razón por medio de una cierta analogía, y acercarla así también al sentimiento. La última formulación de las ahora trascritas utiliza una analogía entre la ley moral y la ley natural. Y en otros lugares Kant utiliza la fórmula siguiente: "Pregúntate si podrías considerar la acción que te propones hacer como objeto posible de tu voluntad si ocurriera según una ley natural en un sistema de la naturaleza del que tú mismo fueras parte".[31] Esta fórmula[32] puede ser la misma que el imperativo categórico en su forma originaria, en el sentido de que ésta es su principio, por así decirlo; pero es obvio que la idea de sistema natural es un añadido al imperativo categórico tal como se expresa al principio.

Suponiendo que las dos formulaciones ya mencionadas del imperativo categórico se puedan considerar como una sola, llegamos luego a la que Kant llama segunda formulación o modo de presentar el principio de la moralidad. El desarrollo es un tanto complicado.

Hemos expuesto, nos dice Kant, el contenido del imperativo categórico. "Pero no hemos llegado a demostrar que haya un tal imperativo, que haya

30. *F* 436.
31. *RPr* 122.
32. Esta fórmula está claramente presupuesta por el primer ejemplo que da Kant de la aplicación del imperativo categórico, el ejemplo del hombre reducido a una miseria desesperada y que se pregunta si puede suicidarse (*F* 421-422).

una ley práctica de la razón que dé órdenes absolutas por sí misma y sin otros impulsos, ni que el obedecer a esa ley sea deber." [33] Así surge la cuestión de si es una ley práctica necesaria (una ley que imponga obligación) para todos los seres racionales el juzgar siempre sus acciones mediante máximas que ellos puedan querer como leyes universales. Si así es efectivamente, entonces tiene que haber una conexión sintética *a priori* entre el concepto de la voluntad de un ser racional como tal y el imperativo categórico.

El tratamiento de este tema por Kant no es fácil de seguir y da la impresión de ser muy poco preciso. Kant dice que lo que sirve a la razón como fundamento objetivo de la autodeterminación de ésta es la *finalidad*. Y si hay un fin, una finalidad, fijado por la razón sola (y no por el deseo subjetivo), ese fin será válido para todos los seres racionales y servirá, por lo tanto, de fundamento para un imperativo categórico que vincule las voluntades de todos los seres racionales. Esta finalidad no puede ser un fin relativo fijado por el deseo, pues tales fines dan sólo origen a imperativos hipotéticos. Por lo tanto, tiene que ser un fin en sí mismo, con valor absoluto y no meramente relativo. "Suponiendo que hubiera algo *cuya existencia* tuviera valor absoluto *en sí misma*, algo que, *como fin en sí mismo*, pudiera ser fundamento de leyes determinadas, entonces el fundamento de un posible imperativo categórico, o sea, de una ley práctica, se encontraría en ello y sólo en ello." [34] Si hay un principio práctico supremo que sea un imperativo categórico para la voluntad humana, "tiene que ser tal que, derivado de la concepción de lo que necesariamente es un fin para todos, porque es *un fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad y pueda de este modo servir como ley práctica universal".[35]

¿Hay algún fin así? Kant postula que el hombre, y todo ser racional, es un fin en sí mismo. Por lo tanto, el concepto de ser racional como fin en sí mismo puede servir como fundamento del principio práctico supremo, o ley práctica suprema. "El fundamento de este principio es que *la naturaleza racional existe como fin en sí*... Por lo tanto, el imperativo práctico es: *Obra de tal modo que trates a la humanidad, en tu persona o en la de los demás, siempre y al mismo tiempo como un fin y nunca meramente como un medio.*" [36] Las palabras "al mismo tiempo" y "meramente" son de importancia por lo siguiente: es imposible no hacer uso de otros seres humanos como medios. Al ir al peluquero, por ejemplo, se va a utilizarle como medio para un fin que no es él mismo. Por eso la ley kantiana dice que incluso en esos casos he de evitar tratar al ser racional *meramente* como medio, o sea, como si no tuviera más valor que el de medio para mi finalidad subjetiva.

Kant aplica esta formulación del imperativo categórico a los mismos casos que usó para ilustrar la aplicación del imperativo en su primera formulación.

33. *F* 425.
34. *F* 428.
35. *F* 428-429.
36. *F* 429.

El suicida que se destruye a sí mismo para sustraerse a circunstancias dolorosas se utiliza a sí mismo, que es una persona, como mero medio de un fin relativo, como es el mantenimiento de condiciones soportables hasta el fin de la vida. El hombre que hace la promesa para obtener un beneficio cuando no tiene intención de cumplirla o sabe muy bien que no podrá cumplirla, utiliza al hombre al que hace la promesa como mero medio al servicio de un fin relativo.

Podemos observar de paso que Kant utiliza este principio también en *La Paz perpetua.* Un monarca que utiliza soldados en guerras de agresión emprendidas por su propio engrandecimiento o por el de su país utiliza seres racionales como meros medios para la obtención de un fin deseado. Por eso piensa Kant que los ejércitos permanentes habrían de ser abolidos con el tiempo, porque el enrolar a hombres para que maten o sean muertos implica un uso de ellos como meros instrumentos en manos del estado, y no se puede reconciliar fácilmente con los derechos de la humanidad, fundados en el valor absoluto de los seres racionales como tales.

7. La idea de respetar toda voluntad racional como fin en sí misma y de no tratarla como mero medio para la consecución del objeto de los propios deseos nos conduce a la "idea de la voluntad de todo ser racional en cuanto hacedor de ley universal".[37] En opinión de Kant la voluntad del hombre considerado como ser racional tiene que respetarse como fuente del derecho al que reconoce como universalmente vinculante. Éste es el principio de la autonomía de la voluntad, contrapuesto al de la heteronomía.

He aquí, con mayor o menor precisión, uno de los planteamientos kantianos de la autonomía de la voluntad. Todos los imperativos condicionados por el deseo o la inclinación, por el "interés", como dice Kant, son imperativos hipotéticos. Por lo tanto, un imperativo categórico tiene que ser incondicionado. Y la voluntad moral, que obedece al imperativo categórico, no tiene que estar determinada por el interés, o sea, no tiene que ser heterónoma, no tiene que estar a merced, por así decirlo, de deseos e inclinaciones que formen parte de una serie causalmente determinada. Tiene, pues, que ser autónoma. Y decir que una voluntad moral es autónoma es lo mismo que decir que ella se da a sí misma la ley a la cual obedece.

Ahora bien, la idea de imperativo categórico contiene implícitamente la idea de autonomía de la voluntad. Pero esta autonomía se puede expresar explícitamente en la formulación del imperativo. En este caso tenemos el principio "no obrar nunca sino según una máxima que pueda ser sin contradicción una ley universal y, por lo tanto, obrar siempre de tal modo que *la voluntad pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como hacedora de ley universal mediante su máxima*".[38] En la *Crítica de la razón práctica* el principio se expresa del modo siguiente: "Obra de tal modo que la máxi-

37. *F* 431.
38. *F* 434.

ma de tu voluntad pueda ser siempre al mismo tiempo válida como principio productor de ley universal".[39]

Kant se refiere a la autonomía de la voluntad llamándola "principio supremo de la moralidad" [40] y "único principio de todas las leyes morales y de los deberes correspondientes".[41] En cambio, la heteronomía de la voluntad es "la fuente de todos los principios espúreos de la moralidad"; [42] lejos de poder suministrar la base de la obligación, la heteronomía de la voluntad "se contrapone al principio de la obligación y a la moralidad de la voluntad".[43]

Si aceptamos la heteronomía de la voluntad aceptamos también el supuesto de que la voluntad está sometida a leyes morales que no son resultado de su propia legislación de voluntad racional. Y aunque ya hemos aludido a algunas de las teorías éticas que, según Kant, aceptan ese supuesto, será útil para aclarar el pensamiento de Kant el referirnos de nuevo brevemente a ellas. En la *Crítica de la razón práctica* [44] Kant cita a Montaigne porque éste funda los principios de la moralidad en la educación, a Mandeville porque los funda en la constitución política, a Epicuro porque los funda en la sensación física (en el placer) y a Hutcheson porque los funda en el sentimiento moral. Todas esas teorías son lo que Kant llama subjetivas o empíricas; las dos primeras apelan a factores empíricos externos, las dos últimas a factores empíricos internos. Hay, por otra parte, teorías objetivas o racionalistas, o sea, teorías que fundan la ley moral en ideas de la razón, Kant se refiere a dos tipos de estas teorías. El primer tipo, atribuido a los estoicos y Wolff, funda la ley y la obligación morales en la idea de perfección interna, mientras que el segundo, atribuido a Crusius, las funda en la voluntad de Dios. Kant rechaza todas esas teorías. Kant no afirma que carezcan de significación moral ni que ninguna de ellas tenga nada que aportar a la ética. Pero sostiene que ninguna de ellas es capaz de dar los principios supremos de la moralidad y la obligación. Por ejemplo, a la tesis de que la norma de la moralidad es la voluntad de Dios se puede aún responder con la pregunta de por qué hemos de obedecer a Dios. No dice Kant que no haya que obedecer a la voluntad divina manifiesta, sino que, antes de eso, hay que empezar por reconocer como deber la obediencia a Dios. Por lo tanto, antes de obedecer a Dios tenemos que legislar como seres racionales. La autonomía de la voluntad moral es, consiguientemente, el principio supremo de la moralidad.

Está claro que el concepto de la autonomía de la voluntad moralmente legisladora no tiene sentido a menos que hagamos una distinción en el hombre, entre el hombre considerado puramente como ser racional, como voluntad moral, y el hombre como criatura sometida también a deseos e inclinaciones que pueden entrar en conflicto con los dictados de la razón. Y esto es lo que

39. *RPr* 54.
40. *F* 440.
41. *RPr* 58.
42. *F* 441.
43. *RPr* 58.
44. *RPr* 69.

Kant presupone, naturalmente. La voluntad o razón práctica considerada como tal es la legisladora, y el hombre, considerado como sometido a una diversidad de deseos, impulsos e inclinaciones, debe obedecer.

No hay duda de que Kant estaba en alguna medida influido por Rousseau en su teoría de la autonomía de la voluntad. Como hemos visto, Rousseau distinguía entre la "voluntad general", siempre justa y fuente real de las leyes morales, y la voluntad meramente privada, ya tomada particularmente, ya tomada junto con otras voluntades privadas en la "voluntad de todos". Y Kant utiliza esas ideas en el contexto de su filosofía. No es imprudente suponer que la posición central dada por Kant en su ética al concepto de buena voluntad refleja, en alguna medida al menos, la influencia del estudio de Rousseau.

8. La concepción de los seres racionales como fines en sí mismos, unida a la idea de la voluntad racional o razón práctica como legisladora moral, nos lleva al concepto del reino de los fines (*ein Reich der Zwecke*). "Entiendo por *reino* la unión sistemática de seres racionales mediante leyes comunes."[45] Y como tales leyes tienen en cuenta las relaciones que se establecen entre aquellos seres como medios y fines, según la expresión de Kant, es razonable llamar al conjunto reino de los fines. Un ser racional puede pertenecer a ese reino de dos modos. Le pertenece como *miembro* si, aun dando él mismo leyes, está también sometido a ellas. Y le pertenece como soberano o cabeza suprema (*Oberhaupt*) si al legislar no está sometido a la voluntad de nadie. Tal vez se deba interpretar este paso de Kant en el sentido de que todo ser racional es a la vez miembro y soberano, pues ningún ser racional está sometido a la voluntad de otro en tanto que legisla. Pero también es posible, y tal vez más probable, que *Oberhaupt* haya de entenderse como referente a Dios. Pues Kant dice luego que un ser racional no puede ocupar el lugar de jefe supremo más que si es "un ser del todo independiente, sin necesidades ni limitación del poder adecuado a su voluntad".[46]

Este reino de los fines ha de entenderse según una analogía con el reino de la naturaleza; las leyes auto-impuestas del primero son análogas a las leyes causales del último. Y, como observa Kant, es "sólo un ideal".[47] Pero al mismo tiempo es una posibilidad. "Sería efectivamente realizado por máximas conformes con la ley prescrita por el imperativo categórico para todos los seres racionales, *si esas máximas fueran seguidas universalmente.*"[48] Y los seres racionales deberían obrar como si mediante sus máximas fueran miembros legisladores de un reino de los fines. (Aquí tenemos, pues, otra variante del imperativo categórico.) Podemos decir que el ideal del desarrollo histórico es la instauración real del reino de los fines.

45. *F* 433.
46. *F* 434.
47. *F* 433.
48. *F* 438.

9. El imperativo categórico dice que todos los seres racionales (todos los seres racionales sometibles a algún imperativo) deben obrar de cierto modo. Deben obrar sólo según aquellas máximas que ellos puedan al mismo tiempo querer, sin contradicción, como leyes universales. El imperativo formula, pues, una obligación. Pero en opinión de Kant es una proposición sintética *a priori*. Por una parte, la obligación no se puede obtener por mero análisis del concepto de voluntad racional. Y el imperativo categórico no es, por lo tanto, una proposición analítica. Por otra parte, el predicado tiene que estar necesariamente relacionado con el sujeto, pues, a diferencia de los hipotéticos, el imperativo categórico es incondicionado y vincula u obliga necesariamente a la voluntad a obrar de un modo determinado. Es, en efecto, una proposición *práctica* sintética *a priori*. Esto significa que no amplía nuestro conocimiento teorético de los objetos, como lo hacen las proposiciones sintéticas *a priori* que consideramos al dicutir la primera *Crítica*. Se orienta a la acción, a la realización de acciones buenas en sí mismas, no a nuestro conocimiento de la realidad empírica. Mas a pesar de ello es una proposición a la vez *a priori* —independiente de todos los deseos e inclinaciones— y sintética. Por eso se plantea la cuestión de cómo es posible esta proposición práctica sintética *a priori*.

Aquí tenemos una cuestión parecida a la propuesta en la primera *Crítica* y en los *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Pero con una diferencia. Como vimos, no hace falta preguntar *si* son posibles las proposiciones sintéticas *a priori* de la matemática y de la física una vez admitido que esas ciencias contienen proposiciones de esa clase. Pues el desarrollo mismo de dichas ciencias muestra la posibilidad de tales proposiciones. La única pregunta pertinente es *cómo* son posibles. Pero en el caso de la proposición práctica o moral sintética *a priori* hemos de empezar, según Kant, por dejar en claro su posibilidad.

Me parece que el planteamiento kantiano del problema puede confundir bastante. No siempre es fácil ver con precisión qué problema está formulando Kant, pues lo formula de modos distintos y tales que la equivalencia de sus significaciones no es evidente sin más. Admitamos, sin embargo, que el problema consiste en buscar una justificación de la posibilidad de una proposición práctica sintética *a priori*. En su terminología, eso significa preguntarse por el "tercer término" que une el predicado con el sujeto o, acaso más precisamente, que posibilita una conexión necesaria entre el predicado y el sujeto. Pues si el predicado no se puede obtener del sujeto por mero análisis, entonces tiene que haber un tercer término que los una.

Este "tercer término" no puede ser ninguna cosa del mundo sensible. No podemos establecer la posibilidad de un imperativo categórico por referencia a ningún elemento de la serie causal de los fenómenos. La necesidad física nos daría heteronomía, mientras que estamos precisamente buscando lo que posibilita el principio de la autonomía. Kant lo halla en la idea de libertad. Kant busca la condición necesaria de la posibilidad de la obligación y de la

acción por mor del deber, de acuerdo con un imperativo categórico; y halla esa condición necesaria en la idea de libertad.

Podemos decir breve y simplemente que Kant halla "en la libertad" la condición de la posibilidad de un imperativo categórico. Pero en su opinión no se puede *demostrar* la existencia de la libertad. Por lo tanto, será probablemente más exacto decir que la condición de la posibilidad de un imperativo categórico ha de encontrarse "en la idea de la libertad". Con esto no se quiere decir que la idea de la libertad sea una mera ficción en sentido corriente. En primer lugar, la *Crítica de la razón pura* ha mostrado que la libertad es una posibilidad negativa, en el sentido de que la idea de la libertad no contiene ninguna contradicción lógica. Y, en segundo lugar, no podemos obrar moralmente, por mor del deber, más que bajo la idea de libertad. La obligación, el "deber", implica libertad, la libertad de obedecer o desobedecer a la ley. Ni podemos considerarnos como hacedores de leyes universales, como moralmente autónomos, más que bajo la idea de libertad. La razón práctica o la voluntad de un ser racional "ha de considerarse a sí misma libre, o sea, la voluntad de un ser así no puede ser voluntad propia más que bajo la idea de la libertad".[49] La idea de libertad es, pues, *prácticamente* necesaria; es una condición necesaria de la moralidad. Por otra parte, la *Crítica de la razón pura* probó que la libertad no es lógicamente contradictoria, al mostrar que ha de pertenecer a la esfera de la realidad nouménica y que la existencia de una tal esfera no es lógicamente contradictoria. Y puesto que nuestro conocimiento teorético no penetra en esa esfera, la libertad no es susceptible de demostración teorética. Pero el supuesto de la libertad es una necesidad práctica para el agente moral, no una mera ficción arbitraria.

La necesidad práctica de la idea de libertad implica, pues, que nos consideremos pertenecientes no sólo al mundo del sentido, al mundo regido por la causalidad determinada, sino también al mundo inteligible o nouménico. El hombre se puede considerar a sí mismo desde dos puntos de vista. Como perteneciente al mundo de los sentidos se encuentra sometido a las leyes naturales (heteronomía). Como perteneciente al mundo inteligible se encuentra bajo leyes que se fundan exclusivamente en la razón. "Y así los imperativos categóricos son posibles porque la idea de libertad me convierte en miembro de un mundo inteligible, a consecuencia de lo cual, y suponiendo que yo no fuera más que eso, todas mis acciones *serían* siempre conformes con la autonomía de la voluntad; pero puesto que al mismo tiempo me intuyo como miembro del mundo sensible, la realidad es que mis acciones *deben* ser así. Y este 'deben' *categórico* implica una proposición sintética *a priori...*" [50]

El asunto se puede resumir del modo siguiente utilizando palabras de Kant. "Por lo tanto, la cuestión de cómo es posible un imperativo categórico puede recibir respuesta en la medida en que se pueda esgrimir el único pre-

49. *F* 448.
50. *F* 454.

supuesto que lo hace posible, a saber, la idea de libertad; y también se puede discernir la necesidad de ese presupuesto, que es suficiente para el *uso práctico* de la razón, o sea, para la convicción de la *validez de este imperativo* y, por lo tanto, de la ley moral. Pero ninguna razón humana puede discernir cómo es posible este presupuesto mismo. Mas suponiendo que la voluntad de una inteligencia es libre, entonces su *autonomía,* la condición formal esencial de su determinación, es una consecuencia necesaria." [51] Al decir que ninguna razón humana puede discernir la posibilidad de la libertad Kant se refiere, desde luego, a la posibilidad positiva. No tenemos penetración intuitiva en la esfera de la realidad nouménica. No podemos *demostrar* la libertad ni, por lo tanto, podemos *demostrar* la posibilidad de un imperativo categórico. Pero podemos indicar la única condición con la cual es posible un imperativo categórico. Y la idea de esta condición es una necesidad práctica para el agente moral. Y en opinión de Kant esto es del todo suficiente para la moralidad, aunque la imposibilidad de demostrar la libertad indica, sin duda, las limitaciones del conocimiento teorético humano.

10. Lo dicho acerca de la necesidad práctica de la idea de libertad nos lleva naturalmente a la teoría kantiana de los postulados de la razón práctica. Pues la libertad es uno de ellos. Los otros dos son la inmortalidad y Dios. De este modo se reintroducen como postulados de la razón en su uso práctico o moral las ideas que Kant había considerado temas principales de la metafísica, pero de las que había estimado que trascienden las limitaciones de la razón en su uso teorético. Y antes de considerar la teoría kantiana de los postulados en general puede ser útil estudiar brevemente cada uno de esos postulados en particular.

a) No queda mucho imprescindible que decir acerca de la libertad. Como hemos visto, la razón humana no puede dar una demostración teorética de que el ser racional sea libre. Pero tampoco se puede mostrar que la libertad sea imposible. Y la ley moral nos obliga a suponer la libertad, autorizándonos así a admitirla. La ley moral nos obliga a ello en la medida en que el concepto de libertad y el del principio supremo de la moralidad "están tan inseparablemente unidos que es posible definir la libertad práctica como independencia de la voluntad respecto de todo lo que no sea la ley moral exclusivamente".[52] A causa de esta conexión inseparable se dice que la ley moral postula la libertad.

Hemos de notar la dificultad de la posición en la que se sitúa Kant. Puesto que no hay facultad de intuición intelectual, no podemos observar acciones que pertenezcan a la esfera nouménica; todas las acciones que podemos observar, sean externas o internas, han de ser objetos de los sentidos externos e internos. Eso quiere decir que todas ellas son acciones dadas en el tiempo y sometidas a las leyes de la causalidad. Por lo tanto, no podemos establecer

51. *F* 461.
52. *RPr* 167-168.

una distinción entre dos tipos de acciones experienciadas, diciendo que éstas son libres y aquéllas determinadas. Si admitimos, pues, que el hombre, como ser racional, es libre, nos vemos también obligados a sostener que unas mismas acciones pueden ser determinadas y libres.

Desde luego que Kant percibe claramente la dificultad. Si deseamos salvar la libertad, observa, "no nos queda más camino que atribuir la existencia de una cosa en cuanto determinable en el tiempo, y por lo tanto también su causalidad según la ley de la *necesidad natural*, a la *mera apariencia*, y atribuir al mismo tiempo *libertad* precisamente a *ese mismo ser en cuanto cosa-en-sí*".[53] Y entonces se pregunta: "¿Cómo es posible llamar completamente libre a un hombre en el mismo momento y respecto de la misma acción en la cual está sometido a una inevitable necesidad natural?"[54] Da una respuesta a base de las condiciones temporales. En la medida en que la existencia de un hombre está sometida a las condiciones del tiempo, sus acciones forman parte del sistema mecánico de la naturaleza y están determinadas por causas antecedentes. "Pero ese mismo sujeto, que por otro lado es consciente de sí mismo como cosa-en-sí, considera su existencia también *en cuanto no sujeta a las condiciones del tiempo* y se contempla como exclusivamente determinable por leyes que él se da por medio de la razón."[55] Ser determinable sólo por leyes auto-impuestas es ser libre.

En la opinión de Kant el testimonio de la conciencia apoya esta tesis. Cuando contemplo como pasados actos míos que fueron contrarios a la ley moral tiendo a atribuirlos a factores causales que me disculpen. Pero queda en pie el sentimiento de culpa; y la razón de eso es que cuando se trata de la ley moral, de la ley de mi existencia suprasensible y supratemporal, la razón no reconoce diferencias de tiempo. Reconoce simplemente que la razón es mía, sin referencia al tiempo de su realización.

A pesar de todo es difícil la tesis de que el hombre es nouménicamente libre y empíricamente determinado respecto de las mismas acciones. Pero con toda su dureza es una tesis que Kant, dadas sus premisas, no puede obviar.

b) Antes de enfrentarnos directamente con el segundo postulado de la razón práctica, la inmortalidad, hace falta decir algo acerca de la concepción kantiana del *summum bonum*, del bien sumo. Pues sin conocer algo lo que Kant piensa de este tema es imposible seguir su doctrina de los postulados segundo y tercero (el tercero es Dios).

La razón busca una totalidad incondicionada también en su función práctica. Y eso significa que busca la totalidad incondicionada del *objeto* de la razón práctica o voluntad, objeto al cual se da el nombre de *summum bonum*. Pero este término es ambiguo. Puede significar el bien supremo o más alto en el sentido del bien que no es condicionado. Y puede significar el bien perfecto en el sentido de un todo que no es a su vez parte de otro todo mayor.

53. *RPr* 170.
54. *RPr* 171.
55. *RPr* 175.

La virtud es el bien supremo e incondicionado. Pero de eso no se sigue que sea el bien perfecto en el sentido de objeto total de los deseos de un ser racional. Y en concreto la felicidad tiene que incluirse en el concepto de bien perfecto. Así, pues, si por *summum bonum* entendemos el bien perfecto, éste ha de incluir virtud y felicidad.

Es muy importante entender la opinión de Kant acerca de la relación entre esos dos elementos del bien perfecto. La conexión entre ellos no es lógica. Si fuera lógica o analítica, como dice Kant, el esfuerzo por ser virtuoso, por hacer que la voluntad propia concuerde perfectamente con la ley moral, sería lo mismo que la búsqueda racional de la felicidad. Y Kant no puede contradecirse con su convicción, constantemente repetida, de que la felicidad no es ni puede ser el fundamento de la ley moral. Por lo tanto, la conexión entre los dos elementos del bien perfecto es sintética, en el sentido de que la virtud produce felicidad como la causa produce el efecto. El *summum bonum* "significa el bien íntegro, el bien perfecto en el cual, empero, la virtud, como condición, es siempre el bien supremo, porque no tiene a su vez condición alguna; mientras que la felicidad, aunque sin duda agradable para el que la posee, no es absolutamente buena por sí misma, ni en todo respecto, sino que siempre presupone como condición el comportamiento moralmente bueno".[56]

Así, pues, no se puede descubrir por análisis la verdad de la proposición de que la virtud y la felicidad constituyen los dos elementos del bien perfecto. El hombre que busca la felicidad no puede descubrir mediante el análisis de esa idea que es un hombre virtuoso. Ni el hombre virtuoso, pese a lo que han dicho los estoicos, puede descubrir que es feliz por el mero análisis de la idea de ser virtuoso. Las dos ideas son distintas. Pero al mismo tiempo la proposición, aunque sintética, es *a priori*. La conexión entre la virtud y la felicidad es prácticamente necesaria, en el sentido de que reconocemos que la virtud debe producir felicidad. No podemos decir, desde luego, que el deseo de felicidad sea el motivo de la búsqueda de la virtud. Pues decir eso sería contradictorio con la idea de obrar por mor del deber, y sustituiría la autonomía de la voluntad por su heteronomía. Pero hemos de reconocer la virtud como causa eficiente de la felicidad. Pues la ley moral nos ordena, según Kant, promover el *summum bonum* en el cual la virtud y la felicidad se relacionan como la condición a lo condicionado, la causa al efecto.

Mas ¿cómo es posible sostener que la virtud produce necesariamente felicidad? La evidencia empírica no parece apoyar una afirmación así. Aunque a veces ocurra que la virtud y la felicidad se manifiestan juntas, el hecho es del todo contingente. Así parece que se nos imponga una antinomia. Por un lado, la razón práctica exige una conexión necesaria entre la virtud y la felicidad. Por otro lado, la evidencia empírica muestra que no hay tal conexión necesaria.

56. *RPr* 199.

La solución kantiana de esa dificultad consiste en mostrar que la afirmación de que la virtud produce necesariamente felicidad es falsa sólo condicionalmente. O sea, que es falsa sólo con la condición de que consideremos que la única existencia que puede tener un ser racional es la existencia en este mundo, y aquella afirmación, por lo tanto, en el sentido de que la virtud ejerce en este mundo una causalidad productiva de felicidad. El enunciado de que la búsqueda de felicidad produce virtud sería *absolutamente* falso: pero el enunciado de que la virtud produce felicidad es falso no absolutamente, sino sólo *condicionalmente*. Puede, pues, ser verdadero si está justificado el pensar que uno existe no sólo como objeto físico en este mundo sensible, sino también como nóumeno en un mundo inteligible y suprasensible. Y la ley moral, inseparablemente unida con la idea de libertad, exige que se crea eso. Hemos, pues, de admitir que la realización del *summum bonum* es posible, y que el primer elemento, la virtud, que es el bien supremo o más alto, produce el segundo elemento, la felicidad, si no inmediatamente, sí al menos mediatamente (a través de la mediación de Dios).

c) La concepción de la existencia en otro mundo ha quedado ya aludida en lo que se acaba de decir. Pero Kant se plantea explícitamente el problema del postulado de la inmortalidad por medio de una consideración del primer elemento del bien perfecto, la virtud.

La ley moral nos manda promover el *summum bonum*, el cual es objeto necesario de la voluntad racional. Esto no quiere decir que la ley moral nos ordene buscar la virtud porque ésta causa la felicidad. Ocurre simplemente que la razón práctica nos ordena buscar la virtud, la cual causa la felicidad. Ahora bien: la virtud a la que se nos ordena aspirar es según Kant la concordancia perfecta de la voluntad y el sentimiento con la ley moral. Pero esta concordancia completa con la ley moral es la santidad, "una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional del mundo sensible en ningún momento de su existencia".[57] Por lo tanto, si la virtud perfecta es ordenada por la razón en su uso práctico y, al mismo tiempo, no es alcanzable por ningún ser humano en ningún momento, entonces el elemento primero del bien perfecto se tiene que realizar en la forma de un progreso indefinido, infinito, hacia el ideal. "Pero este progreso infinito no es posible más que sobre la base del supuesto de una duración infinita de la existencia y de la personalidad del mismo ser racional, y esto se llama inmortalidad del alma." [58] Puesto que la consecución del primer elemento del *summum bonum* cuya obtención es mandamiento de la ley moral sólo es posible suponiendo que el alma es inmortal, la inmortalidad del alma se presenta como postulado de la razón pura práctica. No es demostrable por la razón en su uso teorético, el cual sólo puede mostrar que la inmortalidad no es lógicamente imposible. Mas puesto que la idea de inmortalidad está inseparablemente conectada con la

57. *RPr* 220.
58. *Ibid.*

ley moral, hay que postular la inmortalidad. Negar esto es, a la larga, negar la ley moral misma.

Se han suscitado objeciones muy varias contra la doctrina kantiana del segundo postulado. Se ha dicho, por ejemplo, que es una doctrina autocontradictoria. Pues, por una parte, la consecución de la virtud tiene que ser posible, ya que es ordenada por la razón práctica; por lo tanto, si no se puede alcanzar en esta vida, tiene que haber otra vida en la que se pueda lograr. Pero, por otra parte, la virtud no es alcanzable nunca, ni en esta vida ni en ninguna otra. No hay más que un proceso infinito hacia un ideal inalcanzable. Parece, pues, que la ley moral ordene lo imposible. También se ha objetado que no podemos considerar la consecución de la santidad como un mandamiento de la ley moral. Pero, cualquiera que sea la fuerza de estas objeciones, el hecho es que Kant ha dado mucha importancia a esa idea de la ley moral que ordena la santidad como meta ideal. En su opinión, la negación de esa orden implica una degradación de la ley moral, un rebajamiento de los criterios con el fin de adecuarlos a la debilidad de la naturaleza humana.

d) La misma ley moral que nos mueve a postular la inmortalidad como condición de la obediencia al mandamiento que nos impone buscar la santidad nos mueve también a postular la existencia de Dios como condición de la conexión sintética necesaria entre virtud y felicidad.

Kant describe la felicidad como "el estado de un ser racional en el mundo, tal que en la totalidad de su existencia *todo procede según su deseo y su voluntad*".[59] La felicidad depende, pues, de la armonía entre la naturaleza física y el deseo y la voluntad del hombre. Pero el ser racional que está en el mundo no es autor del mundo, ni puede gobernar la naturaleza de tal modo que se establezca de hecho una conexión necesaria entre la virtud y la felicidad, con la última proporcionada a la primera. Por lo tanto, si hay una conexión sintética *a priori* entre la virtud y la felicidad, en el sentido de que la felicidad haya de seguir a la virtud y ser proporcionada a ella como a su condición, hemos de postular "la existencia de una causa del todo de la naturaleza, que sea distinta de la naturaleza y contenga el fundamento de esa conexión, a saber, de la armonía exacta de la felicidad con la moralidad".[60]

Dicho ser tiene que ser concebido como capaz de proporcionar la felicidad a la moralidad según la concepción del derecho. La felicidad debe proporcionarse a la moralidad según el grado en el cual los seres racionales finitos hagan de la ley moral el principio determinante de su volición. Pero un ser capaz de actuar según la concepción del derecho o la ley es un ser inteligente o racional, y su causalidad será su voluntad. Por lo tanto, el ser postulado como causa de la naturaleza ha de concebirse como activo por la inteligencia y la voluntad. Dicho de otro modo: ha de ser concebido como Dios. Además, hemos de concebir a Dios como omnisciente, puesto que Le vemos

59. *RPr* 224.
60. *RPr* 225.

como conocedor de todos nuestros estados internos; y como omnipotente, puesto que se Le concibe como capaz de llevar a existencia un mundo en el cual la felicidad esté exactamente proporcionada a la virtud; y así sucesivamente por lo que hace a los demás atributos.

Kant nos recuerda que no está afirmando en este contexto lo que negó en la primera *Crítica,* a saber, que la razón especulativa pueda demostrar la existencia y los atributos de Dios. La admisión de la existencia de Dios es, desde luego, una admisión por la razón; pero esta admisión es un acto de fe. Podemos decir que es una fe práctica, puesto que va vinculada con el deber. Tenemos el deber de promover el *summum bonum.* Por lo tanto, podemos postular su posibilidad. Pero no podemos concebir realmente la posibilidad de que se realice el bien perfecto sino suponiendo que existe Dios. Por lo tanto, aunque la ley moral no nos impone directamente la fe en Dios, se encuentra en la base de esta fe.

e) Como observa Kant, los tres postulados tienen en común el hecho de que "proceden todos ellos del principio de la moralidad, el cual no es un postulado, sino una ley".[61] Mas se presenta el problema de si se puede decir que esos postulados amplíen nuestro conocimiento. Kant contesta: "Ciertamente, pero *sólo desde un punto de vista práctico*".[62] El enunciado habitual de su concepción es que los postulados aumentan nuestro conocimiento no desde el punto de vista teorético, sino exclusivamente desde el punto de vista práctico. Con todo, no está en modo alguno claro qué quiere decir eso. Si Kant quiere decir sólo que es prácticamente útil, en el sentido de moralmente beneficioso, el obrar como si fuéramos libres, como si tuviéramos alma inmortal y como si hubiera Dios, su concepción no ofrecería grandes dificultades, independientemente de que nos convenciera o no, desde el punto de vista intelectual. Pero en realidad Kant parece haber pensado algo mucho más complejo que eso.

Pues nos dice, en efecto, que ni el alma libre e inmortal ni Dios están dados como objetos de la intuición y que "no hay, por tanto, ampliación del conocimiento *de objetos suprasensibles dados*".[63] Lo cual no parece ser más que una tautología. Pues si Dios y el alma no son objetos dados, está claro que no podemos conocerlos como objetos dados. Mas luego Kant nos dice también que, aunque Dios y el alma libre e inmortal no son dados como objetos de ninguna intuición intelectual, sin embargo, el conocimiento que la razón teorética tiene de lo suprasensible queda aumentado en el sentido de que se ve obligada a admitir "que hay tales objetos".[64] Además, dada la seguridad que la razón práctica tiene de la existencia de Dios y del alma, la razón teorética puede pensar esas realidades suprasensibles por medio de las categorías; y éstas, así aplicadas, "no son vacías, sino que tienen significa-

61. *RPr* 238.
62. *RPr* 240.
63. *RPr* 243.
64. *RPr* 244.

ción".[65] Sin duda insiste Kant en que las categorías no se pueden utilizar para concebir de modo determinado lo suprasensible "más que en la medida en que lo suprasensible se define por predicados necesariamente conexos con la finalidad práctica pura dada *a priori* y con la posibilidad de ésta".[66] Pero queda el hecho de que por medio de la ayuda suministrada por la razón práctica, ideas que para la razón especulativa eran sólo reguladoras toman una forma determinada como modos de pensar las realidades suprasensibles, aunque esas realidades no sean dadas como objetos de la intuición, sino afirmadas a causa de su relación con la ley moral.

Por eso me parece posible sostener que Kant está sustituyendo por un tipo nuevo de metafísica la metafísica que rechazó en la *Crítica de la razón pura.* En el caso de las ideas del yo trascendental y de Dios, la razón especulativa puede darles cuerpo, por así decirlo, gracias a la razón práctica. Y esto es posible porque la razón práctica tiene una posición de predominio cuando cooperan las dos.[67] "Si la razón práctica no pudiera suponer y pensar como dado más que lo que la razón *especulativa* le puede ofrecer por sí misma, entonces sería ésta la que predominaría. Pero si admitimos que la razón práctica tiene principios *a priori* propios suyos que implican necesariamente ciertas tesis teoréticas, aunque al mismo tiempo están sustraídos a toda visión posible de la razón especulativa (a la cual, empero, no han de contradecir), entonces se plantea el problema de cuál es el interés superior (no cuál tiene que ceder, pues no tienen por qué entrar necesariamente en conflicto)..." [68] Todo esto significa que la cuestión consiste en saber si ha de prevalecer el interés de la razón especulativa, rechazando resueltamente todo lo que proceda de fuente distinta de sí misma, o el interés de la razón práctica, de tal modo que la razón especulativa recoja las proposiciones que le ofrece la razón práctica e intente "combinarlas con sus propios conceptos".[69] En opinión de Kant ha de prevalecer el interés de la razón práctica. Cierto que eso no se puede mantener si la razón práctica se considera en dependencia de inclinaciones y deseos sensibles. Pues en este caso la razón especulativa tendría que recoger toda clase de fantasías arbitrarias. (Kant menciona la idea mahometana del Paraíso.) Dicho de otro modo, Kant no se propone animar al simple pensamiento desiderativo. Pero si la razón práctica se entiende como la misma razón pura en su capacidad práctica, o sea, en cuanto juzga según principios *a priori*, y si se comprueba que hay ciertas tesis o posiciones teoréticas inseparablemente vinculadas con el ejercicio de la razón pura en su uso práctico, entonces la razón pura en su uso teorético ha de aceptar esas posiciones y ha de intentar pensarlas coherentemente. Si no aceptamos esa primacía de la razón práctica, tendremos que admitir un conflicto dentro

65. *RPr* 246.
66. *RPr* 255.
67. No hay duda de que esa forma de expresarse puede inducir a confusión. Pues, en última instancia, como antes vimos, no hay más que una razón, aunque tenga funciones o usos distinguibles.
68. *RPr* 216-217.
69. *Ibid.*

de la razón misma, pues la razón pura práctica y la razón pura especulativa son fundamentalmente una sola y la misma razón.

También el hecho de que admita diferencias de grado en el conocimiento práctico me parece indicar claramente que Kant está construyendo una nueva metafísica basada en la conciencia moral. La idea de libertad está tan unida con los conceptos de ley y deber morales que no podemos admitir la obligación y negar la libertad. "Debo" implica "puedo" (es decir, puedo obedecer o desobedecer). Pero no podemos decir que la concepción del *summum bonum* o bien perfecto implique la existencia de Dios igual que la obligación implica libertad. La razón no puede decidir con certeza absoluta si la proporcionalización de la felicidad a la virtud implica la existencia de Dios. Esto es: la razón no puede negar absolutamente la posibilidad de que la acción de las leyes naturales, sin la suposición de un Creador sabio y bueno, produzca una situación en la que se realice esa proporcionalidad. Hay, pues, un espacio para la decisión, para la fe práctica, que descansa en un acto de la voluntad. No podemos demostrar la libertad, la cual es por tanto y en cierto sentido un objeto de fe. Pero queda el hecho de que no podemos aceptar la existencia de la ley moral y negar la libertad, mientras que es, en cambio, posible aceptar la existencia de la ley moral y quedar en duda respecto de la existencia de Dios, aunque la fe en ésta sea más concorde con las exigencias de la razón.

Por todo eso sería erróneo decir que Kant rechaza lisa y llanamente la metafísica. Es verdad que rechaza la metafísica dogmática en cuanto construcción *a priori* basada en principios teoréticos *a priori*, o en cuanto prolongación o extensión de la explicación científica de los fenómenos. Pero aunque no llame "metafísica" a la teoría general de los postulados, ésta lo es en realidad: es una metafísica basada en la conciencia moral de la ley y la obligación. No nos procura ninguna intuición de la realidad suprasensible, y sus argumentos están condicionados por la validez de la conciencia moral y el análisis kantiano de la experiencia moral. Pero hay, de todos modos, posiciones razonadas por lo que hace a la realidad suprasensible. Y por eso es perfectamente lícito hablar de una "metafísica" kantiana.

11. Hemos visto que, según Kant, la moralidad no presupone la religión. O sea, el hombre no necesita la idea de Dios para ser capaz de reconocer su deber, y el motivo último de la acción moral es el deber por el deber mismo, no la obediencia a los mandamientos divinos. Pero, por otra parte, la moralidad conduce a la religión. "A través de la idea del ser supremo como objeto y fin último de la razón pura práctica, la ley moral conduce a la religión, esto es, al reconocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos, *no como sanciones, como órdenes arbitrarias de una voluntad ajena, contingentes en sí mismas*, sino como *leyes* esenciales de toda voluntad libre en sí misma, pero que, de todos modos, se han de entender como mandamientos del Ser supremo porque sólo de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena) y, al mismo tiempo, omnipotente, y, por lo

tanto, sólo por la armonía con esa voluntad, podemos esperar alcanzar el bien supremo que la ley moral nos impone el deber de ponernos como objeto de nuestro esfuerzo." [70] La ley moral nos ordena hacernos dignos de la felicidad, no que seamos o nos hagamos felices. Pero como la virtud produce felicidad y como esta realización del *summum bonum* no se puede conseguir sino por acción divina, podemos esperar la felicidad por medio de la acción divina, de un Dios cuya voluntad, como voluntad santa, desea que Sus criaturas sean dignas de la felicidad, mientras que, en cuanto voluntad omnipotente, puede facilitarles esa felicidad. "*La esperanza* de la felicidad empieza con la religión." [71]

Este punto de vista vuelve a presentarse en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). El prólogo a la primera edición de esta obra empieza del modo siguiente: "La moralidad, en cuanto fundada en el concepto del hombre como ser libre, pero que al mismo tiempo se somete por su razón a leyes absolutas, no necesita la idea de otro ser situado por encima del hombre para que éste reconozca su deber, ni necesita ningún motivo más que la ley misma para que el hombre cumpla con dicho deber".[72] Pero, por otra parte, la cuestión del resultado final de la acción moral y de la armonización posible de los órdenes moral y natural no puede ser cosa indiferente para la razón humana. Y a la larga "la moralidad conduce inevitablemente a la religión",[73] pues sólo por la mediación divina se puede tener aquella armonización.

La religión verdadera consiste según Kant en "que en todos nuestros deberes consideremos a Dios como el legislador universal al que se debe reverencia".[74] Mas ¿qué quiere decir reverenciar a Dios? Quiere decir obedecer a la ley moral, obrar por el deber mismo. Dicho de otro modo: Kant daba escaso valor a las prácticas religiosas, en cuanto expresiones de la adoración y la oración, e igual a las privadas que a las públicas. Esta actitud se resume en las palabras siguientes, a menudo citadas: "Todo lo que el hombre se considera capaz de hacer para complacer a Dios, como no sea una vida moral, es mera ilusión religiosa y espúrea adoración de Dios".[75]

Como es natural, esa indiferencia respecto de las prácticas religiosas en el sentido ordinario de la palabra va junta con la indiferencia respecto de las variedades dogmáticas de la religión. Pero se trata de las variedades en cuanto tales. Pues, de acuerdo con su sustancia, unos credos serán eliminados por incompatibles con la verdadera moralidad, mientras que otros serán inaceptables para la razón pura. Pero Kant rechaza, en todo caso, la idea de una revelación única de las verdades religiosas, y aún más la idea de una Iglesia autoritaria que afirme poder custodiar e interpretar la revelación. No

70. *RPr* 233.
71. *RPr* 235.
72. *Rel* 3.
73. *Rel* 6.
74. *Rel* 103.
75. *Rel* 107.

digo que rechazara simplemente la idea de una Iglesia Cristiana visible, con una fe basada en las Escrituras, pues explícitamente no lo hizo. Pero la Iglesia visible no es para él más que una aproximación al ideal de la Iglesia invisible universal, la cual es, o sería, la unión espiritual de todos los hombres en la virtud y el servicio moral a Dios.

No me propongo discutir el tratamiento kantiano de los diversos dogmas cristianos.[76] Pero acaso valga la pena observar que Kant muestra una marcada tendencia a eliminar, por así decirlo, las asociaciones históricas que acarrean ciertos dogmas, y a descubrir para éstos significaciones que encajen bien con su propia filosofía. Así, por ejemplo, no niega el pecado original, sino que, por el contrario, lo afirma contra los que imaginan que el hombre es naturalmente perfecto. Pero las ideas de una Caída histórica y de un pecado heredado se sustituyen por la noción de una propensión básica del hombre a obrar por mero egoísmo y sin consideración de las leyes morales universales, propensión que es un hecho empírico del que no podemos dar una explicación suficiente, aunque la Biblia la da en lenguaje imaginativo. De este modo afirma Kant el dogma, en el sentido de que lo admite verbalmente, mientras que al mismo tiempo lo interpreta por vía racionalista, de tal modo que puede rechazar, por un lado, la doctrina protestante extrema de la depravación de la naturaleza humana y, por otra parte, las teorías optimistas de la perfección natural del hombre. Esta tendencia a conservar los dogmas cristianos dándoles una interpretación racionalista se manifestará mucho más evidentemente en Hegel. Pero este último, con su razonada distinción entre los modos de pensar característicos de la religión y de la filosofía, produjo una filosofía de la religión mucho más profunda que la de Kant.

Por lo tanto, podemos decir que la interpretación kantiana de la religión era de carácter moralista y racionalista. Pero, aunque esa afirmación esté justificada, puede inducir a error. Pues puede sugerir que el contenido de la verdadera religión, tal como lo entiende Kant, no cuenta entre sus elementos lo que podemos llamar piedad ante Dios. Y esto no es verdad. Es verdad que Kant muestra muy poca simpatía por la mística: pero ya hemos visto que para él la religión significa la comprensión de nuestros deberes como mandamientos divinos (en el sentido, al menos, de que el cumplimiento de ellos armoniza con la finalidad querida por la santa voluntad de Dios como fin último de la creación). Y en el *Opus postumum* aparece la concepción de la conciencia del deber como conciencia de la presencia divina. Es imposible, desde luego, saber cómo habría desarrollado y sistematizado Kant las varias ideas contenidas en las notas que componen este volumen póstumo. Pero parece que aunque conservaba intacta la idea de que la ley moral es la única vía válida de acceso a la fe en Dios, Kant estaba acentuando la noción de inmanencia de Dios y la concepción de que nuestra percepción de la libertad y de la obligación morales es percepción de la presencia divina.

76. El lector puede acudir, por ejemplo, a la obra de C. C. J. Webb, *Kant's Philosophy of Religion* (cfr. Bibliografía).

12. No me parece posible negar que hay una cierta grandeza en la teoría ética de Kant. Su exaltación radical, sin compromisos, del deber, y su insistencia en el valor de la personalidad humana son rasgos que sin duda merecen respeto. Además, una gran parte de lo que Kant dice encuentra eco genuino en la conciencia moral. Así, por ejemplo, y pese a todas las diferencias en las concretas convicciones morales, es rasgo común de toda conciencia moral la convicción de que los problemas se producen cuando las consecuencias no tienen, en algún sentido al menos, significación directa, y la ley moral tiene que ser obedecida cualesquiera sean sus consecuencias. Todo el que tiene una convicción moral siente, por usar un lenguaje popular, que hay que trazar una línea de separación, aunque no todos se puedan poner de acuerdo respecto del lugar adecuado para trazarla. La máxima *fiat iustitia, ruat coelum* se puede entender muy fácilmente como expresiva de la visión moral del hombre corriente. Y Kant ha llamado acertadamente la atención acerca del carácter universal de la ley moral. El hecho de que sociedades e individuos diferentes tengan ideas morales algo diversas no altera el otro hecho de que el juicio moral como tal pretende siempre validez universal. Cuando digo que debo hacer tal o cual cosa afirmo al menos implícitamente que cualquier otra persona puesta en la misma situación tendría que obrar del mismo modo, pues lo que digo es que lo justo es hacerlo. Hasta el que adopta una teoría "emocional" de la ética tiene que explicar esa pretensión de universalidad del juicio moral. La afirmación de que debo realizar la acción *X* es obviamente, en éste y en otros respectos, de tipo diferente del del enunciado de que me gustan las aceitunas, y así hay que reconocerlo aunque se entienda el primero como expresión de una emoción o de una actitud, y no como la aplicación de un principio supremo de la razón.[77]

Pero, por otra parte y aunque refleja en cierta medida la conciencia moral, la teoría ética de Kant está expuesta a objeciones serias. Es fácil entender por qué Hegel y otros han criticado la explicación kantiana del principio supremo de la moralidad basándose en su formalismo, en su carácter formal. Es verdad que, desde cierto punto de vista, las objeciones opuestas a la teoría ética de Kant en razón de su formalismo y su "vaciedad" carecen de sentido. Pues en la ética pura, distinguida de la aplicada, Kant quería precisamente hallar el elemento "formal" del juicio moral, prescindiendo de la "materia" empíricamente dada. ¿Y qué iba a ser el elemento formal sino un elemento formal? Además: ¿qué valor tiene el reproche de formalismo, dado que el imperativo categórico, aunque aplicable al material empíricamente dado, no ha sido nunca propuesto por Kant como premisa de la deducción de concretas reglas de conducta mediante el mero análisis deductivo? El imperativo categórico ha de servir como criterio o piedra de toque de la moralidad de nuestros principios subjetivos de volición, no como premisa de una deducción analítica que llevara hasta un concreto código moral. Pero lo que

77. No quiero decir con esto que los defensores de la teoría emocional de la ética, en las varias formas en que ésta se ha desarrollado, no admitan este rasgo del juicio moral.

pasa es que entonces se plantea la cuestión de si el principio kantiano de la moralidad puede realmente servir de criterio o piedra de toque. Ya antes hemos observado la dificultad innegable a la hora de intentar entender con precisión de qué se está hablando cuando se dice que un agente racional "es capaz de" o "no es capaz de", "puede" o "no puede" querer que sus máximas se conviertan en ley universal. Y puede perfectamente ocurrir que esa dificultad tenga que ver con la abstracción y la vaciedad del imperativo categórico.

Algunos filósofos se han opuesto al racionalismo de Kant, a su idea de que la ley moral se base en última instancia en la razón y de que sus principios supremos sean promulgados por ésta. Pero supongamos que Kant tenga razón en su opinión de que la ley moral es promulgada por la razón. Entonces se plantea el problema de si, como él pensaba, el concepto de deber posee primacía absoluta o bien es primero el concepto de bien, y el de deber le es subordinado. Y aparte de cualquier otra consideración, se puede sostener que la segunda tesis es más adecuada como marco interpretativo de la conciencia moral. Es verdad que toda teoría teleológica de la ética que tome la forma del utilitarismo, del de Bentham, por ejemplo, queda abierta a la objeción de que convierte el juicio específicamente moral en un juicio empírico no moral, lo que quiere decir que explica la moral por el procedimiento de anularla. Pero con eso no está dicho que lo mismo haya de ser verdad respecto de toda interpretación teleológica de la moral. Y no se puede decir que Kant haya resuelto definitivamente la cuestión por lo que hace a otras éticas teleológicas.

En cuanto a la filosofía kantiana de la religión, se encuentra manifiestamente, en varios de sus aspectos, bajo la influencia de la Ilustración. Así, por ejemplo, al interpretar la conciencia religiosa Kant da demasiado poca importancia a las religiones históricas, a la religión tal como efectivamente ha existido. Hegel intentaría más tarde poner remedio a este defecto. Pero, considerada en su conjunto, la filosofía kantiana de la religión es claramente un elemento de su intento general de reconciliar el mundo de la física newtoniana, el mundo de la realidad empírica regida por leyes causales que excluyen la libertad, con el mundo de la conciencia moral, que es el mundo de la libertad. Por sí misma, la razón teorética sólo nos puede decir que no ve ninguna imposibilidad en el concepto de libertad ni en la idea de una realidad nouménica, supraempírica. El concepto de la ley moral, por su conexión indestructible con la idea de libertad, nos da la seguridad práctica de la existencia de esa realidad y de nuestra pertenencia a ella en cuanto seres racionales. Y la razón teorética, sobre la base de esa seguridad, puede intentar pensar la realidad nouménica en la medida en que la razón práctica legitima nuestra suposición al respecto. Pero, por lo que nosotros sabemos, sólo Dios es capaz de realizar la armonización última de los dos reinos. Por lo tanto, si el "interés" de la razón práctica ha de prevalecer, y si la ley moral exige, implícitamente al menos, esta armonización última, tenemos justifica-

ción suficiente para realizar un acto de fe en Dios, aunque la razón, en su función teorética, sea incapaz de demostrar que Dios existe.

Pero aunque estemos legitimados para atender a la religión y para esperar de Dios la creación de una situación en la cual la felicidad sea patrimonio de la virtud, es obvio que aquí y ahora no contamos más que con una yuxtaposición del reino de la necesidad natural y el reino de la libertad. En la medida en que la razón nos dice que no hay imposibilidad lógica en este último reino, podemos decir que los dos son lógicamente compatibles. Pero es difícil que esto satisfaga las exigencias de la reflexión filosófica. Pues, ante todo, la libertad se expresa en acciones que pertenecen al orden empírico, natural. Y el espíritu desea hallar alguna conexión entre los dos órdenes o reinos. Tal vez no sea capaz de hallar una conexión objetiva, en el sentido de que no pueda demostrar teoréticamente la existencia de una realidad nouménica, ni mostrar con precisión cómo se relacionan objetivamente la realidad empírica y la nouménica. Pero el espíritu busca al menos una conexión subjetiva, en el sentido de una justificación, para él mismo, de la transición del modo de pensar concorde con los principios de la naturaleza al modo de pensar concorde con los principios de la libertad.

Mas para dar con el tratamiento kantiano de este tema hemos de considerar la tercera crítica, la Crítica de la facultad de juzgar o, como se suele traducir abreviadamente, *Crítica del juicio.*

Capítulo XV

KANT. — VI: ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA

La función mediadora del juicio. — La analítica de lo bello. — La analítica de lo sublime. — La deducción de los juicios estéticos puros. — El arte y el genio. — La dialéctica del juicio estético. — Lo bello como símbolo del bien moral. — El juicio teleológico. — Teleología y mecanicismo. — Físico-teología y ético-teología.

1. Al final del anterior capítulo se aludió a la necesidad de algún principio de conexión, al menos en el terreno del espíritu, entre el mundo de la necesidad natural y el mundo de la libertad. A esta necesidad se refiere Kant en la introducción a la *Crítica del juicio*.[1] Entre el dominio del concepto de naturaleza o realidad sensible y el dominio del concepto de libertad, o realidad suprasensible, hay un abismo de tal naturaleza que no es posible ninguna transición del primero al segundo por medio del uso teorético de la razón. Parece, pues, que hay dos mundos separados, ninguno de los cuales puede influir en el otro. Pero el mundo de la libertad ha de tener una influencia en el mundo de la naturaleza si es que los principios de la razón práctica han de realizarse en la acción. Por lo tanto, ha de ser posible pensar la naturaleza de tal modo que sea compatible, por lo menos, con la posibilidad de alcanzar en ella fines en armonía con las leyes de la libertad. Por lo tanto, tiene que haber algún fundamento o principio de unidad que "haga posible la transición del modo de pensar concorde con los principios del uno (el mundo) al modo de pensar concorde con los principios del otro".[2] Dicho de otro modo: buscamos un eslabón de enlace entre la filosofía teorética, llamada por Kant filosofía de la naturaleza, y la filosofía moral o práctica que se funda en el concepto de libertad. Y Kant encuentra ese eslabón de enlace en

1. La *Kritik der Urteilskraft (Crítica del juicio)* se encuentra en el vol. V de la edición crítica. La citaremos mediante la abreviatura *J*. En las citas se indican las secciones del texto.
2. *J* 20.

una crítica del juicio que es "un medio para unir en un todo las dos partes de la filosofía".[3]

Para explicar por qué Kant apela ahora a un estudio del juicio para hallar el enlace que busca hay que empezar por aludir a su teoría de las potencias o facultades del espíritu. En una tabla que se encuentra al final de la *Crítica del juicio*[4] Kant distingue tres potencias o facultades del espíritu.[5] Son la facultad cognoscitiva en general, la facultad de sentir placer o disgusto y la facultad de desear. Esto sugiere en seguida la idea de que el sentimiento medie de alguna manera entre el conocimiento y el deseo. Luego distingue Kant tres facultades cognoscitivas, a saber, el entendimiento (*Verstand*), la facultad de juzgar o juicio (*Urteilskraft*) y la razón (*Vernunft*). Y esto también sugiere que el juicio media en algún sentido entre el entendimiento y la razón, y que tiene alguna relación con el sentimiento.

En la *Crítica de la razón pura* hemos estudiado las categorías y los principios *a priori* del entendimiento, los cuales ejercen una función "constitutiva" y posibilitan un conocimiento de objetos, de la naturaleza. También hemos considerado las ideas de la razón pura según su capacidad especulativa, con la que ejercen una función "regulativa", no constitutiva. Y en la *Crítica de la razón práctica* se ha mostrado que hay un principio *a priori* de la razón pura en su uso práctico, el cual rige por lo que hace a la facultad de desear (*in Ansehung des Begehrungsvermögens*).[6] No queda, pues, sino preguntarse si la facultad de juzgar, de la que Kant dice que es una facultad mediadora entre el entendimiento y la razón, posee sus propios principios *a priori*. Si así es, hemos de preguntarnos si esos principios tienen una función constitutiva o regulativa. Y en particular: ¿dan esos principios leyes *a priori* para el sentimiento, o sea, para la capacidad de sentir placer o disgusto? De ser así, tendríamos al final un esquema claro y denso. El entendimiento da leyes *a priori* a la realidad fenoménica, posibilitando así un conocimiento teorético de la naturaleza. La razón pura, en su uso práctico, legisla respecto del deseo. Y el juicio legisla para el sentimiento, el cual es, por así decirlo, un término medio entre el conocimiento y el deseo, igual que el juicio mismo media entre el entendimiento y la razón.

Por lo tanto, y utilizando la terminología técnica de la filosofía crítica, es posible plantear el problema de tal modo que se ponga de relieve la analogía de los objetos de las tres *Críticas*. ¿Tiene la facultad de juzgar su propio o sus propios principios *a priori*? Y si lo(s) tiene, ¿cuáles son sus funciones y su campo de aplicación? Por último, si la facultad de juzgar, por lo que hace a sus principios *a priori*, se relaciona con el sentimiento de un modo análogo a como el entendimiento se relaciona con el conocimiento y la razón

3. *J* 20.
4. *J* 58.
5. El término usado por Kant es *Gemüt*, más literalmente traducible por 'ánimo'. Pero ya se ha indicado que Kant usa el término muy laxamente, para referirse a todas las facultades y actividades psíquicas.
6. *J* 5.

(en su uso práctico) con el deseo, quedará claro que la *Crítica del juicio* es una parte necesaria de la filosofía crítica, no un mero apéndice que puede añadirse o no.

Mas ¿qué entiende Kant por juicio en este contexto? "La facultad de juzgar en general es la capacidad de pensar lo particular como contenido en lo universal." [7] Pero hemos de distinguir entre juicio determinante y juicio reflexionante. "Dado lo universal (la regla, el principio, la ley) entonces la facultad de juzgar que subsume lo particular bajo lo universal es *determinante*, incluso cuando la facultad, en cuanto facultad trascendental de juzgar, da *a priori* las condiciones bajo las cuales únicamente lo particular se puede subsumir bajo lo universal. Pero si sólo está dado lo particular y para ello la facultad de juzgar ha de hallar lo universal, entonces el juicio es meramente *reflexionante*." [8] Al estudiar la *Crítica de la razón pura* vimos que hay según Kant categorías y principios *a priori* del entendimiento dados, en última instancia, con la estructura de esta facultad. Y el juicio se limita a subsumir particulares bajo esos "universales" como bajo algo dado *a priori*. Éste es un ejemplo de juicio *determinante*. Pero también hay, evidentemente, muchas leyes generales que no están dadas, sino que hay que descubrir. Así, por ejemplo, las leyes empíricas de la física no están dadas *a priori*. Tampoco están dadas *a posteriori*, en el sentido en que lo están las entidades singulares. Sabemos *a priori*, por ejemplo, que todos los fenómenos son miembros de series causales; pero no conocemos *a priori* leyes causales particulares. Tampoco se nos dan *a posteriori* como objetos de la experiencia. Tenemos que descubrir las leyes empíricas generales bajo las cuales subsumir lo individual. Éste es el trabajo del juicio *reflexionante*, cuya función, por lo tanto, no es meramente subsuntiva, pues, como dice Kant, tiene que hallar lo universal bajo lo cual subsumir lo particular. Aquí hemos de estudiar el juicio reflexionante.

Desde nuestro punto de vista al menos, las leyes empíricas son contingentes. Pero el científico intenta constantemente subsumir leyes empíricas bajo otras leyes empíricas más generales. No se contenta nunca con dejar sus leyes, por así decirlo, unas al lado de otras, sino que intenta descubrir relaciones entre ellas. El científico aspira a construir un sistema de leyes interrelacionadas. Y eso quiere decir que en su investigación se deja guiar por el concepto de naturaleza como unidad inteligible. Los principios *a priori* de la ciencia se fundan en nuestro entendimiento. Pero "las leyes empíricas especiales... se tienen que considerar... como si (*als ob*) un entendimiento que no es el nuestro las hubiera predispuesto para nuestras facultades cognoscitivas, con objeto de posibilitar un sistema de experiencia según leyes especiales de la naturaleza". [9] Kant añade que con esto no declara que el científico haya de presuponer la existencia de Dios. Pero sí que el científico presu-

7. *J* 25.
8. *J* 26.
9. *J* 27.

pone una unidad de la naturaleza, como la que se tendría si la naturaleza fuera obra de un espíritu divino, si fuera un sistema inteligible adaptado a nuestras facultades cognoscitivas. La idea de Dios se utiliza aquí en su función regulativa. Y en realidad lo que interesa a Kant dejar sentado es simplemente que toda investigación científica se guía por el supuesto, tácito al menos, de que la naturaleza es una unidad inteligible, esto es, inteligible para nuestras facultades cognoscitivas. En este principio se basa el juicio reflexionante. Es un principio *a priori*, en el sentido de que no está derivado de la experiencia, sino que es un presupuesto de toda investigación científica. Pero no es un principio *a priori* en el mismo sentido en que son *a priori* los principios considerados en la *Analítica trascendental*. O sea, no es una condición necesaria de la existencia de objetos de la experiencia, sino un principio *heurístico* necesario que nos guía en el estudio de los objetos de la experiencia.

El concepto de la naturaleza unificada por el fundamento común de sus leyes en una inteligencia o un espíritu sobrehumano que adapta el sistema a nuestras facultades cognoscitivas es el concepto de la finalidad de la naturaleza. "Mediante este concepto la naturaleza se representa como si una inteligencia contuviera el fundamento de la unidad de la multiplicidad de sus leyes empíricas. La finalidad de la naturaleza es, pues, un especial concepto *a priori* cuya fuente última está en la facultad del juicio reflexionante." [10] Y Kant sostiene que el principio de la finalidad de la naturaleza es un principio trascendental de la facultad o capacidad de juzgar. Es trascendental porque se refiere a objetos posibles del conocimiento empírico en general y no se basa él mismo en observaciones empíricas. Según Kant, su carácter trascendental se pone de manifiesto al considerar las máximas de juicio que origina. Entre los ejemplos que da [11] se encuentran "la naturaleza procede por el camino más corto" (*lex parsimoniae*) y "la naturaleza no da saltos" (*lex continui in natura*). Esas máximas no son generalizaciones empíricas; son reglas o máximas *a priori* que nos guían en la investigación empírica de la naturaleza. Y descansan en el principio general *a priori* de la finalidad de la naturaleza, o sea, en la adaptación de ésta a nuestras facultades cognoscitivas respecto de la unidad última de sus leyes empíricas.

La validez de ese principio *a priori* del juicio es subjetiva, no objetiva. Dicho en el lenguaje de Kant, el principio no prescribe nada ni legisla para la naturaleza considerada en sí misma. No es un principio constitutivo, en el sentido de condición necesaria para que haya objetos. Y no implica la proposición de que haya finalidad (en sentido ontológico) en la naturaleza. No podemos deducir de él *a priori* que haya realmente causas finales que actúen en la naturaleza. El principio legisla para el juicio reflexionante, y le invita a considerar la naturaleza como si ésta fuera un todo finalístico adaptado a

10. *J* 28.
11. *J* 31.

nuestras facultades cognoscitivas. Y al decir que el principio es la posibilidad de la naturaleza entendemos que posibilita un conocimiento empírico de la naturaleza respecto de sus leyes empíricas, no que posibilite la naturaleza en el sentido en el cual lo hacen las categorías y los principios del entendimiento. Desde luego que el principio queda empíricamente verificado en un sentido real. Pero en sí mismo es un principio *a priori*, no un resultado de la observación; y, como principio *a priori*, es una condición necesaria no de los objetos mismos, los cuales se consideran ya dados, sino del uso del juicio-reflexionante en el estudio de esos objetos. Por lo tanto, Kant no está enunciando el dogma metafísico de que hay causas finales activas en la naturaleza. El filósofo afirma meramente que, por ser el juicio reflexionante lo que es, toda investigación empírica de la naturaleza implica desde el primer momento la consideración de la naturaleza *como si* ésta contuviera un sistema de leyes empíricas unificadas por el hecho de fundarse todas ellas en una inteligencia distinta de la nuestra, y que son adecuadas a nuestras facultades cognoscitivas.

Desde luego que no podemos considerar a la naturaleza de ese modo sin atribuirle finalidad. Kant se da perfectamente cuenta de ello. "Pero el que el orden de la naturaleza según sus leyes particulares, según la variedad y la heterogeneidad posibles al menos y que trascienden nuestra capacidad de comprensión, esté a pesar de ello adaptado a nuestra facultad cognoscitiva, eso, en cuanto se me alcanza, es un hecho contingente. Y el descubrimiento de este orden es una tarea del entendimiento, una tarea que se realiza teniendo en cuenta una finalidad necesaria del entendimiento, a saber, la unificación de los principios de la naturaleza. Y la facultad de juzgar tiene entonces que atribuir esa finalidad a la naturaleza, a causa de que el entendimiento no puede prescribir ley alguna a la naturaleza en este respecto." [12] Pero la atribución *a priori* de finalidad a la naturaleza no constituye un dogma *a priori* acerca de la naturaleza misma; es una atribución que se hace teniendo en cuenta nuestro conocimiento. Dicho de otro modo: el principio *a priori* del juicio es, como ya se ha dicho, un principio heurístico. Si luego en nuestra investigación empírica hallamos que la naturaleza cumple con ese principio, el hecho, en lo que se nos alcanza, será un hecho puramente contingente. Mientras que la idea de que *tiene* que cumplir con él es un supuesto *a priori*, un principio heurístico del juicio.

Ahora bien, la finalidad de la naturaleza se puede representar de dos modos. En primer lugar, la finalidad de un objeto dado de la experiencia se puede representar como una concordancia de la forma del objeto con la facultad cognoscitiva, pero sin referencia de la forma a algún concepto para determinar el conocimiento del objeto. La forma del objeto se considera como fundamento de un placer que viene de la representación del objeto. Y cuando juzgamos que la representación va necesariamente acompañada por este pla-

12. *J* 39.

cer y que, consiguientemente, debe ser placentera para todos (y no sólo para el sujeto determinado que percibe aquí y ahora la forma del objeto), tenemos un juicio estético. El objeto se llama bello y la facultad de juzgar universalmente sobre la base del placer que acompaña a la representación se llama gusto.

En segundo lugar se puede representar la finalidad de un objeto dado de la experiencia como una "concordancia de su forma con la posibilidad de la cosa misma, según un concepto de la cosa que precede a y contiene el fundamento de su forma".[13] Dicho de otro modo: la cosa se representa respecto de su forma como cumplimiento de una finalidad de la naturaleza. Cuando juzgamos que así es, emitimos un juicio teleológico.

Así, pues, una *Crítica del juicio* ha de prestar atención al juicio estético y al juicio teleológico, distinguiendo cuidadosamente entre ellos. El primero es puramente subjetivo, no en el sentido de que el juicio no contenga pretensión de universalidad (pues la contiene), sino en el sentido de que es un juicio acerca de la concordancia de la forma de un objeto (objeto natural u obra de arte) con las facultades cognoscitivas sobre la base del sentimiento causado por la representación del objeto, y no por referencia a concepto alguno. Por eso dice Kant que la facultad de juzgar estéticamente es "un poder especial de juzgar las cosas de acuerdo con una regla, no según conceptos".[14] En cambio, el juicio teleológico es objetivo en el sentido de que juzga que un objeto dado cumple un fin concebido de la naturaleza, y no que sea fundamento de determinados sentimientos del sujeto. Kant nos dice que la capacidad de formular tales juicios "no es ninguna facultad especial, sino, simplemente, el juicio reflexionante en general..." [15]

Por último, el concepto regulativo de la finalidad de la naturaleza sirve como nexo entre el dominio del concepto de la naturaleza y el dominio del concepto de la libertad. Porque aunque ese concepto no constituye la naturaleza en el sentido en que la constituyen las categorías y los principios del entendimiento, ni legisla teniendo en cuenta la acción, como lo hace el principio *a priori* de la razón pura práctica, sin embargo, nos capacita para pensar la naturaleza como algo no enteramente ajeno, por decirlo así, a la realización de los fines. Las obras de arte son expresiones fenoménicas del reino nouménico del valor, y la belleza que la apreciación estética de esas obras nos permite ver en los objetos naturales nos capacita para contemplar la naturaleza misma como manifestación fenoménica de la misma realidad nouménica a la que Kant llama a veces "sustrato suprasensible".[16] El concepto de finalidad de la naturaleza, que tiene su expresión en el juicio teleológico, nos permite concebir la posibilidad de una realización de fines en la naturaleza en armonía con las leyes de ésta.

13. *J* 48-49.
14. *J* 52.
15. *Ibid.*
16. Cfr. *J* 56.

Kant formula estas ideas también del modo siguiente. Un estudio de los principios *a priori* del entendimiento muestra que sólo conocemos la naturaleza como fenómeno. Pero al mismo tiempo implica que hay una realidad nouménica o "suprasensible". El entendimiento la deja, sin embargo, completamente indeterminada. Como vimos al considerar los conceptos de fenómeno y nóumeno en conexión con la primera *Crítica,* el término *noumenon* se tiene que tomar en sentido negativo. El juicio, en razón de su principio *a priori* para juzgar la naturaleza, nos lleva a considerar que la realidad nouménica del "sustrato suprasensible", tanto dentro cuanto fuera de nosotros, es determinable por medio de la facultad intelectual, pues representa la naturaleza como expresión fenoménica de la realidad nouménica. Y la razón, por su ley práctica *a priori,* determina la realidad nouménica mostrándonos cómo hemos de concebirla. "De este modo la facultad de juzgar posibilita la transición del dominio del concepto de naturaleza al del concepto de libertad." [17]

Hemos dedicado esta sección a argumentaciones esbozadas por Kant en su introducción a la *Crítica del juicio.* El cuerpo principal de esta obra se divide en dos partes; la primera estudia el juicio estético y la segunda el juicio teleológico. El interés principal de la obra se encuentra, naturalmente, en esas dos partes. Pero en cuanto que se atiende al tratamiento detallado del juicio estético, por ejemplo, se tiene la tentación de considerarlo simplemente la teoría estética de Kant, o sea, de entenderlo aislado y por sí mismo, como una parte cerrada de su filosofía. Por eso me ha parecido conveniente detenerme algo para hablar de la línea general de pensamiento que, por retorcida que sea, sirve en cualquier caso para mostrar que la tercera *Crítica* era para Kant una parte integrante de su sistema y no una combinación de dos monografías dedicadas a temas en sí mismos interesantes, pero sin relación intrínseca con las dos primeras *Críticas.*

2. Siguiendo la costumbre de los autores ingleses, Kant llama juicio de gusto (*das Geschmacksurteil*) al juicio que declara bella una cosa. La palabra "gusto" sugiere inmediatamente subjetividad, y ya hemos visto que en opinión de Kant el fundamento de este juicio es subjetivo. Kant piensa que la imaginación refiere la representación al sujeto mismo, al sentimiento de placer o disgusto. El fundamento de nuestro juicio de que una cosa es bella o fea es el modo en el cual nuestra facultad de sentimiento queda afectada por la representación del objeto. En lenguaje moderno podemos decir que para Kant el juicio de gusto es una proposición emocional que expresa sentimiento, no conocimiento conceptual. Como observa Kant, una cosa es el conocimiento conceptual de un edificio y otra la apreciación de su belleza.

Pero aunque el fundamento del juicio de gusto es subjetivo, lo que realmente decimos es sin duda algo acerca de la cosa, a saber, que ésta es bella. El fundamento del enunciado es el sentimiento; pero cuando digo que un objeto es bello no estoy enunciando nada acerca de mis sentimientos particu-

17. *J* 56.

lares. Un enunciado así sería un juicio psicológico empíricamente verificable (en principio al menos). No sería un juicio de gusto como tal. Este último se produce sólo si declaro que una cosa es bella. Por lo tanto, hay lugar para una analítica de lo bello (*Analitik des Schönen*), aunque la belleza no se pueda considerar como cualidad objetiva de un objeto sin relación con el fundamento subjetivo del juicio que afirma que el objeto es bello.

La analítica kantiana de lo bello toma la forma de un estudio de lo que llama los cuatro "momentos" del juicio de gusto. Esos cuatro momentos están relacionados, de modo acaso vacío, con las cuatro formas lógicas del juicio, a saber, cualidad, cantidad, relación y modalidad. Digo que de modo acaso vacío porque el juicio de gusto no es él mismo un juicio lógico, aunque, según Kant, implica una referencia o relación al entendimiento. De todos modos, el estudio de cada momento del juicio de gusto redunda en una definición parcial de lo bello. Se nos dan más o menos cuatro dilucidaciones de la significación del término 'bello'. Y la discusión kantiana del tema tiene interés en sí, completamente aparte de la correlación de los cuatro momentos con las cuatro formas lógicas del juicio.

La consideración del juicio de gusto desde el punto de vista de la cualidad nos lleva a la siguiente definición de la belleza. "El gusto es la capacidad de juzgar de un objeto o de un modo de representarlo por medio de una satisfacción o insatisfacción *enteramente desinteresadas*. El objeto de una satisfacción así se llama *bello*." [18] Al decir que una apreciación estética es enteramente desinteresada (sin interés alguno, *ohne alles Interesse*) Kant no pretende significar que se trate de una situación de aburrimiento. Quiere decir que se trata de una satisfacción contemplativa. El juicio de gusto implica que el objeto llamado bello causa satisfacción sin referencia al deseo, a la facultad apetitiva. Basta un sencillo ejemplo para recoger la idea de Kant. Supóngase que estoy contemplando la pintura de un fruto y digo que es bella. Si con eso quiero decir que me gustaría comerme el fruto si fuera real, relacionando así el cuadro con el apetito, mi juicio no sería un juicio de gusto en el sentido técnico kantiano, es decir, no sería un juicio estético, y estaría utilizando con abuso la palabra 'bella'. El juicio estético implica que la forma de la cosa es placentera precisamente como objeto de contemplación, sin referencia alguna al apetito o deseo.

Kant distingue entre lo agradable (*das Angenehme*), lo bello (*das Schöne*) y lo bueno (*das Gute*), y designa así tres relaciones en las cuales pueden estar las representaciones con los sentimientos de placer y disgusto o dolor. Lo agradable es lo que satisface la inclinación o el deseo, y es experimentado por los animales igual que por los hombres. Lo bueno es el objeto de la estimación; es aquello a lo cual se atribuye valor objetivo. Concierne a todos los seres racionales, incluyendo, si los hay, a los seres racionales no humanos, o sea, seres racionales incorpóreos. Lo bello es simplemente lo que gusta, sin

18. *J* 16.

referencia alguna a la inclinación ni al deseo. Sólo lo experiencian los seres racionales, pero no todos los seres racionales. Pues implica percepción sensible, y, por lo tanto, concierne sólo a los seres racionales dotados de cuerpo.

Además, el juicio estético es según Kant indiferente a la existencia. Por recoger el sencillo ejemplo antes dado: si relaciono la fruta pintada con mi apetito o deseo, es que estoy interesado por su existencia, en el sentido de que deseo que el fruto sea real, para poder comerlo. Pero cuando lo contemplo estéticamente el hecho de que el fruto sea sólo representado, y no existente ni, por lo tanto, comible, no tiene la menor importancia.

Por último, Kant precisa que cuando dice que el juicio estético carece de todo interés no quiere significar que no pueda o no deba ir acompañado por interés alguno. Es indudable que los hombres tienen en sociedad interés por comunicar el placer que sienten en la experiencia estética. Y Kant dice que eso es un interés empírico por lo bello. Pero aunque puede acompañar el juicio de gusto y combinarse con él, el interés no es el fundamento determinante. Considerado en sí mismo, el juicio es desinteresado.

Atendiendo ahora al estudio del juicio de gusto según la cantidad, Kant define lo bello como "aquello que gusta universalmente sin concepto".[19] Podemos considerar esas dos características por separado.

El hecho ya asentado de que lo bello es el objeto de una satisfacción enteramente desinteresada implica que es objeto, o debería ser objeto, de una satisfacción universal. Supóngase que soy consciente de que mi juicio de que una estatua dada es bella es un juicio completamente desinteresado. Esto significa que soy consciente de que mi juicio no depende de ninguna condición privada que me sea peculiar. Al pronunciar el juicio soy "libre", como dice Kant, no estoy movido por el deseo, ni obedezco tampoco al imperativo moral ni a ningún otro imperativo.[20] Por lo tanto, creo que tengo razón al atribuir a otros una satisfacción análoga a la que experimento en mí mismo; pues la satisfacción no se funda en el premio obtenido por mis inclinaciones privadas. Por eso hablo de la estatua como si la belleza fuera una característica objetiva suya.

Consiguientemente distingue Kant, por lo que hace a la universalidad. entre el juicio referente a lo agradable y el juicio referente a lo bello. Cuando digo que el sabor de las aceitunas es agradable puedo admitir perfectamente que alguien diga: "Usted lo encuentra agradable, pero para mí es desagradable". Pues reconozco que mi afirmación se basa en la sensación o el gusto privado y que *de gustibus non est disputandum.* Pero cuando digo que una obra de arte es bella pretendo tácitamente, según Kant, que es bella para todos. O sea: pretendo que el juicio no se basa en sentimientos puramente privados, de modo que sólo tenga validez para mí mismo, sino en sentimien-

19. *J* 32.
20. Al introducir aquí la idea de imperativo moral no quiero decir, desde luego, que éste sea una condición privada, como lo es la inclinación. Lo cito sólo para completar la noción de "libre" en el sentido en que Kant usa este término a propósito del juicio estético.

tos que atribuyo a otros o que exijo de otros. Por lo tanto, hemos de distinguir entre el juicio de gusto en sentido técnico kantiano y otros juicios que, en el uso corriente del lenguaje, tenderíamos a llamar también de gusto. Al enunciar los primeros pretendemos validez universal, cosa que no hacemos en el caso de los últimos. Sólo los juicios del primer tipo se refieren a lo bello.

Como es natural, Kant no piensa que cuando uno llama bella a una estatua crea necesariamente que todos la consideran bella. Kant quiere decir que al formular su juicio el sujeto sostiene implícitamente que los demás deberían reconocer la belleza de la estatua. Pues, consciente de que su juicio es "libre" en el sentido antes citado, atribuye a los demás una satisfacción análoga a la suya o sostiene que deberían sentirla.

¿Qué tipo de exigencia o pretensión es ésta? No podemos demostrar lógicamente que un objeto es bello. Pues la pretensión de validez universal con la cual presentamos el juicio estético no tiene referencia alguna a la facultad cognoscitiva, sino sólo al sentimiento de placer ó dolor de cada sujeto. Dicho con palabras de Kant, el juicio no se basa en conceptos, sino en el sentimiento. Por lo tanto, no podemos justificar nuestra pretensión de validez universal del juicio por ningún proceso de argumentación lógica. Lo único que podemos hacer es convencer a los demás de que vuelvan a mirar, y con más atención, el objeto de que se trate, esperando que al final sus sentimientos se despertarán y que coincidirán con nuestro propio juicio. Al emitir el juicio creemos hablar, por así decirlo, con voz universal, y reclamamos el sentimiento de los demás; pero los demás asentirán sólo sobre la base de sus propios sentimientos, no en virtud de conceptos que podamos aducir. "Así podemos ver que en el juicio de gusto lo único postulado es esa voz *universal* respecto de la satisfacción, sin la intervención de conceptos." [21] Podemos llamar cuanto queramos la atención sobre los diferentes rasgos del objeto, para persuadir a los demás de que el objeto es bello. Pero el asentimiento de los demás, caso de producirse, será resultado de una cierta satisfacción sentida, no basada en conceptos.

¿Qué es esa satisfacción, ese placer del que habla Kant? Nos dice que no es ninguna emoción (*Rührung*), la cual es "una sensación en la que lo placentero se produce sólo por medio de una contención momentánea y subsiguiente liberación más poderosa de la fuerza vital".[22] La emoción en este sentido interesa para la experiencia de lo sublime, pero no para la de lo bello. Mas decir que la satisfacción, el estado de placer que es el motivo determinante del juicio de gusto, no es la emoción, no equivale a explicar qué es. También podemos plantear la cuestión de esta otra forma: ¿cuál es el objeto de la satisfacción o el placer de que habla Kant? Pues si supiéramos qué es lo que lo suscita, de qué o en qué hay satisfacción, podríamos también saber de qué clase de satisfacción o de placer se trata.

21. *J* 25.
22. *J* 43.

Para contestar a la pregunta así formulada podemos atender al estudio kantiano del tercer momento del juicio de gusto, que corresponde a la categoría de relación. Su discusión de este momento tercero arroja la definición siguiente: "La *belleza* es la forma de la *finalidad* de un objeto, en cuanto percibida *sin representación alguna de fin* o utilidad".[23] La significación de esta definición no será inmediatamente evidente. Valdrá la pena comentarla algo.

La idea básica no es difícil de captar. Cuando contemplamos una flor, una rosa, por ejemplo, podemos tener el sentimiento de que "no hay que tocarla más", por así decirlo, el sentimiento, esto es, de que su forma encarna o satisface plenamente una finalidad. Pero, al mismo tiempo, no nos representamos en concreto ninguna finalidad realizada en la rosa. No se trata sólo de que si alguien nos preguntara por la finalidad encarnada en la rosa seríamos incapaces de darle respuesta clara; es que, además, no nos imaginamos ni representamos finalidad alguna. Y, sin embargo y en algún sentido, *sentimos* sin conceptos que hay una finalidad realizada en la flor. Tal vez sea posible expresar el asunto de este otro modo. Hay una sensación de significación, pero no representación conceptual de lo significado. Hay una consciencia de finalidad, pero no concepto del fin buscado o conseguido.

Sin duda puede haber un concepto de fin que acompañe a la experiencia de la belleza. Pero Kant no admitirá que un juicio de gusto es "puro" si presupone un concepto de finalidad. Kant distingue entre lo que llama belleza "libre" o "exenta" y belleza "adherente". Al decir que una flor es bella no tenemos, con toda seguridad, concepto de ninguna finalidad realizada en la flor. La belleza de ésta es libre, y nuestro juicio de gusto es puro. Pero al juzgar que un edificio, por ejemplo, una iglesia, es bello, podemos tener un concepto de la finalidad alcanzada y perfectamente realizada en el edificio. La belleza de éste se llama entonces adherente, y nuestro juicio de gusto al respecto es impuro, en el sentido técnico de que no es simplemente una expresión del sentimiento de satisfacción o placer, sino que contiene un elemento conceptual. Un juicio estético es puro sólo si la persona que lo emite no tiene concepto alguno de finalidad, o bien si hace abstracción de ese concepto, suponiendo que lo tenga, en el momento de juzgar.

Kant insiste en este punto porque desea sostener el carácter especial y único del juicio estético. Si este juicio implicara un concepto de finalidad objetiva, de perfección, sería "un juicio tan cognoscitivo como el juicio por el cual se declara que algo es bueno".[24] Mas de hecho el fundamento determinante del juicio estético no es ningún concepto ni puede, por lo tanto ser el concepto de una finalidad determinada. "Se dice que un juicio es estético precisamente porque su fundamento determinante no es un concepto, sino el sentimiento (del sentido interno) de aquella armonía en el juego de las facul-

23. *J* 61.
24. *J* 47.

tades mentales, en la medida en que se puede experimentar por el sentimiento." [25] Kant admite que podemos formar y formamos criterios de la belleza y que, en el caso del hombre, formamos un ideal de belleza que es al mismo tiempo expresión visible de ideas morales. Pero insiste en que "el juicio formado de acuerdo con un criterio así no puede ser nunca puramente estético, y el juicio formado según un ideal de belleza no es un mero juicio de gusto".[26]

La cuarta definición parcial de la belleza, procedente de una consideración del juicio de gusto según la modalidad de la satisfacción del sujeto por el objeto, es como sigue: "Lo *bello* es aquello que sin ningún concepto se reconoce como objeto de una satisfacción *necesaria*".[27]

Esta necesidad no es objetiva-teorética. Pues si lo fuera, habría que saber *a priori* que todo el mundo asentirá a un juicio de gusto. Y las cosas, ciertamente, no ocurren así. Uno pretende validez universal para su juicio, pero no sabe si de hecho le será reconocida. Tampoco se trata de una necesidad práctica, o sea, del resultado de una ley objetiva que nos dijera cómo hay que obrar. Es lo que Kant llama necesidad *ejemplar*, "esto es, necesidad del asentimiento de *todos* a un juicio considerado como ejemplo de una ley general que no se puede formular".[28] Al decir que una cosa es bella pretendo que todos la describan como bella; y esta pretensión presupone un principio universal del que es ejemplo el juicio. Pero el principio no puede ser un principio lógico. Por lo tanto, hay que considerarlo como un sentido común (*ein Gemeinsinn*); no un sentido común (*sensus communis*) en el sentido corriente de la expresión. Pues este último juzga por conceptos y principios, aunque sean vagamente representados. En estética, en cambio, nos referimos con ese término al "efecto resultante del libre juego de nuestras facultades cognoscitivas".[29] Al emitir un juicio estético presuponemos que el juego de esas facultades producirá una cierta satisfacción análoga a la nuestra en todos los que perciban el objeto de que se trate.

¿Qué derecho tenemos a presuponer ese sentido común? No podemos probar su existencia; pero es presupuesto como condición necesaria de la comunicabilidad de los juicios estéticos. Según Kant los juicios, junto con la convicción que los acompaña, han de poseer comunicabilidad universal. Pero los juicios estéticos no se pueden comunicar por conceptos y apelando a alguna regla lógica universal. Por lo tanto, el "sentido común" es la condición necesaria de su comunicabilidad. Y éste es nuestro fundamento para presuponer ese sentido común.

Hay que entender en general que en esta "analítica de lo bello" Kant no se dedica a dar reglas ni indicaciones para educar y cultivar el gusto estético. Explícitamente niega esa intención en el prólogo a la *Crítica del juicio.* Kant se ocupa primaria y fundamentalmente de la naturaleza del juicio esté-

25. *J* 47.
26. *J* 60-61.
27. *J* 68.
28. *J* 62-63.
29. *J* 64-65.

tico, de lo que podemos decir de él *a priori*; o sea, de su universalidad y de sus rasgos necesarios. En el curso de su discusión llama obviamente la atención hacia ideas que, las aceptemos o no, merecen, desde luego, la consideración del lector interesado. El "desinterés" del juicio estético y la noción de finalidad sin concepto de fin concreto pueden darse como ejemplos al respecto. Pero la cuestión fundamental es probablemente la de si el juicio estético expresa sentimiento, en el sentido de que éste es el único fundamento determinante del juicio puro de gusto, o si es en algún sentido un juicio de conocimiento. Si decimos que la exposición de Kant es demasiado subjetivista y que el juicio estético expresa en realidad conocimiento objetivo de una clase que Kant no admite, nos vemos, naturalmente, obligados a precisar qué clase de conocimiento es ése. Y si no conseguimos hacerlo, el fracaso será a primera vista un motivo para pensar que la exposición kantiana es acertada. Pero ésta es una cuestión respecto de la cual es el lector mismo el que ha de decir su opinión.

3. La obra de Edmund Burke *Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (*Investigación filosófica acerca del origen de nuestras ideas de lo sublime y lo bello*, 1756) era en opinión de Kant la investigación más importante publicada en este campo. Pero aunque siguió la distinción de Burke entre lo bello y lo sublime,[30] Kant pensaba que el tratamiento dado por el autor inglés al tema era "puramente empírico" y "fisiológico",[31] y consideraba que hacía falta una "exposición trascendental" de los juicios estéticos. Puesto que ya hemos estudiado la concepción kantiana del juicio de gusto en cuanto juicio acerca de lo bello, podemos pasar ahora a la analítica de lo sublime. Me propongo, empero, tratar el tema de modo más breve.

Lo bello y lo sublime (*das Erhabene*) tienen algunos rasgos comunes. Por ejemplo, ambos causan placer; y el juicio de que algo es sublime no presupone tampoco ningún concepto determinado. Pero también hay considerables diferencias entre ellos. Por ejemplo, lo bello tiene que ver con la cualidad más que con la cantidad; lo sublime, más con la cantidad que con la cualidad. La belleza natural, como hemos visto, se relaciona con las formas de un objeto; y forma implica limitación. En cambio, la experiencia de lo sublime está relacionada con la ausencia de forma en el sentido de ilimitación, siempre que esta carencia de límites se represente junto con la noción de totalidad. (Así, por ejemplo, la imponente grandeza del océano tempestuoso se siente como ilimitada, pero se representa como una totalidad.) De este modo puede Kant vincular la belleza con el entendimiento y lo sublime con la razón. La experiencia estética de lo bello no depende, como hemos visto, de ningún concepto determinado. A pesar de ello implica la libre colaboración de las facultades, que son en este caso la imaginación y el entendimiento. Lo bello,

30. Con eso no quiero decir que Burke haya sido el primero en distinguir entre lo bello y lo sublime.
31. *J* 128.

como determinado que es, se siente como adecuado a la imaginación, y la imaginación se considera como de acuerdo con el entendimiento, que es una facultad de conceptos, respecto de una intuición dada. Lo sublime, en cambio, hace violencia a la imaginación, la rebasa y domina. Por eso se representa como relacionado con la razón, que es la facultad de las ideas indeterminadas de la realidad. En la medida en que implica ausencia de límites, lo sublime no es adecuado para nuestra facultad de representación imaginativa, sino que la rebasa y la violenta. Y en la medida en que esa ausencia de límites se asocia con la totalidad, lo sublime se puede considerar, según palabras de Kant, como "exhibición" de una idea indeterminada de la razón. Otra diferencia consiste en que mientras que el placer producido por lo bello se puede describir como una alegría positiva que se prolonga en tranquila contemplación, lo sublime produce asombro y temor más que alegría positiva. Y la experiencia de lo sublime se relaciona con la emoción en el sentido aludido en la sección anterior, a saber, como una detención momentánea y posterior desencadenamiento más intenso de fuerza vital. Por último, lo bello, aunque sea distinto de lo atractivo, puede ir junto con ello, mientras que lo atractivo (*Reiz*) y lo sublime son incompatibles.

Partiendo del hecho (real o supuesto) de que lo sublime se experimenta como violentador de la imaginación e inacordable con nuestra capacidad de representación, Kant concluye que los objetos naturales se llaman sublimes impropiamente. Pues el término expresa aprobación, y ¿cómo vamos a aprobar lo que en algún sentido se experimenta como hostil a nosotros? "No se puede llamar sublime al amplio océano tempestuoso. Su visión es terrible; el hombre ha de abrigar ya muy varias ideas en el espíritu para poder armonizar esa visión con un sentimiento sublime en sí porque mediante él el espíritu se mueve a abandonar el reino de lo sensible y a ocuparse de ideas que implican una finalidad superior." [32] Hay objetos naturales a los que se puede llamar propiamente bellos. Pero hablando con propiedad la sublimidad es propia de nuestros sentimientos, no de los objetos que los ocasionan.

Kant distingue entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico, según que la imaginación refiera el movimiento mental contenido en la experiencia de lo sublime a la facultad cognoscitiva o a la del deseo. Lo sublime matemático se define como "aquello que es absolutamente grande" [33] o "*aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño*".[34] Entre sus ejemplos da Kant el de San Pedro de Roma. Lo sublime dinámico se experimenta, por ejemplo, cuando nos enfrentamos con el espectáculo del terrible poder físico de la naturaleza, hallando al mismo tiempo en nuestro espíritu y nuestra razón una superioridad sobre esa fuerza física.[35]

32. *J* 77.
33. *J* 80.
34. *J* 84.
35. La observación kantiana de que el espectáculo de un océano tempestuoso, por ejemplo, o de un volcán en erupción resulta agradable cuando se contempla desde lugar seguro produjo sarcásticos comentarios de Schopenhauer.

4. Según Kant, los juicios puros de gusto (o sea, los juicios acerca de la belleza de objetos naturales) necesitan deducción, en el sentido de justificación. El juicio estético exige *a priori* que al representar un objeto dado todos sientan el tipo particular de placer (procedente de la colaboración de la imaginación y el entendimiento) que es fundamento determinante del juicio. Puesto que éste es un juicio determinado emitido por un determinado sujeto, y puesto que su fundamento determinante es subjetivo (y no el conocimiento objetivo de una cosa), se plantea el problema de la justificación de su pretensión de validez universal. No es posible justificarla por demostración lógica, pues no se trata de un juicio lógico. Ni tampoco la podemos justificar apelando a un consentimiento universal, pues, dejando aparte el hecho de que en modo alguno coincide la gente en sus juicios estéticos, la pretensión de consentimiento universal se formula *a priori*. Es un rasgo esencial del juicio como tal, independiente, por lo tanto, de los hechos empíricos relativos al asentimiento general o a su ausencia. Por lo tanto, la justificación no puede tomar la forma de una deducción lógica ni la de una inducción empírica que pretendieran sentar la verdad del juicio considerado según su pretensión de validez universal.

El tratamiento kantiano de esta materia consiste sustancialmente en precisar las condiciones en las cuales se puede justificar la pretensión de asentimiento universal. Si el juicio estético se basa en un fundamento puramente subjetivo, en el placer o disgusto procedentes de la colaboración de las facultades de imaginación y entendimiento respecto de una representación dada, y si tenemos derecho a presuponer en todos los hombres una estructura análoga de las facultades cognoscitivas y de las relaciones entre ellas, entonces quedará justificada la pretensión de validez universal con que se presenta el juicio estético. Mas este juicio descansa en fundamentos puramente subjetivos. Y la comunicabilidad de las representaciones y del conocimiento en general garantiza nuestro presupuesto de que en todos los hombres son análogas las condiciones subjetivas del juicio. Por lo tanto, está justificada la pretensión de consentimiento universal.

No me parece que esta deducción [36] nos haga avanzar gran cosa. Kant nos dice que no hace falta deducción alguna en el caso de los juicios acerca de lo sublime natural, pues sólo por impropiedad se llama sublime a la naturaleza. Propiamente, el término se refiere a nuestros sentimientos, no a los fenómenos naturales que los ocasionan. Pero en el caso del juicio estético puro se necesita deducción, porque en él se hace una afirmación sobre un objeto respecto de su forma, y esta afirmación implica una pretensión de validez universal *a priori*. La fidelidad al programa general de la filosofía crítica exige una deducción o justificación de un juicio así. Pero lo que en realidad nos dice Kant en el curso de la deducción es casi exclusivamente que la pretensión de validez universal está justificada si está justificado el

36. Los detalles de la deducción han de verse en la misma *Crítica del juicio*, J 131 ss.

presupuesto de que en todos los hombres son análogas las condiciones subjetivas del juicio, y que la comunicabilidad justifica esa presuposición. Tal vez sea verdad que eso concuerda bien con el esquema general de la filosofía crítica, puesto que la posibilidad del juicio estético considerado como proposición sintética *a priori* se remite a condiciones subjetivas. Pero uno podía esperar algo más en cuanto a condiciones de la parte del objeto. Sin duda los fundamentos determinantes del juicio de gusto son, según Kant, subjetivos. Pero, como ya hemos visto, Kant admite como calificación propia el que se llame bellos a objetos naturales, mientras que considera que lo sublime se predica sólo impropiamente de la naturaleza.

5. Hasta el momento hemos atendido sólo a la belleza de objetos naturales.[37] Ahora tenemos que atender al tema del arte. El arte en general "se distingue en cuanto hacer (*facere*) de la naturaleza en cuanto obrar o actuar (*agere*), y su producto o resultado se distingue del producto o resultado de la otra como la obra (*opus*) del efecto (*effectus*)".[38] "Las bellas artes (*die schöne Kunst,* el arte bello), en cuanto distinto de las meramente agradables (*die angenehme Kunst*), es un tipo de representación que tiene su fin en sí mismo, pero pese a ello, y aunque no tenga finalidad alguna externa a ella, promueve la cultura de las facultades mentales en vistas de la comunicación social." [39]

Es propio, según Kant, de los productos de las bellas artes el imponernos la consciencia de que son productos del arte y no naturaleza. Mas, por otra parte, la finalidad de su forma ha de parecer tan libre de la constricción de reglas arbitrarias como si fuera un producto de la naturaleza. Kant no piensa, desde luego, que no se hayan de observar reglas en la producción de una obra de arte. Lo que piensa es que su observancia no debe resultar penosamente manifiesta. La obra de arte, para serlo, ha de tener la apariencia de la "libertad" de la naturaleza. Mas trátese de la naturaleza o de la obra de arte, siempre podemos decir que *"es bello aquello que gusta en el mero acto de juzgarlo* (no en la sensación ni por medio de un concepto)".[40]

Las bellas artes son obra del genio, y el genio es el talento o don natural que da reglas al arte. Éste presupone reglas por las cuales un producto se represente como posible. Pero estas reglas no pueden tener como fundamentos determinantes conceptos propiamente dichos. Por lo tanto el artista, si es artista auténtico, o genio, no puede arbitrar sus reglas por medio de conceptos. Y de ello se sigue que es la naturaleza misma en cuanto obra en el artista (por medio de la armonía de sus facultades) la que debe dar reglas al arte. Por lo tanto, es posible definir al genio como "la disposición mental innata (*ingenium*) *por la cual* la naturaleza da reglas al arte".[41]

37. A juzgar por como cita Kant en este contexto el ejemplo del tulipán, debió de tener predilección por esta flor.
38. *J* 173.
39. *J* 179.
40. *J* 180.
41. *J* 181.

Estaría fuera de lugar el discutir largamente aquí las ideas de Kant acerca del arte y el genio. Basta con mencionar dos puntos. Primero: entre las facultades que Kant atribuye al genio se encuentra el espíritu (*Geist*) descrito como principio animador del alma. Es "la facultad de presentar ideas estéticas",[42] y una idea estética es una representación de la imaginación que ocasiona mucho pensamiento aunque no haya concepto que le sea adecuado, con la consecuencia de que no puede llegar a ser plenamente inteligible por vía de lenguaje. Así pues, una idea estética es la contrapartida de una idea racional, la cual, a la inversa, es un concepto para el cual no puede haber intuición ni representación imaginativa adecuadas.

El segundo punto que vale la pena observar es la insistencia de Kant en la originalidad del genio. "Todo el mundo está de acuerdo en que el genio se opone completamente al espíritu de imitación." [43] De ello se sigue la imposibilidad de enseñar el genio. Pero no que el genio pueda prescindir de reglas y de preparación técnica. La originalidad no es la única condición esencial del genio en cuanto productor de obras de arte.

6. Hemos tenido ocasión de observar la pasión de Kant por la arquitectura sistemática. Está de manifiesto en la *Crítica del juicio* igual que en las dos primeras *Críticas*. Y del mismo modo que Kant da una deducción del juicio puro de gusto, así también suministra una breve *Dialéctica del juicio estético*,[44] la cual contiene la formulación de una antinomia y su solución.

La antinomia es como sigue: "*Tesis*: el juicio de gusto no se basa en conceptos, porque, de ser así, admitiría discusión (sería determinable mediante prueba y demostración). *Antítesis*: el juicio de gusto se basa en conceptos, porque, de no ser así, y a pesar de su diversidad, no podríamos discutir acerca de él (no podríamos pretender para nuestro juicio el asentimiento necesario de otros)".[45]

La solución de la antinomia consiste en mostrar que la tesis y la antítesis no son contradictorias, pues la palabra 'concepto' no se entiende del mismo modo en las dos proposiciones. La tesis dice que el juicio de gusto no se basa en conceptos *determinados*, lo cual es verdad. En la antítesis decimos que el juicio de gusto se basa en un concepto *indeterminado*, que es el del sustrato suprasensible de los fenómenos. Y también esto es verdad. Pues, según Kant, ese concepto indeterminado es el concepto del fundamento general de la finalidad subjetiva de la naturaleza para el juicio; y esto se requiere como base de la pretensión de validez universal para el juicio. Pero el concepto no nos da conocimiento alguno del objeto, ni puede facilitarnos ninguna demostración del juicio. Por lo tanto, la tesis y la antítesis pueden ser ambas verdaderas y, por lo tanto, compatibles; con lo que se disipa la aparente antinomia.

42. *J* 192.
43. *J* 183.
44. También añade Kant a la primera parte de la *Crítica del juicio* un apéndice dedicado a la "Doctrina del método del gusto". Pero es un texto muy breve.
45. *J* 234.

7. El hecho de que el juicio de gusto descanse en algún sentido en el concepto indeterminado del sustrato suprasensible de los fenómenos indica que hay cierto nexo entre la estética y la moral. Pues el juicio estético presupone indirectamente ese concepto indeterminado, y la reflexión sobre la ley moral da un contenido determinado a la idea de lo suprasensible o inteligible. Por eso no es sorprendente que Kant diga que "lo bello es el símbolo del bien moral" [46] y que "el gusto es en el fondo una capacidad de juzgar la ilustración sensible de las ideas morales (por medio de una cierta analogía implicada en nuestra reflexión acerca de unas y otras)". [47]

¿Qué entiende Kant por símbolo? Su ejemplo puede ilustrarlo bien. Un estado monárquico se puede representar como un cuerpo vivo si está regido por leyes que broten del pueblo,[48] y se puede representar por una máquina si está regido por la voluntad individual absoluta de un autócrata. Mas en ambos casos la representación es meramente *simbólica.* En realidad, el primer tipo de estado no es como un cuerpo, ni el otro tiene ningún parecido literal con una máquina. Mas, por otra parte, hay una analogía entre las reglas según las cuales reflexionamos sobre el tipo de estado y su causalidad, por un lado, y sobre el símbolo representativo y su causalidad por otro. Kant basa pues su idea de simbolismo en la analogía. Y se presenta la cuestión de cuáles son los puntos de analogía entre los juicios morales y los estéticos, o entre lo bello y lo moralmente bueno, que justifican nuestra visión de lo uno como símbolo de lo otro.

Hay una analogía entre lo bello y el bien moral en el hecho de que ambos gustan *inmediatamente.* O sea, hay semejanza entre ellos en el hecho de que ambos gustan inmediatamente; pero hay al mismo tiempo una diferencia. Pues lo bello gusta en la intuición reflexionante, y el bien moral gusta en el concepto. Por otra parte, lo bello gusta al margen de todo interés; y aunque el bien moral está realmente vinculado a un interés, este interés no precede al juicio moral, sino que le sigue. También se trata, pues, de analogía más que de semejanza estricta. Además, en el juicio estético la imaginación se encuentra en armonía con el entendimiento, y esta armonía es análoga a la armonía moral de la voluntad consigo misma según la ley universal de la razón práctica. Hay, por último, una analogía entre la pretensión de universalidad del principio subjetivo del juicio de gusto y la pretensión de universalidad del principio objetivo de la moralidad.

El modo de expresarse Kant puede sugerir a veces la idea de un moralismo en su concepción de la experiencia estética. Así dice que "la verdadera propedéutica de los fundamentos del gusto es el desarrollo de ideas morales y de la cultura del sentimiento; pues sólo cuando la sensibilidad es concorde con ello puede el verdadero gusto tomar una forma determinada e invaria-

46. *J* 258.
47. *J* 263.
48. *Nach inneren Volksgesetzen* (*J* 256) escribe Kant. Y tal vez esté pensando básicamente en la idea rousseauniana de la ley como expresión de la voluntad general.

ble".[49] Pero Kant no pretende reducir la estética al juicio moral. Como hemos visto, Kant insiste en las características especiales de la primera. Lo que quiere dejar sentado es que la experiencia estética constituye un eslabón de enlace entre el mundo sensible tal como éste se presenta en el conocimiento científico y el mundo suprasensible tal como se aprehende en la experiencia moral. Pensando principalmente en eso llama Kant la atención sobre las analogías entre lo bello y el bien moral.

8. Hemos visto que el juicio de gusto se refiere a la forma de la finalidad de un objeto en la medida en que esta finalidad se percibe sin representación alguna del fin. Se trata, pues, en cierto sentido, de un juicio teleológico. Dicho con la terminología de Kant, se trata de un juicio teleológico subjetivo formal. Es formal en el sentido de que no se ocupa de explicar la existencia de nada. Pues no se refiere por sí mismo a ninguna existencia, sino primariamente a representaciones. Y es subjetivo en el sentido de que se refiere a los sentimientos de la persona que enuncia el juicio. O sea, afirma una conexión necesaria entre la representación de un objeto como final y el placer que acompaña esa representación.

Además del juicio teleológico formal subjetivo existe también el juicio teleológico formal objetivo. Éste se encuentra, según Kant, en la matemática. He aquí uno de sus ejemplos: en una figura tan sencilla como es la circunferencia se encuentra el fundamento de la solución de numerosos problemas geométricos. Por ejemplo, si se desea construir un triángulo, dados la base y el ángulo opuesto, el círculo es "el lugar geométrico de todos los triángulos que cumplen esa condición".[50] Y el juicio acerca de la adecuación del círculo para esa finalidad es un juicio teleológico, porque afirma "finalidad". Y es un juicio teleológico formal porque no está afectado por cosas externas y su relación causal, ni se refiere a ellas. En la matemática pura no se dice nada "de la existencia de las cosas, sino sólo de su posibilidad".[51] Pero es un juicio objetivo, no subjetivo, porque no hace ninguna referencia a los sentimientos o los deseos de la persona que emite el juicio.

Además de los juicios teleológicos formales hay juicios teleológicos materiales, los cuales se refieren a cosas existentes. Y también estos juicios pueden ser subjetivos u objetivos. Son subjetivos si enuncian fines humanos, y objetivos si se refieren a fines presentes en la naturaleza. La segunda parte de la *Crítica del juicio* estudia esta cuarta clase de juicios, o sea, los juicios teleológicos materiales objetivos. Y cuando Kant dice simplemente "juicio teleológico" está pensando en esta clase de juicios precisamente.

Mas todavía hay que practicar una distinción más. Cuando afirmamos que en la naturaleza hay finalidad, podemos pensar en una finalidad relativa (también llamada externa) o en una finalidad interna. Por ejemplo, decir que los renos existen para que los esquimales coman carne es afirmar un caso

49. *J* 264.
50. *J* 272.
51. *J* 279.

de finalidad relativa o externa, pues eso es decir que el fin natural del reno es servir a algo externo a sí mismo. En cambio, si decimos que el reno es un fin natural en sí mismo, entendiendo por ello que es un todo orgánico cuyas partes son interdependientes y existen para el todo del que son partes, estaríamos afirmando un caso de finalidad interna. O sea, el fin natural del reno se pone aquí en él mismo considerado como todo orgánico, y no en relación con algo externo y distinto del reno mismo.

Consideremos ahora el primer caso, a saber, que el reno existe para los seres humanos. Esto pretende ser una explicación de la existencia del reno. Pero no es propiamente una explicación causal. Pues una explicación causal (de acuerdo con la categoría esquematizada de la causalidad) nos diría simplemente *cómo* llegan a existir los renos. No nos diría *por qué* existen. El juicio teleológico relativo pretende darnos una respuesta a la cuestión del *por qué*. Pero la respuesta podrá ser a lo sumo *hipotética*. Es decir, la respuesta ha de empezar por presuponer que existen seres humanos allí en el norte. Mas no hay estudio de la naturaleza, por detallado que sea, que pueda probar que tiene que haber seres humanos en el extremo norte. Por eso, aunque sea psicológicamente comprensible que tendamos a pensar que los renos existen para los esquimales y la hierba para las ovejas y las vacas, el hecho es que por lo que hace al conocimiento es tan oportuno decir que los seres humanos pueden existir en el extremo norte por el hecho de que allí hay renos, y que las ovejas y las vacas consiguen vivir en algunos lugares y no en otros porque en los primeros hay alimento adecuado y en los otros no. Dicho de otro modo, y aun prescindiendo de otras objeciones posibles a la afirmación de finalidades externas en la naturaleza, el hecho es que, aun habiéndolas, nuestros juicios no podrían ser nunca absolutos. Jamás encontraremos justificación para afirmar de modo absoluto que los renos existen para los hombres y la hierba para las ovejas y las vacas. Es posible que esos juicios sean verdaderos, pero no podemos saber si lo son, pues no podemos ver ninguna conexión necesaria que funde su verdad.

Los juicios de finalidad interna son, en cambio, juicios teleológicos absolutos; afirman de algún producto de la naturaleza que ese producto es en sí mismo un fin de la naturaleza (*Naturzweck*). En el caso de la finalidad relativa decimos que una cosa existe por mor de alguna otra cosa si ésta encarna un fin de la naturaleza. Pero en el caso de la finalidad interna decimos que una cosa encarna un fin de la naturaleza por el mero hecho de ser la cosa lo que es, y no por su relación con alguna otra. Así surge la cuestión de cuáles son las condiciones requeridas para enunciar un juicio de esta clase.

"Diré provisionalmente que una cosa existe como fin de la naturaleza *si es causa y efecto de sí misma*, aunque en dos sentidos." [52] Kant toma el ejemplo de un árbol. No se trata sólo de que el árbol produzca otro miembro de la misma especie: es que se produce también a sí mismo como indi-

52. *J* 286.

viduo. Pues en el proceso que llamamos crecimiento recibe y organiza la materia de tal modo que podemos considerar el entero proceso como un proceso de autoproducción. Además, hay una relación de interdependencia entre una parte y el todo. Las hojas, por ejemplo, son producidas por el árbol; pero, por otra parte, las hojas conservan al árbol, pues su pérdida repetida podría acarrear la muerte del árbol.

Al intentar definir más precisamente la cosa como fin de la naturaleza Kant observa que las partes han de relacionarse de tal modo entre ellas que produzcan un todo por su causalidad. Al mismo tiempo el todo puede considerarse como causa final de la organización de las partes. "En un producto así de la naturaleza no sólo existe cada parte *por medio de* todas las demás partes, sino que se la contempla además como existente *para* todas las demás y para el todo, o sea, como instrumento (órgano)." [53] No es ésa, sin embargo, una descripción suficiente, pues una parte de un reloj, por ejemplo, se puede considerar como existente sólo por mor de las demás y del todo, sin que por eso sea un producto de la naturaleza. Hay que añadir, por lo tanto, que las partes se tienen que considerar como productoras recíprocas las unas de las otras. Sólo un producto así se puede considerar fin de la naturaleza, pues es un ser no sólo organizado, sino autoorganizado. Lo consideramos dotado en sí mismo de una fuerza formadora (*eine bildende Kraft*) que no existe en producciones o máquinas artificiales, como el reloj. El reloj tiene fuerza motora (*eine bewegende Kraft*), pero no fuerza formadora.

Así tenemos un principio para estimar la finalidad interna de los seres organizados. "Este principio, que es al mismo tiempo una definición, dice: *Un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es recíprocamente fin y medio*. Nada en él es en vano, sin fin ni atribuible a un ciego mecanismo natural." [54] Este principio procede de la experiencia en el sentido de que su formulación está provocada por la observación de seres orgánicos. Pero al mismo tiempo, "teniendo en cuenta la universalidad y la necesidad que predica de esa finalidad", [55] no puede basarse meramente en fundamentos empíricos. Tiene que fundarse en un principio *a priori,* la idea de un fin de la naturaleza, la cual es una idea regulativa (no constitutiva). Y Kant dice que el principio recién citado se puede entender como máxima para el uso de esa idea regulativa al estimar la finalidad interna de los seres orgánicos.

Pero a pesar de todo se plantea el problema de si podemos declararnos satisfechos con una dicotomía de la naturaleza. Se puede decir que la finalidad interna no se verifica más que en seres autoorganizados. Pues, cualquiera que sea la realidad en sentido absoluto, el hecho, por lo menos, es que no podemos dar una explicación adecuada de esos seres a base de la mera causalidad mecánica, o sea, por medio sólo de la categoría esquematizada de la

53. *J* 291.
54. *J* 295-296.
55. *J* 296.

causalidad. Pero esto no ocurre cuando se trata de seres inorgánicos, a cuyo propósito no parece que necesitemos el concepto de finalidad. ¿Habremos, pues, de contentarnos con escindir, por así decirlo, la naturaleza, utilizando el concepto de causalidad final en el caso de ciertos tipos de seres y no en otros?

Según Kant, esa dicotomía no nos puede dejar indiferentes. Pues la idea de finalidad, de fin de la naturaleza, es una idea regulativa para la interpretación de la naturaleza por el juicio. Y ella nos lleva a la noción de la naturaleza como sistema de fines, noción que nos impone a su vez el referir la naturaleza en cuanto empíricamente dada en la percepción sensible a un sustrato suprasensible. En realidad, ya la mera idea de fin natural nos lleva más allá de la esfera de la experiencia sensible. Pues la idea no está dada en la mera percepción sensible; es un principio regulativo para juzgar de lo percibido. Y por naturaleza tendemos a unificar el todo de la naturaleza a la luz de esta idea. "Una vez descubierta en la naturaleza una fuerza que engendra productos que no podemos pensar sino de acuerdo con el concepto de causa final, vamos más allá y podemos juzgar que esas cosas pertenecen a un sistema de fines que... no necesitan que busquemos un principio de su posibilidad más allá del mecanismo causal ciego. Pues la primera idea de ese fundamento nos lleva ya más allá del mundo del sentido, porque la unidad del principio suprasensible se tiene que considerar válida de este modo no sólo para ciertas especies de seres naturales, sino para la entera naturaleza como sistema." [56]

Sin duda importa entender que el principio de la finalidad en la naturaleza es para Kant una idea regulativa del juicio reflexionante, y que las máximas a que da lugar son principos heurísticos. No hay que confundir la ciencia natural con la teología y, por lo tanto, no hay que introducir el concepto de Dios en la ciencia natural para explicar la finalidad. "Para mantenerse estrictamente dentro de sus límites, la física prescinde de la cuestión de si los fines naturales (*Naturzwecke*) son *intencionales o no;* pues plantearse esta cuestión sería invadir territorio ajeno (a saber, el de la metafísica). Basta con que haya objetos *explicables* respecto de su forma interna o íntimamente *cognoscibles* sólo por medio de una ley natural que no podamos pensar sino tomando como principio la idea de fines." [57] La idea de fin de la naturaleza o fin natural es un principio heurístico útil y hasta inevitable en tratándose de ciencia natural. Pero aunque la teleología lleva naturalmente a la teología, en el sentido de que una visión teleológica de la naturaleza conduce con naturalidad al supuesto de que la naturaleza es obra de un Ser inteligente que obra con un fin, sin embargo, eso no significa que la existencia de Dios se pueda considerar como una conclusión demostrable sobre la base de la ciencia natural. Pues la idea reguladora del

56. *J* 304.
57. *J* 307-308.

juicio reflexionante y las máximas que rigen su uso son principios subjetivos. Por el lado del alma, el juicio teleológico nos ayuda a salvar el abismo abierto entre las esferas fenoménica y nouménica, pero no puede ser la base de una metafísica dogmática.

9. Como hemos visto, Kant concentra la atención en torno a lo que llama finalidad interna, o sea, la finalidad manifiesta dentro de un ser orgánico por las relaciones entre las partes y de las partes con el todo. En el caso de estos seres es insuficiente una explicación puramente mecanicista.

Pero la situación no es tan sencilla como podría sugerirlo esa formulación de la posición de Kant. Por una parte, las categorías son constitutivas respecto de la experiencia. Y aunque eso no nos diga nada acerca de la realidad nouménica o suprasensible, nos indica al menos que todos los fenómenos han de ser explicables a base de la causalidad mecánica, o que han de considerarse explicables de ese modo. Por otro lado, la consideración de los seres orgánicos nos lleva a usar la idea de finalidad en su interpretación. Como dice Kant, el entendimiento sugiere una máxima para juzgar las cosas corpóreas, mientras que la razón sugiere otra. Y esas dos máximas del juicio parecen incompatibles. Así se produce una antinomia o, por lo menos, la apariencia de una antinomia que Kant discute bajo el rótulo general de *Dialéctica del juicio teleológico.*

La antinomia se formula, por de pronto, del modo siguiente. "*La primera máxima* del juicio es la *proposición*: Toda producción de cosas materiales y de sus formas ha de juzgarse posible exclusivamente según leyes mecánicas. *La segunda máxima* es la *contraproposición*: Algunos productos de la naturaleza material no se pueden estimar posibles en acuerdo exclusivo con leyes puramente mecánicas. (Para juzgarlos hace falta una ley de causalidad diferente, la de las causas finales.)" [58]

Kant observa que si convertimos esas máximas en principios constitutivos de la posibilidad de los objetos nos encontramos efectivamente con una contradicción, porque tendremos en ese caso los enunciados siguientes. "*Proposición*: Toda producción de cosas materiales es posible según leyes meramente mecánicas. *Contraproposición*: Alguna producción de cosas materiales no es posible según leyes meramente mecánicas." [59] Y esos dos enunciados son claramente incompatibles. Pero el juicio no nos suministra principios constitutivos de la posibilidad de los objetos. Ni es posible dar demostración *a priori* de ninguno de esos dos enunciados. Por eso hay que atenerse a la primera formulación de la antinomia, en la cual se trata de dos máximas para juzgar objetos materiales de acuerdo con las leyes empíricas de la naturaleza. La tesis de Kant es que en este caso las dos máximas no están en contradicción.

La razón por la cual no se contradicen es la siguiente. Al decir que

58. *J* 314.
59. *J* 314-315.

he de juzgar que la producción de cosas materiales es posible según leyes meramente mecánicas (o sea, sin introducir la idea de finalidad), no afirmo que la producción de cosas materiales sea sólo posible de ese modo. Afirmo sólo que debo considerarla posible exclusivamente de esa manera. Dicho de otro modo: formulo el principio de que en la investigación científica de la naturaleza he de empujar, por así decirlo, la explicación mecanicista de la naturaleza hasta donde sea posible. Y esto no me impide juzgar que respecto de ciertas cosas materiales no puedo suministrar explicación adecuada a base de la causalidad mecánica, y que he de introducir la idea de causalidad final. Con esto no afirmo dogmáticamente que no sea posible producir seres orgánicos por la operación de las causas mecánicas. Sólo digo que no veo cómo puede aplicarse en este caso el principio general de explicación de la producción de cosas materiales por la causalidad mecánica, y que me veo movido a considerar esos seres como fines, como portadores de finalidades naturales, aunque la idea de fin natural no sea completamente clara para mí mismo.

Kant observa que en la historia de la filosofía se han dado diferentes modos de explicar la finalidad en la naturaleza. Los agrupa bajo dos rótulos generales: idealismo y realismo. El primero sostiene que esa finalidad es inconsciente, y el segundo sostiene que es consciente. Bajo el rótulo idealismo incluye Kant el sistema de los atomistas griegos, según el cual todo se debe a la acción de las leyes del movimiento, y el sistema de Spinoza, según el cual la finalidad surge fatalmente en la naturaleza por el carácter de la sustancia infinita. Y bajo el realismo coloca el hilozoísmo (por ejemplo, la teoría de un alma del mundo) y el teísmo.

Me parece que Kant ha escogido mal esa terminología. Me parece impropio llamar "idealismo" a las filosofías de Demócrito y Epicuro. Pero lo principal es que según Kant el teísmo es, con mucho, el sistema de explicación más aceptable. Epicuro intenta explicar la finalidad de la naturaleza por el ciego azar; pero de este modo "no se explica nada, ni siquiera las ilusiones de nuestro juicio teleológico".[60] El sistema de Spinoza lleva a la conclusión de que todo es finalístico, pues todo se sigue necesariamente de la sustancia, y finalidad significa a la postre esa necesidad. Pero el decir que una cosa es teleológica simplemente porque es una cosa equivale a afirmar que nada es final. Sin duda, observa Kant, la doctrina spinoziana del Ser originario es difícil de refutar; pero ello se debe ante todo a que no es comprensible. En cuanto al hilozoísmo, "la posibilidad de una materia viva no puede siquiera pensarse; su concepto implica una contradicción, porque la carencia de vida, la *inertia*, constituye el carácter esencial de la materia".[61] Por lo tanto, no nos queda más que el teísmo, el cual es superior a todos los demás fundamentos de explicación porque refiere la finalidad de la naturaleza a un ser primero que actúa inteligentemente.

60. *J* 325.
61. *J* 327.

Pero aunque el teísmo es superior a todas las demás explicaciones de la finalidad en la naturaleza, no es posible demostrarlo. "¿Qué prueba, en última instancia, la teleología más completa? ¿Prueba que haya un Ser inteligente de esa naturaleza? No. Lo único que prueba es que según la constitución de nuestras facultades cognoscitivas y en la consiguiente combinación de la experiencia con los principios supremos de la razón, no podemos formar concepto alguno de la posibilidad de un mundo tal si no es pensando una causa suprema del mismo que *actúa intencionalmente*. Por lo tanto, no podemos afirmar objetivamente que existe un Ser inteligente originario, sino que sólo podemos afirmarlo subjetivamente, para el uso de nuestra facultad de juzgar en su reflexión acerca de los fines naturales, los cuales no se pueden pensar según más principio que el de la causalidad intencional de una causa suprema." [62]

Una vez más, por lo tanto, la idea de finalidad natural (*Naturzweck*) es un principio regulativo que origina máximas heurísticas del juicio. Éstas resultan útiles, y hasta imprescindibles, para juzgar de los seres orgánicos. Y así llegamos naturalmente, primero, al concepto de la totalidad de la naturaleza como sistema de fines y, segundo, al concepto de una causa inteligente de la naturaleza. Pero se trata en todo esto de las consecuencias de una idea reguladora subjetiva, no de demostración objetiva. Por otra parte, tampoco se puede demostrar que la causalidad final sea imposible en la naturaleza. Es cierto que no podemos entender de modo positivo cómo se conciliarían en última instancia la causalidad mecánica y la final, cómo pueden estar sometidas las cosas, al mismo tiempo, a dos tipos de ley causal. Pero subsiste la posibilidad de que esa reconciliación se dé en el "sustrato suprasensible" de la naturaleza, al cual no tenemos acceso. Y el teismo nos suministra el mejor marco para pensar el universo, aunque no es posible demostrar teoréticamente la verdad objetiva del teísmo.

10. Hacia el final de la *Crítica del juicio* Kant discute una vez más las deficiencias de una teología basada en la idea de finalidad natural (físico-teológica, como él la llama). Según vimos al considerar su crítica de la metafísica especulativa, la argumentación de la existencia de Dios basada en la evidencia empírica de la finalidad o intención en la naturaleza no puede llevarnos, en el mejor de los casos, más que al concepto de un planificador o arquitecto de la naturaleza. Pero no nos puede conducir al concepto de una causa suprema de la existencia del universo. Tampoco nos puede servir para determinar ningún atributo del arquitecto supremo, salvo la inteligencia. En particular, no puede servir para determinar los atributos morales de ese Ser. Kant añade ahora que el argumento físico-teológico no puede llevarnos sino al concepto de "un entendimiento artístico (*Kunstverstand*) para finalidades sueltas",[63] y aun eso en el mejor de los casos. Eso significa

62. *J* 335-336.
63. *J* 408.

que la reflexión acerca de ciertos tipos de seres materiales (organismos) nos llevaría al concepto de una inteligencia sobrehumana manifiesta en esos seres, pero no al concepto de una sabiduría (*Weisheit*)[64] divina que creara el universo entero para un fin último supremo. Pues, entre otras cosas, el argumento físico-teológico se basa en datos empíricos, y el universo en cuanto totalidad no es un dato empírico. No podemos referir los fines "sueltos" que encontramos en la naturaleza a la unidad de un fin último común.

Mas si nos acercamos al problema desde otro punto de vista, a saber, desde el punto de vista de la conciencia moral, la situación es diferente. Como vimos en el capítulo XIV, la ley moral exige que postulemos la existencia no ya de una inteligencia sobrehumana, sino de Dios, la causa suprema infinita de todas las cosas finitas. Y hemos de concebir a Dios como creador y sostenedor del universo para un fin último. ¿Cuál puede ser ese fin? Según Kant, tiene que ser el hombre. "Sin el hombre, la creación entera sería un mero desierto, vano y sin finalidad última."[65] "Pero sólo en cuanto ser moral reconocemos al hombre como fin de la creación."[66] Hemos de contemplar la finalidad de la creación como una finalidad moral, como el pleno desarrollo del hombre en cuanto ser moral, en un realizado reino de los fines que incluye, consiguientemente, la felicidad humana en la armonización final de los órdenes físico y moral.

Por eso uno tendería a decir que en la concepción de Kant la "teología moral" (o ético-teología) complementa y salva las deficiencias de la físico-teología. Y efectivamente se expresa Kant a veces en ese sentido. Pero también insiste en que la teología moral es del todo independiente de la físico-teología, en el sentido de que no la presupone. Kant llega efectivamente a decir que la teología física es "una teleología física mal interpretada y que sólo sirve como preparación (propedéutica) de la teología".[67] Sólo se la puede llamar teología en la medida en que apela a los principios de la teología moral. Pero en ella misma y por sí misma no merece el nombre de teología, pues perfectamente podría llevar a una "demonología", esto es, a la concepción indeterminada de unos poderes sobrehumanos, o de un poder sobrehumano también indefinido. Dicho de otro modo: Kant, aunque conserva su respeto por el argumento físico-teológico para la demostración de la existencia de Dios, pone el acento en el argumento moral.

Pero éste "no facilita ninguna demostración *objetivamente* válida de la existencia de Dios; no prueba al escéptico que hay Dios, sino que, si se propone pensar de un modo coherente con la moralidad, tiene que admitir el *supuesto* de esta proposición entre las máximas de su razón práctica".[68]

64. *J* 408.
65. *J* 410.
66. *J* 413.
67. *J* 410.
68. *J* 424 nota.

No podemos demostrar la existencia ni los atributos de Dios. Ésta es una cuestión de fe práctica, no de conocimiento teorético.

Esa fe es libre; no es posible obligar al espíritu a asentir mediante prueba teorética alguna. Pero vale la pena precisar que Kant no afirma que esa fe moral sea irracional. Por el contrario, "la fe (como *habitus*, no como *actus*) es el modo moral de pensar (*Denkungsart*) de la razón, en cuanto creencia en lo inaccesible por el conocimiento teorético".[69] Para tener conocimiento teorético de Dios tendríamos que utilizar las categorías del entendimiento. Pero aunque es posible usarlas para pensar a Dios analógica o simbólicamente, su uso no nos puede dar conocimiento de Él. Pues las categorías no dan conocimiento de objetos más que mediante su función de principios constitutivos de la experiencia. Y Dios no es para Kant un objeto posible de la experiencia. Por otra parte, la creencia en Dios se basa en la razón en su uso práctico o moral. Por lo tanto, no se puede decir que sea irracional.

Puede parecer que esta vuelta de Kant al tema de la teología filosófica al final de la *Crítica del juicio* sea una repetición superflua. Y es sin duda una repetición; pero no superflua. Porque vuelve a subrayar su opinión de que mientras que los juicios estético y teleológico nos permiten concebir la naturaleza como campo posible de la causalidad final, sólo la razón práctica nos capacita para dar forma determinada, por así decirlo, a la realidad nouménica vagamente implicada por la experiencia estética y por la experiencia de la finalidad "objetiva" de ciertos productos de la naturaleza.

69. *J* 462.

Capítulo XVI

KANT. — VII: OBSERVACIONES ACERCA DEL *OPUS POSTUMUM*

La transición de la metafísica de la naturaleza a la física. — La filosofía trascendental y la construcción de la experiencia. — La objetividad de la idea de Dios. — El hombre como persona y como microcosmos.

1. La *Crítica del juicio* apareció en 1790. Desde 1796 hasta 1803, el año anterior al de su muerte, Kant estuvo dedicado a preparar materiales para una obra que tenía que estudiar la transición de la metafísica de la naturaleza a la física. En su opinión esa obra era necesaria para colmar una laguna de su filosofía. Los manuscritos que dejó fueron publicados por Adickes como *Opus postumum* [1] u obra póstuma de Kant. Como puede esperarse de una serie de notas con material para una obra sistemática, abundan en el manuscrito las repeticiones. Además, mientras que algunos puntos se desarrollan relativamente, otros están apenas apuntados. Tampoco es siempre fácil dilucidar la significación de los enunciados de Kant, ni armonizar puntos de vista en apariencia discrepantes. En relación, el comentarista es a menudo incapaz de decidir con alguna certeza acerca de la dirección en la cual habría desarrollado Kant su pensamiento si hubiera podido hacerlo, qué ideas habría descartado y cuáles habría conservado, o cómo habría reconciliado puntos de vista que, para nosotros al menos, resultan difíciles de armonizar. El estudio de la cronología de los apuntes no ha eliminado esas dificultades de interpretación. Por lo tanto, toda exposición de la evolución de las opiniones de Kant tal como éstas se revelan en el *Opus postumum* está destinada a ser muy problemática. Pero esto, por supuesto, no quiere decir que el texto carezca de interés o que se pueda despreciar como mera rareza de vejez.

1. El *Opus postumum* se encuentra en los volúmenes XXI-XXII de la edición crítica de Berlín. En las citas se da volumen y página.

La metafísica de la naturaleza nos ofrecía el concepto de materia como lo móvil en el espacio (*das Bewegliche im Raum*) [2] y nos presentaba sus leyes en la medida en que éstas son determinables a *priori*. La física se ocupa, en cambio, de "las leyes de las fuerzas que mueven la materia, en cuanto dadas en la experiencia".[3] A primera vista puede parecer que no hace falta ningún puente, ninguna transición que lleve de la una a la otra. Pero Kant no era de esa opinión. Pues la experiencia [4] no es cosa simplemente dada, sino construida. Y la física, en cuanto estudia las leyes de las fuerzas motoras de la materia dadas en la experiencia, presupone algo correspondiente a un esquematismo de los conceptos *a priori* de la metafísica de la naturaleza, esquematismo que constituirá como un puente entre dicha metafísica y las representaciones empíricas. "La transición de una ciencia a otra ha de contar con algunos conceptos intermedios (*Zwischenbegriffe*) dados en la primera y aplicados a la segunda, y que pertenecen al territorio de la una y al de la otra. De no ser así este progreso no sería una transición regular (*ein gesetzmässiger Uebergang*), sino un salto (*Sprung*), en el cual uno no sabe hacia dónde va y después del cual, al mirar atrás, no ve tampoco realmente su punto de partida." [5]

Kant parece buscar un esquema de la física en el sentido de unas anticipaciones de la investigación empírica de la naturaleza. La mera observación empírica de las fuerzas motoras de la materia no se puede llamar física, si es que la física es una ciencia. En cuanto ciencia, la física implica sistema, no mero agregado de observaciones. Y la sistematización ocurre según principios *a priori* que nos dan, por así decirlo, líneas rectoras de la investigación empírica. "No podemos tomar de la intuición empírica más que lo que ya hemos puesto en ella para la física." [6] Por lo tanto "tiene que haber principios *a priori* según los cuales se coordinen las fuerzas motoras en relación las unas con las otras (o sea, según el elemento formal), mientras que las fuerzas motoras en sí mismas (según el elemento material, el objeto) se consideran empíricamente" [7]. Algunas verdades determinadas son deducibles *a priori;* pero también tenemos anticipaciones problemáticas de la investigación empírica de la naturaleza, en el sentido de que sabemos que tiene que darse tal o cual situación, aunque sólo la verificación empírica pueda decirnos cuál se da.

Kant aspira, pues, a elaborar un "esquematismo de la facultad de juzgar para las fuerzas motoras de la materia" [8]. La metafísica de la naturaleza, que nos suministra el concepto de materia como aquello que está sujeto a movimiento en el espacio, tiene una tendencia natural a la física, o sea, a la

2. XXI 526.
3. XXII 497.
4. La experiencia es "la unidad absoluta del conocimiento de los objetos de los sentidos". XXII 497.
5. XXI 525-526.
6. XXII 323.
7. XXI 291.
8. *Ibid.*

fundamentación de una doctrina empírica sistemática de la naturaleza. Pero para que ello sea posible necesitamos un concepto mediador o intermedio. Y este concepto es el de la materia en cuanto dotada de fuerzas motoras. Este concepto es en parte empírico, en la medida en que el sujeto concibe unas fuerzas motoras de la materia basándose en la experiencia. Pero también es en parte *a priori,* pues las relaciones de las fuerzas motoras entre sí implican *a priori* ciertas leyes, como las de atracción y repulsión. Así, pues, el concepto de materia como dotada de fuerzas motoras es apto para actuar como concepto intermedio *(Zwischenbegriff)* entre lo puramente *a priori* y lo puramente *a posteriori* o empírico. Y Kant propone considerar las fuerzas motoras de la materia de un modo característico: "El mejor modo de clasificar las fuerzas motoras de la materia es según la disposición de las categorías, según su cantidad, cualidad, relación y modalidad".[9]

Desde cierto punto de vista, por lo tanto, el *Opus postumum* es un programa de elaboración de la transición de la metafísica de la naturaleza a la física. Pero esta transición cae bajo el tema general de la construcción de la experiencia por el sujeto. Y, efectivamente, Kant da en los manuscritos tanta importancia a esta idea que algunos lectores han creído ver en estos textos el nacimiento de un sistema puramente idealista. Me interesa ahora decir algo acerca de esta cuestión.

2. En el *Opus postumum* ocupan un lugar destacado las ideas de la razón pura. Según Kant, el sistema de las ideas es el fundamento de la posibilidad de la totalidad de la experiencia. "La filosofía trascendental es el sistema del conocimiento sintético por conceptos *a priori.*" [10] Si tomamos esta proposición tal cual, tenderemos a interpretarla como alusiva exclusivamente al sistema de las categorías y de los principios *a priori* del entendimiento. Pero no es eso precisamente lo que quiere decir Kant. La palabra 'sistema', que significa "sistema completo de la posibilidad del todo absoluto de la experiencia",[11] alude al sistema de las ideas de la razón pura. "La filosofía trascendental es filosofía pura (no mezclada con elementos empíricos ni con elementos matemáticos) en un sistema de ideas de la razón especulativa y moral-práctica, en la medida en que constituye un todo incondicionado." [12] Y este sistema es posible "por la postulación de tres objetos. Dios, el Mundo y la idea de deber"; [13] o, como también podemos decir, es posible sólo si se ponen los objetos Dios, el Mundo "y el hombre en el Mundo, en cuanto sometido a los principios del deber".[14] En la medida en que el hombre es en el Mundo, podemos decir que "la totalidad de los seres es Dios y el Mundo".[15] Por eso se dice que la filosofía trascendental

9. XXI 291.
10. XXI 81.
11. XXI 104.
12. XXI 77.
13. XXI 81.
14. XXI 82.
15. XXI 150.

es "la doctrina de Dios y el Mundo".[16] Y también que "el supremo punto de vista de la filosofía trascendental está en las dos ideas, interrelacionadas, de *Dios y el Mundo*".[17] En la idea de Dios pensamos la totalidad de la realidad suprasensible o nouménica, y en la idea del Mundo pensamos la totalidad de la realidad sensible. Cada idea contiene un "máximo", y podemos decir que "*hay un Dios y un Mundo*".[18]

Las dos ideas juntas forman la idea del Universo. "La totalidad de las cosas, *universum*, que comprende a Dios y al Mundo." [19] Aparte de Dios y el Mundo no puede haber nada. Pero aunque las dos ideas están relacionadas, la relación no es de simple coordinación. El Mundo se piensa como subordinado a Dios, lo sensible subordinado a lo suprasensible, lo fenoménico a lo nouménico. Se trata de Dios y el Mundo como "*entia non coordinata, sed subordinata*".[20] Además, la relación entre ellos es sintética, no analítica. O sea, que es el hombre como sujeto pensante el que piensa y relaciona esas ideas. "Dios, el Mundo y el sujeto que relaciona ambos objetos, estando el pensamiento en el mundo. Dios, el Mundo y lo que los une en un sistema, el principio inmanente pensante del hombre (*mens*) en el mundo." [21] "Dios, el Mundo y yo, el ser pensante en el mundo, que los vincula. Dios y el Mundo son dos objetos de la filosofía trascendental, y (sujeto, predicado y cópula) existe el hombre pensante; el sujeto que los une en una proposición." [22]

Kant no quiere decir que las ideas de Dios y el Mundo sean aprehensiones conceptuales de objetos dados en la experiencia. En cierto sentido, desde luego, Dios y el Mundo se piensan como objetos, esto es, como objetos del pensamiento; pero no están dados como objetos. Las ideas son el pensamiento de la razón pura en cuanto se constituye como sujeto pensante. No son "meros conceptos, sino leyes del pensamiento que el sujeto se dicta a sí mismo. Autonomía".[23] Al pensar esas ideas el sujeto se da a sí mismo un objeto y se constituye él mismo en cuanto consciente. "El primer acto de la razón es la consciencia." [24] Pero "he de tener objetos de mi pensamiento, y he de aprehenderlos, pues en otro caso no soy consciente de mí mismo *(cogito, sum;* no se trata de *ergo)*. Es *autonomia rationis purae*. Pues sin ello no tendría ideas... como un animal, sin saber que soy".[25] Las ideas suministran el material para la construcción de la experiencia por el sujeto. "Estas representaciones no son meros conceptos, sino también ideas que suministran el material *(den Stoff)* de las leyes sintéticas *a priori* por

16. XXI 6.
17. XXI 35.
18. XXI 20.
19. XXI 22.
20. XXII 62.
21. XXI 34.
22. XXI 36-37.
23. XXI 93.
24. XXI 105.
25. XXI 82.

medio de conceptos." [26] Dios y el Mundo no son "sustancias externas a mis ideas, sino el pensamiento por el cual nos hacemos objetos por medio de conocimientos sintéticos *a priori* y somos subjetivamente autocreadores (*Selbstschöpfer*) de los objetos que pensamos".[27]

Así, pues, la construcción de la experiencia se puede representar como un proceso de lo que Kant llama autoposición, autoconstitución, etc. A partir de la idea de Mundo, por así decirlo, hay un proceso continuo de esquematización que es al mismo tiempo un proceso de objetivación. Y este proceso es obra del sujeto nouménico que se pone a sí mismo. Las categorías son actos por los cuales el sujeto se pone a sí mismo y se constituye a sí mismo como objeto de una experiencia posible. Y el espacio y el tiempo, de los que repetidamente se ha afirmado que son intuiciones subjetivas puras y no cosas ni objetos de percepciones, se ven ahora como productos primitivos de la imaginación, intuiciones obra del sujeto. Éste se constituye o se pone a sí mismo como objeto, o sea, como ego empírico y como objeto que afecta al ego empírico. Por eso podemos decir que el sujeto se afecta a sí mismo.

La transición de la metafísica de la naturaleza a la física, tema explícito del *Opus postumum,* se puede contemplar a la luz de ese esquema general. Se trata de mostrar que los tipos posibles de fuerzas motoras de la naturaleza y los tipos posibles de cualidad experimentada por el sujeto en su reacción a esas fuerzas se pueden derivar de la autoposición del sujeto por un proceso de esquematización. Por lo menos eso hay que mostrar, si se sostiene que es el sujeto mismo el que construye la experiencia.

No disimula Kant el hecho de que esta teoría de la construcción de la experiencia por la autoposición del sujeto es en cierto sentido una concepción idealista. "La filosofía trascendental es un idealismo, en la medida en que el sujeto se constituye a sí mismo." [28] Además, esta filosofía presenta un notable parecido, a primera vista al menos, con la de Fichte, el cual publicó en 1794 su *Fundamento de la entera teoría de la ciencia.* El parecido se hace muy llamativo cuando Kant interpreta la cosa-en-sí como modo de ponerse el sujeto a sí mismo o hacerse objeto. "El objeto en sí (*noumenon*) es una mera cosa del pensamiento *Gedankending (ens rationis),* en cuya representación se pone el sujeto mismo." [29] Ese objeto en sí es "la mera representación de la actividad propia del sujeto".[30] El sujeto proyecta, por así decirlo, su propia unidad, o su propia actividad de unificación, en la idea negativa de la cosa-en-sí. El concepto de la cosa-en-sí se convierte en un acto del sujeto que se autopone. La cosa-en-sí "no es una cosa real",[31] "no es una

26. XXI 20.
27. XXI 21.
28. XXI 85.
29. XXII 36.
30. XXII 37.
31. XXII 24.

realidad existente, sino sólo un principio",[32] "el principio del conocimiento sintético *a priori* de la multiplicidad de la intuición sensible en general y de la ley de su coordinación".[33] Y este principio se debe al sujeto en su construcción de la experiencia. La distinción entre apariencia y cosa-en-sí no es una distinción entre objetos, sino que vale sólo para el sujeto.

Pero los parecidos entre la teoría kantiana de la construcción de la experiencia, tal como se esboza o alude al menos en el *Opus postumum,* y el idealismo trascendental subjetivo de Fichte [34] no justifican la afirmación dogmática de que en su edad anciana Kant haya abandonado la doctrina de la cosa-en-sí y haya derivado la realidad entera a partir de la autoposición del sujeto nouménico. Afirmar eso sería exagerar el uso de ciertos términos y reprimir unas afirmaciones en beneficio de otras. Así, por ejemplo, hay en el *Opus postumum* párrafos que evidentemente repiten sin más la doctrina de la cosa-en-sí que se encuentra en la *Crítica de la razón pura.* Uno de esos párrafos dice que aunque la cosa-en-sí no es dada como objeto existente, ni puede serlo, es de todos modos "un *cogitabile* (y precisamente en el sentido de *necesariamente pensable*), que no puede ser dado, sino pensado..." [35] La idea de la cosa-en-sí es correlativa con la de apariencia. Es más: en un par de ocasiones Kant parece ir más lejos de lo que se podría esperar en esta dirección realista. "Si entendemos el mundo como apariencia, entonces el mundo mismo prueba precisamente la existencia *(Dasein)* de algo que no sea apariencia." [36] Kant parece pues decir a veces que la cosa-en-sí es sencillamente la cosa que aparece cuando se la considera aparte de su aparecer. Por lo que hace al uso de la palabra 'idealismo' para nombrar la filosofía trascendental, no parece que, en cuanto hecho lingüístico, implique ningún punto de vista nuevo o revolucionario en la obra de Kant. Pues, como hemos visto, la filosofía trascendental es el sistema de las ideas de la razón pura. Y cuando en el *Opus postumum* Kant subraya el carácter problemático (no asertórico) de esas ideas, es evidente que no se está apartando en absoluto de la doctrina de las *Críticas.*

El hecho decisivo me parece ser que en el *Opus postumum* Kant intenta mostrar que dentro del marco de la filosofía crítica puede dar respuesta a los que consideran que la teoría de la cosa-en-sí es incoherente y superflua. Sin duda se puede sostener que en ese esfuerzo por reformular sus opiniones de tal modo que quedaran contestados sus críticos y que quedara de manifiesto que su filosofía contenía ya todo lo válido de los desarrollos de Fichte y otros, Kant ha tendido bastante a trasformar su sistema en un sistema de idealismo trascendental puro. Pero eso no es lo mismo que decir

32. XXII 34.
33. XXII 23.
34. 'Subjetivo' en el sentido de que el principio último del ser y del conocer es el sujeto; y 'trascendental' en el sentido de que el sujeto es el sujeto puro o trascendental, no el yo empírico; 'idealismo', por último, en el sentido de que no hay en esa filosofía factor alguno que no sea reducible en última instancia al autoponerse del sujeto o yo trascendental.
35. XXII 23.
36. XXI 440.

que Kant haya repudiado definitivamente o abandonado alguna vez el punto de vista general que es característico de las *Críticas*. Yo no creo que lo hiciera.

3. Volviendo a la idea de Dios, podemos observar ante todo que Kant distingue cuidadosamente entre la cuestión de lo que significa el término 'Dios', o sea, la cuestión del contenido de la idea de Dios, y la cuestión de si Dios existe, o sea, el problema de si hay un ser que posea los atributos comprendidos en la idea de Dios.

"Dios no es el alma del mundo... El concepto de Dios es el concepto de un ser que es causa suprema de las cosas del mundo y es persona." [37] Dios se concibe como el ser supremo, la inteligencia suprema, el bien supremo, el cual posee derechos y es una persona. "Un ser para el cual todos los deberes humanos sean órdenes suyas es Dios." [38] El hombre piensa a Dios según los atributos que hacen de él (del hombre) un ser de la esfera nouménica. Pero en la idea de Dios esos atributos se elevan, por así decirlo, al grado máximo o absoluto. Por ejemplo: el hombre es libre, pero su ser contiene receptividad, y su libertad no es absoluta. Dios, en cambio, se concibe como espontaneidad y libertad supremas, sin receptividad ni limitación. Pues mientras que el hombre es un ser finito y compuesto, en el sentido de que pertenece a las esferas nouménica y fenoménica, Dios se concibe como realidad nouménica infinita. El mundo se entiende como la totalidad de la realidad sensible; pero se concibe como subordinado al poder creador de Dios y a su voluntad intencional y santa. Como hemos visto ya, la relación entre las ideas de Dios y Mundo no es una coordinación, sino una subordinación, porque el mundo se entiende como dependiente de Dios.

Ahora bien: hay algunas formulaciones del *Opus postumum* que, si se toman aisladas —o sea, si se entienden en su sentido natural—, tienden a sugerir que Kant ha abandonado la noción de una existencia de Dios independiente de la idea de Dios. Así, por ejemplo, mientras que dice que la idea de Dios es necesaria, en el sentido de que es inevitablemente pensada por la razón pura como ideal, Kant afirma al mismo tiempo que esa idea representa "una cosa del pensamiento" [39] (*ens rationis*).[40] Pues "el concepto de ese Ser no es el concepto de una sustancia, o sea, de una cosa que existe con independencia de todo pensamiento, sino la idea (autocriatura, *Selbstgeschöpf*), cosa de pensamiento, *ens rationis* de una razón que se constituye ella misma como objeto de pensamiento y produce, según los principios de la filosofía trascendental, proposiciones y un ideal *a priori* respecto de los cuales no tiene sentido preguntar si existen; pues se trata de un concepto trascendente".[41]

37. XXI 19.
38. XXI 17.
39. *Ein Gedankending.*
40. XXI 32-33.
41. XXI 27.

A primera vista, al menos, ese paso afirma claramente y de modo explícito que la idea de Dios es un ideal hecho por el hombre, una criatura del pensamiento, y que no hay un Ser divino extramental que corresponda a esa idea. Pero en otros lugares del *Opus postumum* Kant busca un argumento moral para la demostración de la existencia de Dios que sea más sencillo y más directo que el ya propuesto en la segunda *Crítica.* Y este hecho contradice evidentemente la idea de que en su edad anciana Kant abandonara la creencia en Dios como realidad objetiva, particularmente si se tiene en cuenta que hay más elementos para juzgar que conservó, por el contrario, aquella fe hasta su muerte. La verdad es que el *Opus postumum* consta en gran parte de ocurrencias, de ideas que se le presentaban a Kant y que éste anotaba para considerarlas ulteriormente; y no es nada sorprendente, en realidad, el que en cierto número de esas notas aparezcan líneas de pensamiento divergentes que no podemos armonizar ni reconciliar. Pero, por otra parte, hay que observar que las ideas expresadas en el último párrafo citado se pueden poner en paralelo, parcial al menos, aunque extenso, con lo dicho en las *Críticas,* y que en éstas Kant ha ofrecido también, a pesar de ello, una justificación de la creencia en Dios. Por lo tanto, aunque la discrepancia de esas líneas de pensamiento sea más rotunda en el *Opus postumum* que en las *Críticas,* el hecho mismo no es cosa nueva.

Ya en la *Crítica de la razón pura* había puesto Kant en claro que, en su opinión, la idea de Dios, considerada como creación de la razón pura, es la idea de un "ideal trascendental". No expresa ninguna intuición de Dios, ni podemos deducir la existencia de Dios partiendo de la idea. Estas opiniones vuelven a aparecer en el *Opus postumum.* No tenemos intuición de Dios. "Le vemos como en un espejo, nunca cara a cara." [42] Es imposible deducir la existencia de Dios partiendo de la idea de Dios; [43] esta idea es una creación de la razón pura, un ideal trascendental. Además, aunque pensamos a Dios como sustancia infinita, Dios no es ni puede ser una sustancia, porque Dios trasciende las categorías del entendimiento humano. Por lo tanto, una vez admitido ese punto de vista, no tiene sentido preguntar si hay un Ser divino que corresponda a la idea de Dios, por lo menos en la medida en que esta idea implica que se piensa a Dios según las categorías. Esta conclusión repite en lo sustancial la doctrina de la primera *Crítica.* Pero, como hemos visto, en la segunda *Crítica* Kant iba más allá y ofrecía una justificación moral o práctica de la creencia en Dios. Y en el *Opus postumum* da además unas indicaciones para seguir o desarrollar esa línea de pensamiento.

En la segunda *Crítica* Kant justificaba la fe en Dios como un postulado de la razón práctica. Llegamos, o podemos llegar, a la fe en Dios por reflexión acerca de las exigencias de la ley moral respecto de la síntesis de virtud y felicidad. En el *Opus postumum* Kant busca una transición más inmedia-

42. XXI 33.
43. Algunos pasos del *Opus postumum* parecen a primera vista contradictorios de esa afirmación. Atenderemos en seguida a este problema.

ta que lleve de la consciencia de la ley moral a la fe en Dios. Así presenta el imperativo categórico de tal modo que éste contiene en sí mismo el precepto de considerar todos los deberes humanos como mandamientos divinos. "En la razón moral-práctica se encuentra el imperativo categórico de considerar todos los deberes humanos como mandamientos divinos." [44] "Verlo todo en Dios. El imperativo categórico. El conocimiento de mis deberes como mandamientos divinos enunciados por medio del imperativo categórico." [45] "El concepto de Dios es el concepto de un sujeto externo a mí y que impone obligaciones." [46] El imperativo categórico es para nosotros la voz de Dios, y Dios es manifiesto en la consciencia de la obligación moral y por la ley moral.

Desde luego que Kant insiste en que eso no es una demostración de la existencia de Dios como sustancia existente fuera del espíritu humano. También insiste en que no se añade nada a la fuerza de la ley moral por el hecho de considerarla mandamiento divino, y en que si un hombre no cree en Dios, ello no elimina ni perjudica la fuerza obligatoria del imperativo categórico.[47] Es fácil entender que no atendiendo más que a afirmaciones así se pueda llegar a la conclusión de que la palabra 'Dios' se convirtió para Kant en simple sinónimo del imperativo categórico, o en nombre de una proyección puramente subjetiva de la voz que habla por medio de la ley moral. Pero, como hemos visto, partiendo de las premisas de Kant no era posible una demostración de la existencia de Dios como sustancia particular. Y a menos de disponerse a rechazar la doctrina de la autonomía de la voluntad presente en la segunda *Crítica,* Kant está obligado a decir que la fuerza moral del imperativo categórico no depende de que lo consideremos expresión de una orden o un mandamiento de la Divinidad. Pero de todo eso no se sigue necesariamente que Dios sea para Kant un mero nombre del imperativo categórico. Lo que se sigue es que el único acceso a Dios que tenemos es el facilitado por la conciencia moral. No es posible ninguna demostración teorética de la existencia de Dios. Y ésa es precisamente la doctrina de la *Crítica.* Pero en el *Opus postumum* Kant parece buscar una conexión más directa entre la consciencia de la obligación y la fe en Dios. "Libertad bajo leyes; los deberes como órdenes divinas. Hay Dios." [48]

Tal vez debamos interpretar a la luz de este deseo de hallar una justificación más inmediata de la fe en Dios los pasos del *Opus postumum* que a primera vista parecen equivaler a la afirmación del argumento *a priori* u ontológico de la existencia de Dios. Kant nos dice, por ejemplo, que "la idea (*Gedanke*) de Dios es al mismo tiempo fe en Él y en Su carácter personal".[49] Y "la mera idea (*Idee*) de Dios es al mismo tiempo un postulado de Su exis-

44. XXI 12.
45. XXI 15.
46. *Ibid.*
47. Cfr. XXII 64.
48. XXII 104.
49. XXII 62.

tencia. PensarLe y creer en Él es una proposición idéntica".[50] Si relacionamos esas afirmaciones con la tesis de que "un ser necesario es aquel cuyo concepto es al mismo tiempo demostración suficiente de su existencia",[51] podríamos llegar a suponer que Kant, tras haber rechazado el argumento ontológico en la *Crítica de la razón pura*, ha llegado a aceptarlo en el *Opus postumum*. Pero es muy improbable que ésa sea la situación. Kant no parece estar hablando de demostración teorética, como pretendía ser el argumento ontológico, sino de una "demostración suficiente" para la conciencia moral, o sea, suficiente desde el punto de vista puramente práctico o moral. "El principio de cumplir todos los deberes como mandamientos divinos en la religión prueba la libertad de la voluntad humana... y es al mismo tiempo, en relación con los principios prácticos puros de la razón, una demostración de la existencia de Dios como Dios único." [52] No se trata de tener primero una idea de la esencia divina para deducir de ella la existencia de Dios. Se trata de que a través de la consciencia del imperativo categórico se llega a la idea de Dios que me habla en y a través de la ley moral. Tener esta idea de Dios y creer en Él son una y la misma cosa. O sea, concebir a Dios como inmanente en mí, como sujeto que ordena moralmente, es concebirLe como existente. Pero esta consciencia de Dios como inmanente a la conciencia moral es una "demostración suficiente" de Su existencia sólo para esa conciencia.

Si esta interpretación es correcta (y difícilmente puede uno afirmar nada tajantemente en esta cuestión), podremos decir que Kant ofrece algo así como un análogo o equivalente moral del argumento ontológico. Los propugnadores de éste lo entendieron como una demostración teorética de la existencia de Dios, demostración tal que una vez entendida impone la aceptación. Kant no admite la existencia de ninguna demostración así. Pero piensa que hay algo análogo a ella. Concebir a Dios como sujeto que da órdenes morales, algo inmanente a la conciencia moral, y tener fe religiosa en Él son una y la misma cosa. Pero eso no significa que partiendo de la idea puramente abstracta de un supremo legislador moral podamos deducir teoréticamente la existencia de ese legislador divino, de tal modo que se imponga al espíritu la aceptación de la conclusión. Lo que quiere decir es que dentro de la conciencia moral y para ella, la idea de la ley como voz de un legislador divino es equivalente a la fe en la existencia de Dios. Pues tener esa idea de Dios es para la conciencia moral postular Su existencia. Es posible que esta línea de argumentación no resulte muy convincente. Pues se puede argüir que a la larga equivale a la tautología de que creer en Dios es creer en Dios. Pero es al menos evidente que Kant está buscando una aproximación más directa a la creencia en Dios, basada también en la conciencia moral, pero más rectilínea que la ya desarrollada en la segunda *Crítica*.

50. XXII 109.
51. XXII 113.
52. XXII 111.

Y está claro que no podemos saber cómo habría desarrollado ese nuevo planteamiento si hubiera podido hacerlo.

4. Hemos visto que la síntesis de las ideas de Dios y Mundo es obra del hombre, del sujeto pensante. Esto es posible porque el hombre mismo es un ser intermedio y mediador, y el concepto de hombre es un concepto mediador. Pues el hombre tiene, por así decirlo, un pie en cada campo. Pertenece a la esfera suprasensible y a la sensible, a la nouménica y a la fenoménica; y a través de la conciencia moral lo sensible se subordina a lo suprasensible. La razón humana puede de este modo pensar la totalidad del ser suprasensible en la idea de Dios, y la totalidad del ser sensible en la idea de Mundo; y sintetiza estas ideas al poner entre ellas una relación por la cual la idea de Mundo se subordina a la idea de Dios.

Que el hombre pertenece al orden o esfera sensible es cosa evidente. O sea, es evidente que pertenece a la clase de los seres físicos orgánicos. Y como tal, el hombre está sometido a las leyes de la causalidad determinada. Pero su vida moral manifiesta su libertad; y, en cuanto libre, el hombre pertenece al orden nouménico, o esfera nouménica. "El hombre (que es un ser del mundo [*ein Weltwesen*]) es al mismo tiempo un ser que posee libertad, propiedad que se encuentra fuera de los principios causales del mundo, pero que, sin embargo, pertenece al hombre." [53] Y poseer libertad es poseer espíritu. "Hay pues un ser por encima del mundo, a saber, el *espíritu* del hombre." [54] Mas ser libre en virtud de un principio espiritual es ser una persona. "El ser corpóreo vivo es animado (*animal*). Si es una persona, es un ser humano." [55] El hombre es persona en cuanto es un ser libre, autoconsciente, moral.

¿Significa eso que el hombre esté, por así decirlo, escindido en dos elementos? Lo que obviamente significa es que podemos distinguir entre el hombre como nóumeno y el hombre como fenómeno. "El hombre en el mundo pertenece al conocimiento del mundo; pero el hombre en cuanto consciente de su deber en el mundo no es fenómeno, sino nóumeno, y no es cosa, sino persona." [56] Mas aunque el hombre posee esta naturaleza dúplice, hay unidad de la consciencia. "Yo (el sujeto) soy persona, no sólo consciente de mí mismo, sino también como objeto de intuición en el espacio y en el tiempo y en cuanto tal perteneciente al mundo." [57] Poseo "la consciencia de mi existencia en el mundo en el espacio y el tiempo". [58] Esta unidad, que es al mismo tiempo unidad de dos principios, se manifiesta en la conciencia moral. "Hay en mí una realidad que, diferente de mí mismo en la relación causal de eficiencia (*nexus effectivus*), obra sobre mí (*agit, facit, operatur*). Dicha realidad, que es libre, o sea, independiente de la ley natural en el espa-

53. XXI 42.
54. *Ibid.*
55. XXI 18.
56. XXI 61.
57. XXI 42.
58. XXI 24.

cio y el tiempo, me dirige interiormente (me justifica o me condena); y yo, hombre, soy yo mismo esa realidad..." [59] Además, mi libertad puede trasponerse en acción dentro del mundo. "Hay en el hombre un principio activo, aunque suprasensible, el cual, independientemente de la naturaleza y de la causalidad natural, determina fenómenos y se llama libertad." [60]

Si Kant hubiera desarrollado su teoría de la construcción de la experiencia, habría podido, efectivamente, derivar el yo empírico y el hombre fenoménico de la autoposición del yo nouménico teniendo en cuenta la autorrealización moral. Pero eso no pasa de ser la afirmación de que en la filosofía kantiana misma hay fundamentos para el desarrollo de la posición que adoptó Fichte. Y este último mantuvo siempre, en efecto, que su sistema era un desarrollo coherente de tendencias internas al kantismo. Pero tal como están los textos, lo que encontramos es más bien el concepto metafísico del hombre como microcosmos que piensa el macrocosmos, a saber, el Universo. El Universo en cuanto pensado por el hombre en las ideas regulativas de Dios y el Mundo es una proyección de la naturaleza dúplice de aquél. Ninguna de las dos ideas representa ningún objeto dado. Y partiendo de la idea regulativa de Dios como idea trascendental no podemos deducir la existencia de Dios como sustancia. En la medida en que Su existencia es dada o manifiesta, lo es sólo a la conciencia moral en su percepción de la obligación. Pero, como hemos visto, esto deja sin resolver el problema de la existencia objetiva de Dios. ¿Es la realidad correspondiente al término 'Dios' simplemente el principio suprasensible presente en el hombre mismo, el yo nouménico? ¿O es un ser distinto del hombre y conocido sólo en y por la consciencia de la obligación? Yo creo que la segunda respuesta es la que representa las convicciones de Kant. Pero no se puede decir que las anotaciones del *Opus postumum* resuelvan concluyentemente la cuestión. Esta obra ilustra más bien la tendencia del kantismo a trasformarse en un sistema de idealismo trascendental que subordina el ser al pensamiento o los identifica en última instancia. No creo que Kant mismo diera ese paso decisivo. Pero la tendencia está implícita en sus escritos, aunque Kant no aceptara con agrado la idea de Fichte de que debía eliminar de su sistema el elemento de realismo, de "dogmatismo", como decía Fichte. De todos modos, es impropio interpretar la filosofía de Kant refiriéndola exclusivamente al idealismo especulativo que le sucedió. Si la tomamos, como es debido, por sí y en sí misma, la filosofía kantiana se puede entender como un original intento de resolver el problema de la reconciliación de los dos reinos de la necesidad y la libertad, no por la reducción de uno a otro, sino mediante el descubrimiento de su punto de contacto en la conciencia moral del hombre.

59. XXI 25.
60. XXI 50.

Capítulo XVII

RESUMEN CONCLUSIVO

Observaciones previas. — El racionalismo continental. — El empirismo británico. — La Ilustración y la ciencia del hombre. — La filosofía de la historia. — Immanuel Kant. — Observaciones finales.

1. En el prólogo a este tomo observé que los volúmenes IV, V y VI de esta *Historia,* que comprenden en conjunto la filosofía de los siglos XVII y XVIII, constituyen una trilogía. Es decir, que se pueden considerar como un conjunto. Al principio del volumen IV se situó un capítulo de introducción a los temas tratados por los tres volúmenes. Prometí dar entonces un resumen conclusivo común al final del volumen VI.

El objetivo de este repaso conclusivo no es dar una sinopsis de las varias filosofías discutidas en la trilogía, sino intentar alguna discusión de la naturaleza, la importancia y el valor de los principales estilos de filosofías, o movimientos filosóficos, de los siglos XVII y XVIII. Será necesario limitar la discusión a algunos temas escogidos. Además, aunque sin duda se hará referencia a filósofos individuales, a veces será necesario tratar complejos movimientos de pensamiento, que comprenden a filósofos discrepantes entre sí en importantes respectos, como si representaran estilos de filosofar homogéneos, o hasta sistemas filosóficos homogéneos. Dicho de otro modo: me propongo una discusión de tipos ideales, por así decirlo, y de generalizaciones que necesitarían importantes precisiones. Este procedimiento no es deseable en sí, pero me parece un modo legítimo de llamar la atención acerca de ciertos rasgos del pensamiento filosófico del período estudiado, siempre que las varias filosofías se traten en otras páginas por sus propios méritos.

2. En la introducción al volumen IV se prestó especial atención al deseo de Descartes de superar el nuevo escepticismo del Renacimiento, que era, entre otras cosas, escepticismo acerca de la posibilidad de resolver los problemas metafísicos y de conseguir la verdad en la metafísica. Y hemos visto que Descartes contempló la matemática como modelo del razonamiento claro y

cierto. Descartes deseaba dar a la filosofía una claridad y una certeza análogas a la claridad y a la certeza de las matemáticas, y destilar, por así decirlo, del método matemático un método que permitiera al espíritu proceder de un modo ordenado y paso a paso, sin confusión ni error.

Se comprende fácilmente que Descartes apelara a la matemática como modelo de razonamiento si se tiene en cuenta sus propios estudios y talentos, así como los avances contemporáneos en aquel campo. Ni tampoco es excepcional ningún otro rasgo de este caso de influencia de factores extra-filosóficos en el pensamiento filosófico. Pues aunque la filosofía tiene una continuidad propia, en el sentido de que podemos dar una exposición inteligible de su desarrollo histórico, esa continuidad no es absoluta, como si la filosofía recorriera un camino completamente aislado, sin conexión con otros factores culturales. Su continuidad puede verse influida de modos diversos por otros factores. Por ejemplo, la filosofía puede verse influida por otros factores en cuanto al método adecuado que ha de utilizar. La tendencia de Descartes a ver en la matemática un modelo de método puede ejemplificarlo. Otro ejemplo es los modernos intentos de interpretar la metafísica como una serie de hipótesis más generales que las de las ciencias particulares, interpretación que refleja también la influencia de un modelo extra-filosófico, a saber, el método hipotético-deductivo de la física moderna. Por otra parte, la filosofía puede ser influida por factores extra-filosóficos también respecto de su tema, o respecto de la importancia que hay que dar a algún tema. En la Edad Media la filosofía estuvo así muy influida por la teología, la "reina de las ciencias". En los primeros decenios del siglo XIX podemos ver reflejarse en el sistema de Hegel la consciencia del desarrollo histórico que se expresó en el crecimiento de la ciencia histórica. El marxismo muestra obviamente la influencia de la consciencia creciente de la importancia de los factores económicos en la historia de la civilización y de la cultura. La filosofía de Bergson debía mucho no sólo a la hipótesis científica de la evolución, sino también a los estudios de psicólogos y sociólogos. El pensamiento de Whitehead está influenciado por la transición de la física clásica a la moderna. También puede estar la filosofía influida por factores extra-filosóficos respecto de la formulación de sus problemas. Por ejemplo, el problema de la relación entre el alma y el cuerpo es un problema clásico y recurrente; pero el progreso de las ciencias particulares ha afectado a los modos de plantearse ese problema a los diversos filósofos. El progreso de la mecánica hizo que el problema se presentara a los filósofos del siglo XVII bajo una luz determinada, mientras que los modernos desarrollos de la psicología le han dado una coloración diferente, por así decirlo, para la visión de pensadores más tardíos. En cierto sentido se puede decir que se trata del mismo problema, de un problema "perenne"; pero en otro sentido podemos decir que se trata de problemas diferentes, en el sentido, esto es, de que hay que tomar por fuerza en consideración factores relevantes diferentes, los cuales afectan a nuestra concepción y nuestra formulación del problema básico.

Esto no es sino un reconocimiento de hechos empíricos, y no la proclamación de la relatividad de la verdad. Es insensato negar los datos históricos a que apelan los partidarios de la teoría del relativismo. Pero de eso no se sigue necesariamente que el reconocimiento de los datos históricos implique la aceptación de la tesis de que los sistemas de filosofía no se pueden juzgar sino desde el punto de vista de su contexto histórico y su situación, y que no es posible ningún juicio absoluto acerca de la verdad o la falsedad de sus proposiciones. Es difícil negar que en el curso de su desarrollo la filosofía (o sea, las opiniones de los filósofos) se ha visto influida por factores extra-filosóficos. Pero eso no nos impide discutir, sin referencia a dichos factores, la cuestión de si las proposiciones enunciadas por los filósofos son verdaderas o falsas.

Volviendo a la admiración de Descartes por el modelo del método matemático, podemos recordar que también otros destacados filósofos racionalistas del período moderno prekantiano sintieron vivamente la influencia de dicho modelo; un ejemplo es Spinoza. Pero lo que en la historia de la filosofía del siglo XVII se llama racionalismo [1] no es una mera preocupación por el método. Es natural pensar que la filosofía puede aumentar nuestro conocimiento de la realidad.[2] Es ésa una expectativa espontánea, de modo que las dudas acerca de la capacidad de la filosofía a este respecto son posteriores a esa expectativa, no anteriores a ella. Por todo eso es comprensible que el destacado éxito de la aplicación de la matemática a la ciencia física a partir del Renacimiento inclinara a algunos filósofos a pensar que la aplicación a la filosofía de un métolo análogo al matemático les permitiría no sólo sistematizar lo ya conocido y dar forma de conocimiento, por así decirlo, a proposiciones verdaderas aún no demostradas lógicamente, sino también aumentar nuestro conocimiento mediante la deducción de verdades desconocidas o no reconocidas. La idea de utilizar la matemática para el progreso de la ciencia física no era nueva, ciertamente. Ya Rogerio Bacon, por ejemplo, había insistido durante el siglo XIII en la necesidad de hacerlo así. Pero hasta el Renacimiento no se puede hablar realmente de éxitos de la aplicación de la matemática a la física. Y era natural que algunos filósofos postrenacentistas intentaran la aplicación a la filosofía de un método análogo al de la matemática, con objeto de ampliar el ámbito de nuestro conocimiento de la realidad. Dicho de otro modo, los racionalistas se interesaban no sólo por la metodología, sino también por el uso del método adecuado para descubrir verdades nuevas, para aumentar nuestro conocimiento positivo de la realidad.

1. Como ya se precisó en la introducción al volumen IV, 'racionalismo', usada en este contexto, no significa sólo el intento de basar la filosofía en la razón, en vez de hacerlo en intuiciones místicas. Tampoco hay que entender aquí ese término en el sentido que se le ha dado en tiempos posteriores y que implica la negación de la religión revelada y acaso de toda religión. Desde luego que hubo racionalistas en este sentido durante los siglos XVII y XVIII; pero el término no se usa en ese sentido cuando se dice, por ejemplo, que Descartes era racionalista.

2. Prefiero usar a este propósito el término 'realidad' que el término 'mundo', porque el conocimiento filosófico podría también referirse a un Ser, Dios, que trasciende el mundo.

Ahora bien: si combinamos la idea de dar a la filosofía un método análogo al de la matemática con la idea de deducir a partir de proposiciones fundamentales o ya demostradas otras proposiciones que nos den nuevo conocimiento factual de la realidad, llegamos a la idea de un sistema deductivo de filosofía que será afín al de la matemática en su forma deductiva, pero diferente de él en el sentido de que el sistema de filosofía nos suministrará verdades acerca de la realidad existente. No digo que esa distinción fuera universalmente admitida por los pensadores renacentistas y postrenacentistas. Galileo, por ejemplo, no concebía la matemática como una ciencia puramente formal que desarrolla las implicaciones de definiciones y axiomas convencionalmente elegidos, sino como un saber que nos revela el corazón mismo de la naturaleza, que nos permite leer el libro de la naturaleza. Pero está claro que una proposición acerca de las propiedades del triángulo, por ejemplo, no nos dice que haya objetos triangulares, mientras que los grandes filósofos racionalistas del período moderno prekantiano se consideraban dedicados al estudio de la realidad existente.

La aplicación con éxito de la matemática a la ciencia física sugiere de un modo natural que el mundo es inteligible, "racional". Así, por ejemplo, según Galileo Dios ha escrito el libro de la naturaleza con caracteres matemáticos. Y si la filosofía ha de ser un sistema deductivo y ha de darnos, al mismo tiempo, cierta información factual acerca del mundo, es obviamente necesario suponer que el mundo es de tal naturaleza que la filosofía consigue esa combinación de rasgos. En la práctica, eso significa que la relación causal ha de asimilarse a la relación de implicación lógica. Y efectivamente hallamos en los filósofos racionalistas la tendencia a esa asimilación.

Supongamos ahora que el mundo sea un sistema racional en el sentido de que posee una estructura inteligible que el filósofo puede reconstruir mediante un proceso deductivo. La filosofía se puede representar entonces como el despliegue de la razón misma, de tal modo que el desarrollo sistemático del conocimiento filosófico nos revela la estructura objetiva de la realidad. Pero si el sistema de la realidad se puede reconstruir mediante un proceso deductivo que representa el despliegue de la razón, entonces no es innatural postular una teoría de ideas al menos virtualmente innatas. Pues el autodespliegue de la razón significará el desarrollo de un sistema filosófico por el espíritu y por sus propios medios, si así se puede decir. Y el sistema estará prefigurado en el espíritu en la forma de ideas virtualmente presentes desde el comienzo, aunque la experiencia sea necesaria como ocasión de su actualización. Con esto no quiero decir que un sistema deductivo de filosofía implique necesariamente la teoría innatista. Pero si el sistema se representa como un despliegue del espíritu mismo y si esta descripción significa algo más que el desarrollo de las implicaciones lógicas de ciertas definiciones y ciertos axiomas libremente elegidos o derivados de algún modo de la experiencia, parecerá obligada alguna versión de la teoría de las ideas innatas. Y la doctrina de unas ideas virtualmente innatas encaja con el concepto del

autodespliegue del espíritu o razón mucho mejor que una teoría que postule ideas innatas actuales.

Si la filosofía ha de basarse en ideas virtualmente innatas y si sus conclusiones han de ser verdaderas con certeza, está claro que esas ideas tienen que representar visiones intuitivas reales de esencias objetivas. Además, necesitaremos alguna seguridad de que en el proceso de la deducción filosófica estemos tratando de la realidad existente, y no simplemente del reino de la posibilidad. Por eso podemos entender fácilmente el entusiasmo de los metafísicos racionalistas por el argumento ontológico para la demostración de la existencia de Dios; si esa argumentación es válida, permite una inferencia inmediata de la idea a la existencia de la realidad última, Dios, el Ser absolutamente perfecto y necesario.

¿Cómo puede usarse ese argumento en una reconstrucción deductiva de la estructura de la realidad? Del modo siguiente. Si apuramos la analogía entre el desarrollo de un sistema deductivo de matemática y la construcción de un sistema filosófico, llegamos a la necesidad de empezar la filosofía con una proposición que exprese la existencia del ser último (una proposición tomada como análogo de los axiomas fundamentales de la matemática), así como a la de deducir el ser finito mediante una asimilación de la relación causal a la de implicación lógica. Por eso necesitamos tener asegurada la existencia del principio metafísico primario, o ser último. Y el argumento ontológico, que procede directamente de la idea de este ser a su existencia, es mucho más afín a las exigencias de un sistema puramente deductivo que un argumento *a posteriori* que infiera explícitamente la existencia de Dios partiendo de la existencia de seres finitos. Pues, dicho en el lenguaje de la lógica, lo que queremos es pasar del principio a la conclusión, y no de la conclusión al principio.

La anterior interpretación del racionalismo es, ciertamente, descripción de un tipo ideal, de lo que podría llamarse racionalismo puro o ideal. Esa interpretación no se puede aplicar sin más a los grandes sistemas de la filosofía continental prekantiana. De los tres principales sistemas racionalistas discutidos en el volumen IV el que más se acerca a la anterior descripción es el de Spinoza. Descartes, como ya entonces vimos, no empieza con la realidad última, sino que arranca de la existencia del yo finito como sujeto pensante. Y no pensó tampoco que la existencia del mundo se pudiera deducir de la existencia de Dios. Leibniz, por su parte, distinguía entre verdades necesarias, o de razón, y verdades contingentes, o de hecho. Presentaba la distinción como relativa a nuestro conocimiento finito, pero, en cualquier caso, la practicaba. Y no creía que la creación de las mónadas que realmente existen fuera lógicamente deducible de la esencia divina por un proceso de razonamiento basado en el principio de no-contradicción. Para explicar el paso del orden de las esencias necesarias al de las existencias contingentes Leibniz apelaba al principio de la perfección o el óptimo, no al principio de no-contradicción.

Pero aunque la descripción interpretativa del racionalismo que he dado antes no se pueda aplicar sin más a todos los sistemas generalmente llamados de metafísica racionalista, representa, al menos, una tendencia presente en todos ellos. Y en las observaciones introductorias a este capítulo advertí que utilizaría tipos ideales y admitiría generalizaciones que en su aplicación a casos particulares iban a necesitar sin duda precisiones y correcciones.

No me parece que sea necesario discutir por lo largo la teoría de las ideas innatas. Me parece que, al menos en sus grandes líneas, queda claramente justificada la crítica que Locke ha hecho de esa teoría para mostrar que es una hipótesis superflua. Si la teoría de las ideas virtualmente innatas significa sólo que el espíritu es capaz de formar ciertas ideas, entonces todas las ideas se pueden llamar innatas. Pero en este caso no tendrá interés la cuestión. La teoría no puede tener interés más que en el caso de que algunas ideas se deriven de la experiencia mientras que otras no pueden derivarse de la experiencia. Pero ¿qué significa derivarse de la experiencia? Si la experiencia se reduce a la recepción de impresiones (en el sentido de Hume) y si las ideas se conciben como efectos automáticos o representaciones fotográficas de impresiones, resulta muy difícil, si no imposible, explicar ciertas ideas como derivadas de la experiencia. Por ejemplo: no tenemos impresión alguna de una perfección absoluta ni de una infinitud absoluta. Pero si admitimos la actividad constructiva del espíritu, ya no me parece necesario admitir, por ejemplo, que la idea de perfección absoluta haya de ser innata o directamente impresa por Dios. Desde luego que si la idea fuera en realidad la intuición de la perfección absoluta no podríamos explicar su origen sirviéndonos de la actividad sintetizadora del espíritu basada en la experiencia de la perfección finita y limitada. Pero no parece haber razón suficiente para decir que tengamos intuiciones de la perfección absoluta y de la infinitud absoluta. Por eso podemos dar una explicación empírica del origen de esas ideas, siempre que no afirmemos al mismo tiempo que derivación a partir de la experiencia significa representación fotográfica de los datos inmediatos de la percepción sensible e introspección. No es que la teoría de las ideas innatas afirme una imposibilidad lógica. Se trata más bien de que redunda en una hipótesis superflua a la cual se puede aplicar con fruto "la navaja de Ockham", el principio de economía. Desde luego que la teoría se puede trasformar al modo en que lo hizo Kant para obtener su teoría de las categorías *a priori*, las cuales son, por así decirlo, moldes para conceptos, y no conceptos o ideas en el sentido ordinario. Pero una vez trasformada de ese modo, la teoría no puede ya realizar su función clásica de dar una base al sistema metafísico en el sentido en que entendían la metafísica los racionalistas prekantianos.

La recusación de la teoría de las ideas innatas implica recusación del ideal racionalista, si éste se entiende como el ideal de deducir un sistema de la realidad partiendo simplemente de los medios del espíritu mismo, sin recurrir a la experiencia. Pues este ideal implica la teoría de las ideas virtual-

mente innatas. Pero la recusación de la teoría no implica necesariamente la del ideal (como tal) de una metafísica deductiva en general. Pues podríamos llegar a los principios fundamentales de una tal metafísica partiendo de la experiencia. O sea: la experiencia puede ser la ocasión de nuestra visión de la verdad de ciertas proposiciones metafísicas fundamentales. Tomemos, por ejemplo, la proposición "todo lo que llega al ser lo hace por la acción de una causa extrínseca". Las ideas de génesis (llegar al ser) y de causalidad se obtienen por la experiencia, no son ideas innatas.[3] Son, además, ideas distintas. Es decir: la idea de ser causado no se obtiene por mero análisis de la idea de llegar a ser, no en un sentido que hiciera verdadera la afirmación de que la proposición dada es una tautología. Por lo tanto, la proposición es sintética. Pero si, como creo, la proposición expresa una comprensión de una conexión objetiva necesaria, no será una proposición sintética *a posteriori*, no será una generalización empírica que pueda resultar verdadera o falsa. Por el contrario, habrá de ser una proposición sintética *a priori*, no en el sentido de ser innata, sino en el sentido de que su verdad es lógicamente independiente de la verificación empírica.[4] Y si hay un número suficiente de proposiciones de este tipo, resultará tal vez posible dar a la metafísica general u ontología la forma de una ciencia deductiva.

Pero de eso no se sigue, ciertamente, que podamos deducir proposiciones existenciales partiendo de proposiciones del tipo indicado. La proposición "todo lo que llega al ser lo hace por la acción de una causa extrínseca" afirma que *si* algo llega al ser, lo hace por la acción de una causa extrínseca, pero no dice que haya, haya habido o vaya a haber algo que llegue al ser. Ni podemos deducir de la proposición la conclusión de que haya, haya habido o vaya a haber algo de esa clase. Dicho más precisamente: de dos proposiciones ninguna de las cuales sea de existencia no podemos deducir lógicamente una conclusión existencial. Podemos, por ejemplo, deducir proposiciones que sean verdaderas de todos los seres finitos si hay seres finitos. Pero no podemos deducir que haya seres finitos. Dicho de otro modo: si admitimos que puede haber proposiciones sintéticas *a priori*, entonces podemos también deducir un esquema de la realidad, en el sentido de un cuerpo de proposiciones que serán verdaderas de las cosas existentes si hay cosas existentes. Pero no podemos deducir que esta condición se cumpla de hecho. Nos quedamos en la esfera de la posibilidad.

De proposiciones que afirman algo que tiene que ser verdadero de toda cosa existente no podemos deducir más que proposiciones del mismo tipo.

3. Ese enunciado podría expresarse, desde luego, de una forma más "lingüística", sin utilizar la palabra 'idea'. Se puede decir, por ejemplo, que aprendemos el uso de los términos por la experiencia, o por definición ostensiva.

4. He utilizado el término kantiano 'proposición sintética *a priori*'. Y el uso de este término puede provocar confusión pues, aunque coincido con Kant en que hay proposiciones que no son ni tautologías ni generalizaciones empíricas meramente probables, no acepto la interpretación kantiana de su estatuto. En mi opinión, esas proposiciones expresan la comprensión de la estructura objetiva inteligible del ser. Pero, por otra parte, el término es conveniente y se usa hoy día frecuentemente sin exigir que su uso implique la interpretación propiamente kantiana.

O sea, de proposiciones necesarias no podemos deducir proposiciones contingentes, proposiciones cuyas contrarias pueden ser verdaderas. Y esto vale igual si limitamos las proposiciones necesarias a las de la lógica formal y la matemática pura que si admitimos principios metafísicos necesariamente verdaderos. Dicho de otro modo: si partimos de premisas que pertenezcan a la metafísica general u ontología y procedemos deductivamente, nos mantenemos dentro de la esfera de la metafísica general u ontología. De premisas así no podemos deducir las proposiciones verdaderas pertenecientes al cuerpo de ninguna ciencia particular. Sin duda podemos aplicar a clases particulares de cosas finitas principios metafísicos que son necesariamente verdaderos de toda cosa finita. Pero eso no es lo mismo que deducir de premisas metafísicas las proposiciones de la química o de la botánica. Si suponemos que la proposición según la cual todo lo que llega al ser lo hace por la acción de una causa extrínseca es una proposición metafísica necesariamente verdadera, llegamos a la conclusión de que si existe la cosa cáncer de pulmón, esa cosa tendrá causa o causas extrínsecas. Pero no podemos deducir de la metafísica cuáles son esas causas.

No pretendo afirmar que Descartes, por ejemplo, creyera efectivamente que podemos partir de verdades metafísicas generales y deducir lógicamente de ellas todas las verdades de la ciencia natural, prescindiendo del experimento, la observación, la hipótesis y la verificación empírica. Pero la tendencia del racionalismo consistía en asimilar el entero cuerpo de las proposiciones verdaderas a un sistema matemático en el cual todas las conclusiones se encuentran lógicamente implicadas por las premisas fundamentales. Y en la medida en que los racionalistas alimentaban el ideal de esa asimilación se entregaban, ciertamente, a un sueño vano.

Como queda dicho, es imposible deducir una proposición de existencia partiendo de dos premisas ninguna de las cuales es una proposición existencial. Pero aquí se nos presenta la cuestión de si partiendo de una proposición de existencia podemos deducir otras proposiciones de existencia, de tal modo de que la existencia del principio ontológico último pudiéramos deducir la existencia del ser finito o dependiente. Dicho de otro modo: ¿podemos arrancar de la afirmación de la existencia del ser absolutamente perfecto e infinito y deducir la existencia del ser finito?

Para hacerlo tendríamos que poder demostrar o probar una de dos cosas. O bien que la significación del término 'ser infinito' contiene ya como parte de sí misma la significación del término 'ser finito'; o bien que la naturaleza del ser infinito es tal que tiene que causar necesariamente (crear) ser finito. En el primer caso tendríamos una filosofía monista. Afirmar la existencia del ser infinito sería ya afirmar la existencia del ser finito, puesto que ésta está ya comprendida de algún modo en lo primero. Si hubiéramos demostrado ya la existencia del ser infinito —por ejemplo, mediante el argumento ontológico—, nos bastaría con analizar el término 'ser infinito' para mostrar que existe el ser finito. En el segundo caso no daríamos necesariamente en

una filosofía monista; pero de todos modos el ser finito, aunque distinto de Dios, procedería de Él por una necesidad de la naturaleza divina.

Por lo que hace a la primera alternativa, el término 'ser infinito' se usa en contraposición al término 'ser finito' y comprende a este último sólo en el sentido de que implica la negación de la finitud (y así ésta aparece en su significación). La afirmación de la existencia del ser infinito implica la negación de que ese ser sea finito, no la negación de que haya ser finito existente como modificación del infinito. Tal vez se piense que el término 'ser infinito' es vacío si se toma según una distinción que lo contraponga al término 'ser finito', y que para darle contenido hemos de entenderlo en el sentido del complejo infinito de los seres finitos. Pero en este caso la afirmación de que existe el ser infinito equivaldría a la afirmación de que el número de los seres finitos es infinito. Y sería tan huero decir que se deduce la existencia del ser finito a partir de la del ser infinito como decir que la existencia de tazas de té se deduce de la afirmación de que el número de tazas de té es infinito. En este contexto nos interesa la deducción del ser finito a partir del ser infinito una vez conocida la existencia de éste. Pero si afirmar la existencia del ser infinito fuera afirmar que el número de los seres finitos es infinito, no podríamos decir que sabemos que hay ser infinito mientras no supiéramos que el número de los seres finitos es infinito. Y en este caso no se presentaría siquiera la idea de deducir la existencia de los seres finitos.

Por lo que hace a la segunda alternativa, o sea, a demostrar que Dios crea por necesidad de Su naturaleza, ¿qué base puede darse a esa afirmación? Si por Dios entendemos un ser perfecto e infinito, afirmar la existencia de Dios es afirmar la existencia de un ser que por su naturaleza es autosuficiente. O sea, la creación de ser finito no puede añadir a Dios nada de lo cual careciera. Y en este caso no parece que haya fundamento alguno para afirmar la necesidad de la creación. Es significativo el que Leibniz, al intentar explicar la creación divina, recurriera a la idea de necesidad moral, en vez de a la de necesidad metafísica. Pero una vez entendido Dios como el ser absolutamente perfecto, no parece haber fundamento para afirmar la necesidad de la creación en ningún sentido de la palabra 'necesidad'.

Desde luego que si estuviéramos discutiendo el teísmo y el panteísmo como tales tendríamos que considerar todo este tema de la relación entre lo finito y lo infinito. Pero lo que discutimos es un punto particular, a saber, la deducción del ser finito a partir del infinito una vez conocida la existencia de éste. Y esta cuestión implica una distinción entre lo finito y lo infinito, pues se trata de deducir la existencia de lo finito a partir de lo infinito. Por lo tanto, si el término 'ser infinito' se analiza de tal modo que signifique simplemente un número infinito de seres finitos, entonces desaparece sin más el problema de la deducción tal como inicialmente se entendía. Todo lo que hace falta es un análisis de 'ser infinito', y ese análisis disuelve el problema. La pregunta inicial carece de significación. Pero si mantenemos la distinción esencial para que el problema sea significativo (o sea, la distinción

entre lo finito y lo infinito), entonces no parece haber fundamento para una deducción de la existencia del ser finito a partir de la del ser infinito. Y lo único que nos ocupaba era esta deducción, no los problemas que surgen cuando se procede a la inversa y se afirma la existencia de lo infinito partiendo de la de lo finito.

Resumamos de forma dogmática esas reflexiones críticas. En primer lugar, no podemos deducir de premisas que afirmen lo que ha de ser verdadero de toda cosa, si es que existe alguna, la conclusión de que existe algo. En segundo lugar, de premisas que afirman lo que necesariamente ha de ser verdadero de toda cosa no podemos deducir conclusiones factualmente verdaderas, pero que pudieran ser falsas. En tercer lugar, no podemos arrancar de la afirmación del ser infinito para deducir la existencia del ser finito. Por lo tanto, no podemos construir una metafísica puramente deductiva según el modelo del sistema matemático, si por metafísica puramente deductiva entendemos una metafísica en la cual la afirmación del ente que es primero en el orden ontológico corresponde a las premisas fundamentales del sistema matemático, y la deducción de la existencia del mundo de los seres finitos corresponde a la deducción de las conclusiones en el sistema matemático.

Es obvio que esos comentarios críticos no afectan a los sistemas de Descartes, Spinoza y Leibniz más que en la medida en que se acercan a lo que he llamado tipo ideal de racionalismo. Y lo hacen en grados diversos. No pretendo decir que esos filósofos no hayan enseñado nada verdadero ni interesante. En el peor de los casos, esos filósofos nos han ofrecido interesantes visiones del mundo. Y suscitaron, además, importantes problemas filosóficos. Por otra parte ofrecieron programas para la investigación ulterior. Así, por ejemplo, la descripción por Spinoza de la consciencia o el sentimiento de la libertad como ignorancia de las causas determinantes se puede interpretar retrospectivamente como una incitación al desarrollo de la psicología profunda. Y el sueño leibniziano de un lenguaje simbólico ideal tiene una importancia obvia en los campos de la lógica y del análisis lingüístico. Pero nada de eso altera el hecho de que la historia del racionalismo continental prekantiano ha contribuido a mostrar que la filosofía metafísica no puede adoptar una forma sugerida por una analogía estrecha con la forma deductiva de la matemática pura.

3. El empirismo británico es un movimiento de pensamiento que tiene para la filosofía contemporánea mucho mayor importancia que el racionalismo continental prekantiano. Hume es hoy un pensador vivo en un sentido en que no lo es Spinoza. Efectivamente se ha desarrollado el empirismo de los siglos XVII y XVIII, y el lenguaje en el cual se expresa ahora es algo diferente del utilizado por los empiristas clásicos. En particular, hoy se acentúan las consideraciones lógicas más que las psicológicas. Pero queda el hecho de que el empirismo ejerce una poderosa influencia en el pensamiento moderno, particularmente, desde luego, en Inglaterra, mientras que la influencia ejercida por los filósofos racionalistas prekantianos sobre los pensa-

dores más metafísicos de nuestros días no se debe a su proximidad a lo que he llamado tipo ideal de racionalismo, sino a otros aspectos de su pensamiento.

Al discutir el empirismo británico clásico se tropieza con una dificultad análoga a la que se presenta cuando se discute el racionalismo como tal. Pues los filósofos de los siglos XVII y XVIII que se clasifican tradicionalmente como empiristas difieren mucho en sus opiniones. Si se interpreta el empirismo a la luz de su punto de partida, o sea, a la luz de la tesis de Locke según la cual todas las ideas proceden de la experiencia, entonces es obvio que hemos de empezar por situar a Locke entre los empiristas. Pero si se interpreta el movimiento a la luz de su punto de llegada en la filosofía de Hume, entonces habremos de admitir que las filosofías de Locke y Berkeley, aunque contienen elementos empiristas, no son sistemas puramente empiristas. Pero esta dificultad es, ciertamente, inevitable si nos proponemos discutir el empirismo como conjunto de doctrinas y como tipo ideal, más que como movimiento histórico. Y en esta sección me propongo atender al empirismo tal como principalmente lo representa Hume. Por eso advierto anticipadamente que sé que mis comentarios tendrán mayor significación para una discusión del pensamiento de Hume que para el estudio de Locke o de Berkeley.

También es verdad que el empirismo de Hume se puede contemplar desde varios puntos de vista. Se puede entender como doctrina psicológica acerca del origen y la formación de las ideas, o como doctrina epistemológica acerca de la naturaleza, el alcance y los límites del conocimiento humano. Podemos entenderlo como una teoría lógica de los diferentes tipos de proposiciones o como un ensayo de análisis conceptual, de análisis de conceptos como espíritu, cuerpo, causa, etc. Pero todos esos aspectos se unifican por obra del mismo Hume en la idea de la ciencia de la naturaleza humana, el estudio del hombre en sus actividades cognoscitivas y razonadoras y en su vida moral, estética y social. Como vimos al considerar en el volumen V el pensamiento de Hume, el filósofo aspiraba a una ampliación de la "filosofía experimental" a lo que él llamaba "temas morales", usando el término en sentido muy amplio. Un estudio del hombre no es sin más señal de empirismo. El hombre ha sido igualmente objeto de estudio para los racionalistas, por no hablar ya de los filósofos griegos, medievales y renacentistas. Pero, como se acaba de decir, la aspiración de Hume consistía en aplicar a ese tema el método de la "filosofía experimental". Y esto significaba para él una limitación a la evidencia ofrecida por la observación. Ciertamente hemos de esforzarnos por hallar las causas más simples y menos numerosas que puedan explicar los fenómenos. Pero al hacer esto no podemos rebasar los fenómenos, en el sentido de apelar a entidades ocultas, a sustancias no observadas. Puede ser que haya causas ocultas; pero aunque las haya, no podemos tenerlas en cuenta en la ciencia experimental del hombre. Hemos de intentar descubrir leyes generales (el principio de la asociación de ideas, por ejemplo) que correlaten los fenómenos y permitan la predicción verificable. Pero no

hemos de esperar, ni menos pretender, descubrir causas últimas que trasciendan el nivel fenoménico. Y hay que rechazar toda hipótesis que lo pretenda.

Dicho de otro modo, el plan de Hume consiste en ampliar a la filosofía en general las limitaciones metodológicas de la física newtoniana. Por eso no es absurdo decir que al modo como el racionalismo continental estaba influido por el modelo de la deducción matemática, así el empirismo de Hume estaba bajo la influencia del modelo de la física newtoniana. El propio Hume lo deja bien en claro en su introducción al *Treatise of Human Nature*. Por eso es razonable considerar el racionalismo y el empirismo como experimentos: el experimento de ver hasta qué punto es aplicable a la filosofía el modelo matemático (racionalismo) y el experimento de aplicar a la filosofía las limitaciones metodológicas de la física clásica (empirismo).[5]

El análisis reductivo es probablemente el rasgo del método de Hume que más inmediatamente llama la atención del lector. Entiendo por análisis reductivo un análisis de lo complejo que lo reduce a lo simple o relativamente simple, y un análisis de los todos que los reduce a sus partes constitutivas. El uso del análisis reductivo no era, en sí, ninguna novedad. Sin ir más lejos, podemos recordar la reducción por Locke de las ideas complejas a ideas simples, o el análisis, por Berkeley, de las cosas materiales reduciéndolas a aglomerados de fenómenos, de "ideas", como él decía. Pero Hume aplicó este método de investigación mucho más radicalmente que sus predecesores. Baste con citar su análisis de la causalidad y del yo.

No podremos decir, desde luego, que la filosofía de Hume fuera todo análisis y nada síntesis. Pues, entre otras cosas, Hume intentaba reconstruir lo complejo partiendo de sus elementos. Así intentaba mostrar, por ejemplo, cómo surge nuestra compleja idea de la relación causal. También realizó Hume una actividad de síntesis en el sentido de dar un cuadro general del territorio, por así decirlo, del conocimiento humano y de la naturaleza de la experiencia moral. Pero excluía la síntesis metafísica de tipo tradicional. Ésta quedaba eliminada por las limitaciones metodológicas que se imponía Hume y por los resultados de su análisis. Por ejemplo: dado su análisis de la causalidad, Hume no podía sintetizar la multiplicidad de los objetos fenoménicos por el procedimiento de relacionarlos, como los efectos con la causa, con un Uno que trasciende los objetos sintetizados. Locke y Berkeley podían proceder así; Hume no. Por lo tanto, aunque sería incorrecto decir que no hay síntesis alguna en el desarrollado empirismo de Hume, podemos afirmar legítimamente que en comparación con los sistemas racionalistas la filosofía de Hume es una filosofía analítica. Eso significa que su rasgo más evidente es el análisis reductivo, no la síntesis tal como la entenderían los metafísicos racionalistas.

5. Desde luego que lo que Hume llamaba "filosofía experimental", o sea, la física, no se considera hoy parte de la filosofía. Y también podría decirse que parte de lo que él consideraba propio de la ciencia de la del hombre ha tendido a separarse de la filosofía, particularmente si se tienen en cuenta las limitaciones metodológicas en que pensaba Hume. Me refiero sobre todo a la psicología empírica.

Todo eso se puede expresar también de otro modo. Hume se interesaba por el análisis de términos como 'causa', 'yo', 'justicia', etc. Su tema no era la deducción de la existencia de una cosa a partir de otra. Y su empirismo no permitía siquiera deducciones así. Por lo tanto, quedaba fuera de su campo de intereses toda síntesis metafísica de tipo racionalista. Lo acentuado había de ser necesariamente el análisis. Y se puede decir que una filosofía plenamente empirista ha de ser predominantemente analítica. En las filosofías de Locke y Berkeley el análisis, aunque sin duda presente, predomina menos que en la filosofía de Hume. Y la razón de ello es que sus filosofías son empiristas sólo parcialmente.

Nada hay que reprochar, ciertamente, al análisis como tal. Ni podemos tampoco reprochar a un filósofo el que se dedique primariamente al análisis. Aparte de que las síntesis metafísicas construidas sin un cuidadoso análisis previo de los términos y las proposiciones pueden ser meros castillos de naipes, es muy natural que filósofos diferentes tengan actitudes mentales diferentes. Además, el hecho de que los resultados del análisis de Hume excluyan las síntesis metafísicas de tipo tradicional no puede tomarse como prueba suficiente de que ese análisis sea defectuoso. El empirista diría más bien que tanto peor para la metafísica.

Pero aunque no pueda hacerse objeción alguna al análisis en cuanto tal, tal vez sea posible objetar a los supuestos o las hipótesis implícitas en la práctica del análisis por un determinado filósofo. Y me parece que la práctica del análisis reductivo por Hume está orientada por un supuesto erróneo, a saber, el supuesto de que los constituyentes reales de la experiencia humana son "percepciones" discretas, atómicas. Una vez supuesto —o probado, como él creía— que todas las ideas se derivan de impresiones [6] y que esas impresiones son "existencias distintas", no queda sino aplicar ese presupuesto al análisis de las ideas que parecen de importancia o interés. Y si en el proceso de aplicación tropezamos con casos en los cuales no parezca cumplirse el principio general, porque lleva a incoherencias insuperables, será inevitable poner en duda la validez de aquel principio general.

El análisis del yo por Hume parece ejemplo adecuado. El yo se resuelve en "percepciones" distintas. Pero el mismo Hume admite que tendemos a sustituir esta noción de objetos relacionados (percepciones distintas) por la noción de identidad, y que esa tendencia es tan intensa que llegamos a imaginar algo sustancial como conexión de las percepciones. De ello se sigue que lo que hay que reconstruir partiendo de las percepciones distintas ha de ser un algo al que razonablemente podamos atribuir dicha tendencia. Pero tal como está la cuestión no podemos hacerlo. Si el yo consiste, como dice Hume, en una serie o un haz de percepciones, no hay nada de lo cual pueda

6. Como vimos en el volumen V, Hume admite la posibilidad de excepciones a esa regla. Si se nos presenta una serie gradual de matices de azul en la cual falte un matiz, somos capaces de añadir el miembro que falta, en el sentido de formular su "idea", aunque no haya habido impresión previa al respecto. Pero aparte de esas excepciones posibles, Hume impone en todo lugar su regla general.

decirse razonablemente que tiene la tendencia a imaginar algo sustancial que conecta las percepciones. Hume nota la dificultad. Admite su perplejidad y confiesa abiertamente que no sabe cómo corregir su opinión para evitarle esa incoherencia. Mas su admisión muestra en realidad que su análisis fenomenista del yo no funciona adecuadamente. Y esta conclusión permite poner también en duda el supuesto general de que los constituyentes últimos de la experiencia humana son impresiones discretas, atómicas.

Se puede objetar a las anteriores consideraciones críticas que no es correcto hablar en este contexto de supuestos o presupuestos. El análisis reductivo no es una suposición, sino un método, y Hume muestra, al menos a satisfacción suya, que ese método se puede aplicar con buen resultado a ideas como las de causalidad y yo. Tal vez se pueda pensar que la aplicación no es buena en el caso del yo, por ejemplo. Pero eso no es una razón para decir que haya un supuesto previo.

Es verdad que Hume intenta mostrar en casos concretos que podemos analizar las significaciones de palabras como 'yo' a base de la idea de percepciones distintas. Y en este sentido es verdad que no presupone que eso se pueda hacer. Pero lo que sin duda presupone es una hipótesis de trabajo: que nuestras ideas se pueden explicar a base de impresiones discretas. Y lo hace porque supone tácitamente, también como hipótesis de trabajo, que los constitutivos últimos de la experiencia humana son impresiones discretas, atómicas, datos empíricos con los cuales se construye la interpretación del mundo. Hume supone que podemos reducir nuestra interpretación del mundo a los datos empíricos que son objeto directo de la consciencia, y que esos datos son "impresiones". Pero al realizar esa reducción empirista Hume se olvida del yo que interviene en la experiencia como sujeto, para concentrarse en los objetos inmediatos de la introspección. Este procedimiento puede probablemente relacionarse con el esfuerzo por aplicar el método de la "filosofía experimental" a "temas morales". Pero su resultado, en el caso del análisis del yo, muestra las limitaciones del método.

En general y siempre hemos de tener cuidado en no confundir los resultados de la abstracción con los datos últimos de la experiencia. Percibir es una forma de experienciar. Y es posible que dentro de la percepción podamos distinguir, por abstracción, algo correspondiente a lo que Hume llama impresiones. Pero de eso no se sigue que las impresiones sean constituyentes en acto de la percepción, de modo que podamos reconstruir la experiencia entera a base de impresiones. Aún menos se sigue de ello que lo que percibimos conste de impresiones. Puede parecer ingenuo decir que en el percibir hemos de distinguir entre sujeto, objeto y acto de percepción. La observación puede parecer una reflexión meramente lingüística, o sea, un recuerdo del tipo sujeto-verbo-objeto de la proposición. Pero cuando se elimina el sujeto, es el sujeto mismo el que practica la eliminación. Y si eliminamos el objeto en cuanto distinto de la percepción, damos finalmente en el solipsismo.

Me parece que las líneas de crítica que he sugerido aquí se pueden apli-

car no sólo a la filosofía de Hume, sino también a ciertas versiones modernas de su empirismo. Algunos empiristas han intentado evitar el dar la impresión de que su análisis fenomenista es metafísica, teoría ontológica. Así, por ejemplo, según la teoría de la "construcción lógica" es posible, en principio al menos, traducir enunciados acerca del espíritu por otros enunciados que no contienen la palabra 'espíritu' o 'alma', sino que mencionan en su lugar fenómenos o acaecimientos psíquicos, de tal modo que si el primer enunciado es verdadero (o falso), los enunciados equivalentes son también verdaderos (o falsos) y viceversa. Análogamente, un enunciado acerca de una mesa puede traducirse (en principio al menos) por enunciados en los cuales no aparece la palabra 'mesa', sino la mención de datos sensibles en su lugar, y con una relación de equivalencia veritativa entre el enunciado primero y su traducción. Por eso se dice entonces que una mesa es una "construcción lógica" con datos de los sentidos, y el espíritu una "construcción lógica" hecha de fenómenos o acaecimientos psíquicos. De este modo el fenomenismo se presenta como una teoría lógica o lingüística, y no como una teoría ontológica. Pero me parece difícil que tenga éxito este ingenioso intento de evitar la admisión de que el fenomenismo es una teoría metafísica opuesta a cualquier teoría metafísica no-fenomenista. En cualquier caso, siempre se podría preguntar cómo es posible, dado ese análisis del espíritu, la construcción de la construcción lógica. Además, si el análisis de objetos físicos, como una mesa, implica que percibimos datos sensibles (y es difícil ver cómo podría evitarse esa implicación), entonces se puede argüir que el solipsismo es la única consecuencia necesaria, a menos de optar por la extraña teoría de que los datos sensibles son entidades sueltas.

Puede objetarse a todo eso que, sea o no válida mi crítica a Hume, en todo caso no afecta al rasgo más importante de su empirismo, que es su teoría lógica. Los viejos empiristas consideraban la filosofía desde un punto de vista psicológico. Locke, por ejemplo, empezaba por preguntarse por el origen de las ideas. Y ésa es una cuestión psicológica. Hume le sigue por ese camino al poner el origen de casi todas las ideas en las impresiones. Pero aunque esas cuestiones psicológicas son importantes al considerar la historia del empirismo, el valor permanente del empirismo clásico consiste sobre todo en su aportación a la teoría lógica. Éste es el aspecto del pensamiento de Hume que conviene subrayar. Es el aspecto que más directamente le vincula al empirismo moderno.

La observación es acertada, en mi opinión, por lo que hace a la vinculación de Hume con el empirismo moderno. Como vimos al estudiar la filosofía de Hume en el volumen V, el filósofo trazaba una distinción entre razonamiento demostrativo, el cual se refiere a las "relaciones entre ideas" y se encuentra, por ejemplo, en la matemática pura, y razonamiento moral, el cual se refiere a las "cuestiones de hecho" y no da lugar a la demostración lógica. Cuando, por ejemplo, argüimos de un efecto a su causa, nuestras conclusiones pueden ser más o menos probables; pero su verdad no es demostrada ni

puede serlo. Pues siempre es concebible y posible lo contrario de una situación de hecho; ese contrario no implica nunca una contradicción lógica. En cambio, en la matemática pura, cuando se trata de relaciones entre ideas y no de cuestiones de hecho, la afirmación de la contraria de la conclusión de una demostración implica contradicción.

Hume se ocupa aquí de dos clases de razonamiento, y su conclusión es que el razonamiento acerca de cuestiones de hecho no equivale a la demostración. No podemos, por ejemplo, demostrar la existencia de una cosa partiendo de la existencia de otra. Podemos sentirnos seguros acerca de la verdad de nuestra conclusión; pero si prescindimos de estados de ánimo y atendemos sólo al aspecto lógico de la cuestión, hemos de admitir que las conclusiones conseguidas al razonar sobre cuestiones de hecho no pueden ser ciertas.

En el empirismo moderno se mantiene este punto de vista, pero lo que se acentúa es una distinción entre dos tipos de proposiciones. De una proposición que, por hablar el lenguaje de Hume, enuncie una relación entre ideas se dice que es analítica y verdadera *a priori* (si es verdadera). O sea: su verdad es lógicamente independiente de toda verificación empírica. De una proposición que, según el lenguaje de Hume, se refiera a cuestiones de hecho se dice que es sintética. Su verdad no puede ser conocida sin más elemento que la proposición misma, sino que necesita verificación empírica. Es la verificación empírica la que muestra si la proposición es verdadera o falsa. La proposición contraria es siempre posible lógicamente. Por lo tanto, ninguna verificación empírica, por grande que sea, puede darle más que un alto grado de probabilidad.

Como es obvio, esa clasificación de las proposiciones excluye la posibilidad de proposiciones existenciales que sean necesariamente verdaderas. Pero, tal como la interpretan los empiristas, la clasificación excluye también toda proposición que, aun sin afirmar la existencia de ninguna cosa, pretenda ser informativa acerca de la realidad y, al mismo tiempo, verdadera *a priori*, en el sentido de que su verdad no pueda ser refutada empíricamente, ni siquiera en principio. Sea, por ejemplo, el enunciado de que todo lo que llega al ser o empieza a existir lo hace por la acción de una causa. En opinión de Hume la verdad de este enunciado no se aprecia por intuición, sino que es concebible su contrario. Tampoco es demostrable su verdad. Por lo tanto, es una generalización empírica, una hipótesis que puede ser en general verificada, pero que, en principio al menos, admite refutación empírica. Y supongo que si Hume viviera hoy consideraría que lo que suele llamarse "indeterminación infra-atómica" es una confirmación de su tesis acerca del estatuto lógico del principio de causalidad.

Así, pues, hablando el lenguaje del empirismo moderno se dice que hay proposiciones analíticas, que en algún sentido son "tautologías", y proposiciones sintéticas *a posteriori*, o hipótesis empíricas; pero no hay proposiciones sintéticas *a priori*. Todas las proposiciones propuestas como sintéticas *a priori* resultan ser, en fin de cuentas, tautologías manifiestas o disimula-

das, o generalizaciones empíricas que pueden gozar de un grado de probabilidad alto, pero cuya verdad no puede ser conocida sino por análisis de la proposición misma.

El problema de las proposiciones sintéticas *a priori* es demasiado complicado para discutirlo aquí. Pero puede valer la pena llamar la atención acerca de los puntos siguientes. Supongamos que los fenómenos agrupados bajo el rótulo de indeterminación infra-atómica o subatómica puedan interpretarse de tal modo que aún sea posible presentar el principio de causalidad como aspirante al rango de proposición sintética *a priori*. Y admitamos que el principio de causalidad afirma que todo lo que llega al ser o empieza a existir lo hace por la acción de una causa.[7] En cierto sentido, el empirista tiene toda la razón cuando dice que la negación de esa proposición no implica ninguna contradicción lógica. Es decir: no hay contradicción verbal entre las proposiciones "*X* llega al ser" y "*X* no tiene causa". Si hubiera entre ellas una contradicción verbal, el principio de causalidad —tal como se ha formulado antes— sería una proposición analítica en el sentido en que el empirista entiende este término. Es, pues, posible comprender las significaciones de las palabras castellanas (o inglesas, o francesas, etc.) utilizadas al formular el principio de causalidad y, sin embargo, no ver ninguna conexión necesaria entre llegar al ser o empezar a existir y ser causado. Difícilmente se podrá sostener que el que niegue esa conexión necesaria no entiende las palabras utilizadas para formular el principio. Creo, pues, que tendremos que mostrar que hay un nivel de comprensión más profundo que el ordinariamente mentado al hablar de la significación de palabras.[8] Mostrado eso, se podrá sostener que aunque la posición del empirista no puede ser asaltada al nivel de reflexión en el que ella se pone, se puede, sin embargo, apreciar su inadecuación al pasar al nivel de la comprensión metafísica.

Es obvio que esas observaciones no resuelven la cuestión de si hay o no hay proposiciones sintéticas *a priori*. Las observaciones en cuestión se hacen más bien con el propósito de indicar lo que hay que mostrar para sostener que hay proposiciones tales. El lector puede pensar que hay otro modo de resquebrajar la posición del empirista, a saber, negando que las proposiciones de la matemática pura, por ejemplo, sean puramente formales en el sentido de "tautologías": dicho de otro modo, puede sostenerse que las proposiciones de la matemática pura son en cierto sentido proposiciones acerca de la realidad, aunque no sean proposiciones de existencia. Pero si realmente nos disponemos a sostener que son proposiciones sintéticas *a priori*, y no proposiciones analíticas en el sentido en que el empirista usa estos términos, tenemos que estar dispuestos a explicar en qué sentido dan información de la realidad.

7. Nótese que el principio no dice nada acerca de la operación de esa causa. O sea, que su aplicación no se limita a la causalidad mecánica o determinada.

8. Es obvio que no podemos definir 'entender las significaciones de los términos' por 'ver una conexión necesaria entre las significaciones de los términos'. Pues en este caso el enunciado de que todo el que entiende las significaciones de los términos ve la conexión necesaria entre ellas sería una afirmación equivalente a la tautología de que todo el que ve la conexión necesaria la ve.

Volvamos a Hume. Dada su clasificación de las proposiciones, es claramente imposible construir un sistema deductivo *a priori* de metafísica cuyas proposiciones sean infaliblemente verdaderas de la realidad. Ni tampoco, dado su análisis de la causalidad, podemos partir de los datos de la experiencia e inferir la existencia de Dios por un argumento causal al modo como Locke y Berkeley lo creían posible. Pero a primera vista parece que siga siendo posible considerar las teorías metafísicas como hipótesis con grados varios de probabilidad.

Es verdad, desde luego, que Hume ha discutido algunos problemas metafísicos. Y parece haber reconocido gustosamente que es más probable que haya una causa del orden del universo con alguna remota analogía con la inteligencia humana que la hipótesis contraria. Pero, por otra parte, me parece que de las premisas generales de Hume se sigue que los términos usados para denotar entidades metafísicas carecen de significación cuando se usan en ese contexto. Pues las ideas se derivan de impresiones. Y si pensamos que tenemos una determinada idea porque usamos una determinada palabra y, por otra parte, no podemos indicar, ni siquiera en principio, la impresión o las impresiones de las cuales se deriva esa idea, nos veremos obligados a reconocer que en realidad no tenemos tal idea. Y en este caso el término es vacío. También es verdad que Hume ha reconocido excepciones posibles a esa regla general de que las ideas siguen a las impresiones. Pero desde luego que no hizo esa concesión en favor de la metafísica. Y aunque el lugar en que condena la metafísica como absurdo sinsentido es un paso meramente retórico, creo por mi parte que esas líneas representan la conclusión a la que llevan lógicamente las premisas de Hume, por lo menos si subrayamos la tesis de que las ideas son imágenes desdibujadas de impresiones. En este caso las teorías metafísicas no pueden ser hipótesis genuinas.

Parece, pues, sostenible que el empirismo de Hume, si se le desarrolla hasta alcanzar las conclusiones que contiene implícitamente, conduce a la recusación de la metafísica como mera palabrería. Y este desarrollo ha ocurrido en el siglo XX por obra de los neopositivistas, positivistas lógicos o empiristas radicales, según los cuales los enunciados metafísicos no pueden tener más que significación "emocional".[9] De este modo volvemos a dar con un vínculo entre la filosofía de Hume y el moderno empirismo radical.

Puede objetarse que esta interpretación equivale a tratar el pensamiento de Hume como una especie de preparación del neopositivismo, y que este tratamiento es defectuoso por varias razones. En primer lugar, la importancia contemporánea del pensamiento de Hume parece radicar más en la acentuación dada al análisis filosófico en general que en su anticipación del neopositivismo en particular, el cual, al menos en su primitiva forma dogmática, ha

9. La idea misma de significación "emocional" tiene su base en la filosofía de Hume. Pues aunque éste complica su teoría ética mediante la introducción de elementos utilitaristas, su idea básica y radical del juicio moral es que este juicio expresa "sentimiento", sentimientos específicos, es a saber, de aprobación o condena. Los predicados morales son términos "emotivos", no descriptivos.

resultado ser una fase pasajera. En segundo lugar, un tratamiento del pensamiento de Hume como preparación del de otros filósofos, positivistas o no, olvida inevitablemente la interpretación de la experiencia humana por Hume. Se esté o no de acuerdo con lo que dice, el hecho es que la explicación por Hume del alcance y de los límites del conocimiento humano, su examen de la vida afectiva, moral y estética del hombre y su teoría política, todo lo cual constituye en su conjunto el intento de desarrollar una ciencia del hombre, quedan oscurecidos y olvidados si se insiste en tratar el pensamiento de Hume en función de posteriores desarrollos filosóficos.

Creo que esas objeciones son fundadas. Pero, por otra parte, el tratamiento de la filosofía de Hume a la luz del posterior empirismo ayuda a destacar la importancia actual de aquélla. Y tiene interés hacerlo, aunque con ello limitemos nuestra consideración a uno solo de los aspectos de la importancia que tuvo en su época. El empirismo de Hume sufre por varios defectos graves. Por ejemplo, su atomización de la experiencia es en mi opinión un error fundamental; su teoría de las ideas no me parece sostenible; y se puede perfectamente sostener que Kant ha sido en cierto sentido más "empírico" que Hume con su insistencia en la unidad trascendental de la apercepción como condición básica de la experiencia humana. Pero los defectos de la filosofía de Hume no disminuyen su importancia histórica. Y aunque en algunos respectos su pensamiento encaja en esquemas viejos,[10] su concentración en torno al análisis es sin duda uno de los principales títulos con que cuenta el filósofo para que le consideremos un pensador vivo.

4. En la introducción al volumen IV observamos que la idea de una ciencia del hombre que tiene Hume representa muy bien el espíritu de la Ilustración del siglo XVIII. Y al estudiar la Ilustración Francesa en este volumen vimos que filósofos como Condillac intentaron desarrollar las teorías psicológicas y epistemológicas de Locke para llegar a una explicación empírica de la génesis y el desarrollo de la vida moral del hombre; Montesquieu estudió la estructura y el crecimiento de las sociedades; Rousseau y otros formularon teorías políticas; los fisiócratas empezaron el estudio de la economía; y pensadores como Voltaire, Turgot y Condorcet esbozaron teorías del desarrollo histórico a la luz de los ideales de la Edad de la Razón. Todos esos estudios psicológicos, éticos, sociales, políticos, históricos y económicos se pueden agrupar juntos bajo el rótulo general de estudio científico del hombre.

Al emprender ese estudio, los filósofos a los que solemos considerar representantes típicos de la Ilustración aspiraban a liberarlo de presupuestos teológicos y metafísicos. Creo que éste es uno de los rasgos más destacados del pensamiento de esta época. No se aspira tanto a deducir un sistema amplio

10. Por ejemplo, aunque Hume se ha puesto explícitamente como tema los límites de nuestro conocimiento, y no la naturaleza de la realidad en sí misma, constantemente hace incursiones por la ontología. Y su tendencia a hablar como si los objetos de la percepción fueran modificaciones subjetivas es una desgraciada herencia de sus predecesores.

de principios auto-evidentes cuanto a comprender los datos empíricos poniéndolos en correlación bajo leyes empíricamente verificadas. Condillac, por ejemplo, quiere dar una explicación empírica del desarrollo de la vida mental, y Montesquieu intenta agrupar los varios datos del desarrollo de sociedades diferentes bajo leyes universales. En general, el planteamiento empírico de Locke ha tenido una influencia amplísima. Y hay una gran diferencia entre la atmósfera, por así decirlo, de los grandes sistemas del racionalismo continental (del siglo XVII) y el pensamiento de la Ilustración del siglo XVIII. La atmósfera del primero está hecha de deducción, la del último de inducción. Es verdad que esta afirmación, como cualquier otra generalización rápida, necesita matización y precisiones. Por ejemplo, difícilmente se asociará la idea de inducción con el nombre de Wolff, el héroe de la *Aufklärung* alemana. Pero la generalización llama, en cualquier caso, la atención, aunque sea muy simplificatoriamente, sobre una diferencia real en el espíritu y la atmósfera de ambos períodos filosóficos.

Se puede ilustrar esa diferencia mediante una alusión a la teoría moral. La teoría moral de Spinoza era una parte de todo un grandioso sistema expuesto deductivamente, y estaba íntimamente relacionada con doctrinas metafísicas. En cambio, en las teorías morales de Hume en Inglaterra o de Helvecio y los enciclopedistas en Francia encontramos una insistencia en la autonomía de la conciencia moral y en la separación de la ética de la teología.

Análogamente, aunque la idea del contrato social (en la teoría política) no se deriva de ningún estudio de los datos empíricos, sino que constituye un intento de dar una justificación racional a la autoridad política, sin embargo, no se puede decir que los teóricos políticos del siglo XVIII se inclinen mucho por deducir la sociedad y la autoridad partiendo de doctrinas teológicas y metafísicas. Más bien se interesan por las necesidades observadas del hombre. Y este planteamiento es, ciertamente, lo que permite a Hume sustituir la idea racionalista del contrato social por la idea empírica de la utilidad sentida.

Con eso no quiero decir que los hombres de la Ilustración no aportaran sus propios supuestos. Como hemos visto, suponían una teoría del progreso según la cual el progreso consiste en la progresiva racionalización del hombre, y esta racionalización implica su emancipación de la superstición religiosa y de las formas irracionales de gobierno eclesiástico o civil. En su opinión, los frutos del progreso estaban óptimamente representados por sus propias personas, por los librepensadores ilustrados de los salones de París; y el ulterior progreso consistiría en difundir las ideas que defendían y en reformar la sociedad de acuerdo con los ideales de la Ilustración. Una vez realizada la reforma de la estructura social, los hombres progresarían en moralidad y en virtud. Pues el estado moral del hombre depende en gran parte de su ambiente y de la educación.

Tal vez se objete a lo dicho que la teoría del progreso mantenida por los hombres de la Ilustración era una generalización empírica, y no un supuesto

previo. Y aunque en el siglo XIX la idea haya tendido a tomar la forma de un "dogma", especialmente cuando se creyó sostenida por la teoría de la evolución, en cambio para los pensadores del siglo XVIII fue más bien una hipótesis flexible. Incluso cuando Turgot anticipa la ley comtiana de los tres estadios del pensamiento humano, lo que hace es proponer una hipótesis basada en el estudio de los datos históricos, no un esquema *a priori* al que haya qua adaptar los datos.

Es sin duda verdad que para los pensadores de la Ilustración la teoría del progreso se basaba en hechos históricos. No la presentaban como una conclusión obtenida de premisas metafísicas. Pero también es verdad que funcionó como un presupuesto, basado en un juicio de valor. O sea, los enciclopedistas y los que compartían su concepción formaron primero sus ideales del hombre y de la sociedad, y luego interceptaron el progreso como un movimiento hacia la realización de esos ideales. El procedimiento no tiene nada de raro, desde luego. Pero significa, por ejemplo, que aquellos filósofos estudiaron la historia humana basándose en un presupuesto que influía indebidamente en su interpretación de la historia. Así fueron incapaces de apreciar la aportación de la Edad Media a la cultura europea. La Edad Media se les presentaba inevitablemente como la Edad Oscura. Pues si progreso quiere decir avance hacia la realización de los ideales representados por los *philosophes* del siglo XVIII, entonces implica la liberación respecto de algunos de los rasgos destacados de la cultura medieval. La luz estaba representada por los pensadores progresivos del siglo XVIII, y el avance de la "razón" era incompatible con la religión medieval o con una filosofía íntimamente asociada a la teología. En este sentido los hombres de la Ilustración tenían su propio "dogma".

Su punto de vista acarreaba también el que fueran incapaces de hacer justicia a importantes aspectos de la naturaleza y de la vida humanas. Es una exageración decir que los *philosophes* no tuvieran comprensión de ningún aspecto de la vida humana que no fuera la vida de la razón analítica emancipada. Hume, por ejemplo, insistía en la gran importancia del sentimiento y afirmaba que la razón es y ha de ser esclava de las pasiones.[11] Y Vauvenargues subrayaba también la importancia del lado afectivo de la naturaleza humana. Aunque los ataques de Rousseau a los enciclopedistas no carezcan de fundamento, no se puede decir que representen toda la verdad. Por otra parte, los *philosophes* mostraban poco aprecio, por ejemplo, de la vida religiosa del hombre. Sería absurdo recurrir al deísta Voltaire o al ateo d'Holbach para encontrar una comprensión profunda de la religión. D'Holbach esbozó una filosofía naturalista de la religión, pero su producto no resiste la comparación con las filosofías idealistas de la religión que se encuentran en el siglo siguiente. Los librepensadores racionalistas del siglo XVIII estaban demasiado preocupados con la idea de la emancipación del hombre respecto de lo que considera-

11. Acerca de esta afirmación, cfr. vol. V, 319 y 326-327.

ban peso aplastante de las cadenas de la superstición y el clero, y ello les impedía tener una comprensión profunda de la conciencia religiosa.

Este elemento de superficialidad se manifiesta, por ejemplo, en la corriente materialista de la filosofía ilustrada. Como hemos visto, no se puede llamar indiscriminadamente materialistas a los *philosophes*. Pero hubo entre ellos materialistas, los cuales ofrecen el espectáculo, un tanto cómico, del sujeto humano dedicado a reducirse, por así decirlo, a objeto puramente material. Es fácil comprender la repugnancia que el *Sistema de la naturaleza* de d'Holbach produjo en el Goethe estudiante. Y d'Holbach no ha sido el materialista más grosero.

Pero la superficialidad de algunos aspectos de la filosofía de la Ilustración Francesa no ha de escondernos la importancia histórica del movimiento. Rousseau queda aparte. Sus ideas tienen interés por sí mismas y ejercieron una influencia considerable en pensadores posteriores, como Kant y Hegel. Pero aunque los enciclopedistas y otros filósofos afines de los que Rousseau decidió separarse no ocupan tal vez en la historia de la filosofía un lugar tan importante, sin embargo, han ejercido una influencia que no se puede ignorar, sino que hay que estimar, según me parece, no tanto desde el punto de vista de los "resultados" definitivos que puedan registrarse cuanto desde el punto de vista de su aportación a la constitución de una mentalidad general. Tal vez sea lícito decir que los filósofos típicos de la Ilustración Francesa representan la idea de que el perfeccionamiento del hombre, su bienestar y su felicidad son cosas que están en sus propias manos. Si se libera de la idea de que su destino depende de un poder sobrenatural cuya voluntad se expresa a través de la autoridad religiosa, y si sigue la vía que le prescribe la razón, el hombre es capaz de crear el medio social en el cual puede florecer la verdadera moralidad humana y en el cual es posible promover el bien mayor del mayor número posible. La idea, más tarde tan difundida, de que el desarrollo del conocimiento científico y una organización más racional de la sociedad acarrearían inevitablemente un aumento de la felicidad humana y la consecución de ideas morales sanas ha sido un desarrollo del punto de vista de la Ilustración. Es verdad que también otros factores, como el progreso de la ciencia técnica, resultaron necesarios para que la idea tomara esa forma desarrollada. Pero la idea básica de que el bienestar económico depende del ejercicio de la razón emancipada de las trabas de la autoridad, de los dogmas religiosos y de dudosas doctrinas metafísicas floreció ya en el siglo XVIII. No se trataba ya, como en la Reforma, de sustituir el dogma católico por el protestante, sino de sustituir la autoridad por el "libre pensamiento", por la autonomía de la razón.

Desde luego que estas observaciones no tienen por objeto expresar un acuerdo con el punto de vista de hombres como Voltaire. Su idea de la razón era limitada y estrecha. Ejercer la razón significaba para ellos lisa y llanamente pensar como pensaban los *philosophes,* mientras que para todo el que cree que Dios se ha revelado a Sí mismo es racional aceptar esta revelación

e irracional rechazarla. En cualquier caso, los hombres de la Ilustración no estaban tan libres de presupuestos y de prejuicios como ellos gustaban de imaginar. Su racionalismo optimista ha tropezado obviamente con un serio obstáculo en el siglo XX. Pero nada de eso altera el hecho de que en el siglo XVIII tomó forma clara una concepción que ha ejercido una influencia considerable en el pensamiento moderno. Los ideales de libertad de pensamiento y de tolerancia, que han desempeñado una función tan importante en la civilización de Europa y de América, encontraron expresión clara en los escritos de los filósofos del siglo XVIII.[12] Sin duda podemos añadir que los filósofos de la Ilustración Francesa dieron un poderoso estímulo a los estudios científicos, por ejemplo, a la psicología. Y algunos de ellos, como d'Alembert, hicieron aportaciones reales al progreso del conocimiento extra-filosófico. Pero creo que la principal importancia de todos ellos se encuentra en su aportación a la formación de una mentalidad o punto de vista general.

En cierta medida la filosofía de la Ilustración expresaba el desarrollo de las clases medias. Desde el punto de vista económico, la clase media se había estado desarrollando ya durante bastante tiempo. Pero en los siglos XVII y XVIII su ascenso se reflejó en corrientes del pensamiento filosófico que en Francia eran hostiles al *ancien régime* y contribuían a preparar el camino para una organización diferente de la sociedad. Habrá que confesar que estas observaciones tienen un perfume marxista, pero no por esa razón han de ser necesariamente erróneas.

Quiero aún llamar la atención acerca de un problema particular que plantea la filosofía del siglo XVIII. Hemos visto que los representantes típicos de la Ilustración tendían a insistir en la separación entre la ética y la teología y la metafísica. Creo que en el fondo de su actitud hay un auténtico problema filosófico. Pero algunos de los escritores de la Ilustración oscurecieron la naturaleza de ese problema en vez de aclararlo. Me refiero a los dedicados a argumentar que la religión, y particularmente el cristianismo dogmático, ejerce una influencia perniciosa en la conducta moral, con la consecuencia de que el deísmo o el ateísmo —según los autores— es más apto para conducir a la moralidad y la virtud. Este modo de hablar oscurece la naturaleza de la cuestión filosófica acerca de la relación entre la ética por un lado y la metafísica y la teología por otro. Pues, por de pronto, la cuestión de si la virtud es más frecuente entre cristianos o entre no-cristianos no es una cuestión filosófica. Y, en segundo lugar, al decir que el deísmo es más apto para llevar a la moralidad y la virtud que el catolicismo y el protestantismo estamos diciendo implícitamente que hay una conexión entre las creencias metafísicas y la moral, pues el deísmo es, evidentemente, una forma de metafísica. Y habría que poner en claro cuál es el tipo de conexión que se desea afirmar.

12. No quiero decir con esto que la tolerancia sea incompatible con la fe en una religión revelada. Me refiero a una conexión histórica de hechos, no a una conexión lógica de ideas. No hay que interpretar "libertad de pensamiento" de tal modo que sea tautológico decir que los ideales de "libertad de pensamiento" y tolerancia son inseparables.

La cuestión filosófica de que se trata no es, desde luego, el problema de si el discurso acerca de la conducta humana se puede distinguir del discurso acerca de la existencia y los atributos de Dios, o acerca de cosas consideradas simplemente como seres. Pues es obvio que se puede distinguir. Dicho de otro modo: está completamente claro que la ética o filosofía moral tiene su propio tema. Así lo reconocieron, por ejemplo, Aristóteles en el mundo antiguo y santo Tomás en la Edad Media.

La cuestión inmediata consiste en si los principios morales fundamentales se pueden derivar de premisas metafísicas o teológicas. Pero esta cuestión se puede formular también de un modo más amplio, sin referencia precisa alguna a premisas metafísicas ni teológicas. Supongamos que uno dice: "Somos criaturas de Dios; por lo tanto, debemos obedecerLe". El primer enunciado es un enunciado factual. El segundo es un enunciado moral. Y el que ha hablado afirma que el primer enunciado implica el segundo. Así pues, y planteando la cuestión de una forma general, podemos preguntarnos si se puede derivar de un enunciado factual un enunciado acerca de lo que se debe hacer, un enunciado moral. Esta formulación general de la cuestión se aplica no sólo al ejemplo que he dado, sino también, pongamos por caso, a la deducción de enunciados morales partiendo de enunciados factuales acerca de características de la naturaleza humana, sin referencia a verdades teológicas.

Observaremos que David Hume formuló explícitamente esta cuestión: "En todo sistema de la moralidad por mí encontrado hasta ahora he observado siempre que el autor procede durante algún tiempo según el modo ordinario de razonar, y establece la existencia de un Dios o hace observaciones relativas a cuestiones humanas, cuando, de repente, me veo sorprendido por el hecho de que en vez de las corrientes cópulas de las proposiciones, *es* y *no es,* no encuentro ya más que proposiciones conexas por *debe* y *no debe.* Este cambio es imperceptible, pero tiene la mayor importancia. Pues como este *debe* y *no debe* expresa una nueva relación o afirmación, es necesario observarla y explicarla, y, al mismo tiempo, hay que dar una razón de lo que parece completamente inconcebible, a saber que esta nueva relación pueda deducirse de otras que son completamente diferentes de ella".[13] Pero aunque Hume suscitó explícitamente esta cuestión, los utilitaristas tendieron a pasarla por alto, y sólo en la moderna teoría ética se le ha reconocido importancia.

La cuestión es, desde luego, importante. Pues importa no sólo para la ética autoritaria, sino también para la teleología del tipo que afirma que la naturaleza humana es de tal o cual constitución, o que el hombre busca tal o cual fin, y deriva luego enunciados normativos de aquellos enunciados factuales. He llamado la atención acerca de este problema por su importancia, no porque me proponga ahora una discusión plena de la cuestión y de la respuesta adecuada. Pues esa discusión implicaría, por ejemplo, un análisis

13. *Treatise,* I, 3, 1.

de los enunciados normativos, y ésta es una tarea más adecuada para un tratado de teoría ética que para una historia de la filosofía. De todos modos, y para evitar toda comprensión equívoca de mis observaciones, valdrá la pena decir explícitamente que no pienso que haya que abandonar la idea de una ética teleológica. Por el contrario creo que el concepto de bien es capital en ética y que el "deber" ha de interpretarse en función de la idea de bien. Por otra parte, todo partidario de una ética teleológica ha de tener en cuenta el problema suscitado por Hume. Y vale la pena indicar que tras las polémicas expresiones de los escritores ilustrados franceses acerca de la separación de la ética de la metafísica y la teología se encuentra un auténtico problema filosófico. No creo que sea sorprendente el que fuera precisamente Hume el que diera al problema una formulación clara y explícita.

5. En la última sección se ha recordado la tendencia de los filósofos de la Ilustración Francesa a entender la historia como una marcha hacia el racionalismo del siglo XVIII, una marcha de la oscuridad a la luz; y la tendencia a esperar del futuro una marcha progresiva ulterior que consistiría en la realización plena de los ideales de la Edad de la Razón. La parte cuarta del presente volumen se dedicó al nacimiento de la filosofía de la historia en el período moderno prekantiano. Por eso será oportuno hacer en este resumen algunas observaciones acerca de la filosofía de la historia. Pero las observaciones han de ser breves, pues la discusión de la idea de la filosofía de la historia resulta más oportuna a propósito de pensadores posteriores que la han desarrollado en grande. Aquí me contentaré con sugerir algunas líneas de pensamiento para la reflexión del filósofo.

Si por filosofía de la historia se entiende una crítica del método filosófico, entonces es obvio que la filosofía de la historia es una empresa posible y legítima. Pues exactamente igual que es posible examinar el método científico, así también lo será el emplear el método o los métodos utilizados por los historiadores. Podemos suscitar preguntas acerca del concepto de hecho histórico, acerca de la naturaleza y la función de la interpretación de datos, acerca de la función de la reconstrucción imaginativa; etcétera. Podemos discutir las normas de selección observadas por los historiadores y podemos preguntarnos qué presupuestos, si los hay, están implícitos en la interpretación y la reconstrucción históricas.

Pero cuando hablamos de Bossuet, Vivo, Montesquieu, Condorcet, Lessing o Herder como filósofos de la historia no estamos pensando en esas investigaciones metahistóricas. Pues esas investigaciones se refieren a la naturaleza y el método de la historiografía, más que al curso de los acaecimientos históricos. Y al hablar de filosofía de la historia pensamos en interpretaciones del curso de los acaecimientos históricos, no en un análisis del método del historiador, de sus normas de selección, de sus presupuestos, etc. Pensamos en la búsqueda de esquemas o de un esquema del curso de la historia, y de teorías de leyes universales que se suponen activas en la historia.

Es un poco ambigua esa expresión de esquemas de la historia. Podemos

decir que los historiadores mismos se ocupan de tales esquemas. El autor de una historia de España, por ejemplo, se ocupa indudablemente de construir esquemas factuales inteligibles. No nos entrega una serie de enunciados históricos inconexos, como "La batalla de las Navas de Tolosa ocurrió en 1212", "Granada fue reconquistada en 1492". Más bien intenta mostrarnos cómo llegó a ocurrir aquel o aquel otro acontecimiento, por qué Alfonso VIII o Isabel I obraron como obraron; e intenta ilustrar los efectos que la tal batalla tuvo en la vida y en la cultura de la península, etc. Al intentar todo eso empieza inevitablemente por presentar un esquema de los acaecimientos mismos. Pero no por eso le consideramos filósofo de la historia en vez de historiador. Además, el mero hecho de que un determinado historiador trabaje con una red de malla mucho más gruesa y se ocupe de un ámbito histórico mucho más amplio no basta tampoco para incluirlo bajo el rótulo de "filósofo de la historia".

Pero la búsqueda de un esquema en la historia puede significar algo más que eso. Puede significar un intento de mostrar que hay en la historia un esquema necesario, una estructura que toma la forma de movimiento hacia una meta que será alcanzada con independencia de los motivos de los individuos, o la forma de una serie de ciclos cuyo decurso y cuyo ritmo están determinados por leyes universales. En el caso de estas teorías sí que hablaríamos de filosofía de la historia.

Pero también en este punto se puede practicar una distinción. Por un lado, un hombre puede creer que en su estudio de la historia ha descubierto ciertos esquemas recurrentes, y entonces puede intentar explicar esa recurrencia a base de la acción de ciertas leyes. O también puede pensar que el curso factual de la historia manifiesta un movimiento hacia una situación que él considera deseable y que se impone a pesar de los obstáculos. Por otro lado, un hombre puede llegar al estudio de la historia con una creencia previa, derivada de la teología o de la metafísica, según la cual la historia humana se mueve inevitablemente hacia la realización de un cierto fin. Y con esa creencia en el espíritu intenta entonces ver cómo el curso efectivo de los acaecimientos históricos puede confirmarle sus puntos de vista. La distinción separa una filosofía de la historia empíricamente fundada de una filosofía de la historia cuya tesis básica sea una teoría *a priori*, en el sentido de aportada ya completa al estudio de la historia.

La distinción parece muy clara cuando se formula así en abstracto. Pero no siempre es fácil colocar a un filósofo de la historia en una de esas dos categorías. Tal vez sea posible en seguida colocar a Montesquieu en la primera categoría. Pues Montesquieu parece haber pensado que las leyes que él consideraba activas en la historia se inferían del curso real de los acontecimientos. Bossuet pertenece claramente a la segunda categoría, pues su convicción de que en la historia se realiza un plan divino providencial, procedía obviamente de la teología. Y también Hegel pertenecerá a esta categoría, pues explícitamente afirma que al estudiar el curso de la historia el filósofo aporta

a ese estudio la verdad (que se supone demostrada en lo que llamaríamos metafísica) de que la razón es soberana en la historia, o sea, de que la Razón Absoluta se manifiesta en el proceso histórico. Pero no es ya tan fácil clasificar a escritores como Condorcet. Podemos, al menos, decir de autores así que han formulado un juicio de valor acerca del espíritu de la Ilustración, y que este juicio ha influido en su interpretación de la historia. O sea: esos autores enunciaban un juicio de valor aprobatorio acerca de la cultura que consideraban resultante del pasado e incoactivamente expresa en el espíritu de la Ilustración, y luego interpretaban el pasado a la luz de ese juicio. Como se ha observado ya, esa situación afectaba, por ejemplo, a su interpretación de la Edad Media, la cual constituía para ellos un movimiento regresivo dentro de aquel movimiento general hacia adelante. Dicho de otro modo: su interpretación de la historia y su construcción de esquemas estaban penetradas e influenciadas por juicios de valor. Una observación análoga se puede hacer, desde luego, respecto de algunos historiadores de los que en general no se piensa que sean filósofos de la historia. Gibbon puede ser un ejemplo oportuno. Pero Condorcet parece haber supuesto que en el desarrollo histórico actúa una ley de progreso (y está claro que su concepto de lo que es progreso implica juicios de valor). Por esta razón se puede decir que Condorcet es un filósofo de la historia. Es verdad que su supuesto no está muy claro, y que constantemente ha insistido en la necesidad de esfuerzo humano, particularmente en el terreno de la educación, con objeto de mejorar el hombre y la sociedad humana. Pero esa confiada fe optimista en el progreso histórico desde la oscuridad hacia la luz supone un supuesto implícito acerca de cierto movimiento teleológico del desarrollo histórico.

No me parece posible prescindir *a priori* de toda filosofía de la historia. Por lo que hace a las filosofías de la historia que pretenden ser generalizaciones obtenidas del estudio objetivo de los datos históricos, la cuestión principal consiste en si la evidencia empírica es efectivamente tal que hace probable la verdad de la teoría en cuestión. Sin duda podemos suscitar el problema de si el concepto de ley histórica, tal como se da, por ejemplo, en la filosofía de Vico, no supone ya que hay repetición en la historia; y si así lo creemos, podemos perfectamente criticar esa suposición. Pero la crítica tendrá que basarse en una apelación a la evidencia histórica. Y si se responde que el concepto de ley histórica no implica la idea de repetición en la historia, sino que se basa en analogías y parecidos entre acaecimientos diferentes o períodos diferentes, toda discusión de estos temas tendrá que hacerse a la luz de la evidencia disponible. Puede interesarnos sostener que el concepto de ley histórica es eliminable *a priori* mediante una apelación a la libertad humana. Pero aunque la libertad y la iniciativa humanas serían incompatibles con la acción de lo que podríamos llamar "leyes de bronce", es tal vez posible elaborar una concepción de la ley histórica que sea compatible con la libertad humana. Dicho de otro modo: tal vez sea posible elaborar una teoría de ciclos culturales de laxa estructura y que no conviertan en sinsentido la capa-

cidad decisoria humana. Y la cuestión de si hay fundamento suficiente para desarrollar una teoría así habrá de decidirse a la luz de los datos históricos. Por otra parte, y dejando a un lado la cuestión de si la división de la historia en ciclos culturales es legítima y tiene fundamento, tendremos también que preguntarnos si las llamadas leyes que se supone rigen el ritmo de esos ciclos son algo más que perogrulladas o proposiciones que el historiador mismo sería perfectamente capaz de enunciar sin ninguna ayuda filosófica.

Por lo que hace a las filosofías de la historia en las cuales el filósofo aporta abiertamente al estudio del desarrollo histórico una creencia derivada de la teología o de la metafísica, hay que decir al menos en favor de estos autores que son honrados, en el sentido de que sus presupuestos se formulan explícitamente. Desde este punto de vista estas filosofías de la historia son preferibles a aquellas otras que en realidad presuponen que la historia se mueve inevitablemente hacia cierta meta, pero sin formular ese supuesto de modo explícito. Por otra parte, la creencia tomada de la teología o de la metafísica puede ser perfectamente verdadera. Puede ser perfectamente verdad —y en mi opinión lo es— que la providencia divina actúa en la historia y que el plan divino se realizará tanto si los seres humanos lo quieren como si no. Pero ello no significa que esa creencia sea de mucha utilidad para el estudio de la historia. Los acaecimientos históricos tienen sus causas fenoménicas y sin una revelación especial no podemos saber cómo se relaciona el curso efectivo de los acaecimientos con la providencia divina. Podemos conjeturar y especular, es cierto; podemos ver en la ruina de una nación un símbolo del juicio divino, o de la caducidad de las cosas de este mundo. Pero ni la conjetura ni el desciframiento de los signos desde el punto de vista de la fe permite predicción alguna. Si esas actividades son lo que entendemos por filosofía de la historia, entonces la filosofía de la historia es sin duda posible. Pero entonces es una empresa acaso provechosa, y en cualquier caso inocente, que el hombre de fe puede llevar a cabo si lo desea, sin conseguir con ella conocimiento científico. Aparte de que si nos precipitamos al suponer que conocemos el plan providencial y que podemos discernir por reflexión filosófica su modo de operar en la historia es probable que nos veamos obligados a justificar todo lo que ocurra.

Con estas observaciones no pretendo rechazar enteramente la idea de una filosofía de la historia que vaya más allá de investigaciones metahistóricas como el análisis del método y de los presupuestos del historiador. Deseo expresar, simplemente, una seria duda acerca de la validez de la idea. Creo que es posible una teología de la historia. Pero su alcance es muy limitado, pues está dado por los límites de la revelación. Y dudo que sea posible ir más allá de adonde llegó san Agustín. Pero si dejamos a Bossuet y atendemos a los filósofos de la historia del siglo XVIII, los vemos sustituir la teología por la filosofía con la convicción de que así dan a sus teorías de la historia el carácter de conocimiento científico. Y dudo de que la filosofía de la historia sea capaz de tener ese carácter. Cierto que los filósofos formulan enunciados verdaderos; pero la cuestión es si esos enunciados verdaderos son o no verdades

de las que el historiador puede enunciar por sí mismo. Dicho de otro modo: la cuestión estriba en saber si el filósofo como tal puede hacer algo más en el desarrollo de una interpretación sintética de la historia que el historiador mismo. Si no puede, entonces no hay lugar a una filosofía de la historia en el sentido en que hemos usado el término. Pero es difícil, desde luego, trazar una línea de demarcación tajante entre la historia y la filosofía de la historia. Si incluimos en ésta también las amplias generalizaciones, es obvio que pueda hacerlas el historiador como tal.

6. Los tres volúmenes de esta *Historia* dedicados a la filosofía de los siglos XVII y XVIII terminan con una discusión del sistema kantiano. Se esperará de este repaso conclusivo que contenga también algunas reflexiones acerca del pensamiento de Kant. No me propongo dar ahora un resumen de su filosofía: di uno, preliminar, en la introducción al volumen IV, y sería superfluo otro resumen más luego del extenso tratamiento del pensamiento kantiano ofrecido en este volumen. Tampoco me propongo una refutación directa del kantismo. En vez de ello deseo hacer algunas observaciones generales acerca de las relaciones de la filosofía kantiana con la filosofía anterior y con el idealismo especulativo alemán que le sucedió. Y también querría llamar la atención acerca de las cuestiones dimanantes de la filosofía kantiana.

Me parece que todo el mundo siente una natural tentación de representar la filosofía de Kant como la confluencia de las dos corrientes del racionalismo continental y el empirismo británico. La tentación es natural porque no faltan los fundamentos obvios de esa visión. Por ejemplo, Kant ha nacido filosóficamente en la versión escolástica de la filosofía de Leibniz presentada por Wolff y sus sucesores, y luego experimentó el trauma, por así decirlo, de la crítica empirista de Locke, que le despertó de su sueño dogmático. Además, podemos perfectamente indicar la influencia de ambos movimientos en la construcción de la filosofía kantiana. Por ejemplo, el descubrimiento de la auténtica filosofía de Leibniz como cosa distinta de la filosofía de Wolff y de sus sucesores, ha tenido una gran influencia en el espíritu de Kant. Y podemos recordar que Leibniz había afirmado el carácter fenoménico del espacio y del tiempo. La teoría kantiana del *a priori* se puede representar realmente en cierto sentido como un desarrollo de la teoría leibniziana de las ideas virtualmente innatas, con la diferencia de que en la filosofía kantiana las ideas se convierten en funciones categoriales innatas. Por otra parte, recordaremos también que el propio Hume había sostenido la existencia de una aportación subjetiva en la formación de ciertas ideas complejas, como la de la relación causal. Y así podemos representar la teoría kantiana del *a priori* como una construcción influida por la posición de Hume a la luz de la convicción de Kant de que la física newtoniana nos ofrece proposiciones sintéticas *a priori*. Dicho de otro modo: Kant no se ha limitado a ofrecer una respuesta al empirismo y al fenomenismo de Hume, sino que además, al formular esa respuesta, ha utilizado sugestiones procedentes del filósofo británico mismo, aunque este último no viera toda la significación ni todas las posibilidades de ellas.

Pero sería absurdo presentar la filosofía kantiana como una síntesis de racionalismo continental y empirismo británico en el sentido de un agregado de elementos tomados de dos corrientes opuestas de pensamiento. Al igual que cualquier otro filósofo, Kant estaba sometido a la influencia de sus contemporáneos y de sus predecesores. Y aunque pueden presentarse discrepancias en cuanto a la importancia de la influencia de Leibniz por un lado y Hume por otro, no podemos discutir siquiera el hecho mismo de que ambos han ejercido alguna influencia en el desarrollo del pensamiento kantiano. Igual, dicho sea de paso, que Wolff y sus discípulos. Pero elementos que podrán ser derivados de o sugeridos por otras filosofías son también recogidos por Kant y fundidos en un sistema que está muy lejos de ser un mero agregado. Era un sistema que aspiraba a superar la metafísica racionalista y el empirismo, no a combinar cosas incompatibles.

La inadecuación de esa descripción del sistema kantiano como síntesis de empirismo y racionalismo queda clara si recordamos su problema fundamental, el problema que atraviesa toda su filosofía. Como hemos visto, Kant se enfrentaba con el problema de conseguir una armonización del mundo de la física newtoniana, el mundo de la causalidad mecanicista y el determinismo, con el mundo de la libertad. Es verdad que también Descartes se había enfrentado con un problema análogo; éste no era específico y privativo de Kant, sino un problema surgido de la situación en la cual la ciencia natural empezó su notable progreso. Lo importante, empero, es que al forcejear con este problema Kant sometió a examen crítico el racionalismo y el empirismo, y elaboró su propia filosofía no como una síntesis de esos dos movimientos, sino como un triunfo sobre ellos. Kant pensaba que el empirismo es inadecuado a causa de que es incapaz de explicar la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*. Si nos tomamos en serio el conocimiento científico, no podemos aceptar el empirismo radical, aunque admitamos que todo conocimiento procede de la experiencia. Tenemos que recurrir a una teoría del elemento formal *a priori* del conocimiento. O sea, que no podemos explicar la posibilidad del conocimiento científico suponiendo sólo que la experiencia es simplemente dada. Hemos de dar también su lugar a la construcción de la experiencia por el sujeto, si es que queremos dar razón de la posibilidad de conocimiento *a priori*. Pero esto no significa que tengamos que aceptar la metafísica racionalista. El que se toma en serio la experiencia moral, la libertad y la religión puede creer que la metafísica dogmática de los filósofos racionalistas, por lo menos la de los que admiten la libertad, ofrece una base racional segura a la fe en la libertad, la inmortalidad y Dios. Pero no es así. La metafísica racionalista no se sostiene frente a la crítica, y la vaciedad de su pretensión gnoseológica queda empíricamente de manifiesto por el conflicto de los sistemas, así como por la evidente incapacidad de la metafísica para alcanzar resultados seguros. La teoría del *a priori*, la crítica trascendental del conocimiento, muestra por qué ocurre eso necesariamente. Pero al mismo tiempo que muestra la vaciedad de la metafísica dogmática, esta nueva ciencia revela

también las limitaciones del conocimiento científico. Y para todo el que se tome en serio la conciencia moral y las creencias y las esperanzas íntimamente asociadas con ella queda abierto el camino para una creencia racionalmente legítima, aunque científicamente indemostrable, en la libertad, la inmortalidad y Dios. Las grandes verdades de la metafísica se sitúan entonces más allá del alcance de la crítica por el mero acto de trasladarlas de la posición de conclusiones de argumentos metafísicos sin validez a una conexión con la conciencia moral, la cual es un elemento tan fundamental del hombre como pueda serlo su capacidad de conocimiento científico.

Es obvio que al elaborar su filosofía Kant ha utilizado sugestiones e ideas procedentes de otros filósofos. Los especialistas pueden perfectamente identificar el origen y el desarrollo de tal o cual idea de la filosofía kantiana. Pero este hecho no justifica la corriente manera de decir según la cual el sistema kantiano es una combinación de racionalismo y empirismo. Kant coincidía con la crítica empirista de la metafísica racionalista, pero al mismo tiempo coincidía con los metafísicos en cuanto a la importancia de los principales problemas metafísicos y en cuanto a la existencia de una esfera de realidad nouménica a la cual no tiene acceso la ciencia física. Pero esa doble coincidencia no indica que sea posible combinar el empirismo con el racionalismo. El acuerdo parcial de Kant con cada uno de esos movimientos, junto con su desacuerdo en cada caso, compone un impulso que le mueve a desarrollar su filosofía propia y original. El hecho mero del conocimiento científico elimina la posibilidad de adoptar un empirismo craso. Y el análisis crítico de la posibilidad y de las condiciones de este conocimiento pone fuera de lugar la opción por la metafísica dogmática. Pero el hombre no es sólo "entendimiento"; es también un agente moral. Y su conciencia moral le revela su propia libertad y justifica una seguridad práctica en la realidad espiritual, mientras que su experiencia estética le ayuda a ver el mundo físico como manifestación de esa realidad. Desde luego que en alguna medida podemos ver en la filosofía kantiana la culminación de previas líneas de pensamiento. Y así no es implausible el considerar su teoría de la construcción de la experiencia por el sujeto como un desarrollo original resultante de una combinación de la teoría racionalista de las ideas virtualmente innatas con la tendencia empirista a hablar como si los objetos inmediatos de la experiencia fueran fenómenos, impresiones o datos sensibles. No pienso en modo alguno negar que haya continuidad en la historia de la filosofía, ni el hecho de que la filosofía de Kant tomó la forma que efectivamente le es propia a causa, en gran parte, del carácter del pensamiento filosófico inmediatamente anterior a ella. Pero al mismo tiempo se puede afirmar que en cierto sentido Kant se ha vuelto de espaldas tanto al empirismo cuanto al racionalismo. Dicho de otro modo: para poder decir justificadamente que el sistema de Kant es una "síntesis" de racionalismo y empirismo hay que entender el término 'síntesis' en un sentido que se aproxime al que le ha dado Hegel, o sea, en el sentido de que Kant ha insertado en un sistema original los elementos de valor positivo (según su punto de vista)

que había en los sistemas anteriores, mediante una incorporación que trasforma necesariamente esos elementos mismos.

Ahora bien: si es verdad que Kant se volvió de espaldas a la metafísica racionalista, a la cual llamaba "dogmatismo podrido", puede resultar difícil explicar cómo es que esa filosofía crítica fue seguida en Alemania por una serie de sistemas metafísicos cuyos autores, además, se consideraban los verdaderos sucesores de Kant, elaboradores de su pensamiento en el sentido adecuado. Pero si se tiene en cuenta la tensión existente entre la teoría kantiana de la construcción de la experiencia por el sujeto y su doctrina de la cosa-en-sí, resulta fácil comprender por qué el idealismo especulativo alemán nació de la filosofía crítica.

La doctrina kantiana de la cosa-en-sí no carecía, ciertamente, de dificultades. Aparte de que la naturaleza de la cosa-en-sí se declaraba incognoscible, ni siquiera se podía afirmar su existencia como causa del material de la sensación sin abusar (de acuerdo con las premisas kantianas) de las categorías de causalidad y existencia. No hay duda de que Kant se daba cuenta de este hecho. Por eso, aunque le parecía que el concepto de fenómeno exige como correlato el de cosa-en-sí, porque el primero no tiene sentido sin el segundo, sin embargo, sostenía que no hemos de afirmar dogmáticamente la existencia de la cosa-en-sí, aunque no podamos evitar el pensarla. Está claro que Kant consideraba absurdo el reducir la realidad a una mera construcción del sujeto y que, por lo tanto, pensaba que mantener el concepto de cosa-en-sí es un asunto de sentido común. Pero, por otra parte, se daba cuenta de la dificultad de su posición e intentaba hallar fórmulas que le evitaran la autocontradicción y le permitieran al mismo tiempo mantener un concepto que le parecía imprescindible. Se puede entender la actitud de Kant en esta materia. Pero también son comprensibles las objeciones de Fichte a la teoría de la cosa-en-sí, que le parecía una superfluidad y hasta una monstruosidad. En su opinión, era necesario eliminar la cosa-en-sí en beneficio del idealismo; y Kant se le aparecía como un hombre que había intentado explicarse las cosas de los dos modos posibles a la vez, por lo que había dado en unas inconsistencias inevitables. Una vez aceptada la teoría kantiana de la intervención del sujeto en la construcción de la experiencia, Fichte se creía obligado a seguir adelante hasta llegar a una filosofía plenamente idealista.

Este paso implicaba necesariamente una transición de la teoría del conocimiento a la metafísica. Si se elimina la cosa-en-sí, se tiene como consecuencia que el sujeto crea enteramente el objeto, y no sólo moldea, por así decirlo, un material dado. Y la teoría de que el sujeto crea el objeto es obviamente una teoría metafísica, aunque se llegue a ella por la vía de la crítica del conocimiento.

Pero ¿qué es ese sujeto creador? Cuando Kant hablaba de la construcción de la experiencia por el sujeto se refería al sujeto individual. Es verdad que introducía el concepto del yo trascendental como condición lógica de la experiencia; pero también en este caso se trataba del yo individual, del yo que es

siempre sujeto y nunca objeto. Mas si trasformamos esta condición lógica de la experiencia en un principio metafísico que crea el objeto, nos será difícil identificarlo con el yo finito individual sin caer en el solipsismo. Pues en esta situación ocurrirá que para Pedro Martínez todos los demás seres humanos serán objetos y, por lo tanto, creación suya. Además de lo cual, ciertamente, el propio Pedro Martínez en cuanto ego fenoménico, en cuanto objeto, será creación de Pedro Martínez en cuanto ego trascendental. Por lo tanto, si eliminamos la cosa-en-sí y trasformamos el yo trascendental kantiano, condición lógica de la experiencia, en principio metafísico supremo, nos vemos llevados al final a interpretarlo como sujeto infinito universal que produce el sujeto finito y el objeto finito. Y con eso estamos ya enteramente sumidos en un sistema metafísico de pura cepa.

No me propongo discutir aquí las fases de la filosofía de Fichte o la historia del idealismo especulativo germánico en general. Esos temas corresponden al volumen siguiente de esta *Historia*. Sólo quería indicar que los gérmenes del idealismo especulativo estaban ya presentes en la filosofía crítica. Desde luego que el idealismo especulativo se dedica a reducir todas las cosas a un supremo principio metafísico del cual se pueden deducir filosóficamente de un modo u otro, mientras que Kant no se propuso nunca un programa así. Y hay también una diferencia manifiesta de atmósfera y de interés entre la filosofía crítica y los sistemas filosóficos que la sucedieron. Pero, por otra parte, la "sucesión" no es meramente temporal; los sistemas del idealismo especulativo tienen con la filosofía de Kant una conexión más íntima que la mera relación cronológica. Si se acepta este hecho y se rechaza eso que nació de la filosofía kantiana, no es posible aceptar ésta en cuanto punto de partida de aquello. Esto significa en la práctica la necesidad de someter a examen crítico los aspectos idealistas y subjetivistas del pensamiento de Kant. Pues si se reafirman esos aspectos y se elimina la cosa-en-sí, no hay más remedio que acompañar a los sucesores de Kant por el camino que emprendieron.

Es fácil comprender que mediado el siglo XIX se lanzara el grito "¡Volvamos a Kant!" y que los neokantianos se dedicaran a elaborar y desarrollar las posiciones críticas, epistemológicas y éticas de Kant sin caer en lo que consideraban extravagancias fantásticas de los idealistas especulativos. Kant era primordialmente para ellos el autor de la primera *Crítica*, paciente, metódico, meticuloso, analítico; y pensaron que los sistemas de los grandes metafísicos idealistas, desde Fichte hasta Hegel, representaban una traición al espíritu de Kant. Este punto de vista es perfectamente comprensible. Pero también me parece innegable que el sistema kantiano llevaba por sí mismo al desarrollo (o a la explotación) que experimentó en manos de los idealistas especulativos. Podemos decir en apoyo de la actitud de los neokantianos que Kant sustituyó deliberadamente la vieja metafísica, que rechazaba, por una nueva forma de metafísica, una metafísica del conocimiento o de la experiencia, y que consideraba que esta nueva metafísica era capaz de dar conocimiento real, mientras que sin duda habría negado que la metafísica hegeliana del ab-

soluto, por ejemplo, fuera conocimiento de ninguna clase. Dicho de otro modo: Kant habría desautorizado a los que pretendían ser sus herederos, como en efecto rechazó los primeros intentos de Fichte de mejorar la filosofía crítica mediante la eliminación de la cosa-en-sí. Pero aunque uno pueda estar seguro de que Kant no habría considerado con benevolencia los vuelos metafísicos de sus sucesores, esto no cambia el hecho de que les suministró un prometedor fundamento para sus construcciones.

Pero es posible subrayar otros aspectos de la filosofía kantiana, distintos de los acentuados por sus sucesores idealistas, y presentar así el sistema como orientado en dirección completamente diferente. Se puede decir que la recusación de la metafísica dogmática por Kant era algo más que una recusación de los sistemas del racionalismo continental de Descartes, Leibniz y sus discípulos. Pues Kant ha sostenido el carácter falaz de toda pretendida demostración metafísica, y ha mostrado que el conocimiento metafísico es imposible. Es verdad que ha ofrecido por su parte una metafísica nueva; pero esta metafísica era en todo caso un análisis de las condiciones subjetivas de la experiencia. Kant no pretendió darnos conocimiento de la realidad llamada nouménica. Sin duda admitía la creencia en esa realidad, pero esa admisión era en el fondo incoherente con su exposición de la función de las categorías. Pues las categorías no tienen contenido ni significación más que en su aplicación a fenómenos. Por tanto, admitiendo las premisas de Kant, carece de sentido hablar de una realidad nouménica. Sin duda podemos examinar la naturaleza de los juicios científicos, morales y estéticos. Pero de acuerdo con los principios kantianos no podemos usar el juicio moral como base para ningún tipo de metafísica. Kant no habría admitido tampoco la validez de esta interpretación de su pensamiento. Pero se puede sostener que de hecho el gran servicio prestado por Kant ha consistido en mostrar que todo lo cognoscible pertenece a la esfera de las ciencias, y que la metafísica no sólo no es una ciencia, sino que carece de sentido. A lo sumo puede tener significación "emocional". Y a eso equivale en realidad la teoría kantiana de la fe práctica si se le da su valor concreto.

Dicho de otro modo: se puede sostener que aunque el sistema kantiano dio directamente nacimiento a los sistemas del idealismo especulativo, en realidad es una estación a medio camino del positivismo. Y supongo que los positivistas querrán contemplarlo de este modo. Seguro que no seguirán a Kant en su teoría de las proposiciones sintéticas *a priori* y de las condiciones de su posibilidad. Pero considerarán que la parcial recusación de la metafísica por el filósofo es un paso por el buen camino; y tenderán a subrayar los aspectos de su filosofía que parecen apuntar en la dirección de una recusación aún más radical de la metafísica, aunque Kant mismo no entendiera toda la implicación de aquellos aspectos.

Pero el hecho de que metafísicos y positivistas puedan unos y otros presentar motivos para afirmar que el sistema kantiano apunta en el sentido de su tipo respectivo de filosofar no nos obliga en nada a concluir que tengamos

que elegir entre ellos. Hay otra posibilidad más, a saber: la recusación de las teorías kantianas que llevan a esa elección. En última instancia, la revolución copernicana de Kant era una hipótesis destinada a explicar la posibilidad del conocimiento sintético *a priori* basándose en el supuesto de que es imposible explicarlo con otra hipótesis. Y ya aquí son numerosas las preguntas formulables. Podemos preguntarnos si realmente hay conocimiento sintético *a priori*. Y si admitimos que lo hay, aún podemos preguntarnos si su posibilidad no se puede explicar mejor por una vía distinta de la elegida por Kant. También es cuestionable la difundida tesis de que Kant ha mostrado de una vez para siempre que la metafísica especulativa no puede dar conocimiento. Pero es imposible discutir todas estas cuestiones en poco espacio. Una verdadera discusión de la revolución copernicana de Kant lo sería no sólo de las teorías kantianas, sino también del empirismo de Hume que explica en parte el que Kant se considerara obligado a sostener sus teorías. Y el único modo realmente satisfactorio de mostrar que puede haber conocimiento metafísico es presentar ejemplos de él y mostrar que efectivamente lo son. No es posible emprender aquí tales tareas. Pero se observará que en todo diálogo genuino con Kant es necesario distinguir entre los aciertos del filósofo y sus puntos débiles o falsos. Sería absurdo suponer que la filosofía de un pensador de esa talla se pueda remitir al vertedero de los sistemas en ruinas. Por no citar sino un ejemplo: la insistencia de Kant en la unidad de la apercepción como condición fundamental de la experiencia humana me parece una penetración genuina e importante. Aunque Kant no viera que el sujeto sustancial afirma su propia realidad ontológica en el juicio, de todos modos no olvidó el sujeto.

7. Para terminar, podemos considerar brevemente el enunciado, a veces formulado, de que mientras que la filosofía medieval se ocupaba del problema del ser, la filosofía moderna se ha ocupado del problema del conocimiento.[14]

Es difícil discutir esa afirmación. Si se la entiende en un sentido parecido a aquel en el cual se dice que la astronomía se ocupa de los cuerpos celestes y la botánica se ocupa de las plantas, el enunciado será obviamente falso. Por de pronto, los filósofos medievales tenían bastante que decir acerca del conocimiento. Y en segundo lugar, si ocuparse del problema del ser quiere decir ocuparse de problemas de existencia, de la explicación metafísica de la realidad empírica y del problema del Uno y lo Múltiple, entonces no se podrá decir que el problema del ser no se haya presentado al pensamiento de hombres como Descartes, Spinoza y Leibniz.

Por lo demás, esas afirmaciones que dicen que "la filosofía medieval" y

14. Algunos autores tomistas sostienen que santo Tomás se interesaba por el acto de existir, mientras que los metafísicos racionalistas postrenacentistas se ocupaban ante todo de la deducción de esencias. Creo que esa interpretación tiene una punta de verdad. Pero no podemos decir legítimamente que Descartes, por ejemplo, ignorara los problemas de la existencia. En cualquier caso, lo que me interesa en esta sección es la posición que ha ocupado la teoría del conocimiento en la filosofía medieval y en la moderna, y no discutir la tesis que acabo de citar.

"la filosofía moderna" se interesan respectivamente por tal o cual cosa quedan obviamente expuestas a la crítica de que contienen simplificaciones ilegítimas de situaciones complejas. O sea: esos enunciados provocan la fundada objeción de que hablar de filosofía medieval y de filosofía postrenacentista como si se tratara de unidades homogéneas es una conducta confusionaria. La filosofía medieval, por ejemplo, comprende las síntesis metafísicas sistemáticas de Tomás de Aquino o Duns Scoto, pero también las reflexiones críticas de Nicolás de Autrecourt, el Hume de la Edad Media. Y la filosofía postrenacentista no ha sido tampoco de una sola pieza. Comparando a santo Tomás con Kant es verdad que la teoría del conocimiento ocupa un lugar más importante en el pensamiento de éste que en el de aquél. Pero si tomamos para nuestra comparación otros pensadores medievales y modernos, nuestro juicio acerca de la medida en la cual cada uno se preocupaba de problemas epistemológicos puede variar mucho.

El intento de dar una interpretación general del mundo y de la experiencia humana se puede hallar igualmente en la filosofía medieval y en la de los siglos XVII y XVIII. Ni siquiera Kant se ocupó sólo de la cuestión ¿Qué puedo saber? También le interesaban otras que él mismo formuló: ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? La reflexión sobre esos problemas no nos lleva sólo hasta la filosofía moral propiamente dicha, sino también hasta los postulados de la ley moral. Y aunque la inmortalidad y la existencia de Dios no sean, según Kant, demostrables, con eso se nos abre una visión general del mundo en la cual se armonizan la ciencia, la moral y la religión. La crítica del proceso de la razón nos muestra las limitaciones del conocimiento determinado, pero no destruye la realidad ni la importancia de los principales problemas metafísicos.[15] Y aunque las soluciones sean cuestión de fe moral o práctica, no de conocimiento, es natural y legítimo que la razón intente formarse una visión general de la realidad que vaya más allá de la matemática y de la ciencia, del campo, esto es, del conocimiento "teorético".

Es verdad que la medida en la cual Hume, por ejemplo, podía intentar una interpretación general de esa naturaleza basándose en los principios de su filosofar había de ser muy modesta. La naturaleza de la realidad en sí misma y las causas últimas de los fenómenos estaban según él envueltas en un misterio impenetrable. En lo que se refiere a la explicación metafísica, el mundo era para él un enigma. El agnosticismo era la única actitud razonable. Por eso su filosofía era primariamente crítica y analítica. Pero lo mismo se puede decir de algunos pensadores del siglo XIV. La diferencia es que éstos esperaban que la revelación y la teología les suministraran una visión general de la realidad, mientras que Hume no lo pensaba así.

Mas aunque es posible acumular por varias razones excepciones a la tesis

15. Como se observó en la sección anterior, se puede sostener que la doctrina kantiana de las categorías conduce a la conclusión de que los problemas propiamente metafísicos se deben excluir del ámbito de los problemas reales. Pero Kant, desde luego, no lo creyó así. Por el contrario, insistió en la importancia de los problemas que consideraba capitales de la metafísica.

de que la filosofía medieval se ocupa del problema del ser y la filosofía moderna se ocupa del problema del conocer, la afirmación puede ser útil para llamar la atención acerca de ciertas diferencias que se dan entre el pensamiento medieval y el postrenacentista. Si tomamos la filosofía medieval en su conjunto, podemos decir que no predomina en ella el problema de la objetividad del conocimiento. Así lo muestra, en mi opinión, el que un filósofo como santo Tomás de Aquino creyera que percibimos directamente los objetos físicos, como los árboles y las mesas. Nuestro conocimiento natural de los seres espirituales puros es en cambio indirecto y analógico: no tenemos intuición natural de Dios. Pero percibimos los árboles, las mesas, los hombres, no nuestras propias modificaciones subjetivas o nuestras ideas de árboles, mesas y hombres. Es verdad que podemos formar juicios falsos acerca de la naturaleza de lo que percibimos. Puedo juzgar, por ejemplo, que un objeto distante es un hombre cuando en realidad es un arbusto. Pero el modo de corregir ese error consiste en hacer lo que siempre hacemos, o sea, en examinar el objeto más de cerca. El problema del error se presenta, por así decirlo, sólo sobre el trasfondo de una teoría realista de la percepción, la teoría de sentido común según la cual tenemos percepción inmediata de los objetos connaturales al conocimiento humano. Santo Tomás no era, ciertamente, tan ingenuo como para suponer que conozcamos necesariamente todo lo que creemos conocer. Pero sí creía que tenemos acceso directo, por así decirlo, al mundo, que el espíritu es capaz de aprehender las cosas por su ser inteligible, y que en el acto auténtico de conocimiento el alma conoce que está conociendo. Por lo tanto, aunque podía discutir cuestiones acerca del origen, las condiciones y las limitaciones del conocimiento, y acerca de la naturaleza y las causas de los juicios erróneos, las cuestiones generales acerca de la objetividad del conocimiento no tenían, en cambio, mucho sentido para él, pues no entendía las ideas como pantallas puestas entre el alma y las cosas.

Si seguimos a Locke en su interpretación de las ideas como objetos inmediatos de la percepción y el pensamiento, es en cambio natural preguntarnos si nuestro "conocimiento" del mundo es realmente conocimiento, o sea, si nuestras representaciones corresponden a una realidad existente con independencia del espíritu. No quiero decir con eso que todos los filósofos de los siglos XVII y XVIII mantuvieran una teoría representacionista de la percepción y se sumieran así en el problema de la correspondencia entre nuestras representaciones y las cosas representadas. Locke mismo no ha sostenido de modo coherente la teoría de la representación. Y si, siguiendo a Berkeley, describimos los objetos físicos como haces de "ideas", el problema de la correspondencia entre las ideas y las cosas no llega siquiera a plantearse. El problema surge sólo si se dice que las ideas tienen una función representativa y son objetos inmediatos de la percepción y del conocimiento. Pero si surge el problema, entonces se impone en primer plano la cuestión de si nuestro conocimiento *prima facie* del mundo es realmente conocimiento objetivo. Y entonces es natural tratar esta cuestión antes de embarcarse en cualquier síntesis meta-

física. La epistemología, o teoría del conocimiento, se convierte en algo básico en filosofía.

Por otra parte, aunque el filósofo medieval no entendió el alma, desde luego, como un recipiente puramente pasivo de impresiones, de todos modos concibió su actividad como una penetración de la estructura inteligible objetiva de la realidad.[16] Dicho de otro modo; pensó que el alma se adecua a los objetos, no que los objetos hayan de adecuarse al alma para que sea posible el conocimiento.[17] El filósofo medieval no concibe lo que llamamos el mundo como una construcción mental. Pero dadas las filosofías de Hume y de Kant, resulta natural preguntarse si lo que llamamos el mundo es acaso una construcción lógica situada, por así decirlo, entre nuestro espíritu y la realidad en sí, o las cosas en sí. Y si admitimos que éste es un auténtico problema, nos sentiremos naturalmente inclinados a dar mucha más importancia a la teoría del conocimiento que si estuviéramos convencidos de que el sujeto no construye la realidad empírica, sino que capta su naturaleza inteligible.

Creo que si tenemos presente el desarrollo de la filosofía postrenacentista, especialmente en el empirismo británico y en el pensamiento de Kant, nos será fácil entender la importancia que posteriormente se ha dado a la teoría del conocimiento o epistemología. Kant, sobre todo, ha ejercido una gran influencia en este sentido. Sin duda son posibles actitudes distintas respecto de la importancia que así se dio en la discusión filosófica a los problemas de la objetividad del conocimiento. Podemos pensar que eso fue un progreso desde la ingenuidad realista hasta una comprensión más sutil y profunda de los problemas básicos de la filosofía. O podemos pensar que el problema de la objetividad del conocimiento arraiga en unos supuestos erróneos. O que es necio hablar del "problema crítico". Hemos de intentar formular cuestiones bien definidas. Y al hacerlo podemos hallar que algunos supuestos problemas que parecían muy importantes cuando se expresaban con términos vagos son pseudoproblemas o se resuelven por sí mismos. Pero cualquiera que sea nuestra actitud respecto de la importancia dada a la teoría del conocimiento, me parece claro que ese problema es de un tipo que no se presentaba naturalmente al espíritu del filósofo medieval, sino que fue estimulado por desarrollos de la filosofía de los siglos XVII y XVIII.

Con esas observaciones no pretendo insinuar que la importancia dada a la epistemología o teoría del conocimiento en la filosofía moderna se deba exclusivamente a los empiristas británicos y a Kant. Es obvio que la teoría del conocimiento era ya primordial en la filosofía de Descartes. Y hasta podemos describir la diferencia entre el racionalismo y el empirismo como diferencias

16. Esta afirmación es verdadera al menos por lo que hace a los metafísicos medievales.

17. En cierto sentido podemos decir que para santo Tomás de Aquino también las cosas tienen que adecuarse al sujeto para que sea posible el conocimiento. Pues aunque en su opinión todo ente es inteligible en sí, el sujeto humano es de tal naturaleza y posee tal estructura cognoscitiva, por así decirlo, que el ámbito natural de su conocimiento es limitado. Para que sea posible el conocimiento humano como tal se requieren condiciones por ambas partes, la del sujeto y la del objeto. Pero este punto de vista es distinto del de la revolución copernicana de Kant.

de creencia acerca de los orígenes del conocimiento y de los modos de aumentarlo. Así se puede decir que desde los comienzos mismos de la filosofía moderna la epistemología ha ocupado una posición importante y destacada. Pero también es verdad que Kant particularmente ha ejercido una influencia poderosa en ese planteamiento de la epistemología en el primer término de la discusión filosófica, aunque no sea más que por el hecho de que su destructiva crítica de la metafísica por medio de una crítica trascendental del conocimiento pareció implicar que el tema del filósofo era precisamente la teoría del conocimiento. Y, desde luego, todo el que desee refutar su crítica de la metafísica tendrá necesariamente que partir de un examen de sus doctrinas epistemológicas.

El hecho, brevemente discutido en la última sección, de que la filosofía de Kant condujo, de modo un tanto paradójico, a un nuevo florecimiento de especulación metafísica puede parecer un dato contra la afirmación de que Kant ha ejercido una influencia potente en el proceso filosófico que ha concentrado la atención en torno a la epistemología. Y es verdad que el idealismo especulativo de la primera mitad del siglo XIX no nació como una reacción contra la epistemología kantiana, sino como desarrollo de lo que a los sucesores de Kant les pareció implicaciones propias del punto de vista de éste. Fichte arrancó de la teoría del conocimiento, y de ella nació su metafísica idealista. Los neokantianos pueden haber considerado el idealismo especulativo como una traición al verdadero espíritu de Kant. Pero eso no anula el hecho de que la marcha a la nueva metafísica discurrió por la vía de la teoría del conocimiento. En el volumen siguiente de esta *Historia* se estudia cómo ocurrió esa transición desde la filosofía crítica de Kant hasta la metafísica idealista.

APÉNDICE

BREVE BIBLIOGRAFÍA

Obras generales

Al final del volumen IV de esta historia, *De Descartes a Leibniz,* se encuentran indicaciones acerca de la bibliografía general.

Algunas obras consideradas de particular utilidad se destacan mediante un asterisco. Pero la falta de éste no se debe entender como menor aprecio del valor de los demás libros.

A la bibliografía general del volumen IV vale la pena añadir estos títulos también de tema amplio:

BECKER, C. L., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers,* New Haven, 1932.

CASSIRER, E., * *La filosofía de la Ilustración* (trad. de E. Imaz), 2.ª ed., México (Fondo de Cultura Económica), 1950.

HAZARD, P., * *La crise de la conscience européenne* (1680-1715), 3 vols., París, 1935.

— * *La pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu à Lessing,* 3 vols., París, 1946. Trad. castellana, El pensamiento europeo en el siglo XVIII, Madrid, Guadarrama.

HIBBEN, J. G., *The Philosophy of the Enlightenment,* Londres y Nueva York, 1910.

WOLFF, H. M., *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung,* Berna, 1949.

WUNDT, M., *Die deutsche Schulmetaphysik im Zeitalter der Aufklärung.* Tubinga, 1945.

Capítulos I-II: La Ilustración Francesa

1. BAYLE

Textos

Dictionnaire historique et critique, 2 vols., Rotterdam, 1695-7; 4 vols., 1730; ulteriores ediciones.

Œuvres diverses, 4 vols., La Haya, 1727-1731.
Système de la Philosophie, La Haya, 1737.

Estudios

ANDRÉ, P., *La jeunesse de Bayle,* Ginebra, 1953.
BOLIN, W., *Bayle, sein Leben und seine Schriften,* Stuttgart, 1905.
CAZES, A., *P. Bayle, sa vie, ses idées, son influence, son œuvre,* París, 1905.
COURTINES, L. P., *Bayle's Relation with England and the English,* Nueva York, 1938.
DESCHAMPS, A., *La genèse du scepticisme érudit chez Bayle,* Bruselas, 1878.
DEVOLVE, J., *Essai sur Pierre Bayle, religion, critique et philosophie positive,* París, 1906.
RAYMOND, M., *Pierre Bayle,* París, 1948.

2. FONTENELLE

Textos

Œuvres, 1724 y otras ediciones, 3 vols., París, 1815; 5 vols., París, 1924-1935.
De l'origine des fables, ed. crítica de J.-R. Carré, París, 1932.

Estudios

CARRÉ, J.-R., *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison,* París, 1932.
EDSALL, H. LINN, *The Idea of History and Progress in Fontenelle and Voltaire* (en Studies by Members of the French Department of Yale University, New Haven, 1941, págs. 163-184).
GRÉGOIRE, F., *Fontenelle,* París, 1947.
LABORDE-MILAN, A., *Fontenelle,* París, 1905.
MAIGRON, L., *Fontenelle, l'homme, l'œuvre, l'influence,* París, 1906.

3. MONTESQUIEU

Textos

Œuvres, ed. E. Laboulaye, 7 vols., París, 1875-1879.
Œuvres, ed. A. Masson, 3 vols., París, 1950-1955.
De l'esprit des lois, con intr. de G. Truc, 2 vols., Paris, 1945.

Estudios

BARRIÈRE, P., *Un grand provincial: Charles-Louis Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu,* Burdeos, 1946.
CARCASSONNE, E., *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle,* París, 1927.
COTTA, S., *Montesquieu e la scienza della società,* Turín, 1953.
DEDIEU, J., *Montesquieu, l'homme et l'œuvre,* París, 1943.
DUCONSEIL, N., *Macchiavelli et Montesquieu,* París, 1943.
DURKHEIM, S., *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie,* París, 1953 (reimpresión de la edición de 1892).
FLETCHER, F. T. H., *Montesquieu and English Politics,* 1750-1800, Londres y Nueva York, 1939.

LEVIN, L. M., *The Political Doctrine of Montesquieu's* Esprit des Lois: *Its Classical Background* (tesis doctoral), Nueva York, 1936.
RAYMOND, M., *Montesquieu,* Friburgo, 1946.
SOREL, A., *Montesquieu,* París, 1887.
TRESCHER, H., *Montesquieus Einfluss auf die Geschichts- und Staatsphilosophie bis zum Amfang des 19. Jahrhunderts,* Munich, 1918 (*Schmollers Jahrbuch,* vol. 42, págs. 267-304).
— *Montesquieus Einfluss auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels,* Munich, 1918 (*Schmollers Jahrbuch,* vol. 42, págs. 471-501, 907-944).
VIDAL, E., *Saggio sul Montesquieu,* Milán, 1950.

Véase también

CABEEN, D. C., *Montesquieu: A Bibliography,* Nueva York, 1947.
Deuxième centenaire de l'Esprit des Lois, Burdeos, 1949.
Revue Internationale de philosophie, 1956, núms. 3-4.

4. MAUPERTUIS

Textos

Œuvres, 4 vols., Lyon, 1768 (2.ª ed.).

Estudios

BRUNET, P., *Maupertuis,* 2 vols., París, 1929.

5. VOLTAIRE

Textos

Œuvres, ed. Beuchot, 72 vols., París, 1828-1834.
Œuvres, ed. Moland, 52 vols., París, 1878-1885.
Traité de Métaphysique, ed. H. T. Patterson, Manchester, 1937
Dictionnaire philosophique, ed. J. Benda, París, 1954.
Lettres philosophiques, ed. F. A. Taylor, Oxford, 1943.
BENGESCO, G., *Voltaire, Bibliographie de ses œuvres,* 4 vols., París, 1882-1892.

Estudios

ALDINGTON, R., *Voltaire,* Londres, 1926.
ALEXANDER, J. W., *Voltaire and Metaphysics* (en *Philosophy* de 1944).
BELLESORT, A., *Essai sur Voltaire,* París, 1950.
BERSOT, E., *La philosophie de Voltaire,* París, 1848.
BRANDÈS, G., *Voltaire,* 2 vols., Berlín, 1923.
CARRÉ, J.-R., *Consistence de Voltaire: le philosophe,* París, 1930.
CHARPENTIER, J., *Voltaire,* París, 1955.
CRAVERI, R., *Voltaire, politico dell'illuminismo,* Turín, 1937.
CRESSON, A., *Voltaire,* París, 1948.
CUNEO, N., *Sociologia di Voltaire,* Génova, 1938.
DENOISTERRE, H., *Voltaire et la société au XVIIIe siècle,* 8 vols., París, 1867-76.
FITCH, R. E., *Voltaire's Philosophical Procedure,* Forest Grove, U. S. A., 1936.
GIRNUS, W., *Voltaire,* Berlín, 1947.
LABRIOLA, A., *Voltaire y la filosofía de la liberación,* Buenos Aires, 1944.

LANSON, G., *Voltaire,* París, 1906.
MAUROIS, A., *Voltaire,* París, 1947.
MEYER, A., *Voltaire, Man of Justice,* Nueva York, 1945.
MORLEY, J., *Voltaire,* Londres, 1923.
NAVES, R., *Voltaire et l'Encyclopédie,* París, 1938.
— *Voltaire, l'homme et l'œuvre,* París, 1947 (2.ª ed.).
NOYES, A., *Voltaire,* Londres, 1938.
O'FLAHERTY, K., *Voltaire. Myth and Reality,* Cprk and Oxford, 1945.
PELLISSIER, G., *Voltaire philosophe,* París, 1908.
POMEAU, R., *La religion de Voltaire,* París, 1956.
ROWE, C., *Voltaire and the State,* Londres, 1956.
TORREY, N. L., *The Spirit of Voltaire,* Nueva York, 1938.
WADE, O., *Studies on Voltaire,* Princeton, 1947.

6. VAUVENARGUES

Textos

Œuvres, ed. P. Varillon, 3 vols., París, 1929.
Œuvres choisies, intr. de H. Gaullard de Champris, París, 1942.
Réflexions et maximes, Londres, 1936.

Estudios

BOREL, A., *Essai sur Vauvenargues,* Neuchâtel, 1913.
MERLANT, J., *De Montaigne à Vauvenargues,* París, 1914.
PALÉOLOGUE, G. M., *Vauvenargues,* París, 1890.
ROCHEBLAVE, S., *Vauvenargues ou la symphonie inachevée,* París, 1934.
SOUCHON, P., *Vauvenargues, philosophe de la gloire,* París, 1947.
— *Vauvenargues,* París, 1954.
VIAL, F., *Une philosophie et une morale du sentiment. Duc de Clapiers, Marquis de Vauvenargues,* París, 1938.

7. CONDILLAC

Textos

Œuvres, 23 vols., París, 1798.
Œuvres philosophiques, ed. G. Le Roy, 3 vols., París, 1947-51.
Lettres inédites à Gabriel Cramer, ed. G. Le Roy, París, 1952.

Estudios

BAGUENAULT DE PUCHESE, G., *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence,* París, 1910.
BIANCA, G., *La volontà nel pensiero di Condillac,* Catania, 1944.
BIZZARRI, R., *Condillac,* Brescia, 1945.
DAL PRA, M., *Condillac,* Milán, 1947.
DEWAULE, L., *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine,* París, 1892.
DIDIER, J., *Condillac,* París, 1911.
LENOIR, R., *Condillac,* París, 1924.
LE ROY, G., *La psychologie de Condillac,* París, 1937.

MEYER, P., *Condillac,* Zurich, 1944.
RAZZOLI, L., *Pedagogia di Condillac,* Parma, 1935.
TORNEUCCI, L., *Il problema dell'esperienza dal Locke al Condillac,* Mesina, 1937.

8. HELVECIO

Textos

Œuvres, 7 vols., Deux-Ports, 1784; 5 vols., París, 1792.
Choix de textes, ed. e introd. de J. B. Séverac, París, 1911.

Estudios

CUMMING, I., *Helvetius,* Londres, 1955.
GROSSMAN, M., *The Philosophy of Helvetius,* Nueva York, 1926.
HOROWITZ, I. L., *C. Helvetius, Philosopher of Democracy and Enlightenment,* Nueva York, 1954.
KEIM, A., *Helvétius, sa vie et son œuvre,* París, 1907.
LIMENTANI, L., *Le teorie psicologiche di C. A. Helvétius,* Padua, 1902.
MAZZOLA, F., *La pedagogia d'Elvetio,* Palermo, 1920.
MONDOLFO, R., *Saggi per la storia della morale utilitaria, II: Le teorie morali e politiche di C. A. Helvetius,* Padua, 1904.
STANGANELLI, I., *La teoria pedagogica di Helvetius,* Nápoles, 1939.

9. ENCICLOPEDIA

Textos

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 28 vols., París, 1751-1772.
Suplemento en 5 vols.: Amsterdam, 1776-1777.
Índices en 2 vols., ed. por F. Mouchon, Amsterdam, 1780-1781.

Estudios

CHARLIER, G., y R. MORTIER, *Une suite de l'Encyclopédie, le "Journal Encyclopédique" (1756-1793),* París, 1952.
DUCROS, L., *Les encyclopédistes,* París, 1900.
DUPRAT, P., *Les encyclopédistes, leurs travaux, leur doctrine et leur influence,* París, 1865.
GORDON, D. H., y N. L. TORREY, *The Censoring of Diderot's Encyclopaedia,* Nueva York, 1949.
GROSCLAUDE, O., *Un audacieux message, l'Encyclopédie,* París, 1951.
HUBERT, R., *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie,* París, 1923.
MORNET, D., *Les origines intellectuelles de la révolution française (1715-87),* París, 1933.
MOUSNIER, R., y E. LABROUSSE, *Le XVIIIe siècle. Révolution intellectuelle, technique et politique (1715-1815),* París, 1953.
ROUSTAN, M., *Les philosophes et la société française au XVIIIe siècle,* Lyon, 1906.
SCHARGO, N. N., *History in the Encyclopaedia,* Nueva York, 1947.
VENTURI, F., *Le origini dell'Enciclopedia,* Florencia, 1946.

10. DIDEROT

Textos

Œuvres, ed. Assézat y Tournaux, 2 vols., París, 1875-1879.
Œuvres, ed. A. Billy, París, 1952.
Correspondance, ed. A. Babelon, París, 1931.

Estudios

BARKER, J. E., *Diderot's Treatment of the Christian Religion,* Nueva York, 1931.
BILLY, A., *Vie de Diderot,* París, 1943.
CRESSON, A., *Diderot,* París, 1949.
GEROLD, K. G., *Herder und Diderot. Ihr Einblick in die Kunst,* Francfort, 1941.
GILLOT, H., *Denis Diderot. L'homme. Ses idées philosophiques, esthétiques et littéraires,* París, 1938.
HERMAND, P., *Les idées morales de Diderot,* París, 1923.
JOHANNSON, V., *Études sur Diderot,* París, 1928.
LE GRAS, J., *Diderot et l'Encyclopédie,* Amiens, 1938.
LEFEBVRE, H., *Diderot,* París, 1949.
LÖPELMANN, M., *Der junge Diderot,* Berlín, 1934.
LOY, J. R., *Diderot's determined Fatalist. A critical Appreciation of "Jacques le fataliste",* Nueva York, 1950.
LUC, J., *Diderot. L'artiste et le philosophe. Suivi de textes choisis de Diderot,* París, 1938.
LUPPOL, I. K., *Diderot. Ses idées philosophiques,* París, 1936.
MAUVEAUX, J., *Diderot, l'encyclopédiste et le penseur,* Montbéliard, 1914.
MESNARD, O., *Le cas Diderot, Étude de caractérologie littéraire,* París, 1952.
MORLEY, J., *Diderot and the Encyclopaedists,* 2 vols., Londres, 1878.
MORNET, D., *Diderot, l'homme et l'œuvre,* París, 1941.
ROSENKRANZ, K., *Diderots Leben und Werke,* 2 vols., Leipzig, 1886.
THOMAS, J., *L'humanisme de Diderot,* 2 vols., París, 1938, 2.ª ed.
VENTURI, F., *Jeunesse de Diderot,* París, 1939.

11. D'ALEMBERT

Textos

Œuvres philosophiques, ed. Bastien, 18 vols., París, 1805.
Œuvres et correspondance inédites, ed. C. Henry, París, 1887.
Discours sur l'Encyclopédie, ed. F. Picavet, París, 1919.
Traité de dynamique, París, 1921.

Estudios

BERTRAND, J., *D'Alembert,* París, 1889.
MULLER, M., *Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert,* París, 1926.

12. LA METTRIE

Textos

Œuvres philosophiques, 2 vols., Londres, 1791; Berlín, 1796.

Estudios

BERGMANN, E., *Die Satiren des Herrn Machine,* Leipzig, 1913.
BOISSIER, R., *La Mettrie,* París, 1931.
PICAVET, F., *La Mettrie et la critique allemande,* París, 1889.
PORITZKY, Y. E., *J. O. de La Mettrie. Sein Leben und seine Werke,* Berlín, 1900.
ROSENFELD-COHEN, L. D., *From Beast-machine to Man-machine. The Theme of Animal Soul in French letters from Descartes to La Mettrie, with a Preface by P. Hazard,* Nueva York y Londres, 1940.
TOULOUP, G. F., *Un precurseur méconnu. Offray de La Mettrie, médecin-philosophe,* París, 1938.

13. D'HOLBACH

Textos

Système de la nature, Amsterdam, 1770.
Système social, Londres, 1773.
La politique naturelle, Amsterdam, 1773.
La morale universelle, Amsterdam, 1776.

Estudios

CUSHING, M. P., *Baron d'Holbach,* Nueva York, 1914.
HUBERT, R., *D'Holbach et ses amis,* París, 1928.
NAVILLE, P., *P. T. D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII*[e] *siècle,* París, 1943.
PLEJÁNOV, G. V., *Essays in the History of Materialism,* ed. inglesa trad. por R. Fox, Londres, 1934.
WICKWAER, W. H., *Baron d'Holbach. A Prelude to the French Revolution,* Londres, 1935.

14. CABANIS

Textos

Œuvres, ed. Thurot, París, 1823-1825.
Lettre à Fauriel sur les causes premières, París, 1828.

Estudios

PICAVET, F., *Les idéologues,* París, 1891.
TENCER, M., *La psycho-physiologie de Cabanis,* Toulouse, 1931.
VERMEIL DE CONCHARD, T. P., *Trois études sur Cabanis,* París, 1914.

15. BUFFON

Textos

Histoire naturelle, générale et particulière, 44 vols., París, 1749-1804.
Nouveaux extraits, ed. F. Gohin, París, 1905.

Estudios

DANDIN, H., *Les méthodes de classification et l'idée de série en botanique et en zoologie de Linné à Lamarck (1740-1790),* París, 1926.

DIMIER, L., *Buffon,* París, 1919.
ROULE, L., *Buffon et la description de la nature,* París, 1924.

16. ROBINET

Textos

De la nature, 4 vols., Amsterdam, 1761-66.
Considérations sur la gradation naturelle des formes de l'être, ou les essais de la nature qui apprend à faire l'homme, París, 1768.
Parallèle de la condition et les facultés de l'homme avec la condition et les facultés des autres animaux, Bouillon, 1769.

Estudios

ALBERT, R., *Die Philosophie Robinets,* Leipzig, 1903.
MAYER, J., *Robinet, philosophe de la nature (Revue des sciences humaines,* Lille, 1954, págs. 295-309).

17. BONNET

Textos

Œuvres, 8 vols., Neuchâtel, 1779-1783.
Mémoires autobiographiques, ed. R. Savioz, París, 1948.

Estudios

BONNET, G., *Ch. Bonnet,* París, 1929.
CLAPARÈDE, E., *La psychologie animale de Ch. Bonnet,* Ginebra, 1909.
LEMOINE, A., *Ch. Bonnet de Genève, philosophe et naturaliste,* París, 1850.
SAVIOZ, R., *La philosophie de Ch. Bonnet,* París, 1948.
TREMBLEY, J., *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Bonnet,* Berna, 1794.

18. BOSCOVICH

Textos

Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legem virium in natura existentium, Viena, 1758.
(La segunda edición, Venecia, 1763, contiene también el *De anima et Deo* y el *De spatio et tempore.*)
Opera pertinentia ad opticam et astronomiam, 5 vols., Basani, 1785.

Estudios

EVELLIN, F., *Quid de rebus vel corporeis vel incorporeis senserit Boscovich,* París, 1880.
GILL, H. V., S. J., *Roger Boscovich, S. J. (1711-1787), Forerunner of Modern Physical Theories,* Dublín, 1941.
NEDELKOVICH, D., *La philosophie naturelle et relativiste de R. J. Boscovich,* París, 1922.
OSTER, M., *Roger Joseph Boscovich als Naturphilosoph,* Bonn, 1909.
WHYTE, L. L., *R. J. Boscovich, S. J., F. R. S. (1711-1787), and the Mathematics*

of Atomism (Notes and Records of the Royal Society of London, vol. 13, núm. 1, junio de 1958, págs. 38-48).

19. QUESNAY y TURGOT

Textos

Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, ed. por A. Oncken, París, 1888.
Œuvres de Turgot, ed. por Dupont de Nemours, 9 vols., París, 1809-11. Suplemento ed. por Dupont, Daire y Duggard, 2 vols., París, 1884.
Œuvres de Turgot, ed. G. Schelle, 5 vols., París, 1913-32.

Estudios

BOURTHOUMIEUX, C., *Essai sur le fondement philosophique des doctrines économiques. Rousseau contre Quesnay,* París, 1936.
FIOROT, D., *La filosofia politica dei fisiocrati,* Padua, 1952.
GIGNOUX, C. J., *Turgot,* París, 1946.
SCHELLE, G., *Turgot,* París, 1909.
STEPHENS, W. W., *Life and Writings of Turgot,* Londres, 1891.
VIGREUX, P., *Turgot,* París, 1947.
WEULERESSE, G., *Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770,* París, 1910.
— *La physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker,* París, 1950.

Capítulos III-IV: Rousseau

Textos

Œuvres complètes, 13 vols., París, 1910. (Hay, además, otras ediciones de las obras de Rousseau; pero, en cambio, no hay ninguna edición crítica completa.)
Correspondance générale de J. J. Rousseau, ed. por T. Dufour y P. P. Plan, 20 vols., París, 1924-34.
Le Contrat social, édition comprenant, avec le texte définitif, les versions primitives de l'ouvrage, collationnées sur les manuscrits autographes de Genève et de Neuchâtel, ed. Dreyfus-Birsac, París, 1916.
Du contrat social, intr. y notas de G. Beaulavon, París, 1938 (quinta edición).
Annales de la Société J.-J. Rousseau, Ginebra, desde 1905.
SÉNÉLIER, J., *Bibliographie générale des œuvres de J.-J. Rousseau,* París, 1949.

Estudios

ATTISANI, A., *L'utilitarismo di G. G. Rousseau,* Roma, 1930.
BALDANZI, E. R., *Il pensiero religioso di G. G. Rousseau,* Florencia, 1934.
BOUVIER, B., *J.-J. Rousseau,* Ginebra, 1912.
BRUNELLO, B., *G. G. Rousseau,* Módena, 1936.
BUCK, R., *Rousseau und die deutsche Romantik,* Berlín, 1939.
BURGELIN, P., *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau,* París, 1952.
CASOTTI, M., *Rousseau e l'educazione morale,* Brescia, 1952.
CHAPMAN, J. W., *Rousseau, Totalitarian or Liberal?,* Nueva York, 1956.
CHAPONNIÈRE, P., *Rousseau,* Zurich, 1942.

COBBAN, A., *Rousseau and the Modern State,* Londres, 1934.
CRESSON, A., *J.-J. Rousseau. Sa vie, son œuvre, sa philosophie,* París, 1950, 3.ª ed.
DERATHÉ, R., *Le rationalisme de J.-J. Rousseau,* París, 1948.
— *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps,* París, 1950.
DI NAPOLI, G., *Il pensiero politico di G. G. Rousseau,* Brescia, 1953.
DUCROS, L., *J.-J. Rousseau,* 3 vols., París, 1908-1918.
ERDMANN, K. D., *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus. Der Begriff der "religion civile",* Berlín, 1935.
FAGUET, E., *Rousseau penseur,* París, 1912.
FESTER, R., *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie,* Stuttgart, 1890.
FLORES D'ARCAIS, G., *Il problema pedagogico nell'Emilio di G. G. Rousseau,* Brescia, 1954, 2.ª ed.
FRÄSSDORF, W., *Die psychologischen Anschauungen J.-J. Rousseaus und ihr Zusammenhang mit der französischen Psychologie des 18. Jahrhunderts,* Langensalza, 1929.
GÉZIN, R., *J.-J. Rousseau,* París, 1930.
GREEN, F. C., *Jean-Jacques Rousseau. A Study of His Life and Writings,* Cambridge, 1955.
GROETHUYSEN, B., *J.-J. Rousseau,* París, 1950.
GUILLEMIN, H., *Les philosophes contre Rousseau,* París, 1942.
HELLWEG, M., *Der Begriff des Gewissens bei Rousseau,* Marburg/Lahn, 1936.
HENDEL, C. W., *Jean-Jacques Rousseau, Moralist,* 2 vols., Nueva York y Londres, 1934.
HUBERT, R., *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756),* París, 1929.
KÖHLER, F., *Rousseau,* Bielefeld, 1922.
LAMA, E., *Rousseau,* Milán, 1952.
LEMAÎTRE, J., *J.-J. Rousseau,* París, 1907.
LÉON, O.-L., *L'idée de volonté générale chez J.-J. Rousseau et ses antécédents historiques,* París, 1936.
LOMBARDO, S., *Rousseau nel contratto sociale,* Mesina, 1951.
MASSON, P. M., *La religion de Rousseau,* 3 vols., París, 1916.
MEINHOLD, P., *Rousseaus Geschichtsphilosophie,* Tubinga, 1936.
MONDOLFO, R., *Rousseau e la conscienza moderna,* Florencia, 1954.
MOREAU, L., *J.-J. Rousseau et le siècle philosophique,* París, 1870.
MOREL, J., *Recherches sur les sources du discours de J.-J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité,* Lausana, 1910.
MORLEY, J., *Rousseau,* 2 vols., Londres, 1883, 2.ª ed.
PHALMANN, F., *Mensch und Staat bei Rousseau,* Berlín, 1939.
PETRUZZELIS, N., *Il pensiero politico e pedagogico di G. G. Rousseau,* Milán, 1946.
PONS, J., *L'éducation en Angleterre entre 1750 et 1800. Aperçu sur l'influence de J.-J. Rousseau en Angleterre,* París, 1919.
PROAL, L., *La psychologie de J.-J. Rousseau,* París, 1923.
REICHE, E., *Rousseau und das Naturrecht,* Berlín, 1935.
RODDIER, H., *J.-J. Rousseau en Angleterre au XVIIIe siècle,* París, 1950.
SALONI, A., *Rousseau,* Milán, 1949.
SCHIEFENBUSCH, A., *L'influence de J.-J. Rousseau sur les beaux-arts en France,* Ginebra, 1930.

SCHINZ, A., *La pensée de J.-J. Rousseau,* París, 1929.
— *La pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes,* París, 1927.
— *État présent des travaux sur J.-J. Rousseau,* París, 1941.
SUTTON, C., *Farewell to Rousseau: a Critique of Liberal Democracy,* con una introducción de W. R. Inge, Londres, 1936.
THOMAS, J. F., *Le pélagianisme de Rousseau,* París, 1956.
VALITUTTI, S., *La volontà generale nel pensiero di Rousseau,* Roma, 1939.
VASALLI, M., *La pedagogia di G. G. Rousseau,* Como, 1951.
VOISINE, J., *J.-J. Rousseau en Angleterre à l'époque romantique,* París, 1956.
WRIGHT, E. H., *The Meaning of Rousseau,* Londres, 1929.
ZIEGENFUSS, W., *Rousseau,* Erlangen, 1952.

Algunas colecciones de artículos:

F. BALDENSPERGER, etc., *J.-J. Rousseau, leçons faites à l'École des hautes études sociales,* París, 1912.
E. BOUTROUX, etc., en *Revue de métaphysique et de morale,* XX, 1912.

Capítulos V-VII: La Ilustración Alemana

1. THOMASIUS

Textos

Institutionum iurisprudentiae divinae libri tres, Frankfurt y Leipzig, 1688.
Einleitung zu der Vernunftlehre, Halle, 1691.
Ausübung der Vernunftlehre, Halle, 1691.
Ausübung der Sittenlehre, Halle, 1969.
Versuch vom Wessen des Geistes, Halle, 1699.
Introductio in philosophiam rationalem, Leipzig, 1701.
Kleine deutsche Schriften, Halle, 1701.
Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta in quibus secernuntur principia honesti, iusti ac decori, Halle, 1705.
Dissertationes academicae, 4 vols., Halle, 1733-1780.

Estudios.

BATTAGLIA, F., *Cristiano Tomasio, filosofo e giurista,* Roma, 1935.
BIEBER, G., *Staat und Gesellschaft bei C. Thomasius,* Giessen, 1931.
BIENERT, W., *Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit, dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius,* Halle, 1934.
— *Die Philosophie des Christian Thomasius* (tesis), Halle, 1934.
— *Die Glaubenslehre des Christian Thomasius* (tesis), Halle, 1934.
BLOCK, E., *C. Thomasius,* Berlín, 1953.
LIEBERWIRTH, R., *C. Thomasius,* Weimar, 1955.
NEISSER, K., *C. Thomasius und seine Beziehung zum Pietismus,* Heidelberg, 1928.
SCHNEIDER, F., *Thomasius und die deutsche Bildung,* Halle, 1928.

2. WOLFF

Textos

Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata, Frankfurt/Leipzig, 1728.

Philosophia prima sive Ontologia, Francfort, 1729.
Cosmologia generalis, ibid., 1731.
Psychologia empirica, ibid., 1732.
Psychologia rationalis, ibid., 1734.
Theologia naturalis, 2 vols., ibid., 1736-1737.
Philosophia practica universalis, 2 vols., ibid., 1738-39.
Gesammelte kleinere Schriften, 6 vols., Halle, 1736-1740.
Ius naturae methodo scientifica pertractata, 8 vols., Francfort/Leipzig, 1740-48.
Ius gentium, Halle, 1750.
Œconomica, ibid., 1750.
Philosophia moralis sive Ethica, 5 vols., ibid., 1750-53.

Estudios

ARNSPERGER, W., *Ch. Wolffs Verhältnis zu Leibniz,* Heidelberg, 1897.
CAMPO, M., *Ch. Wolff e il razionalismo precritico,* 2 vols., Milán, 1939.
FRANK, R., *Die Wolffsche Strafrechtsphilosophie und ihr Verhältnis zur kriminalpolitischen Aufklärung im 18. Jahrhundert,* Gotinga, 1887.
FRAUENDIENST, W., *Ch. Wolff als Staatsdenker,* Berlín, 1927.
HEILEMANN, P. A., *Die Gotteslehre des Ch. Wolff,* Leipzig, 1907.
JOESTEN, C., *Ch. Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie,* Leipzig, 1931.
KOHLMEYER, E., *Kosmos und Kosmonomie bei Ch. Wolff,* Gotinga, 1911.
LEVY, R., *Die Religionsphilosophie Ch. Wolffs,* Würzburg, 1928.
LUDOVICI, C. G., *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie,* 3 vols. Leipzig, 1736-37.
— *Sammlung und Auszüge der sämmtlichen Streitschriften wegen der Wolffschen Philosophie,* 2 vols., Leipzig, 1737-38.
UTITZ, E., *Ch. Wolff,* Halle, 1929.
WUNDT, M., *Christian Wolff und die deutsche Aufklärung* (en *Das Deutsche in der deutschen Philosophie,* ed. T. Haering, Stuttgart, 1941, págs. 227-246).

3. BAUMGARTEN

Textos

Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus, Halle, 1735.
Reflections on Poetry, Berkeley y Londres, 1954. (Es una edición del texto latino con traducción inglesa, introducción y notas por K. Aschenbrener y W. B. Hoelther.)
Metaphysica, Halle, 1740.
Aesthetica acroamatica, 2 vols., Francfort, 1750-1758.
Aesthetica. Iterum edita ad exemplar prioris editionis annorum MDCCL-LVIII spatio impressæ. Præpositæ sunt: Meditationes philosophicæ de nonnullis ad poema pertinentibus, Bari, 1936.
Ethica philosophica, Halle, 1765.
Philosophia generalis, Halle, 1769.

Estudios

BERGMANN, E., *Die Begründung der deutschen Aesthetik durch Baumgarten und G. F. Maier,* Leipzig, 1911.

MAIER, G. F., *A. G. Baumgartens Leben,* Halle, 1763.
PETERS, H. G., *Die Aesthetik A. G. Baumgartens und ihre Beziehungen zum Ethischen,* Berlín, 1934.
POPPE, B., *A. G.* BAUMGARTEN, *seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie,* Berna/Leipzig, 1907.

4. FEDERICO EL GRANDE

Textos

Antimachiavell, La Haya, 1740.
Essai sur l'amour propre envisagé comme principe de la morale, Berlín, 1770.
Œuvres de Frédéric le Grand, 30 vols., Berlín, 1847-1857. Los tomos 8 y 9 son las *Œuvres philosophiques.*
Briefwechsel mit Maupertuis, ed. R. Koser, Berlín, 1898.
Briefwechsel mit Voltaire, ed. R. Koser y H. Droysen, Berlín, 1908.

Estudios

BERNEY, A., *Friedrich der Grosse. Entwicklungsgeschichte eines Staatsmannes,* Tubinga, 1934.
BERNEY, G., *Friedrich der Grosse,* Munich, 1935.
DILTHEY, W., *Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung,* Leipzig, 1927.
GENT, E., *Die geistige Kultur um Friedrich den Grossen,* Berlín, 1936.
GOOCH, G. P., *Frederick the Great,* Nueva York, 1947.
KOSER, R., *Friedrich der Grosse,* 4 vols., Estocolmo, 1912 (4.ª ed).
LANGER, J., *Friedrich der Grosse und die geistige Welt Frankreichs,* Hamburgo, 1932.
MUFF, W., *Die Philosophie Friedrichs des Grossen* (en *Wissen und Wehr,* Berlín, 1943, págs. 117-133).
— *Friedrichs des Grossen philosophische Entwicklung* (en *Forschungen und Fortschritte,* Berlín, 1943, págs. 156-157).
PELLETAN, E., *Un roi philosophe, le grand Frédéric,* París, 1887.
RIGOLLOT, G., *Frédéric II, philosophe,* París, 1876.
SPRANGER, E., *Der Philosoph von Sanssouci,* Berlín, 1942.
ZELLER, E., *Friedrich der Grosse als Philosoph,* Berlín, 1886.

5. REIMARUS

Textos

Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Hamburgo, 1754.
Vernunftlehre, Hamburgo y Kiel, 1756.
Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihren Kunsttrieb, Hamburgo, 1760.
Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. (Consúltese la sección acerca de Reimarus.)

Estudios

BUETTNER, W., *H. S. Reimarus als Metaphysiker,* Wurzburgo, 1909.
KOESTLIN, H., *Das religiöse Erleben bei Reimarus,* Tubinga, 1919.
LOESER, M., *Die Kritik des H. S. Reimarus am alten Testament,* Berlín, 1941.
LUNDSTEEN, A. C., *H. S. Reimarus und die Anfänge der Leben-Jesu Forschung,* Copenhague, 1939.

6. MENDELSSOHN

Textos

Werke, ed. G. B. Mendelssohn, 7 vols., Leipzig, 1843-1844.
Gesammelte Schriften, ed. J. Elbogen, J. Guttmann y M. Mittwoch, Berlín, 1929.

Estudios

BACHI, E. D., *Sulla vita e sulle opere di M. Mendelssohn,* Turín, 1872.
BAMBERGER, F., *Die gesistige Gestalt M. Mendelssohns,* Francfort, 1929.
COHEN, B., *Ueber die Erkenntnislehre M. Mendelssohns,* Giessen, 1921.
GOLDSTEIN, L., *M. Mendelssohn und die deutsche Aesthetik,* Königsberg, 1904.
HOELTERS, H., *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas,* Bonn, 1938.

7. LESSING

Textos

Sämtliche Schriften, 30 vols., Berlín, 1771-1794.
Sämtliche Werke, ed. crítica de Lachmann-Muncker, Leipzig, 1886 y siguientes; 4.ª ed. por J. Petersen, 25 vols., Berlín, 1925-1935.
Die Erziehung des Menschengeschlechts. Nach dem Urtext von 1780 neu herausgegeben mit Anmerkungen und einem Nachwort von K. R. Riedler, Zürich, 1945.

Estudios

ARX, A. VON, *Lessing und die geschichtliche Welt,* Francfort, 1944.
BACH, A., *Der Aufbruch des deutschen Geistes. Lessing, Klopstock, Herder,* Markkleeberg, 1939.
FISCHER, K., *Lessing als Reformator der deutschen Literatur,* 2 vols., Estocolmo, 1881.
FITTBOGEN, G., *Die Religion Lessings,* Halle, 1915.
FLORES D'ARCAIS, G., *L'estetica nel Laocoonte di Lessing,* Padua, 1935.
GARLAND, H. B., *Lessing, the Founder of Modern German Literature,* Londres, 1937.
GONZENBACH, H., *Lessings Gottesbegriff in seinem Verhältnis zu Leibniz und Spinoza,* Leipzig, 1940.
KOMMERELL, M., *Lessing und Aristoteles. Untersuchung über die Theorie der Tragödie,* Francfort, 1940.
LEANDER, F., *Lessing als aesthetischer Denker,* Göteborg, 1942.
LEISEGANG, H., *Lessings Weltanschauung,* Leipzig, 1931.
MILANO, P., *Lessing,* Roma, 1930.

OEHLKE, W., *Lessing und seine Zeit,* 2 vols., Munich, 1929, 2.ª ed.
ROBERTSON, G., *Lessing's Dramatic Theory,* Cambridge, 1939.
SCHMITZ, F. J., *Lessings Stellung in der Entfaltung des Individualismus,* Berkeley y Cambridge, 1941.
SCHREMPF, C., *Lessing als Philosoph,* Estocolmo, 1921, 2.ª ed.
WERNLE, P., *Lessing und das Christentum,* Leipzig, 1912.

8. TETENS

Textos

Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgeamachte Wahrheiten sind, Bützow, 1760.
Abhandlung von den vorzüglichsten Beweisen des Dasein Gottes, ibid., 1761.
Commentatio de principio minimi, ibid., 1769.
Abhandlung über den Ursprung der Sprache und der Schrift, ibid., 1772.
Ueber die allgemeine spekulative Philosophie, ibid., 1775.
Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, 2 vols., Leipzig, 1776, reimpresión, Berlín, 1913.

Estudios

SCHINZ, M., *Die Moralphilosophie von Tetens,* Leipzig, 1906.
SCHWEIG, H., *Die Psychologie des Erkennens bei Bonnet und Tetens* (tesis), Bonn, 1921.
SEIDEL, A., *Tetens Einfluss auf die kritische Philosophie Kants* (tesis), Leipzig, 1932.
UEBELE, W., *J. N. Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant* (en *Kantstudien,* Berlín, 1911, supl. vol. 24, VIII, I-238).
ZERGIEBEL, K., *Tetens uns sein System der Philosophie* (en *Zeitschrift für Philosophie und Pedagogik,* Langensalza, vol. 19, 1911-1912, págs. 273-279, 321-326).

9. BASEDOW

Textos

Philalethie, Lübeck, 1764.
Theoretisches System der gesunden Vernunft, Leipzig, 1765.
Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einfluss in die öffentliche Wohlfahrt, Bremen, 1768.
Elementarwerk, 4 vols., Dessau, 1774.

Estudios

DIESTELMANN, R., *Basedow,* Leipzig, 1897.
PANTANO-MGNECO, G., *G. B. Basedow e il filantropismo,* Catania, 1917.
PIAZZI, A., *L'educazione filantropica nella dottrina e nell'opera di G. B. Basedow,* Milán, 1920.
PINLOCHE, A., *La réforme de l'éducation en Allemagne au XVIII*[e] *siècle, Basedow et le filanthropisme,* París, 1889.

10. PESTALOZZI

Textos

Sämtliche Werke, ed. A. Buchenau, E. Spranger y H. Stettbacker, 19 vols., Berlín, 1927-1956.
Sämtliche Werke, ed. P. Baumgartner, 8 vols., Zurich, 1943.
Sämtliche Briefe, 4 vols., Zurich, 1946-51.

Estudios

ANDERSON, L. F., *Pestalozzi,* Nueva York, 1931.
BACHMANN, W., *Die anthropologischen Grundlagen zu Pestalozzis Soziallehre,* Berna, 1947.
BANFI, A., *Pestalozzi,* Florencia, 1928.
BARTH, H., *Pestalozzis Philosophie der Politik,* Zurich y Estocolmo, 1954.
GREEN, J. A., *Life and work of Pestalozzi,* Londres, 1913.
HOFFMAN, H., *Die Religion im Leben und Denken Pestalozzis,* Berna, 1944.
JÓNASSON, M., *Recht und Sittlichkeit in Pestalozzis Kulturtheorie,* Berlín, 1936.
MAYER, M., *Die positive Moral bei Pestalozzi von 1766-1797* (tesis), Charlottenburg, 1934.
OTTO, H., *Pestalozzi,* Berlín, 1948.
PINLOCHE, A., *Pestalozzi et l'éducation populaire moderne,* París, 1902.
REINHART, J., *J. H. Pestalozzi,* Basilea, 1945.
SCHÖNEBAUM, H., *J. H. Pestalozzi,* Berlín, 1954.
SGANZINI, C., *Pestalozzi,* Palermo, 1928.
SPRANGER, E., *Pestalozzis Denkformen,* Zurich, 1945.
WEHNES, F. J., *Pestalozzis Elementarmethode,* Bonn, 1955.
WITTIG, *Studien zur Anthropologie Pestalozzis,* Weinheim, 1952.

11. HAMANN

Textos

Sämtliche Schriften, ed. F. Roth, 8 vols., Berlín, 1921-1943.
Sämtliche Schriften, ed. crítica por J. Nadler, 6 vols., Viena, 1949-57.
Briefwechsel, ed. por W. Ziesemer y A. Henkel, 2 vols., Wiesbaden, 1955-1956.

Estudios

BLUM, J., *La vie et l'œuvre de J. G. Hamann, le Mage du Nord,* París, 1912.
HEINEKAMP, H., *Das Weltbild J. G. Hamanns,* Düsseldorf, 1934.
METZGER, W., *J. G. Hamann,* Frankfurt, 1944.
METZKE, E., *J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts,* Halle, 1934.
NADLER, J., *Die Hamann-Ausgabe,* Halle/Saale, 1930.
O'FLAHERTY, J. C., *Unity and Language. A Study in the Philosophy of J. G. Hamann,* Chapel Hill, USA, 1952.
SCHOONHOVEN, J., *Natur en genade by Hamann,* Leyden, 1945.
STEEGE, H., *J. G. Hamann,* Basilea, 1954.
UNGER, R., *Hamann und die Aufklärung,* 2 vols., Jena, 1911.

12. HERDER

Textos

Sämtliche Werke, ed. por B. Sulphan y otros, 33 vols., Berlín, 1877-1913.

Estudios

ANDRESS, J. M., *J. G. Herder as en Educator,* Nueva York, 1916.
ARON, E., *Die deutsche Erweckung des Griechentums durch Winckelmann und Herder* (tesis), Heidelberg, 1929.
BACH, R., *Der Aufbruch des deutschen Geistes: Lessing, Klopstock, Herder,* Markkleeberg, 1940.
BAUMGARTEN, O., *Herders Lebenzweck und die religiöse Frage der Gegenwart,* Tubinga, 1905.
BÄTE, L., *J. G. Herder, Der Weg, das Werk, die Zeit,* Stuttgart, 1948.
BERGER, F., *Menschenbild und Menschenbildung. Die philosophisch-pädagogische Anthropologie J. G. Herders,* Stuttgart, 1933.
BERNATZKI, A., *Herders Lehre von der aesthetischen Erziehung* (tesis), Breslau, 1925.
BLUMENTHAL, E., *Herders Auseinandersetzung mit der Philosophie Leibnizens* (tesis), Hamburgo, 1934.
BOOR, W. DE, *Herders Erkenntnislehre in ihrer Bedeutung für seinen religiösen Idealismus,* Gutersloh, 1929.
BRÄNDLE, J., *Das Problem der Innerlichkeit: Hamann, Herder, Goethe,* Berna, 1950.
CLARK, R. T., jr., *Herder: His Life and Thought,* Berkeley y Londres, 1955. (Contiene bibliografía completa.)
DEWEY, M. H., *Herder's Relation to the Aesthetic Theory of His Time* (tesis), Chicago, 1918.
DOBBEK, W., *J. G. Herders Humanitätsidee als Ausdruck seines Weltbildes und seiner Persönlichkeit,* Braunschweig, 1949.
ERDMANN, H., *Herder als Religionsphilosoph,* Hersfeld, 1868.
FISCHER, W., *Herders Erkenntnislehre und Metaphysik* (tesis), Leipzig, 1878.
GEROLD, K. G., *Herder und Diderot, ihr Einblick in die Kunst,* Frankfurt, 1941.
GILLIES, A., *Herder,* Oxford, 1945.
GRABOWSKI, I., *Herders Metakritik und Kants Kritik der reinen Vernunft* (tesis), Dortmund, 1934.
HATCH, I. C., *Der Einfluss Shaftesburys auf Herder* (tesis), Berlín, 1901.
HAYM, R., *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellet,* 2 vols., Berlín, 1954, reimpresión de la edición de 1877-85.
HENRY, H., *Herder und Lessing: Umrisse ihrer Beziehung,* Wurzburgo, 1941.
JOENS, D. W., *Begriff und Problem der historischen Zeit bei J. G. Herder,* Göteborg, 1956.
JORET, C., *Herder et la renaissance littéraire en Allemagne au XVIIIe siècle,* París, 1875.
KNORR, F., *Das Problem der menschlichen Philosophie bei Herder* (tesis), Coburgo, 1930.
KRONENBERG, M., *Herders Philosophie nach ihrem Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung,* Heidelberg, 1889.

KUHFUSS, H., *Gott und Welt in Herders "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit"* (tesis), Emsdetten, 1938.
KÜHNEMANN, E., *Herder,* Munich, 1927, 2.ª ed.
LANDENBERGER, A., *J. G. Herder, sein Leben, Wirken und Charakterbild,* Stuttgart, 1903.
LITT, T., *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt,* Heidelberg, 1949, 2.ª ed.
— *Die Befreiung des geschichtlichen Bewusstseins durch Herder,* Leipzig, 1942.
MCEACHRAN, F., *The Life and Philosophy of J. G. Herder,* Oxford, 1929.
NEVINSON, H., *A Sketch of Herder and His Times,* Londres, 1884.
NINCK, J., *Die Begründung der Religion bei Herder,* Leipzig, 1912.
RASCH, W., *Herder, sein Leben und Werk im Umriss,* Halle, 1938.
ROUCHÉ, W., *Herder précurseur de Darwin? Histoire d'un mythe,* París, 1940.
— *La philosophie de l'histoire de Herder* (tesis), París, 1940.
SALMONY, H. A., *Die Philosophie des jungen Herder,* Zurich, 1949.
SIEGEL, K., *Herder als Philosoph,* Stuttgart, 1907.
VOIGT, A., *Umrisse einer Staatslehre bei J. G. Herder,* Stuttgart y Berlín, 1871.
WIESE, B. VON, *Volk und Dichtung von Herder bis zur Romantik,* Erlangen, 1938.
— *Herder, Grundzüge seines Weltbildes,* Leipzig, 1939.

13. JACOBI

Textos

Werke, ed. F. Roth, 6 vols., Leipzig, 1812-1825.
Aus F. H. Jacobis Nachlass, ed. R. Zöpporitz, 2 vols., Leipzig, 1869.
Auserlesener Briefwechsel, ed. F. Roth, 2 vols., Leipzig, 1825-1827.
Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi, ed. M. Jacobi, Leipzig, 1846.
Briefe an Bouterwerk aus den Jahren 1800-1819, ed. W. Meyer, Göttingen, 1868.

Estudios

BOLLNOW, O. F., *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis,* Estocolmo, 1933.
FISCHER, G., *J. M. Sailer und F. H. Jacobi,* Friburgo, 1955.
FRANK, A., *Jacobis Lehre vom Glauben,* Halle, 1910.
HERAENS, O., *F. Jacobi und der Sturm und Drang,* Heidelberg, 1928.
HOELTERS, H., *Der spinozistische Gottesbegriff bei Mendelssohn und Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas* (tesis), Bonn, 1938.
LÉVY-BRUHL, L., *La philosophie de Jacobi,* París, 1894.
SCHMIDT, F. A., *F. H. Jacobi,* Heidelberg, 1908.
THILO, C. A., *Jacobis Religionsphilosophie,* Langensalza, 1905.
ZIRNGIEBL, E., *F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken,* Viena, 1867.

Capítulos VIII-IX: El nacimiento de la filosofía de la historia

1. BOSSUET

Textos

Œuvres complètes, ed. P. Guillaume, 10 vols., Bar-le-Duc, 1877.

Estudios

AUNEAU, A., *Bossuet,* Aviñón, 1949.
DE COURTEN, C., *Bossuet e il suo "Discours sur l'histoire universelle"*, Milán, 1927.
NOURISSON, A., *Essai sur la philosophie de Bossuet,* París, 1852.

2. VICO

Textos

Opere, ed. F. Nicolini, 8 vols., Bari, 1914-1941.
La Scienza Nuova seconda, giusta la edizione del 1744, con le varianti del 1730 e di due redazioni intermedie inedite, ed. F. Nicolini, 2 vols., Bari, 1942, 3.ª ed.
Hay muchas otras ediciones italianas de la Scienza Nuova.
Commento storico alla Scienza seconda, por F. Nicolini, 2 vols., Roma, 1949.
Il diritto universale, ed. F. Nicolini, Bari, 1936.
De nostri temporis studiorum ratio, con trad. italiana, introducción y notas de V. de Ruvo, Padua, 1941.
Bibliografia vichiana, ed. F. Nicolini, 2 vols., Nápoles, 1947.

Estudios

ADAMS, H. P., *The Life and Writings of Giambattista Vico,* Londres, 1935.
AMERIO, F., *Introduzione allo studio di G. B. Vico,* Turín, 1947.
AUERBACH, E., *G. B. Vico,* Barcelona, 1936.
BANCHETTI, S., *Il significato morale dell'estetica vichiana,* Milán, 1957.
BELLOFIORE, L., *La dottrina del diritto naturale in G. B. Vico,* Milán, 1954.
BERRY, T., *The Historical Theory of G. B. Vico,* Washington, 1949.
CANTONE, C., *Il concetto filosofico di diritto in G. B. Vico,* Mazana, 1952.
CAPONIGRI, A. R., *Time and Idea, The Theory of History in Giambattista Vico,* Londres, 1953.
CAPPELLO, C., *La dottrina della religione in G. B. Vico,* Chieri, 1944.
CHAIX-RUY, J., *Vie de J. B. Vico,* París, 1945.
CHIOCHETTI, E., *La filosofia di Giambattista Vico,* Milán, 1935.
COCHERY, M., *Les grandes lignes de la philosophie historique et juridique de Vico,* París, 1923.
CORSANO, A., *Umanesimo e religione in G. B. Vico,* Bari, 1935.
— *G. B. Vico,* Bari, 1956.
CROCE, B., *La filosofia di G. B. Vico,* Bari, 1911.
DONATI, B., *Nuovi studi sulla filosofia civile di G. B. Vico,* con documentos, Florencia, 1936.
FEDERICI, G. C., *Il principio animatore della filosofia vichiana,* Roma, 1947.
FLINT, R., *Vico,* Edimburgo, 1884.
FUBINI, M., *Stile e umanità in G. B. Vico,* Bari, 1946.
GENTILE, G., *Studi vichiani,* Mesina, 1915.
— *Giambattista Vico,* Florencia, 1936.
GIUSSO, L., *G. B. Vico fra l'umanesimo e l'occasionalismo,* Roma, 1940.
— *La filosofia di G. B. Vico e l'età barocca,* Roma, 1943.
LUGINBÜHL, J., *Die Axiomatik bei Vico,* Berna, 1946.

LUGINBÜHL, J., *Die Geschichtsphilosophie G. Vicos,* Bonn, 1946.
NICOLINI, *La giovinezza di G. B. Vico,* Bari, 1932.
— *Saggi vichiani,* Nápoles, 1955.
PACI, E., *Ingens Sylva, Saggio su G. B. Vico,* Milán, 1949.
PETERS, R., *Der Aufbau der Weltgeschichte bei G. Vico,* Stuttgart, 1929.
SABARINI, R., *Il tempo in G. B. Vico,* Milán, 1954.
SEVERGNINI, D., *Nozze, tribunali ed are. Studi vichiani,* Turín, 1956.
USCATESCU, G., *Vico y el mundo histórico,* Madrid, 1956.
VILLA, G., *La filosofia del mito secondo G. B. Vico,* Milán, 1949.
WERNER, K., *G. B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher,* Viena, 1881.
Hay algunas colecciones de artículos sobre Vico. Por ejemplo:
Vico y Herder. Ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder, Buenos Aires, 1948.

3. MONTESQUIEU

Véase la sección bibliográfica anterior sobre este autor.

4. VOLTAIRE

Véase la sección bibliográfica anterior sobre este autor.

5. CONDORCET

Textos

Œuvres, ed. Mme. Condorcet, Cabanis y Garat, 21 vols., París, 1801-1804.
Œuvres, ed. A. Condorcet, O'Connor y M. F. Arago, 12 vols., París, 1847-1849.

Estudios

ALENGRY, F., *Condorcet, guide de la révolution française,* París, 1904.
BRUNELLO, B., *La pedagogia della rivoluzione francese,* Milán, 1951.
CABEN, L., *Condorcet et la révolution française,* París, 1904.
FRAZER, J. G., *Condorcet on the Progress of the Human Mind,* Oxford, 1933.
JACOVELLO, G., *Introduzione ad uno studio su Condorcet,* Bronte, 1914.
MARTIN, K., *Rise of French Liberal Thought in the 18th Century,* Nueva York, 1954, 2.ª ed.

6. LESSING

Véase sección bibliográfica anterior sobre este autor.

7. HERDER

Véase sección bibliográfica anterior sobre este autor.

Capítulos X-XVI: Kant

Textos

Gesammelte Schriften, ed. crítica de la Academia de las Ciencias Prusiana, 22 vols., Berlín, 1902-1942.

Immanuel Kants Werke, ed. de E. Cassirer, 11 vols., Berlín, 1912-1918.
Cimentación para la metafísica de las costumbres, Buenos Aires (Aguilar).
Lo bello y lo sublime; La paz perpetua, Madrid y Buenos Aires (Espasa-Calpe).
Obras selectas, Buenos Aires (Ateneo).
Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura, Madrid (Aguilar).
Principios metafísicos del derecho, Puebla (Cajica).
El conflicto de las facultades, Buenos Aires (Losada).
Crítica de la razón práctica, Buenos Aires (Losada).
Crítica del juicio, Buenos Aires (Losada).
Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Madrid (Espasa-Calpe).
Prolegómenos a toda metafísica futura, Madrid (Espasa-Calpe. Es la traducción de Julián Besteiro).
La dissertatio de 1770, Madrid (CSIC. La edición es de Ramón Ceñal).
Crítica de la razón práctica, México (Nacional).
Crítica de la razón práctica, Madrid (Victoriano Suárez. Es la traducción de Morente y Miñana).
Crítica de la razón pura, Buenos Aires (Sopena).
Crítica de la razón pura, Madrid (Victoriano Suárez. Es la traducción incompleta de Morente).
Crítica del juicio, Madrid (Victoriano Suárez. Es la traducción de Morente).
Introducción a la teoría del derecho, Madrid (Instituto de Estudios Políticos. Es traducción de González-Vicén).

Estudios

ADICKES, E., *Kant als Naturforscher,* 2 vols., Berlín, 1924-1925.
— *Kant und das Ding an sich,* Berlín, 1924.
— *Kant und die Als-Ob-Philosophie,* Estocolmo, 1927.
— *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seine Erkenntnistheorie,* Tubinga, 1929.
AEBI, M., *Kants Begründung der "deutschen Philosophie",* Basilea, 1947.
ALIOTTA, A., *L'estetica di Kant e degli idealisti romantici,* Roma, 1950.
ARDLEY, G., *Aquinas and Kant,* Nueva York y Londres, 1950.
BALLAUF, T., *Ueber den Vorstellungsbegriff bei Kant,* Eleda, 1938.
BANFI, A., *La filosofia critica di Kant,* Milán, 1955.
BASCH, V., *Essai critique sur l'esthétique de Kant,* París, 1927 (edición ampliada).
BAUCH, B., *Kant,* Leipzig, 1923, 3.ª ed.
BAYER, K., *Kants Vorlesungen über Religionslehre,* Halle, 1937.
BOHATEC, J., *Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft",* Hamburgo, 1938.
BORRIES, K., *Kant als Politiker,* Leipzig, 1928.
BOUTROUX, E., *La philosophie de Kant,* París, 1926.
CAIRD, E., *The Critical Philosophy of Immanuel Kant,* 2 vols., Londres, 1909, 2.ª ed.
CAMPO, M., *La genesi del criticismo kantiano,* 2 vols., Varese, 1953.
CARABELLESE, P., *La filosofia di Kant,* Florencia, 1927.
— *Il problema della filosofia da Kant a Fichte,* Palermo, 1929.
— *Il problema dell'esistenza in Kant,* Roma, 1943.
CASSIRER, E., **Kant. Vida y doctrina,* México (Fondo de Cultura Económica).

COHEN, H., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* Leipzig, 1917, 2.ª ed.
— *Kants Theorie der reinen Erfahrung,* Berlín, 1918, 3.ª ed.
— *Kants Begründung der Ethik,* Berlín, 1910, 2.ª ed.
— *Von Kants Einfluss auf die deutsche Kultur,* Berlín, 1883.
— *Kants Begründung der Aesthetik,* Berlín, 1889.
CONINCK, A. DE, *L'analytique de Kant (Part I: La critique kantienne),* Lovaina, 1955.
CORNELIUS, H., *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft,* Erlangen, 1926.
COUSIN, *Leçons sur la philosophie de Kant,* París, 1842.
CRESSON, A., *Kant, sa vie, son œuvre. Avec un exposé de sa philosophie,* París, 1955, 2.ª ed.
DAVAL, R., *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme,* París, 1951.
DELBOS, V., *La philosophie pratique de Kant,* París, 1905.
DENCKMANN, G., *Kants Philosophie des Aesthetischen,* Heidelberg, 1949.
DÖRING, W. O., *Das Lebenswerk Immanuel Kants,* Hamburgo, 1947.
DUNCAN, A. R. C., *Practical Rule and Morality. A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Ethics,* Londres y Edimburgo, 1957.
ENGLAND, F. E., *Kant's Conception of God,* Londres, 1929.
EWING, A. C., *Kant's Treatment of Causality,* Londres, 1924.
— *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason,* Londres, 1938.
FARINELLI, A., *Traumwelt und Jenseitsglaube bei Kant,* Königsberg, 1940.
FISCHER, K., *Kants Leben und die Grundlage seiner Lehre,* 2 vols., Heidelberg, 1909, 5.ª ed.
GARNETT, C. B., jr., *The Kantian Philosophy of Space,* Nueva York, 1939.
GOLDMANN, L., *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Kants,* Zurich, 1945.
GOTTFRIED, M., *Immanuel Kant,* Colonia, 1951.
GRAYEFF, P., *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants,* Hamburgo, 1951.
GUZZO, A., *Primi scritti di Kant,* Nápoles, 1920.
— *Kant precritico,* Turín, 1924.
HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik,* Bonn, 1929.
HEIMSOETH, H., *Studien zur Philosophie I. Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen,* Colonia, 1955.
HERRING, H., *Das Problem der Affektation bei Kant,* Colonia, 1953.
HEYSE, H., *Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie,.* Munich, 1927.
JANSEN, B., S. J., *Die Religionsphilosophie Kants,* Berlín y Bonn, 1929.
JONES, W. T., *Morality and Freedom in the Philosophy of Immanuel Kant,* Oxford, 1940.
KYSER, R., *Kant,* Viena, 1935.
KLAUSEN, S., *Die Freiheitsidee in ihrem Verhältnis zum Naturrecht und positivem Recht bei Kant,* Oslo, 1950.
KÖRNER, S., *Kant,* Penguin Books, 1955.
KRONENBERG, M., *Kant. Sein Leben und seine Werke,* Munich, 1918, 5.ª ed.
KRONER, R., *Von Kant bis Hegel,* 2 vols., Tubinga, 1921-1924.

KRÜGER, G., *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik,* Tubinga, 1931.
KÜHNEMANN, E., *Kant,* 2 vols., Munich, 1923-1924.
KÜLPE, O., *Immanuel Kant,* Barcelona (Labor).
LACHIÈZE-REY, P., *L'idéalisme kantien,* París, 1950, 2.ª ed.
LEHMANN, G., *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft,* Berlín, 1939.
LINDSAY, A. D., *Kant,* Londres, 1934.
LITT, T., *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt,* Leipzig, 1930.
LOMBARDI, F., *La filosofia critica: I. La formazione del problema kantiano,* Roma, 1943.
LOTZ, B., S. J., ed., *Kant und die Scholastik heute,* Munich, 1955.
LUGARINI, C., *La logica trascendentale di Kant,* Milán, 1950.
MARC-WOGAU, K., *Untersuchungen zur Raumlehre Kants,* Lund, 1932.
— *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft,* Uppsala, 1938.
MARÉCHAL, J., S. J., *Le point de départ de la métaphysique,* 5 vols., Brujas, 1923-1946, cuadernos 3 y 5.
MARTIN, G., *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant,* Itzehoe, 1938.
MASSOLO, A., *Introduzione all'analitica kantiana,* Florencia, 1946.
MENZER, P., *Kants Aesthetik in ihrer Entwicklung,* Berlín, 1952.
MESSER, A., *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften,* Leipzig, 1929.
MILLER, O. W., *The Kantian Thing-in-itself or Creative Mind,* Nueva York, 1956.
NATORP, P., *Kant über Krieg und Frieden,* Erlangen, 1924.
NINK, C., S. J., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* Frankfurt, 1930.
NOLL, B., *Das Gestaltproblem in der Erkenntnistheorie Kants,* Bonn, 1946.
OGGIANI, E., *Kant empirista,* Milán, 1948.
PAREYSON, L., *L'estetica dell'idealismo tedesco: I. Kant,* Turín, 1950.
PATON, H. J., *Kants Metaphysik of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft,* 2 vols., Londres, 1952, 2.ª ed.
— *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy,* Londres, 1948.
PFELEIDERER, E., *Kantischer Kritizismus und englische Philosophie,* Tubinga, 1881.
REICH, C., *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel,* Berlín, 1932.
— *Kants Einzigmöglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes,* Berlín, 1932.
REINHARD, W., *Ueber das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant,* Berna, 1927.
REININGER, R., *Kant, seine Anhänger und Gegner,* Munich, 1923.
RICKERT, H., *Kant als Philosoph der modernen Kultur,* Tubinga, 1924.
RIEHL, J., *Kant und seine Philosophie,* Berlín, 1907.
ROSS, Dr. D., *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the "Grundlagen zur Metaphysik der Sitten",* Oxford, 1954.
ROTTA, R., *Kant,* Brescia, 1953.
RUYSSEN, T., *Kant,* París, 1909.
SCARAVELLI, L., *Saggio sulla categoria kantiana della realtà,* Florencia, 1947.
SCHEENBERGER, G., *Kants Koncept des Moralbegriffs,* Basilea, 1952.

SCHILLING, K., *Kant,* Munich, 1942, 2.ª ed.
SCHILPP, P. A., *Kant's Pre-Critical Ethics,* Evanston y Chicago, 1938.
SENTROUL, C., *La philosophie religieuse de Kant,* Bruselas, 1912.
— *Kant et Aristote,* París, 1913.
SIMMEL, G., *Kant,* Munich, 1921, 5.ª ed.
SMITH, A. H., *Kantian Studies,* Oxford, 1947.
SMITH, N. K., *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason",* Londres, 1930, 2.ª ed.
SOURIARU, M., *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant,* París, 1926.
SPECHT, E. K., *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel,* Colonia, 1952.
STUCKENBERG, J. H. W., *The Life of Immanuel Kant,* Londres, 1882.
TEALE, E., *Kantian Ethics,* Oxford, 1951.
TÖNNIES, I., *Kants Dialektik des Scheins* (tesis), Wurzburgo, 1933.
TROILO, E., *Kant,* Milán, 1939.
VAIHINGER, H., *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft,* 2 vols., Stuttgart, 1922, 2.ª ed.
VANNI-ROVIGHI, S., *Introduzione allo studio di Kant,* Milán, 1945.
VLEESCHAUWER, H. J. DE, *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant,* 3 vols., Amberes, 1934-37.
— *L'évolution de la pensée kantienne. Histoire d'une doctrine,* París, 1939.
VORLÄNDER, K., *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk,* Leipzig, 1924.
VUILLEMIN, J., *L'héritage kantien et la révolution copernicienne,* París, 1954.
— *Physique et métaphysique kantiennes,* París, 1955.
WALLACE, W., *Kant,* Oxford, Edimburgo y Londres, 1882.
WEBB, C. C. J., *Kant's Philosophy of religion,* Oxford, 1926.
WELDON, T. D., *Introduction to Kant's Critique of Pure Reason,* Oxford, 1945.
WHITNEY, G. T., y D. F. BOWERS, eds., *The Heritage of Kant,* Princeton, 1939.
WUNDT, M., *Kant als Metaphysiker,* Stuttgart, 1924.

Observaciones

1. El *Kantlexikon* de R. EISLER (Berlín, 1930) es un instrumento eficaz en el estudio de Kant.

2. *Kantstudien,* la revista fundada en 1896 por H. VAIHINGER, contiene muchos artículos importantes acerca de Kant.

3. Hay varias colecciones de artículos acerca de Kant. Por ejemplo:
   Revue internationale de philosophie, núm. 30, Bruselas, 1954.
   A Symposium on Kant, por E. G. BALLARD y otros. Tulane Studies in Philosophie, vol. III, Nueva Orleans, 1954.

4. Los aspectos más metafísicos de la filosofía de Kant se subrayan en las obras antes citadas de DAVAL, HEIMSOETH, MARTIN (en la segunda de sus obras incluidas en la bibliografía) y WUNDT. Las obras de AUDLEY y MARÉCHAL (cuaderno V) son de interés para el estudio de las relaciones entre el pensamiento de Kant y el tomismo. También son muy recomendables los libros de los profesores PATON y N. K. SMITH, así como el de De VLEESCHAUWER.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Las referencias principales se han compuesto con cifras en cursiva. Las cifras seguidas de asteriscos remiten a los apéndices o a notas bibliográficas.

A

Adán no en estado de naturaleza, 156.
Adickes, E., y el *Opus postumum* de Kant, 354, 425*.
Agustín de Hipona, san (357-430);
y la filosofía de la historia, 150, 153, 164, 168s;
véase también 188.
Alembert, Jean le Rond d' (1717-1783), 48s, *52-55*, 56, 58, 66, 67, 166, 388, 410*.
Amsterdam, 48.
Anselmo de Canterbury, san (1033-1109), 186, 280n.
Aristóteles, 22, 111, 113, 130, 149, 241, 268, 304, 389.
Atenas antigua, 70.

B

Bacon, Francis (1561-1626), 69, 155.
Basedow, Johann Bernhard (1723-1790), 132s, 419*.
Baumann, 29.
Baumgarten, Alexander Gottlieb (1714-1726), *117-120*, 131, 139s, 416s*;
y Kant, 180, 189, 279n.
Bayle, Pierre (1647-1706), 19, *19ss*, 30, 123, 405s*.
Benedicto XIV, papa (1675-1758), 53.
Bentham, Jeremy (1748-1832), 325.
Bergson, Henri (1859-1941), 367.
Berkeley George (1685-1753), 29, 140, 376ss, 402;
y Kant, 233, 260.
Berlín, 30, 44, 179.
Berlín, Academia de, 139, 187, 189.
Bilfinger, Georg Bernhard (1693-1750), 117,
Bolonia, Instituto de, 53.
Bonnet, Charles (1720-1793), 60, 75, 412s*.
Boscovich, Roger Joseph (1711-1787), *60s*, 412s*.
Bossuet, Jacques-Bénigne (1627-1704), *155ss*, 163s, 166, 168s, 391, 422s*.
Bourg-La-Reine, 167.
Breslau, 109.
Brouver, L.E.J., 236.
Brunswick, historia de la casa de, 153.
Bückeburg, 140s.
Buenaventura, san (1221-1274), 273.
Buffon, Georges-Louis Leclerc de (1708-1788), 17, *59s*, 411s*.
Burke, Edmund (1729-1797), 339.

C

Cabanis, Pierre Jean Georges (1755-1808), 18, *58*, 411*.
Catalina II, emperatriz de Rusia (1729-1796), 49, 52.
Chamber, Enciclopedia de, 48.
Chambery, 65.
Cheselden, William (1688-1752), 40.
China, 26, 163, 173.
Cirey, 30.
Clarke, Samuel (1675-1729), 30, 31, 192s.
Clauberg, John (1662-1665), 111.
Clemente XIV, papa, y disolución de la Compañía de Jesús, 123n.
Coleridge, Samuel Taylor (1772-1834); y Vico, 160.
Comenius (1592-1671), 132.
Comte, Auguste (1798-1857), 63, 168, 386.
Condillac, Étienne Bonnot de (1715-1780), 18, *38-44*, 50, 58, 65, 384s, 408s *.
Condorcet, marqués de (1743-1794), 166ss, 169, 392, 424*.
Conti, príncipe de, 67.

Copenhague, 131.
Copérnico, Nicolás (1473-1543), 218.
Creuz, Karl Kasimir von (1724-1770), *132*.
Cristo, 151s.
Croce, Benedetto (1866-1952), 120, 160.
Crusius, Christian August (1715-1775), *121*, 139, 201, 310.

D

Danton, Georges-Jacques (1759-1794), 167.
Darjes, Johann Georg (1714-1791), 139.
Delfos, oráculo de, 164.
Demócrito (460-370 a. C.), 350.
Descartes, René (1596-1650);
 criticado por la Ilustración Francesa, 27, 28s, 38, 55, 69;
 por la Ilustración Alemana, 105, 140;
 posición histórica, 366ss, 370, 373, 375, 395, 400n, 403;
 y Kant, 260ss;
 véase también 115, 153s, 167, 186, 280n.
Destouches, Chevalier, 52.
Diderot, Denis (1713-1784), 17, 21, 29, 40, 47s, *49-52*, 54, 58, 64, 168, 410*;
 y materialismo, 29;
 y Rousseau, 65.
Dijon, Academia de, 65s.
Duclos, Charles Pinot (1704-1772), 162.
Duhamel, Jean-Baptiste (1624-1706), 111.

E

Egipto; Rousseau, 69;
 en la historia, 152, 173.
Epicuro (341-261 a. C.), 198, 295, 310, 350.
Erménonville, 67.
Esparta antigua; Rousseau, 70, 75, 98;
 véase también 158.
Este, historia de la casa de, 153.
Estrasburgo, 139s.
Euler, Leonard (1707-1783), 192.
Europa; Herder,
 libertad y esclavitud en, 140;
 cultura, 173s, 175.

F

Federico Guillermo I, rey de Prusia (1688-1740), 109.
Federico Guillermo II, rey de Prusia (1744-1797); y Kant, 182.
Federico II el Grande, rey de Prusia (1712-1786), 21, 27, 30, 52, 55, 57, 110, *122s*, 175n, 417*.
Ferguson, Adam, 124.
Fermat, Pierre de (1601-1665), 28.
Ferney, 30.
Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814); y Kant, 145, 204, 358s, 365, 397ss, 404.
Fontenelle, Bernard le Bovier de (1657-1757), *21s*, 406*.
Francia; Rousseau, 86, 97s; *véase también* 46.
Frankfurt del Oder, 117.

G

Galileo (1564-1642), 220, 369.
Garve, Christian (1742-1798), 124.
Gesner, 131.
Gibbon, Edward (1737-1794), 162, 392.
Gilson, Étienne, 111.
Ginebra; Rousseau y, 65s.
Gioberti, Vincenzo (18011852), 160.
Girardin, marqués de, 67.
Goethe Johann Wolfgang (1749-1831);
 y Herder, 136, 139s, 143;
 véase también 58, 129, 135, 160, 387.
Gournay, Jean de (1712-1759), 62s.
Gottsched, Johann Chiristoph (1700-1766), 117.
Grecia; Herder, 173; Rousseau, 69s, 97.
Gregoriana, Universidad, 60.
Grimm, Friedrich Melchior (1723-1807), 67.
Grocio, Hugo (1583-1645), 88, 116, 155s.

H

Halle, 109s, 117, 120s, 123.
Hamann, Johann Georg (1730-1788), *134-137*, 142, 145, 420*.
Hamburgo, 124.
Harrington, James (1611-1677); y Montesquieu, 26.
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1770-1831);
 y Herder, 145, 175n;
 y Kant, 179, 396s, 398s;
 véase también 73n, 98, 128, 387, 391;
 sobre la religión, 107n, 145, 323, 325.
Herz, Marcus (1747-1803), 199.
Helvétius, Claude Adrien (1751-1771), *44-47*, 49, 51, 385, 409*.
Herder, Johann Gottfried (1744-1803), 129, 134, 135s, *136-143*, 145, 421s*;
 filosofía de la historia, *169-175*.
Herodoto, 164.
Hilbert, David (1862-1943), 235.
Hobbes, Thomas (1588-1679), 72s, 84s, 155s.
Holbach, Paul Heinrich d' (1723-1789), 49, 50, *56ss*, 386s, 411*;
 Goethe sobre, 58, 387;
 y Rousseau, 65ss, 101.
Homero, 135, 138, 158s.
Hügel, Friedrich von, 182.
Hume, David (1711-1776), 30n, 56, 132,

137, 144, 162, 371, *375-381*, *383s*, 385s, 389s, 401, 403;
y d'Alembert, 52s, 57;
y Kant, 137, 184, 194, 198, 202, 211s;
y Rousseau, 66s, 87.
Hutcheson, Francis (1694-1746), 189, 295, 310.

I

India, historia de la, 163, 173.
Inglaterra, 44, 89, 120, 122, 375.
Italia, 153, 153n.

J

Jacobi, Friedrich Heinrich (1743-1819), 134, *143ss*, 160, 422*;
sobre el panteísmo, 126, 129.
Jena, Universidad de, 180, 182.
Jerusalén, destrucción de, 152.
Jurieu, Pierre (1637-1713); y Bayle, 19.

K

Kant, Immanuel (1724-1804), 121, 124, 143n, *179-365*, 371, *394-400*, 424*-428*;
y Fichte, *véase* Fichte;
Hamann, 134, 136;
Hegel, 324;
Herder, 142, 143n, 172;
Hume, 184, 191, 192, 211s 220s, 230n, 254s, 271, 384s, 394s;
Jacobi, 144s, 160;
Leibniz, 187, 192s, 196, 281s, 394s;
Rousseau, 98s, 181, 311, 344n, 387;
Wolff, 109, 115, 116, 192, 209, 279n, 394;
crítica, *véase* Criticismo kantiano;
formalismo, 144, 324;
observaciones generales, 262s, 401, 403s;
idealismo, 200, 204, 218; *véase también* Idealismo;
períodos de desarrollo, 180s, 183s;
realismo, *véase* Realismo;
terminología, 228s.
Kiel, 131.
Kierkegaard, Sören (1813-1855), 145, 179.
Knutzen, Martin (1713-1751), 117;
y Kant, 180, 183.
Koller, J., 120.
König, Samuel (1712-1757), 28.
Königsberg, 117, 134, 137, 179s, 182s.

L

La Haya, 49.
Lamarch, Jean-Baptiste Pierre (1744-1829), 52.
Lange, Joachim (1670-1744), 120s.
La Mettrie, Julien Offray de (1709-1751), 19, *55s*, 410*.
Laplace, Pierre Simon (1749-1827); hipótesis de la nebulosa, 183.
Laponia, expedición a, 27.
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716); crítica a, 38, 125, 132, 140;
Kant sobre, 185-188, 192s, 196;
véase también 29, 31, 50, 105, 117, 123, 153, 179, 186, 192s, 195, 216, 235s, 237n, 280n, 370, 375, 400;
Véase también Leibniziano-wolffiana, filosofía.
Leipzig, 109, 121, 126, 137.
Les Charmettes, 65.
Lessing, Gotthold Ephraim (1729-1781), 124ss, *126-131*, 137s, 418s*;
y la filosofía de la historia, *168s*.
Leyden, 55.
Licurgo (c. 396-324 a. C.), 89, 101, 158.
Lisboa, 30, 32.
Locke, John (1632-1704);
Condillac, 38ss, 42s;
Diderot, 50s;
filósofos franceses, 17s, 26, 53;
Kant, 207, 211;
Rousseau, 84, 88;
Voltaire, 30-34;
véase también 123, 126, 133, 167s, 195, 371, 376ss, 380, 384s, 402;
empirismo *véase* Empirismo.
Londres, 49.
Louis-le-Grand, colegio, 30.
Lutero, Martín (1483-1546), 106.

M

Mably, M. de; y Rousseau, 65.
Macpherson, James (1736-1796), 140.
Malebranche, Nicolas (1638-1715), 38, 201.
Mandeville, Bernard de (1670-1733), 36, 81, 295, 310.
Marat, Jean-Paul (1743-1793), 167.
Marburgo, 110.
Marco Aurelio, emperador (121-180), 123.
Maupertuis, Pierre Louis Moreau de (1698-1759), 18s, *27ss*, 30, 123, 125, 407*.
Meier, Georg Friedrich (1718-1777), 120.
Mendelssohn Moses (1729-1785), 120, *124ss*, 129, 137, 187, 418*.
Mesías, el, 150.
Michelet, Jules (1798-1874), 160.
Mohrungen, 137.
Montaigne, Michel de (1533-1592); sobre las bases de la ley moral, 295, 310.
Montaigu, conde de, 65.
Montesquieu, Charles de Sécondat de (1689-1755), 19, *22-27*, 49, *160s*, 162, 165, 384s, 391, 407s*.

Montmorency, Rousseau en, 66.
Munich, Academia de las Ciencias de, 143.
Muratori, Ludovico Antonio (1672-1750), 153.

N

Nantes, 139,
Nápoles, 153, 160.
Newton, Isaac (1642-1727);
Ilustración Francesa, 17, 21, 27, 30ss, 55;
véase también 61, 69, 167, 193.
Nicholas d'Autrecourt (c. 1300-1350), 401.
Nicolai, Friedrich Christian (1733-1811), 401.
Nietzsche, Friedrich (1844-1900), 37, 179.

O

Ossian, 140.

P

Paley, William (1743-1805), 124.
Pallas, Peter Simon (1741-1811), 60.
París; Rousseau en, 65ss, 68;
véase también, 56, 60, 62, 139.
Pestalozzi, Johann Heinrich (1746-1827), 132s, 420*.
Philipolis, pseudónimo de Charles Bonnet, *véase* Bonnet, Chales.
Platón, 100, 125, 149, 155, 158, 201;
y la matemática, 235.
Plotino (203-269), 150.
Polonia, Rousseau acerca del gobierno de, 167.
Pope, Alexander (1688-1744), 31, 125, 130.
Potsdam, 55.
Price, Richard (1723-1791), 168.
Prusia, 123;
Kant en la P. oriental, 179s, 183.
Prusiana, Academia de las Ciencias, 27, 52, 123, 125.
Pufendorf, Samuel (1632-1694), 108, 156.

Q

Quesnay, François (1694-1774), *62*, 63s, 413*.

R

Ragusa, 60.
Reimarus, Hermann Samuel (1694-1768), *124*, 126, 417*.
Riedel, Friedrich Justus (1742-1785), 124, *138s*.
Riga, 137, 139.
Robespierre, Maximilien (1758-1794); y Rousseau, 83, 95, 98.
Robinet, Jean-Baptiste (1735-1820), 60, 412*.
Rogerio Bacon (c. 1214 post 1292), 368.
Roma antigua; Herder, 173ss; Montesquieu, 22, 26; Rousseau, 69, 98;
y el desarrollo de la especie humana, 140, 151s, 167.
Romano, Colegio, 60.
Romano Imperio, 152, 157; *véase también* Roma antigua.
Rosenkranz, Karl (1805-1879), 51.
Rosmini-Serbati, Antonio (1797-1855); y Vico, 160.
Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778), *65-102*, 132s, 137, 168, 181, 387, 413ss;
Confessions, 67;
influencias de las, 98-102;
y Voltaire, 30, 34, 65s.
Rüdiger, Andrew (1673-1731), 121.
Russell, Bertrand (1872-1970); sobre la naturaleza de la matemática, 236;
sobre los presupuestos de la ciencia, 254s.

S

San Petersburgo, 49, 117.
Schelling, Friedrich Wilhelm (1775-1859; y Jacobi, 145.
Schiller, Friedrich (1759-1805), 143n.
Schlegel, A.W. y F., 143.
Schmidt, C.A.E., pseudónimo de H. S. Reimarus, 124.
Schopenhauer, Arthur (1788-1860), 43, 340n.
Scott, John Duns (m. 1308), 111, 186, 401.
Shaftesbury, tercer conde de (1671-1713), 49, 52, 120, 198.
Shakespeare, William, 124, 130, 135, 140.
Smith, Adam (1723-1790), 62, 124.
Smith, Norman Kemp;
sobre las categorías, 249;
Crítica de la razón pura, 206n, 274n, 428*.
Solón (c. 640-559 a. C.), 101.
Spaventa, Bertrando (1817-1883), 160.
Spinoza, Baruch (1632-1677); Herder sobre, 140, 143;
Kant sobre, 350;
Lessing sobre, 126, 129;
véase también, 105, 116, 126, 400;
y racionalismo, 38, 386, 370, 375, 385.
Suárez, Francisco (1548-1617), 111.
Suiza; Rousseau, 96ss.
Sulzer, J. G. (1720-1779), 137.
Swedenborg, Immanuel (1688-1772); Kant sobre, 191.

T

Tácito, 155.
Tetens, Johann Nikolaus (1736-1807), *131s*, 419*.
Thomasius, Christian (1655-1728), *105-109*, 112, 415*.
Thomasius, Jakob, 105.
Thümmig, Ludwig Philipp (1697-1728), 117.
Tomás de Aquino, santo (1225-1274), 111s, 187, 273s, 389, 401s, 403n.
Torricelli, 220.
Turgot, Anne Robert Jacques (1727-1781), 49, *62ss*, 166ss, 386, 413*.
Tschirnhaus, Ehrenfried Walter von (1651-1708), 105, 109.
Tubinga, 117.

V

Vaihinger, Hans (1852-1933), 287.
Vauvenargues, Luc de Clapiers de (1715-1748), *35-38*, 101, 386, 408*.
Venecia; Rousseau en, 65.
Venus, paso de, 60;
  "terrena y celeste", 125.
Vernet, Madame, 167.
Vico, Giambattista (1688-1744), *153-161*, 163ss, 423s;
  Autobiografía, 155, 160.
Viena; Boscovich en, 60.
Voltaire, Francois Marie Arouet de (1694-1778), *29-35*, *163-166*;
  y Condorcet, 166, 168;
  como historiador, *163-166*;
  y Rousseau, 65s;
  véase también, 15s, 19, 21, 35, 46, 49, 57, 62, 123, 386.

W

Walpole, Horace (1717-1797), 56.
Warens, baronesa de, 65.
Weimar; Herder en, 141ss.
Whitehead, Alfred North (1861-1947), 367.
Wieland, Christoph Martin (1773-1813), 124.
Winckelmann, Johann Joachim (1717-1768), 130.
Wittgenstein, Ludwig (1889-1951), 270.
Wolff, Christian (1679-1754), *109-117*, 117s, 120-123, 134s, 137s, 385, 415s*;
  y Kant, 185s, 189, 209, 295, 310;
  y Lessing, 109, 111ss, 116, 122;
  véase también, Leibniziano-wolffiana, filosofía;
  su influencia, 116-120, 122, 125, 137, 180.

Z

Zeus, 159.

ÍNDICE DE MATERIAS

Las referencias principales se han compuesto con cifras en cursiva. Las cifras seguidas de asteriscos remiten a los apéndices o a notas bibliográficas.

A

A, 206n.
Abstracción, 119s, 230, 246, 379;
antipatía a la, 134, 136.
Acción a distancia, 61.
Actividad, 55-57, 60.
Actos humanos;
el imperativo categórico y los, 303s, 306s, 312, 314ss;
y consecuencias, 324.
Administración, *véase* Gobierno.
Adoración; Kant, 182, 322.
Adrastea; Herder y la, 142s.
Adulterio, prohibición del, 294.
Agathon, de Wieland, 124.
Agnosticismo, 56, 123, 401.
Agradable, 334s.
Agradables, lo son la belleza y el bien moral, 344.
Agrícola, estadio de la humanidad, 167.
Agricultura, 62, 73.
Alemana, filosofía y pensamiento alemán, 105, 109, 116s, 123s, 130s, 160;
véase también Ilustración Alemana.
Alemana, lengua, 137s.
Alemana, literatura, 123, 131, 137s, 140, 143, 175.
Alma humana;
Ilustración Francesa, 32, 43s, 51, 55, 71;
Ilustración Alemana, 112, 117, 125, 130ss;
Herder, 141, 171s;
Kant, 198, 223, 225, 230n, 270, 288n, 288;
véase también Yo;
y cuerpo, *véase* Cuerpo y alma;
idea del, *véase* Alma, idea trascendental;
inmaterial, *véase* Espiritual;
inmortalidad, *véase* Inmortalidad;
simple, 112, 132, 270;
espiritual, 32, 43s, 51, 71, 132, 171s, 225;
negación de la espiritualidad, 55, 121.
Alma, idea trascendental del; Kant, 222s, 262, *270ss*, *286s*, 288, 319s.
Altruismo y amor propio, 46.
Allgemeine Deutsche Bibliothek, 124.
Ambición; Rousseau, 69, 73s.
Amor;
del hombre, 107, 113;
patológico o práctico, 299;
racional, 107;
véase también 41, 56s, 141.
Amor propio como motivo básico;
Ilustración Francesa, 45s, 51, 57;
Kant, 323;
Rousseau, 72, 79ss, 90.
Análisis; Hume, 376-379, 384, 401; Kant, 188, 291; Leibniz, 236;
lingüístico, 95, 190, 375, 379s;
lógico de la percepción, 229;
reductivo; Hume, 377ss;
Analítica de la belleza, 333s, *338s*.
Analítica de los conceptos, 239.
Analítica trascendental, *238-263;*
también 224, 264.
véase también Trascendental.
Analítico, juicio; Hume y los empiristas, 381s; Kant, 213.
Analítico, método, 39, 163, 187.
Analogías de la experiencia, 215s.
Analógico, conocimiento; analogía;
Kant sobre el conocimiento de Dios, 279s, 283s, 289, 353; *también* 402;
mundo moral y mundo de la naturaleza, 307, 311, 344.
Ancien régime, hostilidad al, 15s, 49, 57.
Angenehme, das, 334.
Animales irracionales y hombres, 50, 71s.
Ansiedad, 36.

Anticipaciones de la experiencia; Kant, 250s.
Anticlericalismo, 30, 34, 46, 49, 57, 92, 168.
Antinomias; Kant, 223, 270;
cosmológicas, 272-278;
causas mecánicas y finales, 349s;
espacio y tiempo, 192ss;
tiempo finito e infinito, 272ss;
virtud y felicidad, 316s.
Antropología; Herder, 170; Kant, 180s, 294.
Apariencia; Kant, 194, 204, 219, *228-233*, 250;
categorías, 246ss;
fenómeno, 228s, 255s;
cosas-en-sí, 256, 357;
véase también Fenómeno.
Apercepción; Kant, empírica, 244;
pura, 244, 271;
véase Unidad trascendental de la, *243ss*, 253, 261n, 268, 270s, 364, 384, 400.
Apetito; Rousseau, 81, 87, 98; *también* 43;
aprobación, facultad de, 125.
Apologética; Bossuet, 151.
A *priori*, conocimiento; Kant,
conceptos, *véase* Concepto;
condiciones, *véase* Condiciones;
elementos del, 199, 202s, 207s, 211s, 228, 219s;
véase también Concepto *a priori*, Juicio moral;
forma, *véase* Forma;
juicio, *véase* Juicio;
signos del, 212, 214, 292;
conocimiento moral, 291s, 294 ss;
véase también Juicio moral;
posibilidad del, 208s; *211-213*, 215-219, 220s, 225, 226, 233s;
problema del, *véase* Posibilidad del;
principios, *véase* Principios;
puro e impuro, 211s;
sintético, *véase* Sintético;
véase también 381, 394.
Aristocracia, 23, 97.
Aristotelismo, 105, 246.
Aritmética; Kant;
es sintética *a priori*, 215s, 235s.
no procede sólo de los sentidos, 237s.
Armonía, en el hombre, 113s, 115; *véase* Preestablecida, armonía.
Arquetípico, intelecto divino, 200, 227.
Arquetipos; Buffon, 60.
Arquitectónica; Kant, 268, 367.
Arte, artes; Kant, 332, 342s; Lessing, 103s; Rousseau, 65, 67, 70; *véase también* 51, 114s, 117s, 120, 124, 132, 138s;
crítica de, 126, 130s, 139;
en la historia, 163, 165, 167;
en el desarrollo humano, 142, 157, 159.
Artificialidad de la vida social; Rousseau, 68, 70, 82.
Artista, 114s, 342.
Asamblea general del pueblo, *véase* Pueblo, asamblea del.
Asamblea popular, *véase* Pueblo.
Ascetismo, 52, 106.
Asociación de ideas; Hume, 212, 376;
véase también 28, 38, 171.
Asociaciones dentro del Estado, 92.
Asombro ante lo sublime, 340.
Astronomía; Kant, 137, 183s;
véase también 21, 69, 117, 180.
Ateísmo, ateos;
Ilustración Francesa, 16, 19, 20, 50, 56s, 380; Jacobi, 129s, 143; *véase también* 113, 123, 225;
estado de ateos, 19, 56.
Atención; Condillac, 40, 43.
Atomismo
dinámico; Boscovich, 61;
epistemológico; Hume, 378s, 383s;
griego y la teleología, 350.
Átomos; Boscovich, *61;* Wolff, 112; *véase también* 50, 56;
percepción en el atomismo, 29, 50.
Atracción
de ideas, 171;
en las cosas materiales, 31, 57, 61, 356.
Aufklärung, *véase* Ilustracción.
Autoconsciencia; Kant, 261s; *véase también* 41s, 112, 121, 131;
también Apercepción trascendental.
Autocracia, 61, 344.
Autocreación, 358, 360s.
Autodefensa, 115.
Autointerés, *véase* Amor propio.
Autónomo/a
ética, 19, 54, 385, 388s, 390;
moralidad; Kant, 292-296;
Dios y la; Kant, 296, 310, 321s;
la metafísica y la, 58, 191s;
la religión y la; Kant, 182s, 321s;
véase también 20, 56, 58, 141, 169, 385, 387s;
razón, *véase* Librepensadores;
voluntad; Kant, *309ss*, 313ss, 363; Rousseau, 78, 85, 98s, 311.
Autoorganización, 347.
Autoperfección, 71, 113ss, 125, 131, 365.
Autoposición, 358, 365.
Autopreservación; d'Holbach, 56s; Kant, 298;
Rousseau, 72, 79ss, 85; *véase también* 57, 115.
Autoproducción, 346s.
Autorrespeto,108.
Autosacrificio; Diderot, 51; Thomasius, 107.
Avaricia; Rousseau, 69, 73; *véase también* 36.
Axiomas de la intuición, 250s.

Axiomas; Kant, 197s, 201, 235; *véase también* 370.
Azar no es explicación; Kant, 350.

B

B, 211n.
Barbarie
 progreso y salida de la, 167;
 vuelta a la, 157.
Belleza; Baumgarten, 117-120; Kant, 189, 332, *333-339*, 339-345; *véase también* 120, 125, 130, 138s.
 adherente, 337;
 analítica de la, 334, *338s;*
 libre, 337;
 y bondad moral, *344s;*
 objetiva o subjetiva, 333s, 335ss;
 filosofía de la, *véase* Estética;
 universalmente placentero, 335-338, 341s, 343;
 sin concepto, 335ss, 339;
 véase también Gusto, juicio de;
 véase también Estética.
Beneficencia; Kant, 346.
Benevolencia, 45, 51, 57.
Biblia, *véase* Escrituras Sagradas.
Bíblica, crítica, 127.
Bien; Kant, 304, 325, 334;
 véase también infra Rousseau, 82s; Vauvenargues, 36s; Wolff *113*, 115;
 véase también 45, 107, 390;
 como absoluto, 297; *véase también* 138;
 común, *véase* Bien común;
 externo, 113, 115, 297;
 moral; Kant, *344s; véase también* 36, 113;
 perfecto; Kant, *315ss*, 319, 321;
 placer y, 334;
 supremo, *véase* perfecto, *supra;*
 véase también Voluntad, Valor.
Bien común, el; Rousseau, 76s, 83, 89ss, 93, 94; Thomasius, 105-109; Wolff, 113ss;
 véase también 36, 57, 132, 168, 387;
 como norma de moralidad, 45s, 54.
Bienestar general, 46, 51s, 54, 57.
Biología, 64.
Blasfemia, 68.
Botánica, 58s.
Británico/a
 empirismo, *véase* Empirismo;
 influencia de los moralistas, 124, 189;
 filosofía, 138, 189.
Brutos, *véase* Animales irracionales.
"Burgués/a"
 filosofía, 106;
 moralidad, 114;
 punto de vista, 165.

C

Caída del hombre; Kant, 323.
Cálculo integral, 52, 166.
Calvinismo, 19, 109.
Cambio; Kant, 212, 234, 248, 251; *véase también* 51;
 causa del, *véase* Causalidad, principio de.
Cantidad negativa, 187n;
 principios de sus categorías, 250s.
Cápita, impuesto per, 78s.
Cartas para la elevación de la humanidad, de Herder, 141, 175.
Cartesianismo; Kant y el, 270, 281; Vico y el, 153ss; *véase también* 21, 27, 29, 31.
Castigo, 93, 128; *véase también* Sanciones.
Catarsis en la tragedia, 130.
Categorías de Aristóteles; Kant acerca de las, 241, 268.
Categorías kantianas, *240-243;*
 ambigüedad de categoría y concepto, 248ss, 262, 289;
 aplicación, 229, 245-248, 255, 264s, 270, 285; *véase también* deducción, *infra;*
 función constitutiva, *véase* Función constitutiva;
 deducción, *252s, 244ss*, 266s;
 Jacobi acerca de las, 144s;
 límites de su uso, 255, 258s, 264s, 270, 272, 279s, 253; *véase también* Concepto puro;
 función sintetizadora, *véase* Concepto *a priori;*
 tabla de las, *241*, 249s, 262;
 dos explicaciones de las, 289; *véase también* 221s, 224, 228s, 253s, 292, 319s, 329, 358, 371, 394, 399;
 véase también Forma *a priori.*
Categoría pura, si es un sinsentido, 289, 319s.
Categórico, imperativo; Jacobi, 144; Kant, *304-310*, 311s, *312ss*, 324, 362s;
 criterio de moralidad, 305, 324s;
 libertad, condición del, 312ss;
 Dios y el, 362s;
 varias formulaciones del, 305, 307s;
 véase también Deber.
Católica, Iglesia, catolicismo;
 hostilidad a la, 15s, 29s, 34, 46s, 49, 107;
 Rousseau y la, 65s, 83.
Causa, causación
 Hume, 191, 376-379, 394;
 Kant
  categoría o concepto, 196s, 207s., 221, 248, 251s;
  y experiencia, 191, 196, 207, 372;
  e implicación, 191, 369s;
  restringida a fenómenos, 191, 197, 208, 209, 220s, 222, 258s, 396s;
 véase también 197, 286s, 346, 394.
Causa, clases de;
 eficiente, 28, 117, 346, 347s;
 final de la creación, 352; *véase también*

Fin, Finalidad en la naturaleza, Intención;
primera,
y serie natural, 269, 275-277;
Dios como, *véase* Dios;
libre y tercera antinomia cosmológica, 275ss;
mecánica, *véase* Mecanismo;
último incognoscible, 58, 376.
Causalidad, principio de;
Hume, 212, 221, 380-383;
Kant
a priori, 212, 214, 217, 221;
restringida a los fenómenos, 144, 258s, 281, 283;
véase también 251ss, 263, 275s.
Certeza, 110, 153s, 187.
Chauvinismo; Kant y el, 183.
Ciegos, operaciones en ciegos de nacimiento, 40.
Cielo, preparación para el, 128.
Ciencia; Ilustración Francesa, 19, 21, 52-55, 61, 63; Kant, 180, 183s, 190, 195, 202ss, 216s, 225, *253ss,* 287, 291, 329s, 349s; *véase también* Conocimiento científico; Vico, 153ss, 157, 159; Wolff, 110; *véase también* 149, 165s, 387s, 395;
su deducción de la metafísica, 373;
y educación, 142, 167;
empírica, 110, 194;
y la finalidad de la naturaleza, 348ss;
fundamento de la, 224s, 254s;
y Dios, 329s, 348;
método de la, 58s, 197, 207;
moral y religión, *véase* Mundo de la ciencia y mundo moral;
natural, 197, 264; *véase también* Física;
newtoniana, *véase* Newtoniana ciencia;
progreso de la; Kant, 184, 190, 207; *véase también* 61, 63, 387, 395;
pura de la naturaleza, 253ss;
juicios sintéticos *a priori* en la, *véase* Juicios sintéticos *a priori* en la ciencia;
y teología, 348;
unificación, ampliación de las leyes empíricas, 329s; *véase también* Naturaleza, filosofía de la.
Ciencias y artes; Rousseau, 67-70; *véase también* 120, 124.
Científica, concepción del mundo, *véase* Mundo de la ciencia.
Científica, filosofía; d'Alembert, 53s; *véase también* Ciencia.
Científica, perspectiva; y filosofía francesa, 17, 21s, 50s, 53s, 64.
Científico, método, 58s, 197, 207.
Cinco, imagen y concepto del, 247.
Círculo; Kant, 345.
Ciudad-Estado, 97.
Ciudadano; Rousseau, 85, 89, 92, 94, 100; *véase también* 115.
Civilización;
desarrollo; Vico, 155ss, 160; *véase también,* 141, 167, 367;
males de la; Rousseau, 65s, *67-70,* 75, 81s, 86; *véase también* 132, 140s;
véase también 168, 173s.
Clan, familia y tribu, 172.
Claras y distintas, ideas; Wolff, 111, 114, 118, 134; *véase también* 153s.
Clarificación; Kant, 188, 190.
Clasificación; Buffon, 59.
Clemencia, 81.
Clero, 92; *véase también* Anticlericalismo, Sacerdotes.
Clima, influencia del, 24.
Clínica, recurrencia en la historia, 149, 157, 391.
Coexistencia; Kant, 248, 251s.
Cogito, ergo sum; Kant, 260s, 357; Vico, 153.
Cognición, *véase* Conocimiento.
Comercio, 62s.
Como-si, filosofía del, 287, 319.
Comparación; Condillac, 39s.
Compasión natural; Rousseau, 72s, 80s; *véase también* 26.
Competición, ley económica natural, 61s.
Compositividad, 274.
Comprensión de la realidad, 369s, 372, 372n, 382.
Compulsión a obedecer a la voluntad general, 94.
Común, sentido *(ein Gemeinsinn),* 338.
Común, sentido *(sensus communis),* 106, 138, 274, 338.
Comunidad;
categoría de la, 241s, 248, 251;
del pueblo, *véase* Sociedad.
Concepto, clases de;
adquirido; Kant, 196; *a priori, véase infra;*
determinado e indeterminado, 343s;
empírico, 194s;
matemático, 249;
mediador, 355s;
no-empírico, 195, 200s, 207;
puro, *véase infra;*
singular, espacio y tiempo, 193;
universal; Kant, 193, 195.
Concepto *a priori;* Kant, 207s, 220s, 223s, 239s, 356;
Analítica de los conceptos, 239;
conformidad del objeto y del espíritu, 220s, 217s;
abuso del, 197s, 239, 249;
función sintetizadora, 197s, 199ss, 222ss, 239s, 242, 245s, 248s, 253s, 371;
véase también Categorías kantianas.

Concepto puro; Kant, 200ss, 207s, 222ss, 240s;
derivado, 241;
límites de su uso, 202, 208, 222, 246, 248s;
véase también Concepto no-empírico.
Conceptual, pensamiento, 125, 170.
Conciencia; Kant, *véase* Categórico, Imperativo; Rousseau, 81s, 101; *véase también* 138, 385.
Condición última, *véase* Incondicionado/a.
Condiciones del conocimiento *a priori;* Kant, 208s, 218, 220s, 224s, 240, 242s;
del conocimiento sensible, 195, 228, 230s, 234; *véase también* Objeto, condiciones de su posibilidad.
Conexión
concreta, descubrimiento de, 251;
lógico-analítica, 316;
necesaria
a priori, 212, 250; *véase infra* sintética;
en relación causal, 212, 382;
explicación empirista, 28, 212, 217, 262;
sintética *a priori,* 213ss, 308, 372;
véase también 312, 345.
Conjunctio, 243.
Conocimiento; Condillac, 38ss, 42; Kant, *véase apartado siguiente;* Wolff, 112, 114;
véase también 105s, 118s, 376.
Conocimiento; Kant, *véase infra*;
a priori, véase A *priori*;
sentidos amplio y estricto de la palabra, 210;
condiciones del, *véase* Condiciones del conocimiento;
conformidad del espíritu y el objeto, *véase* Objeto;
confuso, 193;
deseo y sentimiento, 328;
distinto, 193;
empírico, 342s; *véase también* Experiencia;
forma y materia, 199ss, 218, 257;
véase también sentido *infra,* y Juicio moral;
investigación del, 208ss, 397s; *véase también* Metafísica;
limitado a la experiencia posible, 144, 191s, 197s, 202, 208ss, 222-225, 282s;
matemático, 202; *véase también* Sintético *a priori,* juicio en la matemática;
procedente del sentido y del entendimiento, 237s;
y filosofía medieval, 400ss;
y filosofía moderna, *400-404*;
mediato, 240n;
moral, 291s; *véase también* Juicio moral, e *infra*;
práctico, 201ss, 285, 292s, 321; *véase también,* moral, *supra;*
extensión del conocimiento por postulados, 319s, 325s;
racional, *véase* intelectual *supra;*
científico o teorético; Kant, 184, 197, 201ss, 223ss, *227-263*, 270, 290s, 292s, 314, 353, 395; *véase también* cap. IX; Vico, 153;
sensible; Baumgarten, 119; Kant, 197s, 227;
y forma y materia, 193ss, 199ss, 228ss, 232;
sentido y entendimiento en el, 192s, 196, 197s, 201, 211, *221s*, 238;
sujeto del, *véase* Sujeto conocedor;
simbólico, 195ss;
síntesis, 222, 230, 240, *243ss*, 247s, 251; *véase también* Concepto *a priori,* función sintetizadora del;
sintético por conceptos *a priori*, 356;
sintético *a priori*, 262s; *véase también* Juicio sintético *a priori*;
teológico, 285;
teorético, *véase* Científico;
teoría del, *véase* Epistemología;
trascendental, 223n.
Conquista de sí mismo, 298, 302s, 307;
su valor moral, 298ss.
Consciencia; Kant, 221, 230, 357; *véase también* 50, 112;
empírica, 244;
del yo, *véase* Autoconsciencia;
pura, 209;
unidad de la, *véase* Apercepción trascendental.
Consecuencia y fundamento, 185s, 189.
Conservación de la energía, 28, 251.
Conservación de la materia, principio de, 216, 251.
Conservación del mundo por Dios, 25, 352.
Constitución política;
base de la moralidad, 295, 310;
inglesa, 22, 25s;
véase también 22s, 149, 353.
Constitutiva, función de las categorías, 328, 349.
Constitutivo, uso de las ideas trascendentales, 269, 285.
Construcción mental; Hume, 403; Kant, 403 e *infra*; Vico, 153ss; *véase también* 371, 380;
matemática; Kant, 215s, 220, 233-238;
de la experiencia; Kant, 355s, 358s, 365, 395ss.
Contacto de los cuerpos, negación del, 61.
Contemplación; Thomasius, 105s;
estética, 125, 334, 340.

Contingencia, contingente; Voltaire, 31s; *véase también* 110, 129, 149, 187, 283, 370.
Contradicción, principio de, 110, 121.
Contrarreforma e historia, 153.
Contrato social; Hobbes, 73, 84s; Rousseau, 74ss, *84-88*, 90, 93s, 98s, 102; *véase también* 61, 158, 163, 385;
descendientes e individuos, 88;
y voluntad general, 85, 87, 94.
Contrato Social, obra de Rousseau, 66, 67n, 70, 76, 78, 83, *84-88*, 98, 413*.
Controversia teológica; Bayle, 19s.
Convención, la, 166.
Copernicana, revolución de Kant, 202, *218-221*, 233, 243, 254, 263, 400, 403n.
Corazón, pureza de, 128;
y razón, 37, 134.
Corpóreas, cosas, *véase* Cuerpo.
Cosa-en-sí; Jacobi, 144; Kant, 195, 197, 208, 219, 233s, 264s, 278, *358ss; véase también infra;*
conocida; Jacobi, 144;
desconocida; Kant, 201s, 222, 228, 234, 274;
un X incognoscible, 256, 258, 260;
existe, 204, 232s, *358ss*;
Dios como, 259;
contradictoriedad de; Kant, 144, 204s, 258s, 359s, 397.
Cosa externa; Kant, 228ss, 232s, 259-263.
Cosa material, *véase* Materiales, cosas.
Cosmología, ensayo de, por Maupertuis, 27.
Cosmológica, idea, *véase* Mundo, idea trascendental del.
Cosmología metafísica; Kant, 265, 269 e *infra*; Wolff, 111;
antinomias, 272-278.
Cosmopolitismo; Rousseau, 98.
Costumbre e historia, 159, 163, 165.
Costumbres, su cambio en la historia, 165.
Creación; Kant, 186, 284, 287, 323, 352; Voltaire, 31s, 164; *véase* 25, 28, 112, 121n, 154, 370;
¿libre o necesaria?, 31s, 373ss;
en la historia, 151, 154;
fines de la, 105, 323, 352;
especial; Buffon, 60.
Creación especial; Buffon, 60.
Crecimiento natural y finalidad, 372s.
Creencia
natural en las bases de la ciencia; Hume, Russell, 254s;
véase Fe.
Creencias religiosas; Kant, 322; *véase también* 122s, 126s.
Cristianismo; Herder, 173s; Kant, 182, 322s; Lessing, 127s, 168; *véase también* 117;
oposición al, 16, 29s, 34, 36, 50, 388;
y la filosofía de la historia, 150ss, 155s, 157, 163s.
Criterio de la verdad; Vico, 153s.
Crítica
abstracta, rechazada, 138s;
estética, 126, 130s;
bíblica, 127;
kantiana, *véase* Kantiano, criticismo;
del conocimiento, 208ss, 397;
lingüística, 95, 137s;
literaria; Lessing, 126, 130s; *véase también* 117;
racionalista, 138, 157;
trascendental, 264.
Crítica del juicio, 327s, 332.
Crítica del juicio, de Kant, 203s, 327n, 327ss, 333;
Herder acerca de la, 142.
Crítica de la razón práctica, de Kant, 202, 291n, 296, 425*;
Herder acerca de la, 142.
Crítica de la razón pura, de Kant, 201s, 202s, *206-226*, 290, 425*;
división y contenido, 231s;
Hamman acerca de la, 136;
Herder acerca de la, 142;
significación del título, 223.
Crítico, el problema, 200, 403.
Cruzadas, 173.
C. S., 67n.
Cualidades innatas, 42;
primarias, 53s;
secundarias, 44, 54.
Cualidades, percepción, 229, 250s;
principios de las categorías de la, 250s.
Cuerpo, cuerpos; Kant, 275, 349; *véase también* 53, 61, 376.
Cuerpo humano, 68, 112;
y alma, 112, 171s, 367;
interacción de, *véase* Interacción.
Cuerpo político; *véase* Sociedad política.
Culpa y libre albedrío, 315.
Cultura, culturas; Herder, 138s, 141, 145, 169, 173ss; *véase también* 159, 163;
necesidad de la religión, 145, 173;
estudio de, 141, 163, 169, 174s.
Culturales, ciclos; Herder, 173s; Vico, 156s, 159s; *véase también* 390s, 392s.
Culturales, períodos; *véase también* Humana especie, edades de la.

D

D.A., 67n.
Dato en el conocimiento, 222, 238.
Datos sensibles, 229, 380, 396; *véase también* Sensación.
Deber; Kant, 287s, *298-302*, 308, 313, 319,

321-324, 325, 356, 362s, 364; *véase también* 115, 123;
el deber por el deber, *298-302*, 313, 322, 325;
y Dios, 321ss;
implica libertad, 321;
naturaleza del, 300-303, 308, 321s, 323s; *véase también* Imperativo categórico, Consciencia, Deber-ser.
Deber-ser; Kant, 291, 303, 311, 313, 321, 389s;
implica libertad, 313, 321;
y bien, 390.
Decadencia; Vico, 156s.
Decencia; Thomasius, 108.
De Civitate Dei, de san Agustín, 150.
Decorum, 108.
D.D., 67 n.
Deducción, 111, 220n, 267, 378;
de lo finito a partir de lo infinito, 370, 373ss.
Deducción de las ideas trascendentales, 266, 268.
Deducción del juicio puro de gusto, 341s.
Deducción trascendental de las categorías, *242-246*, 268.
Deductivo, método; racionalitas continentales, 110s, *368-372*, 384s, 398; *véase también* 203, 367, 383;
y conocimiento de la naturaleza, 17s, 39, 59, 105, 154.
Definición; Kant, 188s; *véase también* 38s, 45.
Deísmo; Ilustración Francesa, 22, 34s, 46, 49s, 83; Ilustración Alemana, 124, 126ss; *véase también* 388.
Democracia; Ilustración Francesa, 16, 23, 34s, 46s, 50, 83; Rousseau, 96s, 98ss; *véase también* 94s, 115s, 156.
"Demonología"; Kant, 352.
Demostración
no puede llegar a lo absoluto; Jacobi, 143;
ideas y cuestiones factuales; Hume, 380s.
D.E.P., 67n.
Depositario del derecho, 23.
Derecho, teoría del; Kant, 204.
Derechos; Rousseau, 74, 84, 86s; Voltaire, 34; Wolff, 115s;
de las naciones, 115s;
procedentes del estado, 86;
procedentes de la usurpación, 74.
Desasosiego, 43.
Desasosiego; Locke; Condillac, 43.
Deseo; Condillac, 41, 42s; Kant, 188, 299, 328, 334s; *véase también* 108, 112;
deber y deseo; Kant, 299s, 303, 307s, 310s.
Desigualdad humana; Rousseau, 66, 74s, 87; *véase también* 167.
Desinteresada, apreciación de la belleza; Kant, 334s.
Despotismo; Ilustración Francesa, 16, 22, 26, 34, 46, 57, 164, 168; Ilustración Alemana, 123, 172; Rousseau, 74, 87s, 95, 96s.
Desprendimiento; Thomasius, 107.
Determinismo; d'Holbach, 57; Voltaire, 32s; Wolff, 114; *véase también* 44, 121, 122;
antinomia de la la libertad y el, 275ss.
Devenir, idea del, 372; *véase también* Causalidad, principio de.
Dialéctica
significación, 265;
del juicio estético, 343;
de la razón práctica, 296;
del juicio teleológico, 349;
trascendental, 265s.
Dialéctica trascendental, véase Trascendental, dialéctica.
Dictadura, 87; *véase también* Despotismo.
Dictionnaire historique et critique (1695-1697), 91ss.
Dieciocho, siglo
historia, 162, 165s, 169;
filosofía francesa, 15s, 47, 53, 64, 101s, 384s; *véase también* 388, 403;
crítica de la sociedad; Herder, 140s, 169s, 172, 175; Rousseau, 68s;
glorificación de la sociedad, 162s, 164s.
Dinámica; d'Alembert, 52.
Dinamismo; Boscovich, 61.
Ding-an-sich, véase Cosa-en-sí.
Dios
conocimiento analógico de Dios, *véase* Conocimiento analógico de Dios;
fe en; d'Holbach, 57; Kant, 182s, 185, 252, 289s, 319, 323, 326, *361s*, 362s; *véase también* Fe moral;
idea de, *véase* Dios, idea trascendental de;
significación de la palabra, 225, 360;
conocimiento simbólico de, 279, 353;
negación del conocimiento científico de; Kant, 186s, 195, 197s, 206, 213, 279, 289, 361s; *véase también* 25, 106, 117;
servicio y culto a, 106, 112s, 322s;
véase también 19, 22, 68, 83, 210, 252, 311.
Dios, existencia de; creída, no conocida; Jacobi, 143s; *véase también* Dios, fe en;
conocimiento de, 20, 22, 29, 121n, 125, 131, 159, 185s, 318;
conocida por el sentimiento, 82s;
indemostrable; Kant, 225, 265, *278-285*, 289s, 326, 401; *véase también* 383;
implicada por la moralidad, 321s, 325s, *352s*, 360-363, 370; *véase también* postulado de la razón práctica, *infra*;
demostraciones; por la contingencia, 31;
cosmológica; Kant, 186, 280, *281ss*, 284; *véase también* 112;

por las verdades eternas, 187;
ético teleológica, *véase* implicada por la moralidad, *supra*;
por la finalidad; Kant, 186, 279s, *283s*, 285, *350ss*; *véase también* 28, 31;
físico-teleológica, *véase* por la finalidad, *supra*;
por la posibilidad; Kant, 185ss, 189; *véase también* Ontológico, argumento;
postulado de la razón práctica, 203, *318ss*, 361s; *véase también* 259.
Dios, idea trascendental de; Kant, 222s, 269, *278-285*, 288, 358; *véase también infra*;
principio heurístico, 310, 330;
objetividad, 288, 319, 356s, *360-364*;
uso regulativo de, 287, 290, 330, 365.
Dios, naturaleza de;
atributos, 186s, 279, 319, 351, 360;
causa; Kant, 186, 197, 275s, 279, 286s, 318, 351, 360; *véase también* 32, 44, 106, 110, 129, 171;
ens realissimum, véase Ens realissimum;
libre, 31, 275s;
intelecto divino, 82, 154s, 200, 227, 287, 319;
como yo nouménico del hombre, 365;
omnipotente, 319, 321;
providencia de, *véase* Providencia;
sustancia, 289, 358, 361s, 365;
voluntad, 82, 112, 298, 318s, 322;
sabiduría, 28, 82, 321, 352;
véase también 128, 198.
Dioses, edad de los, 159;
inventados por el temor, 171.
Dirigente del pueblo, *véase* Gobernante.
Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres, de Rousseau, 66, 67n, *70-75*, 71s, 86s.
Discurso sobre las artes y las ciencias, de Rousseau, 65, 67n.
Disertación kantiana de 1770, 193-198, 199.
Distancia;
estimación de la; Condillac, 42;
acción a, 61.
Docencia, 132s.
Doctrina trascendental del alma, *véase* Trascendental, doctrina del alma.
Doctrina trascendental de los elementos, véase Trascendental, doctrina de los elementos.
Doctrina trascendental del método, véase Trascendental, doctrina del método.
Dogma, religión dogmática; Lessing, 122ss; libertad respecto de la, 387s.
Dogmática/o
empirismo, 278;
metafísica, *véase* Metafísica.
Dogmatismo; Fichte, 365; Kant, 397; *véase también* Dogmática/o.
Dolor, 36, 108.
Dominio de sí mismo, *véase* Conquista de sí mismo.
Drama; Herder, 142; Lessing, 126, 130; Voltaire, 19, 30.
Dualismo, de cuerpo y alma, 55;
de Dios y el mundo, 186.
Duda; Thomasius, 106;
acerca del mundo externo, 260s;
acerca de la metafísica, *véase* Metafísica;
hiperbólica, 260.

E

E., 67n.
Economía, economistas, 61-64, 111, 158s, 166, 173, 384.
Economía, principio de, 330s.
Económicas, influencias, 367.
Edad de oro de la especie humana, 140
Edad del hombre; Vico, 156, 159s.
Edad Media, desprecio del siglo XVIII por ella, 163, 165, 386, 392; *véase también* 157, 167.
Edades de la especie humana, *véase* Humana, especie.
Edades del mundo; Bossuet, 151.
Edad de la Razón, 37, 159, 162, 390.
Educación; Ilustración Francesa, 46, 55, 63, 167s, 392; Herder, 139s, 142, 145, 175; Kant, 181; Lessing, 128, 168; Rousseau, 66, 69, 76s, 132; *véase también* 114s, 123s, 132s;
y moralidad, 69, 114s, 128, 139, 167ss, 294s, 385;
de la especie humana, 128, 141s, 145, 168s, 175.
Ego; Kant (para otros filósofos, *véanse* apartados por sus nombres), 223, 260ss, 270, 286, 400;
consciencia del; *véase* Apercepción trascendental;
empírico, 231n, 244s, 247, 261n, 262, 272, 358, 365;
y mundo externo, 261;
individual, 397s;
nouménico, 365, 400s;
permanente, 230n, 245, 268, 271s, 286, 288;
fenoménico, 398;
sustancial, 268, 270ss, 400;
trascendental, 261n, 270s, 286, 398;
véase también Cogito ergo sum.
Egoísmo; Rousseau, 79s, 81;
véase también 107ss, 113, 160.
Einbildungskraft, 246.
Ejecutivo, poder; Rousseau, 89, 95ss;
véase también 26.
Ejércitos permanentes, 309.
Elección, 107, 113;

moral, 293;
véase también Libre, voluntad.
Elecciones; Rousseau, 89, 99.
Elementos
a priori del conocimiento, *véase A priori;*
atómicos de la experiencia, 378, 384;
materiales y formales en el conocimiento, *véase* Conocimiento, forma y materia;
Doctrina trascendental de los elementos, 223s.
Elementos metafísicos de la ciencia natural, de Kant, 202, 210.
Elencticus usus intellectus, 198.
Elocuencia nacida de la ambición, 69.
Emigración y contrato social, 88.
Émile, de Rousseau, 66, 67n, 79s, 132.
Emoción por lo sublime; Kant, 336, 340.
Emocional, proposición, 333.
Empfindung, 228.
Empirismo; británico, 118, *375-384,* 403; *véase también* Locke, Hume, *infra;*
francés, 17s, 21, 27, 38, 54, 64;
Hume, 184, 202, 255, *376-381, 382-385,* 400;
Kant, 202, 211, 222, 227s, 254s, 263, 278, 296, 384, 400;
Locke, 17s, 38, 196, 207, 211, 376, 378, 380, 384s;
véase también 274, 276, 396s;
y análisis, 377s, 383s;
dogmático, 278;
y metafísica, 383s;
moderno, 214, 380s, 383s;
y fenomenismo, 396.
Encarnación, la, 150, 151, 164.
Enciclopedia, la (1751-1765), *48s,* 50-53, 61ss, 65s, 166, 409*.
Enciclopedistas; Rousseau acerca de los, 70, 101, 386; *véase también* 276, 385s.
Energía, 28, 61, 251; *véase también* Fuerza física.
Ens perfectissimum, 279s.
Ens realissimum, 279ss.
Entelequia, 175.
Entendimiento; Kant,
crítica del, 265s;
conceptos del, *véase* Concepto *a priori;*
depende de los sentidos, 211, 221s, 227s, 238;
distinción respecto de la razón, 144, 223, 265, 286, 328;
distinción respecto de los sentidos, 131, 197s, 222, 286;
y juicio, 328;
uso lógico del, 194s;
los fenómenos son sus objetos, 266;
principios del, *véase* Principios;
función sintetizadora, *véase* Concepto *a priori;*
véase también 202, 218, 239s.
Epistemología, 119, 254s, 384, 400s, 402ss.
Épocas de la historia; Bossuet, 151.
Erhabene, das, 339.
Erläuterungsurteil, 213.
Error 170, 261s, 402.
Erscheinung, 228s.
Erweiterungsurteil, 213.
Escatología, 150.
Escepticismo; Ilustración Francesa, 21, 53, 56, 101s; Hume, 401; Rousseau, 68, 101s; *véase también* 106, 123, 153, 157, 190, 366.
Esclavitud; Rousseau, 73s, 84, 86s, 89, 98; *véase también* 140;
origen de la, 73s, 167.
Escolasticismo; y Wolff, 109, 111ss; *véase también* 105, 107.
Escritos cristianos, de Herder, 142.
Escritura alfabética, 167.
Escrituras Sagradas; Kant, 182, 323; *véase también* 127, 134ss, 141.
Escultura, 130, 138.
Esencialismo, 112, 400n.
Esencias, conocimiento de las;
filósofos franceses, 17, 38, 53s, 59;
Wolff, 110s; *véase también* 370, 400n;
nominal, 17, 59.
Espacio; Boscovich, 61; Herder sobre Kant, 142; Kant, 192, *227-238,* 274s, 355; *véase también infra;*
absoluto, 192;
Antinomias del, 193s;
Kant sobre Berkeley y Descartes, 260s;
vacío, *véase* Vacío;
euclidiano y no euclidiano, 236ss;
exposición metafísica del espacio, 230s;
exposición trascendental del espacio, 233s;
idea del, 188, 192s, 199, 230s;
no es ilusión, 232s, 260s;
intuición pura o *a priori,* 193ss, 222, 231, 233ss, 261, 263, 358;
y matemática, *233-238;*
concepto particular no general, 193s, 231s;
fenoménico, 193, 394;
¿real o ideal?, 192ss, 232s, 237, 260s, 274, 394.
Especie; Buffon, 59s.
Especulación teológica, 128.
Esperanza; Kant, 322, 326, 401.
Espíritu *(Geist),* 343.
Espíritu, actividades del; Condillac, 40-44, 50; Helvecio, 44s, 47; Kant, 218, 268s; *véase también* 380.
Espiritual, realidad; Jacobi, 144; Kant, *infra;* *véase también* 402;
y estético; juicio, 203s, 232s, 243s;
conceptual, conocimiento, 169ss, 202, 222s, 255s, 265;
conocimiento en general, 191, 197s, 252, 358s;

en el hombre, 364; *véase* también Nóumeno, el hombre como;
y metafísica, 141s, 196, 202, 208-211, 222s, 287s;
y moralidad, 191s, 202s, 317, *319ss*, 325, 344;
véase también Suprasensible, sustrato; Libre, voluntad; Kant, postulados de la razón práctica.
Espíritu humano; Condillac, 38ss, 43s; Helvecio, 44ss; Kant, 218, 228, 328; Vauvenargues, 35-38;
véase también Razón, entendimiento.
Espíritus, *véase* Espiritual, realidad.
Espontaneidad, libertad de, *véase* Libertad de espontaneidad;
de la facultad de representación, 243.
Esprit des lois, obra de Montesquieu, 22, 160s.
Esquemas trascendentales de las categorías, *246-249.*
Esquemas de la historia, búsqueda de, 63, 149, 164, 390-393.
Esquemas de la imaginación, *246-249.*
Esquema para los *sensa* externos, 193s;
de la física, 355.
Esquematismo de la metafísica de la naturaleza, 355s;
y objetivación, 358.
Esse est percipi; Kant acerca de, 233.
Estadio prosaico del desarrollo humano, 137.
Estado de naturaleza, *véase* Naturaleza, estado de.
Estado; Rousseau, 70, 75-79, 85ss, 90-93, 95-98, 100, *véase también* 73n, 115, 122, 344;
e Iglesia, 92;
libertad en el, *véase* Sociedad, libertad en la;
voluntad general del, 76ss, 90ss;
la nacionalidad renunciable, 88, 172s;
moderno, 172s;
como ser moral, 90s, 99;
racional, 172ss;
teoría orgánica del, 99;
sociedades parciales en el, 91s;
supremo, *véase* Mundial, estado;
véase también Gobierno; Sociedad política.
Estados grandes, 97, 99, 115s.
Estados pequeños, 96, 99.
Estatua sensible; Condillac, 40s, 43, 58.
Estética; Baumgarten, 117-120, 138s; Herder, 139, 142s; Kant, 183, 189, 199, 203s, 333, 343ss; *véase también* Gusto, juicio de; Lessing, 130s; Mendelssohn, 120, 125; *también* 122, 124, 135, 160;
historia de la, 139.
Estética trascendental, véase Trascendental, estética.
Estético/a
contemplación, 125, 334, 340;
la experiencia e. relaciona el mundo científico con el mundo moral, 327s, 344s;
juicio, *véase* Gusto, juicio de.
Estoicos, 150, 310, 316.
Eternidad del mundo, 272ss.
Ética; Aristóteles, 111, 113, 304, 389; Ilustración Francesa, 51s, 54, 57; *véase también* Helvecio, Rousseau, *infra;* Helvecio, 44, 46s, 384; Hume, 376, 379, 383n, 389; Kant, 99, 180, 187, 189s, 198ss, 202ss, 216, 290, *291-326,* 401; Rousseau, 69, 72, 99, 101; Thomasius, 106ss; Wolff, 111, 113s, 295;
aplicada, 294;
teorías emocionales de la, 295, 310;
teorías empíricas, 295, 310;
relacionada por la libertad con la filosofía de la naturaleza, 327; *véase también* Libre albedrío;
metafísica de la moral; Kant, 202s, 294-297;
pura; Kant, 199, 294s, 324;
racionalista, 296, 310, 325, 385;
teleológica, 304, 325, 389.
Ético-teología, *véase* Teología moral.
Etnografía, 139.
Eudaimonía, 304.
Evangelio, nuevo y eterno, 128.
Evolución; Buffon, 60; Diderot, 51s; Herder, 170s; Bergson, 367.
Existencia; Turgot, 63; *véase también* 186, 370, 400n;
concepto de, 196, 248;
en la idea del ser más perfecto, 279ss, 282s, 370;
deducibilidad de la, 154, 370, 372s, 374s, 381;
como predicado, 186, 281.
Existencial, juicio;
es siempre sintético, 281;
en qué medida es deducible, 371s, 374s.
Existencialismo de santo Tomás de Aquino, 111s.
Éxito en la vida, como señal del favor divino, 106.
Experiencia (para Kant, apartado siguiente), 105, 110, 121, 127, 139, 143, 371s;
elementos atómicos de la, 378s, 384.
Experiencia; Kant,
estética, *véase* Estética;
las apariencias son el único objeto de experiencia, 194, 232s;
elementos atómicos de la, 378s, 384;
condiciones de la, 244s, 249, 251s, 253s, 255, 356; *véase también* Deducción de las categorías;
de los sentidos y del entendimiento, 222, 245, 252;

interna, 189, 261s;
moral, *véase* Moral;
no simplemente dada, 271s; *véase también* Construcción mental;
objetiva, 249, 264;
ocasión de los conceptos, 196s, 207;
ocasión del conocimiento, 211, 395;
sensible, *véase* Sensible;
fuente del conocimiento, *véase* Conocimiento;
unidad de la, 275s, 290;
véase también 181, 190, 229, 232.
Experimental, filosofía; Hume, 376, 377n, 379.
Experimento; Kant, 220s; Vico, 154s.
Explicación
causal, 346;
de los fenómenos; Kant, 217s, 233;
véase también 21, 39, 54, 376s.
Extensión, 29, 44, 112, 213, 274s.
Externo, mundo; Condillac, 41s, 44; Kant, 260ss; *véase también* Cosa externa; *también* 53, 63, 112, 144.

F

F., 291n.
Fábula, *véase* Mito.
Facciones; Rousseau, 97; *véase también* Partidos.
Factual, cuestión, 381; *véase también* Verdades factuales.
Facultad, facultades; Herder, 138, 142; Kant, 328, 331s; *véase también* 42ss, 118, 131.
Falacias; Kant,
en los argumentos de la existencia de Dios, 279, 285, 288n;
por abuso de las ideas, 223, 285s, 288n;
de la metafísica, 288.
Familia;
en la historia, 156, 165, 167, 172;
en las naciones, 174;
véase también 75, 132.
Fatalismo; Kant, 225; Spinoza, 350.
Fe; Hamann, 135, 145; Jacobi, 143s, 145; Kant, 182, 203; *véase también infra;*
moral; Kant
basada en la experiencia moral, 225, 278;
en la libertad, 278, 289, 321;
en la vida futura, 192, 289;
en Dios, 225, 284s, 289s, 319, 321, 353; *véase también* Dios, fe en;
postulados de, *véase* Postulados de la razón práctica;
en la realidad espiritual, 204, 278;
véase también 203, 353, 399;
práctica, *véase* moral, *supra;*
religiosa; Kant, 203, 322.
Federación de estados pequeños, 98.
Felicidad; Kant, 304, 316-319, 321s, 326; *véase también* 45, 105, 106ss;
deseo de la, 304s;
general, 81;
virtud y, *316s*, 318s, 322, 326.
Fenomenismo; Hume, 379, 403; Jacobi acerca del fenomenismo de Kant, 144; *véase también* 245, 380, 379.
Fenómeno, realidad fenoménica
y apariencia; Kant, 228s, 256;
determinada; Kant, 272, 276s, 349;
explicación del, *véase* Explicación;
límite del conocimiento; Kant, 255, 270, 274s, 278; *véase también* 39, 376s;
el hombre como fenómeno y como nóumeno, 317; *véase también* Libre, voluntad; Kant, fenoménica y nouménica;
y nóumeno; Kant, 225, 259, 272-275, 278, 332s, 348s, 357;
serie de, 274-277, 282, 286s;
véase también 29, 54, 63;
también Apariencia.
Fenomenología general, propuesta por Kant, 199.
Feudalismo, Rousseau sobre, 97.
Fiebre, sus efectos en el espíritu, 55.
Filología, su importancia; Vico, 155, 158.
Filosofía; Kant, 187, 191; *véase también infra;*
como-si, 287;
crítica; Kant, 210, 221, 263, 291, 342, 359;
evitación de las antinomias, 274s, 276ss;
propósitos análogos de las tres *Críticas*, 328;
sucesores de la filosofía crítica, 397s, 404;
véase también kantiano, criticismo;
división de la, 111, 118s;
dogmática, 209;
esotérica, 191;
y desarrollo humano, 155s;
el hombre como objeto de la, 106, 118;
medieval, 273n, 400-404;
moderna, *400-404;*
moral, *véase* Ética;
natural, 53s, 61; *véase también* Naturaleza, estudio de la;
de la naturaleza, 327;
práctica; Wolff, 111; *véase también* Ética;
fin práctico de la, 105ss, 109, 114s;
pura, 197, 356;
y realidad, 368s;
restringida a fenómenos; d'Alembert, 54;
ciencia de lo posible; Wolff, 111;
científica, 53s;

y teología, 150s, 182, 367;
teorética y moral, 327;
trascendental, 201, 224, *356-359;*
vulgar, 191;
véase también 124s, 140.

Filosofía de la historia; Hegel, 136, 391s; Herder, 140s, *169-175;* Lessing, 131; 168s; Montesquieu, 22s, 391; Voltaire, 164;
búsqueda de esquemas en la historia, 63, 149, 164, 390-393;
presupuestos de la, 390-394;
teología de la, 393.

Fin (como objeto de la voluntad racional); Kant 308s, 311;
absoluto y relativo, 308s;
reino de los fines, *311,* 352;
fin de la creación, 352;
véase también Finalidad en la naturaleza.

Finalidad en general, *véase* Fin;
en la naturaleza, *véase infra.*

Finalidad y belleza, 337ss;
de los seres racionales, *véase* Fin;
representación de la, y placer, 345;
en la naturaleza, *véase* Finalidad en la naturaleza;
natural, 346, 348.

Finalidad,
como prueba de la existencia de Dios; *véase* Dios, existencia de; argumento por la finalidad;
en la naturaleza, 344.

Finalidad en la naturaleza; Herder, 170s, 174; Kant, 287, 330ss, *345-353;* Maupertuis, 28, Voltaire, 31;
externa, 345s;
Dios y la, 287, 329s, 350s;
su idea es regulativa, 347ss, 350s;
interna, 345-349;
juicio de, *véase* Juicio teleológico;
mecanismo y finalidad, *véase* Mundo de la ciencia y mundo de la moral;
objetiva, 353;
principio de, 330-333, 347s, 351.

Finito, ser; deducible del ser último, 370; deducible del ser infinito, 377ss.

Física; Ilustración Francesa, 21, 27s, 61, 69; Kant, *véase infra;*
véase también 139, 153ss, 367ss;
empírica, 294;
como filosofía experimental; Hume, 376, 377n, 379;
sin finalidad, 348;
sin libertad, 225;
general, 253;
matemática, 250;
significaciones de la palabra, 253, 254n, 291;
transición de la metafísica de la naturaleza a la, *354ss;*
newtoniana, *véase* Newtoniana, ciencia;
juicios sintéticos *a priori* en la, 216;
universal, 253.

Físico-teología; Kant, *351ss.*

Fisiócratas, *61-64,* 384, 413*.

Forma;
a priori; Herder, 142; Kant, 204, 218s, 224, 225, 253, 261;
del conocimiento, *véase* Conocimiento;
objeto de contemplación, 334, 341s;
de la apariencia, 230; *véase también* de la sensibilidad, *infra;*
de la intuición, 144, 231; *véase también* de la sensibilidad, *infra;*
de la ley moral, 300s;
de la sensibilidad, 144, 224, 230ss, 235, 242, 245, 261; *véase también* Conocimiento sensible; forma y materia del, espacio, tiempo;
del entendimiento, 248; *véase también* Categorías kantianas;
pura de la sensibilidad, 228, 230s;
pura del entendimiento, 248s;
subjetiva, 144, 201, 204, 232.

Formalismo kantiano, 144, 324.

Fragmentos de Wolffenbüttel, de Reimarus, 124, 126.

Francés, gobierno; hostil a los filósofos, 48.

Francés, lenguaje, 123, 139.

Francesa, filosofía, 15ss, 19, 47, 105, 122ss; *véase también* Ilustración Francesa.

Fuego; Kant, 183.

Fuerza aplicada a los ciudadanos, 94.

Fuerza física;
Boscovich, 61;
Kant, 354s, 358;
Maupertuis, 27s.

Fuerza vital, 170.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres, de Kant, 202, 296s.

Fundamento y consecuencia, 185, 189.

Futura, vida; Kant, 192; *véase también* Inmortalidad del alma.

Futuro, conocimiento del, *véase* Predicción.

G

Gedankending, 358.

Gegenstand, 228.

Geist, 343.

Gemeinsinn, 338.

Gemüt, 228, 231n, 328n.

General, voluntad, *véase* Voluntad general.

Generales, ideas y términos; Rousseau, 72.

Generosidad, 81.

Génesis, libro del, 156.

Genio; Kant, *342s; véase también* 35s, 46, 135, 138.

Geocéntrica, hipótesis, 218s.
Geografía, 137, 139, 180.
Geometría; Kant, 187s, 193, 215s, *233-238*, 262s *véase también* 51, 69, 142, 154;
euclidiana y no-euclidiana, *236s;*
sus juicios son sintéticos *a priori,* 215s, 234.
Geométrico, método, 154.
Germánicas, tribus, sus virtudes, 69s.
Germánicos, pueblos y cultura cristiana, 174.
Geschmacksurteil, 333.
Gnoseología; Baumgarten, 119.
Gobierno; Ilustración Francesa, 15s, 46, 48, 57, 61s; Herder, 172; Hobbes, 73, 85; Montesquieu, 23ss; Rousseau, 73ss, 77, 85s, 89, *95-98,* 99ss; Wolff, 115; *véase también* 151, 385;
voluntad general y, 76s, 85, 88s;
clases de, 23s, 27, 96s, 122.
Gracia, belleza y sublime, 339.
Gracia divina, 19, 107;
Gramática; Kant, 188, 197.
Grandeza de alma, 37.
Gravitación, 21, 27, 61.
Grenzbegriff, 258.
Griega, filosofía, y pensamiento griego, 149s, 157, 159, 167.
Griega, lengua, 155.
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, de Kant, 202, 296s.
Grundsätze, 249.
Grupo, intereses de, *véase* Partidos.
Guerra; Kant, 309; Rousseau, 71ss, 97; *véase también* 70, 108;
civil, 81, 97.
Guerra de la Independencia americana, Kant y la, 183.
Gusto estético; Kant, 199s, 203, 332ss; *véase también* 122, 125;
y bondad moral, 344s;
véase también Gusto, juicio de.
Gusto, juicio de; Kant, 203, *332-345,* 353;
antinomia, 343;
desinteresado, 335, 339, 344;
y nóumenos, 343, 353;
subjetivo, 332s, 339, 341s, 344s;
validez universal, *véase* Belleza, universalmente agradable.
Gusto, sentido del; Condillac, 41s;

H

Hábitos, 46.
Habla; Hamann, 135; Rousseau, 71ss.
Hebrea, lengua, 141, 155.
Hedonismo, 56, 310.
Hegelianismo e historia, 160, 191.
Heliocéntrica, hipótesis, 218s.
Héroes, edad de los; Vico, 156s, 159.
Heteronomía de la voluntad, 309s, 312s.
Heurístico, principio; la finalidad de la naturaleza como principio heurístico, 348, 351; la idea trascendental como, 286s, 330.
Hilo conductor trascendental, 239s.
Hilozoísmo, 29, 60, 350.
Hipótesis; Kant, 220n, 223.
Historia; Condorcet, 167ss; Hamann, 135s, 145; Herder, 138s, 140s, 143, 145, 169, 172s, 175; Lessing, 127s, 129, 168; Montesquieu, 22s, 24s; Vico, *153-160,* 165; Voltaire, 162s, *163-166; véase también* 54, 63, 100, 149, 165s, 367;
edades, épocas de la, *véase* Humana, especie;
como revelación divina, 128, 168s;
ley histórica, *véase* Ley;
filosofía de la, *véase* Filosofía de la historia;
presupuestos, 141, 162, 390;
teología de la, 393.
Historiadores griegos, 149.
Historicismo, 141, 175.
Histórico, desarrollo, *149ss,* 311, 367; Bossuet, *151ss;* Herder, 140s, 170ss; *véase también* 160s, 168.
Historiografía; Herder, 173; Voltaire, 164ss; *véase también* 141, 153, 162s, 390s;
libre de hipótesis y de prejuicios, 173.
Hombre; Ilustración Francesa, 37, 44ss, 55s 58, 384; *véase también infra,* Montesquieu, Rousseau; Hobbes, 85, 155s; Montesquieu, 22, 24; Rousseau, 66-102; Tetens, 131s; *véase también* 118, 136, 145, 157s, 294s, 308s, 317, 365;
edades y estadios, *véase* Humana, especie; edades de la;
ápice y fin de la creación, 60, 170, 352;
determinada y libre, *véase* Libre, voluntad; Kant, nouménica;
diferencia respecto a los animales; Rousseau, 71, 75; *véase también* 50, 131, 167;
bien del, 83, 106;
legislador y sujeto; Kant, 310s, 321s, 356;
relaciona a Dios con el mundo, 357, 364;
máquina o planta, 55s;
bondad natural del; Herder, 172s, 175; Kant, 322; Rousseau, 66, 70ss, 75, 86, 90, 101;
primitivo; Herder, 170, 172; Rousseau, 72, 75, 79s; Vico, 155s, 158ss; *véase también* 167;
finalidad del mundo, 352;
necesita la sociedad, *véase* Sociedad;
estado de naturaleza, *véase* Naturaleza, estado de;
estudio del, 106s, 132, 138s, 167s, 376, 384-390;

en el mundo, 356, 364s.
Hombre, edad del; Vico, 156, 159.
Honestum, 108.
Honor, deseo de, 107.
Horas matutinas, de Lessing, 129.
Humana, alma, *véase* Alma humana.
Humana, especie;
Cartas de Herder acerca de la elevación de la Humanidad, 141, 175;
edades, épocas; Bossuet, 151s; Condorcet, 167s; Herder, 137s, 140, 169; Lessing, 128, 168s; Turgot, 63, 386; Vico, 155ss;
desarrollo; Herder, 170, 172, 173; *véase también* 160s, 167;
educación, *véase* Educación.
Humana, naturaleza, 159, 294; *véase también* Hombre.
Humanidad
latente en los hombres; Herder, 141, *171*, 174s; *véase también* 51s, 57, 156s;
fin en sí misma, *véase* Racional, ser.
Humanismo, 118.
Humanos, actos, *véase* Actos humanos.
Humanos, derechos, *véase* Derechos.

I

Idea; e impresión, 371;
fuente de las, *véase* Ideas, origen de las; y palabra 42; *véase también* 377, 402;
clases de:
abstracta, 40, 139;
estética, 343;
clara y distinta, *véase* Claras y distintas, ideas;
compleja, 38, 39s, 377;
confusa; Kant, 187s, 190;
idea de la razón Moral-práctica, 356;
de la razón pura, *véase* Idea trascendental;
de la razón especulativa, 356;
de la reflexión; Condillac, 39s;
de la sensación; Condillac, 39s;
racional, 343;
simple, 38, 39, 377;
universal, 193, 195.
Idea trascendental, *véase* Dios, idea trascendental de.
Idea trascendental; Kant, *266-290*, 320, 356ss;
deducción, 266, 268;
función, *véase* uso, *infra;*
ilusión, 285s;
principio heurístico, 286s, 330;
abuso de, *véase* uso trascendente, *infra;*
de ellas no procede conocimiento teorético, *véase* uso trascendental, *infra;*
origen, 223, 265, 269, 288;
sistema, 356, 359;
uso no constitutivo, 269, 285, 288, 328, sino regulativo, 223, 265, *285-288*, 328; trascendente, 223, 270, 276s, 282, 284ss;
véase también Dios, idea trascendental de; Alma, idea trascendental de; Mundo, idea trascendental de.
Ideales;
políticos; Montesquieu, 24, 26;
éticos; Diderot, 51s.
Idealismo; Fichte, 358s, 397, 404; Kant, 145, 200, 204, 218, *259-262*, 356, 358ss, 365; Lessing, 126, 129;
alemán, 145, 397ss;
uso kantiano del término, 233, 259s, 350, 359;
clases de, 260s, 359;
refutación del; Kant, *259-262;*
subjetivo, 359;
trascendental, 233, 260, 358s, 365.
Ideas, asociación de; *véase* Asociación de ideas.
Ideas divinas; Lessing, 385.
Ideas, origen de las; Condillac, 39s, 42; Hume, 376, 378ss, 383; Kant, 187s, 207; Locke, 376, 386; *véase también* 55, 72, 132, 371s;
procedentes de impresiones, 371, 378s, 383.
Iglesia, autoritaria, 322.
Iglesia cristiana; Kant, 323; Rousseau, 92, 100;
y la filosofía de la historia, 150, 151s, 163s.
Iglesia y Estado; Rousseau, 92 .
Igualdad humana;
contradicha por Voltaire, 34, 35;
eliminada, 98, 115;
véase también 156, 168.
Ilusión debida a ideas trascendentales, 285s.
Ilustración, *15-145*, *384-388*, 405*;
e historia, 140s, 162s, 392;
contrarios, Hamann, 134, 136s, 145; Herder, 140s, 143, 169s, 172, 173; Rousseau, 68s, 98; *véase también* 144s;
véase también 108s, 126s, 165s, 325.
Ilustración Alemana, 21, *105-145*, 405*.
Ilustración Francesa, *15-102*, 384, 387s, 390;
materialismo en la, 15, 29, 54s, 58, 64;
oposición a la religión, 15ss, 64. 101s, 107, 386;
véase también 30, 57, 100s, 122.
Imagen, función mediadora de la, 246.
Imaginación; Kant, 246s, 262; *véase también* 21, 40, 158s;
y juicio estético, 333, 343, 344;
espacio y tiempo, producidos por la, 358.
Impenetrabilidad, idea de, 253.
Imperativo; Kant, *302-305;*
categórico, *véase* Categórico, imperativo;

hipotético, 303s, 308, 309;
moral, 293s, 303s, 335.
Imperfección, 36, 112s.
Imperialismo; Herder, 174.
Imperios, desarrollo de los, 151s.
Implicación y relación causal, 191, 369s.
Imprenta, invención de la, 167.
Impresión mental; Hume, 371, 378s, 383;
Kant, sensación;
véase también 40, 396, 403;
idea de, *véase* Hume, *supra*.
Impuesto sobre la tierra, 62 .
Impuestos; Rousseau, 78s; Turgot, 63.
Impulso mental, 99, 108.
Inclinación; Kant;
y deber, *298ss;*
véase también 309s, 334, 335n.
Income tax, impuesto sobre la renta, 78s.
Incompatibles, principio de los; Crusius, 112.
Incondicionado, lo; Kant;
buscado por la razón pura, 267s, 278s;
véase también 270, 273, 277, 315s; *también* Unidad incondicionada.
Indeterminación, 254n, 381s.
Indiferencia, libertad de, 32s.
Indiscernibles, principio de los, 56.
Individuo en sociedad; Rousseau, 83, 85, 87, 88s, 90, 102;
y bien común, 107.
Individualidad, 129.
Individualismo; Rousseau, 91ss; Thomasius, 107; Wolff, 113; *véase también* 137.
Inducción, 110, 254, 385.
Industrias, 62s, 165.
Inercia, 253, 350.
Inferencia mediata, *véase* Silogismo.
Infinita, serie, 273.
Infinito, número de los existentes, 273.
Infinito, ser, 252, 373ss.
Infinitud absoluta, 371.
Inglés, pensamiento, 123, 138.
Inglesa, constitución, 22, 26.
Inmanencia de Dios, 323.
Inmaterial, ser, *véase* Espiritual, realidad.
Inmaterialismo, 29, 44.
Inmortalidad del alma; Kant, 198, 203, 206, 210, 213, 225, 289, *317s,* 319;
negada, 20, 32; afirmada, 83, 125, 128, 132, 171; implicada por la ley moral; Kant, 317s, 401; conocida por la fe; Kant, 225, 289; postulado de la razón práctica; Kant, 203, 317.
Innatas, cualidades, 42.
Innatas, ideas, *369ss,* 371s, 396; Kant, 196, 207, 211; Leibniz, 196, 394; *véase también* 83, 105, 201.
Innatos, juicios, 201.
Inocencia, estado original de, 69, 74.
Inseparables, principio de los; Crusius, 121.
Instinto; Rousseau, 79, 86; *véase también* 170;
véase también Impulso.
Intelecto (para Kant *véase* Entendimiento, excepto *infra* puro)
Arquetipo divino, 193, 200, 227;
divino; *véase* Dios, naturaleza de;
y lenguaje, 42, 72s;
en la materia, 29, 50;
puro; Kant, 196-201; *véase también* 60;
derivado de la sensación, 41, 44s, 50, 55;
véase también 21, 87, 114, 131s.
Intelecto, uso del; crítico, 198;
dogmático, 196ss;
empírico, 251, 267;
lógico, 194s, 197;
real, 195ss.
Intelectualismo, 105, 120, 156s, 163.
Intelligibilia como objetos del conocimiento intelectual, 195; *véase también* Conocimiento intelectual;
o *noumena,* 255ss.
Inteligible, mundo; Kant, 195s, 313, 317;
véase también Nouménico, mundo.
Inteligible, realidad puramente i., *véase Noumenon.*
Interacción
entre alma y cuerpo, 112, 114, 121;
entre sustancias, 251;
categoría de, *véase* Comunidad, categoría de;
véase también 248.
Interés
y juicio estético; Kant, 334, 338s, 344;
empírico, 355;
véase también Partido;
también 43.
Interior, vida, 150.
Internacional, derecho, 108.
Internacional, sociedad, *véase* Estado mundial.
Introspección; Hume, 230n, 379; *véase también* 131.
Intuición; Baumgarten, 119s; Jacobi, 144;
Kant *infra;* Rousseau, 82s.
Intuición; Kant;
es ciega sin conceptos, 238;
en la matemática, 215, 263;
Dios no es intuido, 195, 201, 402;
significación de la palabra, 227n;
pasiva, 193, 227.
Intuición, clases de; Kant;
sensible *a priori,* 200, 222, 231s, 234s, 262s; *véase también* pura, *infra;*
divina, 193, 227;
empírica, *véase* sensible, *infra;*
externa, 231, 234s, 261s;
intelectual; no existe en el hombre, 195, 238, 256s, 264, 269s, 285, 288, 314,

319s; *véase también* 227, 235s, 263;
interna, 272;
pura, 193ss, 238, 250; *véase también* sensible *a priori, supra;*
reflexiva, 344;
autógena, 358;
sensible, 195, 197s, 201, 222, 227-232, 238, 250, 355;
elementos de la i. s., 228;
y categorías, 246, 255;
subjetiva, 194, 235;
véase también 240n, 271s, 307.
Inventos, importancia de los, 173.
Investigación acerca de la distinción entre los principios de la teología natural y los de la moral, obra de Kant, 187-190.
Isósceles, triángulo; Want, 220, 234.
Ius gentium, véase Derecho de los pueblos.

J

Jacobinos, 95, 98.
Jansenismo y libre arbitrio, 19s.
Jesuitas, 56, 60, 123n.
Judicial, poder, 26s, 33.
Judíos, judaísmo y finalidad en la historia, 150, 151ss, 164; *véase también* 26, 50, 165, 173, 174.
Juicio; Condillac, 39s; Helvecio, 45; Kant, *infra;*
estético, *véase* Gusto, juicio de;
ampliativo, *véase* Sintético;
analítico, *véase* Analítico;
a priori; Kant, 212, 360; *véase también infra;*
impuro, 212;
moral, 291s;
aumentativo, *véase* Sintético;
contingente, no deducible del juicio necesario, 373, 375;
crítica del, 328;
Crítica del juicio, obra de Kant, *véase Crítica del juicio;*
determinante, 329;
emocional, el juicio de gusto, 333s;
empírico, *véase* Empírico;
existencial, *véase* Existencial;
explicativo, *véase* Analítico;
facultad del, 329s;
formal, 345;
matemático, no es sintético, 142, 381; *véase también* Sintético *a priori;*
moral; Hume, 383n, 389; Kant, *infra;*
elemento *a priori* en el, 293-296;
forma y materia en el, 203, 324;
no es base para la metafísica, 399;
sintético *a priori,* 203, 324;
necesario; no derivado de la experiencia, 211s, 215s, 217, 233s, 253ss, 262s, 347s;
en la matemática, 215, 234s;
no es una premisa para la obtención de juicios contingentes, 372s, 375;
y *noumena,* 333, 353;
objetivo, *véase* teleológico, *infra;*
de gusto, *véase* Gusto;
capacidad de, *véase* facultad, *supra;*
práctico, *véase* moral,, *supra;*
principio del, 329, 331;
reflexionante, 329ss, 332, 348s;
tabla del, 240s, 262s;
tipos de, 213ss, 240s;
subjetivo, *véase* teleológico y de gusto;
sintético, *véase* Sintético;
teleológico; Kant, 203, *332s,* 343, *345-349* 353;
naturaleza y libertad vinculadas por el, 332s;
objetivo, 332, 345;
fenómeno y número vinculados por el, 332s, 347ss;
subjetivo, 345, 351;
y entendimiento y razón, 328;
universal; Kant, 184, 202, 211s;
no procede de la experiencia, 211s, 217, 253s, 262s, 373.
Juramentos y blasfemia; Rousseau, 68.
Jurisprudencia, 108, 153.
Jus gentium, véase Derecho de los pueblos.
Justicia; Rousseau, 72s, 75, 77ss, 81s, 86; Voltaire, 30, 33; *véase también* 25, 108, 123, 378.

K

Kalligone, de Herder, 142.
Kantiano, criticismo; Herder acerca del, 142, 143n;
oposición al mismo, 144s; *véase también* 116, 265s, 398s, 401;
también Filosofía crítica.

L

Laissez-faire, 62.
Laocoonte, de Lessing, 130, 138.
La paz perpetua, de Kant, 204, 309.
Latina, lengua, 155, 180.
Latitud, medición de la, 27.
Latrocinio; Rousseau, 73, 75.
Legislador; Rousseau, 88s;
significación especial, 89, 101;
y voluntad general, 77s, 83, 88-92, 95, 99s;
véase también 97.
Legislativo, poder, 26s, 89.
Leibniziano-wolffiana, filosofía; Kant y la, 181, 183, 185, 192s, 209; *véase también* 117, 121.

Leitfaden, 239.
Lenguaje; Condillac, 38, 42; Herder, 137s, 140, 142s, 170; *véase también* 72s, 134s, 153, 155, 167, 197;
poético, 119, 137s, 140;
tipos de, 137s;
simbólico, 375;
véase también Lingüstico, análisis; Lingüística, crítica; Palabra.
Lettres persanes, de Montesquieu, 22.
Lex continui in natura y *lex parsimoniae,* 330.
Ley, clases de:
causal, 311;
consuetudinaria, 116;
económica, 61;
empírica, 286, 329ss;
histórica, 149s, 166, 391s;
históricas universales, 155, 159, 390;
y libertad, 392;
inmutable, 25;
internacional; Thomasius, 108; Wolff, 115s;
moral, *véase* Moral, ley;
natural, *véase* Naturaleza, leyes de la;
de la historia, *véase* histórica, *supra;*
de las naciones, *véase* internacional, *supra;*
de parsimonia, 330;
física, 300;
positiva, 23, 25, 116;
práctica-moral,305, 308;
psicológica; Herder, 171s;
estipulativa, 116;
universal; Kant, 300ss; Rousseau, 99.
Ley; Montesquieu, *22-26,* 160s; Rousseau, 73ss, 77s, 87-94, 98s; *véase también* 107, 160;
depositario de la, 23;
y libertad; Rousseau, 78, 83s;
y voluntad general; Rousseau, 77s, 83, 88s, 90-94, 96, 98s, 344;
necesidad de la, 36;
obediencia a la, *véase* Obediencia;
origen de la; Rousseau, 73ss, 88s;
sólo la razón; Kant, 313;
no la razón; Vico, 158;
de Dios, 25.
Ley inversa del cuadrado, 61.
Leyes naturales, *véase* Naturaleza, leyes de la;
de naturaleza, *véase* Naturaleza, leyes de la;
del movimiento, *véase* Movimiento, leyes del;
de la sensibilidad, *véase* Sensibilidad, leyes de la;
de los estados, 158.
Leyendas, *véase* Mito.
L'homme machine y *L'homme plante,* de La Mettrie, 55s.
Liberalidad debida al amor propio, 45.
Libertad
civil; Rousseau, 87, 93s; *véase también* política, *infra;*
moral 87;
natural; Rousseau, 74, 78, 81, 84, 87s, 93s;
de expresión; Voltaire, 34;
de indiferencia; Voltaire, 32s;
de espontaneidad; Voltaire, 32;
de pensamiento, *véase* Librepensadores;
de comercio, 62s, 166;
de la voluntad, *véase* Libre, voluntad;
política; Montesquieu, 22, 25s, 161; Rouseau, 68, 73, 78, 84-87, 93ss, 98, 101; Voltaire, 30, 34; *véase también* 46. 168;
obligatoria, 94s, 101;
en Inglaterra, 26, 30, 34, 45;
y ley, 78, 98, 160;
de los hombres y de las naciones, 174.
"Libertinos", 56.
Libre comercio, 63, 166.
Librepensadores, librepensamiento, 49, 123, 126, 160, 385-388.
Libre, voluntad (para Kant, *véase infra*); Ilustración Francesa, 19, 44, 50s, 55, 57; Rousseau, 71, 82s, 88, 95s; Voltaire, 32s; *véase también* 107, 113s, 121, 170s;
consciencia o sentimiento de la, 32s, 50, 82, 375;
y obediencia, 87;
y providencia, 160, 164.
Libre, voluntad; Kant
antinomia de la causación libre, *275s;*
imperativo categórico y, *313s,* 363;
consciencia y, 225, *314ss,* 321, 325, 362, *364s,* 396;
conocida sólo por la fe, *225,* 278, 289, 313, 319ss, 395s;
nouménica y determinismo fenoménico, 184, 225, 272, 276s, 278, 313ss, 325ss, 360, *364s,* 394s; *véase también* 206, 323.
Licencia, debida a la igualdad, 156s.
Limitación, categoría de la, 241s.
Límites de la sensibilidad y de la razón, proyecto de Kant, 199s, 203s.
Lingüística, crtica; Herder, 137s; Rousseau, 92.
Lingüístico, análisis, 95, 190, 375, 379s.
Literatura,
francesa, 101, 123;
alemana, 101, 123, 137s, 143;
Herder, 137s, 141ss, 169s;
Lessing, 126, 130s;
Rousseau, 68s, 101;
véase también 124, 132, 158s, 165.
Locura y error; Kant, 261s.

Lógica; Hume, 376, 380; Kant, 180, 238s; *véase también* 39, 117-120, 375;
formal, 238s;
de las semejanzas, 265;
trascendental, 238s.
Lógica trascendental, véase Trascendental, lógica.
Lógicas, construcciones, 380.
Lógico, uso del entendimiento, *véase* Entendimiento.
Logos divino e historia, 145.
Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica, de Kant, 190ss.
Lujo; Rousseau, 69, 79.
Luteranismo, luteranos, 107, 109, 122s.
Luz del espíritu; Jacobi, 144.

M

Maestría, deseo de, 108.
Magistrado, 96, 156.
Magnitud de las intuiciones, 250.
Mahometana, idea del paraíso; mencionada por Kant, 320.
Mal, 36s, 112s.
Mal, problema del, 20, 31s.
Maniqueos; Bayle y los, 20.
Máquina; Kant, 347.
Manufactura; Quesnay, 62.
Marxismo, 151, 367, 388.
Matemática; Ilustración Francesa, 51s, 59, 63, 166ss; Ilustración Alemana, 109, 117, 121, 180; Kant, 180, 187ss, 197, 207, 215s, 220, *233-238,* 345; Leibniz, 216, 235s; Vico, 153s;
analítica, 215s, 236; *a priori,* 234s; *véase también* Juicio sintético *a priori* en la matemática; Construcción mental; intuición en la, 216, 263; sus juicios son sintéticos, *véase* Juicio *a priori,* sintético en la matemática; y metafísica, 187ss; en la ciencia; Kant, 268s.
Matemática, objetividad o realidad de la; Kant, 188, 234, 250s, 345; Vico, 154; *véase también* 121, 380s, 382.
Matemático; método; Descartes, 366s; Kant, 187n, 190; racionalistas, 368s, 375; Vico, 153s; *véase también* 105, 121.
Matemáticos, principios; Kant, 250s.
Materia; Kant, 186, 216, 251, 350, 355s;
conservación de la, 216, 251;
vida de la, 29, 60, 350;
y movimiento, 354s;
y pensamiento, 29, 32, 42, 50s.
Materia y forma en el conocimiento, *véase* Conocimiento, materia y forma en el.
Materiales, cosas; Berkeley, 377, 402; Kant, 197;
y mecanismo o teleología, 349s;
véase también Cuerpo.
Materialismo;
sostenido en la Ilustración Francesa; Diderot, 50s; d'Holbach, 50, 56s; *véase también* 15, 29, 43, 54s, 58, 64, 387;
negado; Herder, 172; Kant, 225, 275; Reimarus, 124; Rousseau (por lo que hace al hombre), 71, 101s; *véase también* 54.
Matrimonio en la civilización antigua, 157.
Máxima; Kant, 293, *300ss, 304-307;*
a priori, formal o empírica, material, 301;
para juzgar los cuerpos, 349;
de la fidelidad interna de la naturaleza, 347ss, 351;
del juicio, 330s;
de la razón pura, 367s;
universalizables, 301s, 305s, 308-312, 325;
no universalizables, 305ss.
Mayoría, voto o voluntad de la; Rousseau, 92ss; Wolff, 116;
de las naciones, 116.
Mecánica, 28, 61, 367.
Mecanicismo; Kant, 203, 278; Rousseau, 71; Reimarus, 124;
y finalidad; Kant, *véase* Mundo de la ciencia y mundo moral.
Media, clase, 106, 122, 140, 388.
Medieval, filosofía, 273n, 400-403.
Melancolía, 36.
Memoria; Condillac, 40-43.
Mentales, operaciones, *véase* Espíritu, actividades del.
Mentir, prohibición de, 292, 295, 301.
Metafísica (para Kant, *véase* apartados siguientes);
y filosofía moderna, 400-404;
rechazada; Ilustración Francesa, 17, 20, 30ss, 50s, 53s, 63, 168; Ilustración Alemana, 105-109, 143; Hume, 377s, 383, 384n;
racionalistas, 122, 368-372, 375, 397, 399, 400n;
sostenida por Wolff, 109, 111, 113, 122; *véase también* 366s, 387s, 399s.
Metafísica; Kant, 180-365, *206-211, 216ss, 264-290, 320s, véase también 397-401,* 404;
no progresa, 184, 190, 207, 395s;
investigación crítica de la, 207-211, 225, 265, 270-285, 401;
duda acerca de la, 190, 192, 196, 198, *206ss,* 217;
es ilusoria, 265, 278, 285s, 288s, 399;
importancia, 206s, 265, 278, 396, 401n;
no es conocimiento, 202, 204, 224, *264-290,* 395s, 399;
y matemática, 187ss;

¿carece de sentido?, 289s, 399, 401n;
método de la, 182s, 197, 202, 207;
basada en la consciencia moral, *320s*, 299;
y moralidad, 191, 278;
disposición natural, 210, 217, 224, 265, 285-288;
propedéutica a la, 199, 210, 224;
como ciencia de los límites del conocimiento, 191s, 224s;
juicios sintéticos *a priori* en la, 216s, 263.
Metafísica, divisiones;
dogmática; Kant, 196, 198, 203s, 208s, 278, 321, 395, 399; *véase también* Racionalismo dogmático; Metafísica general u ontología;
idealista, 397s;
de la moral, 208s, 294ss;
de la naturaleza (= física pura), 294, 354ss;
trascendente, 224;
trascendental, 224.
Metafísica de la moral, de Kant, 204, 294ss.
Metafísica, Tratado de, de Voltaire, 30-33.
Metalurgia y desarrollo humano, 73.
Método, doctrina trascendental del (Kant), 224.
Método; en filosofía, 367ss;
véase también 58s, 197, 343n;
también Deductivo; Experimental, filosofía; Matemático; Científico; Metafísica; Kant, síntesis en filosofía.
Microcosmos pensado por el hombre, 365.
Microcosmos, el hombre como; el hombre piensa el m., 365.
Milagros, negados; Reimarus, 124.
Militar, fuerza, 173s.
Militares, virtudes; Rousseau, 69s.
Militarismo; Herder, 174; Kant, 183.
Mineralogía; Kant, 180.
Misticismo; Herder, 141, 169; Kant, 182s, 323.
Mito, mitología; Vico, 158s; Voltaire, 164; *véase también* 21.
Modalidad, categorías de la, 248; principios de la, 253.
Moderno mundo, superioridad del; Voltaire, 164.
Modi del tiempo, 251.
Molinismo, 19s.
Mónada, 29, 50, 112, 132, 188, 274, 370.
Monarquía, 23, 34, 97, 167, 172, 344.
Monismo, 143, 373s.
Monopolio, 61.
Montaña, el grupo de la; y Condorcet, 166s.
Moral, conciencia, *véase* Moral, experiencia.
Moral, experiencia; Kant, base de su metafísica, 321;
y fe, 225, 278;
y Dios, *véase* Dios, existencia de, implicada por la moralidad;
rebasa el conocimiento teorético, 225, 278;
postulados de la, *véase* Postulados de la razón práctica;
ideas trascendentales, 288;
mundo de la ciencia y mundo moral, *véase* Mundo de la ciencia y mundo moral;
véase también 264n, 324, 344s, 364s, 395s;
también Categórico, imperativo.
Moral, fe, *véase* Fe moral.
Moral, filosofía, *véase* Ética.
Moral, intuición, 144.
Moral, ley; Kant, *véase* apartado siguiente; Rousseau, 99, 101; Voltaire, 33s.
Moral, ley; Kant, 182s, 202s, *300-325; véase también* cap. XIV;
base de la, 203, 293-296, 310, 325;
implica libertad, 313s, 321;
respecto de Dios, 33s, 321, 323;
implica a Dios, 182s, 284;
y voluntad divina, 310, 321ss, 389;
como imperativo, 302-305, 321;
véase también Natural, ley;
obediencia a la, *véase* Obediencia a la;
véase también Postulados de;
y religión, 321ss;
reverencia a, 300, 302;
de ella no se deducen reglas, 302n, 305;
summum bonum, 316, 322;
universal, 202s, 300ss, 304-310, 324.
Moral, obligación;
Kant, 190, 291, 293s, 303, 308, 310, 323; Wolff, 114s;
base de la, 202s, 295, 312;
implica libertad, 313s;
véase también Deber.
Moral, orden armonizado con el natural, 322, 352;
véase también Mundo de la necesidad y mundo de la libertad; Mundo de la ciencia y mundo moral.
Moral, perfección; Kant, 198, 365; Wolff, 115.
Moral, principio; Kant, libertad y, 335s;
y metafísica, 191s, 389;
de la razón, 198s, 292s;
subjetivo u objetivo, 302s;
supremo, 308, 310, 314;
véase también 189, 200, 202, 294, 307, 324s.
Moral, sentido, 144.
Moral, teología, *véase* Teología moral.
Moral, teoría, *véase* Ética.
Moral, valor de las acciones, 298ss, 302.
Morales, convicciones; Kant, 324; Voltaire, 33s.
Morales, leyes; Kant, no son deducibles de la ley moral, 302n, 305; Voltaire, 33s.
Moralidad; Kant, 182, 200, 313s, 321s, 344;

Rousseau, 72s, 80-83, 86, 99ss; Wolff, 113s; *véase también* 35, 46s, 158;
basada en el bien común, 36s, 45s, 54, 387;
criterio de; Kant, 323ss; Wolff, 113;
y educación, 69, 114s, 128, 132s, 169;
y voluntad libre, 313s; *véase también* Libre, voluntad, como postulado de la ley moral;
véase también Postulados de la razón práctica; Principios de la razón práctica;
y religión, 20s, 56, 58, 141, 169, 182, 321s, 388s;
y amor propio, 45, 51, 81, 123, 168;
sin ayuda ajena, 107s, 113s;
mundo de la ciencia y mundo moral, *véase* Mundo de la ciencia y mundo moral;
véase también Fe moral.
Moralistas británicos; su influencia, 124, 189.
Mortificación, condenada, 106.
Motivos humanos, 99, 128;
véase también Sanciones.
Movimiento; Kant, 234, 253, 350, 355;
comunicación del, 61;
leyes del, 27s, 56, 350, 355;
y materia, 31, 41s, 55.
Muerte, horror de la, 108.
Multiplicidad del sentido o de la apariencia, 221, 228, 230;
síntesis de la, 239, 243s, 245s, 251, 268, 286.
Mundial, estado, 77s, 115s.
Mundo, alma del, 350.
Mundo; arquitecto del, 284, 351;
empírico, *véase* Realidad empírica;
mal en el; Wolff, 112;
externo, *véase* Externo;
Dios, su relación con el; Kant, 283s, 357; Reimarus, 124; Rousseau, 82; Voltaire, 20; *véase también* Providencia divina;
Dios, el mundo no se deduce de él, 370; *véase también* Ser infinito;
inteligible o racional, 369;
limitado en el tiempo, 217, *272ss*;
limitado en el espacio, 272s;
el hombre es la finalidad del, 352;
mundo de la necesidad y de la libertad, 184, 325ss, 364s, 395;
nouménico, *véase* Nouménico, mundo;
fenoménico y nouménico, 273s, 352s, 359;
de la ciencia y de la moral, 184, 203, 225s, 325ss, 345s, 395, 401;
sensible, *véase* Sensible, mundo;
razón suficiente del; Wolff, 110, 112;
sistema del; Kant, 223, 283s, 286s; Wolff, 110, 112; *véase también* 121, 124, 129, 143, 369;
idea trascendental del; Kant, antinomias, *272-278*, 288n;
e idea de Dios, 364;
y universo, 365; *véase también* 223, 269s, 286s, 356-361;
véase también 117, 121n, 169, 370, 379, 382s, 403;
también Naturaleza como totalidad.
Mundo, espíritu del, 175n.
Mundo, sabiduría del; Kant, 187.
Música, 136.

N

Nación; desarrollo, 141, 161, 169;
familia de las, 174;
historia, 165, 173;
ideal, 100;
derecho natural de las naciones, 115s;
véase también Estado mundial.
Nacionalidad, es renunciable; Rousseau, 88
Nacionalismo; Herder, 174.
Natural, ciencia, *véase* Ciencia.
Natural, derecho; Ilustración Francesa, 25, 34, 51s; Rousseau, 78, 83, 99, 101; Wolff, 113ss;
véase también 108, 155.
Natural, filosofía; d'Alembert, 53s; Boscovich, 61;
véase también Naturaleza, estudio de la.
Natural, historia; Diderot, 58; Herder, 174; Kant, 183;
véase también Natural, filosofía.
Natural, teología;
Kant, 187, 189s, 204, 265, 269, 279, *284s;* Wolff, 109, 111ss, 135; *véase también* 117, 124, 135;
véase también Dios.
Naturales, leyes, *véase* Naturaleza, leyes de la.
Naturaleza (como totalidad); Ilustración Francesa, 50s, 56ss, 59; Kant, 253ss; *y todas las demás referencias siguientes que remitan a páginas posteriores a la* 219; Wolff, 113s;
efecto sobre la inteligencia, 329s, 348, 351, 369;
finalidad, *véase* Finalidad;
y libertad, 315, 332s; *véase también* Mundo de la necesidad y mundo de la libertad;
leyes de la, *véase apartado siguiente*;
el hombre en la, 170, 315;
transición de la metafísica de la naturaleza, 354ss;
fenómenos y noúmenos, 332s, 348s;
filosofía de la, 327;
estudio de la, 167s, 220, 287, 329ss, 350, 355s, 369; *véase también* Física;
como sistema, 287, 311, 329ss, 348;
como sistema de fines, 347s, 351;
unidad de la, 329ss;

véase también 135n, 154s.
Naturaleza, estado de; Hobbes, 72s, 85, 155s; Rousseau, 66, *70ss*, 73-76, 79s; *véase también infra;* Vico, 156; *véase también infra;*
también 25;
transición de la sociedad; Rousseau, *73-76*, 93s, 98; Vico, 156, 158.
Naturaleza, leyes de la; Ilustración Francesa, 25, 28, 56s; Herder, 173; Kant, *véase infra;*
a priori, 221, 253s;
y causación, 275ss, 311;
y ciclos culturales, 173;
conocimiento empírico de, 330s;
empíricas, 286, 351;
el hombre le está sujeto, 313;
objetivas, 254;
unificación de, 331;
universales, 253s.
Naturzweck, 346, 348, 351; *véase también* Finalidad en la naturaleza.
Nebulosa, hipótesis de la; Kant, 183.
Necesaria, conexión, *véase* Conexión necesaria.
Necesario, juicio, *véase* Juicio necesario.
Necesario, ser; Kant, 342n, *277ss*.
Necesidad; Kant, 196, 241s, 248, 252, 289; *y todas las demás referencias siguientes, salvo indicación en contra;*
clases de; ejemplar, 251;
hipotética; Kant, 252; Wolff, 110, 114;
legal, 189;
moral; Kant, 311, 313; *véase también* 374;
metafísica; Leibniz, 374;
natural, y libertad, 327;
objetiva, 338.
física en la voluntad, 312;
práctica, 313s;
problemática, 189;
teorética, 338;
mundo de la necesidad y mundo de la libertad, *véase* Mundo de la necesidad y mundo de la libertad.
Neokantianos, 262, 398, 404.
Neopositivistas, 289, 383.
Nervios, constituyen al hombre, 58.
Newtoniana, ciencia; Hume, 377, 394; Kant, 180, 183s, 189s, 202s, 226, 254, 291, 394s; *véase también* 117;
reconciliación con la esfera moral, *véase* Mundo de la ciencia y mundo moral;
uniformidad de la naturaleza, 254.
Nobles, clase de los; Vico, 160.
No-contradicción, principio de, 110, 121.
Nouménico, mundo;
Kant, el hombre en el, 313s, 317;
véase también 353, 396s, 399; *también* Inteligible, mundo.
Noumenon; Kant, *255-259;*
el ego como, 259s, 288, 365, 400;
la existencia es problemática, 256-259, 288, 325;
Dios como, 259, 288, 357, 360-363;
contradicción sobre este punto, 258s;
e intuición intelectual, 256s, 314;
concepto límite del, 256, 258s;
el hombre como, 313ss, 317; *véase también* Libre, voluntad; Kant, nouménica y fenoménica;
significaciones negativa y positiva, 257;
y fenómenos y realidad empírica, 274s, 326, 332s, 359; *véase también* 198, 208, 223, 225, 235, 278, 360.
Novum Organum, de Bacon, 155.
Nueva ciencia relativa a la naturaleza común de las naciones, Principios de una, de Vico, 155, 158, 160.
Nuevo Testamento, estadio de la especie humana, 128, 168s.
Número, idea del; Condillac, 41s.

O

Obediencia y libertad, 87;
a Dios; Kant, 310, 321, 389;
a la ley; Rousseau, 77s, 87, 93, 98; Vico, 160;
a la ley moral; Kant, 300s, 309, 321s, 324;
al Estado; Rousseau, 84.
Oberhaupt, 311.
Objetiva, validez, 243, 245, 254.
Objetivación, 358.
Objetividad de la ciencia, 202, 253s.
Objeto;
condiciones de su posibilidad, 201, 225, 232s, 234s, 237, 244s, 249, 252, 288;
determinado por el sujeto, 218s, 234, 253s;
pensados, 238s, 240, 243;
constricción de la conformidad con el espíritu; Kant, 200ss, 217s, 220ss, 243, 247, 253s, 257s, 403; Vico, 154;
y consciencia en general, 221, 244s, 253, 357;
creación por el espíritu, 200, 204, 218s, 257, 397s;
externo, 230s, 234s, 261s;
proceden del entendimiento y de los sentidos, 238, 243, 245s;
del conocimiento intelectual, 195ss, 200s, 255s; *véase también Noumenon;*
e intuición, 227, 234s, 237;
matemático, 188, 234s;
significaciones del término, 228, 288;
no son *noumena*, 156;
problema de los, 200s;
la razón, 292s, 358;

de la sensación, 250s;
del conocimiento sensible, 193, 196s, 200s, 230ss;
suprasensible, 195, 288; *véase también* Espiritual, realidad;
trascendental, 256s.
Obligación moral, *véase* Moral, obligación.
Observación y ciencia, 59, 105s, 355, 376.
Ocultas, entidades, 28, 54, 376.
Odio, 41, 57.
Oído, sentido del, 41.
Olfato, sentido del; Condillac, 40ss.
Ontología o metafísica general, 111, 372s, 384n.
Ontológico, argumento, sobre la existencia de Dios; Kant, 186, *280s*, 362s; Mendelssohn, 125; Wolff, 113;
está implícito en otros argumentos, 282ss;
moral análoga del, 363;
y racionalistas, 370.
Ontosofía, 111.
Óptica, 60s.
Optimismo, 31, 113, 121, 167, 370.
Óptimo, principio de lo, 370.
Opus postumum, de Kant, 204s, 323, *354-365*.
Oración, Kant y la, 183, 322.
Oráculos, 21, 164.
Orden, amor del; Rousseau, 80s.
Orden del universo, 383.
Orden e imperativo, 303.
Orgánicos, seres; su finalidad intrínseca; Kant, 342-352.
Oriental, mundo; historia del, 152, 163, 166.
Origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres, discurso de Rousseau, 66, 67n, *70-75*, 75s, 86s.
Original, pecado; Kant, 323; Rousseau, 72.
Originalidad del genio; Kant, 342s.

P

Palabras, 45, 72; *véase también* Lenguaje.
Palingenesia, 28.
Panpsiquismo; Diderot, 50.
Panteísmo; Lessing, 126, 129; *véase también* 50, 143.
Paralogismos de la psicología; Kant, *271s*.
Parlamento, supremacía del; Montesquieu, 26.
Parsimonia, ley de, 330.
Partes simples, 274s.
Partidos, intereses de partido, 91ss.
Pasiones humanas; Ilustración Francesa, 35-38, 41, 52; Rousseau, 79-82, 83, 102;
la razón es su esclava; Hume, 286.
Pastoril, edad del hombre; Condorcet, 167.
Patricio, orden, 156.
Patriotismo; Rousseau, 68, 98; *véase también* 132.
Paz; Kant, 204; Thomasius, 138s.
Pecado original, *véase* Original, pecado.
Pedagogía; Kant, 181; *véase también* 132s.
Pensamiento;
condiciones de su posibilidad, *véase* Deducción de las categorías;
empírico, 252;
y lenguaje, 142;
en la materia, 32, 50s, 58;
capacidad de, *véase* Pensar;
segregado por el cerebro, 58;
basado sólo en las sensaciones, 50s, 55;
"pensamientos sin contenido son vacíos", 238.
Pensar; Kant, 221s, 238ss, 357s; *véase también* Entendimiento.
Percepción; Hume, 378s, 384; Kant, 192, 194, 204, 229ss, 245, 250; *véase también* 401s;
empírica, 250;
externa, 192;
procede del entendimiento y los sentidos, 229, 245;
en la materia, 29, 50;
dos significaciones; Kant, 229.
Perfección absoluta, idea de, 371.
Perfección humana; Kant, 190, 198, 304; Vauvenargues, 35s; Wolff, 113, 115; *véase también* 142, 310, 370s.
Perfectibilidad del hombre; Condorcet, 167s; Herder, 173, 175; Rousseau, 71, 75; Tetens, 131; *véase también* Progreso.
Perfectísimo, ser, 279.
Permanencia de la sustancia, 248;
como modo del tiempo, 251;
en el tiempo, 260.
Persas, antiguos; sus virtudes, 69.
Persona, el Estado como p. pública, 88, 90ss.
Persona, el hombre como; Kant, 364; *véase también* Personalidad.
Personalidad, educación de la, 139;
valor de la; Kant, 324; *véase también* 136.
Pesimismo, 163.
Peso, idea de, 213.
Philosophes, les; Condorcet, 168; Rousseau, 66s; *véase también* 386s;
como criterio de perfección, 159, 162, 164s.
Philosophie de l'histoire, de Voltaire, 164.
Piedad de Kant, 182s, 323.
Pietismo, 107ss, 113, 117, 122, 124, 134s, 137, 179s.
Pintura, 130, 138.
Placer; Ilustración Francesa, 36, 45, 56;
estético, 333s, 336, 339ss;
base de la moralidad, 310;
véase también 107, 328, 331s, 345.
Platonismo e historia, 150.
Plebeyo, orden, 156, 160, 168.

Pobre, pobreza; Rousseau, 73s, 97;
véase también 63, 172.
Pobre, alivio del; Turgot, 63.
Pobreza, *véase* Pobre.
Poder, el Estado como; Rousseau, 85.
Poder político, *véase* Política, autoridad.
Poder, sentimiento de, 36.
Poderes, separación de; Montesquieu, 26s;
véase también 34.
Poesía; Aristóteles, 130, 149; Herder, 137s, 140s; Vico, 153, 158s; *véase también* 117, 131, 135s, 141;
e historia, 149, 158s, 163;
lenguaje poético, 119, 137, 140;
y filosofía, 125, 130, 137.
Política, 22, 83, 108, 111.
Política, autoridad; Montesquieu, 26s; Rousseau, 74; *véase también* 386.
Política, economía, 64, 66.
Política, filosofía; Rousseau, 91;
véase también Política, teoría.
Política, reforma, 46, 64, 168, 175.
Política, teoría; Rousseau, 83, 91, 100;
véase también 99, 167, 385.
Políticos, sistemas; Montesquieu, 25ss;
véase también Gobierno.
Popular, poesía; Herder, 138, 140s.
Populares, canciones; Herder, 140s, 143, 169s.
Populares, filósofos, 124.
Posesión y propiedad, 87.
Posibilidad; Kant, 186s, 196; *véase también* *infra;* Wolff, 110s;
y existencia, 279ss, 283;
lógica, 252, 280;
y matemática, 121, 345;
positiva, 256, 281.
Positivismo; Ilustración Francesa, 17s, 27s, 54, 63;
ético, 101;
y kantismo, 214s, 289, 403;
lógico, 383;
moderno, 289, 383.
Postulados de la inferencia científica; Hume, Kant, Russell, 254s.
Postulados de la ley moral, *véase* Postulados de la razón práctica.
Postulados del pensamiento empírico en general, 252.
Postulados de la razón práctica; Kant, 203, 284, 284n, *314-321*, 396, 401; *véase también infra*;
como extensión del conocimiento, 319s;
y Dios, 288, 361s, 363·
una nueva metafísica basada en ellos, 320s;
proceden de la ley moral, 319;
negación de esta extensión del conocimiento; Jacobi, 144;
e ideas trascendentales, 287s;
véase también Dios, existencia de; Postulados de la razón práctica; Libre, voluntad; Kant, como postulado de la ley moral; inmortalidad del alma.
Potencias del espíritu, *véase* Facultades.
Práctica, esfera; Kant, 198.
Praedicamenta; Kant, 241; *véase también* Categorías.
Pragmatismo; Kant, 287, 319; *véase también* 127.
Predicables; Kant, 241.
Predicción; Hume, 376s; Kant, 250, 253s.
Preestablecida, armonía; Wolff, 112, 114;
véase también 117, 121, 201.
Premio, *véase* Sanciones.
Presentación *(Vorstellung)*, 228; *véase también* Representación.
Príncipe, 96, 123, 152.
Principio, principios; de contradicción, 110, 121;
empíricos; no los hay en ética, 199;
del conocimiento; Condillac, 39;
matemáticos, 250;
metafísicos, 373;
morales, *véase* Moral, principio;
de conducta, 302n, 305;
de la razón práctica, 327;
de la razón pura, 267s, 273;
de la razón suficiente, 110, 121;
del entendimiento, 201, 255;
práctico, *véase* Principio práctico;
trascendentales, 266, 284, 330;
universales, 253.
Principio *a priori;* Kant, 207s, *249-253*, 328s, 355;
aplicabilidad, 239, 255;
moral en la razón práctica, 292, 320;
sintético *a priori*, *249-253*.
Principio práctico; Kant, 296, 320; *véase infra*;
apodíctico, 304;
supremos, 308; *véase también* Moral, principio;
objetivo, 308.
Privada, propiedad; Rousseau, 73ss, 87;
véase también 108.
Privilegio, 61, 63.
Probabilidad, 54, 110, 166, 381s.
Progreso; Condorcet, 167s, 392;
Ilustración Francesa, 17, 53s, 57, 61, 63s, 70, 163s; Herder, 141, 169, 173ss; Lessing, 168; Rousseau, 70, 75; Voltaire, 34s, 164; *véase también* 105s, 157.
Prol., 206n.
Prolegómenos a toda metafísica futura, de Kant, 192, 202, 206, 425*.

Promesas; Kant, 301, 306, 309.
Propiedad privada, *véase* Privada, propiedad.
Propiedades primitivas y secundarias, 53s; *véase también* Cualidades secundarias.
Proposición, *véase* Juicio;
necesarias para el pensamiento, 72.
Protestantismo; ética, 113s;
depravación del hombre, 323;
sentido de la Escritura, 135s.
Providencia divina, 82, 136, 145, 150-153, 164;
por medios naturales, 160, 164, 175.
Psicología; Condillac, 18, 384; Herder, 140ss, 171; Tetens, 131s; *véase también* 111. 118;
profunda, 375;
empírica, 64, 286, 377n;
de las facultades, 139;
su influencia, 327s;
metafísica, *véase* racional;
reducción a la fisiología, 141, 171;
racional; Kant, 265, 269, 270ss;
e idea trascendental del yo, 286s.
Psicológicos, fenómenos, *véase* Espíritu, actividades del.
Psíquicos, fenómenos, *véase* Espíritu, actividades del.
Pública, utilidad, *véase* Común, bien.
Pueblo, el,
asamblea, popular; Rousseau, 78s, 83, 90, 92s, 96, 99;
representación, 89, 97;
soberanía, *véase* Soberanía;
su voz es voz de Dios, 76;
véase también 85, 88, 98.
Pueblo elegido; Dios y el, 151.
Purificación de las pasiones, 130.

R

R, 291n.
Racional, ser; fin en sí mismo, 308;
fin y medios, 308s;
el hombre como, 295;
fuente del derecho, 309;
como sujeto y como soberano, 311;
sin cuerpo, 334.
Racional, voluntad, *véase* Voluntad racional.
Racionalidad en el hombre y desarrollo humano, 156s, 170s.
Racionalismo; Ilustración Francesa, 49, 52, 101s, 390; Wolff, 109ss, 114, 122; *véase también* 117, 123, 131;
significaciones de la palabra, 109, 157s, 368;
continental, *366-375;*
y método deductivo, *véase* Dogmático; Kant, 274, 276, 278; *véase también* Dogmatismo;
en ética, 296, 310, 325, 385;
en religión; Herder, 142; Kant, 323; Lessing, 126s.
Racionalismo, oposición al; Condillac, 38s; Hamann, 136, 145; Herder, 138, 140, 143, 170; Rousseau, 70, 83; Vico, 157s, 163; *véase también* 144s.
Racismo; Herder, 174.
Razón; Ilustración Francesa, 16s, 37, 387; Jacobi, 144; Kant, *véase infra;* Thomasius, 106ss; Voltaire, 34, 164, 387; Wolff, 114, 116, 122; *véase también* 129, 135;
significaciones de la palabra; Kant, 142, 208;
y corazón, 37, 143;
superior, 144;
en el desarrollo humano, 159, 164, 168, 170s, 387;
análisis de la; Kant, 208ss;
límites de la, 199;
los principios morales nacen de ella; Kant, 198s, 202s;
uso moral de la, 290; *véase también* Razón práctica;
una sola razón tiene varios usos, 392s, 320n, 320s.
práctica, *véase apartado siguiente*;
pura, *véase* Razón pura;
esclava de las pasiones; Hume, 386;
teorética, 224s, 292s, 325;
venerada por los filósofos, 158, 162s;
véase también Racionalismo.
Razón práctica; Kant, *véase infra;* Rousseau, 98s.
principios *a priori* de la, 292, 319s, 328;
crítica de la, 296;
Crítica de la R. P., obra de Kant, *véase Crítica de la razón práctica*;
primacía de la, 320s, 325s;
y religión, 290;
fuente de la ley moral, 98s, 202s, 293-296, 303, 310;
y realidad espiritual, 225s, 319s, 325s;
y voluntad, 98s, 293, 310s.
Razón pura; Kant,
significación de la palabra, 201, *222s*;
axiomas y conceptos, 200s;
contradicciones, 277s;
investigación crítica, 208, 265s;
Crítica de la R. P., obra de Kant, *véase Crítica de la razón pura;*
ideas de la, *véase* Idea trascendental;
conocimiento metafísico, 207, 287s;
la obligación moral se basa en ella, 295;
principios de la, 267s, 273;
trasciende la experiencia, 279, 285s;
y entendimiento, 144, 222, 265ss;
función unificadora, 266s, 268ss;

véase también 224, 340.
Razón suficiente del mundo; Kant, 185; Wolff, 110, 112s.
Razón suficiente, principio de; Crusius, 121; Wolff, 110.
Razonamiento y lenguaje, 142;
es necesario para la verdad, 138;
véase también Demostración.
Realidad, empírica; Kant, 201, 214n, 218, 220, 232-235, 252, 261;
empíricamente real, trascendentalmente ideal, *232s*, 237;
y espacio no-euclidiano, 236s.
Realidad; significación de la palabra "real" 232;
categoría, 399;
no creada por el espíritu; Kant, 218, 233, 397s;
división de la, 225;
empírica, *véase apartado siguiente;*
existente, *véase* Existencia;
visión general de la; Hume, Kant, 401;
limitada a los fenómenos, 278;
nouménica, 317, 399;
reales, cosas; *véase* Cosas-en-sí;
espiritual, *véase* Espiritual;
en la ciencia y en la matemática; Vico, 154;
e ideas trascendentales, 288;
véase también 252, 402s.
Realismo; Kant, 204s, 271, 365;
crítico, 260;
explicaciones de la teología, 350.
Realización, categorías de la, 248, 251, 267;
entre objetos, 299s;
principios de las categorías de la, 251s;
representaciones, las más generales, 268s;
espacio-temporales, 230.
Rebelión; d'Holbach, 57; Voltaire, 34.
Reciprocidad, categoría de la, *véase* Comunidad, categoría de la.
Receptividad del espíritu, 238.
Recurrencia en la historia, 149, 157, 391.
Reencarnación, 128s.
Reflexión mental, 35s, 38, 105-108, 116.
Reforma constitucional, 166s;
de la educación, 181;
política, 46, 61, 64, 168, 175n;
social, 61, 64, 75, 132s, 164.
Reforma protestante, 106, 153, 175.
Refracción; d'Alembert, 52.
Reglas de conducta no son deducibles de la ley universal, 302n, 305.
Regulativo, uso de las ideas trascendentales, 328.
Reino de los fines, 311.
Reiz, 340.
Relativismo, 25, 34, 139, 175, 368.
Religión; Ilustración Francesa, 15ss, 20s, 23. 46-50, 56s, 101s; Hegel, 107n, 145, 323, 325; Kant, 181ss, 204, 225s, 290, *321ss*, 325, 395, 401; Lessing, 126ss; Reimarus, 24, 126s; Rousseau, 92, 100;
civil, 92, 100;
sentimiento en la, 107, 109;
hostilidad a la, 15ss, 46-50, 56s, 107, 160, 167, 169, 386, 388;
véase también revelada, *infra;*
en el desarrollo humano, 145, 150ss, 156-159, 163, 171, 173;
y moralidad, *véase* Moralidad;
origen de la, 158, 171;
y filosofía, 106s, 125, 134s, 325, 395;
filosofía de la, 290, 323, 386;
obstaculiza el progreso, 57, 107, 167, 169;
revelada, se niega, 17, 46, 49, 100, 124, 127, 322, 368n, *véase también* 20;
escepticismo acerca de la, 21, 56, 101s;
véase también Agnosciticismo;
y estado, 126;
variedades de la, *véase* Creencias religiosas;
y mundo de la ciencia, 203s, 401.
Religión dentro de los límites de la mera razón, de Kant, 181, 322.
Religiones no cristianas, 152; orientales, 166.
Renacimiento, 167, 175, 368s.
Reno, finalidad del, 345s.
Representación; Kant,
signifiacción de la palabra, 228;
causa de las r. sensibles, 230, 258s;
facultad receptiva de la, 227s, 238; *véase también* Sensibilidad;
facultad de producir r., 238; *véase también* Entendimiento;
intelectual, 200s;
y objeto, *200s*, 234, 240n, 268s;
sentido y r. sensible, 200s, 229ss;
y sujeto, 268;
subjetiva, 228s;
síntesis de la, *véase* Concepto, función sintetizadora del; *véase también* 230s.
Representación del pueblo; Rousseau, 89, 97s.
Representacionalismo, 402s.
República, republicanismo; Montesquieu, 23s; *véase también* 156, 166s, 183.
República como cuerpo político, *véase* Sociedad política.
República de Platón, 158.
Repulsión, de ideas, 171;
ley *a priori* de la; Kant, 356;
física, 57, 61.
Resurrección de los muertos, creencia en la, 20.
Revelación; Lessing, 126ss, 168s; *véase también* 132, 135, 388n, 393, 401;
hostilidad a la, 17, 46, 49, 100, 124, 126s, 322, 368n.
Reverencia; Kant, a Dios, 322;

a la ley moral, 300, 302.
Revolución; Rousseau, 98;
tipos de, 149.
Revolución de 1688, 26.
Revolución francesa, 15s, 35, 64, 167, 175n, 183.
Rico, ricos; Herder, 172; Rousseau, 73s, 78s, 97;
véase también 107s;
riqueza nacional, 46, 62;
impuestos sobre el rico, 79.
Riqueza, *véase* Rico, ricos.
Robo; Rousseau, 73, 75.
Romántico, movimiento, 143.
Royal Society, Boscovich y la, 60.
Rührung, 336.

S

Sabiduría, 155, 158, 187.
Saboyano, vicario, de Rousseau, 82s.
Sacerdotes, 92, 167, 387.
Saduceos y resurrección; Bayle, 20.
Sanciones morales; Kant, 192, 321;
Lessing, 128, 162;
Satanás engaña al hombre, 295n.
Santidad de la voluntad, 298, 300, 303, 317s.
Satisfacción estética, 334-338;
necesaria, 338.
Secularismo, 106, 114.
Sensación; Condillac, *39-43*, 44; Ilustración Francesa, 29, 45, 51, 55s; Kant, *véase infra; véase también* 118s, 138, 141;
afección del sujeto por el objeto, 227s, 230, 258;
externa, 230s;
indeterminada, 222s, 229s;
interna, 230s;
límite de lo empíricamente real, 252;
en la materia; Maupertuis y La Mettrie, 29, 55;
objeto de la, 250s;
capacidad receptiva de la, 238;
y principio de la causalidad, 258;
espacio-temporal, 230.
Sensibilia, *véase* Objeto del conocimiento sensible.
Sensibilidad; Kant, 193, 195, 199s, 202, 218, 221s, 224, *227s*, 230ss, 235, 238, 257, 286; Rousseau, 83; *véase también* 118s, 132;
significación, 227.
Sensible, conocimiento, *véase* Conocimiento sensible.
Sensible, experiencia; Condillac, 39; Kant, 222, 228ss; *véase también* Sensación.
Sensible, mundo; Kant, 194, 196, 364;
véase también De la forma y de los principios del mundo sensible y del inteligible, de Kant.
Sensus communis, *véase* Común, sentido.
Sentidos humanos, 58, 105s, 118s, 136;
conocimiento procedente de los, *véase* Conocimiento sensible;
véase también Sensación, Sensibilidad.
Sentimiento; Hume, 383n, 385; Kant, 200, 307, 328, 340, 345; *véase también infra;* Rousseau, 79s, 82, 101;
estético; Kant, 332, 333, 335ss;
véase también 132, 158s, 385s.
Sentimiento; Rousseau, 80s, 83, 99.
Sepultura de los muertos, 156.
Ser,
conocimiento del, 372n, 402s;
filosofía medieval y el, 400ss;
necesario, *véase* Necesario;
véase también 150, 365;
también Realidad.
Siervos, servidumbre, 156, 160.
Signo y conocimiento, 38, 72, 135n.
Silogismo, inferencia silogística; Kant, 185, 266ss;
disyuntivo, 269n, 278s.
Simbólico, conocimiento de Dios, 279, 353.
Simbólico, lenguaje, 375.
Símbolo, simbolismo; Kant, 344;
véase también 38, 135n, 138.
Simpatía, *véase* Compasión.
Simple, ser, *véase* Sustancia simple.
Simplicidad, virtud humana; Rousseau, 69, 74s, 82.
Sinnlichkeit, *véase* Sensibilidad.
Síntesis de la multiplicidad, *véase* Multiplicidad;
de la percepción, 251.
Síntesis en el conocimiento, *véase* Conocimiento.
Síntesis en filosofía, método sintético; Ilustración Francesa, 17, 39; Hume, 377s; Kant, 187s, 286.
Sintético, juicio; Kant, *213;*
los juicios de existencia, son s., 281.
Sintético *a posteriori*, juicio; Kant, *213*, 215, 381.
Sintético *a priori*, juicio; Kant, *214-217*, 262s;
en estética, 342;
principio de causalidad del, 214, 372, 382;
controversia, 214s, 382, 399s;
en la matemática, 215s, 224, 234s, 237, 382;
en la metafísica, 216s, 263, 272, 372;
en cuestiones morales, 216, 292, 295, 308, 312s;
en la física, 216, 224, 253, 264, 394;
véase también 372s.
Sintéticos *a priori*, principios, *249-252*, 292, 357s.

Sistema filosófico; Kant, 356; *véase también* 17, 38s, 53, 134, 140.
Sistematización; Kant, 266, 268, 272, 277, 291, 343;
por la razón pura, 286ss, 290;
y racionalistas, 368.
Sittenlehre, de Thomasius, 107.
Soberanía; Hobbes, 85; Rousseau, 77, 85s, 88s, 95s;
nominal y real, 88s;
de todo el pueblo, 88s, 91s, 95s, 98s, 101.
Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos de teodicea, de Kant, 204.
Sobre la forma de los principios del mundo sensible y del inteligible, de Kant, *193-198*.
Sobrenatural, lo, 124, 164, 386s.
Social, bien, *véase* Común, bien.
Social, orden; Rousseau, 84, 100.
Social, organización, 106, 158s, 172s.
Social, reforma, *véase* Reforma social.
Socialismo internacional; Rousseau, 98.
Sociedad; Rousseau, 68-78, 83, 84, 87, 91, 94s; *véase también* 109, 158, 161, 172s;
civil, 86s;
libertad en la, 86, 93s;
el individuo en la, *véase* Individuo;
y lenguaje, 72s;
origen de la, 36, 87, 91;
véase también Contrato;
sociedades parciales en el Estado, 92, 100;
sociedad política; Rousseau, 73ss, 84ss, 95ss;
reforma de la sociedad, *véase* Reforma social;
s. de naciones, 98, 174; *véase también* Mundial, estado;
paso del estado de naturaleza a la, *véase* Naturaleza, estado de;
universal, *véase* Mundial, estado.
Sociología, 64, 376.
Sofisma, razonamiento sofístico; Kant, 265s, 270.
Sol, movimiento de la Tierra alrededor del, 218.
Solipsismo, 379s.
Sometimiento al Estado, *véase* Súbditos; a la ley, *véase* Obediencia.
Sordomudo, psicología del, 40.
Spinnozismo, Jacobi sobre el, 143, 145; Lessing, 126, 129; Voltaire, 31.
Sturm und Drang, movimiento del, 101, 143.
Súbditos del Estado; Rousseau, 85, 88, 95s.
Sublime, 340.
Sublime; Kant, 189, 336, *339s*, 341s;
matemático y dinámico, 340;
y objetos naturales, 340ss.
Sucesión; Kant, causalidad y, 248;
modo del tiempo, 251;
y permanencia, 261.
Sueños; Kant, 262.
Suicidio; Kant, 298, 307n, 309.
Sujeto cognoscente; Kant, 217s, 227; *véase también infra;*
condiciones del conocimiento, *véase* Condiciones del conocimiento;
no es creador, 200, 204, 218s, 257;
según los idealistas es creador, 397s;
idea del s. c., *véase* Alma, idea trascendental del;
paralogismo del, 271;
autoposición del, 357ss;
sustancial, 400; *véase también* Yo sustancial;
unidad, *véase* Apercepción trascendental;
véase también (no para Kant) 270, 370, 379, 403.
Sumisión, *véase* Sometimiento.
Summun bonum, 315s, 319, 321s.
Superhombre, 142.
Superstición, condenada; Herder, 141, 169; *véase también* 50, 61, 69, 385, 387.
Suprasensible, realidad, *véase* Espiritual, realidad.
"Suprasensible", sustrato; Kant, *332s*, 344, 348s, 351, 399.
Sustancia; Kant, *infra, todo salvo indicación en contra;* Wolff, 110, 112;
antinomia de la, 274s;
compuesta, 274;
concepto; Condillac, 39s; Kant, 196s, 209, 222, 248s, 264s, 267, 270s, 289;
el yo como; Hume, 378s;
Dios como, 289, 358, 361s, 365;
infinita, 350;
permanente, 248, 251, 270;
el yo como, *véase supra;*
simple; Kant, 188, 270, 274; Wolff, 112;
véase también (no para Kant) 54s, 60, 376.
Système de la nature, de d'Holbach, 50, 56ss, 387.

T

Tacto, sentido del; Condillac, 41s, 44.
Teatro; Rousseau sobre el, 66.
Teísmo; Kant, 350s;
deísmo, 22.
Teleología, *véase* Finalidad en la naturaleza.
Temor, 136, 158.
Teodicea, *véase* Natural, teología.
Teología; Kant, 182, 284s, 288, 351ss, 367;
Thomasius, 106ss;
véase también 19s, 126ss, 137, 141, 168, 384, 386, 401;
ético-teología, *véase moral;*
moral, 284s, 288, 352s;

natural, *véase* Natural, teología;
y filosofía, 150s, 182, 367;
y filosofía de la historia, *150-153,* 164, 168, 390-394;
físico-teología, 351s;
racional, *véase* Natural, teología;
trascendental, 284; *véase también* Natural, teología.
Teorética, esfera, 198.
Tercero, término, en el juicio sintético *a priori,* 312.
Terratenientes, 62.
Teutónica, Orden, crítica de la, 174.
Tiempo; Herder, 142; Kant, 188, 190, 199, 228, *230-233,* 247s, 260s; *véase también infra;*
antinomias, 193s, *272ss;*
condiciones del sentido interno, 193, 230ss;
exposición metafísica del, 231;
exposición trascendental del, 233s;
finito o infinito, 272ss;
intuición pura o *a priori* 193s, 222, 231, 234, 358;
modos del, 251;
es concepto particular, no general, 193, 231s;
y permanencia, 261;
¿real o ideal?, 193s, 232s, 237, 394.
Tierra; historia de la, 170;
movimiento de la, 183, 218.
Tipos, teoría de Montesquieu al respecto, 24.
Tiranía distinguida del despotismo; Rousseau, 96n; *véase también* Despotismo.
Tolerancia; Ilustración Francesa, 19s, 30, 34s, 61, 64, 387; Ilustración Alemana, 123, 126; Vico, 156s; Voltaire, 30, 34s.
Tomismo, 111s.
Torbellinos, teoría cartesiana de los, 21, 27.
Totalidad; Herder, 145; Kant, *véase infra;*
de los seres, 356s;
categoría de la, 242;
de la realidad nouménica y sensible, 357, 364.
Totalitarismo, 100.
Trabajo, 342.
Tradición nacional, 100.
Tragedia, catarsis por la; Lessing, 130.
Tranquilidad del alma, 107.
Trascendental; significación del término, 223n, 242;
clave, 239s;
idea, *véase* Idea trascendental;
idea, *véase* Dios, idea trascendental de;
investigación, 208;
conocimiento, 223n.
Trascendental, Analítica; estudiada en *238-263; véase también* 224, 264.
Trascendental, Dialéctica; significación, 265s; objeto, 224, 239, 265; estudiada en *264-290; véase también* 225.
Trascendental, doctrina, del alma, del mundo, de Dios, 269.
Trascendental, Doctrina del Método, 224.
Trascendental, Doctrina de los Elementos, 223s.
Trascendental, Estética; su objeto, 230; estudiada en *227-238; véase también* 224, 264.
Trascendental, Lógica, 224, 238s, 265.
Trascendente, metafísica, 224;
uso de las ideas, 223, 270.
Trasformismo; aparte de Buffon, 60.
Tratado de Metafísica, de Voltaire, 30-33.
Triádico, esquema de las categorías, 242;
desarrollo hegeliano, 242.
Triángulo; Kant, 234, 249; *véase también infra; también* 369;
isósceles, 221, 234;
y círculo, 345.
Tribu, familia y clan, 172.
Tribuno del pueblo; Condorcet, 166s; Herder, 172s; Kant, 172; Rousseau, 99.

U

Unding, 260.
Unidad
de la apercepción, *véase* Apercepción trascendental;
categoría de la, 241s, 270;
de la consciencia, *véase* Apercepción tıascendental;
de la naturaleza, 329s;
sistemática, 286s, 290;
incondicionada, tres clases de ella, 268s; *véase también* Idea trascental;
buscada por la razón pura, 278s, 281s, 287s;
principios incondicionados de la, 230; *véase también* Idea trascendental;
de la libertad y la necesidad, 327;
véase también 275.
Unificación de ideas; Kant (en otros sentidos, *véase* Síntesis), 223, 270, 281, 286ss, 290, 358;
de la naturaleza, 331.
Uniformidad de la naturaleza; d'Alembert, 53s; Hume y Kant, 254.
Universales, lo particular en lo U., 329;
y poesía, 149;
problema de los, 400.
Universalidad; Kant,
no conocida por la experiencia, *véase* Juicio universal;
de la ley moral, 202s, 300-310, 305;
de los enunciados científicos, 184;
estricta y "supuesta", 211s.

Universidades; filosofía enseñada en las, 105, 109;
alemanas, 109ss, 116.
Universo, el; Idea, 357;
véase también Mundo;
pensado por el hombre, 365;
orden del, 383.
Urteilskraft, 328.
Usurpación; Rousseau, 73s, 96n.
Usus elencticus, 198.
Útil, significaciones de; Wolff, 114s.
Utilitarismo; Helvecio, 45s; Vauvenargues, 37; Wolff, 114s; *véase también* 325, 389;
visión de la filosofía, 105ss.

V

Vacío; Kant, 273; Voltaire, 31.
Vagabundos, los hombres primitivos como, 156, 158.
Validez objetiva; Kant, 243, 245, 254.
Valor absoluto y relativo, 308s;
nouménico, expresado fenoménicamente, 332, 337s;
y placer, 334;
véase también Bien.
Vanidad, 68.
Vanidad benéfica, 36.
Verdad absoluta, 138;
contingentes, 370;
deber de decir la verdad, 291s;
etapas y demostración de la existencia de Dios, 186s;
necesarias, 370;
de hecho y de razón, 110, 370;
véase también 59, 105s, 127, 153s, 287, 368.
Verificación, 381.
Vermögen, 234.
Vernunft, distinguida del *Verstand,* 144, 223, 265;
tres significaciones, 223;
véase también Razón.
Vernunftlehre, de Thomasius, 106.
Verstand, véase Entendimiento.
Verstandeswesen, 255.
Verum factum, principio del, 154.
Vicio; Rousseau, 69, 71-73, 81s; Vauvenargues, 36s.
Vida; procede de la materia, 55s;
está en toda materia, 29, 60, 350;
véase también 108, 170.
Viejo Testamento; Lessing, 128, 169;
véase también 150, 152.
Virtud; Kant, 204, 299s, 315-318; Rousseau, 69s, 76, 80ss; *véase también* 45s, 107, 109, 114, 123;
cívica; vol. II;
y bien común, 36, 45;
completa o perfecta, 299s, 317s;
y felicidad, 316s;
e inmortalidad, 317s.
Virtud ciudadana; Montesquieu, 23s.
Visiones; Kant acerca de las, 190s.
Vista, sentido de la; Condillac, 41.
Vital, fuerza, 170.
Volcanes; Kant, 184, 340.
Volición; Kant,
principio subjetivo, o máxima, 302n;
principio objetivo o ley moral, 302s.
Volksschulen, 132.
Voluntad; Condillac, 41, 43; Kant, 297s, 318; *véase también infra;* Rousseau, 75, 82s, 92; *véase también infra;* Tetens, 131; Thomasius, 107; Wolff, 112ss;
autonomía, *véase* Autónoma, voluntad;
común, 75s, 107;
general; Rousseau, 66, 78, 82s, 88s, 95s, 101; *véase también infra;*
hallada contando los votos, 93s;
infalible, 83, 89-93, 101;
de las naciones; Wolff, 116s;
contrato social, 85ss, 94;
fuente de la ley moral, 98s, 311;
origen del Estado, 76ss, 90ss;
buena v.; Kant, *297s,* 311;
obra por el deber mismo, 298ss, 302;
no por interés, 309;
bondad de la voluntad divina, 298, 321;
heteronomía de la; Kant, 310, 312s;
divina; Kant, 298, 300, 302s, 317s;
humana; Kant, 293, 302s, 306; *véase también infra;* Vico, 153s, 160; Wolff, 113s;
autonomía, *véase* Autónoma, voluntad;
es mala; Thomasius, 107;
y error, 170;
determinación nouménica y fenoménica, 314s;
acto libre de la; Rousseau, 95;
fuente de la ley, 309s;
moral; Kant, 309s;
voluntad de todos; Rousseau, *90s,* 93, 311;
de la naturaleza, 77s;
particular; Rousseau, 76, 87, 88-92, 94, 311;
y razón práctica, 293, 311;
racional; Kant, razón práctica, 311, 313;
véase también 293, 308, 312; Rousseau, 98s;
real, 94.
Voluntarismo; Condillac, 43.
Vorstellung, 228; *véase también* Representación.
Voto de los ciudadanos; Rousseau, 92s, 99.
Vox populi, vox Dei, 76.
Voz del pueblo es voz de Dios, 76.

W

Weltgeist, 175n.
Weltwesen, 364.

Y

Yo;
Descartes, 260s, 370;
Hume, 377s, *378s;*
Kant,
véase Ego; *véase también* 63, 132; *también Cogito, ergo sum.*
Yo pienso, 244s, 268, 270;
véase también Apercepción trascendental.

Z

Zwischenbegriff, 355s.

Impreso en el mes de octubre de 1996
en Talleres Gráficos HUROPE, S. L.
Recaredo, 2
08005 Barcelona

FREDERICK COPLESTON, S. I.
Profesor Emérito de Filosofía
de la Universidad de Londres

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Vol. VII
DE FICHTE A NIETZSCHE

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

Título original:
A HISTORY OF PHILOSOPHY
Vol. VII: *Fichte to Nietzsche*
Burns and Oates Ltd. - The Bellarmine Series XVIII

Traducción de
ANA DOMÉNECH

Edición castellana dirigida por
MANUEL SACRISTÁN

1.ª y 3.ª edición en
Colección Convivium: 1978 y 1982

1.ª edición en
Colección Ariel Filosofía: noviembre 1983
2.ª edición: junio 1989
3.ª edición: abril 1996

ISBN: 84-344-8700-4 (obra completa)
84-344-8706-3 (volumen 7)

Depósito legal: B. 13.878 - 1996

Impreso en España

1996. — Talleres Gráficos HUROPE, S. L.
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

PREFACIO

Puesto que el volumen VI de esta *Historia de la Filosofía* terminó con Kant, lo más lógico hubiera sido empezar este volumen con un estudio del idealismo alemán postkantiano. Hubiéramos vuelto luego a la filosofía de la primera parte del siglo XIX en Francia y Gran Bretaña. Pero, después de reflexionar, me pareció que la filosofía alemana del siglo XIX podía estudiarse sola y que esto daría a este volumen una mayor unidad, lo que no hubiera sido posible de otro modo. Y así el único filósofo de habla no alemana mencionado en este libro es Kierkegaard, que escribió en danés.

El volumen ha sido titulado *De Fichte a Nietzsche*, ya que Nietzsche es el último filósofo mundialmente famoso que ha sido estudiado extensamente. Se hubiera podido también llamar *De Fichte a Heidegger*, puesto que no sólo se habla de muchos filósofos que son cronológicamente posteriores a Nietzsche, sino que también, en el último capítulo, se menciona la filosofía alemana de la primera mitad del siglo XX. Pero pensé que titular este volumen *De Fichte a Heidegger* desorientaría a muchos lectores, ya que daría a entender que filósofos del siglo XX tales como Husserl, N. Hartmann, Jaspers y Heidegger habían sido estudiados del mismo modo que Fichte, Schelling y Hegel, cuando, en realidad, se ha hablado de ellos muy brevemente para ilustrar distintas ideas sobre la naturaleza y objeto de la filosofía.

En el presente volumen hemos establecido una o dos variaciones sobre el esquema seguido generalmente en los libros anteriores. El capítulo de introducción trata sólo del movimiento idealista y ha sido, por lo tanto, colocado dentro de la primera parte y no antes. Y, aunque en el último capítulo se encuentren algunas reflexiones retrospectivas, se hallará también, como hemos indicado ya, una anticipación del pensamiento de la primera mitad del siglo XX. Por esto he titulado este capítulo "Mirada retrospectiva y panorama actual" en vez de "Conclusión final". Aparte de los motivos expuestos en el texto para referirme al pensamiento del siglo XX, existe la razón de que no me he propuesto incluir en esta *Historia* ningún estudio extenso sobre la filosofía del siglo actual. Al mismo tiempo, no quería terminar este volumen bruscamente sin una referencia al pensamiento posterior. Me dirán seguramente que hubiera sido mejor prescindir de toda referencia a este período que hacer algunas observaciones esquemáticas e inadecuadas. Sin embargo, decidí exponerme a estas críticas.

Para ahorrar espacio, he reducido la bibliografía del final del libro a obras generales y a tratados sobre las figuras más importantes. Sobre los filósofos menos destacados, se mencionan sus escritos en los lugares adecuados del texto. Teniendo en cuenta el número de filósofos del siglo XIX y de sus publicaciones, y teniendo también en cuenta la extensa literatura existente sobre algunas de las figuras más importantes, una bibliografía completa está fuera de nuestro alcance. Sobre los pensadores del siglo XX, men-

cionados en el último capítulo, se han citado algunos libros en el texto o al pie de página, pero no se ha dado una bibliografía explícita. Aparte del problema del espacio, me pareció que sería inadecuado, por ejemplo, dar una bibliografía sobre Heidegger cuando este filósofo ha sido sólo mencionado brevemente.

El autor piensa dedicar un volumen posterior, el octavo de esta *Historia*, al pensamiento británico del siglo XIX, desde Bentham a Russell, y el noveno a la filosofía francesa, desde Maine de Biran a Sartre. Si las circunstancias lo permiten, el último volumen estaría dedicado a las corrientes del siglo XX.

Quiero hacer una última observación. Un crítico amigo observó que esta obra debería ser llamada más adecuadamente *Historia de la filosofía occidental* o *Historia de la filosofía europea*, en vez de *Historia de la filosofía* a secas, ya que no se menciona, por ejemplo, la filosofía india. El crítico, naturalmente, tenía razón. Pero me gustaría hacer notar que la omisión de la filosofía oriental no es debida a ningún prejuicio del autor. Escribir una historia de la filosofía oriental es un trabajo de especialistas y requiere un conocimiento de los lenguajes pertinentes que no posee este autor. Brehier incluyó un capítulo sobre la filosofía oriental en su *Historia de la Filosofía*, pero no fue escrito por él.

Finalmente, quiero expresar mi agradecimiento a la Oxford University Press por haberme permitido citar *El punto de vista* y *Temor y temblor* de Kierkegaard según las traducciones inglesas publicadas por ellos, y a la Princeton University Press por haberme también permitido citar *Enfermedad mortal, Postescritos no científicos* y *El concepto de la angustia* de Kierkegaard. Las citas de los demás filósofos las he traducido yo mismo. Pero he dado frecuentemente páginas de referencia a traducciones inglesas existentes para ayudar a los lectores que deseen consultar la traducción en vez del original. Sin embargo, cuando se trata de figuras menores, he omitido generalmente las referencias a las traducciones.

ÍNDICE

PREFACIO 7

PARTE I

LOS SISTEMAS IDEALISTAS POSTKANTIANOS

I. INTRODUCCIÓN 15

Observaciones preliminares. — La filosofía de Kant y el idealismo metafísico. — El significado del idealismo, su insistencia en el sistema y su confianza en el poder y alcance de la filosofía. — Los idealistas y la teología. — El movimiento romántico y el idealismo alemán. — La dificultad de cumplir el programa idealista. — El elemento antropomórfico en el idealismo alemán. — Filosofías idealistas del hombre.

II. FICHTE. — I 37

Vida y escritos. — Sobre la búsqueda del principio fundamental de la filosofía; elección entre idealismo y dogmatismo. — El yo puro y la intuición intelectual. — Observaciones sobre la teoría del yo puro; fenomenología de la conciencia y metafísica idealista. — Los tres principios fundamentales de la filosofía. — Comentarios aclaratorios sobre el método dialéctico de Fichte. — La teoría de la ciencia y la lógica formal. — Idea general de las dos deducciones de la conciencia. — Deducción teórica. — Deducción práctica. — Comentario sobre la deducción de la conciencia en Fichte.

III. FICHTE. — II 55

Observaciones introductorias. — La conciencia de la moral común y la ciencia de la ética. — La naturaleza moral del hombre. — El principio supremo de la moralidad y la condición formal de la ética de las acciones. — La conciencia como guía infalible. — La aplicación filosófica de la ley ética formal. — La idea de la vocación moral y la visión general de la realidad en Fichte. — La comunidad de los yo en el mundo como condición de la autoconciencia. — El principio o norma del derecho. — La deducción y la naturaleza del Estado. — El Estado comercial cerrado. — Fichte y el nacionalismo.

IV. FICHTE. — III 68

Primeras ideas de Fichte sobre la religión. — Dios en la primera redacción de la Teoría de la ciencia. — Acusación de ateísmo y la respuesta de Fichte. — La voluntad infinita en *La misión del hombre*. — El desarrollo de la filosofía del ser entre 1801 y 1805. — *La doctrina de la religión*. — Últimos escritos. — Exposición y comentarios críticos de la filosofía del ser de Fichte.

V. SCHELLING. — I 82

Vida y obras. — Las sucesivas fases del pensamiento de Schelling. — Primeros escritos y la influencia de Fichte.

VI. SCHELLING. — II 90

La posibilidad y fundamentos metafísicos de una filosofía de la naturaleza. — Líneas generales de la filosofía de la naturaleza de Schelling. — El sistema de idealismo trascendental. — La filosofía del arte. — El Absoluto como identidad.

VII. SCHELLING. — III 106

La idea de la caída cósmica. — Personalidad y libertad en el hombre y en Dios; bien y mal. — La distinción entre filosofía negativa y filosofía positiva. — Mitología y revelación. — Observaciones generales sobre Schelling. — Notas sobre la influencia de Schelling y sobre algunos pensadores afines.

VIII. SCHLEIERMACHER 122

Vida y escritos. — La experiencia religiosa básica y su interpretación. — La vida moral y religiosa del hombre. — Observaciones finales.

IX. HEGEL. — I 129

Vida y obras. — Escritos teológicos de juventud. — Relaciones de Hegel con Fichte y Schelling. — La vida del Absoluto y la naturaleza de la filosofía. — La fenomenología de la conciencia.

X. HEGEL. — II 151

La lógica de Hegel. — El tratamiento ontológico de la idea o Absoluto en sí mismo y la transición a la naturaleza. — La filosofía de la naturaleza. — El Absoluto como espíritu; el espíritu subjetivo. — El concepto de derecho. — Moral. — La familia y la sociedad civil. — El Estado. — Comentarios explicativos sobre la idea hegeliana de filosofía política. — La función de la guerra. — Filosofía de la historia. — Algunos comentarios sobre la filosofía de la historia de Hegel.

XI. HEGEL. — III 178

La esfera del espíritu absoluto. — La filosofía del arte. — La filosofía de la religión. — La relación entre religión y filosofía. — La concepción filosófica hegeliana sobre la historia de la filosofía. — La influencia de Hegel y la diferenciación de la derecha y la izquierda hegelianas.

PARTE II

LA REACCIÓN CONTRA EL IDEALISMO METAFÍSICO

XII. PRIMEROS CONTRADICTORES Y CRÍTICOS 197

Fries y sus discípulos. — El realismo de Herbart. — Beneke y la psicología como ciencia fundamental. — La lógica de Bolzano. — Weisse y I. H. Fichte, críticos de Hegel.

XIII. SCHOPENHAUER. — I 207

Vida y escritos. — Tesis doctoral de Schopenhauer. — El mundo como representación. — La función biológica de los conceptos y la posibilidad de las metafísicas. — El mundo como manifestación de la voluntad de vivir. — Pesimismo metafísico. — Breve comentario crítico.

XIV. SCHOPENHAUER. — II 219

La contemplación estética como liberación de la esclavitud de la voluntad. — Las bellas artes. — Virtud y renuncia: el camino de salvación. — Schopenhauer y el idealismo metafísico. — La influencia general de Schopenhauer. — Notas sobre el desarrollo de la filosofía de Schopenhauer en Eduard von Hartmann.

XV. LA TRANSFORMACIÓN DEL IDEALISMO. — I 230

Notas introductorias. — Feuerbach y la transformación de la teología en antropología. — El criticismo de Ruge sobre la concepción de la historia de Hegel. — Stirner y su filosofía del yo.

XVI. LA TRANSFORMACIÓN DEL IDEALISMO. — II 240

Notas introductorias. — Vida y escritos de Marx y Engels, el desarrollo de su pensamiento. — El materialismo. — Materialismo dialéctico. — Concepto materialista de la historia. — Comentarios al pensamiento de Marx y Engels.

XVII. KIERKEGAARD 263

Notas introductorias. — Vida y escritos. — El individuo y la masa. — Dialéctica de los estadios y la verdad como subjetividad. — La idea de la existencia. — El concepto de la angustia. — Influencia de Kierkegaard.

PARTE III

CORRIENTES POSTERIORES DEL PENSAMIENTO

XVIII. MATERIALISMO NO-DIALÉCTICO 279

Notas introductorias. — La primera fase del movimiento materialista. — La crítica del materialismo de Lange. — El monismo de Haeckel. — Energeticismo de Ostwald. — La crítica-empírica considerada como un intento de superar la oposición entre materialismo e idealismo.

XIX. EL MOVIMIENTO NEOKANTIANO 286

Notas introductorias. — La Escuela de Marburgo. — La Escuela de Baden. — La tendencia pragmatista. — E. Cassirer; conclusiones. — Algunas observaciones sobre Dilthey.

XX. EL RENACIMIENTO DE LA METAFÍSICA 296

Observaciones sobre la metafísica inductiva. — La metafísica inductiva de Frechner. — El idealismo teológico de Lotze. — Wundt y la relación entre ciencia y filosofía. — El vitalismo de Driesch. — El activismo de Eucken. — La apropiación del pasado: Trendelenburg y el pensamiento griego; el renacimiento del tomismo.

XXI. NIETZSCHE. — I 308

Vida y obra. — Las fases del pensamiento de Nietzsche como máscaras. — Los primeros escritos de Nietzsche y la crítica contemporánea. — La crítica de las morales. — Ateísmo y sus consecuencias.

XXII. NIETZSCHE. — II 320

La hipótesis de la voluntad de poder. — La voluntad de poder manifestada en el conocimiento; visión nietzscheana de la verdad. — La voluntad de poder en la naturaleza y en el hombre. — El superhombre y el orden de rangos. — La teoría del eterno retorno. — Consideraciones sobre la filosofía de Nietzsche.

XXIII. MIRADA RETROSPECTIVA Y PANORAMA ACTUAL 331

Algunos problemas suscitados por la filosofía alemana del siglo XIX. — La solución positivista. — La filosofía de la existencia. — La aparición de la fenomenología; Brentano, Meinong, Husserl, el amplio uso del análisis fenomenológico. — La vuelta a la ontología; N. Hartmann. — Metafísica del ser; Heidegger, los tomistas. — Reflexiones finales.

APÉNDICE. — Bibliografía 347

ÍNDICE ONOMÁSTICO 363

ÍNDICE DE MATERIAS 369

PARTE I

LOS SISTEMAS IDEALISTAS POSTKANTIANOS

Capítulo I

INTRODUCCIÓN

Observaciones preliminares. — La filosofía de Kant y el idealismo metafísico. — El significado del idealismo, su insistencia en el sistema y su confianza en el poder y alcance de la filosofía. — Los idealistas y la teología. — El movimiento romántico y el idealismo alemán. — La dificultad de cumplir el programa idealista. — El elemento antropomórfico en el idealismo alemán. — Filosofías idealistas del hombre.

1. En el mundo filosófico alemán de la primera mitad del siglo XIX surge uno de los más extraordinarios florecimientos de la especulación metafísica que se han producido en la larga historia de la filosofía occidental. Nos encontramos con una sucesión de sistemas, de interpretaciones originales de la realidad y de la vida e historia del hombre, que poseen una grandeza que difícilmente puede discutirse y que son aún capaces de ejercer, sobre algunas mentes por lo menos, un extraordinario poder de seducción, ya que cada uno de los filósofos más destacados de este período se propone resolver el enigma del mundo, revelar el secreto del universo y el significado de la existencia humana. Antes de la muerte de Schelling en 1854, Auguste Comte, en Francia, había ya publicado su *Curso de filosofía positiva* en el que la metafísica era concebida como un estadio pasajero de la historia del pensamiento humano. Alemania iba también a tener sus propios movimientos materialistas y positivistas, los cuales, a pesar de no acabar con la metafísica, iban a obligar a los metafísicos a expresar y definir con más precisión la relación entre la filosofía y las ciencias particulares. Pero, en las primeras décadas del siglo XIX, la sombra del positivismo no se había aún proyectado sobre la escena, y la filosofía especulativa disfrutaba de un período de desarrollo exuberante. En los grandes idealistas alemanes encontramos una enorme confianza en el poder de la razón humana y en el alcance de la filosofía. Al considerar la realidad como la automanifestación de la razón infinita, pensaron que la vida de autoexpresión de esta razón podía ser trazada de nuevo en la reflexión filosófica. No eran hombres inquietos, preocupados por saber si los críticos decían de ellos que estaban produciendo sólo efusiones poéticas bajo el fino disfraz de la filosofía teórica, o que su profundidad y lenguaje oscuro eran una máscara para la falta de claridad del pensamiento. Al contrario, estaban convencidos de que el espíritu humano había, por lo menos, llegado hasta ellos y de que la naturaleza de la realidad había sido por fin revelada claramente a la conciencia humana. Y cada uno de ellos expuso su visión del universo con una extraordinaria confianza en su verdad objetiva.

Difícilmente se puede negar que el idealismo alemán dé hoy a casi todos la impre-

sión de pertenecer a otro mundo, a otro modo de pensar. Y podemos decir que la muerte de Hegel en 1831 marcó el final de una época, seguida por el colapso del idealismo absoluto [1] y la aparición de otros tipos de pensamiento. Incluso la metafísica tomó un ritmo distinto, y la extraordinaria confianza en el poder y alcance de la filosofía especulativa, que fue característica de Hegel, nunca fue recuperada.

Pero, aunque el idealismo alemán cruzó el cielo como un meteorito y después de un tiempo relativamente corto se desintegró y cayó a tierra, su vuelo dejó mucha huella. A pesar de sus fallos, representa uno de los intentos más serios que la historia del pensamiento ha conocido para conseguir un dominio intelectual unificado de la realidad y de la experiencia como un todo. E incluso si se rechazan los presupuestos del idealismo, los sistemas idealistas pueden aún conservar el poder de estimular el impulso natural del espíritu reflexivo a esforzarse en llegar a una síntesis conceptual unificada.

Muchos están convencidos realmente de que la elaboración de una visión totalitaria de la realidad no es la tarea apropiada de la filosofía científica. E incluso los que no comparten esta convicción quizá piensen que la consecución de una síntesis final sistemática está más allá de la capacidad de cualquier hombre y es más un objetivo ideal que una posibilidad práctica. Pero tendríamos que estar preparados para reconocer la superioridad intelectual cuando nos encontramos ante ella: Hegel, en particular, se destaca con una grandeza impresionante sobre la enorme mayoría de todos aquellos que han querido empequeñecerle. Y podemos siempre aprender de un filósofo eminente, aunque sólo sea exponiendo nuestras razones de estar en desacuerdo con él. El colapso histórico del idealismo metafísico no lleva necesariamente a la conclusión de que los grandes idealistas no tienen nada valioso que ofrecer. El idealismo alemán tiene sus aspectos fantásticos, pero los escritos de los principales idealistas están muy lejos de ser sólo fantasía.

2. Lo que tenemos que considerar aquí no es el colapso del idealismo alemán, sino su nacimiento. Y esto verdaderamente exige alguna explicación. Por una parte, la base filosófica inmediata del movimiento idealista le fue proporcionada por la filosofía crítica de Immanuel Kant, que se había enfrentado con las pretensiones de los metafísicos de proporcionar un conocimiento teórico sobre la realidad. Por otra parte, los idealistas alemanes se consideraban a sí mismos como los sucesores espirituales de Kant y no simplemente como los que luchaban contra sus ideas. Lo que tenemos que explicar, por lo tanto, es cómo el idealismo metafísico pudo surgir del sistema de un pensador cuyo nombre ha quedado asociado para siempre con el escepticismo respecto a las pretensiones metafísicas de proporcionarnos un conocimiento teórico sobre la realidad como un todo, o sobre cualquier realidad que no sea la estructura *a priori* del conocimiento y la experiencia humanos.[2]

El punto de partida más conveniente para una explicación del desarrollo del idealismo metafísico a partir de la filosofía crítica es la noción kantiana de la cosa-en-sí.[3] Según Fichte, Kant se había colocado en una postura imposible al negarse categóricamente a abandonar esta noción. Por una parte, si Kant hubiera afirmado la existencia de la cosa-en-sí como causa del elemento dado o material en la sensación, hubiera caído

1. El hecho de que se encuentren movimientos idealistas más tardíos en Inglaterra, América, Italia y otros países no contradice el hecho de que después de Hegel el idealismo metafísico en Alemania sufrió un eclipse.

2. Digo "pudo surgir" porque la reflexión sobre la filosofía de Kant puede conducir a distintos tipos de pensamiento según los aspectos en que se insista. Véase vol. VI de esta *Historia*, pp. 399-400.

3. Véase vol. VI, pp. 256-259, 358-359.

en una patente contradicción, ya que, según su propia filosofía, el concepto de causa no puede ser empleado para extender nuestro conocimiento más allá de la esfera de los fenómenos. Por otra parte, si Kant conservó la idea de la cosa-en-sí simplemente como una noción problemática y limitante, esto equivalía a mantener una reliquia espiritual de aquel mismo dogmatismo que la filosofía crítica tenía la misión de combatir. La revolución copernicana de Kant fue un gran paso adelante y no se trataba para Fichte de volver atrás a una postura prekantiana. Si se tenía una comprensión mínima del desarrollo de la filosofía y de las exigencias del pensamiento moderno, sólo cabía seguir adelante y completar la obra de Kant. Y esto significaba eliminar la cosa-en-sí, ya que, teniendo en cuenta las premisas de Kant, no quedaba sitio para una entidad oculta incognoscible que se suponía independiente del espíritu. En otras palabras, la filosofía crítica debía convertirse en un idealismo consistente; y esto significaba que las cosas tenían que ser consideradas en su totalidad como productos del pensamiento.

Ahora bien, parece evidente que lo que concebimos como el mundo extramental no puede interpretarse como el producto de una actividad consciente creadora del espíritu humano. En lo que se refiere a la consciencia ordinaria, me encuentro en un mundo de objetos que me afectan de diversos modos y de los que yo espontáneamente pienso que existen independientemente de mi pensamiento y voluntad. Por lo tanto, el filósofo idealista debe ir más allá de la conciencia, y exponer el proceso de la actividad inconsciente que la fundamenta.

Pero tenemos que ir todavía más lejos y admitir que la producción del mundo no puede ser atribuida de ningún modo al yo individual, ni siquiera a su actividad inconsciente. Porque, si fuera atribuida al yo individual finito en cuanto tal, sería muy difícil, si no imposible, evitar el solipsismo, postura que difícilmente puede ser mantenida en serio. El idealismo se ve pues obligado a ir más allá del sujeto finito hasta una inteligencia supraindividual, un sujeto absoluto.

Sin embargo, la palabra "sujeto" no es muy apropiada, excepto si se quiere indicar que el principio productor último se encuentra, para hablar así, del lado del pensamiento y no del lado de la cosa sensible. Porque las palabras "objeto" y "sujeto" son correlativas. Y el principio último, considerado en sí mismo, no tiene objeto. Fundamenta la relación sujeto-objeto y, en sí mismo, trasciende esta relación. Es sujeto y objeto en identidad, la actividad infinita de la que proceden ambos.

El idealismo postkantiano fue pues necesariamente una metafísica. Fichte, partiendo de la postura de Kant y llevándola al idealismo, empezó llamando a su primer principio el yo, y convirtió el yo trascendental de Kant en un principio metafísico u ontológico. Explicó que entendía con esto el yo absoluto, no el yo finito individual. Pero los otros idealistas (y el mismo Fichte en su última filosofía) no emplean la palabra "yo" en este sentido. Con Hegel el principio último es la razón infinita, el espíritu infinito. Y podemos decir que, para el idealismo metafísico en general, la realidad es el proceso de la autoexpresión o automanifestación del pensamiento o razón infinita.

Evidentemente, esto no quiere decir que se reduzca el mundo a un proceso de pensamiento en el sentido habitual. El pensamiento o razón absoluta es considerada como una actividad, como una razón productora que se coloca o se expresa a sí misma en el mundo. Y el mundo conserva toda la realidad que vemos que posee. El idealismo metafísico no implica la tesis de que la realidad empírica está constituida por ideas subjetivas, pero supone la visión del mundo y de la historia humana como la expresión obje-

tiva de la razón creadora. Esta visión era fundamental en el pensamiento del idealista alemán: no pudo evitarla, porque aceptó la necesidad de transformar la filosofía crítica en idealismo. Y esta transformación significó que el mundo en su totalidad tendría que ser considerado como el producto del pensamiento o razón creadora. Si, por lo tanto, consideramos como una premisa la necesidad de transformar la filosofía de Kant en idealismo, podemos decir que esta premisa determinó la visión básica de los idealistas postkantianos. Pero, si se trata de explicar lo que significa decir que la realidad es un proceso del pensamiento creador, caben entonces distintas interpretaciones según las diversas visiones particulares de los diferentes filósofos idealistas.

La influencia directa del pensamiento de Kant fue naturalmente más fuerte en Fichte que en Schelling o Hegel, ya que la filosofía de Schelling presuponía los primeros pasos del pensamiento de Fichte, y el idealismo absoluto de Hegel presuponía los primeros pasos de las filosofías de Fichte y Schelling. Pero esto no altera el hecho de que el movimiento del idealismo alemán como un todo presupuso la filosofía crítica. Y, en su resumen de la historia de la filosofía moderna, Hegel describió al sistema kantiano como representando un progreso sobre los estadios anteriores de pensamiento y como exigiendo ser él mismo desarrollado y superado en estadios posteriores.

En este trabajo nos hemos referido sólo al proceso de eliminar la cosa-en-sí y de llevar la filosofía de Kant al idealismo metafísico. Pero no era ciertamente mi intención sugerir que los idealistas postkantianos estuvieran sólo influidos por la idea de que la cosa-en-sí tenía que ser eliminada. Estuvieron también influidos por otros aspectos de la filosofía crítica. Por ejemplo, la doctrina de Kant del primado de la razón práctica ejerció una poderosa atracción sobre el pensamiento ético de Fichte. Y le vemos interpretando el yo absoluto como una razón práctica o voluntad moral infinita que concibe a la naturaleza como campo e instrumento para la actividad moral. En su filosofía los conceptos de acción, deber y vocación moral son muy importantes. Y quizá se pueda decir incluso que Fichte convirtió en metafísica la segunda *Crítica* de Kant, empleando su desarrollo de la primera *Crítica* como un medio para hacerlo. Sin embargo, a Schelling, el énfasis sobre la filosofía del arte, el papel del genio y la significación metafísica de la intuición estética y la creación artística le vincula más con la tercera *Crítica* que con la primera o segunda.

Pero, en vez de extendernos sobre las formas particulares en las que las distintas partes o aspectos de la filosofía de Kant se reflejaron en uno u otro idealista, será más adecuado, en nuestro capítulo de introducción, esbozar una visión más amplia y general de la relación entre la filosofía crítica y el idealismo metafísico.

El deseo de llegar a una interpretación coherente y uniforme de la realidad es natural para la mente que piensa. Pero la tarea real que hay que efectuar se presenta de distintos modos en distintos momentos. Por ejemplo, el desarrollo de la ciencia física en el mundo postmedieval significaba que el filósofo que quería construir una interpretación total tenía que enfrentarse con el problema de conciliar la visión científica del mundo como un sistema mecánico con las exigencias de la conciencia moral y religiosa. Descartes se encontró con este problema. Y lo mismo le ocurrió a Kant.[4] Pero, aunque Kant rechazara las formas de tratar este problema que eran características de sus antecesores y diera su propia solución original, se puede admitir que, a la larga, nos dejó una "reali-

4. Véase vol. IV, pp. 59-60, y vol. VI, pp. 225-226, 395-396.

dad bifurcada".[5] Por una parte, tenemos el mundo fenoménico, el mundo de la ciencia newtoniana, regido por leyes causales necesarias.[6] Por otra, el mundo suprasensible del agente moral libre y de Dios. No hay ninguna razón válida para suponer que el mundo fenoménico es la única realidad.[7] Pero, al mismo tiempo, no existe ninguna prueba teórica de la existencia de una realidad suprasensible. Es una cuestión de fe práctica que se apoya en la conciencia moral. Es cierto que en la tercera *Crítica* Kant intentó salvar la distancia entre los dos mundos hasta el límite en que lo creía posible para el espíritu humano.[8] Pero se puede comprender que otros filósofos no se contentaran con este logro. Los idealistas alemanes supieron ir más lejos desarrollando y transformando la filosofía de Kant. Si la realidad es el proceso unificado por el que el pensamiento absoluto o razón se manifiesta a sí mismo, es inteligible. Y es inteligible para el espíritu humano, suponiendo que este espíritu pueda ser considerado como el vehículo del pensamiento absoluto reflejándose sobre sí mismo.

Esta condición tiene una importancia obvia si tiene que haber una continuidad entre la idea kantiana de la única metafísica científica posible y la concepción de la metafísica en los idealistas. Para Kant la metafísica del futuro es una crítica trascendental de la experiencia y del conocimiento humanos. Podemos decir de hecho que es el conocimiento reflexivo que tiene la mente humana de su propia actividad espontánea formativa. Sin embargo, en el idealismo metafísico, la actividad en cuestión es productiva en el sentido más pleno (habiendo sido eliminada la cosa-en-sí); y esta actividad no es atribuida al espíritu humano finito en cuanto tal, sino al pensamiento absoluto o razón. Así pues, la filosofía, que es una reflexión del espíritu humano, no puede ser considerada como el conocimiento reflexivo que tiene de sí misma la mente humana, a menos que este espíritu sea capaz de elevarse hasta el punto de vista absoluto y convertirse en el vehículo del pensamiento absoluto o conocimiento reflexivo por la razón de su propia actividad. Si se cumple esta condición, existe una cierta continuidad entre la idea kantiana del único tipo científico posible de metafísica y el concepto idealista de la metafísica. Hay también, por así decirlo, una inflación obvia. Esto quiere decir que la teoría kantiana del conocimiento se convierte en una metafísica de la realidad. Pero este proceso de inflación conserva en cierto modo su continuidad. A pesar de ir más allá de lo que pudo imaginar el propio Kant, no es una simple vuelta a un concepto prekantiano de la metafísica.

La transformación de la teoría kantiana del conocimiento en una metafísica de la realidad lleva consigo, naturalmente, importantes cambios. Por ejemplo, si con la eliminación de la cosa-en-sí, el mundo se convierte en la automanifestación del pensamiento o razón, la distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori* pierde su carácter absoluto. Y las categorías, en vez de ser formas subjetivas o moldes conceptuales de la comprensión humana, se convierten en categorías de la realidad, y recuperan un *status* objetivo.

El juicio teleológico ya no es subjetivo como en Kant, puesto que, en el idealismo metafísico, la idea de finalidad en la naturaleza no puede ser simplemente un principio eurístico o regulador del espíritu humano, un principio que cumple una función útil,

5. Véase vol. IV, p. 64.

6. Para Kant, causalidad y necesidad son categorías *a priori*. Pero no niega, si no que afirma, que el mundo de la ciencia es "fenoménicamente real".

7. Esto es verdad por lo menos si no aislamos la doctrina kantiana del campo de aplicación de las categorías de tal modo que excluya cualquier discusión con sentido sobre la realidad suprasensible, incluso en el contexto de la fe moral.

8. Véase vol. VI, cap. XV.

pero cuya objetividad no puede ser probada teóricamente. Si la naturaleza es la expresión y manifestación del pensamiento o razón en su movimiento hacia un fin, el proceso de la naturaleza tiene que tener un carácter teleológico.

No puede negarse que existe una diferencia muy grande entre la idea modesta de Kant sobre el alcance y poder de la metafísica y la noción de los idealistas sobre lo que la filosofía metafísica era capaz de conseguir. El mismo Kant rechazó la propuesta de Fichte de transformar la filosofía crítica en un idealismo puro, eliminando la cosa-en-sí. Y es fácil comprender la actitud de los neokantianos quienes, más a finales de siglo, anunciaron que estaban hastiados de las fantásticas especulaciones metafísicas de los idealistas y que ya era hora de volver al espíritu del mismo Kant. Al mismo tiempo, la transformación del sistema de Kant en el idealismo metafísico es también comprensible y las observaciones que hemos hecho pueden haber ayudado a explicar cómo los idealistas fueron capaces de considerarse como los sucesores espirituales legítimos de Kant.

3. Se puede deducir claramente de lo que se ha dicho sobre el desarrollo del idealismo metafísico que los idealistas postkantianos no fueron idealistas subjetivos en el sentido de sostener que el espíritu humano conoce sólo sus propias ideas como distintas de las cosas existentes extramentalmente. Tampoco fueron idealistas subjetivos porque defendieran que todos los objetivos de conocimiento son los productos del sujeto humano finito. En realidad, el empleo que hizo Fichte de la palabra "yo" en sus primeros escritos dejaba entender que esto era precisamente lo que sostenía. Pero no era así, ya que Fichte insistía en que el sujeto productivo no era el yo finito como tal, sino el yo absoluto, un principio trascendental y supraindividual. Y tanto para Schelling como para Hegel, cualquier reducción de las cosas a productos del espíritu individual finito era enteramente extraña a su pensamiento.

Pero, aunque es fácilmente comprensible que el idealismo postkantiano no implica el idealismo subjetivo en ninguno de los sentidos aludidos en el último párrafo, no es tan fácil dar una descripción general del movimiento que pueda aplicarse a todos los principales sistemas idealistas. Éstos difieren en aspectos importantes. Además, el pensamiento de Schelling, por ejemplo, pasó por diversas fases. Al mismo tiempo encontramos, naturalmente, un parentesco entre los diferentes sistemas. Y este hecho justifica que nos arriesguemos a hacer algunas generalizaciones.

En cuanto que considera la realidad como la autoexpresión del pensamiento absoluto o razón, hay una gran tendencia en el idealismo alemán a asimilar la relación causal a la relación lógica de implicación. Por ejemplo, el mundo empírico es concebido por Fichte y por Schelling (por lo menos en las primeras fases de su pensamiento) como dependiendo del principio productivo último en la relación de consiguiente a antecedente. Y esto significa, naturalmente, que el mundo proviene necesariamente del primer principio productivo, cuya prioridad es lógica y no temporal. Evidentemente, no hay ni puede haber una cuestión de compulsión externa. Pero lo Absoluto se manifiesta espontánea e inevitablemente en el mundo. Y no queda ningún lugar para la idea de creación en el tiempo, en el sentido de existir un primer momento del tiempo idealmente asignable.[9]

Esta noción de la realidad, como el autodespliegue de la razón absoluta, ayuda a

9. Hegel admite la idea de una creación libre en el nivel del lenguaje de la conciencia religiosa. Pero este lenguaje es para él pictórico o figurativo.

explicar la insistencia de los idealistas en el sistema, ya que, si la filosofía es la reconstrucción reflexiva de la estructura de un proceso racional dinámico, debería ser sistemática, en el sentido de que debería empezar con el primer principio y presentar la estructura racional esencial de la realidad como viniendo de él. Y realmente, la idea de que una deducción puramente teórica no ocupa en la práctica un lugar tan importante en el idealismo metafísico como la primera visión del proceso dialéctico de Fichte y sobre todo de Hegel, parece sugerir —ya que la filosofía idealista no es un análisis estricto del significado e implicaciones de una o más proposiciones básicas iniciales, sino más bien la reconstrucción conceptual de una actividad dinámica— una vida infinita que se despliega a sí misma. Pero la visión general del mundo está contenida en embrión en la idea inicial del mundo como el proceso de la automanifestación de la razón absoluta. Y la tarea del filósofo consiste en una vinculación sistemática a esta idea, haciendo vivir de nuevo el proceso, por decirlo así, en el plano del conocimiento reflexivo. Por lo tanto, aunque sería posible partir de las manifestaciones empíricas de la razón absoluta y retroceder, el idealismo metafísico sigue una forma deductiva de exposición, en el sentido de que vuelve a trazar sistemáticamente un movimiento teleológico.

Ahora bien, si admitimos que la realidad es un proceso racional y que su estructura dinámica esencial puede ser captada por el filósofo, esta presunción debe acompañarse de una confianza en el poder y alcance de la metafísica que contrasta con la modesta valoración de Kant sobre lo que ésta puede conseguir. Y este contraste es muy evidente si se compara la filosofía crítica con el sistema hegeliano del idealismo absoluto. Es lícito afirmar que la confianza de Hegel en el poder y alcance de la filosofía no fue igualada por ningún otro filósofo anterior. Al mismo tiempo, hemos visto que existía una cierta continuidad entre la filosofía de Kant y el idealismo metafísico. Y podemos incluso decir, aunque sea una afirmación paradójica, que cuanto más cerca se mantenía el idealismo de la idea kantiana de la única forma posible de metafísica científica, mayor era su confianza en el poder y alcance de la filosofía. Porque, si suponemos que la filosofía es el conocimiento reflexivo del pensamiento de su propia actividad espontánea, y si substituimos el contexto de la teoría kantiana del conocimiento y la experiencia humana por el contexto de la metafísica idealista, tenemos entonces la idea del proceso racional, que es la realidad, tomando conciencia de sí misma en y mediante la reflexión filosófica del hombre. En este caso, la historia de la filosofía es la historia de la autorreflexión de la razón absoluta. En otras palabras, el universo se conoce a sí mismo en y a través del espíritu del hombre. Y la filosofía puede ser concebida como el autoconocimiento de lo Absoluto.

En realidad, esta concepción de la filosofía es más característica de Hegel que de los otros idealistas destacados. Fichte acabó por insistir en un Absoluto divino que en sí mismo trasciende lo que puede alcanzar el pensamiento humano, y Schelling, en su última filosofía de la religión, insistió en la idea de un Dios personal que se revela al hombre. Con Hegel cobra importancia la idea del dominio conceptual del filósofo sobre toda la realidad y la interpretación de este dominio como la autorreflexión de lo Absoluto. Pero decir esto es simplemente afirmar que es en el hegelianismo, la máxima consecución del idealismo metafísico, donde la fe en el poder y alcance de la filosofía especulativa que inspiró el movimiento idealista conoció su expresión más pura y más grandiosa.

4. Acabamos de mencionar la última doctrina de lo Absoluto de Fichte y la filo-

sofía de la religión de Schelling. Podríamos decir algo ahora sobre las relaciones entre el idealismo alemán y la teología, ya que es importante comprender que el movimiento idealista no fue simplemente el resultado de una transformación de la filosofía crítica en metafísica. Los tres grandes idealistas debutaron como estudiantes de teología: Fichte en Jena, Schelling y Hegel en Tubinga. Y, aunque es cierto que muy pronto se dedicaron a la filosofía, los temas teológicos desempeñaron un papel importante en el desarrollo del idealismo alemán. La afirmación de Nietzsche de que estos filósofos eran teólogos ocultos era exagerada en algunos aspectos, pero no carecía de fundamento.

La importancia del papel desempeñado por los temas teológicos en el idealismo alemán puede ser ilustrada por el siguiente contraste. Aunque no fuera un científico profesional, Kant estuvo siempre interesado por la ciencia. Sus primeros escritos mostraron una gran preocupación por los temas científicos,[10] y una de sus primeras discusiones fue sobre las condiciones que hacen posible el conocimiento científico. Sin embargo, Hegel llegó a la filosofía a partir de la teología. Sus primeros escritos tuvieron un carácter teológico. Iba más tarde a afirmar que el objeto de la filosofía es Dios y nada más que Dios. Si la palabra "Dios", tal como es empleada aquí, debe ser entendida o no de un modo teísta, es algo que no debe preocuparnos ahora. Lo que nos interesa es que el punto de partida de Hegel era el tema de la relación entre lo infinito y lo finito, entre Dios y las criaturas. No podía contentarse con una distinción categórica entre el ser infinito por una parte y los seres finitos por otra, e intentó juntarlos viendo lo infinito en lo finito y lo finito en lo infinito. En la fase teológica de su desarrollo, estuvo inclinado a pensar que la elevación de lo finito a lo infinito podría tener lugar sólo en la vida de amor y entonces llegó a la conclusión de que, a la larga, la filosofía cedería su lugar a la religión. Como filósofo intentó mostrar la relación entre lo infinito y lo finito conceptualmente en el pensamiento, y se inclinó a considerar la reflexión filosófica como un modo de comprensión más elevado que la forma de pensar que es característica de la conciencia religiosa. Pero el tema general de la relación entre lo infinito y lo finito que impregna todo su sistema filosófico procede, por decirlo así, de sus primeras reflexiones teológicas.

Sin embargo, esto no es sólo una cuestión de Hegel. En la primera filosofía de Fichte, no aparece aún el tema de la relación entre lo infinito y lo finito, porque estaba sobre todo preocupado por el problema kantiano de la deducción de la conciencia. Pero más tarde aparece en su pensamiento la idea de una vida divina infinita y se desarrollan los aspectos religiosos de su filosofía. Como Schelling, no dudó en decir que la relación entre lo infinito divino y lo finito es el principal problema de la filosofía. Y su último pensamiento tuvo un carácter profundamente religioso, desempeñando un papel muy importante las ideas de la alienación del hombre lejos de Dios y de su vuelta a Dios.

En cuanto filósofos, los idealistas intentaron, naturalmente, comprender la relación entre lo infinito y lo finito. Y se inclinaron a concebirla según la analogía de la implicación lógica. Además, si hacemos la excepción necesaria de la última filosofía religiosa de Schelling, podemos decir que la idea de un Dios personal infinito y totalmente trascendente pareció a los idealistas ilógica e indebidamente antropomórfica. Así encontramos una tendencia a transformar la idea de Dios en la idea de lo Absoluto, en el sentido de una totalidad que lo abarca todo. Al mismo tiempo, los idealistas no tuvieron inten-

10. Véase vol. VI, pp. 180-181, 183-185.

ción de negar la realidad de lo finito. Por consiguiente, el problema con el que se enfrentaron fue el de incluir lo finito dentro de la vida de lo infinito sin despojar al primero de su realidad. Y la dificultad de resolver este problema es responsable de gran parte de la ambigüedad del idealismo metafísico cuando se trata de definir su relación con el teísmo, por una parte, y el panteísmo, por otra. Pero, en cualquier caso, está claro que un tema teológico central, la relación entre Dios y el mundo, ocupa un lugar importante en las especulaciones de los idealistas alemanes.

Se ha dicho anteriormente que la descripción que hace Nietzsche de los idealistas alemanes como teólogos ocultos es exagerada, ya que sugiere que los idealistas estaban preocupados por reintroducir el cristianismo por la puerta trasera, cuando en realidad encontramos una clara tendencia a substituir la fe por la metafísica y a racionalizar los misterios revelados del cristianismo, considerándolos a la luz de la razón especulativa. Para usar un término moderno, encontramos una tendencia a desmitificar los dogmas cristianos, convirtiéndolos en un proceso dentro de una filosofía especulativa. Por esto no podemos menos de sonreír ante la imagen de Hegel que nos presenta J. H. Stirling como gran campeón filosófico del cristianismo. Nos parecería más fácil admitir el punto de vista de McTaggart, y también de Kierkegaard, según los cuales la filosofía hegeliana minó el cristianismo desde dentro, dejando al descubierto el contenido racional de las doctrinas cristianas en su forma tradicional. Y podemos pensar que era en cierto modo sutil la relación que Fichte intentó establecer entre su última filosofía de lo Absoluto y el primer capítulo del Evangelio de San Juan.

Al mismo tiempo, no hay ninguna razón convincente para suponer, por ejemplo, que Hegel fuera insincero cuando se refirió a san Anselmo y al proceso de la fe buscando comprensión. Sus primeros ensayos mostraban una clara hostilidad hacia el cristianismo positivo; pero cambió de actitud y admitió la fe cristiana. Sería absurdo pretender que Hegel era un cristiano ortodoxo. Pero fue sin duda sincero cuando representó la relación entre el cristianismo y el hegelianismo, como la de la religión absoluta con la filosofía absoluta, dos formas diferentes de aprehender y expresar el mismo contenido de verdad. Desde una posición teológica ortodoxa se puede considerar que Hegel sustituyó la fe por la razón, la revelación por la filosofía, y defendió el cristianismo racionalizándolo y convirtiéndolo, para emplear una frase de McTaggart, en hegelianismo esotérico. Pero esto no altera el que Hegel pensara que había demostrado la verdad de la religión cristiana. La afirmación de Nietzsche, por lo tanto, no era del todo errónea, sobre todo si se tiene en cuenta el desarrollo de los aspectos religiosos del pensamiento de Fichte y las últimas fases de la filosofía de Schelling. Y en cualquier caso, los idealistas alemanes atribuyeron ciertamente un significado y un valor a la conciencia religiosa y encontraron un lugar para ella en sus sistemas. Pudieron haber abandonado la teología por la filosofía, pero estuvieron muy lejos de ser hombres irreligiosos y racionalistas en el sentido moderno.

5. Pero hay otro aspecto del idealismo metafísico que merece ser mencionado, su relación con el movimiento romántico en Alemania. La descripción del idealismo alemán como la filosofía del romanticismo se presta evidentemente a serias objeciones. En primer lugar, sugiere la idea de que existe una relación en un solo sentido. Es decir, supone que los grandes sistemas idealistas fueron simplemente la expresión ideológica del espíritu romántico, cuando en realidad fueron las filosofías de Fichte y Schelling las que ejercieron una considerable influencia sobre algunos de los románticos. En segundo lu-

gar, los principales filósofos idealistas no estuvieron siempre de acuerdo con los románticos. Podemos admitir que Schelling reflejó el espíritu del movimiento romántico, pero Fichte criticó duramente a los románticos a pesar de que éstos se inspiraran en algunas de sus ideas. Y Hegel no tuvo mucha simpatía por algunos aspectos del romanticismo. En tercer lugar, es posible que el término "filosofía del romanticismo" pudiera aplicarse mejor a las ideas especulativas desarrolladas por románticos como Friedrich Schlegel (1772-1829) y Novalis (1772-1801) que a los grandes sistemas idealistas. Al mismo tiempo, hubo indudablemente alguna afinidad espiritual entre los movimientos idealista y romántico. El espíritu romántico en cuanto tal era verdaderamente una actitud frente a la vida y al universo más que una filosofía sistemática. Se puede quizás emplear los términos de Rudolf Carnap y hablar de él como de un *Lebensgefühl* o *Lebenseinstellung.*[11] Y es perfectamente comprensible que Hegel viera una considerable diferencia entre la reflexión filosófica sistemática y las digresiones de los románticos. Pero cuando volvemos la vista hacia la escena alemana de la primera parte del siglo XIX, estamos tan sorprendidos por las afinidades como por las diferencias. Después de todo, el idealismo metafísico y el romanticismo fueron fenómenos culturales alemanes más o menos contemporáneos, y lo único que puede esperarse encontrar es una afinidad espiritual fundamental.

Es muy difícil definir el espíritu romántico, pero se puede evidentemente mencionar algunos de sus rasgos característicos. Por ejemplo, frente a la gran preocupación de la Ilustración por la comprensión crítica, analítica y científica, los románticos exaltaron el poder de la imaginación creadora y el papel del sentimiento y la intuición.[12] El genio artístico ocupó el lugar de *le philosophe.* Pero la insistencia en la imaginación creadora y en el genio artístico formaba parte de una insistencia general en el desarrollo libre y pleno de la personalidad humana, en los poderes creadores del hombre y en el goce de la riqueza de toda posible experiencia humana. En otras palabras, se destacaba más la originalidad de cada persona humana que lo que es común a todos los hombres. Y esta insistencia en la personalidad creadora estuvo a veces asociada con una inclinación hacia el subjetivismo ético. Esto significó que hubo una tendencia a despreciar las leyes o normas morales universales fijas en beneficio del libre desarrollo del yo de acuerdo con valores que corresponden a la personalidad individual y arraigados en ella. No quiero decir con esto que los románticos no se preocuparan por la moralidad o los valores morales. Pero hubo una tendencia, en F. Schlegel, por ejemplo, a insistir en la libre persecución por el individuo de su propio ideal moral (la realización de su propia "Idea"), en vez de la obediencia a leyes universales dictadas por la razón práctica impersonal.

Al desarrollar sus ideas de la personalidad creadora, algunos de los románticos buscaron su inspiración y estímulo en las primeras ideas de Fichte. Esto es verdad tanto para Schlegel como para Novalis. Pero no equivale a decir que el empleo que hicieron de las ideas de Fichte correspondiera siempre a las intenciones del filósofo. Un ejemplo aclarará esto. Como hemos visto en su transformación de la filosofía kantiana en idealismo puro, Fichte tomó por último principio creador el yo trascendental, considerado

11. Según Rudolf Carnap, los sistemas metafísicos expresan un sentimiento por o una actitud ante la vida. Pero tales términos se pueden aplicar mejor al espíritu romántico, por ejemplo, que al sistema dialéctico de Hegel.

12. Se pueden hacer aquí dos comentarios. Primero, no quiero decir que el movimiento romántico siguió inmediatamente la Ilustración, aunque no hable de las fases intermedias. En segundo lugar, la generalización del texto no debe ser interpretada como significando que los hombres de la Ilustración no habían comprendido en absoluto la importancia del sentimiento en la vida humana. Véase, por ejemplo, vol. VI, pp. 35-37.

como actividad ilimitada. Y en su deducción sistemática o reconstrucción de la conciencia utilizó mucho la idea de imaginación productiva. Novalis hizo suyas estas ideas y consideró que Fichte le había permitido ver las maravillas del yo creador, pero hizo un cambio importante. Fichte intentó explicar con principios idealistas la situación en la que el sujeto finito se descubre a sí mismo en un mundo de objetos que le son dados y que le afectan de diversas formas, como en la sensación. Representó, por lo tanto, la actividad de la llamada imaginación productiva cuando pone el objeto como afectando al yo finito, como teniendo lugar por debajo del nivel de la conciencia. Por la reflexión trascendental el filósofo puede conocer *que* esta actividad tiene lugar, pero ni él ni ninguna otra persona puede conocerla *como* teniendo lugar, ya que la posición del objeto es lógicamente anterior a todo conocimiento o conciencia. Y esta actividad de la imaginación productiva no depende ciertamente de la voluntad del yo finito. Sin embargo, Novalis admitió que esta actividad de la imaginación productiva podía ser modificada por la voluntad. Del mismo modo que el artista crea obras de arte, así el hombre es también un poder creador no sólo en la esfera moral, sino también, en principio por lo menos, en la esfera natural. De este modo, el idealismo trascendental de Fichte se había convertido en el "idealismo mágico" de Novalis. La exaltación romántica del yo creador de Novalis tiene por base algunas doctrinas de Fichte. La importancia dada por los románticos al genio creador les aproxima más a Schelling que a Fichte. Como veremos, fue Schelling quien insistió en la significación metafísica del arte y en la importancia del genio artístico en el proceso de creación. Cuando Friedrich Schlegel afirma que el mundo del arte es superior a cualquier otro y que el artista muestra la Idea modelándola en sus obras en forma finita, y cuando Novalis dice que el poeta es el verdadero "mago", la encarnación de las fuerzas creadoras de la humanidad, estos autores están más cerca del pensamiento de Schelling que de la consideración fundamentalmente ética de Fichte.

A pesar de todo, el énfasis puesto en el genio creador es sólo uno de los muchos aspectos del romanticismo; la concepción romántica de la naturaleza es otro no menos importante. Los románticos, en vez de considerarla como un sistema mecánico, lo que les obligaría a destacar los contrastes y diferencias entre el hombre y la naturaleza —como en el caso del pensamiento cartesiano—, tienden a considerarla como un todo orgánico y viviente que vibra al unísono con el espíritu, revestida del mismo misterio y belleza que éste. Algunos románticos mostraban gran simpatía por Spinoza, es decir, procedieron a una transformación romántica del filósofo.

Esta visión de la naturaleza como totalidad orgánica correlacionada con el espíritu es una de las características más propias de los románticos y también de Schelling. La idea de los filósofos sobre la naturaleza y del hombre como espíritu adormecido y del espíritu humano como órgano de la conciencia de la naturaleza se incluye en este mismo orden de cosas. Es significativo que el poeta Hölderlin (1770-1843) fuera amigo íntimo de Schelling cuando estudiaban en Tubinga. Hölderlin veía la naturaleza como una totalidad viviente y esto pudo haber influido en las ideas de Schelling. La filosofía de la naturaleza de Schelling ejerció una poderosa influencia sobre algunos escritores románticos. La simpatía que mostraron por Spinoza fue compartida por el filósofo y teólogo Schleiermacher, pero no por Fichte a quien repugnaba cualquier forma de divinización de la naturaleza, a la que él consideró solamente como el campo e instrumento de la actividad moral libre. En este aspecto, la concepción de Fichte era antirromántica.

El apego que los románticos tenían a la idea de la naturaleza como totalidad orgánica y viviente no significaba que concedieran a ésta mayor importancia que al hombre. Ya hemos visto cómo insistieron en la libertad de la personalidad creadora. La naturaleza llega al punto más elevado de su desarrollo en el espíritu humano. Por esta razón, el concepto romántico de la naturaleza incluía una clara apreciación del desarrollo histórico y cultural y del significado de períodos culturales anteriores como momentos necesarios para el despliegue de las posibilidades del espíritu humano. Hölderlin, por ejemplo, sentía un entusiasmo romántico por el genio de la antigua Grecia,[13] entusiasmo que fue compartido por Hegel en sus tiempos de estudiante. Conviene, sin embargo, no olvidar el interés que volvió a suscitar la Edad Media. El hombre de la Ilustración tendía a considerar los tiempos medievales como una noche oscura que precedía al Renacimiento y al florecimiento de *les philosophes.* Para Novalis, la Edad Media representaba, aunque imperfectamente, el ideal de unidad orgánica de la fe y la cultura. Por lo demás, los románticos mostraron su predilección por lo popular (*Volksgeist*) y sus manifestaciones culturales, como la lengua, fueron por primera vez apreciadas. En este aspecto Novalis fue un discípulo de Herder.[14]

Los filósofos idealistas compartían naturalmente esta creencia en la continuidad del desarrollo histórico. Para ellos, la historia era la realización en el tiempo de una idea espiritual, un *telos* o una finalidad. Cada uno de los grandes idealistas tuvo una filosofía de la historia propia; la de Hegel es especialmente interesante. Fichte consideraba la naturaleza ante todo como un instrumento para la actividad moral y, por ello, daba más importancia a la esfera del espíritu humano y a la historia en cuanto que era un movimiento encaminado a la realización del orden del mundo moral e ideal. En la filosofía de la religión de Schelling la historia aparece como la narración del retorno a Dios de la humanidad, narración de los movimientos del hombre separado del verdadero centro de su ser. En Hegel juega un papel prominente la idea de la dialéctica de los espíritus nacionales, acompañada de la noción de los llamados mundos históricos individuales. El movimiento de la historia como un todo ha sido reducido al movimiento para la realización de la libertad espiritual. Puede decirse que, por lo general, los grandes idealistas creían que, en su época, el espíritu humano había llegado a ser consciente de la significación de su propia actividad dentro de la historia y del sentido o dirección del proceso histórico global.

Pero, fundamentalmente, el romanticismo se caracteriza por el sentimiento y la nostalgia de lo infinito. Las ideas sobre la naturaleza y sobre la historia de la humanidad se fundían al ser consideradas como dos manifestaciones de la vida infinita, como aspectos de una especie de poema divino. La idea de la vida infinita era el factor unificador de la visión romántica del mundo. A primera vista, la apreciación romántica del *Volksgeist* puede parecer sólo una variación de la importancia concedida al libre desarrollo de la personalidad de los individuos. No son radicalmente incompatibles, dado que la totalidad infinita se concebía como vida infinita que se manifiesta a sí misma en los seres finitos y grancias a ellos, aunque nunca negándolos o reduciéndolos a simples instrumentos mecánicos. El espíritu de los pueblos se concebía como una manifestación de esta misma vida infinita, como totalidades que necesitaban para alcanzar su pleno

13. Es erróneo suponer que la predilección de Hölderlin por el mundo griego haga de él un clásico, en el sentido en que este término puede aplicarse como opuesto a romántico.
14. Véase vol. VI, pp. 136-143, 169-175.

desarrollo la libre expresión de las personalidades de los individuos, quienes venían a ser portadoras de este espíritu. Del mismo modo se puede hablar del Estado considerado como encarnación política del espíritu del pueblo.

El romanticismo concebía la totalidad infinita de una manera fundamentalmente estética, como un todo orgánico en el que el hombre podía sentirse como individuo, esto es, podía alcanzar esta unidad más bien por la intuición y la sensación. El pensamiento conceptual tiende a fijar y perpetuar límites y fronteras definidas, mientras que el pensamiento romántico tiende a borrarlos y disolverlos en el flujo infinito de la vida. Dicho de otra forma, el sentimiento romántico de lo infinito con frecuencia era un sentimiento de lo indefinido. Esta característica puede observarse en la tendencia a oscurecer la separación entre lo finito y lo infinito, en la frecuente fusión de filosofía y poesía y, en el campo del arte, en la mezcla de las diversas artes.

En parte se trataba de reconocer afinidades y de sintetizar los diversos tipos de experiencias del hombre. F. Schlegel consideraba que la filosofía era una forma de religión, ya que ambas se relacionaban con lo infinito y que todas las relaciones del hombre con lo infinito pertenecen al ámbito religioso. En este sentido, el arte también es religioso; el artista creador ve lo infinito en lo finito al captar y expresar la belleza. Sin embargo, la repugnancia de los románticos por las formas definidas fue una de las razones por las que Goethe lanzó su famosa afirmación de que lo clásico es lo sano y lo romántico lo enfermo. No obstante, algunos románticos sintieron la necesidad de dar forma definida a sus visiones vagas e intuitivas de la vida y de la realidad, de manera que la nostalgia de lo infinito y la libre expansión de la personalidad humana pudieran ser más fácilmente reconocidas. Schlegel, por ejemplo, creyó que el catolicismo podía satisfacer esta necesidad.

Evidentemente, el sentimiento del infinito es un rasgo común del romanticismo y del idealismo. La idea del Absoluto infinito, concebido como vida infinita, es básica en los últimos escritos de Fichte; el Absoluto también es el tema central en el pensamiento de Schelling, de Schleiermacher y de Hegel. Por lo demás, puede decirse que los idealistas alemanes tienden a concebir el infinito no como algo opuesto a lo finito, sino como vida o actividad infinita que se expresa a sí misma precisamente en lo finito. Concretamente, Hegel hizo un intento deliberado de relacionar lo finito y lo infinito, de establecer entre ambas ideas una conexión que no las identifique, ni reste valor a lo finito haciéndolo aparecer como irreal o ilusorio. La totalidad vive en sus manifestaciones particulares y por medio de ellas, tanto si es una totalidad infinita —el Absoluto— como una totalidad relativa —el Estado—.

La afinidad espiritual entre el movimiento romántico y el idealismo es indudable y los ejemplos de ella son múltiples. Cuando Hegel considera el arte, la religión y la filosofía en relación con el Absoluto, se advierten claras semejanzas con las ideas de Schlegel a las que ya he aludido. Sin embargo, no debe olvidarse los contrastes entre los grandes filósofos idealistas y los románticos. Schlegel identifica filosofía y poesía y sueña con el día en que ambas sean realmente una sola cosa. Cree que el filosofar es ante todo una actividad intuitiva y no un razonar deductivo. Cualquier demostración lo es de algo antes intuido; la intuición precede a los argumentos deductivos y, por ello, el razonamiento conceptual es siempre secundario.[15] Como dijo Schlegel, Leibniz afirma

15. El pensamiento de Schlegel puede compararse con el concepto de la metafísica expuesto por algunos autores modernos; lo real-

y Wolff demuestra. Evidentemente, esta afirmación no era un elogio de Wolff. Pero la filosofía está en relación con el universo, con la totalidad; no podemos demostrar la existencia de la totalidad ya que ésta sólo puede ser captada intuitivamente. Tampoco puede ser descrita del mismo modo como puede describirse una cosa concreta y sus relaciones con las otras cosas concretas. En cierto modo, la totalidad puede mostrarse —como, por ejemplo, en la poesía—, pero decir concretamente lo que es está fuera del alcance humano. Por ello, el filósofo se enfrenta con la ardua tarea de tratar de decir lo que no se puede decir. La filosofía y el propio filósofo son para el filósofo un asunto irónico.

Sin embargo, cuando pasamos de Schlegel, el romántico, a Hegel, buen representante del idealismo, apreciamos la clara insistencia de este último en la necesidad del pensamiento conceptual y sistemático, y la negativa a recurrir a cualquier tipo de misticismo del sentimiento. Hegel, desde luego, se preocupó de la totalidad, del Absoluto, pero debía *pensarlo* para expresar la vida de lo infinito y sus relaciones con lo finito en un pensamiento conceptual. Es cierto que interpretó el arte, incluida la poesía, como algo centrado en el mismo tema esencial de la filosofía, el espíritu absoluto, pero no perdió de vista nunca la diferencia formal entre arte y filosofía. Son cosas distintas que no conviene confundir.

Se puede alegar que el contraste entre la idea de los románticos sobre la filosofía y la de los grandes idealistas es menor que el que existe entre las posiciones de Schlegel y Hegel. Fichte postulaba una intuición intelectual básica del yo puro o absoluto, y su concepción influyó considerablemente en algunos románticos. Schelling insistía en que, al menos en una etapa del filosofar, es posible la aprehensión del Absoluto en sí y que esto sólo es posible mediante la intuición mística. También le daba mucha importancia a la intuición estética por la que se capta la naturaleza del Absoluto en su forma simbólica. Además, incluso dentro de la lógica dialéctica de Hegel, que es una lógica en movimiento destinada a mostrar la vida interior del Espíritu y a superar las antítesis conceptuales que la lógica ordinaria considera fijas y permanentes, pueden advertirse rasgos románticos. La manera como Hegel concibe el espíritu humano, haciéndolo pasar sucesivamente por una serie de fases, y como un movimiento incesante de una posición a otra, puede ser considerada como una expresión de la actitud romántica. La lógica de Hegel se aparta del espíritu romántico y es la base de su pensamiento, sin embargo, podemos advertir una profunda afinidad espiritual con el romanticismo.

No se trata de negar la existencia de una afinidad espiritual entre el idealismo metafísico y el romanticismo, sino de indicar que, en líneas generales, los filósofos idealistas se ocupan del pensamiento sistemático mientras que los románticos subrayan el papel de la intuición y el sentimiento, y confunden filosofía y poesía. Schelling y Schleiermacher estaban más cerca del espíritu romántico que Fichte y Hegel. Fichte postulaba la intuición intelectual básica del yo puro o absoluto, pero no creía que esto supusiera una visión mística privilegiada. Era la intuición de una actividad que se manifiesta a sí misma en la conciencia reflexiva. No se requiere una capacidad mística o poética sino la reflexión transcendental. En su ataque a los románticos, Fichte insiste en que la filosofía, a pesar de exigir una intuición intelectual básica del yo como actividad, es sobre

---

mente importante en la metafísica es "la visión"; los argumentos tienen un valor persuasivo y sólo sirven para presentarla de la mejor manera posible.

todo pensamiento lógico que produce ciencia, es decir, un cierto conocimiento. Filosofía es conocimiento del conocimiento, la ciencia fundamental; no un intento de decir lo que no se puede decir. En cuanto a Hegel, es indudable que incluso en su dialéctica pueden encontrarse rasgos románticos. Pero esto no altera el hecho de que para él la filosofía no sea una colección de elucubraciones apocalípticas, de rapsodias románticas o de intuiciones místicas, sino un pensamiento lógico y sistemático que piensa sus objetos conceptualmente. La labor del filósofo consiste en entender la realidad y en hacer que los demás la entiendan y no en construir o sugerir significados por medio de imágenes poéticas.

6. Como hemos visto, la transformación inicial de la filosofía kantiana en idealismo puro supone que la realidad debe ser considerada como un proceso de pensamiento o de razón productiva. Dicho de otra forma, el ser tiene que ser identificado con el pensamiento. El programa natural del idealismo consistirá, pues, en mostrar la verdad de esta identificación para poder así reconstruir deductivamente la estructura dinámica esencial de la vida y del pensamiento o razón absoluta. Por otra parte, para conservar la concepción kantiana de la filosofía como pensamiento reflexivo, consciente de su propia actividad espontánea, la reflexión filosófica debe presentarse como autoconciencia de la razón absoluta en la mente humana. Por ello, mostrar la verdad de esta interpretación de la reflexión filosófica es otra de las misiones del programa natural del idealismo.

Si pasamos a la historia concreta del movimiento idealista, observaremos las dificultades con que tropezó al desarrollar este programa. Prueba de ello son las acusadas divergencias que se produjeron al transformar la filosofía crítica en idealismo transcendental. Fichte, por ejemplo, comienza por afirmar que no irá más allá de la conciencia, en el sentido de postular como primer principio un ser que la transcienda. De ahí que su primer principio, el yo puro tal como se manifiesta en la conciencia, no pueda ser una cosa sino una actividad. Las exigencias del idealismo transcendental le obligan a desplazar la realidad última más allá de la conciencia, de manera que, en la exposición posterior de su filosofía, Fichte postula un ser infinito y absoluto que transciende el pensamiento.

Con Schelling asistimos a un proceso inverso. Mientras que en una etapa de su peregrinación filosófica afirma la existencia de un Absoluto que transciende el pensamiento humano y la conceptualización, en su filosofía de la religión intenta reconstruir reflexivamente la esencia interna de la divinidad personal. Pero, al mismo tiempo, abandona la idea de deducir *a priori* la existencia y estructura de la realidad empírica y, por el contrario, insiste en la libre revelación que Dios hizo de sí mismo. Persiste, sin embargo, la tendencia del idealismo a considerar lo finito como si fuera una consecuencia lógica de lo infinito; pero, después de haber introducido la idea de un Dios personal y libre, se vio obligado a ampliar sus especulaciones a distancias cada vez mayores del modelo original del idealismo metafísico.

Es inútil decir que el hecho de que tanto Fichte como Schelling desarrollaran y modificaran sus posiciones iniciales no constituye ninguna prueba de que las modificaciones y desarrollos fueran injustificados. Creo que precisamente estas variaciones son una prueba de la dificultad de realizar lo que he llamado antes programa natural del idealismo. Se puede afirmar que, ni con Schelling ni con Fichte, el ser quedó reducido al pensamiento.

Hegel efectuó los intentos más eficaces para cumplir este programa. No dudó en afirmar que lo racional es lo real y lo real lo racional. Creía que era completamente erróneo pensar que la mente humana fuera algo finito y, partiendo de aquí, no se puede poner en duda la capacidad de entender la vida del Absoluto infinito. La mente tiene aspectos finitos, pero es infinita en el sentido de que es capaz de elevarse a un nivel de pensamiento absoluto, nivel en el que el conocimiento que tiene el Absoluto de sí mismo se identifica con el conocimiento humano del Absoluto. Hegel intenta demostrar de manera sistemática y detallada de qué modo la realidad es la vida de la razón absoluta en su movimiento hacia el conocimiento de sí misma hasta llegar a ser, en su existencia real, lo que siempre fue en esencia, concretamente pensamiento que se piensa a sí mismo.

Evidentemente, Hegel identifica el conocimiento que el Absoluto tiene de sí mismo con el conocimiento que el hombre tiene del Absoluto y, cuanto más lejos se lleva este proceso, tanto más perfectamente se cumple el programa natural del idealismo que exige que la filosofía sea una autorreflexión del pensamiento o razón absoluta. Si el Absoluto fuera un Dios personal que gozara de autoconciencia eterna, independiente del espíritu humano, el conocimiento que el hombre tuviera de Dios sería una visión externa. Sin embargo, si el Absoluto fuera totalmente realidad —el universo—, interpretado como desarrollo del pensamiento absoluto que alcanza una autorreflexión en el espíritu humano, el conocimiento que el hombre tendría del Absoluto vendría a ser el conocimiento que el Absoluto tiene de sí mismo. La filosofía es un pensamiento productivo que se piensa a sí mismo.

¿Qué se entiende por pensamiento productivo? Puede decirse que es el universo considerado teleológicamente, como un proceso universal en marcha hacia el autoconocimiento, y que este autoconocimiento no es más que el conocimiento por parte del hombre de la naturaleza, de sí mismo y de su historia. En este caso, no hay nada más allá del universo, ningún pensamiento ni razón que se exprese a sí misma en la naturaleza y que a la vez exprese la historia humana como si la causa eficiente se expresara a sí misma en sus efectos. Teleológicamente considerado, el pensamiento es primario, en el sentido de que es a la vez el fin del mismo proceso, y lo que le da significación. Pero lo que es real e históricamente primario es el ser, en forma de naturaleza objetiva. En este caso, el modelo del idealismo sugerido por la transformación inicial procedente de la filosofía kantiana ha sufrido una notable alteración, puesto que esta transformación supone una imagen de la actividad del pensamiento infinito en cuanto que produce o crea el mundo objetivo, mientras que la idea que acabamos de exponer supone únicamente el mundo real de la experiencia, interpretado como proceso teleológico. El *telos* del proceso se considera que es la autorreflexión del mundo en la mente humana y gracias a ella. Pero esta finalidad es un ideal que en ningún momento puede cumplirse. Por ello, la identificación del ser y del pensamiento nunca se consigue de verdad.

7. Otro de los aspectos de las divergencias del modelo natural del idealismo postkantiano es el siguiente: F. H. Bradley, representante del idealismo absoluto en Inglaterra, insiste en el concepto de Dios como concepto que inevitablemente se transfiere al de Absoluto, es decir, que si la mente trata de pensar lo infinito de una manera rigurosa, acaba por tener que reconocer que el infinito no puede ser más que el universo del ser, la realidad como un todo, la totalidad. La religión desaparece en esta transformación de Dios en el Absoluto. "Dios no puede quedarse junto al Absoluto y, habiendo lle-

gado a ello, se perdió, y con él la religión." [16] Algo parecido afirmó R. G. Collingwood: "Dios y el Absoluto no son idénticos sino distintos. Pero son idénticos en este sentido: Dios es la forma imaginativa o intuitiva en la que el Absoluto se revela a sí mismo a la conciencia religiosa".[17] Si conservamos la metafísica especulativa, tenemos que admitir que el teísmo está a medio camino entre el antropomorfismo politeísta y la idea del Absoluto omnicomprensivo.

Es evidente que, a falta de una noción clara sobre la analogía del ente, no es posible el concepto del ser finito como ontológicamente distinto del ser infinito. Pero, pasando esto por alto, lo importante es que el idealismo postkantiano es fundamentalmente antropomórfico. El modelo de la conciencia humana es transferido a la totalidad de la realidad. Supongamos que el yo humano sólo alcanza indirectamente la autoconciencia, es decir, que se va antes al no-yo. Entonces éste debe ser puesto junto al yo, no en el sentido de que el no-yo sea ontológicamente creado por el yo, sino en el de que ha de ser reconocido como objeto para que haya conciencia. El yo puede volver a sí mismo y llega así a ser reflexivamente consciente de sí mismo. En el idealismo postkantiano este proceso de la conciencia humana es la idea clave que sirve para interpretar toda la realidad. El yo absoluto, o razón absoluta, o como quiera llamársele, se considera (en un sentido ontológico) que ha de poner el mundo objetivo de la naturaleza como condición necesaria para la vuelta a sí mismo en el espíritu humano y merced a su actividad.

Este esquema general es una consecuencia de la transformación de la filosofía kantiana en idealismo metafísico. Pero este hiperdesarrollo de la teoría kantiana del conocimiento hasta transformarse en una metafísica cósmica implica una interpretación del proceso de la realidad como un todo, de acuerdo con el modelo de la conciencia humana. En este sentido, el idealismo postkantiano contiene marcados elementos antropomórficos; éste es un hecho que hay que hacer notar, si se tiene en cuenta que frecuentemente se ha juzgado que era mucho menos antropomórfica la concepción idealista que la teísta. Es evidente que Dios sólo puede ser concebido analógicamente; tampoco podemos concebir la conciencia divina más que de manera analógica respecto a la conciencia humana. Pero se puede intentar la eliminación de aquellos aspectos de la conciencia relacionados con la finitud. Aunque se puede argüir que para atribuir al infinito un proceso de reflexión autoconsciente es necesario este elemento antropomórfico.

Ahora bien, si hay una realidad espiritual que —en todo caso— es lógicamente anterior a la naturaleza y llega a ser autoconsciente en el hombre y gracias a él, ¿cómo puede ser concebida? Si la concebimos como actividad ilimitada, no consciente en sí misma pero que fundamenta la conciencia, estamos prácticamente repitiendo la tesis del yo absoluto de Fichte.

El concepto de una realidad última que es a un tiempo espiritual e inconsciente es difícil de comprender. Tampoco tiene mucho parecido con el concepto cristiano de Dios. Si creemos, al igual que Schelling en sus últimos escritos sobre la religión, que la realidad espiritual que se esconde tras la naturaleza es un ser personal, el modelo del esquema idealista queda muy deformado. En este caso ya es imposible sostener la idea de que la realidad espiritual última llega a ser consciente de sí misma en el proceso del

16. *Appearance and reality*, 2.ª ed., p. 447.
17. *Speculum mentis*, p. 151.

mundo. Puesto que Schelling vivió unos veinte años más que Hegel, puede decirse que (cronológicamente considerado) el movimiento idealista que sigue inmediatamente a la filosofía crítica de Kant acababa en una segunda aproximación al teísmo filosófico. Ya hemos visto cómo Bradley sostenía que el concepto de Dios es una exigencia de la conciencia religiosa, pero que, desde un punto de vista filosófico, este concepto debe ser transformado en el de Absoluto. Schelling hubiera aceptado la primera parte de la afirmación, pero hubiese rechazado la segunda, al menos tal y como Bradley la formuló. La filosofía de los últimos años de Schelling era una filosofía de la conciencia religiosa. Creía que la conciencia religiosa exigía una transformación de sus primeras ideas sobre el Absoluto en la idea de un Dios personal. En sus especulaciones teosóficas, evidentemente, introdujo elementos antropomórficos. Pero su camino hacia el teísmo representaba un alejamiento de la línea fundamental del idealismo.

Aún queda una tercera posibilidad. Podemos eliminar la idea de una realidad espiritual, consciente o inconsciente, que produzca la naturaleza y, al mismo tiempo, conservar la idea del Absoluto que deviene autoconsciente. En este caso, el Absoluto es el mundo, el universo. Así obtenemos la imagen del conocimiento que el hombre tiene del mundo y de su propia historia como autoconocimiento del Absoluto. En esta imagen, que representa la línea general de una de las interpretaciones más importantes del idealismo,[18] el mundo de la experiencia no es más que el resultado del proceso teleológico del mundo, es decir, ningún ser transcendente es necesario desde este punto de vista; el universo se interpreta como un proceso que evoluciona hacia una meta ideal, concretamente hacia la autorreflexión en el espíritu humano.

Esta interpretación de Hegel difícilmente puede considerarse equivalente a la afirmación empírica de que el hombre aparece en un momento dado de la historia del mundo y de que es capaz de conocerse a sí mismo y de aumentar este conocimiento, además de conocer su historia y su medio ambiente. Es de suponer que nadie, ya sea materialista, idealista, teísta, panteísta o ateo, tenga el menor inconveniente en aceptar estas afirmaciones. La interpretación hegeliana es teleológica, y supone un movimiento del universo hacia el conocimiento humano, y este movimiento es el conocimiento que el universo tiene de sí mismo. Pero, a no ser que estemos dispuestos a admitir que esto es sólo una de las posibilidades de considerar el proceso del mundo y, de esta forma, permanezcamos expuestos a la objeción de que nuestra elección de este modelo particular está determinada por un prejuicio intelectual favorable al conocimiento (esto en cuanto a un juicio de valor particular), estamos obligados a reivindicar que el mundo se mueve por una necesidad inherente hacia su autoconocimiento en y por el hombre. Pero, ¿con qué otro fundamento podemos hacerlo sino a partir de la creencia de que la naturaleza en sí es una mente inconsciente —lo que Schelling llamaba espíritu adormecido— que se esfuerza por alcanzar una conciencia, o que tras ella yace una razón o mente inconsciente que, espontáneamente, pone la naturaleza como una condición previa y necesaria para alcanzar la conciencia en y por el espíritu humano? Cualquiera de estas dos proposiciones que admitamos nos obliga a transferir al universo como totalidad el modelo del desarrollo de la conciencia humana. Este procedimiento exige la transformación de la filosofía crítica en idealismo metafísico; pero es indudable que no por ello tiene un carácter menos antropomórfico que el teísmo como filosofía explícita.

18. Es muy discutible si esta interpretación de Hegel es adecuada; pero no podemos dilucidar esta cuestión ahora.

8. En este capítulo hemos considerado el idealismo alemán como una teoría, o más bien, un conjunto de teorías sobre la realidad como un todo, como la automanifestación del Absoluto. La filosofía del hombre es una de las notas más sobresalientes del movimiento idealista, como fácilmente puede deducirse al considerar las premisas metafísicas de sus más conspicuos representantes. Según Fichte, el yo absoluto es una actividad ilimitada que se puede representar como movimiento tendente a la consecución de su propia libertad. Pero la conciencia existe sólo como conciencia individual; por ello, el yo absoluto se expresa a sí mismo en una serie de sujetos o seres finitos que tienden a elevarse hasta su verdadera libertad. Aquí irrumpe, como no puede ser por menos, la consideración moral de la actuación humana. La filosofía de Fichte es fundamentalmente un idealismo ético dinámico. Para Hegel el Absoluto es un espíritu, o un pensamiento que se piensa a sí mismo, y, por lo tanto, puede revelarse mejor en el espíritu humano que en la naturaleza. Debe insistirse en la consideración reflexiva de la vida espiritual —la vida del hombre como ser racional— más que en la filosofía de la naturaleza. En cuanto a Schelling, cuando afirma la existencia de un Dios libre y personal, se enfrenta con el problema de la libertad humana y con el retorno del hombre a Dios.

Las tesis del idealismo sobre el hombre y la sociedad reafirman siempre la libertad, pero esta palabra no tiene en todos los casos el mismo significado. Fichte ve la libertad del individuo manifestándose en la acción, tal vez a consecuencia del propio carácter del filósofo, enérgico y decidido. En cierto modo, para Fichte el hombre es un sistema de tendencias, instintos e impulsos naturales; y, desde este punto de vista, no puede hablarse de libertad humana. Pero el hombre, en cuanto que es espíritu, no está obligado a satisfacer automáticamente un deseo tras otro y puede dirigir su actividad hacia una meta ideal según su concepto del deber. Como para Kant, la libertad significa algo que surge a un nivel más elevado que el de la vida de los impulsos sensoriales y corresponde a la acción de un ser moral y racional. Fichte se inclina más bien a pensar que la actividad misma es también su propia meta, y el énfasis con que recalca la libre acción nunca transciende esta acción.

Pero, a pesar de que para Fichte lo principal sea la actividad del individuo por su capacidad de elevarse por encima de la esclavitud del impulso natural hasta una vida de acción concorde con su deber, cree que, en cierto modo, se debe dar algún contenido a la idea de la libre acción moral. Esto es posible gracias a la ampliación del concepto de la misión moral del hombre. Esta misión moral y la serie de actos que el hombre debe realizar en el mundo se determinan en alto grado por la situación social del individuo, así, por ejemplo, la posición de padre de familia. Finalmente obtenemos una visión de la gran variedad de misiones morales en cuanto que éstas convergen hacia una finalidad ideal común, es decir, hacia el establecimiento de un orden moral del mundo.

Fichte en su juventud fue entusiasta partidario de la Revolución Francesa que creía liberaría a los hombres de las formas opresivas de la vida social y política que, según él, eran el mayor obstáculo para el desarrollo de la moralidad libre del hombre. Posteriormente surgió la pregunta, ¿cuál es la forma de organización social, económica y política mejor para que el hombre desarrolle más su moralidad? Fichte se vio obligado a potenciar el papel de la sociedad política como fuerza educativa y moral. En sus últimos años, se preocupó mucho por los acontecimientos políticos de la época, especialmente por la dominación napoleónica y la guerra de liberación. Estas reflexiones le llevaron a una visión nacionalista de un Estado unificado alemán con una misión cultural en el que

los alemanes encontrarían, por fin, su propia libertad. Pero lo que caracteriza su pensamiento es la idea de que el Estado es el instrumento necesario para proteger los derechos del hombre hasta que éste no haya desarrollado por completo su misión moral. Cuando el hombre alcance su plenitud moral, el Estado debe desaparecer.

Si volvemos a Hegel, nos hallamos ante una posición distinta. También en su juventud vio con simpatía la Revolución Francesa a la que consideraba como una posibilidad de libertad y esta palabra juega un importante papel en su filosofía. Como más tarde veremos, Hegel representa la historia humana como un movimiento hacia la plena realización de la libertad. Hace una clara distinción entre libertad negativa, que es la mera ausencia de limitaciones, y la libertad positiva. Como ya decía Kant, la libertad moral implica obediencia a la ley que uno se da a sí mismo en cuanto ser racional; pero lo racional es lo universal. La libertad positiva supone la identificación de uno mismo con una finalidad que transciende los propios deseos. Al identificar la voluntad personal del individuo con la voluntad general de Rousseau, que se expresa en el Estado, se alcanza la libertad positiva. La moralidad es esencialmente moralidad social. La ley moral formal encuentra su aplicación en la vida social, especialmente en el Estado.

Fichte y Hegel trataron, por estas razones, de superar el formalismo de la ética kantiana dando a la moralidad una situación social. Pero se aprecia una diferencia entre ambos. Fichte insiste en la libertad individual y en la actividad del hombre según el deber que le impone la conciencia personal. Además, conviene añadir que la vocación moral del individuo es un elemento de un sistema de vocaciones morales y, de esta manera, se incluye en la sociedad. En la ética de Fichte, lo más importante es la lucha que mantiene el individuo para superarse a sí mismo, es decir, para ponerse a sí mismo en concordancia con la voluntad libre que tiende hacia la libertad total. Hegel, por el contrario, subraya desde un principio la sociedad política en la que el individuo se encuentra incluido y, por ello, resalta el aspecto social de la ética. La libertad positiva se consigue gracias a la participación en la totalidad social orgánica. Para contrarrestar esta visión un poco parcial que hemos dado, añadiremos que para Hegel el Estado sólo llega a ser completamente racional si reconoce el valor de la libertad subjetiva o individual. Cuando Hegel daba lecciones en Berlín sobre teoría política describiendo el Estado en términos muy retóricos, pretendía que sus oyentes tomaran conciencia social y política, y su interés básico estaba en la superación de lo que él había llamado preponderancia unilateral y nefasta de la moralidad interior. La propaganda del totalitarismo estaba muy lejos de su intención. Por otra parte, según Hegel, las instituciones políticas son el fundamento necesario de las actividades espirituales superiores del hombre, como el arte, la religión y la filosofía, en las que la libertad espiritual alcanza su expresión suprema.

Lo que se echa de menos, tanto en Fichte como en Hegel, tal vez sea una teoría clara sobre los valores morales absolutos. Si tenemos en cuenta que para Fichte la acción sólo existe para sí misma y la libertad también acaba en sí misma, comprenderemos el carácter único de la vocación moral de cada uno de los seres humanos. Al mismo tiempo, corremos el riesgo de exagerar la importancia de la personalidad creadora y la originalidad de su vocación moral a expensas de la universalidad de la ley moral. Sin embargo, si socializamos la moralidad como lo hizo Hegel, evitamos el formalismo de la ética kantiana, pero nos exponemos a relativizar las normas y valores morales según los distintos períodos culturales y sociales en los que se produzcan. Evidentemente, mu-

chos suscribirían esta afirmación, pero, si no la aceptamos, sentimos la necesidad de una teoría más explícita sobre los valores morales que la de Hegel, en la que su carácter absoluto sea indudable.

El pensamiento de Schelling se apartaba mucho de los de Fichte y Hegel. En uno de los estadios de su desarrollo, recogió muchas de sus ideas anteriores y llegó a representar la actividad moral del hombre como algo que tiende a crear una segunda naturaleza, es decir, un orden moral del mundo, un mundo moral dentro del mundo físico. Pero la diferencia entre su posición y la de Fichte es mayor porque Schelling añade una filosofía del arte y de la intuición estética a las que atribuye una decisiva importancia para la metafísica.

Con Fichte, el centro de gravedad caía en la lucha moral y en la libre acción moral, mientras que en Schelling se sitúa en la intuición estética a la que consideraba como llave para penetrar en la naturaleza última de la realidad. El genio del artista brilla más que el héroe moral en el pensamiento ético de Schelling. Sin embargo, cuando los problemas teológicos absorben completamente su atención, su filosofía del hombre adopta inmediatamente un subido matiz religioso. Schelling pensaba que la libertad es la capacidad de elegir entre lo bueno y lo malo, y que la personalidad moral es innata y resplandece en la oscuridad del mundo físico por la sublimación de la naturaleza inferior del hombre y la subordinación a la voluntad racional. Pero estos temas aparecen en forma metafísica. Por ejemplo, las ideas sobre la libertad y la personalidad que hemos mencionado condujeron a Schelling a especulaciones teosóficas sobre la naturaleza de Dios. Sus tesis sobre la naturaleza divina repercuten en su visión del hombre.

Volvamos a Hegel, el más grande de los idealistas alemanes. Sus análisis de la sociedad humana y su filosofía de la historia son impresionantes. Muchos de los que asistieron a sus clases sobre la historia deben haber sentido la importancia del pasado y el movimiento de la historia como algo presente. Hegel no se preocupaba sólo de hacer comprender el pasado. Hemos visto cómo su interés principal consistía en ayudar a sus alumnos a que tomaran conciencia social, política y ética. Creía que su análisis del Estado racional aportaría un esquema a la vida política de su tiempo, especialmente a la política alemana. Pero Hegel insiste siempre en la comprensión. No en vano dijo que el búho de Minerva sólo extiende sus alas al oscurecer y que cuando la filosofía desprende un color grisáceo es que algún carácter de la vida se ha enfriado. Hegel creyó que la filosofía política servía para justificar formas sociales y políticas de una sociedad o cultura que estaban a punto de desaparecer. Una cultura o sociedad maduras, o incluso más que maduras, llegan a ser conscientes de sí mismas en la reflexión filosófica y precisamente gracias a ella. Esto sólo puede producirse en un momento en que el desarrollo de la vida exige y ofrece nuevas sociedades y nuevas formas sociopolíticas.

Con Marx aparece una actitud diferente. La tarea del filósofo radica en comprender el movimiento de la historia para así poder cambiar las instituciones y formas de organización social de acuerdo con el movimiento teleológico de la historia. Marx no niega el valor y la necesidad de la comprensión, pero insiste en su función revolucionaria, y, en este sentido, sí que puede decirse que Hegel mira hacia atrás y Marx hacia adelante. No hay necesidad de discutir aquí la validez de las ideas de Marx sobre la función del filósofo. Basta con señalar las diferentes posiciones de los grandes idealistas y de los revolucionarios sociales. Para encontrar en el campo idealista algo semejante al celo proselitista de Marx hemos de volver a Fichte y no a Hegel. Como veremos,

Fichte creía que su propia filosofía debía ser salvada para bien de la sociedad humana. Hegel, por el contrario, sentía todo el peso de la historia sobre sus hombros y, lanzando una mirada retrospectiva sobre la historia del mundo, su ambición esencial era la de comprenderla. Además, a pesar de que nunca pensó que la historia se hubiera detenido al abrirse el siglo XIX, su sentimiento histórico era lo bastante agudo como para preservarle de cualquier utopía filosófica sobre la historia.

Capítulo II

FICHTE. — I

Vida y escritos. — Sobre la búsqueda del principio fundamental de la filosofía; elección entre idealismo y dogmatismo. — El yo puro y la intuición intelectual. — Observaciones sobre la teoría del yo puro; fenomenología de la conciencia y metafísica idealista. — Los tres principios fundamentales de la filosofía. — Comentarios aclaratorios sobre el método dialéctico de Fichte. — La teoría de la ciencia y la lógica formal. — Idea general de las dos deducciones de la conciencia. — Deducción teórica. — Deducción práctica. — Comentario sobre la deducción de la conciencia en Fichte.

1. Johann Gottlieb Fichte nació en 1762 en Rammenau, en Sajonia. Su familia era pobre y, en circunstancias normales, no habría podido cursar estudios superiores, pero el muchacho atrajo la atención de un noble de la región, el barón von Miltitz, que se ocupó de él, enviándole a la famosa escuela de Pforta, donde más tarde estudiaría Nietzsche. En 1780 empezó sus estudios de teología en la universidad de Jena que prosiguió en la de Wittenberg y, posteriormente, en Leipzig.

En sus tiempos de estudiante, Fichte se adscribió a la filosofía determinista. Un clérigo le recomendó una edición de la *Ética* de Spinoza que incluía la refutación de Wolff, para que el joven pudiera superar su posición determinista. Pero Fichte encontró muy débil esta refutación y el libro produjo un efecto contrario al pretendido. Sin embargo, el determinismo se avenía mal con el carácter activo y enérgico de Fichte así como con su preocupación por los temas morales, y pronto fue reemplazado por la clara afirmación de la libertad ética. Más tarde, se reveló como un inteligente contradictor de Spinoza, aunque este filósofo siempre fue tenido en cuenta por Fichte.

Por razones económicas, Fichte tuvo que aceptar un empleo de tutor en una familia de Zurich, y allí leyó a Rousseau y a Montesquieu y recibió con simpatía la noticia de la Revolución Francesa con su mensaje de libertad. Su interés por Kant se despertó al tener que explicar, a petición de un estudiante, la filosofía crítica. En 1791, cuando volvió de Varsovia, donde había sufrido humillaciones en su puesto de tutor en una familia aristócrata, y regresó a Alemania, visitó a Kant en Königsberg. Éste le recibió fríamente y Fichte trató de ser aceptado por Kant escribiendo un ensayo en el que desarrollaba la justificación kantiana de la fe, en virtud de la razón práctica. La obra *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (*Ensayo sobre la crítica de toda revelación*) fue apreciada por Kant y, tras algunas dificultades con la censura teológica, se publicó en 1792. Como apareció anónimamente, muchos creyeron que había sido escrita por Kant. Cuando Kant deshizo este error, el nombre de Fichte comenzó a ser conocido mundialmente.

En 1793, Fichte publicó *Beiträge zur Berechtigung der Urteile des Publikums über die französischen Revolution* (*Consideraciones destinadas a corregir el juicio del público sobre la Revolución Francesa*). Esta obra le dio una peligrosa fama de demócrata y jacobino; sin embargo, en 1794, llegó a ser profesor de filosofía en Jena, debido, en parte, a la calurosa recomendación de Goethe. Además de sus cursos académicos, dio una serie de conferencias sobre la dignidad del hombre y la misión del intelectual que se publicaron el mismo año en que obtuvo la cátedra. Fichte siempre tuvo algo de misionero y predicador. Su obra principal se publicó en 1794 con el título *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (*Fundamento de la teoría total de la ciencia*) y en ella expuso el desarrollo idealista de la filosofía crítica de Kant. Su antecesor en la cátedra de filosofía de Jena, K. L. Reinhold (1758-1823), que había aceptado una invitación a Kiel, pretendía que la crítica kantiana se transformara en un sistema filosófico derivado de un principio fundamental. Fichte, con su teoría de la ciencia, trató de llevar a cabo el intento de Reinhold hasta el final.[1] La teoría de la ciencia se concebía como una exposición del desarrollo sistemático de un último principio de las proposiciones fundamentales que son la base de las ciencias particulares, o de los caminos que conducen al conocimiento. Pero exponer esta evolución es describir el desarrollo del pensamiento creador. Por ello, la teoría de la ciencia no es sólo epistemología sino también metafísica.

Pero Fichte estaba muy lejos de concentrarse exclusivamente en la deducción teórica de la conciencia. Insistía en la finalidad moral del desarrollo de la conciencia, concretamente en el propósito moral de la existencia humana. En 1796, publicó *Grundlage des Naturrechts* (*Fundamento del derecho natural*), y en 1798, *Das System der Sittenlehre* (*El sistema de la ética*), declarando que estos temas eran tratados "según los principios de la teoría de la ciencia", cosa que es absolutamente cierta. Estas obras son mucho más que meros apéndices de la *Teoría de la ciencia*, ya que en ellas se manifiesta el verdadero carácter de la filosofía de Fichte como sistema de idealismo ético.

Se ha criticado, y no sin razón, la oscuridad de los representantes del idealismo metafísico. Un rasgo destacado de la actividad literaria de Fichte es su incansable esfuerzo para exponer claramente las ideas y principios de la teoría de la ciencia.[2] En 1797, publicó dos introducciones a la *Teoría de la ciencia* y, en 1801, *Sonnenklare Bericht über die neue Philosophie* (*Noticia clara como el día sobre la nueva filosofía*). Este título quizá sea un tanto optimista, pero, en cualquier caso, es una prueba del esfuerzo del autor para exponer claramente sus ideas. En el período que va de 1801 a 1813, Fichte redactó, con destino a sus cursos universitarios, una serie de versiones de la *Teoría de la ciencia*. En 1810, publicó *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse* (*La teoría de la ciencia en sus líneas generales*) y, en 1813, aparecía la segunda edición de *Tatsachen des Bewusstseins* (*Los hechos de la conciencia*).

En 1799, se interrumpió violentamente la carrera de Fichte en Jena. Sus proyectos de reforma de las sociedades estudiantiles, expresados en sus conferencias de los domingos, habían creado cierto malestar en la universidad. Sin embargo, el motivo de la ruptura fue la publicación de un ensayo sobre *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (*La causa de nuestra creencia en un orden divino del mundo*). La publicación de este trabajo determinó la acusación de ateísmo; en él parecía que Fichte iden-

1. Reinhold aceptó y defendió la filosofía de Fichte aproximadamente desde 1797, pero era un espíritu inquieto y, pocos años después, derivó hacia otras direcciones.

2. Es innecesario advertir que la palabra "ciencia" hay que entenderla como sinónima de "conocimiento".

tificaba a Dios con el orden moral del mundo creado y mantenido por la voluntad humana. El filósofo se defendió indignado, pero con tan poco éxito que en 1799 tuvo que abandonar Jena y trasladarse a Berlín.

En 1800, Fichte publicó *Die Bestimmung des Menschen* (*La misión del hombre*). Esta obra forma parte de los llamados escritos populares que están dirigidos al público más que a los filósofos profesionales. Es un manifiesto que el autor escribió en defensa de su sistema de idealismo y contra la concepción romántica de la naturaleza y la religión. El exaltado lenguaje de Fichte sugiere un panteísmo romántico, sin embargo, el verdadero sentido de esta obra fue muy bien entendido por los propios románticos. Schleiermacher observó que Fichte rechazaba sistemáticamente toda tentativa de aproximación a Spinoza y, en una penetrante crítica, afirmó que la reacción hostil de Fichte frente a la idea de la necesidad universal en la naturaleza estaba inspirada por su mayor interés por el hombre, en cuanto que es un ser independiente y finito que debe siempre ser puesto por encima de la naturaleza. Según Schleiermacher, Fichte debiera haber conseguido una síntesis superior en la que incluyera lo verdadero de la filosofía de Spinoza y no limitarse a contraponer el hombre a la naturaleza.

En este mismo año de 1800, Fichte publicó su obra *Der geschlossene Handelsstaat* (*El Estado comercial cerrado*), en la que proponía una especie de Estado socialista. Anteriormente ya señalamos la actitud misionera de Fichte. Consideraba su sistema no sólo una verdad filosófica, en el sentido abstracto y académico, sino también una verdad de salvación que podía servir para una reforma de la sociedad. Al menos en este aspecto, tiene alguna semejanza con Platón. Fichte esperaba que la masonería sirviese como instrumento para promover la reforma moral y social según los principios de la *Teoría de la ciencia.* Esta esperanza fue abandonada y, finalmente, apoyó al gobierno prusiano. *El Estado comercial cerrado* era un programa que el filósofo ofrecía al gobierno.

En 1804, Fichte aceptó una cátedra en Erlangen, pero no tomó posesión de ella hasta abril de 1805 y, en este intervalo, dio conferencias en Berlín sobre *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (*Las características de la época contemporánea*) en las que criticaba la visión romántica de Novalis, Tieck y de los dos Schlegel. Tieck facilitó el contacto de Novalis con las obras de Boehme; algunos románticos eran fervientes partidarios del zapatero místico de Görlitz. Fichte no compartía este entusiasmo y tampoco sentía la menor simpatía por el sueño de Novalis de una restauración de la cultura teocrática y católica. Fichte criticó también en estas conferencias la filosofía de la naturaleza de Schelling, antiguo discípulo suyo. Estas polémicas, en cierto modo, son accidentales a la filosofía de la historia que esquematiza en sus conferencias. "La época actual" de Fichte presenta uno de los períodos del desarrollo del hombre hacia el final de la historia, concebida ésta como la ordenadora de todas las relaciones humanas con la libertad, de acuerdo con la razón. Estas conferencias fueron publicadas en 1806.

En 1805, Fichte pronunció algunas conferencias en Erlangen sobre *Über das Wesen des Geleherten* (*La naturaleza del intelectual*). En el invierno de 1805-1806 dio otra serie de conferencias en Berlín sobre *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (*El camino hacia una vida santa o la doctrina de la religión*). Esta obra significa un cambio radical del pensamiento de Fichte sobre la religión. En ella se habla mucho menos del yo y se insiste en el Absoluto y la vida en Dios. Schelling le acusó de plagio por haber recogido sus ideas sobre el Absoluto, tratando de integrarlas en la *Teoría de la ciencia*, sin darse cuenta de que estos elementos son incompatibles. Sin em-

bargo, Fichte se negaba a admitir que sus ideas sobre la religión, es decir, las que expuso en la *Doctrina de la religión*, fueran contradictorias con su filosofía original.

En 1806, cuando Napoleón invadió Prusia, Fichte se ofreció para acompañar a los ejércitos prusianos como predicador. Pero recibió la respuesta de que el rey creía que había llegado el momento de contestar con actos y no con palabras y que su oratoria serviría mejor para celebrar la victoria. Cuando los acontecimientos se volvieron graves, Fichte se fue de Berlín. Regresó en 1807 y, en este año, redactó sus *Reden an die deutsche Nation* (*Discursos a la nación alemana*). Estos discursos, en los que el filósofo habla con lenguaje retórico y exaltado de la misión cultural del pueblo alemán,[3] fueron tomando un carácter marcadamente nacionalista. Conviene recordar, en descargo de Fichte, que fueron escritos en las difíciles circunstancias de la dominación napoleónica.

En 1810, al fundarse la Universidad de Berlín, Fichte fue nombrado decano de la Facultad de Filosofía. Entre 1811 y 1812 fue rector de la universidad. En 1814, su mujer le contagio un tifus y murió el 29 de enero de aquel año.

2. El concepto inicial de Fichte de la filosofía tiene poco que ver con la idea romántica de la fusión de la filosofía y la poesía. La filosofía es, o al menos debiera serlo, una ciencia. En primer lugar, debe ser una serie de proposiciones que constituyan un todo sistemático, de manera que cada proposición encuentre su puesto dentro de un orden lógico. En segundo lugar, se impone que exista una proposición fundamental y lógicamente primaria. "Toda ciencia debe tener una proposición fundamental [*Grundsatz*] ... y sólo una. De otra forma, no sería una sola ciencia sino varias ciencias".[4] Indudablemente, la afirmación de que cada ciencia debe tener una proposición fundamental y sólo una es muy discutible, pero, en todo caso, forma parte de lo que Fichte entiende por ciencia.

Este concepto de ciencia se inspira en un modelo matemático. La geometría es, según Fichte, el mejor ejemplo de ciencia. Pero es una ciencia particular, mientras que la filosofía es la ciencia de la ciencia, es decir, el conocimiento del conocimiento, o bien, la teoría de la ciencia (*Wissenschaftslehre*). Dicho de otra forma, la filosofía es la ciencia básica. Por ello, su proposición fundamental es indemostrable y verdadera por su propia evidencia. "Las demás proposiciones tendrán una certeza relativa, derivada de ella."[5] Si no fuera una proposición fundamental, y por lo tanto demostrable en otra ciencia, la filosofía no sería una ciencia básica.

Como veremos al exponer su pensamiento, Fichte no se atiene en todo momento al programa que se deriva de su concepto de la filosofía. Esto es, su filosofía no es una deducción estrictamente lógica tal y como podría hacerla una máquina. Pero podemos ahora prescindir de ello. La pregunta más urgente es la siguiente: ¿cuál es la proposición básica de la filosofía?

Antes de contestar esta pregunta tenemos que decidir cómo debemos enfocar la proposición que buscamos. Según Fichte, nos enfrentamos desde un principio con una alternativa. La elección que hagamos depende del tipo de hombre que se sea. Ciertos hombres mirarán en una dirección y otros en otra. Esta idea de una opción inicial re-

3. A. G. Schlegel ya había pronunciado un discurso similar sobre la misión cultural de Alemania dentro de una serie de conferencias en 1803-1804.

4. *F*, I, pp. 41-42; *M*, I, p. 170. En estas referencias a las obras de Fichte, *F* y *M* significan respectivamente las ediciones de sus *Obras* publicadas por su hijo I. H. Fichte, y F. Medicus.

5. *F*, I, p. 48; *M*, I, p. 177.

quiere una explicación que nos llevará a comprender el concepto de Fichte de la misión de la filosofía y del punto de partida de su pensamiento.

Fichte explica en su *Primera introducción a la teoría de la ciencia* que la filosofía está llamada a aclarar el fundamento de la experiencia (*Erfahrung*). La palabra experiencia tiene aquí un sentido muy restringido. Si consideramos los contenidos de la conciencia, distinguiremos dos clases. "En resumen, podemos decir que algunas de nuestras representaciones [*Vorstellungen*] van acompañadas del sentimiento de libertad, mientras que otras van acompañadas del sentimiento de necesidad."[6] Si yo construyo imaginariamente un grifo, o una montaña de oro, o si decido marcharme a París en vez de ir a Bruselas, tales representaciones parece que dependen de mí mismo. En cuanto que dependen de la elección del sujeto, van acompañadas del sentimiento de libertad. Si preguntamos por qué son lo que son, tendremos que contestar que el sujeto las hace ser lo que son. Pero si paseo por una calle de Londres, lo que oiga o vea no depende exclusivamente de mí. Estas son las representaciones que se acompañan del sentimiento de necesidad. Es decir, se me imponen a mí. A la totalidad del sistema de representaciones denomina Fichte "experiencia", aunque no siempre emplee esta palabra con este significado restringido. Nos preguntamos, ¿cuál es la causa o el fundamento de la experiencia? ¿Cómo hemos de explicar el hecho evidente de que gran cantidad de representaciones se imponen al sujeto? "Contestar a esta pregunta es la misión de la filosofía."[7]

Ahora bien, dos posibilidades se nos presentan. La experiencia es siempre experiencia de algo a través de alguien que lo experimenta; esto es, la conciencia es siempre conciencia de un objeto en un sujeto, o, como a veces lo expresa Fichte, es inteligencia. En el proceso que Fichte llama abstracción, el filósofo puede aislar conceptualmente los dos factores que siempre se dan unidos en la conciencia real. De este modo puede formar conceptos de la inteligencia en sí y de la cosa-en-sí. Se le abren dos caminos. Puede intentar explicar la experiencia (en el sentido en que se ha descrito en el párrafo anterior) como producto de la inteligencia en sí, es decir, del pensamiento creador, o, también, puede explicar la experiencia como efecto de la cosa en sí. El primer camino, evidentemente, es el del idealismo; el segundo el del "dogmatismo", que incluye el materialismo y el determinismo. Si la cosa, el objeto, se toma como principio fundamental de la explicación, la inteligencia quedará reducida a un mero epifenómeno.

Esta alternativa es lo más característico de Fichte: ve una clara opción entre dos posiciones opuestas que se excluyen entre sí. Es cierto que algunos filósofos, especialmente Kant, intentaron realizar un compromiso, es decir, buscar un camino intermedio entre el idealismo puro y el dogmatismo que acaba en materialismo determinista. Fichte, sin embargo, no se aviene a tales compromisos. El filósofo que desea evitar el dogmatismo y todas sus consecuencias, y que está dispuesto a ser lógico, tiene que eliminar la cosa en sí como factor de la explicación de la experiencia. Las representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad, por el sentimiento de haber sido impuestas, o de haber sido afectadas por un objeto que existe independientemente de la mente o del pensamiento, deben explicarse sin recurrir a la idea kantiana de la cosa-en-sí.

Pero, ¿en qué principio puede fundamentar el filósofo su opción entre las dos posibilidades que se le presentan? No puede apelar a ningún principio teórico, pues hasta

6. *F*, I, p. 423; *M*, III, p. 7.
7. *Ibid.*

ahora no ha encontrado ningún principio y aún tiene que decidir la dirección en que debe buscarlo. Por ello, su decisión estará basada en la "inclinación y el interés".[8] Es decir, la elección del filósofo depende de la clase de hombre que se sea; es inútil decir que Fichte está convencido de que la superioridad del idealismo sobre el dogmatismo como explicación de la experiencia se hace evidente al elaborar los dos sistemas. Pero éstos todavía no han sido desarrollados. En la búsqueda de un primer principio de la filosofía, no se puede recurrir a la superioridad teórica de un sistema que aún no ha sido construido.

Lo que Fichte quiere decir con esto es que el filósofo maduro y consciente de su libertad, que se le ha revelado en la experiencia moral, tiende al idealismo, mientras que el filósofo que carece de esta conciencia moral y de esta madurez se inclina al dogmatismo. El "interés" en cuestión es el interés en y por el yo; Fichte cree que en esto consiste el supremo interés. El dogmático, carente de este interés, subraya la cosa, el no-yo. Pero el pensador que tenga algún interés auténtico por el sujeto libre y moral hallará el principio básico de la filosofía en la inteligencia, en el yo más que en el no-yo.

El interés de Fichte por el yo libre y moralmente activo queda claramente definido desde un principio. Como algo subyacente e inspirador de la investigación teórica de los fundamentos de la experiencia, hay una profunda convicción del significado primario de la actividad libre y moral del hombre, y, por esto, prosigue la insistencia de Kant en la primacía de la razón práctica, la voluntad moral. Pero Fichte cree que para hacerlo así es necesario elegir el camino del idealismo puro. Más allá de la aparentemente ingenua conservación de la cosa-en-sí de Kant, Fichte vislumbra el espectro del spinozismo, la exaltación de la naturaleza y la desaparición de la libertad. Para ahuyentar este fantasma debemos rechazar este compromiso.

Claro que podemos separar la idea de Fichte sobre la influencia ejercida por la "inclinación" o el "interés" de su concepción históricamente condicionada, de la opción inicial con que se enfrenta el filósofo, y considerarla como precursora de lo que Jaspers ha llamado "psicología de las cosmovisiones". Pero, en una historia de la filosofía, conviene resistir a la tentación de embarcarse en una discusión tan atractiva.

3. Una vez elegido el camino del idealismo, hay que volver sobre el primer principio de la filosofía, la inteligencia en sí. Es más adecuado substituir esta palabra por el yo, como Fichte suele hacerlo. Por ello, es necesario explicar la génesis de la experiencia desde el punto de vista del yo. En realidad, Fichte trataba de deducir la conciencia en general a partir del yo. Pero, al referirnos a la experiencia, en el sentido restringido antes apuntado, Fichte tropieza con la dificultad con que el idealismo puro lo hace de una manera u otra, concretamente, con el hecho evidente de que el yo se encuentra en un mundo de objetos que le afectan de diversos modos. El idealismo que no sepa enfrentarse directamente con este hecho es insostenible.

¿Cuál es el yo que fundamenta la filosofía? Para responder a esta pregunta tenemos que ir más allá de la objetivación del yo, del yo como objeto de introspección, o de la psicología empírica, hasta llegar al yo puro. Fichte dijo una vez a sus alumnos: "Señores, piensen en la pared" y prosiguió: "Señores, piensen en quien ha pensado en la pared". Está claro que podríamos proseguir indefinidamente de esta forma: "Señores, piensen en quien pensó en quien pensaba en la pared", etc. Dicho de otra forma, por

8. *F*, I, p. 433; *M*, III, p. 17.

más que intentemos objetivar el yo, es decir, transformarlo en objeto de la conciencia, siempre queda un yo que trasciende la objetivación y que es en sí mismo la condición de cualquier posibilidad de objetivación, así como la condición de la unidad de la conciencia. El primer principio de la filosofía es precisamente este yo puro o trascendental.

Carece de fundamento objetar que no podemos encontrar un yo absoluto pensando en él. Precisamente, Fichte así lo reconoce, a pesar de que sea la condición necesaria para hacerlo. Por esta razón puede parecer que Fichte fue más allá de la experiencia (en el sentido no restringido de la palabra) o de la conciencia y que se olvidó de observar las limitaciones que él mismo se había impuesto. Es decir, que, habiendo reafirmado la visión kantiana de que nuestro conocimiento teórico no puede extenderse más allá de la experiencia, parece que ahora hubiera sobrepasado este límite.

Fichte insiste en que no es este el caso. Parece gozar de una intuición intelectual del yo puro, sin que esto sea una experiencia mística reservada a unos pocos privilegiados; tampoco es una intuición del yo puro como una entidad que exista más allá de la conciencia o detrás de ella. Es una conciencia del yo puro, o del principio del yo como actividad dentro de la conciencia. "No puedo mover ni un dedo de la mano sin la intuición intelectual de mi autoconciencia y de sus actos. Únicamente, por medio de la intuición llego a ser consciente de que yo realizo estos actos ... Quien reconoce esta actividad, apela a esta intuición. Este es el fundamento de la vida, sin ello, se produce la muerte." [9] Con otras palabras, cualquiera que sea consciente de un acto propio es también consciente de sí mismo en cuanto que actúa. En este sentido, alcanza una intuición de sí mismo como actividad, pero de aquí no se sigue que reconozca reflexivamente esta intuición como un elemento o componente de su conciencia. Esto sólo puede reconocerlo el filósofo por la reflexión. La reflexión trascendental, por la que la atención se centra en el yo puro, es un acto filosófico; esta reflexión se dirige a la conciencia ordinaria y no es una experiencia mística privilegiada. Así pues, el filósofo que desea convencer a alguien de la realidad de esta intuición, tiene que hacerlo invitando a tener en cuenta los datos de la conciencia y a pensar sobre ellos. No puede demostrar a nadie la existencia en un estado puro de la intuición, sin mezcla alguna de otros componentes de la mente; no existe en este estado. Tampoco puede invitar a reflexionar sobre la propia autoconciencia hasta que se vea que ésta incluye una intuición del yo puro, no como cosa, sino como actividad. "No se puede demostrar por medio de conceptos la existencia de tal poder intelectual, y tampoco se puede desarrollar su naturaleza mediante conceptos. Cada cual tiene que encontrarla de manera inmediata en sí mismo, pues, de otra forma, nunca será capaz de conocerla." [10]

La tesis de Fichte se puede aclarar de la siguiente manera. El yo puro no puede transformarse en objeto de la conciencia de la misma manera en que, por ejemplo, puede hacerlo el deseo. Sería absurdo decir que a través de la introspección veo un deseo, una imagen y un yo puro. Cada acto de objetivación presupone un yo puro. Por esta razón se le denomina yo trascendental. De aquí no se deduce que el yo puro sea una entidad oculta que pueda inferirse, ya que éste se manifiesta a sí mismo en la actividad de la objetivación. Cuando digo que "estoy andando", objetivo la acción de andar, en cuanto que la hago objeto para un sujeto. El yo puro se revela a sí mismo ante la reflexión por su actividad objetivadora. Una actividad se intuye, pero no se infiere nin-

9. *F*, I, p. 463; *M*, III, p. 47.
10. *F*, I, p. 463; *M*, III, p. 47.

guna entidad detrás de la conciencia. Por ello, Fichte concluye que el yo puro no es algo que actúa, sino que es simplemente actividad o hacer, "la inteligencia para el idealismo es hacer [*Tun*] y nada más que esto; nunca debiera llamársela cosa activa [*ein Tätiges*]".[11]

Al menos a primera vista, Fichte parece contradecir la negativa de Kant de la facultad de intuición intelectual de la mente humana. Fichte parece transformar el yo transcendental en objeto de la intuición; este yo era para Kant una condición lógica de la unidad de la conciencia que no podía intuirse ni tampoco ser demostrada su existencia como substancia espiritual. Fichte insiste en que su oposición a Kant es puramente verbal. Cuando Kant niega que la mente humana posee la facultad de intuición intelectual, se refiere a que no podemos gozar de una intuición intelectual de entidades suprasensibles que transciendan la experiencia. La *Teoría de la ciencia* no afirma en realidad lo que Kant niega. En ella no se reivindica que intuyamos el yo puro como substancia espiritual, o entidad que trascienda la conciencia, sino, sencillamente, se dice que es una actividad dentro de la conciencia que se revela a sí misma por la reflexión. Por otra parte, la doctrina de Kant sobre la apercepción pura [12] admite, en cierto modo, la intuición intelectual y Fichte apunta que es fácil señalar el lugar desde el que Kant hubiera podido admitir esta intuición. Afirmaba que somos conscientes de un imperativo categórico; pero, si hubiese considerado detenidamente este asunto, tendría que haber visto que esta conciencia implica la intuición intelectual del yo puro como actividad. Fichte continúa este orden de ideas y sugiere una manera concreta de acercarse a este problema. "En la conciencia de esta ley ... se basa la intuición de la autoactividad y de la libertad ... Únicamente a través de esta ley moral puedo aprehenderme a mí mismo. Si yo me aprehendiese a mí mismo de esta forma, me vería obligado a aprehenderme como autoactivo ..." [13] Y, volviendo sobre ello, la vigorosa calidad ética del pensamiento de Fichte encuentra una clara forma de expresión.

4. Considerando este problema desde el punto de vista de la fenomenología de la conciencia, diremos que Fichte, según mi opinión, está perfectamente justificado al afirmar el yo-sujeto o el yo trascendental. Hume al considerar su propio pensar, sólo halló fenómenos psíquicos y por ello redujo el yo a la sucesión de estos fenómenos.[14] Esta forma de proceder es fácilmente comprensible, ya que una parte de su programa consistía en la aplicación al hombre del método experimental que, con tanto éxito, había probado la "filosofía experimental" o ciencia natural. Pero la preocupación por los objetos o los datos de la introspección le llevaron a olvidar el hecho de que los fenómenos psíquicos llegan a ser fenómenos (que se presentan a un sujeto) sólo por medio de la actividad objetivadora de un sujeto que trasciende en este mismo sentido a la objetivación. Evidentemente, con ello no tratamos de reducir el ser humano a un yo trascendental o metafísico. El problema de la relación entre el hombre, en cuanto sujeto puro, y los demás aspectos de su ser no se puede eludir. Sin embargo, esto no modifica el hecho de que el reconocimiento del yo trascendental es esencial dentro de una fenomenología de la conciencia. Fichte demostró, en esto, poseer una capacidad de introspección superior a la de Hume.

11. *F*, I, p. 440; *M*, III, p. 24.
12. Véase vol. VI, pp. 243-246, 268-272, 364-365.
13. *F*, I, p. 466; *M*, III, p. 50.
14. Véase vol. V, pp. 283-287.

Sin embargo, Fichte no se limita a considerar la fenomenología de la conciencia, es decir, no se limita a analizarla descriptivamente. Le interesa fundamentalmente desarrollar el sistema de la metafísica idealista, y esta preocupación se refleja en su teoría del yo trascendental. Desde un punto de vista puramente fenomenológico, hablar del "yo trascendental" no nos permite afirmar con más razón la existencia separada de este "yo trascendental" que a los médicos hablar del estómago en general a partir de los estómagos de sus pacientes. Si nos proponemos deducir la totalidad de la esfera de lo objetivo, incluyendo la naturaleza y las conciencias en cuanto que son objetos para un sujeto, no podremos superar el solipsismo, o bien tendremos que interpretar el yo trascendental como actividad productiva supraindividual que se manifiesta a sí misma en la conciencia finita. Y precisamente porque Fichte no trata de defender el solipsismo, tiene que interpretar el yo puro como un yo absoluto supraindividual.

La forma en que Fichte maneja el término *yo*, o *ego*, sugiere a muchos lectores la idea de que está hablando de un ser o un yo individual. Esta interpretación se vio facilitada porque la mayor parte de los aspectos metafísicos de su pensamiento no estaban desarrollados en sus primeros escritos. Fichte insistía en que esta interpretación es errónea. En las conferencias que dio en el invierno de 1810-1811, comentó las críticas que había suscitado su *Teoría de la ciencia* y reafirmó que él nunca había dicho que el yo creador fuera un ser finito e individual. "Por lo general se ha entendido la doctrina de la ciencia como si en ella se atribuyera a lo individual efectos tales como la producción de la totalidad del mundo material ... Esto es completamente erróneo: no es lo individual, sino la vida espiritual e inmediata la que crea todos los fenómenos, incluyendo los fenómenos individuales." [15]

En este pasaje debemos observar que emplea la palabra "vida" en lugar de "yo". Fichte, partiendo de las tesis de Kant para transformarlas en idealismo puro, expuso en primer término sus ideas sobre el yo puro o absoluto. A medida que iba pasando el tiempo, comprendió que no se podía describir como un yo o un sujeto la actividad infinita que fundamenta la conciencia, incluyendo al mismo yo finito. No hay por qué insistir más en ello. Baste con señalar las protestas de Fichte por lo que él consideraba una interpretación equivocada de su doctrina. El yo absoluto no es un ser finito e individual, sino una actividad infinita (mejor dicho, ilimitada).

En este sentido, la *Teoría de la ciencia* es, a un tiempo, una fenomenología de la conciencia y una metafísica del idealismo. Hasta cierto punto, cabe distinguir estos dos aspectos, y considerar el valor de su pensamiento sin aceptar su idealismo metafísico. Esto es lo que habíamos indicado cuando nos referíamos a su doctrina del yo trascendental, pero esta distinción se aplica a un campo más amplio.

5. En la segunda sección de este capítulo, se aludía a que, según Fichte, la filosofía debe tener una proposición fundamental e indemostrable. El lector tal vez haya pensado ya que el yo puede ser cualquier cosa, pero nunca una proposición. Esto es muy cierto. Aún no sabemos en qué consiste una proposición básica de la filosofía. Lo que sabemos es que debe ser expresión de la actividad original del yo puro.

Ahora bien, podemos distinguir entre la actividad espontánea del yo puro, por una parte, y el pensar mismo del filósofo o la reconstrucción filosófica de esta actividad, por otra. La actividad espontánea del yo puro no es consciente en sí misma al fundamentar

15. *F*, II, p. 607 (no incluido en *M*).

la conciencia. El yo puro no existe "para sí mismo" como actividad espontánea. Sólo llega a existir para sí mismo como yo en la intuición intelectual por la que el filósofo aprehende la actividad espontánea del yo gracias a su reflexión trascendental. Es por este acto del filósofo, "a través de una actividad dirigida hacia una actividad ... cuando el yo llega a ser *originalmente* [*ursprünglich*] para sí mismo".[16] Por ello, se dice que el yo puro "se pone" (*sich setzen*) en la intuición intelectual. La proposición fundamental de la filosofía es la de que "el yo pone originalmente su propio ser".[17] En la reflexión trascendental, el filósofo vuelve a la causa última de la conciencia y el yo puro se afirma a sí mismo por la intuición intelectual. El yo trascendental, pues, no es demostrado como una conclusión a partir de unas premisas, sino que se ve en cuanto que se afirma a sí mismo y, por tanto, existe. "*Ponerse a sí mismo* y *ser* son una misma cosa para el yo." [18]

El yo puro se ha hecho para afirmarse a sí mismo en lo que Fichte llama "actividad dirigida hacia una actividad"; [19] la actividad espontánea original del yo no es consciente en sí misma. Es, más bien, la causa última de conciencia, es decir, de la conciencia ordinaria y natural de uno mismo en el mundo. Pero esta conciencia no se da sin que el no-yo se oponga al yo. De aquí resulta que la segunda proposición básica de la filosofía es "un no-yo es simplemente opuesto al yo".[20] Esta oposición debe ser realizada por el yo, pues, de otra forma, habría que abandonar el idealismo puro.

Ahora bien, el no-yo al que se refiere la segunda proposición es ilimitado, en el sentido de que es más bien objetividad en general que un objeto definido, o que un conjunto de objetos finitos. Este no-yo ilimitado se opone al yo dentro del mismo yo. Tratamos de la reconstrucción sistemática de la conciencia; y la conciencia es una unidad que comprende el yo y el no-yo. La actividad ilimitada que constituye el yo puro, o absoluto, tiene que "poner" el no-yo dentro de sí mismo. Pero, si ambos son ilimitados, tenderán necesariamente a excluirse entre sí. Tenderán a obstaculizarse, a aniquilarse. La conciencia, entonces, será algo imposible. Pero, dado que la conciencia tiene que existir, se impone una limitación recíproca del yo y el no-yo. Cada uno de ellos limita y cierra al otro. En este sentido, tanto el yo como el no-yo, tienen que ser "divisibles" (*teilbar*). En su *Fundamento de la teoría total de la ciencia*, Fichte da la siguiente formulación de la tercera proposición básica de la filosofía: "Yo pongo en el yo un no-yo divisible, como opuesto al yo divisible".[21] Es decir, el yo absoluto pone dentro de sí mismo a un yo finito y a un no-yo finito. Ambos se limitan recíprocamente y se determinan entre sí. Es evidente que Fichte no cree que pueda existir sólo uno de ellos. Como veremos, sostiene que la conciencia de sí mismo requiere la existencia del otro (y, del mismo modo, la de la pluralidad de seres finitos). Este punto de vista significa que no puede existir la conciencia si el yo absoluto, considerado como actividad ilimitada, no produce dentro de sí mismo el yo finito y el no-yo finito.

6. Si por conciencia entendemos, al igual que Fichte, la conciencia humana, no es difícil comprender la afirmación de que el no-yo sea una condición necesaria de la conciencia. El yo finito puede reflejarse en sí mismo, pero esta reflexión es para Fichte un

16. *F*, I, p. 459; *M*, III, p. 43.
17. *F*, I, p. 98; *M*, I, p. 292.
18. *Ibid.*
19. *Durch ein Handeln auf ein Handeln.* La reflexión del filósofo es una actividad, un hacer, que hace que la actividad espontánea del yo puro se reviva a sí misma para la conciencia.
20. *F*, I, p. 104; *M*, I, p. 298.
21. *F*, I, p. 110; *M*, I, p. 305.

retorno de la atención del no-yo al yo. Por ello, el no-yo es una condición necesaria incluso de la conciencia de sí mismo.[22] Nos debemos preguntar por qué tiene que existir la conciencia. Dicho de otra manera, ¿cómo se puede deducir, a partir de la primera, la segunda proposición básica de la filosofía?

Fichte responde que es imposible hacer una deducción puramente teórica. Tenemos que recurrir a una deducción práctica. Es decir, debemos considerar el yo absoluto o puro como una actividad ilimitada que tiende hacia la conciencia de su propia libertad a través de la autorrealización moral. Debemos entender la posición del no-yo como algo indispensable para alcanzar esta meta. Es cierto que el yo absoluto no actúa conscientemente con ninguna finalidad. Pero el filósofo, al pensar esta actividad, descubre un movimiento total dirigido hacia una finalidad determinada. También verá que la conciencia de sí mismo exige el no-yo, a partir de que la actividad ilimitada del yo, comparable a una línea recta indefinida, puede retroceder hacia sí misma; y también que la actividad moral requiere un campo objetivo, un mundo en el que pueda actuar.

La segunda proposición básica de la filosofía viene a ser la antítesis de la tesis. Ya hemos visto como el yo y el no-yo tienden a limitarse entre sí. Teniendo en cuenta esto, el filósofo enuncia la tercera proposición básica que viene a ser la síntesis de tesis y antítesis anteriores. Fichte no pretende decir que el no-yo exista de forma que aniquile el yo puro, o, ni siquiera, que pueda intentarlo. Esta aniquilación sólo podría darse si el no-yo ilimitado fuera puesto dentro del yo; por esta razón se impone la tercera proposición. Con otras palabras, la síntesis demuestra lo que significa la antítesis, para que no surja la contradicción entre un yo ilimitado y un no-yo ilimitado. Si suponemos que ha de surgir la conciencia, la actividad que fundamenta la conciencia forzosamente tiene que producir una situación en la que el yo y el no-yo se limitan entre sí.

Si consideramos esto mismo desde otro punto de vista, la dialéctica de la tesis, antítesis, y síntesis de Fichte[23] adopta la forma de una determinación progresiva de los significados de la proposición inicial. Las contradicciones que van surgiendo se resuelven porque sólo son aparentes. "Todas las contradicciones se resuelven determinando más estrechamente las proposiciones contradictorias."[24] Por ejemplo, al hablar de la afirmación de que el yo se pone a sí mismo como infinito, y de que se pone a sí mismo como finito, Fichte hace la siguiente observación: "En el caso de que este yo fuera puesto como finito e infinito, las contradicciones no se resolverían ...".[25] La contradicción aparente se resuelve definiendo los significados de estas dos afirmaciones y, entonces, su compatibilidad mutua se vuelve evidente. En este caso, hay que considerar la actividad infinita en cuanto que se expresa a sí misma en los yo finitos y a través de ellos.

No sería correcto decir que la dialéctica de Fichte sólo consiste en la determinación o clarificación progresiva de los significados. Fichte introduce ideas que no pueden obtenerse por medio de un análisis de la proposición inicial, ni del resto de las proposiciones. Es decir, para pasar de la segunda proposición básica a la tercera, Fichte postula una actividad limitadora del yo, a pesar de que la idea de limitación no pueda obtenerse por un análisis lógico de la primera ni de la segunda proposición.

22. Podemos destacar nuevamente la distinción entre fenomenología y metafísica idealista. Una cosa es decir que poner (reconocer) el no-yo es la condición necesaria de la conciencia humana y otra que el no-yo sea puesto (producido o creado) por el yo puro o absoluto.

23. Sobre el método dialéctico de la filosofía de Kant, véase vol. VI, pp. 241-242. El desarrollo antitético que hace Kant de las antinomias debe tenerse en cuenta al respecto pp. 273 ss.).

24. *F*, I, p. 225; *M*, I, p. 448.

25. *Ibid.*

Hegel criticó este modo de proceder diciendo que era poco especulativo, es decir, poco filosófico. Según Hegel, era indigno de un filósofo presentar algo como una deducción y decir al mismo tiempo que ésta no es estrictamente teórica,[26] introduciendo así, como un *deus ex machina*, actividades no deducidas del yo con objeto de poder efectuar el paso de una a otra proposición.

Creo que es difícil negar que el modo de proceder de Fichte no concuerda exactamente con su idea inicial de la filosofía como ciencia deductiva. Al mismo tiempo, conviene recordar que para Fichte la misión del filósofo es reconstruir conscientemente un proceso activo que se realiza en sí mismo inconscientemente, esto es, fundamentar la conciencia. El filósofo parte para ello de la autoposición del yo absoluto y llega a la conciencia humana tal y como se nos presenta. Si es imposible proceder paso a paso a la reconstrucción de la actividad productiva del yo, sin atribuirle una cierta función o un modo de actividad, se impone atribuirle esta naturaleza activa. Incluso si el concepto de limitación no puede obtenerse por medio de un análisis estrictamente lógico de las dos primeras proposiciones básicas, es necesario, según Fichte, aclarar sus respectivos significados.

7. Al insistir en la doctrina de Fichte de las tres proposiciones básicas de la filosofía, he omitido el procedimiento lógico empleado en el *Fundamento de la teoría total de la ciencia*, que el propio Fichte destaca en alguno de sus pasajes. Sin embargo, esta lógica no es realmente necesaria ya que también Fichte prescindió de ella en alguna de las exposiciones de su sistema filosófico. Pero, al mismo tiempo, conviene tenerla en cuenta, ya que es útil para aclarar las ideas de Fichte sobre las relaciones entre filosofía y lógica formal.

En el *Fundamento de la teoría total de la ciencia*, Fichte considera la primera proposición fundamental de la filosofía al reflexionar sobre una proposición lógica indemostrable; su verdad es admitida universalmente. Este es el principio de identidad expuesto de la siguiente forma: *A es A*, o bien, $A = A$. En esta afirmación no se dice nada acerca del contenido de A; tampoco se afirma que A exista. Sólo se afirma una relación necesaria entre A y sí misma. Si existe A, ésta necesariamente es idéntica a sí misma. Esta relación necesaria entre A como sujeto y A como predicado, Fichte la denomina X.

Este juicio se pone sólo en el yo y a través del mismo. De este modo, se afirma la existencia del yo en su actividad de efectuar juicios, aunque no se le asigne ningún valor a A. "Si es cierta la proposición $A = A$, forzosamente lo tiene que ser la proposición *yo soy*."[27] Al afirmar el principio de identidad el yo se afirma o se pone a sí mismo como idéntico a sí mismo.

Observemos que, aunque Fichte emplee el principio formal de identidad para llegar a la primera proposición básica de la filosofía, éste no es en sí mismo dicha proposición. Es evidente que no se puede llegar muy lejos en la deducción o reconstrucción de la conciencia si se propone el principio formal de identidad como punto de partida.

Pero, la relación entre el principio formal de identidad y la primera proposición básica de la filosofía es, según Fichte, mucho más estrecha que la descripción del primero como un paso para llegar a la segunda. El principio de identidad es, por así de-

26. Se habrá observado que Fichte admite sin reservas que no se puede hacer una deducción puramente teórica de la segunda proposición básica.
27. *F*, I, p. 95; *M*, I, p. 289.

cirlo, la primera proposición básica de la filosofía con variables que substituyen los valores definidos, o su contenido. Esto es, si tomamos la primera proposición básica de la filosofía y la convertimos en algo puramente formal, obtenemos el principio de identidad. En este sentido, el principio de identidad se funda en la primera proposición básica de la filosofía y puede derivarse de ella.

De manera semejante, lo que Fichte llama axioma formal de oposición *no-A no* $= A$, se emplea para llegar a la segunda proposición básica. El poner *no-A* presupone poner *A* y, de este modo, algo opuesto a *A*. Esta oposición sólo se da en el yo y por medio de él. El axioma formal de oposición tiene su fundamento en la segunda proposición de la filosofía que afirma el yo oponiendo a sí mismo el no-yo en general. La proposición lógica que Fichte llama axioma de la causa o de razón suficiente, *A en parte* $= -A$*; y a la inversa*, se fundamenta en la tercera proposición básica de la filosofía, porque aquélla se deriva al abstraer el contenido concreto de la tercera proposición y substituir las variables.

En resumen, Fichte dice que la lógica formal depende y se deriva de la *Teoría de la ciencia*, y no al revés. Esta relación entre la lógica formal y la filosofía básica queda un tanto oscurecida porque en el *Fundamento de la teoría total de la ciencia*, Fichte parte de la reflexión sobre el principio de identidad. En una posterior exposición, aclara la idea del carácter derivado de la lógica formal. Esta idea refuerza su concepto de que la *Teoría de la ciencia* es la ciencia fundamental.

Podemos añadir que Fichte, al deducir las proposiciones fundamentales de la filosofía, deduce también las categorías. En su opinión, la deducción de Kant era poco sistemática. Pero, sin embargo, si empezamos por considerar al yo poniéndose a sí mismo, podemos deducirlas sucesivamente en el curso de la reconstrucción de la conciencia. De esta forma, la primera proposición básica nos da la categoría de realidad, ya que "lo que se ha puesto por la mera posición de una cosa ... es su realidad, su esencia [*Wesen*]".[28] La segunda proposición nos da la categoría de negación y la tercera, evidentemente, la de determinación o limitación.

8. La idea de limitación recíproca proporciona la base de la doble deducción de la conciencia. La afirmación de que el yo absoluto pone dentro de sí mismo al yo finito y al no-yo finito, en cuanto que se limitan o determinan recíprocamente, implica dos proposiciones. En primer lugar el yo absoluto se opone a sí mismo, limitado por el no-yo y, en segundo lugar, el yo absoluto pone (dentro de sí mismo) al no-yo limitado o determinado por el yo (finito). Estas dos proposiciones son, respectivamente, las proposiciones básicas de las deducciones teórica y práctica de la conciencia. Considerando al yo afectado por el no-yo, podemos proceder a la deducción teórica de la conciencia, que Fichte llama las series "reales" de actos, es decir, de los actos del yo determinado por el no-yo. Por ejemplo, la sensación pertenece a esta clase de actos. Sin embargo, si consideramos el yo en relación con el no-yo, podemos proceder a la deducción práctica de la conciencia que integra las series "ideales" de actos, incluyendo el deseo y la acción libre.

Estas dos deducciones son complementarias, pues juntas constituyen la deducción filosófica total o la reconstrucción de la conciencia. La deducción teórica está subordinada a la práctica. El yo absoluto es un esfuerzo continuo por realizarse a sí mismo a

28. *F*, I, p. 99; *M*, I, p. 293.

través de la actividad moral libre, y el no-yo, el mundo de la naturaleza, es un instrumento para alcanzar este fin. La deducción práctica es la razón por la que el yo absoluto pone el no-yo limitando y afectando al yo finito, y de esta manera nos introduce en el campo de la ética. Las teorías de Fichte sobre el derecho y la moral son una continuación de la deducción práctica contenida en la *Teoría de la ciencia.* Anteriormente ya se había insistido en que la filosofía de Fichte es esencialmente un idealismo ético y dinámico.

Es imposible exponer aquí todas las etapas de la deducción de la conciencia. De todas formas, no hay mayor interés en ello. Se aludirá a algunos rasgos de la deducción teórica y práctica con objeto de que el lector pueda hacerse una idea de la línea de pensamiento de Fichte.

9. El sistema idealista de Fichte exige que toda actividad sea referida en último término al yo mismo, es decir, al yo absoluto. El no-yo sólo existe para la conciencia. Para poder admitir la idea de la existencia de un no-yo independientemente de la conciencia, y afecta al yo, habría que aceptar la idea de la cosa-en-sí y abandonar el idealismo. Pero es evidente que partiendo del punto de vista de la conciencia ordinaria, se impone la distinción entre representación (*Vorstellung*) y cosa. Creemos espontáneamente que las cosas, que existen independientemente del yo, actúan sobre nosotros. Esta creencia está plenamente justificada, y Fichte tratará de demostrarla dentro de su idealismo metafísico, explicando la manera cómo surge el punto de vista de la conciencia ordinaria y cómo, desde este punto de vista, nuestra creencia espontánea en una naturaleza objetiva queda justificada. La filosofía idealista pretende explicar los hechos de la conciencia según los principios del idealismo.

Fichte se ve obligado a atribuir al yo la capacidad de producir la idea de un no-yo que existe independientemente de él, aun cuando, de hecho, sea dependiente, de tal modo que la actividad del no-yo tendrá que ser la actividad del yo mismo. De la misma manera es evidente que hay que atribuir esta capacidad al yo absoluto y no al ser individual, y tiene que actuar espontáneamente, inevitablemente y sin recurrir a la conciencia. Cuando la conciencia entra en escena el acto debe haberse cumplido ya, puesto que de otra manera sería imposible explicar nuestra creencia espontánea en una naturaleza que exista independientemente del yo. Con otras palabras, la naturaleza tiene que ser algo dado cuando la consideramos en relación con la conciencia empírica. Sólo el filósofo descubre la actividad productiva del yo absoluto mediante la reflexión trascendental y hace consciente lo que, en sí, se produce sin conciencia. El hombre que no es filósofo, y la conciencia empírica del filósofo, consideran el mundo natural como algo dado, como una situación en la que se encuentra el yo finito mismo.

Fichte llama a esta capacidad poder de imaginación o, mejor, poder productivo de imaginación, o poder de imaginación productiva. La capacidad de imaginación era una nota destacada del pensamiento de Kant, y servía para relacionar la sensibilidad con el entendimiento.[29] Para Fichte, este poder de imaginación tiene un papel decisivo en la fundamentación de la conciencia ordinaria o empírica. No es una tercera fuerza que se añada al yo y al no-yo; es la actividad del yo, es decir, del yo absoluto. Fichte en sus primeros escritos da la impresión de referirse a la actividad del ser individual. Pero, al revisar la evolución de su pensamiento, protesta diciendo que nunca fue así.

29. Véase vol. VI, pp. 246-249.

Fichte describe el yo como si limitara espontáneamente su propia actividad y, de esta manera, poniéndose a sí mismo como pasivo, afectado, en lo que él llama historia pragmática de la conciencia.[30] Este estado constituye la sensación (*Empfindung*). La actividad del yo se reafirma a sí misma y objetiviza la sensación. Esto es, en la actividad de la intuición dirigida hacia el exterior el yo refiere espontáneamente las sensaciones al no-yo. Este acto fundamenta la distinción entre representación o imagen (*Bild*) y cosa. En la conciencia empírica, el yo finito considera la distinción entre imagen y cosa como una distinción entre modificación subjetiva y objeto que existe independientemente de su actividad, ignorando que la proyección del no-yo era la labor de la imaginación productiva cuando funciona a un nivel infraconsciente.

Ahora bien, la conciencia requiere no sólo un no-yo indeterminado, sino también objetos definidos y distintos. Para que haya objetos distintos, tiene que haber también una esfera común en la que los objetos, por su relación con ella, se excluyan mutuamente. El poder de imaginación produce el espacio extenso, continuo, e indefinidamente divisible, como una forma de intuición.

Del mismo modo, tiene que haber una serie temporal irreversible, para que sean posibles los actos sucesivos de la intuición y para que cada acto concreto de la intuición pueda surgir en un momento dado, excluyendo a los demás. Por ello, la imaginación productiva pone el tiempo como una segunda forma de intuición. Es innecesario decir que las formas de espacio y tiempo son productos espontáneos de la actividad del yo puro o absoluto, pues no son puestas consciente y deliberadamente.

El desarrollo de la conciencia requiere que el producto de la imaginación creadora se determine más. Esta determinación la efectúan el poder del entendimiento y el poder del juicio. El yo "fija" (*fixiert*) las representaciones como conceptos en el nivel del entendimiento; el poder de juicio convierte estos conceptos en objetos *pensados*, en el sentido de que éstos llegan a existir, no sólo *en*, sino también *para* el entendimiento. Ambos son necesarios para una completa comprensión. "En el entendimiento no hay nada, ningún poder de juicio; nada existe en el entendimiento *para el entendimiento* ..."[31] La intuición sensible está fijada indisolublemente a los objetos particulares; pero en el nivel de entendimiento y de juicio se encuentra la abstracción de los objetos particulares y el establecimiento de juicios universales. En la historia pragmática de la conciencia, hemos visto cómo el yo se eleva sobre la actividad inconsciente de la imaginación productiva, adquiriendo de este modo una cierta libertad de movimientos.

Pero la conciencia de sí mismo necesita algo más que el poder de abstraer objetos universales a partir de los particulares. Esto presupone la capacidad de abstracción de los objetos en general para poder alcanzar de esta forma la reflexión sobre el sujeto. A este poder de abstracción absoluta le llama Fichte razón (*Vernunft*). Cuando la razón abstrae de la esfera del no-yo, queda el yo y se obtiene con ello la conciencia de sí mismo. Pero no se puede eliminar totalmente al yo como objeto e identificarse a sí mismo en la conciencia con el yo como sujeto. Esto es, la pura conciencia de sí mismo en la que el yo como sujeto es completamente transparente para sí mismo viene a ser un ideal inalcanzable. "Cuanto más un individuo pueda dejar de pensarse a sí mismo como objeto, más se aproxima su conciencia empírica a la autoconciencia pura." [32]

30. Esto se expone en el *Fundamento de la teoría total de la ciencia.* En *Las líneas generales de la esencia de la teoría de la ciencia* aparece un análisis más detallado.
31. *F*, I, p. 242; *M*, I, p. 435.
32. *F*, I, p. 244; *M*, I, p. 437.

El poder de la razón capacita al filósofo para aprehender el yo puro y para reconstruir en la reflexión trascendental su actividad productiva en movimiento hacia la autoconciencia. Ya hemos visto que la intuición intelectual del yo absoluto nunca deja de hallarse mezclada con otros elementos. Ni siquiera el filósofo alcanza el ideal de lo que Fichte llama la autoconciencia pura.

10. La deducción práctica de la conciencia va más allá de la labor de la imaginación productiva y revela su fundamento en la naturaleza del yo absoluto como un esfuerzo infinito (*ein unendliches Streben*). Al hablar de esfuerzo, se entiende que nos referimos a un esfuerzo para alcanzar algo; es decir, presuponemos la existencia del no-yo. Pero si empezamos por el yo absoluto, considerándolo como esfuerzo infinito, no podemos suponer la existencia del no-yo. Hacerlo así sería volver a introducir la cosa-en-sí de Kant. Fichte insiste en que este esfuerzo exige un contramovimiento, que es un esfuerzo en contra de algo, que presupone un obstáculo. Si no hubiese resistencia quedaría satisfecho y el esfuerzo cesaría. Pero el yo absoluto no puede dejar de esforzarse. La misma naturaleza del yo absoluto requiere que la imaginación productiva ponga al no-yo, esto es, que el yo absoluto lo ponga en su actividad "real".

Podemos explicarlo así: hay que concebir el yo absoluto como actividad, y esta actividad es fundamentalmente un esfuerzo infinito. Pero, según Fichte, el esfuerzo implica un punto de apoyo, es decir, un obstáculo. El yo tiene que poner al no-yo, la naturaleza, como obstáculo que hay que salvar. Dicho de otra forma, la naturaleza es un instrumento necesario para la realización moral del yo, es un campo de acción.

Sin embargo, Fichte no parte de la idea del yo como un esfuerzo para llegar directamente a la posición del no-yo. Dice que en primer lugar el esfuerzo adopta la forma determinada de impulso o tendencia infraconsciente (*Trieb*) y que existe "para el yo" en forma de sensación (*Gefühl*). Ahora bien, el impulso o tendencia pretende ser causalidad, efectuando algo fuera de sí mismo. Considerado como simple impulso o tendencia, es evidente que no puede efectuar nada. La sensación de impulso o tendencia es una sensación de limitación, de no ser capaz, de estar impedido. El yo que siente está obligado a poner el no-yo como una sensación de yo-no-sé-que, de obstáculo. El impulso, entonces, puede llegar a ser "impulso *hacia un objeto*".[33]

No importa que para Fichte la sensación sea la base de la creencia en la realidad. El yo siente el impulso como un poder o una fuerza (*Kraft*) contenida. La sensación de fuerza y la de obstáculo son inseparables. La sensación total constituye el fundamento de la creencia en la realidad. "He aquí el fundamento de toda realidad. Sólo a través de la relación entre la sensación y el yo ... se hace posible la realidad, tanto para el yo, como para el no-yo." [34] La creencia en la realidad se basa en último término en la sensación y no en argumentos teóricos.

Ahora bien, la sensación del impulso como fuerza representa un grado muy rudimentario de la reflexión, ya que el yo es él mismo un impulso que se siente. Por ello, la sensación es sensación de sí mismo. En las secciones sucesivas de la deducción práctica de la conciencia, expone el desarrollo de la reflexión. El impulso en cuanto tal se va determinando en impulsos y deseos distintos y en el yo aparecen diversas impresiones de satisfacción. Pero el yo, como esfuerzo infinito, es incapaz de detenerse en una satisfacción o en un grupo particular de satisfacciones. Y así vemos cómo se dirige hacia una

33. *F*, I, p. 291; *M*, I, p. 483.
34. *F*, I, p. 301; *M*, I, p. 492.

meta ideal por medio de su actividad libre. Sin embargo, esta meta siempre quedará por delante de él; esto es lo que tiene que ocurrir puesto que el yo es un esfuerzo infinito. Por último se llega a la acción por la acción, aunque Fichte, en su teoría ética, muestra de qué modo el yo absoluto realiza este esfuerzo infinito para alcanzar la libertad y la posesión de sí mismo por medio de series de acciones morales determinadas en el mundo que previamente ha puesto, y a través de la convergencia de vocaciones morales determinadas de sujetos finitos hacia una meta ideal.

Fichte detalla el desarrollo de la deducción práctica de la conciencia, pero es muy difícil seguirle. Lo que queda claro es que para Fichte el yo es desde un principio un yo moralmente activo. Es decir, lo es en potencia. La actualización de la naturaleza potencial del yo exige que sea puesto el no-yo y toda la labor de la imaginación productiva. Más allá de la actividad teórica del yo se halla su naturaleza como impulso o esfuerzo. Así, por ejemplo, el trabajo del poder teórico es la de producir representaciones (*Vorstellung*) y no es obra del poder práctico o impulso como tal. La producción presupone una tendencia hacia las representaciones (*der Vorstellungstrieb*). Recíprocamente, el postular el mundo sensible se da necesariamente para que el esfuerzo fundamental o tendencia pueda adoptar la forma determinada de actividad moral libre dirigida hacia una meta ideal. Las dos deducciones son complementarias, a pesar de que la deducción teórica encuentre su explicación última en la deducción práctica. En esto Fichte trata de satisfacer a su modo las exigencias de la doctrina de Kant de la primacía de la razón práctica.

También puede decirse que en su deducción práctica de la conciencia Fichte trata de superar la dicotomía presente en la filosofía kantiana entre una naturaleza superior y otra inferior del hombre, entre un hombre como agente moral y un hombre como suma de instintos e impulsos. Porque es la misma tendencia fundamental e invariable que adopta diferentes formas hasta alcanzar la actividad moral libre. Dicho de otra forma, Fichte ve la vida moral como un desarrollo de la vida de los instintos e impulsos y no como algo opuesto a ellos. Incluso encuentra una prefiguración del imperativo categórico en el nivel de los apetitos (*Sehnen*) y deseos físicos. En su ética tiene que admitir que este hecho se pueda dar, y que se da, como conflicto entre la voz del deber y las exigencias del deseo sensible. Pero intenta resolver este problema dentro de una visión unificada de la actividad del yo.

11. Desde un cierto punto de vista, la deducción de la conciencia se puede considerar como una presentación sistemática de las condiciones de la conciencia, tal y como la conocemos. Si lo consideramos sólo de esta forma resulta irrelevante cualquier pregunta acerca de las relaciones temporales o históricas entre condiciones diferentes. Por ejemplo, Fichte cree que la relación entre sujeto y objeto es esencial para la conciencia. En este caso, tienen que existir tanto el objeto como el sujeto, el yo como el no-yo si es que tiene que haber una conciencia. El orden histórico en que aparecen estas condiciones no tiene importancia para la validez de esta afirmación.

Ya se ha visto que la deducción de la conciencia es también metafísica idealista y, de esta forma, habrá que interpretar el yo puro como actividad supraindividual y transfinita, es decir como yo absoluto. Por ello, es comprensible que el estudioso de Fichte pregunte si el filósofo considera el yo absoluto como el que pone el mundo sensible antes del yo finito, o bien simultáneamente o bien a través de él.

Esto puede parecer, a primera vista, una pregunta estúpida. Para Fichte, el punto de vista histórico y temporal presupone la constitución de la conciencia empírica. Por

ello, la deducción trascendental de la conciencia empírica trasciende forzosamente el orden temporal y posee la intemporalidad de una deducción lógica. Después de todo, la serie temporal es ella misma deducida también. Fichte no tiene intención de negar el punto de vista de la conciencia empírica según el cual la naturaleza precede a los seres finitos. A Fichte le preocupa fundamentarla, y, no negarla.

Todo esto no es tan sencillo como parece. En la filosofía kantiana la mente humana ejerce una actividad constitutiva al dar a la realidad fenoménica su forma *a priori*. En esta actividad la mente actúa espontánea e inconscientemente y lo hace como mente en cuanto tal, como sujeto en cuanto tal, y no como la mente de Tomás o Juan.

Sin embargo, no es la mente humana ni la mente divina quien ejerce esta actividad. Si eliminamos la cosa-en-sí e hipostasiamos el yo trascendental de Kant como yo absoluto o metafísico, resulta muy natural preguntar si el yo absoluto pone la naturaleza inmediatamente o a través de los niveles infraconscientes del ser humano. Después de todo, la deducción de la conciencia en Fichte sugiere frecuentemente esta segunda alternativa. En el caso de que esto fuera lo que el filósofo hubiera querido decir, se enfrentaría con una dificultad evidente.

Fichte responde muy claramente. Al principio de su deducción práctica de la conciencia destaca una contradicción aparente. Por una parte el yo como inteligencia depende del no-yo, por otra, se dice que el yo determina al no-yo y, por lo tanto, tiene que ser independiente de él. Esta contradicción se resuelve (es decir, sólo aparentemente) si comprendemos que el yo absoluto determina inmediatamente al no-yo que entra en una representación (*das vorzustellende Nicht-Ich*) mientras que determina al yo como inteligencia *mediatamente* (el yo como sujeto de la representación, *das vorstellende Ich*). Dicho de otra forma, el yo absoluto no pone el mundo a través del yo finito sino de modo inmediato. Esto mismo afirma en un pasaje de sus conferencias sobre *Los hechos de la conciencia* antes mencionado. "El mundo material se ha deducido, primero, como limitación absoluta del poder productivo de imaginación. Pero aún no hemos afirmado clara y explícitamente si el poder de la imaginación productiva es en esta función una automanifestación de la vida como tal, o si es la manifestación de la vida individual; es decir, si el mundo material ha sido puesto a través de una vida idéntica a sí misma o a través del individuo como tal ... No es el individuo en cuanto tal, sino la vida la que intuye los objetos del mundo material." [35]

El desarrollo de este punto de vista evidentemente requiere que Fichte se aparte de su punto de partida kantiano y que el yo puro, un concepto que se produjo a través de la reflexión sobre la conciencia humana, llega a ser un ser absoluto que se manifiesta a sí mismo en el mundo. Este es el camino que Fichte recorrerá en su filosofía última a la que pertenecen *Los hechos de la conciencia.* Pero, como más tarde veremos, Fichte nunca consigue desprenderse de la escala por la que subió al idealismo metafísico. A pesar de que piense en la naturaleza como algo puesto por el Absoluto como un campo de actividad moral, Fichte sostiene hasta el final que el mundo sólo existe en la conciencia y para ella misma. Exceptuando su explícita negativa de que las cosas materiales sean puestas "por el individuo como tal" su postura es ambigua. A pesar de que la conciencia sea conciencia del Absoluto, se dice también del Absoluto que es consciente a través del hombre y no en sí mismo, considerado sin relación con el hombre.

35. *F*, II, p. 614 (no incluido en *M*).

Capítulo III

FICHTE. — II

Observaciones introductorias. — La conciencia de la moral común y la ciencia de la ética. — La naturaleza moral del hombre. — El principio supremo de la moralidad y la condición formal de la ética de las acciones. — La conciencia como guía infalible. — La aplicación filosófica de la ley ética formal. — La idea de la vocación moral y la visión general de la realidad en Fichte. — La comunidad de los yo en el mundo como condición de la autoconciencia. — El principio o norma del derecho. — La deducción y la naturaleza del Estado. — El Estado comercial cerrado. — Fichte y el nacionalismo.

1. En la sección dedicada a la vida y la obra de Fichte, vimos como publicó su *Fundamento del derecho natural* en 1796, dos años antes de la publicación de *El sistema de la ética.* En su opinión, la teoría del derecho y de la sociedad política podía, y debía, deducirse independientemente de la deducción de los principios éticos. Esto no quiere decir que Fichte creyera que las dos ramas de la filosofía no tuvieran ninguna conexión entre sí. Por una parte, las dos deducciones tienen su raíz en el concepto del yo como esfuerzo y como actividad libre, y, por otra, el sistema de los derechos y de la sociedad política proporciona un campo adecuado para la aplicación de la ley moral. Pero Fichte pensaba que este campo cae fuera de la ética, en el sentido de que no se trata de una deducción de los principios éticos fundamentales sino de un marco dentro del cual, y con respecto a él se puede desarrollar la vida moral. Por ejemplo, el hombre puede tener deberes morales para con el Estado, que, a su vez, deberá establecer las condiciones en las que pueda desarrollarse la vida moral. Pero el Estado se concibe como un medio hipotéticamente necesario para salvaguardar y proteger el sistema de derechos. Si la naturaleza moral del hombre pudiera desarrollarse por completo, el Estado desaparecería. Además, aunque el derecho a la propiedad privada recibe de la moral lo que Fichte llama una sanción adicional o ratificación, su deducción primitiva no tiene nada que ver con la moral.

Una de las principales razones por la que Fichte hace esta distinción entre la teoría del derecho y la teoría política por un lado y la ética por el otro, es que él considera a la ética relacionada sólo con la moral interior, la conciencia y los principios formales de la moralidad, mientras que la teoría del derecho y de la sociedad política se ocupa de las relaciones exteriores entre los seres humanos. Por otro lado, si alguien dijera que la doctrina del derecho podría considerarse como una ética aplicada, en el sentido de que puede ser deducida como una aplicación de la ley moral, Fichte se apresuraría sin duda a negar esta suposición. El hecho de que se tenga un derecho no significa necesariamente que se esté obligado a ejercerlo y, algunas veces, el bien común puede exigir la li-

mitación o impedimento en el ejercicio de los derechos. La ley moral, sin embargo, es categórica, limitándose a decir, "Haz esto" o "No hagas aquello", por lo que no puede afirmarse que el sistema de derechos y obligaciones se deduzca de la ley moral, si bien estamos obligados, por supuesto, a respetar el sistema de leyes vigentes en una comunidad determinada. En este sentido, puede decirse que la ley moral ratifica las leyes jurídicas, pero éstas no constituyen su fuente original.

Según Hegel, Fichte no logró superar el formalismo de la ética kantiana, si bien proporcionó muchos de los medios para poder hacerlo. En realidad, fue Hegel, y no Fichte, quien sintetizó los conceptos de norma legal, moralidad interior y sociedad dentro del concepto general de la vida moral del hombre. La razón que me ha llevado a detenerme en la primera parte de este capítulo sobre la distinción que hace Fichte entre la doctrina del derecho y la teoría ética, es mi propósito de tratar sobre la teoría moral del filósofo antes de pasar a exponer su teoría sobre las normas legales y el Estado. Y esta disposición tal vez pudiera dar pie a creer erróneamente que Fichte consideraba la teoría de la norma legal como derivada de la ley ética.

2. El hombre puede conocer, dice Fichte, su naturaleza moral, su sujeción a un imperativo ético, de dos maneras diferentes. En primer lugar puede saberlo a nivel de la conciencia de la moral común. Es decir, puede ser consciente de un imperativo ético que le ordena hacer esto o no hacer aquello. Este conocimiento inmediato es suficiente para conocer las propias obligaciones y el comportamiento que ha de mantener. En segundo lugar, el hombre puede aceptar esta conciencia de la moral ordinaria como algo dado, y dedicarse a profundizar en sus fundamentos. La deducción sistemática de la conciencia moral a partir de sus raíces en el yo, constituye la llamada ciencia ética y proporciona un "conocimiento docto".[1] En cierto sentido, este conocimiento docto deja todo en el mismo lugar que estaba anteriormente ya que no crea obligaciones nuevas ni substituye por otros deberes aquellos que uno sabe que tiene. No dará al hombre una naturaleza moral, pero le permitirá entender la que ya tiene.

3. ¿Qué se entiende por naturaleza moral del hombre? Fichte nos dice que existe en el hombre un impulso que le lleva a hacer actos sin otro fin que su propia realización, sin otras consideraciones de orden externo, y a dejar de hacer otros por la misma razón, sin que tampoco existan consideraciones de otra índole. Y en la medida en que este impulso se manifiesta necesariamente en el hombre, puede hablarse de "naturaleza moral o ética".[2] La tarea de la ética es entender los fundamentos en que se asienta dicha naturaleza moral.

El yo se caracteriza por la actividad, por el esfuerzo. Y tal como vimos cuando hablábamos de la deducción práctica de la conciencia, la forma básica que adopta el esfuerzo que constituye el yo, es el impulso sub-consciente o fuerza. De aquí puede deducirse que una forma de considerar al hombre es como un sistema de impulsos, siendo el instinto de conservación el impulso que puede atribuirse al sistema como un todo. Según esto, el hombre puede considerarse como un producto organizado de la naturaleza. Y al tener conciencia de mí mismo como de un sistema de impulsos, puedo decir: "Me considero a mí mismo como un producto organizado de la naturaleza".[3] Es decir, afirmo esto de mí mismo cuando me considero como un objeto.

1. *F*, IV, p. 122; *M*, II, p. 516.
2. *F*, IV; p. 13; *M*, II, p. 407.
3. *F*, IV, p. 122; *M*, II, p. 516.

Pero el hombre es también inteligencia, el sujeto de la conciencia, y como tal, el yo tiende a determinarse a través de sí mismo solamente, es decir, a esforzarse y luchar por la completa libertad y por la independencia. Por lo tanto, como quiera que los impulsos y deseos naturales que pertenecen al hombre como producto de la naturaleza tienden a su autosatisfacción a través de su relación con un objeto natural determinado y, en consecuencia, aparecen como dependiendo de dicho objeto, tenemos por necesidad que contrastar estos impulsos con el impulso espiritual del yo como inteligencia, es decir, el impulso para completar su autodeterminación. Al hablar de los deseos inferiores y de los superiores, de la esfera de la necesidad y de la libertad, introducimos una dicotomía en la naturaleza humana.

Fichte no niega, por supuesto, que tal distinción tiene, por así decirlo, un valor efectivo, ya que el hombre puede ser considerado desde dos diferentes puntos de vista, como objeto y como sujeto. Como ya hemos visto, puedo ser consciente de mí mismo como un objeto dentro del mundo natural, como un producto organizado de la naturaleza, y puedo por el contrario considerarme como un sujeto para el cual existe la naturaleza, incluido en ella yo como objeto. Es así como se justifica la distinción kantiana entre los aspectos fenoménicos y nouménicos del hombre.

Fichte insiste, por otra parte, en que esta distinción no es definitiva. Por ejemplo, el impulso natural que tiende a la satisfacción y el impulso espiritual que persigue la independencia y la libertad absolutas son, desde un punto de vista transcendental o fenoménico, un solo impulso. Es un error suponer que el hombre, como producto organizado de la naturaleza, está en la esfera del puro mecanicismo. Como Fichte dice, "No tengo hambre porque exista el alimento para mí, sino que ciertos objetos se convierten en alimento porque tengo hambre".[4] El organismo se afirma a sí mismo: tiende a la actividad, y es precisamente ese mismo impulso a la actividad el que se da en forma de impulso espiritual para la realización de la completa libertad, pues este impulso fundamental no puede acallarse por la satisfacción temporal de los sentidos, sino que se prolonga hasta el infinito. Es decir, por supuesto, que el impulso básico o esfuerzo por satisfacer las necesidades no puede convertirse en un impulso superior de orden espiritual sin que intervenga la conciencia. La conciencia constituye una línea divisoria entre el hombre como producto organizado de la naturaleza y el hombre como ente racional, como espíritu. Pero desde un punto de vista filosófico, en último extremo sólo existe un impulso y el hombre es a la vez sujeto y objeto. "Mi impulso en tanto que ser natural y mi tendencia còmo espíritu puro, ¿pueden considerarse como dos impulsos diferentes? No, pues desde un punto de vista trascendental mi ser está constituido por un solo impulso que abarca a los dos, considerados desde dos puntos de vista diferentes. Es decir, yo soy un sujeto-objeto, y mi verdadero ser estriba precisamente en la identidad e inseparabilidad de ambos. Si me considero a mí mismo como un *objeto*, determinado por las leyes de la intuición sensible y del pensamiento discursivo, entonces lo que es mi propio impulso se convierte en un impulso natural, pues yo soy la naturaleza. Si, por el contrario, me considero como un sujeto, el impulso sería de carácter puramente espiritual, una ley de autodeterminación. Todos los fenómenos del yo se producen simplemente debido a la reciprocidad de estos dos impulsos, que constituye por otra parte una relación recíproca *de uno y el mismo impulso*."[5]

4. *F*, IV, p. 124; *M*, II, p. 518.
5. *F*, IV, p. 130; *M*, II, p. 524.

Esta teoría sobre la unidad del hombre como sujeto de un solo impulso tiene una gran importancia en el terreno ético. Fichte hace una distinción entre la libertad formal y la material. La libertad formal solamente requiere un estado de conciencia. Aun en el caso en que un hombre siguiera siempre sus impulsos para la consecución del placer, sólo actuaría libremente si lo hiciese de una manera consciente y deliberada.[6] La libertad material, sin embargo, se expresa en una serie de acciones que tienden a la independencia completa del yo, y que son las acciones morales. Ahora bien, si forzamos esta distinción nos encontraremos con la dificultad de dar un contenido a la actuación moral. Tendríamos por un lado los actos realizados de acuerdo con el impulso natural, determinados por su referencia a objetos concretos, y, por otro, acciones que excluyen toda determinación material y que se realizan exclusivamente de acuerdo con la idea de libertad y en nombre de la misma. Esta segunda clase de acciones estarían libres de toda determinación. Fichte sale al paso de esto diciendo que debemos hacer una síntesis, necesaria por el hecho de que el impulso o tendencia que constituye la naturaleza humana es en última instancia un único impulso. El impulso inferior, o la forma inferior del impulso único, debe sacrificar la consecución de su objetivo, es decir el placer, al mismo tiempo que el impulso más elevado, o la forma superior del impulso único, debe sacrificar su pureza, es decir su falta de determinante concreto.

La idea fichteana de síntesis parece extremadamente oscura cuando se expresa en esta forma tan abstracta, si bien las nociones fundamentales están lo suficientemente claras. Por ejemplo, está claro que no puede exigirse al sujeto ético que no realice aquellas acciones a que le impulsan sus instintos naturales, tales como comer, beber, etc. No se le puede exigir que viva como un espíritu desprovisto de cuerpo, lo que se le exige es que no realice sus actos simplemente con vistas a la inmediata satisfacción, sino que dichos actos formen parte de una serie convergente hacia el fin ideal que el hombre se propone en tanto que sujeto espiritual. El hombre se realizará como ente moral en la medida en que cumpla dicho requisito.

Esto viene a sugerir, por supuesto, que la vida moral implica la substitución de unos fines por otros, la satisfacción de las necesidades naturales y el placer por un ideal espiritual. Esta idea puede parecer que choca con la concepción fichteana de moralidad, ya que exige que se realicen ciertos actos sólo por su misma realización y que dejen de efectuarse otros también por esa misma razón. Sin embargo, el ideal espiritual en cuestión es para Fichte actividad propia, acciones determinadas solamente a través del yo. Fichte cree que esta actividad deberá consistir en una serie de actos determinados por el mundo, pero que al mismo tiempo deben estar determinados por el mismo yo, y expresar más bien una libertad que la sujeción al mundo natural. Esto significa que tales acciones deberán realizarse por sí mismas solamente.

Puede afirmarse, por lo tanto, que Fichte hace un verdadero esfuerzo por demostrar la unidad de la naturaleza humana, y la existencia de una continuidad entre la vida del hombre como organismo natural y la vida del mismo como sujeto espiritual de conciencia. Al mismo tiempo, puede apreciarse con gran claridad la influencia del formalismo kantiano, sobre todo en la descripción que Fichte hace del principio supremo de moralidad.

6. Existen actividades en el hombre, la circulación de la sangre por ejemplo, de las cuales no es inmediatamente consciente, sino sólo de una forma mediata, y no se puede decir que pueda controlarlas. Pero cuando soy consciente de un impulso o deseo, dice Fichte, soy libre para satisfacerlo o dejar de hacerlo.

4. Cuando habla del yo como simple *objeto* natural, Fichte afirma que "lo que caracteriza al yo y hace que se diferencie de todo aquello externo a sí mismo, es una tendencia a la propia actividad [*Selbsttätigkeit*] por la actividad misma. Y es en esta tendencia en la que se piensa cuando se concibe al yo en sí mismo y para sí mismo sin relación alguna con nada exterior".[7] Pero es el yo como sujeto, como inteligencia, el que se piensa a sí mismo como objeto. Y cuando se concibe a sí mismo como una tendencia a la actividad por la actividad misma, se concibe necesariamente como libre, como capaz de realizar acciones libres, y con poder de autodeterminación. Además, el yo no puede concebirse a sí mismo sin pensarse como un sujeto de ley, de la ley de determinarse a sí mismo de acuerdo con el concepto de autodeterminación. En otras palabras, si entiendo que mi esencia objetiva es el poder de autodeterminación, la facultad de realizar una actividad absolutamente propia, debo considerarme también obligado a realizar dicha esencia.

Nos encontramos por lo tanto con las dos ideas de libertad y ley. Pero de la misma forma que el yo como objeto y el yo como sujeto, si bien se distinguen en la conciencia, son en última instancia inseparables y una misma cosa, así son también inseparables y una misma cosa los conceptos de ley y libertad. "Cuando te piensas a ti mismo como ser libre, te ves obligado a considerar tu libertad dentro de una legalidad, y cuando piensas en dicha ley te ves obligado a considerarte a ti mismo como ser libre. La libertad no es consecuencia de la ley, del mismo modo que ésta no es consecuencia de la libertad. Son dos conceptos diferentes, de los cuales uno puede pensarse como dependiente del otro, si bien ambos constituyen un mismo concepto. Se trata, por lo tanto, de una síntesis."[8]

De esta forma un tanto tortuosa, Fichte deduce el principio básico de la moralidad, "el concepto necesario de la inteligencia por el cual deberá determinar su libertad exclusivamente y sin excepción, de acuerdo con el concepto de independencia [*Selbstständigkeit*]".[9] El ser libre deberá someter su libertad a una ley, la ley de la completa autodeterminación, de la absoluta independencia (ausencia de una determinación que provenga de un objeto exterior). Y esta ley no estará sujeta a excepción alguna, ya que expresa la naturaleza misma del ser libre.

Ahora bien, un ser racional y finito no puede atribuirse la libertad sin pensar en la posibilidad de una serie de actos libremente determinados, causados por una voluntad capaz de ejercer una actividad causal real. Pero la realización de esta posibilidad exige la existencia de un mundo objetivo en el que el ser racional pueda tender a un fin a través de una serie de actos particulares. El mundo natural, la esfera del no-yo, puede considerarse por tanto como el material o instrumento para el cumplimiento de nuestro deber, y los objetos sensibles se nos presentan como especificaciones del deber puro. Ya hemos visto que, de acuerdo con Fichte, el yo absoluto pone el mundo como un obstáculo o prueba que hace posible que el yo se concentre en sí mismo para llegar a la autoconciencia. Y nos encontramos ahora al mundo en un contexto más específicamente ético. Se trata de la condición necesaria para la realización racional del ser y para alcanzar su vocación ética. Sin el mundo no podría existir el deber puro.

7. *F*, IV, p. 29; *M*, II, p. 423.
8. *F*, IV, p. 53; *M*, II, p. 447. Kant, según Fichte, nunca dijo que el *pensamiento* de la libertad se derivase del pensamiento de la ley. Lo que quiso decir es que la fe en la validez objetiva del pensamiento de la libertad se deriva de la conciencia de la ley moral.
9. *F*, IV, p. 59; *M*, II, p. 453.

Para ser un acto moral, cada uno de estos actos particulares ha de cumplir una cierta condición formal. "*Actúa siempre de acuerdo con la mejor convicción que tengas sobre tu deber, o actúa según tu conciencia.* Esta es la condición formal de la moralidad de nuestros actos ... ".[10] La voluntad que actúa de esta manera es la buena voluntad. Aquí se ve la influencia de Kant sobre Fichte.

5. "Actúa de acuerdo con tu conciencia." Fichte define la conciencia como "la conciencia inmediata de nuestro deber".[11] Es decir, conciencia es el conocimiento inmediato de una determinada obligación. De esta definición se deduce claramente que la conciencia no puede caer nunca en el error, ya que, si definimos la conciencia como el conocimiento inmediato de un deber, sería contradictorio afirmar que puede darse un no-conocimiento de dicho deber.

Está claro que Fichte desea hallar un criterio absoluto para el bien y el mal. Está claro también que, al igual que Kant, desea evitar la heteronomia. El criterio necesario no puede proceder de ninguna autoridad exterior. Además, este criterio deberá estar al alcance de cualquier persona, instruida o no. Fichte se centra, por lo tanto, en la conciencia y la describe como un sentimiento inmediato (*Gefühl*), ya que al tener prioridad la capacidad práctica sobre la teórica, es la primera la que debe considerarse como fuente de la conciencia, y, como la capacidad práctica no puede juzgar, ha de tratarse sin duda de un sentimiento.

La manera en que Fichte describe la conciencia, como un sentimiento inmediato, está de acuerdo con la concepción que el hombre común tiene de sus convicciones morales. Un hombre podría decir, por ejemplo, "Creo que esto es lo que debo hacer y que cualquier otra línea de acción sería equivocada", y sentirse seguro de esta afirmación. Podría argüirse que el sentimiento no es un criterio infalible para determinar el deber. Pero Fichte dirá entonces que el sentimiento inmediato en cuestión expresa el acuerdo o armonía que existe entre nuestro "yo empírico y el yo puro, siendo este último nuestro único ser verdadero, todo ser posible y toda posible verdad".[12] De aquí se sigue que el sentimiento que constituye la conciencia nunca puede ser equivocado o erróneo.

Para entender la teoría de Fichte, hemos de darnos cuenta que él no excluye de la vida moral del hombre toda actividad en la que se emplea la capacidad teórica. La tendencia fundamental del yo para completar la libertad y la independencia estimula la capacidad de determinar el contenido del deber. Después de todo, podemos reflexionar, y de hecho lo hacemos, sobre lo que hemos de hacer en ésta u otras circunstancias. Pero cualquier juicio teórico que hagamos puede estar equivocado. La función del argumento es atraer la atención sobre los diferentes aspectos de la situación de la que se trate y hacer armonizar el yo empírico con el yo puro. Esta armonización se expresa en un sentimiento que es la conciencia inmediata del deber de cada uno. Y es este conocimiento inmediato del deber el que termina con la investigación y la argumentación que, de otro modo, podría prolongarse indefinidamente.

Fichte no admite que cualquiera que tenga una conciencia inmediata de su deber puede decidir no cumplir con él, precisamente por tratarse del deber. "Tal máxima sería diabólica, pero el concepto de mal es contradictorio en sí mismo." [13] Al mismo tiempo

10. *F*, IV, p. 173; *M*, II, p. 567.
11. *F*, IV, pp. 173-174; *M*, II, pp. 567-568.
12. *F*, IV, p. 169; *M*, II, p. 563.
13. *F*, IV, p. 191; *M*, II, p. 585.

"ningún hombre, de hecho ningún ser que conozcamos, es bueno sin ninguna duda".[14] La conciencia como tal no puede estar equivocada, pero puede estar oscurecida o, incluso, desaparecida. Así pues, el concepto de deber permanecerá, aunque la conciencia de su relación con una determinada acción pueda estar oscurecida. Para hablar claramente, puedo no dar a mi yo empírico la posibilidad de armonizarse con el yo puro.[15] Por otra parte, la conciencia del deber puede desaparecer prácticamente, en cuyo caso "podemos actuar, bien de acuerdo con el principio del beneficio propio, o según el impulso ciego que nos lleva a imponer en todas partes nuestra voluntad sin freno".[16] Así pues, aun cuando se excluye la posibilidad del mal demoníaco, la doctrina de la infalibilidad de la conciencia no excluye la posibilidad de actuar erróneamente, ya que puede suceder que permita a mi conciencia oscurecerse e incluso desaparecer por completo.

De acuerdo con Fichte, por lo tanto, el hombre ordinario tiene a su disposición, si desea utilizarlo, un criterio infalible para determinar cuáles son sus deberes, criterio que no depende del conocimiento de la ética. Pero el filósofo puede investigar el fundamento de tal criterio, y Fichte, como ya hemos visto, nos da una explicación metafísica del mismo.

6. La conciencia es pues el juez supremo en la vida moral práctica. Sin embargo, sus dictados no son arbitrarios y caprichosos, ya que el "sentimiento" de que habla Fichte es realmente la expresión de nuestro conocimiento implícito de que una acción determinada cae dentro o fuera del conjunto de acciones que cumplen con el impulso fundamental del yo puro. De ello se deduce que, aun cuando la conciencia constituye una guía suficiente para la conducta moral, no hay razón por la que el filósofo no sea capaz de demostrar teóricamente que ciertas acciones pertenecen o no al tipo de aquellas que conducen al objetivo final del yo moral. No se pueden deducir las obligaciones particulares a partir de los individuos particulares, ya que esto sería función de la conciencia; pero, dentro de los límites o normas de carácter general, puede hacerse una aplicación filosófica de los principios básicos de la moralidad.

Para tomar un ejemplo: yo tengo la obligación de actuar, pues sólo a través de la acción puedo cumplir con mi ley moral. El cuerpo es un instrumento necesario para la acción. Por lo tanto, no puedo considerar a mi cuerpo como un fin en sí mismo, pero he de cuidarlo y preservarlo como un instrumento necesario para la acción. Así pues, la automutilación, por ejemplo, sería un acto erróneo a menos que fuera necesaria para proteger al cuerpo en su totalidad. El determinar en qué caso es o no apropiada la mutilación es función de la conciencia más que del filósofo. Lo que he de hacer, por lo tanto, es considerar la situación bajo sus diferentes aspectos y actuar de acuerdo con la conciencia inmediata que tenga sobre mi deber, confiando, según Fichte, que este "sentimiento" inmediato no puede estar nunca equivocado.

De forma similar, se pueden formular normas generales sobre la utilización de las facultades cognoscitivas. El profundo respeto que experimenta Fichte hacia el investigador científico está expresado en su insistencia en la necesidad de combinar la libertad completa de pensamiento e investigación con la convicción de que "el conocimiento de mi deber ha de constituir siempre el fin último de todo mi conocimiento, mi pensa-

14. *F*, IV, p. 193; *M*, II, p. 587.
15. Esto sucede, por ejemplo, cuando no evalúo justamente la situación sino que me fijo exclusivamente en un aspecto parcial de la misma.
16. *F*, IV, p. 194; *M*, II, p. 588.

miento y mi investigación".[17] La norma que sintetiza esta actitud es que el investigador filosófico debe llevar a cabo sus investigaciones con un espíritu de devoción hacia el deber más que por simple curiosidad o por tener algo que hacer.

7. El filósofo debe, por lo tanto, dejar sentadas una serie de normas de conducta que resulten de la aplicación de los principios básicos morales. Pero la vocación moral de un individuo está formada de innumerables obligaciones particulares, con respecto a las cuales la conciencia constituye la guía infalible. Cada individuo tiene por tanto su propia vocación moral, su propia contribución personal que hacer a la serie convergente de actos que tienden a constituir un orden moral mundial, la norma perfecta de la razón en el mundo. Para alcanzar esta meta ideal hace falta, por así decirlo, una división del trabajo moral. El principio de moralidad podría ser enunciado de la siguiente forma: "Cumple siempre con tu vocación moral".[18]

Con esto están ya claras las líneas generales de la visión que Fichte tiene de la realidad. La realidad última, que según nuestra opinión podría describirse como el yo absoluto o voluntad infinita, se esfuerza de una manera espontánea por llegar a una perfecta conciencia de sí misma como ser libre, hacia una perfecta autoposesión. Pero, según Fichte, la autoconciencia ha de presentarse como autoconciencia finita, y sólo realizando las voluntades finitas podrá llevarse a cabo la realización de la voluntad infinita. Así pues, la actividad infinita se manifiesta espontáneamente en una multiplicidad de yo finitos, o seres libres y racionales. Pero la autoconciencia no es posible sin el no-yo, a partir del cual el yo finito pueda replegarse en sí mismo, y la realización de la voluntad libre y finita a través de las acciones requiere la existencia de un mundo en el cual y a través del cual sea posible la acción. El yo absoluto, o voluntad infinita, ha de contar por tanto con el mundo, con la naturaleza, si ha de hacerse consciente de su propia libertad a través de los "yo" finitos, y las vocaciones morales de estos "yo" hacia un fin común pueden demostrarse por la forma en que el yo absoluto o voluntad infinita se mueve hacia su fin. La naturaleza es solamente la condición, si bien se trata de una condición necesaria, para la expresión de la voluntad moral. El rasgo realmente significativo de la realidad empírica es la actividad moral de los seres humanos, que es en sí misma la expresión de la voluntad infinita, la forma que la voluntad infinita —que se trata de una actividad más que de un ser que actúa— asume de manera espontánea y necesaria.

8. Pasaremos ahora a la teoría del derecho y del Estado, es decir, al marco dentro del cual se desenvuelve la vida moral del hombre. Pero la teoría del derecho y la teoría política al tratar, como de hecho hace, de las relaciones entre los seres humanos, presupone una pluralidad de "yo" y, por consiguiente, será apropiado empezar diciendo algo más sobre la deducción que hace Fichte de dicha pluralidad.

Como ya hemos visto, el yo absoluto ha de limitarse en forma de yo finito si ha de darse la autoconciencia. Pero "ningún ser libre toma conciencia de sí mismo sin tener conciencia al mismo tiempo de otros seres similares".[19] Sólo distinguiéndome de otros seres que reconozco como racionales y libres puedo hacerme consciente de mí mismo como de un individuo libremente determinado. La intersubjetividad es una condición de la autoconciencia. Se necesita por lo tanto una comunidad de seres si se quiere que

17. *F*, IV, p. 300; *M*, II, p. 694.
18. *F*, IV, p. 150; *M*, II, p. 544.
19. *F*, II, p. 143; *M*, IV, p. 143.

surja la autoconciencia. La inteligencia, en su existencia, es múltiple. De hecho se trata de "una multiplicidad cerrada, es decir, de un *sistema* de seres racionales",[20] ya que todos ellos son limitaciones del yo absoluto, de la actividad infinita.

Este reconocimiento de uno mismo como parte de una comunidad o sistema de seres racionales necesita, como condición previa, al mundo sensible, ya que yo percibo mi libertad manifestada en acciones que se entrelazan con las acciones de los demás. Y para que ese sistema de acciones sea posible ha de existir un mundo común sensible en el que se puedan expresar los diferentes entes racionales.

9. Ahora bien, si no puedo ser consciente de mí mismo como ser libre sin considerarme miembro de una comunidad de seres racionales libres, de ello se deduce que no puedo adscribirme a mí solo la totalidad de la libertad infinita. "Me limito a mí mismo en la apropiación de libertad, por el hecho de que reconozco también la libertad de los otros."[21] Al mismo tiempo, he de pensar que cada miembro de la comunidad limita la expresión externa de su libertad de tal manera que todos los demás miembros puedan expresarla también.

Esta idea de que cada miembro de la comunidad de seres racionales limita la expresión de su libertad de tal manera que todos los demás miembros puedan también expresar su libertad, constituye el concepto de derecho. Fichte expresa el principio o norma de derecho (*Rechtsregel*) de la siguiente forma: "Limita tu libertad por el concepto de la libertad de todas las demás personas con las que entras en relación".[22] El concepto de derecho, para Fichte, es esencialmente un concepto social. Surge junto con la idea de otros seres racionales que pueden interferirse con la propia actividad y con cuyas actividades podemos nosotros interferirnos a la vez. Si prescindo de todos los demás seres racionales, excepto de mí mismo, resultará entonces que tengo *facultades* y que el ejercicio de todas o de algunas de ellas puede constituir un deber moral, pero en tal caso, no cabría hablar de tener un *derecho* a ejercerlas. Por ejemplo, tengo la facultad de la libre expresión verbal, pero si prescindo de todos los demás seres racionales es absurdo, según Fichte, hablar de que tengo el derecho a la libre expresión, ya que no tendría ningún sentido, a menos que conciba la existencia de otros seres capaces de interferirse en mi ejercicio de la facultad de expresar mis ideas libremente. De igual forma, no tiene sentido hablar del derecho a la propiedad privada si no es dentro de un contexto social. Es cierto que si yo fuera el único ser racional tendría el deber de actuar y utilizar las cosas materiales, expresando mi libertad en y a través de ellas, tendría posesiones; pero el concepto del derecho a la propiedad privada en el sentido estricto surge solamente cuando concibo a otros seres humanos a los que tengo que aplicar derechos similares. ¿Qué puede significar la propiedad privada fuera del contexto social?

Ahora bien, aunque la existencia de una comunidad de seres libres exige que cada miembro considere el derecho a actuar como el principio operativo de su conducta, ninguna voluntad individual está sometida a la norma. Fichte afirma, sin embargo, que la unión de muchas voluntades en una puede producir una voluntad dirigida constantemente por la norma. "Si hay un millón de hombres juntos, puede suceder muy bien que cada uno de ellos quiera para sí toda la libertad posible. Pero si unimos la libertad de todos en un concepto como una sola libertad, esto dividirá la suma de posibles liberta-

20. *Ibid.*
21. *F*, III, p. 8; *M*, II, p. 12.
22. *F*, III, p. 10; *M*, II, p. 14.

des en partes iguales. Alcanzará a todos de tal manera que la libertad de cada individuo esté limitada por la libertad de todos los demás." [23] Esta unión se expresa a sí misma como un mutuo reconocimiento de derechos. Y es este reconocimiento mutuo el que da lugar al derecho a la propiedad privada, considerada como el derecho a la posesión exclusiva de ciertas cosas.[24] "El derecho a la posesión exclusiva surge por *reconocimiento mutuo*, y no existe sin esta condición. Toda propiedad se basa en la unión de muchas voluntades en una." [25]

10. Si la estabilidad de los derechos descansa en un reconocimiento común, se requiere la lealtad recíproca y la confianza en las personas implicadas, pero éstas son condiciones morales con las que no se puede contar con entera seguridad. Por esto, deberá existir un poder que haga cumplir los derechos. Además, este poder, para ser la expresión de la libertad de la persona humana, ha de establecerse libremente. Hará falta, por lo tanto, un contrato o pacto por el cual las partes contratantes estén de acuerdo en que todo el que infrinja los derechos de los otros estará sujeto a la norma coercitiva. Pero este contrato será válido solamente cuando tome la forma de un contrato social por el cual se establece el Estado,[26] y dotado del poder necesario para conseguir el fin deseado por la voluntad general, es decir, la estabilidad del sistema de derechos y la protección de la libertad de todos. La unión de todas las voluntades en una sola toma la forma de una voluntad general encarnada en el Estado.

La influencia de Rousseau [27] salta a la vista, tanto en la teoría fichteana de la voluntad general como en su idea del contrato social. Pero ello no se debe solamente al respeto y admiración que el filósofo francés pudiera merecerle, ya que la deducción de lo que para Fichte es el Estado, consiste en una argumentación progresiva que demuestra que el Estado es una condición necesaria para mantener las relaciones de derecho sin las cuales no se puede concebir una comunidad de personas libres. Y esta comunidad es, a su vez, una condición para la autorrealización del yo absoluto como libertad infinita. El Estado ha de interpretarse, por lo tanto, como la expresión de la libertad, y para ello sirven las teorías de Rousseau del contrato social y la voluntad general.

Fichte habla del Estado como una totalidad y lo compara con un producto organizado de la naturaleza. No podemos decir, por lo tanto, que la teoría orgánica del Estado no esté incluida en el pensamiento político de Fichte. Al mismo tiempo, pone muy de relieve el hecho de que el Estado no sólo expresa libertad, sino que también existe para crear un estado de cosas en el cual cada ciudadano pueda ejercer su libertad personal siempre que ésta sea compatible con la libertad de los demás. Además, el Estado, considerado como un poder coercitivo, sólo es necesario de un modo hipotético. Es decir, es necesario en la hipótesis de que el desarrollo moral del hombre no haya alcanzado un punto en el cual cada miembro de la sociedad respete los derechos y libertades de los demás basándose sólo en motivos morales. Si este estadio se hubiera alcanzado, el Estado, como poder coercitivo, dejaría de ser necesario. De hecho, como quiera que una de las funciones del Estado es facilitar el desarrollo moral del hombre, podemos de-

23. *F*, III, p. 106; *M*, II, p. 110.

24. Merece la pena hacer notar que, para Fichte, la propiedad legal de una cosa consiste realmente en el derecho exclusivo para realizar ciertos actos con respecto a ella. Por ejemplo, la propiedad de un agricultor con respecto a unas tierras no es más que el derecho exclusivo a trabajarlas, sembrarlas y utilizarlas como pasto, y así en todos los demás casos.

25. *F*, III, p. 129; *M*, II, p. 133.

26. Fichte distingue varios estadios del contrato social, que culminan en lo que él llama la firme-unión, por el cual los miembros de una sociedad política se convierten en una totalidad organizada.

27. Véase vol. VI, caps. III y IV.

cir que, para Fichte, el Estado debería esforzarse en procurar las condiciones necesarias para su propia desaparición. Utilizando una expresión marxista, Fichte persigue la extinción del Estado, por lo menos como una posibilidad ideal. No puede, por lo tanto, considerar al Estado como un fin en sí mismo.

Establecidas estas premisas, Fichte rechaza de una manera natural el despotismo, pero, lo que puede parecer sorprendente en un simpatizante de la Revolución Francesa, rechaza también la democracia. "Ningún Estado puede ser dirigido ni *despótica* ni *democráticamente*." [28] Entiende por democracia el gobierno directo por todo el pueblo, y su objeción a ella es que en una democracia, entendida de un modo literal, no habría autoridad para obligar a la multitud a observar sus propias leyes. Aun en el caso de que existan muchos ciudadanos individualmente bien dispuestos, no habría poder capaz de evitar la degeneración de la comunidad y su conversión en una masa caprichosa e irresponsable. Sin embargo, una vez eliminados los dos extremos de despotismo y democracia, no podemos decir qué forma de constitución es la mejor. Se trata de un asunto político y no filosófico.

Al mismo tiempo, el reflexionar sobre la posibilidad de abuso de poder por la autoridad civil condujo a Fichte a dar una gran importancia al establecimiento de una especie de tribunal supremo, el "eforato", que no poseería poder legislativo, ejecutivo o judicial en el sentido ordinario. Sus funciones consistirían en vigilar la observancia de las leyes y de la constitución, y en caso de un abuso importante del poder por parte de las autoridades civiles, los éforos tendrían la facultad de suspenderlas del ejercicio de sus funciones por medio de una prohibición estatal. Habría que recurrir entonces a un referendum para conocer la voluntad del pueblo en cuanto a un cambio en la constitución, la ley o el gobierno, según hubiera sido el caso en cuestión.

Está lo suficientemente claro que Fichte no sentía ninguna inclinación a deificar el Estado, pero, por otra parte, su teoría política puede llevar a creer que es partidario de minimizar las funciones del Estado defendiendo una política puramente de *laissez-faire*. Pero, a mi parecer, esto tampoco reflejaría su opinión. Es cierto que mantiene que el fin del Estado es garantizar la seguridad pública y el sistema de derechos, y de esto cabría deducir su opinión de que la interferencia en la libertad del individuo debería reducirse al límite necesario para el cumplimiento de este fin. Pero el establecimiento y mantenimiento de un sistema de derechos y su ajuste al bien común puede requerir una considerable actividad estatal. Es inútil, por ejemplo, insistir en que todo el mundo tiene el derecho a vivir de su trabajo si no lo permiten las condiciones del sistema. Además, si bien el Estado no es la fuente de la ley moral, su misión es proporcionar las condiciones que faciliten el desarrollo moral sin el cual no existiría verdadera libertad. Esto es especialmente cierto en el caso de la educación.

11. Así pues, no es extraño que en *El Estado comercial cerrado*, veamos a Fichte imaginando una economía planificada. Presupone que todo ser humano tiene derecho, no sólo a vivir, sino a vivir una vida decente, y surge entonces el problema de cómo puede ejercerse este derecho de la forma más efectiva. En primer lugar, como Platón reconoció hace siglos, ha de existir una división del trabajo que dé lugar a las principales clases económicas.[29] En segundo lugar, ha de mantenerse un estado de equilibrio ar-

28. *F*, III, p. 160; *M*, II, p. 164.

29 Fichte supone que habrá tres clases económicas principales. En primer lugar, los productores de las materias primas necesarias para la vida humana; en segundo, los que transforman dichas materias primas en productos consumibles, tales como ropa, zapatos, harina, etc.; en tercer lugar, los comerciantes.

mónico; si una clase económica crece desproporcionalmente, toda la economía puede verse perturbada por ello. En *El sistema de la ética* Fichte señala el deber que el individuo tiene de elegir su profesión de acuerdo con sus capacidades y circunstancias personales. En *El Estado comercial cerrado* se ocupa preferentemente del bien común y hace hincapié sobre la necesidad que tiene el Estado de vigilar y reglamentar la división del trabajo para el bien de la comunidad. Es cierto que las circunstancias cambiantes requerirán, a su vez, cambios en las normas estatales. Pero, en todo caso, la planificación y la supervisión serán indispensables.

Según Fichte, una economía equilibrada, una vez establecida, no puede mantenerse a menos que el Estado tenga la facultad de evitar ser derrocado por un individuo o grupo de individuos. De ello saca la conclusión de que todas las relaciones comerciales con los países extranjeros deberán estar en manos del Estado o sujetas a un estricto control estatal. "En un Estado racional, no se permitirá a los ciudadanos individuales ejercer el comercio con súbditos extranjeros." [30] El ideal de Fichte es una economía cerrada en el sentido de una comunidad económica autosuficiente,[31] pero si tiene que haber comercio con el exterior, no se dejará a la iniciativa y juicio de las personas individuales.

Lo que Fichte preconiza, por tanto, es una forma de socialismo nacional, y piensa en la economía planificada como medio de proporcionar las condiciones materiales necesarias para un mayor desarrollo intelectual y moral del pueblo. De hecho, por "Estado racional" (*der Vernunftstaat*) entiende un Estado dirigido de acuerdo con los principios de su propia filosofía, y no podemos ser demasiado optimistas sobre los resultados de un Estado que protegiera un sistema filosófico determinado. Pero en opinión de Fichte, los gobernantes que estuvieran de acuerdo con los principios del idealismo trascendental, nunca abusarían del poder ni restringirían la libertad privada más de lo estrictamente necesario para conseguir el fin que constituye en sí mismo la expresión de la libertad.

12. Desde un punto de vista económico, a Fichte se le puede calificar como uno de los primeros escritores socialistas alemanes. Desde un ángulo político, sin embargo, partía de una actitud cosmopolita anterior sobre el problema del nacionalismo alemán. En el *Fundamento del derecho natural*, interpreta la idea de la voluntad general como conducente a una unión de todas las voluntades humanas en una comunidad universal, y preconiza una confederación de naciones. El sistema de derechos, creía él, sólo podía hacerse estable a través de la instauración de una comunidad mundial y, en cierta medida, siempre mantuvo estas miras universalistas, ya que su ideal fue siempre el avance de todos los hombres hacia la libertad espiritual. Pensaba, sin embargo, que los ideales de la Revolución Francesa, que habían suscitado sus entusiasmos juveniles, habían sido traicionados por Napoleón y que los alemanes estaban mejor dotados que los franceses para conducir al género humano a esta meta. Después de todo, ¿acaso no estaban los alemanes inmejorablemente dotados para entender los principios de la *Teoría de la ciencia* y, por tanto, para iluminar a los hombres y enseñarles con su ejemplo los efectos de la verdad? En otras palabras, Fichte creía que Alemania tenía una misión cultural que

30. *F*, III, p. 421; *M*, III, p. 451.

31. La defensa que hace Fichte de un Estado comercial "cerrado" no se basa solamente en razones económicas. Al igual que Platón, Fichte cree que el intercambio libre con los países extranjeros estorbaría la educación de los ciudadanos de acuerdo con los principios de la verdadera filosofía.

cumplir y estaba convencido que no podría cumplir bien esta misión si no se efectuaba antes la unidad política del pueblo germánico. La unidad cultural y lingüística van siempre juntas, y ninguna cultura puede unificarse y ser duradera sin estar apoyada en una unidad política. De aquí se deduce que Fichte deseaba la formación de un *Reich* alemán que terminara con la división de los alemanes en una multiplicidad de estados, y esperaba la aparición de un jefe que consiguiera esta unificación política de los alemanes en un sólo "Estado racional".

Si consideramos las esperanzas y deseos de Fichte a la luz de la historia de Alemania en la primera mitad del siglo XX, toman un carácter siniestro y ominoso, pero, como ya hemos advertido antes, hay que tener en cuenta las circunstancias históricas de su tiempo. En todo caso, el lector puede hacer las consideraciones que crea oportunas.

Capítulo IV

FICHTE. — III

Primeras ideas de Fichte sobre la religión. — Dios en la primera redacción de la Teoría de la ciencia. — Acusación de ateísmo y la respuesta de Fichte. — La voluntad infinita en La misión del hombre. — *El desarrollo de la filosofía del ser entre 1801 y 1805.* — La doctrina de la religión. — *Últimos escritos. — Exposición y comentarios críticos de la filosofía del ser de Fichte.*

1. En 1790 Fichte escribió algunas notas o ***Aphorismen über Religion und Deismus*** (***Aforismos sobre la religión y el deísmo***), en las que pone de relieve las divergencias entre simple piedad cristiana y filosofía especulativa o, como tradicionalmente suele decirse, entre el Dios de la religión y el Dios de los filósofos. "La religión cristiana parece haber sido concebida para satisfaccción del corazón más que para la del entendimiento." [1] El corazón busca un Dios que responda a las plegarias, un Dios que conozca la compasión y el amor; el cristianismo colma estas necesidades. Pero el entendimiento, representado por lo que Fichte llama deísmo, nos revela un ser inmutable y necesario como causa última del acontecer universal. El cristianismo da una visión antropomórfica de la divinidad, visión que se adapta a los sentimientos y exigencias religiosas. La filosofía especulativa descubre la idea de una causa primera e inmutable y elabora un sistema en que los seres finitos son regidos por el determinismo. Esta manera de concebir el entendimiento no choca con las necesidades del corazón. Ambos son compatibles porque la filosofía especulativa deja intacta la validez subjetiva de la religión. Para el cristiano piadoso, que nada o muy poco sabe de filosofía, no hay problema. Pero, ¿qué ocurre con el hombre cuyo corazón exige un Dios concebido en términos humanos pero que, al mismo tiempo, la reflexión filosófica forma una parte de su naturaleza? Bien está decir que debe poner límites al alcance de la reflexión filosófica. "Pero ¿puede hacerlo por más que lo desee?" [2]

De todas formas, la propia reflexión de Fichte sigue los pasos de la concepción kantiana de Dios y de la religión, más bien que los del deísmo anterior a Kant. En su *Ensayo sobre la crítica de toda revelación*, 1792, intentó desarrollar el punto de vista kantiano. Insistió en la diferencia entre "teología" y religión. La idea de la posibilidad de la ley moral supone la creencia en Dios, no sólo como fuerza que rige la naturaleza y que es capaz de sintetizar la virtud y la felicidad, sino como encarnación absoluta del ideal moral, como un ser divino y bien supremo. Pero aceptar estas proposiciones sobre

1. *F*, V, p. 5 (no incluido en *M*).
2. *F*, V, p. 8.

Dios (tales como "Dios es santo y justo") no es lo mismo que la religión que, "de acuerdo con el significado de la palabra [*religio*], debiera ser algo que nos une y, en efecto, nos une *más fuertemente* que si no existiera".[3] Esta unión se produce al aceptar la moral racional natural como ley divina, como expresión de la voluntad de Dios.

No hace falta decir que Fichte no cree que el contenido de la ley moral esté arbitrariamente determinado por la voluntad divina, de tal forma que no podamos conocerlo sin la ayuda de la revelación. Tampoco propone substituir el concepto kantiano de autonomía de la razón práctica por el concepto de heteronomía, de autoritarismo ético. Para justificar su postura recurre a la idea de la presencia en el hombre de un mal radical, es decir, a la idea de la posibilidad ingénita del mal, a causa de la fuerza de las pasiones, y al consiguiente oscurecimiento del conocimiento humano de la ley moral. El concepto de Dios como legislador moral y el de la obediencia a la voluntad de Dios ayuda al hombre a cumplir la ley moral y ésta es la base de la religión como puente de unión con la divinidad. Por lo demás, como el conocimiento de Dios y de su ley puede quedar oscurecido, es deseable la revelación que hace Dios de sí mismo como legislador moral.

Posiblemente, esto suene como si Fichte hubiera ido mucho más allá de Kant, pero la diferencia no es tan grande como parece. Fichte no determina el lugar en que pueda encontrarse la revelación. Sin embargo, da criterios generales para decidir si la supuesta revelación es lo que realmente pretende ser. Así, por ejemplo, ninguna revelación puede ser considerada como tal si contradice la ley moral. Y toda supuesta revelación que vaya más allá de la ley moral como expresión de la voluntad divina no es revelación. Por ello, Fichte no transciende los límites de la concepción kantiana de la religión. La simpatía que posteriormente mostró por los dogmas cristianos no aparece en esta etapa de su pensamiento.

Evidentemente, se puede objetar que, para decidir si la revelación es realmente revelación, es preciso un conocimiento previo de la ley moral. Por esta razón no añade ningún conocimiento, aparte de que al cumplir la ley moral se cumple también la voluntad divina. Es cierto que este elemento adicional es lo peculiar de la religión. Pero, de las premisas propuestas por Fichte se desprende que la religión es sólo una concesión a la debilidad humana, la que debe fortificarse con los conceptos de obediencia al legislador divino. Por ello, si Fichte no está dispuesto a abandonar la idea kantiana de la autonomía de la razón práctica y, si al mismo tiempo desea conservar y potenciar la idea de la religión, se ve obligado a revisar el concepto de Dios. Y, como veremos inmediatamente, su sistèma de idealismo trascendental, al menos en su primera versión, no se lo permitía en modo alguno.

2. En la primera exposición de Fichte de la *Wissenchaftslehre* (*Teoría de la ciencia*) Dios aparece sólo en raras ocasiones. Por otra parte, no había mayores posibilidades de hacerlo. Fichte estaba obligado a deducir o reconstruir la conciencia a partir de un primer principio inmanente en ella. Como ya hemos visto, el yo no es un ser que se encuentre tras la conciencia sino que es una actividad inmanente de la misma. La intuición intelectual por la que se aprehende el yo no consiste en la captación mística de la divinidad sino en una intuición del principio del yo que se revela a sí mismo como una actividad o un hacer (*Tun*). Por ello, si consideramos el aspecto fenomenológico de la teoría de la ciencia o del conocimiento de Fichte, resulta que no había más razón para

3. *F*, V, p. 43; *M*, I, p. 12.

definir el yo como Dios que la que hubiera tenido Kant para definir como Dios el yo trascendental.

El aspecto fenomenológico no es el único. En virtud de la eliminación de la cosa en sí y de la transformación de la filosofía crítica en idealismo, Fichte está obligado a atribuir al yo una categoría ontológica y una función que Kant no había atribuido a su yo trascendental como condición lógica de la unidad de la ciencia. Si no queda más remedio que eliminar la cosa en sí, es necesario deducir las cosas sensibles, en toda su realidad, de un último principio procedente del sujeto, es decir, del yo absoluto. La palabra "absoluto" se define como tal con referencia a lo que en primer lugar consideramos esencial en una deducción trascendental de la conciencia realizada a partir de un principio inmanente de la conciencia y no con respecto a un ser más allá de ella. En un sistema de idealismo transcendental, postular este ser significaría renunciar al intento de reducir el ser al pensamiento.

Es cierto que, a medida que se desarrollan los aspectos metafísicos de la teoría del yo absoluto, éste adopta progresivamente un carácter divino y llega a aparecer como actividad infinita y productora en sí mismo del mundo de la naturaleza y de los seres finitos. Pero Fichte, dedicado fundamentalmente a transformar el sistema kantiano en idealismo y a deducir la experiencia del yo transcendental, no pensó en definir este yo como Dios, ya que el empleo de la palabra "yo" en el lenguaje corriente demuestra que la noción que se tiene del yo puro, trascendental y absoluto, se relaciona hasta tal punto con la conciencia humana que su identificación con Dios forzosamente resulta imposible.

Por otra parte, el término "Dios", para Fichte, alude a un ser consciente de sí mismo. Sin embargo, el yo absoluto no es un ser consciente de sí mismo. La actividad que produce la conciencia, y que tiende hacia la autoconciencia, no puede ser consciente de por sí. Por esta razón no puede identificarse el yo absoluto con Dios; más aún, la idea de Dios es, en estas condiciones, impensable. El concepto de conciencia implica la distinción entre sujeto y objeto, entre el yo y el no-yo. La autoconciencia presupone la afirmación de la categoría del no-yo y, ya de por sí, implica la distinción entre el yo sujeto y el yo objeto. La idea de Dios es, sin embargo, la idea de un ser en el que no es posible esta distinción y que es perfectamente clara por sí misma y por completo independiente de la existencia del mundo. Pero somos incapaces de concebir tal idea; podemos, por supuesto, *hablar* de ella, pero no puede decirse que la *concibamos*. De hecho, al intentar *pensar* lo que se dice introducimos necesariamente aquellas distinciones que queremos negar. La idea de un sujeto al que nada se opone es la "impensable idea del ser de Dios".[4]

Conviene observar que Fichte no afirma nunca que sea imposible la existencia de Dios. Cuando Jean-Paul Sartre afirma que la autoconciencia necesariamente implica una distinción y que es contradictoria la idea de una autoconciencia infinita en la que sujeto y objeto coincidan absolutamente, sin posible distinción, lo presenta como una prueba del ateísmo, suponiendo que el teísmo implica la idea que se demuestra contradictoria. Pero Fichte evita cuidadosamente decir que es imposible que Dios exista. Parece dejar abierta la posibilidad de que exista un ser capaz de transcender el orden del

4. *F*, I, p. 254; *M*, I, p. 448.

pensamiento y de los conceptos humanos. En todo caso, hay que resaltar que Fichte no sostiene una posición atea.

Sin embargo, no es difícil comprender que Fichte fuera acusado de ateísmo. A propósito de ello, podemos recordar la famosa controversia en torno al ateísmo que costó al filósofo su cátedra en Jena. *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung.*

3. Fichte expone detalladamente su idea de Dios en su trabajo *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (*Sobre los fundamentos de nuestra creencia en la Divina Providencia*, 1798). En primer término, debemos admitir que miramos el mundo desde el punto de vista de la conciencia ordinaria, el mismo punto de vista que adoptan las ciencias empíricas. A partir de aquí, es decir, del punto de vista de la conciencia empírica, nos descubrimos como siendo en el mundo, en el universo, y no podemos trascenderlo recurriendo a una prueba metafísica de la existencia de un ser sobrenatural. "El mundo es simplemente porque es, y es lo que es simplemente porque es lo que es. Este punto de vista nos ofrece, desde un principio, la existencia de un ser absoluto, que es el mundo: ambos conceptos son idénticos." [5] Explicar la existencia del mundo como creación de la inteligencia divina es, desde un punto de vista científico, un "contrasentido" (*totaler Unsinn*). El mundo es un todo que se organiza a sí mismo y que contiene en sí la causa de todos los fenómenos que en él se producen.

Consideremos ahora el mundo desde el punto de vista del idealismo trascendental. Según éste, se limita a existir para la conciencia y a ser una posición del yo puro. Pero, en este caso, el problema de buscar una causa del mundo aparte del yo no se plantea. Por ello, no podemos demostrar la existencia de un creador trascendente, ni con los datos que las ciencias nos suministran, ni desde el punto de vista del idealismo trascendental.

Sin embargo, hay un tercer punto de vista, el de la moral. Y desde esta posición el mundo parece ser "la materia sensible para (cumplir) nuestro deber".[6] El yo aparece entonces como perteneciente a un orden moral suprasensible; orden moral que no es otra cosa que Dios. "El orden moral viviente y operante es Dios mismo. No necesitamos otro Dios, ni tampoco podemos concebirlo." [7] "En esto consiste la verdadera fe; lo divino es el orden moral ... Ésta se constituye con las acciones justas." [8] Hablar de Dios como substancia, o persona, o como alguien que ejerce una benevolente y previsora providencia, es absurdo. La creencia en la divina providencia supondría la afirmación de que las acciones morales conducirían siempre a lo mejor y que, por el contrario, los actos inmorales nunca producirían buenos resultados.

No sorprende, pues, que semejantes tesis fueran tachadas de ateas. Para la mayoría de los lectores de Fichte, Dios queda reducido a un ideal moral; y esto no es lo que suele entenderse por teísmo, ya que, al fin y al cabo, también hay ateos con ideales morales. Sin embargo, Fichte rechazó indignado esta acusación a la que respondió con extensas razones. Su contestación no alcanzó el deseado resultado de limpiar su nombre a

5. *F*, V, p. 179; *M*, III, p. 123.
6. *F*, V, p. 185; *M*, III, p. 129.
7. *F*, V, p. 186; *M*; III, p. 130.
8. *F*, V, p. 185; *M*, III, p. 129. Es importante conocer el texto alemán: *Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen. Er wird construirt durch das Rechttun.* Gramaticalmente, *Er* (él) debiera referirse a *der wahre Glaube* (la verdadera fe) y no puede referirse a *diese moralische Ordnung* (este orden moral). A no ser que estemos dispuestos a admitir que Fichte despreciara la corrección gramatical, tenemos que reconocer que *no* afirma que este Dios, que identifica con el orden moral, no es más que una creación del hombre.

los ojos de sus adversarios, pero esto carece de importancia para lo que aquí nos proponemos, ya que sólo debe importarnos lo que el filósofo dijo.

En primer lugar, Fichte expuso las razones por las que él no podía definir a Dios como persona o substancia ya que, en su opinión, la persona era algo esencialmente finito, y la substancia algo que sólo puede darse en el espacio y en el tiempo, es decir, una cosa material. De hecho, ninguno de los atributos de las cosas o seres puede predicarse de Dios. "Hablando de un modo estrictamente filosófico habría que decir de Dios lo siguiente: no es ... un ser sino *actividad pura*, es la vida y principio suprasensible del orden del mundo." [9]

En segundo lugar Fichte sostenía que sus críticos no habían entendido lo que él quería decir cuando hablaba del orden moral del mundo. Interpretaban que él afirmaba que Dios era un orden moral semejante al establecido por un ama de casa que coloca los objetos y distribuye los muebles de una habitación. Pero lo que realmente sostenía era que Dios es el que activamente ordena el orden, un *ordo ordinans*, un orden moral viviente y activo, y no un *ordo ordinatus*, es decir, algo meramente construido por el esfuerzo humano. Dios es *ein tätiges Ordnen*, una actividad ordenadora más que un *Ordnung*, esto es, un orden edificado por el hombre.[10] El yo finito, considerado en su actuación de acuerdo con el deber, es "un elemento del orden suprasensible del mundo".[11]

Quizá podamos observar la fusión de dos líneas de pensamiento en la idea de Fichte de Dios como orden moral del mundo. Primeramente aparece el concepto de la unidad dinámica de todos los seres racionales. En el *Fundamento de la teoría total de la ciencia* Fichte no tiene ocasión de introducir la pluralidad de las personas individuales. Le interesaba fundamentalmente la deducción abstracta de la "experiencia", en el sentido antes mencionado. En *Fundamentos del derecho natural*, insistió, como ya hemos visto, en la necesidad de una pluralidad de seres racionales. "El hombre sólo llega a ser hombre entre los hombres; y, dado que no puede ser otra cosa que hombre y que no existiría si no fuese hombre, *se impone que exista una pluralidad de hombres en el caso de que haya algún hombre.*" [12] Por esta razón, naturalmente, Fichte estaba llamado a establecer un nexo o unión entre los hombres. En *Sirreich keitslehre* (*La ciencia de la ética*), su interés se centraba en la ley moral en cuanto tal y en la moralidad de la persona. Expresa su convicción de que todos los seres racionales caminan hacia un fin moral común y habla de la ley moral como si el individuo fuera un instrumento para la realización de sí mismo en el mundo sensible. Partiendo de estos supuestos, la transición a la idea del orden moral del mundo que se cumple por los seres racionales y en ellos mismos fundiéndolos con él, es fácil.

La segunda línea de pensamiento de Fichte consiste en su marcada concepción moralista de la religión. En la época en que escribió el ensayo que dio origen a las acusaciones de ateísmo, tendía, igual que Kant anteriormente, a identificar religión y moralidad. La verdadera religión no está en las oraciones sino en el cumplimiento del propio deber. Es cierto que Fichte concedió que la vida moral tiene un destacado aspecto religioso, concretamente por su tesis de que cualquier apariencia capaz de inducir al cum-

9. *F*, V, p. 261 (en *M* no está impresa la *Gerichtliche Verantwortungsschrift* [Defensa jurídica] de Fichte).
10. *F*, V, p. 382; *M*, III, p. 246.
11. *F*, V, p. 261.
12. *F*, III, p. 39; *M*, II, p. 43.

plimiento del propio deber, siempre da un resultado bueno, por el mero hecho de formar parte del orden moral que se realiza a sí mismo. Dada la interpretación moralista de Fichte de la religión, se comprende que la fe en el orden moral del mundo equivalga, en su opinión, a la fe en Dios, especialmente, si se tiene en cuenta que, a partir de sus premisas, no puede pensar en Dios como un ser personal y transcendente.

En su trabajo titulado *Papeles privados* (1800), su concepción moralista de la religión aparece claramente. El puesto de la religión, según Fichte, se encuentra en la obediencia a una ley moral. La fe religiosa significa fe en el orden moral. En la acción considerada desde el punto de vista natural y no moral, el hombre confía en el orden natural, es decir, en la uniformidad y estabilidad de la naturaleza. Si se trata de acciones morales, confía en un orden moral suprasensible en el que su propia acción tiene un papel determinado y que le asegura su fecundidad moral. "Cualquier creencia en un ser divino que *contenga algo más* que el concepto de orden moral, no es más que imaginación y superstición." [13]

Evidentemente, los que creían que Fichte era ateo, en cierto modo tenían razón. Porque el filósofo no admitía lo que el teísmo, en general, suele afirmar. Pero, al mismo tiempo, resulta comprensible su indignada protesta ante las acusaciones de ateísmo, ya que nunca afirmó que nada existe sino los seres finitos y el mundo sensible. Pues existe, al menos como objeto de fe práctica, un orden moral suprasensible del mundo que se autorrealiza a través del hombre y en el hombre mismo.

4. Pero si este orden moral del mundo es realmente un *ordo ordinans*, una ordenación activa, es evidente que tiene que poseer una categoría ontológica. Y, en *La misión del hombre* (1800), lo presenta como una voluntad eterna e infinita. "Esta voluntad me une con ella misma: también me une con todos los seres finitos semejantes a mí y es el mediador común entre todos nosotros." [14] Es también una razón infinita; pero esta razón, dinámica y creadora, es voluntad. Fichte la describe también como vida creadora.

Si tomamos literalmente algunas expresiones de Fichte, probablemente nos sintamos inclinados a interpretar su doctrina de la voluntad infinita en un sentido teísta. Fichte se ha referido incluso a "la sublime y viva voluntad que no puede ser nombrada con ningún nombre ni conocida mediante conceptos".[15] Pero, sin embargo, insiste en que el concepto de persona es algo limitado y finito y que, por tanto, no puede aplicarse a Dios. Lo infinito difiere de lo finito por su naturaleza; las diferencias no son únicamente de grado. Además, el filósofo repite que la verdadera religión consiste en el cumplimiento de la propia vocación moral. Al mismo tiempo, esta idea de que realizando su propio deber se cumple también la propia vocación moral, indudablemente es infundida por una actitud de devoto abandono y de confianza plena en la voluntad divina.

Para valorar el papel de *La misión del hombre* en el desarrollo de la filosofía posterior de Fichte, es importante tener en cuenta que la doctrina de la voluntad infinita se presenta como materia de fe. Esta obra un tanto extraña y ampulosa, dividida en tres partes, *Duda, Conocimiento* y *Fe*, se halla precedida por una introducción en la que Fichte indica que no se dirige a los filósofos profesionales y que el "yo" del diálogo no siempre representa al autor mismo. En la segunda parte entiende el idealismo en el sen-

13. *F*, V, pp. 394-395; *M*, III, p. 258.
14. *F*, II, p. 299; *M*, III, p. 395.
15. *F*, II, p. 303; *M*, III, p. 399.

tido de que no sólo existen para la conciencia los objetos externos sino también el mismo yo en cuanto se tiene una idea de él, y llega a la conclusión de que todo queda reducido a imágenes o representaciones (*Bilder*), sin que ninguna de estas realidades tenga un ser distinto de su imagen. "Cualquier realidad se transforma en un sueño maravilloso, sin una vida soñada y sin una mente que la sueñe, en un sueño que consiste en un sueño de un sueño. La *intuición* es un sueño; el *pensamiento* —fuente de todo ser y de toda la realidad que el yo imagina para sí mismo, de *mi* ser, de mi energía y de mis propósitos— es el sueño de aquel sueño." [16] Dicho de otra forma, el idealismo subjetivo reduce todo a representaciones, sin que haya ningún ser como su objeto o que sirva para formar las representaciones. Cuando intento captar el ser para cuya conciencia existen las representaciones, necesariamente este ser se convierte en una de las representaciones. Por ello, el conocimiento, es decir, la filosofía idealista, no puede hallar nada vivo o sólido, ningún ser; pero el intelecto no puede persistir en tal posición. La fe moral o práctica, basada en una conciencia de mí mismo como voluntad moral, sujeto a la moral imperativa, no deja de afirmar la voluntad infinita, oculta tras el ser finito, que es la creadora del mundo en la única forma en que esto es posible, "en la razón finita".[17]

Fichte conserva la doctrina idealista pero, al mismo tiempo, va más allá de la filosofía del yo y llega a postular la voluntad infinita subyacente. Semejante posición en conjunto produce un cambio dramático en su filosofía originaria. No pretendo insinuar que no haya conexión entre ambas. La teoría de la voluntad se puede considerar implícita en la deducción práctica de la conciencia de la *Teoría de la ciencia* (*Wissenschaftslehre*) primera. Pero, al mismo tiempo, el yo se retira del primer plano para pasar a la realidad infinita que ya no se define como yo absoluto. "Sólo existe la razón; lo infinito en sí mismo, lo finito en y a través de él. Únicamente en nuestras mentes él crea el mundo, al menos aquel mundo *del que* y *por el que* se despliega la llamada del deber, los sentimientos de armonía, la intuición y las leyes del pensamiento." [18]

Como ya hemos dicho, el idealismo panteísta y dinámico no es, para Fichte, un conocimiento sino una cuestión de fe práctica. Para cumplir debidamente con nuestra vocación moral necesitamos una fe en un orden moral viviente y activo y éste sólo se puede interpretar como razón dinámica e infinita, como voluntad infinita. Éste es el único y verdadero ser que existe tras la esfera de las representaciones, a la que crea y sostiene por medio de los seres finitos que en sí mismos sólo existen como manifestaciones de la voluntad infinita. El desarrollo de las últimas doctrinas de Fichte está ampliamente condicionado por la necesidad de *pensar* este concepto del ser absoluto, por darle una formulación filosófica. En *La misión del hombre*, este concepto todavía queda limitado al campo de la fe moral.

5. En la *Exposición de la teoría de la ciencia*, [19] redactada en 1801, Fichte establece claramente que "todo conocimiento presupone ... su propio ser".[20] Para Fichte el conocimiento es "un ser *para sí mismo y en sí mismo*"; [21] es "autopenetración" del ser [22] y, por tanto, expresión de la libertad. El conocimiento absoluto, por esta razón, presu-

16. *F*, II, p. 245; *M*, III, p. 341.
17. *F*, II, p. 303; *M*, III, p. 399.
18. *Ibid.*
19. *Darstellung der Wissenschaftslehre.*
20. *F*, II, p. 68; *M*, IV, p. 68.
21. *F*, II, p. 19; *M*, IV, p. 19.
22. *Ibid.*

pone la existencia de un ser absoluto: el primero es la autopenetración del segundo.

Esto supone una clara inversión de las tesis de Fichte en su primera forma de la doctrina del conocimiento. Primeramente sostenía que todo ser es ser para la conciencia. Por esta razón no le era posible admitir la idea de la existencia de un ser absoluto y divino más allá de la conciencia. El mero hecho de concebir un ser tal lo condicionaba y lo hacía dependiente de la conciencia. La idea de un ser absoluto era una idea contradictoria para el primer Fichte. Sin embargo, más tarde afirmará la primacía del ser. El ser absoluto viene a existir "para sí mismo" en el conocimiento absoluto y, por ello, éste tiene que presuponer a aquél. Y este ser absoluto no puede ser otro que el ser divino.

Evidentemente, de aquí no se deduce que el ser absoluto sea, para Fichte, un Dios personal. El ser se "penetra a sí mismo", alcanza el conocimiento o la conciencia de sí mismo en el conocimiento humano de la realidad y por medio de él. En otras palabras, el ser absoluto se expresa a sí mismo en todos los seres racionales finitos e incluye a todos y cada uno de ellos. El conocimiento que éstos tienen sobre el ser es el conocimiento que aquél tiene de sí mismo. Al mismo tiempo, Fichte subraya que el ser absoluto nunca podrá ser totalmente entendido por una mente finita; ésta es incapaz de comprenderlo. En este aspecto es donde Dios transciende el entendimiento humano.

Pero una dificultad salta a la vista. Por una parte, se dice que el ser absoluto se autopenetra en el conocimiento absoluto y, por otra, parece que el conocimiento absoluto queda fuera. Pero si excluimos el teísmo cristiano, según el cual Dios goza de un perfecto autoconocimiento, independientemente del espíritu humano, resulta que Fichte lógicamente habría de adoptar el punto de vista hegeliano de que el conocimiento filosófico, que penetra en la esencia interior del Absoluto, es el propio conocimiento absoluto del Absoluto. Pero de hecho Fichte no piensa así, sino que mantiene siempre la idea de que el ser absoluto transciende en sí mismo el alcance del intelecto humano. Conocemos imágenes, representaciones y nunca la realidad en sí misma.

En las conferencias sobre la *Teoría de la ciencia* que dio en 1804, Fichte ponía un énfasis especial en la idea de concebir el ser absoluto como luz,[23] idea que se remonta a Platón y a la tradición platónica. Esta luz viviente, al irradiarse, se divide en ser y pensamiento (*Denken*). Pero Fichte insiste en que el pensamiento conceptual nunca puede alcanzar el ser absoluto en sí mismo puesto que éste es incomprensible. Esta incomprensibilidad es "la negación del concepto".[24] Quizá pueda esperarse que Fichte llegue a la conclusión de que el intelecto humano sólo es capaz de aproximarse al Absoluto por medio de la negación. Pero el filósofo establece una serie de afirmaciones positivas cuando por ejemplo dice que el ser, la vida y el *esse* son una misma cosa, y que el Absoluto *en sí mismo* nunca puede dividirse.[25] Sólo en su apariencia, es decir, en la irradiación de la luz, puede tener cabida la división.

En *La naturaleza del intelectual* (1806), la versión publicada de las conferencias pronunciadas en Erlangen en 1805, insiste en que el ser divino es vida y en que ésta es de por sí inmutable y eterna. Se expresa en el desarrollo de la vida humana a lo largo de los tiempos: "una vida en constante e infinito autodesarrollo que avanza siempre hacia una autorrealización superior, en el flujo del tiempo inacabable".[26] Dicho de otra

23. Esta idea ya se había señalado en la *Teoría de la ciencia*, publicada en 1801.
24. *F*, X, p. 117; *M*, IV, p. 195.
25. *F*, X, p. 206; *M*, IV, p. 284.
26. *F*, VI, p. 362; *M*, V, p. 17.

forma, la vida exterior de Dios camina avanzando hacia la realización de un ideal que, en términos antropomórficos, se puede definir como "Idea y noción fundamental de Dios en la producción del mundo, propósito y proyecto de Dios para el mundo".[27] En este sentido, la idea divina es "el fundamento último y absoluto de todas las apariencias".[28]

6. Esta doctrina ha sido elaborada más extensamente en *El camino hacia una vida santa o la doctrina de la religión* (1806), que comprende una serie de conferencias pronunciadas en Berlín. Dios es un ser absoluto; decir esto equivale a afirmar que Dios es vida infinita, ya que "el ser y la vida son uno y lo mismo".[29] Esta vida es en sí misma una, indivisible e inmutable, y sin embargo, se expresa o se manifiesta a sí misma hacia el exterior. La única forma en que puede hacerlo es por medio de la conciencia que es precisamente existencia (*Dasein*) de Dios. "El ser ex-iste [*ist da*] y la ex-istencia del ser es necesariamente conciencia o reflejo." [30] En esta manifestación externa surge la división o distinción, pues la conciencia implica siempre la relación entre sujeto y objeto.

Este sujeto no puede ser otro que el sujeto limitado y finito, es decir, el espíritu humano. Pero, ¿qué es el objeto? Sin duda alguna el ser, ya que la conciencia, el *Dasein* divino, es la conciencia del ser. El ser en sí mismo, la vida, inmediata e infinita, trasciende la capacidad de comprensión del intelecto humano. Por ello, el objeto de la conciencia tiene que ser la imagen o la representación o el *schema* del Absoluto. Y éste es el mundo. "¿Cuál es el contenido de esta conciencia? Creo que cada uno de ustedes podrá contestarlo: el mundo y nada más que el mundo ... La vida divina se transforma en la conciencia en un mundo consistente." [31] Dicho de otra manera, el ser se objetiva como mundo para la conciencia.

A pesar de la insistencia de Fichte en que el Absoluto transciende el alcance del intelecto humano, no debemos olvidar que si un espíritu finito no tiene posibilidad de conocer la vida infinita en sí, al menos sabe que el mundo de la conciencia es la imagen o *schema* del Absoluto. Resulta por tanto que hay dos formas de vida posibles para el hombre. Éste puede sumirse en una vida aparencial (*das Scheinleben*) que se realiza en el marco de lo finito y mutable, vida dirigida hacia la satisfacción de los impulsos naturales. Pero precisamente a causa de su unión con la vida divina e infinita, el espíritu humano no puede quedar satisfecho con el amor a lo finito y sensible. En realidad, la búsqueda sin fin de fuentes finitas de satisfacción demuestra que incluso la vida apariencial es informada y conducida por el deseo de alcanzar lo infinito y eterno que es "la raíz más profunda de toda existencia finita".[32] Gracias a ello el hombre es capaz de vivir una vida verdadera (*das wahrhaftige Leben*) caracterizada por el amor a Dios, ya que, según Fichte, el amor es el centro de la vida.

La respuesta que Fichte da a la pregunta de en qué consiste la vida verdadera todavía queda encerrada en el ámbito de la moral. Principalmente consiste en cumplir la vocación moral y por este cumplimiento de su vocación moral el hombre se libera de la esclavitud del mundo sensible y se esfuerza continuamente para alcanzar sus fines ideales.

27. *F*, VI, p. 367; *M*, V, p. 22.
28. *F*, VI, p. 361; *M*, V, p. 15.
29. *F*, V, p. 403; *M*, V, p. 115.
30. *F*, V, p. 539; *M*, V, p. 251.
31. *F*, V, p. 457; *M*, V, p. 169.
32. *F*, V, p. 407; *M*, V, p. 119.

El tono marcadamente ético de las primeras tesis de Fichte sobre la religión se va atenuando, de manera que el punto de vista religioso ya no puede identificarse posteriormente con el punto de vista moral. Aquél implica la convicción fundamental de que sólo Dios es, de que Dios es la única realidad verdadera. Es cierto que Dios, en cuanto tal, no puede ser aprehendido por el entendimiento finito, pero el hombre religioso sabe que la vida divina e infinita es inmanente y que su vocación moral es para él una vocación divina. En la realización creadora de los ideales y valores a través de la acción [33] este hombre ve la imagen o *schema* de la vida divina.

A pesar de que en *La doctrina de la religión* domine un ambiente religioso, puede advertirse una clara tendencia a subordinar el punto de vista religioso al filosófico. Según Fichte, mientras que el punto de vista religioso implica la creencia en el Absoluto como fundamento de la pluralidad y de la existencia finita, la filosofía transforma esta creencia en conocimiento. Por este motivo el filósofo trató de establecer la identidad entre los dogmas cristianos y su propio sistema. Este intento puede considerarse como una expresión de su creciente simpatía por la teología cristiana, pero también puede pensarse que fue un ensayo para "desmitologizarla". Así, por ejemplo, en la VI conferencia alude al Evangelio de San Juan arguyendo que su doctrina sobre el Verbo divino, traducida al lenguaje filosófico, es idéntica a la suya propia sobre la divina ex-istencia o *Dasein*. La doctrina de San Juan de que todas las cosas proceden del Verbo significa, considerada desde el punto de vista de la filosofía, que el mundo y todo lo que en él es, sólo existe en el ámbito de la conciencia como ex-istencia de lo Absoluto.

En el desarrollo de la filosofía del ser se aprecia un progreso en la manera de entender la religión. La actividad moral, considerada desde un punto de vista religioso es amor a Dios y cumplimiento de su voluntad y ésta persiste gracias a la fe y a la confianza en Dios. Sólo existimos en Dios y por Dios, vida infinita. Este sentimiento de unión con Dios es esencial para vivir religiosa y santamente (*das selige Leben*).

7. *El camino hacia una vida santa* es una serie de conferencias de vulgarización y no un trabajo estrictamente filosófico. En ellas el filósofo trataba de edificar e ilustrar a sus oyentes sin perder de vista la necesidad de tranquilizarles, asegurándoles que su filosofía no estaba en contradicción con la religión cristiana. Las tesis fundamentales vuelven a aparecer en sus escritos posteriores, pero, ciertamente, las deja un poco en la sombra teniendo en cuenta el público al que se dirigía. En *Los hechos de la conciencia* (1810) nos dice que "el conocimiento no es sólo conocimiento de sí mismo ... es conocimiento de un *ser*, es decir, del único ser que lo es verdaderamente, de Dios".[34] Pero este objeto del conocimiento no puede alcanzarse en sí mismo, ya que se fragmenta en formas diversas de conocimiento. "La demostración de la necesidad de estas formas es precisamente la filosofía o la *Wissenschaftslehre*." [35] Del mismo modo, leemos en *La teoría de la ciencia en sus aspectos generales* (1810), que "sólo hay un ser que existe por sí mismo, Dios ... y ni fuera ni dentro del mismo puede surgir otro ser".[36] La única cosa que puede ser externa a Dios es el *schema* o representación del ser en sí mismo que es "el ser

33. En lo que Fichte llama moral superior, el hombre es creador y busca activamente la posibilidad de realizar valores ideales. No se conforma, como en el caso de la moral inferior, con cumplir los deberes que la vida le presenta. La religión añade a esto una creencia en Dios como única realidad y el sentido de la vocación divina. Una vida altamente moral puede considerarse como expresión de la vida divina, única e infinita.

34. *F*, II, p. 685 (no incluido en *M*).

35. *Ibid.*

36. *F*, II, p. 696; *M*, V, p. 615.

de Dios fuera de su ser",[37] la autoexteriorización divina en la conciencia. Por ello toda la actividad productiva, reconstruida o deducida en la teoría de la ciencia, no es más que la esquematización o representación de Dios, la autoexteriorización espontánea de la vida divina.

En *El sistema de la ética* (1812), Fichte afirma que mientras desde el punto de vista científico el mundo es primario y el concepto un reflejo secundario o representación, desde el punto de vista de la ética, el concepto es primario. De hecho "el concepto es la base del mundo y del ser".[38] Esta afirmación fuera de su contexto parece contradecir la doctrina de Fichte, tal y como la hemos expuesto, en la que el ser es primario. Fichte dice ahora que "el concepto es la base del ser y que se puede expresar de la siguiente forma: razón o concepto son prácticos".[39] Luego expone que a pesar de que el concepto o la razón sean de hecho la representación de un ser superior, es decir, la representación de Dios, "la ética no puede ni debe saber nada de ellos ... La ética no tiene porqué saber nada de Dios sino que debe limitarse a considerar el concepto como lo Absoluto".[40] Dicho de otra forma, la doctrina del ser absoluto, tal y como se expone en la *Teoría de la ciencia*, trasciende el campo de la ética que trata de la causalidad del concepto, es decir, la idea o el ideal capaz de realizarse a sí mismo.

8. Hubo quienes representaron la filosofía última de Fichte como un sistema nuevo que implica una ruptura con su filosofía del yo. Él mismo sostenía que no había tal ruptura. Si, al principio, Fichte hubiera concebido al mundo como creación del yo finito como tal, según la opinión de la mayoría de sus comentaristas, realmente su última teoría sobre el ser absoluto significaría un importante cambio. Sin embargo, él nunca pretendió esto. El sujeto finito y su objeto, los dos polos de la conciencia, nunca dejaron de constituir para él la expresión de un principio ilimitado o infinito. Por lo tanto, su doctrina de la conciencia como campo en que ex-iste la vida o el ser infinito, no contradecía sino que significaba una evolución de su concepción anterior. Dicho de otra forma, la filosofía del ser no ocupa el lugar de la *Teoría de la ciencia* sino que viene a ser su complemento.

De hecho se puede argüir que, a no ser que Fichte estuviese dispuesto a defender un idealismo subjetivo —cosa que le hubiese resultado difícil de disociar de una implicación solipsista—, estaba obligado a recorrer un largo camino para superar los límites iniciales que él mismo había impuesto, e ir más allá de la conciencia para hallar la causa de ésta en el ser absoluto. Además, admite explícitamente que el yo absoluto tiene forzosamente que constituir la identidad entre subjetividad y objetividad al trascender la relación que éste origina entre sujeto y objeto. Por ello es natural que Fichte tienda, según vaya desarrollando el aspecto metafísico de su filosofía, a descartar la palabra "yo" desechándola como término poco adecuado e ilustrativo de su último principio. Realmente, dicho término se asocia demasiado estrechamente a la idea de diferencia entre sujeto y objeto. En este sentido hay que considerar su doctrina posterior como ampliación de su primer pensamiento.

Pero, al mismo tiempo, conviene destacar el hecho de que la filosofía del ser está de tal manera superpuesta a la *Teoría de la ciencia* que resultan incompatibles. Según la

37. *Ibid.*
38. *F*, XI, p. 5; *M*, VI, p. 5.
39. *F*, XI, p. 7; *M*, VI, p. 7.
40. *F*, XI, p. 4; *M*, VI, p. 4.

Teoría de la ciencia el mundo sólo existe para la conciencia. Esta tesis es dependiente de la premisa de que el ser ha de reducirse al pensamiento o a la conciencia. Sin embargo, la doctrina de Fichte sobre el ser absoluto es una clara muestra de la prioridad del ser frente al pensamiento. En su teoría posterior, el filósofo no niega su primera tesis en la que afirma que el mundo sólo tiene realidad en el ámbito de la conciencia. Al contrario, la reafirma. Representa la esfera total de la conciencia como una exteriorización del ser absoluto en sí. Pero no es fácil comprender esta idea de exteriorización partiendo de la base de que el ser absoluto es, y permanece, único e inmutable; no podemos, de ningún modo, interpretar la tesis de Fichte como si el ser significara *devenir* consciente. Suponiendo que se da un reflejo eterno de Dios en el ámbito de la conciencia, y, si esto significa que la divina autoconciencia procede eternamente de Dios al igual que el *Nous* plotiniano emana eternamente de lo Uno, se llega a la conclusión de que siempre tuvo que haber existido un espíritu humano.

Por supuesto que Fichte pudo haber representado el ser absoluto como actividad infinita dirigida hacia la autoconciencia en y a través del espíritu humano. Pero entonces sería lógico concebir la vida infinita como algo que se expresa a sí misma inmediatamente en la naturaleza objetiva como condición necesaria para la vida del espíritu humano. Dicho de otra forma, proceder hacia el idealismo hegeliano no sería más que una consecuencia lógica. Pero esto implica someter la *Teoría de la ciencia* a un cambio más importante del que Fichte estaba dispuesto a realizar. Afirma, ciertamente, que es aquella única vida, no la vida individual como tal, la que "intuye" el mundo material. A lo largo de todas sus doctrinas sostiene la idea de que el mundo, como imagen o *schema* de Dios, sólo tiene realidad en el ámbito de la conciencia. Pero, considerando que el ser absoluto no es propiamente consciente, ello significa que se refiere exclusivamente a la conciencia humana. La transición al idealismo absoluto de Hegel no será posible mientras persista un elemento subjetivo en el idealismo.

Otra posibilidad sería la de concebir el ser absoluto como eternamente autoconsciente. Pero Fichte difícilmente puede optar por el camino del teísmo tradicional, considerando que su idea acerca de las implicaciones de la autoconciencia le impide atribuir ésta al Uno. Por ello la conciencia ha de ser un derivado y éste lo constituye, precisamente, la conciencia humana. Pero no puede existir ningún otro ser aparte de Dios; esto da pie al hecho de que la conciencia humana sea la conciencia misma del Absoluto, en algún aspecto u otro. Ahora surge el problema de en cuál de los aspectos posibles. En mi opinión, no se desprende ninguna respuesta clara y convincente del pensamiento de Fichte, ya que su filosofía del ser no se puede sencillamente superponer a la *Teoría de la ciencia.* Para encontrar una respuesta que determinase el aspecto a considerar se requiere hacer una revisión mucho más amplia.

La reinterpretación de la filosofía de Fichte a partir del idealismo absoluto de Hegel o del teísmo, implica una desvalorización de sus características intrínsecas. Esto es verdadero en el sentido de que Fichte tiene su propia visión ética de la realidad, visión a la que se ha aludido en los últimos capítulos. Hemos visto ya que la voluntad infinita se expresa a sí misma en los seres finitos para los cuales la naturaleza viene a constituir la escena y el material que necesitan para cumplir con sus diversas vocaciones morales. Hemos visto, también, que estas vocaciones convergen hacia la realización de un orden moral universal, objeto de la propia voluntad infinita. La grandeza de esta visión de la realidad, del idealismo ético y dinámico de Fichte en sus líneas más generales, es indis-

cutible. Fichte no presenta su filosofía como si fuese una visión impresionista de la realidad o como poesía, sino, sencillamente como la verdad de la realidad. Por esta razón están justificadas las críticas que a tal respecto se hagan. Después de todo, conviene recordar que no es la visión de una realización del ideal universal, orden moral del mundo, la que ha sido sometida a una crítica adversa. Esta visión es, sin duda alguna, muy valiosa, y puede servir para corregir la interpretación de la realidad en simples términos de ciencia empírica. Tanto estímulo como inspiración son elementos que pueden derivarse de la doctrina de Fichte; sin embargo, el beneficio que suponen exige que se deseche gran parte del marco teórico que le da a su visión.

Como hemos expuesto anteriormente, Fichte no puede, sino muy difícilmente, aceptar el camino del teísmo tradicional. Algunos autores, sin embargo, opinan que su última filosofía es una forma de teísmo. Para justificar su punto de vista recurren a ciertas afirmaciones, representativas de convicciones firmes del pensador, y que no resulten simples observaciones, u *obiter dicta*, con miras a asegurarse la confianza de los lectores u oyentes más ortodoxos. Así, por ejemplo, Fichte insiste en la idea de que el ser absoluto no está sujeto a cambio ni corrupción; es el Uno eterno e inmutable. No es el Uno estático y carente de vida, sino la plenitud de la vida infinita. Es cierto que la creación es libre, aunque únicamente en cuanto que es espontánea, pero la creación no produce ningún cambio en Dios. Fichte se niega a predicar la personalidad de Dios, aunque emplee con frecuencia el lenguaje cristiano y hable de Dios llamándole sencillamente "Él". El hecho de que el filósofo considere la personalidad como necesariamente finita, le impide, obviamente, atribuírsela a un ser infinito. Esto, sin embargo, no significa que considere a Dios como algo infrapersonal. Dios es suprapersonal. En lenguaje escolástico Fichte no tiene ningún concepto analógico de personalidad, y esto le impide emplear términos teístas. El concepto del ser absoluto que trasciende la esfera de las distinciones que necesariamente existen entre los seres finitos supone un paso evidente hacia el teísmo. El yo ha dejado de ser el centro en torno al cual giraba su concepción de la realidad, para ceder este puesto a la vida infinita, inmutable y eterna de por sí.

Hasta aquí todo resulta muy claro, y es cierto que Fichte se niega a predicar la personalidad de Dios porque, en su opinión, dicha personalidad implica la finitud. Dios trasciende —más que no alcanza— la esfera de la personalidad. Pero la radical ambigüedad de pensamientos en que Fichte está implicado se puede atribuir a la total ausencia de una idea clara sobre la analogía. Dios es un ser infinito; por ello, no puede surgir ningún otro ser aparte de Dios. Dios no sería infinito si no fuese único. El Absoluto es el único ser. Esta línea de pensamiento deja entrever la tendencia al panteísmo. Pero Fichte está decidido a mantener firme su idea sobre la existencia del ámbito de la conciencia con todas sus distinciones entre el yo finito y el mundo, en cierto sentido fuera de Dios. Pero, ¿en qué sentido? Fichte se conforma con decir que la distinción entre el ser divino y la ex-istencia divina surge únicamente para la conciencia. La pregunta se plantea inevitablemente: ¿Son seres los yo finitos, o no lo son? Si estos yo no son seres hay que aceptar la teoría del monismo. Pero aceptar esta teoría significa la imposibilidad de explicar cómo surge la conciencia, con todas las distinciones que ella misma introduce. Sin embargo, si resulta que los yo finitos realmente son seres, habrá que plantear la siguiente cuestión: ¿Cómo armonizar esto con la afirmación de que Dios es el único ser, si no recurriendo a una teoría de la analogía? Fichte pretende integrar ambos en su doctrina. Es decir, pretende afirmar a la vez que el ámbito de la conciencia, con

todas sus distinciones entre el yo finito y el objeto, existe fuera de Dios, y, que Dios es el único ser. Por ello, el filósofo permanece en una postura ambigua no decidiendo a definirse frente al teísmo o al panteísmo. Con todo esto no pretendo negar la mayor proximidad al teísmo en el pensamiento de Fichte, según éste iba desarrollando su filosofía del ser. Me parece, sin embargo, que si un autor que admira a Fichte por su método trascendental de reflexión o por su idealismo ético procede a interpretar su filosofía de la última época como evidente afirmación de teísmo, está sobrepasando los límites de la evidencia histórica.

Si, por último, se pregunta si Fichte abandona el idealismo en su filosofía del ser, la respuesta debe deducirse de lo expuesto. Fichte no contradice nunca su *Teoría de la ciencia*, y sólo en este sentido se puede afirmar que persiste el idealismo. Cuando dice que es la vida única y no el sujeto individual quien intuye (y por tanto produce) el mundo material, se refiere, sin duda alguna, a un mundo material que aparece como algo dado al sujeto finito, como un objeto ya constituido. Desde el principio de su pensamiento, Fichte viene diciendo que esto es precisamente lo que debe explicar el idealismo, y no negarlo. Pero, al mismo tiempo, conviene observar que se aleja del idealismo cuando expone y asevera la primacía del ser sobre el aspecto de simples derivados de éste que tienen la conciencia y el conocimiento. Si ello proviene de las exigencias de su propio pensamiento, el idealismo de Fichte tiende a superar sus propios límites. Pero no se puede afirmar que el filósofo haya llegado a expresar de un modo claro y explícito su ruptura con el idealismo. En todo caso, aunque recientemente se ha acentuado la valoración del pensamiento posterior de Fichte, la grandiosidad de su visión de la realidad se expresa en su sistema del idealismo ético más que en las oscuras elucubraciones sobre el ser absoluto y el *Dasein* divino.

CAPÍTULO V

SCHELLING. — I

Vida y obras. — Las sucesivas fases del pensamiento de Schelling. — Primeros escritos y la influencia de Fichte.

1. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, hijo de un pastor luterano, nació en Leonberg, Württemberg, en 1775. Niño precoz, fue admitido a la edad de quince años en la fundación teológica protestante de la Universidad de Tubinga, donde entabló amistad con Hegel y Hölderlin, ambos quince años mayores que él. A los diecisiete años escribió una tesis sobre el capítulo tercero del Génesis, y en 1793 publicó el ensayo *Ueber Mythen* (*Sobre mitos*). En 1794 publicó *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (*Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general*).

En esta época, Schelling era, más o menos, discípulo de Fichte, y la influencia de éste es patente en la obra publicada en 1795 *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (*Del yo como principio de la filosofía*). En el mismo año aparecieron sus *Philosophische Briefe ueber Dogmatismus und Kritizismus* (*Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*), en las que Spinoza representaba el dogmatismo y Fichte el criticismo.

Pero, a pesar de que el pensamiento de Fichte constituyera el punto de partida de sus reflexiones, Schelling muy pronto se mostró intelectualmente independiente. No le satisfacían ciertos aspectos de la filosofía de Fichte, concretamente le disgustaba la visión de la naturaleza como instrumento para la acción moral. En una serie de obras sobre la filosofía de la naturaleza expuso su propia concepción de ésta como manifestación inmediata del Absoluto, como sistema teleológico y dinámico que se organiza a sí mismo progresando lentamente hacia la emergencia de la conciencia y hacia el conocimiento de la naturaleza por sí misma en y a través del hombre. En 1797 publica *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (*Ideas para una filosofía de la naturaleza*); en 1798, *Von der Weltseele* (*Sobre el alma del mundo*); en 1799, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (*Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*) y una *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik* (*Introducción al esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza o Sobre el concepto de la física especulativa*).

Se observará que el título de la última obra aquí mencionada hace referencia a la física especulativa. Un término similar aparece en el título completo de su obra *Sobre el alma del mundo*, en la que considera que el alma del mundo es una hipótesis de la "física superior". Es difícil imaginarse a Fichte prestando atención a la física especulativa. Sin embargo, la serie de publicaciones sobre la filosofía de la naturaleza no indica una rup-

tura total con el pensamiento de Fichte. En 1800 Schelling publicó su *System des trasze ndentalen Idealismus* (*Sistema del idealismo trascendental*), obra en que salta a la vista la influencia de la *Teoría de la ciencia* de Fichte. Mientras que en sus escritos sobre la filosofía de la naturaleza Schelling partía de un objeto para llegar a un sujeto, desde el grado ínfimo de la naturaleza hasta el mundo orgánico como preparación a la conciencia, en su *Sistema del idealismo trascendental* comienza por el yo y continúa trazando el proceso de la autoobjetivación del mismo. Estos dos puntos de vista los consideraba complementarios, como se puede deducir de la publicación en 1800 de su *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses* (*Deducción general del proceso dinámico*), seguida de la publicación de una obra corta en 1801, *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie* (*Sobre el concepto verdadero de la filosofía de la naturaleza*). En este mismo año se publicó la *Darstellung meines Systems der Philosophie* (*Exposición de mi sistema de filosofía*).

En 1798 Schelling obtuvo una cátedra en la Universidad de Jena. Sólo tenía veintitrés años de edad; sus escritos, sin embargo, merecían las alabanzas que no sólo Goethe sino también Fichte le hicieron. Desde 1802 hasta 1803 colaboró con Hegel en la edición de un *Diario crítico de la filosofía.* En Jena mantuvo amistad con los románticos Schlegel y Novalis. En 1802 Schelling publicó *Bruno, oder ueber das goettliche und natuerliche Prinzip der Dinge* (*Bruno o el principio divino y natural de las cosas*); también publicó una serie de *Vorlesungen ueber die Methode des akademischen Studiums* (*Conferencias sobre los métodos de los estudios académicos*) en las que expone la unidad de las ciencias y el lugar más adecuado para la filosofía en la vida académica.

Ya se ha mencionado que Schelling, en su *Sistema del idealismo trascendental*, parte del yo con influencias de la *Teoría de la ciencia* de Fichte que se ponen de relieve en su proceso de elaboración de la autoobjetivación del yo, por ejemplo, en el aspecto moral. La obra de Schelling, sin embargo, culmina con una filosofía del arte, a la que dio mucha importancia. Durante el curso 1802-1803, dio conferencias sobre filosofía del arte en Jena. Por estas fechas consideraba el arte como clave de la naturaleza de la realidad. Con esto bastará para observar la diferencia característica entre el pensamiento de Schelling y el de Fichte.

En 1803, se casó Schelling con Carolina Schlegel, divorciada legalmente de A. W. Schlegel, y el matrimonio se trasladó a Würzburg, en cuya universidad dio Schelling una serie de conferencias. En esta época comienza a prestar atención a los problemas de religión y a las elucubraciones "teosóficas" del místico zapatero de Görlitz, Jakob Boehme.[1] En 1804 publicó *Philosophie und Religion* (*Filosofía y religión*).

En 1806, Schelling partió de Würzburg para instalarse en Munich. Expone sus reflexiones sobre la libertad y sobre la relación entre libertad humana y libertad absoluta en las *Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit* (*Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza de la libertad humana*), obra publicada en 1809. Pero en esta época comenzaba a oscurecerse su éxito. Como ya se dijo, colaboró con Hegel durante un corto período en la edición de un diario filosófico. En 1807, Hegel, que hasta entonces gozaba de poca fama, publicó su primera gran obra, *La fenomenología del espíritu*, obra que no sólo le sirvió para ser reconocido como el filósofo más importante en Alemania, sino también para apartarse intelectualmente de Schelling. Hegel expresaba un tanto cáusticamente su opinión acerca de la doctrina de Schelling sobre el Ab-

1. Para Jakob Boehme (1575-1624), véase vol. III, pp. 259-261.

soluto. Pero, dada la sensibilidad de Schelling, éste se sintió muy ofendido por lo que consideraba como una traición. En los años sucesivos, según iba atestiguando la creciente reputación de su rival, llegó a obsesionarle la idea de que su ex amigo se imponía a un público crédulo con un sistema filosófico inferior. Su amarga decepción con respecto a la posición preeminente en el mundo de la filosofía alemana en que se encontraba Hegel, probablemente ayude a comprender que su producción literaria sea, en comparación con otros tiempos, relativamente pobre.

Sin embargo, Schelling continuaba dando conferencias. En 1810 se publicó en Stuttgart una serie de conferencias, integradas en sus *Obras*. En 1811 escribe *Die Zeitalter* (*Las edades del mundo*), obra que permaneció inconclusa y que no fue publicada hasta después de su muerte.

Entre los años 1821 y 1826, Schelling daba conferencias en Erlangen. En 1827 volvió a Munich para ocupar la cátedra de filosofía y celosamente proseguía su laboriosa empresa de degradar la influencia y el éxito de Hegel. Se convenció de la necesidad de establecer una distinción entre filosofía negativa, que es una construcción puramente abstracta y conceptual, y la filosofía positiva que se ocupa de la existencia concreta. El sistema hegeliano, evidentemente, venía a constituir un ejemplo del primer tipo de filosofía.

La muerte del gran rival de Schelling en 1831 facilitó su labor.[2] Diez años más tarde, en 1841, Schelling fue nombrado profesor en Berlín, donde le encomendaron la misión de combatir la influencia del hegelianismo explicando su propio sistema religioso. En la capital prusiana, Schelling comenzó a dar conferencias en plan de profeta que anuncia la llegada de una nueva era. Entre sus auditores se contaban profesores, políticos y una serie de personas cuyos nombres habrían de conocer la fama, tales como Sören Kierkegaard, Jakob Burckhardt, Friedrich Engels y Bakunin. Las conferencias no resultaron tan afortunadas como lo esperaba Schelling, y los oyentes comenzaron a desaparecer. En 1846 dimitió de su cátedra limitándose a dar algunos discursos ocasionales en la Academia de Berlín. Más tarde se retira a Munich ocupado en la preparación de sus manuscritos para la publicación. Murió en 1854 en Ragaz, Suiza. Sus obras *Philosophie der Offenbarung* (*Filosofía de la revelación*) y *Philosophie der Mythologie* (*Filosofía de la mitología*) se publicaron póstumamente.

2. No existe ningún sistema lo suficientemente elaborado como para que podamos hablar de un sistema filosófico de Schelling. Su pensamiento pasó sucesivamente por fases distintas, desde los primeros años, cuando en sus obras imperaba la influencia de Fichte, hasta la época final de su vida, representada por sus obras póstumas sobre la filosofía de la revelación y la mitología. Los historiadores de Schelling parece que no se ponen de acuerdo en el número de fases que se pueden determinar con precisión. Algunos de ellos se conformaron con la distinción que hizo el propio Schelling entre la fase de filosofía negativa y la de filosofía positiva; esta distinción omite toda la gran variedad de épocas por las que pasó su pensamiento antes de llegar a exponer su doctrina final acerca de la religión. Pero se han hecho diversas clasificaciones. A pesar de las distintas fases por las que atraviesa el pensamiento de Schelling, sería erróneo confundir estas fases con sistemas independientes, ya que hay una continuidad obvia entre ellas. Es decir que, reflexionando sobre una posición adoptada ya por Schelling, se le plantea-

2. Hegel mismo no parece haberse ocupado mucho con rivalidades personales; estaba absorto en ideas y en exponer aquello que consideraba verdadero. Schelling confundió las críticas de Hegel con ataques personales.

ban nuevos problemas que le exigían cambios en su pensamiento para obtener una solución. Posteriormente destacó sobre todo la distinción entre filosofía negativa y positiva, distinción que, a pesar de considerar su propia filosofía como negativa en ciertos aspectos, estaba dirigida a enfatizar su polémica contra Hegel. Lo que Schelling pretendía no era una recusación de la filosofía negativa, sino su subordinación a la positiva. Más tarde asegurará que al menos en sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* se encuentran trazas de filosofía positiva, y que incluso en sus primeros ensayos filosóficos se manifestaba la tendencia a lo concreto e histórico.

En 1796, a la edad de veintiún años, Schelling trazó un programa para un sistema de filosofía. El sistema planeado procedería de la idea del yo como ser completamente libre, frente al no-yo del campo de la física especulativa. El segundo paso lo llevaría al ámbito del espíritu humano. Una vez establecidos los principios del proceso histórico, quedan por desarrollar las ideas acerca del mundo moral, de Dios y de la libertad de todos los seres espirituales. Además de estas ideas, queda por demostrar la importancia de la idea de belleza como núcleo de su sistema filosófico, y también la del carácter estético de los actos superiores de la razón. Finalmente, pretende establecer una mitología nueva, mitología que sea capaz de fusionar la filosofía con la religión.

Este programa es una ilustración. Por una parte revela el elemento de discontinuidad siempre presente en el pensamiento del filósofo. El hecho de que se propusiera tomar el yo como punto de partida, pone de manifiesto la influencia de Fichte, influencia que, por cierto, iba en aumento según pasaban los años. Por otra, el programa resulta ser una muestra de la continuidad y coherencia de su pensamiento. Esto se hace evidente en los temas que enfoca, y que precisarán toda la atención del filósofo durante largos períodos: los de la filosofía de la naturaleza, filosofía de la historia, filosofía del arte, filosofía de la libertad y filosofía de la religión y mitología. Dicho de otra forma, Schelling, a pesar de que al principio da la impresión de ser un discípulo de Fichte, ya demuestra en sus primeros escritos tener ideas e intereses completamente independientes de los de su maestro.

De todo ésto se deduce fácilmente que todo el tiempo empleado en clasificar, o siquiera exponer, las diversas fases o "sistemas" filosóficos supuestamente diferenciadas dentro del pensamiento de Schelling, es una total pérdida de tiempo. Innegablemente, existen varias y diversas fases de su pensamiento, pero clasificarlas genéticamente significa tanto como afirmar que Schelling saltaba de un sistema filosófico perfectamente autónomo a otro. Resumiendo, la filosofía de Schelling es un filosofar continuo y no un sistema acabado o una sucesión de sistemas acabados. En cierto aspecto coinciden el punto de partida y el de llegada de su peregrinaje filosófico. Hemos mencionado ya la publicación en 1793 del ensayo *Sobre mitos.* Este mismo tema vuelve a ser objeto de su atención en los últimos años de su vida, después de haber dado también una serie de conferencias acerca de ello. Pero en los años intermedios encontramos un proceso de agitada reflexión: desde la filosofía del yo de Fichte y a través de la filosofía de la naturaleza y del arte, hasta la filosofía de la conciencia religiosa y a una formulación del teísmo especulativo; todo este proceso de reflexiones lo engloba en el tema de la relación entre lo finito y lo infinito.

3. En el ensayo *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general* (1794), Schelling sigue el pensamiento de Fichte en lo que respecta a la afirmación de que la filosofía, que es ciencia, tiene forzosamente que ser un sistema de proposiciones lógicas

desarrollado a partir de una proposición fundamental capaz de expresar lo incondicionado. Este elemento no condicionado es el yo que se pone a sí mismo. De aquí se deduce que "la única proposición fundamental posible es la siguiente: yo es yo".[3] En su obra *Del yo como principio de la filosofía* nos ofrece una versión menos peculiar de la proposición fundamental: "*yo soy yo*, o bien, *yo soy*".[4] Schelling procede, a partir de esta proposición, a emprender la labor de situar al no-yo, y afirma que el yo y el no-yo se condicionan el uno al otro. No existe ningún sujeto sin su propio objeto, ni un objeto sin sujeto. Llega a la conclusión de que tiene que haber algún factor mediador, un producto común a ambos que los relacione y en cierto modo fusione; este elemento es la representación (*Vorstellung*). Así, llegamos a encontrarnos ante la tríada fundamental de toda ciencia o conocimiento, es decir, sujeto, objeto y representación.

La influencia de Fichte está claramente marcada. No tiene un valor decisivo el hecho de que Schelling ponga de relieve la diferencia entre el yo absoluto y el yo empírico. "El sistema completo de la ciencia comienza por el yo absoluto." [5] Éste no es una cosa, sino la libertad infinita. De hecho, es único, pero la unidad que de ello se predica trasciende la unidad que se predica de un miembro individual de una clase. El yo absoluto no es, ni puede serlo, un miembro de cualquier clase, pues trasciende el concepto de clase. Además, trasciende también el alcance del pensamiento conceptual, y sólo se le aprehende dentro de la intuición intelectual.

Ninguno de estos pensamientos contradice la tesis de Fichte. Sin embargo, es importante observar que Schelling demostraba interés por la metafísica desde el comienzo de su carrera. Mientras Fichte, partiendo de la filosofía kantiana, otorga tan poca importancia en sus primeros escritos a las implicaciones metafísicas de su idealismo, que da la impresión de tomar el yo individual como punto de partida de su pensamiento, Schelling toma como base de su pensamiento la idea del Absoluto y lo mantiene aun cuando, bajo la influencia de Fichte, lo define como un yo absoluto.

Los lectores habrán observado que en su ensayo *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general*, Schelling sigue la línea de pensamiento marcada por Fichte, concretamente en cuanto a la deducción de las imágenes o representaciones. Pero su interés más patente y verdadero es el interés ontológico. Fichte declara en su primera *Teoría de la ciencia* que la misión de la filosofía estriba en explicar la experiencia en cuanto sistema de representaciones acompañadas por un sentimiento de necesidad. Esto es lo que demostró Fichte explicando cómo el yo viene a ser la base de estas representaciones, es decir, a través de la actividad de la imaginación creadora o productiva que obra inconscientemente, y que, de este modo, el mundo inevitablemente posee, para la conciencia empírica, un carácter de independencia. Pero Schelling declara en sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795) que "la labor esencial de toda filosofía consiste en resolver el problema de la existencia del mundo".[6] En cierto aspecto, puede decirse que las dos afirmaciones significan lo mismo. La diferencia estriba en el énfasis puesto al afirmar que la labor de la filosofía es la de explicar el sistema de las representaciones

3. *W*, I, p. 57. Las referencias a los escritos de Schelling aparecen en los correspondientes volúmenes y páginas de sus *Obras* (*Werke*, *W*) ed. M. Schroeter, Munich, 1927-1928.

Schelling prefiere la formulación "yo es yo" (*Ich ist Ich*) a la de "el yo es el yo" (*das Ich ist das Ich*) por la simple razón de que el yo sólo se considera como yo, no tiene ninguna otra acepción.

4. *W*, I, p. 103.

5. *W*, I, p. 100.

6. *W*, I, p. 237. Este trabajo se citará en adelante como *Cartas filosóficas*.

acompañadas por un sentimiento de necesidad, frente a la afirmación de que la labor de la filosofía es la de explicar la existencia del mundo. Con la ayuda de una mirada retrospectiva podemos observar una y la misma idea acerca de la metafísica en Schelling y en Fichte, idea que le hizo proferir a Schelling, en años posteriores, que la labor de la filosofía es contestar la cuestión: por qué hay algo y no más bien nada. Pero Fichte también llegó a desarrollar las implicaciones metafísicas con todas sus consecuencias en su doctrina, y, cuando así lo hacía, Schelling le acusaba de plagio.

Las *Cartas filosóficas* de Schelling son escritos realmente aclaratorios de su pensamiento y, en cierto sentido, una defensa de Fichte. Schelling opone el criticismo, representado por Fichte, al dogmatismo, representado por Spinoza, y defiende el criticismo. Pero, al mismo tiempo, esta obra revela la profunda simpatía que el autor sentía por Spinoza y un estado de insatisfacción latente con respecto a Fichte.

El dogmatismo implica, según Schelling, la absolutización del no-yo. El hombre no es más que una mera modificación del objeto infinito, es la substancia de Spinoza, y no puede conocer la libertad. El spinozismo pretende alcanzar un estado de paz y tranquilidad del alma por medio de una "autosumisión tranquila al objeto absoluto",[7] y, por ello, es cierto que posee cualidades estéticas que le permiten ejercer toda su fuerza de atracción sobre algunos intelectos. Pero, en último término, significa la aniquilación del ser humano como libre agente de la moral. En el dogmatismo no hay lugar para la libertad.

Pero de esto no se puede deducir la posibilidad de refutar teóricamente el dogmatismo. La filosofía de Kant "sólo dispone de débiles defensas contra el dogmatismo",[8] y no puede lograr más que una refutación negativa. Kant demuestra, por ejemplo, que es imposible negar la existencia de la libertad en la esfera nouménica y admite, sin embargo, la imposibilidad de demostrarlo positiva y teóricamente. Pero "ni siquiera el sistema tan perfecto del criticismo está capacitado para refutar, *teóricamente*, el dogmatismo",[9] aunque puede asestarle duros golpes. Esto no es nada sorprendente, pues mientras permanezcamos en el plano teórico, según Schelling, el dogmatismo y el criticismo conducirán siempre a una y misma conclusión.

En primer lugar, los dos sistemas intentan realizar la transición de lo infinito a lo finito. Pero, "la filosofía no puede proceder de lo infinito a lo finito".[10] Por supuesto que se pueden inventar razones que justifiquen que lo infinito ha de manifestarse por sí mismo en lo finito, pero estas razones no son más que simples formas de encubrir la incapacidad de salvar un abismo. Resulta, pues, que sólo se puede proceder a la inversa. Pero, ¿cómo llevarlo a cabo, una vez desacreditadas las tradicionales pruebas *a posteriori*? Evidentemente, se impone la supresión del problema. Es decir, si lo finito se puede ver en lo infinito, y lo infinito en lo finito, ya no surgirá el problema de salvar el abismo a base de argumentos o demostraciones teóricas.

Esta misión la cumple la intuición intelectual, que es una intuición de la identidad entre el acto de intuir y el ser intuido. El dogmatismo y el criticismo lo interpretan de diversas formas. El dogmatismo lo interpreta como la intuición del ser, idéntica al Absoluto concebido como objeto absoluto. El criticismo lo interpreta como revelador de

7. *W*, I, p. 208.
8. *W*, I, p. 214.
9. *W*, I, p. 220. La referencia es, por supuesto, al idealismo de Fichte.
10. *W*, I, p. 238.

la identidad de ser con el Absoluto como sujeto absoluto, concebido como pura actividad libre.

A pesar de que el dogmatismo y el criticismo interpreten de diversas maneras la intuición intelectual, la conclusión teórica a la que llevan ambas interpretaciones es la misma. El dogmatismo reduce el sujeto, en último término, al objeto, y esta reducción elimina una de las condiciones necesarias de la conciencia. El criticismo reduce, en último término, el objeto al sujeto, reducción que elimina la otra condición necesaria de la conciencia. Dicho de otra forma, tanto el dogmatismo como el criticismo tienden a la aniquilación teórica del yo finito o sujeto. Spinoza reduce el ser finito al objeto absoluto; Fichte lo reduce al sujeto absoluto, o, precisando (puesto que el yo absoluto no es un sujeto propiamente dicho), al esfuerzo o actividad infinita. En ambos casos, el ser se confunde con el Absoluto.

Pero, a pesar de que los dos sistemas conducen, considerándolo desde un punto de vista teórico, a la misma conclusión, aunque por caminos diferentes, está claro que sus exigencias prácticas o morales no son las mismas. Expresan ideas diversas de la vocación moral del hombre. El dogmatismo exige del yo finito una sumisión a la causalidad absoluta de la substancia divina, y una renuncia a su propia libertad, pues lo divino está en todo. En la filosofía de Spinoza el ser está abocado a reconocer una situación ontológica ya existente, es decir, a reconocer su propia condición de modificación de la substancia infinita y a someterse a ella. El criticismo, sin embargo, exige que el hombre mismo realice el Absoluto en sí por medio de una actividad libre y continua. Para Fichte la identidad del ser finito con el Absoluto es más que una condición ontológica ya existente que sólo debe ser reconocida; es la meta que hay que alcanzar por medio del esfuerzo moral. Es una meta, de hecho, inalcanzable. Por ello, la filosofía de Fichte, a pesar de su tendencia a identificar el ser finito con el Absoluto en lo que se refiere al ideal teórico, exige, en el plano práctico, una incesante actividad moral libre, es decir, la incesante fidelidad a la propia vocación moral.

En cierto sentido, la elección entre dogmatismo y criticismo es, en lo que respecta al yo finito, una elección entre ser y no-ser. Dicho de otra forma, es una elección entre el ideal de sumisión, de absorción por el Absoluto impersonal, de renuncia a la libertad personal como mera ilusión, y el ideal de una constante actividad libre de acuerdo con la propia vocación para llegar a ser el agente moral que, libre y triunfante, domine el mero objeto. "¡Ser! Es la máxima exigencia del criticismo." [11] En la doctrina de Spinoza el objeto absoluto lo abarca todo; para Fichte, la naturaleza queda reducida a un instrumento a disposición del libre agente moral.

Es evidente que, si el hombre acepta la exigencia del criticismo, debe alejarse del dogmatismo. Pero también está claro que el dogmatismo no puede ser refutado, ni siquiera en el plano moral o práctico, para el que es "capaz de tolerar la idea de estar trabajando para su propia aniquilación, de anular en sí mismo toda posibilidad de libre causalidad, y de ser una mera modificación de un objeto en cuya infinitud tarde o temprano encontrará su propia destrucción moral".[12]

Estas consideraciones sobre dogmatismo y criticismo encuentran un eco evidente en la afirmación de Fichte de que la clase de filosofía que cada uno escoge depende del tipo de persona que se es. La afirmación de Schelling de la imposibilidad de refutar

11. *W*, I, p. 259.
12. *W*, I, p. 263.

teóricamente el dogmatismo o el idealismo y de la necesidad de recurrir a criterios prácticos para decidirse por una u otra posición, puede relacionarse con puntos de vista expuestos recientemente, según los cuales no se puede decidir entre sistemas metafísicos a nivel puramente teórico, sino a partir de criterios morales, si aquellos sistemas sirven para promover diversos tipos de conducta. A este propósito es importante observar que, a pesar de que las *Cartas filosóficas* fueron escritas bajo la influencia de Fichte, y a pesar de que Schelling defienda la doctrina de este filósofo, no deja de ser una obra que implica una crítica, aunque no muy explícita, que presenta tanto la filosofía de Spinoza como el idealismo trascendental de Fichte como exageraciones unilaterales. A Spinoza lo desprecia por absolutizar el objeto y a Fichte por absolutizar el sujeto. Esto implica que el Absoluto se vea obligado a trascender la diferencia entre subjetividad y objetividad, y a ser sujeto y objeto indiferentemente.[13]

Dicho de otra forma, todo ello supone que hay que realizar una especie de síntesis en la que se superen las actitudes opuestas de Spinoza y Fichte. En las *Cartas filosóficas* Schelling muestra simpatía por Spinoza dejando aparte el pensamiento de Fichte. De ninguna manera debe sorprendernos que el filósofo haya publicado los escritos sobre la filosofía de la naturaleza. El elemento spinozista que se advierte en la síntesis antes mencionada será la atribución a la naturaleza del *status* ontológico de totalidad orgánica que Fichte no admitía. La naturaleza, en este contexto, se presenta como una manifestación objetiva e inmediata del Absoluto. Pero, al mismo tiempo, esta síntesis se ve obligada a desvalorizar a la naturaleza en cuanto expresión y manifestación del espíritu. Una síntesis tiene que ser idealista, a no ser que represente un retorno al pensamiento prekantiano. Pero no tiene porqué ser necesariamente un idealismo subjetivo en el que la naturaleza no suponga más que un obstáculo que el yo pone con objeto de realizarse a sí mismo.

Estas observaciones quizá parezcan exagerar el significado de los primeros escritos de Schelling. Pero ya hemos visto que dentro de lo que Schelling mismo había programado en 1796, poco después de las *Cartas filosóficas*, enfocaba directamente el desarrollo de la física especulativa y de la filosofía de la naturaleza. Evidentemente, Schelling ya había expresado su insatisfacción ante la actitud unilateral de Fichte en este problema.

13. Fichte mismo llegó a afirmar que el yo absoluto es la identidad del sujeto y objeto. Pero esta afirmación está parcialmente influida por el criticismo de Schelling. En todo caso, el idealismo de Fichte siempre estuvo caracterizado, en la opinión de Schelling, por el énfasis tan exagerado que ponía en el sujeto y en la subjetividad.

Capítulo VI

SCHELLING. — II

La posibilidad y fundamentos metafísicos de una filosofía de la naturaleza. — Líneas generales de la filosofía de la naturaleza de Schelling. — El sistema de idealismo trascendental. — La filosofía del arte. — El Absoluto como identidad.

1. Schelling sostiene que la distinción entre subjetivo y objetivo, ideal y real, es debida a la intensificación de la reflexión. Si prescindimos de la actividad reflexiva del hombre estamos obligados a concebir a éste como algo esencialmente igual a la naturaleza; es decir, debemos pensar que es uno con la naturaleza en cuanto que experimenta esta unidad por la inmediatez de las sensaciones. Gracias a la reflexión es capaz de separar el objeto externo de su representación subjetiva y llega, de este modo, a ser objeto de su propia reflexión. Generalmente, la reflexión establece la base que perpetúa la distinción entre el mundo objetivo y externo de la naturaleza y la vida interna y subjetiva de las representaciones y de la autoconciencia, esto es, la distinción entre naturaleza y espíritu. La naturaleza llega a ser exterior, contrariamente al espíritu y al hombre, y el hombre se aleja de la naturaleza en cuanto que es un ser autoconsciente y con capacidad de reflexionar.

Si la reflexión acaba en sí misma llega a ser una "enfermedad espiritual".[1] El hombre ha nacido para la acción y cuanto más se dedique a interiorizar su reflexión menos activo será. Al mismo tiempo, debemos hacer notar que es precisamente la capacidad de reflexión lo que distingue al hombre de los animales; y que la separación entre objetivo y subjetivo, ideal y real, naturaleza y espíritu, no se puede salvar con un retorno a la inmediatez de la sensación, un retorno a la infancia de la especie humana, por así decirlo. Cuando los factores separados tienen que juntarse, para restaurar así la unidad original, se impone un nivel superior al de la sensación. Sólo una reflexión filosófica es capaz de ello. Al fin y al cabo, la reflexión es la causa primera del problema. Según el sentido común no existe problema en la relación entre lo ideal y lo real, entre la cosa y su representación mental; el problema surge con la reflexión y ésta es la encargada de resolverlo.

El impulso espontáneo del hombre resuelve el problema en términos de actividad causal. Las cosas existen independientemente de la mente y originan representaciones en ella; es decir, lo subjetivo es causalmente dependiente de lo objetivo. Con estas consideraciones sólo conseguimos plantear un problema mayor. Si yo afirmo que las cosas

1. *W*, I, p. 663.

externas existen independientemente y dan lugar a representaciones en mí, forzosamente me sitúo por encima de la cosa y de las representaciones, y, de este modo, me afirmo a mí mismo implícitamente como espíritu. Por ello, inmediatamente surge la pregunta siguiente, ¿de qué manera pueden las cosas externas ejercer una actividad causal sobre el espíritu?

Ciertamente, podemos intentar considerar el problema desde otro punto de vista. En vez de decir que las cosas dan lugar a representaciones de sí mismas, podemos afirmar con Kant que el sujeto impone sus formas cognoscitivas al material de la experiencia y, de este modo, crea la realidad fenoménica. Pero entonces nos queda la cosa-en-sí, y esto es inconcebible. Pues, ¿qué puede ser una cosa fuera de las formas impuestas por el sujeto?

Sin embargo, se han efectuado dos intentos serios para resolver el problema de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real, sin recurrir a la noción de actividad causal. Spinoza explica esta correspondencia recurriendo a la teoría de las modificaciones paralelas de los diversos atributos de la substancia infinita, mientras que Leibniz aporta la teoría de la armonía preestablecida. Ninguna de las dos son una explicación real: Spinoza no dio una explicación de su doctrina de las modificaciones de la substancia y Leibniz, según Schelling, se limitó a postular una armonía preestablecida.

Estos dos filósofos parece como si supusieran que, en último término, lo ideal y lo real fueran una misma cosa. Esta es la verdad que el filósofo está obligado a demostrar. Tiene que hacer patente que la naturaleza es un "espíritu visible" y que el espíritu es una "naturaleza invisible".[2] Es decir, que la misión del filósofo es explicar de qué modo la naturaleza es ideal, sin restricción alguna, en el sentido de que es un sistema dinámico, unificado y teleológico en constante desarrollo hasta alcanzar un punto en el que vuelve sobre sí misma, en y a través del espíritu humano. Una vez expuesto este modelo de la naturaleza, podemos comprender que la vida de las representaciones no es algo simplemente ajeno y contrapuesto al mundo objetivo de tal modo que origine el problema de la correspondencia entre lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real. La vida de las representaciones es el conocimiento que la naturaleza tiene de sí misma; es la actualización de la potencialidad de la naturaleza por la que el espíritu adormecido llega hasta la conciencia.

Pero, ¿podemos demostrar que la naturaleza es realmente un sistema teleológico? No puede admitirse como adecuada una interpretación mecanicista del mundo. Cuando consideramos el organismo estamos en vías de introducir la idea de finalidad. Tampoco la mente puede quedar conforme con esta dicotomía entre dos esferas claramente separadas, concretamente la del mecanicismo y la de la teleología. Ésta llega a considerar la naturaleza como una totalidad que se organiza a sí misma y en la que se pueden distinguir varios niveles. Pero se impone la pregunta sobre si no estamos viendo esta teleología en la naturaleza, primero en el organismo y luego en la naturaleza como un todo. Recordemos que Kant reconocía que no se podía pensar en la naturaleza como si no fuera un sistema teleológico, ya que tenemos una idea regulativa de la finalidad en la naturaleza, una idea que da lugar a ciertos principios heurísticos del juicio. Pero Kant no admitiría nunca que esta idea subjetiva pudiera demostrar nada sobre la naturaleza en sí.

2. *W*, I, p. 706.

Schelling, por el contrario, cree firmemente que las investigaciones de la ciencia presuponen la inteligibilidad de la naturaleza. Insiste en que cada experimento implica formular una pregunta a la naturaleza a la que ésta necesariamente responderá. Este procedimiento supone la idea de que la naturaleza satisface las exigencias de la razón, de que es inteligible y, en este sentido, ideal. Esta creencia se justifica al considerar la concepción del mundo que hemos expuesto. La idea de la naturaleza como sistema teleológico inteligible aparece como la autorreflexión de la naturaleza, como naturaleza que se conoce a sí misma en y por el hombre.

Evidentemente, podemos exigir una justificación de tal idea. La explicación última de Schelling es la teoría metafísica del Absoluto. "El primer paso hacia una filosofía y la condición indispensable para llegar a ella, es comprender que el Absoluto, en el orden ideal, es también el Absoluto en el orden real." [3] El Absoluto es "pura identidad" [4] de la subjetividad y la objetividad. Esta identidad se refleja en la interpenetración mutua de naturaleza y conocimiento de sí misma en y a través del hombre.

El Absoluto en sí no es más que un eterno acto de conocimiento en el que no se da ninguna sucesión temporal. Pero podemos distinguir tres momentos o fases en este acto, suponiendo que no consideremos que se sucedan temporalmente una a otra. En la primera fase, el Absoluto se objetiviza a sí mismo en naturaleza ideal, en modelo universal de la naturaleza, para el que Schelling aplica la expresión de Spinoza, ***natura naturans***. En la segunda fase, el Absoluto en cuanto objetividad se transforma en Absoluto en cuanto subjetividad. La tercera fase es la síntesis "en la que estas dos absolutizaciones (objetividad absoluta y subjetividad absoluta) vuelven a ser una sola absolutización".[5] De esta forma, el Absoluto viene a ser un acto eterno de autoconocimiento.

La primera fase de la vida interior del Absoluto se expresa o se manifiesta en ***natura naturata***, naturaleza considerada como sistema de cosas particulares. Esto es, en el símbolo o apariencia de ***natura naturans*** y, como tal, se dice de él que está "fuera del Absoluto".[6] La segunda fase de la vida interior del Absoluto, la transformación de la objetividad en subjetividad, se expresa externamente en el mundo de las representaciones, en el mundo ideal del conocimiento humano, en el que se representa a la ***natura naturata*** en la mente humana y gracias a ella, al convertir ésta lo particular en universal formando conceptos. Por ello, resulta que tenemos dos unidades, según Schelling: la naturaleza objetiva y el mundo ideal de las representaciones. La tercera unidad, correlacionada con la tercera fase de la vida interior del Absoluto, es la aprehensión de la interpenetración de lo real y lo ideal.

Es difícil afirmar que Schelling presenta de un modo claro la relación de lo infinito con lo finito, el Absoluto en sí y su automanifestación. Ya hemos visto cómo la ***natura naturata***, considerada como símbolo o representación de la ***natura naturans***, está fuera del Absoluto. Pero Schelling habla también del Absoluto en cuanto se expande a sí mismo en lo particular. Está claro que Schelling pretende distinguir entre el Absoluto inmutable y el mundo de cosas finitas y particulares. Pero también está claro que desea mantener que el Absoluto es la realidad omnicomprensiva. Volveremos a referirnos a ello oportunamente. De momento, podemos quedarnos con la visión general del Abso-

3. *W*, I, p. 708.
4. *W*, I, p. 712.
5. *W*, I, p. 714. Empleo la palabra "absolutización" para referirme a *Absoluthheit*.
6. *W*, I, p. 717.

luto como esencia eterna o idea que se objetiviza a sí misma en la naturaleza, retornando a sí misma como subjetividad en el mundo de la representación y, posteriormente, llegar al conocimiento de sí misma por la reflexión filosófica, como identidad de lo ideal y lo real, de la naturaleza y el espíritu.[7]

La justificación de la posibilidad de una filosofía de la naturaleza o, de lo que él llama "física superior", es de carácter metafísico. La naturaleza (es decir, la ***natura naturata***) tiene que ser ideal. Es el símbolo o la representación de la ***natura naturans***, naturaleza ideal; es la objetivación "externa" del Absoluto, y, dado que el Absoluto siempre es uno, la identidad entre objetividad y subjetividad, ***natura naturata***, también tiene que ser subjetividad. Esta verdad se manifiesta a través del proceso que sufre la naturaleza al pasar al mundo de la representación. La culminación de este proceso es la visión interior por la que se considera que el conocimiento humano de la naturaleza es conocimiento de sí misma por parte de ella. Realmente no hay ninguna separación entre lo objetivo y lo subjetivo; considerado desde el punto de vista trascendental es uno y lo mismo. El espíritu dormido se convierte en espíritu despierto. Los momentos a distinguir en la vida supratemporal del Absoluto como esencia pura se manifiestan en el orden temporal, orden temporal que es al Absoluto en sí como el consecuente al antecedente.

2. Desarrollar una filosofía de la naturaleza presupone un despliegue sistemático e ideal de la construcción de la naturaleza. Platón traza en el *Timeo* una construcción teórica de los cuerpos según sus cualidades fundamentales. Schelling hace algo parecido. La física puramente experimental no merece el nombre de ciencia. No sería más que "colección de hechos, información sobre lo que se ha observado, sobre lo ocurrido, ya sea en condiciones naturales o artificiales".[8] Schelling afirma que la física, tal y como la conocemos, no es puramente experimental o empírica. "Empirismo [*Empirie*] y ciencia están mezclados en lo que hoy se llama física."[9] Pero, según Schelling, queda espacio para una construcción puramente teórica, para una deducción de la materia, y de los tipos fundamentales de cuerpos, inorgánicos y orgánicos. Además, la física especulativa no se limita a considerar las fuerzas naturales, como la fuerza de la gravedad, como algo ya dado; las considera partiendo de primeros principios.

Según Schelling, este modo de enfocar la naturaleza no implica el riesgo de la construcción arbitraria de sus niveles básicos. Más bien permite que la naturaleza se construya a sí misma frente a la atención vigilante de la mente. La física especulativa o superior no puede explicar la actividad de producción básica que da lugar a la naturaleza. Esto es más propio de la metafísica que de la filosofía de la naturaleza en sentido estricto. Pero si el desarrollo del sistema de la naturaleza es la expresión necesariamente progresiva de la naturaleza ideal, ***natura naturans***, entonces tiene que ser posible trazar de manera sistemática las etapas de un proceso según el cual la naturaleza ideal se expresa a sí misma como ***natura naturata***. En esto consiste la misión de la física especulativa. Schelling admite que a través de la experiencia nos aproximamos al conocimiento de las fuerzas naturales y al conocimiento de la existencia de las cosas inorgánicas y orgánicas. La misión del filósofo no consiste en exponer los hechos empíricos, ni en elabo-

7. La imagen que dio Schelling del fundamento metafísifo de la filosofía de la naturaleza tuvo gran influencia en el pensamiento de Hegel. No sería oportuno extendernos aquí en este aspecto.
8. *W*, II, p. 283.
9. *Ibid.*

rar *a priori* una historia natural que, sólo a base de investigaciones empíricas, es posible. Éste debe buscar el modelo teleológico fundamental y necesario de la naturaleza, esto es, de la naturaleza en cuanto que es conocida por la experiencia y las investigaciones empíricas. Puede decirse que el filósofo tiene la misión de explicar el por qué y el para qué de los hechos.

Mostrar la naturaleza como sistema teleológico, como idea eterna y necesaria que se desarrolla a sí misma, supone demostrar previamente que la explicación de lo inferior se encuentra en lo superior. Así por ejemplo, aunque desde el punto de vista temporal lo inorgánico sea anterior a lo orgánico, desde un punto de vista filosófico, lo posterior es, lógicamente, previo a lo anterior. Dicho de otra forma, el nivel inferior existe como fundamento del nivel superior. Esta es la naturaleza. —Los materialistas tienden a reducir lo superior a lo inferior: intentan explicar la vida orgánica según conceptos de causalidad mecánica sin recurrir al concepto de finalidad. Este punto de vista es falso. No es, como pudiera suponerse, que deban negarse las leyes de la mecánica o considerarlas suspendidas en la esfera orgánica si se introduce el concepto de finalidad. Más bien estriba en considerar las leyes de la mecánica como necesarias para la realización de los fines de la naturaleza en la producción del organismo. Hay continuidad; lo inferior es el fundamento indispensable de lo superior. Este último asume al primero. Pero también se produce la emergencia de algo nuevo y este nivel nuevo explica el nivel inferior que presupone.

A partir de estos supuestos veremos que "la oposición entre mecanismo y esfera orgánica desaparece".[10] La producción de lo orgánico es una meta inconsciente de la naturaleza a la que llega por el desarrollo de la esfera inorgánica según las leyes de la mecánica. Es más justo decir que lo inorgánico es lo orgánico *minus*, mientras que lo orgánico es lo inorgánico *plus*. Sin embargo, incluso esta manera de expresarlo puede dar lugar a confusiones. La oposición entre mecánica y esfera orgánica se supera no tanto por medio de la teoría de que lo anterior existe para lo posterior cuanto por la tesis de que la naturaleza considerada como un todo es una unidad orgánica.

Ahora bien, la actividad básica de la naturaleza, que se "expansiona" a sí misma en el mundo fenoménico, es actividad infinita e ilimitada. La naturaleza es, como hemos visto, la autoobjetivación del Absoluto infinito que, como *acto* eterno, es actividad o querer. Para que haya un sistema objetivo de la naturaleza hay que dominar esta actividad ilimitada. Es decir, se hace necesaria una fuerza dominante o limitadora que no es otra que la interacción de la actividad ilimitada y la fuerza dominadora que da lugar al nivel inferior de la naturaleza, la estructura general del mundo y a la serie de cuerpos [11] que Schelling llama la primera potencia (*Potenz*) de la naturaleza. Pero si consideramos la fuerza de atracción como si fuera la fuerza dominante, y la repulsión como si fuera la de la actividad ilimitada, la síntesis de ambas es la materia en cuanto es, simplemente masa.

Pero el impulso de la actividad ilimitada se reafirma a sí mismo sólo para ser dominado en otro lugar. La segunda unidad o potencia de la construcción de la naturaleza es el mecanismo universal, en el que Schelling descubre un proceso dinámico o, mejor dicho, las leyes dinámicas de los cuerpos. "El proceso dinámico no es más que la segunda

10. *W*, I, p. 416.
11. *Der allgemeine Weltbau und die Koerperreihe*, *W*, I, p. 718.

construcción de esta materia."[12] Es decir, la construcción original de la materia se repite a un nivel superior. En el nivel inferior encontramos la operación elemental de las fuerzas de atracción y repulsión y la síntesis de las mismas en la materia como masa. En el nivel superior encontramos estas mismas fuerzas mostrándose a sí mismas en fenómenos como el magnetismo, la electricidad, los procesos químicos y las propiedades químicas de los cuerpos.

La tercera unidad o potencia de la naturaleza es el organismo. En este nivel encontramos otra vez las mismas fuerzas que actualizan su potencia en los fenómenos de sensibilidad, irritabilidad y reproducción. Esta unidad, o nivel de la naturaleza, se presenta como la síntesis de las otras dos; y, por ello, no se puede decir que la naturaleza carezca de vida en alguno de sus niveles. Es una unidad orgánica viviente que actualiza sus potencias, elevándose a niveles superiores, hasta llegar a expresarse a sí misma en el organismo. Sin embargo, hay que observar que dentro de la propia esfera orgánica se pueden distinguir también otros niveles. En los inferiores, la reproducción es elevada, mientras que la sensibilidad está relativamente menos desarrollada. Los organismos individuales se confunden con la especie. En los niveles superiores, la vida de las sensaciones está más desarrollada, y el organismo individual, por así decirlo, es más un individuo que un elemento de una clase. El punto culminante es el organismo humano, ya que en él se manifiesta de manera más clara la idealidad de la naturaleza y constituye el punto de transición hacia el mundo de las representaciones o subjetividad; el organismo humano es el reflejo de la naturaleza sobre sí misma.

A lo largo de esta construcción de la naturaleza, Schelling recurre a la idea de polarización de las fuerzas. "Estas dos fuerzas conflictivas ... llevan a la idea de un *principio organizador* que hace del mundo un sistema." [13] Este principio puede llamarse propiamente alma del mundo, ya que no puede ser descubierto por la investigación experimental, ni, por lo tanto, ser descrito en relación con las propiedades de los fenómenos. Esta alma del mundo es un postulado, "una hipótesis de la física superior, con objeto de explicar el organismo universal".[14] Esta alma del mundo no es en sí misma una inteligencia consciente. Es el principio organizador que se manifiesta a sí mismo en la naturaleza y que alcanza la conciencia en el yo humano y a través del mismo. A no ser que postulemos su existencia, no podemos considerar la naturaleza como un superorganismo unificado que se desarrolla a sí mismo.

Es fácil pensar que esta teoría de Schelling sobre la naturaleza tenga alguna relación con la teoría evolucionista, en el sentido de la transformación de las formas, o de que las formas superiores tienen su origen en las inferiores. Se podría argüir que el evolucionismo no sólo sería adecuado a la metafísica de Schelling, sino que podría incluso satisfacer las exigencias de un sistema que interpreta la naturaleza como el autodesarrollo de una unidad orgánica. Schelling a veces se refiere explícitamente a la posibilidad de la evolución y observa que incluso, aunque la experiencia del hombre no revele ningún ejemplo de transformación de una especie en otra, la falta de pruebas empíricas no demuestra la imposibilidad de tal transformación. Es muy posible, dice, que tales cambios sólo se produzcan en períodos de tiempo superiores a los que puede abarcar la experiencia humana. Pero "en todo caso —añade Schelling—, prescindamos de estas posi-

12. *W*, II, p. 320.
13. *W*, I, p. 449.
14. *W*, I, p. 413.

bilidades".[15] Dicho de otra forma, aunque admite la posibilidad de la evolución, de hecho no se preocupa por la historia genética de la naturaleza sino por la construcción ideal y teórica de la misma.

Esta construcción es muy fecunda y tiene prolongaciones que se apartan de la especulación sobre el mundo. Por ejemplo, la idea de la polarización de las fuerzas recuerda la especulación presocrática; la teoría de la naturaleza como espíritu adormecido evoca ciertos aspectos de la filosofía de Leibniz. La interpretación de Schelling de la naturaleza también tiene una proyección hacia el futuro; así, puede reconocerse algún parecido entre ella y la visión bergsoniana de las cosas inorgánicas como restos arrojados por el *élan vital* en su marcha ascendente.

Al mismo tiempo, la construcción de la naturaleza de Schelling es tan arbitraria para una mentalidad científica que no parece haber justificación alguna para estudiarla aquí con mayor detalle.[16] No es que el filósofo no integre en su filosofía de la naturaleza teorías e hipótesis tomadas de la ciencia, sino que, por el contrario, utiliza ideas tomadas de la física de su tiempo, de la electrodinámica, la química y la biología, pero las introduce en un esquema dialéctico. Para ello recurre a establecer analogías que, por muy sugestivas o ingeniosas que sean, no dejan de ser, en último término, arbitrarias. Por ello, exponer los detalles de su teoría de la naturaleza, o de las relaciones que mantuvo con el pensamiento de científicos como Newton, o de escritores contemporáneos como Goethe, sólo cabría en un estudio especializado del tema, pero no en una historia general de la filosofía.

No pretendemos, sin embargo, negar la importancia de la filosofía de la naturaleza de Schelling. Es una prueba de que el idealismo alemán no implica un subjetivismo, en el sentido corriente de esta palabra. La naturaleza es la manifestación inmediata y objetival de Absoluto. La naturaleza es ideal, pero esto no quiere decir que sea una creación del yo humano. Es ideal porque expresa la idea eterna y porque está proyectada hacia una autorreflexión en el entendimiento humano. La visión de Schelling del Absoluto como identidad de la objetividad y la subjetividad exige que la autoobjetivación del Absoluto, es decir, la naturaleza, ponga de manifiesto esta identidad. Pero ésta se manifiesta a través de un modelo teleológico de la naturaleza y no por su reducción a la idea del hombre. La representación de la naturaleza en la mente humana y a través de ella, presupone una objetividad del mundo, a pesar de que, simultáneamente, presuponga la inteligibilidad del mundo y su orientación intrínseca hacia la autorreflexión.

Por otra parte, si prescindimos de la especulación de Schelling, un tanto fantástica, sobre el magnetismo, la electricidad, etc., es decir, de los detalles de su construcción teórica de la naturaleza, vemos que la visión general de la naturaleza como manifestación objetiva del Absoluto y como sistema teleológico, puede ser válida. Evidentemente, es una interpretación metafísica y, en cuanto tal, no podrá ser aceptada por quienes niegan la metafísica. La imagen general de la naturaleza, sin embargo, no es irracional. Si, de acuerdo con Schelling y, posteriormente, con Hegel, aceptamos la idea del Absoluto espiritual, no debe extrañarnos que encontremos un modelo teleológico en la naturaleza, a pesar de que no se puedan deducir necesariamente las fuerzas y los fenómenos de la naturaleza de la manera concreta que Schelling creía que podía hacerlo la física especulativa.

15. *W*, I, p. 417.
16. Los detalles de la construcción de la naturaleza en Schelling son algo diferentes en sus diversos escritos.

3. Al tener en cuenta que la filosofía de la naturaleza de Schelling representa su divergencia fundamental respecto a Fichte y es su contribución más original al desarrollo del idealismo alemán, parece extraño que en 1800 publicara el ***Sistema del idealismo trascendental*** en el que, partiendo del yo, elabora "la historia continua de la autoconciencia".[17]

Es como si añadiese a la filosofía de la naturaleza un sistema incompatible, inspirado en Fichte. Según Schelling, el idealismo trascendental constituye un complemento necesario de la filosofía de la naturaleza. En el conocimiento mismo están unificados el sujeto y el objeto; sujeto y objeto son uno. Pero si deseamos explicar esta identidad, tenemos primeramente que pensarlos por separado. Nos enfrentamos entonces con dos posibilidades: o bien empezamos por lo objetivo y pasamos a lo subjetivo preguntándonos de qué manera la naturaleza inconsciente llega ser representación, o partimos de lo subjetivo y llegamos a lo objetivo, preguntándonos de qué forma llega a existir el objeto para el sujeto. En el primer caso, desarrollamos la filosofía de la naturaleza mostrando cómo ésta crea las condiciones que le permiten su propia autorreflexión en un nivel subjetivo. En el segundo caso, desarrollamos el sistema del idealismo trascendental, mostrando cómo el principio inmanente de la conciencia produce el mundo objetivo como condición necesaria para alcanzar la autoconciencia. Estas dos posiciones son, y necesariamente tienen que serlo, complementarias. Si el Absoluto es la identidad de subjetividad y objetividad, debe ser posible partir de cualesquiera de estos polos y desarrollar una filosofía que esté en armonía con la filosofía elaborada a partir del otro. Dicho de otra forma, Schelling está convencido del carácter mutuamente complementario de la filosofía de la naturaleza y del sistema del idealismo trascendental, ya que ambos ponen de manifiesto la naturaleza del Absoluto como identidad entre el sujeto y el objeto, de lo ideal y lo real.

Puesto que el idealismo trascendental se define como ciencia del conocimiento, prescinde de la pregunta de si hay una realidad ontológica tras la esfera de este conocimiento. Su primer principio ha de ser inmanente en esta esfera. Si hemos de pasar de lo subjetivo a lo objetivo por medio de una deducción trascendental, tendremos que empezar reconociendo la identidad original del sujeto y el objeto. Esta identidad, que se da en la esfera del conocimiento, es la autoconciencia, en la que el sujeto y el objeto son una misma cosa. Schelling describe la autoconciencia como yo. Pero el término "yo" no significa yo del individuo, significa "el acto de la ***autoconciencia en general***".[18] "La autoconciencia, que constituye nuestro punto de partida es un ***único acto absoluto.***"[19] Este acto absoluto es la producción de sí mismo como objeto. "El yo no es más que un producir que llega a ser su propio objeto."[20] Es, de hecho, "una intuición intelectual".[21] Ya que el yo existe al conocerse a sí mismo, este autoconocimiento es el acto de intuición intelectual que es "el órgano de todo pensamiento transcendental",[22] y produce libremente como su objeto lo que, de otra forma, no sería objeto. La intuición intelectual y la producción del objeto del pensamiento transcendental son uno y lo

17. *W*, II, p. 331.
18. *W*, II, p. 374.
19. *W*, II, p. 388.
20. *W*, II, p. 370.
21. *Ibid.*
22. *W*, II, p. 369.

mismo. Por ello, cualquier sistema de idealismo trascendental tiene que adoptar la forma de una producción o construcción de la autoconciencia.

Schelling recurre más veces que Fichte a la idea de intuición intelectual; pero el modelo general de su idealismo trascendental se basa, evidentemente, en el pensamiento de Fichte. El yo es en sí mismo una actividad o un acto ilimitado. Para que éste llegue a ser su propio objeto tiene que limitar esta actividad contraponiendo algo a sí mismo, concretamente, contraponiendo el yo al no-yo, y esto debe hacerlo de manera inconsciente. Es imposible explicar la existencia del no-yo dentro del marco del idealismo si no suponemos que la producción del no-yo es inconsciente y necesaria. El no-yo es la condición necesaria de la conciencia de sí mismo. En este aspecto, la limitación de la actividad infinita o ilimitada que constituye el yo debe mantenerse. Pero, en otro sentido, hay que trascender la limitación, es decir, el yo tiene que ser capaz de abstraer del no-yo y volver sobre sí mismo. Dicho de otra forma, la conciencia de sí mismo adoptará la forma de autoconciencia humana, la cual presupone la naturaleza, el no-yo.

En la primera parte del sistema del idealismo trascendental, que corresponde a la deducción teórica de la conciencia en la *Teoría de la ciencia* de Fichte, Schelling traza la historia de la conciencia dividiéndola en tres épocas. Aparecen muchos temas de Fichte, pero Schelling se encuentra con grandes dificultades para establecer una correlación exacta entre su historia de la conciencia y su filosofía de la naturaleza. La primera época se extiende desde la sensación hasta la intuición productiva. Corresponde a los mismos estadios de la filosofía de la naturaleza. Con otras palabras, vemos la producción del mundo material como actividad inconsciente del espíritu. La segunda época se extiende desde la intuición productiva hasta la reflexión. El yo es ya consciente en el nivel de los sentidos, es decir, el objeto sensible aparece como algo distinto del acto de la intuición productiva. Schelling deduce aquí las categorías de espacio, tiempo y causalidad. Empieza a existir para el yo el universo. Schelling deduce también el organismo como una condición necesaria para que el yo vuelva sobre sí mismo. Esto tiene lugar en la tercera etapa que culmina con el acto de la abstracción absoluta por medio de la cual el yo se diferencia a sí mismo reflexivamente del objeto, o del no-yo, y se reconoce a sí mismo como inteligencia. Ha llegado a ser objeto para sí mismo.

El acto de abstracción absoluta sólo es explicable como acto de voluntad que se determina a sí mismo. Con ello pasamos a la idea del yo o inteligencia como un poder activo y libre y, de esta forma, entramos en la segunda parte, que es la parte práctica del sistema del idealismo trascendental. Tras la parte que trata de la conciencia de otros seres y de otras voluntades libres, Schelling procede, al desarollar la autoconciencia, a exponer la distinción entre impulso natural y voluntad, considerando a esta última como una actividad idealizadora (*eine idealisierende Tätigkeit*), es decir, como si tratara de modificar el objeto de acuerdo con un ideal. El ideal pertenece al sujeto: es un hecho del yo mismo. Por esta razón, el yo también se realiza a sí mismo al buscar una forma de actualizar el ideal en el mundo objetivo.

Esta idea establece las bases para poder hablar de la moralidad. Schelling se pregunta cómo es posible que la voluntad, concretamente como actividad que se determina a sí misma o se realiza a sí misma, puede llegar a objetivarse para el yo como inteligencia. Es decir, ¿de qué forma puede el yo llegar a ser consciente de sí mismo como voluntad? La respuesta es que el yo no debiera querer más que la autodeterminación. "Esta exigencia no es otra cosa que el imperativo categórico o la ley moral que Kant

expresa de la siguiente forma: sólo debes querer aquello que quieren otras inteligencias. Pero aquello que todas las inteligencias quieren, no es más que pura autodeterminación, pura conformidad con la ley. Por medio de la ley moral la autodeterminación pura ... llega a ser objeto para el yo."[23]

La autodeterminación o autorrealización sólo se alcanza a través de la acción concreta en el mundo. Schelling deduce el sistema de derechos y el Estado como condiciones para la acción moral. El Estado es naturalmente un edificio levantado por el hombre, por la actividad del espíritu. Pero es una condición necesaria para llegar a una realización armoniosa de la libertad de una pluralidad de individuos. A pesar de ser un edificio levantado por el hombre, el Estado debe llegar a ser una segunda naturaleza. En todas nuestras acciones confiamos en la uniformidad de la naturaleza, en el reino de las leyes naturales. En nuestra actividad moral, debemos ser capaces de confiar en el orden de las leyes racionales de la sociedad, es decir, debemos poder confiar en un Estado racional, cuya característica sea la justicia de sus leyes.

Sin embargo, el Estado mejor organizado está amenazado por la voluntad caprichosa y egoísta de otros Estados. Por tanto, ¿cómo puede salvarse la sociedad política de esta condición de inestabilidad e inseguridad? La respuesta sólo se halla en "una organización que trascienda el Estado individual, concretamente, una federación de todos los Estados".[24] Sólo de esta manera la sociedad política puede llegar a ser una segunda naturaleza, es decir, una realidad en la que pueda confiarse.

Para conseguirlo, son necesarias dos condiciones: en primer lugar, los principios fundamentales de una constitución verdaderamente racional deben ser aceptados por todos, de manera que la totalidad de los Estados tengan un interés común en garantizar y proteger las leyes y los derechos de los otros Estados. En segundo lugar, los Estados han de someterse a una ley fundamental común a todos ellos, del mismo modo como los ciudadanos se someten a las leyes de su propio Estado. Esto supone que la federación tendrá que ser un "Estado de Estados",[25] una organización mundial con poder soberano. Si se pudiese realizar este ideal la sociedad política llegaría a ser un lugar seguro para la total realización del orden moral universal.

Ahora bien, este ideal tendría que realizarse en un marco histórico. Surge, por tanto, el problema de si se puede reconocer en la historia humana una tendencia hacia el cumplimiento del mismo. Según Schelling, "en el concepto de historia se incluye el de *progreso* indefinido".[26] Es evidente que si esta afirmación significa que la palabra "historia" incluye el concepto de progreso indefinido hacia una meta fijada de antemano, habría que tratar de saber cuál es ésta. Schelling considera el proceso histórico desde la perspectiva de su teoría del Absoluto. "La historia como totalidad es una revelación continua del Absoluto, una revelación que progresa con el propio curso de la historia."[27] Como el Absoluto es la pura identidad de lo real y lo ideal, la historia sólo puede ser un movimiento dirigido a la creación de una segunda naturaleza, un orden moral del mundo perfecto en el marco de la sociedad política racionalmente organizada. Como el Absoluto es infinito, este movimiento progresivo no puede tener fin. Si el Absoluto se revelase totalmente desaparecería el punto de vista de la conciencia hu-

23. *W*, II, pp. 573-574.
24. *W*, II, p. 586.
25. *W*, II, p. 587.
26. *W*, II, p. 592.
27. *W*, II, p. 603.

mana que supone una distinción entre sujeto y objeto. Por ello, la revelación del Absoluto en la historia humana, por principio, nunca puede acabar.

Pero, ¿no nos enfrentamos, entonces, con un dilema? Si, por una parte, afirmamos que la voluntad humana es libre, ¿no es cierto que el hombre puede modificar los fines de la historia y que, por tanto, no existe una meta ideal necesaria? Y, por otra, si afirmamos que la historia se mueve necesariamente en una dirección determinada, ¿no estamos obligados a negar la libertad humana, y a no tener en cuenta el sentimiento psicológico de libertad?

Schelling recurre, para resolver este dilema, a la idea de una síntesis absoluta de las acciones libres. Los actos individuales son libres; cualquier individuo puede obrar movido por motivos privados y egoístas, pero, al mismo tiempo, existe una necesidad oculta, por la que se llega a una síntesis de las acciones independientes, y a veces opuestas, de los seres humanos. Incluso, aunque un hombre actúe por motivos puramente egoístas, contribuye inconscientemente, y contra su voluntad, al cumplimiento de la meta ideal de la historia humana.[28]

Hasta ahora hemos considerado brevemente las partes del sistema del idealismo trascendental que, más o menos, corresponden a la deducción teórica y práctica de la conciencia, a la teoría del derecho y a la ética en Fichte. Pero Schelling añade una tercera parte que es su contribución original al idealismo trascendental y que sirve para poner de manifiesto las diferencias entre su concepción y la de Fichte. La filosofía de la naturaleza trata del espíritu inconsciente. En el sistema del idealismo trascendental, que estamos estudiando, vemos un espíritu consciente que se objetiva a sí mismo en la acción moral y en la creación de un orden moral del mundo, es decir, en la constitución de una segunda naturaleza. Aún debemos encontrar la intuición en la que la identidad entre conciencia e inconsciencia, entre real e ideal, se presente al yo de manera concreta. Schelling localiza, en su tercera parte del idealismo trascendental, esta síntesis en la intuición estética. Por ello, el idealismo trascendental culmina en una filosofía del arte, a la que Schelling dio mucha importancia. Si esta afirmación no se toma como si el filósofo despreciara la importancia de la acción moral, podemos decir que Schelling, a diferencia de Fichte, insiste más en la estética que en la ética, le importa más la creación artística que la vida moral.

Conviene ocuparse primero de la filosofía del arte, tal y como aparece en la tercera parte del *Sistema del idealismo trascendental*, y posteriormente, en sus conferencias sobre *Filosofía del arte.* Entre una y otra obra desarrolló su teoría del Absoluto. Sin embargo, es mejor exponer sus ideas sobre el arte separadamente de su desarrollo histórico.

4. En el *Sistema del idealismo trascendental*, leemos que "el mundo objetivo sólo es la poesía original, aún inconsciente, del espíritu: el *organon* universal de la filosofía —y la clave de bóveda— es la *filosofía del arte*".[29] Se impone una aclaración a esta afirmación de que "la filosofía del arte es el verdadero *organon* de la filosofía".[30]

En primer lugar, hay que destacar que el arte se basa en el poder de la intuición productiva, que es el instrumento indispensable del idealismo trascendental. Como ya hemos visto, el idealismo trascendental supone una historia de la conciencia; las etapas

28. Esta teoría puede parecer una doctrina sobre la divina providencia. Sin embargo, en esta etapa del pensamiento de Schelling, no debemos pensar que el Absoluto es para el filósofo una deidad personal. La elaboración de la síntesis absoluta es la expresión necesaria de la naturaleaza del Absoluto, como identidad de lo ideal y lo real.

29. *W*, II, p. 349.

30. *W*, II, p. 351.

de esta historia no están presentes desde un principio para el yo, como lo están tantos objetos a los que basta con mirarlos. El yo, o la inteligencia, tiene que producirlas, en el sentido de que tiene que re-crearlas, o en términos platónicos, re-cogerlas. Esta labor de recreación o de recogida la realiza el poder de intuición productiva. La intuición estética es una actividad de este mismo poder, aunque se exprese hacia el exterior y no hacia el interior.

En segundo lugar, la intuición estética pone de manifiesto la verdad básica de la unidad de lo consciente y lo inconsciente, de lo real y lo ideal. Si consideramos la intuición estética desde el punto de vista del artista creador, del genio, podemos comprender cómo éste realmente sabe lo que está haciendo; el artista actúa consciente y deliberadamente. Cuando Miguel Ángel esculpía su estatua de Moisés sabía lo que estaba haciendo. Sin embargo, podemos decir que también el genio actúa inconscientemente. El artista no posee solamente una capacidad técnica; el verdadero artista es el instrumento de un poder interior que no domina. Para Schelling, este poder es el mismo que el que actúa en la naturaleza. Dicho de otra forma, el mismo poder que actúa conscientemente produciendo la naturaleza, la poética inconsciente del espíritu, es también el que actúa conscientemente al producir una obra de arte. Es decir, actúa a través de la conciencia del artista. Esto ilustra la unidad última de lo inconsciente y lo consciente, de lo real y lo ideal.

Pero también puede verse de otro modo: podemos preguntarnos por qué la contemplación de una obra de arte se acompaña de un "sentimiento de satisfacción infinita",[31] y, por qué "cada impulso productivo se sacia con la realización de la obra, y cómo todas las contradicciones se reconcilian y todos los enigmas se resuelven".[32] Dicho de otra forma, ¿por qué goza la mente, ya sea la del artista, ya la de cualquier otra persona, al contemplar una obra de arte, de un sentimiento de finalidad, de la sensación de estar ante algo perfectamente completo, de la sensación de haber resuelto un problema que aún no se puede plantear? Según Schelling, la única respuesta posible es la siguiente: la obra de arte, totalmente acabada y perfecta, es la máxima objetivización de la inteligencia misma y para ella misma, es decir, en cuanto que es la identidad entre lo inconsciente y lo consciente, lo real y lo ideal, lo objetivo y lo subjetivo. Pero, dado que la inteligencia, o el yo, no tiene conocimiento de ello, de forma reflexiva, se limita a sentir inmensa satisfacción, como si se le hubiese revelado un misterio, y a adscribir la producción de la obra de arte a un poder que actúa dentro de ella y a través de la misma.

La filosofía del arte es, considerándola desde este punto de vista, la culminación del *Sistema del idealismo trascendental.* El lector recordará que el idealismo trascendental arranca de la idea de lo que se llama el yo o la inteligencia y la considera como un acto absoluto de la conciencia de sí mismo en el que objeto y sujeto se funden en uno. Este acto absoluto es, sin embargo, un producir; debe producir su objeto. La máxima objetivación posible es la obra de arte. Ciertamente, el organismo, tal y como lo considera la filosofía de la naturaleza, no deja de ser una manifestación parcial de la identidad entre lo real y lo ideal. Sin embargo, está adscrito a un poder productivo e inconsciente que no trabaja libremente, mientras que la obra de arte es la expresión de la libertad misma: es la libre manifestación del yo mismo para sí mismo.

31. *W*, II, p. 615.
32. *Ibid.*

El idealismo trascendental, como ya se ha mencionado anteriormente, arranca de un primer principio inmanente dentro de la esfera del conocimiento, es decir, arranca del acto absoluto que llega a ser objeto para sí mismo, prescindiendo de la pregunta de si hay realidad alguna detrás de este acto absoluto o yo.[33] Cuando Schelling pronunció sus conferencias (1802-1803), publicadas con el título de *Filosofía del arte*, ya había desarrollado su teoría del Absoluto e insistía sobre el significado metafísico de la obra de arte en cuanto manifestación finita del Absoluto infinito. El Absoluto es la "indiferencia" (es decir, la identidad última) entre lo real y lo ideal, y "la indiferencia entre lo real y lo ideal, en cuanto tal indiferencia, se expresa en un mundo ideal por medio del arte".[34] Con esta afirmación Schelling no contradice de ningún modo lo que previamente había declarado sobre el arte. En las conferencias trascienden, sin embargo, las limitaciones fichteanas que él mismo se había impuesto y que expresa en el *Sistema del idealismo trascendental*, llegando a adoptar el punto de vista sinceramente metafísico tan característico de su pensamiento.

En *Bruno* (1802), Schelling introduce la noción de ideas divinas y afirma que las cosas son hermosas en virtud de su respectiva participación de las ideas. Esta misma doctrina reaparece en las conferencias sobre el arte. El filósofo declara aquí que "la belleza existe ahí donde lo particular (lo real) armoniza con su correspondiente idea, de tal modo que esta idea misma, en cuanto que es infinita, se introduzca en lo finito llegando así a ser intuida *in concreto*".[35] La intuición estética es la intuición de lo infinito dentro de un producto finito de la inteligencia. Además, la conformidad de una cosa con su correspondiente idea es, pues, la verdad de ésta misma. Por ello, la belleza y la verdad [36] son, en último término, uno.

Ahora bien, el genio creador que en la obra de arte exhibe una idea eterna, ha de estar en relación con el filósofo. De aquí no se deduce, sin embargo, que el artista sea un filósofo, pues no aprehende dichas ideas eternas de forma abstracta, sino que las aprehende únicamente por medio de ciertos simbolismos. La creación artística requiere la presencia de un mundo simbólico, un mundo de "existencia poética",[37] que se halla entre lo universal y lo particular. El símbolo no representa lo universal ni lo particular como tales; es la representación de ambos, unificados. Por ello, precisamente, hemos de hacer una distinción entre el símbolo y la imagen. La imagen siempre es concreta y particular.

Este mundo simbólico de existencia poética lo ofrece la mitología que es "condición necesaria y material primario [*Stoff*] de todo arte".[38] Schelling se ocupa de la mitología griega, pero no limita el mundo simbólico, que, en su opinión, constituye el material indispensable para toda creación artística, a la mitología de los griegos. Schelling incluye la mitología que llama judía y la cristiana. La mente cristiana se ha forjado su propio mundo simbólico que se ha revelado como fuente de material indispensable para toda creación artística.

La insistencia de Schelling en la mitología con referencia al mundo simbólico de la

33. Asimismo, la filosofía de la naturaleza arranca de una actividad infinita postulada, que se manifiesta a sí misma en la naturaleza.
34. *W*, III, p. 400.
35. *W*, III, p. 402.
36. La referencia es obvia a lo que los escolásticos llamaban verdad ontológica, a diferencia de la llamada verdad lógica.
37. *W*, III, p. 419.
38. *W*, III, p. 425.

existencia poética, puede interpretarse como una limitación. Pero muestra el constante interés de Schelling por los mitos en tanto que son, a la vez, construcciones imaginarias y alusiones o expresiones de lo divino. Posteriormente, Schelling establece una distinción entre mito y revelación. Su interés en el significado de la mitología es una nota muy característica y persistente de su doctrina. Volveremos oportunamente a considerar este tema en relación con su posterior filosofía de la religión.

En este esquema de la filosofía estética de Schelling que aquí exponemos, los términos "arte" y "artista" se emplean con un significado más amplio que en el lenguaje corriente. Sin embargo, no creo oportuno extender el tema hasta especificar la clasificación de las artes de Schelling, en series que pertenecen a lo real, la escultura y la pintura, y las artes que pertenecen a las series ideales, tales como la poética.[39] En general, es suficiente comprender cómo Schelling llega a integrar la doctrina estética en su filosofía. En la tercera *Crítica*, Kant ha tratado del juicio estético; puede decirse que para él la estética llegó a ser una parte integral de la filosofía crítica. La naturaleza del sistema kantiano impide desarrollar, como lo ha hecho Schelling, una metafísica del arte. Es cierto que Kant admite la posibilidad de ver algo de la realidad nouménica, desde un punto de vista subjetivo, es decir, de lo que él llama substrato suprasensible. Con Schelling, el producto del genio artístico llega a ser una clara revelación de la naturaleza del Absoluto. Precisamente, en esta exaltación del genio, en la asimilación parcial del genio artístico al filosófico, y la insistencia en el significado metafísico de la intuición estética, se pone de manifiesto la filiación romántica de Schelling.

5. En la sección anterior se aludía con frecuencia a la doctrina del Absoluto de Schelling, considerándola en cuanto pura identidad entre subjetividad y objetividad, entre lo ideal y lo real. En cierto modo, estas consideraciones eran prematuras. En la introducción a la *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801), Schelling habla de extender el "sistema de identidad absoluta".[40] De esta nota introductoria puede deducirse que el filósofo no repite lo que anteriormente ya había dicho. El sistema que llama de identidad se puede considerar como exposición de las implicaciones metafísicas que trae consigo la convicción del carácter de mutua complementariedad de la filosofía de la naturaleza y el sistema del idealismo trascendental.

"El punto de vista de la filosofía es el de la razón",[41] dice Schelling. Es decir, el conocimiento filosófico de las cosas es el conocimiento de las mismas en cuanto que se dan en la razón misma. "Llamo razón [*Vernunft*] a la razón absoluta o a la razón concebida como indiferencia total entre lo subjetivo y lo objetivo." [42] En otras palabras, la filosofía es conocimiento de la relación que se establece entre las cosas y el Absoluto, o bien, entre lo finito y lo infinito, si consideramos el Absoluto en cuanto que es infinito. Es preciso concebir el Absoluto como pura identidad o como indiferencia entre subjetividad y objetividad.

Schelling se vio en una situación muy difícil cuando intentó describir la relación entre lo finito y lo infinito. Por una parte, no puede haber nada fuera del ámbito del Absoluto, ya que éste es realidad infinita y, forzosamente, ha de comprender toda realidad. Por esta razón es imposible que constituya la causa externa del universo. "La iden-

39. El lector interesado en este tema puede consultar la tercera parte de la *Filosofía del arte* de Schelling, o bien la *Historia de la estética* de Bernard Bosanquet.
40. *W*, III, p. 9.
41. *W*, III, p. 11.
42. *W*, III, p. 10.

tidad absoluta no es la causa del universo, pero sí el universo mismo, pues, todo cuanto existe es la absoluta identidad misma. El universo es todo cuanto es." [43] Por otra parte, si el Absoluto es pura identidad todas las distinciones han de darse fuera de éste. "La diferencia cuantitativa sólo se puede dar fuera de la esfera de la absoluta totalidad.". [44] Por ello, las cosas finitas han de ser, forzosamente, cosas externas al Absoluto.

Schelling no puede decir que el Absoluto se manifieste de alguna forma fuera de sí mismo. Sostiene que "el error fundamental de la filosofía está en la proposición de que la absoluta identidad realmente ha rebasado sus propios límites ... ".[45] De aquí resulta que se ve obligado a declarar que sólo desde el punto de vista de conciencia empírica se puede dar una distinción entre sujeto y objeto, y que hay cosas finitas que subsisten. Pero, sinceramente, no creo que esto sea suficiente, considerando que tanto el punto de vista de la conciencia empírica como su correspondiente *status* ontológico permanecen inexplicados. Schelling se conforma exponiendo que la diferencia cuantitativa se establece "sólo aparentemente" [46] y que el Absoluto "no está de ninguna forma afectado por la oposición entre subjetividad y objetividad".[47] Según las premisas propuestas por Schelling, si realmente la apariencia fuese algo, ésta ha de hallarse dentro del Absoluto. Pero, si no estuviera dentro del Absoluto, éste ha de ser trascendente e inidentificable con el universo.

En *Bruno* (1802), Schelling especula con la doctrina de las ideas divinas, a imitación de las tradiciones platónica y neoplatónica. Considerado desde un cierto punto de vista, el Absoluto es la idea de las ideas, y, las cosas finitas gozan de una existencia eterna dentro de las ideas divinas. Incluso, si estamos dispuestos a admitir la compatibilidad de esta doctrina con la visión del Absoluto en cuanto pura identidad, visión reafirmada en *Bruno*, observaremos que aún queda por explicar debidamente el *status* temporal de las cosas finitas y sus correspondientes diferencias cuantitativas. En el diálogo que se mantiene a lo largo de esta obra, Bruno expone a Luciano que las cosas finitas individuales están diferenciadas "sólo para ti",[48] y que para una piedra, sólo existe la oscuridad de la absoluta identidad. Podemos muy bien preguntarnos de qué manera surge la conciencia empírica, con las distinciones que implica: bien dentro del Absoluto, si es pura identidad, o bien fuera de éste, si se trata de la totalidad.

Schelling parte del punto de vista general de que la absoluta razón, como identidad entre subjetividad y objetividad, es la conciencia de sí misma, el acto absoluto en el cual sujeto y objeto son uno. Sin embargo, conviene destacar que la razón no es propiamente, en sí misma, la conciencia de sí misma; no es más que la "indiferencia" o la falta de diferencia entre sujeto y objeto, lo ideal y lo real. La razón sólo llega a la conciencia de sí misma en la conciencia humana y a través de ella, cuyo objeto inmediato es el mundo. Dicho de otra forma, el Absoluto se manifiesta a sí mismo o se presenta en dos series de "potencias": la serie real, de la que se ocupa la filosofía de la naturaleza, y la serie ideal, considerada en el idealismo trascendental. Desde el punto de vista de la conciencia empírica, estas dos series son distintas. En una de ellas hallamos la subjetividad y en la otra la objetividad. El conjunto de ambas constituye el "universo", que, como

43. *W*, III, p. 25.
44. *W*, III, p. 21.
45. *W*, III, p. 16.
46. *W*, III, p. 23.
47. *Ibid.*
48. *W*, III, p. 155.

todo cuanto es, es el Absoluto. No obstante, al intentar trascender la conciencia empírica, considerada como punto de vista en el que se dan las distinciones, y al llegar al Absoluto, tal y como es en sí mismo, y no en su apariencia, nos encontramos con que éste sólo puede ser concebido como indiferencia, es decir, como el punto en que todas las diferencias y distinciones desaparecen. En ese momento los conceptos se vacían de contenido positivo. Esto demuestra que, por medio del pensamiento conceptual, sólo se puede aprehender la apariencia del Absoluto, la identidad absoluta tal y como aparece en su ser "exterior", pero no en su ser en sí.

La doctrina de la identidad permite a Schelling superar la discusión entre idealismo y realismo. Tal controversia supone que la distinción de la conciencia empírica entre real e ideal sólo pueda ser superada reduciendo o subordinando uno a otro. Pero el conflicto se resuelve al comprender que lo ideal y lo real, dentro del Absoluto, son uno. De esta manera, el sistema de identidad puede llamarse, con razón, realismo idealista (*Real idealismus*).

A pesar de que Schelling encontrara satisfactorio este sistema de identidad, otros filósofos no lo aceptaban. Schelling comenzó a exponerlo tratando de aclarar lo que él consideraba malentendidos de sus críticos. Por otra parte, sus propias reflexiones le llevaron a desarrollar nuevas líneas de pensamiento. De hecho, al insistir en que la relación entre lo finito y lo infinito, y en que el problema de la existencia del mundo de las cosas, constituyen el tema fundamental de la metafísica, difícilmente hubiera podido conformarse con el sistema de identidad. Este sistema parecía implicar que el universo es la actualización del Absoluto y, sin embargo, afirmaba por otra parte que la distinción entre potencia y acto cae fuera del Absoluto en sí. Evidentemente se imponía la necesidad de llegar a una explicación más satisfactoria entre lo finito y lo infinito. En el capítulo siguiente daremos un esquema del pensamiento posterior de Schelling.

CAPÍTULO VII

SCHELLING. — III

La idea de la caída cósmica. — Personalidad y libertad en el hombre y en Dios; bien y mal. — La distinción entre filosofía negativa y filosofía positiva . — Mitología y revelación. — Observaciones generales sobre Schelling. — Notas sobre la influencia de Schelling y sobre algunos pensadores afines.

1. En su obra *Filosofía y religión* (1804), Schelling dice que la descripción del Absoluto como pura identidad no significa que éste sea una materia amorfa, compuesta por la fusión de todos los fenómenos, ni tampoco una entidad vacía. El Absoluto es pura identidad en el sentido de que es una infinitud absolutamente simple. Sólo podemos acercarnos al Absoluto negando los atributos de las cosas finitas. De esto no se puede deducir que sea en sí mismo carente de toda realidad, pero sí que la única forma de aprehenderlo sea la intuición. "La naturaleza del Absoluto *mismo*, que, en cuanto ideal es inmediatamente real, no se puede aprehender por medio de explicaciones sino únicamente por medio de la intuición. Pues, sólo lo compuesto se puede conocer por medio de explicaciones. Lo simple hay que intuirlo." [1] Esta intuición no puede ser enseñada por instrucción. Un acercamiento negativo al Absoluto facilita, sin embargo, el acto de intuición que puede realizar el espíritu gracias a su unidad fundamental con la realidad divina.

El Absoluto como ideal se manifiesta o se expresa a sí mismo inmediatamente en las ideas eternas. En sentido estricto, sólo hay una idea, la eterna reflexión inmediata del Absoluto que emana del mismo, como la luz del sol. "Todas las ideas son una idea",[2] pero puede hablarse de una pluralidad de ideas dado que la naturaleza, con sus diversos grados, está eternamente presente en esta idea. Esta idea eterna puede definirse como el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. "Pero este conocimiento de sí mismo no puede ser concebido como un mero atributo del Absoluto ideal, sino como un Absoluto subsistente en sí mismo. El Absoluto no puede ser el fundamento ideal de algo que no sea idéntico a sí mismo." [3]

Al desarrollar esta doctrina de la idea divina, que como hemos visto se apuntaba ya en *Bruno*, Schelling observa que sus principios se hallan en la filosofía griega. Indudablemente, también recuerda la doctrina cristiana del Verbo divino; sin embargo, la descripción de la idea eterna como un segundo Absoluto está más cerca de la teoría de Plotino del *Nous*, que de la doctrina cristiana sobre la segunda Persona de la Santísima Tri-

1. *W*, IV, pp. 15-16.
2. *W*, IV, pp. 23-24.
3. *W*, IV, p. 21.

nidad. Por otra parte, la idea de un acercamiento negativo al Absoluto y de la aprehensión intuitiva de Dios se remonta al neoplatonismo, pese a que la primera vuelva a aparecer en la escolástica, en su doctrina de las ideas divinas.

De todas maneras, a pesar de su larga historia, la teoría de la idea eterna no basta para explicar la existencia de las cosas finitas. La naturaleza, en cuanto que está presente en la idea eterna, es *Natura naturans* y no *Natura naturata.* Schelling sostiene que de las ideas sólo pueden derivarse otras ideas. En este punto recurre a las especulaciones de Jakob Boehme e introduce la noción de la caída cósmica. El origen del mundo debe buscarse en el desgajamiento (*Abbrechen*) de Dios, en la separación o salto (*Sprung*). "No hay una transición continua del Absoluto a lo real; el origen del mundo sensible sólo puede ser pensado como un desgajamiento del Absoluto mediante un salto." [4]

Schelling no pretende que sea una parte del Absoluto la que se desgaje o separe. La caída consiste en la emergencia de la imagen de una imagen, de la misma manera que la sombra acompaña al cuerpo. Todas las cosas tienen su existencia ideal y eterna en la idea, o en las ideas divinas. El centro de la realidad de todas las cosas finitas está en la idea divina, y la esencia de las cosas finitas es más bien infinita que finita. Si consideramos la esencia de las cosas finitas como también finita, es la imagen de una imagen (es decir, una imagen de la esencia ideal que, de por sí, es un reflejo del Absoluto). Su existencia como cosa finita distinta es una alienación de su centro verdadero, una negación de la infinitud. Las cosas finitas, sin embargo, no son tampoco nada. Según Platón, son una mezcla de ser y de no ser. La individualidad y la finitud representan el elemento negativo y, por ello, la emergencia de la *Natura naturata*, como sistema de cosas finitas e individuales, es una caída cósmica.

Sin embargo, no debe creerse que la caída cósmica, la emergencia de la imagen de una imagen, es un acontecimiento en el tiempo. Es "tan eterna como el Absoluto y como el mundo de las ideas".[5] La idea es una imagen eterna de Dios. El mundo sensible es una sucesión indefinida de sombras, de imágenes de imágenes, que carecen de principio y de fin. Esto significa que la causa inmediata de las cosas finitas no puede referirse a Dios. El origen de cualquier cosa finita, de un hombre, por ejemplo, puede explicarse en términos de causas finitas. Dicho de otra forma, la cosa es un elemento de la cadena infinita de causas y efectos que constituye el mundo sensible. Por esto, el ser humano está capacitado psicológicamente para considerar el mundo como única realidad; el mundo posee una independencia y una subsistencia relativas. Este punto de vista es el de las criaturas después de la caída. Pero, desde el punto de vista religioso y metafísico, la relativa independencia del mundo es una señal de su naturaleza "caída", de su alienación del Absoluto.

Ahora bien, si la creación no es un acontecimiento en el tiempo, la conclusión lógica sería que ésta es la necesaria autoexpresión externa de la idea eterna. En este caso, la creación podría ser deducida, pero la mente finita es incapaz de hacerlo. Hemos visto que Schelling se niega a admitir que el mundo puede ser deducido del Absoluto. "La caída es inexplicable." [6] El origen del mundo debe ser adscrito a la libertad. "La causa de la posibilidad de la caída se halla en la libertad." [7] Pero, ¿de qué manera? Por

4. *W*, IV, p. 28.
5. *W*, IV, p. 31.
6. *W*, IV, p. 32.
7. *W*, IV, p. 30.

una parte, esta libertad no puede ser ejercida por el mundo y Schelling a veces parece que admite que el mundo se desprende del Absoluto, pero, dado que se trata de su propia existencia y origen, es difícil concebirlo como algo que se desgaja libremente del Absoluto, ya que, *ex hipotesi*, aún no existe. Por otra parte, si adscribimos el origen atemporal del mundo a un libre acto de creación de Dios, en el sentido teísta, no hay entonces razón alguna para hablar de una caída cósmica.

Schelling parece relacionar la caída con una especie de doble vida de la idea eterna, a la que considera "como otro Absoluto".[8] La idea, al ser considerada como reflejo eterno del Absoluto, como idea eterna, ha de tener su verdadera vida en el propio Absoluto. Pero, si lo consideramos "real", como un segundo Absoluto, como un alma, veremos que éste tiende a producir, y que sólo puede producir fenómenos, imágenes de imágenes, "la inanidad de las cosas sensibles".[9] Sin embargo, sólo la *posibilidad* de las cosas finitas puede ser "explicada", es decir, puede deducirse del segundo Absoluto. Su existencia real es debida a la libertad, a un movimiento espontáneo que a su vez supone una solución de continuidad.

Por ello, creación es una caída, en el sentido de que es un movimiento centrífugo. La identidad absoluta llega a diferenciarse o a desgajarse en el nivel fenoménico, pero no en sí misma. También se da un movimiento centrípeto: el retorno a Dios. Esto no significa que las cosas materiales, finitas e individuales, retornen como tales a la idea divina. Hemos visto que Dios no es causa de ninguna cosa sensible, del mismo modo que ninguna cosa sensible, considerada en cuanto tal, retorna inmediatamente a Dios. El retorno de las cosas sensibles a Dios es un retorno mediato en virtud de la transformación de lo real en ideal, de la objetividad en subjetividad, por medio del yo humano o razón, que es capaz de ver lo infinito en lo finito y de referir todas las imágenes a su modelo divino. El propio yo finito representa, en cierto modo, "la máxima alienación de Dios".[10] La aparente independencia de la imagen fenoménica del Absoluto alcanza su punto culminante en la autoposición y en la autoafirmación consciente del yo. Al mismo tiempo, el yo es uno en esencia con la razón infinita y puede alzarse, superando su punto de vista egoísta, para volver a su verdadero centro del que ha sido alienado.

Estas ideas determinan la concepción general de la historia por Schelling, de la que las siguientes líneas, tantas veces citadas, son una expresión clara. "La historia es una epopeya en la mente de Dios. Sus partes principales son dos: la primera es la descripción de la salida de la humanidad de su centro hasta alcanzar el máximo grado de alejamiento del mismo. En la segunda parte se describe el retorno. La primera parte de la historia es la *Ilíada* y, la segunda, es la *Odisea*. El movimiento en la primera parte es centrífugo, en la segunda, centrípeto." [11]

En el problema de lo uno y lo múltiple, o bien, en el de la relación entre lo infinito y lo finito, Schelling se ve obligado a admitir la posibilidad del mal. La idea de la caída y del alejamiento supone esta posibilidad, ya que el ser humano es un ser "caído". Este alejamiento del verdadero centro de su ser da pie a su egoísmo, a su sensualidad, etc. Pero, ¿de qué manera puede ser el hombre realmente libre si el Absoluto es la totalidad? Si realmente fuera posible el mal, ¿no deberá fundamentarse también éste en el

8. *W*, IV, p. 31.
9. *W*, IV, p. 30.
10. *W*, IV, p. 32.
11. *W*, IV, p. 47.

propio Absoluto? En tal caso, ¿qué conclusiones sobre la naturaleza del Absoluto, o sobre la naturaleza de Dios, se desprenden? Las reflexiones de Schelling sobre estos problemas serán expuestas a continuación.

2. En el prólogo de sus *Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza de la libertad humana* (1809), Schelling admite sinceramente las lagunas de *Filosofía y religión* y trata de exponer de nuevo su pensamiento a la luz de la idea de la libertad humana.[12] Dice que esto es tanto más necesario cuanto que su sistema ha sido acusado de panteísmo y se ha dicho que en él no tiene cabida la libertad humana.

En cuanto a la acusación de panteísmo, Schelling no la rebate abiertamente. Por una parte, puede que panteísmo quiera decir que el mundo visible, *Natural naturata*, es idéntico a Dios. Por otra, se puede entender en el sentido de que las cosas finitas no existen, y que sólo existe la unidad indiferenciada y simple de la divinidad. En ninguno de estos aspectos puede calificarse de panteísta la filosofía de Schelling, ya que no identifica el mundo visible con Dios, ni tampoco predica el acosmismo, la teoría de la no existencia del mundo. La naturaleza es sólo una consecuencia del primer principio, y no el primer principio mismo. Sin embargo, es una consecuencia real. Dios es el Dios de los vivos y no de los muertos; el ser de Dios se manifiesta a sí mismo y la manifestación es real. Sin embargo, si panteísmo significa que todas las cosas son inmanentes en Dios, Schelling puede ser considerado panteísta. Pero Schelling arguye que san Pablo mismo dijo que vivimos en Dios, que nos movemos en Él, y en Él somos.

Schelling vuelve al principio de identidad para aclarar su pensamiento. "La lógica profunda de los antiguos distinguía el sujeto del predicado llamándoles antecedente y consecuente [*antecedens et consequens*]; al establecer esta distinción expresaban el significado real del principio de identidad." [13] Dios y el mundo son idénticos. Esto equivale a afirmar que Dios es el fundamento o el antecedente y que el mundo es el consecuente. La unidad que así se afirma es una unidad creadora. Dios es vida que se revela o se manifiesta a sí misma. A pesar de que la manifestación sea inmanente en Dios, puede ser distinguida de Él. El consecuente depende del antecedente, pero no son idénticos, en el sentido de que entre ambos no pueda establecer distinción alguna.

El filósofo insiste en que esta teoría de ninguna manera supone la negación de la libertad humana, ya que, en sí misma, nada dice sobre la naturaleza del consecuente. Si Dios es libre, el espíritu humano, que es imagen suya, también será libre. Si Dios no es libre, tampoco lo será el espíritu humano.

Ahora bien, para Schelling, el espíritu humano es libre, pues "el concepto vivo y real [de libertad] consiste en que es un poder de hacer el bien y el mal".[14] Es evidente que el hombre posee esta capacidad, pero si esta capacidad se da en el hombre, el consecuente, ¿no se dará igualmente en el antecedente, en Dios? Surge, pues, el problema de si estamos obligados a considerar que Dios es capaz de hacer el mal.

Para poder contestar esta pregunta conviene considerar primero al ser humano. Hablamos de seres humanos en cuanto personas, pero Schelling sostiene que la personalidad no es algo dado desde un principio, sino que es necesario ganarla. "Todo nacimiento es nacimiento desde la oscuridad a la luz",[15] y esta proposición general se aplica

12. Su pensamiento fue nuevamente revisado en las conferencias de Stuttgart, en 1810, que fueron publicadas, junto con *Investigaciones filosóficas* en el IV volumen de sus *Obras*.
13. *W*, IV, p. 234.
14. *W*, IV, p. 244.
15. *W*, IV, p. 252.

también al nacimiento de la personalidad humana. En el hombre hay una base oscura que es lo inconsciente y el impulso natural. La personalidad se edifica sobre estos cimientos. El hombre es capaz de perseguir un deseo sensual y un impulso oscuro antes que de cumplir los dictados de la razón; es capaz de afirmarse a sí mismo como un ser finito, aparte de la ley moral. Pero el hombre también tiene el poder de subordinar a la voluntad racional los deseos e impulsos egoístas y desarrollar así su verdadera personalidad humana. Esto, sin embargo, sólo puede conseguirlo a través de conflictos y sublimaciones, pues la base oscura de la personalidad persiste siempre, a pesar de que puede ser sublimada e integrada progresivamente en el movimiento que va de la oscuridad a la luz.

Estas ideas de Schelling sobre el hombre, evidentemente, tienen mucho de cierto, pero, influido por los escritos de Boehme, y constreñido por las exigencias de su teoría sobre la relación entre el espíritu humano y Dios, aplicó esta noción de personalidad al propio Dios. En Dios hay una base de su existencia personal [16] que, en sí misma, es impersonal. Puede llamársela voluntad. Sin embargo, es "una voluntad en la que no hay entendimiento".[17] Puede concebirse esta voluntad de Dios como un deseo inconsciente de existencia personal. La existencia personal de Dios ha de concebirse como voluntad racional. La voluntad inconsciente o irracional puede llamarse "egoísmo de Dios".[18] No habría creación si sólo existiese esta voluntad en Dios, pero la voluntad racional es voluntad de amor y, en cuanto tal, es "expansiva",[19] comunicativa.

Por ello, Schelling concibe la vida interior de Dios como un proceso dinámico de creación de sí mismo. En el último y oscuro abismo del ser divino, la causa primera o *Urgrund*, no hay diferenciación, sino sólo pura identidad. Esta identidad, absolutamente indiferenciada, no existe como tal. "Hay que establecer una división, una diferencia para pasar de la esencia a la existencia." [20] Primero Dios se pone a sí mismo como objeto, como voluntad inconsciente, pero esto no puede hacerlo si, al mismo tiempo, no se pone también a sí mismo como sujeto, es decir, como voluntad racional de amor.

Existe, pues, una semejanza entre la conquista de la personalidad divina y el logro de la personalidad humana. Incluso podemos decir que "Dios se hace a sí mismo".[21] Pero también hay una diferencia muy grande. La comprensión de esta diferencia nos demuestra que la respuesta a la pregunta sobre si Dios puede hacer el mal sólo puede ser negativa.

El logro de la personalidad en Dios no es un proceso temporal. Podemos distinguir diferentes "potencias" en Dios, diferentes movimientos en la vida divina, pero no hay una sucesión temporal de los mismos. Si decimos que primero se pone Dios a sí mismo como voluntad inconsciente y que después lo hace como voluntad racional, en realidad, no hay dos actos temporales. "Ambos actos son un sólo acto, los dos son absolutamente simultáneos." [22] Para Schelling, la voluntad inconsciente en Dios no es temporalmente previa a la voluntad racional, del mismo modo que, en la teología cristiana de la San-

16. Conviene observar que el ser divino es ahora para Schelling una divinidad personal y no un Absoluto impersonal.
17. *W*, IV, p. 251.
18. *W*, IV, p. 330.
19. *W*, IV, p. 331.
20. *W*, IV, p. 316.
21. *W*, IV, p. 324.
22. *W*, IV, p. 326.

tísima Trinidad, el Padre no es anterior temporalmente al Hijo. Aunque podemos distinguir diferentes momentos en el "devenir" de la personalidad divina, y, obligadamente aparezcan uno tras otro, no hay ningún devenir en el sentido temporal. Dios es eternamente amor, y "en el amor nunca puede haber voluntad de hacer el mal".[23] Por ello, es metafísicamente imposible que Dios haga el mal.

En la manifestación externa de Dios hay dos principios, la voluntad inferior y la superior, que son, y necesariamente tienen que serlo, separables. "Si la identidad entre los dos principios fuera indisoluble en el espíritu humano igual que en Dios, no habría distinción posible (entre Dios y el espíritu humano); es decir, Dios no se manifestaría a sí mismo. Por ello, la unidad que en Dios es indisoluble tiene que ser separable en el hombre. Aquí reside precisamente la posibilidad del bien y del mal."[24]

Esta posibilidad se halla fundamentada en Dios, pero como posibilidad actualizada sólo se da en el hombre. Quizá pueda entenderse mejor esto si decimos que, mientras que la personalidad de Dios forzosamente debe ser una unidad integrada, en el hombre no tiene por qué ser así, ya que los elementos básicos de la personalidad humana son separables.

Sin embargo, sería erróneo afirmar que Schelling atribuye al hombre una total libertad de indiferencia. Se sentía demasiado atraído por la idea del antecedente y el consecuente para admitir el concepto de libertad como "un poder de la voluntad completamente indeterminado de querer una u otra de dos cosas contradictorias, sin causa alguna, sencillamente por quererla".[25] Schelling niega este concepto y encuentra la causa determinante de las elecciones sucesivas del hombre en su esencia inteligible o carácter que, para sus actos particulares, es lo que el antecedente al consecuente. Por otra parte, esto no quiere decir que Dios sea quien predetermina los actos del hombre, concibiéndolo en la idea eterna. Por tanto se ve obligado a decir que el carácter inteligible del hombre se debe a la posición primera del yo como resultado de una elección que hace el propio yo. De este modo, puede afirmar que los actos del hombre son predecibles y que, sin embargo, son libres. Son necesarios, pero se trata de una necesidad interna impuesta por la elección original del yo y no por necesidad externa impuesta por Dios. "Esta necesidad interna es en sí misma libertad, la esencia del hombre es fundamentalmente *su propio acto*; necesidad y libertad son mutuamente inmanentes, como una realidad que aparece de una u otra forma según se la mire ..."[26] De esta forma, la traición de Judas era necesaria e inevitable, pues la imponían las circunstancias históricas; pero, al mismo tiempo, Judas traicionó a Cristo "voluntariamente y con toda libertad".[27] De la misma manera era inevitable que san Pedro negara a Cristo y que se arrepintiese después; sin embargo, tanto su negación como su arrepentimiento eran actos de él y, por tanto, libres.

Si se considera la teoría del carácter inteligible como puramente psicológica, puede ser fácilmente aceptable. Por una parte, suele decirse de un hombre que obrará de tal o cual manera basándose en que otra actuación sería contraria a su carácter. Y, si después, actúa de la manera que nosotros consideramos contraria a su carácter tendemos a decir

23. *W*, IV, p. 267.
24. *W*, IV, p. 256.
25. *W*, IV, p. 274.
26. *W*, IV, p. 277.
27. *W*, IV, p. 278.

que éste no era tal y como suponíamos. Por otra parte, llegamos a conocer los caracteres de las demás personas, también el nuestro, a través sus actos y de los nuestros. Probablemente queremos llegar a la conclusión de que en cada hombre hay un carácter oculto que se va manifestando a través de sus actos, de manera que éstos se relacionan con su carácter, del mismo modo que el consecuente lo hace con el antecedente. Se puede argüir que esto supone que el carácter es algo fijo y previamente establecido por la herencia, por experiencias muy remotas etc., y que esta suposición no está demostrada. Pero, mientras esta teoría se presente como una doctrina psicológica, siempre corresponderá a la investigación empírica comprobar su validez, y, ciertamente, algunos datos empíricos abogan en favor suyo, pero otros la contradicen.

Pero Schelling no presenta su teoría como una hipótesis comprobable empíricamente. Es una teoría metafísica o, al menos en parte, se deriva de su doctrina metafísica. Así, la teoría de la identidad está en la base de la misma. El Absoluto es la identidad de la necesidad y la libertad y esta identidad se refleja en el hombre, cuyos actos son a la vez necesarios y libres. Schelling llega a la conclusión de que la esencia inteligible del hombre, que determina sus actos como individuo, ha de manifestar un aspecto de libertad que será la consecuencia del acto del yo al ponerse a sí mismo. Esta elección original del yo no es ni un acto consciente ni un acto temporal. Según el filósofo, este acto del yo está fuera del tiempo y determina toda conciencia, a pesar de que los actos del hombre son libres en tanto que derivan de su propia esencia libre. Es muy difícil comprender qué cosa puede ser este acto primario de la voluntad. La teoría de Schelling se asemeja a la interpretación que da Sartre de la libertad. Schelling desarrolla la distinción kantiana de las esferas inteligible y fenoménica a la luz de su teoría de la identidad y de su preocupación por la idea del antecedente y el consecuente. El resultado de todo ello es una teoría sobre la libertad bastante oscura, pero, sin embargo, está claro que, por una parte, se trata de evitar la doctrina calvinista de la predeterminación y, por otra, la teoría de la libertad de indiferencia. Es cierto que Schelling no pretendía que todo su pensamiento fuera fácil y claro, pero es difícil creer en la verdad de lo que se dice si no se comprende lo que se dice.

En lo que se refiere a la naturaleza del mal, Schelling se ve en grandes dificultades para dar con una fórmula satisfactoria. No se consideraba a sí mismo panteísta en el sentido de que no negaba una distinción entre el mundo y Dios y, por lo tanto, creía poder afirmar la realidad positiva del mal sin llegar a la conclusión de que el mal reside en el propio ser divino. La relación entre el mundo y Dios, como antecedente y consecuente, implica que si el mal es una realidad positiva debe tener su fundamento en Dios. La conclusión podría ser que "para negar la existencia del mal, Dios debería dejar de ser lo que es".[28] Schelling, en las conferencias de Stuttgart, trató de llegar a un término medio entre la afirmación y la negación de la realidad positiva del mal diciendo que "desde un cierto punto de vista no es nada, pero, desde otro, es un ser extremadamente real".[29] Quizá pueda observarse que Schelling estaba influido por la formulación escolástica que define el mal como privación, a pesar de que sea una privación real.

En todo caso, el mal existente en el mundo, sea cual fuere su naturaleza. Por ello, el retorno a Dios ha de adoptar una forma de triunfo progresivo del bien sobre el mal a lo

28. *W*, IV, p. 295.
29. *W*, IV, p. 296.

largo de la historia humana. "El bien tiene que ser traído desde la oscuridad a la actualidad de manera que pueda vivir para siempre con Dios; y el mal tiene que ser separado del bien hasta que se suma en un no ser, dado que este es el final de la creación."[30] Dicho de otra forma, el triunfo de la voluntad racional sobre la voluntad inferior que se produce eternamente en Dios constituye la meta ideal de la historia humana. La sublimación de la voluntad inferior es eterna y necesaria en Dios, en el hombre es un proceso temporal.

3. Ya hemos tenido ocasión de hacer notar la insistencia de Schelling en su afirmación de que de las ideas sólo pueden deducirse otras ideas. Por ello no es sorprendente que en sus últimos años vuelva sobre la distinción entre filosofía negativa, reducida al mundo de conceptos y esencias, y filosofía positiva que trata de la existencia.

Schelling sostiene que toda filosofía que merezca tal nombre ha de ocuparse del primer principio de la realidad. La filosofía negativa, sin embargo, afirma que este principio sólo es una esencia suprema, una idea absoluta; y de una esencia suprema sólo pueden deducirse otras esencias y de la idea otras ideas. De un *qué* no podemos deducir un *que.* Dicho de otra forma, la filosofía negativa no está en condiciones de explicar la existencia del mundo. Su deducción del mundo no es una deducción de existencias sino sólo de lo que las cosas tienen que ser en el caso de que existan. El filósofo negativo sólo puede decir de un ser externo a Dios que "*si* existe, sólo puede existir de tal forma y no de otra".[31] Su pensamiento se mueve dentro de un ámbito hipotético. Esto es especialmente claro en el caso del sistema hegeliano que, según Schelling, deja de lado el orden existencial.

La filosofía positiva, por el contrario, no parte de un Dios como idea, como un *qué* o esencia, sino de un Dios "como puro que",[32] como acto puro o ser, en el sentido existencial. De este supremo acto existencial pasa al concepto o naturaleza de Dios demostrando que no es una idea impersonal o esencia sino un ser personal y creador, el existente "amo del ser",[33] en donde el "ser" significa mundo. De esta forma Schelling relaciona la filosofía positiva con el concepto de Dios como ser personal.

Schelling no pretende ser el primer descubridor de la filosofía positiva sino que afirma que toda la historia de la filosofía expresa "el combate entre la filosofía negativa y la filosofía positiva".[34] Pero el empleo de la palabra "combate" no debe dar lugar a malentendidos. Es una cuestión de prioridad más que una lucha a muerte entre dos líneas de pensamiento irreconciliables entre sí. La filosofía negativa no se puede rechazar. No puede construirse ningún sistema sin conceptos y, aunque el filósofo positivo insista en la existencia no puede desdeñar lo que existe. Por ello tenemos que "afirmar la relación y la unidad entre ambas",[35] es decir, entre la filosofía negativa y la positiva.[36]

Schelling pregunta, ¿cómo puede efectuarse esta transición de la filosofía negativa a la positiva? Evidentemente, no puede realizarse sólo pensando porque el pensamiento

30. *Ibid.*
31. *W*, V, p. 558.
32. *Als reines Dass*; *W*, V, p. 746.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*
35. *W*, V, p. 746.
36. La distinción de Schelling es semejante a la que algunos autores modernos establecen entre filosofía esencialista y existencialista. Para Gilson este término no significa "existencialismo" sino filosofía que subraya la existencia del ser (*esse*). Pero no se puede extrapolar mucho esta semejanza.

conceptual alude a las esencias y a la deducción lógica. Debemos recurrir a la voluntad, "a una voluntad que exige por su propia necesidad interna que Dios no sea solamente una idea".[37] Dicho de otra forma, la afirmación inicial de la existencia divina se basa en un acto de fe exigido por la voluntad. El yo toma conciencia de su condición "caída", de su estado de alienación, y sabe que este alejamiento sólo puede ser superado por la actividad de Dios. Por ello necesita que Dios no sea sólo un ideal fuera del mundo, sino que sea un Dios personal que exista realmente y que sea capaz de redimir al hombre. El orden moral ideal de Fichte no satisface las necesidades religiosas del hombre. La fe que sustenta la filosofía positiva es una fe en un Dios personal, creador y redentor y no una fe en el orden moral de Fichte, ni en la idea absoluta de Hegel.

A primera vista parece como si Schelling repitiese la teoría de Kant de la fe práctica o moral, pero Schelling observa que precisamente la filosofía crítica es el modelo más acabado del filosofar negativo. Kant admite la posibilidad de la fe en Dios como un medio para conseguir la felicidad y la virtud. Dentro de los límites de la razón pura no hay lugar para una verdadera religión. El hombre religioso es consciente de su profunda necesidad de Dios y esta conciencia, la nostalgia de Dios, le lleva a afirmar un Dios personal. "La persona busca a la persona." [38] El hombre religioso no afirma a Dios como un medio para alcanzar la felicidad y la virtud; el hombre busca a Dios para sí mismo. El yo "exige a Dios mismo. Quiere poseerle a *Él,* al Dios que actúa, que ejerce la Providencia y que, al ser en sí mismo real, puede afrontar la realidad de la caída ... Únicamente en este Dios el yo ve el supremo bien *real*".[39]

La distinción entre filosofía positiva y negativa vuelve, de esta forma, a ser una distinción entre filosofía verdaderamente religiosa y filosofía que no puede asimilar la conciencia religiosa. Schelling explica esto aludiendo claramente a Kant. "La nostalgia de un Dios real y de la redención es sólo la expresión de la necesidad de la *religión* ... Sin un Dios activo ... no puede haber religión, pues ésta supone una relación real entre el hombre y Dios. Tampoco puede haber una historia en la que Dios sea Providencia ... Al final de la filosofía negativa sólo encuentro una religión posible pero no real, una religión «que no traspasa los límites de la razón pura»... Con la transición a la filosofía positiva entramos por vez primera en la esfera de la religión." [40]

Ahora bien, si la filosofía positiva afirma la existencia de Dios como primer principio, y si la transición a la filosofía positiva no se hace pensando sino gracias a un acto de la voluntad basado en la fe, es evidente que Schelling no puede transformar la filosofía negativa en filosofía positiva añadiendo a la primera una teología natural, en el sentido tradicional. Pero, al mismo tiempo, se puede dar lo que podríamos llamar una prueba empírica de la racionalidad del acto de voluntad, ya que el hombre religioso exige un Dios que se revele a sí mismo y redima al hombre. En este caso, la demostración de la existencia de Dios tendrá que ser la manifestación del desarrollo histórico de la conciencia religiosa, la historia de la exigencia de Dios y la respuesta de Dios a esta exigencia humana. "La filosofía positiva es una filosofía histórica." [41] Por ello Schelling en sus escritos posteriores se dedicará al estudio de la mitología y la revelación,

37. *W*, V, p. 746.
38. *W*, V, p. 748.
39. *Ibid.*
40. *W*, V, p. 750.
41. *W*, V, p. 753.

tratando de demostrar la progresiva revelación que Dios ha hecho de sí mismo al hombre, así como la continua obra de su redención.

Esto no quiere decir que Schelling abandone todas sus especulaciones anteriores y se dedique exclusivamente a un estudio empírico de la mitología y la revelación. Ya hemos visto anteriormente que filosofía negativa y filosofía positiva deben llegar a fundirse. En el ensayo *Otra deducción de los principios de la filosofía positiva* (1841), parte de la "existencia incondicionada" [42] de Dios hasta llegar a deducir los momentos o fases de su vida interior. Insiste en la primacía del ser, en el sentido de existencia, pero mantiene su idea de los momentos en la vida interna de Dios, de la caída cósmica y del retorno a Dios. A pesar de que en sus conferencias sobre mitología y religión buscara una confirmación empírica de su filosofía religiosa, en realidad nunca llegó a liberarse de la tendencia idealista a interpretar la relación de Dios y el mundo como una relación semejante a la del antecedente y el consecuente.

El lector puede que se sienta inclinado a compartir la decepcionada observación de Kierkegaard de que Schelling, después de haber hecho su distinción entre filosofía negativa y positiva, se limitase a estudiar la mitología y la revelación, en vez de volver a pensar su filosofía a la luz de esta distinción fundamental. Sin embargo, el punto de vista del filósofo es muy comprensible. La filosofía de la religión había llegado a ser el centro de su pensamiento, y el Absoluto impersonal que se manifiesta a sí mismo se transformó en el Dios personal que se revela a sí mismo. Por ello Schelling desea ardientemente demostrar que la fe en Dios se justifica históricamente y que la historia de la conciencia religiosa es también la historia de la revelación de Dios a los hombres.

4. Cuando decimos que la filosofía de Schelling sobre mitología y revelación es una investigación empírica, este término debe ser entendido de manera relativa. Schelling no abandonó la metafísica deductiva para dedicarse a una investigación puramente empírica. Por el contrario, parte de la deducción de tres "potencias" en un sólo Dios y presupone también que, para que exista un Dios que se manifieste a sí mismo, es necesario que se revele progresivamente la naturaleza de un ser absoluto. Es decir, cuando Schelling comienza el estudio de la mitología y la revelación tiene ya un esquema de sus futuros hallazgos. Su investigación es empírica en el sentido de que maneja la historia real de la religión, según los datos empíricos disponibles. Pero estos datos se incluyen en el marco de la supuestamente necesaria deducción metafísica. Dicho de otra manera, Schelling se propone encontrar en la historia de las religiones la revelación que un Dios personal hace de sí mismo, un sólo Dios único, pero cuya unidad no excluya las tres "potencias" distinguibles, y Schelling no halla dificultad alguna para descubrir en las antiguas mitologías de Oriente y Occidente, y en el dogma cristiano de la Santísima Trinidad, expresiones de esta idea de Dios. Del mismo modo, tampoco le resulta difícil encontrar las más diversas confirmaciones de la idea de la caída y del retorno a Dios.

Si se acepta el punto de partida metafísico de Schelling este procedimiento es justificable, pues, como ya hemos visto, el filósofo no pretendió abandonar la metafísica, la filosofía abstracta de la razón, ya que la filosofía en su conjunto es una combinación de filosofía positiva y negativa. Por otra parte, su filosofía de la mitología y la revelación no deforma excesivamente sus estudios de historia de las religiones, y el interés de este método depende del valor como instrumento de conocimiento que se le conceda a la

42. *W*, V, p. 729.

metafísica. Quienes desean liberar el estudio de la historia de las religiones de los supuestos de la metafísica idealista, consideran como algo marginal y sobrante la *filosofía* de la mitología y la revelación de Schelling.

Schelling distingue, por una parte, la mitología y, por otra, la revelación. "Cada cosa a su tiempo. La religión mitológica llegó antes. Con ella tenemos una religión ciega, *no libre y no espiritual* (porque es la consecuencia de un proceso necesario)".[43] Los mitos no son productos arbitrarios de la imaginación, pero tampoco son revelación en el sentido de que supongan un conocimiento libre de Dios. Aunque pueden ser elaborados conscientemente, fundamentalmente son el resultado de un proceso inconsciente y necesario, son formas sucesivas de aprehensión de lo divino por la conciencia religiosa. Dicho de otra manera, la mitología corresponde al principio oscuro, o inferior, de Dios y hunde sus raíces en la esfera de lo inconsciente. Cuando pasamos de la mitología a la revelación, entramos "en una esfera completamente diferente".[44] En la mitología, la mente "se refería a un proceso necesario, y aquí a algo que sólo existe como resultado de una voluntad absolutamente libre",[45] ya que el concepto de revelación presupone un acto por el que Dios "se dé o se haya dado libremente a la humanidad".[46]

Schelling insiste en que, ya que la mitología y la revelación son ambas religión, ha de ser posible integrarlas en una idea común. De hecho, toda la historia de la conciencia religiosa es una segunda teogonía, o nacimiento de Dios, en el sentido de que el eterno y atemporal devenir de Dios corresponde en el tiempo a la historia de las religiones.[47] La mitología, en cuanto que tiene sus raíces en lo inconsciente, corresponde a un momento de la vida interior de Dios. Lógicamente precede a la revelación y prepara el terreno para la misma, pero no es revelación propiamente dicha. La revelación sobre todo es la libre manifestación que Dios hace de sí mismo, como libre creador, personal e infinito, y dueño del ser. Por tanto, la revelación, en cuanto es un acto libre de Dios, no es una consecuencia lógica de la mitología. Al mismo tiempo, la revelación es la verdad de la mitología, porque ésta es el elemento esotérico que oculta la verdad revelada, el velo que cubre la verdad revelada. El filósofo descubre en el paganismo representaciones mitológicas que son anticipación de la verdad.

Dicho de otra forma, Schelling desea presentar la totalidad de la historia de la conciencia religiosa como revelación que Dios hace de sí mismo, pero, al mismo tiempo, quiere hacer sitio en este desarrollo para un concepto específicamente cristiano de la revelación. Por una parte, la revelación, en su sentido débil, recorre toda la historia de la religión, como verdad íntima de la mitología, y, por otra, la revelación, en su sentido fuerte, es un hecho nuevo que aparece con el cristianismo, ya que es en esta religión donde aparece por primera vez. Puede decirse que, en este sentido, el cristianismo manifiesta la verdad de la mitología y es la culminación de las religiones históricas. Sin embargo, de aquí no se sigue que el cristianismo es una consecuencia automática de la mitología que, como hemos visto, es un proceso necesario e inconsciente; pero en y a través de Jesucristo se revela a sí mismo el Dios personal. Si Schelling pretende representar la totalidad de la historia de las religiones como representación temporal de la vida interna de Dios, es evidente que tropezará con grandes dificultades para negar la

43. *W*, V, p. 437.
44. *W*, VI, p. 396.
45. *Ibid.*
46. *W*, VI, p. 395.
47. Alude aquí a las "potencias" lógicamente distinguibles en la vida interior de Dios.

obligada conexión entre la mitología pagana y el cristianismo. La mitología pagana representa a Dios como voluntad inconsciente y el cristianismo lo representa como voluntad libre, como voluntad de amor. Por otra parte, Schelling trata de mantener la distinción esencial entre mitología y revelación, insistiendo en que la revelación es ante todo un acto libre de Dios. La revelación es la verdad de la mitología en cuanto que es la meta de esta última y el fondo que ocultan los velos de los mitos. En Jesucristo se revela la verdad y esta revelación es libre. Su verdad no puede ser conocida solamente por una deducción lógica a partir de los mitos paganos.

Schelling se propone continuamente dejar clara la distinción entre mitología y revelación pero, no obstante, se impone esta observación fundamental. Si por revelación entendemos el cristianismo como un hecho frente al hecho del paganismo, se comprende que quepa un punto de vista superior que pueda comprender a ambos, es decir, el punto de vista de la razón que desarrolla la filosofía positiva. Schelling hace notar que esto no supone una interpretación racionalista y externa de la religión. Se refiere simplemente a la actividad de la conciencia religiosa siempre que se intente comprenderla desde su interioridad. Por tanto, para Schelling, la filosofía de la religión no es sólo filosofía, es también religión. Surge dentro del cristianismo y no fuera del mismo. "La religión filosófica está *históricamente* mediatizada por la religión revelada",[48] pero no se identifica con la fe y la vida cristianas, que son el objeto del libre entendimiento reflexivo. En contraposición a la aceptación de la revelación cristiana por el criterio de autoridad, la religión filosófica puede llamarse religión "libre". "Sólo el cristianismo es un medio para la religión libre, éste no la *pone* inmediatamente." [49] No quiere decir esto que la religión filosófica niegue la revelación. La fe busca el entendimiento, pero el entendimiento no anula su objeto.

Este proceso de entendimiento, de reflexión libre, tiene su propia historia que pasa por la teología y la metafísica escolástica y llega a la última filosofía religiosa de Schelling. Siempre hubo un elemento gnóstico en las reflexiones de Schelling, quien, al no sentirse satisfecho con la física ordinaria, desarrolló una física especulativa o superior y, en sus últimos años, expuso una doctrina esotérica o superior del conocimiento de la naturaleza de Dios y de su propia revelación.

No es sorprendente pues que Schelling dé una interpretación de la historia del cristianismo que, en muchos aspectos, es una reminiscencia de la doctrina predicada en el siglo XII por Joachim de Flores. Según Schelling hay tres etapas esenciales en el desarrollo del cristianismo. La primera es la de san Pedro y se caracteriza por el predominio de las ideas de derecho y autoridad, correlacionándose con el último fundamento del ser de Dios, que se identifica con el Padre de la teología trinitaria. La segunda, es la paulina y comienza con la reforma protestante. Está caracterizada por la idea de libertad y correlacionada con el principio ideal de Dios, que se identifica con el Hijo. Schelling espera una tercera época, la de san Juan, que significará una síntesis superior de las dos etapas anteriores y en la que derecho y libertad se fundirán dentro de la comunidad cristiana. Esta tercera época corresponde al Espíritu Santo, el amor divino, y es la síntesis de los dos momentos anteriores de la vida interna de Dios.

5. Al considerar la peregrinación filosófica de Schelling en su conjunto, se observa la enorme distancia existente entre los puntos de partida y llegada. Al mismo

48. *W*, V, p. 437.
49. *W*, V, p. 440.

tiempo es innegable una cierta continuidad, ya que los nuevos problemas surgen de posiciones antes fijadas y las soluciones de estos problemas exigen nuevas posiciones, con la consiguiente modificación y desarrollo de su pensamiento. Pero, aparte de estos problemas genéticos, existen ciertos problemas fundamentales que confieren una profunda unidad a su pensamiento, unidad que subsiste a través de estas variaciones.

Este desarrollo es legítimo; un filósofo no tiene por qué quedar anclado en una etapa determinada de su pensamiento. Por otra parte, Schelling tendía a conservar sus viejas ideas, lo que no constituye una característica particular suya sino que, en general, los filósofos que han pasado por varias fases tienden a conservar, de una manera u otra, sus tesis más fundamentales de las etapas anteriores.

Por ello, es bastante difícil fijar exactamente la posición de Schelling en cada momento. Por ejemplo, en sus últimos escritos insistía en la naturaleza personal de Dios y en la libertad del acto creador de Dios. Es lógico describir la evolución del pensamiento de Schelling en sus aspectos teológicos como un movimiento que le llevó desde el panteísmo al teísmo especulativo. Pero, al mismo tiempo, su insistencia en la libertad divina se acompaña de la retención de la idea de la caída cósmica y de la persistente consideración de la relación de Dios y el mundo como análoga a la del antecedente y el consecuente. Aunque el autor crea más adecuado describir el pensamiento último de Schelling subrayando las nuevas ideas que van apareciendo, siempre quedarán razones para sostener que su filosofía es más un panteísmo dinámico que un teísmo especulativo. En realidad, depende de qué cosas consideremos más importantes, y del significado que demos a estos términos. Schelling es difícil de catalogar y quizá fuera mejor renunciar a hacerlo, ya que su preocupación básica siempre consistió en buscar síntesis de puntos de vista contrapuestos, demostrando que, en realidad, son complementarios.

Es innecesario insistir en que Schelling no es un filósofo sistemático en el sentido de que no legó a la posteridad un sistema filosófico cerrado y completo. Sin embargo, tampoco es exacto considerarle como un pensador asistemático, aunque se mantuviera abierto a toda clase de estímulos e influencias de una serie de pensadores por quien sentía admiración. Entre los filósofos que inspiraron a Schelling podemos citar a Platón, a los neoplatónicos, a Giordano Bruno,[50] a Jakob Boehme, a Spinoza y Leibniz, a Kant y Fichte. Pero esta receptibilidad de Schelling no iba acompañada de una capacidad semejante para integrar todas estas influencias en un sistema coherente. También hemos visto ya que en sus últimos años manifestó una clara tendencia a refugiarse en la teosofía y en el gnosticismo. Se comprende que el hombre que se dejó influir tanto por Jakob Boehme no fuera bien acogido en el mundo filosófico de su tiempo. Pero también conviene, como ya observó Hegel, hacer una distinción entre la filosofía de Schelling y sus imitaciones que sólo son montañas de palabras vacías sobre el Absoluto o una substitución del pensamiento del filósofo por vagas analogías con una débil base intuitiva. Schelling no fue un filósofo sistemático, como lo fue Hegel, pero su pensamiento sí que era "sistemático". Es decir, sus esfuerzos para pensar los problemas filosóficos eran reales y tendían a alcanzar una comprensión sistemática y comunicable. Que lo consiguiera siempre es ya más discutible.

Los historiadores de la filosofía han dejado un poco de lado la última fase del pen-

50. La teoría del Absoluto como identidad pura se puede considerar como una continuación de la idea de Bruno sobre lo infinito como *coincidentia oppositorum*, idea a su vez procedente de Nicolás de Cusa.

samiento de Schelling, pues, como ya hemos hecho notar en la introducción, la filosofía de la naturaleza de Schelling, el sistema de idealismo trascendental y la teoría del Absoluto como identidad pura, son fases importantes de su pensamiento que puede ser considerado como la vía que va de Fichte a Hegel dentro del desarrollo del idealismo alemán. Por otra parte, su filosofía de la mitología y la revelación, que corresponde a una época en que el ímpetu del idealismo ya había pasado, parecía representar para muchos una huida de lo que normalmente se entiende por filosofía racional y, dado el desarrollo posterior de la historia de las religiones, tampoco tiene mucho valor.

Este olvido de la última filosofía de Schelling es, pues, comprensible, pero, si cabe una filosofía de la religión del mismo modo que es posible un estudio meramente histórico y sociológico de las religiones y un estudio puramente psicológico de la conciencia religiosa, debería ser subsanado no tanto porque en Schelling puedan encontrarse soluciones positivas a estos problemas, sino porque el pensamiento del filósofo es un estímulo interesante y puede ser el punto de partida de una reflexión independiente sobre estos temas, ya que precisamente es esto lo más característico de su filosofar, si bien tal vez esta función sólo sea posible si se parte de una simpatía previa por los problemas que suscita y su manera de enfocarlos. En caso contrario, lo más fácil es considerarlo como un poeta que se equivocó de medios para expresar sus visiones del mundo.

6. En el capítulo de introducción ya se han referido las relaciones de Schelling con el movimiento romántico representado por Schlegel, Novalis, Hölderlin, etc. No queremos repetir ni desarrollar lo dicho anteriormente, pero, sin embargo, conviene hacer algunas observaciones en esta última sección de este capítulo final sobre la influencia de Schelling en otros pensadores alemanes y extranjeros.

La filosofía de la naturaleza de Schelling ejerció notable influencia sobre Lorenz Oken (1779-1851). Oken era profesor de la Facultad de Medicina de la Universidad de Jena, y posteriormente enseñó en Munich y Zurich. Este médico se interesó profundamente por la filosofía y publicó varias obras filosóficas como *Ueber das Universum* (*Sobre el universo*), 1808. Para Oken la filosofía de la naturaleza es la doctrina de la eterna transformación de Dios en el mundo. Dios es la totalidad; el mundo es la eterna apariencia de Dios. Es decir, el mundo no puede haber tenido un comienzo ya que es la expresión del pensamiento divino. Por esta misma razón tampoco puede tener fin, pero, sin embargo, puede darse, como de hecho ocurre, una evolución del mundo.

Schelling no emitió un juicio muy favorable sobre la filosofía de Oken, pero esto no le impidió utilizar algunas de sus ideas para sus conferencias. Oken, a su vez, se negó a seguir a Schelling por el camino de su especulación religiosa.

La filosofía de la naturaleza de Schelling también influyó en Johann Joseph von Görres (1776-1848), filósofo católico de Munich.[51] Pero Görres es conocido sobre todo como pensador religioso. En su primera época se sintió inclinado hacia el panteísmo del sistema de identidad de Schelling, pero posteriormente expuso una filosofía teísta en los cuatro volúmenes de su *Christliche Mystik* (*Mística cristiana*, 1836-1842), a pesar de sentirse tentado, al igual que el propio Schelling, por las especulaciones teosóficas. Görres publicó también algunos libros sobre arte y política. De hecho tomó parte activa en la vida política y se preocupó mucho por el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

51. La influencia de Schelling fue mayor en el sur que en el norte de Alemania.

Görres abandonó el punto de vista del sistema de identidad de Schelling, pero Karl Gustav Carus (1789-1860) se mantuvo fiel a él. En su obra sobre el alma (*Psyche*, 1846) sostiene que la clave de la vida consciente del alma se encuentra en la vida de lo inconsciente.

En Franz von Baader (1765-1841), que igual que Görres era un miembro destacado del círculo de pensadores y escritores católicos de Munich, encontramos un caso evidente de influencia recíproca. Es decir, aunque Baader fuera influido por Schelling, influyó a su vez en el desarrollo del pensamiento de Schelling, pues fue quien le inició en los escritos de Boehme, contribuyendo de esta manera a determinar el nuevo rumbo que tomó en sus últimos años.

Baader estaba convencido de que, desde los tiempos de Francis Bacon y Descartes, la filosofía tendía a separarse cada vez más de la religión y que la verdadera filosofía debía basarse en la fe. En el desarrollo de esta idea encontró una ayuda en las especulaciones de Eckhart y Boehme. En Dios podemos distinguir un principio superior y otro inferior, y, a pesar de que el mundo sensible tiene que ser considerado como manifestación de Dios, éste no deja de representar una caída. Una vez más, del mismo modo que en Dios triunfa eternamente el principio superior sobre el inferior, en el hombre debe producirse un proceso análogo de espiritualización, con lo que el mundo podrá retornar a Dios. Evidentemente, Baader y Schelling bebían de la misma fuente espiritual.

Los escritos sociales y políticos de Baader tienen cierto interés; en ellos arremete contra la teoría del Estado como resultado de un pacto social o un contrato de los individuos entre sí. Por el contrario, el Estado es una institución natural, ya que se basa en la propia naturaleza humana y deriva directamente de ella; en consecuencia, Baader no puede admitir que el Estado sea el único poder soberano. Dios es el único soberano, y la reverencia debida a Dios y el respeto a la ley moral universal y a la persona humana, como imagen de Dios, son la única garantía frente a la tiranía. Si se prescinde de ella, la intolerancia y la tiranía harán su aparición, al lado del monarca o entre el pueblo. Baader presenta la alternativa del ideal del Estado cristiano frente al Estado ateo o secular. La concentración del poder que caracteriza al Estado nacional, ateo o secular, y que conduce a la injusticia en el interior y a la guerra en el exterior, sólo puede salvarse si la religión y la moralidad prenden en la sociedad humana.

Sólo en un sentido amplio puede considerarse como discípulo de Schelling a Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), ya que éste se reveló como el verdadero heredero espiritual de Kant y sus relaciones con Schelling distaban de ser amistosas. Sin embargo, afirmó que su filosofía debe ser entendida a través de Schelling. Sostenía que el cuerpo pertenece a la naturaleza y que el espíritu o el yo pertenece a la esfera espiritual, a la "razón". Esta idea se remonta a la distinción kantiana entre el mundo de los fenómenos y de los noumenos. Krause decía que, dado que el espíritu y la naturaleza, a pesar de ser distintos y, en cierto sentido, opuestos, reaccionan el uno sobre el otro, hemos de buscar el fundamento de ambos en una esencia perfecta, en Dios o en el Absoluto. Krause expuso también un orden "sintético" procedente del Absoluto o de Dios hasta llegar a las esencias que derivaban de Él, el espíritu y la naturaleza, y a las cosas finitas. Insistía en la unidad del género humano como final de la historia y, después de abandonar la esperanza de este objetivo al que podría llegarse por la masonería,publicó un manifiesto en el que propugnaba una Liga de la humanidad (*Menschheitsbund*). Su filosofía en Alemania quedaba en un segundo plano, oscurecida por los sistemas de los

tres grandes idealistas, pero ejerció en España una enorme influencia, y el "krausismo" llegó a ser el sistema filosófico de moda.

En Rusia, Schelling influyó en el grupo paneslavo, mientras que los occidentalistas apreciaban más a Hegel. En la primera mitad del siglo XIX, M. G. Pavlov (1773-1840) dio a conocer en Moscú la filosofía de la naturaleza de Schelling, y su pensamiento religioso fue tenido en cuenta por Vladimir Soloviev (1853-1900). Sin embargo, sería demasiado atrevido considerar a Soloviev como discípulo de Schelling, ya que no sufrió solamente la influencia del filósofo alemán, y, por otra parte, Soloviev es un filósofo original y no un mero "discípulo". Su tendencia a la especulación teosófica [52] pone de manifiesto una notable afinidad espiritual con Schelling, y ciertos aspectos de su pensamiento, profundamente religioso, recuerdan extraordinariamente la posición del filósofo alemán.

En Inglaterra la influencia de Schelling fue muy escasa. El poeta Coleridge observa en su *Biographia Literaria* que descubrió una "genial coincidencia" entre la filosofía de la naturaleza y el sistema de idealismo trascendental de Schelling con muchos de sus propios pensamientos, y elogia a Schelling mientras que se burla de Fichte. Pero en realidad no puede decirse que los filósofos profesionales de este país apreciaran a Schelling.

En los últimos tiempos se ha suscitado un nuevo interés por la filosofía religiosa de Schelling. Ésta es un estímulo reconocible del pensamiento del teólogo protestante Paul Tillich. A pesar de la condena de Kierkegaard, se manifestó una tendencia a ver en la distinción entre filosofía negativa y positiva, en su insistencia en la libertad y en la importancia primordial que concede a la existencia, una anticipación de algunos temas del existencialismo. Aunque esta interpretación puede tener cierta base, el deseo de hallar antecedentes de ideas posteriores en figuras ilustres del pasado no debe cegarnos hasta el punto de olvidar la enorme diferencia existente entre los movimientos idealista y existencialista. En todo caso, tal vez lo más importante de Schelling sea su transformación del Absoluto impersonal del idealismo metafísico en el Dios personal que se revela a sí mismo en la conciencia religiosa.

52. Soloviev desarrolló profundamente la idea de *Sophia*, tal y como aparece en la Bilbia y también en los escritos de Boehme.

Capítulo VIII

SCHLEIERMACHER

Vida y escritos. — La experiencia religiosa básica y su interpretación. — La vida moral y religiosa del hombre. — Observaciones finales.

1. Los grandes idealistas alemanes, preocupados por el Absoluto, por la relación entre lo finito y lo infinito y por la vida del espíritu, tuvieron que conceder gran importancia a la religión en cuanto ésta expresa la relación del espíritu finito con la realidad divina. Todos ellos eran profesores de filosofía y, tanto Fichte como Schelling y Hegel, construyeron sus propios sistemas filosóficos. Por ello, es lógico que interpretaran la religión según los principios fundamentales de sus sistemas. Fichte tendía a reducir la religión a la ética,[1] de acuerdo con su sistema de idealismo ético; por el contrario, Hegel tendía a ver en ella sobre todo una forma de conocimiento. Incluso Schelling cuyo pensamiento, como acabamos de ver, se iba volviendo cada vez más religioso, al insistir en la necesidad humana de un Dios personal, se inclinaba a interpretar la historia de la conciencia religiosa como el desarrollo de un conocimiento superior. Sin embargo, en Schleiermacher hallamos una consideración casi teológica de la filosofía de la religión, como podría hacerlo un teólogo quien, a pesar de sus intereses filosóficos, conservara viva su piedad, y, por tanto, se preocupara por dejar bien clara la distinción entre la conciencia religiosa y la metafísica y la ética.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher nació en Breslau el 21 de noviembre de 1768. Sus padres encomendaron su educación a los Hermanos Moravos. A pesar de haber dejado de creer en algunas doctrinas fundamentales del cristianismo, empezó a estudiar teología en Halle, y en sus dos primeros años de universidad se interesó más por Spinoza y Kant que por la teología propiamente dicha. En 1790 se licenció en Berlín y aceptó un puesto de tutor en una familia. Desde 1794 hasta finales de 1795 ejerció de pastor en Landsberg, cerca de Frankfurt am Oder, y, desde 1796 hasta 1802, tuvo un empleo eclesiástico en Berlín.

Durante su permanencia en Berlín, Schleiermacher sostuvo una relación continuada con el círculo romántico y, más concretamente, con Schlegel. Como todos ellos, sentía una profunda admiración por Spinoza. Pero, desde un principio, se sintió atraído por la visión platónica del mundo, como imagen visible del verdadero ser ideal de las cosas. Schleiermacher concebía la naturaleza de Spinoza como la realidad que se revela a sí misma en el mundo fenoménico, pero como admirador de Spinoza, estaba obligado a

1. Como ya hemos dicho al hablar de Fichte, en sus últimos escritos esta tendencia no es tan manifiesta.

reconciliar la visión filosófica con la religión que predicaba. No se trataba tan sólo de satisfacer su conciencia profesional de clérigo protestante, pues era un hombre sinceramente religioso que mantenía viva la piedad de su familia y de sus primeros maestros. Por ello tenía necesidad de elaborar un marco intelectual para la conciencia religiosa, tal y como él la concebía. En 1799, publicó sus *Reden ueber die Religion* (*Discursos sobre la religión*) que conocieron varias ediciones.

En 1800 publicó sus *Monologen* (*Monólogos*) en los que trata de los problemas suscitados por la relación entre el individuo y la sociedad y, en 1801, publicó su primera colección de sermones. Sin embargo, Schleiermacher no era lo que suele entenderse por un teólogo protestante ortodoxo. Desde 1802 a 1804 había dejado su ministerio. En 1803, publicó *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (*Ensayos de crítica de la doctrina moral hasta el presente*). También tradujo al alemán los diálogos de Platón. En 1804 apareció la primera parte, y en 1809, y en 1828 las segunda y tercera, todas ellas acompañadas de notas e introducciones.

En 1804 aceptó una cátedra en la Universidad de Halle. Cuando Napoleón ordenó el cierre de la universidad, Schleiermacher continuó en la ciudad como predicador. En 1807 volvió a Berlín, donde participó en la vida política y colaboró en la fundación de la nueva universidad. En 1810 fue nombrado profesor de teología en la universidad y ocupó esta cátedra hasta 1834, año en que murió. En 1821-1822 publicó *Der christliche Glaube nach den Grundsaetzen der evangelischen Kirche* (*La fe cristiana según los principios de la iglesia evangélica*), cuya segunda edición apareció en 1830-1831. Publicó también una colección de sermones. Sus conferencias en la universidad, que trataban no sólo de teología sino también de filosofía y pedagogía, fueron publicadas después de su muerte.

2. Schleiermacher sostiene que el pensamiento y el ser son correlativos, pero hay dos caminos por los que el pensamiento puede entrar en relación con el ser. En primer lugar, el pensamiento puede adecuarse al ser, tal y como ocurre en el conocimiento científico. El ser que corresponde a todos nuestros conceptos y juicios científicos se llama naturaleza. En segundo lugar, el pensamiento puede encontrar una manera de adecuar el ser a sí mismo. Esto se verifica en el acto de pensar, que sustenta la actividad moral. Por medio de la acción moral, buscamos una forma de realizar los ideales y propósitos éticos y, de esta manera, adecuamos el ser a nuestras ideas y no a la inversa. "El pensamiento que pretende el conocimiento se relaciona a sí mismo con un ser que presupone; el pensamiento que reside en la raíz de nuestras acciones se relaciona a sí mismo con un ser que ha de llegar a ser a través de nosotros." [2] La totalidad de lo que se expresa por la acción dirigida por el pensamiento se llama espíritu.

A primera vista parece como si estuviéramos frente a un dualismo. Por una parte está la naturaleza y, por otra, el espíritu. A pesar de que el espíritu y la naturaleza, pensamiento y ser, sujeto y objeto, sean distintos y el pensamiento conceptual nos dé de ellos nociones diferentes, este dualismo no es absoluto. La realidad última es la identidad del espíritu y la naturaleza en el universo o Dios. El pensamiento conceptual no puede aprehender esta identidad; sin embargo, puede ser sentida, y este sentimiento es lo que Schleiermacher enlaza con la conciencia de sí mismo. Esta conciencia no es una

2. *W*, III, p. 59. Las referencias de los escritos de Schleiermacher se dan de acuerdo con el volumen y la página de la edición de sus *Obras* (*Werke*, *W*) de O. Braun y J. Bauer, 4 vols., Leipzig, 1911-1913. Esta edición recoge una selección de sus escritos.

conciencia autorreflexiva que aprehende la identidad del yo en la diversidad de sus momentos o fases. En la base de la autoconciencia reflexiva se halla una "autoconciencia inmediata que equivale al sentimiento".[3] Dicho de otra forma, hay una inmediatez fundamental del sentimiento a cuyo nivel la distinción y la oposición del pensamiento conceptual todavía no ha surgido. Esto puede ser equivalente a la intuición, pero, en este caso, debemos tener en cuenta que no se trata de una intuición intelectual sino de un sentimiento básico de la autoconciencia que no puede separarse de la conciencia del yo. Es decir, el yo no goza de la intuición intelectual de la totalidad divina como objeto directo y único, pero se siente a sí mismo dependiente de la totalidad que trasciende todas las oposiciones.

Este sentimiento de dependencia (*Abhängigkeitsgefühl*) es "la parte religiosa" [4] de la conciencia del yo: y de hecho es "un sentimiento religioso".[5] La esencia de la religión no es "un pensamiento ni una acción sino una intuición y un sentimiento. La religión busca una forma de intuir el universo ... ".[6] El universo, en el sentido en que Schleiermacher emplea esta palabra, es la realidad infinita de Dios. Por ello, la religión es fundamentalmente el sentimiento de dependencia de lo infinito.

Por tanto se impone distinguir entre, por una parte, la religión y, por otra, la metafísica y la ética. Estas últimas tienen "el mismo objeto que la religión, concretamente el universo y la relación del hombre consigo mismo".[7] Pero sus vías de aproximación son muy diferentes. Schleiermacher, haciendo una clara alusión al idealismo de Fichte, dice que la metafísica "elabora desde sí misma la realidad del mundo y sus leyes".[8] La ética "desarrolla un sistema de deberes partiendo de la naturaleza del hombre y de su relación con el universo; ordena y prohíbe los actos ... ".[9] Pero la religión no se ocupa de la deducción metafísica ni recurre al universo para derivar de él un código de deberes. No es ni conocimiento ni moralidad: es sentimiento.

Puede decirse, por tanto, que Schleiermacher vuelve la espalda a la tendencia de Kant y Fichte a reducir la religión a la moral, precisamente por su cerrada negativa a reconocer la esencia de la religión como una forma de conocimiento teórico y, por el contrario, siguiendo a Jacobi, insiste en que la base de la fe está en el sentimiento. Sin embargo, hay una diferencia importante entre Schleiermacher y Jacobi, pues mientras este último basa todo el conocimiento en la fe, Schleiermacher se esfuerza por mantener una diferencia entre conocimiento teórico y fe religiosa, siendo esta última la que encuentra en el sentimiento su fundamento específico. Podemos añadir que, aunque para Schleiermacher la conciencia religiosa esté más cerca de la conciencia estética que del conocimiento teórico, la conciencia religiosa se basa en el sentimiento, concretamente en el sentimiento de dependencia de lo infinito que es propio de ella. Schleiermacher se preocupa de evitar la confusión entre conciencia religiosa y conciencia estética, que es una de las características del romanticismo.

De lo dicho no debe deducirse que para Schleiermacher no haya relación alguna entre la religión y la metafísica. Por el contrario, en cierto modo la metafísica y la ética

3. *W*, III, p. 71.
4. *W*, III, p. 72.
5. Ibid.
6. *W*. IV, p. 240.
7. *W*, IV, p. 235.
8. *W*, IV, p. 236.
9. *Ibid.*

necesitan la religión. La metafísica sin la intuición religiosa fundamental de la totalidad infinita quedaría suspendida en el aire como una construcción puramente conceptual, y la ética sin religión nos daría una idea del hombre muy inexacta. Desde un punto de vista puramente ético, el hombre aparece como un ser libre y autónomo. La intuición religiosa le revela su dependencia de la totalidad infinita, su dependencia de Dios.

Ahora bien, cuando Schleiermacher afirma que la fe religiosa se basa en el sentimiento de dependencia de lo infinito, debe entenderse que la palabra "sentimiento" designa la inmediatez de esta conciencia de dependencia y que no excluye la actividad intelectual. Como ya hemos visto, Schleiermacher habla también de "intuición", pero esta intuición no consiste en la aprehensión de Dios como un objeto claramente concebido sino que es una conciencia del yo como esencialmente dependiente del ser infinito, de una forma indeterminada y no conceptual. Por ello, el sentimiento de dependencia requiere una interpretación a nivel conceptual y en esto consiste la misión de la teología filosófica. Se puede argüir que Schleiermacher, al referirse a la experiencia religiosa básica, incluye en cierto modo una interpretación de la misma y que, después de haber rechazado el moralismo de Kant y la especulación metafísica de Fichte, inspirado por el pensamiento del "santo y renegado Spinoza",[10] identifica aquello de lo que el yo se siente depender con la totalidad infinita, con el universo divino. "Religión es el sentimiento y el sabor de lo infinito"; [11] y de Spinoza podemos decir que "lo infinito era su principio y fin; el universo era su único y eterno amor ... ".[12] Así puede decirse que el sentimiento religioso de dependencia está inspirado en Spinoza tal y como fue entendido por los románticos. Sin embargo, no debe sobreestimarse la influencia de Spinoza, ya que éste ponía el "amor intelectual de Dios" como punto culminante de la ascensión del intelecto, y Schleiermacher descubre el sentimiento de dependencia del infinito en la base de la visión religiosa del mundo. Surge, por tanto, la pregunta sobre cómo hemos de pensar o concebir esta conciencia inmediata de dependencia.

La primera dificultad aparece enseguida. El sentimiento religioso básico es un sentimiento de dependencia de un infinito en el que no hay oposiciones, la totalidad idéntica a sí misma. El pensamiento conceptual introduce distinciones y oposiciones, y la unidad infinita se aleja de Dios y del mundo al ser pensados. El mundo es la totalidad de las oposiciones y diferencias, pero, Dios se concibe como unidad simple, como negación de cualquier distinción u oposición.

El pensamiento conceptual tiene que concebir a Dios y al mundo como correlativos. Es decir, tiene que concebir la relación entre Dios y el mundo como una de las mutuas implicaciones y no como una mera copresencia, o como una relación unilateral de dependencia, esto es, como si sólo el mundo dependiera de Dios. "Sin Dios no hay mundo y no hay Dios sin mundo." [13] Estas dos ideas no pueden identificarse entre sí, "no se puede dar una completa identificación ni una completa separación de las dos ideas".[14] Dicho de otra forma, el pensamiento conceptual no debe confundir las dos ideas porque necesariamente tiene que concebir el universo a través de ellas. La unidad del universo del ser ha de concebirse como una correlación y no como una identificación.

10. *W*, IV, p. 243.
11. *W*, IV, p. 242.
12. *W*, IV, p. 243.
13. *W*, III, p. 81.
14. *W*, III, p. 86.

A primera vista al menos, esto puede hacernos suponer que para Schleiermacher la distinción entre Dios y el mundo sólo existe por la reflexión humana y que, en realidad, no hay tal distinción. Sin embargo, Schleiermacher procura evitar tanto la reducción del mundo a Dios como la reducción de Dios al mundo. Por una parte, una teoría acosmista que se limita a negar la realidad de lo finito es infiel a la conciencia religiosa básica, pues, si nada queda de lo que se pueda decir que es dependiente, traiciona esencialmente su pensamiento. Por otra parte, una simple identificación con el sistema espacio-temporal de las cosas finitas no dejaría lugar para la unidad indiferenciada subyacente, y, por ello, la distinción entre Dios y el mundo ha de ser algo más que la expresión de un fallo en el pensamiento conceptual. Es cierto que el pensamiento conceptual es incapaz de comprender la totalidad, el universo divino. Sin embargo, puede y debe corregir su tendencia a separar la idea de Dios y la idea del mundo, concibiéndolas como dos ideas correlativas, y considerando el mundo con respecto a Dios como la relación del consecuente al antecedente, como la automanifestación necesaria de una unidad indiferenciada, o en términos spinozistas, como la relación de la *Natura naturata* con la *Natura naturans.* Es decir, el pensamiento conceptual debe moverse en este sentido para evitar la separación y la identificación totales. La realidad divina trasciende en sí misma el alcance de nuestros conceptos.

El rasgo más interesante y significativo de la filosofía de la religión de Schleiermacher es, precisamente, que ésta consista en la explicación de una experiencia religiosa fundamental. Al interpretar esta experiencia aparece claramente la influencia de Spinoza. Schleiermacher insiste también en que Dios trasciende todas las categorías humanas. Como Dios es la unidad sin diferenciación u oposición, no pueden aplicársele ninguna de las categorías del entendimiento humano ya que éstas son finitas. Al mismo tiempo, no se concibe a Dios como una substancia estática sino como vida infinita que re revela necesariamente a sí misma en el mundo. En este aspecto, Schleiermacher se acerca más a la última filosofía de Fichte que al sistema de Spinoza, mientras que la teoría de Dios o del Absoluto como entidad indiferenciada, para la que el mundo es lo que el consecuente al antecedente, recuerda las especulaciones de Schelling. El gnosticismo posterior de este filósofo no hubiera podido ser aceptado por Schleiermacher. Para éste la religión es la apropiación del sentimiento básico de dependencia de lo infinito, y esto atañe más al corazón que al entendimiento, es un asunto de fe más que de conocimiento.

3. Schleiermacher, a pesar de negarse a atribuir a Dios una personalidad, excepto en un sentido simbólico, insiste en el valor de la persona individual cuando considera al ser humano como agente moral. La totalidad, lo universal, es inmanente en todos los seres finitos y, por esta razón, el mero egoísmo que implica una deificación del ser finito, no puede ser el ideal moral del hombre. Por otra parte, cada individuo es una manifestación particular de Dios y tiene sus propias dotes o talentos, su particularidad propia (*Eigentuemlichkeit*) y está obligado a desarrollar sus talentos individuales. La educación debe contribuir al desarrollo pleno y a la integración armoniosa de la personalidad individual. El hombre combina dentro de sí el espíritu y la naturaleza y su desarrollo moral requiere la armonía de ambos. El espíritu y la naturaleza son uno, considerados desde un punto de vista metafísico y, por ello, la personalidad humana no puede desarrollarse debidamente si se distingue de una manera tan radical entre la razón y el impulso natural de manera que la moralidad no pueda ser más que el dominio de todos los

impulsos naturales. El ideal moral no es conflicto sino armonía e integración. Dicho de otra forma, Schleiermacher siente muy poca simpatía por la rigurosa moral kantiana y por su tendencia a afirmar una antítesis entre razón e inclinación o impulso. Si Dios es la negación positiva de todas las diferencias y oposiciones, la misión moral del hombre consistirá en la expresión de la naturaleza divina en una forma finita, armonizando la voluntad y el impulso dentro de una personalidad racional integrada.

Pero, aunque Schleiermacher insista en el desarrollo de la personalidad individual, no deja de recordar que individuo y sociedad no son conceptos contradictorios. La particularidad "sólo existe en relación con los demás".[15] Por una parte, el elemento humano de singularidad, que distingue un hombre de otro, presupone una sociedad humana y, por otra, la sociedad presupone diferencias individuales ya que es una comunidad de individuos distintos. El individuo y la sociedad se implican entre sí. La autoexpresión o el desarrollo de uno mismo no sólo exige el desarrollo de los talentos individuales de cada persona, sino también el respeto a las demás personas. Dicho de otra forma, cada ser humano tiene una misión moral singular pero ésta sólo puede cumplirse dentro de la sociedad, es decir, sólo puede ser cumplida por un miembro de una comunidad.

Si nos preguntamos cuál es la relación entre moralidad tal y como la ha descrito el filósofo, y la moral específicamente cristiana, la respuesta es que su formulación es diferente pero que el contenido es el mismo. El contenido de la moralidad cristiana no contradice el contenido de la moralidad "filosófica", aunque tiene una formulación propia que viene dada por los elementos de la conciencia cristiana que hacen que se separe de la conciencia religiosa en general. La nota específica de la conciencia cristiana es que "toda comunión con Dios está condicionada por el acto redentor de Cristo".[16]

La posición de Schleiermacher respecto a las religiones históricas es un tanto compleja. Por una parte, rechaza la idea de una religión natural universal que haya sido substituida por las religiones históricas; sólo existen estas útimas, y la primera es una ficción. Por otra parte, Schleiermacher ve en la sucesión de las religiones en la historia una revelación progresiva de un ideal que nunca se alcanzará totalmente. Los dogmas son necesarios en cuanto que son expresiones simbólicas concretas de la conciencia religiosa. Pero, al mismo tiempo, éstos pueden convertirse en un obstáculo para el libre movimiento del espíritu. Una religión histórica como el cristianismo debe su origen a un genio religioso, en todo semejante a un genio artístico; su vida se perpetúa gracias al caminar de la misma en un movimiento vital y no por la fijación de una serie de dogmas. Es cierto que a medida que pasaban los años Schleiermacher fue concediendo más importancia a la idea de iglesia, pero, sin embargo, continuó siendo lo que suele llamarse un teólogo liberal. Así pudo ejercer una considerable influencia en los círculos protestantes alemanes, aunque su influencia haya sido rechazada con el renacimiento de la ortodoxia protestante.

4. Schleiermacher, al tratar de interpretar lo que llamaba conciencia religiosa básica, quiso desarrollar una filosofía sistemática, pero, en realidad, su pensamiento es muy contradictorio. La influencia del Spinoza romantizado, el hombre poseído de la pasión de infinito, le llevó por el camino del panteísmo. Pero, por otra parte, la natura-

15. *W*, II, p. 92.
16. *W*, III, p. 128.

leza del sentimiento fundamental o intuición que se proponía interpretar militaba en contra del monismo spinozista y exigía establecer una distinción entre Dios y el mundo. ¿De qué manera puede hablarse del ser finito en cuanto es consciente de su dependencia de lo infinito? Sólo podemos hacerlo si postulamos esta distinción. El aspecto panteísta del pensamiento de Schleiermacher era difícilmente conciliable con la libertad personal, pero, en su teoría moral y sus reflexiones sobre las relaciones entre los seres humanos, Schleiermacher recurre profusamente a la idea de libertad. Dicho de otra forma, el elemento panteísta de la metafísica de Schleiermacher, en sus escritos sobre doctrina moral y sobre la sociedad, queda en un segundo plano ante su insistencia en el individuo. No se refería a la teoría del universo divino reflejada en un totalitarismo político, sino que, por el contrario, aparte de su admisión de la iglesia como sociedad distinta del Estado, insistía en el concepto de "asociaciones libres" como la organización que permite expresar libremente el carácter de cada personalidad individual.

Las dificultades de Schleiermacher no son nada características, ya que toda filosofía que trate de combinar la idea de la totalidad divina con la de libertad personal y que postule su identidad profunda tropieza con análogos problemas. Schleiermacher trata de resolver el conflicto diciendo que lo universal sólo existe en lo particular. Estaba obligado a justificar el sentimiento de dependencia de una realidad que no podía ser identificada con el mundo espacio-temporal. Tiene que existir algo "detrás" del mundo. Pero el mundo no puede ser nada fuera de Dios. Por ello, en este sentido, continuaba la línea de pensamiento de Schelling. Quizá pueda argüirse que Schleiermacher tenía una conciencia casi mística del Uno que subyace y se expresa en lo múltiple y que éste es el fundamento de su filosofía. Cuando trató de dar una expresión teórica a esta conciencia aparecieron las dificultades. Sin embargo, había partido de la afirmación de que no se podía llegar a una teoría adecuada. Dios es el objeto del "sentimiento" y, más que objeto de conocimiento, es objeto de la fe. La religión no es ni metafísica ni moral; la teología es simbólica. Schleiermacher tenía muchas concomitancias con los grandes idealistas pero no era un racionalista. La religión era elemento básico de la vida espiritual del hombre, y ésta se fundamenta en el sentimiento intuitivo e inmediato de dependencia. Este sentimiento de dependencia absoluta era para Schleiermacher el alimento de la reflexión filosófica. Esta visión no debe despreciarse como si sólo fuera un prejuicio de atribuir un significado cósmico a los sentimientos piadosos que no pudiera mantenerse ante la razón reflexiva. De todas formas, la metafísica especulativa es una explicitación de la aprehensión de la dependencia de lo múltiple respecto del Uno, aprehensión que, por no disponer de una palabra adecuada, hemos de llamar intuición.

CAPÍTULO IX

HEGEL. — I

Vida y obras. — Escritos teológicos de juventud. — Relaciones de Hegel con Fichte y Schelling. — La vida del Absoluto y la naturaleza de la filosofía. — La fenomenología de la conciencia.

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, el más importante idealista alemán y uno de los primeros filósofos occidentales, nació en Stuttgart el 27 de agosto de 1770.[1] Su padre era un funcionario público. Durante sus años escolares en Stuttgart, el futuro filósofo no se distinguió en ningún aspecto especial, aunque fue entonces cuando sintió por primera vez la atracción del genio griego, quedando impresionado especialmente por las obras de Sófocles, sobre todo con *Antígona.*

En 1788 Hegel se inscribió como estudiante en la fundación teológica protestante de la Universidad de Tubinga, donde entabló relaciones amistosas con Schelling y Hölderlin. Los amigos estudiaban a Rousseau y compartían un entusiasmo común por los ideales de la Revolución Francesa. Sin embargo, durante estos años Hegel no dio muestras de estar excepcionalmente dotado, y cuando dejó la universidad en 1793, en su certificado de estudios se hacía mención a su buen carácter, sus conocimientos de teología y filología y su escasa facilidad para la filosofía. La inteligencia de Hegel no era precoz como la de Schelling y necesitó más tiempo para madurar. Pero debe anotarse otro aspecto de sus actividades. Por entonces había comenzado ya a dedicar su atención a las relaciones entre la filosofía y la teología, pero no había enseñado sus apuntes a sus profesores, que no parece fueran extraordinarios en ningún aspecto y en los que, en todo caso, Hegel no tenía demasiada confianza.

Después de dejar la universidad, Hegel se ganó la vida como preceptor familiar, primero en Berna, Suiza (1793-1796) y después en Frankfurt (1797-1800). Aunque sin manifestaciones exteriores notables, estos años representaron un período muy importante para su maduración filosófica. Los ensayos que escribió en aquella época fueron publicados por primera vez en 1907 por Hermann Nohl bajo el título de *Hegels theologische Jugendschriften* (*Escritos teológicos de juventud*); en la próxima sección diremos algo sobre su contenido. Es cierto que si sólo contáramos con dichos escritos, no nos podríamos hacer ninguna idea del sistema filosófico que desarrollaría después y no habría razón para dedicarle espacio en una historia de la filosofía. En este sentido, estos ensayos no son demasiado importantes. Pero cuando los consideramos a la luz del sis-

1. El mismo año de la disertación inaugural de Kant, del nacimiento de Hölderlin en Alemania y de Bentham y Wordsworth en Inglaterra.

tema filosófico que más tarde desarrolló, podemos apreciar una cierta continuidad en su problemática y entender mejor cómo llegó a formular su sistema y cuáles eran sus ideas preponderantes. Como hemos visto, sus primeros escritos fueron calificados de "teológicos" y, hay que reconocer que, aunque Hegel se convirtió más tarde en un filósofo más bien que en un teólogo, su filosofía fue siempre teología en el sentido de que su objeto era, él mismo insistió en afirmarlo, el mismo que el de la teología, es decir el Absoluto, o, si empleamos el lenguaje religioso, Dios y las relaciones existentes entre lo finito y lo infinito.

En 1801 Hegel obtuvo un puesto en la Universidad de Jena, y también en ese año publicó su primera obra sobre las *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* (*Diferencias entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*). De esta obra se deduce que él era, en todos los aspectos, un discípulo de Schelling, y esta impresión se reforzó debido a su colaboración con éste en la edición del *Diario crítico de filosofía* (1802-1803). Sin embargo, las conferencias de Hegel en Jena, que no fueron publicadas hasta este siglo, demuestran que ya por entonces estaba elaborando un postura propia e independiente. Sus divergencias con Schelling se hicieron patentes en su primera gran obra *Die Phänomenologie des Geistes* (*La fenomenología del espíritu*) que apareció en 1807. En la quinta sección de este capítulo haremos referencia más amplia a este libro.

Después de la batalla de Jena, que interrumpió la vida universitaria, Hegel se vio prácticamente destituido, y de 1807 a 1808, editó un periódico en Bamberg. Fue nombrado rector del *Gymnasium* de Nuremberg, cargo que desempeñó hasta 1816. Se casó en 1811.) Como rector del *Gymnasium* Hegel promocionó los estudios clásicos, aunque no hasta el extremo de perjudicar la lengua materna. También instruyó a sus discípulos en los rudimentos de la filosofía, pero parece que más por complacer a su jefe Niethammer que por un especial entusiasmo personal en introducir la filosofía como disciplina del programa académico. Podemos imaginar que los alumnos experimentarían grandes dificultades en entender a Hegel. Al mismo tiempo, el filósofo continuó sus estudios y reflexiones, y durante su estancia en Nuremberg produjo una de sus principales obras, la *Wissenschaft der Logik* (*Ciencia de la lógica*, 1812-1816).

El mismo año que aparecieron el segundo y tercer volumen de esta obra, Hegel recibió tres ofertas de cátedra de filosofía en Erlangen, Heidelberg y Berlín. Aceptó la de Heidelberg y, aunque su influencia en los estudiantes de aquella universidad no parece que fuera apreciable, su reputación como filósofo siguió aumentando, y creció más aún con la publicación, en 1817, de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas en esbozo*), en la que da una visión general de su sistema, de acuerdo con sus tres divisiones principales, lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Es de notar también que fue en Heidelberg donde Hegel dio sus primeras clases sobre estética.

En 1818 Hegel aceptó las repetidas propuestas de Berlín y ocupó una cátedra de filosofía en la universidad hasta el 14 de noviembre de 1831, en que murió a causa del cólera. Durante este período alcanzó una posición única como filósofo, no solamente en Berlín sino en toda Alemania. En cierta medida, se le consideraba como el filósofo oficial, aunque su influencia como maestro no se debía, por cierto, a sus relaciones con el gobierno, ni al don de la elocuencia. Como orador, era inferior a Schelling. Su influencia se debía más bien a su evidente y completa dedicación al pensamiento puro, unido a su extraordinaria habilidad para abarcar un vasto campo del pensamiento dentro del

marco de su dialéctica. Sus discípulos sentían que, siguiendo sus enseñanzas, se revelaba a su conocimiento la naturaleza interna y el proceso de la realidad, incluida la historia del hombre, su vida política y actividades espirituales.

Durante el período en que ocupó su cátedra en Berlín, Hegel escribió comparativamente poco. Sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*) aparecieron en 1821, y en 1827 y 1830 se publicaron nuevas ediciones de la *Enciclopedia*. Cuando murió, Hegel estaba revisando *La fenomenología del espíritu*, pero durante todo este período también estuvo dando clases y el texto de sus cursos, basados en parte en los apuntes de los alumnos, fueron publicados póstumamente.

En opinión de Hölderling, Hegel era un hombre de entendimiento sereno y prosaico. En la vida cotidiana, por lo menos, nunca dio la impresión de poseer un genio exuberante. Cuidadoso, metódico, consciente, sociable, era, desde un cierto punto de vista, el honrado *burgués* profesor universitario, digno hijo de un buen funcionario. Al mismo tiempo, estaba inspirado por una profunda visión del movimiento y significado de la historia cósmica y humana, a cuya expresión dedicó su vida. Esto no quiere decir que fuera lo que comúnmente se entiende por un visionario, ya que le horrorizaba recurrir a intuiciones místicas y a los sentimientos, por lo menos en lo concerniente a la filosofía. Creía firmemente en la unidad de la forma y el contenido. Estaba convencido de que el contenido, en verdad, solamente existe en filosofía en su forma sistemática y conceptual. Lo real es lo racional y lo racional es lo real, y la realidad sólo puede captarse en su construcción racional. Pero Hegel no se servía de las filosofías que tomaban atajos, por así decirlo, recurriendo a visiones místicas o a las que, en su opinión, pretendían edificar un sistema más que intentar una comprensión sistemática. Pero el hecho es que obsequió al género humano con una de las más grandiosas e impresionantes panorámicas del universo que pueden encontrarse en la historia de la filosofía. Y, en este sentido, se le puede considerar como un gran visionario.

2. Ya hemos visto que Hegel se sintió atraído por el genio griego cuando estaba todavía en la enseñanza media. En sus años de universidad, esta atracción ejerció una notable influencia sobre su actitud para con la religión cristiana. La teología que le enseñaron sus profesores en Tubinga era, en su mayor parte, cristianismo adaptado a las ideas de la Ilustración, es decir, teísmo racionalista con una cierta infusión o tinte de supernaturalismo bíblico. Pero esta religión del entendimiento, como Hegel la describió, le parecía no solamente árida y estéril, sino también divorciada del espíritu y necesidades de su generación. La comparaba, desfavorablemente, con la religión griega que estaba enraizada en el espíritu del pueblo griego y formaba parte integral de su cultura. El cristianismo, pensaba, es una religión de libro, y el libro en cuestión, la Biblia, es el producto de una raza extraña, ajeno al alma alemana. Hegel no proponía, por supuesto, una substitución literal de la religión cristiana por la griega; lo que afirmaba es que la religión griega era una *Volksreligion*, íntimamente relacionada con el espíritu y genio del pueblo y que formaba un elemento más de la cultura del mismo, mientras que el cristianismo, al menos tal como se lo habían presentado a él sus profesores, era algo impuesto desde fuera. Además, el cristianismo, creía él, era contrario a la felicidad y la libertad humanas, e indiferente a la belleza.

Este entusiasmo juvenil de Hegel por el genio y la cultura griegos, pronto se modificó a causa de su estudio de Kant. Si bien nunca abandonó su admiración por el es-

píritu griego, llegó a considerarlo falto de profundidad moral. En su opinión, este elemento de profundidad moral y fervor, lo había proporcionado Kant, quien había expuesto al mismo tiempo una religión ética libre de la carga del dogma y de la adoración a la Biblia. Está claro que Hegel no quiso decir que la humanidad había tenido que esperar a Kant para gozar de una profundidad moral. Por el contrario, atribuía una moralidad kantiana al fundador del cristianismo. En su *Das Leben Jesu* (*Vida de Jesús*, 1795), escrito mientras trabajaba como preceptor en Berna, describía a Jesús exclusivamente como un predicador moral y casi como un expositor de la ética kantiana. Es cierto que Cristo insistía en su misión personal, pero, según Hegel, se vio obligado a hacerlo así simplemente porque los judíos estaban acostumbrados a pensar que todas las religiones y concepciones morales eran reveladas y provenían de una fuente divina. Por ello, para convencer a los judíos de que le escucharan, Cristo tuvo que presentarse como legado o mensajero de Dios. Pero su intención no era ni hacer de sí mismo el único mediador entre Dios y los hombres, ni imponer dogmas revelados.

¿Cómo se entiende entonces que el cristianismo se convirtiera en un sistema autoritario, eclesiástico y dogmático? Hegel estudia este problema en su libro *Die Positivität der christlichen Religion* (*La positividad de la religión cristiana*), cuyas dos primeras partes fueron escritas en 1795-1796 y la tercera algo más tarde, en 1798-1799. Como podía esperarse, la transformación del cristianismo se atribuye en gran parte a los apóstoles y otros discípulos de Cristo. El resultado de esta transformación es descrito como la alienación del hombre de su verdadero ser. La libertad de pensamiento se perdió a través de la imposición de dogmas, y la libertad moral desapareció por la imposición desde fuera de una normatividad moral. Además de esto, se consideraba al hombre como alienado de Dios. Sólo podía reconciliarse con él a través de la fe y, en el catolicismo por lo menos, a través de los sacramentos de la iglesia.

Pero el período que permaneció en Frankfurt, la actitud de Hegel para con el cristianismo sufrió ciertos cambios que encontraron su expresión en la obra *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (*El espíritu del Cristianismo y su destino*, 1800). En este ensayo, el culpable pasa a ser el judaísmo con su moralidad legalista, pues el Dios judío es el dueño y el hombre sólo el esclavo obligado a realizar la voluntad de su amo. El Dios cristiano, en cambio, es amor, vida en el hombre y la alienación que éste sufre con respecto a Dios puede ser salvada por la unión y una vida de amor. La insistencia de Kant en la ley y el deber, y la importancia que da a la necesidad de vencer las pasiones e impulsos le parecen ahora a Hegel que expresan un concepto inadecuado de la moralidad y que, a su manera, vuelve a caer en la relación amo-esclavo, característica de la concepción judaica. Cristo, en cambio, se eleva por encima del legalismo judío y el moralismo kantiano. Reconoce, por supuesto, la lucha moral, pero su ideal es que la moralidad cese de consistir en la obediencia a la ley y se convierta en la expresión espontánea de una vida que es, en sí misma, una participación en la vida divina infinita. Esto no quiere decir que Cristo suprima la moralidad en lo que a su contenido se refiere, sino que la despoja de la forma legal y substituye la obediencia a la ley por el amor.

Como puede observarse, la atención de Hegel se dirige ya a los temas de la alienación y la recuperación de la unidad perdida. En los tiempos en que comparaba la religión cristiana con la griega, a favor de ésta, ya estaba insatisfecho con la concepción de la divinidad como algo remoto y puramente trascendente. En el poema titulado *Eleusis*, que escribió al final de su estancia en Berna y que dedicó a Hölderlin, expresaba su sen-

timiento por la Totalidad infinita. Y en Frankfurt representaba a Cristo predicando la superación del abismo existente entre el hombre y Dios, el infinito y lo finito, por medio de la vida en amor. El Absoluto es vida infinita y el amor es la conciencia de la unidad de esta vida, de la unidad con la vida infinita misma y con otros hombres a través de su vida.

En 1800, mientras estaba todavía en Frankfurt, Hegel escribió algunas notas, que Hermann Nohl tituló *Systemfragment* (*Fragmento de un sistema*), pues a partir de una alusión hecha en una carta de Hegel a Schelling, Nohl y Dilthey pensaron que las notas en cuestión representaban un esbozo de un sistema completo. Esta conclusión parece estar basada en una evidencia algo insuficiente, al menos si la palabra "sistema" se entiende en los términos en que Hegel desarrolló su filosofía. A pesar de ello, las notas revisten un considerable interés y merecen ser mencionadas.

Hegel aborda el problema de superar las oposiciones o antítesis, sobre todo las planteadas entre lo finito y lo infinito. Si nos colocamos en la posición de meros espectadores, el movimiento de la vida se nos aparece como una multiplicidad infinita organizada de individuos finitos, es decir, como naturaleza. Por supuesto, la naturaleza puede también considerarse como la vida planteada para la reflexión o el entendimiento, pero los objetos individuales, cuya organización constituye la naturaleza, son transitorios y perecederos. El pensamiento, que es en sí mismo una forma de la vida, piensa la unidad entre las cosas como una vida infinita y creativa, que está libre de la mortalidad que afecta a los individuos finitos. Esta vida creadora, que se concibe como llevando en sí misma la multiplicidad y no como una simple abstracción conceptual, recibe el nombre de Dios. También puede definirse como espíritu (*Geist*), pues no es ni un vínculo externo entre las cosas finitas ni un concepto puramente abstracto de la vida, un universal abstracto. La vida infinita une todas las cosas finitas desde dentro, pero sin aniquilarlas como tales. Se trata pues de la unidad viva de lo múltiple.

Hegel introduce, por tanto, un término, espíritu, que adquiere una gran importancia en su concepción filosófica. Pero el problema es si, por medio del pensamiento conceptual, somos capaces de unir lo infinito y lo finito de tal forma que ninguno de los dos se disuelva en el otro mientras, al mismo tiempo, están realmente unidos. En el llamado *Fragmento de un sistema*, Hegel mantiene que no es posible. Es decir, si se niega la existencia del abismo presente entre lo finito y lo infinito, el pensamiento conceptual tiende inevitablemente a mezclarlos sin distinción o a reducir uno al otro, mientras que, si se afirma su unidad, no hay más remedio que negar su distinción. Podemos darnos cuenta de la necesidad de una síntesis en la que la unión no excluya la distinción, pero no podemos, en realidad, pensar en ella. La unificación de lo múltiple en Uno sin la disolución del primero, sólo puede alcanzarse viviéndolo, es decir, a través de la propia elevación del hombre de lo finito a la vida infinita, y este proceso no es otra cosa que la religión.

De esto se deduce que la filosofía se detiene en la religión y que, en este sentido, es su subordinada. La filosofía nos muestra lo que es necesario para superar la oposición entre lo finito y lo infinito, pero no puede por sí misma realizar lo necesario para hacerlo. Para ello, hemos de recurrir a la religión, es decir, a la religión cristiana. Los judíos objetivaron a Dios como un ser puesto por encima y fuera de lo finito, lo cual constituye una idea equivocada de lo finito, un "mal" infinito. Cristo, sin embargo, descubrió la vida infinita dentro de sí mismo como fuente de su pensamiento y de su

acción. Y aquí está la idea correcta de lo infinito, es decir, considerarlo como inmanente en lo finito y como comprendiendo en sí mismo lo finito. Pero esta síntesis sólo puede vivirse tal como la vivió Cristo, es decir, en el amor. El órgano de mediación entre lo finito y lo infinito es el amor, no la reflexión. Es cierto que en uno de los pasajes parece adivinarse lo que más tarde iba a constituir el método dialéctico de Hegel, pero al mismo tiempo afirma que la síntesis completa trasciende la reflexión.

Sin embargo, si se presupone que la filosofía exige la superación de las oposiciones que ella misma plantea, parece que debería esperarse que la misma filosofía cumpliera este cometido. E incluso, si decimos que es la vida en el amor, la vida religiosa, la que lo hace, la filosofía intentará al menos comprender qué es lo que hace la religión y cómo lo hace. No es sorprendente, pues, que Hegel trate de realizar por medio de la reflexión lo que previamente había declarado imposible. Lo que necesita para realizar su labor es un nuevo tipo de lógica, una lógica que sea capaz de seguir el movimiento de la vida y que no deje a los conceptos opuestos en una oposición irremediable. La adopción de este nuevo tipo de lógica significa la transición del Hegel teólogo al Hegel filósofo, o, mejor aún, de una concepción que cree que la religión está por encima de todo y que la filosofía no puede substituirla, a otra que cree que la filosofía especulativa constituye la suprema verdad. Pero el problema sigue siendo el mismo: la relación entre lo finito y lo infinito, y la idea de lo infinito como espíritu.

3. Unos seis meses después de su llegada a Jena, Hegel publicó su obra sobre las *Diferencias entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* (1801). Su finalidad inmediata era doble: en primer lugar, demostrar que estos sistemas eran realmente diferentes y no, como creían algunos, iguales, y, en segundo lugar, probar que el sistema de Schelling representaba un avance sobre el de Fichte. Pero las consideraciones de Hegel sobre estos temas, le llevan de una manera natural a reflexiones generales sobre la finalidad de la filosofía.

El fin fundamental de la filosofía, mantiene Hegel, es el de superar las oposiciones y divisiones. "La división [*Entzweiung*] es la fuente de la *necesidad de la filosofía.* [2] En el mundo de la experiencia, nos encontramos con diferencias, oposiciones, aparentes contradicciones, y tratamos de construir un todo unido, que salve la armonía rota, como dice Hegel. Estas divisiones y oposiciones se presentan a la inteligencia humana en diferentes formas según las distintas épocas culturales, y esto ayuda a comprender las peculiares características de los diferentes sistemas. En un tiempo, por ejemplo, la inteligencia humana se encontró con el problema de la división y oposición entre el alma y el cuerpo, mientras que en otro, el problema que se presentó fue el de la relación entre el sujeto y el objeto, la inteligencia y la naturaleza. Pero cualquiera que sea la forma o formas en que se presenta el problema, el interés fundamental de la razón (*Vernunft*) es el mismo, es decir, alcanzar una síntesis unificadora.

Esto significa, de hecho, que "hay que construir el Absoluto para la conciencia, y ésta es la labor de la filosofía".[3] La síntesis ha de abarcar, a la larga, la realidad como una totalidad, y ha de superar la oposición básica entre lo finito y lo infinito, no negando toda realidad a lo finito, no reduciendo lo infinito a una simple multiplicidad de finitos particulares como tales, sino integrando lo finito en lo infinito.

2. *W*, I, p. 44. A menos que se especifique de otra forma, las referencias a las obras de Hegel se darán de acuerdo con el volumen y página de la edición de jubileo de sus *Obras* (*Werke*, *W*), publicadas por Hermann Glockner, 26 vols., Stuttgart, 1928.
3. *W*, I, p. 50.

No obstante, enseguida se presenta una dificultad. Si ha de construirse la vida de lo Absoluto por medio de la filosofía, el instrumento para hacerlo será la reflexión filosófica. Pero dejada a sí misma, la reflexión tiende a operar como un entendimiento (*Verstand*) y a plantear y perpetuar las oposiciones. Habrá, por tanto, que emplear también la intuición trascendente que descubre la interpenetración de lo ideal y lo real, de la idea y el ser, del sujeto y el objeto. La reflexión se eleva entonces al nivel de la razón (*Vernunft*), y nos encontramos con un conocimiento especulativo que "ha de concebirse como la identidad de la reflexión y la intuición".[4] Hegel escribe, sin duda, bajo la influencia de las ideas de Schelling.

Ahora bien, en el sistema de Kant, tal como lo ve Hegel, nos encontramos repetidamente con dualismos u oposiciones irreconciliables entre los fenómenos y los noúmenos, la sensibilidad y el entendimiento, etc. Hegel muestra, por lo tanto, una viva simpatía por el intento de Fichte para remediar esta situación, y está de acuerdo, por ejemplo, con la eliminación que hace Fichte de la incognoscible cosa-en-sí, considerando su sistema como un importante intento hacia el verdadero filosofar. "El principio absoluto, el único fundamento real y firme de la filosofía, es en la filosofía de Fichte, como en la de Schelling, intuición intelectual, o, utilizando una expresión propia del pensamiento reflexivo, la identidad entre el objeto y el sujeto. En la ciencia, esta intuición se convierte en el objeto de la reflexión, y la reflexión filosófica es, por lo tanto, intuición trascendental que se convierte a sí misma en su propio objeto y se hace una con él. Es, en consecuencia, especulación. La filosofía de Fichte es, entonces, un verdadero producto de la especulación."[5]

Pero, aunque Fichte ve que el supuesto previo para una filosofía especulativa es la unidad última y comienzo del principio de identidad, "el principio de identidad no constituye el principio del sistema: tan pronto como empieza la construcción del sistema, desaparece la identidad".[6] En la deducción teórica de la conciencia, es sólo la idea del mundo objetivo la que se deduce, no el mundo mismo. Nos quedamos pues sólo con la subjetividad. En la deducción práctica, nos encontramos de hecho con el mundo real, pero la naturaleza se plantea sólo como el opuesto del yo. En otras palabras, nos vemos enfrentados con un dualismo que no puede resolverse.

En el caso de Schelling, sin embargo, la situación es muy diferente, pues para él "el principio de identidad es el principio absoluto de *todo* el sistema de Schelling. La filosofía y el sistema coinciden, y la identidad no se pierde en las partes, y mucho menos en el resultado".[7] Es decir, Schelling empieza con la idea del Absoluto como la identidad de subjetividad y objetividad, y persiste como la idea guía de todas las partes del sistema. En la filosofía de la naturaleza, de Schelling, se demuestra que la naturaleza no es simplemente lo opuesto del ideal, sino que, aunque real, es también ideal: es espíritu visible. En el sistema del idealismo trascendente, muestra cómo la subjetividad se objetiva a sí misma, cómo lo ideal es también lo real. El principio de identidad se mantiene, por lo tanto, a lo largo de todo el sistema.

En la obra de Hegel sobre los sistemas de Fichte y Schelling, se ven signos de divergencia con este último. Por ejemplo, está claro que la intuición intelectual no signi-

4. *W*, I, p. 69.
5. *W*, I, pp. 143-144.
6. *W*, I, p. 122.
7. *Ibid.*

fica para él una intuición mística de un oscuro e impenetrable abismo, el punto en que desaparecen todas las diferencias, sino más bien la comprensión interior por parte de la razón de la antítesis como un momento de la vida omnicomprensible de lo Absoluto. Sin embargo, como el trabajo se propone demostrar la superioridad del sistema de Schelling sobre el de Fichte, Hegel no explicita de una manera clara sus puntos de divergencia con la filosofía del primero. La independencia de su pensamiento se hace patente, sin embargo, en sus clases durante su estancia en la Universidad de Jena.

En dichas clases, Hegel afirma, por ejemplo, que si lo finito y lo infinito chocan uno contra otro como conceptos opuestos, no se da una conversión de lo uno en lo otro, es imposible una síntesis. Pero en la realidad, sin embargo, no podemos pensar en lo finito sin pensar en lo infinito. El concepto de finito no es un concepto autosuficiente y aislado, sino que está limitado por lo que no es él mismo. En el lenguaje de Hegel, está afectado por la negación. Pero lo finito no es simplemente la negación, por lo cual hemos de negar también la negación. Al hacerlo, afirmamos que lo finito trasciende su ser finito, es decir, es un momento de la vida de lo infinito. De aquí se deduce que construir la vida de lo Absoluto, que es la tarea de la filosofía, es construirla en y a través de lo finito, demostrando cómo lo Absoluto se expresa necesariamente como espíritu, como autoconciencia, en y a través de la mente humana, porque la mente humana, aunque finita, es al mismo tiempo más que finita y puede alcanzar un punto en el que se convierte en el vehículo del conocimiento absoluto de sí misma.

Hasta cierto punto, por supuesto, esto está de acuerdo con la filosofía de Schelling, pero existe al mismo tiempo una diferencia muy importante. Para Schelling, el Absoluto en sí mismo trasciende el pensamiento conceptual, y hemos de abordarlo por vía negativa, prescindiendo y eliminando los atributos y distinciones de lo finito.[8] Para Hegel, el Absoluto no es una identidad sobre la que no se puede decir nada, sino el proceso total de la autoexpresión, de la automanifestación en y a través de lo finito. No es sorprendente, por lo tanto, encontrar en el Prefacio a *La fenomenología del espíritu* un rechazo total de la concepción que Schelling tiene del Absoluto. Es cierto que no se menciona el nombre de Schelling, pero la referencia es lo suficientemente clara, y lo fue para el mismo Schelling que se sintió profundamente herido. Hegel habla de un formalismo monótono y de una universalidad abstracta a la que se considera Absoluto. Pone todo el énfasis en el universal en su forma desnuda de identidad. "Y vemos cómo la contemplación especulativa se identifica con la disolución de lo preciso y determinado, o más bien con precipitarlo en el abismo de la vacuidad sin otra justificación." [9] Considerar una cosa en el Absoluto ha venido a significar que se encuentra diluida en una unidad indiferenciada e idéntica a sí misma. Pero "enterrar este conocimiento, es decir, afirmar que en el Absoluto todo es uno, en contra del conocimiento determinado y completo o el conocimiento que por lo menos investiga y exige completarse —proclamar el *Absoluto* como la noche en la que, como se dice, todos los gatos son pardos—, en esto consiste la ingenuidad del conocimiento vacío".[10] No es sumergiéndonos en una noche mística como podemos conocer el Absoluto. Lo conoceremos solamente compren-

8. Ni que decir tiene que nos referimos a la filosofía de Schelling durante los primeros años del siglo XIX.

9. *W*, II, p. 21; *B*, p. 79. En las referencias, como en este caso, a *La fenomenología del espíritu*, *B* significa la traducción inglesa de esta obra por J. B. Baillie. Pero ello no quiere decir que en el presente libro hayamos seguido necesariamente esta traducción. Hemos utilizado otras traducciones inglesas, cuyas referencias también se incluyen para facilitar la labor del lector.

10. *W*, II, p. 22; *B*, p. 79.

diendo un contexto determinado, la vida que se desarrolla a sí misma del Absoluto en la naturaleza y en el espíritu. Es cierto que, en su filosofía de la naturaleza y en su sistema del idealismo trascendental, Schelling consideraba determinados contenidos, y, de acuerdo con estos contenidos, intentó llevar a cabo una demostración sistemática de la identidad de lo ideal y lo real. Pero al Absoluto en sí mismo lo concebía, por lo menos en lo que se refiere al pensamiento conceptual, como una identidad vacía, un punto en el que desaparecían todas las diferencias, mientras que, para Hegel, el Absoluto no es una realidad impenetrable que existe, por encima y detrás de sus manifestaciones concretas, sino que *es* la manifestación de sí mismo.

4. Este punto es de gran importancia para comprender a Hegel. El objeto de la filosofía es desde luego el Absoluto, pero el Absoluto es la totalidad, la realidad entera, el universo. "La filosofía se ocupa de la verdad y la verdad es la totalidad." [11] Además, esta totalidad es la vida infinita, un proceso de autodesarrollo. El Absoluto es "el proceso de su propio devenir, el círculo que presupone su fin y su objeto y cuyo fin está al principio. Se convierte en algo concreto y real, sólo por su desarrollo y a través del fin que le es propio".[12] En otras palabras, la realidad es un proceso teleológico, y el término ideal presupone el proceso completo y le da su significado. Desde luego, podemos decir que el Absoluto es "en esencia un resultado",[13] pues si consideramos el proceso total del autodesarrollo de una esencia, la realización de una idea eterna, podemos ver cómo es el final o término del proceso el que revela lo que el Absoluto es en realidad. El Absoluto es desde luego el proceso en su totalidad, pero en un proceso teleológico es el *telos* o fin el que muestra su naturaleza, su significado. Y la filosofía ha de tomar la forma de una comprensión sistemática de este proceso teleológico. "La verdadera forma en que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico del mismo." [14]

Ahora bien, si decimos que el Absoluto es el todo de la realidad, el universo, puede parecer que estamos incurriendo en el spinozismo, al afirmar que el Absoluto es la substancia infinita. Pero, para Hegel, esta es una descripción muy inadecuada del Absoluto. "En mi opinión, una opinión que sólo puede justificarse a través de la exposición del sistema mismo, todo depende de que se capte la verdad no sólo como *substancia* sino también como *sujeto*." [15] Pero si el Absoluto es sujeto, ¿cuál es entonces su objeto? La única respuesta posible es que su objeto es él mismo. En este caso, se trata del pensamiento que se piensa a sí mismo, del pensamiento autopensante. Y decir esto equivale a proclamar que el Absoluto es espíritu, el sujeto infinito autoluminoso o autoconsciente. La afirmación de que el Absoluto es espíritu constituye para Hegel su definición suprema.

Al decir que el Absoluto es el pensamiento autopensante, Hegel está, sin duda, repitiendo la definición de Dios que da Aristóteles, hecho del que es bien consciente. Pero sería una gran equivocación pensar que Hegel está hablando de una deidad trascendente. El Absoluto es, tal como hemos visto, la totalidad, la realidad toda, y esta totalidad es también un proceso. En otras palabras, el Absoluto es un proceso de autorreflexión: la realidad llega a conocerse a sí misma, y lo hace en y a través del espíritu humano. La naturaleza es una condición necesaria previa de la conciencia humana en ge-

11. *W*, II, p. 24; *B*, p. 81.
12. *W*, II, p. 23; *B*, p. 81.
13. *W*, II, p. 24; *B*, p. 81.
14. *W*, II, p. 14; *B*, p. 70.
15. *W*, II, p. 22; *B* p. 80.

neral, y proporciona la esfera de lo objetivo sin la cual no puede existir la esfera de lo subjetivo. Pero ambos son momentos de la vida de lo Absoluto. En la naturaleza, el Absoluto penetra, por así decirlo, o se expresa a sí mismo en la objetividad. Para Hegel no puede decirse que la naturaleza sea irreal o simplemente idea en un sentido subjetivista. En la esfera de la conciencia humana, el Absoluto vuelve a sí mismo, es decir, al espíritu, y la reflexión filosófica de la humanidad es el autoconocimiento del Absoluto. Es decir, la historia de la filosofía es el proceso por el cual la razón llega a ver toda la historia del cosmos y toda la historia del hombre como autodesarrollo del Absoluto.

También se puede plantear de esta manera. Hegel está de acuerdo con Aristóteles en que Dios es el pensamiento que se piensa a sí mismo,[16] y en que este pensamiento autopensante es el *telos* o fin que conduce al mundo a su causa final. Pero mientras el pensamiento que se piensa a sí mismo de Aristóteles es, digamos, una autoconciencia ya constituida que no depende del mundo, el pensamiento que se piensa a sí mismo de Hegel no es una realidad trascendente sino el conocimiento que el mundo tiene de sí mismo. Todo el proceso de la realidad es un movimiento teleológico hacia la realización del pensamiento autopensante, y, en este sentido, el pensamiento que se piensa a sí mismo es el *telos* o fin del universo. Pero se trata de un fin que es inmanente al proceso mismo. El Absoluto, el universo o totalidad, puede definirse, por supuesto, como pensamiento autopensante, pero es un pensamiento que llega a pensarse a sí mismo y en este sentido podemos decir, al igual que Hegel, que el Absoluto es esencialmente un resultado.

Decir, por lo tanto, que el Absoluto es pensamiento que se piensa a sí mismo, es afirmar la identidad de lo ideal y lo real, de la subjetividad y la objetividad. Pero esto es una identidad-en-la-diferencia, no una identidad vacía e indiferenciada. El espíritu se ve a sí mismo en la naturaleza: ve a la naturaleza como la manifestación objetiva del Absoluto, como una manifestación que es la condición necesaria para su propia existencia. En otras palabras, el Absoluto se conoce a sí mismo como la totalidad, como el proceso completo de su devenir, pero al mismo tiempo conoce las distinciones entre las fases de su propia vida. Se conoce a sí mismo como una identidad-en-la-diferencia, como la unidad que comprende las fases distinguibles dentro de sí mismo.

Como hemos visto, la labor de la filosofía es construir la vida del Absoluto, es decir, debe mostrar de una forma sistemática la estructura dinámica racional, el proceso teleológico o movimiento de la razón cósmica, en la naturaleza y la esfera del espíritu humano que culmina en el conocimiento del Absoluto de sí mismo. No es cuestión, por supuesto, de que la filosofía trate de hacer otra vez, o de hacer mejor, el trabajo realizado ya por la ciencia empírica o por la historia. Este conocimiento se supone de antemano. Más bien, podemos decir que la misión de la filosofía es esclarecer el proceso teleológico básico que, en forma distinta, se encuentra inmanente en el mundo material, el proceso que da a dicha materia su significación metafísica. En otras palabras, la filosofía ha de mostrar de forma sistemática la autorrealización de la razón infinita en y a través de lo finito.

Ahora bien, tal como Hegel cree, como lo racional es lo real y lo real es lo racional, en el sentido de que realidad es el proceso necesario por el cual la razón infinita, el pen-

16. Hegel habla frecuentemente del Absoluto como "Dios". Pero de este uso de un lenguaje religioso no se deduce que él considere el Absoluto como a una deidad personal en sentido teísta. Más adelante discutiremos esta cuestión.

samiento autopensante, se realiza a sí mismo, podemos afirmar entonces que la naturaleza y la esfera del espíritu humano son el campo en el que se manifiesta la idea eterna o la esencia eterna. Es decir, podemos distinguir entre la idea o esencia que se realiza y el campo de dicha realización. Podemos entonces tener una panorámica de la idea eterna o *logos* manifestándose a sí mismo en la naturaleza y en el espíritu. En la naturaleza el *logos* se vuelca, por así decirlo, en la objetividad, en el mundo material, que es su antítesis. En el espíritu (la esfera del espíritu humano), el *logos* vuelve a sí mismo en el sentido de que se manifiesta a sí mismo como lo que es esencialmente. La vida del Absoluto comprende entonces tres fases principales: la idea lógica o concepto,[17] la naturaleza, y el espíritu. Y el sistema filosófico se dividirá en tres partes principales: lógica, que para Hegel es la metafísica en tanto estudia la naturaleza de lo Absoluto "en sí mismo"; la filosofía de la naturaleza; y la filosofía del espíritu. Estas tres partes juntas forman la construcción filosófica de la vida del Absoluto.

Sin duda, si hablamos de la idea eterna "manifestándose a sí misma" en la naturaleza y en el espíritu, queremos decir con ello que el *logos* posee una naturaleza ontológica propia, independiente de las cosas. Y cuando Hegel utiliza, como hace tan frecuentemente, el lenguaje religioso y habla de la idea lógica como de Dios en-sí-mismo, tiende inevitablemente a dar la impresión de que para él el *logos* es una realidad trascendente que se manifiesta a sí misma de forma externa en la naturaleza. Pero esta utilización del lenguaje religioso no justifica necesariamente esta conclusión sobre su significado. Sin embargo, no quiero discutir este problema aquí. Por el momento, podemos dejar en suspenso la cuestión de si el pensamiento autopensante que forma la categoría culminante de la lógica de Hegel puede decirse que existe con propiedad, es decir, independientemente de lo finito. Es suficiente con haber reparado en las tres partes principales de la filosofía, cada una de las cuales se ocupa del Absoluto. La lógica estudia el Absoluto "en sí mismo"; la filosofía de la naturaleza estudia el Absoluto "para sí mismo"; y la filosofía del espíritu estudia el Absoluto "en y para sí mismo". Juntos, constituyen la construcción completa de la vida del Absoluto.

La filosofía debe, por supuesto, mostrar esta vida en forma conceptual, pues no hay otra forma en que pueda hacerlo. Y si la vida del Absoluto es un proceso necesario de autorrealización, esta necesidad ha de reflejarse en el sistema filosófico. Es decir, ha de demostrarse que el concepto *A* da lugar al concepto *B*. Y si el Absoluto es la totalidad, la filosofía debe ser un sistema autosuficiente, que demuestre el hecho de que el Absoluto es a la vez alfa y omega. Una filosofía verdadera y adecuada sería el sistema total de la verdad, la verdad completa, la perfecta reflexión conceptual de la vida del Absoluto. Será, de hecho, el conocimiento que el Absoluto tenga de sí mismo en y a través de la mente humana, la automediación de la totalidad. De aquí se deduce, en términos hegelianos, que no se podría comparar la filosofía del absoluto con el Absoluto, como si la primera fuera una relación puramente externa del segundo, de forma que tuviéramos que compararlos para ver si la filosofía se adaptaba a la realidad que describía. Porque la filosofía del absoluto *sería* el conocimiento que el Absoluto tiene de sí mismo.

Pero si afirmamos que la filosofía ha de mostrar la vida del Absoluto en forma conceptual, surge enseguida una dificultad. El Absoluto es, como ya hemos visto, identi-

17. La palabra "idea" puede tener en Hegel diferentes matices significativos. Se puede referir a la idea lógica, llamada también concepto (*Begriff*). Puede referirse al proceso total de la realidad, como la realización de la idea. O puede referirse primariamente al término del proceso.

dad-en-la-diferencia. Por ejemplo, es la identidad-en-la-diferencia del infinito y de lo finito, del Uno y de lo múltiple. Pero los conceptos de infinito y finito como del Uno y lo múltiple, parecen excluirse mutuamente. Si, por lo tanto, la filosofía funciona con conceptos claramente definidos, ¿cómo puede construir la vida de lo Absoluto? Y si opera con conceptos vagos y mal definidos, ¿cómo puede ser un instrumento apto para entender cualquier cosa? ¿No sería mejor decir, como hace Schelling, que el Absoluto trasciende el pensamiento conceptual?

Para Hegel, esta dificultad surge a nivel de entendimiento (*Verstand*), pues el entendimiento plantea y fija perpetuamente conceptos estáticos de tal naturaleza que no puede superar las oposiciones que él mismo plantea. Tomando el mismo ejemplo que hemos dado ya, para el entendimiento los conceptos de lo finito y lo infinito están irrevocablemente opuestos. Si finito, entonces no infinito; si infinito, entonces no finito. Pero la conclusión que se obtiene es que el entendimiento es un instrumento inadecuado para el desarrollo de la filosofía especulativa, no que la filosofía sea imposible. Está claro que si el término "entendimiento" se toma en un sentido amplio, la filosofía es un entendimiento. Pero si el término se toma en un sentido restringido (*Verstand*), la mente, funcionando de esta manera, no es capaz de producir el entendimiento (en el sentido amplio) que es, o debiera ser, característico de la filosofía.

Hegel no tiene, desde luego, la intención de negar que el entendimiento, en el sentido de la mente funcionando como *Verstand*, tiene su cometido en la vida humana. En la práctica, a menudo es importante mantener conceptos y oposiciones claros. La oposición entre lo real y lo aparente podría ser algo a tener en cuenta. Además, gran parte del trabajo científico, tal como las matemáticas, está basado en el *Verstand.* Pero es diferente cuando la mente trata de captar la vida del Absoluto, la identidad-en-la-diferencia. No se puede entonces quedar satisfecho con el nivel de entendimiento que, para Hegel, es un nivel superficial. Hay que penetrar más profundamente en los conceptos, que son categorías de la realidad, y se verá entonces cómo un concepto dado tiende a ser o a provocar su contrario. Por ejemplo, si la mente piensa el concepto de infinito, lo ve perdiendo su rígida autosuficiencia y emergiendo el concepto de lo infinito. De igual forma, si la mente piensa realmente en el concepto de realidad como opuesto a la apariencia, verá lo absurdo o "contradictorio" de una realidad que no aparece ni se manifiesta a sí misma en modo alguno. Por otra parte, desde el punto de vista del sentido común y de la vida práctica, una cosa es diferente de todas las demás, es idéntica a sí misma y niega a todas las demás. Y mientras que no nos preocupemos de pensar lo que quiere decir en realidad, la idea tiene su utilización práctica. Pero una vez tratemos de pensarla realmente, veremos lo absurdo del concepto de una cosa por completo aislada, y obligados a negar la negación original.

Así pues, en la filosofía especulativa, la mente ha de elevarse a sí misma desde el nivel del entendimiento, en un sentido estricto, al nivel del pensamiento dialéctico, que supera la rigidez de los conceptos del entendimiento y ve a un concepto generando o pasando a ser su contrario. Sólo así puede pensarse en captar la vida del Absoluto en el que un momento o fase pasa necesariamente a otro. Pero esto no es suficiente. Si para los conceptos intelectuales A y B están irrevocablemente opuestos, mientras que para la más profunda penetración del pensamiento dialéctico A pasa a B y B a A, tiene que haber una unidad superior o síntesis que los una sin anular sus diferencias. Y captar este momento de identidad-en-la-diferencia, es función de la razón (*Vernunft*). Así pues, la

filosofía exige la elevación del entendimiento, a través del pensamiento dialéctico, al nivel de la razón o del pensamiento especulativo, que es capaz de aprehender la identidad-en-la-diferencia.[18]

Tal vez no sea necesario añadir que, desde el punto de vista de Hegel, no se trata de esgrimir un nuevo tipo de lógica que le permita establecer una concepción preconcebida y arbitraria de la realidad, pues él cree sinceramente que el pensamiento dialéctico penetra más profundamente en la realidad que el entendimiento, en el sentido estricto del término. Por ejemplo, no se trata, para Hegel, de insistir en que el concepto de lo finito pase a ser o provocar en sí el concepto de lo infinito simplemente porque existe una creencia preconcebida de que el infinito existe en y a través de lo finito. Está convencido por completo de que no podemos pensar lo finito si no lo relacionamos con lo infinito. No somos nosotros los que hacemos algo con el concepto, haciendo malabares con él, sino que es el concepto mismo el que pierde rigidez y se hace pedazos ante la mirada atenta de la mente. Y este hecho, que nos revela la naturaleza de lo finito, tiene una significación metafísica.

En la descripción que hace Hegel del pensamiento dialéctico, utiliza el término "contradicción" de una forma bastante desconcertante. A través de lo que él llama el poder de lo negativo, el concepto del entendimiento da lugar a una contradicción. Es decir, la contradicción implícita en el concepto se hace explícita cuando el concepto pierde su rigidez y autosuficiencia y pasa a convertirse en su contrario. Por otra parte, Hegel no duda en expresarse como si las contradicciones existieran no sólo en el pensamiento conceptual o discursivo, sino en las cosas mismas. Y, de hecho, esto tiene que ser así de alguna forma, si es cierto que la dialéctica es reflejo de la vida del Absoluto. Además, esta insistencia sobre el papel de la contradicción no es un mero incidente del pensamiento de Hegel, pues el surgimiento de la contradicción es la fuerza motriz, dijéramos, del movimiento dialéctico. El conflicto entre los conceptos opuestos y la resolución de dichos conflictos en una síntesis, que da lugar ella misma a otra contradicción, es lo que dirige sin descanso a la mente hacia un término ideal, una síntesis que todo lo abarca, el sistema completo de la verdad. Y, tal como hemos hecho notar, esto no significa que la contradicción y conflicto estén confinados al discurso sobre la realidad. Cuando la filosofía considera, por ejemplo, la historia del hombre, descubre el movimiento dialéctico en pleno funcionamiento.

Esta utilización de la palabra "contradicción" ha llevado a algunos críticos de Hegel a acusarle de negar el principio lógico de la no-contradicción, al decir que los conceptos o proposiciones contradictorias pueden darse juntos. Como refutación de esta acusación se ha señalado a menudo que, para Hegel, es precisamente la imposibilidad de satisfacerse con una clara contradicción lo que fuerza a la mente a buscar la síntesis en la que esta contradicción se supere. Esta respuesta, sin embargo, puede llevar a decir que Hegel no comparte la opinión de Fichte de que las contradicciones o antinomias que surgen en el curso del pensamiento dialéctico son mera apariencia. Por el contrario, insiste en su realidad. Y en la síntesis, se mantienen los llamados conceptos contradictorios. Puede responderse a su vez, sin embargo, que aunque se mantengan los conceptos

18. Los términos "entendimiento" y "razón" no son utilizados con el mismo sentido en Kant y en Hegel. Aparte este hecho, sin embargo, el contraste entre la desconfianza de Kant por los vuelos de la razón, junto con la admisión de su función práctica, y la desvalorización que hace Hegel del entendimiento, junto con el reconocimiento de su uso práctico, ilustran sus actitudes respectivas ante la metafísica especulativa.

no lo son en una relación de mutua exclusividad, ya que se muestran como momentos esenciales y complementarios de una unidad superior. Y en este sentido se resuelve la contradicción. Así pues, la simple afirmación de que Hegel niega el principio de no-contradicción, da una visión bastante inadecuada de la situación. Lo que hace Hegel es dar una interpretación dinámica del principio en lugar de la interpretación estática característica del nivel del entendimiento. El principio funciona en el pensamiento dialéctico, pero funciona como un principio de movimiento.

Esta discusión podría prolongarse, pero sería inútil sin preguntar primero en qué sentido entiende Hegel el término "contradicción", en tanto que se ocupa más en desentrañar su filosofía dialéctica que en hablar de una forma abstracta sobre el pensamiento dialéctico. Es importante notar que el resultado de dicha investigación es demostrar que Hegel no utiliza el término en un sentido preciso e invariable. A veces nos encontramos con una contradicción verbal. Así, se dice que el concepto de ser da lugar y se convierte en el concepto de no-ser, mientras que éste se convierte en el concepto de ser. Esta oscilación dialéctica da lugar al concepto de devenir que sintetiza el ser y el no-ser. Pero, como veremos en la sección dedicada a la lógica de Hegel, el significado de este funcionamiento dialéctico es claramente inteligible, estemos o no de acuerdo con lo que dice Hegel. En todo caso, en las llamadas contradicciones de Hegel se trata mucho más a menudo de conceptos contrarios que de contradictorios, propiamente dichos. La idea es que un contrario exige la existencia del otro, idea que, verdadera o falsa, no significa la negación del principio de no-contradicción. Por otra parte, los llamados conceptos contradictorios u opuestos pueden ser conceptos simplemente complementarios. Una abstracción unilateral evoca otra abstracción de la misma especie. Y la unilateralidad de cada una se supera en la síntesis. Además de esto, afirmar que todo es contradictorio quiere decir, a veces, que una cosa en un estado de completo aislamiento, aparte de sus relaciones esenciales, sería imposible y "contradictoria". La razón no puede permanecer en la idea de una cosa completamente aislada y finita. Tampoco aquí se trata de negar el principio de no-contradicción.

Hemos utilizado la palabra "síntesis" para el momento de la identidad-en-la-diferencia dentro del avance dialéctico, pero en realidad, los términos "tesis", "antítesis" y "síntesis" son más característicos de Fichte que de Hegel, que apenas los usa. Al mismo tiempo, una rápida ojeada al sistema hegeliano basta para comprobar su preocupación por las tríadas. Así pues, existen tres fases principales en la construcción de la vida del Absoluto: la idea lógica, la naturaleza y el espíritu. Cada fase se divide y subdivide en tríadas. Por otra parte, todo el sistema es, o trata de ser, un desarrollo necesario. Es decir, para la reflexión filosófica, un estadio se revela como exigiendo el siguiente por una necesidad interior. Por lo tanto, y al menos en teoría, si empezamos por la primera categoría de la *Lógica*, la necesidad interior de las fuerzas del desarrollo dialéctico obligan a la mente a proceder no solamente hasta la categoría final de la *Lógica*, sino también hasta la última fase de la filosofía del espíritu.

En cuanto a la preocupación que siente Hegel por el desarrollo en tríadas, podemos pensar que es innecesario y que a veces hasta produce resultados artificiales, pero no podemos por menos de admitirlo como un hecho. Sin embargo, aunque es verdad que desarrolla su sistema de acuerdo con este modelo, no hay que deducir de aquí que el desarrollo siempre posee el carácter de necesidad que Hegel quiere implicar. Y si no lo tiene de verdad es fácilmente comprensible, pues cuando Hegel se ocupa, por ejemplo,

de la vida del espíritu en el arte y en la religión, se enfrenta con una multitud de datos históricos que extrae de las fuentes necesarias y que interpreta de acuerdo con un esquema dialéctico. Está claro que podrían haber diversas formas de agrupar e interpretar dichos datos, ninguna de las cuales sería estrictamente necesaria. El descubrimiento de la mejor sería una cuestión de reflexión y visión interna más que de pura deducción. Decir esto no implica necesariamente condenar el método de Hegel, pues, de hecho, su interpretación de una gran masa de datos puede ser iluminadora y estimulante, aun cuando no se esté de acuerdo con ella. Al mismo tiempo, las transiciones entre las etapas de su dialéctica no son siempre todo lo lógicas que pudiera esperarse de su afirmación de que la filosofía es un sistema deductivo de carácter necesario, aun cuando la observancia persistente del mismo esquema exterior, es decir, la disposición en tríada, tiende a oscurecer la complejidad subyacente.

Ni que decir tiene que cuando Hegel afirma que la filosofía es, o debería ser, un sistema deductivo necesario, no quiere decir en realidad que se trata de la misma clase de sistema deductivo que podría conseguirse con una máquina. Si lo fuera, pertenecería a la esfera del entendimiento más que a la de la razón. La filosofía se ocupa de la vida del espíritu absoluto, y discernir el desenvolvimiento de esta vida en la historia humana, por medio de una deducción *a priori*, es claramente insuficiente. El material empírico no puede proporcionarlo la filosofía, aunque es ella quien discierne el modelo teológico que informa este material. Al mismo tiempo, todo el movimiento dialéctico del sistema hegeliano debería, en teoría por lo menos, imponerse a la inteligencia humana por su propia necesidad interna. De lo contrario, el sistema no podría ser, como Hegel pretende, su propia justificación. A pesar de ello, está claro que Hegel llega a la filosofía con ciertas convicciones básicas, por ejemplo, que lo racional es lo real y que lo real es lo racional, que la realidad es la automanifestación de la razón infinita y que la razón infinita es el pensamiento que se piensa a sí mismo, que se realiza a sí mismo en el proceso histórico. Es cierto que lo que sostiene Hegel es que la verdad de estas convicciones está demostrada en el sistema. Pero también puede argüirse que el sistema depende realmente de ellas y que ésta es una de las principales razones por las que quienes no comparten, o por lo menos no están favorablemente dispuestos hacia las convicciones iniciales de Hegel, no se sienten demasiado impresionados por lo que podemos llamar confirmación empírica de su esquema metafísico general. Les parece que su interpretación del material está dirigida por un esquema preconcebido y que, incluso, si el sistema constituye un notable *tour de force* intelectual, demuestra, en el mejor de los casos, solamente sobre qué líneas hemos de interpretar los diversos aspectos de la realidad, si nos hemos decidido ya a que la realidad en su conjunto sea de una cierta naturaleza. Esta crítica sería invalidada si el sistema demostrara que la interpretación de Hegel sobre el proceso de la realidad era la única interpretación que satisfacía las exigencias de la razón. Pero es dudoso que esto se pueda demostrar sin dar a la palabra "razón" un significado que fuera una petición de principio de toda la cuestión.

Tal vez se podría descuidar o pasar por alto la teoría hegeliana de la necesidad, inherente al desarrollo dialéctico del sistema, y considerar su filosofía simplemente como una de las formas posibles de satisfacer el impulso de la mente para obtener un dominio conceptual sobre toda la multiplicidad de los datos empíricos, o para interpretar el mundo en su conjunto, así como las relaciones del hombre con él. Podríamos entonces compararlo con otras interpretaciones a gran escala, o visiones del universo, y tratar de

encontrar el criterio para elegir entre ellos. Pero, aunque este procedimiento podría parecer eminentemente razonable a mucha gente, no concuerda con la estimación que Hegel tiene de su propia filosofía, ya que, aunque él no creyera que su exposición del sistema filosófico fuera toda la verdad en su forma final, sí creía, sin duda, que se representaba el más alto estadio que el conocimiento del Absoluto había alcanzado de su propio devenir hasta la fecha.

Tal vez parezca esto un concepto extraño en extremo, pero hemos de tener en cuenta que, para Hegel, el Absoluto es identidad-en-la diferencia. Lo infinito existe en y a través de lo finito, y la razón infinita o espíritu, se conoce a sí misma en y a través del espíritu finito o entendimiento. Pero no se puede decir que toda clase de pensamiento de la mente finita sea un momento del desarrollo del autoconocimiento del Absoluto infinito. Es el conocimiento que tiene el hombre de lo Absoluto lo que constituye el conocimiento que éste tiene de sí mismo. A pesar de ello, podemos afirmar que el conocimiento que tiene cada mente finita del Absoluto, es idéntico al que éste tiene de sí mismo, ya que éste trasciende cualquier mente finita o conjunto de mentes finitas. Platón y Aristóteles, por ejemplo, están muertos, pero, de acuerdo con la interpretación hegeliana de la historia de la filosofía, los elementos esenciales en sus respectivas captaciones de la realidad fueron incorporados y persisten todavía en el movimiento total dialéctico de la filosofía a través de los siglos. Y esto es el movimiento evolutivo, que es el conocimiento que el Absoluto tiene de su propio desarrollo. No existe aparte de las mentes finitas, pero, desde luego, no está confinado a ninguna mente o conjunto de mentes humanas.[19]

5. Podemos hablar, por lo tanto, de la mente humana que se eleva a una participación del autoconocimiento de lo Absoluto. Algunos escritores han interpretado a Hegel sobre unas coordenadas más o menos teístas. Es decir, han entendido que, para Hegel, Dios es perfectamente lúcido de sí mismo y completamente independiente del hombre, si bien el hombre es capaz de participar en este autoconocimiento. Por mi parte, creo que lo que quiere decir es que el conocimiento que tiene el hombre de lo Absoluto y el conocimiento de éste de sí mismo, son dos aspectos distintos de la misma realidad. Aun ateniéndonos a esta interpretación, podemos afirmar, sin embargo, que la mente finita se eleva a una participación en el autoconocimiento divino. Pues, como ya hemos visto, no todos los pensamientos e ideas de la mente humana pueden considerarse como momentos del autoconocimiento del Absoluto. No todo nivel de conciencia participa en la autoconciencia de lo divino. Para alcanzar esta participación, la inteligencia finita ha de elevarse al nivel que Hegel llama conocimiento absoluto.

En este caso, sería marcar los sucesivos estadios de la conciencia desde el más bajo al más elevado de los niveles. Y esto es lo que hace Hegel en *La fenomenología del espíritu*, que puede describirse como una historia de la conciencia. Si consideramos el entendimiento humano y su actividad en sí mismos, sin relacionarlos con ningún objeto, nos encontramos con la psicología. Si, por el contrario, consideramos la mente como relacionada con un objeto, exterior o interior, tendremos la conciencia. Y, en este sentido, la fenomenología es la ciencia de la conciencia. Hegel comienza con la conciencia natural acientífica y continúa siguiendo el desarrollo dialéctico de esta conciencia, demos-

19. No quiero decir con ello que para Hegel la filosofía sea la única forma de captar el Absoluto. Están también el arte y la religión. Pero en nuestro caso, sólo estamos interesados por la filosofía.

trando cómo los niveles inferiores son subsumidos en los superiores, de acuerdo con una perspectiva más adecuada, hasta que alcanzan el nivel del conocimiento absoluto.

En un cierto sentido, *La fenomenología* puede considerarse como una introducción a la filosofía. Es decir, traza sistemáticamente el desarrollo de la conciencia hasta un nivel en el que podemos llamarla, con propiedad, consciencia filosófica. Pero no se trata de una introducción a la filosofía en el sentido de ser una preparación externa para filosofar, ya que Hegel no creía que una introducción de este tipo fuera posible. En todo caso, la obra constituye un ejemplo extraordinario de la reflexión filosófica sostenida. Podemos considerarla como la conciencia filosófica reflejándose en la fenomenología de su propia génesis. Por otra parte, aun cuando la obra constituye en cierta medida una introducción al punto de vista requerido por el sistema hegeliano, se entrecruza con él. El sistema en sí encuentra el lugar apropiado para la fenomenología de la conciencia. *La fenomenología* contiene, a su vez, un plan general de gran parte de los temas que Hegel tratará más tarde con mayor amplitud, entre los que se encuentra el estudio de la conciencia religiosa. Por último, por mucho que se esfuerce la imaginación, *La fenomenología* no puede ser descrita como una introducción a la filosofía en el sentido de una filosofía-sin-lágrimas. Por el contrario, es una obra muy profunda y, a menudo, muy difícil de comprender.

La fenomenología está dividida en tres partes principales, que corresponden a las tres fases más importantes de la conciencia. La primera de estas fases es la conciencia del objeto como cosa sensible que se opone al sujeto, y es a esta fase a la que Hegel da el nombre de "conciencia" (*Bewusstsein*). La segunda fase es la de la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*), y aquí Hegel trata con gran amplitud el problema de la conciencia social. La tercera fase es la de la razón (*Vernunft*), a la que se representa como la síntesis o unidad de las fases precedentes en un nivel superior. En otras palabras, la razón es la síntesis de la objetividad y la subjetividad. Ni que decir tiene que cada una de estas divisiones de la obra posee sus subdivisiones. El procedimiento seguido por Hegel consiste en describir en primer lugar la actitud espontánea de la conciencia a un determinado nivel y proceder entonces a un análisis de la misma, como resultado del cual la mente se verá obligada a proceder a un nivel superior, que se considera como una perspectiva o actitud más adecuada.

Hegel comienza por lo que él llama certeza sensible, que consiste en la captación acrítica, por medio de los sentidos, de los objetos particulares, que, para las conciencias ingenuas aparece no sólo como la forma más segura de conocimiento, sino también como la más rica. Un análisis adecuado muestra que se trata de una forma peculiarmente vacía y abstracta de conocimiento. La conciencia ingenua siente que a través de la aprehensión sensible se relaciona directamente con el objeto en cuestión, pero cuando tratamos de describir qué es lo que en realidad conocemos, es decir, definir el objeto con el que creemos estar en contacto directo, nos encontramos con que sólo podemos describirlo en términos universales aplicables también a otras cosas. Podemos, por supuesto, intentar apoderarnos del objeto utilizando términos tales como "éste", "aquí" y "ahora", y acompañándolos quizá con gestos evidentes, pero al minuto siguiente, vemos que esos mismos términos pueden referirse a otros objetos. Está claro, dice Hegel, que es imposible dar a palabras como "éste", un significado genuinamente particular, por mucho que deseemos e intentemos hacerlo así.

Tal vez deberíamos decir que Hegel se está refiriendo solamente a un aspecto del

lenguaje, y él sabe, por supuesto, que habla del lenguaje cuando se expresa de este modo, pero su preocupación más importante es la epistemológica. Quiere demostrar que el pretender que la "certeza sensible" es el conocimiento por excelencia carece de base, y extrae la conclusión de que este nivel de conocimiento, en su trayectoria hacia un conocimiento verdadero, ha de pasar por el nivel de la percepción para el que el objeto es algo concebido como centro de propiedades y caracteres bien definidos. Pero el análisis de este nivel de conciencia demuestra que no es posible, mientras nos quedemos simplemente a nivel de los sentidos, reconciliar de forma satisfactoria los elementos de unidad y multiplicidad postulables desde este punto de vista al considerar el objeto. Y la mente pasa, por lo tanto, por varios estadios hasta llegar al nivel del entendimiento científico que utiliza las entidades metafenoménicas o inobservables para explicar los fenómenos sensibles.

Por ejemplo, la mente ve los fenómenos sensibles como la manifestación de las fuerzas ocultas, pero Hegel mantiene que no puede quedarse en este estadio y debe pasar sin más a la idea de las leyes. Las leyes naturales son formas de ordenar y describir los fenómenos pero no proporcionan ninguna explicación, por lo que no pueden realizar la función para la que se las requiere, es decir, no pueden explicar los fenómenos sensibles. Hegel no intenta negar, por supuesto, que el concepto de ley natural tenga una función útil que cumplir a un nivel apropiado, lo que dice es que no proporciona la clase de conocimiento que, a su parecer, busca la mente al aplicarla.

Al final, la mente ve que todo el campo de los metafenómenos a que se ha recurrido para explicar los fenómenos sensibles, es el producto del entendimiento mismo. La conciencia se vuelve a sí misma como a la realidad que está detrás de los fenómenos y se hace autoconsciencia.

Hegel comienza con la autoconsciencia en forma de deseo (*Begierde*). El yo sigue ocupándose del objeto externo, pero lo característico de la actitud de deseo es que el yo subordine el objeto a sí mismo, tratando de utilizarlo para su satisfacción, de apropiárselo, incluso de consumirlo. Esta actitud puede demostrarse, por supuesto, con respecto a las cosas vivas y no-vivas, pero cuando el yo se enfrenta con otro yo, la actitud se desmorona, pues la presencia del otro es esencial en Hegel para la autoconciencia. La autoconciencia desarrollada puede surgir sólo cuando el yo reconoce la personalidad en sí mismo y en los demás. Ha de tomar la forma, por lo tanto, de una verdadera conciencia social o conciencia de nosotros, el reconocimiento a nivel de la autoconsciencia de la identidad-en-la-diferencia. Pero en la evolución dialéctica de esta fase de la conciencia, la autoconsciencia desarrollada no se alcanza inmediatamente. El estudio que hace Hegel de los estadios sucesivos constituye una de las partes más interesantes e influyentes de *La fenomenología.*

La existencia de otra persona es, ya lo hemos dicho, una condición de la autoconsciencia, pero la primera reacción espontánea de un ser enfrentado con otro, es afirmar su propia existencia como yo, en oposición al otro. Un ser desea anular o suprimir al otro como medio de afirmación triunfante de su propio yo; sin embargo, una destrucción real iría en detrimento de este mismo propósito, pues la conciencia de una persona requiere como condición, el reconocimiento de su personalidad por otro ser que también la tenga. De aquí surge la relación amo-esclavo. El amo es el que consigue el reconocimiento de otro, en el sentido de que se impone a sí mismo como valor del otro, y el esclavo es el que ve realizada en otro su propia personalidad.

Paradójicamente, sin embargo, la situación de origen cambia, y tiene que hacerlo así debido a la contradicción latente en la misma. Por una parte, al no reconocer al esclavo como verdadera persona, el amo se priva a sí mismo del reconocimiento de su propia libertad, necesaria para el desarrollo de la autoconciencia, se sumerge en una condición infrahumana. Por otra, el esclavo, al realizar la voluntad de su amo, se objetiva a través del trabajo que transforma las cosas materiales. Se forma, pues, a sí mismo y se eleva al nivel de verdadera existencia.[20]

Está claro que el concepto de la relación amo-esclavo, tiene dos aspectos. Puede considerarse como una etapa en el desarrollo dialéctico de la conciencia, y también puede ser estudiada en relación con la historia; pero los dos aspectos distan mucho de ser incompatibles. La historia humana revela el desarrollo del espíritu, los esfuerzos del espíritu por alcanzar su objetivo. Por lo tanto, no debemos sorprendernos de que a partir de la relación amo-esclavo, en su primera fase, Hegel pase a una actitud o estado de conciencia, al que le da un nombre con asociaciones históricas explícitas, a saber, la conciencia estoica.

En la conciencia estoica, las contradicciones inherentes a la relación amo-esclavo no se superan de una manera real; sólo se superan en la medida en que tanto el amo (simbolizado por Marco Aurelio) como el esclavo (simbolizado por Epicteto) se liberan en la interioridad y exaltan la idea de la verdadera libertad interior o autosuficiencia interna, dejando iguales las relaciones concretas. Como consecuencia de ello, según Hegel, esta actitud negativa hacia lo concreto y lo externo, pasa fácilmente a una conciencia escéptica para la cual sólo prevalece la persona mientras que todo lo demás se somete a duda y se niega.

Pero la conciencia escéptica contiene una contradicción implícita, ya que es imposible para el escéptico eliminar la conciencia natural, y, así, la afirmación y la negación coexisten en la misma actitud. Cuando esta contradicción se hace explícita, nos encontramos con lo que Hegel llama la "conciencia infeliz" (*das unglückliche Bewusstsein*) que es una conciencia dividida. A este nivel, la relación amo-esclavo, que no fue superada con éxito ni por la conciencia estoica ni por la escéptica, vuelve en otra forma. En la propia relación amo-esclavo, los elementos de verdadera autoconciencia, reconocimiento del yo y libertad, tanto de uno mismo como del otro, estaban divididos entre dos conciencias individuales. El amo reconocía la personalidad y la libertad sólo en sí mismo y no en el esclavo, mientras que el esclavo la reconocía sólo en el amo, no en sí mismo. En la llamada conciencia infeliz, sin embargo, la división se produce en el mismo yo. Por ejemplo, el yo es consciente de un abismo entre un yo cambiante, inconsistente y voluble, y otro ideal e incambiable. Mientras que el primero aparece en cierta medida como un falso yo, como algo que hay que rechazar, el segundo aparece como un yo verdadero que todavía no se ha alcanzado. Y este ser ideal puede proyectarse en la esfera del mundo de los demás e identificarse con la perfección absoluta, como Dios existiendo aparte del mundo y del yo finito.[21] La conciencia humana está entonces dividida, autoalienada, "infeliz".

Las contradicciones o divisiones implícitas en la autoconciencia se salvan en la ter-

20. Por razones obvias, el profundo análisis que hace Hegel sobre la relación amo-esclavo, contiene argumentos que fueron muy apreciados por Karl Marx.

21. Hegel, el luterano, tendía a asociar la conciencia dividida o desgraciada, de un modo en cierta medida polémico, con el catolicismo medieval, y en especial con sus ideas ascéticas.

cera parte de *La fenomenología*, cuando el sujeto finito se eleva a la autoconciencia universal. A este nivel, la autoconciencia deja de tomar la forma de una sabiduría unilateral de uno mismo, amenazada y en conflicto con los demás seres autoconscientes, para reconocer plenamente la personalidad subjetiva en uno mismo y en los demás, y este reconocimiento es por lo menos un conocimiento implícito de la vida del universal, del espíritu infinito, en y a través de los seres finitos, considerándolos en su conjunto pero no anulándolos. Este conocimiento de la identidad-en-la-diferencia —característico de la vida del espíritu— presente de una forma implícita e imperfecta en la conciencia moral desarrollada, para la cual la única voluntad racional se expresa en una multiplicidad de vocaciones morales concretas en el orden social, alcanza una expresión más elevada y explícita en el desarrollo de la conciencia religiosa, para la que la vida divina es inmanente en todos los seres, conteniéndolos en sí misma al tiempo que conserva sus características diferenciadoras. En la idea de una unión viva con Dios se supera la división existente dentro de una conciencia infeliz o dividida. El verdadero yo deja de considerarse como un ideal del que el yo real se encuentra irremediablemente alejado, y pasa a ser el núcleo vivo, por llamarlo así, del verdadero yo, que se expresa a través de sus manifestaciones finitas.

La tercera fase de la historia fenomenológica de la conciencia, a la que, como ya hemos visto, Hegel llama razón, se representa como la síntesis de la conciencia y de la autoconciencia, es decir, de las dos primeras fases. En la conciencia en el sentido estricto (*Bewusstsein*), el sujeto es consciente del objeto sensible como de algo externo y distinto a sí mismo. En la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*), la atención del sujeto se vuelve hacia sí mismo como hacia un ser finito. Al nivel de la razón, el sujeto contempla la naturaleza como la expresión objetiva del espítitu infinito con el que él mismo está unido. Pero esta conciencia puede tomar formas diferentes. En la conciencia religiosa desarrollada el sujeto considera la naturaleza como la creación y la automanifestación de Dios, con el que él está unido en el fondo de su ser y a través del cual está unido a otros seres. Y esta visión religiosa de la realidad es verdadera, pero a nivel de la conciencia religiosa, la verdad encuentra su expresión en forma de pensamiento figurativo o pictórico (*Vorstellung*), mientras que en el nivel supremo del "conocimiento absoluto" (*das absolute Wissen*), la misma verdad se capta en forma filosófica. El sujeto finito es consciente de manera explícita de su ser más profundo, como de un momento en la vida del espíritu infinito y universal, como un momento del pensamiento absoluto. Y, como tal, considera la naturaleza como su propia objetivación y como la condición previa para la existencia de su propia vida. Esto no significa, por supuesto, que el sujeto finito, considerado precisamente como tal, vea la naturaleza como un producto propio, sino que el sujeto finito, consciente de sí mismo como más que finito, como un momento de la vida más profunda del espíritu absoluto, considera la naturaleza como un estadio necesario en la marcha progresiva del espíritu en su proceso de autorrealización. En otras palabras, el conocimiento absoluto es el nivel en el cual el sujeto finito participa en la vida del pensamiento que se piensa a sí mismo, el Absoluto. O, para expresarlo de otra forma, es el nivel en el que el Absoluto, la totalidad, se piensa a sí mismo como identidad-en-la diferencia, en y a través de la mente finita del filósofo.

Al igual que en las otras fases principales de la fenomenología de la conciencia, Hegel llega a la tercera fase, la de la razón, rebasando una serie de estadios dialécticos. Trata primero de observar la razón como atenta a cualquier manifestación de su propio

reflejo en la naturaleza (a través de la idea de finalidad, por ejemplo); luego, volviéndose a sí misma para estudiar la lógica formal y la psicología empírica; y, finalmente, manifestándose en una serie de actitudes éticas, que van desde la búsqueda de la felicidad hasta una crítica de las leyes morales universales, dictadas por la razón práctica y derivadas del reconocimiento del hecho de que una ley universal necesita tantos requisitos que, al final, termina perdiendo su verdadero significado. Esto prepara el camino para la transición a una vida moral concreta en la sociedad. Aquí Hegel va desde una vida ética irreflexiva, en la que los seres humanos siguen simplemente las costumbres y las tradiciones de su comunidad, a la forma de cultura en la que los individuos se alejan de este estado de irreflexión y emiten juicios sobre el mismo. Los dos momentos se sintetizan en el desarrollo de la conciencia moral para el cual la voluntad racional general no es algo por encima de los individuos en la sociedad, sino una vida común que los une como personas libres. En el primer momento, podemos decir que el espíritu es irreflexivo, como en el caso de la moralidad en la antigua Grecia antes del advenimiento de los llamados sofistas. En el segundo momento, el espíritu se hace reflexivo pero, al mismo tiempo, se aleja de la sociedad real y de sus tradiciones, a las que somete a juicio. En casos extremos, como en el del terror jacobino, aniquila a las personas físicas en nombre de la libertad abstracta. En el tercer momento, sin embargo, el espíritu está éticamente seguro de sí mismo. Toma la forma de una comunidad de personas libres, en la que la voluntad general opera como unidad viva.

Esta unidad viva, sin embargo, en la que cada miembro de la comunidad es para los demás un ser libre, exige un reconocimiento explícito de la idea de identidad-en-la-diferencia, de una vida que está presente en todos como su lazo interior de unión, aunque no los anule como individuos. Exige un reconocimiento explícito de la idea de lo universal concreto que se diferencie de, o se manifieste en, sus particularidades en tanto se une consigo mismo. En otras palabras, la moralidad pasa a convertirse, de una forma dialéctica, en religión, y la moral en una conciencia religiosa, para la cual esta unidad viva se reconoce de manera explícita en la forma de Dios.

En la religión, por lo tanto, vemos cómo el espíritu absoluto se hace explícitamente consciente de sí mismo. Pero la religión, por supuesto, tiene su historia y, en esta historia, vemos cómo se repiten las primeras fases del ser dialéctico. Así pues, Hegel se mueve a partir de lo que él llama "religión natural", en la que lo divino aparece bajo la forma de objetos perceptibles o naturaleza, hasta llegar a la religión del arte o de la belleza en la que, como en la religión griega, lo divino se ve como la autoconciencia que se asocia con lo físico. La estatua, por ejemplo, representa la deidad antropomórfica. Por último, en la religión absoluta, el cristianismo, se reconoce al espíritu como lo que es, es decir, como espíritu. La naturaleza se considera como una creación divina, como la expresión del mundo, y el Espíritu Santo se considera como inmanente a los seres finitos y uniéndolos entre sí.

Pero la conciencia religiosa se expresa a sí misma, como ya hemos visto, en formas pictóricas. Exige, por tanto, que se la transforme en la forma conceptual y pura que es la filosofía, que al mismo tiempo expresa la transición de la fe al conocimiento de la ciencia. Es decir, la idea pictórica de la deidad personalmente trascendente, que salva al hombre por una encarnación única y el poder de la gracia, se convierte en el concepto del espíritu absoluto, el pensamiento infinito que se piensa a sí mismo y se conoce a sí mismo en la naturaleza (como su objetivación y como condición para su propia realiza-

ción) y reconoce en la historia de la cultura humana, con sus formas y niveles sucesivos, su propia odisea. Hegel no quiere decir con esto que la religión no sea verdadera. Por el contrario, afirma que la religión absoluta, o sea el cristianismo, es la absoluta verdad; lo que dice es que se expresa de una forma imaginativa o pictórica que corresponde a la conciencia religiosa. En filosofía, esta verdad se convierte en el conocimiento absoluto que es el "espíritu que se conoce a sí mismo como tal espíritu".[22] El Absoluto, la totalidad, llega a conocerse a sí mismo, en y a través del espíritu humano, en la medida en que el espíritu humano se eleva por encima de su finitud y se identifica con el pensamiento puro. Dios no puede ser equiparado con el hombre, pues Dios es el ser, la totalidad, mientras que el hombre no lo es. Pero la totalidad llega a conocerse a sí misma en y a través del espíritu del hombre, a nivel del pensamiento pictórico en la evolución de la conciencia religiosa, a nivel de la ciencia o del conocimiento conceptual puro en la historia de la filosofía, cuyo término ideal es la completa verdad sobre la realidad en forma del conocimiento que el Absoluto tiene de sí mismo.

En *La fenomenología del espíritu*, Hegel empieza, por lo tanto, con los más bajos niveles de la conciencia humana para proseguir dialécticamente hacia arriba, hasta el nivel en el que la mente humana alcanza el punto de vista absoluto y se convierte en el vehículo del espíritu de la autoconciencia infinita. Las conexiones existentes entre un nivel y otro, son a menudo muy tenues desde el punto de vista lógico. Algunos de los estadios, por ejemplo, resultan no tanto de las exigencias del desarrollo dialéctico como por las reflexiones de Hegel sobre el espíritu y la actitud de las diferentes fases culturales y épocas. Además, algunos de los temas de los que trata Hegel sorprenden al lector moderno como algo extraño, por ejemplo, un tratamiento crítico de la frenología. Al mismo tiempo, como estudio de la odisea del espíritu humano, del cambio de una actitud o planteamiento unilateral e inadecuado a otro diferente, la obra es impresionante y fascinante. También son muy interesantes las correlaciones que establece entre las etapas de la dialéctica de la conciencia y las actitudes que se manifiestan históricamente (el espíritu de la Ilustración, el espíritu romántico, etc.). Tal vez se puede dudar de los resúmenes e interpretaciones del espíritu de las distintas épocas y sus culturas, y su exaltación del conocimiento filosófico puede parecer a veces que tiene un lado cómico, pero a pesar de todas las reservas y desacuerdos, el lector que trata seriamente de penetrar en el pensamiento de Hegel no puede dejar de pensar que *La fenomenología* es una de las grandes obras de la filosofía especulativa.

22. *W*, II, p. 610; *B*, p. 798.

Capítulo X

HEGEL. — II

La lógica de Hegel. — El tratamiento ontológico de la idea o Absoluto en sí mismo y la transición a la naturaleza. — La filosofía de la naturaleza. — El Absoluto como espíritu; el espíritu subjetivo. — El concepto de derecho. — Moral. — La familia y la sociedad civil. — El Estado. — Comentarios explicativos sobre la idea hegeliana de filosofía política. — La función de la guerra. — Filosofía de la historia. — Algunos comentarios sobre la filosofía de la historia de Hegel.

1. Como ya hemos visto, Hegel rechazaba la opinión, expuesta por Schelling en su llamado sistema de identidad, de que el Absoluto en sí mismo es, para el pensamiento conceptual, el punto en el que desaparecen todas las diferencias, una identidad absoluta que no puede describirse salvo en términos negativos y que sólo puede captarse, si es que se puede, por medio de la intuición mística. Hegel estaba convencido de que la razón especulativa puede penetrar la esencia interior del Absoluto, la esencia que se manifiesta en la naturaleza y en la historia del espíritu humano.

Para Hegel, la lógica es la parte de la filosofía que se encarga de exponer la esencia interior del Absoluto. Para cualquiera que esté acostumbrado a considerar la lógica como una pura ciencia formal, completamente disociada de la metafísica, esto puede parecer extraordinario y absurdo. Pero hemos de tener en cuenta que, para Hegel, el Absoluto es el pensamiento puro. Este pensamiento puede ser considerado en sí mismo, aparte de su exteriorización o manifestación, y la ciencia del pensamiento puro en sí mismo es la lógica. Además, como quiera que el pensamiento puro es la substancia de la realidad, la lógica coincide necesariamente con la metafísica, en cuanto se ocupa del Absoluto en sí mismo.

La cosa puede aclararse más si comparamos el concepto hegeliano de la lógica con el punto de vista kantiano sobre la lógica trascendente. En la filosofía de Kant, las categorías que dan figura y forma a los fenómenos son ***a priori*** categorías del pensamiento humano. La mente humana no crea cosas en sí mismas, sino que determina el carácter básico del mundo fenoménico, del mundo de las apariencias. Basándonos en las premisas kantianas, por lo tanto, no podemos suponer que las categorías de la mente humana se refieren a la realidad misma; su función cognoscitiva se limita al mundo de los fenómenos. Pero, como ya explicamos en el capítulo introductorio, al eliminar la cosa en sí no cognoscible, y al transformar la filosofía crítica en un puro idealismo, las categorías se convierten en las categorías del pensamiento creador en todo el sentido de la palabra. Y si queremos evitar una postura subjetivista, susceptible de convertirse en solip-

sismo, el pensamiento creador ha de interpretarse como pensamiento absoluto. Las categorías, por lo tanto, se convierten en categorías del pensamiento absoluto, categorías de la realidad. Y la lógica, la ciencia que las estudia, se convierte en metafísica; revela la esencia o naturaleza del pensamiento absoluto que se manifiesta en la naturaleza y en la historia.

Ahora bien, Hegel habla del Absoluto en sí mismo como de Dios en sí mismo. El objeto de la lógica es por tanto "la verdad en sí misma sin cáscara ninguna. Puede pues decirse que su contenido es la presencia de Dios tal como es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito".[1] Y esta forma de expresarse nos sugiere el extraño espectáculo del lógico penetrando la esencia interior de una deidad trascendente y describiéndola como un sistema de categorías. Pero el lenguaje religioso que utiliza puede conducir a error. Tenemos que recordar que, aunque su Absoluto es ciertamente trascendente en el sentido de que no puede ser identificado con ninguna entidad finita o conjunto de entidades, no lo es en el sentido del Dios cristiano trascendiendo el universo creado. El Absoluto de Hegel es la totalidad y esta totalidad se define como llegando a conocerse a sí misma en y a través del espíritu finito, en la medida que este espíritu finito alcanza el nivel del "conocimiento absoluto". La lógica, por lo tanto, es el conocimiento de lo Absoluto de sí mismo y en sí mismo, haciendo abstracción de sus manifestaciones concretas en la naturaleza y en la historia. Es decir, la lógica es el conocimiento por el pensamiento absoluto de su propia esencia, la esencia que existe concretamente en el proceso de la realidad.

Si utilizamos la palabra "categoría" en un sentido algo más amplio que el empleado por Hegel, podemos decir que su lógica es un sistema de categorías. Pero si decimos esto, es esencial comprender que todo el sistema de categorías es una definición progresiva del Absoluto en sí mismo. Hegel comienza con el concepto de ser porque es para él el más indeterminado y el primero desde un punto de vista lógico. Continúa después demostrando cómo este concepto va pasando sucesivamente a otros conceptos hasta alcanzar la idea absoluta, el concepto o categoría de autoconocimiento, o autoconciencia, pensamiento que se piensa a sí mismo. Pero el Absoluto no es, desde luego, un cordón o cadena de categorías o conceptos. Si preguntamos en qué consiste el Absoluto, podremos responder que se trata del ser, y si seguimos preguntando por el ser, nos veremos forzados a responder que el ser es el pensamiento que se piensa a sí mismo o espíritu. El proceso por el que se demuestra que esto es así, tal como lo desarrolla el lógico, es sin duda un proceso temporal. Pero el Absoluto en sí mismo no comienza, para expresarlo de una forma clara, a las siete de la mañana y termina de ser lo que es a las siete de la tarde. Decir que el Absoluto es el ser es decir que es el pensamiento que se piensa a sí mismo, pero la demostración lógica del hecho, su formulación dialéctica y sistemática del significado del ser, es un proceso temporal. La misión del lógico es demostrar que todo el sistema de categorías vuelve a replegarse sobre sí mismo. El comienzo es el fin y el fin es el comienzo. Es decir, la primera categoría o concepto contiene a todas las demás de una manera implícita, y la última de ellas es la explicación final de la primera, la que proporciona su verdadero significado.

El problema se entiende fácilmente si utilizamos el lenguaje teológico o religioso

1. *W*, IV, p. 46; *J-S*, I, p. 60. Las letras *J-S* representan la traducción inglesa de W. H. Johnston y L. G. Struthers de la *Ciencia de la lógica*.

que Hegel usa con tanta frecuencia. Dios es el ser, es también el pensamiento que piensa a sí mismo. Pero la palabra "también" es en realidad inapropiada, ya que decir que Dios es el ser es lo mismo que afirmar que él es el pensamiento que se piensa a sí mismo. La exposición sistemática que hace el filósofo de este hecho es un proceso temporal. Pero esta temporalidad no afecta en absoluto a la esencia divina en sí misma. Existe, sin duda, una gran diferencia entre el Absoluto hegeliano y el Dios de la teología cristiana, pero, aunque el Absoluto de Hegel es el proceso de su propio devenir, no nos interesa desde un punto de vista lógico este proceso, la actualización del *Logos*, sino el Absoluto en "sí mismo", la idea lógica, y esto ya no es un proceso temporal.

El movimiento dialéctico de la lógica de Hegel puede ilustrarse por medio de las tres primeras categorías. El concepto que tiene una prioridad lógica en el Absoluto es el concepto de ser, pero el concepto o categoría del ser puro (*reines Sein*) está completamente indeterminado, y el concepto de ser completamente indeterminado se convierte en el concepto de no-ser. Es decir, que si pensamos en un ser completamente indeterminado, nos encontramos con que no pensamos en nada. La mente pasa del ser al no ser y del no ser al ser, y cada vez desaparece, por así decirlo, en su opuesto. "Su verdad es, por lo tanto, este *movimiento* de la desaparición inmediata de uno en otro." [2] Y este movimiento del ser al no ser y del no ser al ser es el devenir. El devenir es pues la síntesis del ser y el no ser, es su unidad y su verdad, por lo que hay que concebir el ser como devenir. En otras palabras, "el concepto de lo Absoluto como ser es el concepto de lo Absoluto como devenir, como un proceso de autodesarrollo".[3]

De acuerdo con nuestra forma ordinaria de considerar las cosas, una contradicción nos llevaría a un punto muerto; el ser y el no ser se excluyen mutuamente. Pero pensamos así porque concebimos al ser como ser determinado y al no ser como el no ser de esta determinación. El ser puro, sin embargo, para Hegel está indeterminado, vacío, y por esta razón puede afirmarse de él que pasa a convertirse en su contrario. La contradicción es para Hegel una fuerza positiva que revela, tanto la tesis como la antítesis, como momentos abstractos en una unidad o síntesis superior y esta unidad de los conceptos de ser y no ser es el concepto de devenir. Pero la unidad da lugar a su vez a una "contradicción", de forma que la mente se lanza hacia adelante en busca del significado del ser, de la naturaleza o esencia del Absoluto en sí mismo.

El ser, el no ser o la nada, y el devenir, forman la primera tríada de la primera parte de la lógica de Hegel, de la llamada lógica del ser (*die Logik des Seins*). Esta sección trata de las categorías del ser-en-sí-mismo, como distintas de las categorías de relación, y las tres clases principales de categorías en esta parte de la lógica son la cualidad, que incluye la tríada antes mencionada, la cantidad y la medida. La medida se define como la síntesis de la cualidad y la cantidad, ya que se trata del concepto de un quántum específico determinado por la naturaleza del objeto, es decir, por su cualidad.

En la segunda parte de la *Logica*, la lógica de la esencia (*die Logik des Wesens*), Hegel deduce pares de categorías relacionadas entre sí, tales como esencia y existencia, fuerza y expresión, substancia y accidente, causa y efecto, acción y reacción. Estas categorías se llaman categorías de reflexión porque corresponden a la conciencia reflexiva que penetra por debajo de la superficie del ser. La esencia, por ejemplo, se concibe

2. *W*, IV, p. 89; *J-S*, I, p. 95.
3. Esta afirmación no contradice lo que se ha dicho hasta ahora sobre la naturaleza no temporal del Absoluto lógico, ya que no estamos interesados aquí en el proceso real de la autorrealización del Absoluto.

como lo que está más allá de la apariencia, y la fuerza se concibe como la realidad desplegada en su expresión. En otras palabras, para la conciencia refleja el ser-en-sí-mismo sufre una disgregación e irrumpe dentro de las categorías relacionadas.

Pero la lógica de la esencia no nos enfrenta con la división del ser en esencia interior y existencia fenoménica exterior. Porque la principal subdivisión se dedica a la categoría de actualidad (*die Wirklichkeit*) que se describe como "la unidad de esencia y existencia".[4] Es decir, lo actual es la esencia interior que existe, la fuerza que ha encontrado su expresión completa. Si identificamos el ser con la apariencia, con su manifestación exterior, sería una abstracción unilateral, pero también lo es identificar el ser con la esencia oculta que subyace en la apariencia. El ser como actualidad es la unidad de lo interior y lo exterior, es la esencia manifestándose a sí misma, y debe, necesariamente, manifestarse a sí misma.

Bajo el título general de la categoría de realidad, Hegel deduce las categorías de substancia y accidente, causa y efecto, acción y reacción de una acción recíproca. Y como ya hemos dicho que su lógica es una definición progresiva, o la determinación de la naturaleza del Absoluto en sí mismo, puede parecer que para él sólo existe una substancia y una causa, lo Absoluto. En otras palabras, puede parecer que Hegel acepta el spinozismo. Sin embargo, ésta sería una interpretación falsa de lo que quiere decir. La deducción de las categorías de substancia y causa, no trata de implicar, por ejemplo, que no puedan existir cosas tales como una causa finita, porque lo Absoluto como realidad es la esencia que se manifiesta a sí misma, y esta manifestación constituye el universo que conocemos. El Absoluto no es solamente el Uno; es el Uno pero es también el muchos; es la identidad-en-la-diferencia.

De la lógica de la esencia Hegel pasa a la lógica del concepto (*die Logik des Begriffs*) que es la tercera parte importante de su obra. En la lógica del ser cada categoría es independiente a primera vista, siendo autosuficiente, aun cuando el movimiento dialéctico del pensamiento rompa esta aparente autocontención. En la lógica de la esencia nos ocupamos de categorías que sin duda están relacionadas unas con otras, tal como causa y efecto, substancia y accidente, etc. Nos encontramos por lo tanto en la esfera de las mediaciones. Pero cada uno de los pares de categorías relacionadas entre sí se concibe como mediatizada "por otra", es decir, por algo diferente de sí misma. La causa, por ejemplo, se constituye como causa al pasar a su opuesto, es decir, el efecto, que se concibe como algo distinto de la causa. De igual forma, el efecto se constituye como tal por su relación con algo diferente a sí mismo, es decir, con la causa. La síntesis de las esferas de inmediatez y de mediación por otra, será la esfera de automediación. Se dice que un ser es automediador cuando se le concibe como convirtiéndose en su opuesto y permaneciendo al mismo tiempo idéntico a sí mismo, incluso en esta autooposición. Y a esta automediación es a lo que Hegel llama el concepto o noción.[5]

No hace falta decir que la lógica del concepto tiene tres subdivisiones principales. En la primera de ellas Hegel lo considera como "subjetividad", como si lo considerara en sus aspectos formales, y esta parte trata más o menos de la lógica en el sentido ordinario. Hegel trata de demostrar cómo la idea general del ser saliéndose de sí mismo y regresando a sí mismo a un nivel superior puede verificarse de un modo formal en el

4. *W*, IV, p. 662; *J-S*, II, p. 160.
5. Correspondiente al término alemán *Begriff.*

movimiento del pensamiento lógico. Así pues, la unidad del concepto universal se divide en el juicio y se restablece después a un nivel superior en el silogismo.

Después de considerar al concepto como subjetividad, Hegel pasa a considerarlo como objetividad. En esta primera fase o parte de la lógica del concepto, encuentra tres momentos diferentes: el concepto universal, el juicio y la inferencia silogística, de la misma forma que en la segunda fase se encuentra también con tres momentos: mecanicismo, proceso químico y teleología. Anticipa así las principales ideas de la filosofía de la naturaleza, pero él se ocupa aquí del pensamiento o concepto de lo objetivo más bien que de la naturaleza considerada como una realidad empíricamente dada. La naturaleza del Absoluto es tal que comprende en sí el concepto de autoobjetivación.

Dado el carácter de la dialéctica hegeliana, la tercera parte de la lógica del concepto será sin duda la síntesis o unidad en un plano superior de la subjetividad y la objetividad. En este contexto, el concepto recibe el nombre de idea. En la idea los factores unilaterales de lo formal y lo material, lo subjetivo y lo objetivo, se convierten en una misma cosa. Pero también la idea tiene sus fases o momentos. En la subdivisión final de la lógica del concepto, Hegel estudia la vida, el conocimiento, y su unión en la idea absoluta, que es la unión de la subjetividad y la objetividad enriquecidas con la vida racional. En otras palabras, la idea absoluta es el concepto o categoría de la autoconciencia, la personalidad, el pensamiento que se piensa a sí mismo, que se reconoce a sí mismo en su objeto y a su objeto como a sí mismo. Se trata pues de la categoría del espíritu, y en lenguaje religioso sería Dios en y para sí mismo, que se conoce en la totalidad.

Después de una larga divagación dialéctica, el ser se revela al fin como la idea absoluta, como el pensamiento que se piensa a sí mismo. El Absoluto es el ser, y el significado de esta afirmación ha comenzado ahora a hacerse inteligible y explícito. "La idea absoluta sola es el *ser*, la *vida* eterna, la *verdad que se conoce a sí misma*, y que es *toda verdad.* Es el único objeto y contenido de la filosofía." [6] Hegel no quiere decir con esto, por supuesto, que la idea lógica, considerada precisamente como tal, sea el único objeto de la filosofía, pero la filosofía se ocupa de la realidad en su totalidad, con el Absoluto, y la realidad, en el sentido de la naturaleza y en la esfera del espíritu humano, es el proceso por el cual la idea lógica o *logos* se realiza a sí misma. De aquí se deduce que la filosofía se ocupa siempre de la idea.

2. Ahora bien, si hablamos de la idea lógica o *logos*, tal como se manifiesta o se presenta en la naturaleza y en la esfera del espíritu humano, nos encontramos sin lugar a dudas con la pregunta de cuál es el status ontológico de la idea lógica o del Absoluto en sí mismo. ¿Se trata de una realidad que existe independientemente del mundo y se manifiesta a sí misma en él, o no? Y si lo es, ¿cómo puede haber una idea que subsista? Y si no, ¿cómo podemos hablar de la idea como manifestándose o realizándose a sí misma?

Al final de la *Lógica*, en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*,[7] Hegel afirma que la idea "en su libertad absoluta ... *decide* abandonar su momento de particularidad ..., la idea inmediata como su imagen refleja, y seguir libremente saliendo fuera de

6. *W*, V, p. 328; *J-S*, II, p. 466.
7. La *Lógica* contenida en la *Enciclopedia* se conoce como la "lógica menor o abreviada", para distinguirla de la "lógica mayor", que es la "ciencia de la lógica" hegeliana. Las citas hechas recientemente pertenecen a esta última obra.

sí misma como naturaleza".[8] En este párrafo, por lo tanto, Hegel no sólo parece querer decir que la naturaleza se deriva de un modo ontológico de la idea, sino también que la idea pone libremente la naturaleza. Y si esta afirmación se tomara al pie de la letra, tendríamos necesariamente que interpretar la idea como el nombre que se da a una deidad personal creadora, ya que sería absurdo considerar de cualquier otro modo a una idea que puede "decidirse" a hacer algo.

Por otra parte, sin embargo, si consideramos el sistema hegeliano en su totalidad, parece ser que este párrafo constituiría una intrusión, por así decirlo, de la manera de hablar característica de una conciencia religiosa cristiana, y que no hay que tomarse demasiado en serio las implicaciones que de ella se deriven. Parece ser que para Hegel está muy claro que la doctrina de la creación libre del mundo por Dios pertenece a un modo de hablar figurativo o pictórico de la conciencia religiosa. Expresa sin duda una verdad, pero no lo hace en el lenguaje de la filosofía pura. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, el Absoluto en sí mismo se manifiesta necesariamente en la naturaleza; es obvio, por otra parte, que nada exterior a él le obliga a actuar de esta forma. La necesidad, pues, es una necesidad interior de la naturaleza. La única libertad en la automanifestación del *logos* es la libertad de la espontaneidad, y de aquí se sigue que, desde un punto de vista filosófico, no tiene ningún sentido decir que el Absoluto en sí mismo existe "antes" de la creación. Si la naturaleza se deriva ontológicamente de la idea, esta última no es anterior en el tiempo a la primera.[9] Además, aunque algunos autores han interpretado a Hegel en un sentido teísta, al sostener que, según ellos, el Absoluto en sí mismo es un ser personal, que existe independientemente de la naturaleza y de la esfera del espíritu humano, no me parece a mí que esta interpretación sea correcta. Es cierto que pueden citarse algunos párrafos que parecen avalarla, pero pueden de igual modo interpretarse como expresión de la conciencia religiosa, como afirmaciones pictóricas o figurativas de la verdad. Por otra parte, la naturaleza del sistema hegeliano en su conjunto sugiere más bien que el Absoluto sólo alcanza su verdadera autoconciencia en y a través del espíritu humano. Como ya hemos dicho antes, esto no quiere decir que la conciencia humana pueda identificarse sin más con la autoconciencia divina, ya que al decir que el Absoluto se conoce a sí mismo en y a través del espíritu humano, se entiende que es sólo en la medida en que este espíritu humano se eleva por encima de la simple finitud y particularidad y alcanza el nivel del conocimiento absoluto. Pero el caso es que, si el Absoluto deviene existente sólo en y a través del espíritu humano, no se puede decir del Absoluto en sí mismo, de la idea lógica, que pueda "decidir", poner el mundo, que es la condición previa objetiva para la existencia de la esfera del espíritu. Si utilizamos este lenguaje, haríamos una concesión al modo de pensamiento característico de la conciencia religiosa.

Si, por el contrario, excluimos la interpretación teísta del Absoluto en sí mismo,[10] ¿cómo podremos concebir la transición de la idea lógica a la naturaleza? Si la entendemos como una transición realmente ontológica, es decir, si concebimos una idea subsistente manifestándose necesariamente en la naturaleza, estamos sin duda atribuyendo a

8. *W*, VI, p. 144; *E*, 191. La letra *E* significa *Enciclopedia*. Como esta obra está dividida en secciones numeradas, no hace falta hacer referencia a traducciones en particular. Mirando el número del volumen citado en la referencia *W* se verá si se refiere a la edición de Heidelberg (*W*, VI) o a la de Berlín (*W*, VIII-X).

9. Cf., por ejemplo, *W*, IX, pp. 51-54; *E*, 247.

10. La concepción teísta es admitida por el mismo Hegel en todo lo que se refiere a la conciencia religiosa y su expresión característica. Pero aquí estamos considerando solamente el aspecto estrictamente filosófico.

Hegel una tesis que, en el mejor de los casos, es algo extraña, y le exponemos inmediatamente a la crítica hecha por Schelling en su polémica contra la "filosofía negativa", en el sentido de que a partir de las ideas, sólo podremos deducir otras ideas, y que de una idea es muy difícil deducir un mundo existente.

Es comprensible, por lo tanto, que algunos autores hayan tratado de excluir por completo el concepto de una derivación ontológica de la naturaleza a partir de la idea. El Absoluto es la totalidad, el universo, y esta totalidad es un proceso teleológico, la realización del pensamiento que se piensa a sí mismo. La naturaleza esencial de este proceso puede considerarse en abstracto, y toma entonces la forma de la idea lógica, pero ésta no existe como una realidad subsistente lógicamente anterior a la naturaleza y que es la causa eficiente de la misma. La idea refleja el fin o resultado del proceso más bien que una realidad substancial que se da al comienzo del mismo. De aquí se deduce que no puede hablarse de que la naturaleza se derive ontológicamente de la idea lógica como causa eficiente. Y lo que se llama deducción de la naturaleza a partir de la idea es en realidad una demostración del hecho, o de lo que se pretende que sea un hecho, de que la naturaleza es una condición previa necesaria para la realización de la finalidad del proceso total de la realidad, el conocimiento que el universo tiene de sí mismo en y a través del espíritu humano.

Me parece a mí que la interpretación precedente puede ser aceptada en la medida en que niega la existencia separada de la idea lógica como realidad distinta del mundo o como causa externa eficiente del mundo. Para Hegel el infinito existe en y a través de lo finito; lo universal vive y posee un ser en y a través de los particulares. De aquí se deduce que en su sistema no ha lugar para la causa eficiente que transciende al mundo en el sentido de que existe independientemente de él. Al mismo tiempo, aun cuando el infinito exista en y a través de lo finito, es obvio que las cosas finitas surgen y desaparecen. Son lo que podría llamarse manifestaciones transitorias de una vida infinita. Y Hegel tiende de hecho a hablar del *logos* como si estuviera pulsando la vida, la razón dinámica o pensamiento. Existe, es cierto, solamente en y a través de sus manifestaciones, pero como se trata de una vida continua, del ser que se realiza a sí mismo como lo que es en potencia, es decir, como espíritu, es normal que se consideren las manifestaciones pasajeras como dependientes ontológicamente de la vida inmanente, como un "exterior" en relación con un "interior". Y Hegel puede por tanto hablar de que el *logos* se manifiesta de forma espontánea en o transformándose en naturaleza, pues el ser, el Absoluto, la totalidad infinita, no es una mera colección de cosas finitas, sino una vida infinita, el espíritu autorrealizándose. Es el universal de los universales, y si bien existe solamente en y a través de los particulares, él persiste mientras que éstos no. Por ello es perfectamente razonable hablar del *logos* como expresándose o manifestándose en las cosas finitas. Y como es el espíritu absoluto el que pasa a existir como tal a través del proceso de su propio autodesarrollo, la naturaleza material se concibe entonces como su opuesto, el opuesto que es una condición previa para alcanzar el fin o *telos* del proceso.

Esta interpretación puede parecer un intento de conciliar los dos extremos. Por un lado se admite que la idea lógica no existe como realidad substancial que crea la naturaleza desde fuera; por el otro, se dice que la idea lógica, en el sentido de la estructura esencial o significado del ser tal como lo capta el metafísico, representa una realidad metafísica que, aunque sólo existe en y a través de su automanifestación, es en cierto sentido previa lógicamente a su manifestación. Pero no creo que podamos excluir la me-

tafísica del pensamiento hegeliano o eliminar del todo un cierto elemento de trascendencia. El intentarlo sería ignorar la doctrina de Hegel sobre el Absoluto infinito. El Absoluto es ciertamente la totalidad, el universo, considerado como el proceso de su propio autodesarrollo, pero en mi opinión no podemos salir del paso haciendo una distinción entre el interior y el exterior, entre la vida infinita, el espíritu autorrealizante y las manifestaciones finitas en y a través de las cuales vive y tiene su ser. Y en este caso podemos igualmente decir que las manifestaciones finitas extraen su realidad de la vida que se expresa en ellas. Si existe una cierta ambigüedad en la postura de Hegel no hay que sorprenderse por ello, ya que, de no existir dicho elemento, su filosofía no hubiera dado lugar a interpretaciones tan divergentes.

3. "La naturaleza —dice Hegel— es *en sí misma*, en la idea, divina ... Pero tal como existe, su ser no corresponde con su concepto." [11] En el lenguaje religioso, la idea de naturaleza en la mente divina es divina, pero la objetivación de esta idea en la naturaleza existente no puede ser llamada divina, pues el hecho de que la idea se exprese en el mundo material, en lo que menos se parece a Dios, significa que se expresa sólo de manera inadecuada. Dios no se puede manifestar adecuadamente en el mundo material. En el lenguaje filosófico, lo Absoluto se define como espíritu. De ello se sigue que sólo puede manifestarse adecuadamente en la esfera del espíritu. La naturaleza es una condición previa de la existencia de esta esfera, pero no es en sí misma espíritu, aun cuando en su estructura racional lleva la impronta del espíritu. Puede decirse con Schelling que es espíritu latente o espíritu visible, pero no es espíritu propiamente dicho, espíritu consciente de sí mismo.

El espíritu es libertad; la naturaleza, en cambio, pertenece a la esfera de la necesidad, que es también la esfera de la contingencia (*Zufälligkeit*). Por ejemplo, no muestra de manera clara las distinciones postuladas por un modelo puramente racional. Existen "monstruos" en la naturaleza que no concuerdan claramente con ningún tipo específico, y existen incluso especies naturales que parecen debidas a una especie de danza u orgía báquica por parte de la naturaleza y no a ninguna necesidad racional. La naturaleza parece que corre a rienda suelta tanto en la variedad de formas que produce como en el número de miembros individuales o especies dadas que eluden toda deducción lógica. Es evidente que puede darse una explicación empírica de cualquier objeto en términos de causalidad física. Pero dar una explicación empírica en términos de causalidad física no es lo mismo que hacer una deducción lógica.

Por supuesto, la naturaleza no puede existir sin que existan sus componentes particulares. La teleología inmanente, por ejemplo, no puede existir sin los organismos en cuestión. Lo universal sólo existe en y a través de sus correspondientes particulares, pero de aquí no se deduce que cualquier individuo sea deducible de una forma lógica del concepto de su tipo específico o de otro concepto más general. No se trata sólo de que sea muy difícil o prácticamente imposible que la mente finita infiera pormenores que en principio podría deducir una mente infinita, pues Hegel parece afirmar que los objetos particulares en la naturaleza no son deducibles aunque sean físicamente explicables. De una forma paradójica, la contingencia es necesaria en la naturaleza, ya que sin ella no podría haber naturaleza. Pero la contingencia es no menos real, en el sentido de que constituye un factor de la naturaleza imposible de eliminar por el filósofo. Hegel lo

11. *W*, VI, p. 147; *E*, 193.

atribuye a *la impotencia de la naturaleza* [12] para permanecer fiel a la determinación del concepto. Habla aquí sobre la manera en que la naturaleza mezcla tipos específicos, produciendo formas intermedias, pero lo más importante es que la contingencia se achaca a la impotencia de la misma naturaleza y no a la incapacidad de la mente finita para dar una explicación puramente racional de la naturaleza. Es extraño que, de acuerdo con sus principios, Hegel aceptase la contingencia en la naturaleza, pero el hecho de que lo hizo así no admite controversia. Por esto es por lo que a veces habla de la naturaleza como de una caída (*Abfall*) de la idea. En otras palabras, la contingencia representa la exterioridad de la naturaleza en relación con la idea. De aquí se deduce que la naturaleza "no tiene que ser deificada".[13] Es sin duda un error, dice Hegel, considerar los fenómenos naturales, tales como los cuerpos celestes, como obras de Dios en un sentido más elevado que las creaciones del espíritu humano, tales como las obras de arte o el Estado. Hegel coincidía con Schelling en atribuir a la naturaleza un status del que no disfrutaba en la filosofía de Fichte. Al mismo tiempo, no muestra inclinación ninguna a compartir la divinización romántica de la naturaleza.

Pero aunque Hegel rechaza cualquier deificación de la naturaleza existente, lo que sí admite es que, si la naturaleza es real, debe ser sin duda un momento de la vida del Absoluto, ya que el Absoluto es la totalidad. Hegel se encuentra por lo tanto en una posición difícil. Por una parte no quiere negar que existe una naturaleza objetiva. De hecho, para su sistema es esencial admitir que existe, pues el Absoluto es la identidad-en-la diferencia de la subjetividad y la objetividad. Y, si existe una subjetividad real, tiene que existir una objetividad real. Por otra parte, no le resulta fácil explicar cómo la contingencia puede tener puesto alguno en un sistema de idealismo absoluto. Y esto es comprensible si queremos darnos cuenta de la marcada tendencia a adoptar una postura platónica al distinguir entre el interior de la naturaleza, su estructura racional o reflejo de la idea, y su exterior, su aspecto contingente, y al relegar esta última a la esfera de lo irracional y lo irreal. Tiene que existir por supuesto una naturaleza objetiva, pues la idea ha de tomar la forma de objetividad, y no puede existir una naturaleza objetiva sin contingencia. Pero el filósofo no puede controlar este elemento más allá que registrando el hecho de su existencia. Así sucede que, lo que el profesor Hegel no puede explicar, tiende a desecharlo como irracional e irreal, ya que lo racional es real y lo real es racional. Por supuesto, una vez reconocida la existencia de la contingencia, Hegel se ve obligado, bien a admitir alguna clase de dualismo, o a deslizarse por encima del elemento contingente de la naturaleza como si no fuera "realmente real".

A pesar de todo esto, la naturaleza, en la medida en que pueda ser objeto de la investigación del filósofo, "debe considerarse como un sistema de estadios, de los cuales uno precede necesariamente al otro".[14] Debe entenderse claramente, sin embargo, que este sistema de estadios o niveles, en la naturaleza, es un desarrollo dialéctico de los conceptos y no una historia empírica de la naturaleza. Es muy divertido ver cómo Hegel rechaza la hipótesis evolutiva con un ademán caballeresco.[15] Sin embargo, una hipótesis física de esta clase, no afecta en nada a la filosofía de la naturaleza expuesta por Hegel, ya que introduciría la idea de sucesión temporal, que no tiene lugar en la deduc-

12. *W*, IX, pp. 63-64; *E*, 250.
13. *W*, VI, p. 147; *E*, 193.
14. *W*, VI, p. 149; *E*, 194.
15. *W*, IX, pp. 59-62; *E*, 249.

ción dialéctica de los niveles de la naturaleza. Y, por otra parte, si Hegel hubiera vivido en los tiempos en que la hipótesis evolucionista estaba en todo su apogeo, hubiera salido fácilmente del paso diciendo: "Bien, admito que estaba equivocado sobre la evolución, pero, en todo caso, se trata de una hipótesis empírica y, su aceptación o negación, no afecta para nada la validez de mi dialéctica".

Como cabía esperar, las divisiones hegelianas de la filosofía de la naturaleza son tres en número. En la *Enciclopedia* se señalan como matemáticas, física y física orgánica, mientras que en las conferencias sobre filosofía de la naturaleza, las divide en mecánica, física y física orgánica. En ambos casos, sin embargo, Hegel empieza con el espacio, con lo que está más alejado de la mente o espíritu y avanza dialécticamente hasta los organismos animales que, de todos los niveles de la naturaleza, son los más cercanos al espíritu. Mientras el espacio es pura exterioridad, en el organismo nos encontramos con interioridad. Puede decirse que la subjetividad aparece en el organismo animal, aunque no en forma de autoconciencia. La naturaleza nos lleva a las puertas del espíritu, pero sólo a sus puertas.

No merece la pena seguir a Hegel en todos los detalles de su filosofía de la naturaleza, pero conviene llamar la atención sobre el hecho de que él no trata de ocupar el puesto del científico para hacer lo que hace éste siguiendo un método filosófico propio. Su interés se centra más bien en encontrar en la naturaleza, tal como se conoce a través de la observación y la ciencia, la ejemplificación de un modelo racional y dinámico. Esto puede conducir a veces a extraños intentos para demostrar que los fenómenos naturales son lo que son, o lo que Hegel cree que son, simplemente porque son racionales y, por así decirlo, porque sería mejor que fueran lo que son. Podemos sentirnos un tanto escépticos sobre el valor de esta clase de física especulativa o superior, así como divertidos por la tendencia del filósofo a mirar la ciencia empírica desde una posición de superioridad. Pero hay que entender que Hegel da por supuesta la existencia y validez de la ciencia empírica, aunque a veces toma partido por o en contra de ella, en puntos cuestionables. Se trata más bien de ajustar los hechos a un esquema conceptual que de deducirlos en una forma puramente *a priori.*

4. "El Absoluto es espíritu: ésta es la más elevada definición del Absoluto. Encontrar esta definición y entender su contenido fue la finalidad de todas las culturas y filosofías. Todas las religiones y las ciencias se han esforzado por alcanzar este punto." [16] El Absoluto en sí mismo es espíritu, pero se trata de espíritu potencial más que actual.[17] El Absoluto por sí mismo, la naturaleza, es espíritu, pero es "espíritu autoalienado",[18] o poniéndolo en lenguaje religioso como hace Hegel, es Dios en su otreidad. El espíritu comienza a existir como tal solamente cuando llegamos al espíritu humano, que es estudiado por Hegel en la tercera parte de su sistema, la filosofía del espíritu.

La filosofía del espíritu, no hace falta decirlo, está dividida en tres partes. "Las dos primeras del espíritu finito",[19] mientras que la tercera se refiere al espíritu absoluto, al *logos* en su existencia concreta como pensamiento que se piensa a sí mismo. En esta sec-

16. *W*, VI, p. 228; *E*, 302.
17. La idea lógica, considerada precisamente como tal, es la categoría del espíritu, del pensamiento autopensante más que del espíritu en potencia.
18. *W*, IX, p. 50; *E*, 247.
19. *W*, VI, p. 229; *E*, 305.

ción, nos ocuparemos solamente de la primera parte, a la que Hegel llama "espíritu subjetivo".

La primera parte de la filosofía del espíritu se subdivide, según el esquema dialéctico hegeliano, en tres partes subordinadas. Bajo el epígrafe de antropología trata del alma (*Seele*) como sujeto capaz de sensaciones y sentimientos. El alma es un punto de transición entre la naturaleza y el espíritu. Por una parte revela el idealismo de la naturaleza, mientras que por otra es "sólo el *sueño* del espíritu".[20] Es decir, goza de autosentimiento (*Selbstgefühl*) pero no de autoconciencia reflexiva. Está sumida en la particularidad de sus sentimientos y existe precisamente en la medida en que está metida en un cuerpo, siendo éste la exteriorización del alma. En el organismo humano, el alma y el cuerpo constituyen sus aspectos interno y externo respectivamente.

Una vez establecido el concepto de alma de esta manera tan restringida, Hegel pasa a la fenomenología de la conciencia, resumiendo algunos de los temas tratados ya en *La fenomenología del espíritu.* El alma de la sección dedicada a la antropología era espíritu subjetivo considerado en su nivel más bajo, como una unidad todavía sin diferenciar. Al nivel de la conciencia, sin embargo, el espíritu subjetivo se enfrenta con un objeto, en primer lugar, con un objeto considerado como externo e independiente del sujeto, después, como autoconciencia de sí mismo. Finalmente, se describe al sujeto como elevándose a una autoconciencia universal en la que reconoce a otros sujetos distintos e iguales a sí mismo al mismo tiempo. En este caso, por lo tanto, se unen en un nivel superior la conciencia (es decir, la conciencia de algo exterior al sujeto) y la autoconciencia.

La tercera sección de la filosofía del espíritu subjetivo se titula "mente" o "espíritu" (*Geist*), y considera las facultades o formas generales de la actividad del espíritu finito como tal. Ya no se trata solamente del espíritu latente, del "alma" a la que se refería la sección dedicada a la antropología, ni, como en la fenomenología, del yo o sujeto en relación con un objeto. Aquí hemos vuelto desde el espíritu finito como término de una relación, al espíritu mismo, pero a un nivel superior que el del alma. En cierto sentido se trata más bien de psicología que de fenomenología de la conciencia, pero la psicología en cuestión no es psicología empírica sino una deducción dialéctica de los conceptos de las etapas que se suceden lógicamente en la actividad del espíritu finito en sí mismo.

Hegel estudia la actividad del espíritu finito tanto en su aspecto teórico como en el práctico. Bajo el aspecto teórico, por ejemplo, trata de la intuición, la memoria, la imaginación y el pensamiento, mientras que bajo el aspecto práctico considera los sentimientos, los impulsos y la voluntad. Su conclusión es que "la verdadera voluntad libre es la unión del espíritu teórico y el práctico; *la libre voluntad que existe por sí misma como libre voluntad*".[21] Se refiere, por supuesto, a la voluntad como consciente de su propia libertad, y ésta es la "*voluntad* como *inteligencia* libre".[22] Podemos decir, por lo tanto, que el concepto de espíritu en sí mismo es el concepto de la voluntad racional (*der vernünftige Wille*).

Pero "regiones enteras del mundo, África y Oriente, nunca han tenido esta idea y

20. *W*, VI, p. 232; *E*, 309.
21. *W*, X, p. 379; *E*, 481.
22. *Ibid.*

todavía no la tienen. Tampoco la tuvieron los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, ni los estoicos. Por el contrario creían que el hombre es realmente libre por nacimiento (como ciudadano de Atenas, Esparta, etc.), o por la fuerza de su carácter, educación o filosofía (el hombre sabio es libre aun cuando esté encadenado). Esta idea penetró en el mundo con el cristianismo, según el cual el individuo *como tal* posee un valor *infinito* ..., es decir, el hombre *en sí mismo* está destinado a la más alta libertad".[23] Esta idea de la realización de la libertad es esencial en la filosofía de la historia de Hegel.

5. Ya hemos visto que el Absoluto en sí mismo se objetiviza o se expresa a sí mismo en la naturaleza. Esto es lo que hace también el espíritu al objetivarse o expresarse, saliendo de su estado de inmediatez. Llegamos así a la esfera del "espíritu objetivo", a la segunda parte de la filosofía del espíritu.

La primera fase del espíritu objetivo es la esfera del derecho (*das Recht*). La persona, el sujeto individual consciente de su libertad, ha de dar expresión exterior de su naturaleza como espíritu libre; ha de "darse a sí mismo una esfera externa de la libertad".[24] Y hace esto expresando su voluntad en el campo del mundo material. Es decir, expresa su libre voluntad apropiándose efectivamente y utilizando las cosas materiales. La personalidad confiere la capacidad para detentar y ejercer derechos como el de propiedad. Un objeto material, precisamente porque es material y no espiritual, no puede tener derechos: es un simple instrumento para la expresión de la voluntad racional. La naturaleza no personal de una cosa se revela como tal y su destino se cumple cuando es poseída y utilizada. Y de hecho lo es al elevarse y ponerse en relación con un ser racional.

Una persona se convierte en el dueño de una cosa, no por un mero acto interno de voluntad, sino por la apropiación efectiva de la misma, por encarnar su voluntad en dicha cosa.[25] Pero también puede retirar su voluntad de la cosa enajenándola y esto es posible porque la cosa es exterior a la persona. Un hombre puede renunciar a su derecho, por ejemplo, a una casa, y puede también renunciar a su derecho a trabajar durante un tiempo limitado y por la razón específica, pues su trabajo puede considerarse como algo externo a él. Pero no puede enajenar su total libertad ofreciéndose como esclavo, pues su total libertad no es y no se puede considerar en justicia como algo externo a él mismo, ni tampoco puede considerarse su conciencia moral o su religión como algo externo a sí mismo.[26]

En la progresión dialéctica hegeliana, el concepto de enajenación de la propiedad nos conduce al concepto de contrato (*Vertrag*). Es cierto que la enajenación de la propiedad puede tomar la forma de retirar la voluntad de una cosa dejándola sin propietario. De esta forma, podría enajenar un paraguas, pero entonces nos quedaríamos dentro de la esfera del concepto abstracto de propiedad. Para salirnos de esta esfera, hemos de introducir el concepto de la unidad de la voluntad de dos o más individuos con respecto a la propiedad, es decir, desarrollar el concepto de contrato. Cuando un hombre da, vende o cambia por convenio, se juntan dos voluntades. Pero puede también estar

23. *W*, X, p. 380; *E*, 482.

24. *W*, VII, p. 94; *D*, 41. La letra *D* se refiere a la *Filosofía del derecho*; y el número siguiente remite a la sección correspondiente. Con respecto a *D*, la palabra "addendum" se refiere a las adiciones hechas por Hegel al texto original. En la traducción del profesor T. M. Knox, estas adiciones están impresas después de la versión del texto original.

25. Hegel habla aquí del derecho a la propiedad en abstracto. Ni que decir tiene que, una vez se haya introducido el concepto de sociedad, se restringe la escala de apropiaciones legítimas.

26. Se refiere aquí a la religión como a algo interior. En una sociedad organizada, un hombre no puede pretender que se le conceda inviolabilidad para la expresión exterior de sus creencias religiosas cuando tal expresión sea socialmente perjudicial.

de acuerdo con una o más personas para poseer y utilizar cierta propiedad en común para un fin común. Y aquí es aún más evidente la unión de voluntades, mediatizadas por una cosa exterior.

Pero aunque el contrato se quede en una simple unión de voluntades, no existe de hecho garantía de que las voluntades particulares de las partes contratantes permanezcan unidas. En este sentido, puede hablarse de la contingencia de una unión de voluntades en una voluntad común, que comprende dentro de sí misma la posibilidad de su propia negación. Esta negación se hace realidad en la injusticia. El concepto de injusticia, sin embargo, pasa por varias fases, y Hegel considera a su vez la injusticia civil (que es consecuencia de una interpretación incorrecta más que de la mala intención o falta de respeto por los derechos de otras personas), el fraude, el crimen y la violencia. El concepto de delito le lleva al tema del castigo, que interpreta como una cancelación de la injusticia, cancelación que dice estar exigida incluso por la voluntad implícita del mismo delincuente. Un criminal, según Hegel, no ha de ser tratado como un animal al que hay que desterrar o reformar. Como ser racional, consiente de manera implícita, e incluso exige, la cancelación de su crimen por medio del castigo.

Es fácil ver cómo pasa Hegel del concepto de contrato al de injusticia, pues el contrato, como acto libre que es, lleva en sí la posibilidad de su violación. Lo que ya no es tan fácil es ver cómo puede considerarlo de forma razonable como unidad en un plano superior de los conceptos de propiedad y contrato. Sin embargo, está claro que la dialéctica de Hegel es más a menudo un proceso de reflexión racional en el que una idea lleva de forma más o menos natural a otra, que un proceso estrictamente deductivo. Y aun cuando persiste en observar su esquema uniforme de tríadas, no sirve de mucho el forzarlo.

6. En la injusticia existe una oposición entre la voluntad particular y la universal o principio de razón, implícito en la voluntad común expresada en el contrato. Esto es así por lo menos en lo que se refiere a la injusticia que toma la forma de delito. La voluntad particular niega el derecho y, al hacerlo, niega el concepto de voluntad, que es universal, la libre voluntad racional como tal. Como ya hemos visto, el castigo es la negación de la negación, pero el castigo es externo en el sentido de que es infligido por una autoridad exterior. La oposición o negación sólo puede suprimirse correctamente cuando la voluntad particular está de acuerdo con la universal, es decir, cuando se convierte otra vez en lo que hubiera debido ser, y está de acuerdo con el concepto de voluntad elevado por encima de meros particularismos y egoísmos. Tal voluntad es la voluntad moral. Nos vemos pues conducidos desde el concepto de derecho al de moralidad (*Moralität*).

Es importante notar que el término "moralidad" es usado por Hegel en un sentido mucho más restringido que el que tiene en la acepción corriente. Es cierto que el término se puede utilizar de muchas maneras en el lenguaje ordinario, pero cuando hablamos de moralidad nos referimos generalmente al cumplimiento de normas positivas, especialmente en un contexto social, mientras que Hegel hace abstracción de los deberes particulares para con la familia, por ejemplo, o el Estado, y utiliza el término para lo que él llama "una determinación de la voluntad (*Willensbestimmtheit*), en tanto en cuanto esté en el interior de la voluntad en general".[27] La voluntad moral es libre, vo-

27. *W*, X, p. 392; *E*, 503.

luntad que ha vuelto a sí misma, es decir, que es consciente de sí misma como libre y que se reconoce solamente a sí misma, y no a ninguna autoridad exterior como el principio de sus acciones. En este sentido se dice que la voluntad es "infinita" o universal, no sólo en sí misma sino también para sí misma. "El enfoque moral es el punto de vista de la voluntad en la medida en que es *infinita*, no simplemente *en sí misma* sino también *para sí misma*." [28] Es la voluntad como consciente de sí misma la que es fuente de su propio principio de acción de una forma ilimitada. Hegel introduce de pasada el tema de la obligación o deber (*Sollen*), pues la voluntad considerada como un particular finito puede que no esté de acuerdo con la voluntad considerada como universal, y lo que es deseado por la segunda, se aparece a la primera como un requisito u obligación. Y, como ya hemos visto, trata de la acción desde el punto de vista de la responsabilidad del sujeto con dicha acción. Su tratamiento de la moralidad se ocupa de la libre voluntad autónoma y de su aspecto subjetivo, es decir, del aspecto puramente formal de la moralidad (en el más amplio sentido del término).

Este tratamiento puramente formal de la moralidad es, por supuesto, una herencia desafortunada de la filosofía kantiana, y es muy importante tenerlo en cuenta para entender que la moralidad, tal como Hegel utiliza el término, es un concepto unilateral en el que no se puede detener la mente. Pero Hegel no intenta afirmar que la moralidad consista simplemente en "interioridad", por el contrario, su intención es demostrar que el concepto puramente formal de moralidad es inadecuado. Podemos decir, por lo tanto, que aborda la moral kantiana como un momento unilateral del desarrollo dialéctico de la conciencia plenamente moral. Si, entonces, utilizamos el término "moralidad" para significar la vida ética completa del hombre, sería incorrecto decir que Hegel lo hace enteramente formal e "interior" o subjetivo, pues no es así. Al mismo tiempo, puede sostenerse que en la transición de la moralidad en el sentido restringido del término (*Moralität*) a la vida ética concreta (*Sittlichkeit*) se omiten, o por lo menos se subvaloran, algunos elementos importantes de la conciencia moral.

La subjetividad se exterioriza en la acción, pero la libre voluntad, como autodeterminada, tiene el derecho a considerar como acciones propias, por las que se le pueda responsabilizar, solamente aquellos actos que tengan alguna relación con ella. ¿Podemos decir, por lo tanto, que Hegel plantea la cuestión de por qué actos puede responsabilizarse a una persona? Hay que recordar que Hegel se refiere a las características generales formales de las acciones, y que, en este estadio, no se ocupa de averiguar cuáles son los deberes morales concretos de una persona. Por eso mismo, una persona puede ser responsable tanto de lo malo como de lo bueno y Hegel va más allá de la distinción entre bueno y malo a las características de la acción que hacen posible decir que una persona ha actuado de una forma moral o no.

En primer lugar, cualquier cambio o alteración en el mundo que pueda realizar una persona se llama su "hecho" (*Handlung*), pero ella tiene el derecho a reconocer como su "acción" (*That*) sólo aquellos hechos que fueran provocados (*Vorsatz*) por su voluntad. El mundo exterior es la esfera de la contingencia, y no puedo responsabilizarme de las consecuencias imprevisibles de mi acción. No se sigue de ello, por supuesto, que pueda desautorizar todas sus consecuencias, ya que algunas son simplemente la forma exterior que asume mi acción de una manera necesaria, y hay que considerarlas como compren-

28. *W*, VII, p. 164; *D*, 105.

didas dentro de mi propósito. Pero sería contrario a la idea de la voluntad libre y autodeterminada hacerme responsable de las consecuencias imprevisibles o las alteraciones del mundo que son en cierto sentido mi hecho pero que realmente no estaban comprendidas dentro de mis propósitos.

El propósito es pues la primera fase de la moralidad. La segunda es la intención (*Absicht*) o, más exactamente, la intención y el bienestar (*das Wohl*). Conviene aclarar que, si bien utilizamos generalmente las palabras "propósito" e "intención" como sinónimos, Hegel las distingue entre sí. Si aplico una cerilla encendida a un producto inflamable en la parrilla del hogar, lo natural y previsible es que mi acción provoque el fuego. Mi propósito era encender el fuego. Pero no llevaré a cabo esta acción salvo con una intención concreta, ya sea calentarme o secar la habitación. Y es esta intención la que importa para el carácter moral de la acción, si bien no es el único factor de importancia. Hegel no dice que cualquier acción esté justificada por una buena intención, pero la intención es, de todos modos, un momento o factor importante en la moralidad.

Hegel supone que las intenciones se dirigen hacia el bienestar, e insiste en que el agente moral tiene derecho a buscar su propio beneficio, la satisfacción de sus necesidades en tanto que ser humano. No sugiere, por supuesto, que el egoísmo sea la norma de la moralidad pero, en este momento, estamos estudiando la moralidad como desligada de su contexto social. Cuando Hegel afirma que un hombre tiene el derecho a buscar su propio beneficio, afirma que la satisfacción de las necesidades propias, en tanto que ser humano, son parte de la moralidad y no se oponen a ella. En otras palabras, defiende el concepto griego de moral, representado por Aristóteles, y rechaza la idea kantiana de que un acto pierde su carácter moral si se realiza por una inclinación. En su opinión, es erróneo suponer que la moralidad consiste en una lucha constante contra las inclinaciones e impulsos naturales.

Pero, aunque el individuo está en su derecho al perseguir su bienestar, la moralidad no consiste, por supuesto, en una voluntad particular que busca su propio bien. Al mismo tiempo, esta idea tiene que ser conservada y no negada simplemente, lo que nos lleva a una voluntad particular que se identifica con la voluntad racional y universal y que pretende el bienestar universal. Y la unión de la voluntad particular con el concepto de la voluntad en sí misma (es decir, con la voluntad racional como tal) es lo bueno (*das Gute*), que puede describirse como "la realización de la libertad, el propósito final y absoluto del mundo".[29]

La voluntad racional como tal es la voluntad verdadera del hombre, su voluntad como ser racional y libre. La necesidad de conformar su voluntad particular, su voluntad como este individuo particular, con la voluntad racional (con su verdadero ser, podría decirse) se presenta como una obligación o deber. Como la moralidad se abstrae de todos los deberes positivos y concretos, en consecuencia deber ha de cumplirse por el deber mismo. El hombre deberá hacer coincidir su voluntad particular con la voluntad universal, que es su voluntad real o verdadera, y deberá hacerlo así simplemente porque es su deber. Pero esto no nos aclara nada sobre lo que el hombre debería desear en particular; lo único que podemos decir es que la buena voluntad está determinada por la certeza interior del sujeto que constituye la conciencia (*Gewissen*). "La conciencia expresa el derecho absoluto de la autoconciencia subjetiva a conocer *en sí misma y a través*

29. *W*, VII, p. 188; *D*, 129.

de sí misma lo que es el derecho y el deber, y a no reconocer como bueno salvo lo que ella sepa que es bueno, asegurando al mismo tiempo que lo que ella conoce y desea como bueno es verdaderamente el derecho y el deber".[30]

Hegel incorpora pues en su descripción de la moralidad, lo que tal vez podamos llamar la insistencia protestante en la interioridad y en la absoluta autoridad de la conciencia. Sin embargo, el puro subjetivismo y la completa interioridad le son odiosos y, en consecuencia, pasa enseguida a sostener que confiar en una conciencia puramente subjetiva es ser malo en potencia. Si se hubiera contentado con decir que la conciencia de una persona puede equivocarse y que es necesario tener alguna norma objetiva de conducta, hubiera expuesto una postura familiar y fácilmente comprensible. Pero da la impresión de que trata de establecer una conexión entre una moral interior fuerte y la maldad, por lo menos como una posibilidad. Pero sin caer en la exageración, su opinión es que no podemos dar un contenido definitivo a la moralidad a nivel de la pura interioridad, y que, en todo caso, hemos de tener en cuenta la sociedad organizada.

Los conceptos de derecho abstracto y moralidad son, por lo tanto, para Hegel, conceptos unilaterales que no se han unido a un nivel superior al concepto de vida ética (*die Sittlichkeit*). Es decir, en el desarrollo dialéctico de la esfera del espíritu objetivo, se revelan a sí mismos como momentos o fases en el desenvolvimiento del concepto de la ética concreta, fases que, a su vez, han de ser negadas, conservadas y elevadas.

La ética concreta para Hegel es la ética social. Es la posición de cada uno dentro de la sociedad la que señala los deberes específicos de cada cual. Así pues, la ética social es la síntesis o unidad a un nivel superior de los conceptos unilaterales de derecho y moralidad.

7. La forma que tiene Hegel de abordar la vida concreta es deducir los tres momentos de lo que él llama "la substancia ética" (*die Sittliche Substanz*), que son la familia, la sociedad civil y el Estado. En contra de lo que pudiera esperarse, no estudia los deberes concretos del hombre en este marco social, sino que estudia la naturaleza fundamental de la familia, la sociedad civil y el Estado, y muestra cómo se pasa de un concepto a otro. No es necesario, señala, decir qué deberes concretos tiene el hombre para la familia o para el Estado, ya que estos se deducirán con la suficiente claridad de la naturaleza o esencia de dichas sociedades. En todo caso, no puede esperarse que el filósofo trace todo un código de deberes, puesto que su misión es estudiar los conceptos universales y el desarrollo dialéctico de los mismos más que moralizar.

La familia, el primer momento de "la substancia ética" o unión de la subjetividad y la objetividad, es "el espíritu ético natural o inmediato".[31] En la esfera social el espíritu humano, saliéndose de su interioridad, se objetiva o exterioriza en primer lugar en la familia. Esto no quiere decir para Hegel que la familia sea una institución transitoria que desaparece cuando otro tipo de sociedad se ha desarrollado por completo, sino que la familia es la sociedad lógica previa, en tanto representa lo universal en su primer momento lógico o inmediatez. Se considera a los miembros de la familia como uno, unidos principalmente por el lazo del sentimiento, es decir, por el amor.[32] La familia constituye

30. *W*, VII, pp. 196-197; *D*, 137.
31. *W*, VII, p. 237; *D*, 157.
32. Por supuesto que Hegel no es tan tonto como para mantener, basándose en los datos empíricos, que todas las familias están unidas por el amor. Habla de la idea o concepto esencial de la familia, de lo que debería ser.

lo que podríamos llamar un sentimiento de totalidad. Es, por así decirlo, una persona cuya voluntad se expresa en la propiedad, la propiedad común de la familia.

Pero si consideramos la familia de esta forma, hemos de añadir que contiene dentro de sí las semillas de su propia disolución. En la familia, considerada como un sentimiento de totalidad y representando un momento de la universalidad, los niños existen simplemente como miembros. Hay, por supuesto, personas individuales, pero existen *en* sí mismas y no *para* ellas mismas. Con el transcurso del tiempo, sin embargo, se salen de la unidad de la vida familiar para pasar a la condición de individuos, cada uno de los cuales tiene sus propios planes en la vida, etc. Es como si los particulares surgieran de la universalidad de la vida familiar y se afirmaran como particulares.

Pero el concepto del núcleo familiar, relativamente indiferenciado y unido, desmoronándose en la particularidad, no constituye por supuesto la noción de sociedad, sino más bien la disolución o negación de la misma. Y esta negación se niega o supera en lo que Hegel llama "sociedad civil" (*die bürgerliche Gesellschaft*), que representa el segundo momento en el desarrollo de la ética social.

Para comprender bien lo que Hegel quiere decir cuando habla de la sociedad civil, podemos representar primero una pluralidad de individuos, cada uno de los cuales busca su propio beneficio y trata de satisfacer sus propias necesidades. Nos los representaremos después unidos, formando una organización económica para la mejor consecución de sus fines. Esta voluntad implica la especialización del trabajo y el desarrollo de las clases sociales y las corporaciones. Además, una organización económica de este tipo requiere para su estabilidad la institución de la ley y el mecanismo de la puesta en vigor de dichas leyes, es decir, los tribunales, el cuerpo jurídico y la policía.

Como quiera que Hegel incluye la constitución política y el gobierno bajo el epígrafe de Estado y no bajo el de sociedad civil, tal vez nos sintamos inclinados a admitir que ésta pudiera no existir en ningún momento, pues, ¿cómo pueden darse leyes y administrarse justicia excepto dentro de un Estado? La respuesta es, desde luego, que no pueden, pero a Hegel no le preocupa demostrar que la sociedad civil, en la forma precisa en que él la describe, haya existido nunca. El concepto de sociedad civil es para él una forma unilateral e inadecuada de llamar al Estado. Es el Estado como "Estado externo".[33] Es decir, es el Estado prescindiendo de su característica más esencial.

En otras palabras, Hegel se ocupa del desarrollo dialéctico del concepto de Estado, y lo hace tomando dos conceptos unilaterales de la sociedad y demostrando que ambos representan ideas que están unidas en un plano superior en el concepto de Estado. La familia, por supuesto, persiste dentro del Estado, así como la sociedad civil, que representa un aspecto del Estado, si bien se trata sólo de un aspecto parcial. Pero no se deduce de ello que este aspecto, tomado aisladamente y llamándolo "sociedad civil", existiera nunca, en realidad, precisamente como tal. El desarrollo dialéctico del concepto de Estado es de tipo conceptual, y no equivale a afirmar que, históricamente, la familia existió primero, después la sociedad civil, y luego el Estado, como si cada uno de estos conceptos fuera excluyente de los otros. Si interpretamos a Hegel de esta forma, nos veremos sin duda inclinados a pensar que trata de exponer una teoría del Estado de carácter completamente totalitario como, por ejemplo, la teoría de Herbert Spencer que corresponde más o menos, aunque con ciertas diferencias importantes, al

33. *W*, X, p. 401; *E*, 523.

concepto de sociedad civil. Pero aunque Hegel hubiera considerado la teoría de la sociedad de Spencer como muy inadecuada, pensó también en el momento de particularidad representado por el concepto de sociedad civil, mantenido, y no simplemente desplazado, en el Estado.

8. La familia representa el momento de universalidad en el sentido de unidad indiferenciada. La sociedad civil representa el momento de particularidad. El Estado representa la unidad de lo universal y lo particular. En lugar de unidad indiferenciada, nos encontramos en el Estado con una universalidad diferenciada, es decir, con una unidad en diferencia. Y en lugar de encontrarnos con una mera particularidad,[34] vemos una identificación de lo particular con la voluntad universal. Para explicarlo de otra manera, en el Estado, la autoconciencia se ha elevado al nivel de la autoconciencia universal. El individuo es consciente de sí mismo como miembro de la totalidad, de tal forma que su personalidad es afirmada en lugar de anulada. El Estado no es un universal abstracto que prevalece por encima y en contra de sus miembros, sino que existe en y a través de ellos. Al mismo tiempo, por la participación en el mismo, sus miembros se elevan por encima de su mera particularidad. En otras palabras, el Estado es una unidad orgánica, un universal concreto que existe en y a través de los particulares que son distintos y él mismo a la vez.

Se dice que el Estado es la "substancia ética autoconsciente".[35] Es "el entendimientos ético como voluntad substancial manifiesta y clara para sí misma, que piensa y se conoce así misma y que realiza lo que conoce en tanto lo conoce".[36] El Estado es la realización de la voluntad racional cuando ésta se ha elevado al plano de la autoconciencia universal, y se trata por lo tanto de la más alta expresión del espíritu objetivo, en el cual se resumen y sintetizan todos los momentos precedentes a esta fase. Por ejemplo, los derechos se establecen y mantienen como expresión de una voluntad racional universal, adquiriendo así la moralidad su contenido. Es decir, los deberes del hombre se determinan por su posición en el organismo social. Esto no quiere decir, desde luego, que un hombre tenga deberes solamente para con el Estado y ninguno para con su familia, pues la familia no se anula en el Estado, sino que constituye un momento esencial, si bien subordinado, en la vida del Estado, tampoco quiere decir Hegel que los deberes del hombre se determinen de una vez para siempre por una posición socialmente inmóvil, pues, si bien insiste en que el bienestar de todo el organismo social es muy importante, insiste asimismo en que el principio de libertad individual y decisión personal no se anula en el Estado, sino que se mantiene. La teoría de "mi situación y sus deberes", utilizando la famosa frase de Bradley, no significa la aceptación de un sistema de castas.

No se puede negar que Hegel habla del Estado en los términos más encomiásticos, llegando incluso a describirlo, por ejemplo, como "este Dios real",[37] pero hay que tener en cuenta unas cuantas circunstancias. En primer lugar, el Estado, como espíritu objetivo, es necesariamente "divino" en algunos casos. Y de la misma manera que el Abso-

34. Tal vez sea exagerado hablar de la sociedad civil como representante de una "clara particularidad", ya que dentro de la sociedad civil, los antagonismos que se derivan de la aparición y autoafirmación de sus componentes son superados en parte a través de las corporaciones en las que Hegel pone el acento. Pero la unión de voluntades entre los miembros de una corporación para buscar un fin común, tiene también una universalidad limitada y prepara el camino para la transición al concepto de Estado.

35. *W*, X, p. 409; *E*, 535.

36. *W*, VII, p. 328; *D*, 257.

37. *W*, VII, p. 336; *D*, 258, addendum.

luto es identidad-en-la-diferencia, también lo es el Estado, aunque a escala más reducida. En segundo lugar, es muy importante recordar que Hegel habla siempre del concepto de Estado, de su esencia ideal. No intenta sugerir que los Estados históricos sean inmunes a toda crítica. De hecho, deja esto bien claro. "El Estado no es ninguna obra de arte, existe en el mundo y, por lo tanto, en la esfera del capricho, de la contingencia y del error, y puede ser desfigurado por la mala conducta de muchas maneras. Pero el más feo de los seres humanos, el criminal, el enfermo, el tullido, cada uno de ellos, es un hombre vivo. El elemento positivo, la vida, permanece a pesar de la privación, y es con esto con lo que aquí estamos enfrentados." [38]

En tercer lugar, hemos de tener en cuenta la insistencia de Hegel sobre el hecho de que el Estado maduro o desarrollado mantiene el principio de libertad privada en el sentido vulgar del término. Mantiene por supuesto que la voluntad del Estado debe prevalecer sobre la de los particulares cuando se da una colisión entre ambas. Y, como quiera que la voluntad del Estado, la voluntad universal o general, es para él, en algunos casos, la voluntad "real" del individuo, se deduce de ello que la identificación de los intereses del individuo con los del Estado es la realización de la libertad, pues la libertad es potencialmente universal y, como universal, desea el bien general. Hay una gran dosis de rousseaunanismo en las doctrinas políticas de Hegel. Al mismo tiempo, sería injusto, teniendo en cuenta la pomposidad con que habla de la majestad y divinidad del Estado, deducir que su ideal es un Estado totalitario en el que la libertad y la iniciativa privadas se reducen a un mínimo. Por el contrario, un Estado maduro es para Hegel el que asegura el máximo desarrollo de la libertad personal, compatible con los derechos soberanos de la voluntad universal. Insiste pues en que, mientras que la estabilidad del Estado requiere que sus miembros conviertan el objetivo universal en su propio objetivo,[39] de acuerdo con sus diferentes posturas y capacidades, también se requiere que el Estado sea realmente un medio eficaz para la satisfacción de los fines individuales.[40] Como ya hemos hecho notar, el concepto de sociedad civil no está simplemente anulado en el concepto de Estado.

En sus consideraciones sobre el Estado, Hegel discute en primer lugar la constitución política, y juzga la monarquía como la forma más racional, considerando el Estado corporativo como más coherente que la democracia según el modelo inglés. Es decir, sostiene que el ciudadano debe participar en los asuntos del Estado como miembro de entidades corporativas más que como individuo. O, más exactamente, los mandatarios o delegados deberán representar a corporaciones más que a individuos como tales. Esta opinión parece desprenderse del esquema dialéctico hegeliano, pues el concepto de sociedad civil, salvaguardada en la de Estado, culmina en la idea de corporación.

Se ha dicho con frecuencia que, al definir la monarquía constitucional como la forma más racional de la organización política, Hegel canonizaba el Estado prusiano de su tiempo. Pero aunque, al igual que Fichte, consideraba el Estado prusiano como el instrumento más prometedor para educar a los germanos en la autoconciencia política, su sentido histórico nos da a entender que ningún tipo particular de constitución podría adoptarse ventajosamente por alguna nación sin tener en cuenta sus circunstancias históricas, tradiciones y espíritu. Puede que hablara mucho sobre el Estado racional, pero

38. *Ibid.*
39. Hay que recordar que Hegel estaba preocupado en parte con educar a los alemanes en la autoconciencia política.
40. Cf. *W*, VII, p. 344; *D*, 265, addendum.

era demasiado razonable para pensar que podía imponerse una constitución a todas las naciones simplemente porque se adaptara a los requisitos de la razón abstracta. "Una constitución se deriva del espíritu de una nación *sólo* identificándose con el propio desarrollo de este espíritu, y atraviesa, junto con dicho espíritu, los grados de formación y las alteraciones requeridas por el mismo. Las constituciones se han hecho y se hacen de acuerdo con el espíritu y la historia de la nación (y, desde luego, la historia es sencillamente la historia de este espíritu)." [41] Por ejemplo, "Napoleón deseaba dar a los españoles una constitución *a priori*, pero el intento no cuajó porque una constitución no es un mero producto artificial, sino la labor de siglos, la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo ... Lo que Napoleón daba a los españoles era más racional que lo que tenían antes y, sin embargo, éstos lo rechazaron como algo ajeno a ellos".[42]

Hegel observa además que, desde un cierto punto de vista, es vano preguntar si la monarquía o la democracia son mejores como forma de gobierno. El hecho es que cualquier constitución es incompleta e inadecuada a menos que encarne el principio de subjetividad (es decir, el principio de libertad personal) y cumpla los requisitos de la "razón madura".[43] En otras palabras, una constitución más racional significa una constitución más liberal, por lo menos en el sentido de que permitirá un mayor desarrollo de la personalidad individual y respetará mejor los derechos de los ciudadanos. Hegel no era, según se desprende, tan reaccionario como se ha dicho a veces, y no ansiaba en modo alguno la vuelta del *ancien régime.*

9. Merece la pena llamar la atención sobre la idea general que tiene Hegel de la teoría política. Su insistencia en que el filósofo ha de ocuparse del concepto o esencia ideal del Estado puede sugerir que, en su opinión, la labor del filósofo es mostrar el camino a seguir a los políticos y estadistas, proponiendo en abstracto un Estado supuestamente ideal, que subsiste en el mundo más o menos platónico de las esencias. Pero si leemos el prefacio a *La filosofía del derecho* nos encontramos con que Hegel niega explícitamente que la labor del filósofo sea hacer nada por el estilo. El filósofo se ocupa de entender lo actual más que de ofrecer esquemas políticos y panaceas, y, en cierto sentido, lo actual es el pasado, pues cuando el filósofo intenta entender lo actual, está ya volviendo al pasado y creando nuevas formas. Utilizando las famosas palabras de Hegel, "cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, hay un aspecto de la vida que ha envejecido. Y por este gris sobre gris sólo puede entenderse, no rejuvenecerse. El búho de Minerva extiende sus alas al anochecer" [44]

Algunos pensadores, desde luego, han supuesto que estaban trazando un modelo eterno, una esencia ideal incambiable, pero, según Hegel, están equivocados. "Incluso la *República* de Platón que figura proverbialmente como un *ideal vacío*, no era en esencia otra cosa que una interpretación de la vida ética de los griegos." [45] Después de todo, "todo individuo es hijo de su tiempo [y] es tan tonto suponer que una filosofía pueda trascender su mundo contemporáneo, como creer que un individuo puede salirse de su tiempo ...".[46]

41. *W*, X, p. 416; *E*, 540.
42. *W*, VII, p. 376; *D*, 274, addendum.
43. *W*, VII, p. 376; *D*, 273, addendum.
44. *W*, VII, pp. 36-37; *D*, prefacio. La famosa respuesta de Marx es que la labor del filósofo es transformar el mundo y no sólo entenderlo.
45. *W*, VII, p. 33; *D*, prefacio.
46. *W*, VII, p. 35; *D*, prefacio.

La expresión correcta de este punto de vista constituye una clara respuesta a los que toman demasiado en serio la aparente canonización del Estado prusiano por Hegel. Es difícil suponer que un hombre que entendía muy bien que Aristóteles, por ejemplo, canonizara la *polis* griega o ciudad-Estado en un tiempo en que su vigorosa vida estaba ya declinando, supusiera realmente que el Estado contemporáneo de su propio período representaba la forma final y culminante del desarrollo político. Y aunque Hegel pensara eso, no hay nada en su filosofía que confirme este prejuicio. Por el contrario, cabe esperar de ella que la esfera del espíritu objetivo siga desarrollándose mientras dure la historia.

De acuerdo con esta interpretación de la filosofía política, la conclusión natural que se desprende es que el filósofo debe ocuparse de explicitar lo que podríamos llamar la idea funcional de la cultura o nación a la que pertenece. Es un intérprete del espíritu de su tiempo (*die Zeitgeist*). En él y a través de él, los ideales políticos de una sociedad se elevan al nivel de la conciencia reflexiva y la sociedad se hace autoconsciente sólo cuando ha alcanzado la madurez y mira hacia atrás, sobre sí misma, en un determinado momento, es decir, cuando la forma de vida se ha actualizado ya y está a punto de convertirse en o dar lugar a otra.

Sin duda es esto lo que Hegel quiere decir y así lo demuestran sus consideraciones sobre la *República* de Platón. Pero en este caso, cabe preguntarse cómo puede hablar al mismo tiempo de que la misión del filósofo es estudiar el concepto de la esencia del Estado.

La respuesta viene dada, a mi parecer, en términos de metafísica hegeliana. El proceso histórico es la autorrealización del espíritu o la razón. "Lo que es racional es real y lo que es real es racional".[47] Y el concepto de espíritu es el concepto de identidad-en-la-diferencia al nivel de la vida racional. El espíritu objetivo, por lo tanto, que culmina en el Estado, tiende a manifestarse como identidad-en-la-diferencia en la vida política. Y esto quiere decir que un Estado maduro o racional unificará en sí mismo los momentos de universalidad y diferencia. Abarcará la autoconciencia universal o la voluntad general de la autoconciencia, y lo hará a través de los diferentes espíritus finitos, cada uno de los cuales, como tal espíritu, posee un valor "infinito". Así pues, ningún Estado puede ser por completo maduro o racional (no puede coincidir con el concepto de Estado) a menos que reconcilie la concepción del Estado, como una totalidad orgánica, con el principio de libertad individual. Y el filósofo, que refleja en el pasado y el presente la organización política, puede discernir en qué medida se aproxima a los requisitos del Estado como tal. Pero este Estado no consiste en una substancia existente en un mundo celestial; es el *telos* o fin del movimiento del espíritu o la razón en la vida social del hombre. El filósofo puede distinguir este *telos* en su plan general, porque entiende la naturaleza de la realidad, pero de ello no se deduce que esté en una posición mejor, como filósofo, que cualquier otra persona para profetizar el futuro o decir a los hombres de Estado y a los políticos lo que deben hacer. "La filosofía llega siempre demasiado tarde a escena para hacer esto." [48] Puede que Platón dijera a sus contemporáneos cómo debían organizar la ciudad-Estado, pero, en todo caso, lo hizo demasiado tarde, pues la forma de vida que quería reorganizar se estaba enfriando y había de caducar no mucho

47. *W*, VII, p. 33; *D*, prefacio.
48. *W*, VII, p. 36; *D*, prefacio.

tiempo después. Los esquemas utópicos son superados siempre por los movimientos de la historia.

10. Cada Estado es, en relación con los otros, un individuo soberano y requiere ser reconocido como tal. Las relaciones mutuas entre los Estados están reguladas en parte por los tratados y por las leyes internacionales, lo que presupone una aceptación por los Estados en cuestión. Pero si esta aceptación es rechazada o retirada, el último árbitro de toda disputa es la guerra, pues no existe poder soberano alguno por encima de los Estados individuales.

Ahora bien, si Hegel estuviera solamente registrando un hecho empíricamente demostrable en la vida internacional de su tiempo, no habría razón para hacer ningún comentario en contra, pero vemos que justifica la guerra como si fuera un rasgo esencial en la historia de la humanidad. Es cierto que admite que la guerra puede traer consigo muchas injusticias, crueldad y ruina, pero sostiene que tiene un aspecto ético y que no puede considerarse como "un mal absoluto y como una mera contingencia externa".[49] Por el contrario, se trata de una necesidad racional. "Es *necesario* que lo finito, la propiedad y la vida, se *planteen* como contingentes ..." [50] Y esto es precisamente lo que hace la guerra. Se trata de "la condición en la que hemos de tomar seriamente la vanidad de los bienes temporales y de las cosas que, en otro caso, sería sólo una frase edificante".[51]

Hay que hacer notar que Hegel no dice simplemente que en la guerra pueden desplegarse las cualidades morales del hombre a escala heroica, lo cual es cierto. Tampoco se contenta con decir que la guerra nos trae el carácter transitorio de lo finito. Lo que afirma es que la guerra es un fenómeno racional necesario. Para él, es el medio por el que la dialéctica de la historia da un paso adelante. Evita el estancamiento y mantiene, como él dice, la salud moral de las naciones. Es el medio principal por el que el espíritu del pueblo adquiere vigor renovado o por el que un organismo políticamente en decadencia es descartado y deja surgir una manifestación más vigorosa del espíritu. Hegel rechaza, por lo tanto, la idea kantiana de la paz perpetua.[52]

Evidentemente, Hegel no tenía ninguna experiencia de lo que él llama guerra total, y no podía tener frescas en la memoria las guerras napoleónicas y las luchas prusianas por su independencia, pero, cuando se lee lo que decía sobre la guerra y su rechazo del ideal kantiano de la paz perpetua, uno no puede por menos de tener la impresión, en parte cómica y en parte desagradable, de un profesor de universidad que trata de darle un aire romántico a un aspecto sombrío de la historia humana y vestirlo con galas metafísicas.[53]

11. Mencionar las relaciones interncionales y la guerra como instrumento por el cual progresa la dialéctica histórica, nos lleva al tema del concepto hegeliano de la historia mundial.

Hegel distingue tres clases principales de historia, o, más bien, de historiografía. En primer lugar está la "historia original", es decir, la descripción de los hechos y acontecimientos que el historiador tiene frente a sí. La historia de Tucídides es un modelo

49. *W*, VII, p. 434; *D*, 324.
50. *Ibid.*
51. *Ibid.*
52. Véase vol. VI, pp. 183 y 204.
53. En justicia para Hegel, hemos de recordar que él mismo había sufrido los efectos de la guerra, la muestra de la transitoriedad de lo finito, cuando perdió su puesto y bienes en Jena como resultado de la victoria de Napoleón.

apropiado de esta variedad de historia. En segundo lugar está la "historia reflexiva", que sería una historia general que fuese más allá de los límites de la experiencia histórica. Ésta constituiría la historia didáctica. En tercer lugar está la "historia filosófica" o la filosofía de la historia. Este término, dice Hegel, no significa otra cosa que "la consideración reflexiva y cuidadosa de la historia".[54] Pero no puede decirse que esta definición tan simple sea demasiado iluminadora y, como el mismo Hegel admite, hay que añadir algo más que lo aclare suficientemente.

Decir que la filosofía de la historia es la consideración reflexiva de la historia, es lo mismo que afirmar que el pensamiento pasa a intervenir en dicha consideración. Pero el pensamiento en cuestión no es, insiste Hegel, un plan preconcebido o esquema en el cual los hechos tienen que casar de algún modo. "La única idea que la filosofía aporta [es decir, a la contemplación de la historia] es la simple idea de razón, que la razón domina al mundo y que la historia mundial es un proceso racional." [55] En cuanto a la filosofía, esta verdad la proporciona la metafísica, pero en la historia como tal, se trata sólo de una hipótesis. Así pues, la verdad de que la historia mundial es el autodesenvolvimiento del espíritu ha de presentarse como resultado de la reflexión sobre la historia. En nuestra reflexión, la historia "ha de tomarse tal como es, y hemos de proceder históricamente, empíricamente".[56]

El comentario que sale al paso es que, aun cuando Hegel rechace todo intento de meter a la historia en un molde preconcebido, el pensamiento o idea que el filósofo aporta al estudio de la historia tiene sin duda que ejercer una gran influencia en la interpretación de los acontecimientos. Aun cuando la idea se propusiese declaradamente como una hipótesis empíricamente verificable, el filósofo que, como el mismo Hegel, crea que su verdad se ha demostrado en la metafísica, propenderá, indudablemente, a insistir en aquellos aspectos de la historia que parecen avalar dicha hipótesis. Por añadidura, para el hegeliano, la hipótesis no es realmente una hipótesis sino una verdad demostrada.

Hegel hace notar, sin embargo, que incluso los historiadores "imparciales" aplican sus categorías al estudio de la historia. La imparcialidad absoluta es un mito, y no puede haber un mejor principio de interpretación que una verdad filosóficamente probada. Es evidente que la idea general de Hegel es poco más o menos la siguiente. Del mismo modo que el filósofo sabe que la realidad es el autodesenvolvimiento de la razón infinita, sabe también que la razón ha de operar en la historia de la humanidad, pero no se puede decir de antemano en qué forma va a actuar. Para descubrirlo, hemos de estudiar los acontecimientos tal como los describen los historiadores en el sentido ordinario, y tratar de discernir el proceso racional significativo entre toda la masa de material contingente. En lenguaje teológico, sabemos de antemano que la providencia divina actúa en la historia, pero para saber cómo actúa, hemos de estudiar los datos históricos.

Ahora bien, la historia mundial es el proceso por el cual el espíritu llega a una conciencia real de sí mismo como libertad. Así pues, "la historia mundial es el progreso de la conciencia de la libertad".[57] Pero esta conciencia se obtiene sólo en y a través de la mente humana. Y el espíritu divino, tal como se manifiesta en la historia a través de la

54. *W*, XI, p. 34; *S*, p. 8. La letra *S* se refiere a la traducción de J. Sibree de las clases de Hegel sobre filosofía de la historia.
55. *W*, XI, p. 34; *S*, p. 9.
56. *W*, XI, p. 36; *S*, p. 10.
57. *W*, XI, p. 46; *S*, p. 19.

conciencia del hombre, es el espíritu del mundo (*der Weltgeist*). La historia, por lo tanto, es el proceso por el cual el espíritu del mundo llega a explicitar la conciencia que tiene de sí mismo como libre.

Pero aunque el *Weltgeist* alcanza la conciencia de sí mismo como libre sólo en y a través de la mente humana, el historiador ha de ocuparse de las naciones más que de los individuos. Así, la unidad en el desarrollo concreto del espíritu del mundo es el espíritu nacional o espíritu del pueblo (*der Volksgeist*). Con esto se refiere Hegel a la cultura del pueblo manifestada no sólo en su constitución política y en sus tradiciones, sino también en su moral, su arte, religión y filosofía. Pero un espíritu nacional no estriba por supuesto sólo en las formas legales, obras de arte, etc., sino que se trata de una totalidad viva, del espíritu de un pueblo viviendo en y a través de la gente. Y el individuo es portador del *Weltgeist* en la medida en que participa en la modalidad más limitada, el *Volksgeist*, que es a su vez una fase o momento en la vida del espíritu del mundo.

Hegel afirma, desde luego, que "en la historia del mundo, los individuos que intervienen son los pueblos, las totalidades son Estados".[58] Pero puede utilizar los términos "Estado" y "espíritu nacional" de una forma más o menos intercambiable porque el primer término significa para él algo más que el Estado jurídico. Entiende por Estado en este contexto una totalidad que existe en y a través de sus miembros, aunque no es idéntica a cualquier conjunto de ciudadanos que existen aquí y ahora, y que da forma concreta al espíritu y cultura de un pueblo o nación.

Hay que notar, sin embargo, que una razón importante por la que Hegel insiste en que la historia del mundo es la historia de los Estados es que, a su parecer, el espíritu nacional existe por sí mismo (es decir, como conciencia de sí mismo), sólo en y a través del Estado. Así pues, los pueblos que no están constituidos en Estados nacionales quedan prácticamente excluidos de la historia del mundo, pues sus espíritus están solamente implícitos: no existen "por sí mismos".

Cada espíritu nacional, por lo tanto, que se encuentre englobado en un Estado, es una fase o momento en la vida del *Weltgeist.* Por supuesto, este espíritu del mundo es realmente el *resultado* de una interacción de espíritus nacionales. Son, por así decirlo, los momentos de su actualización. Los espíritus nacionales son limitados y finitos y "sus destinos y actos en sus relaciones con otros revelan la dialéctica de la finitud de estos espíritus. De esta dialéctica surge el *espíritu universal*, el *espíritu del mundo* ilimitado que emite su juicio —y su juicio no permite apelación— sobre los espíritus finitos nacionales. Lo hace dentro de la *historia del mundo*, que es el *tribunal mundial* para los juicios".[59] El juicio de las naciones es para Hegel inmanente en la historia, y el verdadero destino de cada nación constituye su juicio.

El espíritu, por lo tanto, en su avance hacia una completa y explícita autoconciencia, toma la forma de manifestaciones limitadas y unilaterales de sí mismo, de los diversos espíritus nacionales. Y Hegel supone que en cualquier época del espíritu del mundo hay una nación determinada que representa de forma especial el desarrollo del espíritu del mundo. "Este pueblo es el que predomina en la historia mundial de su época, *y solamente puede estar una vez en este puesto privilegiado.*"[60] Su espíritu nacional se desarrolla, alcanza el cenit y vuelve a declinar, después de lo cual, la nación desciende a un se-

58. *W*., XI, p. 40; *S*, p. 14.
59. *W*, VIII, p. 446; *D*, 340.
60. *W*, VII, p. 449; *D*, 347.

gundo plano de las etapas históricas. Hegel piensa, sin duda, en la forma en que España, por ejemplo, se convirtió en un gran imperio, con un sello y una cultura peculiares, para después declinar. Pero supone también sin más, que una nación no puede ocupar nunca el centro del escenario más de una vez, y esta afirmación es discutible, a menos, desde luego, que mantengamos que una nación que disfruta del primer puesto en el mundo por segunda vez, es en realidad una nación diferente con un espíritu distinto. En todo caso, el deseo de Hegel de encontrar una determinada nación mundialmente histórica para cada época, contribuye a limitar su concepción de la historia.

El decir esto, sin embargo, no le impide que, en sus conferencias sobre filosofía de la historia, Hegel cubra un amplio campo. Como trata de la historia mundial, está obligado a hacerlo así. La primera parte de su obra se refiere al mundo oriental, incluida la China, India, Persia, Asia Menor, Palestina y Egipto. En su segunda parte trata del mundo griego, y en la tercera, del mundo romano, incluyendo el surgir del cristianismo y su puesto como potencia histórica (*geschichtliche Macht*). La cuarta parte está dedicada a lo que Hegel llama el mundo germánico. El período abarca desde el imperio bizantino hasta la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas. El mahometismo recibe una breve atención en esta cuarta parte.

Los orientales, de acuerdo con Hegel, no sabían que el hombre era libre como tal, y al desconocerlo, no lo fueron. Sólo sabían que *un* hombre, el déspota, era libre. "Pero por esta misma razón, esta libertad es sólo capricho, ferocidad o pasión brutal, o bien una suave docilidad en las pasiones que es por sí mismo un accidente de la naturaleza o un capricho. El *único* hombre libre es por tanto sólo un déspota y no es un hombre libre ni un verdadero ser humano." [61]

En el mundo grecorromano surge la conciencia de libertad. Pero los griegos y los romanos de los tiempos clásicos sabían solamente que *algunos* hombres son libres, es decir, los hombres libres opuestos a los esclavos. Incluso hombres como Platón y Aristóteles fueron ejemplo de esta fase inadecuada en el crecimiento de la conciencia de la libertad.

En opinión de Hegel, fueron los pueblos germánicos los que, bajo la influencia del cristianismo llegaron primero a tener conciencia de que el hombre es libre por el simple hecho de serlo. Pero si bien este principio fue siempre reconocido por el cristianismo, no quiere decir que encontrara en todo momento su expresión en las leyes, la organización gubernamental y política y las instituciones. La conciencia interior de la libertad del espíritu hubo de objetivarse explícitamente y aquí es donde Hegel atribuye un papel preponderante a los pueblos germánicos.

Ahora bien, hemos visto que las unidades a las que se da mayor importancia en la historia mundial son los Estados nacionales, pero también es cierto que Hegel atribuye gran trascendencia a los que él llama individuos de importancia histórica mundial (*die weltgeschichtlichen Individuen*), tales como Alejandro Magno, Julio César y Napoleón, lo que tal vez implique una cierta incoherencia. Pero los espíritus nacionales y el espíritu del mundo que surge de su dialéctica de la existencia, viven y operan sólo en y a través de los seres humanos. El punto de vista de Hegel es que el espíritu del mundo ha utilizado a ciertos individuos como sus instrumentos, de forma muy significativa. Utilizando un lenguaje religioso, serían los instrumentos especiales de la divina providencia.

61. *W*, XI, p. 45; *S*, p. 18.

Tenían, desde luego, sus pasiones subjetivas y motivos privados. Napoleón, por ejemplo, puede que estuviera dominado por las ambiciones personales y la megalomanía. Pero aunque los motivos privados, conscientes e inconscientes, de un César o un Napoleón son interesantes para el biógrafo o el psicólogo, no son demasiado importantes para el filósofo de la historia que se interesa en tales hombres por lo que tienen de instrumentos del espíritu del mundo. Nada verdaderamente importante, señala Hegel, se hace en este mundo sin pasión, pero las pasiones de las grandes figuras de la historia son utilizadas como instrumentos del espíritu del mundo y muestran "la astucia de la razón". Cualesquiera que fuesen los motivos que tuvo Julio César para cruzar el Rubicón, su acción tuvo una importancia histórica que trascendió probablemente todo lo que él podía comprender entonces. Cualesquiera que fueran sus intereses privados, la razón cósmica del espíritu en su "astucia" utilizó estos intereses para transformar la república en imperio y para elevar el genio y el espíritu romanos a la cumbre de su desarrollo.

Si hacemos abstracción de toda la metafísica implícita, no hay duda de que Hegel está diciendo algo muy razonable. No es absurdo afirmar, por ejemplo, que el historiador está, o debiera estar, más interesado por lo que Stalin realizó realmente por Rusia que en la psicología del tirano. Pero la visión teleológica de la historia que tiene Hegel, implica además, por supuesto, que lo que Stalin hizo no tuvo más remedio que hacerse, y que el dictador ruso, con todas sus desagradables características, fue un instrumento en las manos del espíritu del mundo.[62]

12. En vista de la ya excesiva extensión de este capítulo, no quiero ni repetir ni ampliar las consideraciones generales sobre la filosofía de la historia que hice en el volumen anterior,[63] pero pueden ser apropiados uno o dos comentarios relacionados con el concepto hegeliano de la historia mundial.

En primer lugar, si la historia es un proceso racional en el sentido de que es un proceso teleológico, un movimiento hacia una meta que está determinada por la naturaleza del Absoluto más que por ninguna decisión humana, puede parecer que todo lo que ocurre está justificado por el mismo hecho de que ocurra. Y si la historia del mundo es por sí misma el más alto tribunal, en el que se juzga a las naciones, puede parecer que el poder es la razón. Por ejemplo, si una nación conquista a otra, parece deducirse de ello que su acción está justificada por su éxito.

Pero decir que "el poder tiene la razón" se entiende, por lo general, como la expresión de ese tipo de postura cínica manifestado por Calicles en el *Gorgias* de Platón. Para él, el concepto de una ley moral universalmente obligatoria y fundamentalmente incambiable es la creación de un instinto de autodefensa por parte de los débiles que tratan de este modo de esclavizar al fuerte y libre. El hombre verdaderamente libre y fuerte va más allá de esta noción de moralidad y la rechaza. Ve que la única razón es la fuerza. En sus juicios, los débiles, esclavos de la naturaleza, admiten de forma implícita la verdad de este juicio, aunque no son conscientes del hecho. Pues, débiles individualmente, tratan de ejercer un poder colectivo imponiendo en los fuertes un código que sirve para su propia defensa.

Pero Hegel no era un cínico, como ya hemos visto. Estaba convencido del valor de

62. La respuesta de Hegel a cualquier crítica de tipo religioso, es que la teoría de la astucia de la razón está de acuerdo con la postura cristiana, ya que los cristianos mantienen que Dios saca el bien del mal utilizando, por ejemplo, la traición de Judas como medio de llegar a la redacción del género humano.

63. Véase vol. VI, pp. 390-394.

la persona humana como tal y no sólo del de algunas. Su caso no es tanto el del cínico que cree que el poder es la razón, como del exageradamente optimista que piensa que en la historia lo racional es el factor dominante.

Es discutible, sin embargo, que a la larga no lleguen a la misma meta Hegel y el cínico, si bien partieron en un principio de supuestos diferentes. Si la razón prevalece siempre en la historia, el poder triunfante está siempre justificado, aunque lo está porque tiene razón y no porque es fuerte. Hegel admite, por ejemplo, que los juicios morales pueden aplicarse a los que él llama los individuos de importancia histórica mundial, pero aclara también que tales juicios tienen para él una mera rectitud formal. Desde el punto de vista de un sistema dado de ética social, un gran revolucionario, por ejemplo, puede ser un hombre malo. Pero desde el punto de vista de la historia mundial, sus hechos están justificados porque cumple los requerimientos del espíritu universal. Y, si una nación conquista a otra, su acción está justificada por ser un momento en la dialéctica de la historia del mundo, cualquiera que sea el juicio moral que merezcan los individuos implicados cuando se les considera como sujetos de sus características privadas. La historia del mundo no está interesada en este segundo aspecto de la situación.

Podemos decir, por lo tanto, que es la postura metafísica de Hegel más que su carácter cínico la que le lleva a justificar todos los acontecimientos propios del historiador o del filósofo de la historia. Hegel sostiene que lo único que hace es tomar en serio y aplicar a la historia en su totalidad, la doctrina cristiana de la divina providencia. Pero existen claras diferencias. Cuando se ha transformado al Dios trascendente en un Absoluto hegeliano y el juicio se ha hecho puramente inmanente a la historia, no puede por menos de llegarse a la conclusión que, desde el punto de vista de la historia universal, todos los acontecimientos y acciones que constituyan momentos en la automanifestación del Absoluto están justificados sin más, y todos los aspectos morales que tanto importan desde un punto de vista cristiano, carecen de importancia. No quiero decir, por supuesto, que de ello se deduce que Hegel está equivocado, y tampoco digo que el historiador cristiano está obligado a moralizar. Pero la filosofía de la historia de Hegel es mucho más que lo que los historiadores entienden corrientemente por historia. Es una interpretación metafísica de la historia, y mi opinión es que la metafísica de Hegel le lleva a conclusiones con las que el teólogo cristiano no estaría de acuerdo. Es cierto que Hegel creía que él estaba dando la esencia filosófica de la doctrina cristiana de la providencia, pero, de hecho, esta "desmitificación"era en realidad una transformación.

El mencionar la metafísica de Hegel sugiere otro comentario. Si, tal como mantiene Hegel, la historia mundial es el proceso por el cual el espíritu universal se realiza a sí mismo en el tiempo, es difícil entender por qué el fin del proceso no había de ser un Estado mundial universal, o una sociedad mundial, en el que la libertad personal se realizara perfectamente dentro de una unidad omnicomprensiva. Aun cuando Hegel quisiera insistir en que lo universal es una manifestación de lo particular y que lo particular en cuestión lo constituyen los espíritus nacionales, parece razonable que el objetivo ideal de todo el movimiento fuera una federación mundial que representara el universal concreto.

Pero Hegel no adoptó este punto de vista y la historia universal es para él esencialmente la dialéctica del espíritu de las naciones o Estados, que son la forma especial que el espíritu asume en la historia. Si consideramos al espíritu elevándose por encima de estas formas finitas particulares, entramos en la esfera del espíritu absoluto, que constituirá el tema del siguiente capítulo.

Capítulo XI

HEGEL. — III

La esfera del espíritu absoluto. — La filosofía del arte. — La filosofía de la religión. — La relación entre religión y filosofía. — La concepción filosófica hegeliana sobre la historia de la filosofía. — La influencia de Hegel y la diferenciación de la derecha y de la izquierda hegeliana.

1. Como hemos visto, las dificultades aparecen cuando intentamos profundizar en el esquema sistemático hegeliano. Por ejemplo, apenas comenzamos a investigar sobre la referencia ontológica de la idea lógica y sobre la relación precisa que hay entre *logos* y naturaleza, nos encontramos con varias posibles interpretaciones. Sin embargo, es fácil exponer las líneas generales del sistema. El Absoluto es ser. El ser considerado primariamente (aunque este término no debe entenderse en un sentido temporal) como la idea, se objetiva en naturaleza, es decir, en mundo material. En cuanto objetivación de la idea, la naturaleza manifiesta la idea. Al mismo tiempo, no puede hacerlo de modo adecuado, ya que el ser, el Absoluto, se define como espíritu, como pensamiento que se piensa a sí mismo, y debe hacerse existente como tal, lo que no le es posible en cuanto naturaleza, aunque la naturaleza es condición de su objetivarse. El ser pasa a existir como espíritu, y así manifiesta su esencia de modo adecuado solamente en y a través del espíritu humano. Pero cabe concebir al ser en cuanto espíritu de modos muy diversos. Cabe concebirlo "en sí mismo", bajo el aspecto del espíritu finito en su interioridad o subjetividad. Esta esfera es la del espíritu subjetivo. Cabe concebirlo saliendo de sí mismo y objetivándose en las instituciones que establece o crea, especialmente en el Estado. Y puede también ser concebido superando la finitud y conociéndose a sí mismo como ser, como totalidad. Ésta es la esfera del espíritu absoluto. El espíritu absoluto existe únicamente en y a través del espíritu humano, pero existe a un nivel en el cual el espíritu humano individual no es ya una mente finita, encerrada en sus propios pensamientos, intereses, emociones y fines privados, sino que ha llegado a ser un momento en la vida del infinito en cuanto identidad-en-la-diferencia que se conoce a sí misma como tal. En otros términos, el espíritu absoluto es espíritu al nivel del conocimiento absoluto del que Hegel habla en *La fenomenología del espíritu.* De esta manera, puede decirse que el conocimiento humano del Absoluto y el conocimiento que el Absoluto realiza de sí mismo son dos aspectos de la misma realidad, ya que el ser se actualiza como pensamiento que se piensa a sí mismo, existiendo concretamente a través del espíritu humano.

Es preciso aclarar algo, antes de seguir adelante. Yo tengo conciencia de mí mismo

como ser finito. Tengo, por decirlo así, mi propia autoconciencia enteramente distinta de la de cualquier otro ser humano. Pero aunque esta autoconciencia subjetiva, como cualquier otra, está en el Absoluto, Hegel; al hablar de conocimiento absoluto, no se está refiriendo a ella. El conocimiento absoluto tiene lugar cuando soy consciente no sólo de mí mismo en cuanto individuo finito que existe frente a otras personas y cosas finitas, sino también, y sobre todo, del Absoluto como realidad última y omnicomprensiva. Cuando lo alcanzo, mi conocimiento de la naturaleza como manifestación objetiva del Absoluto y del Absoluto retornando a sí mismo como subjetividad en forma de espíritu, existiendo en y a través de la vida espiritual del hombre en la historia, es un momento en la autoconciencia absoluta, es decir, en el autoconocimiento del ser o Absoluto.

El tema puede plantearse de este modo. Hemos visto que, según Hegel, el espíritu universal surge a partir de la dialéctica de los espíritus nacionales, y ya se ha hecho notar, en los comentarios finales al último capítulo, que lo que lógicamente cabría esperar de esta concepción sería la conclusión de que la finalidad o meta de la historia fuera una sociedad universal, un Estado mundial, o, al menos, una federación mundial de Estados. Pero el punto de vista de Hegel es otro. Los espíritus nacionales son limitados y finitos. Y al concebir el espíritu universal como superando esta finitud y limitación y existiendo como espíritu infinito, debemos concebirlo como conocimiento, como pensamiento que se piensa a sí mismo. De este modo, nos salimos de la esfera política. Hegel describe al Estado como la substancia ética autoconsciente, en el sentido de que concibe y persigue sus propios fines, pero no como pensamiento que se piensa a sí mismo o como personalidad. El pensamiento que se piensa a sí mismo es espíritu conociéndose como espíritu y como naturaleza en cuanto objetivación suya y condición para su existencia concreta como tal espíritu. Es el Absoluto conociéndose a sí mismo como totalidad, esto es, como identidad-en-la-diferencia; ser infinito, con conciencia reflexiva de las distintas fases o momentos de su propia vida. Es espíritu liberándose de las limitaciones de la finitud que caracterizan al espíritu nacional.

De este modo el espíritu absoluto es la síntesis o unidad del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo en un plano superior. Es a la vez subjetividad y objetividad, ya que no es sino el espíritu conociéndose a sí mismo. Pero en tanto que en las esferas del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo nos encontramos con el espíritu finito, primero en su intimidad, luego en su automanifestación en instituciones objetivas, tales como la familia y el Estado, en la esfera del espíritu absoluto nos encontramos con el espíritu infinito conociéndose a sí mismo como tal. Esto no significa que el espíritu infinito sea algo opuesto a y existiendo con entera independencia del espíritu finito. Lo infinito existe en y a través de lo finito. Pero en la esfera del espíritu absoluto el infinito es reflexivamente consciente de sí mismo como tal. Por ello el espíritu absoluto no es una repetición, por así decirlo, del espíritu subjetivo. Es el retorno del espíritu a sí mismo en un plano superior, en el que la subjetividad y la objetividad se unen en un acto infinito.

Sin embargo, hablar de un acto infinito puede dar lugar a equívocos, ya que sugiere la idea de una intuición eternamente inmutable de parte del Absoluto, mientras que para Hegel el espíritu absoluto es la vida de la autoconciencia del Absoluto en su desenvolvimiento, el proceso en virtud del cual el Absoluto se actualiza precisamente como pensamiento que se piensa a sí mismo; proceso que se efectúa en tres niveles principales: el arte, la religión y la filosofía.

Lo que Hegel quiere decir puede entenderse mejor si abordamos el tema desde la perspectiva del conocimiento humano del Absoluto. En primer lugar, el Absoluto puede ser aprehendido bajo la forma sensible de la belleza en cuanto se manifiesta en la naturaleza, o, mejor aún, en la obra de arte. Así pues, Hegel acepta la teoría de Schelling acerca de la significación metafísica del arte. En segundo lugar, el Absoluto puede ser aprehendido en forma de pensamiento representativo o figurativo, que halla su expresión en el lenguaje de la religión. En tercer lugar, el Absoluto puede ser aprehendido de modo puramente conceptual, esto es, en el terreno de la filosofía especulativa. Así pues, el arte, la religión y la filosofía contienen una referencia al Absoluto. El ser divino infinito es el contenido o tema de las tres actividades del espíritu. Pero aunque tengan el mismo contenido, la forma es diferente. Es decir, el Absoluto es aprehendido de forma distinta. En cuanto tienen el mismo contenido u objeto, arte, religión y filosofía pertenecen a la esfera del espíritu absoluto. Pero las diferencias formales muestran que se trata de fases distintas de la vida del espíritu absoluto.

Por consiguiente, la filosofía del espíritu absoluto consta de tres partes principales, la filosofía del arte, la filosofía de la religión y lo que podríamos llamar la filosofía de la filosofía. Y como Hegel procede dialécticamente, mostrando cómo el arte se transmuta en, o reclama el tránsito a la religión, y cómo a su vez la religión exige la transición a la filosofía, es importante comprender en qué sentido el elemento temporal entra en esta dialéctica y en qué sentido no.

En su filosofía del arte, Hegel no se limita a una exposición puramente abstracta de la esencia de la conciencia estética. Examina el desarrollo histórico del arte e intenta mostrar la evolución de la conciencia estética hasta llegar al punto en que ésta exige la transición a la conciencia religiosa. Del mismo modo, en su filosofía de la religión no se limita a delinear los rasgos o momentos esenciales de la conciencia religiosa; estudia la historia de la religión desde la religión primitiva hasta la religión absoluta, el cristianismo, y emprende la tarea de hallar un esquema dialéctico de evolución en la conciencia religiosa hasta llegar al punto en el que ésta exige un paso al punto de partida de la filosofía especulativa. Por consiguiente, hay una mezcla de elementos temporales y no temporales. De un lado, la evolución histórica real del arte, la religión y la filosofía constituyen procesos temporales. Esto es bastante claro. Por ejemplo, el arte griego clásico precede temporalmente al arte cristiano, y la religión griega precede temporalmente a la religión cristiana. De otra parte, Hegel no era tan necio como para suponer que el arte se desarrolló en todos sus aspectos antes de que la religión apareciera en escena o que no hubo filosofía antes de la aparición de la religión absoluta. Era tan consciente como cualquier otra persona de que los templos griegos tenían relación con la religión griega, y de que hubo filósofos griegos. La transición dialéctica del concepto de arte al concepto de religión y del concepto de religión al de filosofía es considerada, en sí misma, intemporal; se trata en esencia de una progresión conceptual y no temporal o histórica.

Hegel podría haberse limitado a la exposición de un movimiento puramente conceptual, en el que la prioridad implicada fuera únicamente lógica y no temporal. Pero la vida del espíritu es un desarrollo histórico en el que una forma de arte sucede a otra, un estadio en la evolución de la conciencia religiosa a otro, un sistema filosófico a otro sistema. Y Hegel estaba interesado en mostrar el funcionamiento del esquema dialéctico en la historia del arte, de la religión y de la filosofía. De aquí que la filosofía del espíritu

absoluto, tal y como la expone, no pueda abstraerse de toda sucesión temporal. Hay, por tanto, dos aspectos, muchas veces difíciles de distinguir tajantemente. En cualquier caso, no cabe duda de que sería reducir a un sinsentido la doctrina de Hegel entender, por ejemplo, que la religión comienza sólo cuando el arte acaba. En mi opinión, es evidente que Hegel consideraba el arte, la religión y la filosofía como actividades permanentes del espíritu humano. Puede haber pensado que la filosofía es la actividad superior de entre todas ellas; pero de ello no ha de inferirse que imaginase que el hombre pudiera llegar a ser nunca puro pensamiento.

Para concluir este apartado, he de llamar aún la atención sobre otro punto. Es un error pensar que, según Hegel, el Estado constituye la realidad suprema y que la vida política sea la más noble actividad del hombre. No obstante, como hemos visto, la esfera del espíritu objetivo nos conduce a la esfera del espíritu absoluto. Y mientras que alguna forma de organización social es condición para que se den arte, religión y filosofía, estas tres actividades constituyen las expresiones superiores del espíritu. Hegel exaltó, sin duda, al Estado, pero exaltó, aún más, el papel de la filosofía.

2. Hablando dialéctica o lógicamente, el Absoluto se manifiesta en primer término en forma de inmediatez, es decir, bajo la apariencia de objetos sensoriales. Como tal, es aprehendido como belleza, que es "la apariencia sensible [*Scheinen*] de la idea".[1] Y esta apariencia sensible de la idea, este brillar del Absoluto a través del velo de los sentidos, recibe el nombre de ideal. Desde una cierta perspectiva, la idea como belleza es, indudablemente, idéntica a la idea como verdad, ya que es el mismo Absoluto el que es aprehendido como belleza por la conciencia estética y como verdad en filosofía. Pero las formas o modos de aprehensión son distintas. La intuición estética y la filosofía no son una misma cosa. Por esta razón la idea en cuanto belleza recibe el nombre de ideal.

Sin negar la existencia de la belleza en la naturaleza, Hegel insiste en la superioridad de la belleza artística, ya que ésta es una creación inmediata del espíritu; la manifestación que el espíritu hace de sí mismo, y el espíritu y sus productos son superiores a la naturaleza y sus fenómenos. Por lo tanto, Hegel dirige principalmente su atención a la belleza artística. Es cierto que puede lamentarse que subestimara la belleza natural, que es expresión de la divina; pero dada la construcción de su sistema, difícilmente habría podido hacer otra cosa que concentrar su atención en la belleza artística, ya que había abandonado la consideración de la filosofía de la naturaleza para consagrarse a la filosofía del espíritu.

Pero cuando decimos que la belleza artística es el rostro o apariencia sensible de la idea, ¿qué queremos decir? Esta afirmación ¿es algo más que una formulación altisonante, pero imprecisa? La respuesta es extremadamente simple. La idea representa la unidad de la subjetividad y la objetividad. Y en el mundo armonioso del arte esta unidad está expresada o representada en la unión del contenido espiritual de la obra de arte con su estructura externa o material. Espíritu y materia, subjetividad y objetividad, se funden en una unidad armoniosa o síntesis. "La tarea del arte es presentar la idea a la intuición inmediata en forma sensible, y no en forma de pensamiento o espiritualidad pura. Y el valor y dignidad de esta presentación descansa en la correspondencia o unidad de los aspectos ideal y material que encierran respectivamente su contenido y su

1. *W*, XII, p. 160; *O*, I, p. 154. En las citas de las lecciones de Hegel sobre *The Philosophy of Fine Art*, *O* se refiere a la traducción inglesa de F. P. B. Osmaston.

consistencia material, de tal modo que la perfección y excelencia del arte y la conformidad de sus productos con el concepto esencial depende del grado de armonía interna y de unidad con el que el contenido ideal y la materia sensible se interpenetran." [2]

Es evidente que Hegel no afirmaba que el artista sea consciente de que su obra constituya una manifestación de la naturaleza del Absoluto, ni que un hombre fuera incapaz de apreciar la belleza de una obra de arte a menos de tener esta conciencia. El artista y el espectador pueden sentir que la obra es, por así decirlo, perfecta, en el sentido de que añadirle o quitarle algo sería deteriorar o desfigurar la obra de arte. Ambos pueden sentir la fusión perfecta del contenido espiritual y de la encarnación sensible, así como experimentar que la obra es, en algún sentido indeterminado, una manifestación de "verdad". Pero esto no significa de ningún modo que uno u otro sean capaces de enunciar el significado metafísico de la obra de arte, lo cual no implica ningún defecto de la conciencia estética, ya que es la filosofía y no la conciencia estética, la que aprehende de modo explícito o reflexivo el significado metafísico del arte. En otras palabras, esta aprehensión se produce a partir de la reflexión filosófica *sobre* el arte, reflexión que es una cosa muy distinta de la creación artística. Un gran artista puede ser un mal filósofo o no ser filósofo en ningún sentido, del mismo modo que un gran filósofo puede ser muy bien incapaz de pintar un cuadro hermoso o de componer una sinfonía.

En la obra de arte perfecta, se da, como hemos visto, una armonía completa entre el contenido ideal y la forma sensible que lo expresa. Los dos elementos se interpenetran y funden. Pero este ideal artístico no se alcanza siempre. Y los diferentes tipos de relación posibles entre estos elementos corresponden a los tipos fundamentales de arte.

En primer lugar, nos encontramos con un tipo de arte en el que el elemento sensible predomina sobre el contenido espiritual o ideal en el sentido de que el último no se ha adueñado aún de su medio de expresión y no brilla a través de los velos de lo sensible. En otras palabras, el artista sugiere, más bien que expresa, su significado. Hay ambigüedad y aire de misterio. Este tipo de arte es el arte *simbólico*, que encontramos, por ejemplo, en el antiguo Egipto. "En *Egipto* tenemos la ejemplificación perfecta del modo simbólico de expresión, tanto por su contenido peculiar como por su forma. Egipto es el país del símbolo, que emprende la tarea espiritual de la autointerpretación del espíritu, sin ser realmente capaz de llevarla a cabo." [3] Y Hegel ve en la esfinge "el símbolo de lo simbólico mismo".[4] Se trata del "enigma objetivo".[5]

Hegel subdivide en fases el arte simbólico y se extiende sobre la diferencia entre el arte hindú y egipcio y la poesía religiosa de los hebreos. Pero no podemos entrar en detalles. Es suficiente constatar que, para él, el arte simbólico conviene más a las primeras épocas de la humanidad cuando el mundo y el hombre mismo, la naturaleza y el espíritu se experimentan como misteriosos y enigmáticos.

En segundo lugar, hay un tipo de arte en el que el contenido espiritual o ideal se funde en una armoniosa unidad. Es el arte *clásico*. Mientras en el arte simbólico el Absoluto se concibe como un único misterioso y sin forma que es más bien sugerido que expresado en la obra de arte, en el arte clásico el espíritu se concibe bajo la forma con-

2. *W*, XII, p. 110; *O*, I, p. 98.
3. *W*, XII, p. 472; *O*, II, p. 74.
4. *W*, XII, p. 480; *O*, II, p. 83.
5. *Ibid.*

creta de espíritu individual autoconsciente, cuya encarnación material es el cuerpo humano. Por consiguiente, este tipo de arte es predominantemente antropomórfico. Los dioses son sólo seres humanos glorificados. Y de este modo el arte clásico más importante es la *escultura*, que presenta al espíritu como espíritu finito corporalmente determinado.

De la misma manera que Hegel asocia el arte simbólico con los hindúes y egipcios, asocia el arte clásico con los griegos. En las grandes obras de la escultura griega nos encontramos con la unión perfecta del espíritu y la materia. El contenido espiritual brilla a través de los velos de lo sensible; está expresado, y no meramente sugerido en forma simbólica. El cuerpo humano, tal y como lo representa Praxiteles, es clara expresión del espíritu.

Sin embargo, "el arte clásico y su religión de la belleza no satisfacen plenamente las profundidades del espíritu".[6] Y así nos encontramos con el tercer tipo de arte, es decir, con el arte *romántico*, en el que el espíritu, sentido como infinito, tiende a desbordar, por así decirlo, su encarnación material y a despojarse de su velo sensible. En el arte clásico se da una fusión perfecta del fondo ideal y de la forma sensible. Pero el espíritu no es sólo el espíritu finito particular, unido a un cuerpo determinado: es también el infinito divino. Y en el arte romántico que es, en el fondo, el arte de la cristiandad, ninguna encarnación sensible se siente como adecuada al contenido espiritual. No se trata, como en el arte simbólico, de que el contenido espiritual se sugiera más bien que se exprese, debido a que el espíritu no se concibe todavía tal y como es y permanece impenetrable como un enigma o problema. Se trata más bien de que el espíritu se conciba como vida espiritual infinita en cuanto Dios, y por consiguiente como excediendo a cualquier envoltura sensible finita.

Según Hegel el arte romántico está referido a la vida del espíritu, que es movimiento, acción, conflicto. El espíritu debe, por así decirlo, morir para vivir. Es decir, debe penetrar en lo que no es él mismo para que pueda llegar a ser él mismo. Esta verdad está expresada en el cristianismo, en la doctrina del autosacrificio y la resurrección, ejemplificada sobre todo en la vida, muerte y resurrección de Cristo. Las artes típicamente románticas son, por lo tanto, aquellas que se adaptan mejor a la expresión del movimiento, de la acción, del conflicto, tales como la pintura, la música y la poesía. La arquitectura es menos apta para expresar la vida interior del espíritu y constituye la forma típica de expresión del arte simbólico. La escultura, manifestación típica del arte clásico, se adapta más que la arquitectura a este fin, pero se limita a lo externo, al cuerpo, y expresa el movimiento y la vida de un modo muy limitado. Sin embargo, en poesía, el medio consiste en palabras, es decir, en imágenes sensuales expresadas a través del lenguaje, y es por consiguiente más apta para expresar la vida del espíritu.

Esta asociación de las artes particulares con tipos definidos de arte de carácter general no debe entenderse en un sentido excluyente. Por ejemplo, la arquitectura está especialmente vinculada al arte simbólico porque, siendo capaz de expresar el misterio, es de todas las bellas artes la menos dotada para expresar la vida del espíritu. Pero esto no equivale a negar que haya formas de arquitectura que sean características del arte clásico o romántico. Así, el templo griego, la mansión perfecta de la deidad antropo-

6. *W*, XIII, p. 14; *O*, II, p. 180. Obsérvese que Hegel asocia en este pasaje un determinado tipo de arte con un tipo determinado de religión.

mórfica, es un ejemplo claro de arquitectura clásica, en tanto que el gótico, ejemplo de arquitectura romántica, expresa la sensación de que lo divino trasciende la esfera de la finitud y de la materia. En contraste con el templo griego podemos ver cómo "el carácter romántico de las iglesias cristianas radica en el modo en que surgen de la tierra y se disparan hacia las alturas".[7]

Del mismo modo, la escultura no está confinada al arte clásico, aunque sea la forma artística característica del mismo, ni la pintura, la música y la poesía están confinadas al arte romántico. Pero no podemos dedicar más tiempo a seguir la exposición que Hegel hace de las distintas bellas artes.

Ahora bien: si consideramos el arte únicamente en sí mismo, no cabe duda de que el tipo superior de arte será aquel en el que contenido espiritual y envoltura sensible estén en armonioso y perfecto acuerdo. Pero si consideramos la conciencia estética como un estadio de la automanifestación de Dios o como uno de los niveles del conocimiento de Dios por el hombre, nos veremos obligados a reconocer que el arte romántico constituye el tipo superior de arte, ya que, como hemos visto, en él, el espíritu infinito tiende a desprenderse de los velos de lo sensible, hecho que se hace aún más evidente en la poesía. Por supuesto, que en cuanto permanecemos de algún modo en el terreno del arte, los velos de lo sensible nunca pueden ser abandonados por completo. Pero el arte romántico representa el punto de transición de la conciencia estética a la conciencia religiosa. Cuando la inteligencia percibe que ninguna envoltura material es apta para la expresión del espíritu, pasa de la esfera del arte a la de la religión.[8] El arte no puede satisfacer al espíritu como medio de aprehensión de su propia naturaleza.

3. Si el Absoluto es espíritu, razón, pensamiento que se piensa a sí mismo, sólo puede ser aprehendido en cuanto tal por el pensamiento mismo. Cabría, por consiguiente, esperar que Hegel pasara directamente del arte a la filosofía, mientras que de hecho introduce un modo intermedio de aprehender el Absoluto, la religión. "La esfera de la vida consciente más próxima, en un orden ascendente, al reino del arte, es la religión." [9] Evidentemente, Hegel no trata sólo de completar una tríada, de modo que la esfera del espíritu absoluto se conforme al esquema general del sistema, ni tampoco se trata simplemente de que comprenda la necesidad de una consideración filosófica de la religión, dada la importancia de esta última en la historia de la humanidad, y del hecho evidente de que viene referida a lo divino. La inserción de la religión entre la filosofía y el arte se debe ante todo a la creencia hegeliana de que la conciencia religiosa representa un modo intermedio de aprehender el Absoluto. La religión, considerada en su conjunto, es, o envuelve de modo esencial, la automanifestación del Absoluto en forma de *Vorstellung*, término que en este contexto puede traducirse como pensamiento figurativo o representativo. De un lado, la conciencia religiosa difiere de la conciencia estética en que la primera *piensa* el Absoluto. De otro lado, el tipo de pensamiento que caracteriza a la religión no es un pensamiento conceptual puro del tipo del de la filosofía: es un pensamiento vestido de fantasía, un producto de la unión entre la imaginación y el pensamiento. Una *vorstellung* es un concepto, pero no es el concepto puro del filósofo, sino más bien un concepto pictórico o imaginativo.

7. *W*, XIII, p. 334; *O*, III, p. 91.
8. Es necesario insistir en que esta transición debe entenderse en un sentido más bien dialéctico que temporal. Los egipcios y los hindúes, por ejemplo, tienen sus religiones propias lo mismo que sus propias formas de arte.
9. *W*, XII, p. 151; *O*, I, p. 142.

Por ejemplo, la verdad de que la idea lógica, el *logos*, se objetiva en naturaleza es aprehendida en la conciencia religiosa (al menos en el judaísmo, cristianismo y mahometismo) bajo la forma del concepto imaginativo o representativo de la libre creación del mundo por un Dios trascendente. Asimismo, la verdad de que el espíritu finito es esencialmente un momento en la vida del espíritu infinito es aprehendida por la conciencia cristiana bajo la forma de la doctrina de la encarnación y de la unión del hombre con Dios a través de Cristo. Para Hegel, las verdades tienen el mismo contenido, pero los modos de aprehensión son diferentes, así como los de expresión. Por ejemplo, la idea de Dios en la conciencia cristiana y el concepto de Absoluto tienen para Hegel el mismo contenido: se refieren a o significan la misma realidad. Pero esta realidad es aprehendida y descrita de modo distinto.

En cuanto a la existencia de Dios, hay un sentido obvio en el que Hegel no necesita ningún género de prueba. Ningún género de prueba, bien entendido, fuera del sistema mismo, ya que Dios es el ser, y la naturaleza del ser se demuestra en la lógica o metafísica abstracta. Al mismo tiempo, Hegel dedica una atención considerable a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Hoy en día —dice— estas pruebas han caído en descrédito. Se consideran, no sólo completamente anticuadas desde el punto de vista filosófico, sino también irreligiosas e impías de hecho desde una concepción religiosa, ya que existe una fuerte tendencia a substituir todo intento de proporcionar a la fe un fundamento racional por una fe irrazonada y por sentimientos piadosos de carácter emocional. En realidad, el tema de las pruebas ha llegado a estar tan pasado de moda que "las pruebas son escasamente conocidas aquí y allá, incluso como datos históricos, y los teólogos, que profesan un conocimiento científico de las verdades religiosas, llegan a desconocerlas también".[10] Sin embargo, las pruebas no merecen este desprecio, ya que tienen su origen en "la necesidad de satisfacer al pensamiento, a la razón" [11] y representan la elevación de la inteligencia humana a Dios, haciendo explícito el movimiento inmediato de la fe.

Hablando de la prueba cosmológica, Hegel señala que su defecto esencial es que, en su formulación tradicional, pone lo finito como algo que existe por sí mismo y a continuación intenta hacer una transición al infinito como algo diferente de lo finito. Pero este defecto puede subsanarse si comprendemos que "el ser ha de ser definido no sólo como finito sino también como infinito".[12] En otras palabras, hemos de mostrar que "el ser de lo finito no es sólo su ser, sino también el ser de lo infinito".[13] A su vez, desde luego, hemos de mostrar que el ser infinito se manifiesta a sí mismo en y a través de lo finito. Únicamente una verdadera filosofía del ser, que muestre que no existe el supuesto abismo entre lo infinito y lo finito puede refutar las objeciones contra la transición de lo uno a lo otro y viceversa, y echar por tierra la crítica kantiana de las pruebas. Todo esto equivale a afirmar que la verdadera prueba de la existencia de Dios es el sistema hegeliano mismo. Y exponer este sistema es, evidentemente, una tarea puramente filosófica. De aquí que la filosofía de la religión se ocupe con mayor intensidad de la conciencia religiosa y su modo o modos de aprehender a Dios que de probar la existencia de éste.

10. *W*, XVI, p. 361; *SS*, III, p. 156. En las citas de las *Lectures on The Philosophy of Religion*, *SS* designa la traducción inglesa de E. B. Sjeirs y S. Burdon Sandorson.
11. *W*, XVI, p. 361; *SS*, III, p. 157.
12. *W*, XVI, p. 457; *SS*, III, p. 259.
13. *W*, XVI, p. 456; *SS*, III, p. 259.

Considerada en abstracto, la conciencia religiosa comprende tres momentos o fases principales. El primero, como cabe esperar del esquema normal de la dialéctica hegeliana, es el momento de la universalidad. Se concibe a Dios como realidad indiferenciada, única e infinita. El segundo momento es el de la particularidad. Al concebir a Dios, yo distingo entre yo mismo y Él, entre lo infinito y lo finito. Llega a ser para mí un objeto sobre y frente a mí. Y mi conciencia de Dios como "fuera" de mí o sobre y frente a mí implica la conciencia de mí mismo como separado o alienado de Él, como pecador. Por último, el tercer momento es el de la individualidad, del retorno de lo particular a lo universal, de lo finito a lo infinito. Separación y alienación son superadas. Para la conciencia religiosa, este hecho tiene lugar a través del culto y del camino de la salvación, es decir, a través de los distintos medios por los que el hombre se concibe a sí mismo entrando en unión con Dios.

La mente evoluciona de este modo a partir del pensamiento abstracto y desnudo de Dios a la conciencia de sí mismo y de Dios como separados y de aquí al conocimiento de sí mismo como uno con Dios. Y esta dinámica constituye la dinámica esencial de la conciencia religiosa. Son, podría decirse, tres momentos o fases que corresponden a tres momentos de la idea.

Pero, por supuesto, la religión no puede considerarse sólo en abstracto. La religión toma la forma de religiones concretas. Y en sus lecciones sobre la filosofía de la religión, Hegel traza el desarrollo de la conciencia religiosa a través de los diferentes tipos de religión. Es cierto que intenta sobre todo mostrar una línea de evolución lógica o conceptual; pero esta sucesión se desarrolla mediante su proyección en la historia religiosa de la humanidad, cuya existencia y naturaleza es conocida por otros medios evidentemente distintos de la deducción *a priori.* La preocupación principal de Hegel es mostrar cómo se concreta el esquema dialéctico en los datos empíricos o históricos.

La primera fase de la religión definida o determinada es la que Hegel llama religión de la naturaleza (*die Naturreligion*), fase que abarca todas las religiones en las que Dios es concebido como algo menos que el espíritu. A su vez, esta fase se subdivide en otras. En primer lugar, hemos de considerar la religión inmediata o magia. En segundo término, la religión de la substancia, bajo cuya denominación Hegel considera a la vez la religión china, el hinduismo y el budismo. En tercer lugar, nos encontramos con las religiones de Persia, Siria y Egipto, en las que aparecen algunos destellos de la idea de espiritualidad. Así, mientras en el hinduismo brahmánico, Dios es el Uno indiferenciado puramente abstracto, en la religión persa del zoroastrismo, es concebido como el Bien.

Puede decirse que la religión de la naturaleza corresponde al primer momento de la conciencia religiosa que hemos descrito anteriormente. En la *Naturreligion* característica, es decir, en la religión de la substancia, Dios es concebido como lo universal indiferenciado. Es un panteísmo en el sentido de que el ser finito es considerado como absorbido por o como puro accidente del ser divino. Al mismo tiempo, aunque en el hinduismo brahmánico es concebido de un modo que corresponde al primer momento de la conciencia religiosa, esto no quiere decir que estén del todo ausentes en aquél otros modos de conciencia.

La segunda fase de la religión definida es la de la individualidad espiritual. En ella Dios es concebido como espíritu, pero en la forma de una persona o personas individuales. La inevitable tríada comprende las religiones judía, griega y romana, a las que

denomina respectivamente religiones de la sublimidad, de la belleza y de la utilidad. Así, Júpiter Capitolino tiene como función la preservación de la seguridad y de la soberanía de Roma.[14]

Estos tres tipos de religión corresponden al segundo momento de la conciencia religiosa. Lo divino se concibe como existiendo frente a y sobre o aparte de lo humano. En la religión judía, por ejemplo, se exalta a Dios por encima del mundo y del hombre en una sublimidad trascendente. Al mismo tiempo, en él están representados también los otros momentos de la conciencia religiosa. Así encontramos en el judaísmo la idea de la reconciliación del hombre con Dios mediante el sacrificio y la obediencia.

La tercera fase de la religión definida es la religión absoluta, es decir, el cristianismo. En el cristianismo, Dios es concebido como lo que es realmente; como espíritu infinito que es, no sólo trascendente, sino también inmanente. Y el hombre es concebido como unido con Dios por su participación en la vida divina a través de la gracia recibida de Cristo, el Dios-hombre. De aquí que la religión cristiana corresponda sobre todo al tercer momento de la conciencia religiosa, que constituye la síntesis o unidad de los dos primeros momentos. Dios no es considerado como unidad indiferenciada, sino como la trinidad de personas, como vida espiritual infinita. Y lo infinito y lo finito no son considerados como esferas separadas, sino como unidad sin confundirse. Como dice san Pablo, en él vivimos, nos movemos y somos.

Decir que el cristianismo es la religión absoluta equivale a decir que es la verdad absoluta. Hegel ataca a los predicadores y teólogos que pasan como sobre ascuas los dogmas cristianos o minimizan su significado para acomodarse al punto de vista de una sedicente edad de las luces. Pero hemos de añadir que el cristianismo expresa la verdad absoluta bajo forma de *vorstellung*. En él se produce, por tanto, la exigencia del tránsito a la filosofía que piensa el contenido de la religión en forma puramente conceptual. Según Hegel, las primeras manifestaciones de este proceso se hallan en la obra precursora de pensadores como san Anselmo que pretendieron entender y justificar, mediante razonamientos de carácter necesario, el contenido de la fe.

4. Como hemos visto, la transición de religión a filosofía no significa de ningún modo un cambio de materia. La materia es en los dos casos la misma, "*la verdad eterna* en su objetividad, Dios y sólo Dios y la explicación [*die Explication*] de Dios".[15] En este sentido, por consiguiente, "religión y filosofía se ocupan de la misma cosa".[16] "La filosofía sólo se explica a sí misma cuando explica la religión, y, cuando se desarrolla, desarrolla la religión." [17]

La distinción entre ambas reposa en la diferente forma de concebir a Dios, "en las peculiares formas que una y otra tienen de ocuparse de Dios".[18] Por ejemplo, el paso de la *vorstellung* al pensamiento puro implica la substitución del aspecto de la contingencia por el de secuencia lógica. De esta manera el concepto teológico de la creación divina como acontecimiento contingente, en el sentido de que podría no haber tenido lugar, se convierte en filosofía en la doctrina de que el *logos* se objetiva de modo necesario en na-

14. Evidentemente el tercer miembro de la tríada representa, desde cierto punto de vista, una degradación de la religión, ya que reduce prácticamente a Dios a la categoría de instrumento. Al mismo tiempo exige el tránsito a una forma superior de religión. Así, por ejemplo, la admisión por Roma de todas las deidades en su panteón reduce el politeísmo al absurdo y reclama el tránsito al monoteísmo.
15. *W*, XV, p. 37; *SS*, I, p. 19.
16. *W*, XV, p. 37; *SS*, I, p. 20.
17. *W*, XV, p. 37; *SS*, I, p. 19.
18. *W*, XV, p. 38; *SS*, I, p. 20.

turaleza, no porque el Absoluto esté sujeto a compulsión alguna, sino porque es lo que es. En otras palabras: la filosofía especulativa se despoja del elemento imaginativo o representativo que caracteriza al pensamiento religioso y expresa la verdad, la misma verdad, de forma puramente conceptual.

Sin embargo, de ello no ha de inferirse que la filosofía sea irreligiosa. Según Hegel, la creencia de que filosofía y religión son incompatibles o de que la primera es hostil a la segunda o representa un peligro para ella se apoya en un error sobre sus naturalezas respectivas. Ambas tratan de Dios y ambas son religión. "Lo que tienen en común es que una y otra son religión; lo que las distingue es sólo la forma y modo de religión que encontramos en ambas." [19] En realidad, es precisamente esta diferencia en el modo de aprehender y expresar la verdad la que hace surgir la idea de que la filosofía constituye una amenaza para la religión. Pero la filosofía sería una amenaza para la religión solamente si afirmara que viene a substituir la falsedad por la verdad, lo que ciertamente no es el caso. Se trata de una misma verdad, aunque la conciencia religiosa exija un modo de expresión necesariamente distinto del de la filosofía.

Podríamos sentirnos tentados a considerar que Hegel utiliza el término "religión" de modo ambiguo, ya que lo usa para designar con él no sólo la experiencia religiosa, la fe y el culto, sino también la teología. Y, mientras que resulta lógico mantener que la filosofía no es hostil a la experiencia religiosa como tal, ni incluso a la pura fe, parece evidente que será necesariamente hostil a la religión si en el concepto de religión se incluye la teología, y la filosofía emprende la tarea de dar a conocer la verdad en bruto, por así decirlo, contenida en doctrinas que los teólogos juzgan como la mejor expresión posible de la verdad en el lenguaje humano.

Respecto al primer punto, Hegel insiste en que "el *conocimiento* es una parte esencial de la religión cristiana misma".[20] El cristianismo intenta comprender su propia fe, y la filosofía especulativa representa la continuación de este esfuerzo. La diferencia radica en el hecho de que la filosofía substituye la forma de *vorstellung*, pensamiento figurativo o representativo, por la forma del pensamiento puro. Pero esto no quiere decir que la filosofía especulativa ocupe el lugar del cristianismo en el sentido de que el último quede simplemente superado por aquélla. El cristianismo es la religión absoluta, y la religión absoluta es filosofía absoluta; ambas son verdaderas y su verdad es la misma. Las formas de concebirla y expresarla pueden diferir, pero ello no quiere decir que el idealismo absoluto invalide el cristianismo, ya que el ser humano no es sólo pensamiento puro; no es sólo filósofo, aunque sea ante todo filósofo. Y para la conciencia religiosa la teología cristiana constituye la expresión perfecta de la verdad. Por todo ello, los predicadores, que se dirigen a la conciencia religiosa, no tienen necesidad de falsificar los dogmas cristianos, ya que el cristianismo es la religión revelada, en el sentido de que es la automanifestación perfecta de Dios a la conciencia religiosa.

No intento deducir de esta exposición que el punto de vista de Hegel coincida con el de la ortodoxia cristiana. Estoy convencido de lo contrario y de acuerdo con McTaggart, que no era creyente, cuando señalaba que, como aliado de las creencias cristianas, el hegelianismo era "un enemigo disfrazado —el menos claro, pero el más peligroso—. Las doctrinas que defiende contra una refutación externa sufren una transfor-

19. *Ibid.*
20. *W*, XV, p. 35; *SS*, I, p. 17.

mación tal que llegan a disolverse ...".[21] Así, Hegel proporciona pruebas filosóficas de doctrinas tales como las de la trinidad, la caída y la encarnación. Pero, una vez que ha acabado de formularlas en términos de puro pensamiento, son evidentemente algo muy distinto de las doctrinas que la Iglesia cristiana cree que constituyen la formulación exacta de la verdad en el lenguaje humano. En otras palabras: Hegel convierte a la filosofía especulativa en árbitro final del significado último de la revelación cristiana. El idealismo se presenta como un cristianismo esotérico y el cristianismo como hegelianismo exotérico; y el misterio sobre el que hace hincapié la teología se subordina a una clarificación filosófica que supone de hecho una transformación.

Al mismo tiempo creo que no hay ninguna razón convincente para acusar a Hegel de insinceridad. No cabe duda de que cuando se hacía pasar por un campeón de la ortodoxia, lo hacía con entera franqueza. Como he señalado en el capítulo introductorio, Benedetto Croce argumentaba que no existe ninguna razón válida para conservar una forma inferior de pensamiento, a saber, la religión, junto a la ciencia, el arte y la filosofía. Si la filosofía proporciona realmente el significado último de las creencias religiosas, entonces la religión debe dejar paso a la filosofía. Es decir, las dos no pueden coexistir en una misma mente. Un hombre puede pensar con categorías religiosas o con categorías filosóficas; pero no puede pensar en los dos géneros de categorías. Ahora bien; aunque es verdad que los comentarios de Croce no carecen de fundamento, no se deduce de ellos necesariamente que representen la verdadera, aunque no expresa, opinión de Hegel. Después de todo Croce, aunque no era católico creyente, estaba habituado a la idea de que la autoridad eclesiástica era el árbitro final de la verdad religiosa y de su formulación, y es evidente que la teoría hegeliana sobre la relación entre filosofía especulativa y cristianismo es incompatible con *esta* idea. Pero Hegel era luterano. Y aunque la idea de la superioridad de la filosofía especulativa sobre la fe dista mucho de ser una idea luterana, le era mucho más fácil que a Croce estar sinceramente convencido de que su concepción de las relaciones entre filosofía absoluta y religión absoluta era aceptable desde el punto de vista de la ortodoxia cristiana. Sin duda, pensaba de sí mismo que era un continuador de la obra de aquellos teólogos que, en su exposición de los dogmas cristianos, intentaron evitar las formas crudamente imaginativas en las que estos dogmas habían sido representados por la conciencia religiosa, sin formación teológica.

5. Pero la filosofía absoluta no es la única manifestación de la razón especulativa, de la misma manera que la religión absoluta no es la única manifestación de la conciencia religiosa. La filosofía, igual que el arte o la religión, tiene su propia historia. Y esta historia es un proceso dialéctico. Desde un punto de vista, es aquel proceso mediante el cual el pensamiento infinito viene a pensarse a sí mismo de modo explícito, moviéndose de una concepción inadecuada de sí mismo a otra y uniéndolas luego en una unidad superior. Desde otro punto de vista, es el proceso a través del cual la inteligencia humana se mueve dialécticamente hacia una concepción adecuada de la realidad última, el Absoluto. Pero estos dos puntos de vista representan tan sólo dos aspectos distintos de un mismo proceso, ya que el espíritu, pensamiento que se piensa a sí mismo, se hace explícito en y a través de la reflexión de la inteligencia humana en el plano del conocimiento absoluto.

21. *Studies in Hegelian Cosmology* (ed. 1901), p. 250.

Esto quiere decir, desde luego, que los distintos conceptos unilaterales e inadecuados de la realidad que surgen en los distintos estadios de la historia de la filosofía son recogidos y conservados en los estadios superiores que les suceden. "La última filosofía es resultado de todas las anteriores: nada se ha perdido, todos sus principios se han conservado." [22] "El resultado general de la historia de la filosofía es éste: en primer lugar, a través de todos los tiempos ha habido una única filosofía, representando las diferencias contemporáneas de las escuelas el desarrollo de aspectos necesarios de un mismo principio. En segundo lugar, la sucesión de los sistemas filosóficos no es un fenómeno debido al azar, sino que muestra la sucesión necesaria de fases en el desarrollo de esta ciencia. En tercer lugar, la filosofía última de un período constituye el resultado de este desarrollo y es verdadera en el grado más alto que permite la autoconciencia del espíritu. Por consiguiente, la filosofía última contiene a todas las anteriores, abarca en ella misma todas sus fases, es producto y resultado de todas las filosofías que le preceden." [23]

Ahora bien, si la historia de la filosofía es el desarrollo del autoconocimiento divino, de la autoconciencia absoluta, las sucesivas fases de esta historia tenderán a corresponder a las sucesivas fases o momentos de la noción o idea lógica. Vemos, por lo tanto, que Hegel considera a Parménides como el primer filósofo genuino que aprehendió el Absoluto como ser, en tanto que Heráclito afirma el Absoluto como devenir. Si esto se entendiera en un sentido cronológico, podría ser objeto de fundadas críticas. Pero el procedimiento general que emplea Hegel es el de considerar a sus predecesores alumbrando aspectos de la verdad que son conservados, elevados a un nivel superior e integrados con otros aspectos complementarios en su propio sistema. No es necesario decir que en este esquema el reconocimiento explícito y adecuado de la categoría de espíritu se reserva al idealismo alemán, y que las filosofías de Fichte y Schelling son tratadas como momentos del desarrollo del idealismo absoluto.

Así pues, la historia de la filosofía de Hegel constituye una parte esencial de su sistema. No se trata simplemente de la exposición de lo que los filósofos han mantenido, de los factores que influyeron sobre su pensamiento y les permitieron pensar del modo que lo hicieron y de su influencia sobre sus sucesores y tal vez sobre la sociedad. Es un intento riguroso de mostrar un avance dialéctico necesario, un desarrollo teleológico en los datos de la historia de la filosofía. Y esta empresa ha de llevarse a cabo, evidentemente, siguiendo la orientación de una filosofía general. Es la obra de un filósofo que escudriña el pasado con la perspectiva ventajosa de un sistema que, en su opinión, constituye la expresión superior de la verdad hasta el momento y que considera este sistema como la culminación de un proceso de reflexión, que, a pesar de todos los elementos contingentes, ha sido en sus líneas generales un movimiento necesario del pensamiento que llega a pensarse a sí mismo. La historia de la filosofía de Hegel es pues una filosofía de la historia de la filosofía. Se le ha objetado que la selección de los elementos esenciales de los distintos sistemas viene dada por preconcepciones o principios filosóficos. Por supuesto, Hegel puede contestar que cualquier historia de la filosofía digna de ese nombre implica necesariamente no sólo la interpretación sino también una separación de lo esencial y lo accidental presidida por las opiniones sobre lo que es importante filosófica-

22. *W*, XIX, p. 685; *HS*, III, p. 546. En las citas de *Lecciones de historia de la filosofía*, *HS* significa la traducción inglesa de E. S. Haldane y F. H. Simson.
23. *W*, XIX, pp. 690-691; *HS*, III, pp. 552-553.

mente y lo que no lo es. Pero tal respuesta, aunque bastante razonable, no se ajustaría al contexto. Pues en tanto que Hegel se aproxima a la filosofía de la historia con la opinión de que la historia de la humanidad es un proceso racional teleológico, se aproxima a la historia de la filosofía con la convicción de que esta historia es "el templo de la razón autoconsciente",[24] la determinación dialécticamente continua y progresiva de la idea, "un proceso lógico impelido por una necesidad inherente",[25] la única filosofía verdadera desarrollándose en el tiempo, el proceso dinámico del pensamiento que se piensa a sí mismo.

¿Implica esta concepción de la historia de la filosofía la conclusión de que, para Hegel, su filosofía es el sistema final, el sistema que pone punto final a todos los sistemas? Algunas veces se ha querido deducir esta conclusión. Pero me parece que tal aserto constituye una caricaturización. Ciertamente, pinta al idealismo alemán en general, y a su propio sistema en particular, como el más alto estado alcanzado hasta su momento en la historia del desarrollo de la filosofía. Dada su interpretación de la historia de la filosofía, es forzoso que fuera de este modo. Y hace algunas observaciones que se prestan a ser utilizadas por aquellos que le atribuyen la idea absurda de que con el hegelianismo la filosofía ha llegado a su fin. "Ha surgido una nueva época en el mundo. Parece que el espíritu universal ha logrado liberarse de toda existencia objetiva ajena y aprehenderse por fin como espíritu absoluto ... La lucha entre la conciencia finita y la autoconciencia absoluta, que parecía hacer salir de ella a la autoconciencia finita, cesa ahora ... La autoconciencia finita ha dejado de ser tal y, de este modo, la autoconciencia infinita, por su parte, ha alcanzado la realidad que primeramente había perdido."[26] Pero aunque este pasaje declara sin ningún género de dudas que el idealismo absoluto representa la culminación de toda la filosofía anterior, Hegel sigue hablando de "toda la historia del mundo en general y la historia de la filosofía en particular, hasta el presente".[27] Y no parece probable que un hombre que declaró que "filosofía es su *propia época expresada en pensamientos*"[28] y que es una necedad suponer que una filosofía pueda trascender su mundo contemporáneo, del mismo modo que lo es suponer que un individuo pueda sobrevivir a su propio tiempo, pensara que la filosofía había finalizado con él. Evidentemente, de acuerdo con los principios de Hegel, la filosofía posterior tendría que incorporar el idealismo absoluto, incluso si su sistema se revelara como un momento unilateral de una síntesis superior. Pero decir esto no equivale a negar que pueda haber o. que haya una filosofía posterior.

Sin embargo, subsiste una cosa. Si el cristianismo es la religión absoluta, el hegelianismo, en cuanto cristianismo esotérico, debe ser la filosofía absoluta. Y si tomamos la palabra "absoluta", en este contexto, en el sentido de la forma de verdad más elevada alcanzada hasta el presente más bien que en el de declaración final o terminal de la verdad, el cristianismo será tan religión final como el hegelianismo filosofía final, ya que, según los principios de Hegel, el cristianismo y el idealismo absoluto perduran o desaparecen juntos. Y si por el contrario decimos que el cristianismo no puede ser superado y el sistema hegeliano sí, no podemos aceptar al mismo tiempo la concepción hegeliana de las relaciones que existen entre ambos.

24. *W*, XVII, p. 65; *HS*, I, p. 35.
25. *W*, XVII, p. 66; *HS*, I, p. 36.
26. *W*, XIX, pp. 689-690; *HS*, III, p. 551.
27. *W*, XIX, p. 690; *HS*, III, p. 551.
28. *W*, VII, p. 35; *D*, prefacio.

6. En vista del carácter comprehensivo del sistema de Hegel y de la posición destacada que llegó a ocupar en el mundo filosófico alemán, no es sorprendente que su influencia se dejara sentir en multitud de campos. Como cabía esperar de un hombre cuyo pensamiento se centraba en el Absoluto y que aparecía ante los ojos de un observador no demasiado crítico o demasiado ortodoxo, como una justificación racional del cristianismo en los términos de la filosofía de última hora, su esfera de influencia se extendió al campo teológico. Por ejemplo, Karl Daub (1765-1836), profesor de teología en Heidelberg, abandonó las ideas de Schelling y emprendió la tarea de utilizar el método dialéctico hegeliano al servicio de la teología protestante. Otro eminente teólogo, Konrad Marheineke (1780-1846), que llegó a ser profesor de teología en Berlín y ayudó a editar las obras de Hegel, fue convertido a o seducido por (según se mire) las teorías hegelianas. En su obra póstuma *System of christian dogmatics* (*Sistema de dogmática cristiana*), Marheineke intentó trasladar el hegelianismo a términos de teología cristiana e interpretar al mismo tiempo el contenido del dogma cristiano al modo hegeliano. Por ejemplo, describió el Absoluto alcanzando plena conciencia de sí mismo en la Iglesia, que constituía, según él, la actualización concreta del espíritu, espíritu que se interpretaba como la tercera persona de la Santísima Trinidad.

La historia de los sistemas éticos fue estudiada, desde una perspectiva hegeliana, por Leopold von Henning (1791-1866), que recibió las enseñanzas de Hegel en Berlín y se convirtió en uno de sus admiradores más fervientes. En el campo jurídico, la influencia de Hegel fue también notable. Entre sus discípulos en este terreno hay que destacar al famoso jurista Eduard Gans (1798-1839), que obtuvo una cátedra de derecho en Berlín y publicó un célebre trabajo sobre el derecho hereditario.[29] En el campo de la estética, hemos de mencionar como uno de los pensadores inspirados por Hegel a H. Theodor Rötscher (1803-1871). En la historia de la filosofía, la influencia hegeliana se dejó sentir a través de historiadores de talla como Johann Eduard Erdmann (1805-1892), Eduard Zeller (1814-1908) y Kuno Fischer (1824-1907). Cualquiera que sea la opinión que nos merezca el idealismo absoluto, no cabe negar el efecto estimulante de Hegel sobre los investigadores en una serie de campos.

Volvamos al terreno teológico. Hemos observado ya que el sistema hegeliano dejaba ancho hueco para discutir su relación exacta con el teísmo cristiano. Y este tema se suscitó incluso antes de la muerte de Hegel, aunque desde luego hizo cobrar renovado impulso a la polémica sobre él. Algunos escritores, clasificados generalmente como hegelianos de izquierda, mantuvieron que el idealismo absoluto puede ser interpretado legítimamente en un sentido compatible con el cristianismo. En vida de Hegel, Karl Friedrich Göschel (1784-1861) intentó interpretar la teoría del filósofo sobre la relación existente entre la forma de pensamiento característica de la conciencia religiosa y el pensamiento puro o conocimiento, de un modo que no implicaba que la religión fuese inferior a la filosofía. Y esta interpretación de Hegel recibió una cálida acogida por parte del filósofo. Después de la muerte de este, Göschel publicó escritos destinados a mostrar que el hegelianismo era compatible con las doctrinas de un Dios personal y de la inmortalidad personal. Hemos de mencionar también a Karl Ludwig Michelet (1801-1893), profesor en Berlín, que identificó la tríada hegeliana con las personas de

29. *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung*, 1824-1835.

la trinidad (como en realidad había hecho el mismo Hegel), e intentó probar que no existía ninguna incompatibilidad entre el hegelianismo y la teología cristiana.

La izquierda hegeliana estaba representada, por ejemplo, por David Friedrich Strauss (1808-1874), autor de la famosa *Vida de Jesús* (1835). Según Strauss, las narraciones evangélicas eran mitos, y conectaba este punto de vista con la concepción hegeliana de la *vorstellung* y concebía la propia disolución histórica del cristianismo como desarrollo del pensamiento de Hegel. Proporcionaba, de este modo, sólidos argumentos a los escritores cristianos que se negaban a aceptar la afirmación de los hegelianos de derecha de que hegelianismo y cristianismo eran compatibles.

El centro del movimiento hegeliano puede estar representado por la figura de Johann Karl Friedrich Rosenkranz (1805-1879), biógrafo de Hegel y profesor en Königsberg. Discípulo de Schleiermacher y Hegel, intentó mediar entre ellos en su desarrollo del sistema hegeliano. En su *Encyclopaedia of the theological sciences* (*Enciclopedia de las ciencias teológicas*) (1831), distinguió entre teología especulativa, histórica y práctica. La teología especulativa muestra la religión absoluta, el cristianismo, en una forma *a priori*. La teología histórica se ocupa de la objetivación temporal de esta idea o concepto de la religión absoluta. En su estimación del cristianismo histórico, Rosenkrantz era más moderado que Strauss, el cual consideraba a aquél como perteneciente al centro de la escuela hegeliana. Más tarde, Rosenkrantz intentó desarrollar la lógica de Hegel, aunque los esfuerzos que realizó en este sentido no fueran muy apreciados por otros hegelianos.

Por consiguiente, podemos decir que la división entre hegelianos de derecha y de izquierda se debió ante todo a la interpretación, valoración y desarrollo de la posición de Hegel respecto a los problemas religiosos y teológicos. La derecha hegeliana interpretó a Hegel en un sentido más o menos compatible con el cristianismo, lo que significa que Dios había de ser descrito como un ser personal autoconsciente, sentado, por así decirlo, a su propia derecha. La izquierda hegeliana mantuvo una interpretación panteísta y negó la inmortalidad personal.

La izquierda hegeliana, sin embargo, pasó pronto del panteísmo al naturalismo y al ateísmo. Y Marx y Engels revolucionaron las teorías hegelianas de la sociedad y de la historia. La izquierda hegeliana llegó a ser, de este modo, mucho más importante, históricamente, que la derecha. Pero los pensadores radicales del primer grupo deben ser objeto de un tratamiento distinto y no ser considerados discípulos fieles de Hegel, quien no los hubiera considerado como tales.

Bajo el epígrafe de la influencia de Hegel debemos referirnos, desde luego, al idealismo británico de la segunda mitad del siglo XIX y de las dos primeras décadas del presente, a filósofos italianos como Benedetto Croce (1866-1952) y Giovanni Gentile (1875-1944) y a las recientes obras francesas sobre Hegel, por no mencionar otros ejemplos de la influencia a largo plazo de este filósofo. Pero estos temas nos llevarían demasiado lejos. En lugar de ello, volveremos nuestra atención al estudio de la reacción contra el idealismo metafísico y a la aparición de otras líneas de pensamiento en el mundo filosófico alemán del siglo XIX.

PARTE II

LA REACCIÓN CONTRA EL IDEALISMO METAFÍSICO

Capítulo XII

PRIMEROS CONTRADICTORES Y CRÍTICOS

Fries y sus discípulos. — El realismo de Herbart. — Beneke y la psicología como ciencia fundamental. — La lógica de Bolzano. — Weisse y I. H. Fichte, críticos de Hegel.

1. El desarrollo del idealismo en manos de Fichte, Schelling y Hegel constituía para Jakob Friedrich Fries (1773-1843) un camino errado. En su opinión, la tarea más propia y útil de la filosofía era llevar a cabo la obra emprendida por Kant sin desembocar en un sistema metafísico. En realidad, Fries mismo utilizó el término "metafísica" y publicó, en 1824, un *System der Metaphysik* (*Sistema de metafísica*). Pero el término significa para él una crítica del conocimiento, y no una ciencia del Absoluto. Por consiguiente, en este sentido, seguía los pasos de Kant, si bien convertía al mismo tiempo la crítica trascendental del conocimiento kantiano en una investigación psicológica, en un proceso de autoobservación psicológica. Por consiguiente, aunque Fries comparta con Kant el punto de partida e intente corregir y desarrollar la postura filosófica de éste, el que esta corrección tome la forma del psicologismo, criticado por Kant, se debe, en una cierta medida, a su afinidad con la actitud de Locke. Según Fries debemos investigar la naturaleza, leyes y alcance del conocimiento antes de abordar los problemas sobre su objeto. Y el método apropiado para esta investigación es la observación empírica.

Fries no se limitó en modo alguno a la teoría del conocimiento. En 1803 publicó una *Philosopische Rechtslehre* (*Teoría filosófica del derecho*) y en 1818 una *Ethik* (*Ética*). Sus ideas políticas eran liberales, y en 1819 fue privado de su cátedra en Jena. Sin embargo, algunos años más tarde fue nombrado catedrático de matemáticas y física en la misma universidad. Había ya publicado por aquel entonces varias obras sobre filosofía natural y física, y había intentado vincular la física matemática de Newton con la filosofía kantiana tal y como él la interpretaba.

En 1832 Fries publicó un *Handbuch der Religionsphilosophie und der philosopischen Aesthetik* (*Manual de filosofía de la religión y de estética filosófica*). De muchacho había sido educado en las tradiciones del pietismo, y mantuvo hasta su muerte una preocupación insistente por el sentimiento religioso y la piedad interior. De un lado, tenemos el conocimiento metafísico y científico; del otro, el presentimiento que representan el sentimiento estético y religioso, testimonios del ser que está más allá de los fenómenos. La fe práctica o moral nos religa a la realidad nouménica, pero el sentimiento estético y religioso nos proporciona otra prueba de que la realidad transfenoménica es tal y como la concibe la fe moral. De este modo, Fries añade a la doctrina de Kant sobre la fe práctica, una valoración de la emoción religiosa.

Fries ejerció cierta influencia. Entre sus discípulos más destacados, hemos de mencionar a E. F. Apelt (1812-1859), que defendió la interpretación psicológica que su maestro llevó a cabo de la filosofía kantiana e insistió en la necesidad de una estrecha unión entre ciencia y filosofía.[1] Asimismo, hemos de mencionar al famoso filósofo de la religión, Rudolf Otto (1869-1937), que fue considerablemente influido por la importancia que Fries atribuía al sentimiento en la esfera de la religión, si bien es cierto que no sería exacto considerar a Otto discípulo de Fries.

A principios de siglo, Leonard Nelson (1882-1927) fundó la llamada Escuela Neofriesiana.

2. Entre los contradictores coetáneos del poskantismo idealista, el nombre de Johann Friedrich Herbart (1776-1841) es mucho más conocido que el de Fries. Herbart fue nombrado en 1809 catedrático en Königsberg de la misma cátedra que había desempeñado Kant, y la ocupó hasta 1833, en que se trasladó a Göttingen. Durante su estancia en Suiza (1797-1800) conoció a Pestalozzi, y adquirió un gran interés por los temas de la educación, sobre los cuales escribió varias obras. Entre sus principales trabajos filosóficos hemos de destacar: *Einleitung in die philosophie* (*Introducción a la filosofía*), 1813, *Psychologie als Wissenschaft* (*Psicología como ciencia*), 1824-1825, y *Allgemeine Metaphysik* (*Metafísica general*), 1828-1829.

Herbart hizo notar en una ocasión que él era un kantiano de 1828. Con ello quería decir que, aunque rendía, desde luego, tributo a la obra del gran pensador cuya cátedra ocupaba, había corrido a lo largo de todo este tiempo mucha agua, y que no se limitaba a aceptar el sistema kantiano tal y como lo había recibido de manos del maestro. En realidad, no podemos considerar a Herbart como un kantiano, en el sentido usual del término. Sin duda, rechazaba el idealismo poskantiano. Pero rechazar el idealismo poskantiano como perversión del pensamiento de Kant no es lo mismo que ser kantiano. Y en algunos aspectos, Herbart guarda más afinidades con los filósofos prekantianos que con el mismo Kant.

Cuando se considera, al menos bajo determinados aspectos, la exposición filosófica de Herbart, tiene un regusto extremadamente moderno, ya que describe la filosofía como elaboración (*bearbeitung*) de conceptos. Una objeción evidente a esta descripción es que no proporciona ninguna indicación acerca del tema específico de la filosofía: cualquier ciencia podría ser descrita del mismo modo. Pero, en opinión de Herbart, la filosofía no posee ningún objeto peculiar distinto de los objetos de las ciencias particulares, y debemos ante todo caracterizarla como la actividad que tiene por objeto elaborar y precisar conceptos.

En el curso de esta actividad surgen las distintas ramas de la filosofía. Por ejemplo, si emprendemos la tarea de considerar los diferentes conceptos y sus combinaciones, así como los principios que presiden la clarificación de los mismos, nos hallamos en el terreno de la lógica. Si aplicamos los principios lógicos a la clarificación de los conceptos suministrados por la experiencia, entramos en el campo de la metafísica.

En opinión de Herbart, esta labor clarificadora es esencial, ya que cuando los conceptos fundamentales derivados de la experiencia se someten al análisis lógico, se revelan erizados de contradicciones. Sea, por ejemplo, el concepto de cosa. Si a algo pode-

1. Los lógicos modernos miran con toda razón con prevención la psicologización de la lógica. Pero consideraron sin embargo, erróneamente, que esta tendencia era fruto de una actitud científica.

mos llamar cosa es a una unidad. Pero si intentamos describirla, se resuelve en una pluralidad de cualidades. Es una y muchas una y no-una, a la vez. Así nos encontramos con una contradicción, ante la que no podemos permanecer indiferentes. Pero no se trata únicamente de rechazar el concepto derivado de la experiencia, porque si rompemos el lazo entre pensamiento y experiencia, nos segregamos de la realidad. Lo que se precisa es una clarificación y elaboración del concepto que permita la desaparición de la contradicción.

Por consiguiente, Herbart acepta el carácter fundamental del principio de no contradicción. No tiene, por lo tanto, nada que ver con la lógica dialéctica hegeliana, que, en su opinión, empaña este principio. La realidad no es contradictoria. Esto quiere decir que es de tal género que una visión panorámica exacta o una descripción fiel del mundo deberá consistir en un sistema armonioso de conceptos coherentes entre sí e intrínsecamente no contradictorios. La experiencia desnuda, por decirlo de algún modo, no nos presenta una visión panorámica de este género. Es necesario que la filosofía la construya, clarificando, modificando y haciendo coherentes los conceptos que se derivan de la experiencia.

Un modo más aproximado de expresar la concepción de Herbart sería decir que la realidad es de tal género que su descripción completa tomaría la forma de un sistema comprehensivo de proposiciones mutuamente coherentes y no contradictorias. Puede argumentarse, ciertamente, que el mismo Hegel tenía un concepto semejante de verdad, y que no podría tomársele por un negador del principio de no contradicción. Después de todo, Herbart también admite que las contradicciones surgen de nuestro modo común de ver las cosas, e intenta luego resolverlas. Pero Hegel habla como si las contradicciones fuesen un rasgo característico de la realidad misma, de su proceso, de la vida del Absoluto, mientras que para Herbart las contradicciones surgen únicamente de nuestro modo inadecuado de concebir la realidad, y en modo alguno constituyen un rasgo de la realidad misma. De aquí que la concepción de Herbart guarde mayor semejanza con la de F. H. Bradley que con la de Hegel. Y, de hecho, la influencia de Herbart sobre Bradley fue considerable.[2]

Ahora bien; aceptemos que nuestro modo habitual de ver las cosas contenga o dé lugar a que surjan las contradicciones. Consideramos que la rosa es una cosa, y el terrón de azúcar otra. Cada una parece ser una unidad. Pero cuando intentamos describirlas, una y otra se disuelven en una pluralidad de cualidades. La rosa es roja, fragante y suave; el azúcar es blanco, dulce y sólido. En cada caso atribuimos las cualidades a una substancia unificadora o cosa. Pero, ¿qué es esa substancia? Si intentamos decir algo sobre ella, la unidad se disuelve otra vez en una pluralidad. O si decimos que subyace a las cualidades, parece que se trata de algo distinto de éstas, y no podremos ya decir que la rosa *es* roja, fragante y suave.

Según Herbart, la solución de este problema consiste en sostener que hay una pluralidad de entidades simples y no sometidas al cambio, que llama "reales" (*realen*). Éstas entran en relaciones diferentes entre sí, y los cambios y cualidades fenoménicas corresponden a dichas relaciones. Por ejemplo, el terrón de azúcar, que se nos aparece como una unidad, está compuesto de una pluralidad de entidades inextensas y no suje-

2. Me refiero, desde luego, simplemente a la opinión de Bradley de que nuestra manera habitual de concebir y describir las cosas da lugar a las contradicciones, mientras que la realidad misma constituye un todo armónico sin contradicción alguna, y dejo de lado la gran diferencia que existe entre Herbart y el idealismo absoluto británico sobre la disputa entre pluralidad y monismo.

tas a cambio. Y las distintas cualidades fenoménicas del azúcar corresponden a las relaciones en que tales entidades se encuentran entre sí, mientras que los cambios fenoménicos que tienen lugar en el azúcar corresponden a los cambios de relaciones entre estas entidades. Así podemos armonizar unidad y multiplicidad, constancia y cambio.

Por consiguiente, después de haber propuesto una concepción de la filosofía que ha estado hace muy poco de moda en este país, a saber, que la filosofía consiste en la clarificación de los conceptos o en el análisis conceptual, Herbart suscita a continuación un problema al que Bradley dedicó una gran atención en *Appearance and Reality* (*Apariencia y realidad*, trad. castellana 1961). Pero mientras Bradley, de acuerdo con el espíritu del idealismo poskantiano, encontró la solución en un único que "aparece" como multiplicidad de cosas, Herbart recurre a una metafísica pluralista que recuerda los átomos de Demócrito o las mónadas de Leibniz. Ciertamente, sus "reales" se diferencian de los átomos de Demócrito en que se dice que poseen cualidades, aunque éstas son incognoscibles por ser transfenoménicas. Además aunque cada "real" es simple y esencialmente incambiante, no aparece como cada mónada de Leibniz "sin ventanas", ya que se dice que cada "real" conserva su autoidentidad frente a las perturbaciones de otras (*störungen*), de modo que parece que existan algunas influencias recíprocas. Al mismo tiempo, la teoría de Herbart guarda afinidad con la metafísica prekantiana.

La teoría de las perturbaciones, cada una de las cuales da lugar a una reacción autoconservadora de la entidad perturbada, suscita algunas dificultades, ya que no es fácil de reconciliar con la idea de que el espacio, el tiempo y la interacción causal son fenómenos. Ciertamente, Herbart acepta que los acontecimientos se fundan en y pueden ser explicados por el comportamiento de los "reales", y el mundo de los reales no se toma en el mismo sentido de la estática realidad de Parménides. Pero puede argumentarse que en cuanto se piensa de modo absoluto en las relaciones postuladas entre los "reales" caemos en la esfera de los fenómenos, ya que difícilmente pueden pensarse salvo en términos de relaciones que se dice que son fenoménicas.

En cualquier caso, Herbart construye su psicología sobre esta base metafísica. El alma es una substancia simple e inextensa o "real". No ha de identificarse, sin embargo, con el puro sujeto o yo de la conciencia. El alma, considerada simplemente en cuanto tal, no es en absoluto consciente, ni está dotada de ningún aparato kantiano de formas y categorías *a priori* de la conciencia. Todas las actividades psíquicas son secundarias y derivadas. Es decir, que el alma se esfuerza en preservarse de las perturbaciones ocasionadas en otros "reales" y las reacciones de autoconservación se expresan en sensaciones e ideas, en tanto que la vida mental está constituida por relaciones e interacciones entre sensaciones e ideas. La idea de las distintas facultades debe descartarse. Por ejemplo, una idea que encuentra un impedimento puede ser llamada deseo, en tanto que una idea acompañada de una suposición de éxito puede ser denominada volición. No hay ninguna necesidad de postular la existencia de facultades apetitivas o volitivas. Los fenómenos psíquicos de importancia pueden explicarse en términos de ideas que pueden a su vez explicarse en términos de estímulos directa o indirectamente causados por las reacciones autoconservadoras del alma ante las perturbaciones.

Un rasgo interesante de la teoría psicológica de Herbart es su teoría del subconsciente. Las ideas pueden asociarse entre sí, pero pueden también oponerse mutuamente. En tal caso, surge un estado de tensión, y alguna idea o ideas son obligadas a permanecer por debajo del nivel de la conciencia. Entonces, se transforman en impulsos, aunque

pueden volver como ideas a la conciencia. Podemos también destacar la insistencia de Herbart no sólo en que en el plano de lo consciente, la conciencia de los objetos distintos del yo precede a la autoconciencia, sino también en que la autoconciencia es siempre conciencia empírica, conciencia del yo-objeto. Hay ideas del yo, pero no hay nada semejante a pura autoconciencia.

Aunque la teoría herbartiana del subconsciente no carece de importancia histórica, el rasgo más sobresaliente de su psicología es, quizá, su intento de transformarla en una ciencia siguiendo el modelo de las matemáticas. De este modo, Herbart aceptaba que las ideas tienen grados de intensidad variables, y que sus relaciones pueden expresarse en términos matemáticos. Por ejemplo, cuando una idea ha sido objeto de una inhibición y, por tanto, relegada al nivel inferior a la conciencia, su vuelta a la misma implicará la vuelta de las ideas asociadas, según una serie matemáticamente determinable. Y si poseyéramos una evidencia empírica suficiente podríamos predicar la causa de tales hechos. En cualquier caso, en principio, la psicología es capaz de convertirse en una ciencia exacta, la estática y la dinámica de la vida mental de las representaciones.

Por consiguiente, la psicología, como la metafísica, se ocupa de lo real. La estética y la ética se ocupan de los valores. La más fundamental de ambas es la estética, ya que el juicio ético es una variante del juicio estético, o juicio de gusto que expresa aprobación o desaprobación. Pero esto no equivale a afirmar que el juicio estético carezca de referencia objetiva alguna, ya que la aprobación y la desaprobación se basan en determinadas relaciones, y en el caso de la ética se trata de relaciones de la voluntad, de las que Herbart descubre cinco. En primer lugar la experiencia nos muestra que expresamos aprobación respecto de una relación en la que la voluntad está de acuerdo con una convicción íntima de la persona. Es decir, expresamos aprobación de acuerdo con nuestro ideal de libertad íntima.[3] En segundo lugar, damos nuestra aprobación a una realidad de armonía entre las diferentes tendencias o esfuerzos de la voluntad individual. Y en este caso surge nuestra aprobación de acuerdo con el ideal de perfección. En tercer lugar, aprobamos la relación en la que se tomará como objeto la satisfacción de otra voluntad. Y en este caso, lo que informa nuestro juicio es el ideal de bondad. En cuarto lugar, emitimos aprobación o desaprobación de acuerdo con la idea de justicia. Desaprobamos una relación de conflicto o disarmonía entre varias voluntades, mientras que aprobamos una relación en la que cada una permite a las otras que la limiten. En último término, desaprobamos una relación en la que el bien o el mal voluntarios permanecen sin recompensa. En este caso, opera la idea de retribución.

A la luz de esta teoría de los valores, Herbart critica la ética kantiana. No podemos tomar el imperativo categórico como un hecho moral irreductible, ya que siempre podremos preguntarnos de dónde deriva su autoridad la razón práctica o voluntad. Más allá del mandato o la obediencia habrá algo que respalde el mandato. Y este algo se encuentra en los valores, en el reconocimiento de los mismos, de lo moralmente hermoso y placentero.

No podemos ocuparnos en esta obra de la teoría herbartiana de la educación. Pero es interesante destacar que se apoya en una combinación de su ética y su psicología. La

3. Dada la psicología que hemos dibujado, Herbart no acepta la teoría de la libertad de indiferencia. En realidad considera a esta teoría incompatible con la idea de un carácter estable y firme, cuyo desarrollo es uno de los fines principales de la educación. Pero reconoce, desde luego, una diferencia psicológica entre elegir de acuerdo con la convicción o conciencia o ser llevado por el impulso o deseo a actuar de modo contrario a la propia conciencia.

ética, con su teoría de los valores, suministra el fin o meta de la educación, a saber, el desarrollo del carácter. La meta de la vida moral es la conformidad perfecta de la voluntad con los ideales morales o valores. Y esto constituye su virtud. Pero para decidir de qué modo este fin puede alcanzarse mediante la educación tenemos que acudir a la psicología y utilizar sus leyes y principios. El principal fin de la educación es un fin moral, pero el educador tiene que operar sobre las series de representaciones derivadas de la experiencia del mundo y de la interacción social y del contorno. La primera base ha de desarrollarse en el conocimiento, la segunda en la bondad hacia y la simpatía con los demás.

La filosofía de Herbart carecía sin duda de la sugestión romántica de los grandes sistemas idealistas. En cierto sentido era anacrónica. Es decir, retrocedía a etapas anteriores a Kant, y su autor no miraba con simpatía el movimiento contemporáneo que prevalecía en Alemania. Pero en otro sentido era mucho más moderna, ya que postulaba una integración más estrecha de ciencia y filosofía y se adelantaba a algunos de los sistemas, que, después del colapso del idealismo, habrían de reclamar tal vinculación. Las partes más significativas del sistema herbartiano eran probablemente su psicología y su teoría de la educación. En este último campo, intentó proporcionar un horizonte teórico a las ideas prácticas de Pestalozzi. En el terreno de la psicología ejerció una influencia estimulante. Pero, dada su idea de que la psicología era la mecánica de la vida mental de sensaciones e ideas, conviene recordar que no era un materialista. La materia pertenecía, en su opinión, al campo de lo fenoménico. Además, aceptaba una cierta formulación del argumento del orden del mundo, que apuntaba a un ser divino suprasensible.

3. Friedrich Eduard Beneke (1798-1854) subrayó aún más fuertemente la importancia de la psicología. Beneke estaba considerablemente influido por los escritos de Herbart, pero no era discípulo suyo. Estaba influido también por Fries, pero sobre todo se inspiraba en el pensamiento inglés y tenía en alta estima a Locke. No abrigaba ninguna simpatía por la filosofía idealista dominante y encontró grandes dificultades en su carrera académica. Al fin, parece que se suicidó, suceso que provocó algunos comentarios de absoluto mal gusto de Arthur Schopenhauer.

En la opinión de Beneke, la psicología es la ciencia fundamental y la base de la filosofía. No debe fundarse, como intentó hacer Herbart, en la metafísica. Por el contrario, se funda o debe fundarse en la experiencia interior que nos revela los procesos psíquicos básicos. La matemática no nos proporciona ninguna ayuda y tampoco la necesitamos. Beneke estaba sin duda influido por la psicología asociacionista, pero no compartía la intención de Herbart de convertir la psicología en una ciencia exacta como las matemáticas. Se orientaba más bien hacia el método introspectivo de los empiristas ingleses.

En cuanto al alma, está, como proclamaba con razón Locke, desprovista de ideas innatas. Tampoco hay, como mostró Herbart, ningún género de facultades distintas en el sentido tradicional del término, si bien podemos encontrar una serie de predisposiciones o impulsos a los que podemos llamar así. La unidad del ego resulta de la armonización de estos impulsos. Por otra parte, la pedagogía y la ética, que son ambas psicología aplicada, nos muestran cómo los impulsos y predisposiciones se desarrollan y armonizan en función de una jerarquía de bienes o valores determinada por la consideración de las acciones y sus efectos.

La filosofía de Beneke es, sin duda, muy poca cosa comparada con los sistemas grandiosos del idealismo alemán. Al mismo tiempo encontramos, quizás en la atención que prestó a los impulsos como elementos fundamentales de la vida psíquica y en su tendencia a poner de relieve la práctica más bien que la teoría, algunas afinidades con el giro hacia el voluntarismo que recibió una expresión más amplia en el sistema metafísico de Schopenhauer, el mismo hombre que comentó mordazmente el suicidio de Beneke. A este respecto, Fichte había subrayado ya el papel fundamental de impulsos y tendencias.

4. Razones cronológicas justifican que me ocupe en este capítulo de Bernhard Bolzano (1781-1848), aunque su redescubrimiento como precursor de ciertos aspectos de la lógica moderna tiende a hacer pensar en él como si se tratara de un escritor más actual de lo que realmente es.

Bolzano nació en Praga, de padre italiano y madre alemana. En 1805 se ordenó sacerdote y poco después fue designado para ocupar la cátedra de filosofía de la religión en la Universidad de Praga. Pero a fines de 1819 fue privado de su cargo, no, como se ha mantenido a veces, por sus superiores eclesiásticos, sino por orden del emperador en Viena. El decreto imperial mencionaba expresamente las doctrinas inconvenientes de Bolzano sobre la guerra, el rango social y la desobediencia civil. De hecho, Bolzano había enseñado en sus clases que la guerra sería un día considerada con el mismo horror que el duelo, que las diferencias sociales se irían reduciendo a sus propios límites y que la obediencia al poder civil estaba limitada por la conciencia moral y por las normas del ejercicio legítimo de la soberanía. Y aunque esos puntos de vista no hubieran gozado de mucho aprecio a los ojos del romano pontífice, estaban aún lejos de constituir una herejía teológica. En realidad, las autoridades eclesiásticas de Praga, cuando fueron instadas por Viena a investigar el caso de Bolzano, declararon que era un católico ortodoxo. Sin embargo, Bolzano se vio forzado a abandonar la enseñanza y a dedicarse a estudiar y escribir, aunque encontraba dificultades para publicar sus obras, sobre todo en los dominios austríacos.

En 1827, Bolzano publicó en forma anónima una obra, llamada comúnmente *Athanasia*, sobre las fuentes de la creencia en la inmortalidad del alma. Su obra *Wissenschatslehre: Versuch einer ausfürlichen und grösstenteill neuen Darstellung der Logik* (*Teoría de la ciencia; ensayo de una detallada y en gran parte nueva exposición de la lógica*) apareció en cuatro volúmenes en 1837. Las *Paradoxen des Unendlichchen* (*Paradojas del infinito*) fueron publicadas después de su muerte, en 1851. Escribió además una serie considerable de ensayos sobre temas lógicos, matemáticos, físicos, estéticos y políticos, muchos de ellos para la sociedad bohemia de ciencias, de la que fue miembro activo.

En una breve exposición que Bolzano escribió sobre el proceso de su pensamiento, hace notar que en ningún momento se había sentido inclinado a reconocer como única verdad filosófica a ningún sistema filosófico dado. Refiriéndose a Kant, cuya primera *Crítica* había comenzado a leer a los dieciocho años, admitía que encontraba mucho que aprobar en la filosofía crítica, a la vez que muchas lagunas y muchas tesis discutibles. Por ejemplo, mientras aceptaba la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas, no coincidía con la explicación que Kant daba a esta distinción, ni podía estar de acuerdo con el punto de vista según el cual las proposiciones matemáticas eran proposiciones sintéticas basadas en intuiciones *a priori*, ya que él mismo había llegado a deducir algunas verdades geométricas del análisis de los conceptos. Las matemáticas, pensaba,

tienen un carácter puramente conceptual, y están construidas por un proceso riguroso de análisis.

Esta insistencia en el análisis conceptual y en el rigor lógico fue característica de Bolzano. No sólo echa en falta una definición adecuada de los términos en los principales filósofos,[4] y les achaca un análisis conceptual descuidado y falta de consistencia en su utilización de los términos, sino que también declara expresamente que en su opinión nadie puede ser un buen filósofo sin ser un buen matemático. Está claro que no podía ver con buenos ojos las elucubraciones de los idealistas metafísicos.

Por otra parte, Bolzano tendía a despsicologizar la lógica, a formalizarla y liberarla de cualquier conexión intrínseca con el sujeto, yo o imaginación productiva o cualquier otro factor subjetivo. Y esta tendencia se muestra en su teoría de la proposición en sí (*der Satz an sich*). Una proposición en sí se define como "la declaración de que algo es o no, independientemente de si esta afirmación es verdadera o falsa, de si alguien la ha formulado o no en palabras e incluso de si alguien la ha pensado".[5] El concepto de proposición en sí puede suscitar algunas dificultades; pero es evidente que para Bolzano el elemento primario de una proposición es su contenido o significado. Su carácter de puesta o pensada por un sujeto constituye un factor secundario, irrelevante para la significación objetiva.

Bolzano habla también de la representación en sí (*die Vorstellung an sich*) a la que define como todo lo que puede formar parte de una proposición, pero no constituye una proposición considerada en sí misma. De aquí que ningún concepto o representación sea en sí mismo verdadero o falso, ya que la verdad o falsedad se predican sólo de los juicios, no de sus elementos tomados aisladamente. Pero el significado o contenido de una representación en sí puede ser analizado; y esto puede hacerse sin referencia a ningún sujeto. Desde un punto de vista lógico, el sujeto es irrelevante. Por ejemplo, si la idea *X* es concebida por *A*, *B* y *C*, hay tres ideas desde el punto de vista psicológico, pero sólo una desde el punto de vista del analista lógico, a quien sólo le interesa el contenido del concepto. Me parece discutible que el alcance del significado de un concepto pueda ser analizado haciendo abstracción de las proposiciones en las que entra a formar parte, ya que el significado viene determinado por el empleo. Pero en todo caso, queda bastante claro el empeño de Bolzano en despsicologizar la lógica.

En tercer lugar, Bolzano habla del juicio en sí (*das Urteil an sich*). Cada juicio expresa y afirma una proposición.

Ahora bien, si hay proposiciones en sí, habrá también verdades en sí (*Wahrheiten an sich*), a saber, aquellas proposiciones que son de hecho verdad. Su verdad no depende, sin embargo, de que sean afirmadas y expresadas en juicios por sujetos pensantes. Y esto vale tanto para los sujetos finitos como para Dios. Las verdades en sí no lo son porque Dios las ponga; Dios las piensa porque son verdad. Bolzano no quiere decir que sea falso sostener que Dios verifica las proposiciones acerca del mundo en el sentido de que Dios es creador y de este modo responsable de la existencia de un mundo. Se está refiriendo al tema desde el punto de vista lógico y mantiene que la verdad de una proposición no depende del hecho de ser pensada por un sujeto, sea éste finito o in-

4. Por ejemplo, censura a Kant por introducir el término "experiencia" al comienzo de la primera *Crítica* sin explicar de modo adecuado y sin equívocos el sentido que le atribuye.
5. *Teoría de la ciencia* (Leipzig, 1929²), p. 77.

finito. La verdad de una proposición matemática, por ejemplo, depende del significado de los términos, no de si es pensada o no por un matemático humano o divino.

Como filósofo, Bolzano rechazaba la condena kantiana de la metafísica y mantenía que pueden demostrarse importantes verdades sobre Dios y la inmortalidad y espiritualidad del alma. En su esquema metafísico general muestra influencias leibnizianas. Bolzano no aceptaba, ciertamente, la teoría leibniziana de las mónadas "sin ventanas"; pero compartía su convicción de que cada substancia es un ser activo, cuya actividad se expresa en alguna forma de representación o, como decía Leibniz, de percepción. Pero la importancia de Bolzano no está en su metafísica sino en su obra lógica y matemática. Fue apreciado en un principio, ante todo, como matemático; pero en época reciente ha sido revalorizado como lógico, sobre todo por Edmund Husserl.

5. En los apartados anteriores de este capítulo nos hemos ocupado de pensadores que permanecieron apartados del movimiento del idealismo metafísico poskantiano y siguieron otras líneas de pensamiento. Podemos ahora considerar brevemente la figura de dos filósofos que, perteneciendo al movimiento idealista, desarrollaron, sin embargo, una actitud crítica hacia el idealismo absoluto.

a) Christian Hermann Weisse (1801-1866), profesor en la Universidad de Leipzig, estaba muy cerca de las tesis hegelianas, aunque consideraba que Hegel había exagerado el papel de la lógica, sobre todo al intentar (según la interpretación de Weisse) deducir la realidad de las formas abstractas del ser. Para hacer sólido el sistema se requiere la idea de un Dios personal creador.

Weisse experimentó la influencia, en el desarrollo de su teísmo especulativo, de la última filosofía religiosa de Schelling. Y en su *Das philosopische Problem der Gegenwart* (*El problema filosófico actual*, 1824) mantuvo que Hegel había desarrollado en su lógica el lado negativo de la filosofía. La dialéctica hegeliana nos suministra la idea de la divinidad posible. El Absoluto lógico no es el Dios real, pero es el fundamento lógicamente necesario de su realidad. Hegel, por supuesto, estaría de acuerdo, puesto que para él la idea lógica como tal no era el ser divino existente. Pero lo que Weisse se empeña en defender es la idea de un Dios personal y libre, cuya existencia no puede deducirse de la idea absoluta, aunque presupone la validez de la misma. Es decir, que el ser divino, si lo hay, debe ser pensamiento que se piensa a sí mismo, un ser personal dotado de autoconciencia. Pero la existencia de un ser de esta naturaleza ha de demostrarse de otro modo y no por una deducción lógica *a priori.* Por otra parte, Weisse intentaba demostrar que Dios no puede ser *una* persona, y que debemos aceptar la doctrina de la trinidad.

b) La crítica weisseana de Hegel fue solamente aceptada en parte por Immanuel Hermann Fichte (1796-1879), hijo del famoso filósofo idealista. El joven Fichte subrayó la importancia de la personalidad humana individual, y se opuso enérgicamente a la tendencia —que según él presentaba la obra de Hegel— a sumergir lo individual en lo universal. En el hegelianismo tal como él lo interpretaba, lo individual era únicamente un momento transitorio en la vida del espíritu universal, mientras que, a su parecer, el fin de la creación era precisamente el desarrollo de la personalidad, lo que garantiza al hombre la inmortalidad personal.

El pensamiento del joven Fichte pasó por varias fases, a partir de un período en el que se sintió fuertemente influido por Kant y su padre, hasta llegar a una atención casi exclusiva por la antropología filosófica, acompañada de un marcado interés hacia los

aspectos preconscientes del hombre y los fenómenos parapsicológicos. Pero la estructura general de su sistema filosófico se basa en un teísmo especulativo en el que intenta combinar idealismo y teísmo, y en su insistencia sobre el tema de la personalidad humana. En su *Die spekulative Theologie oder allgemeine Religionslehre* (*La teología especulativa o teoría general de la religión*, 1846) que forma el tercer volumen de su trilogía sobre el teísmo especulativo, Dios representa la unidad personal suprema de lo ideal y lo real. El aspecto ideal de Dios es la autoconciencia infinita, mientras que el aspecto real está integrado por las mónadas que son los pensamientos eternos de Dios. Creación significa el acto de dotar a esas mónadas de voluntad libre, de vida propia. Y el desarrollo de la personalidad humana no es otra cosa que un desarrollo de la autoconciencia a partir de niveles preconscientes o subconscientes.

Evidentemente, I. H. Fichte estaba influido por el movimiento idealista, como era de esperar. Pero subrayó notablemente la naturaleza personal de Dios y el valor e inmortalidad de la persona humana. Y en nombre de este personalismo idealista atacó el sistema hegeliano, en el que, según creía, la personalidad finita era sacrificada a un Absoluto que todo lo devoraba.

Capítulo XIII

SCHOPENHAUER. – I

Vida y escritos. — Tesis doctoral de Schopenhauer. — El mundo como representación. — La función biológica de los conceptos y la posibilidad de las metafísicas. — El mundo como manifestación de la voluntad de vivir. — Pesimismo metafísico. — Breve comentario crítico.

1. Es evidente que la capacidad de la filosofía para impresionar nuestra imaginación al presentar un cuadro dramático y original del universo, no es un criterio infalible de su verdad aunque, indudablemente, acrecienta su interés. Sin embargo, no es una propiedad que esté presente en cualquiera de las filosofías consideradas en el capítulo anterior. Es cierto que Herbart elaboró un sistema general, pero, si alguien se viese obligado a seleccionar las cosmovisiones expuestas por los filósofos del siglo XIX, a nadie se le ocurriría mencionar a Herbart. A Hegel, a Marx, a Nietzsche, sí; pero no a Herbart. Mucho menos aún al austero lógico y matemático Bolzano. Pero, en 1819, cuando Herbart era catedrático en Königsberg y Hegel acababa de trasladarse de Heidelberg a Berlín, apareció la obra capital de Arthur Schopenhauer, la cual, aunque pasó desapercibida en aquel momento, proponía una interpretación del mundo y de la vida humana sorprendente de por sí y, en ciertos aspectos importantes, opuesta a las interpretaciones que ofrecían los grandes idealistas. Existen, en efecto, algunas semejanzas entre el sistema de Schopenhauer y el de los idealistas, pero su autor, que nunca medía sus palabras, sentía un inmenso desprecio por Fichte, Schelling y Hegel, sobre todo por este último, del que se consideraba su mayor adversario, y estaba convencido de que sólo él podía proporcionar la auténtica verdad a los hombres.

Arthur Schopenhauer nació en Danzig el 22 de febrero de 1788. Su padre, un próspero comerciante, esperaba que siguiera sus huellas, y le permitió visitar Inglaterra, Francia y otros países en los años 1803 y 1804, con la idea de que al cabo de dichos viajes se dedicara a los negocios. El joven Schopenhauer cumplió su promesa, a pesar de que la carrera de comerciante no le interesara. Pero, al morir su padre en 1803, su madre le autorizó a proseguir sus estudios. En 1809, ingresó en la universidad de Göttingen para estudiar medicina. Al segundo año optó por la filosofía. Como él mismo dijo, la vida es un problema, y por ello decidió dedicar sus esfuerzos a reflexionar sobre la misma.

De Göttingen, donde Schopenhauer aprendió a admirar a Platón, pasó, en 1811, a Berlín y escuchó las conferencias de Fichte y Schliermacher. Le repugnó la oscuridad

del primero, y la afirmación del segundo de que nadie puede ser un verdadero filósofo sin ser religioso provocó su sarcástico comentario de que nadie que sea religioso se dedica a la filosofía, puesto que no la necesita.

Schopenhauer se consideró a sí mismo cosmopolita y nunca fue un nacionalista alemán. Cuando Prusia se rebeló contra Napoleón, abandonó Berlín, dado su odio confesado a los asuntos militares y, en un retiro pacífico, se dedicó a redactar la tesis doctoral, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (*La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*) con la que ganó una cátedra en Jena y que fue publicada en 1813. Goethe felicitó al autor y Schopenhauer le correspondió escribiendo un ensayo, *Ueber das Sehen und die Farben* (*Sobre la visión y los colores*, 1816), en el que venía a defender a Goethe contra Newton. Pero, exceptuando el elogioso recibimiento del gran poeta, *La cuádruple raíz* pasó completamente desapercibida y el libro apenas se vendió. Sin embargo, como veremos posteriormente, el autor seguía considerándolo como la introducción indispensable a su filosofía.

Schopenhauer vivió en Dresden desde mayo de 1814 hasta septiembre de 1818. Fue allí donde compuso su principal obra filosófica, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*El mundo como voluntad y representación*). Schopenhauer confió el manuscrito a los editores y marchó a Italia, el país del arte. La obra apareció a primeros de 1819 y el autor se consoló al saber que algunos filósofos como Herbart y Beneke, la habían tomado en consideración. Pero no le sirvió de mucho al comprobar que un libro que él había escrito creyendo revelar la verdad del universo alcanzaba tan escasa venta.

Sin embargo, animado por el hecho de que el *magnum opus* no hubiera pasado totalmente desapercibido, y, ardiendo en deseos de comunicar la verdad al mundo, Schopenhauer se trasladó en 1820 a Berlín, donde inició una serie de conferencias. A pesar de no tener allí la cátedra, no vaciló en dar sus lecciones a la misma hora que las de Hegel. Al cabo de un semestre tuvo que suspenderlas. Su doctrina era muy poco representativa del *Zeitgeist* dominante, o espíritu de la época.

En 1833, después de varios viajes, Schopenhauer se instaló en Frankfurt. Leía mucha literatura europea, consultaba publicaciones científicas y periódicos, dando muestra de su agudeza al anotar los puntos que habrían de servirle para ilustrar o confirmar empíricamente sus teorías filosóficas. Acudía al teatro con frecuencia y continuaba escribiendo. En 1836, publicó *Ueber den Willen in der Natur* (*Sobre la voluntad en la naturaleza*) y, en 1839, obtuvo un premio de la Sociedad Científica de Drontheim, en Noruega, con un ensayo sobre la paz. Sin embargo, la Real Academia Danesa de Ciencias no le concedió un premio parecido por su ensayo sobre los fundamentos de la ética. Una de las razones que se adujeron fue el escaso respeto del autor por los filósofos más conocidos. Schopenhauer sentía gran admiración por Kant, pero solía referirse a pensadores como Fichte, Schelling y Hegel con evidente menosprecio, por decirlo de alguna manera, usando expresiones que quizá resulten divertidas a generaciones posteriores. Ambos ensayos se publicaron conjuntamente, en 1841, con el título de *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (*Los dos problemas fundamentales de la ética*).

En 1844, Schopenhauer publicó la segunda edición de su obra *El mundo como voluntad y representación*, añadiéndole cincuenta capítulos más. Aprovechó la ocasión para dejar bien clara su opinión sobre los catedráticos de filosofía de las universidades alemanas y, por si no fuera suficiente, explicitó su punto de vista en un nuevo prólogo. En 1851, publicó con éxito una colección de ensayos titulada *Parerga y Paralipomena*, en la

que tocaba gran variedad de temas. Finalmente, en 1859, salió a la luz una tercera edición aumentada de su *magnum opus.*

Después del fracaso de la revolución de 1848, revolución por la que Schopenhauer no sentía la más mínima simpatía, el público estaba más dispuesto a prestar atención a una filosofía que subrayaba el mal en el mundo y la vanidad de la vida y que predicaba una actitud estética y ascética, de espaldas a lo vital. Schopenhauei conoció la fama en los últimos diez años de su vida. De todo el mundo llegaban gentes atraídas por la brillante personalidad del filósofo. En diversas universidades se daban conferencias sobre su doctrina, a pesar de que los catedráticos alemanes no olvidaban las sarcásticas burlas de que habían sido objeto. Para Schopenhauer, esto significaba que por fin había alcanzado su meta. Falleció en septiembre de 1860.

La cultura de Schopenhauer llegó a ser muy extensa y su calidad literaria era indiscutible. Fue una persona de carácter y nunca temió expresar su opinión. Estaba dotado de buen sentido práctico, pero era egoísta, vanidoso, molesto y, en ocasiones, grosero. No puede decirse que fuera una persona generosa. Sus relaciones con las mujeres no respondieron exactamente a lo que se espera de un hombre que habló con tanta elocuencia sobre asuntos éticos, ascéticos y místicos; sus editores suprimieron varios comentarios suyos sobre el sexo femenino. Por otra parte, su sensibilidad teórica frente a los sufrimientos de la humanidad no fue acompañada de esfuerzo práctico alguno para reducirlos. Como él mismo observó, es tan necesario que un filósofo sea santo como que un santo sea filósofo. Mientras que como persona no puede considerársele como uno de los pensadores más simpáticos, su talento literario, en mi opinión, es innegable.

2. Schopenhauer escribe su tesis doctoral bajo la influencia de Kant. El mundo de la experiencia es el mundo de los fenómenos: es objeto para el sujeto. En función de esto se constituye el mundo de nuestras representaciones mentales (*Vorstellungen*). Pero ningún objeto se nos presenta en completo estado de aislamiento e independencia. Es decir, todas nuestras representaciones mentales están en relación o conexión con otras representaciones. El conocimiento o la ciencia es, precisamente, el conocimiento de estas representaciones directas. "*Ciencia*, por así decirlo, significa *sistema* de objetos conocidos" [1] y no una mera suma de representaciones. Tiene que existir una razón suficiente para que se dé tal relación o conexión. De manera que el principio general por el que se rige el conocimiento del objeto o de los fenómenos es el principio de razón suficiente.

Para enunciar en primer lugar el principio de razón suficiente, Schopenhauer escoge "la formulación wolffiana como la más general: *Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*". (Nada es sin una razón para que sea más bien que para que no sea).[2] Pero Schopenhauer avanza hasta descubrir cuatro tipos principales de objetos y cuatro tipos principales de relación o conexión. Llega a la conclusión de que existen cuatro tipos fundamentales del principio de razón suficiente y que dicho principio, considerado en su enunciación general, es una abstracción de los mismos. De aquí proviene el título de su tesis *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente.*

La primera clase de objetos o representaciones es la de las representaciones intuitivas, empíricas y completas.[3] Posiblemente esto no resulte muy claro, pero, en el len-

1. *W*, I, p. 4. Las indicaciones de las obras de Schopenhauer (*Works* = *W*) se refieren al volumen y páginas de la edición de J. Fraunenstädt de 1877.
2. *W*, I, p. 5.
3. Completas en el sentido de que tales representaciones comprenden la materia y la forma. En otras palabras, no se trata aquí de conceptos abstractos.

guaje del realismo, los objetos en cuestión son los objetos materiales, causalmente relacionados en el espacio y el tiempo, los que constituyen la materia de las ciencias naturales como la física y la química. Según Schopenhauer, hay que adscribir esta relación espacial, temporal y causal, a aquella actividad mental que organiza el material de los fenómenos, sensaciones elementales, de acuerdo con las formas *a priori* de sensibilidad, espacio y tiempo, concretamente, y la forma pura de la causalidad, única categoría del entendimiento. En esto, Schopenhauer es un seguidor de Kant, a pesar de que las categorías kantianas queden reducidas a una sola. El "principio de razón suficiente del devenir" (*principium rationis sufficientis fiendi*) [4] rige el conocimiento de estas representaciones, de los fenómenos, o, en términos usuales, de los objetos materiales.

La segunda clase de objetos la constituyen los conceptos abstractos; su forma principal de relación es el juicio. Pero un juicio no puede expresar ningún conocimiento a no ser que aquél sea verdadero, y, "verdad es la relación de un juicio con algo diferente de aquél, algo que puede llamarse su principio".[5] El principio o razón suficiente aparece de diversas formas. Así, un juicio, por ejemplo, puede constituir el principio de otro juicio y, si tenemos en cuenta las leyes de implicación y de inferencia de un modo formal, habremos penetrado en el ámbito de la lógica.[6] Pero, en cualquier caso, el juicio, síntesis de conceptos, se rige por el "principio de razón suficiente del conocimiento" (*principium rationis sufficientis cognoscendi*).[7]

La tercera clase de objetos comprende las "intuiciones *a priori* de sentido externo e interno, de espacio y de tiempo".[8] El espacio y el tiempo están constituidos de tal manera que cada parte está en cierto modo relacionada con la otra. Y, la "ley según la cual las unidades de espacio y de tiempo ... se determinan entre sí, la llamo principio de razón suficiente del ser (*principium rationis sufficientis essendi*).[9] En el tiempo se trata de la ley de sucesión irreversible; y, en "esta conexión de unidades espacio y tiempo se basan los cálculos".[10] Es decir, la aritmética se basa en la ley según la cual se relacionan las unidades de tiempo, mientras que la geometría se basa en la ley por la cual se rigen las respectivas posiciones de las unidades del espacio. Por ello podemos decir que los objetos matemáticos son la tercera clase de objetos, según Schopenhauer, y que la forma específica del principio de razón suficiente que rige nuestro conocimiento de las relaciones aritméticas y geométricas es la ley, o las leyes, según las cuales están relacionadas recíprocamente las partes del espacio y del tiempo.

La cuarta clase de objetos contiene un solo elemento: "el sujeto del querer considerado como objeto por el sujeto cognoscente".[11] Es decir, el objeto es el yo como fuente o sujeto de volición. El principio que rige nuestro conocimiento de la relación entre este sujeto y sus voliciones o actos voluntarios es el motivo (o razón suficiente) de la acción (*principium rationis sufficientis agendi*); o, más brevemente, la *ley de motivación*.[12] Su implicación es el determinismo del carácter. Un hombre actúa por motivos, y los motivos por los que actúa tienen su fundamento, o su razón suficiente, en su carácter. Compren-

4. *W*, I, p. 34.
5. *W*, I, p. 105.
6. Esto implica que la identificación hegeliana de la lógica y la metafísica en cuanto ciencia del absoluto es absurda.
7. *W*, I, p. 105.
8. *W*, I, p. 130.
9. *W*, I, p. 131.
10. *W*, I, p. 133.
11. *W*, I, p. 140.
12. *W*, I, p. 145.

demos la relación entre las acciones deliberadas de un hombre consigo mismo como sujeto de la volición cuando vemos estas voliciones como originadas en el carácter del sujeto. Ya consideraremos este sujeto más adelante.

La terminología de Schopenhauer está basada en la de Wolff. Pero su posición general está fundamentada en la de Kant. El mundo es fenoménico, objeto para un sujeto, y es la esfera de la necesidad. En realidad, Schopenhauer reconoce distintos tipos de necesidad. En la esfera de la volición, por ejemplo, rige la necesidad moral, que debe distinguirse de la necesidad física y de la lógica. Pero en la esfera de las representaciones como un todo, las relaciones mutuas están gobernadas por ciertas leyes, descritas como distintas raíces del principio de razón suficiente.

Conviene destacar el hecho de que el principio de razón suficiente sólo es válido en la esfera de los fenómenos, esfera de objetos que lo son para un sujeto; no alcanza el ámbito del noúmeno, realidad metafenoménica, o como quiera llamársela. Tampoco es aplicable al mundo de los fenómenos considerado como totalidad; pues dirige las relaciones *entre* fenómenos. De aquí que ningún argumento cosmológico para demostrar la existencia de Dios sea válido si es un argumento que, partiendo del mundo como totalidad, llegue a Dios como causa, o como razón suficiente, de los fenómenos. Schopenhauer está en esto otra vez más de acuerdo con Kant, aunque, desde luego, no es un seguidor de Kant en cuanto a la proposición de creer en Dios como asunto de fe práctica o moral.

3. La tesis doctoral que acaba de considerarse brevemente resulta árida y poco emocionante en comparación con la obra capital de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación.* Sin embargo, Schopenhauer se justifica considerando la primera como introducción a la segunda. Su *magnum opus* comienza afirmando que "el mundo es mi representación".[13] Es decir, que el mundo entero, visible o, como lo define Schopenhauer, la suma total de experiencias, es objeto para su sujeto: su realidad consiste en su presentación al sujeto o en ser percibido por éste. Como ya decía Berkeley: el *esse* de objetos sensibles es el *percipi.*

Conviene matizar el punto siguiente. La palabra alemana *Vorstellung* se ha traducido por "idea" y, en las líneas referentes a la tesis doctoral de Schopenhauer, por "representación". Pero, el título *El mundo como voluntad y representación* se ha hecho tan universal que resulta pedante el cambio. Al mismo tiempo, es muy importante comprender la distinción que hace Schopenhauer entre representaciones intuitivas (*Intuitive Vorstellung*) y representaciones abstractas (*Abstrakte Vorstellung*), o conceptos. Y, cuando Schopenhauer afirma que el mundo es mi representación, se refiere a las representaciones intuitivas. No quiere decir que, por ejemplo, un árbol sea igual al concepto abstracto de árbol. Significa que el árbol que percibe existe sólo en relación con él, en cuanto sujeto de la percepción. Su realidad ha sido por completo aprehendida en el acto de la percepción. El objeto es simplemente lo que yo percibo y mi manera de percibirlo.

La postura de Schopenhauer puede aclararse de la siguiente forma. Sólo los hombres poseen conceptos abstractos: las representaciones intuitivas son comunes a los hombres y a los animales, al menos a los animales superiores. Hay un mundo de fenómenos que no sólo es para los hombres, sino que también existe para los animales; las

13. *W*, II, p. 3; *HK*, I, p. 3. En las referencias a *El mundo como voluntad y representación, HK* indica la traducción inglesa de R. B. Haldane y J. Kemp.

condiciones de su posibilidad se dan también en ellos. Estas condiciones son las formas a priori de la sensibilidad, concretamente, espacio y tiempo, más la categoría del entendimiento, es decir, la causalidad. Según Schopenhauer, el entendimiento (*Verstand*) se da también en los animales. El *principium rationis sufficientis fiendi* actúa, por ejemplo, sobre un perro para el que existe un mundo de objetos causalmente relacionados entre sí. Pero los animales no poseen razón (*Vernunft*), o facultad de abstraer conceptos. Un perro percibe los objetos en el espacio y en el tiempo y puede percibir relaciones causales concretas. Pero de ahí no se deduce que un perro sea capaz de formar el concepto abstracto de espacio, tiempo, o causalidad. Dicho de otra forma, la afirmación de que el mundo visible es el objeto de un sujeto que lo percibe es tan válida para un perro como para un hombre, pero de esto no puede deducirse que un perro pueda tener conocimiento de la verdad de tal afirmación.

Según Schopenhauer, habría que añadir que el descubrimiento que hizo Kant del tiempo y del espacio como condiciones a priori del mundo visible pueden ser intuidas en sí mismas. Por ello pueden incluirse en el ámbito de nuestras representaciones intuitivas que comprenden "la totalidad del mundo visible, o bien, la totalidad de las experiencias, junto con las condiciones de su posibilidad".[14] Pero esto no quiere decir que un perro pueda intuir el espacio y el tiempo en sí mismos, ni alcanzar, por ejemplo, el conocimiento matemático, aunque exista para él un mundo espacio-temporal.

Ahora bien, si el mundo es mi representación, mi cuerpo también tendrá que ser mi representación. Esto está claro, pero de aquí hemos de sacar algunas consecuencias. Si es verdad que el mundo existe sólo en cuanto objeto para un sujeto, entonces también es verdad que el sujeto que lo percibe se puede relacionar con el objeto. "A mi juicio, el objeto y la inteligencia son correlaciones inseparables que sólo pueden existir el uno para el otro y por eso sólo pueden existir correlativamente ... ambos constituyen el *mundo como representación*, que es, precisamente, la apariencia kantiana y, en consecuencia, algo secundario" (Schopenhauer).[15] El mundo como idea o representación comprende tanto lo que percibe como lo percibido. Esta totalidad es, según Kant, empíricamente real pero trascendentalmente ideal.

Schopenhauer sentía un profundo respeto por Kant y se tenía por su verdadero sucesor. Sin embargo, su teoría del carácter fenoménico de la realidad empírica estaba muy modificada por factores ajenos a la teoría kantiana. Poco después de la publicación de la tesis doctoral, en 1813, Schopenhauer se encontró en Weimar con F. Mayer, notable orientalista, que le inició en los textos de la filosofía hindú. Schopenhauer continuó interesándose por la filosofía oriental hasta el fin de su vida. En sus últimos años se dedicó a meditar sobre el texto de los Upanishad. Por ello no es sorprendente que asociara su teoría sobre el mundo como idea o representación con la doctrina hindú de Maya, en la que los sujetos individuales son apariencias.

Pero, considerando que el mundo es fenoménico, surge la pregunta acerca de la esencia del noúmeno. ¿Qué realidad se esconde tras el velo de Maya? La exposición de Schopenhauer sobre la naturaleza de esta realidad y de sus formas de automanifestación constituye lo más importante de su sistema. La teoría del mundo como representación aunque según Schopenhauer es una parte necesaria de su filosofía, es evidentemente el

14. *W*, II, p. 7; *HK*, I, p. 7.
15. *W*, III, pp. 19-20; *HK*, II, p. 181.

desarrollo de la postura kantiana. Pero la tesis del mundo como voluntad es realmente original [16] y recoge la expresión de su particular interpretación de la vida humana. Antes de abordar este tema, conviene decir algo acerca de su tesis de la función práctica de los conceptos, que tiene en sí gran interés.

4. Como ya hemos visto, el hombre posee, aparte de las representaciones intuitivas, conceptos abstractos que son formados por la razón y presuponen una experiencia, directa o indirecta. Pero ¿por qué los formamos?, ¿qué función tienen? Schopenhauer contesta que su función primaria es práctica. "La gran utilidad de los conceptos radica en el hecho de que facilitan el manejo, la ordenación y el dominio del material original del conocimiento." [17] En comparación con las representaciones intuitivas, cuyo conocimiento es la percepción inmediata, los conceptos abstractos resultan, en cierto modo, pobres. Omiten muchas cosas, por ejemplo, las diferencias entre los elementos individuales de una clase. Pero son necesarios para que sea posible la comunicación para retener y dominar el conocimiento experimental. "El mayor valor del conocimiento racional o abstracto radica en su comunicabilidad y en la posibilidad de retenerlo permanentemente. En este aspecto es de inestimable importancia en la práctica." [18] Schopenhauer menciona también la importancia ética de los conceptos y del razonamiento abstracto. Un hombre moral dirige su conducta según unos principios. Y los principios requieren conceptos.

Pero Schopenhauer no se interesa simplemente por apuntar algunos ejemplos del valor práctico de los conceptos. También se esfuerza en mostrar la relación de este valor práctico con su teoría general del conocimiento. El conocimiento está al servicio de la voluntad. Para no introducir implicaciones metafísicas, diremos que el conocimiento es ante todo un instrumento para satisfacer necesidades materiales o físicas, el conocimiento es el criado del cuerpo. Las necesidades animales son menos complicadas que las del hombre y, por tanto, más fáciles de satisfacer. La percepción basta para ello, sobre todo porque la naturaleza ha dotado a los animales de sus propios medios de defensa y ataque, como las garras del león o el aguijón de la avispa. Pero, con el desarrollo del organismo, particularmente del cerebro, surge el correspondiente desarrollo de necesidades y deseos; y para satisfacerlos se requiere un mayor conocimiento. En el hombre aparece la razón que le capacita para descubrir nuevos medios para cubrir necesidades, puede inventar herramientas, etc.[19]

Por este motivo la función de la razón es fundamentalmente biológica. Por así decirlo, la naturaleza la utiliza como instrumento para satisfacer las necesidades de un organismo más complicado y evolucionado que el del animal. Pero las necesidades en cuestión son necesidades físicas. A la razón le corresponde primariamente atender las necesidades de nutrición y reproducción, y las necesidades corporales del individuo y de la especie. De esto se deduce que la razón no está capacitada para rasgar el velo de los fenómenos y tocar la realidad subyacente, el noúmeno. El concepto es un instrumento práctico: atañe a numerosos objetos de la misma clase, capacitándonos para tra-

16. Schopenhauer quería considerar su filosofía de la voluntad como un desarrollo de la teoría kantiana del primado de la razón práctica como voluntad racional. Pero su voluntarismo metafísico era totalmente ajeno al pensamiento kantiano. Fue una creación original de Schopenhauer.

17. *W*, III, p. 89; *HK*, II, p. 258.

18. *W*, II, p. 66; *HK*, I, p. 72.

19. Es obvio que se podría objetar que se invierte el orden de las causas, y afirmar que precisamente porque el hombre posee la facultad de razonar es capaz de ampliar el campo y el número de sus necesidades y deseos.

tar fácil y económicamente con gran cantidad de material. No es apto, sin embargo, para penetrar la esencia de los fenómenos y llegar a la realidad subyacente, o a la cosa en sí.

En todo caso, podemos preguntarnos ¿de qué manera es posible la metafísica? Schopenhauer contesta que, aunque el intelecto esté por naturaleza al servicio de la voluntad, en el hombre es capaz de desarrollarse de tal manera que puede alcanzar la objetividad. O sea que, aunque la mente humana sea, en primer lugar, un instrumento que satisface las necesidades corporales, puede desarrollar una especie de energía suplementaria por la que, al menos temporalmente, puede liberarse de la servidumbre de los deseos. En estas condiciones, el hombre puede llegar a ser un espectador desinteresado; puede adoptar una actitud contemplativa, como en la contemplación estética y en la filosofía.

Evidentemente, este alegato en defensa de la mente humana no elimina la dificultad que se deriva de la teoría de Schopenhauer sobre los conceptos. La filosofía sistemática y comunicable tiene que ser expresada en conceptos. Y si el concepto sólo es adecuado para referirse a los fenómenos, entonces resulta que la metafísica queda fuera de juego. Schopenhauer responde que la filosofía metafísica es posible siempre que se dé una intuición fundamental a nivel del conocimiento de la percepción, que nos permita ver directamente la naturaleza de la realidad subyacente en los fenómenos, visión ésta que la filosofía expresa en forma conceptual. Por ello, la filosofía implica un juego entre la intuición y el razonamiento conceptual. "La constante preocupación por enriquecer los conceptos con intuiciones es la misión de la poesía y de la filosofía." [20] Los conceptos no nos facilitan un nuevo conocimiento: la intuición es fundamental. Pero, si ha de transformarse en filosofía, debe elevarse a un nivel conceptual.

Schopenhauer se encuentra en una posición bastante difícil. No quiere postular como base de la filosofía una intuición excepcional que podrá ser completamente diferente de la percepción, por una parte, y, por otra, del razonamiento abstracto. De esto resulta que la intuición de que habla tiene que situarse en un nivel de conocimiento de percepción. Pero ésta se halla referida a objetos individuales y, por lo tanto, a los fenómenos, pues la individualidad pertenece a la esfera de los fenómenos. Por esta razón se ve obligado a demostrar que, incluso a nivel perceptivo, se puede dar una aprehensión intuitiva del noúmeno, aprehensión que constituye la base de la mediación filosófica.

Volveremos oportunamente sobre la naturaleza de esta intuición pues conviene matizar, previamente, ciertas posturas de Schopenhauer que le revelan como precursor del pensamiento bergsoniano. Bergson ponía gran énfasis en la función práctica de la inteligencia y en la incapacidad de los conceptos de captar la realidad de la vida. Basaba la filosofía sobre la intuición, llegando a describir la labor de los filósofos como, en parte, una tentativa de meditar sobre la intuición a nivel conceptual, hasta el punto en que esto era posible. De aquí proviene el pensamiento, tanto de Bergson como de Schopenhauer, de que la filosofía implica un intercambio de reacciones entre la intuición y el razonamiento discursivo o conceptual. Mencionando esto, no pretendo afirmar que Bergson ideara su doctrina basándose en la de Schopenhauer; realmente no hay ninguna prueba evidente de ello. Es absurdo pensar que, considerando eventuales semejanzas

20. *W*, III, p. 80; *HK*, II, p. 248.

entre los pensamientos del filósofo *X* y del filósofo *Y*, el primero tiene, necesariamente, que haber plagiado al segundo, o, al menos, estar influenciado por él. Sin embargo, a pesar de que Bergson, al tomar conciencia de la semejanza de ideas, hiciera una distinción entre su propia idea de la intuición y la del pensador alemán, es evidente la analogía que existe entre una y otra postura. En otras palabras, la dirección o línea de pensamiento que mantenía la filosofía de Schopenhauer reaparece en el pensamiento de Bergson, si los consideramos en el aspecto que aquí tratamos. Es decir que, a pesar de las diferencias entre el sistema filosófico de Schopenhauer y la filosofía de la vida que Bergson expone, la continuidad es latente.

5. Kant sostenía que la cosa en sí, lo correlativo al fenómeno, no se puede conocer. Schopenhauer nos dice que dicha cosa en sí es voluntad. "Cosa en sí significa aquello que existe independientemente de nuestra percepción, es decir, aquello que es, propiamente dicho. Para Demócrito era la materia configurada; igual que para Locke, en realidad. Para Kant era sencillamente = *X*. Para mí significa voluntad." [21] Es una voluntad singular, pues la multiplicidad sólo existe en el mundo espacio-temporal, en el mundo de los fenómenos. Es evidente que sólo puede existir una realidad metafenoménica, es decir, la cosa en sí. En otras palabras, el interior del mundo, por así decirlo, es una realidad, mientras que el exterior de éste, o la apariencia de esta realidad, es el mundo empírico que consiste en cosas limitadas.

¿De qué manera llega Schopenhauer a la convicción de que la cosa en sí es voluntad? Para comprender la realidad se impone una introspección, ya que la "singular y angosta puerta a la verdad" [22] se halla en la conciencia referida al interior de uno mismo, es decir, en la percepción dirigida hacia el interior. A través de esta conciencia interior llego a saber que la acción corporal, de la que se afirma que es el resultado de la volición, no es algo distinto de la volición, sino que es la volición misma. Ello significa que la acción corporal es simplemente voluntad objetivada: es la voluntad, que se hizo idea o representación. En efecto, el cuerpo entero, de hecho, no es más que voluntad objetivada, voluntad en forma de representación en la conciencia. Según Schopenhauer, esto lo puede comprender cualquiera si penetra en su propia conciencia. Una vez que se haya apropiado de esta intuición fundamental, está en posesión de la clave de la realidad. Entonces ya sólo tendrá que extender su descubrimiento al mundo en general.

A ello procede Schopenhauer. Ve la manifestación de una voluntad individual en el impulso por el que el imán se dirige al polo norte, en los fenómenos de atracción y repulsión, en la gravitación, en el instinto animal, en el deseo humano, etc. Hacia donde quiera que dirija su mirada, bien sea hacia el mundo inorgánico o bien hacia el orgánico, descubre siempre una confirmación empírica de la conclusión de que los fenómenos constituyen la apariencia de una precisa voluntad metafísica.

Pero surge la siguiente pregunta: Si la cosa en sí se manifiesta en fenómenos tan diversos como la energía universal de la naturaleza, la fuerza de la gravedad y la volición humana, ¿por qué llamarla "voluntad"? ¿"Fuerza o energía" no serían términos más apropiados, teniendo en cuenta que la "voluntad", considerada en sí misma, "no está dotada de conocimiento y es sólo un mero impulso [23] ciego e incesante, una infinita ca-

21. *W*, VI, p. 95. De *Parerga und Paralipomena*.
22. *W*, III, p. 219; *HK*, II, p. 406.
23. *W*, II, p. 323; *HK*, I, p. 354.

rrera?" [24] El término "voluntad", que implica racionalidad, difícilmente puede ser adecuado para describir un esfuerzo ciego.

Sin embargo, Schopenhauer defiende la expresión sosteniendo que debiéramos emplear los términos descriptivos más usuales. Somos conscientes de nuestra voluntad de una manera inmediata y es más conveniente describir lo que conocemos peor según lo que conocemos mejor, y no al revés.

La "voluntad", aparte de ser impulso ciego, esfuerzo infinito, devenir eterno, etc., es también voluntad de vivir. En efecto, para Schopenhauer, la "voluntad" y la "voluntad de vivir" se identifican. La realidad empírica es la objetivación o manifestación de la "voluntad" metafísica y, por ello, expresa de manera necesaria la "voluntad de vivir". Schopenhauer pone múltiples ejemplos. Sólo tenemos que mirar la naturaleza y considerar la vida de las especies animales. Los pájaros construyen sus nidos para las crías que aún no conocen. Los insectos depositan sus huevos donde la larva pueda sobrevivir. Toda la gama de instintos animales manifiesta la omnipresencia de la voluntad de vivir. Si consideramos la infatigable actividad de las abejas, y nos preguntamos a qué conduce y qué resultados se siguen de ella, sólo podemos responder que a la "satisfacción del hambre y del instinto sexual",[25] es decir, la supervivencia de la especie. Y, si consideramos el hombre, su industria y sus negocios, sus inventos y su técnica, entonces tenemos que admitir que todo este esfuerzo sirve exclusivamente para sustentar una serie de individuos a lo largo de su breve existencia, proporcionándoles un poco más de comodidades, y con ello contribuir a la conservación de la especie.

Todo esto se deriva de la teoría de Schopenhauer de la función biológica de la razón, como atributo esencial de la misma. Hemos hecho notar que el intelecto humano es capaz de desarrollarse hasta quedar libre de la esclavitud de la voluntad. Más adelante veremos que Schopenhauer no limita el origen posible de actividades humanas a comer, a beber y a las relaciones sexuales, actividades necesarias para el mantenimiento de la vida del individuo y de la especie, pero la función primaria de la razón manifiesta el carácter de la voluntad como voluntad de vivir.

6. Ahora bien, si la voluntad es esfuerzo infinito, un impulso ilimitado, no puede alcanzar nunca la satisfacción o un estado de tranquilidad. Su esfuerzo es continuo pero nunca alcanza nada. Esta característica esencial de la voluntad metafísica se refleja en su autoobjetivación, sobre todo en la vida humana. El hombre busca una satisfacción, la felicidad, pero no la alcanza. Lo que llamamos felicidad o goce no es más que el cese temporal del deseo. El deseo, como expresión de la necesidad y del sentimiento de privación, es una forma de dolor. Por ello la felicidad es "la liberación del dolor, la superación de la necesidad"; [26] es "real y esencialmente *negativa*, y en ningún caso positiva".[27] No tarda en transformarse en aburrimiento y, entonces, el deseo de satisfacción resurge de modo natural. Este aburrimiento reduce el amor más apasionado a simple necesidad de compañía. Una excepcional capacidad intelectual sólo sirve para incrementar las posibilidades de sufrimiento y para hacer más profunda la soledad del individuo.

24. *W*, II, p. 195; *HK*, I, p. 213.
25. *W*, III, p. 403; *HK*, III, p. 111.
26. *W*, II, p. 376; *HK*, I, pp. 411-412.
27. *Ibid.*

Cada cosa individual, como objetivación de una única voluntad de vivir, se esfuerza por afirmar su propia existencia a expensas de las demás cosas. Éste es el motivo por el que el mundo es conflictivo. Tales conflictos manifiestan la naturaleza de la voluntad contradiciéndose a sí misma, como una voluntad torturada. Schopenhauer encontró ejemplos de esta clase, conflictos, incluso en el reino mineral. Pero es propiamente en la esfera orgánica y humana donde halla las confirmaciones más palpables. Insiste en la forma en que los animales de una misma especie se devoran unos a otros. Y, al conceptuar a los hombres, no se para en mientes. "La fuente principal de los peores males que afligen al hombre es el hombre mismo: ***homo homini lupus.*** Cualquiera que no pierda de vista esta consideración tendrá al mundo como un infierno peor que el del Dante, ya que forzosamente un hombre es siempre causa del mal de otro hombre." [28] La guerra y la crueldad son, por supuesto, el mejor apoyo de la doctrina de Schopenhauer. El hombre que no demostró simpatía alguna por la revolución de 1848 habla en los términos más duros de la explotación en las fábricas, de la esclavitud y de los abusos sociales.

Observa que la codicia, el egoísmo y la crueldad de los hombres son la única justificación del Estado. Éste, lejos de ser una manifestación del orden divino, es sencillamente un producto de un egoísmo lúcido que intenta hacer un poco más tolerable el mundo.

El pesimismo de Schopenhauer es metafísico en el sentido de que se presenta como una consecuencia de la naturaleza de la voluntad metafísica. El filósofo no se ocupa solamente en la consideración del hecho empírico de la existencia de una gran masa de mal y sufrimiento en el mundo, sino que investiga, sobre todo, sus causas. La cosa en sí es tal y como es y hemos de señalar los rasgos negros de la realidad fenoménica tal y como se observan. Sin embargo, algo puede hacerse para mitigar el sufrimiento. Esto también es un hecho empírico. Pero sería excesivo pensar que puede cambiarse el carácter fundamental del mundo y de la vida humana. Si, por ejemplo, se suprimieran todas las guerras y se satisfacieran todas las necesidades materiales de los hombres, el resultado más probable sería, según Schopenhauer, una situación de insoportable aburrimiento a la que sucedería el retorno de los conflictos. Schopenhauer se apresura a condenar el optimismo fácil de Leibniz y la forma en que los idealistas alemanes, especialmente Hegel, prescinden del lado negro de la existencia humana, o cuando, admitiéndolo, lo justifican calificándolo de "racional".

7. Es innecesario señalar que Schopenhauer pensaba que su teoría sobre el carácter fenoménico de la realidad empírica armonizaba con su teoría sobre la voluntad. Es decir que, una vez aceptada la tesis general de Kant sobre el carácter fenoménico del mundo, se podía continuar sin contradicción hasta llegar a revelar la naturaleza de la cosa en sí. Pero esto es dudoso. Tomemos, por ejemplo, la vía de aproximación de Schopenhauer a la voluntad, a través de la conciencia interior. Como Herbart ya observó, los principios voluntaristas de Schopenhauer, considerados a partir de la percepción interior, tienen que estar sujetos a la forma de temporalidad: es conocido en actos que se suceden unos a otros y, todos ellos, son fenoménicos. No podemos llegar a la voluntad como realidad metafenoménica. Sólo puede ser fenoménica en cuanto somos conscientes de ella. Es cierto que podemos hablar de una voluntad metafísica. Pero en

28. *W*, III, p. 663; *HK*, III, p. 388.

cuanto es pensamiento expresado tiene que ser, según parece, objeto para un sujeto y, de este modo, resulta fenoménica.

Schopenhauer admite el hecho de que no podamos conocer la voluntad metafísica en sí y que ésta pueda tener atributos que no conozcamos ni comprendamos. Insiste, sin embargo, en que podemos llegar a conocerla, aunque sólo sea parcialmente, en su manifestación u objetivación, y que nuestra propia volición resulta ser para nosotros la manifestación más evidente. En tal caso, la voluntad metafísica parece desintegrarse en fenómenos. La conclusión de que no podemos conocer la cosa en sí vuelve a imponerse. Para decirlo de otra forma, Schopenhauer no quiere basar su filosofía en una intuición privilegiada y esencial de la realidad última, sino más bien en una percepción intuitiva de nuestra propia volición. Esta percepción intuitiva parece, por sus propias premisas, pertenecer a la esfera de los fenómenos que incluye toda la serie de relaciones sujeto-objeto. Una vez sentada la doctrina del *mundo como representación*, el primer libro de Schopenhauer, su *opus magnum*, resulta difícil encontrar la posibilidad de acceso a la cosa en sí. Kant, probablemente, concluiría diciendo que no existe tal posibilidad.

En mi opinión, esta objeción de Kant estaría justificada. Desde luego, se puede ver la independencia de la filosofía de Schopenhauer de la de Kant y presentarla como una especie de hipótesis. Supongamos que el filósofo estaba temperamentalmente predispuesto para ver con claridad y subrayar el lado negro de la existencia humana, del mundo y de la historia. Creía que, lejos de ser aspectos secundarios, eran, por el contrario, los más esenciales y significativos. El análisis de los conceptos de felicidad y sufrimiento confirmaban su primera visión. A partir de aquí concibió su hipótesis explicativa del ciego y permanente esfuerzo al que llamó voluntad. Una vez reconocida esta voluntad, pudo dedicarse a descubrir nuevas confirmaciones empíricas en los reinos orgánico e inorgánico, y especialmente en el hombre. Por otra parte, esta hipótesis le capacitaba para predecir algunas generalizaciones sobre la vida humana y la historia.

Evidentemente, no tengo la intención de insinuar que Schopenhauer haya querido renunciar a su tesis del mundo como representación sino que, por el contrario, siempre insistió en ella. Tampoco quiero decir que la imagen del mundo de Schopenhauer fuese aceptable en el caso de que lo hubiera hecho. Su análisis de la felicidad como esencialmente "negativa", para referirnos a un sólo punto de su crítica, creo que es completamente insostenible. Me parece que la filosofía de Schopenhauer expresa más bien una "visión" del mundo muy parcial. Esta visión tal vez fuera más justa si su filosofía se propusiera como una hipótesis derivada de la consideración exclusiva de los aspectos en cuestión. Más brevemente, la visión del mundo de Schopenhauer es, como mínimo, unilateral. Pero, precisamente por esta unilateralidad y extremismo, sirve como contrapeso o antítesis a sistemas como el de Hegel, en el que se exalta el camino triunfante de la razón en la historia, y en el que el mal y el sufrimiento se esconden tras una retórica triunfalista.

Capítulo XIV

SCHOPENHAUER.—II

La contemplación estética como liberación de la esclavitud de la voluntad. — Las bellas artes. — Virtud y renuncia: el camino de salvación. — Schopenhauer y el idealismo metafísico. — La influencia general de Schopenhauer. — Notas sobre el desarrollo de la filosofía de Schopenhauer en Eduard von Hartmann.

1. Para Schopenhauer, la raíz de todo mal reside en la esclavitud de la voluntad, esclavitud dependiente de la voluntad de vivir. Ya se ha mencionado su reivindicación del intelecto humano al que concede la capacidad de sobrepasar el nivel de desarrollo preciso para satisfacer las necesidades físicas. Éste produce, aparte de la energía que se requiere para cumplir su función primaria y práctica, una energía suplementaria por la que el hombre puede escapar tanto a la inútil vivencia del deseo y el esfuerzo, como a la egoísta autoafirmación y sus conflictos.

Schopenhauer propone dos caminos para liberarnos de la esclavitud a que nos somete la voluntad. Uno es temporal —un oasis en medio del desierto— y otro más duradero. El primero es el de la contemplación estética, el arte, y el segundo es el ascetismo, verdadera vía de salvación. Nos ocuparemos, en primer lugar, del camino que nos libera a través del arte.

El hombre, dedicado a la contemplación estética, llega a ser un observador desinteresado. Obviamente, la contemplación estética excluye el interés. Cuando, por ejemplo, yo veo una cosa hermosa como objeto de deseo o como estímulo de un deseo, mi punto de vista no es, ciertamente, el de la contemplación estética; soy un espectador "interesado". De hecho, soy un instrumento de la voluntad, o estoy a su servicio. Sin embargo, puedo perfectamente no considerar un objeto hermoso ni como objeto de deseo en sí mismo ni como estímulo, y admirarlo únicamente por el significado estético que pueda tener. En tal caso soy un espectador desinteresado, y, al menos entonces, me libero de la esclavitud de la voluntad.

La teoría de Schopenhauer sobre la contemplación estética de los objetos naturales o de las obras de arte como liberación temporal se relaciona con una teoría metafísica sobre lo que él llama ideas platónicas. Se dice de la voluntad que se objetiva inmediatamente en ideas que se refieren a las cosas individuales, igual que ocurre en los arquetipos y sus copias. Son "determinadas especies o formas originarias inmutables y propiedades de todos los cuerpos naturales, tanto orgánicos como inorgánicos, y son también fuerzas naturales que se manifiestan a sí mismas de acuerdo con las leyes naturales".[1]

1. *W*, II, p. 199; *HK*, I, p. 219.

Existen ideas de fuerzas naturales, tales como la de la gravedad, e ideas de especies, pero no existen, sin embargo, ideas de géneros, pues, mientras haya especies naturales, según Schopenhauer, no habrá géneros naturales.

No debe confundirse la idea de especie con la forma inmanente de las cosas. Se dice que los miembros individuales de las diversas especies, o clases naturales, son "el correlativo empírico de la idea".[2] Y la idea es un arquetipo eterno. Por esta razón, Schopenhauer identifica sus ideas con las formas o ideas platónicas.

No me explico cómo la voluntad, ciega, o el impulso continuo, puedan objetivarse a sí mismos en ideas platónicas. Creo que Schopenhauer, a pesar de sus críticas, en lo que se refiere al significado metafísico del arte y de la intuición estética, comparte sus ideas con Schelling y Hegel, pero que, al darse cuenta de que la contemplación estética ofrece la posibilidad de una liberación temporal del deseo, se atuvo a la doctrina de Platón, a quien tanto admiraba, sobre las ideas, pero esta doctrina no tiene ninguna conexión explícita con la definición de voluntad ciega, impulso o esfuerzo autotorturante. No hay por qué insistir más en ello. Lo importante es que el genio del artista es capaz de aprehender las ideas y de darles una expresión en la obra de arte. Y, en esta contemplación estética, el espectador participa al aprehender las ideas. De esta forma, se eleva sobre lo temporal y variable y contempla lo eterno e inmutable. Su actitud es contemplativa y no apetitiva. El apetito se anula en la experiencia estética.

Schopenhauer exalta el papel que desempeña el genio del artista, y esto le acerca al espíritu del romanticismo. Sin embargo, no habla con mucha precisión acerca de la naturaleza del genio y de su diferencia con el hombre corriente. Algunas veces parece implicitar que genio no significa solamente la capacidad de aprehender ideas sino que también supone la posibilidad de expresarlas en obras de arte. En otras ocasiones, parece querer decir que genio es solamente la facultad de intuir ideas, y que la capacidad de darles una expresión externa es un asunto que incumbe a la técnica y que, por tanto, puede adquirirse con la práctica y el estudio. La primera hipótesis está más cerca de lo que normalmente pensamos: el genio artístico supone, sobre todo, la facultad de creación. Si un hombre no posee esta facultad no se nos ocurriría considerarle como un artista. De otra manera, cualquiera que fuese capaz de la contemplación y apreciación estética sería un genio. Pero se puede argüir, de acuerdo con Benedetto Croce, que la intuición estética implica una expresión interior, en el sentido de una recreación imaginativa, a diferencia de la expresión externa. En este caso, tanto el artista creador como el hombre que contempla y aprecia la obra de arte "expresarían", aunque ambos lo harían de distinto modo. En todo caso, a pesar de que es posible aproximar estos dos modos de expresar, en mi opinión Schopenhauer integra ambas facultades, la de intuir ideas y la de darles una forma externa, aunque para ello resulte indispensable el aprendizaje técnico. De este modo, el hombre que no es capaz de producir obras de arte puede compartir con el genio la intuición de las ideas en y por la expresión externa de las mismas.

Sin embargo, lo importante es el hecho de que el hombre trascienda en la contemplación estética la sujeción original del conocimiento a la voluntad, al deseo. Se convierte en "sujeto de conocimiento, propiamente sin voluntad, y ya no establece relaciones según el principio de razón suficiente, sino que permanece y se sumerge en la contemplación del objeto presentado, sin considerar su conexión con cualquier otro".[3] Es-

2. *W*, III, p. 417; *HK*, III, p. 123.
3. *W*, II, pp. 209-210; *HK*, I, p. 230.

tamos en relación directa con lo bello cuando el objeto de la contemplación es una simple forma significativa y la idea se presenta a la percepción como algo concreto. Sin embargo, si un hombre percibe el objeto que contempla como algo hostil o amenazador para su cuerpo, es decir, la objetivación de la voluntad en forma de cuerpo humano, entonces se halla en presencia de lo sublime. Esto es, contempla lo sublime, y, a pesar de reconocer el carácter amenazador del objeto, persiste en la contemplación objetiva sin dejarse sobrecoger por la emoción egocentrista del temor. Puede decirse, por ejemplo, que quien contempla la espectacular grandeza de una tormenta sobre el mar desde una pequeña embarcación, está contemplando lo sublime si fija su atención en la grandeza de la escena y la fuerza de los elementos de la naturaleza.[4] El hombre se libera temporalmente de la esclavitud de la voluntad al contemplar lo bello o lo sublime. Su espíritu goza de un descanso al no ser un mero instrumento de satisfacción de un deseo, porque adopta una actitud puramente objetiva y desinteresada.

2. Tanto Schelling como Hegel concibieron las bellas artes como series ascendientes. Schopenhauer respeta la división de las artes que ellos hicieron y clasifica las bellas artes en una serie de objetivaciones de la voluntad, más o menos perfectas. La arquitectura, por ejemplo, es la manifestación de las ideas en su grado inferior, como la gravedad, la cohesión, la rigidez, la dureza, es decir, las cualidades universales de la piedra. La arquitectura es la expresión indirecta del conflicto de la voluntad, a través de la tensión material que se establece entre gravedad y rigidez. Artes hidráulicas son una manifestación de las ideas de la materia fluida; estas artes encuentran expresión en las fuentes y saltos de agua artificiales. La horticultura y la jardinería son artes que ponen de relieve las ideas que expresan el mundo vegetal. Cuadros de valor histórico y esculturas son la expresión de la idea del hombre, si bien la escultura está más en relación con la belleza y la gracia, y la pintura expresa sobre todo el carácter y la pasión humana. La poesía es la más perfecta de las artes porque resume todas las demás. Su material inmediato son los conceptos; el poeta intenta facilitar el conocimiento de los conceptos abstractos haciendo uso de epítetos a nivel de la percepción y, de esta manera, estimula la imaginación del auditor y del lector y, con ello también, su capacidad de aprehender la idea representada en el objeto perceptible.[5] Pero el objetivo principal de la poesía, a pesar de su facultad de expresar cualquiera de las manifestaciones de las ideas, es la representación del hombre como expresión de sí mismo por medio de una serie de actos y pensamientos, y las respectivas emociones que acompañan a ambos.

Surgían por aquel entonces una serie de controversias entre escritores y estetas referente al rango que debía ocupar el concepto de las bellas artes. No vamos a considerar aquí la posibilidad de incluir la horticultura y las artes hidráulicas en las bellas artes. Tampoco es necesario exponer una división de las bellas artes, que en todo caso depende de su correlación con un sistema metafísico discutible. Sin embargo, conviene matizar los dos puntos siguientes:

En primer lugar, hay que destacar, como es de suponer, el hecho de que, para Schopenhauer, la expresión más noble de las artes poéticas sea la tragedia. En la tragedia se representa el carácter real de la vida humana y los espectadores la presencian

4. De acuerdo con Kant, Schopenhauer distingue lo sublime dinámico y matemático. El hombre en la barca es un caso del primer tipo. Lo sublime matemático se da en lo inmenso estético, por ejemplo en la contemplación de una grandiosa cadena de montañas.

5. Homero, por ejemplo, no se limita a describir el mar o la aurora, sino que pasa las representaciones al nivel de la percepción al usar epítetos como "de color de vino" o "con dedos rosados".

cuando ya está transformada en arte y expresada de forma dramática; presencian el "gran dolor, el lamento de la humanidad entera, el triunfo del mal, las burlas de la suerte, la irremediable degeneración de los justos e inocentes".[6]

En segundo lugar, debe considerarse el hecho de que el arte superior a todas las demás artes no sea la tragedia sino la música. Esto lo justifica Schopenhauer estimando que la música no expresa una idea, o ideas, es decir, la objetivación de la voluntad, sino que expresa la voluntad misma, la naturaleza interna de la cosa en sí misma.[7] El hombre recibe, al escuchar música, una revelación directa, aunque no de forma conceptual, de la realidad subyacente de los fenómenos. Intuye esta realidad que se le revela en forma de arte, de un modo objetivo y desinteresado y no como expresión de la tiranía de la voluntad. Además, en caso de que fuese posible expresar audazmente en conceptos todo lo que la música expresa prescindiendo de los conceptos, nos encontraríamos ante la filosofía verdadera.

3. La contemplación estética no ofrece más que una liberación temporal de la esclavitud de la voluntad. Schopenhauer, sin embargo, revela una liberación duradera; y ésta se consigue renunciando a la voluntad que nos induce a vivir. Sin duda alguna, el progreso moral tiene que adoptar esta forma si es posible la moralidad. Todo el mal del mundo, según Schopenhauer, emana de la voluntad de vivir, de sus manifestaciones de egoísmo, de autoafirmación, de odio y de conflictos. "En el corazón de cada uno de nosotros reside una mala bestia al acecho de oportunidades para saciar sus instintos voraces atacando a los demás y que, si no la evitamos, nos descuartiza." [8] Esta bestia salvaje, este mal radical, es la expresión directa de la voluntad de vivir. De aquí deduce Schopenhauer que la moralidad, si es posible, tiene forzosamente que implicar un rechazo de dicha voluntad, y, considerando que el hombre es una objetivación de la voluntad, rechazar ésta significa negarse a sí mismo; significa ascetismo y mortificación.

Schopenhauer dice que el mundo posee un significado moral. Pero lo que quiere decir con esta afirmación, tan sorprendente a primera vista, es lo siguiente: la existencia, la vida, es un crimen ya de por sí; es nuestro pecado original y lo expiamos exclusivamente por medio del sufrimiento y de la muerte. Por ello, se puede decir que en el mundo reina la justicia, y que, según la famosa sentencia hegeliana, "el mundo mismo es su propio tribunal de justicia".[9] Es en este sentido en el que resulta exacta la afirmación de que el mundo posee un significado moral. "Si pudiéramos poner toda la miseria del mundo en un platillo de la balanza y toda la culpa del mundo en el otro, la aguja señalaría precisamente el centro." [10] Schopenhauer habla de la voluntad como si ésta fuese culpable de todo el mal y como si, al mismo tiempo, pagara por ello; porque se objetiva a sí misma y porque sufre en ese estado de objetivación. Esta forma de exponer el tema quizá parezca un tanto extravagante, puesto que los sufrimientos de los hombres han de ser fenoménicos, según las premisas de Schopenhauer, es decir, que apenas pueden afectar a la cosa en sí misma. Prescindiendo de esta dificultad, podemos, sin embargo, deducir a partir de aquella afirmación, que la existencia o la vida misma es un crimen y que la moralidad, si existiera, se podría expresar únicamente rechazando la voluntad de vivir, apartándose de la vida.

6. *W*, II, p. 298; *HK*, I, p. 326.
7. Por esto, Schopenhauer condena la música intuitiva y menciona como ejemplo *Las escisiones* de Haydn.
8. *W*, VI, p. 230. En *Parerga* y *Paralipomena*.
9. *W*, II, p. 415; *HK*, I, p. 454.
10. *W*, II, p. 416; *HK*, I, p. 454.

Una vez asentadas estas premisas, parece que sólo hay una conclusión posible: el máximo acto moral es el suicidio. Pero, según Schopenhauer, el suicidio no es más que un acto de sumisión a la voluntad, de ningún modo su negación. Esto lo justifica diciendo que el hombre comete un suicidio sólo a fin de librarse de ciertos males y que si pudiera escaparse de esos males que le acosan, sin recurrir al suicidio, lo haría gustosamente. Por esta razón, el suicidio, paradójicamente, es la expresión de una concesión hecha a la voluntad de vivir. En consecuencia, la negación y la renuncia a vivir han de adoptar una forma que no sea el suicidio.

Pero, ¿acaso hay algún lugar para la moralidad dentro de la filosofía de Schopenhauer? El ser humano como individuo no es más que una objetivación de la voluntad individual y única, por tanto, sus actos están determinados por ella. Schopenhauer traza una línea divisoria entre carácter inteligible y carácter empírico. La voluntad metafísica se objetiva a sí misma en la voluntad individual, y esta voluntad individual, considerada en sí misma y anteriormente a sus actos, es el carácter inteligible o nouménico. La voluntad individual, que se manifiesta a través de sus actos sucesivos, es el carácter empírico. El objeto de la conciencia lo constituyen los actos particulares de la voluntad; éstos se suceden el uno al otro. Así, un hombre sólo puede conocerse a sí mismo gradual e imperfectamente. En un principio, su posición es la de cualquier intruso. Es incapaz de prever sus actos futuros voluntarios; únicamente tiene conciencia de los actos ya realizados. Por ello, él mismo se cree libre, y esta sensación de libertad le resulta muy natural. Sin embargo, el acto empírico es realmente un despliegue de su carácter inteligible o nouménico. El primero es consecuencia del último y está determinado por éste. Como pensó ya Spinoza, la sensación o la convicción de libertad no es más que el efecto real de la ignorancia de las causas que determinan los actos de uno mismo.

A primera vista, puede parecer inútil hacer observaciones acerca de la manera cómo debiera actuar la gente para escaparse de la esclavitud a que les someten el deseo y el esfuerzo, considerando que sus acciones están determinadas por los respectivos caracteres. Estos caracteres son objetivaciones de la voluntad, de la voluntad de vivir, que se pone de manifiesto precisamente en el deseo y esfuerzo constantes.

Schopenhauer afirma, sin embargo, que el determinismo del carácter no excluye la posibilidad de cambios de conducta. Supongamos que estoy acostumbrado a actuar según mis conveniencias económicas. Pero, un buen día, alguien me convence de que la gloria celestial es más valiosa que la terrestre. Mi nueva convicción me llevará a cambiar de comportamiento. En lugar de intentar hacerme rico a expensas de alguien, le cedo a éste la oportunidad de ganancia económica. Mis amigos, suponiendo que los tuviera, dirán que he cambiado de carácter. Pero, de hecho, sigo siendo el mismo hombre de siempre. A pesar de que mis acciones hayan cambiado, mi carácter sigue siendo el mismo. Sigo obrando en virtud de un motivo personal, es decir, en virtud de una ganancia. Lo único que ha cambiado es mi concepto de qué es lo más beneficioso. Dicho de otra forma, mi carácter inteligible determina el tipo de motivos que me inducen a obrar; el motivo esencial será el mismo, tanto si me dedico a acumular riquezas en la tierra, como si renuncio a ellas para alcanzar el cielo.

Este ejemplo no ayuda a entender cómo es posible negar la voluntad de vivir. Sólo ilustra un egoísmo permanente y no la emergencia de una radical negación de sí mismo. Aunque puede servir para conciliar la teoría del determinismo del carácter con los hechos empíricos que ponen de manifiesto la posibilidad de cambios de carácter, no ex-

plica de qué manera puede la voluntad de vivir volver sobre sí misma en la objetivación y a través de ella, para negarse a sí misma. De momento, basta con observar que la idea de cambio del propio punto de vista tiene un papel muy importante en la filosofía de Schopenhauer, al igual que en la de Spinoza. Schopenhauer descubre una visión progresiva, a través del velo de Maya, del mundo fenoménico de la individualidad y la multiplicidad. Esto es posible gracias a la capacidad del intelecto de cumplir sus funciones prácticas primarias. Los grados de avance moral corresponden a los de penetración del velo de Maya.

La individualidad es fenoménica. El noúmeno es uno; una pluralidad de individuos sólo existe para el sujeto fenoménico. El hombre puede desde un principio romper la ilusión de la individualidad y llegar así a poner a los demás a su mismo nivel y no dañarles. Este hombre sería justo y no aquel que, dentro del velo de Maya, se afirma a sí mismo excluyendo a los demás.

Aún se puede ir más lejos. Un hombre puede penetrar el velo de Maya hasta llegar a ver que todos los individuos en realidad sólo son uno, pues todos ellos son fenómenos de una voluntad única e indivisible. Entonces nos encontramos en el nivel ético de la simpatía. Tenemos entonces bondad o virtud que se caracterizan por el amor desinteresado a los demás. La bondad verdadera no consiste, como creyó Kant, en la obediencia al imperativo categórico, exclusivamente por cumplir el deber. La bondad verdadera es amor, *agape* o *caritas*, a diferencia del *eros* que está dirigido hacia sí mismo. Amor es simpatía. "Todo amor verdadero y puro es simpatía (*Mitleid*) y cualquier amor que no sea simpatía es egoísmo (*Selbstsucht*). Eros es egoísmo; ágape es simpatía." [11] Schopenhauer combina este entusiasmo por la filosofía hindú de Maya con una gran admiración por Buda. Quizás estaba más cerca de la ética budista que de los conceptos occidentales más dinámicos de altruismo.

Sin embargo, aún podemos avanzar otro paso. En la voluntad, y a través de la misma, el hombre puede llegar a un conocimiento tan claro de sí, que le lleve a sentir horror de sí mismo y a negarse a sí mismo. La verdad humana deja de sentirse en relación con las cosas y el hombre marcha por el camino del ascetismo y la santidad. Schopenhauer ensalza la castidad voluntaria, la pobreza y la mortificación del yo, alaba a quien se entrega a la muerte para salvarse de la esclavitud de la voluntad.

Ya hemos aludido antes a la dificultad de entender el modo como la voluntad puede negarse a sí misma. Schopenhauer reconoce esta dificultad, admitiendo sinceramente que es una contradicción que la voluntad, que se manifiesta u objetiva en el fenómeno, se niegue a sí misma y renuncie a lo que el fenómeno expresa, es decir, a la voluntad de vivir. Pero, en cualquier caso, este acto de radical negación de sí mismo es posible, aunque tal vez sea excepcional. La voluntad en sí misma es libre, ya que no está sujeta al principio de razón suficiente. En el caso de una negación total de sí misma, de una total renuncia de sí misma, la libertad esencial de la voluntad, la cosa en sí, se manifiesta en el fenómeno. Dicho de otra forma, Schopenhauer admite una excepción en el principio del determinismo. La voluntad metafísica, que es libre, "niega la naturaleza que fundamenta al fenómeno, mientras que el propio fenómeno continúa existiendo en el tiempo y, por ello, aparece una contradicción del fenómeno consigo mismo".[12] Es

11. *W*, II, p. 444; *HK*, I, p. 485.
12. *W*, II, p. 339; *HK*, I, p. 371.

decir, que el santo no se mata a sí mismo, continúa existiendo en el tiempo, pero renuncia por completo a la realidad que le fundamenta como fenómeno, negándola por completo. Esto es una contradicción, pero es una contradicción que manifiesta que la voluntad trasciende el principio de razón suficiente.

Por último, podemos preguntarnos, ¿qué objeto tienen la virtud y la santidad? Es evidente que el hombre que niega la voluntad se moverá en el mundo como si éste no fuera nada, ya que lo único que niega es la apariencia de la voluntad. Al menos en este sentido, es cierto que, cuando la voluntad se niega a sí misma, "nuestro mundo con todos sus soles y sus galaxias no es nada".[13] Pero, ¿qué ocurre con la muerte?, ¿supone una total extinción?

Schopenhauer dice que "ante nosotros, en realidad, sólo está la nada" [14] y, si se niega la inmortalidad personal, en cierto sentido, es verdad. Si la individualidad es fenoménica, Maya, y después muerte, la salida del mundo fenoménico significa necesariamente la extinción de la conciencia. Tal vez se dé la posibilidad de una integración en la voluntad única. Schopenhauer parece creer, aunque no lo exprese muy claramente, que, para el hombre que ha negado la voluntad, la muerte significa una total extinción. Estar en vida redujo su existencia al temor y, con la muerte, la destruye. El hombre llegó a su última meta que es la negación de la voluntad de vivir.

Schopenhauer habla de otra posibilidad más.[15] Como ya se ha visto, afirma que la cosa en sí, como realidad última, puede poseer atributos que no sean, ni puedan ser conocidos. En ese caso, estos atributos pueden subsistir cuando la voluntad se haya negado a sí misma como tal voluntad. Probablemente, se dé la posibilidad de alcanzar un grado de ser por la renuncia de sí mismo, un ser que no se hunda en la nada. Este estado, difícilmente podría ser un estado de conocimiento, ya que la relación sujeto-objeto es fenoménica. Pero puede ser semejante a la experiencia incomunicable a que los místicos aluden confusamente.

Aunque es fácil criticar esta afirmación, no vamos a hacerlo aquí. Schopenhauer se veía obligado a ello teniendo en cuenta su tesis de que conocemos la realidad última como manifestación de la voluntad pero no en sí misma. Quizá Schopenhauer pensaba que no debía excluirse la posibilidad de que las experiencias de los místicos no puedan explicarse según su filosofía de la voluntad. Sería exagerado decir que Schopenhauer supone que tanto el teísmo como el panteísmo pueden ser ciertos. Schopenhauer afirma que el teísmo es una doctrina infantil y, por tanto, incapaz de satisfacer a una mente madura. El panteísmo, en su opinión, es todavía más absurdo y, además, es incompatible con cualquier tipo de moral. Identificar al mundo, con su mal, su crueldad y su sufrimiento, con la divinidad, o interpretarlo como una teofanía, en el sentido literal, es algo inconcebible, una estupidez que sólo a Hegel pudo habérsele ocurrido. Más todavía, semejante identificación lleva a justificar todo lo que ocurre y tal justificación es incompatible con las exigencias de la moral.

Pero, si la realidad última posee unos atributos distintos de los derivados de su definición como voluntad ciega, la filosofía nada puede saber de ellos. La voluntad es la cosa en sí, y negar la voluntad significa, por tanto, negar la realidad de todo lo que existe, o al menos de todo lo que podemos saber que existe. La siguiente conclusión de

13. *W*, II, p. 487; *HK*, I, p. 532.
14. *W*, II, p. 486; *HK*, I, p. 531.
15. *W*, II, p. 485, y III, pp. 221-222; *HK*, I, p. 530 y II, p. 408.

la filosofía es obligada; "no hay voluntad, no hay representación ni mundo".[16] Si la voluntad se vuelve sobre sí misma y se "niega" a sí misma, no queda nada.

4. El lector tal vez se sorprenda de que la filosofía de Schopenhauer haya sido considerada dentro del idealismo metafísico. En cierto modo esta sorpresa está justificada, ya que, a pesar de la constante referencia de Schopenhauer a Fichte, Schelling y Hegel, su sistema sólo marginalmente puede incluirse dentro del idealismo especulativo. Schopenhauer substituye el yo de Fichte y el *logos* o idea de Hegel por la voluntad, pero la distinción entre fenómeno y noúmeno y la teoría del carácter subjetivo y fenoménico del espacio, del tiempo y la causalidad, proceden de Kant. No es ilógico describir el sistema de Schopenhauer como un idealismo voluntarista trascendental, ya que es un idealismo desde el momento en que el mundo es una representación. Es voluntarista porque el concepto de voluntad, más que el de razón o pensamiento, es la clave de la realidad. Es trascendental, en el sentido de que la voluntad individual es una voluntad absoluta que se manifiesta a sí misma en los múltiples fenómenos de la experiencia.

Si consideramos la filosofía de Schopenhauer desde este triple punto de vista, se nos presenta como uno de los sistemas especulativos poskantianos al igual que los de Fichte, Schelling y Hegel; sin embargo, las diferencias con respecto a estos tres últimos filósofos son considerables. La realidad última en el sistema de Hegel es la razón, el pensamiento que se piensa a sí mismo y que se actualiza a sí mismo como espíritu concreto. Lo real es lo racional y lo racional es lo real. Para Schopenhauer, la realidad es más irracional que racional: el mundo es la manifestación de un impulso ciego. Es cierto que hay semejanzas entre la razón cósmica de Hegel y la voluntad de Schopenhauer. Por ejemplo, para Hegel, la razón se pone a sí misma como su propio fin, del mismo modo que, para Schopenhauer, lo hace la voluntad. Hay una gran diferencia entre la idea del universo como vida de la razón que se despliega a sí misma y la idea del universo como expresión de un impulso ciego e irracional de vida o existencia. Es cierto que hay elementos de "irracionalidad" en el idealismo alemán. La teoría de Schelling de la voluntad irracional en la divinidad es un caso aparte. Pero Schopenhauer convierte los rasgos irracionales de la existencia en su fundamento, llegando a ser la verdad central del mundo, y no su verdad parcial.

Este irracionalismo metafísico de la filosofía de Schopenhauer se acentúa más en su teoría del arte que ofrece la posibilidad de transmutar los horrores de la existencia en el sereno mundo de la contemplación estética. Por una parte, aquí se substituye el optimismo metafísico del idealismo absoluto por el pesimismo metafísico y, por otra, el carácter deductivo del idealismo metafísico, que es muy lógico si consideramos la realidad como razón o pensamiento que se despliega a sí mismo, da paso a una vía de aproximación empírica. El carácter metafísico de la filosofía de Schopenhauer, junto con sus elementos marcadamente románticos, hacen que se asemeje a los sistemas poskantianos. Todo ello permite interpretar el pensamiento de Schopenhauer como una hipótesis basada en la generalización de datos de la experiencia, y, aunque esté justificado el incluirlo dentro de la metafísica especulativa poskantiana, por otra parte, es evidente que la filosofía de Schopenhauer es un precedente de la metafísica inductiva que sucedió al colapso del idealismo absoluto.

Si consideramos el sistema de Schopenhauer desde la historia posterior de la filoso-

16. *W*, II, p. 486; *HK*, I, p. 531.

fía, lo veremos como una transición desde el movimiento idealista a las posteriores filosofías de la vida. Pero, por otra parte, su sistema sólo es él mismo y no "una transición". Esto no niega sus relaciones con el movimiento filosófico general, pero también es excesivo considerarlo como un puente entre el idealismo y la filosofía vitalista en Alemania y Francia. Se puede argüir que Schopenhauer insiste en una noción de vida carente de sentido. La vida es algo que hay que negar y no algo que deba afirmarse. La teoría de Schopenhauer de renuncia y negación sólo puede ser alcanzada por una filosofía que subraye la idea de la voluntad de vivir e interprete el mundo a la luz de esta idea. El instinto y la razón son, para Schopenhauer, instrumentos biológicos, aun cuando predique el desprendimiento del intelecto humano de su orientación práctica. De esta forma, aporta el material para la substitución de la idea del pensamiento, como idea central de la filosofía, por la idea de la vida. El pesimismo de Schopenhauer no vuelve a surgir en el vitalismo posterior, pero esto no altera el hecho de que la idea de la vida constituya el núcleo de su sistema. Es cierto que la idea de vida aparece ya en la filosofía de Fichte y Hegel, pero Schopenhauer concede al término "vida" una importancia esencialmente biológica, interpreta la razón (que también es una forma de vida) como un instrumento de vida, en el sentido biológico.

5. Después de la muerte de Hegel y del fracaso de la revolución de 1848, se creó un clima de opinión más favorable al pesimismo irracionalista de Schopenhauer, quien empezó a tener seguidores. Entre ellos estaba Julius Frauenstädt (1813-1879) que, del hegelianismo, se convirtió a la filosofía de Schopenhauer en el curso de unas conversaciones que mantuvo con él en Frankfurt. Frauenstädt modificó ligeramente la posición de su maestro al sostener que el espacio, el tiempo y la causalidad no son meras formas subjetivas y que la individualidad y la multiplicidad no son meras apariencias. Pero defendió la teoría de que la realidad última es voluntad, y publicó una edición de los escritos de Schopenhauer.

Las obras de Schopenhauer estimularon en Alemania el interés por la filosofía y la religión orientales. Entre los filósofos influenciados por Schopenhauer podemos citar a Paul Deussen (1845-1919), fundador de la *Schopenhauer-Gesellschaft* (*Asociación Schopenhauer*) y amigo de Nietzsche. Deussen tenía una cátedra en la Universidad de Kiel. Además de una historia general de la filosofía, publicó varias obras sobre el pensamiento hindú, y contribuyó a dar a conocer la filosofía oriental como una parte más de la historia de la filosofía.

La influencia de Schopenhauer fue muy importante fuera de los círculos filosóficos. Richard Wagner le concedió gran importancia. La teoría de la música como arte superior era muy del gusto del gran compositor, que llegó a considerarse como una encarnación del genio descrito por Schopenhauer.[17] Sin embargo, no puede reducirse la visión del mundo de Wagner a la filosofía de Schopenhauer, ya que muchas de sus ideas eran anteriores a su contacto con esta filosofía y, a lo largo del tiempo, fue modificándolas. De cualquier manera, cuando en 1854 leyó a Schopenhauer, escribió una carta de reconocimiento al filósofo, y se dice que Tristán e Iseo reflejan la influencia de Schopenhauer. Éste también fue muy apreciado por Thomas Mann.

Schopenhauer, dentro de los círculos filosóficos, supuso más un estímulo que una fuente de inspiración continua. Sus escritos impresionaron profundamente al joven

17. Nietzsche, en su período de amistad con Wagner, contribuyó a que éste concibiera tal idea.

Nietzsche, aunque posteriormente repudiara la actitud de Schopenhauer frente a la vida. También hay que citar los nombres de Wilhelm Wundt y Hans Vaihinger, como filósofos influenciados por Schopenhauer, aunque ninguno de ellos pueda ser considerado como discípulo del gran pesimista. Por lo que a Francia respecta, como ya hemos hecho notar, el error de suponer que la semejanza de ideas revela necesariamente una influencia. El desarrollo de la filosofía vitalista en Francia se comprende sin recurrir a Schopenhauer, lo que no excluye la influencia directa o indirecta que este filósofo pueda haber ejercido sobre los filósofos alemanes y franceses de esta escuela.

6. Sin embargo, tenemos que referirnos a un pensador muy similar a Schopenhauer, Eduard von Hartmann (1842-1906), oficial de artillería retirado que de dedicó a escribir sobre filosofía. Von Hartmann, que también debe mucho a Leibniz y a Schelling, trató de desarrollar la filosofía de Schopenhauer acercándola al hegelianismo. Afirmó que había elaborado su propio sistema partiendo de una base empírica y científica. Su obra más conocida es *Die Philosophie des Unbewussten* (*La filosofía del inconsciente*, 1869).

Según Hartmann, la realidad última es inconsciente, pero no puede ser, como creía Schopenhauer, una voluntad ciega. Schopenhauer suponía que la voluntad está provista de finalidad, pero debemos reconocer que el principio inconsciente tiene dos atributos correlativos e irreductibles, la voluntad y la idea. Podemos decir, de otra manera, que el principio inconsciente tiene dos funciones coordinadas: como voluntad es responsable del *qué* de la existencia del mundo; como idea es responsable del *qué* de la naturaleza del mundo.

Hartmann pretende conseguir una síntesis entre Schopenhauer y Hegel. La voluntad no puede originar el proceso teleológico del mundo y la idea no puede objetivarse a sí misma en un mundo existente. Por tanto, la realidad última ha de ser a la vez la voluntad y la idea. Por el contrario, hemos de volver a Schelling para considerar la noción de una idea inconsciente más allá de la naturaleza. El mundo tiene más de un único aspecto. La voluntad se manifiesta a sí misma, según Schopenhauer, en el dolor, el sufrimiento, y el mal. Pero, como sostenía Schelling, la idea inconsciente se manifiesta a sí misma en la finalidad, teleología, desarrollo inteligible y avance hacia la conciencia.

Von Hartmann, no satisfecho con reconciliar a Schopenhauer, a Hegel y a Schelling, se preocupó por realizar una síntesis del pesimismo de Schopenhauer y el optimismo de Leibniz. La manifestación de absoluto inconsciente como voluntad justifica el pesimismo, mientras que su manifestación como idea justifica el optimismo. El absoluto inconsciente es uno y, por tanto, es imprescindible reconciliar el pesimismo con el optimismo. Esto exige modificar el análisis que Schopenhauer hace del placer que considera "negativo". Los placeres de la contemplación estética y de la actividad intelectual son, ciertamente, positivos.

Ahora bien, en tanto que von Hartmann sostiene que el fin o *telos* del proceso cósmico es la liberación de la idea de esclavitud de la voluntad por medio del desarrollo de la conciencia, es de suponer que el optimismo tiene la última palabra. Von Hartmann, a pesar de insistir en la manera en que el desarrollo del intelecto pueda posibilitar los placeres supremos, concretamente los que proporciona la contemplación estética, observa que la capacidad de sufrimiento aumenta en proporción al desarrollo intelectual. Por ello, la gente primitiva y subdesarrollada es más feliz que la gente civilizada y culta.

Pensar que el progreso de la civilización y del desarrollo intelectual supone un au-

mento de felicidad, no es más que una ilusión. Los paganos creían en la posibilidad de alcanzar la felicidad en este mundo, y esto era una quimera. Los cristianos reconocieron que la felicidad sólo se puede hallar en el cielo. Esto, sin embargo, también era una ilusión. Aquellos que lo reconocen como tal, tienden a caer en la tentación de forjarse una tercera idea, otra ilusión más, concretamente la de creer que el paraíso terrenal es algo que se puede alcanzar sin dificultad. Fracasan al no comprender dos verdades. En primer lugar olvidan que, aumentando el desarrollo intelectual y fomentando la cultura, sólo logran aumentar la capacidad de sufrimiento. En segundo lugar, olvidan que el progreso material de la civilización va acompañado por el desprecio a los valores espirituales y por la decadencia del genio.

Todas estas ilusiones son la obra del principio inconsciente que se pone de manifiesto al inducir a la raza humana a perpetuarse. Von Hartmann espera con ansias el momento en que la raza humana en general logre desarrollar su conciencia del estado real de las cosas, y, por tanto, se verifique un suicidio cósmico. Schopenhauer estaba equivocado al creer que el individuo puede aniquilarse a sí mismo por medio de la negación de sí mismo y el ascetismo. Para esto requiere el máximo desarrollo posible de la conciencia, de modo que la humanidad pueda, finalmente, comprender la locura de la volición, cometer suicidio, y, destruyéndose a sí misma, poner fin al proceso del mundo. Entonces, la volición del absoluto inconsciente, que es el responsable de la existencia del mundo, habrá pasado ya, o habrá sido objetivada en humanidad. Por ello, el suicidio, por parte de la humanidad, pondrá fin al mundo.

La mayoría de los lectores dirán que esta asombrosa teoría es pesimista; Von Hartmann no lo cree así. El suicidio cósmico requiere, como condición esencial, el máximo grado de evolución de la conciencia y el triunfo del intelecto sobre la volición. Pero esto, precisamente, es el objetivo al que aspira el Absoluto como idea, como espíritu inconsciente. Por ello se puede afirmar que el mundo será redimido por el suicidio cósmico y por su propia desaparición. El mejor mundo posible es un mundo que haya alcanzado la redención.

Sólo haré dos comentarios de la filosofía de von Hartmann. En primer lugar, alegaré que un hombre que haya escrito tan cuantiosamente como lo hizo von Hartmann, no puede evitar incurrir en ciertas contradicciones. En segundo lugar, observaré que si la raza humana quiere destruirse a sí misma, cosa que hoy en día es materialmente posible, no es este un deseo derivado de la sabiduría, sino de la demencia, o, en términos de von Hartmann, es un deseo debido al triunfo de la voluntad, pero no al de la idea.

CAPÍTULO XV

LA TRANSFORMACIÓN DEL IDEALISMO. — I

Notas introductorias. — Feuerbach y la transformación de la teología en antropología — El criticismo de Ruge sobre la concepción de la historia de Hegel. — Stirner y su filosofía del yo.

1. Al considerar la influencia de Hegel, se destacaron ya las dos direcciones, derecha e izquierda, que surgieron después de la muerte del filósofo. Asimismo se han expuesto algunas nociones conceptuales de las diferencias que presentan entre sí dichas direcciones con respecto a la interpretación de la idea de Dios en la filosofía de Hegel y a la relación de su sistema con el cristianismo. Consideremos ahora la importancia de algunos de los representantes más radicales del ala izquierda, quienes se ocuparon, no de interpretar la doctrina de Hegel, sino de utilizar las ideas de éste para transformar el idealismo metafísico en algo totalmente diferente del mismo.

Dichos pensadores se conocen, generalmente, por el nombre de "jóvenes hegelianos". Pero, si bien este denominador debiera ser común a toda la generación posterior que sufrió la directa influencia de Hegel, tanto a aquéllos inscritos en la derecha, en la izquierda o en el centro, en realidad, se ha convertido en un apelativo aplicado exclusivamente a los partidarios de la izquierda radical, tales como Feuerbach. En cierto modo se les puede llamar "antihegelianos", sobre todo considerando que representan una línea de pensamiento cuya cumbre se halla en el materialismo dialéctico, mientras que, para Hegel, es fundamental definir el Absoluto como espíritu. Por otra parte, el apelativo "antihegelianos" resulta completamente equívoco, pues precisamente se ocuparon en poner a Hegel sobre sus pies; y si transformaron su filosofía, utilizaron sus mismas ideas, como ya hemos dicho. En otras palabras, representan el desarrollo izquierdista del sistema de Hegel; desarrollo que, a la vez, fue una transformación. Hallamos, de este modo, dos factores: continuidad y discontinuidad.

2. Ludwig Feuerbach (1804-1872) cursó estudios de teología protestante en Heidelberg, marchando después a Berlín para seguir los cursos de Hegel y dedicarse a los estudios de filosofía. En 1828 aceptó un lectorado no remunerado (*Privatdozent*) en la Universidad de Erlangen. Pero, al no vislumbrar ninguna posibilidad de progresar en la carrera académica, se retiró a la vida de estudios privados y de actividades literarias. Sus últimos años transcurrieron en las cercanías de Nuremberg.

Si nos limitamos a considerar los títulos de las obras de Feuerbach llegaremos a la conclusión de que era, en primer término, fundamentalmente un teólogo, o, por lo menos, que sus intereses preponderantes se hallan en el ámbito de la teología. Es cierto que

sus primeros escritos literarios están dedicados a problemas filosóficos. Éste es el caso de su primera obra, publicada en 1833, una historia de la filosofía moderna desde Francis Bacon hasta Spinoza; en 1837 publica su exposición y estudio crítico del sistema filosófico de Leibniz; en 1838, una obra sobre Bayle; en 1839, una obra crítica sobre la filosofía de Hegel. A partir de 1839 aparecerán sus obras más importantes, tales como *Das Wesen des Christentums* (*Esencia del cristianismo*, 1841); *Das Wesen der Religion* (*Esencia de la religión*, 1845); *Vorlesungen ueber das Wesen der Religion* (*Conferencias sobre la esencia de la religión*, 1851). Junto a estas obras aparecían los títulos *Ueber Philosophie und Christentum* (*Sobre filosofía y cristianismo*, 1839), y *Das Wesen des Glaubens in Sinne Luthers* (*La esencia de la fe en sentido luterano*, 1844). Tanto los primeros títulos como estos dos últimos ponen de relieve la preocupación del autor por cuestiones de índole manifiestamente teológica.

En cierto modo, esta impresión corresponde a la realidad. Feuerbach mismo afirmó que el tema principal de sus obras lo constituían la religión y la filosofía. Con ello no pretendía, sin embargo, proclamar su creencia en la existencia objetiva de un Dios fuera del pensamiento humano. Pretendía tan sólo exponer que su preocupación principal era la de esclarecer el verdadero significado y función de la religión a la luz de la vida y el pensamiento humanos considerados como un todo. La religión no era para Feuerbach un fenómeno carente de importancia, ni un desafortunado elemento de superstición que mejor no hubiese existido nunca y cuyo efecto único fuese sencillamente obstaculizar el desarrollo del hombre. Contrariamente a esto, Feuerbach consideraba que la conciencia religiosa era una etapa necesaria en el proceso del desarrollo de la conciencia humana. La idea de Dios era, para Feuerbach, una mera proyección de algún ideal humano para el hombre mismo, y la religión, una etapa temporal, aunque esencial, por la que pasa el desarrollo de la conciencia humana. Por ello se puede decir de Feuerbach que ha substituido la teología por la antropología.

Feuerbach llega a esta posición por medio de una crítica radical del sistema filosófico de Hegel. Esta crítica es, en cierto modo, interna, pues parte de la presunción de que el hegelianismo es la expresión más alta de la filosofía actual. Hegel era "Fichte mediatizado a través de Schelling" [1] y "la filosofía hegeliana es la cumbre del sistema filosófico especulativo".[2] A pesar de que el idealismo de Hegel, es decir, la metafísica en general, haya alcanzado con él su expresión más completa, su doctrina es insostenible. Es necesario poner a Hegel en su lugar, es decir, hallar un camino de retorno de las abstracciones conceptuales del idealismo absoluto a la realidad concreta. La filosofía especulativa ha intentado establecer una transición de "lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real".[3] Esto, sin embargo, constituye un grave error. El paso o la transición de lo ideal a lo real sólo tiene significado en la filosofía práctica y moral que se ocupa de realizar ideales a través de la acción. Cuando se trata de conocimiento teórico se ha de tomar como punto de partida lo real, es decir, el ser.

Hegel, evidentemente, parte del ser. Sin embargo Feuerbach afirma que el ser, en el sentido mencionado, es la naturaleza, y no la idea ni el pensamiento.[4] "El ser es sujeto,

1. *W*, II, p. 180. Las referencias a los escritos de Feuerbach se dan de acuerdo con el volumen y la página de la segunda edición de sus *Obras* (*Werke*), realizada por Friedrich Jodl, Stuttgart, 1959-1960.
2. *W*, II, p. 175.
3. *W*, II, p. 231.
4. Feuerbach, igual que Schelling, supone que Hegel deduce la naturaleza existente de la idea lógica. La crítica perdería todo su sentido sin esta suposición.

y el pensamiento, predicado." [5] La realidad fundamental es la naturaleza espaciotemporal; conciencia y pensamiento son secundarios, son meros derivados. La existencia de la naturaleza sólo puede ser conocida por un sujeto consciente, pero el ser que se distingue a sí mismo de la naturaleza sabe que no es el fundamento de la naturaleza. Por el contrario, el hombre conoce la naturaleza distinguiéndose a sí mismo de su fundamento: la realidad sensible, de tal manera que la "naturaleza es el fundamento del hombre".[6]

Puede decirse, con Schleiermacher, que el sentimiento de dependencia es el fundamento de la religión. Pero aquello "de lo que el hombre depende y de lo que se siente dependiente no es, originalmente, otra cosa que la naturaleza".[7] De esta manera resulta que el objeto primario de la religión es la naturaleza. Esto siempre que consideremos la religión desde el punto de vista histórico y no simplemente en la forma del teísmo cristiano. La religión natural comprende todo, desde la deificación de objetos tales como árboles y fuentes, hasta la idea de una deidad concebida como causa física de las cosas naturales. El origen de la religión natural en todas sus etapas es, sin embargo, el sentimiento de dependencia de la realidad sensible, externa, que manifiesta el hombre. "La esencia divina que se manifiesta a sí misma en la naturaleza no es más que naturaleza que se revela y se manifiesta al hombre imponiéndose a éste en su calidad de ser divino".[8]

El hombre sólo puede objetivar la naturaleza distinguiéndose a sí mismo de ella. Vuelve sobre sí mismo y contempla su propia esencia. ¿Qué es esta esencia? "Razón, voluntad, corazón. Al hombre perfecto corresponden las facultades de pensar, ejercer la voluntad, de manifestar su corazón."[9] La esencia del hombre la constituye el conjunto de razón, voluntad y amor. Cuando pensamos en alguna de estas tres perfecciones aisladamente, la pensamos en calidad de ilimitada. Así por ejemplo, es imposible concebir la facultad de pensar en cuanto limitada a este o aquel objeto. Al pensar las tres perfecciones en cuanto infinitas, surge la idea de Dios como conocimiento infinito, voluntad infinita y amor infinito. Por ello el monoteísmo, al menos en cuanto presenta a Dios con atributos morales, es el resultado de la proyección de la esencia del hombre, elevada a la infinitud. "La esencia divina no es más que la esencia del hombre; o mejor dicho, es la esencia del hombre en cuanto está liberada de las limitaciones del hombre individual, es decir, del hombre corporalmente actualizado, objetivado y venerado en cuanto ser independiente y distinto del hombre en sí mismo." [10]

En *La esencia del cristianismo* Feuerbach trata sobre la idea de Dios como proyección del autoconocimiento humano; en *La esencia de la religión*, donde considera la religión desde el punto de vista histórico, destaca sin embargo el sentimiento de dependencia de la naturaleza como fundamento de la religión. Además relaciona los dos puntos de vista. El hombre, consciente de su dependencia de la realidad externa, parte de la veneración de las fuerzas de la naturaleza y de los fenómenos particulares de la misma. No se eleva, sin embargo, al concepto de varios dioses personales, o de uno solo, sin proyectarse a sí mismo. Las cualidades que diferencian a un hombre de otro se hallan deificadas en el politeísmo y presentan la forma de una multiplicidad de deidades antro-

5. *W*, II, p. 239.
6. *W*, II, p. 240.
7. *W*, VII, p. 434.
8. *W*, VII, p. 438.
9. *W*, VI, p. 3.
10. *W*, VI, p. 17.

pomórficas, cada una de las cuales tiene sus propias características peculiares. En el monoteísmo, lo que unifica a los hombres es precisamente aquello que se proyecta sobre un plano trascendente y se deifica: es la esencia del hombre como tal. La conciencia de que la naturaleza no sólo sirve para satisfacer las necesidades físicas del hombre, sino que también puede servir para el propósito que el hombre se esboza libremente, constituye un factor poderoso para realizar la transición a cierta forma de monoteísmo. De este modo, el hombre llega a pensar en la naturaleza como algo que existe para él y, por lo tanto, como unidad que encarna un propósito y que es producto de un Creador inteligente. Pero al pensar el Creador, el hombre ya está proyectando su propia esencia, y si depuramos la idea de Dios de todo elemento debido a la proyección, no queda más que la naturaleza. Por esta razón, a pesar de que la religión esté en último término fundamentada en el sentimiento de dependencia de la naturaleza que demuestra tener el hombre, el factor más importante en la formación del concepto de una deidad personal e infinita, es la proyección que hace el hombre de su propia esencia.

Ahora bien, esta autoproyección es la expresión de la alienación del hombre. "La religión es una separación que realiza el hombre de sí mismo al contraponer a Dios como un ser opuesto a él. Dios no es lo que es el hombre, y el hombre no es lo que es Dios; Dios es el Ser infinito, mientras el hombre es el ser finito; Dios es perfecto, el hombre, imperfecto; Dios es eterno, el hombre, temporal; Dios es todopoderoso, el hombre carece de todo poder; Dios es santo, el hombre es pecador; Dios y el hombre son dos polos opuestos: Dios es absolutamente positivo, es la esencia de todas las cosas, mientras que el hombre es el polo negativo, la esencia de la nada." [11] Habiendo expuesto esto, es evidente que el hombre, al proyectar su propia esencia sobre una esfera trascendente y objetivarla en forma de Dios, se reduce a una criatura digna de lástima, a una miserable criatura pecadora.

En este aspecto, es cierto que la religión constituye algo que es necesario superar. Pero de ello no se deduce que la religión carezca de un papel importante, es decir, de un papel esencial en la vida humana. Por el contrario, el hombre objetiva su propia esencia en la idea de Dios y esta objetivación forma una etapa completa integrada en el proceso del desarrollo explícito de su autoconciencia. El hombre ha de objetivar su esencia para después estar en condiciones de verificar una toma de conciencia de la misma en cuanto que es *su* esencia. En el cristianismo, grado más perfecto y alto alcanzado por la religión, esta objetivación ha llegado a un punto en que exige su superación. El hombre es un ser social y por lo tanto goza de la facultad de amar que pertenece a su esencia. Es un "yo" en relación con un "tú". La religión cristiana presenta la conciencia de este hecho que se proyecta hallando expresión en la doctrina de la Trinidad. Asimismo, en la doctrina de la Encarnación "la religión cristiana ha unido el término *Hombre* con el término *Dios* en una sola palabra: *Dios-Hombre*; considerando que la humanidad es un atributo del ser supremo".[12] De modo que sólo resta invertir los términos de esta relación para convertir la deidad en atributo del hombre. "La nueva filosofía ha convertido, de acuerdo con la verdad, este atributo (humanidad) en la substancia; ha convertido el predicado en sujeto. La nueva filosofía es ... la *verdad* del cristianismo." [13]

11. *W*, VI, p. 41.
12. *W*, II, p. 244.
13. *Ibid.*

Esta última afirmación recuerda que conviene tener presente la visión de Hegel sobre la relación establecida entre religión absoluta y filosofía absoluta. Evidentemente Feuerbach no intenta, de ninguna manera, sugerir una posibilidad de coexistencia en una y la misma mente de la "nueva filosofía" con el cristianismo. Por el contrario, la nueva filosofía abandona el apelativo cristianismo precisamente porque descubre el valor de la verdad racional del cristianismo, y de este modo transforma la teología en antropología. La filosofía realiza una elucidación del cristianismo que ha dejado de ser tal cristianismo. Una vez que el hombre ha comprendido que "Dios" es el nombre de su propia esencia, idealizada y proyectada sobre una esfera trascendente, da muestras de haber superado la autoalienación que implica la religión. A partir de este momento se le abre el camino a la objetivación de esta esencia en la actividad propia del hombre y en la vida social. El hombre recupera la fe en sí mismo y por lo tanto también en sus propias facultades y en su futuro.

El hecho de abandonar la teología conlleva el abandono del hegelianismo histórico, dado que "la filosofía hegeliana es el último refugio, el último resto racional de la teología".[14] "Aquél que no renuncia a la filosofía hegeliana, no renuncia tampoco a la teología. La doctrina hegeliana afirma la naturaleza, la realidad, en cuanto puesta por la idea, y por lo tanto la considera sencillamente como expresión *racional* de la doctrina teológica según la cual la naturaleza ha sido creada por Dios ..." [15] Sin embargo, para superar la teología es imprescindible considerar y utilizar el concepto hegeliano de la autoalienación. Hegel habla de un retorno a sí mismo del espíritu absoluto, rebelándose así contra la autoalienación en la naturaleza en que éste se hallaba. Hemos de substituir este concepto por el del retorno a sí mismo que efectúa el hombre. Esto significa una "transformación de teología en antropología, y por ende su disolución".[16] Sin embargo, la antropología filosófica es religión, puesto que presenta la verdad de la religión en el grado más alto que alcanzó la religión. "Lo que ayer aún era religión, hoy ya no lo es, y lo que hoy se considera ateísmo, mañana ha de considerarse religión." [17]

Substituyendo la teología por antropología, el hombre llega a ser su objeto más valioso y un fin para sí mismo. Esto no guarda relación alguna con lo que se entiende por egoísmo. El hombre es por naturaleza un ser sociable, no es sencillamente un *Mensch* sino un *Mit-Mensch.* El principio supremo de la filosofía lo constituye "la unidad que existe entre los hombres".[18] una unidad que debiera hallar su expresión en el amor. "Amor es la ley universal por la que se rigen la inteligencia y la naturaleza; es, ante todo, la realización de la unidad por parte de las especies, y ésta se lleva a cabo en el plano de los sentimientos." [19]

Es evidente que Feuerbach simpatiza con el hecho de que Hegel insiste en la naturaleza social del hombre. Pero Feuerbach destaca la idea equívoca de Hegel acerca de la base de la unidad de las especies. En el idealismo absoluto, los hombres se van uniendo proporcionalmente a su participación en la vida del espíritu universal, interpretado como pensamiento que se piensa a sí mismo. Por ello, se observa que la unidad hu-

14. *W*, II, p. 239.
15. *Ibid.*
16. *W*, II, p. 245.
17. *W*, VI, p. 40.
18. *W*, II, p. 319.
19. *W*, II, p. 321.

mana se logra principalmente a nivel del pensamiento puro. Es éste otro punto en el que Hegel se debe poner sobre sus pies. La naturaleza específica del hombre está fundamentada sobre una base biológica, "sobre la *realidad* de la *diferencia* existente entre yo y tú",[20] es decir, que tiene su fundamento en la diferenciación sexual. La relación entre hombre y mujer manifiesta unidad en la diferencia y diferencia en la unidad. La relación entre hombre y mujer no es sólo una distinción biológica, sino que también determina modos distintos de sentir y pensar, y afecta por tanto a la personalidad entera. Tampoco es, evidentemente, la única manifestación de la naturaleza social del hombre. Feuerbach afirma con insistencia el hecho de que la naturaleza humana, en cuanto *Mit-Mensch*, tiene su origen en la realidad fundamental, y ésta es realidad sensible, no pensamiento puro. Dicho de otra forma, la diferenciación sexual demuestra claramente que el ser humano es incompleto. El hecho de que el "yo" necesite a su complemento, el "tú", se manifiesta primariamente en el hecho de que el hombre necesita a la mujer y la mujer al hombre.

Lógicamente, y a partir de su insistencia en la naturaleza de la especie humana, en la unidad de las especies y en el amor, sería de esperar que Feuerbach desarrollara el tema de una sociedad supranacional o bien que procediera a elaborar algún modelo de confederación internacional. Sin embargo, Feuerbach es lo suficientemente hegeliano como para representar el Estado en cuanto unidad viviente de los hombres y expresión objetiva de la conciencia de tal unidad. "En un Estado, las fuerzas y facultades de los hombres que lo integran se dividen y se desarrollan exclusivamente con la finalidad de constituir un ser infinito con origen en esta división y la consiguiente reunión; una pluralidad de seres humanos, una pluralidad de poderes resultan un sólo poder. El Estado es la esencia de todas las realidades existentes; el Estado es la providencia del hombre ... El verdadero Estado es el ilimitado, infinito, verdadero, completo, y divino hombre ... el hombre absoluto."[21]

De aquí se deduce que "la política ha de convertirse en nuestra religión",[22] a pesar de que, paradójicamente, el ateísmo sea, de hecho, una condición de esta religión. La religión en sentido tradicional, dice Feuerbach, tiende a disolver el Estado, no a unificarlo. En efecto, el Estado sólo puede llegar a ser un Absoluto para nosotros, si substituimos a Dios por el hombre y la teología por antropología. "El hombre es la esencia fundamental del Estado. El Estado es la totalidad explícita, desarrollada y actualizada de la naturaleza humana."[23] Es imposible hacer justicia a esta verdad continuando el hecho de proyectar la naturaleza humana sobre una esfera trascendente en forma del concepto de Dios.

Cuando Feuerbach habla del Estado se refiere concretamente a la república democrática. Observa que el protestantismo concede al monarca el lugar del papa. "La Reforma ha destruido el catolicismo *religioso*; en el lugar que a éste corresponde ha puesto la era moderna un catolicismo *político*."[24] La llamada era moderna ha dado muestras de haber sido, y de serlo hasta la fecha, una Edad Media adicta al protestantismo. Pero a través de la disolución de la religión protestante aparece un camino, el único, hacia la

20. *W*, II, p. 318.
21. *W*, II, p. 220.
22. *W*, II, p. 219.
23. *W*, II, p. 244.
24. *W*, II, p. 221.

verdadera república democrática en cuanto unidad viviente de hombres y expresión concreta y global de la esencia de los mismos.

Considerada desde un punto de vista puramente teórico, la filosofía de Feuerbach no se presenta en modo alguno como doctrina extravagante. Muestra de ello es su intento superficial de disponer del teísmo basándose en la génesis de la idea de Dios. Desde el punto de vista histórico es cierto que su filosofía tiene una significación real. En total forma parte de un movimiento al margen de la interpretación teológica del mundo que conduce a una interpretación de éste en la que el hombre mismo, considerado como ser social, ocupa el lugar más céntrico de la escena. La substitución de la teología por antropología que Feuerbach ofrece en su filosofía, viene a ser una afirmación explícita de su forma de interpretar el mundo. Por ello precisamente queda hasta cierto punto justificado el hecho de considerar el hegelianismo como edificio a medio construir, en el proceso de esta transformación. La filosofía de Feuerbach, considerándola en particular, no es más que una etapa en el movimiento que habría de tener su cumbre en el materialismo dialéctico y en la teoría económica de la historia elaborada por Marx y Engels. La doctrina de Feuerbach se mueve dentro del marco de la idea del Estado en cuanto expresión suprema de la unidad social y del concepto de hombre político antes que económico. Esta transformación del idealismo en materialismo y su insistencia en superar la alienación en que se halla sumergido el hombre tal y como lo manifiesta la religión, ha preparado y fundamentado el pensamiento de Marx y Engels. A pesar de la severa crítica a que Marx ha sometido la filosofía de Feuerbach, su deuda con éste es evidente.

3. Frente a la preocupación de Feuerbach por los problemas que plantea la religión, la doctrina de Arnold Ruge (1802-1880) representa de un modo más explícito el tránsito de la izquierda hegeliana de los problemas lógicos, metafísicos y religiosos, a los problemas de índole estrictamente social y política. Las dos primeras obras de Ruge, escritas en la época en que era poco más o menos un hegeliano ortodoxo, versan sobre la estética. Sus intereses se centraron pronto sobre temas históricos y políticos. En 1838 fundó los *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* (*Anales de Halle sobre ciencia y arte alemanes*), revista en que colaboraron, entre otros, David Strauss, Feuerbach y Bruno Bauer (1809-1882). En 1841 se redenominó la revista *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* (*Anales alemanes de ciencia y arte*), este mismo año empezó a colaborar Marx en su publicación. A principios de 1843 se suspendió la edición, cuando había adoptado un tono radical y hostil hacia el gobierno de Prusia. Ruge se trasladó a París donde fundó los *Deutsch-französische Jahrbücher* (*Anales francoalemanes*). La ruptura entre Ruge y Marx y la dispersión de otros colaboradores importantes acarreó la clausura casi inmediata de la revista. Ruge se trasladó a Zurich. En 1847 regresó a Alemania, viéndose obligado a instalarse en Inglaterra en 1848 después del fracaso de la revolución. Durante sus últimos años, Ruge se convirtió en partidario del nuevo imperio alemán. Murió en 1880, en Brighton.

Ruge compartía la creencia de Hegel en el hecho de que la historia es un progreso hacia la realización de la libertad, y que la libertad se halla en el Estado por ser creación de la voluntad general. Es decir, que estaba dispuesto a aceptar por completo a Hegel, dado que éste había utilizado el concepto rousseauniano de la *volonté générale* y basado el concepto de Estado en la voluntad universal que se realiza a sí misma en las voluntades individuales y a través de las mismas. Pero al propio tiempo, Ruge criticaba severa-

mente a Hegel por haber interpretado la historia de forma tal que no había lugar a novedades. Según Ruge, el sistema hegeliano presenta los acontecimientos históricos y las instituciones como meros ejemplos o ilustraciones de un esquema dialéctico que se desarrolla por simple necesidad lógica. Hegel no logró comprender la unicidad y el carácter irrepetible de los acontecimientos históricos, de las épocas y de las instituciones. Su deducción de la constitución monárquica en Prusia es una muestra significativa del carácter cerrado de su pensamiento, es decir, de la escasa amplitud de horizonte y de la falta de sentido de progreso y de novedad.

Según Ruge, la doctrina de Hegel ofrece un problema de base y es que deriva un esquema de la historia a partir del sistema. De hecho no se puede trazar el esquema racional de la historia y derivar luego el modelo de la misma. Si procedemos de tal manera, nos hallaremos inevitablemente justificando el estado de cosas actual. Nuestra tarea consiste en *hacer* historia racional, en establecer, por ejemplo, nuevas instituciones más racionales que las actualmente existentes. Dicho de otra forma, es conveniente substituir la actitud predominantemente especulativa y teórica que adopta Hegel en lo que se refiere a la historia y a la vida política y social, por una actitud práctica y revolucionaria.

Esto no significa, sin embargo, que debamos abandonar la idea de un proceso teleológico en la historia. Con ello sólo se pretende que el filósofo tenga en cuenta el movimiento y las exigencias del espíritu del tiempo (*Zeitgeist*) y que critique las instituciones existentes a la luz de tales exigencias. Hegel escribió en la época postrevolucionaria francesa, pero demostró muy poca comprensión del verdadero movimiento del *Zeitgeist*. No llegó a comprender que la realización de aquella libertad que él mismo mencionó reiteradas veces resulta completamente imposible sin un cambio radical de las instituciones que él canonizaba.

En la doctrina de Ruge observamos un claro intento de combinar la creencia en el movimiento teleológico de la historia con una actitud francamente revolucionaria y práctica. Ruge y Marx critican a Hegel desde el mismo punto de vista. El gran idealista se ocupaba sobre todo de comprender la historia, de ver lo racional en lo real. Ruge y Marx se dedicaron a hacer historia, a comprender el mundo para cambiarlo. Pero Ruge se negó a seguir a Marx por el camino del comunismo, pues la idea de Marx acerca del hombre le parecía sencillamente unilateral, sobre todo enfrentándola a lo que llamaba un humanismo integral. De hecho, las necesidades del hombre no se limitan, según Ruge, a exigencias de tipo material y económico sino que también entran en juego las necesidades de tipo espiritual. La ruptura de las relaciones amistosas entre Marx y Ruge no se debió, de ninguna manera, exclusivamente a las divergencias ideológicas.

4. La reacción contra la línea general del pensamiento de la izquierda hegeliana surgió con la difusión de la filosofía del excéntrico Max Stirner (1806-1856) cuyo nombre verdadero era Johann Kaspar Schmidt. Después de haber asistido a conferencias de Schleiermacher y de Hegel en la Universidad de Berlín, Stirner ocupó varios años de su vida enseñando filosofía en un colegio, dedicándose posteriormente a los estudios privados. Su obra más conocida es *Der Einzige und sein Eigentum* (*El individuo y su propiedad*) publicada en 1845.

Al principio de la obra, Stirner cita la afirmación de Feuerbach de que el hombre es el ser supremo del hombre, asimismo cita la de Bruno Bauer que considera el reciente

descubrimiento del hombre como tal. ¿Qué es lo que han hallado? Stirner mismo encuentra el yo, no el yo absoluto de Fichte, sino el ser concreto e individual, el hombre de carne y hueso. El yo individual es una realidad única que, desde su principio, trata de mantenerse como tal y de afirmarse a sí mismo. Ha de defenderse contra otros seres que minan, en efecto o sólo en potencia, su existencia como tal yo. Dicho de otra forma, la actividad del yo se centra exclusivamente sobre sí mismo.

Stirner se refiere precisamente al yo individual y único, omitido u olvidado por la mayoría de los filósofos. El hegelianismo reduce la importancia del ser individual en favor del pensamiento o del espíritu absoluto. Paradójicamente supone que el hombre mismo realiza su verdadero ser o esencia en la proporción en que va constituyéndose en un momento de la vida del espíritu absoluto. Substituye la realidad concreta por abstracciones. Este mismo fenómeno aparece también en la filosofía de Feuerbach. Feuerbach, sin embargo, tiene razón al exponer el deber del hombre en cuanto a la superación de su propia alienación implicada en una actitud religiosa, y su deber de redescubrirse a sí mismo. El judaísmo y el cristianismo presentan la libertad del hombre, su verdadera esencia, como proyectada hacia el exterior del ser humano en el concepto de Dios, y el hombre no es más que un esclavo. Se le había ordenado negarse a sí mismo y obedecer. Pero, si bien quedan justificadas las polémicas de Feuerbach contra la autoalienación religiosa y las abstracciones del hegelianismo, es cierto que no ha comprendido nunca el significado del ser único e individual, ofreciéndonos, en lugar de éste, la abstracción de la humanidad o del hombre absoluto y la realización del ser en el Estado y a través del mismo. De modo semejante, a pesar de que el socialismo humanista substituya el Dios cristiano y el Absoluto hegeliano por la humanidad, se observa que el individuo no ha dejado aún de ser sacrificado en el altar de la abstracción. Resumiendo, los representantes de la izquierda hegeliana han de ser sometidos a la crítica que ellos han dirigido a Hegel.

Stirner substituye todas estas abstracciones, espíritu absoluto, humanidad y esencia universal del hombre, por una realidad concreta: el individuo único y libre. A su modo de ver, la libertad sólo se realiza poseyendo, y en cuanto que se es este individuo único, se posee todo de cuanto uno se puede apropiar. Esto no significa de ningún modo, que uno deba apropiarse de cuanto pueda. Sin embargo, la única razón por la que no debería obrarse así,.es la propia incapacidad de hacerlo, o bien la propia y libre decisión de no hacerlo. Yo procedo de, y vuelvo a la "nada creadora", y, mientras tanto, sólo puedo preocuparme por mí mismo. Mi tarea debe ser entonces la de expresar la propia individualidad única sin permitir que el yo se haga esclavo de alguna fuerza que se presente como superior, como Dios o el Estado, o bien de abstracciones tales como humanidad o ley moral universal. La sumisión a dichas entidades ficticias no acarrea más que un debilitamiento de mi sentido de mi propia unicidad.

La filosofía egoísta de Stirner tiene valor y significación en cuanto representa la protesta de la persona humana concreta contra la veneración de la colectividad o bien de alguna abstracción. Ciertamente, hay quienes ven en esta doctrina alguna afinidad espiritual con el existencialismo, y no del todo sin razón. No es posible afirmar que su concepción de la propiedad sea característica del existencialismo; pero no puede negarse la analogía en el tema del individuo único y libre.[25] La filosofía de Stirner no se

25. Las confusas observaciones de Stirner sobre la "nada creadora" evocan ciertos aspectos del pensamiento de Heidegger.

ha mencionado aquí para anticipar algún pensamiento posterior, sino sólo para poner de relieve una de las fases del movimiento de reacción contra el idealismo metafísico. Hay quienes afirman que su doctrina no es más que la expresión de una reacción nominalista como las provocadas por las tendencias que acentúan el valor del universal. De hecho, no es más que una exageración; es la fusión de una valiosa insistencia en la unicidad del ser individual y una fantástica filosofía del egoísmo. Conviene destacar que la protesta contra una exageración generalmente se convierte en otra exageración en sentido opuesto.

Además del hecho de que Stirner se halla lejos de ser un gran filósofo, su pensamiento carecía de relación armónica con el *Zeitgeist*, y por ello no es sorprendente que Marx lo considerase expresión de la alienación del individuo aislado en medio de una adormecida sociedad burguesa. Marx y Engels integraron en su filosofía todos aquellos elementos que tanto disgustaron a Stirner, y substituyen el Estado nacional de Hegel por una clase económica, la dialéctica de los Estados por una lucha de clases, el espíritu absoluto por la humanidad. Un hecho indiscutible es que la filosofía de éstos, para bien o para mal, había de alcanzar gran importancia histórica, mientras que la de Max Stirner sólo se recuerda como una serie de excentricidades de un pensador sin importancia, excepto cuando se le considera como una fase de la eterna protesta del individuo libre contra lo voraz universal.

Capítulo XVI

LA TRANSFORMACIÓN DEL IDEALISMO. – II

Notas introductorias. — Vida y escritos de Marx y Engels, el desarrollo de su pensamiento. — El materialismo. — Materialismo dialéctico. — Concepto materialista de la historia. — Comentarios al pensamiento de Marx y Engels.

1. El historiador de la filosofía se encuentra en una situación bastante difícil ante el pensamiento de Marx y Engels. Por una parte la importancia e influencia de su filosofía en el mundo contemporáneo es tan patente, que la práctica, tan frecuente, de dedicarle una corta mención en relación con el desarrollo de la izquierda hegeliana, es injustificable. Ciertamente resulta más adecuada la presentación de dicho pensamiento como una de las grandes visiones actuales de la vida y de la historia humana. Por otra parte, sin embargo, se cometería un grave error dejándose hipnotizar por la indudable importancia del comunismo hasta el punto de llegar a separar su base ideológica de su inserción histórica en el pensamiento del siglo XIX. El marxismo es, en efecto, una filosofía viviente en cuanto que inspiró, dio ímpetu y coherencia a una fuerza que, para bien o para mal, ejerce gran influencia sobre el mundo contemporáneo. Es aceptada, con mayor o menor convicción, por gran parte de la población mundial contemporánea. Conviene destacar el hecho de que su continuidad como sistema más o menos unificado se debe a su asociación con un factor extrafilosófico, a un poderoso movimiento sociopolítico cuya importancia en el mundo actual no puede negar nadie. Ciertamente esta conexión no es accidental, es decir: el comunismo no adoptó un sistema de ideas ajenas al proceso de su nacimiento y desarrollo. Pero al convertir el marxismo en doctrina de fe, el partido comunista ha impedido que el marxismo siguiera el destino de otras filosofías decimonónicas. Por todo ello queda justificado el historiador de la filosofía del siglo XIX que considere el pensamiento de Marx y Engels fundamentalmente englobado en el marco histórico, prescindiendo de la importancia actual del mismo en función de la creencia básica de un partido, cualquiera que sea el poder y la extensión alcanzados por este partido.

El autor de la presente obra ha decidido, por las razones expuestas, concentrar su atención en algunos aspectos del pensamiento de Marx y Engels, limitándose breves referencias al resto de su filosofía, al desarrollo de la misma y a su impacto en el mundo contemporáneo a través del partido comunista. Es cierto que la Alemania del siglo XIX gozaba de una superproducción de doctrinas filosóficas, de manera que no es del todo injusto eludir la exposición de una u otra. Sin embargo, dado que la importancia del comunismo puede inducir al lector a creer imprescindible un estudio amplio del mismo,

quizás incluso a pensar que este volumen debiera culminar en el pensamiento de Marx y Engels, se impone observar que una exposición del marxismo en cuanto cumbre y punto de confluencia de todo pensamiento alemán del siglo XIX, significa falsear la visión histórica del siglo, bajo la determinante influencia de la situación política en que se halla el mundo contemporáneo.

2. Karl Marx (1818-1883) era de origen judío. Su padre, judío liberal, se convirtió al protestantismo en 1816, y Marx fue bautizado en 1824. Las convicciones religiosas de su padre no eran en modo alguno, profundas; Karl recibió una educación impregnada de racionalismo kantiano y de liberalismo político. Cursó los estudios de bachillerato en una escuela de Tréveris y, seguidamente, estudios en la Universidad de Bonn y luego en la de Berlín. En Berlín se asoció a los jóvenes hegelianos, miembros del llamado *Club de Doctores* (*Doktorklub*), entablando gran amistad con Bruno Bauer. Pronto dejaron de satisfacerle las ideas y la actitud puramente teórica de los hegelianos de izquierda, y su insatisfacción se acentuó más aún cuando, en 1842, empezó a colaborar en la publicación de la recientemente fundada revista *Rheinische Zeitung*, de la que se hizo redactor jefe en Colonia. Este trabajo le puso en contacto directo con problemas concretos de tipo político, social y económico, de manera que llegó a la convicción de la necesidad de una teoría que arranque de la actividad práctica, de la acción, como única teoría efectiva. Esta convicción parece ser, a primera vista, completamente evidente, incluso tautológica. Pero, ocurre que Marx se estaba apartando de la idea de Hegel acerca de la comprensión del mundo como tarea del filósofo, y de la posibilidad de confiar plenamente en la labor evolutiva que realiza la idea, o bien la razón en lo que respecta a dicha comprensión del mundo. Para cambiar la ideología tradicional y las instituciones actualmente existentes, no basta someterlas a crítica, a no ser que ésta arranque de un principio político y social implicando la consecuente acción. Es evidente que si religión significa alienación, también lo significa, aunque de otra forma, la filosofía alemana. Ésta disocia al hombre de la realidad reduciéndolo a un mero espectador del proceso en que él mismo tiene el papel más importante.

El análisis de la situación actual llevó a Marx a adoptar una actitud crítica ante la teoría hegeliana del Estado. Aparentemente fue en esta época, es decir, entre 1841 y 1843, en que escribió un estudio crítico sobre Hegel y su concepto del Estado, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts.* Hegel piensa que todo espíritu objetivo alcanza su máxima expresión en el Estado, y que la familia y la sociedad civil son meros momentos o fases por las que pasa el desarrollo dialéctico de la idea del Estado. Asimismo, piensa que el Estado, en cuanto expresión plena de la idea en forma de espíritu objetivo, es el "sujeto", mientras la familia y la sociedad civil no son más que "predicados". Ésta es, sin embargo, una concepción errónea y falseada. La familia y la sociedad civil constituyen el "sujeto", y no el Estado como opina Hegel; son las realidades básicas en la sociedad humana. El Estado hegeliano es una institución abstracta, universal, un establecimiento burocrático y gubernamental al margen de la vida humana, e incluso contrario a ésta. Conviene destacar la contradicción que de hecho existe entre los intereses privados y los de orden público. En referencia a la idea de Feuerbach sobre la religión en cuanto expresión de la autoalienación del hombre, Marx alega el hecho de que en el Estado hegeliano el hombre enajena inevitablemente su verdadera naturaleza. Opina que la verdadera vida del hombre se concibe en cuanto que existe dentro del Estado, a diferencia de la realidad, donde el Estado impera sobre los seres humanos y se opone a los intere-

ses de los mismos. Precisamente esta contradicción entre intereses privados y públicos ha de persistir hasta que el hombre llegue a ser un hombre socializado y el Estado político, tan exaltado por Hegel, abra el camino a la auténtica democracia en la que el organismo social haya dejado de ser una entidad ajena y externa al hombre y, por lo tanto también, a los intereses reales de éste.

Marx ataca con igual insistencia la idea de Hegel sobre la propiedad privada como base indispensable a toda sociedad civil. Aún no ha llegado a explicitar la teoría del comunismo, pues se limita a presentar la urgencia de imponer la abolición de las monarquías y la necesidad de desarrollar una democracia social. En esta crítica a que somete Marx el Estado político de Hegel y su noción de la democracia verdadera, se halla implícita la idea de una sociedad económica libre de clases. Conviene observar asimismo, que de igual modo se halla implícito en su crítica el interés por el hombre como tal y el internacionalismo de éste.

A principios de 1843, las autoridades políticas impusieron el cierre de la *Rheinische Zeitung*, de manera que Marx se trasladó a París para colaborar con Ruge en la edición de los *Deutsch-französische Jahrbücher.* En el primer y único número de dicha revista publicó dos artículos, uno, sobre la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel; otro, formado por una serie de ensayos de Bruno Bauer sobre el judaísmo. En el primero de éstos, Marx se refiere a Feuerbach, concretamente al análisis de la religión considerada como autoalienación del hombre; Marx se plantea aquí el problema de la posible causa de este fenómeno. ¿Por qué crea el hombre el mundo ilusorio de lo sobrenatural y proyecta luego en éste, su propio y verdadero ser? La respuesta es que la religión refleja y expresa la distorsión de la sociedad humana. La vida política, social y económica del hombre es incapaz de realizar su propio ser, y por ello se ve obligado a crear un mundo ilusorio, el sobrenatural, el mundo de la religión en el que busca su felicidad, de manera que la religión se convierte en el opio que se administra el hombre mismo. La religión en tanto que impide al hombre buscar su felicidad en el único lugar donde puede encontrarla, debe ser atacada y censurada como nociva. Pero la crítica de la religión es de poco valor si no va acompañada de la crítica política y social, ya que, de hecho, ataca los efectos pero no la causa. Por otra parte, la crítica por sí sola es, en todo caso, inadecuada. Es imposible cambiar la estructura de la sociedad filosofando en torno a ella. El pensamiento ha de basarse en la acción, es decir, en la revolución social. De hecho, la crítica da lugar a una serie de problemas que únicamente de esta forma se pueden resolver. Según Marx, es decir, en su lenguaje, es imprescindible superar la filosofía, y esta superación es, a la vez, la realización de la filosofía (*Verwirklichung der Philosophie*). Para ello es necesario abandonar el plano de la teoría y penetrar en la esfera de las masas. A partir de este momento deja de ser una filosofía para transformarse en revolución social que ha de ser tarea de la clase oprimida, concretamente del proletariado. El proletariado logrará emanciparse a sí mismo, y con ello a la sociedad entera una vez abolida consciente y explícitamente la propiedad privada, ya que el egoísmo y la injusticia social están ligados con la institución de la propiedad privada.

En ciertos aspectos, a veces muy evidentes, se trasluce la influencia de Hegel en el pensamiento de Marx, como en la idea de la alienación y la superación de ésta, pensamiento de claro origen hegeliano. Sin embargo, es igualmente evidente el hecho de que Marx refuta la noción de la historia en cuanto manifestación o autoexpresión del Absoluto definido como espíritu. Su concepto de la teoría en cuanto que se realiza a sí misma

por medio de la práctica o de la acción pone de relieve el gran parecido con el concepto hegeliano de la idea que se despliega en lo concreto. Pero, tanto para Marx como para Feuerbach, la realidad fundamental no es la idea, sino la naturaleza. En sus escritos políticos de 1844, Marx insiste en la diferencia fundamental entre la posición de Hegel y la que él mismo ha adoptado.

Conviene destacar, sin embargo, la profunda admiración de Marx por Hegel. Le alaba por el hecho de haber reconocido el carácter dialéctico de todo proceso, y por haber elaborado la doctrina acerca del desarrollo y la realización del hombre que éste mismo lleva a cabo por medio de su propia actividad, por medio de la alienación en que se halla sumergido y que luego llega a superar. Pero al mismo tiempo, Marx critica severamente la concepción hegeliana de la actividad humana en cuanto fundamentalmente espiritual, actividad espiritual del pensamiento. Es cierto que Hegel concebía al hombre como un ser que se expresa exteriormente, es decir, en la esfera de la objetividad, para volver después sobre sí mismo a un nivel superior. Su idealismo implica la tendencia a deshacerse de toda objetividad interpretándola sencillamente en cuanto a la relación de la misma con la conciencia. Por ello resulta que el proceso de la alienación del hombre y la consiguiente superación de este estado, no era para Hegel más que un simple proceso que se daba en el pensamiento y para éste, y de ninguna manera en la realidad objetiva.

Queda, pues, abierta a discusión la justa, o injusta, crítica de Marx a Hegel. Pero, en todo caso, al primado de la idea, Marx opone el primado de la realidad sensible, y sostiene que la forma fundamental en que se manifiesta el trabajo del hombre no es el pensamiento, sino el trabajo manual, en el cual el hombre se aliena a sí mismo en el producto objetivo de su trabajo, producto que, en la sociedad tal y como está constituida actualmente, no pertenece al trabajador. Es imposible superar esta alienación por medio de un proceso intelectual, es decir, un proceso realizado por el pensamiento que considera la idea de la propiedad privada como una etapa del movimiento dialéctico hacia una idea superior. La única posibilidad de superarlo la ofrece la revolución social, cuya tarea fundamental consiste en abolir la propiedad privada, efectuando así la transición al comunismo. El movimiento dialéctico no pertenece a la esfera del pensamiento sobre la realidad; es el movimiento de la realidad misma, el proceso histórico. La negación de la negación (abolición de la propiedad privada) lleva consigo el nacimiento de una nueva situación histórica positiva, en la cual el hombre supera su alienación no sólo en el ámbito del pensamiento sino también, de hecho, en la realidad.

Esta insistencia en la unidad de pensamiento y acción y en la superación de la alienación del hombre por medio de la revolución social y la transición al comunismo, insistencia que aparece en los artículos de 1843 y en los manuscritos de 1844, puede ser considerada, al menos parcialmente, resultado de la fusión ideológica del hegelianismo izquierdista y el movimiento socialista que Marx contactó por primera vez en París. Decepcionado por la actitud predominantemente crítica y teórica de los jóvenes hegelianos, consideró mucho más satisfactoria la actitud dinámica de sus amistades de París. En dicha ciudad, Marx se dedicó al estudio de los economistas clásicos ingleses, Adam Smith y Ricardo, y entabló gran amistad con socialistas alemanes exilados y con los socialistas franceses Proudhon y Louis Blanc, además de mantener una relación amistosa con el ruso Bakunin. Si bien ya anteriormente había demostrado una tendencia a la acción, el contacto personal con el movimiento socialista le confirmó la necesidad de ac-

tuar. Sin embargo, este contacto con los socialistas en París le llevó a la conclusión de que éstos, a pesar de estar más en relación con la realidad que los filósofos alemanes, no apreciaban debidamente la situación y las exigencias de la misma. Necesitaban de un instrumento intelectual que dotase de suficiente unidad lógica todo el conjunto de su visión, propósito y método. Marx hablaba de la necesidad de superar la filosofía, pero, a pesar de que él mismo no consideraba como sistema filosófico su propia teoría acerca de la historia, es evidente que llegó a ser una filosofía, consecuencia de su transformación del idealismo hegeliano.

Ahora bien, el contacto personal de mayor importancia para Marx fue el que mantuvo con Engels, quien llegó a París en 1844 procedente de Inglaterra. Éste no fue, sin embargo, el primer encuentro, pues Marx y Engels se conocieron en años anteriores, aunque su amistad y colaboración datan de 1844.

Friedrich Engels (1820-1895), hijo de un próspero industrial, se encargó, desde muy joven, del negocio de su padre. En 1841, año en que cumplió el servicio militar en Berlín, se asoció al círculo de Bruno Bauer y adoptó la ideología hegeliana. La lectura de las obras de Feuerbach le llevó a apartarse del idealismo para seguir el camino que ofrecía el materialismo. En 1842, Engels se trasladó a Manchester por razones comerciales de la empresa de su padre, y allí comenzó a interesarse por las ideas de los primeros socialistas ingleses. En Manchester escribió un estudio sobre las clases obreras en Inglaterra, *Die Lage der arbeitenden Klassen in England* (*La situación de la clase obrera en Inglaterra*), publicado en Alemania en 1845. Asimismo escribía artículos y colaboraba en la redacción de los *Deutsch-französische Jahrbücher*, publicando en dicha revista su *Umrisse einer Kritik der Nationalökonomie* (*Estudio crítico sobre la economía política*).

Resultado inmediato del encuentro de Marx y Engels en París, fue la colaboración literaria que produjo la *Die heilige Familie* (*La Sagrada Familia*) en 1845, obra dirigida contra el idealismo de Bruno Bauer y asociados, que parecía afirmar que la "crítica" era un ser trascendente que había encontrado su encarnación en la "Sagrada Familia", es decir, en la familia que constituía el círculo de Bauer. Oponiéndose a la importancia que el idealismo concedía al pensamiento y a la conciencia, Marx y Engels sostienen que las formas de Estado, ley, religión y moral, están determinadas por las etapas de la lucha de clases.

A principios de 1845, Marx, expulsado de Francia, se trasladó a Bruselas donde escribió once tesis contra Feuerbach que finalizan con la famosa sentencia: los filósofos sólo se han dedicado, hasta hoy, a intentar llegar a una comprensión del mundo desde puntos de vista diferentes, sin embargo, lo necesario es cambiar el mundo. Cuando Engels se encontró con Marx en Bruselas, escribieron en colaboración la *Die deutsche Ideologie* (*Ideología alemana*), obra que se publicó por primera vez en 1932. La obra es un estudio crítico sobre la filosofía contemporánea alemana, concretamente la representada por Feuerbach, Bauer, Stirner y los socialistas alemanes. El mayor interés de esta crítica lo constituye un bosquejo de la concepción materialista de la historia. La realidad fundamental de la historia es el hombre social y su actividad en la naturaleza. Esta actividad, material o sensible, que realiza el hombre social en la naturaleza, es su propia vida, es la vida quien determina la conciencia y no, como suponen los idealistas, la conciencia quien determina la vida del hombre. Dicho de otra forma, la historia está fundamentalmente constituida por el proceso de producción material o económica. Asimismo está determinada por las diversas y sucesivas formas de producción, la formación de

clases sociales, la lucha entre dichas clases, e indirectamente también, por las formas de vida política, las diversas legislaciones y éticas. De hecho, el proceso histórico avanza dialécticamente hacia la revolución del proletariado que originará el comunismo efectivo y, de ningún modo, el autoconocimiento del espíritu absoluto o de otras ilusiones filosóficas de la misma índole.

En 1847 publica Marx, en francés, la *Misère de la philosophie* (*Miseria de la filosofía*), réplica a la *Philosophie de la misère* (*Filosofía de la miseria*) de Proudhon. Marx ataca en esta obra la noción de las categorías establecidas, verdades eternas y leyes naturales, característica, según él, de la economía burguesa. Sirva de ejemplo el hecho de que Proudhon, después de haber aceptado la descripción de la propiedad como equivalente al hurto, pretende elaborar un sistema socialista que despoje a la propiedad de esta característica. Ello demuestra que para Proudhon la institución de la propiedad privada equivale a un valor eterno o natural por ser un imperativo categórico establecido por la economía. No existen tales valores ni categorías; no existe filosofía alguna desarrollada *a priori*, que sea aplicable a la historia y a la sociedad, es decir, que sirva para comprenderlas. De hecho sólo puede existir un conocimiento crítico fundamentado por el análisis de las situaciones históricas concretas. La dialéctica no es, según Marx, una ley del pensamiento que se expresa en la realidad, sino que es inmanente en el proceso actual de la realidad, y que se refleja en el pensamiento en cuanto el intelecto analiza correctamente situaciones concretas.

Pero Marx, fiel a la idea de unidad de pensamiento y acción, no se dio por satisfecho sometiendo a crítica las deficiencias de los ideólogos alemanes, concretamente Bauer y Feuerbach, y las de los socialistas franceses Proudhon y demás. Se asoció a la Liga Comunista que en 1847 le encomendó redactar en colaboración con Engels los principios y objetivos del partido comunista. Éste fue el célebre *Manifiesto Comunista*, publicado en Londres en 1848, poco antes de comenzar las actividades revolucionarias y las insurrecciones en toda Europa. Con el comienzo de la fase activa de la revolución en Alemania, Marx y Engels se vieron en la obligación de regresar a su patria. Tras el fracaso de la revolución, Marx, juzgado y absuelto, se trasladó de nuevo a París de donde habría de ser expulsado por segunda vez en 1849. A partir de esta fecha su vida transcurrió en Londres con la ayuda económica de su amigo Engels.

En 1859 publicó en Berlín su *Zur kritik der politischen Ökonomie* (*Contribución a la crítica de la economía política*) cuya importancia estriba en el desarrollo de su teoría materialista, anteriormente expuesta en el *Manifiesto*. Otra expresión más del esfuerzo de Marx por unificar la teoría con la acción, fue la fundación de la Asociación Internacional de Trabajadores, generalmente conocida por "Primera Internacional", organizada en Londres en 1864. Las dificultades que ésta ofrece a partir de su fundación son muy significativas. Marx y sus amigos creían necesaria la centralización de la autoridad en manos del comité para el victorioso triunfo de las reivindicaciones del proletariado. Los demás, sin embargo, es decir, los anarquistas Bakunin y seguidores, se negaban categóricamente a aceptar la dictadura del comité central. Además de las divergencias ideológicas con éstos, Marx no tardó en oponerse a las ideas de los grupos socialistas alemanes y franceses. Después del Congreso de La Haya en 1872, Marx consiguió que el Consejo General de la Primera Internacional se trasladase a Nueva York. Pero esta Asociación había cumplido ya su misión histórica y cedió el campo a otros movimientos.

El primer volumen de la famosa obra de Marx, *Das Kapital* (*El Capital*), apareció en Hamburgo en 1867. El autor no vio la publicación de los siguientes volúmenes, pues murió en marzo de 1883, y el segundo y tercer volumen fueron publicados póstumamente por Engels, en 1885 y 1894, respectivamente. Otros manuscritos de Marx fueron publicados por K. Kautsky entre 1905 y 1910 en lugares distintos. Marx sostiene en *El Capital* que el sistema capitalista o burgués implica inevitablemente el antagonismo de clases, puesto que el valor de una comunidad es la cristalización de su trabajo. Dicho de otra forma, el valor de una comunidad representa su trabajo acumulado. Sin embargo, el capitalista se apropia de gran parte de este valor, a expensas del obrero a quien paga un sueldo muy inferior al valor del producto. La única manera de superar este tipo de explotación es la abolición del capitalismo. Evidentemente, Marx se refiere a los abusos que actualmente se dan en el ámbito de la economía, concretamente al hecho de mantener el nivel de los sueldos en el grado más bajo posible. Sin embargo, no debe entenderse la explotación exclusivamente en este sentido, pues una vez aceptada la llamada teoría del valor del trabajo, se impone, como consecuencia inmediata, el hecho de que el sistema capitalista implica la explotación, es decir, el fraude, del trabajador. En este caso, tampoco una subida de salarios resolvería el problema.

En 1878 publica Engels su famosa obra, el *Anti-Dühring*, compilación de varios artículos sobre el entonces importante socialista alemán Eugen Dühring. Marx escribió uno de los capítulos de esta obra. Engels escribió, además, la *Dialektik der Natur* (*Dialéctica de la naturaleza*), obra que no pudo acabar por estar demasiado ocupado con la publicación del segundo y tercer volumen de *El Capital* de Marx, y con los intentos de restablecer la Internacional. Dicha obra no se publicó hasta 1925, en Moscú. Engels carecía del sentido filosófico de su amigo, sin embargo, el horizonte de sus intereses era amplio y de hecho fue él quien aplicó el materialismo dialéctico a la filosofía de la naturaleza. La reputación de Engels en cuanto filósofo no es muy importante entre quienes se niegan a aceptar sus escritos como parte del credo.

Conviene mencionar la obra de Engels *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (*El Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, 1884), en la que intenta derivar el origen de la división de clases y del Estado, de la institución de la propiedad privada. En 1888 publica una recopilación de artículos sobre *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*). Fallece en agosto de 1895, tras largos años de sufrimientos causados por un cáncer.

3. Es discutible que Hegel considere el concepto o idea lógica como realidad subsistente que se exterioriza o autoaliena en la naturaleza. Sin embargo, tanto Marx como Engels aluden al concepto hegeliano en el sentido de que el *logos* es realidad primaria que se expresa en su opuesto, concretamente en la naturaleza inconsciente, para volver después sobre su propio ser en cuanto espíritu y actualizar su propia esencia o definición. Obsérvese que Marx expone en el prefacio a la segunda edición alemana de *El Capital* que, "según Hegel, el proceso del pensamiento (trasformado por Hegel incluso en sujeto independiente que llama 'idea') es el demiurgo de lo real, a diferencia del ser real que no es más que su apariencia externa".[1] Asimismo, Engels afirma en su obra sobre Feuerbach, que "la dialéctica es, para Hegel, el proceso de autodesarrollo del con-

1. *Das Kapital*, Hamburgo, 1922, I, p. XVII. *Capital*, Londres, Everyman, II, p. 873.

cepto. El concepto absoluto no se actualiza exclusivamente para la eternidad, sino que, no se sabe en dónde se halla presente. Este desconocimiento se debe a que dicho concepto es, además, el alma viviente y real del mundo entero ... Se aliena a sí mismo en el sentido de que se transforma en naturaleza y, en tal estado y careciendo por completo de la conciencia de sí, además de presentarse como necesidad natural, pasa por un nuevo proceso de desarrollo hasta volver finalmente al estado de autoconciencia en el hombre".[2]

Marx y Engels, sin embargo, rechazan el idealismo metafísico hegeliano en lo referente al concepto, y aceptan la tesis feuerbachiana sobre la naturaleza como realidad primaria. Engels menciona reiteradas veces el hecho de que la *Esencia del cristianismo* de Feuerbach ha restituido su trono al materialismo y, con ello, el efecto liberador que la obra causa a todo lector. "La Naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base de la existencia y evolución de todo ser humano que es, de hecho, producto de la naturaleza misma. Nada existe aparte de la naturaleza y los seres humanos ... ; y los seres superiores creados por la fantasía religiosa no son más que reflejo fantástico de nuestra propia esencia ... Con esta afirmación, expuesta por Engels, surgieron numerosos seguidores de Feuerbach. En *La Sagrada Familia* se puede observar el entusiasmo de Marx por esta nueva concepción; igualmente advertimos cuánto se dejó influir por la misma, a pesar de todas las reservas críticas sobre el particular."[3]

En este mismo pasaje Engels habla de la reentronización del materialismo. Es obvio que ambos, Marx y Engels, eran materialistas. Pero esto no significa que negaran la realidad de la mente ni que identificaran el proceso del pensamiento, en términos generales, con procesos materiales. El materialismo significaba para ellos negar la existencia de una mente o idea previa a la naturaleza, y que se expresaba en ella. Es cierto que tal apreciación no equivale a negar que los seres humanos tengan cada uno una mente. Engels alude en la *Dialéctica de la naturaleza* a la ley de transformación de la cantidad en calidad y *viceversa*, en tanto que ley de los cambios en la naturaleza.[4] Este tipo de transformación ocurre cuando a una serie de cambios cuantitativos sucede un abrupto cambio cualitativo. Y en efecto, al llegar a cierto modelo de alguna organización compleja surge la mente como nuevo factor cualitativo.

Ahora bien, Marx y Engels no han esclarecido suficientemente el problema que plantea la facultad de pensar. Marx escribe en el prefacio a la *Crítica de economía política* que "no es la conciencia de los seres humanos quien determina su ser, sino, por el contrario, el ser social de los hombres el que determina su conciencia".[5] Engels observa que "concebimos los conceptos en nuestra mente desde el punto de vista material como copias de cosas reales, en lugar de concebir las cosas reales como copias de uno u otro estadio del concepto absoluto".[6] Estos pasajes se refieren al pensamiento humano en cuanto mera copia o reflejo de condiciones materiales económicas o de los procesos de la naturaleza. Dicho de otra forma, tienden a sugerir el carácter pasivo de la mente hu-

2. *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, 1888, p. 44. *Ludwig Feuerbach*, editado por C. P. Dutt con introducción de L. Rudas, Londres, sin fecha, p. 53.
3. *Ludwig Feuerbach*, pp. 12-13 (p. 28). Las referencias a una obra traducida al inglés aparecerán, cuando se repiten, con el número de la página de la traducción inglesa entre paréntesis; no se repetirá el título.
4. Es cierto que Hegel pasa, en la *Ciencia de la Lógica*, de la categoría de cualidad a la de cantidad; refiriéndose a medidas, sin embargo, habla de puntos nodales en que a series de variaciones cuantitativas sucede un cambio cualitativo abrupto. A su vez a éste le sucede otra serie de variaciones cuantitativas hasta alcanzar un nuevo punto nodal.
5. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart, 1897, p. XI. *Marx-Engels: Selected works*, Londres, 1958, I, p. 363.
6. *Ludwig Feuerbach*, p. 45 (p. 54).

mana. Anteriormente se destacó ya la famosa afirmación que hace Marx en su última tesis sobre Feuerbach, de que "los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, y la misión del hombre es cambiarlo". Por ello, no es sorprendente que Marx compare, en el primer volumen de *El Capital*, al trabajador humano con la araña y la abeja, observando que incluso al peor trabajador se le puede distinguir de la abeja, por el hecho de que aquél concibe el producto de su trabajo antes de realizarlo, pero no así la abeja. El trabajador humano posee la voluntad de dirigir su trabajo por un objetivo.[7] Ahora bien, si Marx y Engels desean sostener la necesidad de la actividad revolucionaria (y de hecho la sostienen) para analizar correctamente la situación y actuar coherentemente, resulta evidente que no pueden defender, a la vez, el concepto de la mente como mera pantalla en la que se reflejan pasivamente los procesos naturales y condiciones económicas. Pues, cuando substituyen el idealismo de Hegel por el materialismo, tienden a exagerar la importancia de la idea, copian en los conceptos humanos y procesos del pensamiento. Al hablar de la necesidad de una revolución social y de su consiguiente preparación, no encuentran otro camino que el de atribuir a la mente humana y a la voluntad del hombre un papel activo. A pesar de ciertas imperfecciones que presenta su materialismo, éste es fundamentalmente una afirmación de la prioridad de la materia; no se trata de la negación de la realidad de la mente.

4. Ahora bien, a pesar de que Marx y Engels consideran su materialismo como una contraposición al idealismo de Hegel, no se tenían ellos simplemente como antihegelianos. Reconocían su deuda con Hegel en lo que respecta a la idea del proceso dialéctico de la realidad, es decir, un proceso que parte de la negación para llegar a la negación de la negación y, con ello, evidentemente, también a una afirmación de nivel superior. Esto mismo se puede entender de modo que resulte que el proceso o desarrollo adopta la forma de contradicción de una situación o estado de cosas realmente existente, y a ésta le habrá de seguir la contradicción de la contradicción, siendo esta última una superación de la primera. En cierto modo es obvio que no es tanto una cuestión de tesis, antítesis y síntesis, como de negación y la negación de sí misma, si bien la segunda negación puede considerarse, en cierto sentido, como "síntesis" en cuanto que constituye una transición al nivel superior del proceso dialéctico.

Esta idea del desarrollo en cuanto proceso dialéctico es característica fundamental del pensamiento de Marx y Engels. Es cierto que existe la posibilidad de aceptar la tesis sobre la prioridad de la materia respecto al pensamiento, y cualquier forma de lo que actualmente se llama evolución de emergencia, sin llegar a ser un marxista. El materialismo de Marx y Engels es un materialismo dialéctico; esto, en términos descriptivos hoy en uso, pues Marx no lo había llamado así.

De hecho, Marx y Engels apenas explicitan la diferencia entre su concepción de la dialéctica y la de Hegel. Según ellos, Hegel hipostasió este proceso en cuanto proceso de pensamiento absoluto, autodesarrollo de la idea, ya que considera el movimiento dialéctico como exclusivo del pensamiento. La dialéctica, a través del mundo y de la historia humana, es, según Hegel, el reflejo o la expresión fenoménica del proceso del pensamiento. Marx y Engels, sin embargo, afirman la existencia del movimiento dialéctico, en primer lugar, en el ámbito de la realidad, es decir, en la naturaleza y en la historia. Consideran que el movimiento dialéctico del pensamiento humano no es más que

7. *Das Kapital*, I, p. 140 (I, pp. 169-170).

el reflejo del proceso dialéctico de la realidad. Esta manera de invertir los términos hegelianos de la relación entre pensamiento y realidad constituía para ellos el punto de partida en cuanto a la labor reestructuradora que se habían propuesto llevar a cabo con la doctrina de Hegel. Conviene observar que, a pesar de ello, Marx y Engels no intentaron ocultar el hecho de que la idea de la dialéctica arranca de Hegel. Resumiendo, consideran su materialismo como doctrina fundamentalmente posthegeliana, y no como un mero retorno a algún tipo anterior de teoría materialista.

Ahora bien, es cierto que Marx afirma, con Feuerbach, la prioridad de la materia sobre el pensamiento, pero, de hecho, no le interesa la naturaleza como tal, considerada separadamente del hombre. Sin embargo, no puede deducirse de ello que la naturaleza carece de realidad ontológica excepto en función de objeto de la conciencia. Sería absurdo interpretar el pensamiento de Marx como idealista. Para Marx, la naturaleza existe, en primer lugar, para el hombre, cuando éste logra diferenciarse de la misma pero reconoce, al propio tiempo, la relación del hombre con la naturaleza. El animal es un producto natural y, por tanto, lo vemos en relación con la naturaleza. Sin embargo, el animal no es consciente de dicha relación como tal, es decir, que no existe "para él". Se puede afirmar que, para el animal, no existe la naturaleza. En cuanto a la existencia de la naturaleza en relación con el hombre, conviene precisar que ésta empieza a existir para el ser humano a partir del momento en que surgen la conciencia y la relación sujeto-objeto. Es ésta una consideración fundamental para comprender lo que llamamos el devenir del hombre. El hombre ha de objetivarse a sí mismo para devenir hombre; sólo puede objetivarse estableciendo una distinción entre la naturaleza y su propio ser particular y humano.

Sin embargo, el hombre está orientado hacia la naturaleza en el sentido de que tiene necesidades que únicamente pueden satisfacer objetos ajenos a sí mismo. La naturaleza está orientada hacia el hombre en el sentido de que proporciona los medios para satisfacer sus necesidades. Por otra parte, la satisfacción de sus necesidades exige al hombre una actividad o trabajo. Así las cosas, puede afirmarse que satisfacer espontáneamente las necesidades físicas primarias por la simple apropiación de un objeto adecuado es ya trabajo, aunque este trabajo no es trabajo o actividad específicamente humana, al menos en la medida en que se considere simplemente como un acto físico. Así, por ejemplo, se presenta el caso de un hombre que se agacha para beber agua en la corriente del río a fin de apagar su sed; de igual manera actúan muchos animales. El trabajo se convierte en específicamente humano sólo cuando el hombre transforma un objeto natural adecuándolo a las exigencias de sus necesidades, y se vale de ciertos medios o instrumentos. Dicho de otro modo, la forma primaria del trabajo del hombre y la relación fundamental de éste con la naturaleza, es su actividad productiva, su producción consciente de los medios para satisfacer sus necesidades. El hombre es fundamentalmente hombre económico, pero ello no significa que esté limitado a ser hombre económico y nada más.

Ahora bien, el hombre no puede objetivarse y transformarse en hombre si no es también objeto para otro. Dicho de otra forma, el hombre es un ser social: la relación con sus semejantes es esencial para su ser hombre. La forma más elemental de una sociedad es la familia. Se puede decir que la realidad fundamental que ocupa a Marx, es el hombre productivo en tanto que es sujeto de una doble relación: una con la naturaleza, otra con los demás seres humanos. Más sencillamente aún, en tanto que el término

"hombre productivo" ya implica de por sí una relación con la naturaleza, se puede afirmar que para Marx la realidad fundamental es el hombre productivo integrado en una sociedad.

Según Marx, el hombre no es básicamente un ser contemplativo sino un ser activo; y esta actividad es el punto de partida de toda producción. De hecho, las relaciones que se establecen entre el hombre y la naturaleza son siempre relaciones cambiantes, pues no hay relaciones estáticas. El hombre utiliza medios de producción para satisfacer sus necesidades, pero al presentarse nuevas necesidades se ve obligado a desarrollar sus medios de producción. A cada etapa del proceso de desarrollo de los medios de producción para la satisfacción de las necesidades del hombre, corresponden diversas relaciones sociales. La interacción dinámica entre los medios o fuerzas de producción y las relaciones sociales entre los hombres es precisamente la base constitutiva de la historia. Con respecto a las necesidades físicas del hombre, afirma Marx que "el principal hecho histórico es la producción de medios que permiten al hombre satisfacer sus necesidades".[8] Pero, como ya hemos dicho, esto conduce a la aparición de necesidades nuevas, al desarrollo de las fuerzas de producción, y al establecimiento de nuevas formas de relaciones sociales. Por esta razón, se ha dicho que el llamado "primer hecho histórico" contiene en sí, a modo de germen, la totalidad de la historia del hombre. Esta historia es, según Marx, el "locus" de la dialéctica. En el siguiente apartado se expondrá, resumidamente, la dialéctica de la historia tal y como la interpretó Marx. De momento es suficiente destacar el hecho de que su teoría de la historia es materialista en el sentido de que el factor básico de la historia es la actividad económica del hombre, la actividad productiva para satisfacer sus necesidades físicas.

Anteriormente hemos observado que Engels extendía el campo de la dialéctica hasta la naturaleza misma, y desarrolla una filosofía de la naturaleza. Pero ha sido muy discutida la compatibilidad de una ampliación tal con la doctrina de Marx. Es evidente que si, según Marx, la naturaleza existe para el hombre únicamente en la medida en que ofrece un campo de transformación mediante el trabajo humano, y el movimiento dialéctico está confinado a la historia, lo cual presupone una relación dinámica entre el hombre y su ambiente natural, es evidente que la extensión de la dialéctica a la naturaleza constituye no sólo una novedad, sino también un cambio en cuanto a la concepción marxista de la dialéctica. Es posible que también en el desarrollo del conocimiento científico del hombre se dé cierto movimiento dialéctico pero, de hecho, suponiendo que así fuera, no podría ser atribuido a la naturaleza como tal, separada del hombre. El hecho de concentrarse en la historia humana, excluyendo la filosofía de la naturaleza, no es una simple característica de Marx, sino que es una cuestión de principio. Conviene recordar que el movimiento dialéctico de la historia tal y como lo presenta el marxismo no es la expresión del movimiento interior del pensamiento absoluto; es el movimiento de la realidad misma. La mente humana tiene la capacidad de reproducirlo, pero es primariamente el movimiento de la realidad objetiva. Aunque haya acentuado ciertas afirmaciones de Marx hasta el punto de aproximar su posición a la del idealismo, no creo que su pensamiento excluya la noción de dialéctica de la naturaleza. Marx sabía que su amigo estaba trabajando en una dialéctica de la naturaleza y parece haberlo aprobado,

8. *Deutsche Ideologie*, *W*, III, p. 28. (La Ideología alemana), p. 16 (partes I y III, traducido por W. Lough y C. P. Magill, Londres, 1942). En las referencias, nótese que la *W* significa la edición de las obras *Werke* de Marx y Engels, publicadas por la editorial Dietz, Berlín, 1957.

o al menos no se mostró en desacuerdo. No me atrevería a afirmar que Marx negara la posibilidad de aplicar la dialéctica a la naturaleza, a pesar de que se haya argüido que Engels fue infiel al pensamiento de Marx, y que intentara fundamentar una versión mecanicista del materialismo dialéctico en la cual se presentase el movimiento de la historia como mera continuación del necesario proceso de autodinamicidad de la materia. Considerando algunas de sus afirmaciones habría que pensar en su exclusión. Pero de hecho no fue así.

Engels expresa en su "recapitulación sobre matemáticas y ciencias naturales" [9] su perplejidad ante el hecho de que en la naturaleza no hay nada fijo y estático, sino que todo es movimiento, cambio y desarrollo. Estaba particularmente impresionado por tres factores, como él mismo expone; en primer lugar, por el descubrimiento de la célula, y que, según su multiplicación y diferenciación, desarrolla los cuerpos de los animales y las plantas. En segundo lugar por la ley de transformación de la energía; y en tercer lugar, por la teoría evolucionista de Darwin. Engels llegó a la conclusión, después de reflexionar sobre la naturaleza tal y como la revela la ciencia contemporánea, que "en la naturaleza, las mismas leyes dialécticas del movimiento que rigen la aparente contingencia de los sucesos de la historia se afirman en la confusión de sus cambios innumerables".[10]

En la *Dialéctica de la Naturaleza* [11] Engels resume estas leyes en las de la transformación de cantidad en calidad, la penetración mutua de opuestos y la negación de la negación. En el *Anti-Dühring* abundan los ejemplos de esta última ley: la negación de la negación. Habla por ejemplo de la semilla de cebada de la cual se dice que es negada a partir del momento en que germina y la planta comienza a crecer. La planta sigue creciendo, produce semillas quedando negada la planta misma. De esta manera, el "resultado de esta negación de la negación será de nuevo la semilla originaria de la cebada, aunque no en su forma primitiva, sino multiplicada por diez, veinte o treinta".[12] Ejemplo semejante al de la semilla de cebada, es el de la larva que niega el huevo del que ha salido, luego se transforma en mariposa que, a su vez, se niega al morirse.

Es discutible si términos lógicos, tales como "negación" y "contradicción", son efectivamente adecuados al contexto, pero no vamos a insistir en esta cuestión. Conviene observar que Engels saca una conclusión muy importante sobre el pensamiento humano y el conocimiento de la naturaleza de este doble campo de aplicación de la dialéctica: la naturaleza y la historia.[13] Según Engels, el mayor descubrimiento que pudo haber hecho Hegel, fue el de comprender que el mundo no es un complejo de cosas acabadas, sino de procesos. Tanto en la naturaleza como en la historia, cada cosa es un proceso o un complejo de procesos. De ello se deduce que el mismo conocimiento humano, en cuanto espejo de esta doble realidad, es un proceso que no llega, ni puede llegar, a constituirse en sistema absoluto e inmutable de verdad. Hegel observó que "la verdad se halla en el proceso de autoconocimiento, en el desarrollo histórico de la ciencia que, partiendo del nivel inferior, pasa a niveles superiores pero no alcanza jamás el

9. *Anti-Dühring*, Stuttgart, 1919, p. xv, *Anti-Dühring*, Londres, 1959², p. 17.
10. *Ibid.*
11. *Dialektik der Natur*, Berlín, 1952, p. 53, *Dialéctica de la naturaleza*, Londres, 1954, p. 83.
12. *Anti-Dühring*, p. 138 (p. 187).
13. En términos estrictos, para Engels hay tres campos de aplicación: "La dialéctica no es más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y desarrollo en el ámbito de la naturaleza, en el de la sociedad y en el del pensamiento humano". *Anti-Dühring*, p. 144 (p. 193).

nivel supremo, el de la absoluta verdad, en el que sólo nos incumbe admirar la verdad alcanzada".[14] No existe, ni puede existir, un sistema absoluto de la filosofía, un sistema que sólo requiera ser aprendido y aceptado. Es cierto que la filosofía se termina con Hegel si la consideramos desde el punto de vista de aquellos filósofos para quienes la meta de la filosofía está en la verdad absoluta. Esta meta ha sido superada y substituida por el conocimiento científico de la realidad, conocimiento en progresivo avance dialéctico y abierto a cambios y desarrollos que signifiquen una superación del nivel actual.

Al igual que Marx, se opuso Engels a la noción de "verdades eternas". Engels no puede admitir que existan verdades de las que no se puede dudar sin ser considerado anormal. Así por ejemplo, el caso de "dos más dos son cuatro, o bien, los tres ángulos de un triángulo son iguales a la suma de dos ángulos rectos; París está en Francia, un hombre que no se alimenta ha de morir de hambre, etc.".[15] Este tipo de verdades, dice Engels, son trivialidades, y nadie las dignifica con el solemne título de "verdades eternas" salvo cuando se trata de deducir que en el campo de la historia humana existe una ley moral eterna, una esencia eterna de la justicia, etc. Precisamente este tipo de conclusiones es, de hecho, errónea. De igual manera que las hipótesis en el campo de la física y la biología, así también la moralidad está sujeta a una revisión e incluso a cambios revolucionarios.

Por esta razón, Marx y Engels no presentaron su interpretación de la realidad a manera de sistema absoluto y final de la filosofía. Evidentemente lo consideran una ciencia más que una filosofía especulativa, una substitución de todas las interpretaciones previas, tanto idealistas como materialistas. La ciencia no constituye algo, según ellos, que pudiera ofrecer alguna forma determinada y final. Si la realidad es un proceso dialéctico, lo es también el pensamiento humano en cuanto refleja la realidad y no se refugia en un mundo ilusorio de verdades eternas y esencias fijas.

Considerada en sí misma, esta negación de las verdades eternas, posiciones estables y soluciones finales, lleva a pensar que una actitud de desvinculación respecto de su propia filosofía sería la más adecuada para Marx y Engels. Pero no vieron en ella sólo una interpretación del mundo y de la historia. Precisamente la actitud de desvinculación puramente teórica fue lo que reprocharon a Hegel. Pero de momento hemos de prescindir de las implicaciones de su concepción del materialismo dialéctico en cuanto instrumento práctico o arma de combate.

5. Anteriormente se vio que la teoría marxista de la historia es materialista en el sentido de que considera que la realidad fundamental consiste en la relación del hombre como ser material y la naturaleza: el hombre que con su actividad física produce sus medios de susbsistencia. Conviene añadir que el materialismo histórico significa, además de esto, que la actividad productiva del hombre determina, directa o indirectamente, su vida política, su ley, su moralidad, su religión, su arte y su filosofía. En el contexto presente, el materialismo no implica, como ya hemos advertido, la negación de la realidad de la mente o de la conciencia, ni tampoco la negación del posible valor de las actividades culturales que dependen de la mente. Pero sostiene la idea de que la superestructura cultural depende de, y en general está determinada por, la infraestructura económica.

Marx distingue dos elementos integrantes de la infraestructura económica: las fuer-

14. *Ludwig Feuerbach*, p. 4 (p. 21).
15. *Anti-Dühring*, p. 81 (p. 122).

zas materiales de producción y las relaciones productivas, dependiendo éstas de aquéllas. "En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias que son independientes de su voluntad (*Produktionsverhältnisse*) y corresponden a un particular estadio del desarrollo de sus fuerzas materiales de producción (*Produktivkräfte*). La totalidad de estas relaciones productivas forma la estructura económica de la sociedad." [16] En esta afirmación queda identificada la estructura económica de una sociedad con la suma de sus relaciones productivas. En tanto que estas relaciones corresponden a un cierto nivel del desarrollo de las fuerzas productivas, y que es un rasgo esencial de la visión de la historia de Marx que entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción surgen conflictos, es obvio que hemos de distinguir dos elementos de importancia capital en la estructura económica de la sociedad, estructura que Marx define como modo de producción (*Produktionsweise*).

Es evidente que el término "fuerzas materiales de producción" comprende tanto las cosas materiales utilizadas por el hombre como el instrumento artificial que requiere la actividad productiva, es decir, el que sirve para la satisfacción de sus necesidades físicas, desde el pedernal hasta la más moderna y complicada maquinaria. Dicho término incluye también las fuerzas naturales en tanto que el hombre las utiliza en el proceso de su actividad productiva. De igual manera, el término puede comprender todo tipo de objetos necesarios para la producción, incluso objetos que sólo se han utilizado casual e indirectamente".[17]

Ahora bien, es evidente que si el término en cuestión se aplica exclusivamente a cosas distintas del hombre mismo, éste queda sobreentendido. Marx tiende a hablar de fuerzas de producción como si éstas realizasen uno u otro trabajo, pero es lo suficientemente lúcido para no creer que estas fuerzas sean capaces de desarrollarse sin intervención alguna del hombre. "Condición primera de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de seres humanos individuales vivientes." [18] En el *Manifiesto Comunista* habla de la burguesía en cuanto revoluciona los intrumentos de producción y, con ello, las relaciones productivas. Sin embargo, en la *Ideología alemana*, observa que la producción de la vida, ya sea la vida de uno mismo por medio del trabajo, ya la vida de otros seres por medio de la procreación, implica siempre una u otra relación social en el sentido de colaboración por parte de varios individuos. De esta observación se deduce que cualquier modo de producción implica un modo de colaboración, este modo de colaboración es ya en sí una "fuerza productiva".[19] Con ello quiere poner de manifiesto que las relaciones sociales entre los hombres en el proceso de producción pueden actuar sobre las necesidades humanas y sobre sus fuerzas productivas. Ahora bien, si el modo de colaboración en el proceso de trabajo aparece como fuerza productiva, no hay razón alguna para no considerar al proletariado como fuerza productiva, a pesar de que Marx utilice este término generalmente con referencia a un instrumento o medio de producción y no refiriéndose al hombre mismo.[20] En cualquier caso, resulta muy difícil hallar un empleo preciso y universal de dicho término en los escritos de Marx.

El término "relaciones de producción" significa en primer lugar "relaciones de pro-

16. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. x (I, p. 363).
17. Cf. *Das Kapital*, I, p. 143 (I, pp. 172-173).
18. *Deutsche Ideologie*, *W*, III, p. 20 (p. 7).
19. *Ibid.*, p. 30 (p. 18).
20. En *Miseria de la filosofía*, Marx explicita cómo el proletariado revolucionario es la fuerza productiva de mayor importancia. Véase más adelante, p. 258.

piedad". Es cierto que en la *Crítica de la economía política* se lee que "relaciones de propiedad" (*Eigentumsverhältnisse*) no es más que una expresión jurídica que significa sencillamente "relaciones de producción".[21] Sin embargo, el término "relaciones de producción" se refiere, por lo general, a las relaciones sociales entre los hombres en cuanto a la implicación de éstas en el proceso de la producción. Anteriormente se ha visto que estas relaciones dependen del nivel alcanzado por el estadio de desarrollo de las fuerzas de producción. El conjunto de ambas constituye la infraestructura económica.

Habitualmente se dice que esta infraestructura económica condiciona la superestructura. "El modo de producción de la vida humana condiciona el de la vida social, política y espiritual (*geistigen*) en general. No es la conciencia humana la que determina el ser del hombre, sino, por el contrario, es el ser social del hombre el que determina su conciencia."[22] Evidentemente, la afirmación de que la infraestructura "condiciona" (*bedingt*) la superestructura es ambigua. Esta afirmación no es sorprendente si se la toma en su sentido menos profundo. Pero va adquiriendo interés a medida que el significado del término "condiciona" se aproxima al de "determina". Frecuentemente se le ha interpretado en este sentido más preciso. De esta manera, hubo quienes sostuvieron, por ejemplo, que la jerarquía celestial (descendiendo desde Dios hasta los coros de ángeles y la comunión de los santos) era en la teología de la Edad Media un simple reflejo ideológico de la estructura feudal, la cual, a su vez, estaba determinada por factores económicos. Igualmente, el ascenso de la burguesía y la aparición del modo de producción capitalista quedarían reflejados en la transición del catolicismo al protestantismo. Según Engels, la doctrina calvinista de la predestinación refleja el supuesto hecho económico de que el éxito o el fracaso en la competición comercial no depende de méritos personales, sino de incomprensibles e incontrolables fuerzas económicas. Sin embargo, el mismo Engels protestó al observar que tanto su doctrina como la de Marx habían sido malentendidas. No habían pensado nunca en el hombre y sus ideas como ser que refleja las condiciones económicas en el sentido de que la relación de dependencia es una relación exclusivamente unilateral. Las ideas (es decir, el hombre inspirado por ideas) tienen la capacidad de reaccionar sobre la infraestructura que las condiciona.

En realidad, al invertir la concepción idealista de la historia, Marx y Engels insisten naturalmente en la influencia determinante de la infraestructura económica, y una vez afirmada su visión del mundo en términos que inducían a creer que para ellos el mundo de la conciencia y de las ideas estaba simplemente determinado por el modo de producción económica, se vieron constreñidos a suavizar este esquema. Las estructuras políticas y sociales están determinadas, directamente, por la infraestructura económica, y menos determinadas las superestructuras ideológicas, tales como la religión y la filosofía, por ejemplo. Las ideas humanas, si bien condicionadas por la economía, tienen la posibilidad de reaccionar sobre estas condiciones. De hecho, tenían que admitir esta posibilidad de reacción, si querían justificar una actividad revolucionaria.

Volvamos ahora sobre un aspecto más dinámico de la historia. De acuerdo con Marx, "las fuerzas de producción, cuando han alcanzado una cierta etapa en el proceso de desarrollo, entran en conflicto (literalmente "contradicción", *Widerspruch*) con las relaciones de producción ya establecidas".[23] Dicho de otra forma, en el momento en

21. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. x (I, p. 363).
22. *Ibid.*, p. xi (I, p. 363).
23. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. xi (I, p. 363).

que las fuerzas de producción se han desarrollado en una determinada época social y alcanzado un grado de perfección en que las ya existentes relaciones productivas, especialmente las relaciones de propiedad, constituyen una traba para el desarrollo progresivo de dichas fuerzas de producción, es obvio que existe una contradicción en la estructura económica de la sociedad, de manera que la revolución, cambio cualitativo hacia una nueva estructura económica y hacia una nueva época social, no será más que una consecuencia lógica de la situación. Y estos cambios en la infraestructura van acompañados de cambios en la superestructura. La conciencia política, jurídica, religiosa, artística y filosófica del hombre sufre una revolución que depende y es subsidiaria de la revolución en la esfera económica.

Marx insiste en que no se presenta una revolución de este tipo, es decir, un cambio que instaure una nueva época social, mientras las fuerzas de producción no se desarrollen hasta el máximo compatible con las relaciones de producción existentes y las condiciones materiales para la existencia de una forma de sociedad nueva no estén ya presentes en la sociedad anterior. Porque es una situación contradictoria aquella en que se manifiesta la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones sociales existentes. El cambio cualitativo no se presenta, de hecho, en la estructura económica de una sociedad o modo de producción, hasta que la contradicción no ha madurado en la sociedad vieja a través de una serie de cambios cuantitativos.

Ahora bien, si la teoría de Marx se expone de este modo parece, posiblemente, una simple teoría mecánica y tecnológica. Dicho de otra forma, induce a pensar que la revolución social tiene lugar mecánica e inevitablemente, constituyendo la transición de una era social a otra; de la misma manera, induce a creer que la conciencia de la necesidad de un cambio y la actitud revolucionaria del hombre son meros epifenómenos cuya práctica no ejerce ningún tipo de influencia real sobre la causa de los acontecimientos. Pero, si bien esta interpretación está en plena armonía con la doctrina que afirma la determinación de la conciencia por las condiciones materiales y niega la posibilidad de invertir los términos, es totalmente incompatible con la insistencia de Marx sobre la unidad de teoría y praxis y la necesidad de preparación activa de la destrucción de la economía capitalista por la revolución del proletariado. Por tanto, aunque Marx se exprese como si las fuerzas materiales de producción fueran los auténticos agentes revolucionarios, es preciso introducir las ideas de lucha de clases y agente humano.

Marx y Engels parten del comienzo de la historia, de la época de comunismo primitivo en que la tierra pertenecía a una tribu que la cultivaba en comunidad, y en la que no existía división de clases. Más tarde surgió la propiedad privada, cuya consecuencia inmediata fue la división en clases económicas. Marx es consciente de que las diferencias sociales en la sociedad civilizada forman un modelo más o menos complicado. Su tendencia general es, sin embargo, la de simplificar la situación representando la distinción fundamental entre opresores y oprimidos, explotadores y explotados. Afirma que en todas las formas posibles de sociedad que presuponga la institución de la propiedad privada, se observa un antagonismo latente, o patente, entre las clases sociales. "La historia de la sociedad es, por tanto, la historia de la lucha de clases".[24] El Estado se constituye en órgano central o instrumento de la clase dominante. Así, también la ley. La

24. *Manifest der kommunistischen Partei, W*, IV, p. 462. Es obvio que esta afirmación se refiere a la historia conocida posterior al comunismo primitivo.

clase dominante pretende imponer incluso sus concepciones morales. La dialéctica marxista de la historia presenta la substitución del concepto de Estado nacional de Hegel por el concepto de clase, y el de las guerras nacionales queda reemplazado por el de guerra de clases.[25]

La lucha de clases, o la guerra de clases, resulta especialmente significativa en un período en el que, en una época social determinanda, las fuerzas de producción se han desarrollado hasta tal punto que las relaciones sociales existentes sólo representan trabas y obstáculos. La clase dominante (aparte defecciones individuales) pretende mantener las relaciones productivas tal y como existen en la sociedad, mientras el interés de una clase ascendente reside en destruirlas. En cuanto a la clase ascendente, cuyo afán es suprimir el anticuado orden social existente, percibe la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones productivas, surge la revolución. Sucede entonces que la nueva clase dominante recurre al Estado y a la ley utilizándolos como instrumentos. Este proceso continúa inevitablemente hasta llegar a la abolición de la propiedad privada, y, con ella, a la desaparición de una sociedad dividida en clases antagónicas.

Marx observa en el prefacio a su *Contribución a la crítica de la economía política*, que conviene distinguir, en sentido amplio, cuatro épocas sociales progresivas, cuyo conjunto forma la prehistoria de la humanidad (*die Vorgeschichte*). La primera de éstas, la época asiática que Engels llamó "organización de la *gens*", es la del comunismo primitivo. Anteriormente ya se había visto que éste se caracteriza por la posesión comunal de la tierra, por el trabajo conjuntamente realizado y por la ausencia de propiedad privada. Con la institución de la propiedad privada —que Engels relaciona con el paso del matriarcado al patriarcado y con el progreso de los métodos de producción— se posibilitó la acumulación de la riqueza privada. Así por ejemplo, era posible que un hombre produjera más de lo indispensable para satisfacer sus necesidades. Apareció, entonces, la distinción entre rico y pobre, y se hizo necesaria una nueva organización económica y social. Respecto a qué fuerza productiva fue la causante de la transformación, debemos mencionar el hierro, aunque la cuestión no ha sido suficientemente estudiada. El aumento de la riqueza y de la propiedad privada hizo que el propietario rico necesitara disponer de mano de obra. Al no poderla encontrar en la sociedad primitiva comunista acudió a los prisioneros de guerra, esclavizándolos.

De este modo pasamos al período de la antigüedad, caracterizado por la esclavitud y por el antagonismo de clases entre los hombres libres y los esclavos. Grecia y Roma, por ejemplo, representaban este tipo de estructura económica que dio lugar a la aparición de instituciones de tipo legal y político, correspondientes a las clases sociales y a la magnífica superestructura ideológica del mundo clásico.

Marx y Engels mencionan varios factores históricos que contribuyeron a la transición de la época antigua a la época feudal, que alcanzó su fase culminante en la Edad Media; pero a pesar de ello, no ofrecen ninguna explicación convincente en lo que se refiere a la fuerza o fuerzas productivas condicionantes de esta transformación. Cualquiera que fuese la causa, el hecho es que dicha transición tuvo lugar, y que la estructura económica del feudalismo se reflejaba en las instituciones políticas y legales de la época al igual que, si bien indirectamente, en la religión y filosofía medievales.

Durante el Medievo se fue desarrollando gradualmente la clase media o burguesía.

25. Es decir, se considera la lucha de clases como la fundamental, y las guerras nacionales se interpretan en términos económicos.

La propensión de ésta hacia la acumulación de riqueza halló un obstáculo en cuanto a su desarrollo en factores tales como las prerrogativas feudales y las regulaciones gremiales, y también en la carencia de fuerza de trabajo disponible. Sin embargo, el descubrimiento de América y la apertura de mercados en todas partes del mundo estimularon el comercio, la navegación y la industria. Aparecieron nuevas fuentes de riqueza; a fines de la Edad Media, la nobleza y otros factores contribuyeron a la formación de una clase de desposeídos dispuestos a ser asalariados y explotados. Se imponía un cambio estructural en la sociedad, y el sistema gremial fue demolido por la nueva clase media evolucionando hacia la primera fase de la sociedad capitalista. Finalmente, el vapor y la maquinaria revolucionaron la industria, se abrió el mercado mundial, se desarrollaron los medios de comunicación, y la burguesía llegó a dominar aquellas clases sociales que iban subsistiendo desde la Edad Media.

Marx es consciente de que la sociedad feudal se regía por un modelo de organización demasiado complejo para admitir fácilmente la reducción a un simple antagonismo de clases como el de señor y siervo. La sociedad capitalista, observa Marx, tiende a simplificar la estructura social y económica. Efectivamente se ha dado una tendencia general a concentrar el capital en pocas manos, en monopolios de carácter más o menos internacional o cosmopolita. Al mismo tiempo, ocurrió que los pequeños capitalistas se hundieron y se sumaron al proletariado,[26] y éste, a su vez, tiende igualmente a adoptar un carácter internacional. De esta manera se constituyeron dos clases antagónicas: los explotadores y los explotados. El término "explotación" implica naturalmente la imposición de muchas horas de trabajo a cambio de salarios de hambre. El significado primario del término es, para Marx, puramente técnico y no emotivo, aunque de hecho combate los abusos de las primeras fases de la revolución industrial. Así es que, de acuerdo con la doctrina que expone en *El Capital*, la totalidad del valor de un bien reside en el trabajo incorporado, es decir, en el trabajo invertido en su producción. Por esta razón, dice Marx, el sistema salarial necesariamente ha de ser una forma de explotación, en lo que respecta a los salarios que reciben los obreros. El capitalista no deja nunca de explotar al obrero. El hecho de que algún capitalista pretenda hacer el bien intentando conceder una subida de salario al obrero y mejorando las condiciones de trabajo, no significa mejora alguna en cuanto a la situación básica que, necesariamente, es un antagonismo entre clases.

Ahora bien, la burguesía ha desarrollado las fuerzas de producción en proporciones desconocidas e imprevisibles hasta entonces. Ha desarrollado dichas fuerzas de tal modo que su coexistencia con las relaciones productivas presentes se ha hecho imposible. De acuerdo con Marx, este hecho se puede comprobar, por ejemplo, en la repetición periódica de las crisis económicas. Es cierto que se aproxima la hora de liquidar el sistema económico capitalista. La tarea revolucionaria, especialmente la que se ha propuesto el partido comunista, es la de convertir el proletariado, que es una clase en sí (en términos hegelianos), en una clase para sí, una clase consciente de sí misma y de la misión que ha de cumplir. El proletariado será capaz de liquidar por completo el sistema capitalista, apoderarse del órgano del Estado y utilizarlo para establecer una dictadura del proletariado que prepare el camino a la sociedad comunista. En dicha sociedad habrá desaparecido la noción de Estado político. Porque el Estado es un instrumento que

26. Afirmación de Marx en el *Manifiesto comunista*, y conviene recordar que fue escrito en 1848.

emplea la clase dominante para mantenerse como tal, frente a otra, u otras clases. Y en el comunismo desaparecerá la división de la sociedad en clases y con ello, la lucha de clases.

Considerando que la burguesía desarrolla las fuerzas de producción, se plantea la siguiente pregunta: ¿Cuál es la nueva fuerza de producción que está surgiendo y que se encuentra con el obstáculo del modo capitalista de producción? Marx nos ofrece una respuesta. En su *Miseria de la filosofía*, nos dice que la mayor fuerza de producción es la constituida por la "clase revolucionaria misma".[27] Esta fuerza de producción entra inevitablemente en conflicto con el sistema económico presente y lo elimina con la revolución.

La historia humana es un proceso dialéctico que evoluciona desde el comunismo primitivo hasta el comunismo desarrollado. Las etapas intermedias son necesarias, al menos desde un determinado punto de vista, ya que a través de éstas han progresado las fuerzas de producción y han ido transformándose las relaciones de producción, de manera que resulta posible un comunismo evolucionado, incluso es éste el resultado irreductible del proceso de desarrollo de las fuerzas y relaciones de producción a lo largo de la historia. La teoría marxista de la historia es un instrumento, un arma, además de ser un análisis que el espectador hace de las diversas situaciones históricas. En primer lugar, es un instrumento que el proletariado necesita para tomar conciencia, por medio de su vanguardia, el partido comunista, de sí mismo y de la misión que ha de llevar a cabo en la historia.

La teoría es también una filosofía del hombre. Marx se apropia la tesis hegeliana de que, para realizarse a sí mismo, el hombre debe objetivarse previamente. La forma primaria de autoobjetivación es la ofrecida por el trabajo, la producción. El producto viene a ser el hombre en su ser otro. En toda sociedad basada en la propiedad privada se observa que la autoobjetivación del hombre adopta la forma de autoalienación o autoenajenación, y este fenómeno se explica porque todo producto del trabajo del hombre se considera ajeno a éste. En la sociedad capitalista, el producto pertenece al capitalista, no al obrero. Asimismo, esta autoalienación económica se refleja en una autoalienación social. El hecho de pertenecer a una cierta clase no representa al hombre en su totalidad, pues, cualquiera que sea la clase a que éste pertenece, ostenta siempre algo que es propio de la otra clase. El antagonismo de clases expresa una profunda división, un autoextrañamiento, en la naturaleza del hombre. Según Feuerbach, también la religión representa el fenómeno de la autoenajenación del hombre. En opinión de Marx, como ya se ha visto, la autoalienación humana en la conciencia religiosa es el reflejo de la más profunda autoalienación en la esfera económico-social. La única manera de superar este fenómeno nos la ofrece la abolición de la propiedad privada y el establecimiento del comunismo en la sociedad humana. Una vez superada la autoalienación en el nivel de la economía y de la estructura social, desaparecerá la expresión de la misma en el ámbito de la religión, de manera que el hombre, al menos el hombre íntegro, el hombre no escindido, existirá. La ética humana tomará el puesto de la ética de clase, y entonces reinará un humanismo genuino.

Consecuencia de esto es la consideración, inevitable, de que el triunfo del proleta-

27. *W*, IV, p. 181; *Miseria de la filosofía*, ed. por C. P. Dutt y V. Chattopadhyaya, Londres, sin fecha, p. 146; Londres, 1956, p. 174.

riado sobre el sistema capitalista es más que un simple fenómeno de substitución de una clase dominante por otra. Ciertamente es así, pero, a la vez, significa mucho más. La dictadura proletaria es una fase temporal, cuya misión consiste en preparar el camino a la sociedad comunista en la que no existan clases sociales, ni se presente la autoalienación del hombre. Dicho de otra forma, el proletariado internacional se salva por medio de su actividad revolucionaria y no sólo a sí mismo, sino también a toda la especie humana. Tiene un cometido mesiánico.

6. No resulta extraordinariamente difícil dar una cierta plausibilidad a la teoría materialista de la historia. Así, para ilustrar el condicionamiento que la estructura económica de las formas políticas y legales supone y de la superestructura ideológica, se dispone de una considerable variedad de hechos que lo atestiguan. Por ejemplo, se puede aludir a la conexión entre las estructuras económica y de clases de la época, y las crueles penalidades que en otros tiempos se infligían en Inglaterra a los ladrones, o bien la relación entre los intereses económicos de los propietarios de grandes plantaciones en los estados sureños de los USA, y la ausencia de sensibilidad moral contra la esclavitud. Igualmente puede observarse la relación entre la vida económica de una tribu que se alimenta de la caza, y las creencias de la misma en una vida más allá de la muerte; asimismo el ejemplo de la conexión entre la división de clases sociales y los versos del himno que siguen: "El rico en un castillo, el pobre en el umbral de su puerta, Dios creó dos dominios, uno alto y otro bajo, y ordenó que permanezcan respectivamente uno en cada uno". Puede mencionarse también la evidente influencia de las estructuras políticas griegas sobre la visión ideal del Estado perfecto expresada por Platón, y de igual manera la influencia de las condiciones del mundo industrial real sobre el pensamiento de Marx y Engels.

Es cierto que la teoría marxista de la relación entre la infraestructura económica y la superestructura presenta cierta plausibilidad, pero, a pesar de ello, esta plausibilidad depende en gran parte de los datos subjetivamente seleccionados. Sirva de ejemplo el hecho de que para mantener intacta la validez de la teoría hay que pasar por alto la importancia del cristianismo en cuanto religión dominante en el imperio romano y más tarde en quienes forjaron la sociedad feudal de la Edad Media. Además de esto, conviene evitar la problemática de la relación entre el desarrollo de las fuerzas productivas y los orígenes del Islam. Me limitaré a referirme a factores al margen de la exposición original de la estructura ideológica, cuando se imponen dichas cuestiones, pero al mismo tiempo continuaré afirmando la verdad de esta exposición de la superestructura ideológica. Conviene precisar que admitiré la posibilidad de que la superestructura ejerza por sí misma cierta influencia sobre la infraestructura, y que se verifiquen cambios en la primera, independientemente de los que puedan tener lugar en la segunda, sin embargo, no admitiré de ninguna manera la incompatibilidad de estas concesiones con mi postura original ya expuesta. ¿Por qué habría de afirmar esto? He hablado ya sobre la relación entre la infraestructura y la superestructura en tanto que aquélla "condiciona" a ésta. Y puedo entender el término "condiciona" en sentido débil o fuerte de acuerdo con lo que exija la situación concreta tomada en consideración.

Anteriormente se había mencionado que, para Marx y Engels, la dialéctica no es algo impuesto al mundo desde fuera, la expresión del pensamiento absoluto o de la razón. La dialéctica, en tanto que pensamiento, es el reflejo del movimiento interno de la realidad, de las leyes inmanentes que rigen todo desarrollo, de manera que el movi-

miento se presenta como necesario e inevitable. Ello no significa que el pensamiento humano deje de intervenir en dicho movimiento, pues de hecho hay continuidad entre la naturaleza, la sociedad humana y el mundo de las ideas. Recordemos una vez más la afirmación de Engels sobre "la dialéctica en tanto que es, exclusivamente, ciencia de las leyes generales del movimiento y desarrollo en el ámbito de la naturaleza, en la sociedad y en el pensamiento del hombre".[28] El proceso, considerado en su totalidad, sería un proceso de elaboración de las leyes inmanentes, y, en este caso, queda poco lugar para situar la actividad revolucionaria o, más estrictamente, la revolución. La actividad revolucionaria sería una fase por la cual habría de pasar inevitablemente dicho proceso.

Desde cierto punto de vista, se observa que este aspecto mecanicista de la dialéctica parece ser indispensable para la convicción de Marx y Engels en cuanto a la inevitable llegada del comunismo. Pero, si es cierto que la dialéctica como agente activo en la historia de la humanidad, según Engels, está en continuidad con la dialéctica que opera en la naturaleza, es decir, si, en último término, se trata de un proceso de autodesarrollo o de autodinamismo, no habría razón alguna por la cual el proceso debiera detenerse o alcanzar una etapa en que hubiesen desaparecido las contradicciones y antagonismos. Engels destaca en un pasaje de su *Dialéctica de la naturaleza* que todo proceso se mueve dentro de un círculo eterno y que con una necesidad total ha de exterminar su producto más elevado, es decir, el ser pensante, y, después, volver a producirlo en otro lugar y en otra ocasión.[29]

Esta idea se encuentra casi en contradicción con el aspecto apocalíptico del marxismo que ofrece una visión de la historia en cuanto movimiento hacia una meta, hacia un paraíso terrestre. Sin embargo, desde cierto punto de vista resultan compatibles ambas consideraciones. En otras palabras, no es imposible considerar cada uno de los ciclos en tanto que conducen respectivamente a una meta. Con respecto al punto de vista teleológico de la historia, conviene destacar la insistencia sobre este aspecto. Tal es su movimiento a partir del comunismo primitivo, la era de la inocencia, pasando por la caída, representada por la introducción de la propiedad privada y la consecuente aparición del egoísmo, la explotación y antagonismo de clases, para desembocar en el comunismo, entendido en el sentido actual y en cuando superador de la autoalienación del hombre. Esto implica la tendencia a reintroducir subrepticiamente la noción de la necesidad de elaborar un plan y realizarlo seguidamente, es decir, la realización de la idea.

Dicho de otra forma, en el marxismo se presenta una ambigüedad fundamental, pues, en cierto sentido, ofrece una interpretación mecanicista del proceso histórico. Al considerar otro aspecto, se encuentra, sin embargo, la aparente necesidad de reintroducir el idealismo en el sistema marxista. Ciertamente, tampoco esto ha de sorprendernos, ya que, de hecho, el marxismo es, parcialmente al menos, una transformación de la doctrina idealista cuyos elementos persisten obviamente. La asociación de la dialéctica al materialismo es una de las que mayor dificultad de comprensión presentan. Marx y Engels eran conscientes de que la dialéctica se refiere, en principio, a un movimiento del pensamiento y situaron el movimiento de la dialéctica, en primer lugar, en el objeto del pensamiento, y sólo secundariamente, y por medio de un proceso de reflexión, en el

28. *Anti-Dühring*, p. 144 (p. 193).
29. *Dialektik der Natur*, p. 28 (p. 54).

pensamiento humano. Esta transposición tiende a sugerir que el proceso histórico es en sí el proceso de autodesarrollo de una idea. La única alternativa es la de interpretar dicho proceso como fenómeno puramente mecanicista.[30]

La importancia de este problema es significativa. El marxismo tiende a dividirse en varias líneas de pensamiento divergentes entre sí, de manera que es muy fácil conceder la máxima importancia a las ideas de necesidad, inevitabilidad, determinismo, o bien a las ideas del voluntarismo en la actividad revolucionaria y de la acción libre. Es posible poner todo el énfasis en el elemento materialista o bien en el elemento dialéctico. De igual manera, se presenta la posibilidad de intentar considerar todos estos elementos en conjunto, dejando de lado las múltiples ambigüedades que surgen inevitablemente. Un hecho muy significativo es que, incluso en la Unión Soviética, se han manifestado diversas y contrarias líneas de interpretación y desarrollo de la teoría marxista. Las diferentes líneas de pensamiento han podido controlarse gracias al poder que ejerce la línea del partido, es decir, gracias a un factor extrafilosófico, y no a la consistencia intrínseca o a la falta de ambigüedad del pensamiento de Marx y Engels mismos.

En un sentido concreto, queda fuera de cuestión una crítica tal y como he expuesto en el párrafo anterior.[31] En otras palabras, al optar por una interpretación del marxismo en cuanto doctrina que ofrece una "visión" interesante del mundo, una crítica detallada resulta irremediablemente un método pedante y fatigoso. Es cierto que los filósofos que exponen visiones chocantes del mundo, manifiestan siempre la tendencia a partir de un determinado aspecto de la realidad para esclarecer los demás aspectos. La crítica detallada tiene poco valor, ya que precisamente es la exageración la que nos permite ver la realidad desde una nueva perspectiva. Cuando lo hayamos conseguido podremos olvidar la exageración: la nueva concepción del mundo ha cumplido su misión. La filosofía de Marx y Engels nos hace ver la importancia y la influencia de largo alcance de la vida económica humana, de la llamada infraestructura. Precisamente a causa de sus exageraciones, consigue su efecto, destruyendo la rigidez de otras visiones o interpretaciones del mundo. Después de haber considerado el aspecto que para Marx y Engels tiene mayor importancia, se debe prescindir de la interpretación de la doctrina marxista tal y como la exponen sus autores en sus escritos, ya que sólo ofrece una visión del mundo un tanto vulgar. Sería pedante preocuparse de cuestiones tan particulares como la relación precisa entre libertad y necesidad, el significado justo del término "condición", el alcance exacto de la relatividad de la moral y de los valores.

Pese a la fácil comprensión de esta actitud, la teoría marxista de la historia no es tan sólo una visión del mundo típicamente decimonónica que ha contribuido al pensamiento humano y ha quedado en el trasfondo de la historia. Es un sistema vivo y, por ende, de gran influencia, que pretende ser un análisis científico del desarrollo de la historia; análisis que permite hacer predicciones, y al mismo tiempo constituye un credo de fe para grupos humanos, cuya importancia en el mundo actual nadie se atrevería a negar. Por ello, conviene destacar la transformación de esta filosofía en el credo dogmático de un partido muy poderoso, que ha impedido el natural desarrollo de las diver-

30. Probablemente Engels sea quien, extendiendo la dialéctica hasta la naturaleza, ofrezca más fundamentos para una interpretación mecanicista del proceso histórico.

31. Es cierto que las líneas referentes a la crítica aquí sugerida no constituyen ninguna novedad. Los filósofos "burgueses" se han familiarizado con ella.

sas líneas de pensamiento cuyos diferentes aspectos probablemente hubiesen seguido un interesante curso.

Los teóricos del comunismo dirán que no puede afectar a la filosofía de Marx y Engels el hecho de haber constituido, como instrumento o arma de combate, la doctrina de un partido, ya que lo fue desde un principio y es esto precisamente lo que la distingue de todas las doctrinas filosóficas anteriores. Marx consideró su filosofía como un medio de transformación, y no simplemente como una interpretación del mundo. Pero es ineludible preguntar si el marxismo cae bajo su propio concepto de ideología, como relativa a una estructura económica temporal, o si trasciende estos límites y representa una verdad absoluta. Si el marxismo es relativo a una situación en la que el proletariado se opone a la burguesía desaparecerá cuando se haya superado este antagonismo. Si representa la verdad absoluta ¿cómo se concilia esta pretensión con su posición respecto a las leyes naturales, verdades absolutas, etc?

Toda crítica basada en las ambigüedades internas de la filosofía de Marx y Engels parece fútil. Sólo afecta a aquéllos —si los hay— que se sienten atraídos por el marxismo por su carácter "científico", pero no a los que ven en el marxismo lo que representa como ideal de la sociedad humana. Lo que se necesita es bosquejar otro ideal, basado en una concepción más adecuada del hombre y su vocación, y de la naturaleza de la realidad.

La filosofía de Marx y Engels ha evolucionado considerablemente, y algunos tomistas piensan que entre las directrices filosóficas contemporáneas, es el marxismo —representado por los filósofos de la Unión Soviética— el que les ofrece una base común de discusión, a causa de su insistencia en el realismo, tanto en la ontología como en la epistemología.

Es éste un tema que va más allá de la finalidad de este libro. Pero debe tenerse en cuenta que, aunque el realismo en este sentido es común al marxismo y al tomismo, para el marxismo, el tomismo es un sistema "idealista", porque sostiene la prioridad del espíritu sobre la materia y es precisamente esta doctrina la que negaban Marx y Engels al afirmar la verdad del materialismo.

CAPÍTULO XVII

KIERKEGAARD

Notas introductorias. — Vida y escritos. — El individuo y la masa. — Dialéctica de los estadios y la verdad como subjetividad. — La idea de la existencia. — El concepto de la angustia. — Influencia de Kierkegaard.

1. En los capítulos referentes al desarrollo del pensamiento de Schelling se mencionó ya, explícitamente, la distinción entre filosofía positiva y negativa. La filosofía negativa se mueve en el ámbito de las ideas y es una deducción de conceptos o esencias. La filosofía positiva versa sobre el *qué* de las cosas, sobre su existencia. La filosofía positiva no puede prescindir de la negativa; pero la filosofía negativa pasa por alto toda existencia actual. Hegel fue su principal representante en la filosofía moderna.

Entre los oyentes de Schelling en Berlín, donde expuso esta distinción, estaba el danés Sören Kierkegaard. Este pensador mostró poca simpatía por el modo en que Schelling exponía su idea sobre la filosofía positiva, pero estaba completamente de acuerdo con la crítica de Schelling a Hegel. Ahora bien, Kierkegaard no dejaba por ello de admirar y apreciar la magnitud de la obra de Hegel. Por el contrario, le consideraba el más importante de los filósofos especulativos y como un pensador que había realizado un extraordinario *tour de force* intelectual. Pero ahí está precisamente el fallo de Hegel, en su gigantesco *tour de force* y nada más. Intentó captar toda la realidad en la red conceptual de su dialéctica, mientras la existencia se le escapaba a través de la malla.

Para Kierkegaard, según va a explicarse, la existencia es una categoría que se refiere al individuo libre. Existir significa realizarse a sí mismo por medio de la libre elección entre alternativas y por el propio compromiso. Existir, por tanto, significa llegar a ser, cada vez más, un individuo, y cada vez menos, un simple miembro de un grupo. Significa, en otras palabras, trascender la universalidad en beneficio de la individualidad. Por tanto Kierkegaard sentía escasa simpatía por lo que consideraba núcleo de la visión hegeliana, es decir, que el hombre realiza su verdadera esencia o ser al trascender su particularidad, y llegar a ser espectador de todo tiempo y existencia como un momento en la vida del pensamiento universal. En el hegelianismo, en opinión de Kierkegaard, no hay lugar para el individuo existente y sólo puede universalizarlo fantásticamente. Lo que no podía ser universalizado se relegaba a un plano secundario, cuando precisamente lo no universalizable es lo más importante y significativo. Unirse o fundirse uno mismo en lo universal, ya sea el Estado o el pensamiento universal, equivale a rechazar la responsabilidad personal y la existencia auténtica.

Con la insistencia en el compromiso por la decisión libre, autocompromiso que evidentemente implica la elección de una alternativa y el rechazo de la otra, Kierkegaard pone de manifiesto su tendencia a subrayar las antítesis y distinciones en vez de paliarlas. Así por ejemplo: Dios no es hombre, y el hombre no es Dios. La dialéctica no ofrece posibilidad de salvar el abismo que los separa. Solamente puede establecerse la relación por el salto de la fe, por el acto voluntario que religa el yo mismo con Dios, como criatura con el creador, como individuo finito con el Absoluto trascendental. Hegel, sin embargo, confunde lo que debe ser distinguido y su mediación dialéctica entre lo finito y lo infinito, entre el hombre y Dios, nos deja sin Dios y sin hombre. Sólo queda el pálido espectro de un pensamiento hipostasiado, dignificado con el nombre de espíritu absoluto.

Con su acentuación del individuo, de la elección y el compromiso, el pensamiento filosófico de Kierkegaard tiende a provocar una clarificación de las cuestiones, una llamada a la decisión y un intento de llevar al hombre a ver su situación existencial y las grandes alternativas que ha de afrontar. No es un intento de dominar la realidad con el pensamiento y exponerlo como un sistema necesario de conceptos. Esta idea le era ajena y repugnaba a su espíritu. Para él, la filosofía especulativa sistemática —de la cual el idealismo constituye el ejemplo más representativo— concebía de un modo radicalmente equivocado la existencia humana. Los problemas realmente importantes, es decir, los que importan profesionalmente al individuo existente no se resuelven por el pensamiento, adoptando el punto de vista absoluto del filósofo especulativo, sino por un acto de elección al nivel de la existencia, no al de la reflexión independiente y objetiva.

La filosofía de Kierkegaard es una doctrina personal. En cierto sentido todo filósofo merecedor de este nombre es un pensador personal porque es él mismo quien piensa. Pero para Kierkegaard hay una conexión más íntima que en otros pensadores entre su vida y su filosofía. No se limita a considerar los problemas tradicionales o los más discutidos en círculos filosóficos contemporáneos e intentar resolverlos con un espíritu puramente objetivo y desinteresado. Sus problemas arrancan de su propia vida en el sentido de que se le presentan en forma de alternativas para una opción personal, opción que implica un compromiso radical. Su filosofía es una filosofía vivida, y su objeción al hegelianismo es que no se puede vivir con su filosofía. Es obvio que Kierkegaard ha de universalizar. Sin universalización su filosofía sería solamente autobiografía. Por otra parte, es perfectamente claro que no es el espectador, sino el actor, quien habla.

Este rasgo peculiar de su filosofía constituye su deficiencia. Dicho de otra forma, su pensamiento puede dar la impresión de excesiva subjetividad, demasiado hostil a toda objetividad; y, en efecto, no faltan quienes se niegan a considerar la doctrina kierkegaardiana como filosofía. Desde otro punto de vista, sin embargo, el carácter intensamente personal del pensamiento de este filósofo constituye su fuerza. Da a sus escritos el carácter de seriedad y de profundidad suficiente para apartarlos de un concepto de filosofía como juego o distracción académica adecuados para los que tienen la aptitud y vocación requeridas.

Aparte de razones cronológicas, he incluido el capítulo dedicado a la filosofía de Kierkegaard en esta parte del presente volumen considerando que el pensamiento del filósofo danés se desarrolla en una actitud de oposición consciente al hegelianismo —o bien a la filosofía especulativa tal y como la representan los idealistas alemanes—. Pres-

cindiendo de la cronología y tomando como criterio la influencia efectiva kierkegaardiana, hubiera resultado más conveniente posponer el estudio de este filósofo a un período posterior. A pesar de que fue uno de los pensadores más apasionados de su tiempo, su doctrina pasó desapercibida. Kierkegaard no logró suscitar interés real alguno. Los alemanes de las primeras décadas del presente siglo fueron quienes descubrieron el pensamiento del filósofo danés. Su pensamiento ha ejercido una profunda influencia en algunas fases del movimiento existencialista y también en el ámbito de la teología protestante moderna representada por Karl Barth. La preocupación de Kierkegaard por el hegelianismo en tanto que filosofía dominante en aquella época y ambiente cultural, constituye el elemento que permite ubicar el pensamiento de este filósofo. Ahora bien, las ideas que opone al hegelianismo revelan un significado totalmente independiente, y de hecho ejercieron mayor influencia en un contexto posterior.

2. Sören Aabye Kierkegaard nació en Copenhague el 15 de mayo de 1813. Su padre le dio una educación extremadamente religiosa, pues sufría de melancolía y creía firmemente que la maldición de Dios recaía sobre sí y sobre su familia.[1] Kierkegaard mismo sufría de igual melancolía, si bien en menor grado, y la disfrazaba de ingenioso sarcasmo.

En 1830 Kierkegaard emprendió estudios de teología en la Universidad de Copenhague, sin duda siguiendo los deseos de su padre. Le interesaban poco los estudios teológicos y pronto se dedicó a los de filosofía, literatura e historia. Durante estos años se familiarizó con el hegelianismo. Kierkegaard fue en esta época un agudísimo observador de la vida, cínico y desilusionado, aunque integrado en la vida social universitaria. Alejado de su padre y de la religión que éste le había inculcado, hablaba de la "asfixiante atmósfera" creada por el cristianismo y sostenía la incompatibilidad de la filosofía con la doctrina cristiana. Su falta de fe iba acompañada de una cierta laxitud en sus principios morales. Su actitud correspondía a lo que más tarde llamaría el estadio estético de la vida.

En la primavera de 1836 Kierkegaard intentó suicidarse después de haber tenido una visión interna de su cinismo. En junio del mismo año pasó por una conversión moral, en el sentido de que adoptó ciertos principios morales a los que procuró atenerse, pero que no siempre siguió.[2] Este período de su vida es el que corresponde al estadio ético de su posterior dialéctica.

El 19 de mayo de 1838, año en que falleció su padre, Kierkegaard experimentó una conversión religiosa y, con ello, una "alegría indescriptible". Volvió a la práctica de su religión y en 1840 se licenció en teología. Renunció a su compromiso con Regina Olsen, después de un año de relaciones. Kierkegaard se consideraba justificadamente inadecuado por completo para la vida matrimonial. Estaba convencido de ser un hombre destinado a cumplir una misión y que su matrimonio interferiría en su vocación.

En 1843 publica Kierkegaard *O lo uno o lo otro*, obra que esclarece su actitud frente a la vida y que pone de relieve sus sentimientos de aversión a lo que él creía el "Lo uno y lo otro" de Hegel. Seguidamente publica *Temor y temblor* y *Repetición*. Siguen en 1844, *El concepto de la angustia* y *Fragmentos filosóficos*; en 1845, *Estadios de*

1. Kierkegaard pasó su infancia en Jutlandia donde su padre cuidaba ovejas. Afligido y acosado por el hambre, el frío y la soledad, Kierkegaard (padre) un buen día maldijo a Dios. Este pequeño incidente dejó huellas indelebles en su memoria.

2. No pretendo dar a entender con esto que Kierkegaard hubiese vivido una vida totalmente inmoral. Se trata sobre todo de un cambio de actitud, de la negación a la aceptación de un compromiso ético consigo mismo.

la vida y en 1846, *Postscriptum no científico*, tomo de extraordinaria amplitud a pesar del título. En este mismo año publica sus "discursos edificantes". Las obras de esta etapa aparecieron todas bajo diversos seudónimos, aunque la identidad de su autor era bien conocida en Copenhague. En lo que respecta a la fe cristiana, conviene observar que las obras de este filósofo fueron escritas a partir del punto de vista de un observador por comunicación indirecta —en términos de Kierkegaard— más que desde el punto de vista de un apostólico intento de comunicación directa de la verdad.

En la primavera de 1848, Kierkegaard tuvo una experiencia religiosa que, según él mismo expone en su *Diario*, le hizo cambiar de carácter y le indujo a escribir en términos de comunicación directa. No abandonó inmediatamente el empleo de seudónimos, pero el *Anti-Climacus* puso de manifiesto su recién estrenada orientación hacia la presentación directa y positiva de la fe cristiana. En 1848 aparecen los *Discursos cristianos* y escribió *El punto de vista*, aunque no fue publicado hasta después de su muerte. En 1849 aparece *La enfermedad mortal.*

Kierkegaard estaba ideando un ataque directo a la Iglesia danesa oficial, la cual, en su opinión, de cristiana sólo conservaba el nombre. El filósofo afirma que dicha institución eclesiástica, al menos en lo que respecta a sus representantes, había reducido el cristianismo a un humanismo moral y cortés con un reducido número de creencias religiosas, que evitaran las posibles ofensas a la susceptibilidad de los que tenían una formación superior. Kierkegaard, sin embargo, no manifestó directamente su oposición a la Iglesia danesa hasta después de la muerte del amigo de su difunto padre, el obispo Mynster, a quien no quería ofender personalmente. De esta manera, en 1854, inició una vigorosa controversia que, en su opinión, no era más que la manifestación de simples y normales sentimientos de honradez. Sostenía que la cristiandad afeminada de la Iglesia danesa oficial tiene la obligación de reconocer que no era cristiana.

Kierkegaard falleció el día 4 de noviembre de 1855. El funeral se vio perturbado por una desagradable escena cuando su sobrino interrumpió al deán protestando contra la apropiación, por parte de la Iglesia danesa, de un hombre que tan vigorosamente la había condenado.

3. Es evidente que todo ser humano es un individuo que se distingue de las demás personas y de las cosas. En este sentido hay que destacar que incluso los miembros de una masa enfurecida son individuos. Es cierto, sin embargo, que también en este sentido la individualidad de dichos miembros se ha sumergido en una conciencia común. La masa está dominada por una emoción común y es capaz de realizar acciones que no realizarían sus miembros como individuos.

Es realmente un ejemplo extremo. Pero lo he escogido para poder evaluar fácilmente el ser más o menos individual del hombre. Hay ejemplos menos dramáticos. Suponiendo que mis opiniones estén predominantemente dictadas por lo que "se piensa", mis reacciones emotivas por lo que "se siente", y mis actos por las convenciones sociales del medio ambiente en que uno se encuentra, resulta evidente que se piensa, siente y actúa como miembro de una colectividad impersonal, no como un individuo. Pero, si me doy cuenta de esta situación anónima, y empiezo a formar mis propios principios de conducta, y a actuar decididamente de acuerdo con ellos, aunque signifique ir en contra de los modos habituales de actuación de mi contexto social en un determinado sentido, puede decirse que me he aproximado más a ser un individuo, a pesar de que en otro sentido no soy ni más ni menos individual que antes.

Estos conceptos merecen un análisis detallado, pero, desgraciadamente, no hay lugar para ello en el presente libro. Sin embargo, incluso la exposición sin el análisis adecuado, puede servir para facilitar la comprensión de la siguiente afirmación de Kierkegaard: "Una masa —no esta o aquella masa concreta, tampoco la masa que existe actualmente o la que ha dejado de existir hace siglos, ni la masa formada por gentes humildes y la que forman las clases superiores, las que constituyen los pobres y los ricos, etc.— una masa en cuanto tal es siempre una falacia, porque convierte al individuo en un ser por completo impenitente e irresponsable o, al menos, porque debilita el sentido de responsabilidad del hombre individual y lo reduce a un fragmento".[3] Por supuesto que Kierkegaard no se limita a considerar los peligros de dejarse integrar como miembro de una multitud en el sentido de masa. Su punto de vista es que la filosofía, con su valoración de lo universal sobre lo particular, ha intentado mostrar que el hombre realiza su verdadera esencia proporcionalmente a su elevación sobre lo que se mira despectivamente como mera particularidad y llega a ser un momento en la vida de lo universal. Kierkegaard arguye que esta teoría es falsa, tanto si lo universal es el Estado o una clase social o económica, la humanidad o el pensamiento absoluto. "He procurado expresar el siguiente pensamiento: el hecho de utilizar la categoría 'género' para indicar lo que ha de ser un hombre, sobre todo en cuanto indicación de su más alto logro, no es más que un malentendido y mero paganismo, ya que el género humano difiere del género animal, no sólo por su superioridad como género, sino por la característica *humana*, de la que todo individuo singular dentro del género —y no sólo los individuos distinguidos, sino todo individuo— es superior al género. Porque la relación de cada uno con Dios es algo superior a la relación del individuo con el género, y de éste con Dios." [4]

En la última frase de esta cita se expresa la dirección general del pensamiento kierkegaardiano. La máxima actualización del hombre en cuanto individuo es la relación de sí mismo con Dios en cuanto tú absoluto, y no en tanto que pensamiento universal absoluto. Explicaciones más detalladas acerca del significado que para Kierkegaard tiene el hecho de devenir un individuo, se ofrecen en el contexto de la teoría de los tres estadios. De momento, es suficiente observar que significa lo opuesto a la autodispersión dentro "del uno": autosumersión del hombre en lo universal en cualquiera de sus formas. Según Kierkegaard, la exaltación de lo universal, de la colectividad, de la totalidad, es "mero paganismo". Pero insiste en que el paganismo histórico estaba orientado hacia el cristianismo, a diferencia del paganismo actual que es un alejamiento o apostasía del cristianismo.[5]

4. Hegel expone en la *Fenomenología del espíritu* su dialéctica de las etapas por las que el espíritu llega a la autoconciencia, a la conciencia universal y al pensamiento absoluto. La dialéctica de Kierkegaard es radicalmente distinta de la de Hegel. En primer lugar, el proceso por el cual se actualiza el espíritu en forma de individualidad: el individuo existente, no en forma de lo universal omnicomprensivo. En segundo lugar la transición de una etapa a la siguiente, se realiza no por el pensamiento sino por la opción, mediante un acto de la voluntad, y en este sentido: por un salto. No es posible superar las antítesis por medio de un proceso de síntesis conceptual, hay una opción en-

3. *El punto de vista*, p. 114 (traducido al inglés por W. Lowrie, Londres, 1939).
4. *Ibid*, pp. 88-89, nota.
5. Véase, por ejemplo, *La enfermedad mortal*, pp. 73-74 (traducido al inglés por W. Lowrie, Princeton y Londres, 1941).

tre alternativas, y la opción por una alternativa superior, es decir, la transición a un estadio más alto de la dialéctica, es un compromiso voluntario del hombre total.

La primera esfera es la que define como estadio estético [6] que se caracteriza por la autodispersión a nivel de la sensibilidad. El hombre estético está dominado por la sensibilidad, por el impulso y la emoción. Pero no debemos concebirlo simplemente como el hombre groseramente sensual. El estadio estético puede ejemplificarse en el romántico o en el poeta que convierte el mundo en un reino de la imaginación. Los rasgos característicos y esenciales de la conciencia estética son: ausencia de principios morales universalmente determinados, ausencia de una determinada fe religiosa, y la presencia del deseo de gozar toda experiencia emotiva y sensual. Es cierto que puede presentarse una discriminación. Sin embargo, el principio por el que se rige la discriminación es estético y no constituye un principio de obediencia y sumisión a una ley moral universal en cuanto dictado de la razón impersonal. El hombre estético busca la infinitud en cuanto que ésta no es más que ausencia de toda limitación que no esté determinada por sus gustos. Abierto a toda experiencia emotiva y sensual, reuniendo el néctar de cada flor que encuentre, el hombre estético odia todo cuanto pueda suponer una limitación de su campo elegido, y por ello nunca revela una forma de vida definida. Dicho de otra manera, su forma de vida es la ausencia de toda forma, una autodispersión a nivel de las sensaciones.

El hombre estético cree que su existencia es la expresión de la libertad. Pero, de hecho, es más que un organismo psicofísico, dotado de facultades emotivas e imaginativas y de la capacidad de goce sensible. "La síntesis alma-cuerpo está proyectada en todo hombre hacia el espíritu; tal es el edificio humano. El hombre, sin embargo, prefiere permanecer en su sótano, es decir, prefiere seguir dominado por la sensualidad." [7]

La conciencia estética o la actitud frente a la vida aparece, a veces, acompañada de una vaga conciencia de este hecho, y de una vaga insatisfacción causada por la dispersión del ser humano en busca del goce y el placer sensible. Además, el hombre está tanto más cerca de la "desesperación" cuanto más consciente sea de estar viviendo en lo que Kierkegaard llama el sótano de su propio edificio. A tal nivel, no halla ningún remedio ni salvación. Por tanto, el hombre se enfrenta a dos alternativas. O bien permanece desesperado en el nivel estético, o bien ha de efectuar la transición al nivel superior, por un acto de decisión y un compromiso. El mero pensamiento no le salvará. Se trata de una opción: o lo uno o lo otro.

El segundo estadio es el ético. El hombre acepta determinados principios y obligaciones morales, se somete a los dictados de la razón universal a raíz de los cuales define la forma y consistencia de su vida. El estadio estético está representado por don Juan, el estadio ético por Sócrates. El ejemplo más sencillo de transición de la conciencia estética a la moral es, según Kierkegaard, el del hombre que renuncia a la satisfacción que proporcionan los impulsos sexuales sabiendo que no es más que una atracción pasajera, y prefiere contraer matrimonio aceptando todas las obligaciones que éste implica. El matrimonio es, según Kierkegaard, una institución ética, es expresión de la ley universal de la razón.

Ahora bien, el estadio ético tiene su propia heroicidad. Es capaz de producir lo que

6. Esto es materia de discusión por ejemplo en el primer volumen de *O lo uno o lo otro* y en la parte primera de *Estadios en el camino de la vida.*

7. *La enfermedad mortal*, p. 67.

él llama el héroe trágico. "El héroe trágico renuncia a sí mismo a fin de poder expresar lo universal." [8] Es lo que hizo Sócrates, y Antígona, dispuesta a dar su propia vida en defensa de la ley natural no escrita. La conciencia ética en cuanto tal no comprende el pecado. Es posible que el hombre ético cuente con la debilidad humana, pero piensa que es superable por medio de la fuerza de voluntad, iluminada por ideas claras. Cree en la autosuficiencia moral del hombre en cuanto ejemplifica la actitud característica de la conciencia ética como tal. Sin embargo, de hecho, el hombre puede llegar a darse cuenta de su propia incapacidad de cumplir la ley moral y adquirir la perfección de la virtud. Puede, asimismo, llegar a ser consciente de su falta de autosuficiencia, y de su pecado y culpa. Al llegar a una situación tal, ha de enfrentarse a la elección o al rechazo del punto de vista de la fe. Así como la desesperación forma la antítesis de la conciencia estética, antítesis que únicamente puede resolver o superar el compromiso ético del hombre, del mismo modo la conciencia de pecado da lugar a la antítesis en el estadio ético, antítesis que únicamente el acto de fe puede superar al relacionar el hombre mismo con Dios.

Afirmar la relación del hombre con Dios, el Absoluto personal y trascendente, equivale a afirmarse uno mismo en cuanto espíritu. "Al relacionarse uno mismo, con su propio ser, y al tener la voluntad de ser uno mismo el yo se fundamenta de modo transparente en el poder que lo constituye. Esta formulación ... es la que define la fe." [9]

Todo hombre es una mezcla de finito e infinito. Considerado en cuanto finito, el hombre está separado de Dios, alejado de Él. Al considerar al hombre en tanto que infinito, se observa que no es Dios pero es un movimiento hacia Dios, es el movimiento hacia el espíritu. El hombre que realiza y afirma su relación con Dios en la fe deviene lo que realmente es: un individuo ante Dios.

Kierkegaard recurre al símbolo de la voluntariedad de Abraham que sacrifica a su hijo Isaac porque así lo ordena Dios, para destacar la diferencia entre el segundo y el tercer estadio. El héroe trágico, Sócrates, por ejemplo, se sacrifica a sí mismo en defensa de la ley moral universal; Abraham, empero, en la opinión de Kierkegaard, no hace nada por lo universal. "De esta manera nos hallamos ante una paradoja: o el individuo en cuanto individuo es capaz de mantener una relación absoluta con el Absoluto, y en tal caso la ética no es suprema, o Abraham está perdido; no será un héroe trágico, ni tampoco un héroe estético." [10] Se sobreentiende que Kierkegaard no pretende enunciar la proposición general que la religión implica la negación de la moralidad. Kierkegaard habla en el sentido de que el hombre de fe está en relación directa con un Dios personal cuyas exigencias son absolutas y por lo tanto no se pueden medir en términos de razón humana. En el trasfondo del pensamiento de Kierkegaard se descubre, sin duda alguna, el recuerdo de su comportamiento con Regina Olsen. El matrimonio es una institución ética, es la expresión de lo universal; por ello, si la ética, lo universal, es supremo, no hay forma de excusar la conducta de Kierkegaard. Sólo se podía justificar si tenía una misión personal de Dios, y su absoluta exigencia se dirigiera al individuo. No quiero sugerir que Kierkegaard universalizara su propia experiencia en el sentido de suponer que todos tengan la misma experiencia específica. La universaliza para expresar su significación universal.

8. *Temor y temblor*, p. 109 (traducción al inglés por R. Payne, Londres, 1939).
9. *La enfermedad mortal*, p. 216.
10. *Temor y temblor*, p. 171.

Si la dialéctica de Kierkegaard es una dialéctica de la discontinuidad, ya que la transición de un estadio a otro se realiza por una opción, por un compromiso, y no por un proceso continuo de mediación conceptual, es lógico que desvalorice el papel de la razón y acentúe el de la voluntad al tratar de la fe religiosa. Desde su punto de vista, la fe es un salto, una aventura, un riesgo, un compromiso con una incertidumbre objetiva. Dios es el Absoluto trascendente, el tú absoluto; no es un objeto cuya existencia pueda ser demostrada. Dios se revela a la conciencia humana, en tanto que el hombre tiene la posibilidad de tomar conciencia de su pecado y su alienación a la vez que de su necesidad de Dios. La respuesta del hombre es un riesgo, un acto de fe en un ser que está fuera del alcance de la filosofía especulativa. Este acto de fe no es algo que se pueda realizar una vez por todas, sino que ha de ser repetido constantemente. Dios se ha revelado al hombre en Cristo, en el Dios-Hombre. Cristo es la paradoja; para los judíos escándalo y para los griegos locura. La fe es un riesgo, un salto.

La exposición kierkegaardiana del punto de vista de la fe es una vigorosa protesta contra la vía que sigue la filosofía especulativa, representada principalmente por Hegel, para eliminar la distinción entre el hombre y Dios, y racionalizar los dogmas convirtiéndolos en conclusiones filosóficamente demostrables. En él "la distinción cualitativa entre Dios y el hombre se ha abolido panteísticamente".[11] El sistema presenta un atractivo panorama de "un país ilusorio, que a los ojos de cualquier mortal parece tener un grado de certeza superior a la de la fe".[12] Pero este espejismo es destructor de la fe, y su pretensión de representar el cristianismo es falsa. "El rasgo no socrático de la filosofía moderna estriba en pretender hacerse creer a sí mismo y a nosotros que es el cristianismo." [13] Dicho de otra forma, Kierkegaard se niega a admitir la posibilidad de hallar en esta vida un punto de vista superior al de la fe. La transformación de la fe en conocimiento especulativo no es más que una vana ilusión.

A pesar de que en estos fragmentos se refiere al hegelianismo, no hay razón para afirmar que simpatiza con la idea de demostrar la existencia de Dios con argumentos metafísicos, aun partiendo de una concepción inequívocamente teísta de Dios.

El hombre es eternamente responsable de su creencia o incredulidad y, en consecuencia, la fe no consiste en la aceptación de la consecuencia de un argumento demostrativo, sino en un acto de voluntad. Los teólogos católicos pretenderían hacer determinadas distinciones. Pero Kierkegaard no es un teólogo católico. Acentúa deliberadamente que la esencia de la fe es un salto. No se trata, pues, de una simple oposición al racionalismo hegeliano.

Es lo que expresa claramente en su interpretación de la verdad como subjetividad: "*La verdad es una incertidumbre objetiva ligada a un proceso de apropiación de la interioridad más apasionada*; ésta es la verdad más alta que puede alcanzar el individuo *existente*".[14] Kierkegaard no pretende negar la posibilidad de una verdad objetiva e impersonal. Pero las verdades matemáticas, por ejemplo, no afectan al "individuo existente" en cuanto tal; en otras palabras, son verdades irrelevantes para la vida comprometida del hombre total. Las acepta, no puede dejar de hacerlo, pero no se compromete. No

11. *La enfermedad mortal*, p. 192.
12. *Postescritos no científicos*, p. 213 (traducido al inglés por D. F. Swenson, Princeton y Londres, 1941).
13. *La enfermedad mortal*, p. 151.
14. *Postescritos no científicos*, p. 182.

puedo comprometerme en aquello que no puedo negar sin caer en una contradicción lógica, o con lo que es tan evidente que su negación es un absurdo.

Sólo puedo arriesgarme por algo que sea dudoso, pero tan importante para mí, que su aceptación implique un compromiso apasionado: es *mi* verdad. "La verdad es precisamente el riesgo que elige una incertidumbre objetiva con la pasión del infinito. Contemplo el orden de la naturaleza con la esperanza de encontrar a Dios, y veo omnipotencia y sabiduría, pero también veo lo que confunde mi espíritu y provoca ansiedad. La suma es una incertidumbre objetiva. Pero por esta misma razón, la interiorización llega a ser tan intensa, porque abraza esta incertidumbre objetiva con la pasión total del infinito." [15]

Es obvio que la verdad definida en tales términos viene a ser lo que Kierkegaard entiende por fe. La definición de la verdad en tanto que subjetividad es idéntica a la definición de la fe. "No se da fe que no implique algún riesgo. La fe es precisamente la contradicción que se establece entre la pasión infinita de la interiorización del individuo y la incertidumbre objetiva." [16] Kierkegaard afirma más de una vez que la verdad eterna no es, en sí, una paradoja; si bien se convierte en verdad paradójica a partir del momento en que entra en relación con el hombre. En efecto, la naturaleza pone en evidencia la obra de Dios, pero al mismo tiempo ofrece un campo de visión que delata la autenticidad de una dirección opuesta. Tanto desde el punto de vista de la naturaleza como del punto de vista evangelizante, se observa la inevitable permanencia de una "incertidumbre objetiva". La idea de Dios-Hombre es en sí un concepto paradójico en lo que respecta a la razón finita. La fe abarca lo objetivamente incierto, y lo afirma; sin embargo, ha de mantenerse por encima de un nivel insondable. La verdad religiosa existe únicamente en la "pasión" por la apropiación manifiesta en la incertidumbre objetiva.[17]

Kierkegaard no niega en ninguna ocasión la validez de posibles motivos racionales para profesar la fe, ni considera el acto de fe como simple excepción de una elección arbitraria. En cambio tiende a minimizar la importancia de los motivos racionales de la creencia religiosa y a acentuar la subjetividad de la verdad y la naturaleza de la fe como un salto. Da la impresión de que para él la fe es un acto arbitrario de la voluntad. Los teólogos católicos critican este aspecto de su filosofía. Pero si prescindimos del análisis teológico de la fe y examinamos su aspecto psicológico, es fácil reconocer que tanto católicos como protestantes pueden comprender a partir de su propia experiencia lo que quiere decir Kierkegaard cuando describe la fe como ventura o riesgo. En general, el análisis fenomenológico de Kierkegaard de las tres actitudes o móviles de conciencia que describe, posee un valor y poder estimulante que no quedan afectados por sus características exageraciones.

5. En el pasaje citado anteriormente, en el que se contiene la definición de verdad, se menciona "el individuo *existente*". Ya se ha explicado que el término "existente", usado por Kierkegaard, es una categoría específicamente humana, que no puede aplicarse, por ejemplo, a una piedra. Pero es preciso añadir algo más.

Para ilustrar el sentido de su concepto de existencia se vale de la siguiente analogía.

15. *Postescritos no científicos*, p. 182.
16. *Ibid.*
17. Conviene recordar que, en opinión de Kierkegaard, la fe es la responsabilidad de uno mismo frente al tú absoluto y trascendente, es decir, a Dios personal, y no frente a proposiciones.

Un hombre en su carro lleva las riendas, pero el caballo sigue su camino habitual sin que el conductor —que puede estar dormido— le dirija activamente. Otro hombre guía su caballo. Se puede llamar conductores a los dos. Pero en sentido estricto sólo puede decirse que el segundo es el conductor. Análogamente, aquel que se deja arrastrar por la masa y se sumerge en "uno" anónimo no se puede decir que exista, en sentido estricto, porque no es el "individuo existente" que se dirige decididamente hacia un objetivo, que nunca podrá ser logrado por completo, y que se encuentra en un estado de devenir, de irse haciendo a través de sucesivos actos de elección libre. El hombre que se contenta con el papel de espectador del mundo y de la vida y todo lo transforma en una dialéctica de conceptos abstractos, existe, pero no puede decirse que exista en sentido propio. Porque desea comprenderlo todo, pero no se compromete con nada. El "individuo existente" es el actor y no el espectador. Se compromete a sí mismo y, de este modo, da sentido y dirección a su vida. Existe en virtud de un objetivo por el que se esfuerza activamente escogiendo esto y rechazando aquello. En otras palabras, para Kierkegaard, el término "existencia" tiene aproximadamente el mismo sentido que el de "existencia auténtica", usado por algunos filósofos existencialistas modernos.

Si se entiende simplemente de este modo, el término "existencia" es neutral y puede aplicarse en cada uno de los tres estadios de la dialéctica. Kierkegaard dice explícitamente que "hay tres esferas de la existencia: la estética, la ética y la religiosa".[18] Un hombre puede existir en la esfera estética si en forma deliberada, decidida y consistente actúa como hombre estético, sin alternativas. En este sentido, don Juan tipifica el individuo existente en la esfera estética. Análogamente, el que sacrifica sus propias inclinaciones a la ley moral universal y constantemente se esfuerza por realizar un ideal moral que le incita siempre a superarse, es un individuo existente en la esfera ética. "Un individuo existente está en un proceso de devenir ... En el individuo existente la consigna es siempre *adelante*." [19]

Pero, aunque el término existencia tiene este amplio campo de aplicación, su connotación tiende a ser específicamente religiosa. No es sorprendente, ya que la forma suprema de realización del hombre como espíritu es su autorreligación al Absoluto personal. "La existencia es una síntesis de infinito y finito, y el individuo existente es a la vez infinito y finito." [20] Pero decir que el individuo existente es infinito no implica su identificación con Dios. Quiere decir que su devenir es un constante esfuerzo hacia Dios. "La existencia misma, el acto de existir, es un esfuerzo ... [y] el esfuerzo es infinito." [21] "La existencia es el niño que ha nacido de cara a lo infinito y lo finito, de lo eterno a lo temporal y es, por tanto, un esfuerzo constante." [22] Se puede afirmar, consecuentemente, que la existencia comprende dos momentos: el de la separación o finitud, y, en este contexto, el del continuo esfuerzo hacia Dios. El esfuerzo tiene que ser constantemente un continuo devenir, porque la autorreligación con Dios por la fe no puede realizarse una vez por todas: ha de tomar la forma de un autocompromiso repetido constantemente.

No puede pretenderse que la definición o las descripciones kierkegaardianas de la existencia sean de una claridad cristalina, aunque la noción general es suficientemente

18. *Postescritos no científicos*, p. 448.
19. *Ibid.*, p. 368.
20. *Ibid.*, p. 350.
21. *Ibid.*, p. 84.
22. *Ibid.*, p. 85.

comprensible. Es obvio que, para él, el individuo existente por excelencia es el individuo ante Dios, el hombre situado en el punto de vista de la fe.

6. En los escritos de los existencialistas, el concepto de angustia es fundamental. Pero el término no es usado del mismo modo por cada uno de los autores. En Kierkegaard se sitúa en el ámbito de lo religioso. Y en *El concepto de la angustia* está íntimamente asociado a la idea de pecado. Sin embargo, pienso que puede ampliarse en el campo de aplicación y decir que la angustia es el estado que precede al salto cualitativo de uno a otro de los estadios de la vida.

Kierkegaard define la angustia como una "simpatía antipática y una antipatía simpática".[23] Es el caso del muchacho que siente una atracción por la aventura, "una sed de lo prodigioso y misterioso"; [24] al muchacho le atrae lo desconocido, pero al mismo tiempo le repele, como una amenaza a su seguridad. Van entrelazadas atracción y repulsión, simpatía y antipatía. El muchacho se encuentra en un estado de angustia, no de miedo. Porque el miedo se refiere a algo completamente definido, real o imaginario, una serpiente bajo la cama, una avispa que puede picarle, mientras que la angustia apunta a lo indefinido y desconocido, y es precisamente lo misterioso y desconocido lo que atrae y repele a la vez al muchacho. Kierkegaard aplica esta idea al pecado. En el estado de inocencia, el espíritu está como en un sueño, en un estado de inmediatez. Aún no conoce el pecado. Puede sentir una vaga atracción, no por el pecado como algo definido, sino por el uso de la libertad y por la posibilidad de pecar. "Angustia es la posibilidad de libertad." [25] Kierkegaard propone como ilustración el caso de Adán. Cuando a Adán, en estado de inocencia, se le prohibió comer el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, bajo la amenaza de que moriría, no podía saber qué significaban el mal y la muerte, puesto que sólo obtendría este conocimiento si desobedecía la prohibición. Pero la prohibición despertó en él "la posibilidad de la libertad ... la alarmante posibilidad de *ser capaz de*".[26] Es lo que le produjo a la vez atracción y repulsión.

Pero hay también, según Kierkegaard, una angustia en relación con el bien. Supongamos, por ejemplo, un hombre hundido en el pecado. Puede darse cuenta de la posibilidad de salir de su estado, y esto le atrae. Pero al mismo tiempo le repele tal perspectiva, porque se siente bien en su situación pecaminosa. Entonces está poseído por la angustia del bien. Y es realmente una angustia de la libertad si suponemos que se halla en el dominio esclavizador del pecado. Para él la libertad es objeto de una antipatía simpática y de una simpatía antipática. Y esta angustia es en sí misma la posibilidad de la libertad. La noción de angustia será probablemente más comprensible si la aplicamos a otro caso. Supongamos que un hombre ha llegado a la conciencia de pecado y de su falta total de autosuficiencia. Se encuentra ante la posibilidad del salto de la fe,[27] que, como hemos expuesto, significa autocompromiso con una incertidumbre objetiva, salto a lo desconocido. Es como un hombre al borde del precipicio, consciente de la posibilidad de arrojarse, y que siente al mismo tiempo atracción y repulsión. La angustia de tal posibilidad le retiene como su presa, hasta que pueda liberarse y salvarse en la fe. No hay otro lugar donde pueda encontrar reposo.[28] Esto parece indicar que la angustia es

23. *El concepto de la angustia*, p. 38 (traducido al inglés por W. Lowrie, Princeton y Londres, 1944).
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, p. 139.
26. *Ibid.*, p. 40.
27. "Lo opuesto al pecado no es virtud, sino fe"; *La enfermedad mortal*, p. 132.
28. *El concepto de la angustia*, p. 141.

superada por el salto. Pero si mantenerse en el punto de vista de la fe implica un autocompromiso repetido con una certidumbre objetiva, la angustia reaparece como la tonalidad emotiva del salto repetido.

7. Kierkegaard era, en primer lugar y ante todo, un pensador religioso. Aunque para sus contemporáneos fue una voz clamando en el desierto, su idea de la religión cristiana ha ejercido una influencia poderosa en algunas de las corrientes más importantes de la teología protestante moderna. Ya hemos mencionado el nombre de Karl Barth, cuya hostilidad a la "teología natural" está de acuerdo con la actitud de Kierkegaard contra toda ingerencia de la metafísica en la esfera de la fe. Por supuesto, se puede afirmar justamente que en la teología representada por Karl Barth no se trata tanto de seguir a Kierkegaard como de tomar de nuevo contacto con las fuentes originales del pensamiento y la espiritualidad protestante. Pero algunos efectos de los escritores de Kierkegaard, se deben precisamente a que, en parte, sus ideas eran característicamente luteranas.

Al mismo tiempo, es evidente que sus escritos son capaces de ejercer influencias en otras direcciones. Por otra parte, ha tenido que proferir expresiones muy duras sobre el protestantismo. Y discernimos en su actitud no sólo un alejamiento del protestantismo afeminado, sino incluso del protestantismo en cuanto tal. No es mi propósito argüir que si hubiese vivido más tiempo habría llegado a ser católico. Es una cuestión que no se puede resolver y, por tanto, es inútil discutirla. Pero, de hecho, sus escritos han surtido efecto en algunas mentalidades que han vuelto sus ojos al catolicismo que ha mantenido siempre el ideal de lo que llamaba la cristiandad número uno. Por otra parte, se puede tener en cuenta la posibilidad de que sus escritos contribuyan a alejar a sus lectores del cristianismo. Podemos imaginar a un hombre diciendo: Sí, en efecto, Kierkegaard tiene razón. Yo no soy realmente cristiano. Y lo que es más, no quiero serlo. No me interesan los saltos, ni me apasionan las incertidumbres objetivas.

No ha de sorprender, por tanto, que en el desarrollo del movimiento existencialista moderno encontremos ciertos temas kierkegaardianos divorciados de su primitivo sentido religioso y empleados dentro de un sistema ateo. Tal es el caso de la filosofía de Sartre. En lo que respecta a Karl Jaspers, el más cercano a Kierkegaard de todos los filósofos comúnmente clasificados como existencialistas,[29] se mantiene el sentido religioso del concepto de la existencia.[30] Pero la filosofía de Sartre nos recuerda que los conceptos de la auténtica existencia, del libre autocompromiso y de la angustia pueden ser desplazados de este entorno.

Estas observaciones no pretenden dar a entender que los orígenes del existencialismo moderno hayan de atribuirse a la influencia póstuma de Kierkegaard. Sería un grave error. Pero los temas kierkegaardianos inciden en el existencialismo, aunque el contexto histórico haya cambiado.

Los críticos del movimiento existencialista están en perfecto derecho de ver al pensador danés como su antepasado espiritual, aunque no, naturalmente, como su causa suficiente. Al mismo tiempo, Kierkegaard ha ejercido una influencia estimulante sobre

29. Algunos de éstos, ciertamente, repudiaron la etiqueta. Pero no podemos discutir aquí esta materia. De todos modos, "existencialismo" es un término encubridor, a menos que esté limitado a la filosofía de Sartre.

30. Jaspers es un filósofo profesional además de catedrático de universidad. Es difícil imaginar al excéntrico profesor danés ocupando una cátedra. No obstante, la vida y el pensamiento de Kierkegaard (también el de Nietzsche) han sido objeto de prolongadas meditaciones por Karl Jaspers.

muchas personas que no se califican de existencialistas y que, por lo mismo, no son filósofos o teólogos profesionales. Como advertimos en la primera sección de este capítulo, su pensamiento filosófico tiende a convertirse en un intento de que los hombres vean su situación existencial y las alternativas a que están enfrentados. Es asimismo una llamada a elegir, a autocomprometerse, a ser "individuos existentes". Es también, naturalmente, una protesta en nombre del individuo o persona libre contra el hundimiento en la colectividad. Kierkegaard exagera, ciertamente. Y su exageración se hace más evidente cuando al concepto de existencia se le priva de la significación religiosa que él le dio. Pero la exageración sirve con frecuencia para llamar la atención sobre lo que realmente vale la pena decir.

PARTE III

CORRIENTES POSTERIORES DEL PENSAMIENTO

CAPÍTULO XVIII

MATERIALISMO NO-DIALÉCTICO

Notas introductorias. — La primera fase del movimiento materialista. — La crítica del materialismo de Lange. — El monismo de Haeckel. — Energeticismo de Ostwald. — La crítica-empírica considerada como un intento de superar la oposición entre materialismo e idealismo.

1. Tras el colapso del idealismo absoluto surge una filosofía materialista que no se basa, como el materialismo dialéctico, en el pensamiento hegeliano de izquierda, sino que arranca de serias reflexiones sobre la ciencia empírica. Es evidente que la ciencia no tiene relación intrínseca alguna con el materialismo filosófico, aun cuando Schelling y Hegel afirman que el complemento natural de la ciencia es el idealismo metafísico. Por otra parte, conviene observar que los filósofos alemanes más importantes, a excepción de Marx, no fueron materialistas. Por esta razón, el autor de la presente obra no tiene intención de dedicar muchas páginas al estudio del movimiento materialista del siglo XIX en Alemania. Pero no por ello se debe omitir la existencia del movimiento en dicho país. Cierto que no representó una corriente filosófica de gran profundidad, pero ejerció alguna influencia. Fue precisamente su superficialidad y su apelación al prestigio de la ciencia lo que permitió gozar de gran difusión a un libro como el de Büchner, *Fuerza y materia*, llegando a alcanzar múltiples ediciones.

2. Entre los más preeminentes materialistas alemanes de mediados del siglo XIX, hay que mencionar a Karl Vogt (1817-1895), Heinrich Czolbe (1819-1873), Jakob Moleschott (1822-1893) y Ludwig Büchner (1824-1899). Vogt, zoólogo, y durante algún tiempo profesor en Giessen, es célebre por su afirmación de que el cerebro segrega pensamiento de la misma manera que el hígado segrega bilis. El aspecto general de su pensamiento queda manifiesto en el título de su obra polémica dirigida al fisiólogo Rudolf Wagner, *Köhlerglaube und Wissenschaft* (*Fe ciega y ciencia*, 1854), literalmente, *Fe de carbonero y ciencia*. Rudolf Wagner había hecho solemne profesión de fe en la creación divina y Vogt le ataca en nombre de la ciencia. Czolbe, autor de una *Neue Darstellung des Sensualismus* (*Nueva exposición del sensualismo*, 1855), escribió también artículos polemizantes sobre Kant, Hegel y Lotze. Afirma que la conciencia deriva de la sensación, a la que da una interpretación a modo de reminiscencia de Demócrito. Al mismo tiempo admite la presencia en la naturaleza de formas orgánicas no susceptibles de una explicitación puramente mecanicista.

Moleschott, fisiólogo y doctor, se vio obligado a abandonar su cátedra en Utrecht a consecuencia de la oposición originada por sus teorías materialistas. Posteriormente

enseñó en Italia donde ejerció notable influencia sobre mentes inclinadas al positivismo y al materialismo. Influyó especialmente sobre Cesare Lombroso (1836-1909), famoso profesor de antropología criminal en Turín y traductor al italiano de la obra de Moleschott, *Der Kreislauf des Lebens* (*El ciclo de la vida*, 1852). Moleschott opina que la historia del universo puede explicarse íntegramente en base a una materia original, en la que fuerza y energía figuran como atributos esenciales e intrínsecos. No hay materia sin fuerza, ni fuerza sin materia. La vida no es más que un estado de la materia. Feuerbach preparó el camino a la destrucción de toda interpretación antropomórfica, teleológica, del mundo. La misión de la ciencia moderna es la de continuar y completar esta labor. No hay mayor razón para establecer una dicotomía entre las ciencias naturales, por una parte, y el estudio del hombre y su historia, por otra. La ciencia puede utilizar los mismos principios explicativos en ambos casos.

La obra más conocida de la fase primitiva del materialismo alemán es probablemente *Kraft und Stoff* (*Fuerza y materia*, 1855) de Büchner, que se convirtió en una especie de popular libro de texto del materialismo y fue traducido a varios idiomas. El autor excluye toda filosofía que no sea de fácil comprensión para el lector de nivel cultural medio. Por esta razón, no es de extrañar que el libro gozara de considerable popularidad. El título mismo ya indica que los principios suficientes en cuanto a explicación del universo son fuerza y materia. No hace, por ejemplo, mención alguna del alma espiritual.

3. Friedrich Albert Lange (1828-1875) publicó, en 1866, su famosa *Geschichte des Materialismus* (*Historia del materialismo*) en que somete la filosofía materialista a una crítica basada en un punto de vista neokantiano. El materialismo debe ser afirmado cuando se le considera como simple principio metodológico en el ámbito de las ciencias naturales. Dicho de otra manera, el físico, por ejemplo, ha de proceder como si no existiesen otras cosas que las materiales. El mismo Kant era de esta opinión. Al científico no le incumbe la realidad espiritual. El materialismo es aceptable como principio metodológico en la esfera de las ciencias naturales; sin embargo, deja de constituir dicho principio cuando sufre una transformación en metafísica o en filosofía general. Una vez transformado en metafísica o en filosofía general, el materialismo se presenta como teoría ingenua y acrítica. Puede observarse que en la psicología empírica, por ejemplo, se utiliza, en la medida de lo posible, el método de explicación fisiológica en lo que respecta al proceso psíquico. Ahora bien, es totalmente ingenuo suponer que la conciencia es en sí misma susceptible de una interpretación materialista. Sólo a través de la conciencia somos capaces de llegar a saber algo acerca de los cuerpos, nervios, etc. El carácter irreductible de la conciencia se manifiesta ya por el mero intento de reducción materialista de la misma.

Obsérvese, además, que los materialistas traicionan su mentalidad acrítica a partir del momento en que consideran la materia, la fuerza, los átomos, etc., como cosas en sí. De hecho, es cierto que hay conceptos formulados por la mente o por el espíritu en su esfuerzo por comprender el mundo. Precisamente son éstos los conceptos que hemos de emplear constantemente, pero es ingenuo suponer que la utilidad evidente de éstos pueda demostrar que constituyen la base de una metafísica dogmática y materialista. Esto es realmente el materialismo filosófico.

4. La crítica de Lange constituyó un duro golpe para el materialismo, sobre todo, porque no se limitó a polemizar, sino que trató de demostrar lo que, en su opi-

nión, era el elemento válido en la actitud materialista. Como era de esperar, la crítica de Lange no impidió un recrudecimiento del materialismo. Surgió una segunda oleada, que invocó la teoría darwiniana de la evolución, como factor que sitúa el origen y el desarrollo del hombre dentro de una simple fase de la evolución cósmica general. De la misma manera, la actividad superior del hombre se puede explicar perfectamente en función de esta evolución, sin que, en ningún momento, sea necesario introducir la noción de actividad creadora de un ser supramundano. La no existencia de conexión necesaria entre la hipótesis biológica de la evolución y la hipótesis del materialismo filosófico, era ya un hecho del todo claro para algunas mentes de la época. Había muchos partidarios de esta hipótesis, pero también muchos se oponían a ella, ya que pensaban que el materialismo era la conclusión lógica que, por ley natural, debía ser deducida de esta hipótesis.

La expresión popular más característica de esta segunda fase del movimiento materialista en Alemania, la constituyen *Die Welträtsel* (*Los enigmas del mundo*, 1899). Ernst Haeckel (1834-1919) fue durante muchos años catedrático de zoología en Jena, y gran parte de su obra trataba simplemente de los resultados de sus investigaciones científicas. El resto de su labor literaria estaba dedicado a la difusión de una filosofía monista basada en la hipótesis de la evolución. En 1859 se publica la obra de Darwin sobre *The origin of species by means of natural selection* (*Origen de las especies por medio de la selección natural*, y, en 1871, su *The descent of man* (*Origen del hombre*). En los años que median entre estas dos fechas, Haeckel publicó varias obras sobre temas relacionados con la evolución. En ellas, afirma que Darwin, a su juicio, había demostrado finalmente la hipótesis de la evolución, partiendo de una base realmente científica. Haeckel se entregó al desarrollo de un monismo general que presentó como sustituto válido de la religión en el sentido tradicional. Partiendo de esta misma base, publicó, en 1892, una conferencia suya con notas adicionales, *Der monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft* (*El monismo como nexo entre la religión y la ciencia*). Intentó hallar en el monismo la satisfacción de la necesidad humana de una religión. Éste fue el tema fundamental de la obra antes mencionada, así como el de *Gott-Natur, Studien über monistische Religion* (*Los enigmas del mundo* y *Dios-naturaleza, estudios sobre la religión monista*), publicada en 1914.

Haeckel afirma que la reflexión sobre el mundo ha dado lugar a la aparición de una serie de enigmas o problemas. Algunos de éstos se han resuelto; otros, sin embargo, son insolubles y, de hecho, no constituyen problemas reales. "El monismo filosófico se halla preparado finalmente para reconocer sólo un enigma comprensible en el universo, el problema de la substancia." [1] Si por lo expuesto entendemos el problema de la naturaleza de alguna misteriosa cosa en sí, más allá de los fenómenos naturales, Haeckel se declara dispuesto a afirmar que somos tan incapaces de resolverlo como lo fueron "Anaximandro y Empédocles hace 2.400 años".[2] Pero, considerando que ni siquiera sabemos que existe tal cosa en sí, es inútil entablar una discusión sobre la naturaleza de ésta. Lo que ha sido puesto en claro es "la ley comprehensiva de la substancia",[3] la ley de la conservación de la fuerza y la materia. Materia y fuerza o energía son dos atributos de la substancia. Y la ley de conservación de los mismos, en cuanto ley universal de evolu-

1. *Die Welträtsel*, Leipzig, ed. 1908, p. 10.
2. *Ibid.*, p. 239.
3. *Ibid.*

ción, justifica el hecho de concebir el universo como una unidad en que las leyes naturales son eterna y universalmente válidas. De esta manera llegamos a una interpretación monista del universo, basada en las pruebas de su unidad y de la relación causal de todos los fenómenos. Este monismo, además, destruye los tres dogmas principales de la metafísica dualista, concretamente: "Dios, la libertad y la inmortalidad".[4]

De este modo, queda excluida por la filosofía monista, la teoría kantiana de los dos mundos, el físico y material, y el mundo moral, inmaterial. De aquí no se deduce que en el monismo no haya lugar para la ética, siempre que esté basada en los instintos sociales del hombre, y no en algún imperativo categórico, imaginario. El ideal moral superior del monismo consiste en lograr la armonía entre egoísmo y altruismo, amor a sí mismo y amor al prójimo. "Antes que a nadie hemos de agradecer al gran filósofo inglés Herbert Spencer el haber encontrado las bases del desarrollo de esta ética del monismo." [5]

Haeckel se niega a aceptar el término de materialista como totalmente inadecuado para definir su filosofía monista. Ya que, rechaza la idea del espíritu inmaterial, no acepta tampoco la idea de una materia muerta, carente de espíritu. "En cada átomo se presentan como inseparables ambos conceptos." [6] Pero afirmar la combinación de espíritu y materia en cada átomo (*Geist und Materie*), equivale a afirmar la combinación en cada átomo de fuerza y "materia prima" (*Kraft und Stoff*). Si bien Haeckel asegura que su filosofía puede ser indistintamente calificada de espiritualismo o materialismo, evidentemente es lo que gran parte del mundo describe como materialismo y, en concreto, una versión evolucionista de éste, pero, en todo caso, un materialismo. Su propia interpretación de la naturaleza de la conciencia y de la razón deja esto bien claro, pese a que él mismo afirme lo contrario.

Si Haeckel no está de acuerdo con la aplicación del término "materialismo", no lo está tampoco con el de "ateísmo". El monismo es una filosofía panteísta, de ningún modo un ateísmo. Esta filosofía presenta a Dios como ser inmanente y uno con el universo. Este "todopoderoso" puede definirse indistintamente como "Dios-naturaleza" (*teofisis*) y como "todo-Dios" (*pantheos*).[7] Es obvio que Haeckel no pensó en que, si el panteísmo no consiste en llamar "Dios" al universo, y si la religión consiste en cultivar la ciencia, la ética y la estética, como dirigidas hacia el ideal de la verdad, de la bondad y de la belleza, respectivamente, la única distinción posible entre panteísmo y ateísmo la constituye una posible presencia de cierta actitud emotiva ante el universo en aquellos que se llaman panteístas a sí mismos. Actitud que vemos se da en los ateos. Haeckel sostiene, efectivamente, la hipótesis de que "Dios", como causa final de todas las cosas, constituye el "fundamento original de toda substancia".[8] Este concepto equivale, probablemente, al de la impersonal y espiritual cosa en sí, que Haeckel se niega a considerar. Resumiendo, su panteísmo no va mucho más allá de llamar Dios al universo, afirmando con ello una actitud emotiva del hombre ante el universo.

5. En 1906, se constituye en Munich una Sociedad Monista alemana (*Monistenbund*), dirigida por Haeckel.[9] En 1912, el entonces presidente de la sociedad mo-

4. *Die Welträtsel*, pp. 140, 217 y 240.
5. *Ibid.*, p. 218. Si Haeckel viviera en la actualidad, expresaría indudablemente su aprecio por las ideas éticas del profesor Julian Huxley.
6. *Der Monismus*, Stuttgart, ed. 1905, p. 27.
7. *Gott-Natur*, Leipzig, 1914, p. 38.
8. *Ibid.*
9. La idea predominante en esta sociedad era considerar la ciencia como camino de la vida.

nista, Ostwald, publica una obra sobre *Das monistische Jehrhundert* (*El siglo del monismo*).

Wilhelm Ostwald (1853-1932), químico famoso, fue profesor de química en Riga y más tarde en Leipzig. Recibe el premio Nobel después de fundar, en 1901, los *Annalen der Naturphilosophie* (*Anales de Filosofía de la Naturaleza*), en cuya última publicación aparece el texto alemán del *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. En 1906, Ostwald renuncia a su cátedra en Leipzig para dedicarse a escribir en los años siguientes. Publicó un número considerable de obras sobre temas filosóficos.

En 1895, Ostwald publica la *Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus* (*Superación del materialismo científico*). Lo que el autor entendía por superación viene a ser la sustitución del concepto de energía por el de materia. El elemento fundamental de la realidad es la energía que, en un proceso de transformación, adquiere una serie de formas distintas. Las diversas propiedades de la materia constituyen las diferentes formas de la energía. La energía física, que puede ser inconsciente y consciente, constituye otro nivel o forma de energía. Las diversas formas o niveles de la energía son irreductibles en el sentido de que una forma distinta no se puede identificar con otra. Estos niveles surgen a causa de la transformación de una realidad determinada, concretamente la energía. Precisamente por esto, el "energeticismo" es una teoría monista. Esta afirmación contradice la idea propia de Ostwald sobre el canon de un método científico que, en su opinión, ha de excluir toda aproximación a una hipótesis metafísica. Pero, de hecho, Ostwald mismo traspasa los límites de la ciencia empírica desde el momento en que vuelve sobre la filosofía de la naturaleza.

6. Sólo en su forma más cruda implica el materialismo la afirmación de que todo proceso es algo material. Pero no podemos calificar de materialista una filosofía si no sostiene, en todo momento, la prioridad de la materia y que los procesos que no pueden describirse como materiales surgen de la materia o son procesos materiales epifenoménicos. De igual manera, aun cuando el idealismo no supone afirmar que todas las cosas son ideas en un sentido tradicional, una filosofía no puede clasificarse propiamente como sistema de idealismo metafísico a menos que de cualquier forma anteponga el pensamiento o la razón o el espíritu, afirmando que el mundo material es su expresión o su exteriorización. Cualquier discusión sobre materialismo e idealismo presupone una distinción, *prima facie*, entre los conceptos de materia y espíritu o pensamiento. Una vez hecha esta disminución, debe intentarse superar la oposición entre estos conceptos, subordinando un término de la distinción al otro. Un modo de resolver el conflicto entre el materialismo y el idealismo consiste en reducir la realidad a fenómenos que no se pueden definir en su totalidad ni como materiales ni como espirituales.

Tal intento de solucionar el conflicto entre materialismo e idealismo se encuentra en el fenomenalismo de Mach y de Avenarius, más comúnmente conocido como crítica-empírica. Esto no significa que los dos filósofos mencionados limitaran sus estudios a la superación de la oposición antes expuesta. Mach estudió minuciosamente la naturaleza de la ciencia física. Al propio tiempo, estos mismos filósofos consideraron su fenomenalismo como liquidador de los dualismos que dieron lugar a ensayos metafísicos respecto a la unificación. Desde este punto de vista, se expone aquí la filosofía de ambos pensadores.

Richard Avenarius (1843-1896), profesor de física en Zurich y autor de una *Kritik der reinen Erfahrung* (*Crítica de la experiencia pura*, 1888-1889) y del *Der menschli-*

che Weltbegriff (*Concepto humano del mundo*, 1891), procuró revelar la naturaleza esencial de la experiencia libre de toda interpretación adicional. Encuentra los datos y elementos inmediatos de la experiencia en las sensaciones. Éstas dependen de los cambios que tienen lugar en el sistema nervioso central, condicionados por el medio ambiente. Actúan sobre ellos, ya como estimulante externo, ya por medio del proceso de nutrición. Se produce entonces un mundo familiar, donde uno se encuentra seguro. A medida que aumentan los sentimientos de familiaridad y de seguridad, disminuye la impresión de hallarse ante un mundo lleno de enigmas, problemas y misterios. Finalmente, los insuperables problemas metafísicos tienden a desaparecer. Así, la teoría de la experiencia pura reduce a sensaciones los dos mundos, el externo y el interno, y excluye las dicotomías entre el mundo físico y el psíquico, el pensamiento y la cosa, el objeto y el sujeto, que llegaron a constituir la base de teorías metafísicas tan rivales como el materialismo y el idealismo.

Ernst Mach (1838-1916) elaboró una teoría similar, aunque su vía de aproximación resulte muy diferente. Durante mucho tiempo fue catedrático de la Universidad de Viena, publicando, además de las obras relacionadas con la ciencia física, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* (*Contribución al análisis de las sensaciones*) en 1886, *Erkenntniss und Irrtun* (*Error y reconocimiento*, 1905). La experiencia es reductible a las sensaciones que no son puramente físicas ni tampoco psíquicas, sino neutrales. Mach intenta, de esta manera, quedar al margen de las distinciones empleadas por los filósofos como base del desarrollo de sus teorías metafísicas. Está más interesado en purificar la física de los elementos metafísicos que desarrollar una filosofía general.[10] Partiendo de nuestras necesidades biológicas, la ciencia pretende lograr un control de la naturaleza que nos permita predecirlas. Por ello, hemos de practicar una economía de pensamiento utilizando el menor número posible de conceptos simples. Tales conceptos, a pesar de ser instrumentos indispensables para la formulación científica del hombre, no nos dan una visión de las causas y esencias o substancias en sentido metafísico.

Lenín afirmaba en *Materialismo y crítica-empírica* (1909) que la fenomenología de Mach y de Avenarius conduce inevitablemente a la fe religiosa. Si reducimos las cosas a sensaciones o datos sensoriales, hay que hacerlas depender de la mente. Y como difícilmente pueden depender de la simple mente humana, es necesario referirnos a la mente divina.

Históricamente, el fenomenalismo de Mach y Avenarius forma parte de la línea de pensamiento que desemboca en el neopositivismo del Círculo de Viena de los años veinte de nuestro siglo. No puede decirse que condujera a un renacimiento del idealismo ni mucho menos del teísmo. Esto no significa, sin embargo, que el punto de vista de Lenín sea del todo desechable. Avenarius, por ejemplo, no tenía intención de negar que, en cierto sentido, las cosas existen antes que los seres humanos. Lo que afirmaba era que las sensaciones pueden existir antes que la mente, como posibles sensaciones. Si no interpretamos la reducción de las cosas a sensaciones, como algo equivalente a la afirmación, en la que incluso los realistas más radicales están de acuerdo, de la capacidad que, en un principio al menos, tienen los objetos físicos de convertirse en objetos sentidos por algún sujeto capaz de manifestar sensaciones, resulta difícil evitar conclu-

10. Mach rechazaba el concepto del ego en cuanto substancia espiritual contraria a la naturaleza. Interpreta el yo como complejo de fenómenos en correspondencia con la naturaleza. Sin embargo, no desarrolla esta teoría como algo definitivo. Admite que el ego es el lazo de unión con la experiencia.

siones como la de Lenin. Se puede, naturalmente, intentar algo semejante recurriendo al término *sensibilia* en lugar de emplear el de sensaciones. En tal caso, o se vuelven a situar los objetos físicos frente a la mente, o nos vemos envueltos en las dificultades antes mencionadas. El autor de este libro piensa que es absurdo reducir el yo a un complejo o sucesión de *sensibilia.* La presencia del yo como irreductible a *sensibilia* es una condición de la posibilidad de tal intento de reducción. Nos quedaríamos con el yo en una mano y las *sensibilia* en otra. Dicho de otro modo, nos enfrentaríamos con un dualismo del mismo tipo que el que la crítica empírica trató de superar.[11] El intento de Mach de purificar la ciencia física de elementos metafísicos es una cosa; el fenomenalismo como teoría filosófica es otra completamente distinta.

11. Los neopositivistas intentan transformar el fenomenalismo, teoría ontológica, en una teoría lingüística. Según ellos, la afirmación de que los objetos son datos sensibles, significa que una proposición en la que se menciona un objeto físico, se puede reducir a una o varias proposiciones, donde se hable solamente de datos de los sentidos. Así, cuando la proposición es verdadera (o falsa), la trasposición de esta misma será igualmente verdadera (o falsa), y *viceversa.* El autor piensa que este intento no da resultados satisfactorios.

Capítulo XIX

EL MOVIMIENTO NEOKANTIANO

Notas introductorias. — La Escuela de Marburgo. — La Escuela de Baden. — La tendencia pragmatista. — E. Cassirer; conclusiones. — Algunas observaciones sobre Dilthey.

1. Otto Liebmann (1840-1912) publica en 1865 su obra *Kant und die Epigonen* (*Kant y los epígonos*) en que clama por la necesidad de "volver a Kant". Esta llamada a un retorno a Kant era perfectamente comprensible en aquellas circunstancias. Por una parte, la metafísica idealista había hecho surgir una serie de sistemas que, después de haber sido aceptados con el entusiasmo que corresponde a toda novedad, muchos los consideraron como teorías incapaces de ofrecer algo que mereciese ser llamado conocimiento propiamente dicho. Quedaba así justificada la actitud de Kant con respecto a la metafísica. Por otra, el materialismo, queriendo hablar en nombre de la ciencia, trató de presentar su forma más cuestionable de metafísica, sin querer ver las limitaciones impuestas por Kant al posible uso legítimo de los conceptos científicos. En otras palabras, tanto los idealistas como los materialistas justificaban por sus frutos las limitaciones que Kant había impuesto al conocimiento teórico del hombre. ¿No era deseable, por tanto, un retorno al gran pensador de los tiempos modernos, que, a través de una cuidadosa crítica del conocimiento humano, había logrado evitar las extravagancias de la metafísica sin caer en el dogmatismo de los materialistas? No se trataba de seguir el pensamiento de Kant de una forma esclavizante, sino más bien de aceptar su posición o actitud general, y de seguir y desarrollar las líneas de su pensamiento.

El movimiento neokantiano se convirtió en una fuerza poderosa dentro de la filosofía alemana. Vino a ser, de hecho, la filosofía académica o "filosofía escolar" (*Schulphilosophie*), como dicen los alemanes. Al iniciarse el nuevo siglo, todas las cátedras de filosofía en las universidades de Alemania estaban ocupadas por representantes, en mayor o menor grado, de este movimiento. El neokantismo presentó tantas formas cuantos fueron sus representantes. Dada la gran cantidad de filósofos neokantianos, resulta imposible aquí mencionarlos a todos. Bastará con algunas indicaciones a grandes rasgos de las líneas generales de pensamiento.

2. Dentro del movimiento neokantiano cabe distinguir dos escuelas: la de Marburgo y la de Baden. La Escuela de Marburgo se dedicó principalmente al estudio de temas lógicos, epistemológicos y metodológicos. Sus máximos representantes son los filósofos Hermann Cohen (1842-1918) y Paul Natorp (1854-1924).

Cohen fue nombrado profesor en la Universidad de Marburgo en 1876. Se ocupó

de la exégesis y desarrollo del pensamiento de Kant. En términos generales, el tema fundamental de su doctrina lo constituye la unidad de la conciencia cultural y su evolución. En sus escritos sobre lógica, ética o religión [1] se observa una referencia constante al desarrollo histórico de las ideas sometidas a estudio, así como al significado cultural de las mismas, consideradas en las diversas etapas de su evolución. Este aspecto del pensamiento de Cohen le hace menos formalístico y abstracto que el de Kant, pese a que la riqueza de sus reflexiones no facilitan la comprensión inmediata de su punto de vista personal.

En el primer volumen del *System der Philosophie* (*Sistema de la filosofía*, 1902-1912), Cohen abandona la doctrina kantiana de la sensibilidad —la estética trascendental— para dedicarse por entero a la lógica del conocimiento puro o del pensamiento puro (*das reine Erkenntnis*), sobre todo al conocimiento puro o *a priori* que se halla en la base de la física matemática. La lógica posee, en efecto, un campo de aplicación muy extenso. Pero, "el hecho de que la lógica tenga una relación que sobrepasa el ámbito de la ciencia matemática natural hasta invadir el campo de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), no afecta en ningún sentido a la relación fundamental de la lógica con el conocimiento de la ciencia matemática natural".[2] Ciertamente, "el establecimiento de la relación entre la metafísica y la ciencia matemática es una obra decisiva de Kant".[3]

En el segundo volumen, dedicado a la ética de la voluntad pura (*Ethik des reinen Willens*), observa Cohen que "la ética, como doctrina del hombre, se convierte en el centro de la filosofía".[4] Pero, el concepto del hombre es complejo y comprende los dos aspectos fundamentales del hombre mismo, en concreto, como individuo y como miembro de una sociedad. De esta manera, la deducción del concepto adecuado del hombre pasa por varias fases o momentos hasta que estos dos aspectos se ven como mutuamente interpenetrados. Al estudiar este problema, Cohen observa que la filosofía ha llegado a ver en el Estado una encarnación de la conciencia ética del hombre. El Estado empírico y actual no es, sin embargo, más que el Estado "de las clases dominantes y dirigentes".[5] El Estado de poder (*der Machtsstaat*) puede transformarse en Estado de derecho (*der Rechtsstaat*), pero sólo a partir del momento en que cese de estar a disposición exclusiva de los particulares intereses de clases. En otras palabras, Cohen tiene a la vista una sociedad socialista democrática como expresión auténtica de la voluntad ética del hombre considerado en sus dos aspectos, es decir, en cuanto individuo libre y como miembro de una colectividad, orientado fundamentalmente hacia la vida social y la consecución de una meta ideal común.

Cohen concibe el sistema total de la filosofía "desde el punto de vista de la unidad que ofrece la conciencia cultural".[6] Comoquiera que esta conciencia no se caracteriza totalmente por la ciencia ni la moral, Cohen escribió un tercer volumen dedicado a la estética. Como apuntó ya Kant, un tratado de estética forma parte intrínseca de todo sistema de filosofía.

1. En el segundo volumen de su *Sistema de la filosofía*, expone Cohen su idea acerca de Dios. Cf. también *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (*El concepto de la religión en el sistema de filosofía*, Giessen, 1915). Presenta la idea acerca de Dios en cuanto ideal unificador de la verdad y la perfección.
2. *System der Philosophie*, Berlín, 1922, I, p. 15. En capítulos posteriores a éste, se someterá a estudio el término *Geisteswissenschaften*.
3. *Ibid.*, p. 9. Cohen se refiere evidentemente a la metafísica en sentido kantiano.
4. *System der Philosophie*, Berlín, 1921³, II, p. 1.
5. *Ibid.*, p. 260.
6. *System der Philosophie*, Berlín, 1922, III, p. 4.

Natorp, profesor también en la Universidad de Marburgo, estuvo fuertemente influenciado por Cohen. En sus *Die philosophischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (*Fundamentos filosóficos de las ciencias exactas*, 1910), intenta demostrar que el desarrollo lógico de las matemáticas no requiere, en absoluto, recurso alguno a las intuiciones de espacio y tiempo. Evidentemente, su teoría sobre las matemáticas se presenta más "moderna" que la de Kant. En lo que a la ética se refiere, Natorp comparte la visión general de Cohen. Desarrolla una teoría sociopedagógica en base a la idea que considera obvio el hecho de que la ley moral ha de exigir la subordinación de la actividad del individuo a la elevación de la humanidad. Conviene destacar también que Natorp intenta establecer una afinidad entre Platón y Kant en su conocida obra *Platos Ideelehre* (*Platón y su teoría de las ideas*), publicada en 1903.

Tanto Cohen como Natorp se esforzaron por superar la dicotomía existente entre el pensamiento y el ser, dicotomía que parecía hallarse implícita en la teoría kantiana sobre la cosa en sí. Según Natorp, "ambos —es decir, el pensamiento y el ser— existen y tienen significado sólo en cuanto considerados en su mutua relación constante entre uno y otro".[7] El ser no es algo estático situado más allá de la actividad del pensamiento. El ser sólo existe en un proceso de devenir, relacionado intrínsecamente con esta actividad. El pensamiento es un proceso que determina progresivamente su propio objeto, el ser. Aun cuando Cohen y Natorp trataron de establecer una unión entre el pensamiento y el ser, a manera de polos relacionados entre sí dentro de un proceso, no habría sido posible eliminar efectivamente la existencia de la cosa en sí sin verse obligados a abandonar el punto de vista kantiano y realizar el tránsito al idealismo metafísico.

3. Mientras la Escuela de Marburgo centra su énfasis en la investigación del fundamento lógico de las ciencias naturales, la Escuela de Baden insiste en la importancia de la filosofía de los valores y en la reflexión sobre las ciencias culturales. Así, para Wilhelm Windelband[8] (1848-1915), el filósofo ha de enfrentarse con los principios y presupuestos de los juicios de valor. Ha de estudiar también la relación entre el sujeto que juzga, o la conciencia, y el valor, norma o ideal, a cuya luz se realiza dicho juicio.

Dado este principio filosófico, es fácil deducir que los juicios éticos y estéticos proporcionan material para la reflexión filosófica. El juicio moral, por ejemplo, presenta un carácter claramente axiológico, no descriptivo. Expresa aquello que debiera ser más que lo que de hecho hay en el mundo. Windelband incluye además juicios lógicos. Así como la ética está interesada por los valores morales, de la misma manera la lógica se refiere a un valor, concretamente, la verdad. Sin embargo, no todo pensamiento es verdad. La verdad es aquello que debería pensarse. Todo pensamiento lógico se guía por un valor, por una norma. Los últimos axiomas de la lógica no se pueden probar. Hemos de aceptarlos para valorar la verdad. Y debemos aceptar la verdad como norma objetiva o valor, a menos que estemos dispuestos a rechazar todo pensamiento lógico.

La lógica, la ética y la estética presuponen la existencia de valores tales como verdad, bondad y belleza. Este hecho nos obliga a postular una conciencia trascendental que establece normas y fija valores, y a colocarla detrás de la conciencia empírica. Considerando, además, que todo individuo apela implícitamente a valores absolutos en lo

7. *Philosophie*, Gotinga, 1921[3], p. 13.

8. Windelband, célebre y conocido historiador de la filosofía, ocupó sucesivamente cátedras en Zurich, Friburgo y Estrasburgo. En 1903 fue nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Heidelberg. Fue la primera figura de relieve en la llamada Escuela de Baden.

que respecta al juicio lógico, ético y estético de cada uno, esta conciencia trascendental constituye el vínculo vivo entre los individuos.

Ahora bien, los valores absolutos requieren un anclaje metafísico (*eine metaphysische Veränkerung*). Significa que el reconocimiento y la afirmación de valores objetivos nos lleva a postular un fundamento metafísico en una realidad suprasensible que llamamos Dios. Surgen así los valores de lo sagrado. "Con el término sagrado no debemos significar una clase particular de valores universalmente válidos, a manera de las categorías constituidas por la verdad, la bondad y la belleza. Por sagrado hemos de entender todos los valores en sí y en relación con una realidad suprasensible." [9]

La filosofía de los valores de Windelband fue desarrollada por Heinrich Rickert (1863-1936), su sucesor en la cátedra de filosofía de la Universidad de Heidelberg. Rickert insiste en que hay un campo de valores que poseen realidad, pero que no puede decirse en realidad que existan.[10] Poseen realidad en el sentido de que el sujeto los reconoce pero no los crea. Sin embargo, no son cosas existentes en medio de otras cosas que realmente existen. Por otra parte, en los juicios de valor se observa que el sujeto unifica la esfera de los valores y el mundo de la sensibilidad, atribuyendo un significado a las cosas y acontecimientos. Aunque no puede afirmarse que existen los valores por sí mismos, no tenemos motivos para negar la posibilidad de su ser basado en una eterna realidad divina que trasciende nuestro conocimiento teórico.

De acuerdo con su visión general, Rickert sitúa el lugar de la idea de valor en la historia. Windelband sostenía que la ciencia natural [11] estudia las cosas desde su aspecto universal. Se ocupa de ciertos tipos o modelos ejemplificadores y de los acontecimientos, como algo que se repite, es decir, en cuanto leyes universalmente ejemplificadoras. La historia, por el contrario, se ocupa de lo singular y único. Las ciencias naturales son de carácter "nomotético" (dictan las leyes), a diferencia de la historia (es decir, la ciencia de la historia) que es puramente "ideográfica".[12] Rickert admite que la labor de todo historiador ha de estar relacionada con lo singular y único. Observa, no obstante, que éste sólo se interesa por personas y acontecimientos en su relación con los valores. Dicho de otra forma, el ideal de la historiografía está en una ciencia de la cultura que describa el desarrollo histórico a la luz de los valores reconocidos por las diferentes sociedades y culturas.

En lo que hace referencia a un aspecto concreto de su pensamiento, podemos asociar a Hugo Münsterberg (1863-1916), amigo personal de Rickert, a la escuela neokantiana de Baden. En su ***Philosophie der Werte*** (***Filosofía de los valores***, **1908**) expuso su idea de dar un significado al mundo en base a un sistema de valores. Pero su condición de profesor de psicología en Harvard, le conduce inevitablemente a centrarse en el campo de la psicología, en el que había sido fuertemente influenciado por Wundt.

4. Ya hemos visto que Windelband considera la existencia de una realidad divina y suprasensible como postulado del reconocimiento de valores absolutos. Se

9. *Einleitung in die Philosophie* (*Introducción a la filosofía*), Tubinga, 1914, p. 390.

10. *System der Philosophie* (*El sistema de la filosofía*, 1921), pone de manifiesto el intento rickertiano de clasificar los valores en seis grupos o esferas: los valores de la lógica (valores de la verdad), de la estética (valores de la belleza), del misticismo (valores de santidad impersonal), de la ética (valores morales), del erotismo (valores de la felicidad), y de la religión (valores de santidad personal).

11. Esto lo sostiene Windelband en su *Geschichte und Naturwissenchaft* (*Historia y ciencias naturales*, 1894).

12. Una ciencia no es "idiográfica" por el mero hecho de estudiar al ser humano. La psicología empírica, por ejemplo, estudia al ser humano. Pero, no por ello deja de ser una ciencia nomocética. Según el escolasticismo, la distinción entre ambos tipos de ciencias, más que material, es formal.

ocupó, al mismo tiempo, de esclarecer el significado del término "postulado", tal como se emplea en este contexto, destacando que significa mucho más que una "ficción útil". Hubo, sin embargo, algunos neokantianos que interpretaron la teoría kantiana del postulado en un sentido abiertamente pragmático.

Así, Friedrich Albert Lange (1828-1875), de quien ya hemos hablado como crítico del materialismo, interpreta las teorías metafísicas y las doctrinas religiosas como pertenecientes a la esfera intermedia entre el conocimiento y la poesía. Si tales teorías y doctrinas se presentan como expresión del conocimiento de la realidad, quedan abiertas a todas las objeciones suscitadas por Kant y otros críticos. Ciertamente, es imposible tener un conocimiento teórico de la realidad metafenoménica. Si se interpretan como símbolos de una realidad que trasciende el conocimiento, y si, al mismo tiempo, se pone de relieve su valor con respecto a la vida, quedan inmunes de toda objeción. Las objeciones sólo tienen razón de ser cuando la metafísica y la teología reclaman para sí un valor cognitivo.

Hans Vaihinger (1852-1933) desarrolló de una manera más sistemática la versión de los postulados de ficción útil que tradicionalmente se daba a la teoría. Vaihinger, autor de la célebre obra *Die Philosophie des Als-Ob* (*Filosofía del como si...*, 1911), inicia la transformación de teorías metafísicas y doctrinas religiosas en momentos cualificados por los que pasa toda aplicación de una visión general y pragmática de la realidad. Sólo las sensaciones y los sentimientos son reales: de lo contrario, todo el pensamiento humano consistiría en "ficciones". Los principios de la lógica, por ejemplo, son ficciones que han demostrado su verdadera utilidad en el ámbito de la experiencia. Afirmar que éstas son innegablemente auténticas, equivale a decir que prestan servicios indispensables. Por ello, la cuestión que, con respecto a una doctrina religiosa se plantea, es la de su eventual utilidad o valor que pueda tener el hecho de actuar como si fuera verdad, más que como si de hecho lo fuera. En efecto, la cuestión de si la doctrina es en realidad "verdadera" apenas si se plantea. No sólo porque no tenemos medios de conocer si es verdadera o no, sino porque el sentido de verdad recibe una interpretación pragmática.[13]

Esta ficción pragmática va mucho más allá de la posición de Kant. Priva a la teoría kantiana de los postulados de toda significación original. Al mismo tiempo, pasa por alto el contraste tan agudo establecido por Kant entre conocimiento teórico, por una parte, y los postulados de la ley, por otra. Aunque he incluido a Vaihinger entre los neokantianos, hay que reconocer que estuvo fuertemente influenciado por el vitalismo y la teoría-ficción de Nietzsche, sobre el que publicó la muy conocida obra, *Nietzsche als Philosoph* (*Nietzsche, filósofo*, 1902).

5. Como puede verse, el neokantismo no es, en manera alguna, un sistema homogéneo de pensamiento. Por una parte, tenemos a un filósofo como Alois Riehl (1844-1924), profesor en Berlín, que no sólo rechaza decididamente toda metafísica, sino que sostiene además la necesidad de excluir de la filosofía en el sentido propio[14]

13. Para hacer justicia a Vaihinger hay que añadir su esfuerzo en seleccionar las diferentes formas de las que operan los conceptos de "como si" y "ficción". Es cierto que no se limita a mezclar indiscriminadamente principios de lógica, hipótesis científicas y doctrinas religiosas.

14. Según Riehl, una filosofía que merezca el calificativo de científica, ha de confinarse a sí misma a la esfera de la crítica del conocimiento a manera de ciencias naturales. No ha negado, evidentemente, la importancia de los valores dentro de la vida humana. Pero, insiste en que el hecho de reconocerlos como tales no constituye un acto cognitivo propiamente dicho, y queda fuera del marco de la filosofía científica.

todo rastro de la teoría de los valores. Por otra parte, tenemos a un filósofo como Windelband que desarrolló la teoría de los valores absolutos, de manera que vuelve a introducir la metafísica, si bien sigue hablando de "postulados".

Tales diferencias, naturalmente, se acentúan más a medida que se extiende el campo de aplicación del término "neokantiano". Así, por ejemplo, el término "neokantiano" se ha aplicado en varias ocasiones al filósofo Johannes Volkelt (1848-1930), profesor de filosofía en la Universidad de Leipzig. Volkelt sostiene que el espíritu humano es capaz de gozar de una certeza intuitiva en lo que respecta a su unidad con el Absoluto. Sostiene además que el Absoluto es espíritu infinito, y que la creación se puede concebir como análoga a la producción estética. Resulta, pues, obvio que el calificativo de neokantiano es cuestionable. En realidad, Volkelt estaba fuertemente influenciado por el pensamiento de otros filósofos alemanes además de Kant.

Se habrá observado que la mayor parte de los filósofos mencionados en este capítulo vivieron hasta entrado el siglo XX. El movimiento neokantiano ha tenido efectivamente uno o dos representantes eminentísimos en tiempos recientes. Sobresale, entre éstos, el filósofo Ernst Cassirer (1874-1945), catedrático sucesivamente en las universidades de Berlín, Hamburgo, Göteborg y Yale (Estados Unidos). La influencia de la Escuela de Marburgo contribuyó a que este filósofo dirigiese principalmente su atención a los problemas del conocimiento. El fruto de sus estudios es una obra en tres volúmenes sobre *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit* (*El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, 1906-1920). En 1910 publica una obra sobre los conceptos de substancia y función (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*). Cassirer estaba sorprendido por la matematización de la física, llegando a la conclusión de que la realidad sensible está trasformada y reconstruida en un mundo de símbolos en la física moderna. Reflexiones sucesivas sobre la función del simbolismo, le llevaron a desarrollar una obra sobre la *Philosophie der symbolischen Formen* (*Filosofía de las formas simbólicas*, 1923-1929). En ella sostiene que lo que distingue al hombre del animal es, precisamente, el empleo de símbolos. El hombre crea, por medio del lenguaje, un mundo nuevo, un mundo de cultura. Cassirer se sirvió de la idea del símbolo para abrir muchas puertas. Intenta, por ejemplo, explicar la unidad de la persona humana como una unidad funcional que unifica las diversas actividades simbólicas del hombre. Concedió especial atención a la función de los símbolos en forma de mitos, y estudió actividades como el arte y la historiografía a la luz de la idea de la transformación simbólica.

A pesar de que el neokantismo llegó hasta el siglo actual, no se puede hablar de él como de una filosofía del siglo XX. La aparición de nuevos movimientos y líneas de pensamiento la ha relegado a un segundo plano. No es que sus temas hayan quedado muertos. Más bien, son tratados desde otra perspectiva y distinto ángulo de pensamiento. Así ocurre, por ejemplo, con la investigación de la lógica de las ciencias y la filosofía de los valores. Por otra parte, tanto la epistemología como la teoría del conocimiento ya no gozan de la posición central que Kant y sus discípulos les atribuyeron.

Esto no quiere decir, naturalmente, que la influencia de Kant haya terminado. Está lejos de ser así. Pero ya no se percibe, a un grado y escala significativos, la existencia de ningún movimiento que pueda ser llamado con propiedad neokantiano. Mientras los positivistas, por ejemplo, creen que Kant tuvo razón al suprimir la metafísica del campo del conocimiento, existe una corriente de pensamiento en el tomismo moderno que ha

interpretado y desarrollado el método trascendental de Kant con la finalidad, totalmente kantiana, de establecer una doctrina de metafísica sistemática.

6. Al llegar a este punto es conveniente hacer algunas observaciones sobre Wilhelm Dilthey (1833-1911), catedrático en Basilea y después en Kiel, Breslau y Berlín, donde sucedió a Lotze como profesor de filosofía. Es cierto que Dilthey, pese a su profunda admiración por Kant, no es un pensador neokantiano propiamente dicho. Se esforzó, ciertamente, por desarrollar una crítica de la razón histórica (*Kritik der historischen Vernunft*) y una correspondiente teoría de las categorías. Desde un cierto punto de vista, esta actividad puede considerarse como una ampliación de la obra crítica de Kant que los alemanes llaman *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu). Pero Dilthey insiste, al mismo tiempo, en dejar bien claro que las categorías de la razón histórica,es decir, la razón en cuanto se ocupa de comprender y de interpretar la historia, no son categorías *a priori*, que se puedan aplicar a alguna materia prima para constituir la historia. Éstas surgen de la penetración vital que realiza el espíritu humano en su propia manifestación objetiva dentro de la historia. En términos generales, aunque, especialmente a partir de 1883, se puede afirmar que Dilthey recalca en todo momento la aguda distinción manifiesta entre el carácter abstracto del pensamiento de Kant y su propio acercamiento concreto a la historia. En opinión del autor de la presente obra, el hecho de haberse referido ya, en párrafos anteriores de este mismo capítulo, a la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), es una razón suficiente para mencionar aquí a Dilthey.

La traducción de *Geisteswissenschaften* por el término "ciencias mentales" se presta a confusión. Así puede observarse fácilmente al considerar los ejemplos que Dilthey ofrece. Junto a las ciencias naturales, dice Dilthey, se ha desarrollado un grupo de ciencias que, en conjunto, se pueden denominar *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu) y *Kulturwissenschaften* (ciencias culturales). Hablamos desde este punto de vista, por ejemplo, de "la historia, la economía nacional, las ciencias del derecho y del Estado, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y de la poesía, del arte y de la música, de una concepción filosófica del mundo y de los sistemas, así como, en definitiva, de la psicología".[15] El término "ciencias mentales" tiende a hacer pensar únicamente en la psicología, pero en una lista de ejemplos muy similar a la presentada anteriormente, Dithey no menciona la psicología.[16] Los franceses acostumbran a hablar de "ciencias morales", pero para los ingleses tal término sugiere inmediatamente la ética. Por ello, propongo hablar de "ciencias culturales"; es cierto que con este concepto no queda cubierta la economía nacional pero es suficiente para recoger lo que Dilthey denominaba *Kulturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften.*

De hecho no podemos delimitar por una parte las ciencias culturales y por otra las naturales por el mero recurso de afirmar que aquéllas están relacionadas con el hombre y éstas no. La fisiología, por ejemplo, es una ciencia natural y lo mismo podríamos decir de la psicología experimental. No es suficiente decir que las ciencias naturales se relacionan con lo físico y lo sensible, incluidos los aspectos físicos del hombre, mientras que las ciencias de la cultura están estrechamente ligadas con lo psíquico, el mundo interior, con todo aquello que no forma parte del mundo sensible. Es evidente que el estu-

15. *Gesammelte Schiften*, VII, p. 79. La referencia a las obras de Dilthey, será de ahora en adelante: *GS*.
16. *GS*, VII, p. 70.

dio del arte, por ejemplo, consiste en estudiar objetos sensibles, tales como los cuadros, etc. y deja de lado, u omite, el estudio de los estados psíquicos del artista. Las obras de arte se estudian, en efecto, como objetivaciones del espíritu humano, pero no por ello dejan de ser objetivaciones sensibles. En consecuencia, resulta fácil comprender la necesidad de hallar otro medio para distinguir un grupo de estas ciencias del otro.

El hombre se encuentra en una unidad, sentida y vital, con la naturaleza. Y las experiencias primarias que adquiere en el ambiente físico son experiencias personales y vividas como tales (*Erlebnisse*), no son objetos o reflexiones de que se desprenda el hombre. Para construir el mundo de las ciencias naturales, el hombre está obligado a prescindir del aspecto que ofrecen sus impresiones del propio ambiente físico en el que aquéllas constituyen las experiencias personales vividas por él. De esta manera, el hombre se ve obligado a situarse a sí mismo fuera del marco en que se halla, a alejarse del mismo en la mayor medida posible,[17] y a desarrollar una concepción abstracta de la naturaleza en términos de relaciones de espacio, tiempo, masa y movimiento. La naturaleza ha de convertirse en realidad central para el hombre, ha de transformarse en sistema físico regido por leyes y considerado desde fuera.

Ahora bien, las objetivaciones del espíritu humano aparecen en una situación diferente al considerar el mundo de la historia y la cultura. Se plantea, entonces, el problema de penetración. Las relaciones personales vividas por cada individuo en el ámbito de las respectivas colectividades sociales en que se halla integrado, se presentan como factores de importancia fundamental.

La situación resulta ser diferente, sin embargo, cuando nos volvemos hacia el mundo de la historia y la cultura, de las objetivaciones del espíritu humano. El problema es, entonces, ahondar desde dentro. Las relaciones personales del individuo, experimentadas en su propio ambiente social, se convierten en algo de capital importancia. Así, por ejemplo, yo no puedo entender la vida política y social de la antigua Grecia como objetivación del espíritu humano, si excluyo de las relaciones sociales mis propias experiencias vividas. Éstas constituyen la base necesaria para comprender la vida social de cualquier otra época. En realidad, una cierta unidad en la vida histórica y social de la humanidad es condición necesaria para que mis propias *Erlebnisse* puedan proporcionar la clave de la comprensión de la historia. Para Dilthey, "la célula original del mundo histórico" [18] es precisamente la *Erlebnis* del individuo, su experiencia vivida de la interacción con su propio medio social.

Aun cuando las que Dilthey llama *Erlebnisse* son una condición necesaria para el desarrollo de las ciencias culturales, éstas no constituyen por sí mismas un tipo de ciencia. La comprensión (*Verstehen*) es también necesaria. Y lo que debemos entender en la historia y demás ciencias culturales no es el espíritu humano en su interioridad, sino la objetivación de este espíritu, su expresión objetiva tal y como se manifiesta en el arte, el derecho, el Estado, etc. Se trata, en otras palabras, de entender el espíritu objetivo.[19] Entender una fase del espíritu objetivo significa relacionar sus fenómenos en una estruc-

17. La ciencia de la fisiología presenta al hombre como el que se ve a sí mismo desde un punto de vista impersonal y externo, semejante a un objeto físico, en cuanto parte de la naturaleza.
18. *GS*, VII, p. 161.
19. Dilthey sufrió la influencia del concepto hegeliano de espíritu objetivo. Pero el uso que hace del término indica que es algo diferente al de Hegel, quien, por otra parte, clasificó el arte y la religión bajo el título de "espíritu absoluto". El uso que hace Hegel está relacionado, por supuesto, con su metafísica idealista, que Dilthey no utiliza. Dilthey rechazó, además, lo que consideró como métodos *a priori* hegelianos de interpretar la historia y la cultura humana.

tura interna que encuentre su expresión. La comprensión del derecho romano, por ejemplo, supone penetrar a través de su aparato externo hasta alcanzar la estructura espiritual que encuentra su expresión en las leyes. Significa llegar a lo que podríamos llamar el espíritu del derecho romano. La comprensión de la arquitectura barroca supone, asimismo, introducirse en su espíritu, en la estructura de sus propósitos e ideales plasmados en este estilo. Se puede decir, por tanto, que "las ciencias culturales se apoyan en la relación de las experiencias vividas, en la expresión y la comprensión".[20] La comprensión es un movimiento de fuera hacia dentro. Y en el proceso de comprensión, un objeto espiritual surge con anterioridad a nuestra visión, mientras que en las ciencias naturales un objeto físico es construido (si bien no en el sentido kantiano) durante el proceso del conocimiento científico.

Ya hemos visto que la experiencia personal del hombre respecto a su propio medio social es una condición necesaria de su capacidad de revivir la experiencia del hombre en el pasado. *Erleben* es una condición de la posibilidad de la *Nacherleben.* La primera hace posible la segunda por su continuidad y unidad fundamental del desarrollo de la realidad histórico-cultural que Dilthey describe como vida (*Leben*). Las culturas son, por supuesto, espacial y temporalmente distintas. Pero si concebimos las relaciones mutuas entre personas, bajo las condiciones fijadas por el mundo externo, como unidad estructurada y en desarrollo, que persiste a lo largo de las diferencias temporales y espaciales, entonces tenemos el concepto de vida. Al estudiar esta vida, la razón histórica usa ciertas categorías. Éstas, como se ha dicho, no son formas *a priori* o conceptos aplicados a una materia prima. "Estriban en la naturaleza de la vida misma",[21] y son conceptualizadas de manera abstracta en el proceso de comprensión. No podemos determinar, sin embargo, el número exacto de tales categorías ni situarlas dentro de un esquema ordenado, abstracto y lógico para su aplicación mecánica. Pero, entre ellas, podemos citar las siguientes: "significado, valor, propósito, desarrollo e ideal".[22]

Estas categorías no han de entenderse en un sentido metafísico. No es cuestión de definir, por ejemplo, la meta o el significado de la historia en el sentido de un fin que el proceso del desarrollo histórico esté predestinado a alcanzar. Se trata más bien de entender el significado que la vida tiene para una sociedad concreta, así como de los ideales operativos que encuentran su expresión en las instituciones legales y políticas, en el arte, religión, etc. de esa misma sociedad. "La categoría de significado se entiende como la relación de las partes de la vida con la totalidad." [23] Pero "nuestra concepción del significado de la vida cambia continuamente. Cada plan de vida expresa una idea diferente del significado de la vida. Al mismo tiempo, los propósitos que establecemos de cara al futuro condicionan nuestra interpretación del pasado".[24] Lo mismo ocurre, por supuesto, en el sentido contrario.

Es difícil negar que el pensamiento de Dilthey contiene una gran dosis de relativismo histórico. Así, por ejemplo, toda cosmovisión o *Weltanschauung* es una visión parcial del mundo y relaciona a las distintas fases culturales. Un estudio de estas cosmovisiones o sistemas metafísicos mostraría su relatividad. Al mismo tiempo, sin embargo,

20. *Auf dem Verhältnis von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen*; *GS*, VII, p. 131.
21. *GS*, VII, p. 232.
22. *Ibid.*
23. *GS*, VII, p. 233.
24. *Ibid.*

Dilthey en ningún momento afirma que no haya una verdad universalmente válida. Considera el estudio de la vida, de la historia, como totalidad y como una aproximación constante a un autoconocimiento objetivo y personal del hombre. El hombre es fundamentalmente un ser histórico, y puede llegar a conocerse a sí mismo en la historia. Este autoconocimiento no es nunca completo. Pero el conocimiento que el hombre consigue a través del estudio de la historia no es más subjetivo que el que alcanza por las ciencias naturales. En qué medida consigue Dilthey superar el historicismo puro, es una cuestión abierta a la discusión. Pero, ciertamente, no tuvo intención de establecer un relativismo absoluto que invalidara de manera necesaria su concepción de la historia del mundo.

El problema de la distinción entre ciencias naturales y ciencias culturales adquiere importancia en un momento en que estas últimas amenazan con apoderarse de la totalidad del campo del conocimiento. La aportación de Dilthey a este tema es una de las más destacadas contribuciones a la discusión del mismo. Lo que uno piense de su valor parece depender, en gran manera, de la idea personal que se tenga de la función del historiador. Si se cree, por ejemplo, que la idea de Dilthey de buscar una estructura espiritual interna tras la expresión externa (el "espíritu" del derecho romano, del arte y arquitectura barrocas, etc.), tiene un cierto aire de la metafísica transcendental que el mismo Dilthey pretendía rechazar, entonces difícilmente se estará dispuesto a aceptar su aportación en torno a las diferencias entre los grupos de ciencias. En el caso, sin embargo, de que se piense que una comprensión de la vida cultural humana exige esta penetración desde los fenómenos externos hacia los ideales operativos, propósitos y valores que se expresan en ellos, será difícil negar la relevancia de los conceptos de *Erleben* y *Nacherleben.* En tal caso, la comprensión histórica implicaría necesariamente una penetración del pasado desde dentro, un revivir, en la medida de lo posible, las experiencias, las actitudes, valores e ideales del pasado. Esta característica puede ser, en todo momento, un elemento de distinción entre las ciencias culturales y las naturales. Difícilmente puede decirse que el físico intenta revivir la experiencia de un átomo o que quiere adentrarse en las relaciones de las partículas infraatómicas para captar una estructura espiritual expresa en ellas. Introducir tales nociones en la física matemática significaría su ruina. Recíprocamente, dejar de introducirlas en la teoría de las ciencias culturales significa olvidar que "quien explora la historia es el mismo que la hace".[25]

25. *GS*, VII, p. 278.

Capítulo XX

EL RENACIMIENTO DE LA METAFÍSICA

Observaciones sobre la metafísica inductiva. — La metafísica inductiva de Frechner. — El idealismo teológico de Lotze. — Wundt y la relación entre ciencia y filosofía. — El vitalismo de Driesch. — El activismo de Eucken. — La apropiación del pasado: Trendelenburg y el pensamiento griego; el renacimiento del tomismo.

1. A pesar de sus incursiones en la metafísica, tanto materialistas como neokantianos se oponían a la idea de la metafísica como vía de conocimiento positivo. Los primeros apelaron, como justificación, al pensamiento científico, apoyándose los segundos en la teoría kantiana de los límites del conocimiento teórico del hombre. Hubo también un grupo de filósofos que llegaron a la filosofía partiendo de una u otra rama de las ciencias empíricas, persuadidos como estaban de que la visión científica del mundo ha de completarse con la reflexión metafísica. No estaban convencidos de que un sistema metafísico válido pudiera elaborarse *a priori* o sin tener en cuenta nuestro conocimiento científico. Tendían a considerar las teorías metafísicas como hipotéticas y como merecedoras de un mayor o menor grado de probabilidad. Podemos, pues, hablar de ellas como de metafísicas inductivas.

La metafísica inductiva ha tenido representantes destacados, siendo el más notable, quizás, Henri Bergson. Pero, probablemente, pocas personas están dispuestas a afirmar que la metafísica inductiva alemana de la segunda mitad del siglo XIX es de la misma talla que la de los grandes idealistas. Y uno de los puntos débiles de la metafísica inductiva en general, es su tendencia a dejar sin establecer ni examinar los principios básicos sobre los que se apoya. Debemos, sin embargo, hacer notar que no se puede simplemente dividir a los filósofos alemanes en dos clases: los que elaboraron la metafísica de una forma apriorística, y los que la rechazaban en nombre de la ciencia o de las limitaciones de la mente humana. Hubo también quienes intentaron conseguir una síntesis entre ciencia y metafísica. No pretendían armonizar la ciencia con algún sistema filosófico ya elaborado, sino más bien demostrar que la reflexión sobre el mundo tal como lo conocemos a través de las ciencias particulares, nos lleva lógicamente a las teorías metafísicas.

2. Entre los representantes de la metafísica inductiva, podemos mencionar a Gustav Theodor Fechner (1801-1887). Fue profesor de física en Leipzig durante muchos años y se hizo célebre como uno de los fundadores de la psicología experimental. Continuó los estudios de E. H. Weber (1795-1878) sobre la relación entre la sensación y el estímulo. En su obra *Elemente des Psychophysik* (*Elementos de psicofísica*, 1860)

dio forma a la "ley" que establece que la intensidad de la sensación varía en proporción al logaritmo de la intensidad del estímulo. Fechner se dedicó también al estudio psicológico de la estética, publicando su *Vorschule der Aesthetik* (*Propedéutica a la estética*) en 1876.

Estos estudios sobre las ciencias exactas no llevaron a Fechner, sin embargo, a conclusiones materialistas.[1] En psicología fue un paralelista. Es decir, sostenía que los fenómenos psíquicos y físicos se corresponden de una forma parecida a la relación que existe entre un texto y su traducción o entre dos traducciones de un mismo texto. Así lo explicó en sus obras *Zend-Avesta* (1851) y *Elementos de psicofísica.* En realidad, lo psíquico y lo físico son para él como dos aspectos de una misma realidad. Y de acuerdo a este principio, postuló la presencia de vida psíquica incluso en las plantas, si bien en una escala menor a la de los animales.[2] Extendió, además, este paralelismo a los planetas y a las estrellas y en realidad a todas las cosas materiales. Justificó este panpsiquismo acudiendo a un principio de analogía. Siempre que los objetos manifiestan una concordancia en sus cualidades o características, se puede suponer hipotéticamente que existe esta misma concordancia en otras cualidades, a condición de que tales hipótesis no contradigan los hechos científicos ya establecidos.

Como procedimiento, esta ley no ofrece muchas garantías. Pero, hay que añadir, haciendo justicia a Fechner, que exigió de las teorías metafísicas cierto fundamento positivo, distinto de la mera ausencia de contradicción con los hechos científicos. Al mismo tiempo, se sirvió también de un principio no destinado a recomendar su metafísica a los ojos de los antimetafísicos o, dado el contenido de la misma, de muchos metafísicos. Me refiero al principio que establece que una hipótesis con algún fundamento positivo y que no se opone a ningún hecho científico establecido, ha de ser aceptada tanto más fácilmente cuanto más feliz haga al hombre.[3]

A la luz de este principio, Fechner contrasta lo que él llama la visión diurna y la visión nocturna, en detrimento de la última.[4] La visión nocturna, atribuida no sólo a los materialistas, sino también a los kantianos, es la visión de la naturaleza como muda y muerta y sin que aporte ninguna pista para desvelar su significado teleológico. La visión diurna da, por el contrario, una idea de la naturaleza de unidad armoniosa, viva y animada por un alma. El alma del universo es Dios, y el universo, considerado como sistema físico, es el aspecto externo de la divinidad. Fechner, además, usó el principio de analogía para extender el paralelismo psicofísico, no sólo de los seres humanos a otra clase de objetos particulares, sino también de cosas particulares al universo como totalidad. Asimismo, se sirvió de él como base para la creencia en la inmortalidad personal. Nuestras percepciones persisten en la memoria y entran una vez más en la conciencia. Podemos suponer, por tanto, que nuestras almas persisten en la memoria divina, pero sin quedar absorbidas por la divinidad.

El panpsiquismo es ciertamente una teoría ya antigua, pero que tiende a reaparecer. No es una invención personal de Fechner. Es difícil, sin embargo, evitar la impresión de que, cuando Fechner deja la esfera puramente científica y se embarca en la filosofía,

1. En sus años jóvenes Fechner atravesó una fase atea. Un libro de Oken, uno de los discípulos de Schelling, le convenció de que el materialismo y el ateísmo eran insostenibles si se aceptaban las ciencias exactas.

2. En 1848, Fechner publicó *Nanna, oder das Seelenleben der Pflanzen* (*Nanna, o el Alma-Vida de las plantas*).

3. La felicidad no es, para Fechner, mero placer sensorial. Incluye el goce de la belleza, la bondad y la verdad, así como el sentimiento religioso de unión con Dios.

4. Cf. *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 1879.

se convierte en una especie de poeta del universo. Es interesante, de todas formas, observar el elemento programático de su pensamiento. Ya hemos constatado que, desde su punto de vista y en igualdad de condiciones, la teoría que proporciona felicidad es preferible a la que no lo hace. Ahora bien, Fechner no reduce esta cuestión a un problema de simple preferencia individual. Otro de sus principios estabece que la posibilidad de una creencia aumenta en proporción al alcance de su supervivencia, especialmente si su aceptación crece junto al desarrollo de la cultura humana. No ha de sorprender que William James se inspirase en Fechner.

3. Una figura mucho más relevante como filósofo es la de Rudolf Hermann Lotze (1817-1881). Estudió medicina y filosofía en Leipzig, donde también asistió a las conferencias de Fechner sobre física. En 1844, fue nombrado profesor de filosofía en Göttingen. Y, en 1881, pocos años antes de morir, aceptó la cátedra de filosofía de Berlín. Además de obras de fisiología, medicina y psicología, publicó un considerable número de escritos filosofícos.[5] En 1843 apareció su *Metafísica*, en 1843 la *Lógica*, y entre 1856 y 1864, una obra en tres volúmenes titulada *Mikrokosmus* (*Microcosmos*) sobre antropología filosófica; en 1868, una historia de la estética en Alemania. Finalmente, de 1874 a 1879, su *System der Philosophie* (*Sistema de filosofía*). Después de la muerte de Lotze, se publicó una serie de volúmenes basados en notas de conferencias tomadas por sus alumnos. Cubren, en líneas generales, los campos de la psicología, la ética, filosofía de la religión, filosofía de la naturaleza, lógica, metafísica, estética y la historia de la filosofía alemana posterior a Kant. Entre 1885 y 1891 apareció una colección en tres volúmenes de sus escritos menores (*Kleine Schriften*).

Según Lotze, fue su inclinación a la poesía y al arte lo que le llevó a la filosofía. Por ello, resulta un tanto erróneo afirmar que llegó a la filosofía por el camino de la ciencia. Realizó su aprendizaje científico en la Universidad de Leipzig, donde estudió medicina. Es característico de su pensamiento filosófico sistemático presuponer y tomar en serio lo que él mismo llamó la interpretación mecanicista de la naturaleza.

Reconocía, por supuesto, el hecho evidente de las diferencias de comportamiento entre seres vivientes y no vivientes. Pero Lotze se negaba a admitir que un biólogo pudiera postular algún principio vital, responsable del mantenimiento y funcionamiento del organismo. Para la ciencia, que busca descubrir en todas partes conexiones que puedan ser formuladas en términos de una ley general, "el reino de la vida no se encuentra separado del de la naturaleza inorgánica por fuerza superior alguna, o en sí misma, especial, situándose como algo extraño por encima de los demás modos de acción ... sino simplemente, por la forma peculiar de conexión en la que se hallan entrelazados sus múltiples constituyentes..."[6] Equivale a decir que la conducta característica del organismo puede explicarse en función de la combinación de elementos materiales en determinadas direcciones. Es tarea del biólogo llevar esta explicación tan lejos como sea posible sin acudir al recurso de invocar principios vitales especiales. "La conexión de los fenómenos vitales exige en todo momento un tratamiento mecanicista que explique la vida no mediante un peculiar principio de operación, sino por una aplicación de los principios generales de los procesos físicos."[7]

5. Algunas de sus publicaciones médico-psicológicas como su *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (*Psicología médica o fisiología del alma*, 1852), son importantes para su filosofía.
6. *Mikrokosmus*, Libro I, cap. 3, sec. 1 (en la 5 edición alemana de Leipzig, 1896-1909, I, p. 58).
7. *System der Philosophie*, II, p. 447 (Leipzig, 1912; Libro II, cap. 8, sec. 229).

Esta interpretación mecanicista de la naturaleza, necesaria para el desarrollo de la ciencia, ha de extenderse en la medida de lo posible. Y esto se aplica tanto a la psicología como a la biología. Al mismo tiempo, no estamos autorizados para rechazar *a priori* la posibilidad de encontrar actos de experiencia que limiten la aplicabilidad de la visión mecanicista. Y debemos encontrarlos. La unidad de la conciencia, por ejemplo, que se manifiesta a sí misma en el simple acto de comparar dos representaciones y decidir si son iguales o no, pone un límite inmediatamente a la posibilidad de describir la vida física del hombre en términos de relación causal entre distintos hechos psíquicos. No se trata de inferir la existencia de un alma, como una especie de átomo psíquico inalterable. Se trata, en realidad, "del hecho de la unidad de la conciencia que es *eo ipso* el hecho de la existencia de una substancia",[8] llamada alma. En otras palabras, afirmar la existencia del alma no es postular una conclusión lógica de la unidad de la conciencia ni deducir de esta unidad una entidad oculta. El reconocimiento de la unidad de la conciencia es, al mismo tiempo, el de la existencia del alma, aunque la forma apropiada de describir el alma exige una reflexión más profunda.

Hay, pues, ciertos hechos empíricos que limitan el campo de aplicación de la interpretación mecanicista de la naturaleza. No sirve alegar que descubrimientos científicos posteriores pueden eliminar dichos actos o demostrar que no son tales. Esto es totalmente evidente en el caso de la unidad de la ciencia. Los descubrimientos científicos posteriores de psicología empírica y fisiológica dependen de y presuponen la unidad de la conciencia. La reflexión de Lotze sobre la unidad de la conciencia demuestra que los estados psíquicos deben ser referidos a una realidad inmaterial en calidad de sujetos. El punto en que el límite de la interpretación mecanicista de la vida psíquica del hombre aparece como decisivo y evidente, marca también claramente la necesidad de una psicología metafísica.

Lotze no se propuso, sin embargo, construir un sistema con dos niveles, donde la interpretación mecanicista de la naturaleza material ocupara el inferior y una metafísica superpuesta de la realidad espiritual, el superior. Estaba convencido que al contemplar la naturaleza misma, la interpretación mecanicista ofrece sólo una cara de la pintura. Esta cara es ciertamente válida para fines científicos, pero inadecuada desde un punto de vista metafísico.

La interpretación mecanicista de la naturaleza presupone la existencia de objetos diferentes que se encuentran en una relación causal de interacción. Ésta es una relación relativamente permanente, ya que afecta a sus propios estados de cambio. La inter-acción, sin embargo, entre A y B es posible, según Lotze, sólo si ambos son miembros de una unidad orgánica. Y la permanencia en relación a los estados de cambio puede interpretarse muy bien como una analogía con el sujeto permanente de cambio que mejor conocemos, es decir, el alma humana, tal como se revela en la unidad de la conciencia. Todo esto nos lleva no sólo al concepto de naturaleza como unidad orgánica, sino también a la idea de las cosas que son, en algún sentido, entidades espirituales o psíquicas. El fundamento de esta unidad, además, ha de concebirse como una analogía con la cosa más elevada que conocemos, el espíritu humano. Por todo esto, el mundo de los espíritus finitos se ha de concebir como la autoexpresión del espíritu infinito de Dios. Todo es inmanente a Dios, y lo que el científico ve como causalidad mecanicista es, simple-

8. *Ibid.*, p. 481 (sec. 243).

mente, la expresión de la actividad divina. Dios no crea el mundo para volverle la espalda, si es que éste obedece las leyes que le ha dado. Las llamadas leyes son la misma acción divina, el modo de actuación de Dios.

Partiendo de un punto de vista perspicaz en la concepción mecanicista de la naturaleza, Lotze llega a exponer una teoría metafísica que recuerda la monadología de Leibniz y que supone la conclusión de que el espacio es fenoménico. Pero, si bien es cierta la influencia de Leibniz y Herbart en Lotze, es indudable también su inspiración, como él mismo confiesa, en el idealismo ético de Fichte. No fue un discípulo de Fichte, ni estaba de acuerdo con el método *a priori* de los idealistas postkantianos, especialmente con Hegel. Sin embargo, la concepción de Fichte del último principio que se autoexpresa en los sujetos finitos y tiende a un fin moral ejerció una poderosa atracción en la mente de Lotze. Fue en la filosofía de los valores donde buscó la clave para hallar el significado de la creación. La experiencia sensorial no nos dice nada sobre la causa final del mundo. Pero constituye una convicción moral el hecho de que el mundo no puede existir sin una finalidad o propósito. Debemos concebir a Dios como manifestándose a sí mismo en el mundo mediante la realización de los valores, de un ideal moral que se está desarrollando constantemente en y a través de la actividad divina. Por lo que respecta a nuestro conocimiento de lo que es esta finalidad o propósito, sólo podemos llegar a una cierta apreciación por medio de un análisis de la idea de Dios, del más alto valor. De esta manera, un análisis fenomenológico de los valores forma parte de la filosofía. En efecto, nuestra creencia en la existencia de Dios se apoya, en última instancia, en nuestra experiencia moral y nuestra apreciación de los valores.[9]

Dios es para Lotze un ser personal. Rechaza la noción de espíritu impersonal como contraria a la razón. Por lo que respecta a la opinión de Fichte y otros filósofos de que la personalidad es necesariamente algo finito y limitado y que, por tanto, no se puede predicar de ella la infinitud, Lotze replica que sólo el espíritu infinito puede ser personal en su pleno sentido. Por sí misma, la finitud implica una limitación de la personalidad. Al mismo tiempo, todo es inmanente a Dios y, como hemos visto, la causalidad mecánica es simplemente la acción divina. En este sentido, Dios es el Absoluto. Pero no hemos de considerar a los espíritus finitos como modificaciones de la substancia divina. Cada uno existe "por sí mismo" y es un centro de actividad. Para Lotze, desde un punto de vista metafísico, el panteísmo es aceptable como posible visión del mundo sólo en el caso de que renuncie a la inclinación de concebir al infinito como distinto del espíritu. El mundo espacial es fenoménico y no puede ser identificado con Dios bajo el nombre de substancia. Desde un punto de vista religioso "no compartimos la inclinación que con frecuencia lleva a la imaginación panteísta a suprimir todo lo que es finito en favor de lo infinito ...".[10]

El idealismo teleológico de Lotze tiene afinidades evidentes con el movimiento idealista postkantiano. Su visión del mundo como unidad orgánica que expresa la realización del espíritu infinito de los valores ideales puede verse como una nueva aportación al pensamiento idealista. No creyó, sin embargo, que se pudiera deducir un sistema metafísico y descriptivo de la realidad existente, partiendo de los primeros principios

9. En la discusión de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, Lotze pone de manifiesto que la convicción moral inmediata de que lo supremo, lo más bello y valioso tiene una existencia real, se basa en el argumento ontológico. Lo mismo sucede con el factor que pretende llevar el argumento teleológico más allá de las conclusiones que lógicamente podrían derivarse de sus supuestos. *Mikrokosmus*, Libro IX, cap. 4, sec. 2 (5.ª edición alemana, III, p. 561).

10. *Mikrokosmus*, Libro IX, cap. 4, sec. 3 (5.ª edición alemana, III, p. 569).

del pensamiento o de las verdades evidentes. Las llamadas verdades eternas de la lógica son de carácter hipotético, en el sentido de que constituyen condiciones de posibilidad. Por ello no pueden emplearse como premisas en una deducción *a priori* de la realidad existente. Tampoco el ser humano puede establecer un punto de vista absoluto y describir la totalidad de la realidad a la luz de un principio final que ya conozca. La interpretación metafísica del hombre sobre el universo debe basarse en la experiencia. Como ya vimos, Lotze atribuye un significado profundo a los valores. Encontramos esta experiencia en la raíz de la convicción de que el mundo no puede ser un simple sistema mecánico sin propósito o valor ético alguno, sino que ha de concebirse como la realización progresiva de un fin espiritual. Esto no significa que el metafísico que posea esta convicción pueda echar a volar su imaginación sin ningún control del pensamiento lógico sobre la naturaleza de la realidad. Por el contrario, la interpretación sistemática del filósofo sobre el universo deberá, inevitablemente, ser algo más que hipotética.

La influencia de Lotze fue considerable. En el campo de la psicología, por ejemplo, Carl Stumpf (1848-1936) y Franz Brentano sintieron su influencia. De ellos diremos algo en el último capítulo. Ésta también se dejó sentir de manera especial en la filosofía de los valores. Entre la serie de pensadores ingleses que se sintieron influenciados por Lotze, podemos citar a James Ward (1843-1925). En América, el idealista Josiah Royce (1855-1916) recibió el impacto del personalismo idealista de Lotze.

4. Entre los filósofos alemanes de la segunda mitad del siglo XIX que llegaron a la filosofía desde el campo de la ciencia, hay que mencionar a Wilhelm Wundt (1832-1920). Después de estudiar medicina, Wundt realizó por su cuenta investigaciones en fisiología y psicología. Entre 1863 y 1864, publicó una serie de *Vorlesungen über die Menschenund Tierseele* (*Conferencias sobre el alma humana y la animal*). Después de nueve años como profesor extraordinario de fisiología en Heidelberg, fue nombrado catedrático de filosofía inductiva en Zurich en 1874. Al año siguiente, se trasladó a Leipzig, donde fue catedrático de filosofía hasta 1918, y donde fundó el primer laboratorio de psicología experimental. La primera edición de sus *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (*Principios generales de psicología*) se publicó en 1874. Dentro del campo filosófico publicó una *Lógica* en dos volúmenes (1880-1883),[11] una *Ética* en 1886, un *Sistema de filosofía*, en 1889,[12] y una *Metafísica* en 1907. No abandonó, sin embargo, sus estudios psicológicos, y en 1904, publicó una *Völkerpsychologie* (*Psicología de los pueblos*) en dos volúmenes, que fue reeditada considerablemente ampliada entre 1911 y 1920.

Cuando Wundt habla de psicología experimental y de método experimental, se refiere a la psicología introspectiva y al método introspectivo. Más exactamente, Wundt considera la introspección como el método apropiado para la investigación en psicología individual como contrapuesta a la psicología social. La introspección revela, como dato inmediato, la conexión de los acontecimientos o procesos físicos y no el alma substancial, ni una serie de objetos relativamente permanentes. Ninguno de los acontecimientos revelados por la introspección permanece idéntico en todo momento. Al mismo tiempo, hay una unidad de conexión. Y así como el científico trata de establecer las leyes causales que operan en el campo físico, el psicólogo introspectivista se esfuerza

11. Una edición aumentada en tres volúmenes apareció en 1919-1921.
12. Una edición en dos volúmenes apareció en 1919.

por encontrar las leyes fundamentales de la relación y desarrollo que rigen la idea de causalidad psíquica. Cuando interpreta la vida psíquica del hombre, Wundt acentúa el aspecto volitivo más que los elementos cognoscitivos. Naturalmente que no niega la existencia de estos últimos, pero el elemento volitivo se considera como fundamental y como clave para la interpretación de la vida psíquica del hombre en su totalidad.

Si de la vida psíquica, manifestada en la introspección, pasamos a la sociedad humana, nos encontramos con la existencia de productos comunes y relativamente permanentes como el lenguaje, el mito y las costumbres. La labor del psicólogo social será investigar la energía psíquica responsable de estos productos comunes que, por otra parte, forma el espíritu o alma de un pueblo. Este espíritu existe sólo en y a través de los individuos, pero no es reducible a ellos, cuando lo tomamos separadamente. En otras palabras, en una sociedad surge, a través de los individuos, una realidad: el espíritu de un pueblo que se manifiesta en las realizaciones espirituales comunes. La psicología social estudia el desarrollo de estas realidades, lo mismo que la evolución del concepto de humanidad, el de espíritu general del hombre que se manifiesta, por ejemplo, en el despertar de lo universal frente a las religiones puramente nacionales, en el desarrollo de la ciencia, en la evolución de la idea de los derechos humanos comunes, etc. Así pues, Wundt asigna un amplísimo programa a la psicología social. Su tarea consiste en estudiar, desde un punto de vista psicológico, el desarrollo de la sociedad y de la cultura en sus principales manifestaciones.

La filosofía, según Wundt, presupone las ciencias naturales y la psicología. Se construye sobre ellas y las incorpora en una síntesis. Al mismo tiempo, la filosofía va más allá de las ciencias. Con todo, nada razonable puede objetarse a este proceder en base a que es contrario al espíritu científico. En las mismas ciencias particulares se adelantan hipótesis de explicación que van más allá de los datos empíricos. A nivel de conocimiento del entendimiento (*Vernunfterkenntnis*) en el que surgen ciencias como la física y la psicología, las representaciones se sintetizan con la ayuda de métodos y técnicas lógicas. A nivel del conocimiento racional (*Vernunfterkenntnis*), la filosofía, especialmente la metafísica, trata de construir una síntesis sistemática con los resultados del nivel anterior. A todo nivel cognoscitivo la mente busca la ausencia de contradicciones dentro de una síntesis progresiva de representaciones que constituye el punto de partida fundamental para el conocimiento humano.

En este cuadro metafísico de la realidad, Wundt concibe el mundo como la totalidad de agentes particulares o centros activos que han de considerarse como unidades volitivas de diferentes grados. Estas unidades volitivas forman una serie en evolución que tiende hacia la aparición del espíritu total (*Gesamtgeist*). En términos más concretos, existe un movimiento hacia la completa unificación espiritual del hombre o la humanidad. Y los seres humanos están llamados a actuar según los valores que contribuyen a esta finalidad. La metafísica y la ética se hallan, de esta manera, íntimamente relacionadas y ambas adquieren su culminación natural en el idealismo religioso. El concepto de un proceso cósmico, dirigido hacia un ideal, conduce a una visión religiosa del mundo.

5. Hemos visto que, aunque Lotze tiende a desarrollar una teoría metafísica de la naturaleza espiritual de la realidad, no permite que el biólogo se atribuya autoridad alguna para rechazar la interpretación mecanicista de la naturaleza, propia de las ciencias empíricas; y postular un especial principio vital para explicar el comportamiento del organismo. Si nos fijamos en Hans Driesch (1867-1941), en un principio discípulo de

Haeckel, vemos, sin embargo, que se dejó llevar en sus investigaciones sobre zoología y biología hacia una teoría dinámico-vitalista y a la convicción de que la finalidad es una categoría esencial en biología. Llegó a convencerse de que en el cuerpo orgánico existe un principio activo y autónomo que dirige el proceso vital y que no puede explicarse por una simple teoría mecanicista de la vida.

Driesch dio el nombre de entelequia a este principio, haciendo uso de un término aristotélico, pero se abstuvo cuidadosamente de describir la entelequia o principio vital como algo psíquico. Consideró que este término no es apropiado, teniendo en cuenta tanto las asociaciones humanas como sus ambigüedades.

Una vez formado el concepto de entelequia, Driesch pasó a manifestarse como filósofo. En 1907-1908 dio las conferencias de Gifford en Aberdeen, y en 1909 publicó en dos volúmenes su *Philosophie des Organischen* (*Filosofía de lo orgánico*). En 1911, obtuvo una cátedra de filosofía en Heidelberg y, después, fue profesor, primero en Colonia y luego en Leipzig. En su filosofía general [13] extrapoló el concepto de organismo para aplicarlo al mundo como totalidad. Su metafísica culminaba en la idea de una entelequia suprema, Dios. El cuadro concebido por él es el de una entelequia cósmica, cuya actividad teleológica se dirige a la realización del nivel más alto posible de conocimiento. Pero el problema del teísmo o panteísmo fue dejado en suspenso.

Driesch ejerció una notable influencia a través de su ataque a la biología mecanicista. Pero no todos los que estaban de acuerdo con él en que una interpretación mecanicista era inadecuada y en que el organismo manifiesta una finalidad estaban dispuestos a aceptar la teoría de las entelequias. Basta con mencionar a dos ingleses, que, como Driesch, llegaron a la filosofía a partir de la ciencia y que a su debido tiempo pronunciaron series de conferencias de Gifford. Tales son, Lloyd Morgan (1852-1936) que rechazó el vitalismo de Driesch, y J. A. Thomson (1861-1933). Este último intentó hallar un puente entre lo que consideraba la Escila metafísica de la teoría de la entelequia y la Caribdis del materialismo mecanicista.

6. Los filósofos que hemos considerado en este capítulo tuvieron todos ellos una formación científica. Posteriormente, o desde el estudio de una ciencia particular o de la ciencia en general, llegaron a la especulación filosófica o a la combinación de ambas. Podemos ahora hablar brevemente del pensador Rudolf Eucken (1846-1926), que ciertamente no llegó a la filosofía a partir de la ciencia, pero que ya de estudiante [14] se interesó por los problemas filosóficos y religiosos, dedicándose al estudio de la filosofía en las universidades de Göttingen y Berlín. En 1871, fue nombrado profesor de filosofía en Basilea, y en 1874, aceptó la cátedra de filosofía de Jena.

Eucken no simpatizaba mucho con la idea de la filosofía como simple interpretación teorética del mundo. La filosofía era, para él, como para los estoicos, una sabiduría para la vida y también una expresión de ésta. En su opinión, la interpretación de los sistemas filosóficos como otras tantas visiones de la vida (*Lebensanschauungen*), contiene una verdad profunda, es decir, la filosofía está enraizada en la vida y va de la mano de ella. Al mismo tiempo, deseaba superar la fragmentación de la filosofía y su limitación a reacciones puramente personales ante la vida y sus ideales. Llegó a la conclusión de que

13. En epistemología Driesch sufrió la influencia de Kant. Pero partió de la doctrina kantiana atribuyendo un carácter objetivo a las categorías para hacer posible una metafísica de la realidad.

14. En su época de estudios Eucken estuvo bajo la influencia de un tal Wilhelm Reuter que era discípulo del filósofo Krauser.

si la filosofía, como expresión de vida, había de tener algo más que una significación subjetiva y puramente personal, ésta sería la expresión de la vida universal que libera al hombre de su mera particularidad.

Eucken identificó esta vida universal con lo que él llama vida espiritual (*das Geistesleben*). Desde el punto de vista puramente materialista, la vida psíquica "constituye un simple medio o instrumento para preservar a los seres en la dura lucha por la existencia".[15] La vida espiritual, sin embargo, es una realidad activa que produce un nuevo mundo espiritual. "Surgen, además, campos como la ciencia y el arte, el derecho y la moral, que desarrollan su propio contenido, sus propias fuerzas motrices y sus propias leyes." [16] Si el hombre abandona el punto de vista naturalista y egoísta, puede llegar a participar en esta vida espiritual. Entonces llega a ser "más que un mero punto. La vida universal se convierte en su propia vida".[17]

La vida espiritual, por tanto, es una realidad activa que actúa en y a través del hombre. Y ha de considerarse como el movimiento de la realidad hacia la total realización del espíritu. Éste es, como si dijéramos, la realidad que se organiza a sí misma, desde dentro, en unidad espiritual. El hombre adquiere su personalidad real participando en esta vida. Por eso, la vida, que es el fundamento de la personalidad humana, ha de considerarse como algo personal. De hecho, la vida es Dios. "El concepto de Dios recibe aquí el significado de vida espiritual absoluta,[18] la vida espiritual que consigue la completa independencia y que al mismo tiempo abarca dentro de sí misma toda la realidad." [19]

La filosofía es o debería ser la expresión de la vida. "La síntesis de la pluralidad que la filosofía intenta no ha de imponerse a la realidad desde fuera, ha de arrancar de la misma realidad y contribuir a su desarrollo." [20] En otras palabras, la filosofía tiene que ser la expresión conceptual de la actividad unificadora de la vida espiritual. Y, al mismo tiempo, debe contribuir al desarrollo de esta vida, facilitando a los hombres la comprensión de su relación con ella.

El concepto de *das Geistesleben* nos recuerda la filosofía de Hegel. Desde este punto de vista, el pensamiento de Eucken puede describirse como un neoidealismo. Pero, si Hegel acentuó la solución conceptual de los problemas, Eucken se inclina a pensar que los problemas importantes de la vida se solucionan mediante la acción. El hombre alcanza la verdad en la medida que supera la presión de su naturaleza no espiritual y participa activamente en la única vida espiritual. De aquí que Eucken describa su filosofía como un "activismo".[21] Por lo que respecta a las afinidades entre su filosofía y el pragmatismo, Eucken creía que el pragmatismo reducía la verdad a un instrumento al servicio de la mera búsqueda egoísta para "satisfacción del hombre", favoreciendo de este modo la excesiva fragmentación de la filosofía que precisamente él quería superar. Para Eucken, la verdad es aquello hacia lo que tiende activamente la vida espiritual.

Eucken gozó de una considerable reputación en su tiempo. Pero lo que nos ofrece es evidentemente una cosmovisión más, otra *Lebensanschauung*, mejor que una supera-

15. *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*, Leipzig, 1908, p. 9.
16. *Ibid.*, p. 8.
17. *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, Leipzig, 1907, p. 17.
18. *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Leipzig, 1905², p. 138.
19. *Ibid.*, p. 150.
20. *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*, p. 10.
21. *Ibid.*, p. 155.

ción efectiva del conflicto de los sistemas. En su filosofía, los elementos de relación y explicación precisa no son precisamente modelos de claridad. Está muy bien, por ejemplo, hablar de solucionar los problemas por la acción. Pero cuando se trata de problemas teóricos, el concepto de solución mediante la acción requiere un análisis mucho más cuidadoso que el ofrecido por Eucken.

7. Hegel, como es sabido, dio un poderoso impulso al estudio de la historia de la filosofía. Para él, sin embargo, la historia de la filosofía era idealismo absoluto en evolución o, para expresar el problema metafísicamente, la comprensión progresiva que el espíritu absoluto hace de sí mismo. El historiador de la filosofía que se halla imbuido en los principios hegelianos ve en el desarrollo del pensamiento filosófico un constante avance dialéctico, ya que los sistemas posteriores presuponen y asumen fases anteriores del pensamiento. Es comprensible, sin embargo, que haya otros filósofos que vean las fases previas del pensamiento como fuentes valiosas de discernimiento y que han sido olvidadas o abandonadas, sin ser reelaboradas o vueltas a considerar en sucesivos sistemas.

Como ejemplo de los filósofos que pusieron especial interés en el estudio objetivo del pasado con el fin de volver a tratar y reapropiarse de elementos valiosos perennes, podemos mencionar a Adolf Trendelenburg (1802-1872). Fue catedrático de filosofía en Berlín y ejerció una influencia considerable en el desarrollo de los estudios históricos. Se dedicó especialmente al estudio de Aristóteles, aunque sus estudios históricos tratan también de Spinoza, Kant, Hegel y Herbart. Vigoroso oponente tanto de Hegel como de Herbart, contribuyó al declive del prestigio del primero a mediados de siglo. Dirigió la atención humana a las valiosas y perennes fuentes de la filosofía europea dentro del pensamiento griego. Pero estaba convencido de que las concepciones de la filosofía griega necesitaban repensarse y adaptarse a la luz de la concepción científica moderna del mundo.

La filosofía de Trendelenburg, calificada por él mismo como de "cosmovisión orgánica" (*organische Weltanschauung*), quedó desarrollada en su obra de dos volúmenes *Logische Untersuchungen* (*Investigaciones lógicas*, 1840). Su filosofía debe mucho a Aristóteles, y, como en el aristotelismo, la idea de finalidad resulta fundamental. Al mismo tiempo, Trendelenburg se esforzó en conciliar a Aristóteles y Kant, describiendo el espacio, el tiempo y las categorías como formas del ser y del pensamiento. Intentó también dar un fundamento moral a las ideas de derecho y ley en sus obras *Die sittliche Idee des Rechts* (*La idea moral del derecho*, 1849) y (*Naturrecht auf dem Grunde der Ethik* (*El derecho natural en el origen de la ética*, 1860).

Los estudios aristotélicos fueron proseguidos por Gustav Teichmüller (1832-1888), que llegó a Berlín bajo la influencia de Trendelenburg. Posteriormente, sin embargo, Teichmüller desarrolló una filosofía inspirada por Leibniz y Lotze, especialmente por el primero.

Entre los discípulos de Trendelenburg se encuentra Otto Willmann (1839-1920), que, partiendo de Aristóteles y a través de una crítica al idealismo y materialismo, llegó a la filosofía tomista. Cabe hacer aquí alguna alusión a la readaptación de la filosofía medieval, especialmente del pensamiento de santo Tomás de Aquino, aunque es bastante difícil tratar este tema solamente en el contexto de la filosofía alemana del siglo XIX. El renacimiento del tomismo fue un fenómeno dentro de la vida intelectual de la Iglesia católica en general, y no se puede decir que la contribución alemana fuese

precisamente la más importante. Tampoco se puede, sin embargo, pasar por alto este resurgimiento.

En los siglos XVII y XVIII, así como en los primeros años del XIX, la filosofía en los seminarios eclesiásticos e instituciones de enseñanza tendió hacia un aristotelismo escolástico falto de inspiración. Estaba amalgamado con ideas tomadas de otras corrientes de pensamiento, especialmente del cartesianismo y más tarde de la filosofía de Wolff. Le faltaba el vigor intrínseco necesario para hacer sentir su presencia por mucho tiempo en el mundo intelectual. En la primera parte del siglo XIX, hubo, además, una serie de pensadores católicos en Francia, Italia y Alemania cuyas ideas desarrolladas en actitud dialogante o bajo la influencia del pensamiento contemporáneo, les pareció a las autoridades eclesiásticas que comprometían, directa e indirectamente, la integridad de la fe católica. Así, Georg Hermes (1775-1831), profesor de teología primero en Münster y luego en Bonn, fue acusado en Alemania por la Iglesia de haber tomado demasiadas cosas de los filósofos a los que intentaba oponerse, como Kant y Fichte. Se le acusó asimismo de haber lanzado el dogma católico al campo resbaladizo de la filosofía especulativa. Anton Günther (1783-1863), en su entusiasmo por renovar la teología, intentó hacer uso de la dialéctica hegeliana para explicar y demostrar la doctrina de la Trinidad.[22] A su vez, Jakob Froschammer (1821-1893), sacerdote y profesor de filosofía en Munich, fue acusado de subordinar la fe sobrenatural y la revelación a la filosofía idealista.[23]

A lo largo del siglo XIX, sin embargo, una serie de pensadores católicos se empeñó en la readaptación del pensamiento medieval, y especialmente en la síntesis teológico-filosófica desarrollada en el siglo XIII por santo Tomás de Aquino. Por lo que respecta a Alemania, el resurgimiento del interés por la escolástica en general y por el tomismo en particular debió mucho a obras como las de Joseph Kleutgen (1811-1883), Albert Stöckl (1832-1895) y Konstantin Gutberlet (1837-1928). La mayor parte de las obras de Gutberlet aparecieron después de la publicación, en 1879, de la encíclica de León XIII, *Aeterni Patris.* En ella afirmaba el papa el valor permanente del tomismo y animaba a los filósofos católicos a buscar su inspiración en él. Se les urgía, al mismo tiempo, a desarrollarlo para salir al encuentro de las necesidades modernas. Pero el *Lehrbuch der Philosophie* (*Tratado de filosofía*) de Stöckl había aparecido en 1868. Y las primeras ediciones de la *Die Theologie der Vorzeit verteidigt* (*Teología de los primeros tiempos defendida*) así como la *Die Philosophie der Vorzeit verteidigt* (*Filosofía de los primeros tiempos defendida*) habían aparecido respectivamente entre 1853-1860 y 1860-1863. No es, por tanto, totalmente exacto decir que León XIII inauguró el renacimiento del tomismo. Lo que hizo fue dar un poderoso impulso a un movimiento ya existente.

El renacimiento del tomismo exigía, naturalmente, conocimiento y comprensión reales, no sólo del pensamiento de santo Tomás, sino también de la filosofía medieval. Es natural que la primera fase de este renacimiento fuera seguida de estudios especializados en este campo, como los de Clemens Baeumker (1853-1924) y Martin Grabmann (1875-1949) en Alemania, de Maurice De Wulf (1867-1947) en Bélgica, y de Pierre Mandonnet (1858-1936) y de Étienne Gilson (nacido en 1884) en Francia.

22. Acusado por la Iglesia de racionalismo, Günther se sometió a su juicio.
23. Froschhammer, que se negó a someterse a la autoridad eclesiástica cuando ésta censuró sus opiniones, se opuso posteriormente al dogma de la infalibilidad papal.

Hay que notar que, si el tomismo había de ser presentado como un sistema vivo de pensamiento y no como poseedor de un simple interés histórico, debía mostrar, primero, que no estaba mezclado con sistemas físicos anticuados ni hipótesis científicas superadas. En segundo lugar, que era capaz de evolución y de aportar luz a los problemas filosóficos que se presentan a una mente moderna. Para el cumplimiento de la primera tarea fue decisiva la obra del cardenal Mercier (1851-1926) y sus colaboradores y sucesores en la Universidad de Lovaina.[24] Con respecto a la segunda, hemos de mencionar los nombres de Joseph Geyser (1869-1948) en Alemania y de Jacques Maritain (n. en 1882) en Francia.

Habiéndose presentado, digámoslo así, como sistema respetable de pensamiento, el tomismo tenía entonces que demostrar que era capaz de asimilar los elementos válidos de otras filosofías sin autodestruirse. Éste, sin embargo, es un tema que pertenece a la historia del pensamiento tomista en el siglo actual.

24. Mercier no se ocupó solamente de mostrar que el tomismo no estaba en conflicto con las ciencias. Abordó el desarrollo del tomismo en estrecha relación con el estudio positivo y puramente objetivo de las ciencias. Un representante eminente en la realización del proyecto de Mercier es el psicólogo de Lovaina Albert Michotte (n. 1881).

Capítulo XXI

NIETZSCHE. — I

Vida y obra. — Las fases del pensamiento de Nietzsche como máscaras. — Los primeros escritos de Nietzsche y la crítica contemporánea. — La crítica de las morales. — Ateísmo y sus consecuencias.

1. Una vez introducidos en el siglo xx, puede parecer inadecuado, a esta altura del volumen, dedicar dos capítulos a un filósofo que murió físicamente en 1900, e intelectualmente algunos años antes. Pero, aunque desde un punto de vista cronológico este proceder es discutible, puede también argumentarse en favor de cerrar un volumen sobre la filosofía alemana del siglo xix con un pensador que murió en 1900, pero cuya influencia no se sintió plenamente hasta el siglo actual. Cualquier cosa que se piense de las ideas de Nietzsche, es indudable que su vasta reputación y el poder de sus ideas actúan como un fuerte excitante en la mente de buen número de personas. Y esto es algo que difícilmente puede decirse de los materialistas, neokantianos y metafísicos inductivos, de los que hemos tratado en los capítulos precedentes.

Friedrich Wilhelm Nietzsche nació el 15 de octubre de 1844 en Röcken, en la Sajonia prusiana. Su padre, un pastor luterano, murió en 1849 y el niño se crió en Naumburgo, en un ambiente piadoso y femenil, con su madre, su hermana, una abuela y dos tías. De 1854 a 1858 estudió en el *Gymnasium* local, y de 1858 a 1864 fue alumno del célebre internado de Pforta. Su admiración por el genio griego despertó en su época de estudiante, siendo sus autores clásicos favoritos Platón y Esquilo. Nietzsche hizo también ensayos como poeta y músico.

En octubre de 1864 fue a la Universidad de Bonn, junto con su compañero Paul Deussen, el futuro filósofo y orientalista. Al año siguiente se trasladó a Leipzig para continuar sus estudios filológicos bajo la dirección de Ritschl. Hizo gran amistad con Erwin Rohde, estudiante entonces y más tarde profesor de universidad y autor de *Psyche*. En aquella época Nietzsche había abandonado ya el cristianismo, y cuando en Leipzig llegó a conocer la obra principal de Schopenhauer, uno de los aspectos que más le interesó, según declaró él mismo, fue el ateísmo del autor.

Nietzsche había publicado algunos trabajos en el *Rheinisches Museum*, y cuando la Universidad de Basilea preguntó si su autor era persona adecuada para ocupar la cátedra de filología de dicha universidad, Ritschl no dudó en pronunciarse totalmente a favor de su alumno favorito. El resultado fue que Nietzsche, antes de haberse doctorado, fue designado como profesor de universidad.[1] Y en mayo de 1869 dio su primera clase

1. La Universidad de Leipzig concedía el grado sin examen.

sobre *Homero y la filología clásica*. Al estallar la guerra franco-prusiana Nietzsche se incorporó al cuerpo de ambulancias del ejército alemán, pero la enfermedad le obligó a dejar este trabajo, y tras un período insuficiente de convalecencia, se reintegró a sus deberes profesionales en Basilea.

Las visitas que Nietzsche hacía desde Basilea a la villa de Richard Wagner, en el lago de Lucerna, constituían un gran consuelo para él. Ya en sus tiempos de estudiante en Leipzig, había sentido gran admiración por la música de Wagner, y su amistad con el compositor posiblemente influyó en sus escritos negativamente. En *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (*El origen de la tragedia*), que apareció en 1872, presenta el contraste entre la cultura griega anterior y posterior a Sócrates, con menosprecio hacia la posterior, y argumenta entonces que la cultura alemana contemporánea mostraba un gran parecido con la cultura griega ulterior a Sócrates, y que sólo podría salvarse si se impregnaba del espíritu de Wagner. Naturalmente el trabajo fue recibido con gran entusiasmo por parte de Wagner, pero los filósofos reaccionaron de modo muy diferente. Wilamowitz-Moellendorff concretamente, entonces un joven, lanzó un violento ataque contra el libro. Y ni siquiera la leal defensa de Rohde pudo impedir que Nietzsche perdiera prestigio en el mundo de la erudición clásica. Pero todo esto carece de interés aquí. Nietzsche nos interesa como filósofo, moralista y psicólogo, y no como profesor de filología en Basilea.

De 1873 a 1876, Nietzsche publicó cuatro ensayos, bajo el título común de *Unzeitgemässe Betrachtungen* (*Consideraciones intempestivas*). En el primero de estos ensayos ataca vehementemente al infortunado David Strauss, como representativo del filisteísmo de la cultura alemana. En el segundo, ataca la idolatría del conocimiento histórico, como un sustituto de la cultura viva. El tercer ensayo estaba dedicado a elogiar a Schopenhauer como educador, en detrimento de los profesores universitarios de filosofía; y en el cuarto describía a Wagner como fundador del renacimiento del genio griego.

En 1876, fecha de la publicación del cuarto ensayo, titulado *Richard Wagner en Bayreuth*, Nietzsche y Wagner había comenzado ya a distanciarse.[2] Su ruptura con el compositor significó el final de la primera fase o período de la evolución de Nietzsche. Si en el primer período condenaba a Sócrates, el racionalista, en el segundo tiende a exaltarle. En el primer período, la cultura, y por lo tanto la vida humana en general, se define justificándose en la producción del genio, el artista creador, poeta y músico; en el segundo, Nietzsche prefiere la ciencia a la poesía, pone en duda todas las creencias aceptadas y juega, bastante bien, el papel de un filósofo racionalista de la Ilustración.

Característica de este segundo período es *Menschliches, Allzumenschliches* (*Humano, demasiado humano*) que originalmente se publicó en tres partes, 1878-1879. El trabajo es positivista en apariencia. Nietzsche ataca a los metafísicos de un modo indirecto, tratando de demostrar que los aspectos de la experiencia y los conocimientos humanos, que se había supuesto necesitaban explicaciones metafísicas o justificar una superestructura metafísica, podían ser explicados en líneas materialistas. Por ejemplo, la diferencia moral entre bueno y malo tuvo su origen en la experiencia de algunas acciones como beneficiosas para la sociedad, y de otras como perjudiciales, aunque en el curso del tiempo, el origen utilitario de la distinción se perdió. De nuevo, de la creencia en la

2. Nietzsche pensaba, sin duda correctamente, que Wagner le consideraba como un instrumento para promover la causa del wagnerismo. Empieza también a sentir que el Wagner real no era lo que él había imaginado. La publicación de *Parsifal* fue para Nietzsche la prueba definitiva.

autoridad surge la conciencia: No es la voz de Dios, sino la de los padres y educadores.

Su mala salud, junto con una insatisfacción que rayaba en disgusto, y sus dudas profesionales, llevaron a Nietzsche a renunciar a su cátedra de Basilea, en la primavera de 1879. Durante los diez años siguientes, llevó una vida errante, buscando la salud perdida en distintos lugares de Suiza e Italia, con viajes ocasionales a Alemania.

En 1881 Nietzsche publicó *Morgenröte* (*Aurora*) en que, según él declaró, iniciaba su campaña contra la moralidad de la autorrenuncia. Siguió en 1882 [3] *Die fröhliche Wissenschaft* (*Gaya ciencia*), en donde hallamos la idea del cristianismo como hostil a la vida. La idea de que Dios está muerto, tal como Nietzsche la expone, abre vastos horizontes a los espíritus libres. Ninguna de las obras tuvo éxito. Nietzsche envió una copia de *Aurora* a Rohde, pero su antiguo amigo ni siquiera lo agradeció. Y la indiferencia con que sus escritos eran acogidos en Alemania no contribuyó realmente a aumentar su afecto hacia sus compatriotas.

En 1881, la idea del eterno retorno asaltó a Nietzsche mientras estaba en Sils-Maria, en la Engadina. En un tiempo infinito, existen ciclos periódicos en los que todo lo que ha sucedido se repite de nuevo. Esta deprimente idea se apareció a Nietzsche con la fuerza de una inspiración. Concibió entonces el plan de presentar las ideas que se agitaban en su mente, poniéndolas en labios del sabio persa Zarathustra. El resultado fue su trabajo más famoso: *Also Sprach Zarathustra* (*Así habló Zarathustra*). Las dos primeras partes se publicaron separadamente en 1883. La tercera, en la que se proclamaba la teoría del eterno retorno, apareció a principiosde 1884, y la cuarta fue publicada a comienzos de 1885.

Zarathustra, con sus ideas de superhombre y la transmutación de los valores, expresa la tercera fase del pensamiento de Nietzsche. Su estilo poético y profético le da la apariencia de ser la obra de un visionario.[4] Las exposiciones más serenas de las ideas de Nietzsche pueden hallarse en *Jenseits von Gut und Böse* (*Más allá del bien y del mal*, 1866) y en *Zur Genealogie der Moral* (*La genealogía de la moral*, 1887), que probablemente son, como *Zarathustra*, sus escritos más importantes. *Más allá...* mereció una apreciativa carta de Hippolyte Taine, y después de la publicación de *La genealogía de la moral* Nietzsche recibió una carta parecida de Georg Brandes, el crítico danés que más tarde dio un ciclo de conferencias sobre las ideas de Nietzsche en Copenhague.

Más allá del bien y del mal tenía como subtítulo *Preludio para una filosofía del futuro*. Nietzsche proyectaba una exposición sistemática de su filosofía, para lo cual tomó muchísimas notas. Su idea del título adecuado cambió diversas veces. En un principio, iba a ser *La voluntad de poder, una nueva interpretación de la naturaleza* o *La voluntad de poder, un ensayo hacia una nueva interpretación del universo*. En otras palabras, al igual que Schopenhauer había basado una filosofía en el concepto de la voluntad de vivir, Nietzsche basaría una filosofía en la voluntad de poder. Luego cambió el énfasis, y el título propuesto fue *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwerzung aller Werthe* (*La voluntad de poder, un ensayo hacia la transmutación de todos los valores*). Pero, de hecho, el proyectado *magnum opus* no fue nunca completado, aunque *Der Antichrist* (*El Anticristo*) estaba destinado a ser su primera parte. Las notas de Nietzsche para el trabajo que proyectaba se publicaron póstumamente. Nietzsche dejó la obra que planeaba,

3. La quinta parte de esta obra no se añadió hasta 1887.

4. Rudolf Carnap observa que cuando Nietzsche desea pasarse a la metafísica, recurre muy adecuadamente a la poesía. Carnap ve en *Zarathustra* la confirmación empírica de su propia interpretación neopositivista de la naturaleza de la metafísica.

para escribir un feroz ataque contra Wagner, *Der Fall Wagner* (*El caso Wagner*, 1888) seguido por *Nietzsche contra Wagner*. Este segundo ensayo, así como otros trabajos de 1888, *Die Götzendämmerung* (*El crepúsculo de los ídolos*), *El Anticristo* y *Ecce Homo*, una especie de autobiografía, fueron publicados solamente después del derrumbamiento de Nietzsche. Los trabajos de este año muestran signos evidentes de tensión e inestabilidad mental; *Ecce Homo* en particular, con su exaltado espíritu de autoafirmación, da una clara impresión de desarreglo psíquico. A finales de año empezaron a aparecer en él signos evidentes de locura, y en enero de 1889, Nietzsche fue trasladado de Turín, donde se hallaba, a la clínica de Basilea. Nunca se recobró totalmente, pero tras un tratamiento en Basilea y en Jena, pudo irse a Naumburgo, a casa de su madre.[5] Después de la muerte de ésta, vivió con su hermana en Weimar. Por entonces era ya un hombre famoso, pero desgraciadamente no podía apreciarlo. Murió el 25 de agosto de 1900.

2. En la sección precedente nos hemos referido a períodos o fases de la evolución del pensamiento de Nietzsche. El mismo filósofo describió estas fases como máscaras. Por ejemplo, aseguraba que la actitud de un espíritu libre, esto es, de un observador de la vida, crítico, racionalista y excéptico, que él adoptó en su segundo período, era una "pose excéntrica", una segunda naturaleza, por decirlo así, que era asumida como un medio para alcanzar su original o auténtica naturaleza. Había que abandonarla, lo mismo que las serpientes abandonan su piel vieja. Además Nietzsche estaba habituado a hablar de doctrinas o teorías particulares, como si fueran estratagemas de autoconservación o tónicos autoadministrados. Por ejemplo, la teoría del eterno retorno era una prueba de fuerza, del poder de Nietzsche para decir "sí" a la vida, en lugar del "no" de Schopenhauer. ¿Podía él afrontar la idea de que toda su vida, cada momento de ella, cada sufrimiento, cada angustia, cada humillación, se repetirían innumerables veces, por un tiempo sin fin? ¿Podía afrontar este pensamiento, y aceptarlo, no sólo con estoica resignación, sino incluso con alegría? El hacerlo así sería una muestra de fuerza interior, del triunfo en sí mismo de la actitud afirmativa de la vida.

Desde luego Nietzsche no se dijo un buen día: "Ahora voy a disfrazarme durante un tiempo de positivista, de observador científico y fríamente crítico, porque pienso que esto puede ser bueno para mi salud mental". Al contrario, intentó seriamente desempeñar tal papel, hasta que, habiéndolo superado, lo reconoció como un tónico autoadministrado, y como una máscara, bajo la cual, la dirección real de su pensamiento podía desarrollarse oculta. Pero ¿cuál era la dirección real de su pensamiento? Según lo que el mismo Nietzsche dice de ganar su auténtica naturaleza, parece lógico suponer que la doctrina de sus últimos trabajos, y de las notas para *La voluntad de poder*, publicadas póstumamente, representa su pensamiento real. Pero si nos atenemos a la teoría de las máscaras, es posible aplicarla también a su tercer período. Como ya se ha mencionado, Nietzsche hablaba de la teoría del eterno retorno, como una prueba de fuerza; y esta teoría corresponde a su tercer período. Además fue en el tercer período en el que expuso claramente su relativista y pragmática idea de la verdad. Su teoría general de la verdad era realmente más social que personal, en el sentido de que las teorías, para ser verdaderas, han de ser biológicamente correctas para una especie dada, o para cierta clase de nombre. Así, la teoría del superhombre sería un mito que poseería autenticidad en tanto

5. Nietzsche carecía de buena salud y padecía insomnio. La soledad y el abandono le agobiaban. Pero parece probable, a pesar de que su hermana lo niega, que en su época de estudiante contrajera la sífilis, y que esta enfermedad, tras un curso atípico, afectara finalmente el cerebro.

que permitiera a los hombres de tipo superior desarrollar sus facultades. Pero si nos atenemos a la idea de las máscaras, debemos tomar tal afirmación en el sentido de que "el criterio de verdad radica en la intensificación del sentimiento de poder" [6] en un sentido personal, y aplicarlo tanto al tercer período del pensamiento de Nietzsche como al del primero y segundo.

En este caso, desde luego, no queda "pensamiento real" de Nietzsche que pueda exponerse en términos de teorías filosóficas precisas. Porque el conjunto de su pensamiento expreso pasa a ser un instrumento mediante el cual Nietzsche, como individuo existente (utilizando la frase de Kierkegaard), persigue realizar sus propias posibilidades. Sus ideas representan un dato, con el que hemos de tratar de discernir el significado de una existencia. Tenemos entonces la clase de interpretación de la vida y trabajo de Nietzsche, de la que Karl Jaspers nos ha dado un buen ejemplo.[7]

No tengo intención de discutir el valor de la interpretación existencial de la vida e ideas de Nietzsche. Pero en un libro como éste, el lector tiene derecho a esperar un resumen completo de lo que Nietzsche dijo, de su cara pública, o apariencia, por así decirlo. Después de todo, cuando un filósofo expone sus ideas en un papel, y las publica, éstas adquieren vida propia y ejercen mayor o menor influencia, según el caso. Es cierto que la filosofía de Nietzsche carece de la solidez de sistemas tales como los de Spinoza o Hegel, pero Nietzsche era totalmente consciente de esto. Si se quiere hallar en su filosofía "profundidad" alemana, hay que buscar bajo la superficie. Pero aunque el propio Nietzsche atrajo la atención hacia los aspectos personales de su pensamiento, y hacia la necesidad de indagar bajo la superficie, el hecho es que él mantenía ciertas convicciones muy firmemente y que llegó a creerse un profeta, una fuerza renovadora, y a creer que sus ideas eran "dinamita". Si en su propio concepto de la verdad sus teorías asumen necesariamente el carácter de mito, estos mitos estaban íntimamente ligados a los juicios de valor que Nietzsche defendía ardorosamente. Y estos juicios de valor han sido, quizá más que ninguna otra cosa, la causa de su gran influencia.

3. Ya hemos referido cuándo Nietzsche, siendo estudiante, en Leipzig, descubrió *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer. Pero aunque recibió un fuerte estímulo del gran pesimista, no fue sin embargo discípulo suyo. En *El origen de la tragedia*, por ejemplo, sigue realmente a Schopenhauer en la medida en que acepta lo que él llama "unidad primordial" que se manifiesta en el mundo y en la vida humana. Nietzsche, al igual que Schopenhauer, describe la vida como terrible y trágica, y habla de su transmutación mediante el arte, el trabajo del genio creativo. Al mismo tiempo, aun en sus primeros escritos, cuando la influencia de la filosofía de Schopenhauer es evidente, la dirección general de su pensamiento va hacia la afirmación de la vida, más que hacia su negación. Y cuando en 1888 reflexionó sobre *El origen de la tragedia* y afirmó que expresaba una actitud ante la vida que era la antítesis de la de Schopenhauer, tal afirmación no carecía de fundamento.

Los griegos, según Nietzsche en *El origen de la tragedia*, sabían muy bien que la vida es terrible, inexplicable y peligrosa. Pero aunque comprendían el carácter real del

6. *W*, III, p. 919 (XV, p. 49). Mientras no se diga lo contrario, las referencias irán dadas, de acuerdo con el volumen y la página de la edición (incompleta) de las *Obras* de Nietzsche, en tres volúmenes de K. Schelechta (Munich, 1954-1956). Las referencias entre paréntesis aluden siempre a la traducción inglesa de las *Obras* de Nietzsche editada por Oscar Levy (véase bibliografía). La edición crítica alemana de las obras de Nietzsche está aún inconclusa.

7. En su obra *Nietzsche: Einführung in das Verständnis sines Philosophierens*, Berlín, 1936. Para Jaspers, Nietzsche y Kierkegaard representan dos "excepciones", dos encarnaciones de diferentes posibilidades de existencia humana.

mundo y de la vida humana, no se entregaban al pesimismo volviendo las espaldas a la vida. Lo que hacían era transformar el mundo y la vida humana por medio del arte. Y por esto eran capaces de decir sí al mundo como un fenómeno estético. Había, sin embargo, dos formas de hacerlo, las cuales correspondían respectivamente a las actitudes o mentalidades apolínea y dionisíaca.

Dionisio es, para Nietzsche, el símbolo del flujo de la vida misma, que rompe todas las barreras e ignora todas las limitaciones. En los ritos báquicos o dionisíacos, podemos ver que los devotos ebrios pasaban a ser, por así decirlo, uno con la vida. Las barreras establecidas por el principio de individuación tienden a derrumbarse; el velo de Maya es descorrido, y hombres y mujeres se lanzan a la corriente de la vida patentizando la unidad primordial. Apolo, por el contrario, es símbolo de luz, de medida, de límite. Representa el principio de individuación. Y la actitud apolínea está expresada en el mundo brillante de la visión de las divinidades olímpicas.

Pero podemos, por supuesto, dejar las teorías metafísicas sobre la unidad primordial, hablar del principio de individuación de Schopenhauer, y expresar el problema de forma psicológica. Bajo la moderación, tan a menudo atribuida a los griegos, bajo su devoción al arte, a la belleza y a la forma, Nietzsche ve el oscuro, turgente e informe torrente del instinto, del impulso y la pasión que tiende a arrasar todo a su paso.

Ahora bien, si aceptamos que la vida es en sí misma un objeto de horror y terror, y que el pesimismo, en la actitud negativa de la vida, puede eludirse sólo por la transmutación estética de la realidad, existen sólo dos formas de hacerlo. Una es cubrir la realidad con un velo estético, creando un mundo ideal de forma y belleza. Ésta es la forma apolínea, que tuvo su expresión en la mitología olímpica, en las artes épicas y plásticas. La otra posibilidad es la de afirmar triunfalmente y abrazar la existencia en toda su oscuridad y horror. Ésta es la actitud dionisíaca y sus formas peculiares de arte son la tragedia y la música. La tragedia transforma realmente la existencia en un fenómeno estético, pero no la cubre con un velo, sino que la exhibe en una forma estética y en consecuencia, la afirma.

En *El origen de la tragedia*, tal como indica el título, Nietzsche se interesa directamente por el origen y desarrollo de la tragedia griega. Pero no podemos discutir aquí el asunto. Ni nos proponemos analizar hasta dónde son aceptables, desde el punto de vista de la erudición clásica, las teorías de Nietzsche sobre el origen de la tragedia. Lo importante es que la suprema realización de la cultura griega, antes de que fuera enturbiada por el espíritu del racionalismo socrático, radicaba, según Nietzsche, en una fusión de elementos apolíneos y dionisíacos.[8] Y Nietzsche veía en esta fusión el fundamento para una norma cultural. La cultura auténtica es una unidad de las fuerzas de la vida, el elemento dionisíaco, con el amor a la forma y la belleza, característico de la actitud apolínea.

Si la existencia se justifica como un fenómeno estético, la flor de la humanidad estará constituida por aquellos que transforman la existencia en tal fenómeno y capacitan a los hombres para que la vean de este modo y la afirmen. En otras palabras, el genio creador será el producto cultural más elevado. En el período que hemos considerado, Nietzsche habla realmente como si la producción del genio fuera el principio y el fin de la cultura, su justificación. Nietzsche lo expone bien claramente en su ensayo sobre *Der*

8. Según Nietzsche, las tragedias de Esquilo eran la suprema expresión artística, de esta fusión.

griechische Staat (*El Estado griego*, 1871). En él y en otros escritos, insiste en que el trabajo y esfuerzo de la mayoría en la lucha de la vida se justifica formando la infraestructura de la que puede surgir el genio en arte, música o filosofía. El genio es el órgano gracias al cual, por así decirlo, puede ser redimida la existencia.

Basándose en esta ideas, Nietzsche procede a dar una valoración altamente crítica de la cultura alemana contemporánea. Contrasta, por ejemplo, el conocimiento histórico sobre culturas antiguas, con la cultura en sí misma, descrita como "unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones de la vida de un pueblo".[9] Pero una crítica de la cultura alemana de su época no exige que la analicemos ahora. En su lugar anotaremos dos o tres ideas generales que sirven también respecto a las últimas ideas de Nietzsche.

Nietzsche cambia el planteamiento de si la vida debe dominar al conocimiento, o el conocimiento a la vida. "¿Cuál de los dos es el poder más alto y decisivo? Nadie dudará que la vida es el más alto poder y el dominante ..." [10] Esto significa que la cultura del siglo XIX, caracterizada por el dominio del conocimiento y la ciencia, está expuesta a la venganza de las fuerzas vitales, cuya explosión dará lugar a una nueva barbarie. Bajo la superficie de la vida moderna, Nietzsche ve fuerzas vitales que son "salvajes, primitivas y totalmente inhumanas. Uno las contempla con una expectación miedosa, como contemplaría el caldero de la cocina de una bruja; durante un siglo estaremos expuestos a las convulsiones de un mundo agitado".[11] En la sociedad del siglo XIX podemos ver tanto una complacencia en la condición lograda por el hombre, como una amplia tendencia, mantenida por el Estado nacional y manifiesta en los movimientos hacia la democracia y el socialismo, a promover una mediocridad uniforme, hostil al genio. Pero no existe razón que haga suponer que el desarrollo de las posibilidades del hombre haya llegado a su fin. Y la aparición de las fuerzas destructoras latentes facilitará el camino para el nacimiento de especímenes humanos superiores, en forma de individuos excepcionales.

Este criterio tal como Nietzsche lo expone encierra claramente una perspectiva suprahistórica. Implica, por así decirlo, el rechazo de la canonización hegeliana de lo actual, en nombre de una manifestación necesaria del *Logos* o idea, y una visión de valores que trasciende la situación histórica. El ser humano es moldeable; es capaz de trascenderse, de realizar posibilidades nuevas, y necesita una visión, un objetivo, un sentido de dirección. La ciencia empírica no puede proporcionar esta visión. Y aunque Nietzsche no dice mucho sobre cristianismo en sus primeros escritos, es evidente que no considera la religión cristiana como fuente de la necesaria visión.[12] Permanece la filosofía representada no por doctos profesores de universidad, sino por una especie de pensador solitario con una clara visión de las posibilidades de la autotrascendencia del hombre, y sin miedo a "arriesgarse". Una vez determinada en qué medida son alterables las cosas, puede prepararse la filosofía "con coraje despiadado, para la tarea de mejorar aquel as-

9. *W*, I, p. 140 (I, p. 8).
10. *W*, I, p. 282 (II, p. 96).
11. *W*, I, p. 313 (II, p. 137).
12. Nietzsche observa, en *Schopenhauer como educador*, que "el cristianismo es indudablemente una de las manifestaciones más puras del impulso hacia la cultura y concretamente hacia la siempre renovada producción del santo"; *W*, I, p. 332 (II, p. 161). Pero continúa argumentando que el cristianismo ha sido utilizado para girar las ruedas del Estado, y que ha llegado a degenerar irremediablemente. Está claro que Nietzsche considera la religión cristiana como una fuerza consumida. Reflexionando más tarde sobre *El origen de la tragedia*, considera su silencio sobre el cristianismo como un silencio hostil. Pues el libro en cuestión sólo reconoce valores estéticos que, según Nietzsche, el cristianismo niega.

pecto del mundo que ha sido reconocido como susceptible de ser cambiado".[13] Cuando en los últimos años Nietzsche reflexiona sobre estos primeros ensayos, ve en este ideal del filósofo como juez de la vida y creador de valores, a Zarathustra o a sí mismo. Ambos pasan a ser una misma cosa.

4. En los primeros escritos de Nietzsche está implícita una crítica de la actitud ética, en la medida en que implica la afirmación de una ley moral universal y de valores morales absolutos. Hemos visto que, según su propia exposición, en *El origen de la tragedia* se reconocían solamente los valores estéticos. Y en su ensayo sobre David Strauss, Nietzsche refiere que la suma y esencia de la moralidad consiste en considerar que todos los demás seres humanos tienen las mismas necesidades, pretensiones y derechos que uno mismo, y pregunta entonces de dónde procede este imperativo. Strauss parece dar por sentado que el imperativo tiene su base en la teoría darwinista de la evolución. Pero la evolución no proporciona tal base. La clase *hombre* comprende una multitud de tipos diferentes, y es absurdo pretender que nos comportemos como si las diferencias y distinciones individuales no existieran o carecieran de importancia. Y hemos visto que Nietzsche da más importancia a los individuos prominentes que a la raza o especie.

Nietzsche comienza a hablar con algún detalle de moralidad en *Humano, demasiado humano*. El trabajo no es un tratado sistemático; está realmente compuesto de aforismos. Pero si confrontamos las observaciones referentes a la moralidad, surge una teoría más o menos coherente.

El primer signo de que el animal ha pasado a ser hombre aparece cuando sus inclinaciones no se dirigen ya hacia la satisfacción momentánea, sino hacia lo reconocido como provechoso de un modo más duradero.[14] Difícilmente podremos hablar de moralidad hasta que lo útil se entienda en el sentido de servicio para la existencia, supervivencia y bienestar de la comunidad. Pues "la moral es, primordialmente, un medio de preservar la comunidad y de evitar su destrucción".[15] Para que el individuo amolde su comportamiento a los intereses de la sociedad puede utilizarse en primer lugar la coacción, la coacción es substituida por la fuerza de la costumbre, y, a veces, la voz autoritaria de la comunidad toma la forma de lo que llamamos conciencia. La obediencia puede pasar a ser una segunda naturaleza, por así decirlo, y estar mezclada con el placer. Al mismo tiempo, los epítetos morales pasan de las acciones a las intenciones de los agentes. Y se originan los conceptos de virtud y de hombre virtuoso. En otras palabras, la moral se interioriza mediante un proceso de refinamiento progresivo.

Nietzsche habla como un positivista y su concepto de moral muestra cierto parecido con lo que Bergson llama moralidad cerrada. Pero una vez que contemplamos la evolución histórica de la moral, vemos una "historia dual primitiva de bien y mal".[16] Y el desarrollo de la idea de dos perspectivas morales es realmente característico de Nietzsche. Pero es mejor discutir la idea en relación con su últimos escritos.

En *Más allá del bien y el mal*, Nietzsche dice que ha descubierto dos tipos primarios de moral, "la moral de los jefes y la moral de los esclavos".[17] Están mezcladas en todas las civilizaciones superiores, y elementos de ambas pueden hallarse incluso en el mismo hombre. Pero es importante distinguirlas. En la moral de los jefes o moral aristocrática,

13. *W*, I, p. 379 (I, p. 120).
14. *W*, I, p. 502 (VII/1, p. 92).
15. *W*, I, p. 900 (VII/2, p. 221).
16. *W*, I, p. 483 (VII/1, p. 64).
17. *W*, II, p. 730 (V, p. 227).

"bueno" y "malo" equivalen a "noble" y "plebeyo", y los epítetos son aplicados más a los hombres que a las acciones. En la moral de los esclavos, la norma es lo que es beneficioso para la sociedad del débil e importante. Cualidades tales como simpatía, bondad y humildad, son ensalzadas como virtudes, y los individuos fuertes e independientes son considerados como peligrosos, y por lo tanto como "mal". La moral de los esclavos es, pues, una moral gregaria. Sus valoraciones morales son expresión de las necesidades del rebaño.

Este punto de vista se halla expuesto más sistemáticamente en *La genealogía de la moral*, donde Nietzsche utiliza el concepto de resentimiento. Un tipo superior de hombre crea sus propios valores partiendo de la abundancia de su vida y energía. El sumiso e impotente, sin embargo, teme al fuerte y poderoso e intenta contenerlo y domeñarlo afirmando como absolutos los valores del rebaño. "La rebelión de los esclavos en la moral comienza con el resentimiento, pasando a ser creativo y originando el nacimiento de valores." [18] Por supuesto este resentimiento no es abiertamente reconocido por el rebaño y puede actuar de modos indirectos y desviados. Pero el psicólogo de la vida moral puede detectar y poner de relieve su presencia y sus complejos modos de acción.

Por tanto, lo que vemos en la historia de la moral es el conflicto de dos actitudes morales. Desde el punto de vista del hombre superior, en cierto sentido, puede la coexistencia de ambas. Esto es, podrían coexistir si el rebaño, incapaz de cualquier cosa superior, estuviera dispuesto a mantener sus valores para sí mismo. Pero, por supuesto, no quiere hacerlo. Intenta imponer universalmente sus valores. Y según Nietzsche, así sucedió, al menos en el occidente, en la cristiandad. Nietzsche no niega todo valor a la moral cristiana. Admite, por ejemplo, que ha contribuido al refinamiento del hombre. Pero ve en ella, al mismo tiempo, una expresión del resentimiento característico del instinto del rebaño, o moral de los esclavos. Y el mismo resentimiento es atribuido a los movimientos democráticos y socialistas que Nietzsche interpreta como consecuencias del cristianismo.

Nietzsche sostiene, por lo tanto, que el concepto de un sistema moral uniforme, universal y absoluto, va a ser rechazado, pues la moral de los esclavos es el fruto del resentimiento y representa la vida inferior, la vida humillante, la degradación, así como la moral aristocrática representa el movimiento de la vida superior.[19] Y en lugar del concepto de un sistema moral universal y absoluto (o de diferentes clases de valores, si cada clase se considerara abarcando a todos los miembros de la sociedad) podemos establecer el concepto de una graduación de rango entre los diferentes tipos de moral. El rebaño tiene a su disposición su propia clase de valores, ya que no posee la fuerza de imponerlos al hombre superior artífice, a la vez, de sus propios valores que le capacitarán para trascender su actual condición.

Por lo tanto, cuando Nietzsche habla de una posición más allá del bien y del mal, está pensando en superar la llamada moral del rebaño, que en su opinión reduce a todos a un nivel vulgar, favorece la mediocridad e impide el desarrollo de un tipo superior de hombre. No quiere decir que deba abandonarse todo respeto a los valores, ni que toda autolimitación deba ser arrojada por la borda. El hombre que rechaza la fuerza valiosa de lo que normalmente se llama moral puede ser tan débil y degenerado que se destruya

18. *W*. II, p. 782 (XIII, p. 34).
19. La filosofía general de la vida en que se basan tales juicios, será objeto de ulteriores consideraciones.

a sí mismo. Solamente el tipo superior de hombre puede ir con seguridad más allá del bien y del mal, en el sentido en que se usan estos términos en la moral del resentimiento. Y lo hace así para crear valores que serán, a la vez, una expresión de vida superior y un medio de intentar trascenderse a sí mismo hacia el superhombre, hacia un nivel superior de existencia humana.

En cuanto al contenido de los nuevos valores, realmente Nietzsche no da muchas explicaciones. Algunas de las virtudes que él resalta parecen sospechosamente viejas, aunque sostiene que están "transvaloradas", debido a que expresan diferentes motivaciones, actitudes y valores. Puede decirse sin especificar demasiado, que lo que Nietzsche pretende es la mayor integración posible de todos los aspectos de la naturaleza humana. Acusa al cristianismo de despreciar el cuerpo, el impulso, el instinto, la pasión, el desarrollo de la mente libre y sin trabas, los valores estéticos. Pero, claro está, él no busca la desintegración de la personalidad humana en un remolino de impulsos en lucha y pasiones desatadas. Todo consiste en un problema de integración, como una expresión de fuerza, no de mutilación o de mortificación provocada por el miedo basado en la autoconciencia de la propia debilidad. Es innecesario decir que Nietzsche enfoca muy unilateralmente la doctrina cristiana del hombre y de los valores. Pero es esencial para él aferrarse a esta unilateralidad. De otro modo le sería muy difícil afirmar que ofrece algo nuevo, aunque fuese el tipo de ideal humano que algunos nazis gustaban atribuirle.

5. En *La Gaya Ciencia* Nietzsche subraya que "el acontecimiento más importante de la época actual —que 'Dios ha muerto', que la fe en el dios cristiano ha sido imposible de mantener— ya empieza a disipar las primeras nubes sobre Europa. Al fin el horizonte se presenta libre ante nosotros, a pesar de no ser brillante; al fin el mar, *nuestro* mar, se abre. Quizá nunca se haya abierto así un mar".[20] En otras palabras, el declive de la creencia en Dios abre el camino a las energías creadoras del hombre, a su desarrollo total; el dios cristiano, con sus mandatos, con sus prohibiciones, queda a un lado del camino; y los ojos del hombre no estarán más vueltos hacia un mundo irreal y sobrenatural, hacia el otro mundo, sino hacia éste.

Tal punto de vista lleva claramente implícita la idea de que el concepto de Dios es hostil a la vida. Y es, precisamente, éste el empeño de Nietzsche, empeño que él expresa con una vehemencia cada vez mayor. "El concepto *Dios* —dice en *El ocaso de los dioses*— ha sido hasta ahora la *objeción* mayor contra la existencia".[21] Y en *El anticristo* leemos que "con Dios se declara la guerra a la vida, a la naturaleza y a la voluntad de vivir. Dios es la fórmula de toda calumnia contra este mundo y de toda mentira respecto al más allá". [22] Es innecesario multiplicar las citas. Nietzsche llega a aceptar que la religión, en algunas de sus fases, ha expresado la voluntad de vivir o, más bien, la de poder; pero su actitud general es que la fe en Dios, especialmente en el dios de la religión cristiana, es hostil a la vida, y que cuando expresa la voluntad de poder, tal voluntad es la de los tipos inferiores de hombre.

Dada esta actitud, es comprensible que Nietzsche tienda a considerar la elección entre teísmo, especialmente teísmo cristiano, y ateísmo como una cuestión de inclinación o de instinto. Reconoce que han existido hombres ilustres que han sido creyentes,

20. *W*, II, pp. 205-206 (X, pp. 275-276).
21. *W*, II, p. 978 (XVI, p. 43).
22. *W*, II, p. 1178 (XVI, p. 146). Nietzsche habla concretamente del concepto cristiano de Dios.

pero mantiene que, al menos en nuestros días, cuando la existencia de Dios no puede ya garantizar la fuerza, la libertad intelectual, la independencia, es importante para el futuro del hombre defender el ateísmo. La fe es un signo de debilidad, de cobardía, de decadencia, una actitud negativa ante la vida. Verdaderamente Nietzsche intenta hacer un esbozo de los orígenes de la idea de Dios, y delicadamente introduce la falacia primaria de que una vez mostrado el proceso de formación de la idea de Dios, es innecesario demostrar su no existencia. También alude de pasada a objeciones teóricas contra la creencia en Dios. Pero, hablando de modo general, se da por supuesto el carácter ilusorio de tal creencia. Y el motivo decisivo de su rechazo es que los hombres (o el propio Nietzsche) pueden ocupar el lugar de Dios como legislador y creador de valores. Desde un punto de vista puramente teórico, la condenación nietzscheana del teísmo en general, y del cristianismo en particular, es de escaso mérito. Sin embargo, no es éste un aspecto de la cuestión al que él conceda gran importancia. En lo que se refiere a la teología, no es necesario preocuparse de tales fábulas. El odio de Nietzsche hacia el cristianismo procede principalmente de su idea de cómo actúa sobre los hombres haciéndolos débiles, sumisos, resignados, humildes, de cómo tortura su conciencia, y cómo los incapacita para desarrollarse libremente. Impide el desarrollo de individuos superiores, o, como en el caso de Pascal, los destruye.[23]

Es realmente notable que, en su ataque al cristianismo, Nietzsche hable a menudo de la seducción y la fascinación que provocan las creencias y los ideales cristianos. Está claro que él mismo siente tal atracción y que la rechaza, en parte, con el fin de probarse a sí mismo que "si bien yo soy un *decadente*, soy también lo contrario".[24] Su rechazo de Dios le insufla su propia fuerza interior, su capacidad para vivir sin Dios. Pero, desde el punto de vista puramente filosófico, las conclusiones que deriva del ateísmo son más importantes que los factores psicológicos que sostienen su rechazo del Dios cristiano.

Algunos han imaginado, piensa Nietzsche, que no existe necesariamente conexión entre la creencia en el Dios cristiano y la aceptación de los criterios y de los valores morales cristianos. Es decir, han pensado que los últimos pueden mantenerse más o menos intactos, al desaparecer el primero. Asistimos así al nacimiento de fórmulas secularizadas del cristianismo, tales como la democracia y el socialismo, que han intentado mantener una parte considerable del sistema moral prescindiendo de sus fundamentos teológicos. Pero, en opinión de Nietzsche, tales intentos son vanos. La "muerte de Dios" provocará, más tarde o más temprano, pero inevitablemente, el rechazo de los valores absolutos, de la idea de una ley moral objetiva y universal.

Los europeos, sin embargo, han sido educados en la aceptación de estos valores morales asociados con la fe cristiana y, según sostiene Nietzsche, dependientes, en un cierto sentido, de ella. Si los europeos pierden su fe en estos valores, pierden su fe en todos los valores. Ellos sólo conocen la "moral", una moral que fue canonizada por el cristianismo que la dotó de un fundamento teológico. El desprecio de todos los valores, que brota del sentimiento de la carencia de objetivo del mundo, es uno de los principales elementos del nihilismo. "La moralidad fue el principal *antídoto* (*Gegenmittel*) *contra*

23. Nietzsche en ocasiones habla en favor de los valores cristianos, pero siempre procura no proporcionar ningún consuelo a los cristianos. Por ejemplo, si bien admite que el cristianismo ha desarrollado el sentido de la verdad y el ideal del amor, afirma por otra parte que el sentido de la verdad se vuelve al fin contra la interpretación cristiana de lo real, y el ideal de amor contra la idea cristiana de Dios.

24. *W*, II, p. 1072 (XVII, p. 12).

el nihilismo teórico y práctico."[25] Ella adscribe un valor absoluto al hombre e, "impidiéndole despreciarse a sí mismo como ser humano, se vuelve contra la vida y desespera de la posibilidad de conocimiento; fue un *medio de preservación*".[26] Realmente, el hombre que se preservó de este modo, mediante la moral cristiana, fue el hombre de calidad inferior. Pero la cuestión es que la moralidad cristiana logró imponerse de un modo general, bien directamente, bien de un modo derivado. Por tanto, la destrucción de la fe en los valores morales cristianos, expone al hombre al peligro del nihilismo, no porque no existan otros valores posibles, sino porque la mayoría de los hombres, al menos en occidente, no conocen otros.

El nihilismo puede adoptar diversas formas. Existe, por ejemplo, un nihilismo pasivo, una aceptación pesimista de la ausencia de valores y de la falta de objeto de la existencia. Pero existe también un nihilismo activo que busca destruir todo aquello en lo que antes creía. Nietzsche profetiza el advenimiento de un nihilismo activo que se manifestará en guerras ideológicas que harán estremecerse al mundo. "Habrá guerras tales como no se han vista jamás en la tierra. Sólo a partir de ahora existirá en el mundo *política a gran escala*."[27]

Según Nietzsche, el advenimiento del nihilismo es inevitable. Significará el ocaso de la civilización cristiana decadente de Europa. Al mismo tiempo, se despejará el camino hacia un nuevo horizonte, hacia la transformación de los valores, hacia el nacimiento de un tipo superior de hombre. Por esta razón "este forastero que llama a la puerta, el más horrible que hayamos visto",[28] debe recibir nuestra bienvenida.

25. *W*, III, p. 852 (IX, p. 9).
26. *Ibid.*
27. *W*, II, p. 1153 (XVII, p. 132).
28. *W*, III, p. 881 (IX, p. 5).

CAPÍTULO XXII

NIETZSCHE. — II

La hipótesis de la voluntad de poder. — La voluntad de poder manifestada en el conocimiento; visión nietzscheana de la verdad. — La voluntad de poder en la naturaleza y en el hombre. — El superhombre y el orden de rangos. — La teoría del eterno retorno. — Consideraciones sobre la filosofía de Nietzsche.

1. "Este mundo —asegura Nietzsche— *es la voluntad de poder, y únicamente ella.*" [1] Tales palabras son una adaptación de las conclusiones con que Schopenhauer cierra su *magnum opus*; el modo en que Nietzsche acostumbra a hablar de la "voluntad de poder", inclina a pensar que no hizo sino transformar la voluntad de existencia o voluntad de vivir de Schopenhauer en voluntad de poder. Aunque esta impresión es, en cierto modo, correcta, no debemos pensar que Nietzsche imagina el mundo como apariencia de una unidad metafísica que lo trasciende. Nunca se cansa de combatir la distinción entre este mundo, identificado con una realidad meramente fenoménica, y una realidad trascendente que es "realmente real". El mundo no es para él una ilusión. La voluntad de poder no existe en un estado de trascendencia. El mundo, el universo, es una unidad, un devenir; y es la voluntad de poder en el sentido en que tal voluntad es su carácter inteligible. En todas partes y en cada cosa podemos ver cómo se expresa a sí misma la voluntad de poder. Y aunque quizá pudiera decirse que tal voluntad constituye para Nietzsche la realidad interna del universo, sólo existe en sus manifestaciones. La teoría de Nietzsche es, por tanto, una interpretación del universo, un modo de enfocarlo y describirlo, más que una doctrina metafísica sobre una realidad que subyace *tras* el mundo visible y lo trasciende.

En el fondo del pensamiento de Nietzsche se encuentra, está claro, la huella de Schopenhauer. Pero Nietzsche no pasó inmediatamente de la lectura de *El mundo como voluntad y representación* a elaborar una teoría general del universo. Más bien, lo que hizo fue descubrir manifestaciones de la voluntad de poder en los procesos físicos humanos y extender esta idea a la vida orgánica en general. En *Más allá del bien y del mal* subraya que el método lógico nos impulsa a preguntarnos si podemos hallar un principio informador, una forma básica de actividad causal, a través de la cual podamos unificar los fenómenos vitales. En la voluntad de poder encuentra tal principio. "Toda cosa viva busca, ante todo, *descargar* su fuerza; la misma vida es voluntad de poder, la autoconservación es, tan sólo, una de las *consecuencias* indirectas y más comunes de

1. *W*, III, p. 917 (XV, p. 432).

ella."[2] De ahí Nietzsche extiende tal principio informador al mundo como un todo. "Dado que hemos podido explicar toda nuestra vida instintiva como el desarrollo y la ramificación de *una* forma fundamental de voluntad, es decir, la voluntad de poder, de acuerdo con *mi* tesis; dado que pueden referirse todas las funciones orgánicas a tal voluntad de poder ..., estamos en el derecho de definir *toda* fuerza activa como *voluntad de poder*. El mundo contemplado desde dentro de sí mismo, el mundo definido y caracterizado de acuerdo con su 'carácter inteligible', sería 'voluntad de poder' y nada más."[3]

Por tanto, la teoría nietzscheana de la voluntad de poder, más que una tesis metafísica *a priori*, es una hipótesis empírica radical. Si creemos, dice, en la causalidad de la voluntad, lo que es, realmente, creer en la causalidad misma, "*debemos* intentar afirmar la hipótesis de la causalidad de la voluntad como forma única de causalidad".[4] En idea de Nietzsche, al menos, la teoría era una hipótesis explicativa, y en su proyectada *magnum opus* planeaba aplicarla a diferentes clases de fenómenos, mostrando cómo podrían unificarse mediante tal hipótesis. Las notas que tomó para esta tarea nos indican la trayectoria de su pensamiento y en las dos secciones siguientes me propongo dar algunos ejemplos de sus reflexiones.

2. "El conocimiento —insiste Nietzsche—, obra como un instrumento del poder. Es obvio, por tanto, que aumenta con el aumento del poder ..."[5] El deseo de conocimiento, la voluntad de saber, depende de la voluntad de poder, es decir, del impulso de un tipo determinado de seres de dominar un cierto campo de la realidad y ponerlo a su servicio. El objetivo del conocimiento no es saber, en el sentido de comprender la verdad absoluta en sí misma, sino controlar. Nuestro deseo de elaborar esquemas, de imponer orden y forma a la multiplicidad de sensaciones e impresiones con la amplitud que nuestras necesidades prácticas exigen. La realidad es un devenir; somos nosotros quienes la transformamos en un ser, imponiendo normas estables al flujo del devenir. Tal actividad es una manifestacióm de la voluntad de poder. La ciencia, por tanto, puede definirse o describirse como la "transformación de la naturaleza con el propósito de gobernarla".[6]

El conocimiento es, por supuesto, un proceso de interpretación. Pero este proceso está basado en las necesidades vitales y expresa el deseo de controlar el flujo del devenir, incontrolable de otro modo. Es cuestión de extraer una interpretación del interior de la realidad, más que de, digamos, sobre ella o fuera de ella. Por ejemplo, el concepto del yo o del *self* (sí mismo) como una substancia permanente es una interpretación impuesta al flujo del devenir, es una creación nuestra que obedece a motivos prácticos. Ciertamente, la idea de que somos "nosotros" quienes interpretamos los estados psíquicos como similares y quienes los atribuimos a un sujeto permanente, enreda a Nietzsche en dificultades obvias y, a juicio del autor, insolubles. Sin embargo, su argumento general es que no podemos sostener legítimamente la objetividad de una interpretación en base a su utilidad. Pero una mentira útil, una interpretación carente de objetividad, en el sentido en que la entienden los que creen en una verdad absoluta, podría ser indispensable y estar justificada por nuestras necesidades.

2. *W*, II, p. 578 (V, p. 20).
3. *W*, II, p. 601 (V, p. 52).
4. *Ibid.*
5. *W*, III, p. 751 (XV, p. 11).
6. *W*, III, p. 440 (XV, p. 105).

Ahora bien, de acuerdo con Nietzsche, no existe la verdad absoluta. El concepto de verdad absoluta es una invención de los filósofos, insatisfechos del mundo del devenir y que anhelan el mundo confortable del ser. "*La verdad es ese género de error* sin el cual un determinado tipo de seres vivos no podría vivir. La valoración de la *vida* es, en definitiva, lo más importante." [7]

Algunas "ficciones", claro está, son muy útiles, y prácticamente necesarias para los hombres, por lo que éstos pasan a considerarlas dogmas indiscutibles. Por ejemplo, "que existen cosas permanentes, que existen cosas iguales, que existen cosas, substancias, cuerpos ...".[8] Fue necesario, para poder vivir, que el concepto de cosa o de substancia se impusiese al flujo constante de los fenómenos. "Los seres que no ven correctamente tienen ventajas frente a los que ven que todo 'fluye'." [9] Del mismo modo, la ley de la causalidad ha sido asimilada hasta un punto tal por los hombres que "*no* creer en ella significaría la ruina de nuestra especie".[10] Lo mismo podríamos decir de las leyes de la lógica.

Las ficciones que han mostrado ser menos útiles que otras, o claramente nocivas, se consideran "errores". Sin embargo, aquellas que han probado su utilidad para la especie y han alcanzado el rango de "verdades" indiscutibles, han pasado a formar parte del lenguaje. Precisamente en esto radica el peligro, podemos confundirlas con el lenguaje e imaginar que nuestro modo de hablar sobre el mundo refleja necesariamente la realidad. "Las palabras y los conceptos nos extravían constantemente, llevándonos a creer que las cosas pensadas son más simples de lo que realmente son, que existe una separación entre ellas, que son indivisibles y que existen por sí mismas. Una mitología filosófica yace oculta bajo el *lenguaje*, y surge continuamente, por mucho cuidado que pongamos." [11]

Todas las "verdades" son "ficciones"; todas las ficciones son interpretaciones; todas las interpretaciones son perspectivas. Hasta cada instinto tiene una perspectiva propia, un punto de vista que procura imponer a los otros instintos. Las categorías racionales son también ficciones lógicas, perspectivas lógicas, no necesariamente verdades, no formas *a priori.* Dentro de un punto de vista de perspectiva caben, claro está, diferencias. Algunas perspectivas demuestran ser prácticamente indispensables para el bienestar de la raza. Otras, sin embargo, no lo son en absoluto. En este punto la importancia de las valoraciones adquiere especial relieve. Por ejemplo, el filósofo que interpreta el mundo como la apariencia de un Absoluto que trasciende al cambio y es lo único "realmente real", adopta una perspectiva basada en una valoración negativa del futuro del mundo. Tal actitud muestra, al mismo tiempo, qué tipo de hombre es.

La objeción elemental que podemos enfrentar a la visión nietzscheana de la verdad es que presupone la posibilidad de ocupar una perspectiva absoluta desde la cual puede afirmarse la relatividad de toda verdad, o su carácter ficticio, y que tal presupuesto entra en contradicción con la interpretación relativista de la verdad. Esta objeción no perdería su valor aunque Nietzsche aceptase que también su visión del mundo, y aun de la verdad, constituía una perspectiva, una "ficción".[12] Una pequeña reflexión es suficiente

7. *W*, III, p. 844 (XV, p. 20).
8. *W*, II, p. 116 (X, p. 153).
9. *W*, II, p. 119 (X, p. 157).
10. *W*, III, p. 443 (XV, pp. 21-22).
11. *W*, I, pp. 878-879 (VII/2, p. 192).
12. Sin duda Nietzsche hubiese admitido en principio esto, insistiendo en que su interpretación del mundo era expresión de una forma más alta de la voluntad de poder. Pero ¿con qué criterio estableceríamos alto y bajo?

para ver esto con claridad. Aun así, es interesante observar cómo Nietzsche se anticipa a John Dewey en el uso de un enfoque instrumental o pragmático de la verdad, incluso frente a la firme solidez de la verdad absoluta, tanto lógica como teórica. Para él, aun los principios lógicos fundamentales, son simple expresión de la voluntad de poder, instrumentos que posibilitan al hombre el dominio del flujo del devenir.

3. Si Nietzsche está dispuesto a aplicar su noción de verdad a las supuestas verdades eternas, deberá hacer lo mismo, *a fortiori*, en lo que respecta a las hipótesis científicas. La teoría atómica, por ejemplo, es, de hecho, una ficción, es decir, un esquema impuesto a los fenómenos por los científicos con el fin de controlarlos.[13] No podemos hacer otra cosa que expresarnos como si realmente existiese una distinción entre la posición de la fuerza o la energía y la fuerza misma. Sin embargo, esto no debe impedirnos ver que el átomo, como entidad, como lugar de energía, es un símbolo inventado por el científico, una proyección mental.

Si damos por supuesto el carácter ficticio de la teoría atómica, podemos pasar a decir que cada átomo es un *quantum* de energía o, mejor, de la voluntad de poder, que procura descargar su energía, irradiar su fuerza, su poder. Las llamadas leyes físicas representan relaciones de poder entre dos o más fuerzas. Necesitamos unificar, necesitamos fórmulas matemáticas para poder abarcar, clasificar, controlar. Pero esto no prueba que las cosas obedezcan leyes, en el sentido de reglas, o que existan cosas substanciales que ejerzan fuerza o poder. Existen, simplemente, "*quanta* dinámicos en una relación de tensión con otros *quanta* dinámicos".[14]

En lo que respecta al mundo orgánico, "llamamos *vida* a una pluralidad de fuerzas, unidas por un proceso nutritivo común".[15] Podríamos definir la vida como "una forma permanente de procesos de afirmaciones de fuerza, en la cual los distintos contendientes se desarrollan desigualmente".[16] Dicho de otro modo, el organismo es una compleja maraña de sistemas que giran y se desarrollan alrededor del sentimiento de poder y que, siendo expresión de la voluntad de poder, busca obstáculos con el fin de superarlos. Por ejemplo, la alimentación y la asimilación son interpretadas, por Nietzsche, como manifestaciones de la voluntad de poder. Lo mismo podemos decir de todas las demás funciones orgánicas.

Por lo que se refiere a la evolución biológica, Nietzsche ataca al darwinismo. Insiste, por ejemplo, en que durante la mayor parte del tiempo invertido en la formación de un órgano determinado, éste no es de utilidad para su poseedor y no puede ayudarle en su lucha contra las "circunstancias externas" y contra sus enemigos. "Darwin *sobreestima* de modo absurdo la influencia de las 'circunstancias externas'. El factor esencial del proceso vital es, precisamente, el tremendo poder para crear y construir formas desde dentro, un poder que *usa* y *explota* el medio ambiente."[17] Además, el supuesto de que la selección natural obra en favor del desarrollo de las especies y de los individuos más fuertes y mejor constituidos de éstas, es, para Nietzsche, gratuito. Precisamente, los mejores individuos son los que perecen y los mediocres los que sobreviven. Salvo excepciones, los mejores son débiles en comparación con la mayoría. Tomados individual-

13. No debemos entender controlar en su sentido vulgar y utilitario. El propio conocimiento es control, expresión de la voluntad de poder.
14. *W*, III, p. 778 (XV, p. 120).
15. *W*, III, p. 874 (XV, p. 123).
16. *W*, III, p. 458 (XV, p. 124).
17. *W*, III, p. 889 (XV, p. 127).

mente, los miembros de la mayoría pueden ser inferiores, pero cuando se agrupan, bajo la influencia del miedo y de los instintos gregarios, son más poderosos.

Por tanto, si basamos nuestros valores morales en los datos de la evolución, debemos concluir que "la mediocridad tiene mayor valor que los individuos excepcionales, y que los *decadentes* son más valorados que los mediocres".[18] Pero los valores más altos hay que buscarlos entre los individuos superiores que, en su soledad, se ven estimulados a proponerse metas sublimes.

En el campo de la psicología humana, Nietzsche encuentra una gran oportunidad de diagnosticar las manifestaciones de la voluntad de poder. Por ejemplo, rechaza, por considerarla totalmente infundada, la teoría psicológica en que se basa el hedonismo, principalmente la noción de que la persecución del placer y la huida del dolor son los motivos fundamentales de la conducta humana. Según Nietzsche placer y dolor son fenómenos concomitantes en la lucha por un aumento de poder. El placer puede definirse como el sentimiento de aumento de poder, y el dolor como el resultado de sentir obstaculizada la voluntad de poder. Al mismo tiempo, el dolor actúa a veces como estímulo de tal voluntad. Todo triunfo presupone un obstáculo, una barrera que debe superarse. Es, por tanto, absurdo considerar al dolor como puro mal. El hombre lo necesita constantemente como estímulo para impulsar su esfuerzo y para obtener nuevas formas de placer que acompañan a los resultados de los triunfos que el dolor incita a perseguir.

Aunque no podamos entrar en detalles del análisis psicológico de Nietzsche, es digno de destacar el importante papel que juega en él el concepto de sublimación. A su entender, por ejemplo, la automortificación y el ascetismo pueden ser formas sublimadas de una crueldad primitiva que es una expresión de la voluntad de poder. Suscita, además, la cuestión de por qué se subliman los instintos en, digamos, la visión estética del mundo. En todas partes ve Nietzsche la acción, a veces tortuosa y oculta, de la voluntad de poder.

4. Según Nietzsche, el rango está determinado por el poder. "Es la cantidad de poder lo que determina y diferencia los rangos." [19] De aquí podríamos deducir que si la mayoría mediocre posee mayor poder que los individuos no mediocres, también posee un valor superior al de éstos. Pero éste no es, claro está, el punto de vista de Nietzsche. Él entiende el poder como una cualidad intrínseca del individuo. Así dice, "yo distingo entre un tipo que representa la vida ascendente y otro que representa la decadencia, la descomposición, la debilidad".[20] Aunque la mayoría mediocre unida lograse el poder, no representaría la vida ascendente.

Sin embargo, los mediocres son necesarios. "Una cultura elevada puede existir únicamente sobre una amplia base, sobre una mediocridad poderosa y profundamente consolidada." [21] De hecho, desde este punto de vista, Nietzsche da la bienvenida a la expansión del socialismo y de la democracia. Ambos ayudan a crear los requisitos básicos de la mediocridad. En un famoso pasaje de la primera parte de *Zarathustra*, lanza un ataque contra el Estado nacional, "el más frío de todos los fríos monstruos",[22] el nuevo ídolo que se erige a sí mismo como objeto de adoración e intenta reducirlo todo a un es-

18. *W*, III, pp. 748-749 (XV, p. 159).
19. *W*, X, p. 105 (XV, p. 295). La primera referencia no es de la edición Schlechta sino de la *Taschen-Ausgabe*, publicada por A. Kroner de Stuttgart; la fecha del volumen en cuestión es 1921.
20. *W*, III, p. 829 (XV, p. 296).
21. *W*, III, p. 709 (XV, pp. 302-303).
22. *W*, II, p. 313 (IV, p. 54).

tado común de mediocridad. Pero aunque condena al Estado nacional desde este punto de vista, principalmente por impedir el desarrollo de individuos excepcionales, insiste también en que la mediocridad es necesariamente un medio para un fin: la aparición de un tipo superior de hombre. No es misión de la nueva casta o tipo de hombres más elevado, dirigir a las masas como un pastor dirige su rebaño. Es más bien función de las masas colocar los fundamentos sobre los cuales los nuevos supuestos señores de la tierra puedan dirigir su propia vida, y hacer posible que surjan tipos de hombres aún más superiores. Pero, antes de que esto suceda, han de venir los nuevos bárbaros, según expresión de Nietzsche, que quebrarán el dominio real de las masas, y harán posible, así, el desarrollo libre de individuos excepcionales.

Como un acicate y una meta para los hombres potencialmente superiores, Nietzsche ofrece el mito del superhombre (*der Uebermensch*). "No la 'humanidad' sino el *superhombre* es la meta." [23] "El hombre es algo que debe ser superado; el hombre es un puente y no un fin." [24] Pero no debemos deducir de ahí que del hombre surgirá el superhombre a causa de un proceso inevitable. El superhombre es un mito, una meta para la voluntad. "El superhombre es el sentido de la tierra. Deja a tu voluntad decir: el superhombre *tiene que ser* el sentido de la tierra." [25] Nietzsche asegura que "el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo".[26] Pero el hombre no va a evolucionar hasta el superhombre por un proceso de selección natural. De acuerdo con este proceso la cuerda podría caer al abismo. El superhombre no podrá llegar a menos que los individuos superiores tengan la audacia de transformar todos los valores, de quebrar las viejas tablas de valores, especialmente los valores cristianos, y crear otros nuevos partiendo de su vida y de su poder fecundos. Los nuevos valores marcarán una dirección y una meta a los hombres superiores, y el superhombre es, será, su personificación.

Si reprocháramos a Nietzsche su incapacidad para dar una descripción clara del superhombre, podría replicarnos que, como éste no ha existido aún, difícilmente podría hacer de él una descripción detallada. Pero, aun así, si la idea del superhombre está destinada a actuar como un acicate, un estímulo y una meta, debe poseer algún contenido. Podríamos decir, quizá, que es el concepto de la integración y el desarrollo más altos posibles del poder intelectual, la fortaleza de carácter y de voluntad, la independencia, la pasión, la habilidad y el físico. Nietzsche alude en una ocasión a "el César romano con el alma de Cristo".[27] El superhombre podría ser Goethe y Napoleón en una sola persona, apunta Nietzsche, o el dios epicúreo apareciendo de nuevo sobre la tierra. Sería un hombre profundamente culto, adornado de todas las gracias corporales, poderoso y tolerante a la vez, sin considerar nada prohibido salvo la debilidad, ya bajo la forma de "virtud" ya bajo la de "vicio", el hombre que ha llegado a ser totalmente libre e independiente y que afirma la vida y el universo. En conclusión, el superhombre es todo lo que hubiese anhelado ser el afligido, el solitario, el atormentado y olvidado herr professor doctor Friedrich Nietzsche.

5. El lector de *Zarathustra* puede fácilmente pensar que la idea del superhombre, conjugada con la de la transformación de los valores, es la principal de la obra. Y puede

23. *W*, III, p. 440 (XV, p. 387).
24. *W*, II, p. 445 (IV, p. 241).
25. *W*, II, p. 280 (IV, p. 7).
26. *W*, II, p. 281 (IV, p. 9).
27. *W*, III, p. 422 (XV, p. 380).

sentirse inclinado a concluir que Nietzsche aboga, en definitiva, por un desarrollo constante de las potencias del hombre. Pero Zarathustra no es únicamente el profeta del superhombre sino también el maestro de la doctrina del eterno retorno. Además, en *Ecce Homo*, Nietzsche nos informa de que la idea fundamental de *Zarathustra* es la del eterno retorno, que considera "la más alta fórmula de la actitud afirmativa hacia la vida que se haya logrado jamás".[28] También nos dice que este "pensamiento fundamental" [29] de la obra aparece por vez primera en el aforismo último de *La Gaya Ciencia.* Si, por lo tanto, la doctrina del eterno retorno es la idea fundamental de *Zarathustra*, difícilmente podemos menospreciarla considerándola una excrecencia extraña en la filosofía de Nietzsche.

Seguramente Nietzsche halló la idea del eterno retorno deprimente y opresiva, pero, como pronto afirmó, la usó como prueba de su fortaleza, de su capacidad de decir "sí" a la vida tal como es. Así, en el notable aforismo de *La Gaya Ciencia* imagina a un espíritu apareciendo ante él y diciéndole que su vida, hasta en sus detalles más nimios, retornará de nuevo innumerables veces. Se plantea entonces si ha de dejarse vencer por este pensamiento y maldecir al mensajero, o aceptar el mensaje con un espíritu de afirmación de la vida, considerando que el eterno retorno coloca el sello de la eternidad sobre el mundo del devenir. De modo similar, en *Más allá del bien y del mal*, habla del hombre que acepta el mundo, el cual desea jugar de nuevo un sinnúmero de veces, y que grita *encore* no sólo al juego sino también a los actores. Nietzsche esgrime la idea contra la "estrechez y la simplicidad mitad alemanas, mitad cristianas" [30] con la que se presenta el pesimismo de la filosofía de Schopenhauer. Además, en la tercera parte de *Zarathustra*, habla del sentimiento de disgusto ante el hecho de que, aun el hombre más inferior retornará, y que él mismo ha de "volver de nuevo a su propio yo para vivir una vida idéntica, en sus más importantes y en sus más nimios acontecimientos".[31] Entonces procede a dar la bienvenida a ese retorno. "Oh, ¿cómo podría no arder en esta eternidad, en este círculo que enlaza los círculos: el círculo del retorno?" [32] Asimismo, en las notas para su *magnum opus* se refiere varias veces a la teoría del eterno retorno como un gran pensamiento disciplinario, opresivo y liberador a la vez.

Al mismo tiempo, presenta la teoría como una hipótesis empírica, y no meramente como un pensamiento aleccionador o una prueba de la fuerza interior. Leemos así que "el principio de conservación de la energía exige el retorno *eterno*".[33] Si podemos considerar el mundo como un *quantum* determinado de fuerza o energía y como un número determinado de centros de fuerza, se sigue de ello que el proceso del mundo habrá de tomar la forma de sucesivas combinaciones de centros, siendo el número de tales combinaciones determinable en principio, es decir, finito. "En un tiempo infinito se deberían haber dado todas las combinaciones posibles. Como entre cada combinación y su retorno subsiguiente tendrían que darse todas las otras combinaciones posibles, y como cada una de ellas condiciona la sucesión total de combinaciones en las mismas series, ha de existir un ciclo de series absolutamente idénticas". [34]

Una de las razones principales de la insistencia de Nietzsche en la teoría del eterno

28. *W*, II, p. 1128 (XVII, p. 96).
29. *Ibid.*
30. *W*, II, p. 617 (V, p. 74).
31. *W*, II, p. 467 (IV, p. 270).
32. *W*, II, p. 474 (IV, p. 280).
33. *W*, III, p. 861 (XV, p. 427).
34. *W*, III, p. 704 (XV, p. 430).

retorno es que le permite salvar un vacío de su filosofía. Traza sobre el flujo del devenir la imagen del ser, sin crear un ser que trascienda al universo. Además, al impedir la introducción de una deidad trascendente, corta el paso al panteísmo, a una nueva introducción subrepticia del concepto de Dios bajo el nombre de universo. De acuerdo con Nietzsche, si decimos que el universo nunca se repite, pero siempre está creando nuevas formas, manifestamos un anhelo de la noción de Dios. El propio universo se asimila al concepto de un Dios creador, y tal asimilación es excluida por la teoría del eterno retorno. La teoría excluye también, evidentemente, la idea de un "más allá" personal, sin embargo, crea un sustituto de la misma aunque la posibilidad de vivir la propia vida de nuevo, en todos sus detalles y un número sin fin de veces, sólo pueda ejercer una atracción muy limitada. En otras palabras, la teoría del eterno retorno expresa la resuelta voluntad de Nietzsche de aceptar el mundo (*Diesseitigkeit*). El universo está cerrado en sí mismo, su significación es puramente inmanente, y el hombre verdaderamente fuerte, el auténtico hombre dionisíaco, afirmará este universo con firmeza, con coraje y aun con alegría, despreciando el escapismo como una manifestación de debilidad.

Se ha dicho algunas veces que la teoría del eterno retorno y la del superhombre son incompatibles. Pero tal afirmación tiene escaso valor argumental, y difícilmente podemos decir que son lógicamente incompatibles. La teoría de los ciclos de retorno no excluye la del deseo del superhombre, o del superhombre mismo. Si bien es cierto que la teoría del eterno retorno elimina el concepto del superhombre como objetivo final de un proceso de creación no repetible, también lo es que Nietzsche no admite tal concepto, sino que, por el contrario, lo excluye por considerarlo una reintroducción subrepticia de una interpretación teológica del universo.

6. Algunos discípulos de Nietzsche han procurado transformar su pensamiento en un sistema, que aceptan como una especie de evangelio e intentan propagar. Pero, hablando en términos generales, su influencia ha tomado la forma de pensamiento estimulante en distintas direcciones. Esta influencia estimulante ha sido muy amplia, pero no ha tenido un carácter uniforme. Nietzsche ha significado distintas cosas para distintas gentes. En el campo de la moral y de los valores, por ejemplo, ha contribuido al desarrollo de una crítica naturalista de la moral, en unos casos, mientras que en otros ha llevado a elaborar un fenomenología de los valores. Otras personas, con una mente filosófica menos académica, se han sentido más atraídas por su teoría de la transformación de los valores. En el campo de la filosofía social y cultural algunos lo han utilizado para atacar a la democracia y al socialismo en favor de doctrinas como el nazismo, mientras que otros lo han presentado como un gran europeo, o un gran cosmopolita, un hombre que estaba por encima de cualquier punto de vista nacionalista. Para algunos ha sido, sobre todo, el hombre que diagnosticó la decadencia y el inminente colapso de la civilización occidental, y para otros su filosofía encarnaba el auténtico nihilismo, para el cual él precisamente proclamaba poseer el remedio. En el campo de la religión es para unos un ateo radical, empeñado en demostrar la perniciosa influencia de las creencias religiosas; otros han visto tras su vehemente ataque al cristianismo la evidencia de una preocupación fundamental por el problema de Dios. Algunos lo han analizado principalmente desde el punto de vista literario, como un hombre que supo desarrollar la potencialidad del lenguaje alemán; otros, como Thomas Mann, han sido influidos por su distinción entre los puntos de vista y las actitudes apolíneas y dionisíacas; otros aún, se sienten atraídos por sus análisis psicológicos.

Evidentemente, el método de expresión de Nietzsche es responsable, en parte, de esta diversidad de interpretaciones, ya que muchos de sus libros consisten en aforismos. Sabemos que en algunos casos anotaba los pensamientos que le asaltaban en sus paseos solitarios y los unía después formando un libro. Los resultados son los que de un método tal se puede esperar. Por ejemplo, una reflexión sobre la sumisión de la vida burguesa, y el heroísmo y el autosacrificio presentes en la guerra y en el carácter del guerrero, da lugar a un aforismo o a un pasaje en favor de la guerra y de los guerreros en un momento, mientras que en otra ocasión la reflexión sobre el mismo tema le lleva a escribir sobre la destrucción y la devastación, sobre la pérdida de los mejores elementos de la nación, a menudo sin ganancia apreciable para ésta, sólo en beneficio de un puñado de individuos egoístas, y a concluir condenando la guerra como estúpida y suicida, igual para los vencedores que para los vencidos. De este modo, el comentador tanto puede presentar a Nietzsche como un amante de la guerra, como considerarlo un pacifista. Todo lo que se requiere para aclarar la cuestión es una selección cuidadosa de los textos.

Complica la situación, evidentemente, la relación de la filosofía de Nietzsche con su vida y sus problemas personales. Podemos, además de centrar la atención en la palabra escrita, desarrollar una interpretación psicológica de su pensamiento y, tal como antes apuntamos, es posible hacer una interpretación existencial del significado del todo complejo que forman su vida y su obra.

Es indiscutible que Nietzsche fue, en algunos aspectos, un pensador agudo y profético. Consideremos, por ejemplo, sus investigaciones en el campo de la psicología. Aunque no aceptemos como válido todo su análisis, debemos reconocer que formuló un número importante de ideas que han pasado a ser de uso común en la moderna psicología. Basta con que consideremos su teoría de los ideales y motivaciones que operan encubiertamente o su concepto de la sublimación. Su uso del principio de la voluntad de poder como clave de la psicología humana es una idea que encuentra su expresión clásica en la teoría psicoanalista de Alfred Adler, aunque podamos añadir que Nietzsche lo exagera en extremo, y que, cuanto más amplia se hace la idea, más indefinido pasa a ser su contenido.[35] Al mismo tiempo, el experimento de Nietzsche de usarla como clave de la vida psíquica del hombre, lleva a centrar la atención sobre la actuación de un impulso poderoso, aunque no sea único. Además, si nos detenemos a contemplar los acontecimientos del siglo XX, a la luz de la predicción nietzscheana de la llegada de los "nuevos bárbaros" y de las guerras mundiales, no podemos dejar de reconocer que tuvo una profunda visión de la situación, muy superior a la de sus contemporáneos que se entregaban a una fe optimista y complaciente en la inevitabilidad del progreso.

Aunque Nietzsche tuvo una visión clara en muchas cuestiones, fue, sin embargo, miope en otras. Por ejemplo, cometió un fallo al no haber prestado atención suficiente al problema de si su distinción entre vida ascendente y descendente, y la que estableció entre tipos superiores e inferiores de hombres, no presuponía tácitamente una auténtica objetividad de los valores que él rechazaba. Podría, claro está, hacerlo cuestión de gusto y de preferencia estética, tal como afirmó a veces. Pero entonces puede plantearse un problema semejante respecto a los valores estéticos, aunque quizá la distinción entre

35. Evidentemente lo mismo podríamos decir del concepto freudiano de *libido*.

lo alto y lo bajo pase a ser simplemente cuestión de sentimiento subjetivo y no se exige que los sentimientos de uno hayan de ser aceptados por los demás como una norma. Además, como ya hemos indicado antes, Nietzsche no prestó la atención necesaria al problema de cómo el hombre puede imponer una estructura inteligible al flujo del devenir, estando él mismo sometido a dicho flujo, y existiendo como sujeto sólo como parte de la estructura que intenta imponer.

En lo que respecta a la actitud de Nietzsche hacia el cristianismo, su ataque cada vez más violento contra él va acompañado de una progresiva incapacidad de hacerle justicia. Puede decirse que la vehemencia de su ataque es expresión en parte de una tensión interna y de una incertidumbre que intenta ahogar.[36] Como él mismo decía, tenía sangre de teólogos en sus venas. Pero, si hacemos abstracción de la vehemencia y la unilateralidad de su ataque al cristianismo en particular, podemos decir que esta actitud forma parte de su campaña general contra todas las creencias y todas las filosofías que, como el idealismo metafísico, atribuye al mundo, a la existencia humana y a la historia, un significado, un propósito, o una meta, distinto al impuesto libremente por el hombre mismo.[37] El rechazar la idea de que el mundo ha sido creado por Dios con un propósito, o que es la automanifestación de la idea absoluta del espíritu, da al hombre la libertad de atribuir a la vida el sentido que él quiera darle. Y la vida no tiene otro sentido.

La idea de Dios, sea teísta o panteísta, da así paso al concepto del hombre como ser que da sentido al mundo y crea valores. ¿No podríamos, sin embargo, decir que es, en último término, el propio mundo el que tiene la última palabra, y que el hombre, que le otorga sentido y establece la moral, es absorbido como una mota insignificante de polvo por los ciclos sin sentido de la historia? Si esto es así, el esfuerzo del hombre para dar sentido y valor a su vida aparece como un "No" desafiante, como un rechazo a la falta de sentido del universo, más que como una actitud positiva respecto a éste.[38] ¿Debemos por el contrario decir que la interpretación del mundo como carente de un sentido preestablecido, o de un propósito, y como una serie de ciclos sin fin es una ficción que manifiesta la voluntad de poder del hombre? Si así es, la cuestión de si el mundo tiene o no un sentido dado, o un propósito, sigue en pie.

Una cuestión final. Los filósofos profesionales que leen a Nietzsche pueden interesarse especialmente en su crítica de la moral, o en su análisis fenomenológico, o en sus teorías psicológicas, pero lo que probablemente llame la atención del lector común son los remedios que el filósofo expone contra la amenaza de lo que denomina nihilismo, la crisis espiritual del hombre moderno. Será su idea de la transformación de los valores, su concepción del orden de rangos y el mito del superhombre lo que atraerá su atención. Podemos decir, sin embargo, que lo realmente significativo, en lo que podríamos

36. Sostener que un ateo confeso sea "realmente" un creyente simplemente por atacar persistente y vehementemente el teísmo sería demasiado extravagante y paradójico. Pero Nietzsche, que de niño fue profundamente religioso, nunca fue indiferente a los problemas del ser y del significado o del propósito de la existencia. Además su diálogo con Cristo, que culmina en las palabras finales de *Ecce Homo*, "*Dionysus* ante *el Crucificado*", muestra con suficiente claridad que "el anticristo" tenía que luchar consigo mismo, aunque considerase tal lucha como un empeño en trascender sus propias inclinaciones a la debilidad. A pesar de su rechazo de Dios, Nietzsche estuvo muy lejos de ser lo que generalmente se entiende por un "hombre irreligioso".

37. Nietzsche insiste en que su principal ataque al cristianismo va dirigido, sobre todo, a su moral y a su sistema de valores. A la vez une el cristianismo al idealismo alemán, que considera como derivado de aquél, como una forma enmascarada de él, en base a que para ambos el mundo tiene un sentido o un propósito dados.

38. A menos que entendamos por actitud positiva la aceptación del hecho de las diferencias entre el fuerte y el débil, como opuesto a la pretensión de colocar a todas las personas al mismo nivel. Pero, en este caso, una actitud positiva debe incluir también la aceptación de que la mayoría establezca límites a las actividades de los individuos independientes rebeldes.

llamar el aspecto no académico de Nietzsche, no son sus supuestos antídotos contra el nihilismo sino más bien su propia existencia y su pensamiento, como expresión dramática de una viva crisis espiritual para la cual no hay ninguna salida en su propia filosofía.

Capítulo XXIII

MIRADA RETROSPECTIVA Y PANORAMA ACTUAL

Algunos problemas suscitados por la filosofía alemana del siglo XIX. — La solución positivista. — La filosofía de la existencia. — La aparición de la fenomenología; Brentano, Meinong, Husserl, el amplio uso del análisis fenomenológico. — La vuelta a la ontología; N. Hartmann. — Metafísica del ser; Heidegger, los tomistas. — Reflexiones finales.

1. Kant pretendió superar lo que conceptuaba como el escándalo de los sistemas metafísicos contradictorios, y establecer la filosofía sobre bases seguras. También vimos cómo Fichte insistía en que la filosofía era la ciencia fundamental, en la que todas las otras se basaban. Pero cuando afirmaba esto se estaba refiriendo, claro está, a la *Wissenschaftslehre*, es decir, a su propia filosofía. Y su sistema es sólo uno más entre las series de interpretaciones personales, aunque interesantes y hasta fascinantes a veces, de la realidad, que surgen en el siglo XIX como los altos picos de una cordillera en el horizonte. Otros ejemplos son, el teísmo especulativo de Schelling, el idealismo absoluto de Hegel, la filosofía del mundo como voluntad y representación de Schopenhauer, la visión de Kierkegaard de la historia humana y la filosofía de Nietzsche de la voluntad de poder. Sólo un hombre muy arriesgado podría afirmar que tal serie proporcionaba una confirmación empírica de la validez de la afirmación de Fichte a favor del carácter científico de la filosofía.

Puede decirse, en verdad, que las diferencias entre las filosofías, aunque son considerables, no prueban que la filosofía no tenga un valor cognoscitivo, pues pudiera ser que cada filósofo expresase una verdad, la aprehensión de un aspecto real de la vida humana y de la historia, y que estas verdades fuesen complementarias entre sí. Es decir, el elemento de conflicto no surge de una incompatibilidad entre las ideas fundamentales sobre las que descansan los distintos sistemas, sino más bien del hecho de que cada filósofo exagera un aspecto del mundo o de la vida y de la historia humana, transformando así una parte en el todo. Por ejemplo, Marx centra su atención en los aspectos reales del hombre y de la historia humana; y no hay ninguna incompatibilidad fundamental entre estos aspectos y, digamos, los aspectos religiosos de la existencia humana en los que se centra Schelling. La incompatibilidad surge cuando Marx transforma una idea que expresa un aspecto parcial del hombre y de la historia en la clave para resolver todos los problemas.

Una cuestión que plantea este modo de enfocar las cosas es que elimina los axiomas de los sistemas filosóficos, y que ello les priva de su mayor interés. Podría decirse, por

ejemplo, que la filosofía de Marx tiene interés precisamente a causa del elemento de exageración que permite contemplar toda la historia humana con una cierta perspectiva. Si privamos al marxismo de axiomas tales como el de que sin una base económica en la vida del hombre no existiría arte, filosofía o ciencia, perdería una gran parte de su interés y todo su carácter provocador. Del mismo modo, si limitamos en la filosofía de Nietzsche la idea de que la voluntad de poder, o de alcanzar el poder, a uno más de los factores influyentes en la vida humana, sería compatible con una versión reducida del marxismo, pero sólo a cambio de ser reducida ella misma a una proposición perfectamente obvia.

Un modo posible de refutar esta línea de argumentación sería decir que las exageraciones en un sistema filosófico servían a un propósito útil. Es precisamente la exageración el elemento que destaca y atrae la atención, y que sirve para llevarnos de un modo eficaz a la verdad básica que contiene el sistema. Una vez digerida esta verdad, podemos olvidarnos de la exageración. No es tanto cuestión de destuir el sistema como de usarlo como un medio de percepción, y olvidarnos después del instrumento por medio del cual pudimos percibir, a menos que necesitemos referirnos de nuevo a él para volver sobre la percepción cuestionada.

Pero aunque esta línea de pensamiento no deje de ser razonable en sí, nos es de poca utilidad para apoyar la afirmación de Fichte de que filosofía es la ciencia de las ciencias. Supongamos que reducimos las filosofías de Schopenhauer, Marx y Nietzsche a proposiciones como la de que existe gran cantidad de mal y de sufrimiento en el mundo, la de que tenemos que producir comida y consumirla antes que desarrollar las ciencias, y la de que la voluntad de poder puede operar en forma simulada e indirecta. Tenemos entonces tres proposiciones, las dos primeras son obvias para la mayoría de la gente, mientras que la tercera, que es la más interesante, es una proposición psicológica. Ninguna sería designada normalmente como una proposición filosófica. Las proposiciones filosóficas de Schopenhauer, Marx y Nietzsche pasarán a ser así instrumentos para arrastrar la atención hacia otro tipo de proposiciones y éstas no serán, evidentemente, todas las que tenía en el pensamiento Fichte cuando afirmó que la filosofía era la ciencia básica.

Podría objetarse que sólo he centrado mi atención en los sistemas más originales, en los picos de las montañas, y que he olvidado las faldas, los movimientos generales del neokantismo. Podría aducirse que, si bien es cierto que, si buscamos interpretaciones altamente personales e imaginativas del universo y de la vida humana, debemos buscarlas en los filósofos famosos, también lo es que, para encontrar un trabajo más humilde en filosofía, unos esfuerzos de paciente cooperación para resolver los distintos problemas, debemos acudir a los movimientos generales en los que las tendencias particulares se sumergen en lo universal.

¿Es cierto esto, sin embargo? Entre los neokantianos, por ejemplo, existen, claro está, lazos de familia que justifican esta denominación que implica un movimiento definido, distinto de otros. Pero si nos detenemos a analizarlo cuidadosamente, no sólo descubrimos distintas tendencias generales en el movimiento, sino también una multitud de filosofías individuales. En el movimiento de los metafísicos inductivos, unos filósofos usan una idea como clave para interpretar el mundo, mientras que otros no lo hacen. Wundt usa su interpretación voluntarista de la psicología humana como base para una filosofía general, mientras que Driesch usa como base su teoría de las entelequias, deri-

vada de su estudio de los procesos biológicos. Realmente, un sentido de la proporción y las exigencias de la economía mental sugieren que es mejor en muchos casos olvidar o dejar que sean absorbidos los sistemas individuales por el conjunto del movimiento general. Esto, claro está, no altera el hecho de que cuanto más de cerca estudiamos la filosofía del siglo XIX, más precibimos que las corrientes generales tienden a diferenciarse en filosofías individuales. Realmente, no es exagerado afirmar que en este siglo cada profesor de filosofía parece considerar necesario elaborar su propio sistema.

Puede haber, por supuesto, distintas opiniones dentro de la estructura de una convicción común sobre la naturaleza y la función de la filosofía. Así, los neokantianos estaban más o menos de acuerdo respecto a los límites de la filosofía. Aunque los puntos de vista opuestos acerca de su naturaleza y su función no han de coexistir necesariamente con puntos de vista y aun con sistemas distintos, es innegable que en el pensamiento alemán del siglo XIX existían concepciones muy distintas de lo que la filosofía debía ser. Cuando Fichte, por ejemplo afirmaba que la filosofía tenía que ser una ciencia, quería decir que debía derivarse sistemáticamente de una verdad fundamental. Los metafísicos inductivos, sin embargo, tenían una idea distinta de la filosofía. Y si centramos nuestra atención en Nietzsche, nos encontraremos con que rechaza el concepto de verdad absoluta y subraya los fundamentos valorativos de los diferentes tipos de filosofía, los juicios de valor que dependen de los tipos de hombres que los formulan.[1]

No es necesario decirlo: el hecho de que dos filósofos difieran no prueba por sí mismo que uno de ellos tenga razón. Y aunque ambos estén equivocados, otros filósofos pueden estar en lo cierto. Al mismo tiempo los sistemas contradictorios del siglo XIX, y aún más, los puntos de vista en contradicción sobre la naturaleza y el alcance de la filosofía, muestran que el intento de Kant de establecer definitivamente la verdadera naturaleza y la función de la filosofía era, desde el punto de vista histórico, imposible. Los viejos problemas se replantean por sí mismos con renovada fuerza. ¿Puede ser una ciencia la filosofía? ¿Cómo? ¿Qué tipo de conocimiento podemos buscar legítimamente a través de ella? ¿Ha sido la filosofía superada por el crecimiento y el desarrollo de las ciencias particulares? ¿Posee todavía un campo propio? ¿Cuál es ese campo? ¿Cuál es el método apropiado para investigarlo?

No debe sorprendernos demasiado que el juicio de Kant acerca de la naturaleza y los límites de la filosofía científica no haya logrado una aceptación universal, pues guardaba estrecha relación con su propio sistema. Dicho de otro modo, era un juicio filosófico como los de Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche, Eucken y muchos otros. De hecho, teniendo en cuenta que no estamos haciendo una proposición acerca del uso corriente y convencional de los términos o acerca de los distintos usos del vocablo "filosofía" en la historia, cualquier pronunciamiento que podamos hacer sobre la "verdadera" naturaleza y la función de la filosofía es un juicio filosófico, hecho desde una determinada filosofía, y que expresa o implica una determinada postura filosófica.

No es, evidentemente, intención del autor sugerir que no deba adoptarse ninguna posición filosófica definida, o que es inadecuado emitir juicios filosóficos sobre la natu-

1. Este enfoque nos recuerda la afirmación de Fichte de que el tipo de filosofía que un hombre elije depende del género de hombre que él es. Aun prescindiendo de que Fichte no deseaba que tal proposición se entendiera en el sentido de excluir el concepto de filosofía como una ciencia, no veía en ella una anticipación de la tendencia a subordinar el concepto de verdad al de vida humana o existencia, trazando el desarrollo concreto de esta tendencia encontramos como resultado diferentes concepciones del hombre, de la vida humana y de la existencia. Baste mencionar como ejemplo los nombres de Kierkegaard y Nietzsche.

raleza y la función de la filosofía. Ni tampoco es su intención sugerir que no puedan aducirse buenas razones para elegir un juicio en lugar de otro. A la vez, no quiero dar en este momento un salto brusco desde mi papel de historiador al papel que me corresponde como portavoz de un sistema filosófico determinado. Prefiero, en lugar de ello, echar una ligera ojeada a algunas de las soluciones, ofrecidas por el pensamiento alemán durante la primera parte del siglo actual, al tipo de problemas que hemos planteado antes. Este procedimiento servirá para proporcionar una especie de puente entre el pasado y el presente.

2. Una posible respuesta a las cuestiones relativas al alcance de la filosofía es la que sostiene que las ciencias particulares son únicamente fuentes de conocimiento acerca del mundo, y que la filosofía no posee un campo propio en el sentido de que su función es investigar un nivel o tipo especial de ser. Es, realmente, muy comprensible que, a la vez, los hombres consigan adquirir conocimientos filosóficos del mundo mediante la especulación filosófica, pero en el curso de su desarrollo, las distintas ciencias han ocupado una parte tras otra del campo que antes se asignaba a la filosofía. Ha habido así una substitución gradual de la especulación filosófica por el conocimiento científico, y no debe sorprendernos que los filósofos que piensan que pueden aumentar nuestro conocimiento de la realidad por medios distintos a los empleados por el método científico de hipótesis, deducción y verificación, sólo logren elaborar sistemas en conflicto, que tal vez posean algún valor estético o alguna significación emotiva, pero que no podemos seriamente atribuirles valor cognoscitivo. Si la filosofía ha de ser científica y no una poesía enmascarada de ciencia, su función ha de tener carácter puramente analítico. Puede, por ejemplo, aclarar algunos de los conceptos fundamentales empleados en las ciencias e investigar sobre la metodología científica, pero no puede adelantarse a las ciencias para añadir o para completar nuestro conocimiento científico del mundo.

Esta actitud general positivista, la convicción de que las ciencias empíricas son la única fuente realmente segura de conocimiento del mundo, está muy extendida. En el siglo XIX alcanzó su expresión clásica en la filosofía de Auguste Comte, y hemos visto que también halló forma, si bien a menor escala, en las corrientes de pensamiento materialistas y positivistas en Alemania. Pero también hicimos notar cómo algunos filósofos alemanes, que representaban esta corriente de pensamiento, fueron más allá de las ciencias particulares para elaborar un punto de vista general. El monismo de Haeckel es un ejemplo. Fue esta tendencia de la filosofía desarrollada dentro de la *Weltanschauung* o visión total, lo que el positivismo del siglo XX se encargó de eliminar.

Una objeción obvia a la reducción de la filosofía a la postura de servidora de la ciencia es que existen cuestiones y problemas que no pertenecen a ninguna ciencia particular, que exigen repuestas que han sido tradicional y propiamente consideradas como pertenecientes al campo de la investigación filosófica. El positivista está, evidentemente, convencido de que las cuestiones acerca de la realidad última o del Absoluto, sobre el origen de los seres finitos, y otras semejantes, no pueden ser solucionadas realmente por los filósofos metafísicos, del tipo de Schelling, por ejemplo. Pero aunque estemos de acuerdo en que tales problemas no han sido, de hecho, satisfactoriamente resueltos, o aunque no estamos en disposición de resolverlos aquí y ahora, podría además demostrarse que el planteamiento y la discusión de tales problemas tiene un gran valor, pues ayuda a mostrar los límites del conocimiento científico y nos recuerda los misterios de la existencia finita. Por lo tanto, una exclusión efectiva de la filosofía metafísica

exige el establecimiento de dos tesis complementarias. Debería demostrarse que los problemas metafísicos son insolubles por principio y no que nosotros no estemos en disposición de resolverlos aquí y ahora; debería demostrarse además que los problemas que son insolubles por principio son pseudoproblemas, en el sentido de que no son cuestiones reales, sino expresiones verbales que carecen de un significado claro.

Es precisamente esto lo que los neopositivistas del Círculo de Viena y sus seguidores quisieron mostrar en los años veinte del siglo actual al desarrollar un criterio de significación, el denominado principio de verificabilidad, que excluiría de un modo efectivo los problemas y las proposiciones metafísicas de entre los problemas y proposiciones significativos. Aparte de las proposiciones puramente formales de la lógica y de la matemática pura, las proposiciones significativas fueron consideradas hipótesis empíricas, cuyo significado coincidía con el previsible, aunque no necesariamente realizable, sistema de verificación en la experiencia sensible. Y, por lo tanto, como es inconcebible una verificación empírica en la experiencia sensible de la proposición de Parménides de que todas las cosas son en realidad un ser que no cambia, ésta no puede ser considerada significativa.[2]

Así establecido, sin embargo, el criterio neopositivista de significancia fue incapaz de evadirse a la crítica, tanto desde fuera como desde dentro del movimiento, y acabó siendo un principio puramente metodológico, útil al propósito de delimitar lo que podría denominarse con propiedad hipótesis científicas o ha llegado a ser tan alterado y recortado que resultó totalmente ineficaz para la tarea de excluir la filosofía especulativa.

El hecho en cuestión es que, según mi opinión, el neopositivismo como filosofía fue un intento de proporcionar una justificación teórica al positivismo como mentalidad o actitud, y que el criterio de significación neopositivista está fuertemente influido por las presunciones filosóficas implícitas en tal actitud. Además, su efectividad como arma contra la filosofía metafísica depende de estos presupuestos no explícitos, pues una vez que lo fuesen, el positivismo aparecería como una discutible filosofía más. Evidentemente, esto no entraña la desaparición del positivismo como mentalidad o actitud. El hecho de la aparición y de la crítica (en parte autocrítica) del neopositivismo ha tenido la gran ventaja de sacar a la luz del día los presupuestos ocultos. Fue uno de los problemas de la mentalidad positivista, que había llegado a estar muy extendida durante el siglo XIX, alcanzar reflexivamente conciencia de sí misma y analizar sus propias presunciones. Realmente, tal autoconciencia fue alcanzada en el campo filosófico y dejó intocadas grandes áreas de la mentalidad positivista. Pero esto simplemente ayuda a ilustrar la necesidad de la filosofía, una de cuyas funciones es precisamente hacer explícitas y someter a examen crítico las presunciones ocultas implícitas en actitudes filosóficas no reflexivas.[3]

3. De acuerdo con los neopositivstas, la filosofía puede llegar a ser científica, pero sólo a costa de hacerse puramente analítica y abandonando cualquier intento de incrementar nuestro conocimiento positivo de la realidad. Otro modo posible de descri-

2. Es decir, la proposición podría expresar y evocar actitudes emotivas, poseyendo así significancia "emotiva"; pero de acuerdo con los estrictos principios neopositivistas carecería de sentido en cuanto que no podría ser verdadera o falsa.

3. Una bibliografía del neopositivismo nos la proporciona *Logical positivism*, una antología preparada por A. J. Ayer, Glencoe, Ill., y Londres, 1959. Algunos escritos que ilustran el debate sobre el principio de la verificabilidad, junto con una selecta bibliografía, pueden hallarse en *A modern introduction to philosophy*, preparado por P. Edwards y A. Pap, pp. 543-621, Glencoe, Ill., 1957. Cf. también *Contemporary philosophy*, por F. C. Copleston, pp. 26-60, Londres, 1956, para una discusión crítica del neopositivismo.

bir la función y la naturaleza de la filosofía es decir que tiene como campo propio todo cuanto se refiere al ser, y negar al mismo tiempo que sea o pueda ser una ciencia, universal o especial, equiparable a las ciencias empíricas particulares. En cierto sentido la filosofía continúa siendo lo que siempre fue, algo referente al ser (*das Sein*) como distinto del *die Seienden*. Era un error suponer que podía erigirse ciencia del ser, pues el ser es inobjetivable, no puede ser objeto de investigación científica. La función primera de la filosofía es despertar en el hombre conciencia del ser que trasciende a todos los seres y los sustenta. Como no puede haber ninguna ciencia del ser, ningún sistema metafísico poseerá validez universal. Los distintos sistemas son claves personales para interpretar al ser, que es inobjetivable. Esto no significa, sin embargo, que carezcan de valor, pues un gran sistema metafísico puede abrirnos la puerta que el positivismo cierra. Hablar del escándalo de los sistemas en conflicto implica una concepción errónea de la verdadera naturaleza de la filosofía, puesto que la objeción únicamente sería válida si la filosofía, para justificarse como tal, fuera una ciencia, y éste no es el caso. Realmente, al proclamar que la filosofía es una ciencia, los metafísicos del pasado han dado motivo para hablar del escándalo de los sistemas diferentes e incompatibles. Pero una vez eliminada tal pretensión, y aceptado que la verdadera misión de la metafísica es la de inculcar al hombre una conciencia del ser envolvente, en el que él y todos los demás seres finitos se apoyan, la base del escándalo desaparece, pues era de esperar que aparecieran distintas interpretaciones personales del ser trascendente. Lo importante es ver en ellas lo que realmente son y no tomar de las proposiciones extravagantes de sus autores sólo en su valor superficial.

Tal punto de vista representa un aspecto de la filosofía del profesor Karl Jaspers (n. 1883). Pero éste combina la aceptación de la afirmación kantiana de que la especulación metafísica no puede proporcionar conocimiento teórico, con una teoría de la "existencia" que muestra la influencia de Kierkegaard. El ser humano puede ser objetivado y estudiado científicamente, por ejemplo, por el fisiólogo y el psicólogo. El individuo se presenta entonces como clasificable de un modo o de otro, pero cuando lo analizamos desde el punto de vista del propio agente libre, desde dentro de la vida escogida libremente, el individuo aparece como lo único existente, como el ser que trasciende libremente lo que ya es y que se crea a sí mismo, por el ejercicio de su libertad. Realmente, desde tal perspectiva, el hombre es siempre la acción, su propio hacer: *Existenz* es siempre existencia posible (*mögliche Existenz*). No se puede hacer un estudio científico del hombre partiendo de este enfoque. Sólo la filosofía puede analizar e iluminar la "existencia", de modo tal que capacite al individuo existente para entender lo que significa, en términos de su propia experiencia. Puede también dirigir la mirada hacia la acción mediante la cual, especialmente en ciertas situaciones, el individuo llega a tomar conciencia de su finitud y de la presencia envolvente del ser como lo trascendente que sustenta a todos los otros seres. Pero un ser trascendente no puede nunca ser objetivado ni reducido a la conclusión de una demostración o prueba, y el hombre que toma conciencia de él como el complemento inobjetivable y la base de los seres finitos, es libre de afirmarlo, como Kierkegaard, mediante lo que Jaspers denomina "fe filosófica", o de rechazarlo, tal como Nietzsche hace.

No podemos detenernos más en la filosofía de Jaspers; [4] la hemos mencionado, no

4. Podemos recomendar, como estudio ajustado de la misma, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, de M. Dufrenne y P. Ricoeur, París, 1947.

tanto por ella misma como por mostrar uno de los modos en que el pensamiento alemán de la primera mitad del siglo XIX establece la naturaleza y las funciones de la filosofía. Podemos añadir, sin embargo, que Jaspers, como antes Kant, intenta poner la fe en la libertad humana y en Dios, fuera del alcance de la crítica científica. Podemos ver un retorno evidente a los temas kantianos. La distinción que hace Jaspers entre el hombre visto desde un punto de vista científico externo y desde el punto de vista interno "existencial", corresponde en cierto modo a la distinción kantiana entre el nivel del fenómeno y del nóumeno. Existen al mismo tiempo diferencias evidentes entre Kant y Jaspers. Por ejemplo, el énfasis kantiano en la ley moral, sobre la que basa prácticamente la fe en Dios, desaparece, ocupando su lugar el concepto de Kierkegaard del individuo existencial. Además, la "fe filosófica" de Jaspers, que es una versión más académica del latido de fe de Kierkegaard, se dirige hacia Dios como ser, no, como en el caso de Kant, como instrumento que resume la virtud y la felicidad.

Una objección obvia que podemos hacer a este modo que tiene Jaspers de colocar la metafísica fuera del alcance de la crítica científica es la de que al hablar de libertad y, aún más, del ser, es necesario objetivar lo que de acuerdo con él no puede ser objetivado. Si no podemos objetivar al ser no podemos tampoco mencionarle, sólo podemos permanecer en silencio. Pero se podría, claro está, usando la distinción de Wittgenstein, decir que, para Jaspers, la filosofía intenta "mostrar" lo que no puede "decirse". Realmente el hincapié de Jaspers en la función "iluminadora" de la filosofía apunta en esa dirección.

4. Para los neopositivistas, la filosofía puede ser científica, pero, el mero hecho de serlo no la convierte en una ciencia en el sentido de poseer un campo peculiar y propio. Para Jaspers la filosofía posee en cierto sentido un campo propio,[5] pero no es una ciencia y se mueve en campos distintos a las otras ciencias. Los fenomenologistas, sin embargo, han intentado reivindicar a la filosofía su carácter científico y asignarle algunos ámbitos de actuación.

(i) En estas breves notas sobre la aparición de la fenomenología, no debemos olvidar a Franz Brentano (1838-1917). Después de estudiar con Trendelenburg, Brentano se hace sacerdote católico. En 1872 logró una cátedra en Würzburg, y en 1874 en Viena. Pero en 1873 había abandonado la Iglesia, y su situación de ex sacerdote casado hacía difícil su vida como profesor universitario en la capital austríaca, por lo que en 1895 renunció a la cátedra y fijó su residencia en Florencia, de donde más tarde, al estallar la Primera Guerra Mundial, se trasladó a Suiza.

En 1874 publicó un libro titulado *Psycologie vom empirischen Standpunkt.*[6] La psicología empírica, afirma, no es la ciencia del alma, término lleno de implicaciones metafísicas, sino una ciencia de los fenómenos psíquicos. Cuando Brentano habla de la psicología empírica se refiere a la psicología descriptiva más que a la genética, y la psicología descriptiva es para él un análisis de los actos psíquicos o de los actos de la conciencia en relación con objetos "inexistentes", es decir, con objetos contenidos dentro de los actos mismos. Toda conciencia es conciencia *de.* Pensar es pensar alguna cosa y desear

5. El término "filosofía de la existencia" sugiere que *Existenz* constituye su campo. Sin embargo, Jaspers insiste más en el ser, en la iluminación de la "existencia" como vía de acceso a la conciencia del ser. Pero el ser no constituye un campo que la filosofía puede investigar científicamente, aunque el filósofo sea capaz de despertar o mantener viva la conciencia del ser.

6. Podemos mencionar, entre otras, las siguientes obras: *Vom Ursprung der Sttlichen Erkenntnis*, 1889, *Ueber die Zukunft der Philosophie*, 1893, y *Die vier Phasen der Philosophie*, 1895.

es desear alguna cosa. Por tanto cada acto de conciencia es "intencional", "implica" un objeto. Y podemos considerar el objeto como implícito y como inexistente, sin plantearnos la problemática de su situación y su naturaleza extramental.

Esta teoría de la intencionalidad de la conciencia, que retrocede al pensamiento aristotélico-tomista, no es en sí misma una teoría subjetivista. La psicología descriptiva, tal como Brentano la interpreta, no dice que los objetos de la conciencia no posean existencia independiente, sino que los considera como inexistentes, por la buena razón de que está analizando los actos psíquicos, o actos de la conciencia y no las cuestiones ontológicas relativas a la realidad extramental.

Está claro que para analizar la conciencia uno se puede concentrar en los objetos inexistentes de ella, o en la referencia intencional como tal. Brentano tiende a concentrarse en el segundo aspecto, distinguiendo tres tipos principales de referencia intencional. El primero es la simple representación, en la que no se plantean problemas de verdad o falsedad. El segundo es un juicio que implica aceptación (*Anerkkenen*) o rechazo (*Verwerfen*), en otras palabras: afirmación o negación. En tercer lugar están los movimientos de la voluntad y de los sentimientos (*Gemütsbewegungen*), donde las actitudes o estructuras fundamentales de la conciencia son amor y odio, o, como también dice Brentano, placer y desagrado.

Podemos añadir que, así como Brentano creyó en la existencia de juicios lógicos evidentemente verdaderos creyó también que existían sentimientos morales realmente correctos o verdaderos. Es decir, hay bienes, objetos de aprobación moral o de placer, que son realmente, y siempre, preferibles. Pero, desde el punto de vista de la fenomenología, la aportación importante del pensamiento de Brentano es la doctrina de la intencionalidad de la consciencia.

(II) Las reflexiones de Brentano ejercieron influencia sobre un número de filósofos agrupados generalmente bajo la denominación de Escuela Austríaca, como Anton Marty (1847-1914), profesor en Praga, Oskar Kraus (1872-1942), un discípulo de Marty, también profesor en Praga, y Carl Stumpf (1848-1936), que fue un relevante psicólogo y tuvo a Edmund Husserl entre sus discípulos.

Debemos hacer, sin embargo, mención especial de Alexius Meinong (1853-1920), alumno de Brentano en Viena y profesor de filosofía, más tarde, en Graz. En su teoría de los objetos (*Gegenstandstheorie*) distingue diferentes tipos de ellos. En la vida ordinaria entendemos por el término "objetos" cosas particulares existentes, como árboles, piedras, mesas, etc. Pero si consideramos "objetos" como los objetos de la conciencia, podemos ver fácilmente que también existen otros tipos, de los mismos, aparte de los generalizados. Por ejemplo hay objetos ideales, como valores y números, a los que podemos atribuir realidad, aunque no existan del mismo modo que existen los árboles y las vacas. Hay además objetos imaginarios, como una montaña de oro o el rey de Francia. No existe una montaña de oro, no hay rey en Francia desde hace muchos años. Pero si podemos hablar de montañas de oro, debemos estar refiriéndonos a algo, pues hablar de nada es no hablar. Hay un objeto presente en la conciencia, aun cuando no exista extramentalmente una cosa existente que se le corresponda.

La teoría de las descripciones de Bertrand Russell fue creada para enmarañar la línea de argumentación de Meinong y despoblar el mundo de objetos reales en algún sentido, pero que no existen. Esto es, sin embargo, irrelevante para nuestros propósitos. El punto principal es que la teoría de Meinong ayudó a centrar la atención sobre los

objetos, considerados precisamente como objetos de la conciencia, como, usando la terminología de Brentano, inexistentes.

(III) El fundador real del movimiento fenomenológico fue, sin embargo, Edmund Husserl (1859-1938) y no Brentano o Meinong. Después de haber terminado su doctorado en matemáticas, Husserl asistió a las clases de Brentano en Viena (1884-1886), y bajo su influencia se consagró a la filosofía. Fue profesor de filosofía en Göttingen, y más tarde en Freiburg-im-Breisgau, donde tuvo por discípulo a Martin Heidegger.

En 1891 publicó una *Philosophie der Arithmetik (Filosofía de la Aritmética)*, en la que mostró una cierta tendencia al psicologismo, es decir, a fundamentar la lógica en la psicología. Por ejemplo, el concepto de multiplicidad que es esencial para el concepto de número está basado en el acto psíquico de agrupar juntos diversos contenidos de la conciencia en una representación. Este enfoque fue criticado por el célebre matemático y lógico Gottlob Frege (1848-1925), y Husserl, en sus *Logische Untersuchungen* (*Investigaciones Lógicas*, 1900-1901) sostiene claramente que la lógica no es reductible a psicología.[7] La lógica se ocupa de la esfera del significado, esto es, de lo que es significado (*gemeint*) o entendido, no de la sucesión de los auténticos actos psíquicos. En otras palabras, debemos distinguir entre conciencia, como un complejo de datos psíquicos, sucesos o experiencias (*Erlebnisse*), y los objetos de la conciencia que se significan o entienden. Estos últimos "aparecen" para, o por, la conciencia, y en este sentido son fenómenos. Sin embargo los primeros no aparecen, son vividos o experimentados a través de ella (*erlebt*). Evidentemente esto no significa que los actos psíquicos no puedan ser reducidos a fenómenos por reflexión; sin embargo, si los consideramos según aparecen en la conciencia, no son actos psíquicos reales.

Esto implica una distinción entre significados y cosas, distinción que tiene considerable importancia. El no lograr hacer tal distinción fue una de las principales razones de que los empiristas se vieran obligados a negar la existencia de ideas o conceptos universales. Las cosas, incluidos los actos psíquicos reales, son todas individuales o particulares, en tanto que los significados pueden ser universales, y como tales son "esencias".

En la obra *Iden zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (*Ideas para una fenomenología y una filosofía fenomenológica*, 1913), Husserl denomina al acto de conciencia *noesis*, y a su objeto correlativo, lo que es significado o entendido, *noema*. Más adelante habla de la intuición de las esencias (*Wesensschau*). En matemática pura, por ejemplo, hay una intuición de las esencias que da origen a proposiciones que no son generalizaciones empíricas, sino que pertenecen a un tipo diferente, el de las proposiciones *a priori*. La fenomenología en general es el análisis descriptivo de las esencias o estructuras generales. Podría por tanto haber una fenomenología de los valores. Pero podría existir también un análisis fenomenológico de las estructuras fundamentales de la conciencia, supuesto, claro está, que estas estructuras estén "reducidas" a esencias o *eidé*.

Una cuestión en la que Husserl insiste es la de la suspensión del juicio (la denominada *epojé*) en lo que respecta a la posición o referencia ontológica o existencial de los objetos de la conciencia. Por medio de esta suspensión, se dice que la existencia es "puesta entre paréntesis". Supongamos, por ejemplo, que queremos desarrollar un

7. En su rechazo del psicologismo Husserl está influido no sólo por Frege, sino también por Bolzano (véanse pp. 203-205 de este volumen).

análisis fenomenológico de la experiencia estética de belleza. Para ello suspenderemos todo juicio sobre la subjetividad u objetividad de la belleza en un sentido ontológico, y dirigiremos nuestra atención simplemente a la estructura esencial de la experiencia estética, tal como "aparece" en la conciencia.

La razón por la que Husserl insiste en la suspensión del juicio resulta evidente al considerar las implicaciones del título de una de sus obras, *Philosophie als strenge Wissensechaft* (*Filosofía como ciencia estricta*, 1910-1911). Como Descartes, Husserl quiso colocar a la filosofía sobre bases firmes, y, en su opinión, para hacer esto es necesario ir más allá de todas las presunciones, hasta el punto en que uno no pueda tener duda. Ahora bien, en la vida ordinaria hacemos todo tipo de suposiciones existenciales, acerca, por ejemplo, de la existencia de los objetos físicos independientemente de la conciencia. Deberíamos, por tanto, prescindir de esta "actitud natural" (*natürliche Einstellung*), o ponerla entre paréntesis. No se trata de que la actitud natural sea equivocada y que las suposiciones que implica estén justificadas, sino de que metodológicamente debemos prescindir de tales suposiciones e ir más allá a la conciencia misma de la cual es imposible dudar o prescindir. Además no podemos, por ejemplo, discutir provechosamente la posición ontológica de los valores, mientras no esté completamente claro aquello de lo que estamos hablando, lo que valor "significa", y esto es lo que nos revela el análisis fenomenológico. Por tanto la fenomenología es filosofía fundamental, debe preceder y fundamentar cualquier filosofía ontológica y toda metafísica.

Como ya he apuntado antes, el empleo que Husserl hace de la *epojé* recuerda el método de la duda usada por Descartes. De hecho, Husserl vio en la filosofía de Descartes, una cierta anticipación de la fenomenología. Al mismo tiempo, insistió en que la existencia de un yo, en el sentido de substancia espiritual, o como Descartes dijo, una "cosa pensante" (*res cogitans*) debe ser puesto en entredicho. Está claro que el ego no puede ser simplemente eliminado, pero el sujeto que se requiere como correlativo al objeto de la conciencia es simplemente el yo puro o trascendental, el sujeto puro en cuanto tal, no un alma o una substancia espiritual, cuya existencia es algo que no debemos enjuiciar desde el punto de vista de la fenomenología pura.

El uso metodológico de la *epojé* no hace, por sí solo, a Husserl idealista. Decir que la existencia de la conciencia es la única entidad innegable o indudable, no es necesariamente decir que la conciencia es lo único existente. Sin embargo, Husserl da el paso hacia el idealismo al intentar deducir la conciencia del yo trascendental y hacer la realidad del mundo dependiente de tal consciencia. Ninguna cosa puede concebirse sino como objeto de la conciencia. Por lo tanto el objeto ha de estar constituido por la conciencia.[8]

Perceptible ya en *Ideas*, esta orientación idealista del pensamiento de Husserl aparece con más claridad en *Formale und transzendentale Logik* (*Lógica formal y trascendental*, 1929), donde la lógica y la ontología tienden a coincidir, y en *Méditations cartésiennes* (*Meditaciones cartesianas*, 1931). Es comprensible que este paso al idealismo no favoreciese la aceptación por parte de otros fenomenologistas del uso que Husserl hacía en principio de la *epojé*. Martin Heidegger, por ejemplo, rechazó firmemente la exigen-

8. Constituir un objeto puede significar hacerlo un objeto *para* la conciencia, y esto no significa necesariamente idealismo. O podría ser referencia a una actividad creativa, mediante la cual se da a las cosas la única realidad que poseen, relacionándolas con la conciencia como dependientes de ella. Es el paso a esta segunda posición lo que implica idealismo.

cia de la *epojé* e intentó usar el método fenomenológico para desarrollar una filosofía del ser no idealista.

(IV) El análisis fenomenológico puede utilizarse provechosamente en varios campos. Alexander Pfänder (1870-1941) lo aplicó a la psicología, Oskar Becker (n. 1889), discípulo de Husserl, a la filosofía y a las matemáticas, Adolf Reinach (1883-1917) a la filosofía del derecho, Max Scheler (1874-1928) al campo de los valores, y otros en los campos de la estética y de la conciencia religiosa. Pero hacer uso del método no implica ser "discípulo" de Husserl. Scheler, por ejemplo, fue por sí mismo un eminente filósofo. El análisis fenomenológico ha sido utilizado por pensadores cuya posición filosófica general es marcadamente distinta de la de Husserl. Baste con mencionar a los existencialistas franceses Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty (nacidos en 1905 y 1908, respectivamente) o a los tomistas contemporáneos.

No está fuera de razón afirmar que la amplia utilización del análisis fenomenológico constituye, no sólo un testimonio elocuente de su valor, sino también de que es un factor unificante. También podemos decir que la exigencia de Husserl de la *epojé* ha sido generalmente menospreciada o rechazada, y que la fenomenología se ha usado dentro de las estructuras de los distintos filósofos para poner fin a los conflictos entre sistemas, más que como fundamento de una filosofía, lo que no satisface totalmente las primitivas esperanzas de Husserl. Además, la naturaleza de lo que se denomina análisis fenomenológico puede también cuestionarse. Por ejemplo, aunque la relación entre la fenomenología continental y el análisis conceptual o "lingüístico" que se practica en Inglaterra, es uno de los principales temas que permiten un diálogo fructífero entre grupos de filósofos, que en otros aspectos pueden encontrar dificultades para entenderse, uno de los principales planteamientos de tal diálogo es precisamente la naturaleza de lo que se denomina análisis fenomenológico. ¿Es legítimo hablar de un análisis fenomenológico de las "esencias"? ¿En qué sentido exacto, si es así? ¿Es el análisis fenomenológico una actividad específicamente filosófica? ¿Es quizá más propio de la psicología, por un lado, y del denominado análisis lingüístico, por otro? No podemos discutir tales cuestiones aquí, pero el hecho de que puedan plantearse sugiere que Husserl fue tan excesivamente optimista como lo fue Descartes, y como lo fueron Kant y Fichte, al suponer que habían superado definitivamente la fragmentación de la filosofía.

5. Hemos visto que a finales del siglo XIX, el neokantismo era la filosofía académica dominante, o *Schulphilosophie* en las universidades alemanas. Podemos asociar con esta tradición un interés por las formas de pensamiento y de juicio, más que por las categorías objetivas de las cosas. Sin embargo, fue un discípulo de Cohen y Natorp, en Marburgo, llamado Nicolai Hartmann (1882-1950) quien expresó en su filosofía lo que podemos llamar un retorno a las cosas, y desarrolló una notable ontología realista. Aunque podría parecer fuera de lugar colocarle aquí, y exponer en toda su extensión las ideas de un filósofo que pertenece totalmente al siglo XX, una exposición somera de su línea de pensamiento servirá para ilustrar un enfoque importante de la naturaleza y función de la filosofía.

En sus *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (*Principios de una metafísica del conocimiento*, 1921) Nicolai Hartmann pasa del neokantianismo a una teoría realista del conocimiento, y en publicaciones posteriores desarrolla una ontología que toma la forma de un análisis de las categorías de los diferentes modos o niveles del ser. Así en su *Ethik* (*Ética*, 1926) se dedicó al estudio fenomenológico de los valores que posee el

ser ideal, mientras que en *Das Problem des geistigen Seins* (*El problema del ser espiritual*, 1933) consideró la vida del espíritu humano tanto en su forma personal como en su objetivación. *Zur Grundlegung der Ontologie* (*Una contribución a la fundación de la ontología*, 1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (*Posibilidad y realidad*, 1938), *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre* (*La construcción del mundo real. Esquema de la doctrina general de las categorías*, 1940) y *Neue Wege der Ontologie* (*Nuevas vías en ontología*, 1941) representan la ontología general, mientras que en *Philosophie der Natur* (*Filosofía de la naturaleza*, 1950) presta especial atención a las categorías de los niveles orgánico e inorgánico.[9]

Por lo tanto, el pensamiento de Hartmann se dedica, en general, al estudio de los principios o categorías del ser de estructura universal, tales como unidad o multiplicidad, persistencia y devenir o cambio, ontologías regionales, esto es, análisis de las categorías específicas de los seres inorgánicos, los seres orgánicos, etc. Y de este modo distingue entre ser-ahí (*Dasein*) y ser-así-o-así (*Sosein*). Pero su ontología va tomando la forma de un análisis fenomenológico de las categorías ejemplificado en los seres dados por la experiencia. La idea de ser subsistente, en el sentido del acto infinito de existencia, *ipsum esse subsistens* es totalmente ajeno a su pensamiento. También queda excluida toda metafísica del ser trascendente, en el sentido en que Dios lo es. En realidad la metafísica para Hartmann se debate en problemas imposibles, mientras que la ontología es perfectamente capaz de alcanzar resultados definidos.

La ontología de Hartmann, por lo tanto, es una superación del neokantismo, en la medida en que implica un estudio de las categorías objetivas del ser real. Es una superación del positivismo, en cuanto asigna a la filosofía un campo propio definido, los diferentes niveles o tipos del ser, considerado precisamente como tal. Y aunque Hartmann emplea el método de análisis fenomenológico, no se encierra por ello en la esfera subjetiva a la que la observancia de la *epojé* husserliana le hubiera condenado. Al mismo tiempo, su ontología es una doctrina de categorías, no una metafísica del ser (*Das Sein*) como fundamento de los seres (*Die Seienden*). De acuerdo con él, la filosofía científica no puede investigar acerca del ser, que queda más allá de los seres como tales. Hay en realidad, el ser ideal de los valores que son reconocidos en grados variables por la mente humana, pero aunque estos valores poseen realidad ideal, no existen como tales, y los seres existentes son los que forman el mundo.

6. (I) La vuelta de la filosofía al pensamiento del ser (*Das Sein*) está representada principalmente, en la filosofía alemana contemporánea, por el enigmático Martin Heidegger (n. 1889). Según Heidegger, toda la filosofía occidental ha olvidado al ser y se ha sumergido en el estudio de los seres.[10] La idea del ser ha significado bien un concepto pleno e indeterminado obtenido pensando independientemente de las características determinadas de los seres, o bien el supremo ser en la jerarquía de los seres, es decir Dios. El ser, como el ser de los seres, como el que vela por los seres y como el que ostenta la dualidad de sujeto y objeto que sirve de presupuesto para el estudio de los seres, es desechado y olvidado, permanece oculto, velado. Heidegger se pregunta, por lo tanto, ¿cuál es el significado del ser? Para él no es ésta una cuestión tan sólo gramatical, es la búsqueda de un desvelamiento del ser de los seres.

9. Podemos también mencionar las obras publicadas póstumamente, *Teleologisches Denken* (*Pensamiento teleológico*, 1951) y *Aesthetik* (*Estética*, 1953), un estudio de la belleza y de los valores estéticos.

10. Evidentemente, Nicolai Hartmann está incluido en este juicio.

El hecho de que el hombre pueda hacerse esta pregunta, muestra, según Heidegger, que tiene un sentido prerreflexivo del ser, y en la primera parte de *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*, 1927) inicia un análisis ontológico-fenomenológico del hombre como el ser que es capaz de plantear tal cuestión, y que está, por tanto, abierto al ser. Lo que él llama ontología fundamental se convierte así en un análisis existencial del hombre como "existencia" (*Dasein*). Aunque el propósito de Heidegger es llevar de este modo al ser a mostrarse a sí mismo, nunca logra realmente ir más allá del hombre, y en la medida en que la finitud y la temporalidad del hombre se aclaran, la obra tiende a dar la impresión, aunque sea incorrecta, de que el ser es para el autor esencialmente finito y temporal. La segunda parte de *Ser y tiempo* no llegó a publicarse.

En los últimos escritos de Heidegger, hay una gran parte dedicada a la apertura del hombre hacia el ser, y a la necesidad de mantenerlo vivo, pero difícilmente puede decirse que haya logrado un ser desvelado. Ni él podría proclamar haberlo hecho. En realidad, aunque Heidegger afirma que el mundo en general y los filósofos en particular han olvidado al ser, parece incapaz de explicar claramente lo que han olvidado, o por qué este olvido puede ser tan desastroso como él asevera.

(II) Las afirmaciones de Heidegger acerca del ser, distintas de su análisis existencial del hombre, son tan proféticas que no podemos decir que añadan algo a la ciencia del ser. La idea de la metafísica como una ciencia del ser, la mantienen mucho más claramente los modernos tomistas especialmente los que emplean lo que ellos llaman el método trascendental. Inspirado en Kant, más particularmente en los idealistas alemanes, como Fichte (puesto que Kant se refiere sólo a la deducción trascendental de las formas del pensamiento) el método transcendental se compone de dos fases principales. Establecer la metafísica como una ciencia es necesario para preparar unos fundamentos que no puedan cuestionarse, y ésta es la fase o momento reductivo.[11] La otra fase consiste en la deducción sistemática de la metafísica desde el punto de partida básico.

El método transcendental es usado por estos filósofos para establecer una metafísica tomista sobre una base segura, desde la cual puedan deducirla sistemáticamente, no para producir un nuevo sistema metafísico, en lo que se refiere al contenido, sino para descubrir nuevas verdades iluminadoras acerca del mundo. Visto desde fuera, parece consistir únicamente en echar el vino viejo en odres nuevos. Al mismo tiempo, es evidente que el problema del método científico tiende inevitablemente a surgir y a crecer en importancia, proporcionalmente a la concentración del interés en la tarea de convertir, tal como sucede con los tomistas en cuestión, la aprehensión irreflexiva implícita del ser en conocimiento explícito sistemáticamente fundamentado.

7. Este bosquejo, voluntariamente esquemático, de algunas corrientes del pensamiento filosófico alemán de la primera mitad del siglo XX, no da mucha base para que se pueda afirmar que las divergencias entre los sistemas y las tendencias se haya superado. Al mismo tiempo sugiere que, para justificar su pretensión de ser algo más que un auxiliar de las ciencias, la filosofía debe ser metafísica. Si sostenemos que sólo podemos estudiar los aspectos del mundo que analizan las ciencias particulares, la filosofía, si ha de continuar existiendo, debe ocuparse tan sólo de la lógica y de la metodología de las

11. Algunos ven el punto de partida adecuado en un análisis del juicio como acto de afirmación absoluta. Así, por ejemplo, J. B. Lotz en *Das Urteil und das Sein. Eine Grundldgung der Metaphisik*, Pullach bei München, 1957, y *Metaphisica operationis humanae methodo transcendentali explicata*, Roma, 1958. Otros van más allá del juicio, a la *question*, ¿cuál es el último fundamento de todo conocimiento y de todo juicio? Así E. Coreth en *Metaphisik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck, Viena y Munich, 1961.

ciencias o del análisis del lenguaje ordinario, pues es evidente que no puede competir con las ciencias sobre su propia base. Para disponer de un campo propio, distinto del análisis del lenguaje ordinario o del de las ciencias, debe considerar a los seres simplemente como tales. Pero si se limita, como con Nicolai Hartmann, a trabajar dentro de las categorías de los diferentes niveles de los seres finitos revelados por la experiencia, el problema crucial del ser o la existencia de los seres se pasa sencillamente por alto; y aunque tal problema se elimine por considerarlo no significativo, puede no estar justificada tal exclusión. Si, por el contrario, admitimos la cuestión como genuinamente filosófica, el problema del Absoluto aparece planteado nuevamente, y quedará demostrado que era correcta la afirmación de Schelling de que no puede plantearse problema filosófico más importante que el de la relación entre la existencia finita y el Absoluto incondicionado.

Esta referencia a Schelling no equivale a la pretensión de volver al idealismo alemán. Yo pienso en el hombre como espíritu en el mundo. El hombre no está sólo localmente presente en el mundo, sino que, por naturaleza, está también implicado en él. Se encuentra en el mundo dependiendo de otras cosas para su vida, para la satisfacción de sus necesidades, para el material de su conocimiento, para su actividad. Además, por el hecho real de que se concibe como ser en el mundo, se separa del mundo; el hombre no está totalmente inmerso en el proceso del mundo. Es un ser histórico, pero en el sentido de que puede objetivar la historia, es un ser suprahistórico. No es posible, claro está, hacer una separación completa entre estos dos aspectos del hombre. Es un ser en el mundo, un ser "mundano", cuando se separa del mundo; y se separa del mundo en cuanto ser en el mundo. Considerado como espíritu, como separado del mundo, es capaz, y de hecho logra, llegar a los problemas metafísicos, logra una unidad apartando o superando la situación sujeto-objeto. Considerado como ser inmerso en el mundo, se inclina, por naturaleza, a considerar estos problemas vacíos e inútiles. En el desarrollo del pensamiento filosófico se repiten estas tendencias o actitudes diferentes, asumiendo formas históricas distintas, históricamente explicables. El idealismo alemán fue una forma históricamente condicionada, de la tendencia o dirección metafísica. La metafísica inductiva fue otra. Podemos apreciar la misma tendencia fundamental, afirmándose en formas diferentes en las filosofías de Jaspers y Heidegger.

En el plano de la filosofía cada tendencia o actitud procura justificarse teóricamente. Pero la dialéctica continúa. No quiero decir que no exista medio de diferenciar las justificaciones alegadas. Por ejemplo, en tanto el hombre puede objetivarse y contemplarse como objeto de la investigación científica, se siente inclinado a considerar el estudio de su ser-aparte del mundo, o su aspecto espiritual, como carente en cierto modo de sentido. Sin embargo, como ya Fichte advirtió, el mero hecho de que sea él el que se objetiva a sí mismo indica que no puede objetivarse totalmente, y que una reducción fenomenalística del yo es inviable e ingenua. Una vez comprendido esto, surge de nuevo la metafísica. Sin embargo el influjo del aspecto "mundano" del hombre también resurge y los objetivos logrados en un momento se pierden, aunque sólo para volver a ganarlos de nuevo.

Evidentemente, la referencia a las dos tendencias o actitudes basadas en la naturaleza dual del hombre serían una grosera simplificación si las consideráramos como la única clave de la historia de la filosofía. Para explicar el verdadero desarrollo de la filosofía deben tenerse en cuenta muchos otros factores. Aunque no se dan repeticiones

simples en la historia, puede esperarse que las tendencias persistentes tiendan a repetirse constantemente en formas históricas variables. Como subrayó Dilthey, quien entiende la historia hace también la historia. La dialéctica de la filosofía refleja la compleja naturaleza del hombre.

La conclusión puede parecer pesimista, puesto que no proporciona ninguna buena razón para suponer que alcancemos nunca un acuerdo universal y definitivo ni aun respecto al alcance de la filosofía. Pero si los desacuerdos fundamentales surgen de la auténtica naturaleza del hombre mismo, difícilmente podemos esperar otra cosa que un movimiento dialéctico, una repetición de ciertas tendencias fundamentales y de ciertas actitudes en diferentes formas históricas. Es esto lo que ha sucedido hasta ahora, a pesar de los bienintencionados esfuerzos de llevar el proceso a una conclusión, y difícilmente puede ser acusado el autor de pesimismo indebido, si espera la continuación del proceso en el futuro.

APÉNDICE

BIBLIOGRAFIA

Obras generales

ABBAGNANO, N.: *Storia della filosofia: II, parte seconda.* Turín, 1950.
ADAMSON, T.: *The development of modern philosophy, with other lectures and essays.* Edimburgo, 1908 (2.ª ed.).
ALEXANDER, A.B.D.: *A short history of philosophy.* Glasgow, 1922 (3.ª ed.).
BOSANQUET, B.: *A history of aesthetic.* Londres, 1892.
BRÉHIER, E.: *Histoire de la philosophie: II, deuxième partie.* París, 1944. (Esta obra de Bréhier es una de las mejores historias de la filosofía y contiene bibliografías breves, pero útiles.)
— *Histoire de la philosophie allemande.* París 1933 (2.ª ed.).
CASTELL, A.: *An introduction to modern philosophy in six problems.* Nueva York, 1943.
CATLIN, G.: *A history of the political philosophers.* Londres, 1950.
COLLINS, J.: *A history of modern european philosophy.* Milwaukee, 1954. (Esta obra de un tomista es muy recomendable. Contiene bibliografías útiles.)
— *God in modern philosophy.* Londres, 1960. (Este trabajo contiene tratados de Hegel, Feuerbach, Marx y Kierkegaard.)
DE RUGGIERO, G.: *Storia della filosofia: IV, la filosofía moderna. L'età del romanticismo.* Bari, 1948.
DEUSSEN, P.: *Allgemeine Geschichte der Philosophie: II, 3, Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer.* Leipzig, 1922 (3.ª ed.).
DEVAUX, P.: *De Thalès à Bergson. Introduction historique à la philosophie.* Lieja, 1948.
ERDMANN, J. E.: *A history of philosophy: II, Modern philosophy*, traducido por W. S. Hough. Londres, 1889, y ediciones posteriores.
FALCKENBERG, R.: *Geschichte der neuern Philosophie.* Berlín, 1921 (8.ª ed.).
FISCHER, K.: *Geschichte der neuern Philosophie.* 10 vols. Heidelberg, 1897-1904. (Esta obra incluye volúmenes diferentes sobre Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer.)
FISCHL, J.: *Geschichte der Philosophie*, 5 vols. III, *Aufklärung und deutscher Idealismus.* IV, *Positivismus und Materialismus.* Viena, 1950.
FULLER, B.A.G.: *A history of philosophy.* Nueva York, 1945 (edición revisada).
HEGEL, G.W.F.: *Lectures on the history of philosophy*, traducido al inglés por E. S. Haldane y F. H. Simson. Vol. III. Londres, 1895. (La historia de la filosofía de Hegel forma parte de su sistema.)
HEIMSOETH, H.: *Metaphysik der Neuzeit.* Munich, 1929.
HISRSCHBERGER, J.: *The history of philosophy*, traducido por A. Fuerst, 2 vols. Milwaukee, 1959. (El segundo volumen trata de filosofía moderna.)
HÖFFDING, H.: *A history of philosophy* (moderna), traducido por B. E. Meyer, 2 vols. Londres, 1900 (reimpresión americana, 1924).

— *A brief history of modern philosophy*, traducido por C. F. Sanders, Londres, 1912.
JONES, W. T.: *A history of western philosophy*: II, *The modern mind.* Nueva York, 1952.
KLIMKE, F., S. J. y COLOMER, E., S. J.: *Historia de la filosofía.* Barcelona, 1961 (3.ª ed.).
MARÍAS, J.: *Historia de la filosofía.* Madrid, 1941.
MEYER, H.: *Geschichte der abendländischen Weltanschauung:* IV, *Von der Renaissance zum deutschen Idealismus:* V, *Die Weltanschaung der Gegenwart.* Würzburg, 1950.
OESTERREICH, T. K.: *Die deutsche Philosophie des XIX Jahrhunderts.* Berlín, 1923 (reproducción, 1953). (Éste es el cuarto volumen de la nueva edición revisada de *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de Ueberweg. Tiene bibliografías completas y es un buen libro de referencia.)
RANDALL, H., Jr.: *The making of the modern mind.* Boston, 1940 (edición revisada).
ROGERS, A. K.: *A student's history of philosophy.* Nueva York, 1954 (3.ª edición reimpresa). (Un completo libro de texto.)
RUSSELL, Bertrand: *History of western philosophy and its connection with political and social circumstances from the carliest times to the present day.* Londres, 1946, y reimpresiones.
— *Wisdom of the west. An historical survey of western philosophy in its social and political setting.* Londres, 1959. (Sobre filosofía alemana del siglo XIX, es preferible consultar el último libro.)
SABINE, G. H.: *A history of political theory.* Londres, 1941. (Un valioso estudio del tema.)
SCHILLING, K.: *Geschichte der Philosophie:* II, *Die Neuzeit.* Munich, 1953. (Con bibliografía.)
SOUILHÉ, J.: *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours.* 2 vols. París, 1934.
THILLY, F.: *A history of philosophy*, revisado por L. Wood. Nueva York, 1951.
THONNARD, F. J.: *Précis d'histoire de la philosophie.* París, 1941 (edición revisada).
TURNER, W.: *History of philosophy.* Boston y Londres, 1903.
VORLÄNDER, K.: *Geschichte der Philosophie*: II, *Philosophie der Neuzeit.* Leipzig, 1919 (5.ª ed.).
WEBB, C. C. J.: *A history of philosophy. (Home University Library.)* Londres, 1915 y reimpresiones.
WINDELBAND, W.: *A history of philosophy, with special reference to the formation and development of its problems and conceptions.* Traducido por J. A. Tufts. Nueva York y Londres, 1952 (reimpresión de la edición de 1901). (Esta importante obra es la historia de la filosofía, según la evolución de los problemas filosóficos.)
— *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, edición preparada por H. Heimsoeth. Con un capítulo del mismo, titulado *Die Philosophie im 20 Jahrhundert mit einer Uebersicht über den Stand der philosophie-geschichtlichen Forschung.* Tubinga, 1935.
WRIGHT, W. K.: *A history of modern philosophy.* Nueva York, 1941.

Capítulo I: Obras generales referentes al movimiento idealista alemán

BENZ, R.: *Die deutsche Romantik*, Leipzig, 1937.
CASSIRER, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*: III, *Die Nachkantischen Systeme.* Berlín, 1920.
DELBOS, V.: *De Kant aux Postkantiens.* París, 1940.
FLÜGEL, O.: *Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer.* Langensalza, 1905.
GARDEIL, H.-D.: *Les étages de la philosophie idéaliste.* París, 1935.
GROOS, H.: *Der deutche Idealismus und das Christentum.* Munich, 1927.
HARTMANN, N.: *Die Philosophie des deutchen Idealismus.* Berlín, 1960. 2.ª edición (1.ª ed. de 1923-1929, 2 vols.).

HAYM, R.: *Die romantische Schule.* Berlín, 1928 (5.ª ed.).
HIRSCH, E.: *Die idealistische Philosophie und das Christentum.* Gütersloh, 1926.
KIRCHER, E.: *Philosophie der Romantik.* Jena, 1906.
KRONER, R.: *Von Kant bis Hegel.* 2 vols. Tubinga, 1921-1924. (Esta obra, así como la de N. Hartmann, son tratados clásicos del tema, desde diferentes puntos de vista.)
LUTGERT, W.: *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende.* Gütersloh, 1923.
MARÉCHAL, J., S. J.: *Le point de départ de la métaphysique.* Cahier IV: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantiens.* París, 1947.
MICHELET, C. L.: *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel.* 2 vols. Berlín, 1837-1838.
— *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie.* Berlín, 1843.

Capítulos II-IV: Fichte

Textos

Sämmtliche Werke, compilado por I. H. Fichte. 8 vols. Berlín, 1845-1846.
Nachgelassene Werke, compilado por I. H. Fichte. 3 vols. Bonn, 1834-1835.
Werke, compilado por F. Medicus. 6 vols. Leipzig, 1908-1912. (Esta edición no comprende todas las obras de Fichte.)
Fichtes Briefwechsel, compilado por H. Schulz. 2 vols. Leipzig, 1925.
Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismus-streit, ed. de H. Lindau. Munich, 1912.
Fichte und Forberg. Die philosophischen Scriften zum Atheismusstreit, ed. de F. Medicus. Leipzig, 1910.
The science of knowledge, traducido por A. E. Kroeger. Filadelfia, 1868; Londres, 1889.
New exposition of the science of knowledge, traducido por A. E. Kroeger. S. Luis, 1869.
The science of rights, traducido por A. E. Kroeger. Filadelfia, 1869; Londres, 1889.
The science of ethics, traducido por A. E. Kroeger, Londres, 1907.
Fichte's popular works, traducido, con un estudio sobre Fichte, por W. Smith. 2 vols. Londres, 1889 (4.ª ed.).
Addresses to the German Nation, traducido por R. F. Jones y G. H. Turnbull. Chicago, 1922.
J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, por I. H. Fichte. Leipzig, 1862 (2.ª ed.).

Estudios

ADAMSON, R.: *Fichte.* Edimburgo y Londres, 1881.
BERGMANN, E.: *Fichte der Erzieher.* Leipzig, 1928 (2.ª ed.).
ENGELBRECHT, H. C.: *J. G. Fichte: A study of his political writings with special reference to his nationalism.* Nueva York, 1933.
FISCHER, K.: *Fichtes Leben, Werke und Lehre.* Heidelberg, 1914 (4.ª ed.).
GOGARTEN, F.: *Fichte als religiöser Denker.* Jena, 1914.
GUEROULT, M.: *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte.* 2 vols. París, 1930.
HEIMSOETH, H.: *Fichte.* Munich, 1923.
HIRSCH, E.: *Fichtes Religionsphilosophie.* Gotinga, 1914.
— *Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie.* Gotinga, 1920.
LEÓN, X.: *La philosophie de Fichte.* París, 1902.
— *Fichte et son temps.* 2 vols. (en 3). París, 1922-1927.
PAREYSON, L.: *Fichte.* Turín, 1950.

RICKERT, H.: *Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie.* Berlín, 1899.
RITZEL, W.: *Fichtes Religionsphilosophie.* Stuttgart, 1956.
STINE, R. W.: *The doctrine of God in the philosophy of Fichte.* Filadelfia, 1945 (discurso).
THOMPSON, A. B.: *The unity of Fichte's doctrine of knowledge.* Boston, 1896.
TURNBULL, G. H.: *The educational theory of Fichte.* Londres, 1926.
WALLNER, F.: *Fichte als politischer Denker.* Halle, 1926.
WUNDT, M.: *Fichte.* Stuttgart, 1937 (2.ª ed.).

Capítulos V-VII: Schelling

Textos

Sämmtliche Werke, compilado por K. F. A. Schelling. *Erste Abteilung*, 10 vols., 1856-1861; *Zweite Abteilung*, 4 vols. 1856-1858. Stuttgart y Augsburgo.
Werke, compilado por M. Schröter. 6 vols. Munich, 1927-1928; 2 vols. suplementarios. Munich, 1943-1956.
Of human freedom, compilado por J. Gutman. Chicago, 1936.
The ages of the world, traducido por F. Bolman, jr. Nueva York, 1942.
The philosophy of art: An oration on the relation between the plastic arts and nature, traducido por A. Johnson. Londres, 1845.
Essais, Traducido por S. Jankélévitch. París, 1946.
Introduction à la philosophie de la mythologie, traducido por S. Jankélévitch. París, 1945.

Estudios

BAUSOLA, A.: *Saggi sulla filosofia di Schelling.* Milán, 1960.
BENZ, E.: *Schelling, Werden und Wirkung seines Denkens.* Zurich y Stuttgart, 1955.
BRÉHIER, E.: *Schelling.* París, 1912.
DEKKER, G.: *Die Rückwendung zum Mythos. Schelling letzte Wandlung.* Munich y Berlín, 1930.
DRAGO DEL BOCA, S.: *La filosofia di Schelling.* Florencia, 1943.
FISCHER, K.: *Schelling Leben, Werke und Lehre.* Heidelberg (3.ª ed.).
FUHRMANS, H.: *Schelling letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus.* Berlín, 1940.
— *Schelling Philosophie der Weltalter.* Düsseldorf, 1954.
GIBELIN, J.: *L'ésthetique de Schelling d'après la philosophie de l'art.* París, 1934.
GRAY-SMITH, R.: *God in the philosophy of Schelling.* Filadelfia, 1933 (discurso).
HIRSCH, E. D., jr.: *Wordsworth and Schelling.* Londres, 1960.
JANKÉLÉVITCH, V.: *L'odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling.* París, 1933.
JASPERS, K.: *Schelling: Grösse und Verhängnis.* Munich, 1955.
KNITTERMEYER, H.: *Schelling und die romantische Schule.* Munich, 1929.
KOEHLER, E.: *Schellings Wendung zum Theismus.* Leipzig, 1932 (conferencia).
MASSOLO, A.: *Il primo Schelling.* Florencia, 1953.
MAZZEI, V.: *Il pensiero etico-politico di Friedrich Schelling.* Roma, 1938.
NOACK, L.: *Schelling und die Philosophie der Romantik.* Berlín, 1859.
SCHNEEBERGER, G.: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine bibliographie.* Berna, 1954, para una bibliografía más amplia.
SCHULZ, W.: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings.* Stuttgart y Colonia, 1955.
WATSON, J.: *Schelling's Transcendental Idealism.* Chicago, 1892 (2.ª ed.).

Capítulo VIII: Schleiermacher

Textos

Werke, Berlín, 1835-1864 (parte I, teología, 13 vols.; parte II, sermones, 10 vols.; parte III, filosofía, 9 vols.).
Werke (selecciones), compilado por O. Braun. 4 vols. Leipzig, 1910-1913.
Addresses on Religion, traducido por J. Oman. Londres, 1894.
The theology of Schleiermacher, a condensed presentation of his chief work "The christian faith", por Cross. Chicago, 1911.

Estudios

BAXMANN, R.: *Schleiermacher, sein Leben und Wirken.* Elberfeld, 1968.
BRANDT, R. B.: *The philosophy of Schleiermacher.* Nueva York, 1941.
DILTHEY, W.: *Leben Schleiermachers.* Berlín, 1920 (2.ª ed.).
FLUCKINGER, F.: *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher.* Zurich, 1947.
KEPPSTEIN, T.: *Schleiermachers Weltbild und Lebensanschauung.* Munich, 1921.
NEGLIA, F.: *La filosofia della religione di Schleiermacher.* Turín, 1952.
NEUMANN, J.: *Schleiermacher.* Berlín, 1936.
REBLE, A.: *Schleiermachers Kulturphilosophie.* Erfurt, 1935.
SCHULTZ, L. W.: *Das Verhältnis von Ich und Wirklichkeit in der religiösen Antropologie Schleiermachers.* Gotinga, 1935.
SCHUTZ, W.: *Schleiermacher und der Protestantismus.* Hamburgo, 1957.
VISCONTI, L.: *La dottrina educativa di F. D. Shleiermacher.* Florencia, 1920.
WENDLAND, I.: *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers.* Tubinga, 1915.

Capítulos IX-XI: Hegel

Textos

Werke, Jubiläumsausgabe, compilado por H. G. Glockner. 26 vols. Stuttgart, 1927-1939. Los primeros 20 volúmenes son una reimpresión de la edición de 1832-1887 (19 vols.) de las obras de Hegel. Los vols. 21 y 22 constituyen el *Hegel* de Glockner, y los vols. 23-26 su *Hegel-Lexikon.*
Sämmtliche Werke, kritische Ausgabe, compilado por G. Lasson y J. Hoffmeister. Esta edición crítica, originalmente publicada en Leipzig (F. Meiner), fue iniciada por G. Lasson (1862-1932) en 1905. A la muerte de Lasson, continuó el trabajo J. Hoffmeister, y desde 1949 se publicó en Hamburgo (F. Meiner). El proyecto inicial era de 24 volúmenes (más tarde 26 y después 27). De algunos de los volúmenes se hicieron varias ediciones. Por ejemplo, en 1929 apareció una tercera edición del vol. 2 (*Die Phänomenologie des Geistes*), y en 1930, una tercera edición del vol. 6 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*). La obra total permanece incompleta.
Sämmtliche Werke, neue kritische Ausgabe, compilado por J. Hoffmeister. Esta edición que iba a comprender 32 volúmenes, se publicó en Hamburgo (F. Meiner) y se proyectó para completar y reemplazar la edición Lasson-Hoffmeister, conocida ahora como *Erste kritische Ausgabe.* La situación es algo confusa porque algunos de los volúmenes de la edición Las-

son-Hoffmeister están siendo utilizados para la nueva edición crítica. Por ejemplo, la primera parte de *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, de Hegel, de la edición de Hoffmeister, que se publicó en 1940 como vol. 15 en *Kritische Ausgabe*, pasa a ser vol. 20 en *Neue kritische Ausgabe.* Y el primer volumen de la edición de Hoffmeister, de la correspondencia de Hegel (1952), llevaba el título *Kritische Ausgabe* y se mencionaba a Lasson como compilador original, mientras que el segundo volumen (1953) lleva el título *Neue kritische Ausgabe* y no se hacía mención de Lasson. (*Briefe von und an Hegel* comprende los vols. 27-30 en la nueva edición crítica.)

Hegels theologische Jugendschriften, compilado por H. Nohl. Tubinga, 1907.

Dokumente zu Hegels Entwicklung, compilado por J. Hoffmeister. Stuttgart, 1936.

G. W. F. Hegel: Early theological writings, traducido por T. M. Knox con una introducción de R. Kroner. Chicago, 1948.

The phenomenology of mind, traducido por J. Baillie. Londres, 1931 (2.ª ed.).

Encyclopedia of philosophy, traducción y notas de G. E. Mueller. Nueva York, 1959.

Science of logic, traducido por W. H. Johnston y L. G. Struthers. 2 vols. Londres, 1929. (Es la llamada "Lógica superior" de Hegel.)

The logic of Hegel, translated from the encyclopedia of the philosophical sciences, traducido por W. Wallace. Oxford, 1892 (2.ª ed.). (Es la llamada "Lógica menor" de Hegel.)

Hegel's philosophy of mind, translated from the encyclopedia of the philosophical sciences, traducido por W. Wallace. Oxford, 1894.

The philosophy of right, traducción y notas de T. M. Knox. Oxford, 1942.

Philosophy of the history, traducido por J. Sibree. Londres, 1861.

The philosophy of fine arts, traducido por F. P. B. Osmaston. 4 vols. Londres, 1920.

Lectures on the philosophy of religion, together with a work on the proofs of the existence of God, traducido por E. B. Speirs y J. B. Sanderson. 3 vols. Londres, 1895 (reimpresión 1962).

Lectures on the history of philosophy, traducido por E. S. Haldane y F. H. Simpson. 3 vols. Londres, 1892-1896.

Estudios

ADAMS, G. P.: *The mystical element in Hegel's early theological writings.* Berkeley, 1910.

ASPELIN, G.: *Hegels Tübinger Fragment.* Lund, 1933.

ASVELD, P.: *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation.* Lovaina, 1953.

BAILLIE, J.: *The origin and significance of Hegel's logic.* Londres, 1901.

BALBINO, G.: *Der Grundirrtum Hegels.* Graz, 1914.

BRIE, S.: *Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule.* Berlín, 1909.

BULLINGER, A.: *Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antihegelische Unverstand.* Munich, 1901.

BÜLOW, F.: *Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie.* Leipzig, 1920.

CAIRD, E.: *Hegel.* Londres y Edimburgo, 1883. (Esta obra es todavía hoy una excelente introducción a Hegel.)

CAIRNS, H.: *Legal philosophy from Plato to Hegel.* Baltimore, 1949.

CORETH, E., S. J.: *Das dialektische Sein in Hegels Logik.* Viena, 1952.

CRESSON, A.: *Hegel, sa vie, son oeuvre.* París, 1949.

CROCE, B.: *What is living and what is dead in the philosophy of Hegel*, traducido por D. Ainslie. Londres, 1915.

CUNNINGHAM, G. W.: *Thought and reality in Hegel's system.* Nueva York, 1910.

DE RUGGIERO, G.: *Hegel.* Bari, 1948.

DILTHEY, W.: *Die Jugendgeschichte Hegels.* Berlín, 1905. (Comprendido en *Gesammelte Schriften*, IV, de Dilthey; Berlín, 1921.)
DULCKEIT, G.: *Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels.* Munich, 1947.
EMGE, C. A.: *Hegels Logik und die Gegenwart.* Karlsruhe, 1927.
FINDLAY, J. N.: *Hegel. A re-examination.* Londres, 1958. (Una exposición amena y sistemática de la filosofía de Hegel, en la que el aspecto metafísico está minimizado.)
FISCHER, K.: *Hegel Leben, Werke un Lehre.* 2 vols. Heidelberg, 1911 (2.ª ed.).
FOSTER, M. B.: *The political philosophies of Plato and Hegel.* Oxford, 1935.
GLOCKNER, H.: *Hegel.* 2 vols. Stuttgart. (Vols. 21 y 22 en la edición de Glockner antes mencionada, de las *Obras de Hegel.)*
GRÉGOIRE, F.: *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach.* Lovaina, 1947.
— *Études Hegéliennes.* Lovaina, 1958.
HÄRING, T.: *Hegel, sein Wollen und sein Werk.* 2 vols. Leipzig, 1929-1938.
HAYM, R.: *Hegel und seine Zeit.* Leipzig, 1927 (2.ª ed.).
HEIMANN, B.: *System und Methode in Hegels Philosophie.* Leipzig, 1927.
HOFFMEISTER, J.: *Hölderlin und Hegel.* Tubinga, 1931.
— *Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie.* Leipzig, 1932.
— *Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel.* Tubinga, 1934.
HYPPOLITE, J.: *Genèse et structure de la Phénomenologie de l'esprit de Hegel.* París, 1946. (Una interpretación muy valiosa.)
— *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel.* París, 1948.
— *Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel.* París, 1953.
ILJIN, I.: *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre.* Berna, 1946.
KOJÈVE, A.: *Introduction à la lecture de Hegel.* París, 1947 (2.ª ed.). (El autor da una interpretación ateísta de Hegel.)
LAKEBRINK, B.: *Hegels dialektische Ontologie und die thomistiche Analektik. Colonia, 1955.*
LASSON, G.: *Was heisst Hegelianismus?* Berlín, 1916.
— *Einführung in Hegels Religionsphilosophie.* Leipzig, 1930. (Este libro constituye una introducción al vol. 12 de la edición crítica de Lasson de las *Obras* de Hegel, antes mencionada. Existen otros trabajos similares de Lasson; por ejemplo, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig, 1920.)
LITT, T.: *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung.* Heidelberg, 1953.
LUKÁCS, G.: *Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie.* Berlín, 1954 (2.ª ed.). (El autor escribe desde el punto de vista marxista.)
MAGGIORE, G.: *Hegel.* Milán, 1924.
MAIER, J.: *On Hegel's critique of Kant.* Nueva York, 1930.
MARCUSE, H.: *Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory.* Nueva York, 1954 (2.ª ed.).
MCTAGGART, J. McT. E.: *Commentary on Hegel's logic.* Cambridge, 1910.
— *Studies in the hegelian dialectic.* Cambridge, 1922 (2.ª ed.).
— *Studies in hegelian cosmology.* Cambridge, 1918 (2.ª ed.).
MOOG, W.: *Hegel und die Hegelsche Schule.* Munich, 1930.
MURE, G. R. G.: *An introduction to Hegel.* Oxford, 1940. (Subraya la relación de Hegel con Aristóteles.)
— *A study of Hegel's logic.* Oxford, 1950.
NEGRI, A.: *La presenza di Hegel.* Florencia, 1961.
NIEL H., S. J.: *De la médiation dans la philosophie de Hegel.* París, 1945. (Un estudio de la filosofía de Hegel, a la luz del concepto de mediación.)
NINK, C., S. J.: *Kommentar zu den grundlegenden Abshnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes.* Regensburgo, 1931.

OGIERMANN, H. A., S. J.: *Hegels Gottesbeweise.* Roma, 1948.
OLGIATI, F.: *Il panlogismo hegeliano.* Milán, 1946.
OELLOUX, L.: *La logica di Hegel.* Milán, 1938.
PERPEZAK, A. T. B.: *Le jeune Hegel et la vision morale du monde.* La Haya, 1960.
PRINGLE-PATTISON, A. S.: (= A. Seth). *Hegelianism and personality.* Londres, 1893 (2.ª ed.).
REYBURN, H. A.: *The ethical theory of Hegel: A study of the philosophy of right.* Oxford, 1921.
ROQUES, P.: *Hegel, sa vie et ses oeuvres.* París, 1912.
ROSENKRANZ, K. G.: *W. F. Hegels Leben.* Berlín, 1844.
— *Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der Philosophie.* Berlín, 1870.
ROSENZWEIG, F.: *Hegel und der Staat.* 2 vols. Oldemburgo, 1920.
SCHMIDT, E.: *Hegels Lehre von Gott.* Gütersloh, 1952.
SCHNEIDER, R.: *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen.* Würzburg, 1938.
SCHWARZ, J.: *Die anthropologische Metaphysik des junges Hegel.* Hildesheim, 1931.
— *Hegels philosophische Entwicklung.* Frankfurt a.M., 1938.
SPECHT, E. K.: *Der Analogiebegriff bei Kant and Hegel.* Colonia, 1952.
STACE, W. T.: *The philosophy of Hegel.* Londres, 1924 (nueva edición, Nueva York, 1955). (Una exposición clara y sistemática.)
STEINBÜCHEL, T.: *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie.* Vol. I. Bonn, 1933. (El autor, un sacerdote católico, murió antes de concluir este trabajo.)
STIRLING, J. H.: *The secret of Hegel.* Londres, 1865.
TEYSSEDRE, B.: *L'esthetique de Hegel.* París, 1958.
VANNI ROVIGHI, S.: *La concezione hegeliana della Storia.* Milán, 1942.
WACHER, H.: *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant.* Berlín, 1932.
WAHL, J.: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.* París, 1951 (2.ª ed.). (Un valioso estudio.)
WALLACE, W.: *Prolegomena to the study of Hegel's philosophy and especially of his Logic.* Oxford, 1894 (2.ª ed.).
WEIL, E.: *Hegel et l'état.* París, 1950.

Capítulos XIII-XIV: Schopenhauer

Textos

Werke, compilado por J. Frauenstädt. 6 vols. Leipzig, 1873-1874 (y ediciones posteriores). Nueva edición de A. Hübscher, Leipzig, 1937-1941.
Sämmtliche Werke, compilado por P. Deussen y A. Hübscher, 16 vols. Munich, 1911-1942.
On the fourfold root of the principle of sufficient reasons, and on the will in nature, traducido por K. Hillebrant. Londres, 1907 (edición revisada).
The world as will and idea, traducido por R. B. Haldane y J. Kemp. 3 vols. Londres, 1906 (5.ª ed.).
The basis of morality, traducido por A. B. Bullock. Londres, 1903.
Selected essays, traducido por E. B. Bax. Londres, 1891.

Estudios

BEER, M.: *Schopenhauer.* Londres, 1914.
CALDWELL, W.: *Schopenhauer's system in its philosophical significance.* Edimburgo, 1896.
COPLESTON, F. C., S. J.: *Arthur Schopenhauer, philosopher of pesimism.* Londres, 1946.

COSTA, A.: *Il pensiero religioso di Arturo Schopenhauer.* Roma, 1935.
COVOTTI, A.: *La vita a il pensiero di A. Schopenhauer.* Turín, 1909.
CRESSON, A.: *Schopenhauer.* París, 1946.
FAGGIN, A.: *Schopenhauer, il mistico senza Dio.* Florencia, 1951.
FAUCONNET, A.: *L'ésthetique de Schopenhauer.* París, 1913.
FRAUENSTÄDT, J.: *Schopenhauer-Lexikon.* 2 vols. Leipzig, 1871.
GRISEBACH, E.: *Schopenhauer.* Berlín, 1897.
HASSE, H.: *Schopenhauers Erkenntnislehre.* Leipzig, 1913.
HÜBSCHER, A.: *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild.* Wiesbaden, 1949 (2.ª ed.).
KNOX, I.: *Aesthetic theories of Kant, Hegel and Schopenhauer.* Nueva York, 1936.
MCGILL, V. J.: *Schopenhauer, pessimist and pagan.* Nueva York, 1931.
MÉRY, M.: *Essai sur la casualité phenoménale selon Schopenhauer.* París, 1948.
NEUGEBAUER, P.: *Schopenhauer in England, mit besonderer Berüktsichtigung seines Einflusses auf die englische Literatur.* Berlín, 1931.
PADOVANI, U. A.: *Arturo Schopenhauer: L'ambiente, la vita, le opere.* Milán, 1934.
ROBOT, T.: *La philosophie de Schopenhauer.* París, 1874.
RUYSSEN, T.: *Schopenhauer.* París, 1874.
SARTORELLI, F.: *Il pessimismo di Arturo Schopenhauer, con particolare riferimento alla dottrina del diritto e dello Stato.* Milán, 1951.
SCHNEIDER, W.: *Schopenhauer.* Viena, 1937.
SEILLIERE, E.: *Schopenhauer.* París, 1912.
SIMMEL, G.: *Schopenhauer und Nietzsche.* Leipzig, 1907.
SIWEK, P., S. J.: *The philosophy of evil* (cap. X). Nueva York, 1951.
VOLKELT, J.: *Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Glaube.* Stuttgart, 1907 (3.ª ed.).
WALLACE, W.: *Schopenhauer.* Londres, 1891.
WHITTAKER, T.: *Schopenhauer.* Londres, 1909.
ZIMMERN, H.: *Schopenhauer: His life and philosophy.* Londres, 1932 (edición revisada). (Una breve introducción.)
ZINT, H.: *Schopenhauer als Erlebnis.* Munich y Basilea, 1954.

Capítulo XV: Feuerbach

Textos

Sämmtliche Werke, compilado por L. Feuerbach (el mismo filósofo). 10 vols. Leipzig, 1846-1866.
Sämmtliche Werke, compilado por W. Bolin y F. Jodl. 10 vols. Stuttgart, 1903-1911.
The essence of christianity, traducido por G. Eliot. Nueva York, 1957. (Londres, 1881, 2.ª ed., en esta edición figura como traductor M. Evans.)

Estudios

ARVON, H.: *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré.* París, 1957.
BOLIN, W.: *Ludwig Feuerbach, sein Wurken und seine Zeitgenossen.* Stuttgart, 1891.
CHAMBERLIN, W. B.: *Heaven wasn't his destination: The philosophy of Ludwig Feuerbach.* Londres, 1941.

ENGELS, F.: *Ludwig Feuerbach and the outcome of classical german philosophy.* (Incluido en *Karl Marx, Selected Works*, preparado por C. P. Dutt. Ver Marx y Engels.)
GRÉGOIRE, F.: *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach.* Lovaina, 1947.
GRÜN, K.: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass.* 2 vols. Leipzig, 1874.
JODL, F.: *Ludwig Feuerbach.* Stuttgart, 1904.
LÉVY, A.: *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande.* París, 1904.
LOMBARDI, F.: *Ludwig Feuerbach.* Florencia, 1935.
LÖWITH, K.: *Von Hegel bis Nietzsche.* Zurich, 1941.
NÜDLING, G.: *Ludwig Feuerbach Religionsphilosophie.* Paderborn, 1936.
RAWIDOWICZ, S.: *Ludwig Feuerbachs Philosophie.* Berlín, 1931.
SCHILLING, W.: *Feuerbach und die Religion.* Munich, 1957.
SECCO, L.: *L'etica nella filosofia di Feuerbach.* Padua, 1936.

Capítulo XVI: Marx y Engels

Textos

Marx-Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, Schriften, Briefe, compilado por D. Ryazanov (a partir de 1931, por V. Adoratsky). Moscú y Berlín. De esta edición crítica, cuyo proyecto era de 42 volúmenes, se encargó el Instituto Marx-Engels de Moscú. Pero, por desgracia, sigue incompleta. Entre 1926 y 1935 aparecieron 7 volúmenes de los escritos de Marx y Engels, con un volumen especial para conmemorar el cuadragésimo aniversario de la muerte de Engels. Y entre 1929 y 1931 se publicaron 4 volúmenes, de la correspondencia entre ambos.
Karl Marx-Friedrich Engels, Werke. 5 vols. Berlín, 1957-1959. Esta edición, basada en la anterior, incluye los escritos de Marx y Engels desde noviembre de 1848. La publicó Dietz Verlag. Una gran parte de los trabajos de Marx y Engels han sido reimpresos en la Biblioteca de Marxismo-Leninismo (*Bücherei des Marximus-Leninismus*) de este editor.
Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1852-1862, compilado por D. Ryazanov. 2 vols. Stuttgart, 1920 (2.ª ed.). (Se habían proyectado 4 volúmenes.)
Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Friedrich Lassalle, 1841-1850, compilado por F. Mehring. 4 vols. Berlín y Stuttgart, 1923 (4.ª ed.).
Karl Marx. Die Frühschriften, compilado por S. Landshut. Stuttgart, 1953.
Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx, compilado por A. Bebel y E. Bernstein. 4 vols. Stuttgart, 1913.
Parte de los escritos de Marx y Engels han sido vertidos al inglés por la Editora en Lenguas Extranjeras en Moscú, y han sido publicados en Londres (Lawrence and Wishart). Por ejemplo: *The poverty of philosophy*, de Marx (1956); *Anti-Dühring* (1959, 2.ª ed.) de Engels; y *Dialectics of nature* (1954) y *The holy family* (1957) de Marx y Engels. De las traducciones más antiguas, podemos citar las siguientes: (Marx) *A contribution to the critique of political economy* (Nueva York, 1904); *Selected essays*, traducido por H. J. Stenning (Londres y Nueva York, 1926); *The poverty of philosophy* (Nueva York, 1936). (Engels) *The origin of the family, private property and the State* (Chicago, 1902); *Ludwig Feuerbach* (Nueva York, 1934); *Herr Dühring's revolution in science*, i. e., *Anti-Dühring* (Londres, 1935). Marx y Engels: *The german ideology* (Londres, 1938).
Hay varias traducciones inglesas de *El Capital.* Por ejemplo: *Capital*, revisado y ampliado según la cuarta edición alemana, por E. Untermann (Nueva York, 1906); y la edición de dos volúmenes de *Capital*, de la Everyman Library (Londres), traducido por E. y C. Paul, de la 4.ª edición alemana, con una introducción de G. D. H. Cole.

De las ediciones inglesas de *El manifiesto comunista*, podemos citar la de H. J. Laski: *Comunist Manifesto: Socialist Landmark*, (Londres, 1948), con una introducción.

Otros escritos

Marx-Engels. Selected correspondence. Londres, 1934.
Karl Marx. Selected works, compilado por C. P. Dutt. 2 vols. Londres y Nueva York, 1936, y ediciones posteriores.
Karl Marx. Selected writings in sociology and social philosophy, compilado por T. Bottomore y M. Rubel. Londres, 1956.
Three essays by Karl Marx, traducido por R. Stone. Nueva York, 1947.
Karl Marx and Friedrich Engels. Basic writings on politics and philosophy, compilado por L. S. Feuer. Nueva York, 1959.

Estudios

ACTON, H. B.: *The illusion of the epoch, marxism-leninism as a philosophical creed.* Londres, 1955. (Una excelente crítica.)
ADAMS, H. P.: *Karl Marx in his erlier writings.* Londres, 1940.
ADLER, M.: *Marx als Denker.* Berlín, 1908.
— *Engels als Denker*, Berlín, 1921.
ARON, R., y otros.: *De Marx au marxisme.* París, 1948.
ARON, H.: *Le marxisme.* París, 1955.
BAAS, E.: *L'humanisme marxiste.* París, 1947.
BARBU, Z.: *Le développement de la pensée dialectique* (por un Marxista) París, 1947.
BARTOLI, H.: *La doctrine économique et sociale de Karl Marx.* París, 1950.
BEER, M.: *Life and teaching of Karl Marx*, traducido por T. C. Partington y H. J. Stenning. Londres, 1934 (reimpresión).
BEKKER, K.: *Marx's philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*, Zurich, 1940.
BERDIAEFF, N.: *Christianity and class war.* Londres, 1934.
— *The origin of russian comunism.* Londres, 1937.
BERLIN, I.: *Karl Marx.* Londres, 1939 y ediciones posteriores. (Un acertado estudio biográfico.)
BOBER, M.: *Karl Marx's interpretation of history.* Cambridge (USA), 1929.
BOHM-BAWERK, E. von.: *Karl Marx and the close of his system.* Londres, 1898.
BOUDIN, L. B.: *Theoretical system of Karl Marx in the light of recent criticism.* Chicago, 1907.
BOUQUET, A. C.: *Karl Marx and his doctrine.* Londres y Nueva York, 1950. (Un pequeño trabajo publicado por el S.P.C.K.)
CALVEZ, J.-V.: *La pensée de Karl Marx.* París, 1956. (Un relevante estudio del pensamiento de Marx.)
CARR, H.: *Karl Marx. A study of fanaticism.* Londres, 1934.
CORNU, A.: *Karl Marx, sa vie et son oeuvre.* París, 1934.
— *The origins of marxian thought.* Springfield (Illinois), 1957.
COTTIER, G. M.-M.: *L'athéisme du Jeune Marx: ses origines hégéliennes.* París, 1959.
CROCE, B.: *Historical materialism and the economics of Karl Marx*, traducido por C. M. Meredith. Chicago, 1914.
DESROCHES, H. C.: *Signification du marxisme.* París, 1949.
DRAHN, E.: *Friedrich Engels.* Viena y Berlín, 1920.

GENTILE, G.: *La filosofia di Marx.* Milán, 1955 (nueva edición).
GIGNOUX, C. J.: *Karl Marx.* París, 1950.
GRÉGOIRE, F.: *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach.* Lovaina, 1947.
HAUBIMANN, P.: *Marx et Proudhon: leurs rapports personels, 1844-1847.* París, 1947.
HOOK, S.: *Towards the understanding of Karl Marx.* Nueva York, 1933.
— *From Hegel to Marx.* Nueva York, 1936.
— *Marx and the marxists.* Princeton, 1955.
HYPPOLITE, J.: *Études sur Marx et Hegel.* París, 1955.
JOSEPH, H. W. B.: *Marx's theory of value.* Londres, 1923.
KAMENKA, E.: *The ethical foundations of marxism.* Londres, 1962.
KAUTSKY, K.: *Die historische Leistung von Karl Marx.* Berlín, 1908.
LASKI, H. J.: *Karl Marx.* Londres, 1922.
LEFEBVRE, H.: *Le matérialisme dialectique.* París, 1949 (3.ª ed.).
— *Le marxisme.* París, 1958 (por un autor marxista).
LEFF, G.: *The tyranny of concepts: a critique of marxism.* Londres, 1961.
LENIN, V. I.: *The teachings of Karl Marx.* Nueva York, 1930.
— *Marx, Engels, Marxism.* Londres, 1936.
LIEBKNECHT, W.: *Karl Marx, Biographical Memoirs.* Chicago, 1901.
LORIA, A.: *Karl Marx.* Nueva York, 1920.
LÖWITH, K.: *Von Hegel bis Nietzsche.* Zurich, 1947.
LUNAU, H.: *Karl Marx und die Wirklichkeit.* Bruselas, 1937.
MARCUSE, H.: *Reason and revolution.* Londres, 1941.
MANDOLFO, R.: *Il materialismo storico in Friedrich Engels.* Génova, 1912.
MASCOLO, D.: *Le communisme.* París, 1953 (por un marxista).
MAYER, G.: *Friedrich Engels.* 2 vols. La Haya, 1934 (2.ª ed.).
MEHRENG, F.: *Karl Marx: The story of his life*, traducido por E. Fitzgerald. Londres, 1936 (la biografía típica).
MEYER, A. G.: *Marxism. The unity of theory and practice. A critical essay.* Cambridge (U.S.A.) y Oxford, 1954.
NICOLAIEVSKY, N.: *Karl Marx.* Filadelfia, 1936.
OLGIATI, F.: *Carlo Marx.* Milán, 1948.
PISCHEL, G.: *Marx giovane.* Milán, 1948.
PLENGE, J.: *Marx und Hegel.* Tubinga, 1911.
ROBINSON, J.: *An essay in marxian economics.* Londres, 1942.
RUBEL, M.: *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle.* París, 1957.
RYAZANOV, D.: *Karl Marx and Friedrich Engels*, Nueva York, 1927.
— *Karl Marx, Man, Thinker and Revolutionist.* Londres, 1927.
SCHLESINGER, R.: *Marx: His time and ours.* Londres, 1950.
SCHWARZSCHILD, L.: *Karl Marx.* París, 1950.
SEEGER, R.: *Friedrich Engels.* Halle, 1935.
SOMERHAUSEN, L.: *L'humanisme agissant de Karl Marx.* París, 1946.
SPARGO, J.: *Karl Marx. His life and work.* Nueva York, 1910.
TÖNNIES, F.: *Marx. Leben und Lehre.* Jena, 1921.
TOUILLEUX, P.: *Introduction aux systèmes de Marx et Hegel.* Tournay, 1960.
TUCKER, R. C.: *Philosophy and myth in Karl Marx.* Cambridge, 1961.
TURNER, J. K.: *Karl Marx.* Nueva York, 1941.
VANCOURT, R.: *Marxisme et pensée chrétienne.* París, 1948.
VAN OVERBERGH, C.: *Karl Marx, sa vie et son oeuvre. Bilan du marxisme.* Bruselas, 1948 (2.ª ed.).
VORLÄNDER, K.: *Kant und Marx.* Tubinga, 1911.

— *Marx Engels und Lassalle als Philosophen.* Stuttgart, 1920.
WETTER, G. A.: *Dialectical materialism* (basado en la 4.ª edición alemana). Londres, 1959. (Esta notable obra está dedicada principalmente al desarrollo del marxismo-leninismo en la Unión Soviética. Pero la primera parte está dedicada a Marx y Engels.)

Capítulo XVII: Kierkegaard

Textos

Samlede Vaerker, compilado por A. B. Drachmann, J. L. Herberg y H. O. Lange. 14 vols. Copenhague, 1901-1906. N. Thulstrup está preparando una edición crítica danesa de las *Obras completas* de Kierkegaard. Copenhague, 1951 y ss. Una traducción alemana de esta edición va a aparecer al mismo tiempo en Colonia y Olten. (Por supuesto existen anteriores ediciones alemanas de los escritos de Kierkegaard.)
Papirer (Journals), compilado por P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting. 20 vols. (II vols. en 20 partes). Copenhague, 1909-1948.
Breve (Letters), compilado por N. Thulstrup. 2 vols. Copenhague, 1954.
Existe una *Antología* danesa de los escritos de Kierkegaard, *S. Kierkegaard's Vaerker i Udvalg*, compilada por F. J. Billeskov-Jansen. 4 vols. Copenhague, 1950 (2.ª ed.).
Las traducciones inglesas de los escritos de Kierkegard, realizadas principalmente por D. F. Swenson y W. Lowrie, son publicadas por Oxford University Press y Princeton University Press. Exceptuados los *Diarios* (mencionados antes separadamente) hay 12 vols. modernos, 1936-1953. En los pies de página del capítulo sobre Kierkegaard, de este libro, se hacen referencias posteriores a volúmenes sueltos.
Johannes Climacus, traducido por T. H. Croxall. Londres, 1958.
Works of love, traducido por H. y E. Hong. Londres, 1962.
Journals (Selecciones), traducido por A. Dru. Londres y Nueva York, 1938 (puede conseguirse también en Fontana Paperbacks).
A Kierkegaard anthology, compilado por R. Bretall. Londres y Princeton, 1946.
Diario, con introducción y notas de C. Fabro (3 vols., Brescia, 1949-1952), es una notable edición italiana de extractos de *Journals* de Kierkegaard, por un escritor que ha publicado también *Antologia Kierkegaardiana*, Turín, 1952.

Estudios

BENSE, M.: *Hegel und Kierkegaard.* Colonia y Krefeld, 1948.
BOHLIN, T.: *Sören Kierkegaard, l'homme et l'oeuvre*, traducido por P. H. Tisseau. Bazoges-en-Pareds, 1941.
BRANDES, G.: *Sören Kierkegaard.* Copenhague, 1879.
CANTONI, R.: *La coscienza inquieta: S. Kierkegaard.* Milán, 1949.
CASTELLI, E. (compilador): Varios autores. *Kierkegaard e Nietzsche.* Roma, 1953.
CHESTOV, L.: *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, traducido del ruso por T. Rageot y B. de Schoezer. París, 1948.
COLLINS, J.: *The mind of Kierkegaard.* Chicago, 1953.
CROXAL, T. H.: *Kierkegaard commentary.* Londres, 1956.
DIEM, H.: *Die Existenzdialektik von S. Kierkegaard*, Zurich, 1950.
FABRO, C.: *Tra Kierkegaard e Marx.* Florencia, 1952.
FABRO, C., y otros: *Studi Kierkegaardiani.* Brescia, 1957.

FRIEDMANN, K.: *Kierkegaard, the analysis of his psychological personality.* Londres, 1947.
GEISMAR, E.: *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller.* Gotinga, 1927.
— *Lectures on the religious thought of Sören Kierkegaard.* Minneapolis, 1937.
HAECKER, T.: *Sören Kierkegaard*, traducido por A. Dru. Londres y Nueva York, 1937.
HIRSCH, E.: *Kierkegaardstudien.* 2 vols. Gütersloh, 1930-1933.
HÖFFDING, H.: *Sören Kierkegaard als Philosoph.* Stuttgart, 1896.
JOLIVET, R.: *Introduction to Kierkegaard*, traducido por W. H. Barber. Nueva York, 1951.
LOMBARDI, F.: *Sören Kierkegaard.* Florencia, 1936.
LOWRIE, W.: *Kierkegaard.* Londres, 1938 (un estudio biográfico muy completo).
— *Short life of Kierkegaard.* Londres y Princeton, 1942.
MARTIN, H. V.: *Kierkegaard the melancholy dane.* Nueva York, 1950.
MASI, G.: *La determinazione de la posibilità dell'esistenza in Kierkegaard.* Bolonia, 1949.
MESNARD, P.: *Le vrai visage de Kierkegaard.* París, 1948.
— *Kierkegaard, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie.* París, 1954.
PATRICK, D.: *Pascal and Kierkegaard.* 2 vols. Londres, 1947.
ROOS, H., S. J.: *Kierkegaard et le catholicisme*, traducido del danés por A. Renard, O. S. B. Lovaina, 1955.
SCHREMF, C.: *Kierkegaard.* 2 vols. Estocolmo, 1935.
SIEBER, F.: *Der Begriff der Mitteilung bei Sören Kierkegaard.* Wurzburg, 1939.
THOMTE, R.: *Kierkegaard's philosophy of religion.* Londres y Princeton, 1948.
WAHL, J.: *Études Kierkegaardiennes.* París. 1948 (2.ª ed.).

Capítulos XXI-XXII: Nietzsche

Textos

Una edición crítica completa de los escritos y correspondencia de Nietzsche, *Nietzsches Werke und Briefe, historisch-kritische Ausgabe*, se comenzó en Munich en 1933, bajo los auspicios del Nietzsche-Archiv. Entre 1933 y 1940 aparecieron cinco volúmenes del *Werke* (incluidas las *juvenilia*), y entre 1938 y 1942 cuatro volúmenes de *Briefe.* Pero la empresa no parece estar progresando mucho.
Gesammelte Werke, Grossoktav Ausgabe. 19 vols. Leipzig, 1901-1913. En 1926 se añadió *Nietzsche-Register*, de R. Oehler, como vol. 20.
Gesammelte Werke, Musarionausgabe. 23 vols. Munich, 1920-1929.
Werke, compilado por K. Schlechta. 3 vols. Munich, 1954-1956. (Por supuesto incompleta, pero una edición manejable de los principales escritos de Nietzsche, con selecciones extensas de *Nachlass.*)
Hay otras ediciones alemanas de las *Obras* de Nietzsche, tales como el *Taschenausgabe*, publicado en Leipzig.
Gesammelte Briefe. 5 vols. Berlín y Liepzig, 1901-1909. Se le añadió en 1916 un volumen de la correspondencia con Overbeck. E independientemente se han publicado algunos volúmenes, tales como la correspondencia con Rhode.
The complete works of Friedrich Nietzsche, traducido bajo la dirección general de O. Levy. 18 vols. Londres, 1909-1913. (No es una edición completa, ya que no contiene las *juvenilia* ni el *Nachlass* completo. Ni están las traducciones sobre crítica. Pero es la única edición de amplitud considerable, en lengua inglesa.)
Algunos de los escritos de Nietzsche se publican en *The Modern Library Giant*, Nueva York, y está el *Portable Nietzsche*, traducido por W. A. Kaufmann. Nueva York, 1954.

Selected letters of Friedrich Nietzsche, edición preparada por O. Levy. Londres, 1921.
The Nietzsche-Wagner correspondence, compilado por E. Förster-Nietzsche. Londres, 1922.
Friedrich Nietzsche. Unpublished letters. Traducido y compilado por K. F. Leidecker. Nueva York, 1959.

Estudios

ANDLER, C.: *Nietzsche: sa vie et sa pensée.* 6 vols. París, 1920-1931.
BANFI, A.: *Nietzsche.* Milán, 1934.
BATAILLE, G.: *Sur Nietzsche. Volonté de puissance.* París, 1945.
BÄUMLER, A.: *Nietzsche der Philosoph und Politiker.* Berlín, 1931.
BENZ, E.: *Nietzsche Ideen zur Geschischte des Christentums.* Stuttgart, 1938.
BERTRAM, E.: *Nietzsche. Versuch einer Mythologie.* Berlín, 1920 (3.ª ed.).
BIANQUIS, G.: *Nietzsche en France.* París, 1929.
BINDSCHEDLER, M.: *Nietzsche und die poetische Lüge.* Basilea, 1954.
BRANDES, G.: *Friedrich Nietzsche.* Londres, 1914.
BRINTON, C.: *Nietzsche.* Cambridge (USA) y Londres, 1941.
BROCK, W.: *Nietzsches Idee der Kultur.* Bonn, 1930.
CHATTERTON HILL, G.: *The philosophy of Nietzsche.* Londres, 1912.
COPLESTON, F. C., S. J.: *Friedrich Nietzsche, philosopher of culture.* Londres, 1942.
CRESSON, A.: *Nietzsche, sa vie, son oeuvre, sa philosophie.* París, 1943.
DEUSSEN, P.: *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche.* Leipzig, 1901.
DOLSON, G. N.: *The philosophy of Friedrich Nietzsche.* Nueva York, 1901.
DREWS, A.: *Nietzsches Philosophie.* Heidelberg, 1904.
FÖRSTER-NIETZSCHE, E.: *Das Leben Friedrich Nietzsches.* 2 vols. en 3. Leipzig, 1895-1904.
— *Der junge Nietzsche.* Leipzig, 1912.
— *Der einsame Nietzsche.* Leipzig, 1913. (Estas obras de la hermana de Nietzsche, han de usarse cuidadosamente, ya que ella no es totalmente sincera.)
GAWRONSKY, D.: *Friedrich Nietzsche und das Dritte Reich.* Berna, 1935.
GOETZ, K. A.: *Nietzsche als Ausnahme. Zur Zerstörung des Willens zur Macht.* Friburgo, 1949.
GIUSSO, L.: *Nietzsche.* Milán, 1943.
HALÉVY, D.: *Life of Nietzsche.* Londres, 1911.
HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*, 2 vols. Pfulligen, 1961.
JASPERS, K.: *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens.* Berlín, 1936. (Los dos últimos libros mencionados son estudios profundos, en los que, tal como cabe esperar, las posiciones filosóficas de los autores rigen las interpretaciones de Nietzsche.)
JOËL, K.: *Nietzsche und die Romantik.* Jena, 1905.
KAUFMANN, W. A.: *Nietzsche: Philosopher, psichologist, antichrist.* Princeton, 1950.
KLAGES, L.: *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches.* Leipzig, 1930 (2.ª ed.).
KNIGHT, A. H. J.: *Some aspects of the life and work of Nietzsche, and particulary of his connection with Greek literature and thought.* Cambridge, 1933.
LANNOY, J. C.: *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentricisme athée.* París, 1952. (Contiene importante bilbiografía, pp. 365-392.)
LAVRIN, J.: *Nietzsche. An approach.* Londres, 1948.
LEA, F. A.: *The tragic philosopher. A study of Friedrich Nietzsche.* Londres, 1957 (el estudio sistemático de un cristiano creyente).
LEFEBVRE, H.: *Nietzsche.* París, 1939.
LOMBARDI, R.: *Federico Nietzsche.* Roma, 1945.

LOTZ, J. B., S. J.: *Zwischen Seligkeit und Verdammis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum.* Frankfurt a.M., 1953.
LÖWITH, K.: *Von Hegel bis Nietzsche.* Zurich, 1941.
— *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen.* Stuttgart, 1956.
LUDOVICI, A. M.: *Nietzsche, his life and works.* Londres, 1910.
— *Nietzsche and art.* Londres, 1912.
MENCKEN, H. L.: *The philosophy of Friedrich Nietzsche.* Londres, 1909.
MESS, F.: *Nietzsche als Gesetzgeber.* Leipzig, 1931.
MIÉVILLE, H. L.: *Nietzsche et la volonté de puissance.* Lausana, 1934.
MITTASCH, A.: *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph.* Stuttgart, 1952.
MOLINA, E.: *Nietzsche, dionisiaco y asceta.* Santiago de Chile, 1944.
MORGAR, G. A., jr.: *What Nietzsche means.* Cambridge (USA), 1941. (Un estudio excelente.)
MÜGGE, M. A.: *Friedrich Nietzsche: His life and work.* Londres, 1909.
OEHLER, R.: *Nietzsches philosophisches Werden.* Munich, 1926.
ORESTANO, F.: *Le idee fondamentali di Friedrich Nietzsche nel loro progressivo svolgimento.* Palermo, 1940.
PACI, E.: *Federico Nietzsche.* Milán, 1940.
PODACH, E. H.: *The madness of Nietzsche.* Londres, 1936.
REININGER, F.: *Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens.* Viena, 1922.
REYBURN, H. A., con la colaboración de H. B. Hinderks y J. G. Taylor: *Nietzsche: The story of a human philosopher.* Londres, 1948. (Un buen estudio psicológico de Nietzsche.)
RICHTER, R.: *Friedrich Nietzsche.* Leipzig, 1903.
RIEHL, A.: *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker.* Stuttgart, 1920 (6.ª ed.).
RÖMER, H.: *Nietzsche.* 2 vols. Leipzig, 1921.
SIEGMUND, G.: *Nietzsche, der "Atheist" und "Antichrist".* Paderbon, 1946 (4.ª ed.).
SIMMEL, G.: *Schopenhauer und Nietzsche.* Lepzig, 1907.
STEINBÜCHEL, T.: *Friedrich Nietzsche.* Stuttgart, 1946.
THIBON, G.: *Nietzsche ou le déclin de l'esprit.* Lyon, 1948.
VAIHINGER, H.: *Nietzsche als Philosoph.* Berlín, 1905 (3.ª ed.).
WOLFF, P.: *Nietzsche und das christliche Ethos.* Regensburg, 1940.
WRIGHT, W. H.: *What Nietzsche taught.* Nueva York, 1915. (Principalmente extractos.)

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Las referencias principales se han compuesto con cifras en cursiva. Las cifras seguidas de asteriscos remiten a los apéndices o a notas bibliográficas.

A

Abraham e Isaac: Kierkegaard, 269
Adán, 273
Adler, Alfred (1870-1937), 328
África, 161
Alemania, pueblo alemán: Fichte, 33 s, 40, 66 s; Hegel, 131, 169 s, 174 s; Nietzsche, 309, 314, 327; *véase también* 119 n, 120 s, 127, 236, 244, 245
América: Marx, 257, 259
Anselmo de Canterbury, san (1033-1109): Hegel acerca de, 23, 187
Antígona, 269
Apelt, E. F. (1812-1859), 198
Aristóteles: Hegel y, 137-138, 144, 161-162, 165, 171, 175, 190; *véase también* *305*
Austríaca, Escuela, 338
Avenarius, Richard (1843-1896), *283 s*

B

Baader, Franz von (1765-1841), 120
Baden, Escuela de, *288 s*
Baeumker, Clemens (1853-1924), 306
Bakunin, Mijaíl (1814-1876), 84, 243, 245
Bamberg, 130
Barth, Karl (n. 1886), 265, 274
Basilea, 292, 303, 309 s, 311
Bauer, Bruno (1809-1882), 236, 237, 241 s, 244 s
Bayle, Pierre (1647-1706), 231
Becker, Oskar (1889-1931), 341
Beneke, Friedrich E. (1798-1854), *202 s*, 208
Bergson, Henri (1859-1941): y Schopenhauer, *214 s*; *véase también* 96, 296, 315
Berlín, 34, 39 s, 76, 84, 122 s, 130 s, 192, 207 s, 230, 237, 241, 244 s, 263, 290 ss, 298, 303, 305
Berna, 129, 132
Blanc, Louis (1811-1882), 243
Boehme, Jakob (1575-1624): y Schelling, 83, 107, 110, 118, 120; *véase también* 39, 121 n
Bolzano, Bernhard (1781-1848), *203-205*, 207, 339 n
Bonn, 241, 308
Bosanquet, Bernard (1848-1923), 103 n*
Bradley, F. H. (1848-1924), 30, 32, 199 s
Brandes, Georg (1842-1927), 310
Brentano, Franz (1838-1917), 301, 337 s, 339
Breslau, 122, 292
Brighton, 236
Bruno, Giordano (1548-1600), 118
Bruselas, 244
Büchner, Ludwig (1824-1899), 279 s
Burckhardt, Jakob, 84

C

Calicles, 176
Carnap, Rudolf (n. 1891), 24, 310 n
Carus, Karl Gustav (1789-1860), 120

Cassirer, Ernst (1874-1945), *291*
Cohen, Hermann (1842-1918), 286 ss, 341
Coleridge, Samuel Taylor (1772-1834); acerca de Schelling, 121
Collingwood, Robin G. (1889-1943), 31
Colonia, 241, 303
Comte, Auguste (1798-1857), 15, 334
Copenhague, 265 s, 310
Coreth, E., 439*
Cristo: Hegel, 132-134, 183, 185, 187; Schelling, 116-117; *véase también* 127, 193, 270, 329 n
Croce, Benedetto (1866-1952), 189, 193, 220
Czolbe, Heinrich (1819-1873), 279

D

Danzig, 207
Darwin, Charles (1809-1882), darwinismo: Nietzsche, 315, 323 s; *véase también* 251, 281
Daub, Karl (1765-1836), 192
Demócrito (460-370 a. de C.), 200, 215, 279
Descartes, René (1596-1650), 18, 340
Deussen, Paul (1845-1919), 227, 308
Dewey, John (1859-1952), 323
De Wulf, Maurice (1867-1947), 306
Dilthey, Wilhelm (1833-1911), 133, *292-295*, 345
Dionisio, mentalidad dionisíaca: Nietzsche, 313, 327, 329 n
Dresden, 208
Driesch, Hans (1867-1941), *302 s*, 332
Drontheim, 208
Dühring, Eugen (1833-1921), 246

E

Eckhart (1260-1327): y Baader, 120
Egipto, antiguo: Hegel, 182 s, 184 n, 186
Engels, Friedrich (1820-1895), 84, 193, 236, 239 s, *244-252*, 254-256, 259-262, 356-359*
Epicteto (*c.* 50-138), 147
Erdmann, Johann Eduard (1805-1892), 192
Erlangen, 39, 75, 84, 130, 230
España, 121, 170, 175
Esquilo, 308, 313 n
Estrasburgo, 288 n
Eucken, Rudolf (1846-1926), *303 ss*
Europa, teísmo y: Nietzsche, 317-319

F

Fechner, Gustav Theodor (1801-1887), *296 ss*
Feuerbach, Ludwig (1804-1872), *230-236*, 244 s, 247, 258, 280, 355 s*; Engels, 246 s, 356*; Hegel, 230 s; Marx, 236, 242 s, 248; Stirner, 237 s
Fichte, Immanuel Hermann (1796-1879), *205 s*
Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814), 16 ss, 21-27, 28 ss, 31, 33-36, *37-81*, 82 s, 86 s, 121, 122, 141, 169, 203, 205, 300, 306, 331-333, 344, 349 s*; Hegel, 47 s, 130, 135 s, 190; Schelling, 82, 88 ss, 97 s, 100, 114, 119; Schleiermacher, 124 s; Schopenhauer, 207 ss, 226
Fischer, Kuno (1824-1907), 192
Francia, 227 s, 245, 306 s
Frankfurt am Main, 129, 132 s, 208, 227
Frauenstädt, Julius (1813-1879), 227
Frege, Gottlob (1848-1925), 339
Freiburg-im-Breisgau, 288 n, 339
Freud, Sigmund (1856-1939), 328 n
Fries, Jakob Friedrich (1773-1843), *197 s*, 202
Frohschammer, Jakob (1821-1893), 306

G

Gans, Eduard (1798-1839), 192
Gentile, Giovanni (1875-1944), 193
Geyser, Joseph (1869-1948), 307
Giessen, 279
Gilson, Étienne (n. 1884), 113 n, 306
Görres, Johann Joseph von (1776-1848), 119 s
Göschel, Karl Friedrich (1784-1861), 192
Göteborg, 291
Goethe, Johann Wolfgang (1749-1831), 27, 208
Göttingen, 198, 207, 298, 303, 339

Grabmann, Martin (1875-1949), 306
Graz, 338
Grecia, antigua: Hegel, 26, 149, 162, 175, 183 s; Marx, 256, 259; Nietzsche, 312 ss; *véase también* 293
Günther, Anton (1783-1863), 306
Gutberlet, Konstantin (1837-1928), 306

H

Haeckel, Ernst (1834-1919), *281 ss*, 303, 334
Halle, 122 s
Hamburgo, 246, 291
Hartmann, Eduard von (1842-1906), *228 ss*
Hartmann Nicolai (1882-1950), 341 s, 344
Harvard, 289
Haya, La, 245
Haydn, Joseph (1732-1809), 222 n
Hegel, Georg W. Friedrich (1770-1831), *129-193*, 16, 17, 20-24, 26-30, 32, 33-36, 96, 121, 122, 192, 193, 199, 205 ss, 227, 230, 234, 247 n, 279, 293 n, 300, 304 s, 351-354*; Feuerbach, 231, 234 s; Fichte y, 141 s, 159, 169; Hölderlin, 129, 131; Kant y moralidad, 163 s; Kierkegaard acerca de, 263, 265, 267; Marx y, 237, 239, 241 ss, 246 ss, 252, 256; Nietzsche y, 314; y Rousseau, 129, 169; Schelling y, 93 n, 114, 118 s, 129, 135 ss, 140, 151, 157, 159, 180, 263; Schopenhauer y, 207 ss, 210 n, 218, 225 s, 228; dialéctica de, *véase* dialéctica hegeliana
Heidegger, Martin (n. 1889), 238 n, 339, 340, *342 s*, 344
Heildelberg, 130, 192, 230, 288 n, 289, 301, 303
Henning, Leopold von (1791-1866), 192
Heráclito (*c.* 535-465 a. de C.), 190
Herbart, Johann Friedrich (1776-1841), *198-202*, 207 s, 300, 305
Herder, Jhann Gottfried (1744-1803), 26
Hermes, Georg (1775-1831), 306
Hölderlin, Friedrich (1770-1843), 25 s, 82, 129 y n, 132
Homero, 221 n
Hume, David (1711-1776), y autoconocimiento, 44
Husserl, Edmund (1859-1938), 205, 338, *339-341*

I

Inglaterra, 243 s, 259, 301, 341
Islam, mahometismo, 175, 185; *véase también* 259
Italia, 306

J

Jacobi, F. H. (1743-1819), y Schleiermacher, 124
James, William (1842-1910), 298
Jaspers, Karl (n. 1883), 42, 274, 312, *336 ss*, 344
Jena: Fichte, 37 ss, 71; Hegel, 130, 134, 136, 172 n; Schelling, 83; *véase también* 119, 197, 208, 303, 311
Jesucristo, *véase* Cristo
Joachim de Flores (*c.* 1145-1202): Schelling, 117
Juan don: Kierkegaard, 268, 272
Juan, evangelio de san: Fichte y, 23, 77
Judas, 111, 176 n
Júpiter Capitolino, 187

K

Kant, Immanuel (1724-1804), *16-19*; Bolzano, 203, 205; Fichte, 34, 37 s, 41-44, 45, 53 ss, 56, 58 ss, 68 ss, 72; Fries, 197; Hegel, 34, 131 s, 135, 151, 172, 185; Herbart, 198, 201; Jaspers, 336 s; Krause, 120; Schelling, 91, 112, 114; Schleiermacher, 122, 124 s, 127; Schopenhauer, 208, 210-212, 215, 217, 224; *véase también* 19 ss, 22, 31, 33 s, 50, 129 n, 205, 241, 279 s, 282, 286-292, 297, 303 n, 305 s, 331, 333, 343; "volver a Kant", 286; Platón y, 288
Kiel, 227, 292
Kierkegaard, Sören (1813-1855), 23, 84, 115, 121, *263-275*, 333 n, 359*; Jaspers y, 312 n, 336 s
Kleutgen, Joseph (1811-1883), 306

Königsberg, 193, 198
Kraus, Oskar (1872-1942), 338
Krause, K. C. F. (1781-1832), *120 s*, 303 n

L

Landsberg, 122
Lange, Friedrich Albert (1828-1875), *280 s*, 290
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716), Schelling y, 91, 96, 118; *véase también* 27, 200, 205, 217, 228, 231, 300
Leipzig, 37, 205, 283, 291, 296 ss, 301, 303, 308 s, 312
Lenin, Vladimir I. U. (1870-1924), 284 s
León XIII, papa, 306
Leonberg, 82
Liebmann, Otto (1840-1912), 286
Locke, John (1632-1704), 197, 202, 215
Lombroso, Cesare (1836-1909), 280
Londres, 245
Lotz, J. B., 343 n
Lotze, Hermann (1817-1881), 279, 292, *298-301*, 302
Lovaina, Universidad de, 307

M

Mach Ernst (1838-1916), 283, *284*, 285
McTaggart, J. M. E. (1866-1925), 23, 188
Manchester, 244
Mandonnet, Pierre (1858-1936), 306
Mann, Thomas (n. 1875), 227, 327
Marburgo, 286 ss, 341
Marburgo, Escuela de, 286, 288, 291
Marco Aurelio, emperador (121-180), 147
Marheineke, Philipp Konrad (1780-1846), 192
Maritain, Jacques (n. 1882), 307
Marty, Anton (1847-1914), 338
Marx, Karl (1818-1883), 35, 193, 239, *240-262*, 331 ss, 356-359*; Feuerbach y, 236, 243, 249; y Hegel, 242 s, 244, *248 s*, 258; transformación del mundo, 170 n, 262
Mayer, F.: y Schopenhauer, 212
Meinong, Alexius (1853-1920), *338*
Mercier, cardenal D. (1851-1926), 307
Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961), 341
Michelet, Karl Ludwig (1801-1893), 192
Michotte, Albert (n. 1881), 307 n
Miltitz, barón von, 37
Moleschott, Jakob (1822-1893), 279 s
Montesquieu, Charles, de (1689-1755), 37
Morgan, C. Lloyd (1852-1936), 303
Moscú, 121, 246
Munich, 83 s, 119 s, 282, 306
Münsterberg, Hugo (1863-1916), 289
Mynster, obispo, 266

N

Napoleón I, emperador (1769-1821), 40, 123, 170, 172, 175 s, 208
Natorp, Paul (1854-1924), 286, *288*, 341
Naumburgo, 308, 311
Nelson, Leonard (1882-1927), 198
Neofriesiana, Escuela, 198
Newton, Isaac (1642-1727), 96, 197, 208
Nicolás de Cusa (1401-1461), 118 n
Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1844-1900), 22, 227 s, 274 n, 290, *308-330*, 332, 360-362*; máscaras, 311 s; nazis y, 317, 327; Schopenhauer y, 308 s, 312 s, 320
Novalis (1772-1801), 24 ss, 39, 83
Nueva York, 245
Nuremberg, 130, 230

O

Oken, Lorenz (1779-1851), 119, 297 n
Olsen, Regina, 265, 269
Ostwald, Wilhelm (1853-1932), *283*
Otto, Rudolf (1869-1937), 198

P

Pablo, apóstol san, 109, 187
París, 236, 242 ss
Parménides (*c.* 540-470 a. de C.), 190, 200
Pascal, Blaise (1623-1662), 318
Pavlov, M. G. (1773-1840), 121
Pedro, apóstol san, 111
Pestalozzi, Johann Heinrich (1746-1827), 198, 202

Pfänder, Alexander (1870-1941), 341
Pforta, 37, 308
Platón (427-347 a. de C.): Fichte, 65, 66 n, 75; Hegel, 144, 162, 170 s, 175 s; Schelling, 93, 107, 118; *véase también* 123, 207, 220, 259, 288, 308
Plotino, (203-269), 79, 106
Praga, 203, 338
Praxiteles, 183
Proudhon, P. J. (1809-1865), 243, 245
Prusia: Fichte, 39 s; Hegel, 169, 171 s, 237; *véase también* 208, 236 s

R

Ragaz, 84
Rammeneau, 37
Reinach, Adolf (1883-1917), 341
Reinhold, K. L. (1758-1823): Fichte y, 38
Reuter, Wilhelm, 303 n
Ricardo, David (1772-1823), 243
Rickert, Heinrich (1863-1936), *289*
Riehl, Alois (1844-1924), 290
Riga, 283
Ritschl, 308
Röcken, 308
Rötscher, Heinrich Theodor (1803-1871), 192
Rohde, Erwin (1845-1898), 308 ss
Roma, antigua, 162, 175 s, 186 s, 256
Rosenkranz, Johann K. F. (1805-1879), 193
Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778): Fichte, 37, 64; Hegel, 129, 169; voluntad general, 34, 64, 169, 236
Royce, Josiah (1855-1916), 301
Ruge, Arnold (1802-1880), *236 ss*
Rusia, 121
Russell, Bertrand (n. 1872), 338

S

Sartre, Jean-Paul (n. 1905), 70, 112, 274, 341
Scheler, Max (1874-1928), 341
Schelling, Friedrich Wilhelm (1775-1854), *82-121*; Boehme, *véase en* Boehme; Fichte, 39 s, 82-87, 88 s, 97 s, 102; Hegel, 82-85, 118 s, 130, 135 ss, 190; Kierkegaard, 263; Schopenhauer, 207 s, 226; Spinoza, 82, 118; *véase también*, 18-35, 119 s, 122, 228, 331, 344, 350*
Schlegel, August Wilhelm (1767-1845): Fichte, 39; Schelling, 83
Schlegel, Carolina, 83
Schlegel, Friedrich (1772-1829), 24 s, 27 s, 39, 83, 122
Schleiermacher, Friedrich D. E. (1768-1834), *122-128*; Schelling, 126, 128; Schopenhauer, 207; Spinoza, 122, 125 ss; *véase también* 25, 27, 28, 39, 193, 232, 237, 351*
Schmidt, Johann Kaspar, *véase* Stirner, Max
Schopenhauer, Arthur (1788-1860), *207-229*; Hegel, 208, 220, 226 ss; Kant, 208-213, 221 n, 226; Nietzsche, 309, 326; *véase también* 202 s, 311, 332, 354 s*
Smith, Adam (1723-1790), 243
Sócrates (469-399 a. de C.), 268 s, 309
Sófocles, 129
Soloviev, Vladimir (1853-1900), 121
Spencer, Herbert (1820-1903), 167 s, 282
Spinoza, Baruch (1632-1677): Fichte, 37, 39, 42; Hegel, 137, 154; Schelling, 82, 87-89, 91; *véase* Schleiermacher; *también* 25, 223 s, 305
Stirling, J. H. (1820-1909), 23, 354*
Stirner, Max (1806-1856), *237 ss*, 244
Stöckl, Albert (1832-1895), 306
Strauss, David Friedrich (1808-1874), 193, 236, 309, 315
Stumpf, Carl (1848-1936), 301, 338
Stuttgart, 84, 129

T

Taine, Hippolyte (1828-1893), 310
Teichmüller, Gustav (1832-1888), 305
Thomson, J. A. (1861-1933), 303
Tieck, Ludwig (1773-1853): Fichte, 39
Tillich, Paul (n. 1886), 121
Tomás de Aquino, santo (1225-1274), 305 s
Trendelenburg, Adolf (1802-1872), *305*, 337
Tréveris, 241
Tubinga, 22, 25, 82, 129, 131

Tucídides (*c.* 455-395 a. de C.), 172
Turín, 280

U

Unión Soviética, marxismo en, 261 s
Utrecht, 279

V

Vaihinger, Hans (1852-1933), 228, *290*
Varsovia, 37
Viena, 284, 337 ss
Viena, Círculo de, 284, 335
Vogt, Karl (1817-1895), 279
Volkelt, Johannes (1848-1930), 291

W

Wagner, Richard (1813-1883), 227, 309, 311
Wagner, Rudolf, 279
Ward, James (1843-1925), 301
Weber, E. H. (1795-1878), 296
Weimar, 212, 311
Weisse, Christian Hermann (1801-1860), *205*
Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1848-1931), 309
Willmann, Otto (1839-1920), 305
Windelband, Wilhelm (1848-1915), *288 s*, 291
Wittenberg, 37
Wittgenstein, Ludwig (1889-1951), 337
Wolff, Christian (1659-1754), 28, 37, 209, 211, 306
Wundt, Wilhelm (1832-1920), 228, 289, *301 s*, 332
Würzburg, 83, 337

Y

Yale, 291

Z

Zarathustra, 310, 326
Zeller, Eduard (1814-1908), 192
Zurich, 119, 236, 283, 288 n, 301

ÍNDICE DE MATERIAS

Las referencias principales se han compuesto con cifras en cursiva. Las cifras seguidas de asteriscos remiten a los apéndices o a notas bibliográficas.

A

Absoluto: libre: Hegel, 155 s, 158; Schelling, 83, 88 s, 110, 112; como idea: E. von Hartmann, 288 s, Hegel, 137, 138 s, *155-158*, 178, 247; marxismo, 247; *también* 78; *véase también* objetificación del Absoluto como identidad, *véase* identidad, absoluto como; incomprensible: Fichte, 21, 29, 75, Hegel, 139 s, 144, 151; Schelling, 28, 29, 151; infinito: Hegel, 29, 137, 143 s, 147 s, 157 s; Schelling, 94, 99, 101, 103, 106; *también* 27, 29 291; autoconocimiento: Hegel, 33, 137, 140, 143 s, 149 s, 154 s, 178 ss, 181, 184 s, 189 s; Schelling, 92 ss, 104; autoconocimiento en el hombre: Hegel, 21, 29 s, 33, 137 s, 139, 143, 147 s, 150 ss, 155-157, 177, 184, 189, 246 s; Schelling, 32, 92 ss; como vida: Hegel, 135 ss, 139 s, 141, 147 ss, 155, 157 s, 178, 179 ss, 183, 199, *también* 27, 29, 54 s; de limitación, 49, 94, 97; lógico, 205; manifestación del *véase* objetificación del Absoluto; Naturaleza y: Fichte, 50 s, 52, 53 ss, 61 s, 70 s, 76 s, 80; Hegel, 137 s, 148 s, 151, 151 ss, *157-159*, 160, 278; Schelling, 32, 82, 89, 91-93, 96-98, 103, 106-109, 118, 135 ss, 159; *también* 246 s, 329; aproximación negativa a, 107, 136; como objeto, *véase* objetificación del Absoluto; como proceso: Hegel, 137 s, 141 s, 153 s, 171, 176 ss, 180 ss, 190 s, 199, 246; como espíritu: Hegel, 136, 137, 148 ss, 157 ss, 160 ss, 178, 184, 230, 234, 246; Marx, 246 s; Schelling, 135; sujeto y sustancia: Hegel, 137; como totalidad: Hegel, 137 ss, 148, 152, 154, 157 ss, 178 ss, trascendente: Hegel, 137, 139, 152, 158, 177; Kierkegaard, 263; inconsciente: E. von Hartmann, 228; *véase también* voluntad, inconsciente

Abstracción absoluta, poder de: Fichte, 51; Hegel, 134; Schelling, 103; Schopenhauer, 211; Wundt, 302; *véase también* razón

Abstracción: Fichte, 41, 51; *también* 231, 237 s; absoluta: Fichte, 51; Schelling, 98

Aburrimiento: Schopenhauer, 216 s

Accidente y substancia: Hegel, 153 s

Acción: Eucken, 304; Schopenhauer, 215, 221, 222 s; *también* 153

Acosmismo rechazado: Schelling, 109; Schleiermacher, 126

Actitud de decir sí, *véase* afirmación de la vida

Actividad humana primaria: Hegel, 242 s; Marx, 242 s, 249; *véase también* trabajo humano

Actividad: Fichte: como ego, 29, 33, 43-48, 52; como Dios, 81; actividad humana, *véase* humana; infinita, 33, 45, 46 s, 78; moral, 33, 42 s, 47, 53, 77; autoactividad, 45, 57 ss; Schelling, 98 s, 100

Activismo: Eucken, 304

Acto, absoluto, 101

Acto, puro, 113

Actos erróneos: Fichte, 61

Actos morales: Fichte, 58, 59, 61, 71 s; Hegel, 164; Schelling, 98, 100
Actualidad: Hegel, 154
Adoración, culto: Hegel, 186, 188
Afirmación absoluta, 343 n
Afirmación y negación, 147, 338
Aforismos sobre religión y deísmo, de Fichte, 68
Agape, caritas: Schopenhauer, 224
Alemana, filosofía: Hegel, 130, 191; marxismo, 240, 243 s, 246*; Schopenhauer, 208, 226 s; tomismo y filosofía alemana, 305 s; *también* 7, 15, 24, 202, 264, 279, 286, 296, 298, 306, 332-334, 336, 343 *y véase* alemán, idealismo
Alienación de propiedad: Hegel, 162
Alienación del hombre por Dios: Hegel, 131 s, 186, 142; Kierkegaard, 263 s; Marx, 242, Schelling, 22; como limitación, 108, 263; *véase también* caída del hombre
Alienación del hombre por el hombre: Feuerbach, 232 ss, 236, 237, 241: Hegel, 234, 243; Marx, 239, 240-243, 258, 260; Stirner, 237, 239
Alma: animal, 301; planta, 296; humana: Herbart, 199 s; Schelling, 106 s; *también* 119, 202, 298 s, 301 s, 337; cuerpo y, *véase* cuerpo humano; inmortalidad del, *véase* inmortalidad; espiritual, 204, 279, 298
Alma (*Seele*): Hegel, 160
Altruismo: Haeckel, 282; Schopenhauer, 224
Amor a sí mismo: Fichte, 61
Amor: Feuerbach, 321 ss; Fichte, 76; Hegel, 22, 132, 134, 166; Schopenhauer, 224; de Dios: Fichte, 76 s; Spinoza, 125; Schleiermacher, 125; de los hombres: Feuerbach, 233 ss; Schopenhauer, 216, 224
Anales alemanes, 236
Anales de Halle, 236
Anales francoalemanes, 236, 241, 244
Análisis: de categorías: N. Hartmann, 341 s; conceptual: Herbart, 198, 200; Bolzano, 203 s; de juicio, 342 n; lingüístico, 340 s; *también* 342 s
Analíticas y sintéticas, proposiciones: Bolzano, 203
Analogía, argumento de: Fechner, 297 s; *también* 96
Analogía del ser, 31, 80 s
Angustia, 273
Animales, irracionales: Marx, 248 s; Schopenhauer, 211 s
Ansiedad, 272 n
Antecedente y consecuente, *véase* causa y consecuente
Antipatía: Kierkegaard, 273
Antítesis: Fichte, 47, 99; Hegel, 135, 138, 142; Kierkegaard, 263, 267, 268
Antropología: Feuerbach, 231, *233-236*; Hegel, 160; *también* 205, 279, 298
Antropomorfismo: Feuerbach, 232, 280; Fichte, 68, 75; idealismo poskantiano, 31 ss
Apariencias, *véase* fenómeno; y realidad, *véase* ideal y real
Apercepción pura, 43
Apetito, 200, 220; *véase también* deseo
Apetitos: Fichte, 53
Apolínea, mentalidad: Nietzsche, 312 s, 327
Apostasía, 267
A priori: en el conocimiento, 19, 54; forma *a priori, véase* forma; método, 29, 293 n, 296, 299 s; proposición, 339
Aprobación: Harbart, 201
Apropiación, 162, 238, 249
Argumento, 27
Aristocrática, moralidad: Nietzsche, 315 s
Aristotelianismo, 305
Aritmética: Schopenhauer, 210 s; *también* 342
Armonía preestablecida, 90
Arquetipos, ideas como, 220
Arquitectura, 183 s, 221
Arte: Hegel, 27 s, 34, 142, 144 n, 149 *y abajo*; Nietzsche, 312 s; románticos, 24 s, 27; Schelling, 18, 24, 34 s, 83, 100-103; Schopenhauer, 219 ss, 226; *también* 119, 252, 254, 291-294, 298, 304; clases de: Hegel, 182 ss; Schelling, 102; Schopenhauer, 221 s; clásico: Hegel, 182, 184; bellas artes: Schopenhauer, 221 s; historia del: Hegel, 180; filosofía del: Hegel, 130, 179 ss, *181-184*, Schelling, 18, 34 s, 83 s, 85 ss, *110-113*, 179; *también* 103, 197; y religión, 27, 149; 180 s, 182 ss, 189; teoría del, *véase* filosofía del *arriba*
Artista: Schelling, 101, 102 s; Schopenhauer, 220; *también* 181

Ascetismo: Schopenhauer, 208 s, 219, 222, 224; *también* 147, 324
Asociacionista, psicología, 202
"Astucia de la razón"; Hegel, 175, 176 n; *también* 228
Ateísmo: Fichte, 38, 70, *71-74*; Nietzsche, 308, *317-319*, 327, 329 n.1; *también* 193, 234 s, 274, 282 s, 297 n
Atomos, 200, 280, 282, 323
Atracción y repulsión, 94, 215
Autoconciencia, *véase* conciencia del yo
Autodenegación, *véase* mortificación
Autodeterminación, *véase* determinación del yo
Autónoma, moralidad: Fichte, 59 s, 68 s; Hegel, 163
Autopreservación: Fichte, 56, 61; Nietzsche, 320; *también* 279, 237, 303
Autoridad: eclesiástica, 117, 189; política: Fichte, 65
Autorrealización: Kierkegaard, 272; Schelling, 98
Autosacrificio: Hegel, 183
Autosuficiencia: Kierkegaard, 268 s, 273
Autosuficiencia moral: Kierkegaard, 268 s, 273
Axiomas de lógica, 288

B

B, 136 n
Báquicos, ritos, 313
Barbarie, nueva: Nietzsche, 324, 328
Bases de la teoría completa de la ciencia, 37; frecuentemente, 37-50 y 66-83; *también* 86, 98, 331
Bases del derecho natural, de Fichte, 38, 55, 66, 72
Bellas artes: Schopenhauer, *221 s y véase* arte, tipos de
Belleza: Hegel, 131, 149; 179, *181 s*, 187; Schelling, 85, 101 s; Schopenhauer, 219, 220 s; *también* 201, 282, 288 s, 289 n, 297 n, 339
Beneficio propio, 61
Benevolencia: Herbart, 20 s
Biblia, La: Hegel, 131 s
Bibliografía de este volumen, 347-362
Bien común, Estado y: Fichte, 65
Bien: Hegel, 165 s; Schelling, 112; *también* 297 n, 299; bien y mal, elección del: *véase* actos morales; bien común y el Estado, 65; bien moral, 315, 338
Bienestar: Hegel, 165 s, 168
Biología: Driesch, *302 s*, 332; *también* 96, 298 s, 302
Bondad moral: *véase* virtud
Bondad: Nietzsche, 316
Brahman: Hegel, 186
Británica, filosofía, 202
Bruno, de Schelling, 101, 104
Budismo, 186, 224
Burguesía: marxismo, 253 s, 256 s, 260 n, 261; Nietzsche, 327

C

Caída cósmica: Schelling, *107 ss*, 115, 118; *también* 120, 159
Caída del hombre: Hegel, 186, 188; Marx, 260; Schelling, 26, 33, 107 s, 113 s, 115
Caída: Hegel, 159
Calvinismo, 112, 253
Cambio, 199 s, 251, 342 *y véase* devenir
Camino hacia una vida santa o la doctrina de la religión, El, de Fichte, 39, 76 s
Cantidad, 153, 247, 250
Capital, El, de Marx, 245 s, 247, 256
Capitalismo: marxismo, 345, 253, 255, 257 ss
Carácter humano: Schelling, 111 s; Schopenhauer, 210, 221, 222 s; *también* 201, 325; elección y, 111 s, 201 n, 205, 223
Cartesianismo, 305
Castidad, 224
Castigo: Hegel, 162
Categorías: Fichte, 49; N. Hartmann, 341, 343; Hegel, 140, 151 s, 153 s; *también* 98, 200, 210, 211, 244, 303 n, 322; de la razón histórica: Dilthey, 292, 293 s; kantianas, 18 n. 4, 19, 49, 148, 305 *y véase* forma *a priori*; de reflexión, 153
Catolicismo: Hegel, 131, 147 n; *también* 27, 39, 119, 235, 253, 270 s, 273, 305 s
Causa primera: Schelling, 110
Causa: *véase* razón suficiente; y consiguiente: Schelling, 109 s, 111 ss, 115, 118; Schleiermacher, 126 s

Causalidad, causa: Fichte, 52, 59; Hegel, 154, 158; Lotze, 298 s; Schopenhauer, 210, 211 s, 225; *también* 90, 98, 199, 226, 284, 301, 320 s; implicación y, 20, 158
Célula viviente: Engels, 250
Cerebro: Avenarius, 283; Vogt, 279
Certeza, sentido: Hegel, 145 s
Ciclos de la historia, *véase* recurrencia eterna
Cielo, 229
Ciencias del espíritu: Cohen, 287; Dilthey, 292-295
Ciencia de la ética, de Fichte, 72
Ciencia de la lógica, de Hegel, 130; 142, 247 n. 3
Ciencia: empírica o experimental: Dilthey, 292, 294 s; Hegel, 138, 159 s; Kant, 22, 286; marxismo, 250, 252; Nietzsche, 309, 314; 320, 323; Schelling, 82, 91, 93 s, 96; *también* 79, 197, 203, 209, 279 s, 286, 289, 290 n, 301 s, 303, 305, 333 s; del hombre, 279, 292 s; ciencias mentales, 286, *292*, 293-295; metafísica y, 284, 286, 296 s; naturaleza de la: Mach, 283 s; *también* 292; filosofía y, *véase* filosofía; religión y, 189, 281; teoría de la: Fichte, 37, 40, 47, 49, 77, *y véase Bases de la teoría total de la ciencia*
Ciencias morales, 292
Ciencias nemotéticas, 289
Ciudadanos y Estado, 169
Civilización: decadente: Nietzsche, 319, 327; y sufrimiento, 228
Clases, económicas y sociales: marxismo, 239, 244, 246, 255, 257 ss; *también* 65, 167, 202, 266, 287; guerra de: marxismo, 239, 244 ss, *255-258*, 260, 261; sociedad sin, *véase* sociedad
Clases trabajadoras: marxismo, 244 s, 258
Clasicismo: Goethe, 27
Clásico, arte: Hegel, 182 s
Club de Doctores, 241
Coerción, Fichte, 64 s
Coincidentia oppositorum, 118 n
Colectividad: Kierkegaard, 266 s, 274
Color, 207
Comercio: Fichte, 65 s
Como-si, filosofía del, Vaihinger, 290
Comunicación, conceptos y, 212
Comunidad universal: Feuerbach, 235; Fichte, 66; Hegel, 171, 177, 178; Schelling, 99
Comunidad, *véase* sociedad
Comunismo: marxismo, 243, 245, 255 s, 257 s, 260; *también* 237, 240; primitivo, 255 s, 257, 260
Comunista, Partido, 240 s, 257, 260 s
Concepción materialista de la historia: Marx, 244 s, 250, *252-259*, 260 s
Concepto: Engels, 247; Fichte, 51; Hegel, 138, 140 s, 154; Schelling, 112 s, 263; Schopenhauer, 209; 211, *212-215*, 215, 221; *también* 200, 204, 247, 280, 284, 338, 339; análisis del, *véase* análisis; mundo como idea, *véase* mundo; Concepto: Hegel = idea lógica; *véase también*: Hegel, 138 n, 154 n
Conceptual, pensamiento: Hegel, 27 ss, 131, 133, 137, 139 s, 141, 149, 179, 184, 186 s, 304; Schelling, 84, 85, 92, 105 s, 113, 137, 140; Schleiermacher, 123, 125 s; *también* 26, 214, 231
Conciencia: Fichte, 33, 55 s, *59-62*; Hegel, 165; Nietzsche, 309; 315, 317; *también* 201 n, 202; *véase también* imperativo categórico
Conciencia moral, experiencia: Fichte, 41, 44, 46 s, 49, 53, 55, 60; hegel, 147 s, 164; *también* 18, 201, 287, 300
Conciencia religiosa, experiencia: Hegel, 22, 145, 147-150, 180, 183-186, 187 s; Schelling, 31, 85, 114, 116 s, 121; Scheleiermacher, 122 s, *123-126*, 127; *también* 18, 23, 31, 192, 197, 230, 258, 265, 340; lenguaje de la: Hegel, 156 s, 187 ss
Concreto, *véase* individual
Conducta, reglas de: Fichte, 61 s, *véase también* actos morales; leyes morales
Confirmación en el bien: Fichte, 60
Conflicto: Schelling, 109; Schopenhauer, 216 s, 221
Conocimiento: Engels, 251; Fichte, 29, 37, 61, 69, 74 s, 81; Fries, 197; N. Hartmann, 341; Hegel, 145, 251; Herbart, 202; Nietzsche, 313, *320 ss*, 323; Schelling, 96 s; Schopenhauer, 209, 213 n, 219; *también* 343 n; absoluto: Fichte, 74; Hegel, 144 s, 148, 150 s, 156, 178 s, 189; *también* 192; *a priori*: Cohen, 287;

ser y conocimiento: *véase* ser y pensamiento; inmanencia del: Schelling, 97, 101; vida y: Nietzsche, 313, 320 ss; problemas del: Cassirer, 290 s *y véase* epistemología; puro, 192 (= absoluto), 286 (= *a priori*); propósito del: Nietzsche, 320 s; racional, 212, 302; científico: Dilthey, 292-295; Schleiermacher, 123, *también* 296, 334; especulativo: *véase* teorético *abajo*; teorético: Fichte, 43; Hegel, 134; Kant, 286, 290, 296; Kierkegaard, 271; Schleiermacher, 123 s; *también* 303
Consciencia: Fichte, 28, 31, 33, 41, 42-54, 55 ss, 58 s, 69 s, 73-77, 77-81, 86; Hegel, *144-150*; Husserl, 338 ss; materialistas, 247-250; 279 s, 282; Schelling, 82 s, 88, 95 ss, 98, 99 ss, 104; Schopenhauer, 215, 217, 222; *también* 199 s, 228, 230 s, 288, 337 s; deducción de: Fichte, 22, 24, 46, 47 s, *49-54*, 55 ss, 69 s, 74, 98, 100; Hegel, 135; Husserl, 340; empírica: Fichte, 50, 51, 53, 71, 86; Schelling, 104 s; *también* 288; historia de la: Fichte, 50 s; Hegel, 144, 191; Schelling, 96, 98, 101; moral, *véase* moral; de objeto: Hegel, 145; fenomenología de la: Fichte, 44, 69; Hegel, *144-149*, 160; *también* 46 n; religiosa, *véase* religiosa; escéptica: Hegel, 147; del yo, *véase* conciencia del yo, *abajo*; social: hegel, 145 s; estoica: Hegel, 147; trascendental, 288; unidad de: Fichte, 42, 46; Kant, 43, 69; *también* 286 s, 298 s, 301; universal: Kierkegaard, 367; conciencia del yo: Fichte, 43, 46 s, 51 s, 59, 61 s, 70, 74, 78 s; Hegel, 145; 146 ss, 152, 155 s, 160 s, 178, 191, 242; Schelling, 90, *96 ss*, 101 s, 104; Schleiermacher, 123 ss, *también* 31 s, 200, 205, 267; autoconciencia universal, 147, 161
Constitución política: Fichte, 64; Hegel, 167, 169, 174; Schelling, 98
Contemplación: Hegel, 136; estética, *véase* estética
Contingencia: Hegel, *158 s*, 164, 168, 187
Contradicción, principio de, *véase* no-contradicción
Contradicciones, reconciliación de: Fichte, 47, 53; Hegel, 134, 141, 147 s, 153; Herbart, 199
Contrarios: Hegel, 142
Contrarios, penetración de, 250
Contrato: Hegel, 162 s; social, *véase* social
Contrato social: Baader, 120; Fichte, 64
Copernicana, revolución, 16
Corazón y razón: Feuerbach, 231 s; Hegel, 185; Schleiermacher, 126, 128
Corporaciones: Hegel, 168 n, 169
Corporativismo: Hegel, 169
Correspondencia teoría del conocimiento, 90
Cosa: Herbart, 198 s; Nietzsche, 321; *también* 339, 341 *y véase* ser finito
Cosa-en-sí-misma: Fichte, 41 ss, 49, 51, 53, 69; Haeckel, 281, 282; Hegel, 134, 145; Lange, 280; neokantianos, 287 s; Schelling, 90; Schopenhauer, 213; 215, 217 s, 221 s, 224 ss; *también* 16, 17, 19 s, 151 s
Cosas materiales, uso de las: Fichte, 63; Hegel, 162
Costumbre, 301, 315
Creación: Fichte, 20, 71, 80; Hegel, 20; 156, 184, 187; Schelling, 20, 108 s, 110, 112 s, 118; *también* 204 ss, 234, 279 s, 290, 329; propósito de la, 112, 205, 299
Creadora, potencia humana: Nietzsche, 309, 312 s, 317; *también* 24 s, 220
Creencia: *véase* fe
Criatura reconocida como tal: Kierkegaard, 263, 267
Crimen y criminal: Hegel, 162; 168
Cristianismo: Feuerbach, 230, 233; Fichte, 68 s, 74, 77, 80; Hegel, 22 s, 131 s, 149 s, 155, 174 s, 176 n, 176 s, 180, 183 ss, 187, 188 s, 191 s; Kierkegaard, 265 s, 267, 270, 274; Nietzsche, 308, 310, 314; *316-319*, 325, 327, 329; Schelling, 102, 107, 115-118; *también* 127 s, 228, 237, 259; en la historia, 117, 174, 177 s; hegelianismo y, *véase* hegelianismo; idealismo y, 22 s, 192 s; y moralidad, *véase* moralidad; filosofía y: Feuerbach, 233; Hegel, 149 s, 177, 184, 186, 188 s, 191; Kierkegaard, 265, 272
Criticismo: Schelling, 82, 86-88
Crueldad: Nietzsche, 323; Schopenhauer, 216, 225
Cualidad: Hegel, 153; Herbart, 199 s; marxismo, 247, 250
Cuerpo, cuerpos: Nietzsche, 321; Schelling, 93, 94; *también* 219

Cuerpo humano: Schopenhauer, 212, 215, 220; *también* 61, 120, 317; y alma: Hegel, 134, 160, 182 s; *también* 263; Schelling, 83, 106, 109, 118, 120; *también* 39, 120 n
Culpa, 269
Culto, adoración: Hegel, 186, 188
Cultura, culturas, Fichte, 66; Hegel, 35; 160, 170, 174; Nietzsche, 308 s, 313, 314 n, 324 s, *también* 25, 252, 286 s, 291, 292 s, 301; alemana, 66, 308, 313; historia y, 289, 292 s, 313
Curiosidad: Fichte, 61

CH

China, religión, 186

D

Dasein, véase existencia
Deber: Fichte, 17, 33 s, 53, 55, *59-61*, 63, 71-74; Hegel, 132; 165 s, 168; Kant, 132, 224; *también* 124
Débiles, moral de los: Nietzsche, 316 s, 325
Decadencia: Nietzsche, 317, 319, 323 s, 327
Deducción: Fichte, 47, 49 s, 100; *véase también* trascendental *abajo* y de conciencia; Hegel, 47, 135, 142, 158, 159, 160 s, 236; Kant, 22, 342; Schelling, 29, 98, 106 s, 112 s, 115, 263; *también* 204 s, 226, 286, 343; de la Naturaleza: Hegel, 135 s, 157; Schelling, 93-96; trascendental: Fichte, 53, 69, 342; *también* 97, 342 s
Definición: Bolzano, 203
Deificación: Feuerbach, 295
Deísmo: Fichte, 68
Demitologización: Fichte, 77; Hegel, 177, 189; *también* 22
Demiurgo, 246
Democracia: Cohen, 287: Feuerbach, 235; Fichte, 64; Hegel, 169 s; Marx, 241; Nietzsche, 314, 316, 318, 324, 337
Dependencia, sentimiento de: Feuerbach, 231 s; Schleiermacher, *124 s*, 126, 127 s, 231
Derecho, concepto del: Fichte, 55, 63; Hegel, 55, 130*, 162, 165, 176; *también* 305
Derecho, principio o norma de: Fichte, 63
Derecho, reglamentación del: Fichte, 63
Derechos morales: Fichte, 49, 55 s, *62 ss*, 64 s, 100; Hegel, 55; Schelling, 98; *también* 197
Desarrollo en la historia, 25, 294, *y véase* dialéctico, desarrollo; en la filosofía: Schelling, 117 s
Descripciones, teoría de las, 338
Deseo: Fichte, 49, 52 s, 56; Hegel, 146; Schopenhauer, 213, 216, 219-221, 223; *también* 109, 200, 201 n; esclavitud para desear, *véase* voluntad, esclavitud de la
Desesperación: Kierkegaard, 368 s
Desgajamiento: Schelling, 107
Desinterés: Kierkegaard, 264; Schopenhauer, 219-221, 224
Desobediencia cívica, 202
Despotismo: Fichte, 64; Hegel, 174
Determinación del yo: Fichte, 57, 59; Schelling, 98 s
Determinación: Fichte: categoría de, 49; de libertad, 59
Determinismo: Fichte, 37, 41 s, 68; marxismo, 252, 360; Schopenhauer, 222 s, 224
Devenir: Hegel, 142, 157; Nietzsche, 321 ss, 326 s, 329; *también* 216, 287 s, 342; y absoluto, *véase* absoluto como proceso; *véase también* cambio
Diabólico: Fichte, 60
Dialéctica: hegeliana, 28 s, 141 s, 152 s, 154, 159 s, 180, 185, 189, 190; después de Hegel, 204, 241 s, 246, 247 s, 263, 304, 306; *véase también* método dialéctico; desarrollo de las tríadas dialécticas: Kierkegaard, *267-269*; marxismo, 242 s, 244, *247 s*, 251, 259, 360; en la historia: Hegel, 172, 175, 176 s, 180, 189; después de Hegel, 236, 248; 250 ss, 257, 259-261; en la naturaleza, 248, 250 ss, 259 s; materialismo dialéctico: Feuerbach, 230, 236; Marxismo, 236, 246, *247-252*, 260; método dialéctico: Fichte, 47 s; Hegel, 134, *140-144*, 146, 149 s, 152, 154, 160 ss, 165 ss, 169, 175, 176 s, 178, 180, 183 n, 189; marxismo, 259 ss; *también* 47 n, 96, 192, 271

Dictadura del proletariado, 257 s
Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling, de Hegel, 129, 134
Diferencia y el Absoluto: Hegel, 137 *y véase* identidad en la diferencia; Schelling, 104, 110, 137
Diferenciación sexual: Feuerbach, 234 s
Dios: el absoluto como, 129, 149, 152, 184; como Ser, 184, 342; creencia en: *véase* fe en; nacimiento de, 116; creador: Feuerbach, 232, 234; Schelling, 113 s, 116; *también* 204 *y ver* creación; muerte de: Nietzsche, 317 ss; esencia y existencia de: 112 s; y mal: *véase* mal; existencia probable de: Hegel, 184 s; Herbart, 202; Lotze, 300; Schelling, 114 s; *también* 288 ss; existencia no probable de: Kierkegaard, 269 s; Schopenhauer, 210; *también* 128; libre: Schelling, 29, 33, 109, 112, 116 s; Weisse, 205; como idea: Schelling, 113; inmanente: Hegel, 187; Haeckel, 252; infinito: Feuerbach, 232 s; Hegel, 185, 187; Schelling, 116; Schleiermacher, 126; vida: Eucken, 303; Schelling, 109 s, 114, 116; Schleiermacher, 126; *también* 39; amor: Feuerbach, 232; Hegel, 132, 134; Schelling, 110; hombre y: *véase* hombre; momentos en: Schelling, 110, 114; como orden moral: Fichte, 38, *71 s*; y naturaleza: *véase* naturaleza; personal: Eucken, 303; Fichte, 70 ss, 74, 80; Hegel, 149, 155 s, 186; hegelianismo, 192 s; Kierkegaard, 268 s, 272; Lotze, 300; Schelling, 21, 29, 31, 33, 35, 99 n, 109 s, 113-116, 118, 121 s; Schleiermacher, 126; Weisse, 205 s; *también* 22; providencia de: *véase* providencia; simple, 125; como totalidad: Oken, 119; Schleiermacher, 123 ss, 125, 127; dos principios en Dios: Baader, 120; Schelling, 109 s, 116 s; trascendente: Fichte, 72; Hegel, 132 s, 147, 149, 184, 187; Kierkegaard, 268 s; *también* 22, 327; incognoscible, 70 s, 75, 289; voluntad: Feuerbach, 232; Schelling, 109 s, 112; y mundo: *véase* mundo; también 205, 303
Dispersión del yo: Kierkegaard, 263
Disturbios, teoría de los: Herbart, 199 s
División: Hegel, 134
División del trabajo: Fichte, 65
División y necesidad de la filosofía: Hegel, 134
Doctrinas religiosas: Lange, 289
Dogmas religiosos: Hegel, 131, 186, 188 s; Schleiermacher, 127; *también* 192, 306
Dogmatismo filosófico: Fichte, 41 s; Schelling, 82, *86-88*; *también* 286
Dolor: Nietzsche, 323; *también* 216, 228
Drama, 221
Dualismo: Hegel, 135, 159; eliminación del 282, 283, 285
Duda, 147, 340

E

E, 155 n.3
Economía cerrada: Fichte, 65 s
Economía nacional, 292
Económico: clases, *véase* clases económicas; crisis, 257; determinismo, 252, hombre económico: Marx, *249 ss*, 331 *y véase* concepción materialista de la historia; organizaciones: Hegel, 167; estructura de la sociedad: marxismo, *252-254*, *257 ss*, 260 s
Edad Media: Marx, 256, 259; *también* 26
Educación: Fichte, 65, 66 n; Herbart, 197, 201 s, Schleiermacher, 124
"Eforato": Fichte, 64
Ego: Fichte, 41-64, 69 s, 73 s *y abajo*: Hume, 44; Schelling, 82 s, 85 s, 96 ss, 100 ss *y abajo*; *también* 121, 202, 284 n, 321, 344; absoluto: Fichte, 17 s, 20, 28 s, 31, 33, 42-45, 46 ss, 49 ss, 52-54, 59, 61 ss, 64, 69 s, 74, 78, 88; Schelling, 85 s, 87; creativo: Fichte, 60 s; Schelling, 85; finito: Fichte, 46 s, 49 s, 50, 52 ss, 61 ss, 70, 71-74, 77, 79 ss, 86; Hegel, 147, 149, 178; Schelling, 85, 88, 108, 111 s; *también* 24, 31, 127, 237; humano, 95 s, 160, *y véase* finito *arriba*; persona humana; espíritu finito; ideal: Hegel, 147 s; individual: Fichte, 45, 50, 86; Stirner, 237; *véase también* finito *arriba*; puro: Fichte, 29 s, *42-46*, 51, 53, 54, 60 s, 69, 71; Herbart, 199; Husserl, 340; como espíritu: Fichte, 57; Husserl, 340; Kierkegaard, 268, 272; Schelling, 90; *también* 284 n; trascendental: Fichte, 17, 24, 42-

45, 53, 70; Kant, 17, 43 s, 53, 69; Husserl, 340
Egoísmo: Hegel, 163; Marx 260; Schelling, 108 s
Egoísmo: Schopenhauer, 216, 221, 223; Stirner, 237 s; *también* 126, 234, 242, 282, 303 s; en Dios, 109
Ejemplar, divino: Schelling, 108
Élan vital y Schelling: Bergson, 113
Elección: Kierkegaard, 263 s, 267 s, 269, 271, 274; Schelling, 35, 111 s; carácter y, 111 s, 201 n, 206, 223
Electricidad, 94, 96 s
Eleusis, poema de Hegel, 132
Emoción: arte y, 221, 268; religiosa, 197
Emotivo, significado, 333, 335 n. 1
Empirismo, 114 s, 202, 339
Empirocriticismo, 283 ss
Encarnación, la: Feuerbach, 233; Hegel, 149, 184, 188; Kierkegaard, 269, 271
Enciclopedia de las ciencias filosóficas, de Hegel, 130, 155 n. 2, 159
Energeticismo, 282
Energía: materialistas, 279, 281, 282; *también*, 215, 250, 326
Energía psíquica, 282
Ensayo sobre la crítica de toda revelación, de Fichte, 37, 68
Entendimiento científico: Hegel, 145
Entendimiento: Fichte, 51; Hegel, 134, *140 s*; Schopenhauer, 211; Wundt, 302; *véase también* intelecto; en la historia: Dilthey, 293 ss
Entelequia, 302 s, 332
Epistemología: Cassirer, 290 s; Fichte, 37; Fries, 197; 145; *también* 212, 262, 286, 303 n, 341
Epojé: Husserl, 339 ss; *también* 342
Eros: Schopenhauer, 224
Erótico, 289 n
Error, 321
Erróneo, *véase* mal moral
Esclavitud: Hegel, 162, 175; Marx, 256, 259; Schopenhauer, 216
Esclavo, moral del: Nietzsche, 315 s
Esclavo y amo, relación de: Hegel, 146 s
Escolasticismo, 106, 112, 305 ss
Escultura: Hegel, 182 ss; Schelling, 102; Schopenhauer, 221
Esencia, 120, 252, 263, 339, 341; eterna, 138; conocimiento de la, 213, 284; y existencia: E. von Hartmann, 228; Hegel, 153 s; Schelling, 110, 112 s
Esencialista, filosofía, 113 n
Esfinge, La: Hegel, 182
Esfuerzo: Fichte, 51; Kierkegaard, 271 s; Schopenhauer, 215 ss, 218, 221, 223
Espacio: Fichte, 51; Hegel, 159; Herbart, 199; Lotze, 299; Schelling, 98; Schopenhauer, 209-212, 225; *también* 226, 287, 226
Especies e individuo, 22, 219
Especies, ideas de las: Schopenhauer, 219
Espíritu del Cristianismo y su destino, El, de Hegel, 132
Espíritu del mundo: Hegel, 173 *y véase* mundo
Espíritu del tiempo: Hegel, 170 s *y véase* espíritu de la época
Espíritu: Eucken, 303; Haeckel, 282; Hegel, 147, 158, 161, 170, 172 s, 174, 178, 189 *y abajo*; Krause, 120; Schelling, 90, 98 *y* dormido y despierto *abajo*; Schleiermacher, 123; *también* 280, 341, 344; absoluto: Dilthey, 157, 293 n; Hegel, 28, 142, 149, 157, 160, *178-181*, 183, 191, 234, 237, 239, 263, 293 n, 304; Kierkegaard, 263; Stirner, 237; dormido y despierto: Schelling, 31, 93, 96, 98, 110, 158; de la época: Hegel, 170 s, 191; *también* 236, 239; finito, humano: Fichte, 57 ss, 75; Hegel, 160 s, 170, 178, 179, 182, 184; Lotze, 299 s; *también* 126, 268; *véase también* ego humano; sujeto finito; Espíritu Santo, 149, 192; humano, *véase* finito *arriba*; infinito: Hegel, 133 s, 165 s, 183 s; Lotze, 300; vida del: Hegel, 142, 147, 180; materia y espíritu: Haeckel, 282, Hegel, 181 ss; nacional, *véase* nacional; Naturaleza y: Hegel, 138, *157 ss*, 159 s, 181; Krause, 120; Lotze, 299; Schelling, *89-93*, 98, 100; Schleiermacher, 123, 126; también, 31; objetivo: Dilthey, 293; Hegel, 162, 165, 168 s, 170, 178, 179, 181, 241; filosofía del: Hegel, 139, 160, 179-181; yo como, *véase* ego como espíritu; subjetivo: Hegel, 160 s, 178 ss; total: Wundt, 302; universal, *véase* espíritu del mundo
Espíritu nacional (*Volkgeist*); Hegel, 26, 131

s, *169*, 170; 172, *174 s*, 177 s; y romanticismo, 26 s
Espíritu Santo: Hegel, 149; *también* 192
Espiritual, vida: Eucken, *304 s*
Espíritu y actividad revolucionarios, 236 s, 242, 247, 253 n, 254 s, 257, 260 s
Espíritu y expresión: Dilthey, 293, 295
Esse, 75, 113 n
Esse est percipi: Schopenhauer, 211
Estadios o esferas: Hegel, *véase* dialéctica; Kierkegaard, 267-269, 371 s
Estado comercial cerrado, El, de Fichte, 65 s
Estado: Feuerbach, *235*, 236, 238; Fichte, 33, 55 s, 62, *64-67*; Hegel, 27, 33 ss, *167-170*, 171, 174 s, 178 ss, *181*, 239, 241; Kierkegaard, 263, 266; marxismo, 241, 244, 246, 255 s, 257; Nietzsche, 314 y n, 324; Schelling, 98; *también* 26, 120, 216, 259, 287, 292; Iglesia y, 119, 127; y libertad, *véase* libertad humana; como poder, 120, 287; racional: Fichte, 65 ss, Hegel, 169 s; Schelling, 98; totalitario: Hegel, 168; voluntad del, 168 s; mundial, *véase* comunidad universal
Estado racional: Fichte, 66
Estados, relaciones entre, 98, 171
Estétita: conciencia: Hegel, 180, 182, 184 s; Husserl, 339; Kierkegaard, 267 ss, 271 s; Schleiermacher, 124; contemplación: E. von Hartmann, 228 s; Schelling, 100 s; Schopenhauer, 208, 213, *219 ss*, 221, 226; intuición: Hegel, 181 s; Schelling, 18, 27, 28, 34 s, 85, 100 ss, 103; Schopenhauer, 220 s; juicio, 103, 201, 288; filosofía, *véase* arte, filosofía del; transmutación de la realidad: Nietzsche, 312 s, 324; valores: Nietzsche, 317, 328; *también* 334
Estéticas: Hegel, 130*y ver* conciencia estética *arriba*; Kant, 103, 287; Schopenhauer, *221 s*, 225; también 192, 198, 200, 203, 236, 282, 287 s, 289 n. 2, 297, 298, 341, 341 n; *véase también*: arte, filosofía del
Estoicos, 161, 303
Ética: Fichte, 33 ss, 37, 38, 44, 49, 52 s, *55-57*, 61 s, 65, 77, 100, 122; Hegel, 34, 55, 131, 148 s, *163-167*, 176; Kant, 55, 58, 163, 165, 201; Nietzsche, *315-317*; Schleiermacher, 122, 123 ss, 127; Schopenhauer, 208 s, 212, 224; *también* 24, 100, 192, 197 s, 200 s, 202, 231, 258, 268, 282, 286 s, 288, 289 n, 298, 305 s, 341; *véase también* esfera ética; sustancia ética
Ético, juicio: Herbart, 201; esfera o estadio: Kierkegaard, 268 s, 271 s; sustancia ética: Hegel, 165 s, 168, 178
Evolución emergente, 93, 95, 248
Evolución: materialistas, 280 ss; Nietzsche, 315, 323 s; Schelling, 93, 95; *también* 119, 160, 251; evolución emergente, 93, 95, 248
Existencia (*Dasein*): Fichte, 75, 77, 80; N. Hartmann, 342; Heidegger, 342
Existencial, filosofía, 113 n
Existencia: N. Hartmann, 342 s; Hiedegger, 342; Husserl, 339 s; Kierkegaard, 263 s, *271 s*, 274; Jaspers, 336 s, 337 n; Schelling, 84, 86, 109, 112 s, 115, 121, 263; Schopenhauer, 222, 225 s; existencia auténtica: Kierkegaard, 263, 272, 274; existencia y Dios: Fichte, 75, 77 s, 80 s; filosofía de la existencia: 337 n; existencia (humana) verdadera: 147
Existencialismo: Kierkegaard, 264, *274*; Sartre, 112, 274; Schelling, 112, 121; *también* 238, 272, 312, 328, 341
Experiencia: Fichte, 41-43, 72, 86; Schopenhauer, 209, 212; *también* 198, 202, 204 n, 283, 284 n, 292 s, 295, 301, 339, 342; experiencia religiosa: *véase* conciencia religiosa
Experiencia religiosa, *véase* conciencia religiosa
Experiencias personales (*Erlebnis*): Dilthey, 292 s, 295
Experimento: Schelling, 92
Explicación, 321
Explotación: marxismo, 225, 256 s, 260
Exposición de la teoría de la ciencia, de Fichte, 74

F

F, 40 n
Facultades mentales: 200, 202 s
Falsedad: 204
Familia: Hegel, *166 ss*, 168, 179, 241; Marx, 241, 249

Fe, creencia: Fichte, 37, 50, 52, 71, *72 s*, 74, 76 n, 77; Hegel, 22 s, 131 s, 149, 184 s, 87 ss; Kant, 37, 58 n, 114, 211; Kierkegaard, 263, 268-271, 272 ss, 336; Nietzsche, 317 ss, 329; Schelling, 113 ss, 116; Schleiermacher, 124 s, 126 ss; ***también*** 26, 120, 240, 284, 306; fe en Dios: Fichte, 68, 71, 76 s; Schelling, *113 s*; ***también*** 211, 271, 317 ss, 336; salto de la fe: Kierkegaard, 264, *269 ss*, 273 s, 336; fe moral: Kant, 114, 197, 336; fe en el orden moral: Fichte, 71-74; fe práctica: ***véase arriba*** fe moral; razón y fe: 22 s, 185, 271, 273, 306
Federación mundial: ***véase*** comunidad universal
Felicidad: Hegel, 131, 148; Schopenhauer, 216, 218; ***también*** 76, 228, 242, 289 n. 10, 297
Fenomenalismo: Herbart, 202; Mach, Avenarius, 283 ss; reducción del yo, 284, 344
Fenoménico y nouménico, ***véase*** ideal y real
Fenoménico, ***véase*** fenomenalismo
Fenomenología, *337-341*, 342 *y* Hegel, 180; Heidegger, 342; Husserl, 338-340; Nietzsche, 329; de la conciencia, ***véase*** conciencia
Fenomenología del Espíritu, La, de Hegel, 83, 130 s, 136, *140-150*, 160, 178, 267
Fenómenos, apariencias: Hegel, 145; Herbart, 199 s, Schelling, 90, 104, 107 s; Schopenhauer, 209 s, 212, 213-216; ***también*** 75, 151, 384 y n, 293, 295, 338; ***véase también*** ideal y real
Feudalismo: marxismo, 254, 256 s, 259
Ficciones: Nietzsche, 321 ss; Vaihinger, 290 s
Filología clásica; 308
Filosofía crítica de Kant: Fichte, *16-19*, 19, 24, 37 s, 41-43, 45, 50, 53 ss, 55, 58, 69 s; Hegel, 18, 21, 134, 151 s; Schelling, 87, 103, 114; ***también*** 197 ss, 203; idealismo alemán y, 21, 28, 30-32; ***véase también*** Kant
Filosofía del derecho, de Hegel, 130, 170, 241*
Filosofía del siglo XX, 15, 313 s, 331, 332 ss
"Filosofía escolar", 286, 341
Filosofía: Fichte, 28, 36, *40-42*, 47, 77, 86, 331-333, 333 n; Hegel, 21 s, 28, 129, *137-144*, 155, 160*y abajo*; Herbart, *198 s*, 199, 202; Kierkegaard, 263 ss, 266, 268 s; marxismo, 240, 242, 251 s, 254, 257, 260 s; Nietzsche, 313 ss, 329; Schelling, 80, 86, 90 s, 102 s, *112-114*, 115, 135, 345 *y abajo*; Schopenhauer, 213 s, 221, 225; ***también***, 19, 20, 120, 288, 290, 331-336, 343 ss; absoluta: Hegel, 188, 191, 233; estética, ***véase*** arte, filosofía del; Cristianismo y, ***véase*** Cristianismo; deductiva: Fichte, 40, 47; Hegel, *142*, ***también*** 20; proposiciones fundamentales de, ***véase*** proposiciones básicas; historia de la: Hegel, 131, 137, 144, *189-191*, 304; también, 21, 113, 230, 286, 344 s; intuición y, 27, 213; de la Naturaleza, ***véase*** filosofía de la Naturaleza; negativa y positiva: Schelling, 84 s, *112-114*, 115, 116, 121, 157, 204, 263; filosofía de la: Hegel, 180; poesía y, ***véase*** poesía; política, ***véase*** política; positiva y negativa, ***véase*** negativa, ***arriba***; religión y: Feuerbach, 230, 233; Fichte, 77; Göschel, 192; Hegel, 22, 133 s, *183-189*, Schelling, 83, 85 s, 114; ***también*** 26, 120, 207, 286, 286 n. 1, 306; religión, filosofía de, ***véase*** religión; ciencia y: Cassirer, 301 ss; ***también*** 15, 18, 197, 202, 302 s, 333 ss, 336; ***véase también*** metafísica y ciencia; especulativa, teórica: Eucken, 303; Hegel, 134; 135, 140, 179 s, 187 ss; Kierkegaard, 263, 269 s; neopositivistas, 344 s; del espíritu, ***véase*** espíritu; teología y: 129, 134; idealistas, 21-33; ***también*** 306; ***Filosofía del Derecho***, de Hegel, 130, 170, 241*
Filosofía medieval y tomismo moderno, *305 ss*
Filosofía moral, ***véase*** ética
Filosofía natural: ***véase*** filosofía de la naturaleza
Finalidad: en general, ***véase*** propósito; en la naturaleza: Driesch, 302 s; Hegel, 137 s, 154, 157 ss, 190; Nietzsche, 419 y n. 36; Schelling, 82, 90 s, 93, 96 s, 99, 112; ***también*** 279, 297, 299, 302, 305; idealismo y finalidad en la naturaleza: 19 s, 26, 30, 32; ***véase también*** propósito del mundo
Física: Cassirer, 291; ***también*** 197 s, 203,

280, 295, 297, 307 *y* empírica, experimental: Hegel, 159; Schelling, 82, 85, 89, 93 s, 95, 96, 117; alta, especulativa: Hegel, 159; Schelling, 82, 85, 89, 93 s, 95, 96, 117; leyes de la, *véase* Naturaleza, leyes de la; matemática, 286, 291, 295
Fisiología, 292, 292 n, 297, 301
Forma *a priori*: kantiana, 53, 90, 200, 341 *y véase* categorías kantianas; de sensibilidad: Fichte, 51, Schopenhauer, 209, 211 s, 217
Forma orgánica, 279
Fragmento de un sistema, de Hegel, 132 s
Francmasonería, 39, 120
Frenología, 150
Fuerza contenida: Fichte, 52
Fuerza: Fichte, 52; Hegel, 192 s; materialistas, 353 ss; Schopenhauer, 215, 219; *también* 320, 323; fuerzas naturales: Schelling, 93-96
Fuerza y expresión: Hegel, 153 s
Función: Cassirer, 291

G

Género humano: Kierkegaard, 262
Génesis, Libro del, 82
Genio: Nietzsche, 309, 312 s; Schelling, 101, 102 s; Schleiermacher, 127; Schopenhauer, 219 s, 227 s
Geometría, 210
Gnosticismo: Schelling, 117 s, 126
Gobierno: Fichte, 66; Hegel, 167, 169 s
Gorgias, de Platón, 276
Gótica, arquitectura, 184
Gracia, divina: Hegel, 149, 187
Gravitación: Schelling, 93; Schopenhauer, 215, 220 s
Gregaria, mentalidad: Nietzsche, 315 s, 324
Gremios medievales, 257
Griega, filosofía y pensamiento: Hegel, 129, 131 ss, 165, 170 ss, 180; Nietzsche, 308 ss; Schelling, 96, 102, 106; *también* 305
GS, 292 n
Guerra: Baader, 120; Hegel, *171 s*; Marx, 255; Nietzsche, 319, 327 s; Schopenhauer, 216 s; *también* 99, 202

H

Hebrea, poesía, 182
Hedonismo, 324
Hegelianismo: Feuerbach y, 231 s, 234 ss; Kierkegaard, 263-265, 270; Schelling, 84, 113; *también* 142 ss, 145-157, 178, 190 s, 193, 205, 228, 237 s; filosofía del absoluto: Hegel, 188 s, 191, 233; ambigüedad en, 157; Cristianismo y, 23, *188 s*, *191*, 192 s, 230, 270; ala izquierda, 192 s, 230, 236, 238, 240 s, 243; ala derecha, 192 s; jóvenes hegelianos, 230, 241
Hereditario, derecho, 192
Héroe, heroismo: Kierkegaard, 268 s
Hidráulica, 221
Hierro como fuerza productiva, 256
Hindú, hinduismo: Hegel, 182, 184 n, 186; Schopenhauer, 224
Hipótesis: Fechner, 296 s; *también* 301 s, 323
Historia: Dilthey, *292-295*; Hegel, 35 s, 130 s, 137 s, 141, 149 ss, 171, 193, 248, 293 n; marxismo, 35, 193, 237 s, 242, 244, 248, 250, 331 s; concepción materialista de la: Marx, 244 s, 250, *252-259*, 260 s; Nietzsche, 309, 313, 329; Ruge, 236 ss; Schelling, 26, 99, 108, 112, 114; *también* 218, 289, 305, 344 s *y abajo*; libertad y necesidad en la: Marxismo, 259-261; *también* 99, 174 s, 177, 236, 257; filosofía de la: Hegel, 26, 35, 131, 161, *172-177*; *también* 39, 85; propósito de la: Hegel, 147, 175-177, 178, 190, 236; Marx, 260; Schelling, 99, 112; *también* 26, 39, 120, 293 s, 329; historia de la religión: *véase* religión; clases de: Hegel, 172; historia mundial: Dilthey, 294; Hegel, *172-177*, 191
Histórica, crítica de la razón: Dilthey, 292, 293
Historiografía, 291
Hombre: Fichte, 37 ss, 45, 56-58; Heidegger, 343, filosofías idealistas del, *32-35*; Jaspers, 336 s, marxismo, 237, 242, 248 s, 258, 262, 331 s; Nietzsche, 317, 324 s, 329 *y véase* tipos de *abajo*; Schelling, 87 s, 90, 110; Schleiermacher, 126; *también* 228 s, 291, 333 n, 344 s; absoluto: Stirner, 238; alienación del, *véase* alienación;

económico, *véase* económico; esencia del: Cohen, 286 s; Feuerbach, 321 s; hegelianos, 238; finito: Fichte, 39; Heidegger, 342; finito e infinito: Kierkegaard, 268, 272; Dios y: Feuerbach, 232-236; Hegel, 131* s, 186; Kierkegaard, 263, 267, 268 ss, 272; Schelling, 261, 33, 114-116; Stirner, 237; *también* 122; historia y: Dilthey, 295; *también* 279; naturaleza y: Dilthey, 292; Feuerbach, 231 s; Fichte, 56 s; Marx, 248 ss; Schelling, 90; *también* 25, 30; ciencias del: Dilthey, 292 s; Jaspers, 336 s; como ser social: Feuerbach, 233-236; Marx, 249 s, 253 s; tipos de: Nietzsche, 315-319, 324, 328, 329; unidad de: Cassirer, 291; Fichte, 57 ss; unidad de todos los hombres, *véase* unidad
Horizonte, nuevo: Nietzsche, 319
Horticultura, 221
HK, 211 n
HS, 190 n
Humanidad, 287, 301; como abstracción: Kierkegaard, 266; Stirner, 238 s
Humanismo: Marx, 258; Ruge, 237
Humildad: Nietzsche, 315, 317

I

Idea: Fichte, 75, 78 (llamada Concepto); E. von Hartmann, 228; Hegel, 138, 154 s, 181 s, 190, 228, 240 s, 246, 248, 314*y ver* Naturaleza e idea, *abajo*; marxismo, 246-248, 260 s; *también* 26, 108; Absoluto como: *véase* Absoluto; significado en Hegel, 138; Naturaleza e idea, 157, 159, 178, 234; idea inconsciente, 228; idea absoluta: Hegel, 114, 152, 154 s; Schelling, 112, 114; *también* 204, 247, 329; idea divina: *véase* ideas divinas; Idea eterna: Hegel, 137, 138 s; Schelling, 106 ss; idea humana: *véase* concepto; idea regulativa kantiana, 91; idea lógica: Hegel (*también llamada* Concepto, *Logos*, Noción) 138 s, 152, 155-158, 160, 178, 184, 187, 189, 205, 246; idea platónica: Schopenhauer, 219-221; pluralidad de ideas: Schelling, *véase* ideas divinas; en una idea, 106
Ideal: Hegel, 181; ideal o aspiración: Schelling, 98 s; *también* 231, 328; ideal (categoría histórica): Dilthey, 294 s; ideal y real (fenoménico y nouménico): Feuerbach, 231; Hegel, 131, 134, 137, 140, 143, 151 s, 157, 159; Kant, 103; 151 s, 212, 236; Nietzsche, 320 s; Schelling, 90-93, 96 s, 99-106, 108, 112, 137; Schleiermacher, 122 s; Schopenhauer, 210 ss, 213 s, 217, 221 ss, 225; *también*, 120; 197, 205, 287 s, 336, 338, identidad de: Schelling, *103 ss*, 137
Ideales morales: Schleiermacher, 123, 126; *también* 201, 272, 282
Idealismo: Primera parte (*véase* Índice, pp. 9-10); Feuerbach, 231, 236; Fichte, 41 ss, 50, 73, 75, 86, 124; Husserl, 340 s; Lotze, 300 s; marxismo, 242-244, 247, 260, *también* 20, 104, 205 s, 226, 283 s, 304 s; idealismo absoluto: Feuerbach, 231, 234; Hegel, 78 s, 188 s, 190 s, 304; Kant e, 21, 29, 30-32; Kierkegaard, 263 s; *también* 15, 21, 27, 31 s, 204 s, 226 s, 279; cristianismo e, 192; idealismo ético: Fichte, 38, 49, 79, 80; idealismo alemán; *véase* Índice, pp. 9-10; Nietzsche, 329 n. 37; Schelling, 96 s, 118; Schopenhauer, 217, 225; *también* 15 ss, 17 s, 20 ss, 189 s, 226, 344, 348*; antropomorfismo en el, *31 ss*, 75; y filosofía del hombre, *32-36*; y religión, 21-23, 27, 122; romanticismo y, *23-28*; subjetivismo, 96; idealismo "mágico", 24; idealismo metafísico: después de Kant, 16, 17-21, 22, 24, 28 s, 31, 32, 151; Fichte, 42, 44 s, 46 n, 53 s; Schelling, 29, 114, 118, 121; Schopenhauer, *225 s*; *también* 203; 230, 238, 247, 279, 283 s, 329; idealismo puro = i. metafísico; subjetivo: después de Kant, 20; Fichte, 74, 78 s; Schelling, 89; teológico: Lotze, 300; trascendental: Fichte, 24, 29, 66, 69 ss, 88; Hegel, 135, 137; Schelling, 82, 88, *96-100*, 101, 103, 104, 118, 120, 135, 137; Schopenhauer, 225 s
Ideas, asociación de: Herbart, 200; ideas divinas: Schelling, 101 s, 104, 106 s; ideas platónicas: Schopenhauer, 219-221; *también* 104, 122, 287
Ideas platónicas: Schopenhauer, 219-221; *también* 104, 122, 287
Identidad: absoluta o pura: Schelling, 101,

103, 110, 151; Absoluto como identidad: Hegel, 135 s, 138, 140, 143, 151; Schelling, 91, 99, 101, *103 ss*, 106, 112, 118 n, 135 s, 151; Schleiermacher, 123, 125 ss, 127; *también* 119; en la diferencia: Hegel, 138, 140 s, 142 s, 146, 147 ss, 154, 159, 168, 170, 178 s *y véase* Absoluto como identidad *arriba*; principio de: Fichte, 48 s; Hegel, 135; Schelling, 109, 135; sistema o teoría de: Schelling, *véase* Absoluto como identidad
Ideográfica, ciencia, 289
Ideología alemana, La, de Marx y Engels, 244
Iglesia cristiana: Hegel, 131, 189, 192; *también* 127, 265; y Estado, 119, 127
Ilustración, La, 24, 26, 131
Imagen: Fichte, 50, 52, 73 s, 76, 83; Schelling, 95, 106 s
Imaginación: Fichte, 24, 50-52, 54, 86; Hegel, 161, 184, 187, 189; Kant, 50; Schelling, 102; Schopenhauer, 221; *también* 24, 203
Imparcialidad: Schopenhauer, 226
Imperativo categórico: Fichte, 43, 53, 56, 74; Kant, 43, 98, 201, 224; *también* 282, 315
Inconsciente, El: E. von Hartmann, 228 s; *véase también* voluntad inconsciente
Independencia, concepto de: Fichte, 58
Industria: Marx, 256, 259
Inferencia, 210
Infraconsciente, impulso o tendencia: Fichte, 52 s
Injusticia social: Marx, 242
Inmanencia de Dios o el Absoluto: Hegel, 147, 186; Schelling, 109; inmanencia de conocimiento: Schelling, 97, 101
Inmediatez: Hegel, 154, 166, 181; Kierkegaard, 273
Inmortalidad del alma: afirmada, 192, 203, 205 s, 297; negada, 193, 224, 282, 327
Imparcialidad: Hegel, 173
Implicación: Schleiermacher, 125; Schopenhauer, 210; causalidad e, 20, 158
Impotencia de la Naturaleza: Hegel, 158
Impulso: Fichte, 52 ss, 56 ss, 68, 76; Hegel, 132, 161, 165; Herbart, 200, 201 n; Schelling, 98, 109; Schleiermacher, 126 s; Schopenhauer, 216, 218, 219, 226; Nietzsche, 312, 317; *también* 202, 268 s
Imputabilidad: Hegel, 164
"Inclinación e interés": Fichte, 41 s; inclinación y moralidad: Hegel, 165
Independencia: *véase* libertad
India, filosofía: Schopenhauer, 212; *también* 227
Indiferencia, libertad de: 201 n; Schelling, 111 s
Indiferencia o identidad de lo ideal y lo real: Schelling, 101, 103 *y véase* identidad
Individual: persona, *véase* persona humana; objeto, *véase* particular
Individuación, principio de, 313
Individualidad: de personas, *véase* personalidad; de objetos, *véase* particularidad
Individuos en sociedad: Fichte, 61 ss, 71 s; Hegel, 149, 166, 168-170; Nietzsche, 315-317; Schleiermacher, 122, 127; *también* 287 s, 293 s, 302
Inductiva, filosofía, 301
Infinito: Fichte, 29, 45, 64, 76; Hegel, 26 ss, 29 s, 133; Kierkegaard, 268, 271; Schleiermacher, 124 s, 126, 127; *también* 118 n, 203*, 342; Infinito absoluto, *véase* absoluto; malo, 268; conciencia en el, 31 s, 70; Dios infinito, *véase* Dios
Infinito y finito, *22 s*, 26-28, 29 ss, 205, 336*y*: Fichte, 47, 73 s, 77 s, 80 s; Hegel, 22, 129, 132-136, 140 s, 143, 157 s, 178 s, 184-186, 205; N. Hartmann, 342 s; Kierkegaard, 268, 272; Schelling, 22, 85, 87 ss, 92, 101, *88 s*, 104, 106, 108 s, 343; Schleiermacher, 126 s
Inocencia, estado de: Kierkegaard, 273
Inorgánico, ser: N. Hartmann, 342
Instinto: Nietzsche, 312, 317 s, 320, 322, 324; Schopenhauer, 215 s, 226
Instrumentalismo, 322
Integración personal: Nietzsche, 317, 325; Schelling, 110
Intelecto: Schopenhauer, 213, 216, 223; *también* 228; y voluntad: Kierkegaard, 269; Schopenhauer, 212 s, 216, 219; *véase también* inteligencia
Inteligencia en sí misma: Fichte, 41 s
Inteligencia: Fichte, 41 s, 43, 54, 56, 58, 62; Hegel, 134, 161; Schelling, 95, 98, 101 s; *también* 216, 325; inteligencia in-

consciente, 95, 101; *véase también* intelecto; entendimiento
Intención y moralidad: Hegel, *164 s*; Nietzsche, 315
Intencional: Brentano, 337 s; Husserl, 338 s
Interacción: Lotze, 299
Interioridad: Dilthey, 293; Hegel, 147, 163 s, 165 s, 178 s; Kierkegaard, 270 s; *véase también* subjetividad
Internacional, ley, 171
Internacional, Primera, 245 s
Internacionalismo: Marx, 241, 256, 258
Interpretación, conocimiento como: Nietzsche, 321 s
Intolerancia: Baader, 120
Introspección: Wundt, 301 s
Intuición: Fichte, 50, 73 s, 79 s; Hegel, 134, 151, 161; Husserl, 339; románticos, 24, 27 s; Schelling, 28, 100, 106, 151; Schleiermacher, 123 ss, 127 s; Schopenhauer, 211 ss, *213 s*, 215, 217 s, 221; *también* 287; *véase también* penetración psicológica; intuición *a priori*: Bolzano, 203; Schopenhauer, 209, 212; forma de: Fichte, 51; Schopenhauer, 209, 211 s; intelectual: Fichte, 43 s, 45, 54, 69, 134; Hegel, 134 s; Kant, 43; Schelling, 85, 87 s, 97, 134 s; Schleiermacher, 123; productiva: Schelling, 98, 100 s; religiosa: Schleiermacher, 125; sensible: Fichte, 51, 57 *y véase* forma de intuición *arriba*; trascendental: Hegel, 134
Investigación científica: Fichte, 61
Irracionalismo, 226

J

Jacobino, terror, 149
Jóvenes hegelianos, 230, 241
J-S, 152 n
Judaísmo, judíos: Hegel, 131 ss, 184, 186; *también* 237, 240 s
Judicial, 167
Judíos: *véase* judaísmo
Juicio de las naciones: Hegel, 174, 176
Juicio: Hegel, 154; *también* 204, 209, 338, 341; estético, juicio: *véase* estético; análisis de, 342 n; ético, juicio: *véase* ético; poder de: Fichte, 51; suspensión de, 339 y véase *epojé*; universal, 51; de valor, 289
Juicio moral, 288
Juicio teológico, 19
Justicia: Herbart, 201; Schopenhauer, 222; administración de, 167; personal, 224

K

Kantiana, filosofía: *véase* filosofía crítica de Kant

L

Laissez-faire: Fichte, 64 s
Lechuza de Minerva, 35, 170
Lenguaje: Hegel, 145 *y abajo*; Nietzsche, 322; *también* 26, 301; análisis del, 340 s, 343; de religión o teología: Hegel, 156 s, 173, 175, 179, 184, 187 ss
Ley: Hegel, 167, 171, 192; marxismo, 244, 252, 254 ss, 258; *también* 192, 292 s, 303, 305, 340; Ley internacional, 171; ley moral: *véase* moral; natural: Kierkegaard, 268; ley de naturaleza: *véase* naturaleza, leyes de; racional, 99; imperio de la, 99
Ley moral: Fichte, 44, 55 s, 58 s, 61, 63, 65, 68, 72; Hegel, 131 s, 148, 176; Kant, 98, 132, 290, 336; Kierkegaard, 268 ss, 272; Nietzsche, 315, 316, 319, 329; *también* 287; Estado y, 34, 120, 176, 238, 272, 315, 316
Ley natural: Kierkegaard, 268
Liberalismo, 197, 240
Libertad: Fichte, 33 ss, 41 ss, 44, 46, 49 s, 56-59, 62 ss, 65 s, 74; Hegel, 33 s, 131, 161, 174 s; Kant, 33; Kierkegaard, 268, 273, 274; Schelling, 35, 83, 85, 87 ss, 116 ss, 108, *109-112*, 117, 121; *también* 208, 260 s, 282, 317, 325; libertad formal: Fichte, 57; humana: Fichte, 64 ss; Hegel, 34, 183 s, 149, 162, 168, 170 s, 174 s, 176 s; Jaspers, 336 ss; Schelling, 33, 98 s, 108, *109-112*; *también* 125, 127; Absoluto y libertad: Schelling, , 88 s, 108 ss, 111 s; libertad en la historia: *véase* historia; Estado y libertad: 33 s, 64, 66,

168, 171, 175, 177; individual: *véase* libertad humana; infinita: Fichte, 63 s; Schelling, 85; interior: Hegel, 147; limitación de: Fichte, 59, 62 ss; material; Fichte, 57 s; moral: Fichte, 35, 37, 41 s, 49; Hegel, 131; Schelling, 35, 87 s; *también* 33 s; espiritual: Fichte, 66; Hegel, 26, 34; de espontaneidad: Hegel, 156; de expresión: Fichte, 63; de pensamiento: Fichte, 67; Hegel, 131; Nietzsche, 317 s
Libido, 328 n
Libre albedrío: Fichte, 34, 61; Hegel, 161 s; Jaspers, 336 s; Schelling, 35, 99, 108, 111; *también* 206, 222
Liga de la humanidad, 120
Limitación: Fichte, 49; Schelling, 94, 97
Líneas fundamentales de la filosofía del derecho, de Hegel, 131
Lingüística neopositivista, teoría, 285 n
Lingüístico, análisis, 340 s, 343
Literatura, estudio de la, 392
Lógica: Bolzano, 202, *203 s*, 204; Hegel, *véase* hegeliana *abajo*; Herbart, 198 s; Husserl, 338, 340; Lotze, 278*, 300; Schopenhauer, 208; *también* 286, 288, 289 n. 2*, 289, 301* *y abajo*; del ser: Hegel, 153; del concepto o noción, 154 s; de la esencia, 153 s; formal: Bolzano, 203; Fichte, 47 ss; Hegel, 148; hegeliana, 28 s, *144-155*, 192 s, 199, 209 n. 4; naturaleza de la, 134, 138 s, 140, 184; románticos y, 28 s; leyes de la lógica como ficciones: Nietzsche, 321; Veihinger, 289; psicología y, 197 n, 203 s; del pensamiento puro: Cohen, 286; de las ciencias, 291; trascendental, 151
Luteranismo: Hegel, 147 n, 189; Kierkegaard, 273
Luz: Fichte, 74 s; Schelling, 94, 109; y oscuridad, 109, 120

M

M, 40 n
Mágico: Hegel, 186
Magnetismo, 94, 96, 215
Mahometanismo, Islam: Hegel, 174, 184; *también* 259
Mal: Schelling, 108, 109 s, 112 s; Schopenhauer, 208, 216-219, 221, 225, 331; *también* 218, 227, 273; Dios y, 108, 109 s, 225; en el hombre, 101, 216; moral: Fichte, 61, 68, 71; *también* 162, 315
Manifiesto Comunista, 244 s, 253, 256 n
Maquinaria, 256
Marxismo, 240 s, 331; ambigüedad en el, 260 ss; en la Unión Soviética, 260, 262; *también* 240 s, 331
Masa, material, 94
Matemáticas: Bolzano, 203, 204; Fries, 197 s; Hegel, 140, 159; *también* 40, 250, 339; filosofía de las, 287, 340
Materia: Herbart, 202; materialistas, 279 ss, 282; Schelling, 94, 98; Schopenhauer, 212, 215, 221; mente y, *véase* mente
Materialismo: Engels, 244, 247 s; Feuerbach, 236, 244, 247; Marx, 247 s, 252, 260, 262; *también* 15, 41 s, 93, 286, 296 ss, 305, 308, 309, 334; dialéctico, *véase* diáléctica; no dialéctico, *279-285*
Maya: Nietzsche, 312; Schopenhauer, 212, 223 ss
Mecánica, 93, 159
Mecanismo: Lotze, *298 ss*, 301, 302; marxismo, 250, 260; Schelling, 91, 93 s; *también* 18, 25, 57, 154, 279, 303
Media, clase, *véase* burguesía
Mediación: Hegel, 154
Medio ambiente: Avenarius, 284
Medicina, 297 s, 301
Medida: Hegel, 153, 247 n. 3
Mediocridad: Nietzsche, 314, 316, 323 s
Medios de producción, *véase* producción, medios de
Memoria, 161, 297
Mente: Hegel, 29 s; y materia: marxismo, 247-249, 262; *también* 283 ss, *y véase* espíritu y materia
Mente inconsciente, 32 *y véase* inteligencia inconsciente; *véase también* inteligencia, espíritu
Metafenoménico, *véase* noumenon; cosa-en-sí-misma
Metafísica: Bolzano, 204; Driesch, 303; Fichte, 17, 20, 37, 44 s, 53, 78, 125; Fries, 197; N. Hartmann, *341 s;* Hegel, 139, 140; 151 s, 157, 173, 184, 231, 293 n; Herbart, 197*, 198, 199 s; Husserl, 340; Jaspers, 336 s; Kant, 16, 19-

21, 140 n, 286, 297, 331; F. A. Lange, 289; Lotze, 298, 300 s; Schelling, 86, 88, 91, 93, 96, 101, 103, 104, 112, 114 s, 117; Schopenhauer, 213 s, 226 s; Windelband, 288, 290; Wundt, 302; *también* 15-16, 22, 24 n, 31, 231, 290, 344 s *y abajo*; deductiva: Schelling, 114 s; también 300, 343; excluida: Avenarius, 282 s; Kant *arriba*; Nietzsche, 309, 310 n; positivistas, 334 ss; Riehl, 290; historia y, 173, 295; idealista, 16 ss, 19-21, 45, 46 n, 53 *y véase* idealismo metafísico; inductiva, 226, 296 ss, 307, 332 s, 344; resurgimiento de, *296-306*; ciencia y, 284, 286, 296 s, 302; tomista, 291, 342 s
Método trascendental y tomismo, 291, 342 s
Metodología, 286
Metodología de las ciencias, 333, 343
Miedo: Kierkegaard, 272 n, 273; *también* 220
Minerva, lechuza de, 35, 170
Misión del intelectual: Fichte, 37, 61
Misterio: filosófico, 334; teológico, 22, 189
Misticismo: Hegel, 131; 135 s, 151; Schelling, 135 s, 151; Schleiermacher, 128; Schopenhauer, 209; 224 s; *también* 289 n
Mitos, mitología: Cassirer, 291; Nietzsche, 311 ss; Schelling, 82, 84 s, 102, *114-117*, 118 s; *también* 301
Momentos: en el Absoluto: Hegel, 159, 176, 178, 184, 190, 205, 237; de la sustancia ética: Hegel, 165, 168, 170; como potencias en Dios, 110, 114; de la idea: Hegel, 186, 189; en la vida del espíritu del mundo, 174; en la conciencia religiosa: Hegel, 185 ss
Mónadas, 199 s, 204 s, 299
Monarquía: Feuerbach, 235; Hegel, 169 s, 236; Marx, 241
Monismo: Haeckel, *281 ss*, 334; *también*, 80, 127, 199 n, 274
Monoteísmo, 186 n
Monstruos en la naturaleza: Hegel, 158
Morales, valores: Nietzsche, *315-317*, 323; *también*, 34, 289 n. 2
Moralidad: Fichte, 33-35, 49, 55 s, 58-62; 64 s, 71 ss, 76; Hegel, 33 s, 131 s, 148 s, *162-165*; Kant, 68, 126, 131 s, 163; marxismo, 244, 251 s, 261; Nietzsche, 308 s, 315-317, 323, 327, 329 n. 2; Schelling, 34, 88 s, 98 s; Schleiermacher, 122*, 123, 126, 127; Schopenhauer, 221 s, 225; *también* 18, 303, 305, 338, autónoma, *véase* autónoma; Cristianismo y: Hegel, 132; Nietzsche, 316 s, *319*; Schleiermacher, 127; interior: Fichte, 55; Hegel, 55, 164, 165; Naturaleza y: Fichte, 25 s, 49, 51, 58 ss, 61 s, 71; del señor y el esclavo: Nietzsche, 315 s; filosófica, 127; sociedad y: Fichte, 33 s, 64 s; Hegel, 34, 148 s, 165; *también* 287, 315
Moravos, Hermanos, 122
Mortificación, autodenegación: Nietzsche, 309, 323; Schopenhauer, 221-224, 226 s; *también* 228, 237
Motivación, motivo: Nietzsche, 328; Schopenhauer, 210, 223
Muerte: Kierkegaard, 273; Schopenhauer, 221, 224 s
Multiplicidad, 215; y unidad, *véase* y uno y muchos
Mundo como voluntad e Idea, El, de Schopenhauer, 208 s, 211, 320
Mundo externo y sensible e idealismo, 17 s, 73, 216
Mundo: Fichte, 71, 77, 79; Nietzsche, 320 s, 322, 326 s, 329, 332, 334; Schelling, 86, 107, 112; *también* 123, 237, 281; eterno: Oken, 119, Dios y, *véase* Naturaleza y Dios; historia del, *véase* historia; como idea: E. von Hartmann, 228 ss; Schopenhauer, 209 s, 212, 217, 227 *y véase Mundo como voluntad e idea*; orden moral del: Fichte, 33 s, 38, 62, 71-73, 79; Schelling, 99 ss, 100; organización del, *véase* comunidad universal; fenoménido, *véase* como idea; propósito del: E. von Hartmann, 228; Lotze, 299, 301 *y véase* finalidad de la naturaleza; sociedad, *véase* comunidad universal; alma del: Fechner, 297; Hegel, 246; Schelling, 83, 95; espíritu del, universal: e historia: Hegel, 173-177, 179, 191, 234; astucia del, 175, 176 n, 229; como totalidad: Wundt, 302; visión del, visión del universo: Herbart, 109, 207; Schopenhauer, 207; *también* 15, 42, 292, 294, 304 s, 334; comunidad mundial, *véase* comunidad universal; como voluntad: Nietzsche, 320 s; E. von

Hartmann, 228 ss; Schopenhauer, 213, *215*, 225 ss
Mundo material, *véase* Naturaleza
Mundo oriental, 161, 174, 227
Música: Nietzsche, 308, 309, 312 s: Schopenhauer, 221, 227; *también* 183 s, 212
Mutilación: Fichte, 61

N

Nada creadora: Stirner, 238
Nada: Hegel, 152
Nacionalismo: Baader, 120; Fichte, 33, 39, 66 s; Nietzsche, 313, 327
Nacionalsocialismo: Fichte, 66
Naciones: confederación de: Fichte, 66; e historia: Hegel, 174; juicio de las naciones, 174, 176
Natura naturans y *naturata*: Schelling, 92 s, 106, 109; Schleiermacher, 125
Naturaleza: Feuerbach, 231 s, 234; Fichte, 25 s, 39, 42, 49, 51, 53 s, 59, 71, 76, 77 s, 80, 89, 159; Haeckel, 281 s *y véase* Absoluto y naturaleza; Schelling, 32, 82 s, 86, 88 s, 159 *y véase* filosofía de la naturaleza *abajo*; conciencia y: Feuerbach, 231; Fichte, 71, 79 *y véase* objetificación; Hegel, 137; Husserl, 340; Schelling, 95 s, 104; Schopenhauer, *véase* mundo, como idea y Dios; Haeckel, 282 s, Hegel, 147 s; Lotze, 299 s; Schelling, 107, 112 s, 114; Schleiermacher, 123, 125 s, 127; *también* 113 s, 231 s, 271, 279; *véase también* creación; leyes de la: Haeckel, 281; Hegel, 145; Marx, 244, 261; *también*, 98, 219, 258, 323; hombre y, *véase* hombre; moralidad y, *véase* moralidad; unidad orgánica de la: Schelling, 91, 94 s; *también* 25, 71, 297, 299 s; filosofía de: Fichte, 25, 39; Hegel, 135, 137, 139, *157-159*, 160; Lotze, *298-301*; marxismo, 246, 250 s, 251; Ostwald, 282; Schelling, 25, 82 s, 85 s, 88 s, *90-96*, 97 s, 100, 101, 103, 118, 135, 137 *e* influencia de, 119, 120, 228; *también* 119, 197, 297, 341; potencias de la: Schelling, 94, 104; idea romántica de la: 25, 39, 159; espíritu y, *véase* espíritu; teleología, *véase* finalidad; uniformidad de la, 72, 98
Naturaleza orgánica: Schelling, 93 ss
Naturalismo, 193, 303, 327
Nazismo y Nietzsche, 317, 327
Nazismo: *véase* nacionalsocialismo
Necesidad: Fichte, 39, 41 ss; 56, 86; Hegel, 142 ss, 156, 158 ss, 190; Schopenhauer, 210, en la historia: Schelling, 99; Marx, 259-261; en la naturaleza: Fichte, 39, 42; Hegel, 158
Negación de negación: Hegel, 136, 140, 166, 247 s; marxismo, 243; 247 s, 250 s
Negación: Hegel, 135 s, 140 s, 147, 162 s, 165 s; *véase también* 49, 147, 338
Neokantismo, 20, 279, *286-291*, 296, 308, 332, 341 s
Neoplatonismo: Schelling, 104, 106, 118
Neopositivismo, 284, 285 n, *334 s*, 337
Nihilismo, 319, 327, 329
No contradicción, principio de: Hegel, 141 s, 199; Herbart, 198 s
No ego, *véase* no yo
No yo, no ego: Fichte, 31, 41, *45 ss, 48-53*, 61 s; Schelling, 87, 97 s
No-ser: Hegel, 142, 152 s; Schelling, 106, 112
Nobleza propietaria de la tierra, 256
Noción: Hegel = Idea lógica
Noema, noesis: Husserl, 339
Nominalismo, 238
Noticia clara como el día sobre la nueva filosofía, de Fichte, 38
Nouménico y fenoménico, *véase* ideal y real
Noumenon: Schopenhauer, 212; *véase también* cosa-en-sí
Nous plotínico: Schelling, 78, 106
Número, 338

O

O, 181 n
Obediencia, 237, 315; obediencia cívica, 202
Objetividad: Fichte, 45, 49; Hegel, 154, 166, 179, 181, 243; Kierkegaard, 264; Marx, 243; Schopenhauer, 213; subjetividad y, *véase* subjetividad
Objeto: Fichte, 41 ss, 43 s, 51, 53, 75; Hegel, 145, 146, 147; Meinong, 338 s; Schelling, 87 ss; Schopenhauer, 209; absoluto, 87 ss; de conciencia, 337-340; Dios como, 185; ideal, 338; imaginario, 338;

inexistente, 337 ss; infinito, 87; físico, 209, 285, 293, 340; producción de: Fichte, 24, 41, *45 ss y véase* objetificación; espiritual, 293; sujeto y objeto, *véase* sujeto; objetificación: Fichte, 43-45, 49 s, 76, 77, 299; Hegel, *véase* objetificación del Absoluto, *abajo*; Schelling, 82, 91-94, 96-98, 100 ss, 135; del Absoluto: Hegel, 135, 137 ss, 147 ss, 154 ss, 181; Lotze, 299; Schelling, 106, 107, 109; en la naturaleza: Hegel, 148 s, 151, 155, 157, 161, 178 s, 184, 187; Schelling, 91-96; del ser, 336 ss; del hombre: Feuerbach, 233; N. Hartmann, 341; *también* 344; en la familia, 166; en el trabajo, 146, 258; en la naturaleza, 231, 248 s; del espíritu en el arte, 292-295; Hegel, 181; en el Cristianismo, 192; en la historia: Hegel, 175 s; de la voluntad: Schopenhauer, 215-217, 219-221; 223, 228; *también* 228

Objetos particulares, individuales: Hegel, 158; Schelling, 101; Schopenhauer, 219, 224 s

Objetos, teoría de los: Meinong, 338

Obligación moral: Fichte, 55, 59, 61; Hegel, 163, 165 s; Kierkegaard, 268; *véase también* imperativo categórico

Occidental, pensamiento, 161, 174, 227

Odio, 222, 338

Onírica, vida: Fichte, 73 s

Ontología: N. Hartmann, 341

Ontológico, argumento, 300 n

Oposición: Hegel, 133-135, 140 s, 152, 154, 163, 186; axioma de, 48; de ego y no ego: Fichte, 45 s, 48

Optimismo, 217, 226, 228

Oraciones: Fichte, 72

Orden moral: Fichte, 33, 38, 71-74, 79, 113 s; Schelling, 98, 100, 113 s; identificado con Dios, 71 s; universal, *véase* orden moral del mundo

Ordo ordinans: Fichte, 71, 73

Organismo: Driesch, *302 s*; Hegel; 159; Lotze, 298; Nietzsche, 323; Schelling, 91, 93 ss, 98, 101; Schopenhauer, 213; filosofía oriental, 212, 227

Origen de la tragedia, El, de Nietzsche, 312 ss, 314 n, 315

Oscuridad y luz: Baader, 120; Schelling, 109

P

Pacifismo: Nietzsche, 328

Palabra divina, La: Fichte, 77; Hegel, 149; Schelling, 107

Paganismo: Schelling, 116 s; *también* 228, 267

Panenteísmo: Fichte, 74

Paneslavistas, 120

Panpsiquismo: Fechner, *296 s*

Panteísmo: Fichte, 80 s; Haeckel, 282 s; hegelianismo, 186, 193, 270; Lotze, 300; Nietzsche, 320, 329; Schelling, 109, 112, 118, 119; Scheleiermacher, 127; Schopenhauer, 225; también, 22, 119

Paradojas del infinito, de Bolzano, 203

Paraíso en la Tierra, 228, 265

Paralelismo psicofísico: Fechner, 296

Paréntesis, existencia puesta entre: Husserl, 339 s

Parsifal, Nietzsche y, 309

Participación: Hegel, 144, 148, 168, 186; Schelling, 101

Particularidad: Hegel, 155, 160, 167 s, 185 s; Schelling, 106; Schopenhauer, 223

Pasión: Hegel, 132, 175; Nietzsche, 312, 317, 325; Schopenhauer, 220; *también* 68

Paz perpetua, 172

Paz personal, 87

Pecado: Fichte, 61; Kierkegaard, 268 s, 272 s

Pedagogía, 202

Penetración psicológica: Hegel, 142; Schopenhauer, 213; *también* 331

Pensamiento figurativo: Croce, 189; Hegel, 156, 179, 184, 187 ss

Pensamiento, pensar: Fichte, 41, 73; Hegel 133, 242; marxismo, 242 s, 247 s; absoluto, *véase* razón absoluta; y acción: marxismo, 242 s, 247, 255; *también* 237, 268; conceptual, *véase* conceptual; libre, *véase* libre; productivo, *véase* razón, automanifestación de la; puro, *véase* razón absoluta; como secreción, 279; universal: Kierkegaard, 263

Pensamiento pictórico, *véase* pensamiento figurativo

Percepción: Hegel, 145; Schopenhauer, 212-215, 220 s; *también* 204

Perfección absoluta: Hegel, 147
Permanencia: Lotze, 299; *también* 301, 342
Persa, religión, 186
Persona finita: *véase* persona humana; *véase también* infinito y finito
Persona humana: Fichte, 62 ss, 71, 73; Hegel, 146, 161 s, 168, 170 s, 176; Kierkegaard, 263 s, *265 ss*, 269 s, 275; Schelling, 87, 109, 114; Schleiermacher, 126 ss; Stirner, 237 ss; *también* 120, 205, 291, 336 s, 341; persona y sociedad, *véase* individuos en sociedad; *véase también* ego humano
Personalidad, individualidad de las personas: Feuerbach, 234 s; Fichte, 71, 73, 80, 300; Hegel, 170; Kierkegaard, 265 ss; Lotze, 300; Schelling, 35, 109 s; Schleiermacher, 206 ss; *también* 24 ss, 26, 34 s, 206, 303; sexo y, 234 s
Pesimismo: E. von Hartmann, 228 s; Nietzsche, 312, 318, 326; Schopenhauer, *216 s*, 218, 226 s, 326
Piedad: Fichte, 68; Fries, 197; Schleiermacher, 122
Pietismo, 122 s, 197
Pintura, 102, 183 s, 221
Placer: Fichte, 57 s; E. von Hartmann, 228; Kierkegaard, 268; Nietzsche, 323; *también* 338; *véase también* satisfacción
Plantas, vida psíquica de las; Fechner, 296
Platonismo: Fichte, 74; Hegel, 159; Schelling, 104
Pluralismo: Herbart, 199 n, 199
Pluralidad, *véase* multiplicidad
Pobreza de la filosofía, de Marx, 244
Pobreza voluntaria: Schopenhauer, 224
Poder es razón, 176 s
Poder: Fichte, *véase* fuerza; Nietzsche, 311, 320, 323 ss; voluntad de, *véase* voluntad
Poderes humanos: Fichte, 60, 61, 63
Poesía: Hegel, 182 ss; Nietzsche, 308, 309 s; Schelling, 100 s, 102; románticos, 24, 27; Schopenhauer, 214, 221 s; *también* 289, 297 s, 333
Polaridad de fuerzas: Schelling, 95 s
Policía, 167
Politeísmo, 186 n, 232
Política: autoridad: Fichte, 64; constitución, *véase* constitución política; instituciones, 167, 258 s; madurez: Hegel, 34, 169 n, 170; filosofía: Baader, 120; Fichte, 55, 62, 64; Hegel, 34 s, 130, *167-170*, 170 s, 241; Marx, 241; sociedad, *véase* Estado; teoría, *véase* filosofía política *arriba*; actividad política: Görres, 119; Hegel, 181; Marx, 240, 254, 258; *también* 122, 203, 235 s
Posibilidad: Schelling, 107, 110
Positividad de la religión cristiana, de Hegel, 131
Positivismo, 15, 279, 291, 309, 310 n, *333 ss*, 336, 342
Postulado: 289 s
Potencialidad y acto: Schelling, 105
Potencias de la Naturaleza, 94, 105
Potencias, momentos en Dios: Schelling, 110, 114
Pragmatismo: Nietzsche, 311, 320 ss; Vaihinger, *289 s*; *también* 297, 304
Predestinación: 112, 253
Predeterminación de la voluntad: Schelling, 114
Predicción, ciencia y, 284
Prehistoria, épocas de la: Marx, 256
Presentación: Schopenhauer, 209, *211*, 212 s, 215; 225; *también* 204, 338; mundo como, *véase* mundo como Idea
Presuposiciones: Husserl, 340
Principios, 212, 296
Probabilidad, 296 s
Producción: marxismo, 244, 249 s, *252-254*, 256, 257 ss
Profecía, 171, 218
Progreso moral: Schopenhauer, 221, 223
Progreso: Nietzsche, 319, 328; Schelling, *99*; *también* 228; moral, 221, 223
Proletariado: marxismo, 242, 253, 255, 256 ss, 261; dictadura del, 257 s; revolución del, *véase* revolución social
Propagación de especies, 94, 213, 216, 228
Propiedad: Fichte, 63 n; Hegel, 162; Stirner, 238; *véase también* propiedad privada
Propiedad privada: Fichte, 55, 63 s; Hegel, 162 s, 166, 241; Marxismo, 241 ss, 244, 246, 253-256, 258, 260; Stirner, 237 s
Propietarios de plantaciones americanas, 259
Propio compromiso: Kierkegaard, *263 ss*, 265 n. 2, 269-274
Proposición: en sí misma, 204 s; analítica y sintética, 203

Proposiciones básicas de filosofía: Fichte, *40-63*, *45-49*; Schelling, 85
Proposiciones fundamentales de filosofía: *véase* proposiciones básicas
Proposiciones sintéticas: Bolzano, 203
Propósito: Dilthey, 294 s; en la historia, *véase* historia; en la naturaleza, *véase* finalidad de la naturaleza; privado y progreso necesario: Schelling, 99
Protestantismo, protestantes: Feuerbach, 230, 235; Hegel, 129, 165; Kierkegaard, 264, 273; Marx, 240, 253; Schleiermacher, 122, 127; *también* 192
Providencia divina: Fichte, 71; Hegel, 173, 175 s; Schelling, 99 n, 114, 175 s
Prueba e intuición, 27
Psicología descriptiva: Brentano, 337 s; empírica, 148, 280, 289 n.4, 298, 337; experimental: Fechner, 296; Münsterberg, 289; Wundt, 301; *también* 292; metafísica: Lotze, 298; psicológica: Lotze, 298, 301*; social: Wundt, 301
Psicologismo: Beneke, *202 s*; Fechner, 296; Hegel, 144, 148, 161; Herbart, *199-202*, 301; Nietzsche, 308, 323, 327 s, 329; Wundt, *301 ss*; *también* 197, 205, 292, 336, 338, 340 s
Puntos nodales: Hegel, 247 n.3

Q

Química: Schelling, 94, 96
Químico, proceso: Hegel, 154

R

R, 162 n
Racional = real: Hegel, 129, 131, 138, 143, 159, 170, 237
Racionalismo, 116, 131, 306 n, 309
Racionalización de los misterios, 22, 77, 177, 189
Rango: Nietzsche, 323 s, 329
Razón: Fichte, 51 s, 140 *y abajo*; Hegel, 134, 140, 143, 145, 147 s, 172 s, 175, 189, 226, 240 *y abajo*; Kierkegaard, 269; Schopenhauer, 211, 213, 216, 226; *también* 126, 128, 231 s, 282; absoluta, pura, razón o pensamiento: Cohen, 286; Hegel, 148, 151, 188; Kierkegaard, 266 s; Schelling, 103 s; *también* 17, 19; 20, 28, 31; astucia de la razón, 175, 176 n, 228; creativa, productiva: Fichte, 41, 73 s; *también* 17, 28, 30; finita, *véase* ego humano; humana, *véase* ego humano; infinita: Fichte, 73 s, 77; Hegel, 17, 138, 143, 157; Schelling, 108; práctica: Fichte, 17, 37, 42, 53, 68 s; Kant, 212 n *y véase* Fichte *arriba*; *también* 24, 148, 201, 212 n; automanifestación de la: Hegel, 17, 29 s, 138, 143, 173; *también* 15 s, 17-21, 28-31; universal: Kierkegaard, 268 s; y voluntad, *véase* intelecto y voluntad
Razón suficiente, axioma de la: Fichte, 49; principio de: Schopenhauer, 207, *209-211*, 220, 224 s
Razonamiento abstracto, 212, 214
"Reales", entidades: Herbart, 199 s
Realidad bifurcada, 18
Realidad: Fichte, 49, 52, 73 s, 79; N. Hartmann, 342; Hegel, 130 s, 138, 140, 143; 151; Nietzsche, 320 ss; *también* 18, 93, 198 s, 204 s; apariencia y, *véase* ideal y real; bifurcado, 18; sin existencia, 289, 342; identificada con el pensamiento, 28-31, 73, 226; *véase* racional
Realidad última: Feuerbach, 231, 235, 247; Fichte, 28, 61; Hegel, 226, 243; marxismo, 242 s, 247 s; Schelling, 35, 112; Schopenhauer, 215, 224 s, 228; *también* 31, 226, 228, 283, 334
Realismo idealista, 104 (= Sistema de identidad de Schelling)
Realismo: N. Hartmann, 341; marxismo, 262
Realización del yo: Kierkegaard, 272; Schelling, 98
Recompensa por la acción moral: Schopenhauer, 223
Reconciliación con Dios, 186
Recreación de épocas de la historia, 101
Recurrencia eterna: Engels, 260; Nietzsche, 310 ss, *325 ss*, 20›s
Redención: E. von Hartmann, 299; Hegel, 176 n; Schelling, 113 ss; Schleiermacher, 127
Referéndum, 64
Reflexión como entendimiento: Hegel, 134,

140 s; Schopenhauer, 211; *véase* entendimiento
Reflexión: Fichte, 45 ss, 52, 68 *y abajo*; Hegel, 133 ss, 142 s, 148, 153, 170, 173, 189 s; Kierkegaard, 263; Schelling, 90; 92, 98, 116, 118; *también* 28, 128, 212, 281, 288, 296, 344; del Absoluto, *véase* objetificación del Absoluto; categorías de la 153; trascendental: Fichte, 24, 28; 43, 45, 50 s, 54, 80
Reforma protestante, 117, 235
Regreso a Dios: Baader, 120; Schelling, 108, 112, 114 s
Relación: Hegel, 153; Herbart, 199, 201; Schopenhauer, 209-212, 220
Relativismo: Nietzsche, 311, 322; marxismo, 261; histórico: Dilthey, 294
Religión: Feuerbach, 230-233, 235, 237, 241; Fichte, 22, 39, *68 ss*, 72 s, 75 ss, 122, 124; Haeckel, 281 ss; Hegel, 22, 27, 34, 122, *131 ss*, 133 s, 142, 149 s, 160, 162, 179 s, *183-189*, 293 n; hegelianos, 192 s; Kant, 68, 114, 124, 131; Kierkegaard, 273; marxismo, 204, 242, 244, 252, 253 s, 256, 258, 331; Nietzsche, 317, 327; Schelling, 22 s, 31, 35, 83, *114-116*, 122; 331; Schleiermacher, 122 s, 124, 126, *también* 18, 39, 206, 227, 237, 284, 289, 292, 294, 301; absoluta: Hegel, 149 s, 180; 186, 188 s, 191, 233; *también* 192; griega: Hegel, 131 s, 149, 180, 186; historia de la: Hegel, 149, 180, 186; Schelling, 114 s, 118; Schleiermacher, 127; *también* 231 s; idealismo y, 21-23, 122, 284; como conocimiento: Fichte, 77; Hegel, 122, 131: Schelling, 126; Scheleiermacher, 124, 126, 128; moralidad y: Fichte, 72 s, 76, 122; Hegel, 131, 149; Kierkegaard, 269; Schleiermacher, 124, 128; mitológica; Schelling, 115 ss; natural, religión de la naturaleza: Feuerbach, 231; Hegel, 149, 186; Schleiermacher, 125, 127; filosofía y, *véase* filosofía; filosofía de la, *véase abajo*; revelada: Hegel, 131, 188; Schelling, 116; clases de: Hegel, 186 s
Religión, filosofía de la: Hegel, 130, 179 ss, *183-187*; idealistas, 21-23, 26; Schelling, 26, 31, 85, 102, 114, 116 s, 118, 120, 204; *también* 126, 197*, 204, 298
Renunciación, *véase* mortificación
Representación: Bolzano, 204; Engels, 247 (sobre el concepto); Fichte, 50, 53; Schelling, 86, 90 s, 92 s, 95 s
Reproducción de especies, 94, 213, 216, 228
República democrática: Feuerbach, 235
República, La, de Platón, 170 s
Repulsión y atracción, 94; 215
Resentimiento: Nietzsche, 315 s
Responsabilidad: Kierkegaard, 263, 266
Resurrección: Hegel, 183
Retribución: Herbart, 201
Revelación: Fichte, 37, 68 s; Hegel, 131, 188 s; Schelling, 99, 102 s, 109, 114, *114-117*, 118, 121; Schleiermacher, 126; *también* 221; 306
Revolución de 1848, 208, 216, 226, 224 s
Revolución francesa: Fichte, 33, 37 s, 64, 66; Hegel, 33, 129, 174, 236
Revolución industrial, 327
Revolución social: marxismo, 242 s, 244, 247, 254 ss, 257
Rheinische Zeitung, 240 s
Robo, castigos por, 258
Romántico, arte: Hegel, 183
Romántico, movimiento: *23-28*, 39, 82, 122, 124, 219, 226
Romanticismo y lo popular, 26 y *véase* espíritu nacional

S

S, 172 n.3
Sabiduría: Hegel, 161; *también* 117, 120 n, 303
Sacrificio, 186
Sagrada Familia, La, de Marx y Engels, 244, 247
Salarios bajo el capitalismo: Marx, 245
Salvación: Kierkegaard, 268, 273; *también* 186, 219
Sanciones: 162, 201, 223
Santidad: Nietzsche, 314 n; Schopenhauer, 224 s; Windelband, 288 s
Santísima Trinidad: Hegel, 186, 188; Schelling, 110, 115, 117; *también* 192, 205, 233
Satisfacción: Eucken, 304; Fichte, 57 s, 76; Schopenhauer, 216 s; *véase también* placer

Seguridad pública, 65
Selección natural, 323 *y véase* Darwin
Sensación (*Empfindung*): Fichte, 52
Sensación, sensibilidad: Avenarius, *283 ss*; Fechner, 296; Fichte, 24, 49, 50; Hegel, 134, 145 s, 147, 181; *también* 285; formas de sensibilidad: Fichte, 51; Schopenhauer, 209, 211 s; reducción a sensaciones, 283 ss
Sensualidad, 108, 109, 268
Sensualismo, 279
Sentimiento de dependencia: Schleiermacher, 152
Sentimiento inmediato: Fichte, 60
Sentimiento: Fichte, 52 s, 60, 68, 74; Hegel, 160 s, 166, 184; románticos, 24, 27 s; Schleiermacher, 123 ss, 127 s; *también* 90, 234, 289, 338; sentimiento religioso: 125, 184; 197; *véase también* emoción
Señor, moral del: 315 s
Señor y esclavo: Hegel, 146 s
Ser absoluto inmutable e incorruptible: Fichte, 80; Hegel, 154
Ser-así-o-así, 342
Ser: Fichte, 70, 73-76, 77 ss, 80 s; Hegel, 142, 151-154, 178, 184 s, 205; Heidegger, 340, *342 s*, 205; Heidegger, 340; *342 s*; Jaspers, 336 ss; Nietzsche, 320 s, 326, 329 n.1; Schelling, 88, 113, 114, 116; *también* 231, 341, 343; absoluto: Fichte, 71, 74 s, 77-81; *también* 115; devenir y: 153, 287 s, 320, 326; concepto de: Hegel, 151; Heidegger, 342; y no ser, *véase* no ser; pensamiento y: Fichte, 70, 73 ss, 77 s, 80; *también* 30, 114, 123, 287 s
Ser y objetos finitos: Fichte, 59, 73, 77, 80 s; Hegel, 171 s, 178, 185; Schelling, 104, 106-109; Schleiermacher, 125, 127; *también* 120, 216, 336
Seres humanos: *véase* ego humano
Siglo XX, filosofía del, 7 s, 328, 333 s, 343
Significado: Bolzano, 204; Husserl, 338 s; Dilthey, *294* (como categoría)
Silogismo, 154
Simbólico, arte, 182 s
Símbolo, simbolismo: Cassirer, 291; Nietzsche, 323; Schelling, 93, 102; Scheleiermacher, 126 s, 128; *también* 28
Simpatía, 224, 273, 315
Síntesis de tesis y antítesis: Fichte y Hegel, 142; *véase también* desarrollo dialéctico; método dialéctico; identidad en la diferencia
Síntesis: Fichte, 58 s, 61; Hegel, 133 ss, 142, 147, 153 s, 165, 168, 178, 181, 186, 191, 248; Schelling, 88 s, 92, 94, 99, 114, 117 s; *también* 228, 248, 267, 296, 302, 303 *y abajo*
Siria, religión, 186
Sistema de la ética, El, de Fichte, 65
Sistema, sistemas en la filosofía: Fichte, 37, 40, 85, 333; Hegel; 27 ss, 129, 132, 134 s, 137, 141, 190, 304; Herbart, 199; marxismo, 251 s; Schelling, 85 s, 118 s, 137; Schleiermacher, 127; Schopenhauer, 209; *también* 15, 20, 302, *331-333*, 336, 340, 343
Soberanía: Baader, 120
Sobrenatural rechazado: Marx, 242; Nietzsche, 317.
Socialismo, socialistas: Fichte, 39, 66; Nietzsche, 314, 316, 318, 324, 327; marxismo, 241; 243 s, 244 s; *también* 238, 287; nacionalsocialismo, 66
Sociedad: Fichte, 39, 55, 62 ss; Hegel, 55, 148 s, 162 n.2, 165-168, 170, 193; idealistas, *33-35*; Schleiermacher, 127; *también* 287, 294; civil; Hegel, *165-168*, 241; Marx, 241; 254 y *véase* concepción materialista de la historia; sin clases: marxismo, 241, 255, 257 s; ley en la, 98, 167; moralidad y, *véase* moralidad; política, *véase* Estado; propiedad y, 204 n.2; mundial, *véase* comunidad universal
Solipsismo, 17, 45, 78, 151
SS, 185 n
Subconsciente: Herbart, 200
Subjetividad: Hegel, 159, 164, 165 s, 170, 178, 179, 181; Kierkegaard, 264, 270 ss; Schelling, 135; verdad como: Kierkegaard, *270 ss*; *véase también* interioridad *y abajo*
Subjetividad y objetividad: Hegel, 137 s, 154, 159, 166, 179, 181; Schelling, 88, 90-93, 96, 103 ss
Subjetivismo, 96, 151; moral: Hegel, 165
Subjetivo y objetivo: Hegel, 178 s; Schelling, 82, 88
Sublimación: Nietzsche, 323, 328
Sublime: Schopenhauer, 220 s

Sufrimiento: E. von Hartmann, 228 s; Schopenhauer, 216 ss, 221 s, 225
Suicidio: E. von Hartmann: 228 s; Schopenhauer, 222; *también* 265
Sujeto: Fichte, 41 ss, 50, 69, 75, 80 *y véase* sujeto y objeto *abajo*; absoluto: Schelling, 88 s; *también* 17; finito: Fichte, 75, 77, 80 s; objeto y: Fichte, 41, 42, 44, 45 s, 53 s, 56 s, 58, 70, 77 s; Hegel, 134 s, 137 ss, 145, 147, 160; Heidegger, 342; Husserl, 340; Marx, 249; Schelling, 85, 87 ss, 90-93, 96 ss, 99, 103 ss, 110, 135; Schopenhauer, 209, 210 ss, 217 s, 224; *también* 17, 31, 123, 284, 344; Absoluto como identidad, *103 ss*; *véase también* subjetividad y objetividad; predicado y: Feuerbach, 231; Hegel, 241; Marx, 241; Schelling, 109
Superhombre: Nietzsche, 310; 311, 316, 323, *324 s*, 326, 330
Suposiciones: Husserl, 340
Suspensión de juicio, 339 *y véase epojé*
Sustancia: Hegel, 153 s; Herbart, 199 s; Haeckel, 281 s; Nietzsche, 321, 323; Schelling, Spinoza, 87 s, 90; *también* 71, 204, 284, 291; ético, *véase* ético; infinito, 88, 90; ley de la, 281; yo como, 284 n, 321, 340; alma como, 199, 298, 300, 301

T

Talentos, 126
Teísmo: Feuerbach, 236; Fichte, 70 ss, 73, 74, 79 ss; Hegel, 131; 144, 156; hegelianismo, 192; Nietzsche, 317 ss; 329; Schelling, 85, 107, 118, 204; Schopenhauer, 225; *también* 22, 31 ss, 119, 204
Teleología, momento de la: Hegel, 154
Teleología, *véase* finalidad
Temor: Kierkegaard, *272 ss*, 274
Teogonía: Schelling, 116
Teología: Feuerbach, 230 s, 233-236; Fichte, 68, 77; Hegel, 22 ss, 129 s, 131, 173, 188 s; hegelianos, 192 s; Kierkegaard, 273; Marx, 253; Schelling, 117; Schleiermacher, 125, 127 s; *también* 206, 289, 305; idealismo alemán e, 21-23; lenguaje de la, *véase* lenguaje de la religión; natural, *véase* natural; filosófica, *véase* natural; filosofía y, *véase* filosofía
Teología natural, 114, 125, 273
Teoría de la ciencia, de Fichte, 38 s y véase *Bases de una teoría total de la ciencia*
Teosofía: Schelling, 31, 35, 83, 118; también, 119 s
Términos, uso de: Bolzano, 203
Tesis, antítesis, síntesis, *véase* método dialéctico
Tiempo: Fichte, 51, 53; Schopenhauer, 209-212, 217, 225; *también* 98, 199, 226, 278, 305
Timeo, de Platón, 93
Tiranía: Baader, 120
Tolerancia, 325
Tomismo, *305 ss*, 340; y marxismo, 262; y método trascendental, 291, *342 s*
Totalidad del universo: Hegel, 27, 132, 163; Schleiermacher, 122, 125 ss; *también* 26, 30, 32, 98, 267, 302; Absoluto como, *véase* Absoluto
Trabajo: Hegel, 162, 167; Marx, 243; 256-258; *véase también* actividad humana
Trabajo humano: Marx, 243, 249, 258
Tragedia: Nietzsche, 312 ss; Schopenhauer, 221
Tranquilidad, 87
Transformismo: Schelling, 95
Transvaloración de valores, *véase* valores
Tratados, 171
Tríadas, esquemas triádicos: Hegel, 142 s, 160, 162, 192
Tribunal supremo: Fichte, 64
Tribunales de justicia, 167
Tristán e Isolda, de Wagner, 227

U

Unidad de todos los hombres, 120
Unidad: de todos los hombres: Feuerbach, 132 s; Fichte, 57 s, 71 s; Hegel, 132, 168, 234; *también* 120, 302; en el Estado, 168, 235 s; diferencia y: Feuerbach, 234; y multiplicidad, *véase* uno y muchos; primordial: Nietzsche, 312 s; social: Fichte, 33, 64 s; Hegel, 149, 168; especulativa, 90, 135; espiritual, 304
Unidad primordial: Nietzsche, 312 s

Unión con Dios: Hegel, 132; 168, 184, 186 s; *también* 290, 297 n
Universal: Hegel, 33, 136, 148, 157, 186; Kierkegaard, 263 s, 266 s, 269; concreto, 168, 177; particular y: Hegel, 145 s, 149, 158 ss, 166, 168, 177, 185 s, 210; Kierkegaard, 247 s, 266 s; Schleiermacher, 127; *también* 304 *y véase* uno y muchos
Universalización: Kierkegaard, 264, 269
Universo, *véase* totalidad; mundo
Uno, El: Bradley, 199; Fichte, 78 ss; Hegel, 182, 186; Kierkegaard, 267, 271; Schleiermacher, 128; uno y muchos: Hegel, 133, 140, 154; Schelling, 108; Schleiermacher, 128; Schopenhauer, 223 s; *también* 199, 226, 342; *véase también* universal y particular
Upanishads, 212
Utilitarismo: Nietzsche, 309, 315 s

V

Valor del trabajo, teoría del, 246
Valor: Escuela de Baden, *288 ss*; Lotze, 299 ss; Nietzsche, 314-318, 325, 327 s, 329 y n.2, 333 y transvaloración *abajo*; *también* 200 s, 203; 228, 261, 290 s, 294 s, 302; 338-342; absoluto y universal: Nietzsche, 315 s, 318; Windelband, 288 s, 290; juicio de: Rickert, 289; transvaloración de: Nietzsche, 310 s, 317, 319, 325, 327, 339
Vapor, fuerza del, 256
Verdad absoluta: Bolzano, 204; Fichte, 41, 50, 53; Hegel, 148, 184, 186 ss; Schelling, 85; Schopenhauer, 209, *211*; *también* 192 *y véase* presentación
Verdad: Bolzano, 204 s; Engels, 251; Dilthey, 294; Hegel, 134, 170, 141, 148, 155, 181, 189, 191, 199; Kierkegaard, 270 ss; Nietzsche, 311 s, 317 n, *321 s*; *también* 209, 282, 288 s, 333 n; absoluta: Hegel, 186; marxismo, 251 s; 261; Nietzsche, 321 s, 333; eterna: Hegel, 187; Kierkegaard, 271; Lotze, 300; marxismo, 244, 251 s; 261; Nietzsche, 322; en sí misma, 204; como subjetividad: Kierkegaard, *270 ss*
Verificabilidad, principio de, 335 y n*
Vida de Jesús, de Hegel, 132
Vida: Dilthey, 293 s; Eucken, 303 ss; Fichte, 45, 53 s, 75 ss, 77-79; Hegel, 133 s, *y véase* Absoluto como; materialistas, 279; Nietzsche, 312 s, 317 s, 320 s, 323, 328; Schopenhauer, 221, 226; *también* 264, 333 n, 341; afirmación de vida o actitud afirmativa: Nietzsche, 313, 325 ss, 329; ascendente: Nietzsche, 324, 328; como crimen: Schopenhauer, 221; creadora: Fichte, 45, 53 s, 73, 75; Hegel, 133; como sueño, 73 s; infinita: Fichte, 75-80; Hegel, 133, 178 *y véase* Absoluto como; y conocimiento: Nietzsche, 313, 320 ss; filosofía de la, 214, 226 s; psíquica: Eucken, 303; del espíritu: Hegel, 142, 180; espiritual: Eucken, *303 s*; Fichte, 45; universal: Eucken, 303
Vía negativa: Schelling, 136
Vida espiritual: Eucken, *303 s*
Vigor: Fichte = impulso
Virtud, 201, 224 s, 273 n, 315
Visión del color, 208
Visión diurna y nocturna: Fechner, 297
Visión y prueba, 27
Vitalismo: Lotze, 298 s, 302; Driesch, 302
Vocación de hombre, de Fichte, 73 s
Vocación moral: Fichte, 33 s, 38, 52, 59, 61, 73 s, 76, 79; Hegel, 147; Schelling, 88, Schleiermacher, 127
Vocación: moral, *véase* moral; profesión y, 65; del intelectual, 37, 61
Volición: E. von Hartmann, 228 s; Herbart, 200; Schopenhauer, 210, 215 s, 217 s
Voluntad: Feuerbach, 231 s; Fichte, 59, 61-63, 73 s, 79; Hegel, 33, 147 ss, 161-165, 168 s, 171, 236; Herbart, 201; Nietzsche, 325 y *véase* voluntad de poder *abajo*; Schelling, 98, 109-114, 116; Schopenhauer, 212, 215-217, 219-224, 226 s; *también* 231, 247, 338; actos de la voluntad: Schopenhauer, 222 s; ciega, *véase* inconsciente *abajo*; finita, *véase* humana *abajo*; libre, *véase* libre; general: Fichte, 63, 66; Hegel, 148 s, 168, 171, 236; Ruge, 236; moralidad y, 33, 63 s; buena: Fichte, 59; Hegel, 166; humana: Fichte, 61 ss; Hegel, 163; Schopenhauer, 222, 224; individual, *véase* humano *abajo*; infi-

nita: Fichte, 61, 73 s, 79; Hegel, 163; intelecto y, *véase* intelecto; racional, *véase* inconsciente *abajo*; de vivir: Nietzsche, 317, 320; Schopenhauer, 216, 221-224, 226 s, 311; metafísica: Schopenhauer, 215-217, 222, 225; moral: Cohen, 287; Fichte, 62, 74; Hegel, 163; objetificación de la, *véase* objetificación; particular: Hegel, 33, 163 s, 165, 168 s; y voluntad del Estado, 64, 168 s; de poder: Nietzsche, 310 s, 317 s, 320 s, 322 y n, 323 s, 328 s, 332; racional: Hegel, 148 s, 161 s, 165, 168, 236; Ruge, 236; Schelling, 109 s, 112, 114; Schopenhauer, 213 n; razón y: Kierkegaard, 269; Schopenhauer, *212 s*; Wundt, 302; autodeterminante: Schelling, 98; esclavitud de la: E. von Hartmann, 288; Schopenhauer, 219-221, 223 s; subjetiva: Hegel, 163 s; inconsciente, ciega: Schelling, 109, 112, 117; Schopenhauer, 220, 226; universal: Hegel, 163 s, 165, 168 s
Voluntarismo: Beneke, 203; Schopenhauer, 212 n, 225 s

W

W: Feuerbach, 230 n; Hegel, 134 n; Marx-Engels, 250 n: Nietzsche, 311 n; Schelling, 86 n; Schleiermacher, 123 n; Schopenhauer, 209 n

Y

Yo, actividad del, 45, 57 ss
Yo, *véase* ego

Z

Zend-Avesta, de Fechner, 297
Zoología, 302
Zoroastrismo, 186

Impreso en el mes de abril de 1996
en Talleres Gráficos HUROPE, S. L.
Recaredo, 2
08005 Barcelona

FREDERICK COPLESTON, S. I.
Profesor Emérito de Filosofía
de la Universidad de Londres

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Vol. VIII
DE BENTHAM A RUSSELL

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

Título original:
A HISTORY OF PHILOSOPHY
Vol. VIII: *Bentham to Russell*
Burns and Oates Ltd. - The Bellarmine Series XIX

Traducción de
VICTORIA CAMPS

Edición castellana dirigida por
MANUEL SACRISTÁN

1.ª y 3.ª edición en
Colección Convivium: 1979 y 1982

1.ª edición en
Colección Ariel Filosofía: enero 1985
2.ª edición: febrero 1993

ISBN: 84-344-8700-4 (obra completa)
84-344-8728-4 (volumen 8)

Depósito legal: B. 3.976 - 1993

Impreso en España

ÍNDICE

PRÓLOGO 11

AGRADECIMIENTOS 13

PARTE I

EL EMPIRISMO BRITÁNICO

I. EL MOVIMIENTO UTILITARISTA (I) 19

Notas preliminares. — Vida y obra de Bentham. — Los principios del benthamismo; algunos comentarios críticos. — Vida y obras de James Mill. — El altruismo y la psicología asociacionista; la polémica de Mill contra Mackintosh. — Ideas de James Mill sobre el entendimiento. — Notas sobre la economía benthamiana.

II. EL MOVIMIENTO UTILITARISTA (II) 40

Vida y obra de J. S. Mill. — El desarrollo de la ética utilitarista en Mill. — Teorías de Mill sobre la libertad civil y el gobierno. — La libertad psicológica.

III. J. S. MILL: LA LÓGICA Y EL EMPIRISMO 62

Notas preliminares. — Nombres y proposiciones reales y nominales. — La naturaleza de las matemáticas. — El razonamiento silogístico. — La inducción y el principio de la constancia de la Naturaleza. — La ley de causalidad. — Investigación experimental y deducción. — El método en las ciencias morales. — La materia como posibilidad permanente de las sensaciones. — El análisis del entendimiento y el espectro del solipsismo. — La religión y la teología natural según Mill.

IV. EMPIRISTAS, AGNÓSTICOS, POSITIVISTAS 100

Alexander Bain y la psicología asociacionista. — El utilitarismo según Bain. — La combinación de utilitarismo e intuicionismo de Henry Sidgwick. — Charles Darwin y la filosofía de la evolución. — T. H. Huxley: evolución, ética y agnosticismo. — El materialismo científico y el agnosticismo: John Tyndall y Leslie Stephen. — G. J. Romanes y la religión. — El positivismo: los grupos comtianos, G. H. Lewes, W. K. Clifford, K. Pearson. — B. Kidd: conclusión.

V. LA FILOSOFÍA DE HERBERT SPENCER 125

Vida y obras. — La naturaleza de la filosofía y sus conceptos y principios básicos. — La ley general de la evolución: la alternancia de evolución y disolución. — La sociología y la política. — Ética relativa y ética absoluta. — Lo Incognoscible en la religión y en la ciencia. — Comentarios finales.

PARTE II

EL MOVIMIENTO IDEALISTA EN GRAN BRETAÑA

VI. LAS PRIMERAS FASES DEL MOVIMIENTO 151

Introducción histórica. — Pioneros literarios: Coleridge y Carlyle. — Ferrier y la relación sujeto-objeto. — El ataque de John Grote al fenomenismo y al hedonismo. — El renacimiento del interés por la filosofía griega y el surgimiento del interés por Hegel: B. Jowett y J. H. Stirling.

VII. EL DESARROLLO DEL IDEALISMO 168

La actitud de T. H. Green frente al empirismo británico y el pensamiento alemán. — La teoría del sujeto eterno en Green; algunos comentarios críticos. — La teoría política y ética de Green. — E. Caird y la unidad que fundamenta la distinción entre sujeto y objeto. — J. Caird y la filosofía de la religión. — W. Wallace y D. G. Ritchie.

VIII. EL IDEALISMO ABSOLUTO: BRADLEY 188

Notas introductorias. — *Los presupuestos de la historia crítica*. — La moral y su trascendencia en la religión. — La importancia de la lógica para la metafísica. — Los presupuestos básicos de la metafísica. — La apariencia: la cosa y sus cualidades, las relaciones y sus términos, el espacio y el tiempo, el yo. — La realidad: la naturaleza del Absoluto. — Los grados de verdad y de realidad. — El error y el mal. — El Absoluto, Dios y la religión. — Algunas objeciones a la metafísica de Bradley.

IX. EL IDEALISMO ABSOLUTO: BOSANQUET 217

Vida y obras. — La lógica: el juicio y la realidad. — La metafísica de la individualidad. — La filosofía del Estado en Bosanquet. — R. B. Haldane: el hegelianismo y la relatividad. — H. H. Joachim y la teoría de la verdad como coherencia.

X. LA ORIENTACIÓN HACIA EL IDEALISMO PERSONAL 234

Pringle-Pattison y el valor de la persona humana. — El idealismo pluralista de McTaggart. — El espiritualismo pluralista de J. Ward. — Comentarios generales.

PARTE III

EL IDEALISMO EN NORTEAMÉRICA

XI. INTRODUCCIÓN 251

Los comienzos de la filosofía en Norteamérica: S. Johnson y J. Edwards. — La Ilustración en Norteamérica: B. Franklin y T. Jefferson. — La influencia de la filosofía escocesa. — R. W. Emerson y el trascendentalismo. — W. T. Harris y su programa de una filosofía especulativa.

XII. LA FILOSOFÍA DE ROYCE 263

Los escritos de Royce anteriores a las "Gifford lectures". — El sentido del Ser y el sentido de las ideas. — Tres inadecuadas teorías del Ser. — La cuarta teoría del Ser. — El yo finito y lo Absoluto; la libertad moral. — El aspecto social de la moral. — La inmortalidad. — Las series infinitas y la idea de un sistema autorrepresentativo. — Algunos comentarios críticos.

XIII. EL IDEALISMO PERSONAL Y OTRAS TENDENCIAS 282

La crítica de Howison a Royce en favor de su propio pluralismo ético. — El idealismo evolucionista de Le Conte. — El idealismo personal de Bowne. — El idealismo objetivo de Creighton. — Sylvester Morris y el idealismo dinámico. — Algunas indicaciones sobre la continuación del idealismo en el siglo xx. — Intento de trascender la oposición entre idealismo y realismo.

PARTE IV

EL MOVIMIENTO PRAGMATISTA

XIV. LA FILOSOFÍA DE C. S. PEIRCE 297

Vida de Peirce. — La objetividad de la verdad. — Rechazo del método de la duda universal. — La lógica, las ideas y el análisis pragmatista del significado. — El pragmatismo y el realismo. — El análisis pragmatista del significado y el positivismo. — Ética pura y ética práctica. — La metafísica y la visión del mundo de Peirce. — Algunos comentarios sobre el pensamiento de Peirce.

XV. EL PRAGMATISMO DE JAMES Y SCHILLER 320

Vida y obras de William James. — La concepción de James del empirismo radical y de la experiencia pura. — El pragmatismo como teoría del significado y como teoría de la verdad. — Las relaciones entre el empirismo radical, el pragmatismo y el humanismo en la filosofía de James. — El pragmatismo y la fe en Dios. — El pragmatismo en Norteamérica y en Inglaterra. — El humanismo de C. F. Schiller.

XVI. EL EXPERIMENTALISMO DE JOHN DEWEY 340

Vida y obras. — El empirismo naturalista: el pensamiento, la experiencia y el conocimiento. — La función de la filosofía. — El instrumentalismo: la lógica y la verdad. — La teoría moral. — Algunas implicaciones en las teorías social y de la educación. — La religión en una filosofía naturalista. — Algunos comentarios críticos a la filosofía de Dewey.

PARTE V

LA REBELIÓN CONTRA EL IDEALISMO

XVII. EL REALISMO EN GRAN BRETAÑA Y NORTEAMÉRICA 369

Nota introductoria. — Algunos realistas de Oxford. — Breve nota sobre una discusión ética en Oxford. — El neorrealismo norteamericano. — El realismo crítico en Norteamérica. — La visión del mundo de Samuel Alexander. — Referencia a A. N. Whitehead.

XVIII. G. E. MOORE Y EL ANÁLISIS 388

Vida y obras. — El realismo del sentido común. — Algunas notas sobre las ideas éticas de Moore. — Doctrina de Moore sobre el análisis. — La teoría de los datos sensibles como ejemplo del análisis práctico de Moore.

XIX. BERTRAND RUSSELL (1) 408

Notas introductorias. — Vida y obras hasta la publicación de los *Principia Mathematica*; la fase idealista de Russell y su reacción contra ella, la teoría de los tipos, la teoría de las descripciones, la reducción de las matemáticas a la lógica. — La navaja de Ockham y el análisis reductivo aplicado a los objetos físicos y al entendimiento. — El atomismo lógico y la influencia de Wittgenstein. — El monismo neutral. — El problema del solipsismo.

XX. BERTRAND RUSSELL (2) 434

Los postulados de la inferencia no demostrativa y los límites del empirismo. — El lenguaje: la complejidad del lenguaje y la idea de una jerarquía de lenguajes, el sentido y el significado, la verdad y el error. — El lenguaje como guía de la estructura del mundo.

XXI. BERTRAND RUSSELL (3) 448

Notas introductorias. — La más temprana filosofía moral de Russell y la influencia de Moore. — El instinto, el entendimiento y el espíritu. — La relación del juicio de valor con el deseo. — La ciencia social y el poder. — La actitud de Russell frente a la religión. — La naturaleza de la filosofía según Russell. — Algunas observaciones críticas.

EPÍLOGO 469

APÉNDICE A: John Henry Newman 483

Notas introductorias. — El problema de la fe religiosa en los sermones universitarios de Newman. — El mismo problema en *La gramática del asentimiento*. — La conciencia y Dios. — La convergencia de probabilidades y el sentido ilativo. — Notas finales.

APÉNDICE B: Breve bibliografía 499

ÍNDICE ONOMÁSTICO 523

ÍNDICE DE MATERIAS 531

PRÓLOGO

En el prólogo al volumen VII de esta *Historia de la Filosofía* dije que esperaba dedicar un volumen posterior —el octavo— a algunos aspectos del pensamiento francés e inglés del siglo XIX. La esperanza se ha cumplido sólo en parte, pues el presente volumen no trata de la filosofía francesa, sino que está dedicado exclusivamente a varios aspectos del pensamiento inglés y norteamericano. Cubre un campo bastante conocido, pero que evidentemente debe ser tratado en una historia general de la filosofía occidental.

Puesto que me he metido bastante en el siglo XX, es preciso que explique por qué he dedicado un estudio relativamente extenso a la filosofía de Bertrand Russell, mientras que he dejado para el epílogo, excepto breves alusiones en el capítulo de Russell, el pensamiento de Ludwig Wittgenstein, muerto en 1951. Después de todo, hay que señalar que el mismo Russell estuvo influido hasta cierto punto por Wittgenstein, tanto en lo que se refiere a la interpretación del estatuto lógico de las proposiciones de la lógica y de la matemática pura como en lo que se refiere al atomismo lógico.

La explicación es harto sencilla. El pensamiento de Russell encaja fácilmente en el contexto de la rebelión contra el idealismo; y aunque, evidentemente, ha ejercido una gran influencia en la génesis y el desarrollo del movimiento analítico en el pensamiento inglés del siglo XX, en algunos aspectos importantes ha mantenido una concepción tradicional de la función de la filosofía. Es notorio su desacuerdo con las últimas ideas de Wittgenstein y con ciertos aspectos de la reciente "filosofía de Oxford". Además, aunque ha subrayado las limitaciones del empirismo como teoría del conocimiento, en ciertos aspectos puede considerársele como continuador de la tradición empirista en el siglo XX, aun cuando la haya enriquecido con nuevas técnicas del análisis lógico. Wittgenstein, en cambio, propuso abiertamente un concepto revolucionario de la naturaleza, función y alcance de la filosofía. Ciertamente hay una diferencia considerable entre las ideas sobre el lenguaje expuestas en el *Tractatus* y las expuestas en *Philosophical Investigations*; pero, en ambos casos, el concepto de filosofía está muy lejos de ser un concepto tradicional. Y puesto que las limitaciones de espacio excluían la posibilidad de tratar por extenso la orientación lingüística aso-

ciada al nombre de Wittgenstein, he decidido limitar mi examen del tema a algunas notas breves en el epílogo. No se crea, sin embargo, que esto implica un juicio de valor con respecto a la filosofía de Russell o de Wittgenstein. Es decir, el que haya dedicado tres capítulos a Russell no significa que en mi opinión su pensamiento sea tan sólo un subproducto del siglo XIX. Y el que haya dejado a Wittgenstein para el epílogo, aparte las alusiones que a él se hacen en el capítulo de Russell, no significa tampoco que deje de apreciar su originalidad e importancia. Se trata más bien de la imposibilidad de dar igual extensión al estudio de las ideas de ambos filósofos.

Una palabra también a propósito de las páginas dedicadas al cardenal Newman. Cualquier lector atento notará en seguida que para distinguir las corrientes de pensamiento del siglo XIX he utilizado las etiquetas tradicionales de "empirismo", "idealismo", etc., ninguna de las cuales puede aplicarse adecuadamente a Newman. Pero omitirlo completamente por la dificultad de clasificarlo habría sido absurdo, especialmente cuando menciono a un número considerable de pensadores menos importantes. Decidí, por lo tanto, recoger en apéndice unas cuantas observaciones sobre algunas de sus ideas filosóficas. Por supuesto que me doy cuenta de que esto no satisfará a los entusiastas de Newman; pero un escritor no puede satisfacer a todo el mundo.

Puesto que los volúmenes VII y VIII se han dedicado respectivamente a la filosofía alemana y anglo-americana del siglo XIX, sería natural dedicar un volumen posterior, el noveno, a los varios aspectos de la filosofía francesa y de otras filosofías europeas durante el mismo período. Pero me siento inclinado a posponer la redacción de ese volumen y, en su lugar, dirigir la atención al tema mencionado en el prólogo al volumen VII, es decir, a lo que puede llamarse filosofía de la historia de la filosofía, o sea, a una reflexión general sobre el desarrollo del pensamiento filosófico y sus implicaciones. Porque me gustaría emprender tal tarea mientras haya una posibilidad razonable de llevarla a cabo.

AGRADECIMIENTOS

Me complazco en expresar mi gratitud al señor conde de Russell, O. M., por su generoso permiso para citar extractos de sus obras, y a los siguientes editores y poseedores de los derechos de propiedad literaria por su permiso para citar extractos de las obras que indico a continuación:

The Clarendon Press: *Collected Essays, Ethical Studies, Principles of Logic, Appearance and Reality, Essays on Truth and Reality,* de F. H. Bradley; *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy*, de A. S. Pringle-Pattison; *The Nature of Truth*, de H. H. Joachim; *Statement and Inference*, de J. Cook Wilson; y *Essays in Ancient and Modern Philosophy* de H. W. B. Joseph.

The Oxford University Press: *The Problems of Philosophy* y *Religion and Science*, de Bertrand Russell; y *A Common Faith*, de John Dewey.

Macmillan and Co. Ltd. (Londres): *Logic, Essentials of Logic, The Philosophical Theory of the State, The Principle of Individuality and Value, The Value and Destiny of the Individual*, de Bernard Bosanquet; *Humanism, Formal Logic* y *Axioms as Postulates* (incluido en *Personal Idealism*, editado por H. Sturt), de F. C. S. Schiller; y *Space, Time and Deity*, de S. Alexander.

The Cambridge University Press: *The Nature of Existence*, de J. M. E. McTaggart.

W. Blackwood and Sons, Ltd.: *Hegelianism and Personality*, de A. S. Pringle-Pattison.

A. and C. Black, Ltd.: *Naturalism and Agnosticism*, de James Ward.

Miss S. C. Campbell: *The Realm of Ends*, de James Ward.

The Belknap Press of the Harvard University Press: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*; Vols. I y II, copyright 1931, 1932, 1959, 1960; Vols. III y IV, copyright 1933, 1961; Vols. V y VI, copyright 1934, 1935, 1962, 1963 por el presidente y los *Fellows* del Harvard College.

G. Bell and Sons, Ltd.: *The Influence of Darwin on Philosophy*, de John Dewey.

Constable and Co., Ltd.: *Experience and Nature*, de John Dewey.

Yale University Press: *A Common Faith*, de John Dewey; *The Meaning of*

God in Human Experience y *Human Nature and Its Remaking*, de W. E. Hocking. Debo agradecer también al profesor W. E. Hocking.

The University of Chicago Press: *Theory of Valuation*, de John Dewey. (*International Encyclopaedia of Unified Science*, Vol. 2, n.º 4, copyright 1939.)

The Philosophical Library Inc. (N. Y.): *Problems of Men* (copyright 1946), de John Dewey, y *The Development of American Pragmatism*, de John Dewey (incluido en *Twentieth Century Philosophy*, editado por Dagobert D. Runes, copyright 1943).

Holt, Rinehart and Winston Inc. (N. Y.) y la John Dewey Foundation: *Human Nature and Conduct, Logic: The Theory of Inquiry* y *The Public and Its Problems*, de John Dewey.

Putnam's and Coward-McCann (N. Y.): *Quest for Certainty* (copyright de 1929, renovado en 1957), de John Dewey.

The Macmillan Co. Inc. (N. Y.): *Democracy and Education* (copyright 1916), de John Dewey; *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy* (copyright 1912), de E. B. Holt y otros; *Process and Reality* (copyright 1929 y 1949), de A. N. Whitehead.

Profesor G. Ryle, director de *Mind: The Nature of Judgement* (*Mind*, 1899), de G. E. Moore.

Sra. Moore: *Principia Ethica*, de G. E. Moore.

Routledge and Kegan Paul, Ltd.: *Philosophical Studies*, de G. E. Moore; y *What I Believe*, de Bertrand Russell.

George Allen and Unwin, Ltd.: *The Metaphysical Theory of the State*, de L. T. Hobhouse; *Philosophical Papers and Some Main Problems of Philosophy*, de G. E. Moore; *The Principles of Mathematics, Introduction to Mathematical Philosophy, Philosophical Essays, The Analysis of Mind, Our Knowledge of the External World, Principles of Social Reconstruction, Mysticism and Logic, An Outline of Philosophy, The Scientific Outlook, Power, An Inquiry into Meaning and Truth, A History of Western Philosophy, Human Knowledge: Its Scope and Limits, Logic and Knowledge, My Philosophical Development, Unpopular Essays* y *Authority and the Individual*, de Bertrand Russell; *Contemporary British Philosophy*, Primera serie (1924) y Segunda serie (1925), editado por J. H. Muirhead.

W. W. Norton and Co., Inc. (N. Y.): *The Principles of Mathematics*, de Bertrand Russell.

Simon and Schuster Inc. (N. Y.): *A History of Western Philosophy* (copyright 1945), *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (copyright 1948), *Authority and the Individual* (copyright 1949), *Unpopular Essays* (copyright 1950) y *My Philosophical Development* (copyright 1959), de Bertrand Russell.

Macdonald and Co., Ltd. (Londres) y Doubleday and Co. Inc. (N. Y.): *Wisdom of the West*, de Bertrand Russell (copyright Rathbone Books Ltd., Londres 1959).

The Library of Living Philosophers Inc., publicado primero por The Tudor

Publishing Co., N. Y., y publicado ahora por The Open Court Publishing Co., La Salle, Illinois: *The Philosophy of John Dewey* (1939 y 1951) y *The Philosophy of Bertrand Russell* (1946), editados ambos por Paul Arthur Schilpp.

PARTE I

EL EMPIRISMO BRITÁNICO

Capítulo primero

EL MOVIMIENTO UTILITARISTA. — I

Notas preliminares. — Vida y obra de Bentham. — Los principios del benthamismo; algunos comentarios críticos. — Vida y obra de James Mill. — El altruismo y la psicología asociacionista: la polémica de Mill contra Mackintosh. — Ideas de James Mill sobre el entendimiento. — Notas sobre la economía benthamiana.

1. La filosofía de David Hume, que representó la culminación del empirismo inglés clásico, provocó una viva reacción por parte de Thomas Reid y sus sucesores.[1] En realidad, en lo que a las universidades se refiere, la llamada Escuela Escocesa fue durante las primeras décadas del siglo XIX el único movimiento vivo y fuerte del pensar. Más aún: a pesar de que en el intertanto había recibido algunos golpes de importancia y perdido su fuerza primitiva, en las universidades fue reemplazada, en última instancia, más por el idealismo que por el empirismo.

Sin embargo, sería un grave error suponer que el ataque de Reid a Hume redujo el empirismo a la agonía y que tal situación se prolongó hasta que J. S. Mill le dio de alta. La filosofía no se limita a las universidades. El mismo Hume no ocupó jamás una cátedra, aunque no le faltaran méritos para ello. Y el empirismo siguió viviendo a pesar del ataque de Reid y sus seguidores, aunque sus principales representantes no fueran catedráticos ni profesores universitarios.

La primera fase del empirismo del siglo XIX, conocida como movimiento utilitarista, puede considerarse iniciada por Bentham. Bentham nació en 1748, veintiocho años antes de la muerte de Hume, y algunas de sus obras se publicaron en las tres últimas décadas del siglo XVIII, aunque instintivamente tendemos a situarlo entre los filósofos de principios del siglo XIX, ya que entonces se hizo sentir su influencia. No es de extrañar, por lo tanto, que podamos descubrir un

1. Véase el vol. V de esta *Historia de la filosofía*, pp. 341-368.

claro factor de continuidad entre el empirismo del siglo XVIII y el del XIX. Por ejemplo, el método del análisis reductivo, es decir, la reducción del todo a las partes, de lo compuesto a los elementos primarios o simples, que Hume practicó, fue continuado por Bentham. Esto implicó, como puede verse en la filosofía de James Mill, un análisis fenoménico del yo (*self*). Y en la reconstrucción de la vida mental a partir de sus supuestos elementos simples se recurrió a la psicología asociacionista, desarrollada en el siglo XVIII por David Hartley,[2] por ejemplo; eso por no hablar del uso hecho por Hume de los principios de asociación de las ideas. Además, en el primer capítulo de su *Fragment on Government* (*Fragmento sobre el gobierno*), Bentham manifestó explícitamente su deuda para con Hume por la iluminación que significó para él leer en el *Treatise of Human Nature* (*Tratado de la naturaleza humana*) cómo Hume había destruido el mito de un contrato o acuerdo social y había mostrado que toda virtud se basa en la utilidad. Hay que decir, sin embargo, que Bentham estuvo influido también por la Ilustración francesa, en particular por Helvétius.[3] Pero esto no altera el hecho de que, tanto con respecto al método como a la teoría, hubo un notable vínculo de continuidad entre los movimientos empiristas de los siglos XVIII y XIX en Inglaterra.

Pero una vez señalada tal continuidad, hay que reparar en la considerable diferencia de matiz a propósito de diversas cuestiones. Según se lo suele presentar tradicionalmente, el empirismo inglés clásico se había preocupado predominantemente de la naturaleza, extensión y límites del conocimiento humano, mientras que el movimiento utilitarista parecía esencialmente práctico, orientado hacia la reforma legal, penal y política. Es cierto que existe el riesgo de exagerar el papel desempeñado por la teoría del conocimiento en el empirismo clásico. Hume, por ejemplo, se ocupó del desarrollo de una ciencia de la naturaleza humana. Y puede argüirse, y en realidad así se ha hecho, que Hume fue en principio un filósofo moral.[4] Pero el objetivo de Hume fue principalmente entender la vida moral y el juicio moral, mientras que Bentham aspiró principalmente a fijar criterios para juzgar —con vistas a una reforma— las ideas morales y las instituciones legales y políticas comúnmente admitidas. Tal vez sea posible aplicar aquí la famosa afirmación de Marx y decir que el interés primario de Hume fue comprender el mundo, mientras que el de Bentham fue cambiarlo.

Sin duda, y con gran diferencia, Hume fue el mayor filósofo de los dos. Pero Bentham tuvo el don de captar ciertas ideas ajenas, desarrollándolas y amalgamándolas para obtener un arma o instrumento de reforma social. El benthamismo en un sentido limitado, y el utilitarismo en general, expresaron la actitud de los elementos liberales y radicales de la clase media frente a la tradición y los intereses creados de lo que ahora suele llamarse "el sistema estable-

2. Véase el vol. V de esta *Historia de la filosofía*, pp. 183-185.
3. Véase el vol. VI de esta *Historia de la filosofía*, pp. 45-47.
4. Cf. vol. V de esta *Historia de la filosofía*, pp. 247-249, 299-300 y 321-322.

cido" (*Establishment*). Los excesos de la Revolución Francesa produjeron en Inglaterra una fuerte reacción que encontró una expresión notable en las reflexiones de Edmund Burke (1729-1797), quien puso el acento sobre la estabilidad social y la tradición. Pero, en todo caso, después de las guerras napoleónicas, el movimiento de reforma radical pudo hacer sentir su influencia con mayor facilidad. Y en este movimiento el utilitarismo tiene una importancia histórica innegable. Como filosofía moral es demasiado simplista y pasa apenas, sin rozarlas, sobre cuestiones peligrosas y difíciles. Pero su carácter demasiado simplista, junto con su claridad al menos aparente, facilitaba sin duda su uso como instrumento para conseguir las reformas prácticas en los campos social y político.

Durante el siglo XIX, la filosofía social en Inglaterra pasó por varias fases sucesivas. En primer lugar, el radicalismo filosófico asociado al nombre de Bentham y expresado ya por él en las últimas décadas del siglo XVIII. En segundo lugar, el benthamismo modificado, ampliado y desarrollado por J. S. Mill. Y en tercer lugar, la filosofía idealista política que apareció en el último período del siglo XIX. El término "utilitarismo" abarca las dos primeras fases, pero no, por supuesto, la tercera. El utilitarismo era en apariencia individualista, aunque tendía a lograr el bienestar de la sociedad, mientras que en la teoría política idealista la idea del Estado como totalidad orgánica pasó a primer término por influencia del pensamiento griego y alemán.

Este capítulo y los siguientes estarán dedicados a dar cuenta del desarrollo del utilitarismo desde Bentham a J. S. Mill inclusive. Las últimas teorías en el campo de la lógica, epistemología y ontología se discutirán en un capítulo posterior.

2. Jeremy Bentham nació el 15 de febrero de 1748. Niño precoz, a los cuatro años estudiaba gramática latina. Después de pasar por la Westminster School y por la Universidad de Oxford, instituciones que no le agradaron especialmente, su padre lo destinó a seguir la carrera del foro; pero él prefirió la vida de meditación al ejercicio de la abogacía, y encontró en la ley, en el código penal y en las instituciones políticas de su época bastantes temas de reflexión. Por decirlo con sencillez, se planteó cuestiones de este tipo: ¿cuál es el fin de tal ley o de tal institución? ¿Es dicho fin deseable? Si lo es, ¿la ley o la institución llevan realmente a su cumplimiento? En pocas palabras: ¿cómo deben juzgarse la ley o la institución desde el punto de vista de la utilidad?

La medida de la utilidad, en su aplicación a la legislación y a las instituciones políticas, era para Bentham el grado en que éstas conducían a la mayor felicidad del mayor número posible de seres humanos o de miembros de la sociedad. El mismo Bentham observa que el principio de utilidad, interpretado como tal, se le ocurrió cuando leía el *Essay on Government* (*Ensayo sobre el gobierno*, 1768) de Joseph Priestley (1733-1804), quien afirmó taxativamente que la felicidad del mayor número de miembros de cualquier Estado era la medida por la que debían juzgarse todos los asuntos del Estado. Pero Hutcheson, en el campo

de la ética, había afirmado ya que la mejor acción es la que conduce a la mayor felicidad de la mayoría.[5] A su vez, en el prólogo a su conocido tratado sobre los crímenes y los castigos (*Dei delitti e delle pene*, 1764), Cesare Beccaria (1738-1794) había hablado de la mayor felicidad repartida entre el mayor número posible de individuos. Existían elementos utilitaristas en la filosofía de Hume, quien declaró, por ejemplo, que la "utilidad pública es el único origen de la justicia".[6] Y Helvétius —que, como ya se ha dicho, tuvo una gran influencia sobre Bentham— fue un auténtico pionero en la teoría moral utilitarista y en la aplicación de ésta a la reforma de la sociedad. Dicho de otro modo, Bentham no inventó el principio de utilidad: lo que hizo fue interpretarlo y aplicarlo explícita y universalmente como principio básico de la moral y la legislación.

En principio, Bentham se interesó fundamentalmente por la reforma legal y penal. En sus planes primitivos no entraban cambios radicales de la constitución británica. Y nunca fue un entusiasta de la democracia como tal. Es decir, no creyó más en el sagrado derecho del pueblo al gobierno que en la teoría de los derechos naturales en general, que consideraba falta de sentido. Pero aunque parezca que al principio pensó que los gobernadores y legisladores buscaban realmente el bien común —por más confusos y equivocados que pudieran estar con respecto a los medios para conseguir tal fin—, con el tiempo sin embargo, se convenció de que la clase gobernante estaba dominada por el interés propio. La oposición y la indiferencia hacia sus planes de reforma legal, penal y económica, sin duda le empujaron a esta conclusión. Así, pues, llegó a defender la reforma política como requisito previo para otros cambios. Y, en último extremo, llegó a proponer la abolición de la monarquía y de la Cámara de los Lores, la desinstitucionalización de la Iglesia de Inglaterra, la introducción del sufragio universal y la renovación anual del Parlamento. Su indiferencia por la tradición como tal favoreció su radicalismo político. Lejos de compartir la opinión de Burke sobre la constitución británica, su actitud tuvo una afinidad mucho mayor con la de los *philosophes* franceses,[7] con la intolerancia de éstos frente a la tradición y su creencia en que todo iría mejor si reinara únicamente la razón. Pero su requisitoria constante se centró en el principio de utilidad y no en la creencia de que la democracia tiene por sí misma un especial carácter sagrado.

Tampoco movieron a Bentham en principio las consideraciones humanitarias. En el movimiento de reforma social en Inglaterra a lo largo del siglo XIX, el humanitarismo, basado a veces en creencias cristianas y otras sin referencia explícita al cristianismo, jugó indudablemente un papel muy importante. Pero aunque, por ejemplo, en su campaña contra la cruel severidad del código penal de la época y contra el penoso estado de las prisiones, Bentham exigió a menudo

5. Véase el vol. V de esta *Historia de la filosofía*, p. 175.
6. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, 3, 1, 145.
7. Se ha aludido ya a la influencia de los escritos de Helvétius sobre el pensamiento de Bentham. Podemos añadir que mantuvo correspondencia con d'Alembert.

cambios que un simple sentimiento humanitario de hecho ya hubiera sugerido, lo que provocó en principio su indignación fue lo que él consideraba —sin duda exactamente— la irracionalidad del sistema penal, la incapacidad de éste para alcanzar su fin y para servir al bien común. Esto no significa, por supuesto, que Bentham fuera lo que normalmente se diría inhumano, sino que en principio no le movió tanto la compasión para con las víctimas del sistema penal como la "inutilidad" de tal sistema. Era un hombre de razón y entendimiento, antes que de corazón o sentimiento.

En 1776 Bentham publicó en forma anónima su *Fragmento sobre el gobierno*, en el que atacaba al famoso jurista Sir William Blackstone (1723-1780) por su recurso al mito de un acuerdo o contrato social. La obra no tuvo éxito inmediato, pero en 1781 le consiguió a Bentham la amistad de Lord Shelburne, futuro marqués de Lansdowne, y Primer Ministro desde julio de 1782 a febrero de 1783. Y a través de Shelburne, el filósofo conoció a otros personajes importantes. También fue amigo de Étienne Dumont, preceptor del hijo de Shelburne, que le iba a prestar luego una ayuda inapreciable en la publicación de muchos de sus escritos. Con frecuencia, Bentham dejaba un original sin acabar y se dedicaba a otro tema; y muchos de sus escritos se publicaron gracias a la mediación de amigos y discípulos. En algún caso, aparecieron primero en francés. Por ejemplo, un capítulo de su *Manual of Political Economy* (*Manual de economía política*), escrito en 1793, apareció en la *Bibliothèque britannique* en 1798; y Dumont utilizó la obra en su *Théorie des peines et des récompenses* (1811). La obra de Bentham se publicó en inglés por vez primera en la edición de *Obras* (1838-1843) preparada por John Bowring.

La *Defence of Usury* (*Defensa de la usura*) de Bentham apareció en 1787 y su importante *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (*Introducción a los principios de la moral y la legislación*), en 1789.[8] La *Introducción* quería ser el anticipo y esquema de un gran número de tratados posteriores. Así, el *Essay on Political Tactics* (*Ensayo sobre las tácticas políticas*) de Bentham correspondía a una parte de este esquema. Pero aunque una parte de este ensayo fue enviada al abate Morellet en 1789, la obra fue publicada por vez primera por Dumont en 1816,[9] junto con las *Anarchical Fallacies* (*Falacias anárquicas*), escrita alrededor de 1791.

En 1791 Bentham publicó su proyecto de una prisión modelo, el llamado *Panópticon*. Y entró en relación con la Asamblea Nacional Francesa en vistas al establecimiento de tal institución, bajo sus auspicios, ofreciendo sus servicios gratuitos como supervisor. Pero aunque Bentham fue uno de los extranjeros a quienes la Asamblea confirió el título de ciudadano al año siguiente, su oferta no

8. La obra se había impreso en 1788.
9. En 1791 se publicó una parte del texto en inglés.

fue atendida.[10] Otros esfuerzos parecidos para inducir al gobierno inglés a llevar a cabo el proyecto de una cárcel modelo prometieron éxito al principio; pero se frustraron después, en parte —por lo menos Bentham así quiso creerlo— por las maquinaciones del rey Jorge III. Sin embargo, en 1813 el Parlamento otorgó al filósofo una fuerte suma de dinero en compensación por sus gastos en el proyecto del Panópticon.

En 1802 Dumont publicó una obra titulada *Traités de législation de M. Jérémie Bentham.* La obra estaba formada, en parte, por escritos del propio Bentham (algunos de los cuales se habían compuesto originariamente en francés), y en parte por un compendio de las ideas del filósofo, escrito por Dumont. La obra contribuyó mucho a consolidar la fama de Bentham. Al principio, ésta era más palpable en el extranjero que en Inglaterra. Pero con el tiempo, la estrella del filósofo empezó a brillar incluso en su propio país. Desde 1808, James Mill se convirtió en su discípulo y en difusor de sus doctrinas. Y Bentham se convirtió en lo que puede llamarse el líder o inspirador fundamental de un grupo de radicales seguidores de los principios del benthamismo.

En 1812 James Mill publicó una *Introductory View of the Rationale of Evidence* (*Examen introductorio de la racionalización de las pruebas*), versión de algunos escritos de Bentham. Una versión francesa de los mismos escritos fue publicada por Dumont en 1823 con el título de *Traité des preuves judiciaires*; y en 1825 apareció una traducción inglesa de esta obra. En 1827, con el título *Rationale of Judicial Evidence* (*Racionalización de las pruebas judiciales*), J. S. Mill publicó una edición en cinco volúmenes de los escritos de Bentham sobre jurisprudencia, edición mucho más completa que la de James Mill.

Bentham también se sintió atraído por los problemas de la reforma constitucional y el tema de la codificación de la ley. En especial, le impacientaba la que juzgaba condición caótica de la ley inglesa. A pesar de haber sido escrito en 1809, su *Catechism of Parliamentary Reform* (*Catecismo de la reforma parlamentaria*) apareció en 1817. El mismo año vieron la luz pública los *Papers upon Codification and Public Instruction* (*Escritos sobre codificación e instrucción pública*). En 1819 publicó un escrito titulado *Radical Reform Bill, with Explanations* (*Programa de reforma radical, con explicaciones*), y en 1823, *Leading Principles of Constitutional Code* (*Principios directivos del código constitucional*). El primer volumen de su *Código constitucional*, junto con el primer capítulo del segundo volumen, apareció en 1830. La obra completa se publicó póstumamente en 1841 editada por R. Doane.

No es posible citar aquí todas las publicaciones de Bentham, pero cabe mencionar aún dos o tres títulos más. Así la *Chrestomathia*, una serie de escritos sobre la educación, publicados en 1816, en tanto James Mill publicaba, al año si-

10. Evidentemente, Bentham no pensaba en absoluto en presos tales como los que luego se convirtieron en víctimas del terror jacobino. Volvió los ojos a la nueva Asamblea Francesa en la convicción de que por fin se iniciaba el reinado de la razón sin trabas, de que la filosofía iba encontrándose a sí misma.

guiente, su edición de la *Table of the Springs of Action* (*Tabla de los móviles de la acción*)[11] de Bentham, a propósito del análisis de los dolores y placeres como móviles de la acción. La *Deontology or Science of Morality* (*Deontología o Ciencia de la moral*) fue publicada póstumamente por Bowring en 1834, en dos volúmenes, el segundo de ellos de notas. Se ha aludido también a la edición de Bowring de las *Obras* de Bentham.[12] La edición completa y crítica de los escritos del filósofo está aún por hacer.

Bentham murió el 6 de junio de 1832, dejando dispuesto que su cuerpo fuera diseccionado para bien de la ciencia. Se conserva en el University College de Londres, fundado en 1828, en gran parte como resultado de la presión ejercida por un grupo al que pertenecía el propio Bentham y cuyo fin era el de extender los beneficios de la educación superior a quienes quedaban al margen de las dos universidades existentes; y que además excluía los exámenes de religión, por entonces en uso todavía en Oxford y Cambridge.

3. El benthamismo se basaba en el hedonismo psicológico, esto es, la teoría de que todo ser humano busca por naturaleza el placer y evita el dolor. Por supuesto, no era ésta una doctrina nueva. En el mundo antiguo la había postulado especialmente Epicuro, mientras en el siglo XVIII la defendieron, por ejemplo, Helvétius en Francia, y Hartley y Tucker en Inglaterra.[13] Pero aunque Bentham no descubrió la teoría, le dio una memorable formulación. "La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos señores soberanos, *el dolor* y *el placer...* Ambos nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos, en todo lo que pensamos: cualquier esfuerzo que hagamos para librarnos de nuestra sujeción a ellos, no hará sino demostrarla y confirmarla. De palabra, el hombre puede pretender que abjura de su imperio; en realidad, permanecerá siempre sujeto a él."[14]

Por otro lado, a Bentham le cuesta aclarar lo que significan para él "placer" y "dolor". No intenta restringir el ámbito significativo de ambos términos mediante definiciones arbitrarias o "metafísicas". Bentham entiende por ellos lo que significan en la opinión común, en el lenguaje común, ni más ni menos. "En este punto no queremos ni refinamientos ni metafísicas. No hace falta consultar ni a Platón ni a Aristóteles. *Dolor* y *placer* son lo que todo el mundo siente como tales."[15] El término "placer" abarca, por ejemplo, los placeres de comer y be-

11. La obra se escribió en época considerablemente anterior.

12. Bowring incluyó en las *Obras* una serie de fragmentos, algunos de ellos de interés filosófico. Así, en el fragmento titulado *Ontología* Bentham distingue entre entidades reales y entidades ficticias. Las últimas —que no deben tomarse por entidades fabulosas, producto del libre juego de la imaginación— son creaciones de las exigencias del lenguaje. Por ejemplo, para poder —como debemos— hablar de relaciones, necesitamos usar el sustantivo "relación"; pero aunque las cosas puedan relacionarse, no existen entidades independientes llamadas "relaciones". Si se postulan tales entidades por influencia del lenguaje, son "ficticias".

13. Sobre Tucker, véase el vol. V de esta *Historia de la filosofía*, pp. 184-185.

14. *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, cap. 1, sec. 1. A partir de ahora citaremos esta obra como *Introducción*.

15. *Theory of Legislation*, traducida por R. Hildreth, de la versión francesa de Étienne Dumont, Londres, 1896, p. 3.

ber; pero abarca también los de leer un libro interesante, oír música o realizar una buena acción.

Pero Bentham no pretende sólo expresar lo que él entiende como verdad psicológica, es decir, que todo hombre se ve empujado a la acción por la atracción del placer o la repulsión del dolor. Aspira también a establecer un criterio objetivo de moralidad del carácter moral de las acciones humanas. Así, tras la frase antes citada, en la que afirma que la Naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno del dolor y el placer, Bentham añade que "al hombre solo corresponde el señalar lo que debe hacer, al igual que el determinar lo que hará. En su trono se enlazan, por una parte, los criterios del bien y del mal; por otra, la cadena de causas y efectos".[16] Si, a pesar de todo, admitimos que "placer", "felicidad" y "bien" son sinónimos y que "dolor", "infelicidad" y "mal" son también sinónimos, inmediatamente se plantea la pregunta de si tiene algún sentido decir que debemos tender al bien y evitar el mal, si, como hecho psicológico, siempre intentamos lo uno y tratamos de evitar lo otro.

Para poder contestar afirmativamente a esta pregunta, hay que presuponer dos cosas. Primero, cuando se dice que el hombre busca el placer, se entiende que busca su mayor placer o la mayor cantidad de él. Segundo, el hombre no lleva a cabo necesariamente aquellas acciones que de hecho conducen a este fin.[17] Si presuponemos esto y superamos las dificultades inherentes a toda ética hedonista, podremos decir entonces que acciones buenas son aquellas que tienden a aumentar la medida total de placer, mientras que son acciones malas las que tienden a disminuirla, y que debemos hacer el bien y no el mal.[18]

Llegamos así al principio de utilidad, llamado también principio de máxima felicidad. Establece éste que "la mayor felicidad de todos aquellos cuyo interés está en cuestión consiste en lo bueno y lo justo (*proper*), y sólo lo bueno y justo y universalmente deseable, fin de la actividad humana".[19] Las partes cuyo interés está en cuestión pueden variar, por supuesto. Si consideramos al agente individual como tal, nos referimos a su mayor felicidad. Si consideramos a la comunidad, nos referimos a la mayor felicidad del mayor número posible de miembros de la comunidad. Si pensamos en todos los seres sensitivos, debemos tener en cuenta también el mayor placer de los animales. Bentham se refiere principalmente a la mayor felicidad de la comunidad humana, al bien común o bienestar, en el sentido del bien común de cualquier sociedad política humana. Pero, en

16. *Introducción*, cap. 1, sec. 1.

17. Por ejemplo, ante el señuelo de un placer inmediato, un hombre puede descuidar el hecho de que el desarrollo de la acción que le produce tal placer le lleva a una medida total de dolor que supera al placer.

18. Estrictamente hablando, la acción que tiende a aumentar la medida total de placer es para Bentham una acción "buena", en el sentido de una acción que debemos llevar a cabo, o, en cualquier caso, no es una acción que no debamos llevar a cabo, es decir, una acción "mala". Puede darse el caso de que el aumento de placer exista independientemente de mi acción de aquí y ahora. Así pues, puedo no estar obligado a obrar, aunque, si lo hago, la acción ciertamente no será mala.

19. *Introducción*, cap. 1, sec. 1, nota, 1.

cualquier caso, el principio es el mismo, es decir, que la mayor felicidad de la parte en cuestión es el único fin deseable de la acción humana.

Si por prueba entendemos la deducción desde un principio o principios más remotos, el principio de utilidad no puede probarse. Porque no existe un principio ético más remoto. Al mismo tiempo, Bentham intenta mostrar que cualquier otra teoría moral supone a la larga una apelación por lo menos tácita al principio de utilidad. Sean las que sean las razones por las que uno actúa o piensa que actúa, si alguna vez nos preguntamos por qué *debemos* llevar a cabo una determinada acción, no tendremos más remedio que responder a base del principio de utilidad. Las otras teorías morales posibles en que Bentham piensa son principalmente teorías intuicionistas o teorías que apelan a un sentido moral. Según su opinión, tales teorías, tomadas por sí mismas, no pueden responder a la pregunta de por qué debemos realizar tal acción y no tal otra. Si los defensores de semejantes teorías intentan contestar alguna vez a estas preguntas, en último término tendrán que aceptar que la acción que debe llevarse a cabo es la que conduce a la mayor felicidad o placer de aquella parte, sea cual sea, cuyo interés está en cuestión. En otras palabras, sólo el utilitarismo puede suministrar un criterio objetivo del bien y del mal.[20] Y mostrar que esto es así, es dar la única prueba que se requiere del principio de utilidad.

Podemos notar de paso que aunque el hedonismo no representó sino un elemento en la teoría ética de Locke,[21] éste decía explícitamente que "las cosas son buenas o malas sólo por relación al placer o al dolor. Que llamamos bueno a lo que puede causar o aumentar el placer o disminuir el dolor en nosotros... Y, por el contrario, llamamos malo a lo que puede aumentar cualquier dolor o disminuir cualquier placer en nosotros...".[22] La propiedad que Locke llama aquí "bueno", la describe Bentham como "utilidad". Porque "la utilidad es cualquier propiedad de cualquier objeto por la cual éste tiende a producir provecho, ventaja, placer, bien o felicidad, o... a evitar que se produzca daño, dolor, mal o infelicidad a aquella parte cuyo interés se considera".[23]

Ahora bien, si las acciones son buenas en la medida en que tienden a aumentar el total de placer o a disminuir el total de dolor de aquella parte cuyo interés está en cuestión, como sienta Bentham, el agente moral, al decidir si una acción dada es buena o mala, deberá estimar la medida de placer y la medida de dolor que la acción parece capaz de producir, y deberá contrastar una y otra. Y a este propósito Bentham da un cálculo hedonístico o "felicífico" (*felicific*).[24] Supon-

20. Bentham insiste en que la bondad o maldad de las acciones depende de un criterio objetivo y no simplemente del motivo que las determina. "Motivo" e "intención" se confunden con frecuencia, aunque, mantiene Bentham, debieran distinguirse cuidadosamente. Si por "motivo" se entiende una tendencia a obrar cuando un placer —o la causa de un placer— nos aparece como consecuencia de la acción de uno, no tiene sentido hablar de un motivo malo. Pero en cualquier caso, el criterio para lo bueno y lo malo es primariamente un criterio objetivo y no subjetivo.

21. Véase vol. V de esta *Historia de la filosofía*, pp. 122-125.

22. *Essay*, libro 2, cap. 20, sec. 2.

23. *Introducción*, cap. 1, sec. 3.

24. Ibid., cap. 4.

gamos que quiero calcular la medida de un placer (o de un dolor) personal. En tal caso, debo tener en cuenta cuatro factores o dimensiones de valor: intensidad, duración, certeza o incertidumbre, proximidad o lejanía. Por ejemplo, un placer puede ser muy intenso pero de escasa duración, en tanto que otro puede ser menos intenso pero tan duradero, que sería cuantitativamente mayor que el primero. Además, al considerar acciones que tienden a producir placer o dolor, debo tener en cuenta otros dos factores: fecundidad y pureza. Si de dos tipos de acción —cada uno de los cuales tiende a producir sensaciones placenteras—, uno tiende a engendrar otras sensaciones placenteras, mientras al otro no le ocurre lo mismo o le ocurre en menor grado, decimos que el primero es más fecundo o fructífero que el segundo. En cuanto a la pureza, significa libertad para engendrar sensaciones de una clase opuesta. Por ejemplo, el cultivo del gusto musical deja abierto un ámbito de placer duradero que no produce esas resacas resultantes de la acción de tomar ciertas drogas que crean hábito.

Hasta aquí el cálculo de Bentham sigue las mismas líneas que el de Epicuro. Pero Bentham, en la aplicación de su teoría ética, se refiere especialmente al bien común. Y añade que cuando un número de personas o una comunidad es la parte cuyo interés está en cuestión, hay que tener en cuenta un séptimo factor, además de los seis ya mencionados. El séptimo factor es la extensión, es decir, el número de personas afectadas por el placer o dolor en cuestión.

Se ha dicho a veces que el cálculo de Bentham no es útil, pero que uno puede descartarlo tranquilamente al mismo tiempo que retiene su teoría moral general. Creo, sin embargo, que hay que establecer algunas distinciones. Si uno opta por no ver esta teoría más que como un análisis del significado de ciertos términos éticos, sin duda será posible sostener que el análisis es correcto y dejar de lado al mismo tiempo el cálculo hedonístico. Pero si uno ve la teoría moral de Bentham como él mismo la vio, es decir, no sólo como un análisis sino también como una guía para la acción, el caso es algo distinto. Podríamos realmente sostener, y con razón, que no puede hacerse un cálculo matemático exacto de dolores y placeres. Es bastante obvio, por ejemplo, que en muchos casos un hombre no puede hacer un cálculo matemático exacto de las respectivas cantidades de placer que resultarían de otras tantas posibles acciones. Y si lo que está en cuestión es el interés de la comunidad, ¿cómo podremos calcular la suma total probable de placer, cuando es notorio que en muchos casos lo agradable para uno no lo es para otro? Al mismo tiempo, si admitimos, como admitió Bentham, sólo diferencias cuantitativas entre los placeres, y si vemos a la ética hedonística como portadora de una regla práctica de conducta, se requerirá algún tipo de cálculo, aunque éste no pueda ser exacto. Y de hecho en ocasiones uno hace tales cálculos arriesgados. Así un hombre puede muy bien preguntarse si realmente vale la pena embarcarse en una cierta acción placentera que probablemente implicará ciertas consecuencias dolorosas. Y si considera esta cuestión seriamente, está usando una de las reglas del cálculo de Bentham. En qué relación

está este tipo de razonamiento con la moral, es otra cuestión. Y es irrelevante en el contexto presente. Porque la hipótesis es que se acepta la doctrina moral general de Bentham.

Ahora bien, la esfera de la actividad humana es obviamente mucho más amplia que la legislación y la gestión de gobierno. Y en algunos casos es el interés del agente individual como tal lo que está en cuestión. Así pues, yo puedo tener deberes para conmigo mismo. Pero si la esfera de la moralidad tiene el mismo fin que la esfera de la acción humana, la legislación y la gestión de gobierno caen dentro de la esfera moral. Por lo tanto, el principio de utilidad debe aplicarse a ellos. Pero aquí la parte cuyo interés está en cuestión es la comunidad. Por lo tanto, como dice Bentham, aunque haya muchas acciones que de hecho son útiles a la comunidad pero cuya regulación por la ley no caería dentro del interés público, la legislación debe servir tal interés, debe dirigirse al bienestar o a la felicidad común. Así, pues, decimos que una gestión de legislación o de gobierno está de acuerdo con el principio de utilidad o está dictada por él cuando "su tendencia a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que su posible tendencia a disminuirla".[25]

La comunidad, sin embargo, es "un *cuerpo* ficticio compuesto por individuos que la constituyen en tanto miembros".[26] Y el interés de la comunidad es "la suma de los intereses de los distintos miembros que la componen".[27] Por lo tanto, decir que la legislación y el gobierno debieran tener como fin el bien común, es decir que debieran tender a la máxima felicidad del mayor número posible de los individuos que son miembros de la sociedad en cuestión.

Evidentemente, si aceptamos que el interés común es simplemente la suma total de los intereses privados de los miembros individuales de la comunidad, podemos concluir que el bien común se fomenta inevitablemente si cada individuo busca e incrementa su propia felicidad personal. Pero no hay garantía de que los individuos busquen su propia felicidad de una forma racional o clara y de forma que no disminuyan la felicidad de otros individuos, disminuyendo así la suma total de felicidad en la comunidad. Y de hecho está claro que se producen conflictos entre los intereses. Por lo tanto, se requiere una armonización de los intereses con vistas a la consecución del bien común. Y ésta es la función de la legislación y del gobierno.[28]

Se ha dicho a veces que una armonización tal de intereses presupone la posibilidad de trabajar altruistamente en pro del bien común, y que Bentham, así, pasa de un modo brusco e injustificado del buscador de placer egoísta o autosu-

25. Ibid., cap. I, sec. 7.
26. Ibid., cap. 1, sec. 4. Para el uso de la palabra "ficticio" en Bentham, véase la nota 12 del presente capítulo.
27. Ibid.
28. Bentham y sus seguidores estaban plenamente convencidos de que en la esfera del mercado económico la supresión de restricciones legales y la admisión del librecambismo y la competencia contribuirían, por lo menos a la larga, a la mayor felicidad de la comunidad. Al final de este capítulo se harán otras referencias a la economía benthamiana.

ficiente al altruista patriótico. Pero hay que hacer algunas distinciones. En primer lugar, Bentham no da por supuesto que todo hombre sea por naturaleza necesariamente egoísta o autosuficiente en el sentido en que se entenderían corrientemente estos términos, puesto que reconoce los afectos sociales tanto como sus contrarios. Así, en su tabla de placeres, incluye entre los llamados placeres simples los placeres de benevolencia, que define como "los placeres resultantes de contemplar cualquier género de placer poseído —por lo menos en principio— por los seres que pueden ser objetos de benevolencia, a saber, todos los seres sensitivos que conocemos".[29] En segundo lugar, aunque el benthamismo sin duda supone que el hombre que se recrea contemplando el placer de otro obra así intuitivamente porque le agrada a él mismo, por otro lado se apoya en los principios de la psicología asociacionista para explicar cómo un hombre puede llegar a buscar el bien de los otros sin atender al suyo propio.[30]

Al mismo tiempo, claro es que no hay ninguna garantía de que aquellos cuyo trabajo consiste en armonizar los intereses privados estén notablemente dotados de benevolencia, o que hayan aprendido de hecho a buscar el bien común con un espíritu desinteresado. En realidad, Bentham no tarda en llegar a la conclusión de que los gobernantes están muy lejos de constituir excepciones con respecto al proceder general de los hombres, quienes, abandonados a sí mismos, persiguen sus propios intereses, aunque muchos de ellos sean perfectamente capaces de ser felices con el placer ajeno. Y fue tal conclusión la que contribuyó principalmente a su adopción de las ideas democráticas. El monarca déspota o absoluto busca en general su propio interés, y otro tanto hace la aristocracia dominante. El único camino, por lo tanto, de asegurar que la mayor felicidad del mayor número posible se toma como criterio en el gobierno y la legislación es poner al gobierno, en la medida de lo posible, en manos de todos. De ahí las propuestas de Bentham en pro de la abolición de la monarquía[31] y de la Cámara de los Lores y la introducción del sufragio universal y la renovación anual del Parlamento. Si el interés común es simplemente la suma total de los intereses privados, todo el mundo puede participar, por decirlo así, del bien común. Y la educación puede ayudar al individuo a entender que al actuar por el bien común está también actuando por su propio bien.

Para evitar falsas interpretaciones hay que añadir que la armonización de intereses gracias a la ley, como Bentham propugnaba, consistía primariamente en la eliminación de los obstáculos opuestos al aumento de la felicidad del mayor número posible de ciudadanos, más bien que en lo que en general se supondría positiva interferencia en la libertad del individuo. Ésta es una de las razones por las que Bentham presta tanta atención al tema de lo penal, es decir, la imposi-

29. *Introducción*, cap. 5, sec. 10. La designación "seres sensitivos" incluye a los animales.
30. Este tema se tratará a propósito de James Mill.
31. En tiempos de Bentham el rey de Inglaterra podía ejercer en la vida política una influencia considerablemente más efectiva que la que hoy día le es posible.

ción de sanciones por disminuir la felicidad o el bien general infringiendo las leyes existentes que son o, en cualquier caso, deben ser aceptadas con vistas a prevenir determinadas acciones incompatibles con la felicidad de los miembros de la sociedad en general. Según Bentham el fin primario del castigo es prevenir y no reformar. La reforma de los transgresores es sólo un fin subsidiario.

Las observaciones de Bentham sobre algunos puntos concretos son a menudo harto agudas. Valga como ejemplo su actitud general hacia las sanciones penales. Como ya se ha dicho, el fin primario del castigo es prevenir. Pero el castigo implica la inflicción de daño, de una disminución de placer en un sentido u otro. Y puesto que todo dolor es un mal, de ello se deduce que "todo castigo es en sí mismo un mal".[32] Y la conclusión que se ha de deducir es que el legislador no debe asignar a la transgresión de la ley una sanción penal que exceda a lo estrictamente requerido para obtener el efecto deseado. Ciertamente puede objetarse que si el fin primero del castigo es prevenir, las penas más duras serán las más eficaces. Pero si el castigo es en sí mismo un mal, aun cuando en las circunstancias concretas de la vida del hombre dentro de la sociedad sea un mal necesario, la cuestión relevante es ésta: ¿cuál es la menor medida de castigo con efectos preventivos? Además, el legislador debe tener en cuenta la opinión pública, aunque en realidad sea éste un factor variable. Porque cuanto más excesiva o inapropiada se considere una determinada sanción penal, tanto más tenderá a negar su cooperación a la ejecución de la ley.[33] Y en tal caso se atenúa el esperado efecto preventivo de la ley. Además, si una pena muy dura, como la pena de muerte, se aplica por una serie de transgresiones que difieren mucho en gravedad, es decir, en la medida de daño que producen a otros o a la comunidad en general, tal pena tiene malos resultados educativos y no contribuye al bien común. En cuanto al fin subsidiario del castigo, es decir, el contribuir a la reforma de los transgresores, ¿cómo puede cumplirse este fin, cuando las cárceles son notoriamente viveros de vicio?

Por supuesto, caben opiniones distintas sobre el fin primario del castigo. Pero habría que ser un excéntrico para estar hoy en desacuerdo con la conclusión de Bentham de que el sistema penal de su época necesitaba una reforma. Y aun en el caso de que sostengamos una opinión distinta sobre la función del castigo, no podemos menos de reconocer que sus argumentos en favor de una reforma son, hablando en general, inteligibles y persuasivos.

Pero al volver de semejantes consideraciones sobre la necesidad de reforma a la filosofía general de Bentham, la situación es muy distinta. Por ejemplo, J. S. Mill objetaba el que la idea de Bentham acerca de la naturaleza humana revelase

32. *Introducción*, cap. 13, sec. 2.

33. Ciertamente, en la época no era desconocido el hecho de que el jurado se negara a declarar culpable al acusado, aun cuando estuviera convencido de su culpabilidad. Además, la sentencia de muerte, cuando era motivada por lo que proporcionalmente consideraríamos hoy delitos menores, o dictada contra niños, con frecuencia se conmutaba por otra pena. Había, pues, una creciente discrepancia entre las leyes y lo que —según las personas cultas— debieran éstas ser.

estrechez de miras. Y en tanto Bentham tiende a reducir al hombre a un sistema de atracciones y repulsiones como respuesta al placer y al dolor, en el que cabe computar casi matemáticamente los *más* de placeres y los *menos* de dolores, en este punto muchos estarán plenamente de acuerdo con Mill.

Al mismo tiempo J. S. Mill califica altamente a Bentham por emplear un método científico en moral y política. Éste consiste ante todo en "el método del detalle, de tratar conjuntos separándolos en sus partes, abstracciones resolviéndolas en cosas, clases y generalidades distinguiéndolas de entre los individuos que las componen; y desmenuzando cada cuestión antes de intentar resolverla".[34] En otras palabras, Mill elogia a Bentham por su uso total del análisis reductivo, y por esta razón le considera un reformador de la filosofía.

En cuanto al problema en cuestión, Mill, por supuesto, lleva bastante razón. Hemos visto, por ejemplo, cómo Bentham aplicó un tipo de análisis cuantitativo a la ética. Y lo hizo porque pensaba que era el único método científico adecuado. Era el único método que nos permitiría dar significados claros a términos tales como "bueno" y "malo". Además, para Bentham, términos como "comunidad" e "interés común" eran abstracciones que necesitaban ser analizadas si debía dárseles algún valor efectivo. Imaginar que significaban entidades peculiares fuera de los elementos en los que podía analizárselas, era dejarse llevar falsamente por el lenguaje a la postulación de entidades ficticias.

Pero aunque evidentemente no puede haber una objeción válida *a priori* contra la experimentación por el método del análisis reductivo, está también claro que Bentham resbala suavemente sobre las dificultades y trata lo complejo como si fuera simple. Por ejemplo, todo el mundo admite la dificultad de dar una explicación clara de lo que es el bien común, si no es reductible a los bienes privados de los miembros individuales de la comunidad. Pero también es difícil suponer que una afirmación verdadera sobre el bien común sea reductible siempre a afirmaciones verdaderas sobre los bienes privados de los individuos. No podemos legítimamente dar por supuesto que tal reducción o traducción sea posible. Su posibilidad debe establecerse con ejemplos de hecho. Como dicen los escolásticos, *ab esse ad posse valet illatio.* Pero Bentham tiende a dar por supuesta la posibilidad y concluir sin más que quienes piensan de otra forma han caído en lo que Wittgenstein llamaría más tarde el hechizo del lenguaje. En otras palabras, aunque Bentham tuviera razón en su aplicación del análisis reductivo, no atendió suficientemente a lo que podía decirse desde otra posición. Mill, en efecto, llama la atención sobre "el desprecio de Bentham por todas las demás escuelas de pensadores".[35]

Según Mill, Bentham "no fue un gran filósofo, sino un gran reformador de la filosofía".[36] Y si somos partidarios del análisis reductivo, probablemente esta-

34. *Dissertations and Discurssions* (*Disertaciones y discusiones*), I, 1867^2, pp. 339-340.
35. Ibid., I, p. 353.
36. Ibid., I, p. 339.

remos de acuerdo con la afirmación. De otra forma, tal vez tendamos a omitir las tres últimas palabras. La costumbre de Bentham de simplificar en exceso y pasar por encima de las dificultades, unida a esa peculiar estrechez de la visión moral a la que alude Mill adecuadamente, lo descalifica para el título de gran filósofo. Pero su lugar en el movimiento de reforma social está asegurado. Sus premisas son a menudo cuestionables, pero ciertamente Bentham tiene el don de deducir de ellas conclusiones que a menudo son inteligentes y reveladoras. Y, como ya se ha notado, la naturaleza harto simplificada de su filosofía moral facilitó su uso como instrumento o arma prácticos.

4. James Mill, el principal discípulo de Bentham, nació el 6 de abril de 1773, en Forfarshire. Su padre era un zapatero pueblerino. Tras pasar por la Montrose Academy, Mill ingresó en 1790 en la Universidad de Edimburgo, donde asistió a las clases de Dugald Stewart.[37] En 1798 recibió la *licentia praedicandi*, pero nunca le solicitó una parroquia presbiteriana, y en 1802 marchó a Londres con la esperanza de ganarse la vida escribiendo y en tareas editoriales. En 1805 se casó. Al final del año siguiente, empezó a trabajar en su historia de la India británica, que se publicó en tres volúmenes en 1817. Gracias a ello, en 1819 consiguió un puesto en la East Indian Company; los posteriores ascensos y aumentos de salario le liberaron al fin de las preocupaciones financieras.

En 1808 Mill conoció a Bentham, del que llegó a ser ferviente discípulo. Por este tiempo, el que antaño quiso ser ministro presbiteriano devino en agnóstico. Durante varios años escribió en la *Edinburgh Review*, pero era demasiado radical para ganarse la confianza efectiva de los directores. En 1816-1823 escribió para el *Suplemento* de la *Enciclopedia Británica* una serie de artículos políticos que expresaban los puntos de vista del círculo utilitarista.[38] En 1821 publicó sus *Elements of Political Economy* (*Elementos de economía política*) y en 1829 el *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (*Análisis de los fenómenos del entendimiento humano*). Entre ambas fechas colaboró durante algún tiempo en la *Westminster Review*, fundada en 1824 como órgano de los radicales.

James Mill murió el 23 de junio de 1836, defendiendo hasta el fin el benthamismo. Tal vez no fue una figura especialmente atractiva. Hombre de pensamiento vigoroso, aunque de inteligencia algo limitada, fue terriblemente reservado y en apariencia desprovisto de toda sensibilidad poética, aparte de poco dado a efusiones y sentimentalismos. Señala su hijo que aunque James Mill abrazó una teoría ética epicúrea (el hedonismo de Bentham), personalmente fue un estoico y combinó cualidades estoicas con una indiferencia cínica respecto al placer. Pero en realidad fue un hombre en extremo trabajador y consciente, dedicado a propagar las ideas que creyó verdaderas.

37. Véase el vol. V de esta *Historia de la filosofía*, pp. 351-358.

38. Este círculo comprendía entre otros a los economistas David Ricardo y J. R. McCulloch, T. R. Malthus, el famoso tratadista sobre la población, y John Austin, que aplicó a la jurisprudencia los principios del utilitarismo en su obra *The Province of Jurisprudence Determined* (1832).

Con James Mill, como con Bentham, nos hallamos ante una combinación de la economía del *laissez-faire* con una reiterada exigencia de reforma política. Si todo hombre busca naturalmente su propio interés, no es de extrañar que el poder ejecutivo lo haga también. El ejecutivo, por lo tanto, debe ser controlado por el legislativo. Pero la Cámara de los Comunes es ella misma el órgano de los intereses de un número de familias relativamente pequeño, y su interés no puede identificarse con el de la comunidad en general, a no ser que se amplíe el sufragio y se hagan más frecuentes las elecciones.[39] Como otros benthamianos, Mill tuvo también una fe un tanto ingenua en el poder de la educación para hacer ver al hombre que sus intereses "reales" están ligados al interés común. Así, pues, la reforma política y la educación debieran ir de la mano.

5. James Mill trató de mostrar, con la ayuda de la psicología asociacionista, hasta qué punto es posible la conducta altruista por parte del individuo en busca de placer. Estuvo firmemente convencido de que "no sentimos más que nuestros dolores y placeres. Lo que ocurre en realidad es que nuestra idea de los dolores y placeres de otro hombre no es más que la idea de nuestros propios dolores o nuestros propios placeres asociados con la idea de otro hombre".[40] Pero estas indicaciones dan sólo la clave para entender la posibilidad de la conducta altruista. Porque puede darse una asociación inseparable, por ejemplo, entre la idea de mi propio placer y la idea del placer de otros miembros de la comunidad a la que pertenezco: una asociación tal que su resultado sea análogo al producto químico, consistente en algo más que en la mera suma de sus elementos. Y aun cuando yo en principio buscara el bien de la comunidad sólo como un medio para mi propio bien, puede ocurrir que busque el primero sin pensar en el segundo.

Dado este punto de vista, puede parecer extraño que en su *Fragment on Mackintosh*, aparecido en 1835, tras estar algún tiempo abandonado, Mill se complazca en un vehemente ataque contra Sir James Mackintosh (1765-1832), quien en 1829 había escrito sobre ética en la *Enciclopedia Británica.* Porque Mackintosh no sólo aceptó el principio de utilidad, sino que se sirvió también de la psicología asociacionista para explicar el desarrollo de la moral cuyo fin consiste en la felicidad general. Pero el motivo del ataque está bastante claro. Si Mackintosh hubiera expuesto una teoría ética totalmente distinta de la de los benthamianos, la ética kantiana por ejemplo, Mill seguramente no se hubiera in-

39. Mill tenía toda la razón al pensar que la Cámara de los Comunes de su época representaba efectivamente sólo a una pequeña parte de la población. Según parece, sin embargo, pensó que un legislativo que representara a la próspera clase media, representaría los intereses del país como totalidad. Al mismo tiempo no vio ningún obstáculo lógico al proceso de extensión del sufragio, aunque supuso —lo que sorprende bastante— que la clase más baja estaría gobernada por la prudencia de la clase media.

40. *Análisis de los fenómenos del entendimiento humano*, II, editado por J. S. Mill, 1869, p. 217. Al comentar la afirmación de su padre, J. S. Mill hace ver su ambigüedad. Una cosa es decir que si yo me complazco en el placer de otro, el placer que yo siento es mío y no del otro. Esto es evidentemente cierto. Pero algo distinto es deducir de ahí que si busco el placer del otro, lo hago como medio para conseguir mi propio placer.

dignado tanto. Obrando como obró, el crimen de Mackintosh, a ojos de Mill, fue haber adulterado la leche pura del benthamismo con la teoría del sentido moral, derivada de Hutcheson y, hasta un cierto punto, de la Escuela Escocesa, teoría que Bentham había rechazado decididamente.

Mackintosh aceptó el criterio de utilidad para distinguir las acciones buenas y las malas, pero insistió también en el carácter peculiar de los sentimientos morales que se experimentan al contemplar tales acciones y, en especial, las cualidades de los agentes manifestadas en tales acciones. Si integramos todos estos sentimientos como constituyentes del sentido moral podremos señalar su vinculación con el sentido de la belleza. En efecto, las cualidades morales de un hombre virtuoso sirven realmente en cuanto contribuyen a la felicidad o bien común. Pero uno puede aprobarlas y admirarlas sin más referencia a la utilidad que cuando aprecia un hermoso cuadro.[41]

En su examen de las ideas de Mackintosh, James Mill insistió en que, de existir, el sentido moral sería una facultad de tipo especial y en buena lógica deberíamos reconocer la posibilidad de que descartara el principio de utilidad. A decir verdad, Mackintosh creyó que de hecho los sentimientos morales y el juicio de utilidad se armonizaban siempre. Pero en este caso el sentido moral es un postulado superfluo. Si, por el contrario, hay una facultad distinta que, por lo menos en principio, es capaz de descartar al juicio de utilidad, debería llamársele "sentido inmoral" en lugar de "moral". Porque el juicio de utilidad es el juicio moral.

No faltarán quienes adviertan que, dejando aparte la cuestión de si el término "sentido moral" es o no es apropiado, ciertamente podemos experimentar los tipos de sentimientos descritos por Mackintosh. En tal caso, ¿cuál es el motivo de discordia? Una respuesta de carácter general es que tanto Bentham como Mill veían la teoría del sentido moral como una doctrina nebulosa y, en algunos aspectos, peligrosa, que había sido reemplazada por el utilitarismo, de modo que cualquier intento de restituirla no sería sino retroceso. Particularmente Mill creyó sin duda que la teoría de Mackintosh implicaba la existencia de un criterio superior al del utilitarismo, es decir, de un criterio por encima de una consideración tan a ras de tierra como es la de la utilidad. Y tal pretensión era un anatema para Mill.

La esencia de ello está en que Mill se propuso mantener un benthamismo rígido.[42] Cualquier intento, como el de Mackintosh, de reconciliar el utilitarismo con la ética intuicionista sencillamente le indignaba. Como se verá más adelante, sin embargo, su hijo no se adhirió tanto a la letra del evangelio benthamiano.

41. De igual modo, los sentimientos que experimentamos al contemplar las cualidades indeseables de un hombre malo, no tienen por qué encerrar una referencia a su falta de utilidad.

42. Tal propósito se manifiesta también en el ataque de Mill a Mackintosh porque éste subordina la moralidad de las acciones al motivo, cuando Bentham ha demostrado que no es así.

6. Evidentemente, la utilización por James Mill de la psicología asociacionista para explicar la posibilidad de la conducta altruista por parte del individuo —que, por naturaleza, busca su propio placer—, presupone un empleo continuado del método del análisis reductivo, característico del empirismo clásico, especialmente en el pensamiento de Hume, y que Bentham practicó sistemáticamente. Así, en su *Análisis de los fenómenos del entendimiento humano*, Mill intenta reducir la vida mental del hombre a sus elementos básicos. En general sigue a Hume al distinguir entre impresiones e ideas, siendo las últimas copias o imágenes de las primeras. Pero de hecho Mill habla de sensaciones y no de impresiones. Podemos decir también, pues, que sigue a Condillac [43] al describir el desarrollo de los fenómenos mentales como un proceso de transformación de las sensaciones. Debe añadirse, sin embargo, que Mill reúne sensaciones e ideas bajo el término de "sentimientos". "Tenemos dos tipos de sentimientos: uno, el que se da cuando el objeto de la sensación se halla presente; otro, el que se da una vez desaparecido el objeto de la sensación. A los sentimientos de un tipo los llamo *sensaciones*; a los del otro, *ideas.*" [44]

Después de reducir el entendimiento a sus elementos básicos, Mill se enfrenta con la tarea de reconstruir los fenómenos mentales con ayuda de los principios de asociación de ideas. Hume, dice, reconoció tres principios de asociación, a saber: contigüidad en el tiempo y en el espacio, causalidad y semejanza. Pero la causalidad, según Mill, puede identificarse con la contigüidad en el tiempo, es decir, con el orden de sucesión regular. "La causalidad es tan sólo un nombre para designar el orden permanente entre antecedente y consecuente; es decir la antecedencia permanente o constante del uno y la consecuencia del otro." [45]

La obra de Mill abarca temas tales como "denominación", "clasificación", "abstracción", "memoria", "creencia", "raciocinio", "sensaciones placenteras y dolorosas", "voluntad" e "intenciones". Y al final señala el autor que al trabajo que constituye la parte teórica de la doctrina del entendimiento debe seguir una parte práctica que comprenda la lógica —considerada como conjunto de reglas prácticas para el entendimiento en su búsqueda de la verdad—, la ética y el estudio de la educación, en cuanto su objeto es enseñar al individuo a contribuir activamente al mayor bien o felicidad posibles para sí mismo y para sus contemporáneos.

No podemos seguir a Mill en su reconstrucción de los fenómenos mentales. Pero vale la pena que nos fijemos en sus observaciones sobre la reflexión, definida por Locke como el hecho por el que el entendimiento se da cuenta de sus propias operaciones. El entendimiento queda identificado con el fluir de la con-

43. Véase el vol. VI de esta *Historia de la filosofía*, pp. 38-44.
44. *Análisis*, I, p. 52.
45. Ibid., I, p. 110.

ciencia (*consciousness*). Y conciencia significa tener sensaciones e ideas. Como, por lo tanto, "la reflexión es sólo conciencia",[46] reflexionar sobre una idea es lo mismo que tenerla. No cabe otro factor.

J. S. Mill, comentando la teoría de su padre, señala que "la reflexión sobre cualquiera de nuestros sentimientos o actos mentales se identifica más propiamente con la *atención* prestada al sentimiento que (como dice el texto) con el simple hecho de tenerlo".[47] Y esto parece cierto. Pero James Mill se obstina de tal forma en explicar toda la vida mental a base de la asociación de los elementos primitivos descubiertos por el análisis reductivo que se ve obligado a minimizar aquellos factores de conciencia que difícilmente resistirían tal tratamiento. Con otras palabras, también el empirismo puede poner de manifiesto su peculiar modo de dogmatismo.

7. Volvamos aún por un momento a la economía de Bentham. En lo que al mercado económico se refiere, Bentham creyó que en un mercado de libre competencia se conseguiría inevitablemente una armonía de intereses, por lo menos a largo plazo. La acción del Estado propuesta por Bentham consistía en la eliminación de las diversas restricciones, tal como la abolición de las tarifas que protegían el mercado de grano inglés y que según Bentham servían al interés particular de los latifundistas.

Bajo esta teoría del *laissez-faire* yace la influencia de los fisiócratas franceses, a quienes ya se ha aludido, aunque también había elementos tomados de escritores ingleses, en especial de Adam Smith.[48] Pero evidentemente no era tan sólo cuestión de tomar ideas de escritores anteriores. Porque de la economía del *laissez-faire* puede decirse que reflejó las necesidades y aspiraciones del floreciente sistema industrial y capitalista de la época.

Dicho de otro modo, la teoría reflejaba los intereses, reales o supuestos, de esa clase media que James Mill consideraba el elemento más prudente de la comunidad.

Tal teoría tiene su expresión clásica en los escritos de David Ricardo (1772-1823), especialmente en sus *Principles of Political Economy*, publicados en 1817. Se ha atribuido a Bentham la afirmación de que James Mill fue su hijo espiritual y que Ricardo fue el hijo espiritual de James Mill. Pero aunque Ricardo publicó sus *Principles* en el momento en que lo hizo debido en buena parte al estímulo de Mill, la teoría económica de Mill depende más de Ricardo que de cualquier otro. En cualquier caso, fueron los trabajos de Ricardo los que acabaron siendo la expresión clásica de la economía benthamiana.

Según su discípulo J. R. McCulloch (1789-1864), la gran aportación de Ricardo fue el establecimiento del teorema fundamental de la teoría del valor.

46. Ibid., II, p. 177.
47. Ibid., II, p. 179, nota 34.
48. Véase el vol. V de esta *Historia de la filosofía*, pp. 332-333.

Consistía éste en que en un mercado libre el valor de las mercancías se determina por la cantidad de trabajo requerido para su producción. El valor es trabajo cristalizado.

Ahora bien, si esta teoría fuera cierta, debería seguirse que el dinero obtenido de la venta de mercancías pertenece por derecho a aquellos cuyo trabajo produjo las mercancías en cuestión. Es decir, la conclusión sacada por Marx [49] de la teoría del valor-trabajo parece ampliamente justificada, a no ser que tal vez queramos objetar que el capitalista debe ser incluido entre los trabajadores. Pero Ricardo y los otros economistas de la escuela del *laissez-faire* en ningún momento usaron la teoría del valor-trabajo para mostrar que el capitalismo por su misma naturaleza, implica la explotación de los trabajadores. Por una parte, eran conscientes de que el capitalista contribuye a la producción por la inversión del capital en maquinaria, etc. Por otra, les interesaba aducir que en un mercado competitivo, libre de toda restricción, los precios tienden a representar de modo real los valores efectivos de las mercancías.

Esta línea de argumentación parece envolver la suposición, por lo menos implícita, de que el mercado libre está gobernado por un tipo de ley económico-natural que en último término asegura una armonización de intereses y trabaja por el bien común, habida cuenta que nadie intenta interferir en su funcionamiento. Pero esta opinión optimista representa sólo un aspecto de la economía benthamiana. De acuerdo con T. R. Malthus (1766-1834), la población aumenta siempre cuando la vida se vuelve más fácil, a no ser, por supuesto, que en algún sentido se restrinja su porcentaje de crecimiento. Así, la población tiende a desbordar los medios de subsistencia. Pero los sueldos tienden a permanecer constantes, es decir, al nivel de subsistencia. Así, pues, hay una ley de salarios que difícilmente puede decirse que vaya a favor de la mayor felicidad de la mayoría.

Si los benthamianos, en la esfera económica, hubieran aplicado completamente el principio de utilidad, deberían haber exigido una armonización de intereses en esta esfera por medio de la legislación, parecida a la armonización de intereses por la legislación que exigían en la esfera política. En realidad, en su ensayo para la *Enciclopedia Británica*, James Mill declaró que la felicidad general se promueve asegurándole a cada hombre la mayor cantidad posible del fruto de su propio trabajo, y que el gobierno debería impedir que el poderoso despoje al débil. Pero su creencia en ciertas leyes económicas restringió la idea de los benthamianos de la posibilidad y deseabilidad de la acción estatal en la esfera económica.

Y no obstante, ellos mismos abrieron brechas en el muro levantado alrededor de la esfera económica por la creencia en las leyes económicas naturales. Por una parte, Malthus sostuvo que mientras los salarios tendieran a permanecer

49. Véase el vol. VII de esta *Historia de la filosofía*, p. 246.

constantes, las rentas tenderían a aumentar al ritmo de la creciente fertilidad de la tierra. Y estas rentas representan un provecho para los propietarios de las tierras, aunque no contribuyen en absoluto a la producción. Dicho de otro modo, los propietarios de las tierras son parásitos de la sociedad. Y los benthamianos tenían la convicción de que su poder debía destruirse. Por otra parte, mientras quienes estaban fuertemente influidos por las reflexiones de Malthus sobre la población podían haber pensado que la única forma de aumentar los beneficios y los salarios era la restricción del aumento de la población, lo cual resultaría impracticable, la admisión de la posibilidad —posibilidad por lo menos en principio— de interferencia en la distribución de la riqueza en un sentido hubiera alentado a la exploración de otros caminos para llegar a tal fin. Y de hecho, J. S. Mill llegó a vislumbrar el control legislativo, por lo menos en forma limitada, de la distribución de la riqueza.

Si los economistas benthamianos empezaron por separar la esfera económica, en la que debía reinar una política del *laissez-faire*, de la esfera política, donde se exigía una armonización de intereses por medio de la legislación, en el desarrollo del utilitarismo de J. S. Mill tendió a salvarse la zanja entre las esferas económica y política. Como se verá luego, J. S. Mill introdujo en la filosofía utilitarista elementos incompatibles con el benthamismo estricto. Pero, en cualquier caso, yo creo que al proponer cierta interferencia estatal en la esfera económica con vistas a la felicidad general, Mill aplicaba simplemente el principio de utilidad en un sentido en que podía haberse aplicado desde el principio, de no haber sido por la creencia en la autonomía de la esfera económica, gobernada por sus peculiares leyes inflexibles.

Capítulo II

EL MOVIMIENTO UTILITARISTA. — II

Vida y obra de J. S. Mill. — El desarrollo de la ética utilitarista por Mill. — Teorías de Mill sobre la libertad civil y el gobierno. — La libertad psicológica.

1. John Stuart Mill nació en Londres el 20 de mayo de 1806. Su *Autobiografía* nos ofrece una descripción apasionante de la educación nada común a que le sometió su padre. Habiendo empezado, al parecer, a estudiar griego a los tres años, a los doce aproximadamente poseía un conocimiento de la literatura griega y latina, la historia y las matemáticas, lo suficientemente amplio para iniciar lo que él llama estudios superiores, entre ellos la lógica. En 1819 siguió con entusiasmo un curso completo de economía política, durante el cual leyó a Adam Smith y a Ricardo. En cuanto a la religión, "fui educado —dice— desde el principio sin ninguna creencia religiosa, en el sentido usual de la palabra",[1] aunque su padre le incitaba a conocer las creencias religiosas que la humanidad, de hecho, había profesado.

En 1820, Sir Samuel Bentham, hermano del filósofo, invitó a J. S. Mill a pasar una temporada con él en el sur de Francia. Durante este tiempo en el extranjero no sólo estudió la lengua y la literatura francesas, sino que, en Montpellier, siguió cursos de química, zoología, lógica y matemáticas superiores, además de relacionarse con algunos economistas y pensadores liberales. Al volver a Inglaterra en 1821, Mill empezó a leer a Condillac, estudió derecho romano con John Austin (1790-1859) y se adentró más en la filosofía de Bentham. Amplió además sus lecturas filosóficas con escritos de pensadores tales como Helvétius, Locke, Hume, Reid y Dugald Stewart. Gracias a sus contactos personales con hombres tales como John Austin y su hermano menor, Charles, Mill

1. *Autobiografía*, 1873², p. 38. Aun cuando James Mill era un agnóstico más que un ateo dogmático, se negó a admitir la posibilidad de un Dios creador del mundo en el cual se dieran a un tiempo un poder infinito y una sabiduría y bondad infinitas. Más aún, creyó que tal creencia producía un efecto nocivo en la moral.

entró en el círculo utilitarista. De hecho, en el invierno de 1822-1823, fundó a su vez un pequeño Círculo Utilitarista, que duraría unos tres años y medio.

En 1823 obtuvo, gracias a la influencia de su padre, un empleo en la East India Company. Y tras sucesivos ascensos, en 1856 llegó a ser director de departamento, con un sueldo considerable. Ni el padre ni el hijo ocuparon jamás cátedras universitarias.

Las primeras publicaciones de Mill consistieron en algunas cartas, aparecidas en 1882, en las que defendía a Ricardo y James Mill de los ataques de que eran objeto. Fue colaborador habitual de la *Westminster Review* desde su fundación en 1824; y en 1825 tomó a su cargo la edición en cinco volúmenes de *Racionalización de las pruebas*, de Bentham, trabajo que, según nos dice él, le ocupó casi todo el tiempo libre de aproximadamente un año.

No es de extrañar que el continuo exceso de trabajo, que culminó con la edición de los escritos de Bentham, acabara en 1826 en lo que se llama vulgarmente un ataque de nervios. Pero los efectos de esta crisis mental tuvieron una importancia considerable en la perspectiva de Mill. Durante el período de depresión la filosofía utilitarista, en la cual su padre le había iniciado, perdió sus encantos para él. En realidad no la abandonó, pero llegó a dos conclusiones. Primera: no se alcanza la felicidad buscándola directamente; uno la encuentra luchando por algún fin o ideal ajeno a la propia felicidad o placer. Segunda: el pensamiento analítico debe ser completado con un cultivo de los sentimientos, aspecto de la naturaleza humana del que Bentham había desconfiado. Significa esto en parte que Mill empezó a encontrarle algún sentido a la poesía y al arte.[2] Y lo que es más importante, se sintió capaz de apreciar a Coleridge y a sus discípulos, considerados generalmente como la antítesis de los benthamianos. Con el tiempo llegó incluso a reconocer cierto valor a Carlyle, cosa que su padre jamás pudo lograr. Es cierto que no hay que exagerar el efecto de la crisis de Mill. Siguió siendo un utilitarista y, si bien modificó el benthamismo en aspectos importantes, nunca se pasó a la oposición. Como dice él mismo, jamás participó en la aguda reacción del siglo XIX contra el XVIII, reacción representada en Inglaterra por los nombres de Coleridge y Carlyle. Al propio tiempo cayó en la cuenta de la estrechez de miras de Bentham en cuanto a la naturaleza humana, y se convenció de que la insistencia de los *philosophes* franceses y de Bentham en la razón analítica debía completarse, aunque no sustituirse, con un mejor entendimiento de la importancia de otros aspectos del hombre y de su actividad.

En 1829-1830 Mill se familiarizó con las doctrinas de los seguidores de Saint-Simon.[3] Aunque en muchos aspectos no estaba de acuerdo con ellos, su crítica de la economía del *laissez-faire* le parecía expresión de importantes verda-

2. Mill empezó a leer a Wordsworth en 1828.
3. El conde Claude Henri de Rouvroy de Saint-Simon (1760-1825) fue un socialista francés cuyas ideas dieron lugar a la formación de un grupo o escuela.

des. Además, dice, "su objetivo me parece deseable y racional, aunque sus medios puedan ser ineficaces".[4] En realidad, en el fondo, Mill fue siempre un individualista, un firme sostenedor de la libertad individual. Pero también estuvo totalmente dispuesto a moderar su individualismo en pro del bienestar común.

En 1830-1831 Mill escribió cinco *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy* (*Ensayos sobre algunos problemas irresueltos de economía política*), que sin embargo, no se publicaron hasta 1844.[5] En 1843 publicó su famoso *System of Logic* (*Sistema de lógica*), en el que había estado trabajando durante varios años. En la *History of the Inductive Sciences* (*Historia de las ciencias inductivas*, 1837), de W. Whewell, y en el *Discourse on the Study of Natural Philosophy* (*Discurso sobre el estudio de la filosofía natural*, 1830), de Sir John Herschel, encontró sugestiones para una parte de la obra, mientras que en la redacción definitiva le ayudaron la *Philosophy of the Inductive Sciences* (*Filosofía de las ciencias inductivas*, 1840), de Whewell, y los primeros volúmenes del *Cours de philosophie positive* (*Curso de filosofía positiva*), de Auguste Comte.[6] En 1841 empezó a escribirse con el célebre positivista francés, a quien nunca llegó a conocer. Con el tiempo, sin embargo, este amistoso epistolario se fue espaciando hasta quedar interrumpido. Mill siguió respetando a Comte, pero se dio cuenta de que no simpatizaba en absoluto con las últimas ideas del positivista en pro de la organización espiritual de la humanidad.

En 1848 Mill publicó sus *Principles of Political Economy* (*Principios de economía política*).[7] En 1851 se casó con Harriet Taylor, con quien había intimado desde 1830 y cuyo primer marido había muerto en 1849. En 1859, al año siguiente de la muerte de su mujer, Mill publicó el ensayo *On Liberty* (*Sobre la libertad*), en 1861 las *Considerations on Representative Government* (*Consideraciones sobre el gobierno representativo*), y en 1863 *Utilitarianism* (*Utilitarismo*).[8] En 1865 aparecieron *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (*Examen de la filosofía de Sir William Hamilton*) y el breve volumen sobre *Auguste Comte and Positivism* (*Auguste Comte y el positivismo*).

Desde 1865 a 1868 Mill fue miembro del Parlamento, por Westminster. Defendió el Reform Bill de 1867, y denunció la política del gobierno inglés en Irlanda. Acerca de su opúsculo *England and Ireland* (*Inglaterra e Irlanda*, 1868), anota que él "no fue nada popular, excepto en Irlanda, tal como yo esperaba que ocurriera".[9] Mill defendió también la representación proporcional y el sufragio femenino.

Mill murió en Avignon el 8 de mayo de 1873. Sus *Disertaciones y discursos*

4. *Autobiografía*, p. 167. Mill se refiere al objetivo o ideal de organizar el trabajo y el capital con vistas al bien general de la comunidad.
5. El quinto ensayo, en parte, fue redactado de nuevo en 1833.
6. Auguste Comte (1798-1857) publicó el primer volumen de su obra en 1830.
7. En 1849 y 1852 aparecieron nuevas ediciones.
8. Esta breve obra había aparecido anteriormente por entregas en el *Fraser's Magazine*.
9. *Autobiografía*, p. 294.

aparecieron en cuatro volúmenes, entre 1859 y 1875, mientras que los *Essays on Religion* (*Ensayos de religión*) se publicaron en 1874. En el próximo capítulo nos volveremos a referir a esta última obra, en la cual Mill examina con simpatía la hipótesis de un Dios finito, es decir, un Dios de poder limitado.

2. En *Utilitarismo*, Mill da una definición o descripción, a menudo citada, del principio básico de la ética utilitarista, que está totalmente de acuerdo con el benthamismo. "El credo que acepta como fundamento de la moral la 'utilidad', o el 'principio de la máxima felicidad', sostiene que las acciones son buenas en cuanto tienden a promover la felicidad, malas en cuanto tienden a producir lo opuesto a la felicidad. Por 'felicidad' se entiende placer y ausencia de dolor; por 'infelicidad', dolor y privación de placer." [10]

En efecto, Mill está deseando mostrar que el utilitarismo no es una filosofía del egoísmo o de la conveniencia. No es una filosofía del egoísmo porque la felicidad, en el contexto moral, "no es la máxima felicidad particular del agente, sino la medida mayor de felicidad en conjunto".[11] En cuanto a la conveniencia, lo conveniente como opuesto a lo bueno significa en general lo que sirve al interés del individuo como tal, sin atender al bien común, "como cuando un ministro sacrifica el interés de su país para conservar su puesto".[12] Tal conducta es claramente incompatible con el principio de la máxima felicidad. Al mismo tiempo, aunque Mill quiere demostrar que el utilitarismo no merece las acusaciones a las que según algunos estaba expuesta la doctrina de Bentham, deja bien claro que su pensamiento se mueve dentro del marco benthamiano. Ello puede apreciarse bastante fácilmente si se atiende a sus reflexiones sobre el sentido específico en que el principio de utilidad es susceptible de prueba.[13] El primer paso de Mill consiste en señalar que la felicidad es reconocida universalmente como un bien. "La felicidad de cada persona es un bien para esa persona, y la felicidad general, por tanto, un bien para el conjunto de todas las personas." [14] Esta advertencia implica la aprobación del análisis benthamiano de términos tales como "comunidad" e "interés común". Mill pasa a demostrar luego que la felicidad no es meramente *un* bien, sino *el* bien: es el único fin último que todos desean y buscan. En efecto, puede objetársele que algunos buscan la virtud o el

10. *Utilitarismo*, 1864², pp. 9-10.
11. Ibid., p. 16.
12. Ibid., p. 32. Mill reconoce que lo conveniente puede significar aquello que es conveniente o útil para asegurar algún beneficio temporal, cuando el asegurar tal beneficio implica la violación de una norma "cuya observancia es conveniente en mayor grado" (ibid.). Y es evidente que no sólo el individuo, sino también la comunidad, representada por la autoridad pública, puede sucumbir a la tentación de buscar su beneficio temporal inmediato por tal vía. Pero Mill aduce que lo conveniente en tal sentido no es en realidad "útil": es perjudicial. Así, pues, no puede haber problema en cuanto a la elección de lo conveniente, si tal elección se justifica por el principio de utilidad.
13. Mill está de acuerdo con Bentham en que el principio de utilidad no puede probarse por deducción de ningún otro principio o principios "más últimos". Porque el principio de que se trata es el fin último de la acción humana. Y "las cuestiones de los fines últimos no admiten prueba alguna, en el sentido ordinario del término" (*Utilitarismo*, p. 52). Sin embargo, puede demostrarse que todo hombre busca la felicidad, y sólo la felicidad, como fin de la acción. Y ésta es prueba suficiente para afirmar que la felicidad es el último fin de la acción.
14. *Utilitarismo*, p. 53.

dinero o la fama por sí mismos, y que tales cosas propiamente no pueden ser llamadas felicidad. Pero el hecho de que ellas puedan ser buscadas por sí mismas se explica a base de la asociación de ideas. Tomemos la virtud, por ejemplo. "En principio no había deseo ni motivo de ella, por ejemplo, salvo en cuanto camino hacia el placer, y en especial a la protección del dolor." [15] Pero lo que originariamente se busca como medio para el placer puede llegar a buscarse por sí mismo, por asociación con la idea del placer. Y entonces se busca no como medio para el placer o la felicidad, sino como parte constitutiva de ella. Evidentemente, tal forma de argumentación, con su referencia a la psicología asociacionista, está en la línea del benthamismo.

Nadie, por supuesto, discute el hecho de que Mill partió del benthamismo en el que su padre le había iniciado, que nunca lo refutó formalmente y que siempre retuvo elementos de él. El aspecto significativo de la huella del utilitarismo en Mill no se encuentra, sin embargo, en las ideas que recibió de Bentham y James Mill, sino en las ideas que el propio Mill añadió y que forzaron hasta tal punto la estructura originaria benthamiana que impusieron la necesidad de reformarla radicalmente o incluso de abandonarla.

Entre las ideas introducidas por Mill, la principal fue la de las diferencias cualitativas intrínsecas entre los placeres. Sin duda reconoce que "los autores utilitaristas han basado en general la superioridad de los placeres intelectuales respecto de los corporales primordialmente en la mayor permanencia, seguridad, inestimabilidad, etc., de los primeros: es decir, más en sus ventajas accidentales que en su naturaleza intrínseca".[16] Pero sigue argumentando que los utilitaristas en cuestión podrían haber adoptado otro punto de vista "con entera consistencia. Es totalmente compatible con el principio de utilidad el reconocimiento de que algunos *tipos* de placer son más deseables y tienen más valor que otros. Sería absurdo que, cuando en la apreciación de otras cosas se tienen en cuenta indistintamente la calidad y la cantidad, la apreciación de los placeres se considerara dependiente sólo de la cantidad".[17]

Mill puede tener total razón al declarar absurdo que en la discriminación de placeres no se tengan en cuenta las diferencias cualitativas. Pero la idea de que el reconocimiento de diferencias cualitativas intrínsecas es compatible con el benthamismo es totalr⁻ ⁻te injustificada. Y el porqué es evidente. Si queremos discernir entre distintos placeres sin introducir otra norma o criterio que el placer mismo, el principio de discriminación puede ser sólo cuantitativo, aunque Mill diga lo contrario. En este sentido Bentham adoptó la única posible actitud consistente. Si, no obstante, optamos por reconocer diferencias cualitativas intrínsecas entre los placeres, tendremos que encontrar otra norma distinta del placer

15. Ibid., pp. 56-57
16. Ibid., p. 11.
17. Ibid., pp. 11-12.

mismo. Tal vez esto no sea inmediatamente evidente. Pero si reflexionamos, veremos que cuando decimos que un tipo de placer es cualitativamente superior a otro, queremos decir en realidad que un tipo de actividad "productora de placer" es cualitativamente superior o intrínsecamente más valiosa que otra. Y si intentamos explicar lo que eso significa, posiblemente nos daremos cuenta de que nos estamos refiriendo a un ideal humano, a una idea de lo que el ser humano debe ser. Por ejemplo, apenas tiene sentido decir que el placer propio de la actividad constructiva es cualitativamente superior al de la actividad destructiva, a no ser que nos refiramos al hombre en sociedad. O, para decirlo más llanamente, no tiene sentido decir que el placer de escuchar a Beethoven es cualitativamente superior al placer de fumar opio, a no ser que tengamos en cuenta consideraciones ajenas al placer mismo. Si nos negamos a obrar así, queda en pie una sola cuestión importante: cuál es el mayor placer, habida cuenta de que la cantidad se mide no sólo por la intensidad, sino también de acuerdo con los otros criterios del cálculo benthamiano.

De hecho, Mill introduce otra norma distinta del placer mismo. Por lo menos en ocasiones apela a la naturaleza del hombre, aun cuando éste no entienda totalmente el significado de lo que está haciendo. "Es mejor ser una criatura humana insatisfecha que un cerdo satisfecho; es mejor ser Sócrates insatisfecho que un loco satisfecho." [18] En último término, cuando Mill trata explícitamente los puntos fuertes y débiles de Bentham, uno de los factores principales del pensamiento de Bentham que le llama la atención es su inadecuada idea de la naturaleza humana: "Bentham concibe al hombre como un ser susceptible de placeres y dolores y guiado, en todo cuanto hace, en parte por las distintas formas de su propio interés y por las pasiones consideradas comúnmente autosuficientes, en parte por simpatías, u ocasionalmente por antipatías, hacia otros seres. Y aquí acaba la idea benthamiana de la naturaleza humana... Bentham jamás reconoce al hombre como un ser capaz de perseguir la perfección espiritual en cuanto fin; de desear, por sí misma, la armonización de su propio carácter con su norma de virtud, sin esperar el bien o temer el mal de otra fuente que de su propia conciencia interna".[19]

No es, ni mucho menos, mi intención reprochar a Mill el recurso a la idea de naturaleza humana como norma para determinar las diferencias cualitativas entre las varias actividades "productoras de placer". El problema es más bien que Mill parece no entender hasta qué punto está sometiendo la original estructura benthamiana de su pensamiento a presiones y tensiones agudas. No es preciso consultar a Aristóteles, decía Bentham. Pero lo que Mill está haciendo es precisamente arrimarse a Aristóteles. En su ensayo *Sobre la libertad* indica: "Yo veo a la utilidad como la última instancia en todas las cuestiones éticas; pero

18. *Disertaciones y discursos*, I, pp. 358-359.
19. Ibid.

debe entenderse 'utilidad' en su sentido más amplio, basada en los intereses permanentes del hombre en cuanto ser que progresa".[20] Mill no duda en referirse a las "altas cualidades" del hombre,[21] correlativas a los placeres más altos o superiores. Y en el ensayo *Sobre la libertad* cita, aprobándola, la afirmación de Wilhelm von Humboldt, según la cual, "el fin del hombre es el desarrollo más alto y más armonioso de sus potencias hacia un conjunto completo y consistente".[22] Mill, es cierto, no da cuenta clara y plenamente de lo que él entiende por naturaleza humana. Insiste, sin embargo, en las posibilidades de perfeccionamiento y progreso de la naturaleza humana, y en la idea de la individualidad. Así dice, por ejemplo, que "individualidad es lo mismo que desarrollo", y que "sólo el cultivo de la individualidad produce o puede producir seres humanos bien desarrollados".[23] Pero a la vez deja muy claro que el desarrollo del individuo no significa para él ceder a cualquier impulso a que se sienta inclinado, sino más bien el cumplimiento individual del ideal de integración armoniosa de todas las potencias. No es una cuestión de mera excentricidad, sino de unidad en la diversidad. Así, pues, debe haber una norma para la virtud, asunto aún por resolver completamente. El punto importante aquí no es, sin embargo, el fracaso de Mill en la elaboración de una teoría de la naturaleza humana. Se trata más bien de que injerta en el benthamismo una teoría moral que no tiene nada (o muy poco) que ver con el balance de placeres y dolores según el cálculo hedonista de Bentham, y de que no ve la necesidad de someter su primitivo punto de partida a una crítica y una revisión totales. Como hemos visto, sin duda critica la estrechez de la visión moral de Bentham. Pero otras veces tiende a ocultar sus diferencias con Bentham, en especial, por supuesto, cuando se trata de unirse contra lo que uno y otro considerarían fuerzas reaccionarias.

La referencia a Aristóteles en el último párrafo no es tan rebuscada como podría parecer a primera vista. Puesto que Bentham se interesó primariamente por cuestiones de reforma práctica, es natural que acentuara las consecuencias de las acciones. El carácter moral de las acciones debe apreciarse de acuerdo con sus posibles consecuencias. Esta idea es, por supuesto, esencial al utilitarismo, por lo menos en alguna forma. Y Mill habla a menudo en el mismo sentido. Pero ve también, como lo vio Aristóteles, que el ejercicio de las actividades humanas no puede describirse propiamente como medio para un fin, la felicidad, cuando el fin se toma como algo puramente externo a esas actividades. Porque el ejercicio de las actividades puede constituir por sí mismo una parte de felicidad. El disfrute de buena salud, por ejemplo, y la apreciación de la buena música son o pueden ser elementos constitutivos de la felicidad, y no simples

20. *Sobre la libertad*, editado por R. B. McCallum, Oxford, 1946, p. 9.
21. *Utilitarismo*, pp. 13 y 16.
22. *Sobre la libertad*, p. 50.
23. Ibid., p. 56.

medios para un fin externo abstracto. "La felicidad no es una idea abstracta, sino un conjunto concreto."[24] Ésta es una noción totalmente aristotélica.

Ahora bien, en los primeros dos párrafos de esta sección hemos visto que, según Mill, las acciones son buenas en cuanto tienden a producir felicidad, malas en cuanto tienden a producir lo opuesto a la felicidad. Hemos reparado también en la explicación de Bentham de que en tal contexto ético la felicidad no significa la mayor felicidad del agente individual, sino la máxima medida de felicidad en total. Y si preguntamos por qué es deseable la felicidad general, Mill contesta que "no puede darse razón alguna de por qué la felicidad general es deseable, excepto que cada persona, en cuanto la cree alcanzable, desea su propia felicidad".[25] Le incumbe a él, por tanto, aclarar la relación entre la felicidad propia del agente y la felicidad general.

Un punto de la argumentación empleada por Mill representa al Benthamismo ortodoxo. "La felicidad de cada persona es un bien para esa persona, y la felicidad general, por lo tanto, un bien para el conjunto de todas las personas."[26] Si la felicidad general se relaciona con mi felicidad como el todo con la parte, al desear la felicidad general estoy deseando mi propia felicidad. Y por asociación de ideas puedo llegar a desear la felicidad general sin tener en cuenta la mía. Puede así ser explicado no sólo cómo el altruismo es posible, sino también cómo el egoísmo es posible. Porque no es más necesario que todos llegasen a alcanzar un punto de vista altruista, como que todos los que quisieran dinero como un medio para un fin se convirtieran en avaros al buscar el dinero para su propia salvación.

Todo esto puede parecer razonable. Pero la reflexión pone de manifiesto una dificultad. Si la felicidad general, como sostuvo Bentham, no es más que la suma total resultante de la adición de las felicidades de los individuos, no hay razón por la cual yo fuera incapaz de buscar mi propia felicidad sin buscar la felicidad general. Y si pregunto por qué debo buscar la última, no sirve la respuesta de que busco la primera. Porque para que esta respuesta tenga cierta relevancia, hay que suponer que la felicidad general no es simplemente el resultado de una suma, el conjunto que resulta de la yuxtaposición de felicidades individuales, sino más bien un conjunto orgánico de tal naturaleza que quien promueve su propia felicidad promueve necesariamente la felicidad general, porque da realidad a una parte constituyente de un conjunto orgánico. Pero difícilmente se podrá mostrar que esto es así, a no ser que se acentúe la naturaleza social del hombre; porque cabe aducir a este propósito que el individuo no consigue su propia felicidad real más que como ser social, como miembro de la sociedad, y que su felicidad es un elemento constituyente de un conjunto orgánico.

24. *Utilitarismo*, p. 56.
25. Ibid., p. 53.
26. Ibid.

Tal parece en realidad el tipo de idea hacia la que Mill tiende. Señala, por ejemplo, que el fundamento firme de la moral utilitarista hay que buscarlo en "los sentimientos sociales de la humanidad".[27] Tales sentimientos sociales pueden definirse como el "deseo de estar unidos a nuestros semejantes, que es ya un principio importante de la naturaleza humana, y afortunadamente de los que tienden a ser cada vez más fuertes (aun cuando no se inculque expresamente) por influjo de la civilización en progreso. El estado social es a un tiempo tan natural, tan necesario y tan habitual al hombre que, excepto en circunstancias excepcionales o por un esfuerzo de abstracción voluntaria, éste nunca se considera a sí mismo más que como miembro de un cuerpo".[28] Mill, es cierto, subraya el hecho de que los sentimientos sociales crecen por influencia de la educación y de la civilización en progreso, y que cuanto más crecen, tanto más deseables aparecen el bien común o la felicidad general, como objeto digno de ser buscado. Pero al mismo tiempo subraya el hecho de que el sentimiento social tiene su raíz en la misma naturaleza humana, y que "para quienes lo poseen, tiene todas las características de un sentimiento natural. No se les presenta como una superstición, fruto de la educación, ni como una ley impuesta despóticamente por el poder de la sociedad, sino como una actitud cuya negación no les supondría ningún bien. Tal convicción es la sanción última de la moral de la máxima felicidad".[29]

Una vez más, pues, tenemos la impresión de que Mill, partiendo del benthamismo, progresa hacia una ética basada en una idea más adecuada de la persona humana. Al propio tiempo, la nueva teoría no ofrece un desarrollo tal que permita ver claramente sus relaciones y diferencias con la estructura de pensamiento de que Mill partió y que en realidad jamás abandonó.

Sin embargo, aunque la dificultad en pasar del hombre que busca su propia felicidad personal al hombre que busca el bien común ha disminuido en proporción al énfasis que se ponga en señalar la naturaleza del hombre como ser social, queda en pie una objeción posible contra la teoría utilitarista del deber, ya se entienda el utilitarismo en su forma benthamiana originaria, ya según el desarrollo de Mill.[30] Porque al menos quien acepte la famosa afirmación de Hume de que un "debe" no puede ser deducido de un "es", una afirmación prescriptiva de una afirmación puramente factual o empírica, podrá objetar que esto es precisamente lo que los utilitaristas intentan hacer. Es decir, primero afirman como hecho empírico que el hombre busca la felicidad, y concluyen después que el hombre no debe llevar a cabo aquellas acciones que disminuyan la felicidad o aumenten el dolor o la infelicidad.

27. Ibid., p. 46.
28. Ibid., p. 46.
29. Ibid., p. 50.
30. Esta índole de objeción no se limita, por supuesto, al utilitarismo. Puede oponerse a cualquier forma de ética teleológica que interprete el imperativo moral como lo que Kant llamaría "un imperativo hipotético asertórico". (Véase el vol. VI de esta *Historia de la filosofía*, pp. 302-307).

Una forma posible de enfrentarse con esta objeción es, por supuesto, poner en duda su validez. Pero una vez que se admite que una prescripción no puede deducirse de una afirmación puramente factual, entonces para defender el utilitarismo tendremos que negar que la objeción sea aplicable a este caso. Evidentemente, no hay medio de negar que los utilitaristas arrancan de una afirmación empírica, a saber, que todo hombre busca la felicidad. Pero podría decirse que tal afirmación empírica no es la única que funciona como premisa. Por ejemplo, cabe sostener que se sobreentiende ahí tácitamente un juicio de valor sobre el fin, a saber, la felicidad. Es decir que los utilitaristas no afirman simplemente que de hecho y empíricamente todos los hombres busquen la felicidad como fin último de la acción. Afirman también, implícitamente, que la felicidad es el único fin con valor de fin último. Y podría sostenerse también que, junto con la afirmación empírica de que todos los hombres buscan la felicidad como fin último de la acción, los utilitaristas incluyen tácitamente las premisas de que actuar en el sentido que efectivamente aumenta la felicidad es la única forma racional de actuar (dado el hecho de que todos buscan tal fin) y que actuar en forma racional es digno de alabanza. Sin duda, está bastante claro que Bentham presupone que, puesto que todos buscan el placer, actuar en el sentido que efectivamente producirá el aumento de placer es actuar racionalmente, y actuar racionalmente es digno de alabanza. Y está claro también que Mill presupone que actuar de tal modo que se contribuya al desarrollo de una integración armoniosa de los poderes de la naturaleza o de la persona humana, es digno de alabanza.

No es el propósito de estas notas sugerir que en mi opinión el utilitarismo, tanto en su forma benthamiana original como en la forma un tanto incoherente que adquiere con J. S. Mill, sea la verdadera filosofía moral. La cuestión es que aunque, al razonar, los utilitaristas deducen unas afirmaciones de deber de otras puramente factuales, empíricas, resulta perfectamente razonable argüir que presuponen tácitamente otras premisas que no son expresiones puramente empíricas. Así, pues, aunque se reconozca que no puede deducirse un deber de una afirmación puramente empírica, tal reconocimiento no es necesariamente fatal para la teoría moral utilitarista.

En cuanto a los méritos y deméritos de la teoría moral utilitarista, es una cuestión demasiado amplia para tratar aquí. Pero podemos señalar dos puntos. Primero, cuando se nos pregunta por qué pensamos que una acción es correcta y otra acción es errónea, a menudo remitimos a las consecuencias. Lo que indica que una ética teleológica encuentra apoyo en la forma en que solemos pensar y hablar acerca de las cuestiones morales. Segundo, el hecho de que un hombre de la talla de J. S. Mill se sienta impelido a trascender el hedonismo estrecho de Bentham y a interpretar la felicidad a la luz de la idea del desarrollo de la personalidad humana, sugiere que no podemos entender la vida moral del hombre sino en términos de una antropología filosófica. El hedonismo ciertamente tiende a volver a darse en la historia de la teoría ética. Pero la reflexión sobre él empuja al

entendimiento a buscar una teoría de la naturaleza humana más adecuada que la que nos sugiere inmediatamente la afirmación de que todos los hombres buscan el placer. Este hecho queda muy bien ilustrado por el desarrollo del benthamismo que Mill lleva a cabo.

3. La idea de Mill sobre el autodesarrollo del individuo tiene una función central en sus reflexiones sobre la libertad civil o social. Puesto que sigue a Hume y a Bentham al rechazar la teoría del "derecho abstracto como una cosa independiente de la utilidad",[31] en realidad no puede apelar a un derecho natural del individuo que éste desarrolle libremente. Pero insiste en que el principio de utilidad exige que todo hombre sea libre para desarrollar sus capacidades de acuerdo con su propia voluntad y criterio, siempre que al hacerlo no obstaculice el ejercicio de la misma libertad en los demás. No favorece el interés común el que todos estén moldeados por igual o lleguen a conformarse al mismo patrón. Por el contrario, la sociedad es tanto más rica cuanto más libremente se desarrollen sus individuos. "El desarrollo libre de la individualidad es uno de los principales ingredientes de la felicidad humana, y casi el ingrediente principal del progreso individual y social." [32] De ahí la necesidad de la libertad.

Cuando piensa en el valor del libre autodesarrollo del individuo, Mill impulsa no innaturalmente la idea de libertad a su último extremo compatible con la existencia y mantenimiento de la armonía social. "La libertad del individuo debe ser, así, limitada; el individuo no debe convertirse en un perjuicio para los demás." [33] A condición de que se abstenga de interferir en la libertad de los demás y de la activa incitación a los otros al delito, la libertad individual debe ser irrestricta. "El único aspecto de la conducta de uno que le sujeta a la sociedad es el que se refiere a los demás. En el aspecto que únicamente le concierne a sí mismo su independencia es, por derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y mente, el individuo es soberano." [34]

En el párrafo que acabamos de citar, la expresión "por derecho" sugiere, por lo menos a primera vista, que Mill ha olvidado por un momento que la teoría de los derechos naturales no forma parte de su dotación intelectual. En realidad no sería sorprendente que después de heredar de Bentham y de su padre el rechazo de tal teoría, Mill intentara reintroducirla. Pero presumiblemente él diría que lo que rechaza es la teoría de los derechos "abstractos", la cual no se basa en el principio de utilidad y se supone válida independientemente del contexto histórico y social. "La libertad, como principio, no tiene aplicación a ningún estado de cosas anterior al tiempo en que la humanidad se volvió capaz de progresar gracias a la expresión libre y equitativa." [35] En una sociedad de bár-

31. *Sobre la libertad*, p. 9. Todas las referencias a este ensayo y a *Consideraciones sobre el gobierno representativo* están tomadas de la edición de ambos ensayos en un solo volumen, preparadas por R. B. McCallum, Oxford, 1946.
32. Ibid., p. 50.
33. Ibid., p. 49.
34. Ibid., p. 9.
35. Ibid.

baros, el despotismo sería legítimo, "a condición de que su fin fuera el progreso de la sociedad en cuestión y que los medios se justificaran por conducir efectivamente a tal fin".[36] Pero cuando la civilización se ha desarrollado hasta un cierto punto, el principio de utilidad exige que el individuo disfrute de plena libertad, excepto de la libertad de hacer daño a los demás. Y si pensamos en una sociedad de este tipo, podremos hablar razonablemente de un "derecho" a la libertad, un derecho fundamentado en el principio de utilidad.

La tesis general de Mill es, por tanto, que en una comunidad civilizada el único fundamento legítimo para coaccionar al individuo es "impedir el daño de los demás. Su propio bien, sea físico o moral, no es garantía suficiente".[37] Pero ¿dónde está el límite entre lo que es y lo que no es perjudicial para los demás, entre la conducta puramente concerniente a sí mismo y la conducta que concierne a los demás? Hemos indicado ya que Mill cita y aprueba la afirmación de Wilhelm von Humboldt de que el fin del hombre es "el desarrollo más alto y más armonioso de sus poderes hacia un conjunto completo y consistente",[38] y Mill, por supuesto, está convencido de que la felicidad común se aumenta si los individuos se desarrollan a sí mismos en este sentido. Sin embargo, ¿no podría argüirse que se perjudica a los demás, a la comunidad, si el individuo actúa de tal forma que impide la integración armoniosa de sus capacidades y acaba por tener una personalidad deformada?

Tal dificultad es, por supuesto, vista y discutida por el propio Mill. Y él sugiere varios modos de enfrentarse con ella. En general, sin embargo, su respuesta está en estas líneas. El bien común exige que se conceda tanta libertad como sea posible al individuo. Por ende, el daño a los demás debe ser interpretado tan restrictivamente como sea posible. La mayoría de ningún modo es infalible en sus juicios acerca de lo que sería beneficioso para el individuo. Por tanto, no debe tratar de imponer sus propias ideas sobre lo bueno y lo malo en general. La comunidad no debe obstaculizar la libertad privada, excepto cuando "haya un definido daño o un definido riesgo de daño para un individuo o para la comunidad".[39]

Evidentemente, ésta no es una respuesta completa a la objeción, desde el punto de vista puramente teórico. Porque puede preguntarse todavía qué constituye un "definido daño" o un "definido riesgo de daño".[40] Al propio tiempo, el principio general de Mill es, en gran medida, el que tiende a seguirse en nuestras democracias occidentales. Y muchos sin duda convendremos en que las restric-

36. Ibid.
37. Ibid., p. 8.
38. Ibid., p. 50.
39. Ibid., p. 73.
40. Mill distingue entre la violación de los deberes específicos para con la sociedad y el daño perceptible causado a los individuos, por una parte, y el simple "daño constructivo", por otra (cf. *Sobre la libertad*, p. 73). Pero aunque muchos distinguirán claramente entre, por ejemplo, conducir un coche temerariamente cuando el conductor está borracho y el emborracharse uno privadamente en su casa, se darán muchos casos en que la aplicación de las categorías generales será discutible.

ciones de la libertad privada han de mantenerse en el mínimo exigido por el respeto a los derechos de los demás y al interés común. Pero es inútil esperar que un filósofo nos proporcione la fórmula que zanje todas las discusiones acerca de los límites de este mínimo.

La insistencia de Mill en el valor de la libertad privada y en el principio de individualidad u originalidad, es decir, el principio del autodesarrollo individual, naturalmente afecta sus ideas sobre el gobierno y sus funciones, afecta su concepto de la forma más deseable de gobierno y también le conduce a ver cómo la democracia puede ser amenazada por un peligro al cual Bentham y James Mill no prestaron verdadera atención. Podemos considerar ambos puntos sucesivamente.

Aunque Mill es bien consciente de lo absurdo de suponer que la forma de constitución que uno, hablando abstractamente, considere la mejor sea necesariamente la mejor en el sentido práctico de que convenga a todo el mundo y a todos los niveles de civilización, no por ello insiste menos en que "investigar la mejor forma de gobierno en abstracto (como suele decirse) no es una ocupación quimérica, sino altamente práctica, del entendimiento científico".[41] Porque las instituciones políticas no crecen simplemente mientras el hombre duerme. Son lo que son gracias al ejercicio de la voluntad humana. Y cuando una institución política se ha quedado anticuada y ya no corresponde a las necesidades y exigencias legítimas de una sociedad, sólo la voluntad humana puede cambiarla, desarrollarla o sustituirla por otra institución. Pero esto exige reflexión sobre lo deseable y posible, sobre la mejor forma ideal de gobierno. Porque, "la mejor forma ideal de gobierno, apenas es necesario decirlo, no significa la que es posible o apropiada en todos los estratos de la civilización, sino la que, en las circunstancias en que es posible y apropiada, va acompañada del mayor número de consecuencias beneficiosas, inmediatas y factibles".[42]

Si damos por supuesto que se ha logrado un estado de civilización en el cual la democracia es practicable, la idealmente mejor forma de gobierno será, para Mill, aquella en la cual la soberanía esté encarnada en la comunidad como conjunto, en la cual cada ciudadano tenga voz en el ejercicio de la soberanía, y en la cual cada ciudadano sea alguna vez llamado a tomar parte real en el gobierno, local o nacional, en una u otra función. Por una parte, el individuo está tanto más a salvo de ser perjudicado por los demás cuanto más capaz sea de protegerse a sí mismo. Y donde mejor puede hacerlo es en una democracia. Por otra parte, una constitución democrática fomenta el temperamento activo, dotado de iniciativa y vigor. Y vale más promover un temperamento activo que un temperamento pasivo. Evidentemente, tal consideración pesa mucho en Mill. En su opinión, una constitución democrática es la que tiene más posibilidades de alen-

41. *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, p. 115.
42. Ibid., p. 141.

tar ese desarrollo individual que tanto subraya. Además, promueve el crecimiento de una conciencia cívica en el individuo, de una preocupación por el bien común; mientras que bajo un despotismo benévolo los individuos se concentrarán probablemente en sus intereses privados, dejando el cuidado del bien común a un gobierno en el que no tengan ni voz ni parte.

Está claro que Mill no se interesa principalmente por la armonización externa de los intereses entre individualidades humanas atomizadas, cada una de las cuales se dé por sentado que busca su propio placer. Porque si tal fuera la preocupación primordial del gobierno, debería deducirse que el despotismo benévolo es la forma ideal de gobierno, y que la democracia es preferible sólo porque los déspotas son generalmente, en la práctica, tan egoístas como cualquiera. En parte fue tal idea la que llevó a Bentham a adoptar radicalmente un punto de vista democrático. Mill, sin embargo, si bien no está ciego en modo alguno ante la necesidad de armonizar intereses, se preocupa sobre todo por el superior efecto educativo de la democracia. Verdaderamente, ésta presupone un cierto nivel de educación. Al propio tiempo fomenta, más que cualquier otra forma de gobierno, la libertad privada y el desarrollo libre por parte del individuo.

En teoría, la democracia directa sería la mejor forma de gobierno, por lo menos en el sentido de una democracia en la que todos los ciudadanos tuvieran la oportunidad de participar en alguna función del gobierno. "Pero puesto que todos (en una comunidad que exceda a una sola ciudad pequeña) no pueden participar personalmente más que en pequeñas funciones de la cosa pública, se sigue de ahí que el tipo ideal de gobierno perfecto debe ser representativo." [43]

Mill no es, sin embargo, tan ingenuo como para suponer que una constitución democrática asegure automáticamente el debido respeto a la libertad individual. Cuando democracia significa en efecto el gobierno, por representación, de una mayoría numérica, no hay garantía de que la mayoría no oprima a la minoría. Por ejemplo, puede construirse una legislación con el fin de servir el interés de una mayoría racial o religiosa o el de una clase económica particular,[44] más que los intereses de la comunidad total. En fin, lo que Bentham llamó "intereses siniestros" puede obrar en una democracia como en cualquier otro sitio.

Como defensa contra tal peligro, Mill insiste en que las minorías deben estar efectivamente representadas. Y para asegurar tal cosa defiende un sistema de representación proporcional, refiriéndose al *Treatise on the Election of Representatives* (*Tratado sobre la elección de representantes*, 1859), de Thomas Hare y al folleto del profesor Henry Fawcett, *Mr. Hare's Reform Bill Simplified and Explained* (*El programa de reforma de Mr. Hare, simplificado y explicado*, 1860). Pero los artificios constitucionales por el estilo del sufragio universal y la repre-

43. Ibid., p. 151.

44. Mill considera la posibilidad de que una mayoría de obreros no calificados obtenga la protección legal de lo que tal mayoría concibe como su propio interés, en detrimento de los intereses de los obreros especializados y de otras clases. Cf. *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, p. 183.

sentación proporcional no bastarán, sin un proceso de educación que inculque el respeto genuino a la libertad individual y a los derechos de todos los ciudadanos, sea cual sea su raza, religión o condición social.

Dada la insistencia de Mill en el valor del desarrollo y de la iniciativa individuales, no es de extrañar que desapruebe cualquier inclinación del Estado a usurpar las funciones de las instituciones libres y someterlas al control de la burocracia estatal. "La enfermedad que aflige a los gobiernos burocráticos, y de la cual suelen morir, es la rutina... Una burocracia tiende a convertirse siempre en una pedantocracia."[45] La tendencia de todos los miembros más capacitados de la comunidad a ser absorbidos en las filas de los funcionarios del Estado "es fatal, a la corta o a la larga, para la actividad mental y el progreso del propio organismo".[46]

Esto no significa, sin embargo, que Mill condene toda legislación y control del Estado fuera de los requeridos para mantener la paz y el orden en la comunidad. Parece cierto que se siente atraído por dos corrientes. Por una parte, el principio de la libertad individual le induce a desaprobar todo tipo de legislación o control estatal sobre la conducta que vaya más allá de lo requerido para prevenir o impedir que el individuo perjudique a los otros, sean éstos individuos o la comunidad en general. Por otra parte, el principio de utilidad, el principio de máxima felicidad, podría servir para justificar una buena medida de legislación y de control estatales con vistas al bien o a la felicidad comunes. Pero, como hemos visto, el principio de individualidad se fundamenta en el principio de utilidad. Y la idea de impedir al individuo que perjudique a los demás puede interpretarse como la justificación de una buena parte de la "interferencia" estatal en la conducta del individuo.

Valga el ejemplo de la educación. Hemos visto que, según Mill, la comunidad no tiene derecho a coaccionar al individuo simplemente por el propio bien de éste. Pero eso se refiere, como explica Mill, sólo a los adultos, no a los niños. Porque a estos últimos hay que protegerlos no sólo de ser perjudicados por los demás, sino de que se perjudiquen a sí mismos. Así, pues, Mill no duda en decir: "¿no es casi un axioma, evidente por sí mismo, que el Estado debe exigir y compeler la educación, hasta un cierto grado, de todo ser humano constituido en ciudadano suyo?".[47] No sugiere aquí que haya que obligar a los padres a enviar a sus hijos a las escuelas del Estado. Porque "una educación general del Estado es un mero artificio para moldear a las personas con el mismo molde"; [48] y fácilmente podría convertirse en un intento de establecer "un despotismo sobre la mente".[49] Pero si los padres no se preocupan de algún modo por la educación

45. Ibid., p. 179.
46. Ibid., p. 102.
47. *Sobre la libertad*, p. 94.
48. Ibid., p. 95.
49. Ibid.

de sus hijos, están faltando a su deber y están perjudicando a individuos, es decir, a los niños, y a la comunidad.[50] Así, pues, el Estado debe impedirles que perjudiquen a los demás en este sentido. Y si realmente los padres no pueden costear la educación de sus hijos, el Estado debe acudir en su ayuda.

Cuando el caso lo exige, Mill interpreta el principio de impedir al individuo que perjudique a los demás de modo sorprendentemente amplio. Así, en el ensayo sobre la libertad, señala que en un país donde la población sea o amenace con llegar a ser tan grande que los jornales sean bajos por la superabundancia de mano de obra, con la consecuencia de que los padres no puedan mantener a sus hijos, una ley que prohibiera los matrimonios a no ser que las partes interesadas pudieran demostrar estar en posesión de medios suficientes para mantener una familia no rebasaría el poder legítimo del Estado. Es cierto que la conveniencia de tal ley se presta a la discusión. Pero la ley no constituiría una violación de la libertad, porque su fin sería impedir que las partes interesadas perjudicaran a los demás, es decir, a sus posibles hijos. Y si alguien se opusiera a la ley fundándose simplemente en que ésta violaría la libertad de las partes que deseaban casarse, daría pruebas de una descolocada noción de libertad.

De hecho, Mill llegó a rectificar su opinión de que no se puede obligar a nadie a actuar o abstenerse de actuar en un cierto sentido simplemente por su propio bien. Tómese el caso de la ley propuesta para reducir las horas de trabajo. Mill llegó a la conclusión de que tal ley sería perfectamente legítima, y aun deseable, si estuviera dirigida a servir el interés real del trabajador. Pretender que viola la libertad del trabajador de poder trabajar tantas horas como desee, es absurdo. En efecto, es evidentemente cierto que éste elegiría trabajar con un horario excesivo si la alternativa fuera morirse de hambre. Pero de ahí no se deduce en modo alguno que no prefiriera trabajar durante menos horas si la reducción fuera impuesta universalmente por la ley. Y al promulgar tal ley, el legislador estaría actuando en bien del trabajador y de acuerdo con su real deseo.

Dada su fe en el valor de las asociaciones voluntarias y de la iniciativa no controlada por el Estado, a la vez que su arraigada desconfianza en la burocracia, Mill difícilmente aceptaría de buen grado la idea del llamado estado del bienestar o "Estado del Bienestar" (*Welfare State*). Al propio tiempo, en sus últimos años, llegó a vislumbrar un grado de control estatal de la distribución de la riqueza que sin duda hubiera calificado como de carácter socialista. Y el desarrollo de su pensamiento a propósito de la legislación social se ha descrito, a menudo —aunque no necesariamente desaprobándolo, por supuesto—, como parte de una deserción implícita de sus principios primeros. Pero aunque es perfectamente razonable ver en su pensamiento un cambio de matiz, desde la idea de libertad privada a la de las exigencias del bien común, creo que la acusación de in-

50. Mill insiste, por ejemplo, en que alguna medida de educación es requisito previo para el ejercicio del sufragio, y otro tanto para la democracia.

coherencia o de *volte-face* puede exagerarse fácilmente. Después de todo, por libertades (*liberty*) Mill no entendía simplemente la ausencia de control externo. Insistió en las libertades como libertad (*freedom*) de desarrollarse uno mismo en cuanto ser humano en el sentido total, una libertad exigida por el bien común. Así, pues, parece razonable concluir que es incumbencia de la comunidad, que ella maneja hacia el bien común o la felicidad general, eliminar obstáculos a tal desarrollo por parte del individuo. Pero la eliminación de obstáculos puede implicar perfectamente una buena medida de legislación social.

Lo que es cierto, por supuesto, es que Mill se aleja mucho del benthamismo. Eso puede apreciarse también en el campo de la economía. Por ejemplo, cuando Mill condenó las leyes contra los sindicatos obreros y las asociaciones constituidas a fin de elevar el nivel de los jornales, la condena pudo haberse basado principalmente en su creencia de que debía dejarse campo libre a las empresas privadas en general y a las experiencias económicas voluntarias en particular. Pero esto implicaba que, dentro de los límites impuestos por otros factores, algo podría hacerse para subir los jornales con el esfuerzo humano: Con otras palabras, no hay una ley inflexible de salarios, que torne inoperante todo intento de subirlos.

Digamos como condición de este punto que Bentham, con lo que podría llamarse su punto de vista cuantitativo, se sintió impulsado a dar más relieve a la unidad individual. Cada hombre tiene que contar, por decirlo así, como uno y no más que uno. Y tal idea le llevó inevitablemente a la línea de las convicciones democráticas. Mill compartía tales convicciones; pero puso el acento en la cualidad, en el desarrollo de la personalidad individual, un valor que resulta mejor asegurado en una sociedad constituida democráticamente. Y este cambio de acento, que implica sustituir el concepto de la unidad "búsqueda de placer y apartamiento del dolor" por el concepto de la personalidad que busca el desarrollo activo, armonioso e integrado de todas sus capacidades, es tal vez la característica más sobresaliente del desarrollo del utilitarismo de Mill desde el punto de vista filosófico. Desde el punto de vista práctico, el del reformador, el rasgo del pensamiento de Mill que más suele chocar al observador es la forma en que aquél percibe la creciente tendencia hacia la legislación social, y la aprueba en la medida en que siente que puede reconciliarla con su profunda fe en el valor de la libertad individual. Pero ambos puntos de vista van juntos, como se ha señalado ya. Porque su matizada aprobación de la legislación social arranca en gran parte de la convicción de que se requiere tal legislación para crear las condiciones necesarias —por eliminación de los obstáculos— para el completo desarrollo del individuo. En el grado en que concibe que el Estado puede eliminar los obstáculos o impedimentos para la puesta en obra por todos de una vida humana total, Mill se acerca al punto de vista expuesto por los idealistas británicos de finales del siglo XIX. Pero la veneración por el Estado como tal, el tipo de veneración que había sido expuesto por Hegel, está totalmente au-

sente de su perspectiva. En un sentido muy real, sigue siendo un individualista hasta el fin. Lo que existe es el individuo, aunque el carácter individual y la personalidad no puedan desarrollarse plenamente al margen de las relaciones sociales.

4. El tema de la libertad civil y el del gobierno evidentemente están en conexión. En su *Sistema de lógica* y en su *Examen de la filosofía de Sir William Hamilton*, Mill trata de la libertad de la voluntad, o libertad en sentido psicológico, bajo el título general de "lógica de las ciencias morales". Pero puesto que el interés del problema de la libertad de la voluntad lo determina generalmente su conexión con la ética y con varias cuestiones morales o jurídicas relativas a la responsabilidad, parece lícito extraer el problema del marco en el cual Mill de hecho lo trata, y considerarlo aquí.

Mill da por supuesto que, de acuerdo con los libertarios, es decir, los defensores de la doctrina de la libertad de la voluntad, "nuestras voliciones no son, hablando propiamente, efectos de unas causas, o por lo menos no tienen causas a las que obedezcan uniforme e implícitamente".[51] Y puesto que él mismo cree que todas las voliciones o actos voluntarios son causados, adhiere, por lo menos en lo que concierne a este punto, lo que llama la doctrina de la necesidad filosófica. Por causalidad entiende una "sucesión invariable, cierta e incondicional",[52] una uniformidad de orden o de sucesión que permite la predictibilidad. Y tal idea empirista de la causalidad es la que aplica a las voliciones y acciones humanas.

Las causas relevantes en tal contexto son los motivos y el carácter. Así, pues, la doctrina de la necesidad filosófica significa que, "dados los motivos que un entendimiento humano tiene presentes, y dados de igual modo el carácter y la disposición del individuo, su forma de actuar podría inferirse sin posibilidad de error".[53] No es necesario decir que Mill se está refiriendo a la predictibilidad en principio. Cuanto menos conozcamos el carácter de un hombre y los motivos que se ofrecen a su entendimiento con distintos grados de fuerza, tanto menos podremos predecir sus acciones en la práctica.

Una objeción obvia a esta teoría es que ella presupone o bien que el carácter de un hombre es invariable desde el principio o bien que está formado sólo por factores que escapan a su control. De hecho, sin embargo, Mill está dispuesto a reconocer que "nuestro carácter está formado tanto por nosotros como previamente a nosotros".[54] Al mismo tiempo añade, y es claro que debe añadirlo si quiere mostrarse consecuente con sus premisas sobre la causalidad, que la voluntad de formar nuestro carácter está forjada previamente a nosotros. Por ejemplo, la experiencia de ciertas consecuencias dolorosas producidas por el carácter

51. *Sistema de lógica*, II, 1879[10], p. 421. Las referencias posteriores a esta obra están tomadas de la edición citada, a la que nos referimos con el título de *Lógica*.
52. *Lógica*, II, p. 423.
53. Ibid., II, p. 422.
54. Ibid., II, p. 426.

que uno ya posee, o cualquier otro sentimiento fuerte —como la admiración— que uno haya experimentado, pueden llevar a un hombre a desear cambiar de carácter.

Es cierto que cuando cedemos, por ejemplo, a una tentación descarriada tendemos a pensar de nosotros mismos como capaces de haber obrado diferentemente. Pero, de creer a Mill, ello no significa que en realidad nos hayamos dado cuenta antes o hayamos sido conscientes de que podríamos haber obrado de otro modo, manteniéndose todo lo demás en el mismo estado. En este sentido, no somos conscientes de la libertad de indiferencia. De lo que somos conscientes es de que podríamos haber actuado de otro modo si hubiéramos preferido hacerlo, es decir, si el deseo de no actuar en el sentido en que actuamos, o de actuar de otro modo, hubiera sido más fuerte que el deseo que, de hecho, operó sobre nosotros y motivó nuestra elección.

Podemos decir, por lo tanto, si queremos, que Mill abraza la teoría de un "determinismo del carácter". Pero aunque habla, como hemos visto, de la doctrina de la necesidad filosófica, no se complace en el uso de términos tales como "necesidad" y "determinismo". Aduce en su lugar que en principio la predictibilidad de las acciones humanas es perfectamente compatible con todo lo que los defensores de la libertad de la voluntad pueden mantener razonablemente. Algunos metafísicos religiosos, por ejemplo, no han hallado dificultad en sostener que Dios prevé todas las acciones humanas y que el hombre actúa libremente. Y si la presciencia divina es compatible con la libertad humana, de igual modo lo es cualquier otra presciencia. Así, pues, el reconocimiento de la predicción en principio no nos impide decir que el hombre actúa libremente. Es más bien cuestión de analizar lo que se entiende por libertad. Si se toma en el sentido de que cuando me enfrento con alternativos cursos de acción podría haber elegido de otra forma que como lo he hecho, aun cuando todos los factores —incluidos carácter, deseos y móviles— en hipótesis fueran los mismos, no se puede decir que el hombre sea libre. Porque la libertad en tal sentido sería incompatible con la predictibilidad en principio: se seguiría de ahí que las acciones humanas son incausados y fortuitos sucesos. Pero si al decir que el hombre es libre entendemos simplemente que podría actuar de forma distinta a como actúa si su carácter y móviles fueran otros, y que él mismo contribuye a formar su carácter, entonces es totalmente legítimo decir que el hombre es libre. En realidad, los que afirman la libertad humana no pueden querer decir otra cosa que eso, a no ser que estén dispuestos a decir que las acciones humanas son azar, sucesos inexplicables.

Mill está naturalmente convencido de que su análisis de la libertad humana no se opone a la ética utilitarista. Porque no niega que el carácter sea maleable o que la educación moral sea posible. Todo lo que se deriva de la actividad causal de los móviles, en conjunción con el carácter, es que la educación moral debe ir dirigida al cultivo de los deseos y aversiones correctos, es decir, al cultivo de aquellos deseos y aversiones exigidos por el principio de utilidad. "El objeto de

la educación moral es la educación de la voluntad: pero la voluntad sólo puede ser educada a través de los deseos y aversiones." [55] En cuanto a las sanciones y castigos penales en general, la afirmación de que todas las acciones humanas son en principio predecibles no implica la conclusión de que todo castigo sea injusto. Supongamos que el castigo tiene dos fines: "el beneficio del propio ofensor y la protección de los demás hombres".[56] Un castigo apropiado puede servir para reforzar en el ofensor la aversión al mal y el deseo de acatar la ley. En cuanto a la protección de los demás, el castigo, con tal que no se inflija un sufrimiento innecesario, no necesita otra justificación que la suministrada por el sentido común. Sea cual fuere la posición que adoptemos respecto al tema de la voluntad libre, no se puede permitir que los asesinos cometan sus crímenes con impunidad, como no se permite que un perro rabioso ande suelto por las calles.

Mill puede, sin duda, apoyar en algunos datos empíricos su tesis de que todas las acciones humanas son en principio predecibles. Porque es un hecho indudable que cuanto mejor conozcamos a un hombre tanto más seguros nos sentiremos de que, dada una serie de circunstancias, actuará en un sentido y no en otro. Y si no actúa como esperábamos podemos deducir que su carácter era más fuerte de lo que sospechábamos, o bien que había un defecto escondido en su carácter, como puede ocurrir. De igual modo, si encontramos que nuestros amigos se sorprenden de que hayamos resistido, por ejemplo, a la tentación de aprovechar una oportunidad de ganar dinero por medios vergonzosos, podemos observar perfectamente que debieran habernos conocido mejor. Pero aunque cabe encontrar en el lenguaje corriente muchos ejemplos que parecen implicar que un conocimiento perfecto del carácter de un hombre capacita al poseedor de tal conocimiento para predecir las acciones del hombre en cuestión, también pueden encontrarse ejemplos que nos hacen creer lo contrario. Después de todo, en ocasiones nos molesta la idea de que todas nuestras expresiones y acciones puedan ser predichas como si fuéramos autómatas, incapaces de cualquier originalidad. En último término, sin embargo, Mill afirma la predictibilidad en principio de toda acción humana más como resultado de la imposibilidad de admitir sucesos incausados que como una generalización empírica.

Si suponemos que Mill tiene razón al decir que hemos de escoger entre ambas posibilidades, y si no queremos describir las voliciones y acciones humanas como hechos casuales y fortuitos que ocurren sin ser causados, se plantea la cuestión de si el reconocimiento de que toda volición y acción humana es predecible en principio es o no es compatible con la definición de algunas acciones libres. En un sentido, en cualquier caso, ciertamente es compatible. Porque algunas acciones las llevamos a cabo deliberadamente, con un propósito consciente, mientras con otras no lo hacemos así —por ejemplo, con los actos reflejos. Y si quere-

55. *Examen de la filosofía de Sir William Hamilton*, 1865², p. 505. En adelante, nos referiremos a esta obra con el título de *Examen*.

56. Ibid., p. 511.

mos usar la palabra "libre" simplemente para describir acciones del primer tipo, como distintas de las del segundo tipo, la cuestión de la predictibilidad es irrelevante. Porque aunque las acciones de ambos tipos sean predecibles en principio, subsiste la diferencia entre ellas. Y la palabra "libre" se está usando simplemente para marcar tal diferencia. Si, no obstante, queremos sostener que decir que una acción es llevada a cabo libremente implica necesariamente que el agente podría actuar de otra forma sin ser un tipo de persona distinto, queda excluida la predecibilidad infalible en virtud de un conocimiento del carácter de la persona. Y si ya hemos aceptado como válida la tesis de Mill de que debemos escoger entre afirmar la predecibilidad en principio o afirmar que las acciones humanas son sucesos fortuitos, nos será difícil sostener al mismo tiempo que un agente es moralmente responsable por sus acciones libres.

Si, no obstante, queremos sostener que no es justo que Mill nos fuerce a escoger entre admitir que toda acción humana es predecible en principio en virtud del carácter del agente y admitir que las acciones libres son sucesos fortuitos o casuales, tenemos que encontrar una alternativa aceptable. Y esto no es fácil de hacer. No basta decir que la acción es realmente causada, pero causada por la voluntad del agente y que no se requiere otra causa salvo una causa final, es decir, un propósito o motivo. Porque Mill preguntaría inmediatamente: ¿cuál es la causa de la volición?, o ¿es un suceso incausado? En cuanto al motivo, ¿a qué se debe que tal motivo y no otro sea el más fuerte, el motivo que en realidad prevalece? ¿No se debe al carácter del agente, al hecho de que sea el tipo de hombre que es?

Hay que decir que el propio Mill tropieza aquí con algunos problemas. Por ejemplo, reconoce que el individuo puede tener una parte en la formación de su propio carácter. Y realmente es esencial que reconozca esto para que su idea de la libertad civil, requerida para el desarrollo de uno mismo, tenga algún sentido. Pero según las propias premisas de Mill cada esfuerzo que el hombre haga en vistas al propio progreso debe ser causado. Y a la larga ¿qué puede significar la afirmación de que un hombre juega una parte activa en la formación de su propio carácter, sino que las causas de su carácter no son meramente externas, fruto de la educación y del ambiente, sino también internas, fisiológicas y psicológicas? Pero esto difícilmente cuadra con lo que una persona corriente entiende por la afirmación de que el hombre es libre y que no es un simple producto de su ambiente, sino que puede tener libremente una parte activa en la formación de su carácter. Así, pues, Mill debería abrazar y afirmar el determinismo que tiende a evitar o dejar claro que está usando los términos "libre", "libertad" y otros semejantes en un sentido peculiar, propio, en lo que Bentham llamaría un sentido "metafísico".

Pero el hecho de que quepan objeciones frente a la postura de Mill, no resuelve necesariamente los problemas de los demás. Y aun podría aducirse perfectamente que no podemos escapar a tales problemas si por un momento nos per-

mitimos compartir el enfoque analítico de Mill, al hablar del agente, de su carácter y sus motivos como si fueran entidades distintas que actuaran recíprocamente entre sí. En vez de esto, debemos encontrar otra forma de hablar, basada en un concepto de la persona humana y de su actuar que no puede expresarse con los términos de Mill. Bergson intentó desarrollar o por lo menos indicar tal lenguaje. Otros han seguido el mismo ejemplo. No podemos hablar de Dios con el lenguaje de la física, por ejemplo; porque el concepto de Dios no es un concepto de la ciencia física. Ni podemos hablar de la libertad con el lenguaje usado por Mill; si lo intentamos, descubriremos que la libertad ha parado en otra cosa.

El objetivo de las indicaciones precedentes no es resolver el problema de la libertad, sino tan sólo indicar algunas formas de reflexión surgidas de las observaciones de Mill sobre el tema. Aún cabría decir mucho al respecto, en relación con el enfoque de Mill y su forma de pensamiento; pero sería inapropiado dedicar más espacio al tema en un libro que no pretende ser un tratado de la libertad humana, ni en el sentido político ni en el sentido psicológico del término.

Capítulo III

J. S. MILL: LA LÓGICA Y EL EMPIRISMO

Notas preliminares. — Nombres y proposiciones reales y nominales. — La naturaleza de las matemáticas. — El razonamiento silogístico. — La inducción y el principio de la constancia de la Naturaleza. — La ley de causalidad. — Investigación experimental y deducción. — El método en las ciencias morales. — La materia como posibilidad permanente de las sensaciones. — El análisis del entendimiento y el espectro del solipsismo. — La religión y la teología natural según Mill.

1. Durante el siglo XVIII se había descuidado un tanto el estudio de la lógica. Y en la introducción a su *Sistema de lógica*, Mill se refiere a Richard Whateley (1787-1863), arzobispo de Dublín, como "el autor que ha trabajado más que nadie para restituir tal estudio al rango del que había caído en la apreciación de la clase culta de nuestro país".[1] Pero no se sigue de ahí, por supuesto, que Mill esté totalmente de acuerdo con la idea de Whateley sobre la naturaleza y el alcance de la lógica. Whateley definió la lógica como la ciencia y el arte de razonar.[2] Pero tal definición, sostiene Mill, es en cualquier caso demasiado estrecha para abarcar todas las operaciones lógicas. Y lo que es más importante, Whateley veía la deducción silogística como la norma y el tipo de toda inferencia científica, y se negaba a reconocer que la lógica de la inducción pudiera adoptar una forma científica análoga a la teoría del silogismo. No quería decir con esto, explicaba, que no pudieran establecerse reglas para la investigación inductiva. Pero en su opinión tales reglas siempre serían relativamente vagas y no podrían ser sintetizadas en una adecuada teoría científica de la lógica inductiva. El designio inicial de Mill, en cambio, consiste en mostrar que lo cierto es lo

1. *Lógica*, I, p. 2 (I, *Introducción*, 2). Los *Elements of Logic* (*Elementos de lógica*) de Whateley aparecieron en 1826.

2. Whateley consideraba inadecuada la definición de la lógica como arte de razonar. La lógica es también la ciencia del razonar. Mill está de acuerdo con él en esta corrección.

contrario. Tiene cuidado en notar que no desdeña el silogismo. Y en su *Sistema de lógica* trata de la inferencia silogística. Pero acentúa la naturaleza de la lógica como "la ciencia que trata de las operaciones del entendimiento humano en la búsqueda de la verdad".[3] Es decir, da mayor relieve a la función de la lógica como generalizadora y sintetizadora de reglas para la apreciación de las pruebas, y como el paso de verdades conocidas a verdades desconocidas, que a su función de proveedora de reglas para la consistencia formal del razonar. Así, pues, lo que primariamente se requiere para el desarrollo de la lógica es precisamente el cumplimiento de la tarea que según Whateley no puede cumplirse, o por lo menos no puede cumplirse en un grado de exactitud científica; a saber, generalizar "los modos de investigación de la verdad y de apreciación de las pruebas, gracias a los cuales tantas importantes y recónditas leyes de la naturaleza se han añadido, en las diversas ciencias, al conjunto del conocimiento humano".[4]

Pero a Mill no le interesa simplemente desarrollar una teoría sistemática de la lógica inductiva según se utiliza en la ciencia natural, sino también construir una lógica de lo que él llama "las ciencias morales", que incluyen la psicología y la sociología. Es cierto que en realidad pensó en tal tema antes de sentirse capaz de llevar a término una exposición satisfactoria de la lógica inductiva, como la dada en el tercer libro del *Sistema de lógica.* Pero esto no impide a Mill presentar el sexto libro, que trata de la lógica de las ciencias morales, como una aplicación a ellas del método experimental de las ciencias físicas. Así, hace suyo el programa concebido por David Hume, a saber, el empleo del método experimental en el desarrollo de una ciencia de la naturaleza humana.[5]

Si se nos pregunta si el punto de vista de Mill es el de un empirista, la respuesta en gran parte depende, claro está, del significado que reciba tal término. Según lo usa el propio Mill, él no es, o en cualquier caso no quiere ser, un empirista. Así, en el *Sistema de lógica* habla de "la mala generalización *a posteriori*, o empirismo propiamente dicho",[6] como cuando la causalidad se infiere de la conexión causal. Además, Mill se refiere a la inducción por enumeración simple como a "ese modo basto y chapucero de generalización",[7] modo de generalización exigido por Francis Bacon y que confunde las leyes meramente empíricas con las leyes causales. Un ejemplo fácil se nos ofrece en la forma en que muchos generalizan, a partir de la gente de su propio país, sobre las gentes de otros países, "como si los seres humanos sintieran, juzgaran y actuaran igual en todas partes".[8] Además, en la obra de Mill sobre Comte se nos dice que "la inducción directa no suele ser mejor que el empirismo",[9] tomando evidentemente "empi-

3. *Lógica*, I, p. 4 (I, *Introduccción*, 4).
4. Ibid., I, p. VII (en el Prefacio a la primera edición).
5. Véase el vol. V de esta *Historia de la filosofía*, pp. 247-249.
6. *Lógica*, II, p. 368 (II, 5, 5, 5).
7. Ibid., II, p. 363 (II, 5, 5, 4).
8. Ibid., II, p. 368 (II, 5, 5, 4).
9. *Augusto Comte y el positivismo*, 1866², p. 121.

rismo" en un sentido despectivo. Y en todas partes se encuentran indicaciones parecidas.

Pero aunque Mill ciertamente rechaza el empirismo en el sentido que para él tiene el término, es decir, en el sentido de una generalización mala y chapucera, de un procedimiento que guarda poca relación con el método o los métodos científicos, es también cierto que se arrima a Locke para sostener que la materia de todo nuestro conocimiento nos la proporciona la experiencia. Y si por empirismo se entiende eso, Mill es sin duda un empirista. A decir verdad, reconoce a la intuición como fuente del conocimiento. De hecho, "las verdades conocidas por intuición son las premisas originales de las cuales se infieren todas las demás".[10] Pero por intuición entiende Mill "conciencia", "percepción inmediata" de nuestras sensaciones y sentimientos: si por intuición se entiende "el conocimiento directo que supuestamente tenemos de las cosas externas a nuestro entendimiento",[11] Mill no está dispuesto a reconocer que exista nada semejante. En realidad, el *Sistema de lógica* "proporciona lo que se había reclamado tanto, un libro de texto de la doctrina contraria: la que deriva todo conocimiento de la experiencia y todas las cualidades morales e intelectuales principalmente de la orientación dada a las asociaciones".[12]

La negación por Mill de lo que él llama la noción alemana o *a priori* del conocimiento humano —que se encuentra en la filosofía de Coleridge y hasta cierto punto en la de Whewell—, se complica con el hecho de que tal noción se le antoja fuente de consecuencias indeseables para las teorías moral y política, e incluso abocada a sostener actitudes y convicciones morales indeseables. "La noción de que las verdades externas al entendimiento pueden conocerse por intuición o conciencia, independientemente de la observación y de la experiencia, es actualmente, estoy seguro, el gran apoyo intelectual de las falsas doctrinas y los malos sistemas... Jamás se ideó un instrumento tal para consagrar todos los prejuicios firmemente arraigados."[13] Así, pues, cuando el *Sistema de lógica* intenta explicar el conocimiento matemático, plaza fuerte de los intuicionistas, sin recurrir a la idea del conocimiento intuitivo o *a priori*, está llevando a cabo un valioso servicio social al tiempo que intenta solventar un problema puramente teórico.

Puede objetarse que estas observaciones son, en realidad, totalmente inadecuadas para solventar la cuestión de si Mill debe o no ser definido como empirista. Por una parte, si el empirismo se identifica con la generalización mala y chapucera, es ciertamente obvio que ni Mill ni ningún otro pensador serio desearía ser llamado empirista. Porque el término se convierte en expresión de abuso, o por lo menos de menosprecio. Por otra parte, la convicción de que el material

10. *Lógica*, I, p. 5 (I, *Introducción*, 4).
11. Ibid., I, nota al pie (I, *Introducción*, 4).
12. *Autobiografía*, p. 225.
13. Ibid., pp. 225-226.

de nuestro conocimiento es suministrado por la experiencia no es por sí misma garantía suficiente para llamar empirista a un filósofo. Así, pues, la observación de que Mill ataca el empirismo en un cierto sentido del término, mientras que al mismo tiempo sostiene que todo nuestro conocimiento se basa en la experiencia, no hace más que limitar la pregunta hasta un cierto punto: no la contesta. No nos dice, por ejemplo, si Mill acepta los principios metafísicos que, aunque lleguemos a conocer sobre la base de la experiencia y no *a priori*, van más allá de cualquier experiencia real, en el sentido de que se aplican a toda experiencia posible.

Una objeción en esta índole es perfectamente razonable. Pero es difícil dar una respuesta simple a la pregunta antes planteada. Por una parte, Mill ciertamente adopta una posición empirista cuando afirma explícitamente que no podemos alcanzar la verdad absoluta y que toda generalización es en principio corregible. Por otra parte, cuando distingue entre inducción científica adecuada y generalización chapucera, parece querer implicar que las verdades desconocidas hasta ahora pueden inferirse con certeza de verdades conocidas y, por consiguiente, que la Naturaleza posee una estructura estable, por decirlo así, que podría expresarse en afirmaciones que podrían ser la verdad de cualquier posible experiencia. Con vistas a la posición general de Mill en la historia de la filosofía inglesa, y con vistas a la influencia que su pensamiento ejerció, es perfectamente lógico que demos más importancia al primer aspecto de su pensamiento y le llamemos empirista. Pero no hay que olvidar también que a veces adopta posiciones que implican un punto de vista diferente. En cualquier caso, los distintos aspectos de su pensamiento sólo pueden apreciarse si consideramos lo que dice sobre cada tema en particular.

2. La lógica, sostiene Mill, estudia las inferencias de las verdades previamente conocidas; no, por supuesto, en el sentido de que el lógico amplíe nuestro conocimiento del mundo aportando de hecho un cierto número de inferencias sustanciales, sino en el sentido de que proporciona las pruebas o criterios para determinar el valor de la inferencia o de la demostración, y por lo tanto de la creencia, en cuanto ésta pretende estar fundamentada en una demostración. Pero la inferencia es "una operación que normalmente se realiza por medio de palabras, y en casos complejos no puede producirse de otra forma".[14] Así, pues, es conveniente iniciar un estudio sistemático de la lógica con una reflexión sobre el lenguaje.

Tal vez era de esperar que Mill empezara por el estudio de las proposiciones. Porque lo que se infiere son proposiciones. Pero puesto que según él la proposición siempre afirma o niega un predicado de un sujeto —un nombre, dice, de otro nombre— de hecho empieza tratando de los nombres y del proceso de la nominación.

14. *Lógica*, I, p. 17 (I, 1, 1, 1).

No es necesario mencionar aquí todas las distinciones que Mill establece entre los distintos tipos de nombres, pero pueden señalarse los siguientes puntos. Según Mill, desde que el nombre dado a los objetos tiene, en el sentido propio, un significado, tal significado consiste en la connotación del nombre, no en su denotación. Todos los nombres universales concretos son de este tipo. Por ejemplo, la palabra "hombre" puede denotar o referirse a un número indefinido de cosas individuales, el conjunto de las cuales se dice que forma una clase; pero su significado está en lo que connota, a saber, los atributos que se predican cuando la palabra "hombre" se aplica a ciertos seres. De ahí se sigue, por tanto, que los nombres propios, como por ejemplo "Juan", que pueden aplicarse a más de un individuo, pero que no tienen connotación, no tengan, hablando estrictamente, significado. No se deduce de ahí, sin embargo, que la palabra "Dios" no tenga significado. Porque tal término no es, según Mill, un nombre propio. Sin duda, tal como lo emplea el monoteísta, tal término es aplicable a un solo ser. Pero esto ocurre porque, en su uso corriente, el término "Dios" connota un conjunto determinado de atributos que, de hecho, limitan su ámbito de aplicación. Es, así, un término connotativo, no un nombre propio, como "Juan" o "María".

En realidad, Mill distingue entre palabras que nombran cosas o atributos, y palabras que entran en el "proceso de nominación". Por ejemplo, en "la mujer de Sócrates", la palabra "de" no es por sí misma un nombre.[15] Pero algunos lógicos posteriores le han reprochado a Mill haber prescindido de voces como "o" y "si", a las que ciertamente no cabe llamar partes de los nombres.

Volviendo a las proposiciones, vemos que, como ya se ha indicado, el relieve que Mill da a los nombres y a la nominación le lleva a considerar todas las proposiciones como afirmaciones o negaciones de un nombre u otro. Las palabras que son comúnmente, aunque no necesariamente, usadas para expresar la predicación afirmativa o negativa son "es" o "no es", "son" o "no son". Así, Mill toma como forma normativa, aunque no invariable, la forma "sujeto-cópula-predicado". Y advierte a sus lectores de la ambigüedad del término "es". Por ejemplo, si confundimos el uso existencial del verbo "ser" y su uso como cópula, es fácil que caigamos en absurdos tales como suponer que los unicornios deben poseer alguna forma de existencia, ya que es posible decir que el unicornio es un animal con un cuerno, o incluso porque se puede decir que es una bestia imaginaria.

A lo largo de su estudio sobre el sentido o significado de las proposiciones, Mill distingue entre proposiciones reales y nominales. En una proposición real afirmamos o negamos un atributo de un sujeto: un atributo no connotado ya por el nombre del sujeto, o un hecho no comprendido ya en el significado del nom-

15. La frase "la mujer de Sócrates" sería para Mill un nombre, pero no un nombre propio, porque es un nombre connotativo; mientras que los nombres propios, como Juan, no son connotativos, sino únicamente denotativos.

bre del sujeto. Con otras palabras, una proposición real lleva consigo una información empírica nueva, verdadera o falsa, según el caso; información nueva, en el sentido de que no puede obtenerse simplemente por análisis del significado del término que funciona como sujeto. Puesto que los nombres propios no son términos connotativos y, hablando estrictamente, no tienen "significado", toda proposición de la forma "Juan está casado", que tenga como sujeto un nombre propio, debe pertenecer necesariamente a esta clase. Las proposiciones nominales, en cambio, se refieren únicamente a los significados de los nombres: el predicado puede obtenerse por análisis de la connotación o significado del término que hace las veces de sujeto. Por ejemplo, en "el hombre es un ser corpóreo", el predicado está comprendido ya en la connotación o significado del término "hombre"; porque no llamaríamos "hombre" a nada que no tuviera un ser corpóreo. Así, pues, la proposición dice algo sobre el significado de un nombre, sobre su empleo: no proporciona una información fáctica en el sentido en que la dan las proposiciones "Juan está casado" o "la distancia media entre la luna y la tierra es de 238.860 millas".

La clase más importante de proposiciones nominales la constituyen las definiciones; y una definición es "una proposición declaratoria del significado de una palabra: a saber, del significado que tiene según la aceptación corriente, o del significado que quien está hablando o escribiendo quiere asignarle a los fines especiales de su disertación".[16] Así, Mill no excluye el uso de palabras con sentidos nuevos para fines especiales. Pero insiste en la necesidad de examinar el uso ordinario cuidadosamente, antes de emprender la reforma del lenguaje. Porque el examen de los distintos matices del significado que tiene una palabra en su uso corriente —o de los cambios que se dan en su uso— puede esclarecer diferencias y otros factores relevantes que el posible reformador del lenguaje debe tener en cuenta.

Evidentemente, cuando Mill dice que las definiciones son proposiciones nominales no pretende implicar que sean por naturaleza puramente arbitrarias, o que la investigación de los hechos de experiencia no tenga importancia en la formación de las definiciones. Sería absurdo, por ejemplo, definir al hombre sin tener en cuenta para nada los atributos que aquellos seres a los que llamamos hombres tienen en común. La idea de Mill es que aunque la connotación del término "hombre" se base en la experiencia de los hombres, y aunque la investigación de los hechos de experiencia pueda hacer dicha connotación menos vaga y más clara, lo que la definición como tal hace es simplemente explicitar la connotación o significado, en su totalidad o en parte, es decir, por medio de atributos distintivos escogidos. Es cierto que podemos sentirnos tentados a suponer que la definición no es puramente nominal. Pero tal tentación puede explicarse fácilmente por la ambigüedad de la cópula. Un término connotativo general como "hom-

16. *Lógica*, I, p. 151 (I, 1, 8, 1). Los nombres propios no pueden definirse porque no tienen significado.

bre" denota un número indefinido de cosas y connota ciertos atributos que tales cosas tienen en común. Cuando se dice, por lo tanto, que "el hombre es...", tal vez tendamos a pensar que la definición afirma que hay hombres. En tal caso, sin embargo, tácitamente presuponemos la presencia de dos proposiciones, correspondientes a dos posibles usos del verbo "ser": por una parte, la definición, que simplemente explicita el significado del término "hombre", y por otra parte, una proposición existencial que afirma que hay seres que poseen los atributos mencionados en la definición. Si omitimos la proposición existencial que subrepticiamente hemos introducido, podemos ver que la definición es puramente nominal, se refiere únicamente al significado de un nombre.

Volvamos por un momento a las proposiciones reales y consideremos una proposición universal, tal como "todos los hombres son mortales".[17] Desde un cierto punto de vista, como parte de una verdad especulativa, tal como dice Mill, esa proposición significa que los atributos del hombre van siempre acompañados del atributo de ser mortal. Y, bien analizado, esto quiere decir que ciertos fenómenos van regularmente asociados a otros fenómenos. Pero también podemos ver la proposición bajo el aspecto de un memorándum para el uso práctico. Y entonces significa que "los atributos del hombre son *prueba de*, son *señal* de mortalidad".[18] En otras palabras, nos dice lo que debemos esperar. Según Mill, estos significados distintos son, en último término, equivalentes. Pero en la inferencia científica es el aspecto práctico del significado, su aspecto predictivo, lo que importa especialmente.

Observamos, no obstante, una diferencia entre las proposiciones nominales, en las que el predicado se identifica con el término que hace de sujeto o es una parte de él, y las proposiciones reales, en las que el predicado no está contenido en la connotación del sujeto. Y Mill señala que "tal distinción corresponde a la llevada a cabo por Kant y otros metafísicos entre lo que ellos llaman 'juicios analíticos' y 'sintéticos'; donde los primeros son los que pueden deducirse del significado de los términos utilizados".[19] Podemos añadir que la distinción de Mill corresponde también, más o menos, a la que Hume advierte entre las proposiciones que establecen relaciones entre las ideas y las proposiciones que establecen hechos de experiencia.

Si entendemos por "verdad" la adecuación entre una proposición y el hecho extralingüístico a que se refiere,[20] es evidente que ninguna proposición puramente nominal podrá ser llamada verdadera. Una definición puede ser adecuada o inadecuada, puede adaptarse o no al uso lingüístico; pero por sí misma no afirma nada sobre los hechos extralingüísticos. No obstante, se plantea la pre-

17. Ésta es, para Mill, una proposición real y no una proposición "esencial" o puramente nominal.
18. *Lógica*, I, p. 13 (I, 1, 6, 5).
19. Ibid., I, p. 129, nota al pie (I, 1, 6, 4, nota al pie). Mill tiende a usar el término "metafísica" en el sentido de "teoría del conocimiento".
20. No se niega, por supuesto, la posibilidad de proposiciones verdaderas que expresen hechos lingüísticos, proposiciones, por ejemplo, sobre el idioma inglés.

gunta de si para Mill existen proposiciones reales necesariamente verdaderas. ¿Está de acuerdo con Hume en que ninguna proposición real pude ser necesariamente verdadera? O, para usar la terminología kantiana ¿admite la existencia de proposiciones sintéticas *a priori*?

Es un hecho notorio que Mill tiende a hablar en distintos sentidos, porque influye en su forma de hablar su reacción ante el tipo de teoría que en cada caso esté desarrollando. Así, pues, es difícil decir cuál es la opinión personal de Mill. Con todo, sin duda se opone a la idea de la existencia de un conocimiento *a priori* de la realidad. Y esto le inclina evidentemente a rechazar las proposiciones sintéticas *a priori*. Pero Mill no está sin duda dispuesto a suscribir que cuando la negación de una proposición dada se nos aparezca como increíble, tal proposición deba ser simplemente verbal. Porque sin duda hay proposiciones reales que reflejan tal uniformidad o regularidad de la experiencia que su negación nos parece increíble. Y, a fines prácticos, queda justificado que las usemos como si fueran necesariamente verdaderas. En realidad, no podemos obrar de otra forma, porque *ex hypothesi* no hemos tenido experiencia alguna que nos haya llevado a poner en duda su aplicabilidad universal. Y es que una proposición real puede ser necesariamente verdadera en el sentido psicológico de que encontremos increíble su opuesto, sin que tenga que ser necesariamente verdadera en el sentido lógico de que debe ser verdadera en toda posible experiencia, en todo fenómeno no observado o no experimentado.

Ésta parece ser, más o menos, la posición característica de Mill. Pero para apreciar la complejidad de la situación es aconsejable considerar lo que tiene que decir sobre las proposiciones matemáticas, la gran ciudadela de los intuicionistas y defensores de un conocimiento *a priori*.

3. No es preciso decir que Mill reconoce características peculiares en las matemáticas. Señala, por ejemplo, que "las proposiciones de la geometría son independientes de la sucesión de los hechos".[21] Es más, las verdades matemáticas "no tienen ninguna relación con las leyes de causalidad... Así, cuando dos líneas rectas se cruzan entre sí, los ángulos opuestos son iguales; y esto es cierto de tales líneas y ángulos, producidos por cualquier causa".[22] Además, el razonamiento matemático "no nos permite la introducción, en ninguna de sus coyunturas, de una hipótesis que no hayamos encontrado ya en forma de axioma, postulado o definición. Es ésta una cualidad que tiene en común con la lógica formal".[23]

Sin embargo, cuando empezamos a examinar la teoría general de Mill sobre las matemáticas surgen las complicaciones. Dugald Stewart sostenía que las proposiciones matemáticas no expresaban hechos reales, sino únicamente las relaciones existentes entre los presupuestos o hipótesis y ciertas consecuencias. Sostenía

21. *Lógica*, I, p. 373 (I, 3, 5, 1).
22. Ibid., II, p. 147 (II, 3, 24, 3).
23. *Examen*, p. 526.

además que los primeros principios de la geometría eran las definiciones de Euclides, no los postulados y axiomas. Y puesto que consideraba arbitrarias las definiciones, le resultaba difícil explicar cómo podía aplicarse la matemática pura. Que las matemáticas pudieran adaptarse a la realidad, por decirlo así, y pudieran aplicarse con éxito a la física, era para él pura coincidencia. A Mill, sin embargo, no le satisfizo tal posición. Deseaba poder decir que las proposiciones matemáticas eran verdaderas. No podía reconocer, por tanto, que los teoremas de Euclides fueran deducibles de ciertas definiciones. Porque Mill sostenía, como hemos visto. que las definiciones no son ni verdaderas ni falsas. En consecuencia, tuvo que mantener que los teoremas de Euclides se deducen de ciertos postulados, que pueden ser verdaderos o falsos. Y llegó a la conclusión de que cualquier definición euclidiana es una definición sólo en parte, porque encierra también un postulado. En otras palabras, cualquier definición euclidiana puede ser descompuesta, por análisis, en dos proposiciones, una de las cuales es un postulado o hipótesis relacionado con un hecho real, mientras la otra es una verdadera definición. Así, la definición del círculo puede descomponerse en las dos proposiciones siguientes: "puede existir una figura cuyos puntos formen una línea que equidiste de un único punto situado en su centro", [y] "cualquier figura que posea tal propiedad se llama 'círculo' ".[24] La primera proposición es un postulado; y tales postulados —no las definiciones puras— constituyen las premisas de la deducción en los teoremas de Euclides. Se llena así el hueco que Stewart había abierto entre las matemáticas puras y las aplicadas. Porque las proposiciones geométricas, por ejemplo, no se deducen de definiciones arbitrarias, sino de postulados o hipótesis relacionados con afirmaciones factuales.

Podemos decir, sin embargo, que en geometría "nuestros razonamientos se fundamentan en datos factuales postulados por unas definiciones y no en las definiciones mismas".[25] Y "tal conclusión", señala Mill, "la comparto con el Dr. Whewell".[26] Pero aunque Mill pueda sentirse de acuerdo con Whewell cuando se trata de atacar la idea de Stewart de que los teoremas de la geometría euclidiana se deducen de las definiciones, el acuerdo cesa inmediatamente cuando se trata de precisar cómo conocemos los primeros principios de las matemáticas. Según Whewell dichos primeros principios son evidentes por sí mismos, no derivados de la experiencia, y se conocen por intuición. Son ejemplos del conocimiento *a priori.* Y Mill no quiere aceptar tal posición. En lugar de ello sostiene que en matemáticas "dichas premisas originales, de las que se deducen las restantes verdades de la ciencia, son, a pesar de que parezcan lo contrario, resultado de observaciones y experiencias fundamentadas, en suma, en la evidencia de los sentidos".[27] Jamás nos hemos tropezado con un caso que refutara un axioma

24. *Lógica*, I, p. 165 (I, 1, 8, 5).
25. Ibid., I, p. 171 (I, 1, 8, 6).
26. Ibid.
27. Ibid., II, pp. 148-149 (II, 3, 24, 4).

matemático; y el funcionamiento de las leyes de asociación puede explicar satisfactoriamente nuestra creencia en la necesidad de tales axiomas.

Dentro de la clase general de "premisas originales", Mill distingue entre axiomas y postulados incluidos en definiciones. Los axiomas son siempre verdaderos. "Que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí es tan verdad para las líneas y figuras de la naturaleza como lo sería para las líneas imaginarias supuestas en las definiciones." [28] Pero los postulados o hipótesis encerrados en las definiciones de la geometría euclidiana "están tan lejos de ser necesarios que ni siquiera son verdaderos; intencionadamente se alejan, en mayor o menor grado, de la verdad".[29] Por ejemplo, no es verdad que una línea tal como la define el geómetra pueda existir. Pero de ahí no se sigue que el geómetra intuya una entidad matemática especial. Cuando define la línea como algo que tiene longitud y no anchura, está decidiendo, para sus propios fines, ignorar el elemento de anchura, prescindir de él y considerar sólo la longitud. Así, pues, los axiomas y los postulados se derivan de la experiencia.

Es evidente que cuando Mill define los principios de la matemática como generalizaciones de la experiencia no está insinuando que nuestro conocimiento de todas las proposiciones matemáticas sea, de hecho, el resultado de la generalización inductiva. Lo que dice en realidad es que las premisas últimas de la demostración matemática son hipótesis empíricas. Aquí, pues, se encuentra de acuerdo con Dugald Stewart y en oposición a Whewell. Como hemos visto, no suscribe la afirmación de Stewart de que la geometría euclidiana derive de las simples definiciones; pero tal desacuerdo desaparece cuando se trata de marcar la conformidad sustancial de ambos sobre la naturaleza de las matemáticas. "La opinión de Dugald Stewart sobre los fundamentos de la geometría es, creo yo, sustancialmente correcta: que ella está construida sobre hipótesis." [30] Todo lo que Whewell puede demostrar, arguyendo contra esta opinión, es que las hipótesis no son arbitrarias. Pero "los que dicen que las premisas de la geometría son hipótesis, no están obligados a sostener que sean hipótesis que no guarden ninguna relación con la realidad".[31]

Dicho esto, Mill va a colocarse en una posición imposible. Por "hipótesis", señala, se suele entender el postulado o supuesto que no se conoce como verdadero, sino que se supone verdadero, porque si fuera verdadero daría cuenta de ciertos hechos. Pero las hipótesis de las cuales está hablando no tienen nada que ver con las de este tipo. Porque, como hemos visto, los postulados encerrados en las definiciones de la geometría euclidiana se sabe que *no* son literalmente verdaderos. Además, cuanto de verdad haya en las hipótesis en cuestión "no será hipotético, sino cierto".[32] Las hipótesis, sin embargo, parece que tienen dos aspec-

28. Ibid., I, p. 265 (I, 2, 5, 3).
29. Ibid., I, p. 262 (I, 2, 5, 1).
30. Ibid., I, p. 261 (I, 2, 5, 1).
31. Ibid., I, p. 263 (I, 2, 5, 2).
32. Ibid., I, p. 261, nota (I, 2, 5, 1, nota).

tos, uno de ellos conocido como no verdadero en el sentido usual de la palabra; el otro, verdadero. Y así, es difícil ver cómo pueda justificarse siquiera el hablar de "hipótesis". Y la situación no mejora cuando Mill dice que llamar a las conclusiones de la geometría "verdades necesarias" significa en realidad que se deducen correctamente de presupuestos que "ni siquiera son verdaderos".[33] Lo que quiere decir, por supuesto, es que la necesidad de las conclusiones está en el hecho de que se siguen necesariamente de las premisas. Pero si fuéramos a tomarnos literalmente la insinuación de que las verdades necesarias lo son porque se deducen de presuposiciones falsas, tendríamos que alegar que Mill decía cosas sin sentido. Y no sería justo entenderlo así.

En su *Autobiografía*, Mill aclara que la interpretación de las matemáticas que hace suya es la explicación de las llamadas "verdades necesarias" a base de "la experiencia y la asociación".[34] Así, pues, iría demasiado lejos quien indicara que, después de publicar el *Sistema de lógica*, Mill elaboró aún una nueva interpretación de las matemáticas. Incluso sería inadecuado sugerir que Mill abrigara conscientemente segundas ideas sobre la interpretación, o las interpretaciones, dadas en la *Lógica*. Pero difícilmente puede negarse que hizo algunas observaciones que implicaban una concepción distinta de las matemáticas. Por ejemplo, en su *Examen de la filosofía de Sir William Hamilton*, Mill advierte a sus lectores que las leyes del número fundamentan las leyes de la extensión, que ambas están en la base de las leyes de la fuerza, y que las leyes de la fuerza "fundamentan todas las demás leyes del universo material".[35] De igual modo, en el "discurso" que escribió en 1866 para la Universidad de St. Andrews, Mill da a entender que las matemáticas nos dan la llave de la Naturaleza y que no se puede decir tanto que los primeros principios matemáticos se forman por generalización inductiva de la observación de los fenómenos (que podrían ser distintos de lo que son) como que esos fenómenos son lo que son a causa de ciertas leyes matemáticas. Evidentemente, esto no afectaría necesariamente a la tesis de que llegamos a conocer las verdades matemáticas sobre bases de experiencia y no *a priori*. Pero sí afectaría a la tesis de que la necesidad de las matemáticas es puramente hipotética.

Tal vez la situación pueda resumirse así: según Mill, para el desarrollo de la ciencia del número o aritmética se requieren sólo dos axiomas fundamentales, a saber, "dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí" y "la adición de iguales a iguales da sumas iguales", "junto con las definiciones de los distintos números".[36] Difícilmente podrán definirse tales axiomas como hipótesis empíricas, a no ser que uno decididamente confunda la cuestión psicológica de cómo llegamos a reconocerlos con la cuestión de su status lógico. Y aunque Mill habla

33. Ibid., I, p. 262 (I, 2, 5, 1).
34. *Autobiografía*, p. 226.
35. *Examen*, p. 533.
36. *Lógica*, II, p. 150 (II, 3, 24, 5).

de ellos como verdades inductivas, habla también de su "verdad infalible",[37] reconocida "desde el amanecer de la especulación".[38] Así, sería muy posible ver tales axiomas como necesariamente verdaderos, en virtud de los significados de los símbolos nominales usados, y desarrollar una interpretación formalista de las matemáticas. Pero Mill no estaba dispuesto a reconocer que los axiomas fundamentales de las matemáticas fueran proposiciones nominales. Así, si decidió, como lo hizo, minar la ciudadela de los intuicionistas, tuvo que interpretar aquellos axiomas como generalizaciones inductivas, como hipótesis empíricas. Y la necesidad de las proposiciones matemáticas tuvo que ser interpretada simplemente como necesidad de una conexión lógica entre las premisas y las conclusiones derivadas de ellas. Al propio tiempo, Mill vio perspicazmente el éxito de la matemática aplicada en cuanto ampliación de nuestros conocimientos del mundo; y llegó a hacer observaciones que nos recuerdan a Galileo, por no mencionar a Platón. Pensó, sin duda, que la idea de que las leyes del número estaban en la base del mundo fenoménico era totalmente consecuente con su interpretación de los principios básicos de las matemáticas. Pero aunque era consecuente con la afirmación psicológica de que nuestro conocimiento de las verdades matemáticas presupone realmente una experiencia de las cosas, difícilmente podía conformarse con la afirmación lógica de que los axiomas matemáticos son hipótesis empíricas. Y hemos visto que Mill se vio en una posición difícil cuando intentó explicar en qué sentido eran hipótesis.

In fine, podemos decir una o dos cosas. Podemos decir que Mill tuvo una idea empirista de las matemáticas, pero que hizo afirmaciones inconsecuentes con tal idea, y ésta es la forma tradicional de describir la situación. O bien decir, con algunos autores,[39] que aunque Mill parece haber pensado que estaba exponiendo una interpretación unitaria de las matemáticas, de hecho podemos distinguir varias interpretaciones posibles en sus escritos, interpretaciones entre las que siguió dudando en la práctica, si no en la teoría.

4. Muchas de las proposiciones que creemos, hace notar Mill, las creemos no por evidencia inmediata de su verdad, sino porque se deducen de otras proposiciones cuya verdad hemos dado ya por supuesta, justificadamente o no. Dicho brevemente: muchas de las proposiciones que creemos se infieren de otras proposiciones. Pero la inferencia puede ser principalmente de dos clases. Por una parte, podemos inferir proposiciones de otras iguales o más generales. Por otra parte, podemos inferir proposiciones de otras que son menos generales que las proposiciones inferidas de ellas. En el primer caso tenemos lo que se suele llamar inferencia deductiva o raciocinio, mientras en el segundo caso tenemos una inferencia inductiva.

Ahora bien, según Mill hay inferencia "real" sólo cuando se infiere una ver-

37. Ibid., II, p. 149 (II, 3, 24, 4).
38. Ibid.
39. Especialmente R. P. Anschutz, *The Philosophy of J. S. Mill* (*La filosofía de J. S. Mill*) cap. 9.

dad nueva, es decir, una verdad que no está ya contenida en las premisas. Y en tal caso sólo la inducción puede considerarse inferencia real, puesto que "la conclusión o la inducción abarca más de lo contenido en las premisas".[40] Cuando la conclusión está precontenida en las premisas, la inferencia no representa progreso alguno en el conocimiento. Y esto es cierto de la inferencia silogística. Porque "es universalmente consentido que un silogismo es vicioso si en su conclusión hay algo más de lo presupuesto en las premisas. Lo cual equivale a decir, en los hechos, que jamás se ha probado ni puede probarse nada que no sea o se suponga previamente conocido".[41]

Si en esto consistiera todo lo que Mill tuviese que decir sobre el tema, sería natural concluir que para él hay dos tipos distintos de lógica. Por una parte, la inferencia deductiva en la cual de proposiciones más generales inferimos proposiciones menos generales. Y puesto que la inferencia no es válida si la conclusión no está precontenida en las premisas, por este camino no podría descubrirse ninguna verdad nueva. El razonamiento silogístico sirve para asegurar la coherencia lógica del pensamiento. Por ejemplo, si alguien habla de tal manera para mostrar que está afirmando en realidad a la vez que todos los *X* son *Y* y que un *X* particular no es *Y*, podemos usar las formas del razonamiento silogístico para mostrarle la incoherencia lógica de su pensamiento. Pero por este camino no se descubre ni puede descubrirse ninguna verdad nueva. Porque decir que todos los *X* son *Y* es decir que cada *X* es *Y*. Por otra parte, tenemos la inferencia inductiva, la inferencia usada en la ciencia física, por la cual el entendimiento va de lo conocido a una verdad desconocida antes de que el proceso de inferencia la estableciera. Brevemente: por una parte tenemos una lógica de la coherencia; por otra, una lógica del descubrimiento.

En realidad, sin embargo, la situación es mucho más compleja de lo que sugiere esta reflexión preliminar. Consideremos uno de los razonamientos que Mill menciona: "Todos los hombres son mortales; el duque de Wellington es un hombre; luego, el duque de Wellington es mortal". Es sin duda obvio que consentir de las premisas mayor y menor y denegar la conclusión envolvería una inconsistencia lógica. Pero Mill a veces parece querer decir que al dar por supuesta la verdad de la premisa mayor se da por supuesta la verdad de la conclusión, de tal forma que conociendo la verdad de la mayor se conoce ya la verdad de la conclusión. Y esto parece cuestionable en cualquiera de sus interpretaciones de la premisa mayor.

Hemos visto ya que, según Mill, la proposición "todos los hombres son mortales", considerada como lo que él llama "una parte de verdad especulativa", significa que "los atributos del hombre van siempre acompañados del atributo de mortalidad".[42] Mill se fija aquí en la connotación de la palabra "hom-

40. *Lógica*, I, p. 187 (I, 2, 1, 3).
41. Ibid., I, p. 209 (I, 2, 3, 1).
42. *Lógica*, I, p. 130 (I, 1, 6, 5).

bre". Y si la proposición "todos los hombres son mortales" se interpreta a base de la connotación de la palabra "hombre", es natural decir que la proposición se refiere a universales y no a particulares. Más aún, si interpretáramos "siempre" con el significado de "necesariamente", no habría ningún fundamento convincente para decir que el hombre que afirma que los atributos encerrados en la connotación de la palabra "hombre" van siempre acompañados del atributo de mortalidad debe saber ya por ello que el duque de Wellington es mortal. En verdad, puede decirse que el aserto en cuestión implica que si hay un ser a quien puede representarse adecuadamente como "el duque de Wellington" y que además posea los atributos que lleva consigo la connotación de la palabra "hombre", tal ser posee también el atributo de la mortalidad. Pero queda en pie el hecho de que la afirmación no presupone necesariamente ningún tipo de conocimiento acerca del duque de Wellington.

Puede objetarse que Mill no interpreta "siempre" como "necesariamente". Si tal hiciera, convertiría la proposición "todos los hombres son mortales" en una proposición esencial o nominal. Porque la mortalidad sería entonces uno de los atributos que lleva consigo la connotación de la palabra "hombre". De hecho, Mill ve la proposición "todos los hombres son mortales" como una proposición real. Así, pues, siempre no significa "necesariamente", sino "dentro de los límites de la observación". Más aún: aunque Mill a veces parece implicar o sugerir una teoría realista de los universales, hay que notar que en sus reflexiones sobre el silogismo sostiene una teoría nominalista. O sea, "todos los hombres" debe entenderse como denotación. Significa "todos los hombres particulares". Y si *sabemos* que *todos* los hombres particulares son mortales, sabemos que cualquier hombre particular lo es.

Las premisas de tal razonamiento son correctas. Es decir, para Mill "todos los hombres son mortales" es una proposición real y no nominal, y así mantiene una posición nominalista en su consideración del silogismo. Pero la conclusión del raciocinio no se sigue de las premisas. Porque, según la teoría nominalista de Mill, "todos los hombres son mortales" es fruto de la experiencia de hechos particulares, es decir, de hechos como que Sócrates y Julio César murieron. Y si el duque de Wellington vive, su muerte evidentemente no está incluida entre estos hechos particulares. No puede decirse, pues, lógicamente, que el conocimiento de que todos los hombres son mortales presuponga o incluya el conocimiento de la mortalidad del duque de Wellington. La conclusión de que el duque de Wellington es mortal no está precontenida en la proposición "todos los hombres son mortales". Y parece resultar que la inferencia desde "todos los hombres son mortales" a "el duque de Wellington es mortal" no es válida.

Para dar validez a la inferencia habría que decir que "todos los hombres son mortales" no es simplemente fruto de la experiencia de que la gente muere, sino también una inferencia inductiva que va más allá de la evidencia empírica y funciona como una predicción al decirnos lo que debemos esperar. Después de ob-

servar en el pasado que los atributos implicados por la connotación del término "hombre" se han visto, de hecho, acompañados por la mortalidad, inferimos que lo mismo debe esperarse que ocurra en el futuro. Dicho de otro modo: "todos los hombres son mortales" viene a ser no tanto una premisa de la cual se deduzca la mortalidad de los hombres que viven y vivirán, cuanto una fórmula para hacer inferencias futuras, es decir, inferencias desde la posesión de otros atributos al atributo de la mortalidad. Y esto es precisamente lo que dice Mill: "Las proposiciones generales son simples registros de tales inferencias ya realizadas, y breves fórmulas para construir otras. La premisa mayor de un silogismo, por tanto, es una fórmula de éstas, y la conclusión no es una inferencia deducida *desde* la fórmula, sino una inferencia deducida *según* la fórmula".[43] Y las reglas de las inferencias silogísticas son reglas para interpretar correctamente la fórmula. Como tales, son útiles. Y Mill puede introducir "una protesta tan fuerte como la del propio arzobispo Whateley contra la teoría que dice que el arte silogístico no sirve para los fines del razonamiento".[44]

Pero si la premisa mayor no es una proposición *desde* la cual se deduce la conclusión, sino una fórmula *según la cual* se saca la conclusión, entonces lo que constituye el antecedente lógico real son los hechos particulares observados. Con otras palabras, "toda inferencia va de lo particular a lo particular".[45] En el pasado se ha observado una multiplicidad de relaciones empíricas particulares entre ser hombre y ser mortal. Puesto que no podemos conservarlas todas en la memoria, las grabamos en un compendioso memorándum. Pero la memoria no es una simple nota histórica. Va más allá de la evidencia empírica observada en el pasado y predice el futuro sirviendo de guía o de fórmula para elaborar inferencias. Y aunque no necesitamos moldear nuestro razonamiento, según la fórmula, en términos silogísticos, sin embargo, podemos hacerlo. Las reglas de la inferencia silogística son una serie de reglas o precauciones para asegurar la corrección y consistencia de nuestra interpretación de la fórmula, midiéndose la corrección por nuestra intención de demostrar la fórmula, es decir, simplificar la construcción de futuras inferencias según nuestras inferencias pasadas. El razonamiento silogístico llega a ser así la segunda mitad del proceso total, como dice Mill, que va de la premisa a las conclusiones, es decir, de lo particular a lo particular. Con otras palabras, ha disminuido la distancia entre inferencia deductiva e inferencia inductiva.

Pero hay todavía más. Mill reconoce que en ocasiones el razonamiento silogístico constituye el proceso total de razonamiento desde las premisas a la conclusión. Se dan estos casos, por ejemplo, en teología y en derecho, cuando la premisa mayor se deduce de la autoridad adecuada y no por inferencia inductiva

43. Ibid., I, p. 221 (I, 2, 3, 4). La noción de una fórmula "según la cual" fue sugerida a Mill por la doctrina de Dugald Stewart que los axiomas de la geometría son principios según los cuales, no desde los cuales, razonamos.
44. Ibid., I, p. 225 (I, 2, 3, 5).
45. Ibid., I, p. 221 (I, 2, 3, 4).

de casos particulares. Así, un abogado puede recibir del legislador su premisa mayor, bajo la forma de una ley general, y ver después si encaja o no en algún caso particular o en una serie de circunstancias. Pero Mill añade que el proceso de razonamiento del abogado "no es un proceso de inferencia, sino un proceso de interpretación".[46]

Hemos visto ya, sin embargo, que cuando la inferencia silogística constituye la segunda mitad de un proceso total de razonamiento desde las premisas a la conclusión, es de hecho el proceso de interpretación de una fórmula, es decir, de la premisa mayor. Y en tal caso desaparece la profunda distinción entre dos clases de lógica. El razonamiento silogístico es simplemente un proceso de interpretación. Puede sostenerse por sí mismo, por decirlo así, como puede ocurrir cuando un teólogo toma su premisa mayor de la autoridad de las Escrituras o de la Iglesia. O puede constituir una fase en un proceso total de inferencia de particulares a particulares. Pero en ningún caso es, por sí mismo, un ejemplo de inferencia. Y las reglas del silogismo son reglas para la buena interpretación de una proposición general, no reglas de inferencia, por lo menos en el sentido propio del término.

5. Habida cuenta de que Mill describe el razonamiento silogístico como proceso de interpretación de una proposición universal, resultado de la inducción, no es de extrañar que defina la inferencia inductiva como "la operación de descubrir y probar proposiciones universales".[47] A primera vista la proposición puede, en realidad, parecer un poco extraña. Porque, como hemos visto, se dice que toda inferencia va de lo particular a lo particular. Sin embargo, "los universales no son más que conjuntos de particulares, definidos en cuanto a su naturaleza pero indefinidos en número".[48]

Esto equivale a decir que probar una proposición universal es demostrar que algo es cierto de toda una clase de particulares. Así, puede definirse la inducción como "la operación del entendimiento por la cual inferimos que lo que tenemos por verdadero en uno o varios casos particulares, será verdadero en todos los casos que se parezcan al primero en ciertos aspectos determinados".[49] Evidentemente, Mill no está pensando en la llamada "inducción perfecta", en la cual la proposición universal recoge simplemente lo que ya se ha observado como verdadero en cada uno de los miembros individuales de una clase. Porque la inducción en tal sentido no representa ningún progreso del conocimiento.[50] Mill está pensando en la inferencia que va más allá de los datos reales de experiencia y,

46. Ibid., I, p. 223 (I, 2, 3, 4).
47. Ibid., I, p. 328 (I, 3, 1, 2).
48. Ibid.
49. Ibid., I, p. 333 (I, 3, 2, 1). El empleo de "será" no debe interpretarse como si la inferencia inductiva fuera exclusivamente un proceso de inferir el futuro del pasado. La proposición universal se refiere también, por supuesto, a los miembros coetáneos de una clase que no han sido observados, y de hecho también a miembros pasados no observados.
50. Si, por ejemplo, primero descubro que cada apóstol es judío y digo luego que "todos los apóstoles son judíos", tal proposición universal no representa ningún real progreso del conocimiento.

por ejemplo, de la verdad conocida de que algunos *X* son *Y* deduce la conclusión de que cualquier cosa que en cualquier momento posea el atributo en virtud del cual todo *X* es considerado como miembro de una clase, tendrá también el atributo *Y*.

La hipótesis básica implicada en este proceso que, yendo más allá de los datos empíricos reales enuncia una proposición universal, es, según Mill, el principio de la constancia de la Naturaleza, de que todos los fenómenos ocurren según leyes universales. La proposición de que el proceder de la Naturaleza es constante es el principio fundamental o axioma universal de 'la inducción'." [51] Y sigue diciendo que si la inferencia inductiva de lo particular a lo particular tuviera que expresarse en forma silogística aportando una premisa mayor, el mismo principio constituiría la última premisa mayor.

Ahora bien, si se define el principio de la constancia de la Naturaleza como el principio, axioma o postulado fundamental de la inducción, tal definición parece sugerir que el principio se concibe y se postula explícitamente antes de que se haga ninguna inferencia científica particular. Pero en modo alguno es ésta la opinión de Mill. Mill entiende más bien que la constancia de la Naturaleza es la condición necesaria para la validez de la inferencia científica, y que al embarcarnos en una inferencia particular implícitamente lo presuponemos así, aunque no nos demos perfecta cuenta de ello. Por lo tanto, cuando dice que si hubiera que poner en forma silogística una inferencia inductiva el principio de la constancia de la Naturaleza se constituiría en la última premisa mayor, entiende que dicho principio es la premisa "suprimida" de la inducción. Y, siguiendo su doctrina general del razonamiento silogístico, entiende que es una tácita fórmula o axioma *según el cual* se realizan las inferencias; no una proposición *desde* la cual se deduzca la conclusión de la inferencia. Es cierto que la referencia al silogismo es bastante confusa. Porque, según hemos visto, Mill ve el razonamiento silogístico como la interpretación de una fórmula; lo que significa la interpretación cuidadosa de una fórmula conscientemente concebida y enunciada. Pero aunque es evidente que el principio de la constancia de la Naturaleza debe enunciarse explícitamente si en realidad queremos dar forma silogística a la inferencia aportando la premisa mayor suprimida, en ningún modo esto significa que toda inferencia científica encierre plena conciencia del principio o axioma según el cual obra.

Mill, por tanto, no pretende sugerir que el principio de la constancia de la Naturaleza sea una verdad evidente por sí misma, conocida con anterioridad al descubrimiento de las regularidades o constancias particulares. Al contrario, "esta gran generalización se funda a su vez en generalizaciones anteriores".[52] Y lejos de ser una de las primeras inducciones que se han de hacer, es una de las úl-

51. *Lógica*, I, p. 355 (I, 3, 3, 1).
52. Ibid.

timas. Esto a primera vista puede parecer incompatible con la idea de Mill de que la constancia de la Naturaleza es la hipótesis básica de la inferencia científica. Pero su posición parece ser, más o menos, la siguiente: la inferencia científica no sería válida si no hubiera constancia en la Naturaleza. Así, pues, cuando, emprendemos la investigación de la Naturaleza y nos embarcamos en la inferencia científica, presuponemos tácitamente la constancia de la Naturaleza, aunque no seamos conscientes de ella. La idea explícita de la constancia de la Naturaleza surge por el descubrimiento de constancias particulares. Y cuanto más descubrimos tales constancias, tanto más tendemos a demostrar la validez de la idea, y así ocurre con la hipótesis implícita en toda inferencia.

Ahora bien, si por el principio de la constancia de la Naturaleza se entiende que el proceso de la Naturaleza es siempre constante en el sentido de que lo futuro repetirá o será siempre semejante a lo pasado, el principio, como proposición universal, es flagrantemente falso. Como observa Mill, el tiempo no sigue un proceso constante en este sentido, ni nadie espera tal cosa. Pero lo que se llama "constancia de la Naturaleza" "es un hecho complejo, compuesto de todas las constancias independientes que existen con relación a un único fenómeno",[53] y a todas estas constancias se les llama "leyes de la Naturaleza". Probablemente, pues, decir que la inferencia científica presupone la constancia de la Naturaleza es decir simplemente que la investigación científica de la Naturaleza presupone tácitamente la existencia de unas constancias en la Naturaleza. Con otras palabras, la condición de validez de las inferencias científicas es que haya ciertas constancias en el contexto o esfera que se relaciona con la inferencia. Y el descubrimiento progresivo de constancias particulares constituye la confirmación sucesiva de la validez de la inferencia científica.

Se dice a menudo que Mill intenta "justificar" la inferencia científica de lo desconocido a lo conocido. Y en un cierto sentido así lo hace. Pero ¿en qué sentido? Nos dice, sin duda, que "la prueba real de que lo que es verdad respecto de Juan, Pedro, etc., es verdad respecto de toda la humanidad, puede ser sólo la de que una suposición distinta sería inconsecuente con la constancia que sabemos existe en el proceder de la Naturaleza";[54] pero no sabemos de antemano que el proceder de la Naturaleza sea constante. Debemos darlo por supuesto, y si la suposición es en parte una regla de inferencia, la consistencia nos exige que la sigamos. Pero la sola consistencia difícilmente puede constituirse en prueba de la presunción. Si, en cualquier caso, nos fijamos en los aspectos empíricos del pensamiento de Mill, en su negación del conocimiento *a priori* y en su opinión de que toda inferencia va de lo particular a lo particular, y lo general es sólo un conjunto de casos particulares, parece que la única justificación posible de la generalización inductiva es la verificación parcial, emparejada con la ausencia de

53. Ibid., I, p. 364 (I, 3, 4, 1).
54. Ibid., I, p. 357 (I, 3, 3, 1).

contradicción. No podemos observar todos los casos posibles de una ley o de una constancia afirmada. Pero si verificamos la ley en todos los casos en que la examinamos empíricamente y si no conocemos ningún caso que la contradiga, parece ser ésta la única forma posible de justificar el salto inductivo de lo conocido a lo desconocido, de lo observado a lo no observado, del "alguno" al "todo". Y si la constancia de la Naturaleza no es más que el conjunto de las constancias particulares, se sigue que la constancia de la Naturaleza tiende a demostrarse en un sentido general, en el único sentido en que puede demostrarse: en la medida en que, a través de la verificación parcial y de la ausencia de contradicción, se reconocen las generalizaciones particulares inductivas como predicciones felices de los diversos fenómenos.

6. En el lenguaje corriente, como dice Mill, a las distintas constancias de la Naturaleza se les llama "leyes de la Naturaleza". Pero en el lenguaje estrictamente científico, las leyes de la Naturaleza son las constancias dadas en la Naturaleza reducidas a su más simple expresión. Son "las mínimas y más simples hipótesis, de cuya suposición se deduciría el orden total de la Naturaleza",[55] o "las mínimas proposiciones universales de las cuales podrían inferirse por deducción todas las constancias dadas en el Universo".[56] La misión del estudio científico de la Naturaleza consiste en averiguar cuáles son estas leyes y qué constancias subordinadas pueden inferirse de ellas, mientras la misión de la lógica inductiva consiste en determinar los principios y las reglas por las cuales se rigen los razonamientos que establecen tal conocimiento.

Podemos observar de paso cómo Mill cambia de posición bajo la influencia de la naturaleza real de la ciencia. Cuando habla como empirista, nos dice que toda inferencia va de lo particular a lo particular y que las proposiciones generales logradas por generalización inductiva son fórmulas para hacer inferencias, pero no proposiciones *desde* las cuales se deduzcan unas conclusiones. Ahora nos dice que el estudio científico de la Naturaleza abarca la deducción de leyes menos generales desde leyes más generales. Evidentemente, sigue siendo cierto que los particulares como tales no pueden deducirse de una proposición universal. La proposición universal nos predice algo y tenemos entonces que examinar si la predicción se confirma o se niega en la experiencia. Al mismo tiempo parece haber un cambio de énfasis. Al tratar del silogismo, Mill considera el proceso de inferencia como nominalista; cuando pasa a la inducción, tiende a adoptar una posición más realista, tiende a dar por supuesto que la naturaleza posee una estructura estable que puede representarse en el edificio de la ciencia.

Algunas leyes o constancias, tales como las proposiciones de la geometría, no tienen nada que ver con la sucesión temporal. Otras, como las proposiciones aritméticas, se refieren a fenómenos sincrónicos o coexistentes y consecutivos. Y

55. Ibid., I, p. 366 (I, 3, 4, 1).
56. Ibid.

la más importante de ellas es la ley de causalidad. "La verdad de que todo hecho que tiene un principio tiene una causa es coextensiva con la experiencia humana." [57] De hecho, el reconocimiento de la ley de causalidad es "el pilar principal de la ciencia inductiva".[58] Es decir, que la ciencia inductiva fija determinadas leyes causales y supone que todo suceso ocurre según una ley causal determinada. Así, pues, es esencial al desarrollo de una teoría de la inducción el definir la idea de causalidad con la mayor claridad posible.

Mill no muestra ningún interés por las últimas causas en sentido metafísico.[59] Más aún, puesto que intenta determinar el concepto de causalidad sólo en cuanto puede obtenerse de la experiencia, no propone introducir la noción de ningún misterioso vínculo necesario entre causa y efecto. Tal noción no es necesaria en una teoría de la ciencia inductiva. No es preciso ir más allá de la "verdad familiar de que la individualidad de la sucesión se encuentra por observación entre cada hecho ocurrido en la naturaleza y algún otro hecho que lo haya precedido".[60]

Al propio tiempo es descaminado afirmar que Mill reduzca la relación causal a una sucesión invariable. Porque esto podría implicar que en su opinión la causa de un fenómeno dado puede identificarse con otro fenómeno cualquiera de los que, según confirma la experiencia, le preceden siempre. Más bien identifica la causa de un fenómeno dado con la totalidad de los antecedentes positivos o negativos que se requieren y bastan para que el fenómeno se produzca. "La sucesión invariable, por lo tanto, no es sinónimo de causalidad, a no ser que además de invariable sea incondicional." [61] Y la causa de un fenómeno es, hablando propiamente, "el antecedente o la concurrencia de antecedentes de los que es invariable e *incondicionalmente* consecuencia".[62]

Ahora bien, acerca de la ley de causalidad dice Mill que "de la universalidad de su verdad depende la posibilidad de reducir a reglas el proceso inductivo".[63] Y de hecho, en la práctica, da por supuesto que todo fenómeno tiene una causa en el sentido antes expuesto. Todos los fenómenos de la naturaleza son consecuencias "incondicionales" de causas previamente puestas.[64] Y la inteligencia que conociera todos los agentes causales existentes en un momento dado, junto con sus posiciones y las leyes que regulan sus operaciones, "podría predecir toda la historia consecutiva del universo, a menos que sobreviniera la volición inesperada de un poder capaz de controlar el universo".[65]

57. Ibid., I, p. 376 (I, 3, 5, 1).
58. Ibid., I, p. 377 (I, 3, 5, 2).
59. Adoptando una distinción hecha por Reid, Mill dice que se interesa sólo por las causas "físicas", y no por las causas "eficientes".
60. *Lógica*, I, p. 377 (I, 3, 5, 2).
61. Ibid., I, p. 392 (I, 3, 5, 6).
62. Ibid., I, p. 392 (I, 3, 5, 6).
63. Ibid., I, p. 378 (I, 3, 5, 2).
64. Mill reconoce "causas permanentes" en el universo, agentes naturales que preceden a toda experiencia humana y cuyo origen ignoramos.
65. *Lógica*, I, p. 400 (I, 3, 5, 8).

Pero ¿cómo sabemos que la ley de causalidad es una verdad universal? Mill sin duda se niega a decir que sea una proposición *a priori*, evidente por sí misma, ni que sea deducible de una proposición de este tipo. Por lo tanto, tiene que afirmar que es un producto de la inferencia inductiva. Pero ¿qué tipo de inferencia inductiva? Para la investigación de las leyes causales particulares Mill recomienda el método de la eliminación, como se verá en el próximo apartado. Pero el método o, mejor, los métodos de investigación experimental por el proceso de la eliminación presuponen la verdad de la ley de causalidad. Así, pues, difícilmente podrá establecerse tal ley por este proceso. Lo cual significa que tenemos que volver a la inducción por enumeración simple. Es decir: en la experiencia ordinaria encontramos que cada suceso tiene una causa, y cuando emprendemos el estudio científico de la Naturaleza lo hacemos ya con la convicción y la esperanza de encontrar conexiones causales.

No puede negarse, creo, que Mill está en una posición más bien difícil. Por una parte desea decir que la ley de causalidad es una verdad universal y cierta que da validez a la inferencia científica. Y sostiene que la inducción por enumeración simple llega a ser tanto más cierta cuanto más se ensancha el campo de observación. Así, "la clase de verdades más universal, la ley de causalidad, por ejemplo, y los principios del número y la geometría, quedan debida y satisfactoriamente probados sólo por tal método y no son susceptibles de ninguna otra prueba".[66] La ley de causalidad "precede a todas las constancias observadas, en lo que a la universalidad se refiere, y por tanto (si son ciertas las observaciones precedentes) en lo que se refiere a la certeza".[67] Además, "si es cierta, como lo es, la ley de causa y efecto tiene la capacidad de impartir su certeza a todas las demás proposiciones inductivas que puedan deducirse de ella".[68] Por otra parte, Mill sostiene que la inducción por enumeración simple es falible. La certeza de la ley de causalidad es "total para cualquier fin práctico".[69] Pero al mismo tiempo "la constancia en la sucesión de los hechos, llamada también 'ley de causalidad' , debe tomarse no como una ley del universo, sino sólo como ley de aquella parte del universo que entra en el ámbito de nuestros medios de observación segura, con un grado de extensión razonable para la aplicación a otros casos. Extenderla más es sentar una suposición sin pruebas, y a la que sería inútil intentar asignar un grado de probabilidad, no disponiendo de ningún fundamento empírico capaz de apreciarlo".[70]

El resultado parece ser más o menos el siguiente: en la experiencia ordinaria encontramos que los hechos tienen causas. Y la experiencia, junto con la función de las leyes de asociación de ideas, puede justificar nuestra seguridad absoluta en

66. Ibid., II, p. 102 (II, 3, 21, 3).
67. Ibid., II, p. 103 (II, 3, 21, 3).
68. Ibid., II, p. 104 (II, 3, 21, 3).
69. Ibid., II, p. 106 (II, 3, 21, 4).
70. Ibid., II, p. 108 (II, 3, 21, 4).

la validez universal de la ley de causalidad. Y así la ley puede desempeñar respecto a la inferencia científica, la función que Mill asigna a la premisa mayor del silogismo. Es decir, es a la vez fruto de la experiencia pasada y predicción de lo futuro. Es una regla o fórmula de inducción científica. Más aún, la inferencia científica confirma siempre la ley de causalidad y jamás la niega. Si de hecho llegamos a una conclusión errónea y afirmamos que *A* es la causa de *C* cuando no es así, luego vemos que alguna otra cosa, digamos *B*, es la causa de *C*, y no que *C* es incausado. Así, pues, para cualquier fin práctico la ley de causalidad es cierta y podemos confiar en ella sin miedo. Pero desde el punto de vista puramente teórico no podemos decir que su infalibilidad se mantenga en regiones del universo a las que no llegue la experiencia humana.

Si se objeta que Mill quiere claramente atribuir a la ley de causalidad una certeza absoluta que le permita constituirse en el fundamento absolutamente firme de la inferencia científica, la objeción puede ser concedida. "Que todo hecho que empieza a existir tiene una causa... puede aceptarse como cierto. El conjunto de los hechos presentes es el resultado infalible de todos los hechos pasados y, más inmediatamente, de todos los hechos que han existido en el instante anterior. He aquí, pues, una importante secuencia, que sabemos es constante. Si el estado anterior total del universo entero pudiera repetirse de nuevo, le seguiría otra vez el estado presente." [71] Pero aunque Mill puede creer en la universalidad e infalibilidad de la ley de causalidad, el problema está en que sus premisas no dan una justificación adecuada de su creencia. Y, como hemos visto, él mismo se encuentra compelido a reconocer ese hecho.

7. Mill está muy lejos de creer que el empirismo, en cuanto mera observación, pueda hacer progresar mucho el conocimiento científico. Tampoco cree que el experimentalismo, en cuanto hace experimentos bajo control, constituya la totalidad del método científico. Sabe que la función de las hipótesis "debe ser juzgada como absolutamente indispensable en la ciencia... Sin tales presupuestos, la ciencia jamás podría haber alcanzado su estado actual; son escalones necesarios en el progreso hacia algo más cierto; y casi todo lo que ahora es teoría fue en algún momento hipótesis".[72] Por supuesto, Mill tampoco olvida, el papel de la deducción. "El entendimiento humano está en deuda con el 'método deductivo' —caracterizado así en sus tres partes constitutivas: 'inducción', 'raciocinio' y 'verificación'— por sus más notorios triunfos en la investigación de la Naturaleza." [73] Puesto que se suele dar más relieve a los métodos de investigación experimental de Mill —que resumiremos brevemente a continuación— hay que reconocer también, desde el principio, que el experimentalismo que Mill distingue del simple empirismo, no implica una ceguera total respecto a la naturaleza real del método científico.

71. Ibid., I, p. 437 (I, 3, 7, 1).
72. Ibid., II, pp. 16-17 (II, 3, 14, 5).
73. Ibid., I, p. 538 (I, 3, II, 3).

Mill distingue entre hipótesis puramente descriptivas e hipótesis explicativas. Tomemos la simple afirmación de que las órbitas de los planetas son elípticas. Dicha afirmación se limita a describir los movimientos de los planetas sin ofrecer ninguna explicación causal. Y si la hipótesis se verifica, ésta es la única prueba requerida para la comprobación de su verdad. "En todos estos casos, la verificación es una prueba; si la hipótesis concuerda con los fenómenos no se necesita otra prueba de ella."[74] Pero en el caso de las hipótesis explicativas la situación es distinta. Supongamos que de la hipótesis *X* deducimos que, si es verdadera, los fenómenos *a*, *b* y *c* deberán producirse en ciertas circunstancias determinadas. Y supongamos que se verifica la hipótesis. La verificación no prueba la verdad de *X*; porque podrían deducirse las mismas consecuencias de las hipótesis *Y* y *Z*. Nos encontramos, pues, ante tres causas posibles. Y para descubrir la causa verdadera tenemos que eliminar dos de ellas. Realizado esto, la hipótesis originaria se convierte en una ley de la Naturaleza.

El concepto de la ciencia física aquí implicado es claramente realista. Mill habla como si ya supiéramos que la Naturaleza es constante, en el sentido de que "el conjunto de los hechos actuales son el resultado infalible de todos los hechos pasados".[75] Pero cuando contemplamos la Naturaleza no nos encontramos inmediatamente con constancias particulares. Y la suma resultante de la mera observación no nos permitirá reducir la constancia general a una serie de constancias particulares. Porque "el orden de la Naturaleza, tal como se percibe a primera vista, presenta en cada instante un caos seguido de otro caos".[76] Con otras palabras, cuando buscamos la causa de un efecto dado, nos encontramos frente a una pluralidad de causas *prima facie* o de posibles causas; y la simple observación no nos permite determinar la causa verdadera. Tampoco nos sirve para esto el simple análisis mental o razonamiento. El razonamiento es, en realidad, indispensable. Porque en la ciencia tenemos que formar hipótesis y deducir sus consecuencias. Pero una hipótesis no puede convertirse en ley de la Naturaleza, a no ser que se eliminen las demás posibilidades. Y esto requiere métodos de investigación experimental. Evidentemente, todo esto presupone la existencia de una constancia objetiva de la Naturaleza, además de unas leyes causales reales que no han sido aún descubiertas. Dados los aspectos empiristas del pensamiento de Mill, no podemos sin duda probar la constancia general de la Naturaleza más que *a posteriori* y en forma progresiva, a medida que vayamos descubriendo relaciones causales empíricas. Pero esto no significa que Mill esté realmente convencido de que existan tales relaciones por descubrir. E indudablemente por tal razón tiende a hablar, según hemos visto, como si la constancia general de la Naturaleza pudiera conocerse con anterioridad al descubrimiento científico de leyes causales particulares.

74. Ibid., II, p. 15 (II, 3, 14, 4).
75. Ibid., I, p. 437 (I, 3, 7, 1).
76. Ibid.

Mill enuncia cuatro métodos de investigación experimental. Los dos primeros son respectivamente, el método de concordancia y el método de diferencia. El canon o principio regulador del método de concordancia dice que "si dos o más instancias del fenómeno que se investiga tienen una sola circunstancia en común, la sola circunstancia en que concuerdan todas las instancias es la causa (o el efecto) del fenómeno dado".[77] El canon del método de diferencia declara que si consideramos un caso en el cual el fenómeno investigado ocurre y un caso en el cual no ocurre, y si encontramos que ambos tienen en común todas las circunstancias menos una, que está presente sólo en el primer caso, tal circunstancia es el efecto o la causa, o una parte indispensable de la causa, del fenómeno en cuestión. Ambos métodos son métodos de eliminación: el primero se apoya en el axioma de que se puede eliminar todo lo que no esté relacionado por una ley causal con la aparición del fenómeno investigado; el segundo se apoya en el axioma de que no puede eliminarse todo lo que guarda esa relación. Y Mill combina ambos métodos en el método conjunto de concordancias y diferencias.[78]

El canon del tercer método experimental, el método de residuos, se enuncia así: "Quítese de cualquier fenómeno la parte conocida, por inducciones previas, como efecto de ciertos antecedentes, y el residuo del fenómeno será el efecto de los antecedentes restantes".[79] El cuarto método, el de las variaciones concomitantes, se usa especialmente en los casos en que el experimento artificial no es practicable. Su canon declara que todo fenómeno que cambia siempre que otro fenómeno cambie también en un determinado sentido, es una causa de tal fenómeno o su efecto o está conectado con él a través de algún hecho causal. Por ejemplo, si vemos que los cambios en la posición de la luna van seguidos siempre de variaciones correspondientes en las mareas, podemos concluir que la luna es la causa, total o parcial, determinante de las mareas, aun cuando, evidentemente, no tenemos medios para eliminar a la luna y ver lo que ocurre en su ausencia.

Ahora bien, Mill habla realmente como si sus cuatro métodos de investigación experimental, que él ve como "los únicos modos posibles de investigación experimental",[80] fueran métodos de descubrimiento. Y se le ha objetado a veces que en realidad sólo son vías para comprobar la validez de hipótesis científicas que han sido elaboradas por otros medios. Pero para hacer justicia a Mill hay que añadir que insiste más en la condición de los métodos como métodos de prueba que en su función como posibles métodos de descubrimiento. "Si siempre se producen los descubrimientos por observación y experimentación sin 'deducción', los cuatro métodos son métodos de descubrimiento; pero aunque no fueran métodos de descubrimiento, no sería menos cierto que son los únicos méto-

77. Ibid., I, p. 451 (I, 3, 8, 1).
78. Ibid., I, p. 458 (I, 3, 8, 4).
79. Ibid., I, p. 460 (I, 3, 8, 5).
80. Ibid., I, p. 470 (I, 3, 8, 7).

dos de 'prueba'; y en calidad de tales, incluso los resultados de la deducción son atribuibles a ellos."[81]

Mill reconoce, por supuesto, que la experimentación tiene un campo de aplicación limitado. En astronomía no podemos realizar los experimentos que podemos realizar en química. Y lo mismo ocurre, más o menos, en psicología y sociología. Por ende, pues, el método de tales ciencias, "si han de realizar algo de valor, debe ser en gran medida, si no principalmente, deductivo".[82] Pero su principio general es que "la observación sin experimento (prescindiendo de la deducción) puede indagar las consecuencias y coexistencias, pero no puede probar la causalidad".[83] Y los cuatro métodos mencionados anteriormente son métodos de prueba, métodos que convierten una hipótesis en una asegurada ley causal. Mill, por lo tanto, no está dispuesto a aceptar la idea, que atribuye a Whewell, de que cuando falta la refutación empírica debemos contentarnos con dejar en pie una hipótesis hasta que aparezca otra hipótesis más simple, igualmente consecuente con los hechos empíricos. En su opinión, la falta de refutación no es en ningún aspecto la única prueba que requieren las leyes físicas. Y por esto insiste en el uso de los métodos de investigación experimental, siempre que sean practicables.

¿Consigue Mill justificar la inferencia inductiva desde lo observado a lo no observado, desde lo conocido a lo desconocido? Si concentramos la atención en su aserción explícita de que toda inferencia va de lo particular a lo particular, y si suponemos que todos los particulares son entidades completamente aisladas (es decir, si concentramos la atención en los elementos nominalistas del pensamiento de Mill) hay que contestar negativamente. Mill, por supuesto, podía haber intentado elaborar una teoría de la probabilidad. Pero, a falta de tal teoría, tal vez hubiera sido mejor decir que la ciencia se justifica por sus logros y no necesita posterior justificación teórica. Al mismo tiempo podemos decir que Mill proporciona tal justificación. Pero sólo dando por supuesto que en la Naturaleza hay una estructura de constancias reales que son algo más que puras consecuencias empíricas. Con otras palabras, él justifica la inferencia científica asumiendo una posición realista y olvidando las implicaciones del nominalismo.

8. La aspiración de Hume a ampliar el reino de la ciencia desde el estudio del mundo material no-humano al hombre mismo, creando una ciencia de la naturaleza humana, se había visto parcialmente cumplida en los predecesores empiristas de Mill. Los psicólogos asociacionistas intentaron fundamentar la psicología, el estudio de la vida espiritual del hombre, sobre bases científicas. Bentham, a su vez, creía estar desarrollando una ciencia de la vida moral del hombre y del hombre en sociedad. Como hemos visto, J. S. Mill consideraba que la idea de la naturaleza humana de Bentham era estrecha y miope. Y era muy consciente de

81. Ibid., I, p. 502 (I, 3, 9, 6).
82. Ibid., I, p. 443 (I, 3, 7, 3).
83. Ibid., I, p. 446 (I, 3, 7, 4).

que la ciencia de la naturaleza humana no había progresado en proporción al progreso realizado por las ciencias físicas. Así, pues, quien pretendiera crear una lógica de las "ciencias morales" no podía limitarse al problema de establecer en forma abstracta y explícita un método o métodos de demostración que ya se habían utilizado para conseguir admirables resultados concretos. Su trabajo debía ser en gran medida de tanteo, la indicación de un sendero a seguir en el futuro, más que la reflexión sobre un camino ya andado. Pero en cualquier caso era lógico que Mill insistiera en la necesidad de desarrollar una lógica de las ciencias morales. No quiero decir con esto que estuviera influido exclusivamente por sus predecesores ingleses, porque la filosofía social francesa fue también un factor estimulante. Pero, dado el movimiento general del pensar, era lógico que un hombre que deseaba construir una lógica de la inferencia inductiva y que al mismo tiempo se interesaba profundamente por el pensamiento y la reforma sociales, incluyera al hombre en sociedad en el campo de sus reflexiones sobre el método científico.

El sexto libro del *Sistema de lógica* se titula "Sobre la lógica de las ciencias morales". Por "ciencias morales" entiende Mill aquellas ramas del saber que guardan relación con el hombre, siempre que no tengan un carácter estrictamente normativo y que no puedan clasificarse como partes de la ciencia física. La primera condición excluye la ética práctica o "moralidad", es decir, la ética expresada en forma imperativa. "El modo imperativo es la característica del arte, que en eso se distingue de la ciencia." [84] La segunda condición excluye el estudio de los estados del entendimiento en cuanto se consideren inmediatamente causados por estados corporales. El estudio de las leyes reguladoras de las relaciones entre los estados del entendimiento pertenece a la psicología como ciencia moral; pero el estudio de las leyes reguladoras de las sensaciones consideradas como directamente dependientes de ciertas condiciones físicas pertenece a la fisiología, que es una ciencia natural. Con tal que tengamos en cuenta estas calificaciones, podremos decir que las ciencias morales abarcan la psicología, la etología o ciencia de la formación del carácter,[85] la sociología y la historia, si bien la ciencia histórica es en realidad una parte de la sociología general, es decir, de la ciencia del hombre en sociedad.

Lo que se necesita, en opinión de Mill, es rescatar a las ciencias morales del "empirismo". Es decir, las leyes descriptivas puramente empíricas deben convertirse en leyes explicativas o causales o en leyes deducidas de éstas. Tal vez hayamos observado, por ejemplo, que en todos los casos conocidos los seres humanos se comportan, en ciertas circunstancias, de una manera determinada. Generalizamos entonces y decimos que los seres humanos se comportan de tal manera. Pero la simple observación de un cierto número de casos no nos garantiza,

84. Ibid., II, p. 546 (II, 6, 12, 1).
85. El estudio de la formación del carácter nacional ha sido sugerido, por ejemplo, por Montesquieu.

en realidad, que la ley empírica tenga valor universal. Tal garantía puede proporcionarla sólo la averiguación de la causa o las causas que determinan el comportamiento humano en determinadas condiciones. Y sólo averiguando tales relaciones causales puede desarrollarse una verdadera ciencia de la naturaleza humana. De esto no se sigue, por supuesto, que podamos siempre acertar en la práctica las leyes exactas. Pero éste por lo menos, es el ideal. Así, una vez más, en la distinción entre empirismo y ciencia advertimos que Mill creyó firmemente en la existencia de relaciones causales objetivas por descubrir.

El tema principal de la psicología como ciencia moral son "las constancias de sucesión, las leyes, últimas o derivadas, según las cuales un estado mental sucede a otro", es causado por o al menos es causado para seguir a otro.[86] Estas leyes son las de la asociación de ideas, comprobadas ya, y que según Mill sólo podían comprobarse por los métodos de investigación experimental. Así, pues, la psicología es "a la vez, o principalmente, una ciencia de la observación y de la experimentación".[87]

Sin embargo, cuando en etología consideramos la formación del carácter, especialmente el carácter propio de una nación, queda poco lugar para la experimentación. Pero la simple observación no basta para establecer a la etología como una ciencia. Así, pues, su método debe ser "a la vez deductivo".[88] Es decir, debe presuponer la psicología, y sus principios deben deducirse de las leyes generales de la psicología, mientras que las leyes empíricas ya aceptadas referidas a la formación del carácter —individual o nacional— deben poderse derivar de tales principios y, por tanto, deben poder funcionar como verificaciones de ellos. Más aún, una vez establecidos firmemente los principios de la etología, quedará abierto el camino para el desarrollo de un arte correspondiente, a saber, el de la educación práctica, que hará posible la utilización de los principios con vistas a la producción de efectos deseables o a la prevención de efectos indeseables.

La ciencia social, la ciencia del hombre en sociedad, estudia "las acciones de las masas humanas colectivas, y los distintos fenómenos que constituyen la vida social".[89] Abarca, por supuesto, el estudio de la política. En las ciencias sociales o en sociología, como en etología, la producción de experimentos artificiales es impracticable, en tanto la simple observación no basta para crear la ciencia. Al propio tiempo, el método deductivo utilizado en geometría no suministra un modelo apropiado. Bentham, sin duda, se esforzó por deducir una teoría político-social de un solo principio, a saber, el de que los hombres buscan siempre su propio interés. Pero en realidad no siempre es cierto que las acciones humanas estén invariablemente gobernadas por intereses egoístas. Y, al efecto, tampoco

86. *Lógica*, II, p. 439 (II, 6, 4, 3).
87. Ibid., II, p. 458 (II, 6, 5, 5).
88. Ibid.
89. Ibid., II, p. 464 (II, 6, 6, 1).

es universalmente cierto que estén gobernadas por motivos altruistas. En general, los fenómenos sociales son demasiado complejos y son resultado de demasiados factores diversos, para que puedan deducirse de un solo principio. Si busca un modelo de método, el sociólogo debería acudir a la ciencia física y no a la geometría. Porque el científico físico admite que una variedad de causas contribuye a la producción de un efecto, y lo mismo una variedad de leyes.

Mill subraya la utilidad, en las ciencias sociales, de lo que él llama el método deductivo inverso o método histórico. Empleando tal método, el sociólogo no deduce de las leyes conclusiones *a priori* y luego las verifica mediante la observación; primero obtiene las conclusiones de la experiencia, como generalizaciones empíricas aproximadas, y luego las relaciona "con los principios de la naturaleza humana por medio de razonamientos *a priori*, cuyos razonamientos constituyen así una verificación real".[90] Tal idea la tomó Mill —y lo reconoce francamente— de Auguste Comte: "Era una idea completamente nueva para mí cuando la encontré en Comte: y si no hubiera sido por él, no habría llegado a ella tan pronto (caso de haber llegado algún día)".[91]

Pero si bien Mill insiste en la utilidad del método deductivo inverso, no está dispuesto a admitir que sea el único método adecuado en sociología. Porque también podemos servirnos del método deductivo directo, siempre que seamos conscientes de sus limitaciones. Por ejemplo, si sabemos que *X* es una ley de la naturaleza humana, podemos deducir que los seres humanos tenderán a actuar de un modo determinado. Pero no podemos saber y predecir positivamente que actúen de tal modo en un momento determinado. Porque no podemos conocer de antemano, o al menos sólo raras veces, todos los demás agentes causales en juego, que puedan contrarrestar el efecto de la causa con que contamos o combinarse con ella para producir un efecto bastante distinto del que se habría dado, de no concurrir otros agentes causales. Sin embargo, el método deductivo directo, tiene sin duda su utilidad en la predicción de las tendencias que han de actuar. Y esto tiene importancia en la política práctica. La tiene, además, de un modo especial, en una ciencia como la economía política, que "considera a la humanidad preocupada únicamente por adquirir y poseer un bienestar".[92] Sin duda no es esto lo que la humanidad hace, pero el hecho es que cuanto más simplifiquemos nuestra noción del hombre, tanto más campo podemos dejar al método deductivo directo. Y al revés, cuanto más compleja sea la situación considerada, tanto más tendremos que recurrir al método deductivo inverso.

En sociología, Mill sigue a Comte al distinguir entre estática y dinámica sociales. La primera indaga y verifica las regularidades de la convivencia en sociedad. Es decir, investiga las acciones y reacciones mutuas de los fenómenos socia-

90. Ibid., II, p. 490 (II, 6, 9, 1). Es decir, las generalizaciones empíricas se verifican comprobando si se deducen de principios generales conocidos relacionados con la naturaleza humana.

91. *Autobiografía*, p. 211.

92. *Lógica*, II, p. 496 (II, 6, 9, 3).

les contemporáneos, haciendo abstracción, en la medida de lo posible, del proceso continuo de cambio que siempre, aunque gradualmente, está modificando el complejo total de los fenómenos. La dinámica social, en cambio, estudia la sociedad como ser en estado de movimiento continuo o cambio continuo, e intenta explicar las consecuencias históricas de las condiciones sociales. Pero si bien podemos averiguar algunas leyes universales del cambio o progreso histórico, no es posible predecir la medida del progreso. Porque no podemos predecir la aparición de aquellos individuos excepcionales que ejerzan una marcada influencia en el curso de la historia.

Al llegar a este punto, Mill remite al ensayo de Macaulay sobre Dryden y critica la tesis, allí expresada, de la inoperatividad relativa de grandes individuos históricos. No podemos dar por supuesto legítimamente, por ejemplo, que sin Sócrates, Platón y Aristóteles, la filosofía europea se hubiera desarrollado como lo hizo, ni tan sólo que se hubiera desarrollado. Tampoco podemos afirmar justificadamente que si Newton no hubiera existido, algún otro habría desarrollado prácticamente por esa misma época su filosofía natural. Es un completo error suponer que la verdad de que todas las voliciones y acciones humanas sean causadas, implica la conclusión de que los individuos de talento sobresaliente no puedan ejercer una influencia excepcional. Es evidente que el concepto de Mill de la ciencia social, en tanto incluye la explicación del comportamiento humano en términos de leyes causales, presupone la predecibilidad, en principio, de todas las voliciones y acciones humanas. Este tema se ha tratado ya en relación con la teoría ética de Mill; pero Mill insiste en que tal predecibilidad no debe confundirse con el "fatalismo", entendiendo por tal que la voluntad humana no juega ningún papel en la determinación de la causa de los hechos. Porque la voluntad humana es por sí misma una causa, y muy poderosa.[93] Además, en sociología hay que mantener un término medio entre creer que no puede averiguarse ninguna ley causal determinada y creer que es posible predecir la marcha de la historia. Las leyes sociales son hipotéticas, y las generalizaciones basadas en estadísticas, por su misma naturaleza admiten excepciones.

Mill sin duda expresa su creencia de que con el progreso de la civilización, los medios colectivos tienden a predominar más y más, y que en la medida en que esto ocurre la predicción se hace más fácil. Pero está pensando, por ejemplo, en la diferencia entre una sociedad en la cual muchas cosas dependen de los caprichos de un individuo, el monarca absoluto, y una sociedad en la cual el pueblo expresa libremente su voluntad por medio del sufragio universal. En otras palabras, las generalizaciones empíricas tienen un poder predictivo mayor cuando se refieren a los hombres en masa, que cuando se refieren al individuo.[94]

93. Por supuesto, Mill puede evitar el fatalismo, si por tal se entiende la omisión de la voluntad humana de la cadena de causas operantes. Al mismo tiempo si, dadas las condiciones anteriores, la volición humana no puede ser distinta a como es, es difícil ver cómo pueda evitar el fatalismo, si se toma como sinónimo de negación de la libertad de indiferencia.

94. Por ejemplo, las generalizaciones con base estadística pueden capacitarnos para predecir el número aproxi-

Es cierto que uno de los objetivos primordiales de la ciencia social es relacionar tales generalizaciones empíricas con las leyes de la naturaleza humana. Pero la situación es demasiado compleja para que sea posible predecir infaliblemente el proceso histórico, aun cuando, según Mill, los cambios en la sociedad humana han facilitado el acercamiento a una ciencia de la historia o de la dinámica social.

9. La concepción general que Mill tiene de las ciencias, físicas o morales, presupone sin duda la existencia del mundo exterior. Bueno será volver ahora a su examen de las bases de nuestra creencia en tal mundo, examen que en gran parte se encuadra en el marco de su crítica a la filosofía de Sir William Hamilton.

Hamilton sostenía que en la percepción tenemos un conocimiento inmediato del ego y del no-ego, del yo y de algo que existe aparte del yo. Mill, sin embargo, aunque no vacila en reconocer que, como decía Hume, creemos instintivamente en la existencia de un mundo exterior, se esfuerza en mostrar que tal creencia puede explicarse psicológicamente, sin que sea necesario recurrir a la hipótesis de que ella exprese un dato original de la conciencia. Mill enuncia dos postulados. Según el primero, el entendimiento es capaz de expectación, mientras el segundo afirma la validez de la psicología asociacionista. Sobre la base de ambos postulados, afirma que hay asociacionistas "que dando por supuesto que no ha existido una intuición consciente del mundo exterior, no tendrían más remedio que promover la creencia en un mundo exterior permanente y se sentirían motivados a considerarlo como una intuición".[95]

Supongamos que tengo ciertas sensaciones visuales y táctiles que producen en mi mente una asociación de ideas. Por ejemplo, cuando estoy sentado ante la mesa de mi despacho, tengo aquellas sensaciones visuales a las que llamo "ver la mesa" y las sensaciones táctiles a las que llamo "tocar o sentir la mesa". Y se produce una asociación tal que cuando tengo una sensación visual de esta clase se me presenta como posibilidad una sensación táctil. Y recíprocamente, cuando tengo sólo una sensación táctil (como cuando la habitación está completamente a oscuras) se da allí como posibilidad una sensación visual. Más aún, cuando dejo la habitación y luego vuelvo a ella, tengo similares sensaciones. Así, pues, se forma en mi mente una asociación tal, que cuando estoy fuera de la habitación estoy firmemente persuadido de que, si en cualquier momento entrara en ella, tendría o podría tener sensaciones similares. Además, puesto que esas posibles sensaciones forman un grupo, y puesto que además tal grupo sabemos que se encuentra dentro de variadas relaciones causales, pienso inevitablemente en la posibilidad permanente de las sensaciones como si fueran un objeto físico perma-

---

mado de personas de un país determinado que envían cartas con las señas equivocadas. Pero el estadista no puede decir qué ciudadanos individuales serán culpables de tal descuido.

95. *Examen*, p. 192.

nente. Las sensaciones reales son transitorias y fugitivas. Pero las posibilidades de la sensación, asociadas como un grupo, permanecen. Así, llegamos a distinguir entre sensaciones y objetos físicos. Pero el fundamento de que creamos en tales objetos externos es la existencia de distintos racimos o grupos de posibles sensaciones asociados mutuamente, grupos que son permanentes en comparación con las sensaciones reales.[96]

Otra cuestión. Nos damos cuenta de que las posibilidades permanentes de la sensación —en las cuales pensamos como en unos objetos físicos— "pertenecen tanto a otros seres humanos o sentientes como a nosotros mismos",[97] aunque es indudable que aquéllos no experimentan las mismas sensaciones reales que nosotros. Y esto pone el sello final a nuestra creencia en un mundo exterior común.

Ahora bien, la teoría de Mill, tal como ha sido bosquejada hasta aquí, podría acaso ser tomada simplemente como un registro psicológico de la génesis de una creencia. Es decir, podría ser entendida como si fuera libre de todo compromiso ontológico, como no implicando ninguna afirmación acerca de la naturaleza ontológica de los objetos físicos. De hecho, sin embargo, Mill procede a definir la materia como "una posibilidad permanente de sensación",[98] en tanto los cuerpos son grupos de posibilidades simultáneas de sensaciones. A decir verdad, indica que se trata de definir la materia, más bien que de denegar su existencia. Pero deja claro que, como "todos los berkelianos",[99] él cree en la materia sólo en el sentido de su definición, definición que —dice— comprende el significado total que la gente común adjudica a tal término, sea cual sea el que algunos filósofos y teólogos puedan haberle dado. Así, el propio Mill se compromete claramente en una afirmación ontológica.

La definición de la materia como posibilidad permanente de sensación es, sin embargo, ambigua. Porque fácilmente sugiere la idea de un fundamento permanente de posibles sensaciones, fundamento que es en sí incognoscible. Y si esto fuera lo que Mill intentó expresar, inevitablemente se abriría una zanja entre el mundo de la ciencia y la realidad física que lo fundamenta. Las verdades científicas se referirían a los fenómenos, y no a las "cosas en sí". Pero aunque Mill indica una vez y otra que "toda materia, aparte de los sentimientos de los sentientes, no tiene más que una existencia hipotética e insustancial, es una simple hipótesis para explicar nuestras sensaciones",[100] deja bien claro que no intenta afirmar la validez de esta hipótesis.

Por supuesto, si interpretamos a Mill con los trazos por los cuales Berkeley

96. Evidentemente, en la imagen que se ha dado de alguien sentado ante una mesa, está ya presente la creencia en la existencia de un mundo exterior. Pero puede servir para mostrar la línea general de la reconstrucción psicológica de la creencia, hecha por Mill.

97. *Examen*, p. 196.

98. *Examen*, p. 198.

99. Ibid. No es preciso decir que Mill no acepta las conclusiones teológicas deducidas por Berkeley de su teoría de las cosas materiales como "ideas". Pero considera su análisis de lo que significa decir que hay cosas materiales que siguen existiendo aun cuando no se perciban, como sustancialmente igual a la dada por el buen obispo.

100. *Three Essays on Religion* (*Tres ensayos sobre religión*), p. 86 (edición de 1904).

es a menudo interpretado —o sea, como diciendo simplemente que las cosas materiales no son más que lo que percibimos y lo que podemos percibir que sean y que no existe un sustrato incognoscible, según postulaba Locke— la naturaleza de la ciencia, tal como la describe Mill, no aparecería como afectada. Pero aunque sin duda es parte de lo que Mill quiere decir, como lo muestra su convicción de que su definición de la materia le coloca junto al hombre corriente, queda en pie el hecho de que Mill habla de las cosas materiales como si fueran "sensaciones". Así dice, por ejemplo, que "el cerebro, tanto como las funciones mentales, es, en cuanto materia misma, un conjunto de sensaciones humanas reales o inferidas como posibles, en suma, las que se le ofrecen al anatomista cuando abre el cráneo...".[101] Y de ahí parece seguirse que la ciencia física investiga las relaciones entre sensaciones, principalmente, por supuesto, sensaciones posibles, pero en definitiva sensaciones. Sin duda, el propio Mill habla de las relaciones causales o consecuencias constantes como existentes entre las series de sensaciones posibles.

Es comprensible que ciertos empiristas posteriores hayan tratado de olvidar tal conclusión, absteniéndose de decir que las cosas materiales *son* sensaciones o datos de los sentidos. En vez de esto, se han limitado a decir que una proposición en la que se menciona un objeto físico o material, en principio puede traducirse a otras proposiciones en las que sólo se mencionen datos de los sentidos; donde la relación entre la sentencia original y su traducción sea tal, que si la primera es verdadera (o falsa) la segunda será verdadera (o falsa) y viceversa. La cuestión de si tal afirmación ha sido fructífera no nos detendrá ahora.[102] La cosa es que, en lo que a Mill se refiere, él habla como si la "materia" de la ciencia física fueran las sensaciones humanas.

Es ésta, sin embargo, una posición difícil de sostener. Supongamos que las sensaciones se interpreten como estados subjetivos. Esto opondría graves dificultades a las ideas de Mill a propósito de la génesis de nuestra creencia en un mundo externo, tal como se ha expuesto antes. Por ejemplo, Mill dice que "encontramos", que hay posibilidades de sensación tan comunes a los demás como a nosotros mismos. Pero los demás no serán para mí más que posibilidades permanentes de sensación. Y si se entiende la palabra "sensación" como un estado subjetivo, parece deducirse que los demás hombres, y sin duda todas las cosas, quedarían reducidas a mis estados subjetivos. En el campo científico, esto desembocaría en un estudio de las relaciones entre mis sensaciones. ¿Pero es creíble que si un anatomista observa un cerebro humano, el objeto de su observación sea sólo el conjunto de sus propios estados subjetivos reales y posibles? En pocas palabras, el resultado lógico de definir a los objetos físicos en términos de

101. Ibid., p. 85.

102. Está extensamente reconocido que la única prueba suficiente de la posibilidad de tal traducción sería llevarla a cabo, y que no se ha hecho en realidad ninguna traducción adecuada.

sensaciones, cuando la sensación se entiende como un estado subjetivo, es el solipsismo. Y nadie cree en realidad que el solipsismo sea verdadero.

Puede objetarse que Mill jamás pretendió decir que la ciencia se preocupara sólo de estados subjetivos, en cualquiera de los sentidos ordinarios del término. Y la objeción es naturalmente válida. Está perfectamente claro que Mill no intentó sostener que el conjunto del mundo físico consistiera en sus sensaciones (las de Mill) en un sentido subjetivo. Pero entonces tenemos que "cosificar" las sensaciones convirtiéndolas en objetos físicos comunes, o bien debemos suponer que decir que un objeto físico es una posibilidad permanente de sensaciones equivale a decir que un objeto físico es aquello que puede causar sensaciones en un sujeto sentiente. La primera posibilidad sería una tesis muy singular, mientras que la segunda tendería a introducir de nuevo el concepto de "cosas en sí" y la separación entre el mundo de la ciencia y la realidad física, a la que ya se ha aludido.

El hecho es que, después de mostrar, para su propia satisfacción por lo menos, que nuestra creencia en el mundo exterior puede explicarse genéticamente en términos de asociación de ideas, Mill se deja llevar por afirmaciones ontológicas sin tener realmente en cuenta sus implicaciones con respecto a la naturaleza de la ciencia física. Y me parece indudable en cualquier caso que el análisis empírico del objeto físico realizado por Mill no es en realidad compatible con una concepción realista de ciencia que fundamente su doctrina sobre las leyes causales.

10. Mill estaba obviamente predispuesto, por la tradición empirista, a dar un concepto de la mente análogo al de los empiristas. "No tenemos un concepto de la mente en sí, aparte de sus manifestaciones conscientes. No podemos conocerlo ni imaginárnoslo más que representado en la sucesión de múltiples sentimientos a los cuales los metafísicos llaman 'estados o modificaciones de la mente' ".[103] Por supuesto, es evidente que tenemos que hablar de la mente como si fuera algo fijo en comparación con los estados mentales cambiantes. Pero si no hubiera que tener en cuenta en la situación ningún factor especial, podríamos definir perfectamente a la mente como posibilidad permanente de estados mentales.

De hecho, sin embargo, el análisis fenoménico de la mente ofrece problemas especiales. Porque "si hablamos de la mente como serie de sentimientos, necesariamente tenemos que completar la afirmación diciendo que se trata de una serie de sentimientos conscientes de sí mismos en cuanto pasados y futuros".[104] Y ¿cómo podrían las series, en cuanto tales ser conscientes de sí mismas? Nada nos

103. *Examen*, p. 205. Según el uso del término por Mill, la metafísica es "aquella parte de la filosofía mental que intenta determinar qué elementos del entendimiento le pertenecen originariamente y qué parte del entendimiento está elaborada con elementos proporcionados desde fuera". *Lógica*, I, p. 7 (I, *Introducción*, 4). Para el uso del término "sentimiento", véase la cita de la p. 21, sobre el uso de la palabra por James Mill.
104. *Examen*, p. 212.

hace suponer que lo material goce de conciencia; pero la mente sin duda la tiene.

Aunque Mill se da cuenta de este problema y reconoce que el lenguaje expresa la irreductibilidad de la mente a la serie de fenómenos mentales, no está dispuesto a sacrificar el fenomenismo. Así, pues, se ve obligado a afirmar que la serie de sentimientos, como dice él, puede ser consciente de sí misma en tanto que serie, aunque sin duda es incapaz de explicar cómo es posible tal hecho. "Creo que lo más sensato, con mucho, que podemos hacer es aceptar este hecho inexplicable, sin ninguna teoría que explique su posibilidad; y cuando tengamos que hablar de ello con términos que presupongan una teoría, habrá que servirse de tales términos con reservas respecto a su significado." [105]

En conexión con el análisis del concepto de mente, Mill plantea el problema del solipsismo. Según Reid, hace notar, no tengo ninguna prueba de la existencia de otros yos, si no soy más que una serie de sentimientos o un "hilo de conciencia". Mi llamada conciencia de otros yos no es más que la conciencia de mis propios sentimientos privados. Pero tal línea de argumentación, afirma Mill, es "uno de los errores más palpables de Reid".[106] Por una parte, aun cuando yo crea que mi propia mente es una serie de sentimientos, nada me impide concebir a las demás mentes como series parecidas de sentimientos. Por otra parte, por vía de inferencia se me hace evidente la existencia de otras mentes distintas a la mía, como muestran las reflexiones siguientes.

Las modificaciones en la posibilidad permanente de sensaciones a la cual llamo "mi cuerpo", me evocan sensaciones reales y estados mentales que forman parte de la serie a la cual llamo "mi mente". Pero me doy cuenta de la existencia de otras posibilidades permanentes de sensaciones que no tienen que ver, en este sentido, con mi vida mental. Y al propio tiempo me doy cuenta de una serie de acciones y otros signos externos en tales posibilidades permanentes de sensación o cuerpos, que puedo interpretar como signos o expresiones de estados mentales internos análogos a los míos.

Es bastante común la idea de que conocemos la existencia de otras mentes por inferencia a partir del comportamiento corporal externo. El problema está, sin embargo, en que Mill ha analizado ya los cuerpos en términos de sensaciones. Es evidente que nunca intentó decir o implicar que el cuerpo de otra persona fuera pura y únicamente un conjunto de *mis* sensaciones, reales y posibles. Pero en cualquier caso debe enfrentarse con la objeción de que sólo soy consciente del cuerpo de otro a través de mis sensaciones y que, si se define el cuerpo en términos de sensaciones, Mill debe reconocer o que tales sensaciones son mías o que las sensaciones pueden existir por sí mismas, o que un cuerpo es base de posibles sensaciones. En el primer caso, la conclusión lógica es el solipsismo. En el segundo caso, nos encontramos ante una tesis muy peculiar. En el tercer

105. Ibid., p. 213.
106. Ibid., p. 207.

caso, como se ha señalado ya, se desmorona el análisis fenoménico de las cosas materiales. Y puesto que el análisis fenoménico de la mente ofrece una dificultad especial —el propio Mill lo reconoce explícitamente—, éste es *a fortiori* un tema sujeto a dudas.

El solipsismo ha mostrado el espectro fantasmagórico del fenomenismo. No quiere decir esto que los fenomenistas se hayan adherido realmente al solipsismo. No han hecho cosa semejante. El problema ha consistido más bien en establecer el fenomenismo de tal forma, que no condujera ni a una conclusión solipsista, por una parte, ni, por otra, a un abandono implícito del fenomenismo. Tal vez el intento más feliz en el establecimiento de la posición fenomenista haya sido la versión lingüística moderna, a la cual nos referimos en el apartado anterior. Pero tal postura puede parecer una evasión de los problemas críticos. Al propio tiempo, si empezamos por buscar substratos escondidos, caeremos en otros problemas. Y nada nos impide simpatizar con el subyacente sentido común de las aproximaciones de algunos recientes devotos del culto al lenguaje corriente. El problema está, sin embargo, en que una vez devueltas las cosas al lenguaje corriente, los problemas filosóficos familiares tienden a plantearse de nuevo.

11. Como se ha indicado en la nota biográfica, Mill fue educado por su padre sin ningún tipo de creencia religiosa. Sin embargo, no compartió la marcada hostilidad de James Mill hacia la religión, en cuanto intrínsecamente perjudicial para la moral. Fue, pues, más propicio a la consideración de las pruebas de la existencia de Dios. Respecto al argumento ontológico, en su modalidad cartesiana, señala que "no es probable que satisfaga a nadie en nuestra época".[107] Y puesto que veía la relación causal como una relación esencial entre los fenómenos, tampoco es de extrañar que afirmara, con Hume y Kant, que "la prueba de la 'causa primera' no vale por sí misma para la fundamentación del 'teísmo' ".[108] Sin embargo, está dispuesto a considerar seriamente el argumento del designio de la Naturaleza, en cuanto es "un argumento de carácter estrictamente científico, que no retrocede ante el examen científico, sino que exige ser juzgado según los cánones establecidos de la 'inducción'. El argumento del designio se fundamenta totalmente en la experiencia".[109] Queda en pie el problema de si la prueba de una realidad metafenoménica puede ser llamada adecuadamente "científica"; pero la idea principal de Mill es que aun cuando el argumento de la finalidad de la Naturaleza concluya afirmando la existencia de un ser divino que en sí mismo trasciende el alcance de la investigación científica, tal argumento se basa en hechos empíricos, en una forma fácilmente comprensible, y formula una inferencia, cuya validez queda abierta a la discusión razonable.

La formulación del argumento ofrecida por Paley de nada sirve. Es cierto

107. *Tres ensayos sobre religión*, p. 70. Nos referiremos en adelante a esta obra como *Tres ensayos.*
108. Ibid., p. 67.
109. Ibid. p. 72.

que si nos encontramos con un reloj en una isla desierta, inferimos de hecho que un ser humano lo ha puesto allí. Pero lo haremos sólo porque sabemos por experiencia que los relojes son objetos fabricados y manejados por seres humanos. Sin embargo, no tenemos experiencia previa de objetos naturales hechos por Dios. Razonamos por analogía. Es decir, razonamos por semejanzas entre fenómenos que ya sabemos producto del designio humano y otros fenómenos que atribuimos luego al trabajo productivo de una inteligencia supramundana.

Hay que añadir, sin embargo, que el argumento de la finalidad de la Naturaleza se apoya en una analogía especial, a saber, la acción en común de varios factores hacia un mismo fin. Por ejemplo, del orden y estructura de las distintas partes del aparato visual que en conjunto producen la vista, el argumento infiere la labor de una inteligencia supramundana. No podemos excluir, claro está, todas las demás explicaciones de tal fenómeno. Así, pues, el argumento no puede conducir más que a una conclusión con un grado limitado de probabilidad. Pero el tal argumento no por esto deja de ser una inferencia inductiva razonable.[110] "Creo que debe admitirse que, en el estado actual de nuestro conocimiento, las adaptaciones de la Naturaleza proporcionan un amplio balance de probabilidad en pro de la creación dirigida por la inteligencia." [111]

Según Mill, sin embargo, no podemos aceptar la existencia de Dios como verdad probable, y al mismo tiempo afirmar la omnipotencia divina. Porque designio implica la adaptación de unos medios a un fin, y la necesidad de usar medios revela una limitación de poder. "Toda señal de 'designio' en el 'cosmos' es una prueba contra la omnipotencia del planeador." [112]

Éste no me parece un argumento muy efectivo. Porque si bien el argumento del designio tomado en sí mismo, concluye sólo afirmando la existencia de un planeador, no de un creador, no por ello se demuestra que el planeador no sea el creador. Y es difícil ver cómo el mero hecho de usar medios para un fin sea una prueba contra la omnipotencia. Pero el interés primordial de Mill está en otro sitio, a saber, en el argumento de que hay una incompatibilidad evidente entre afirmar al mismo tiempo que Dios sea omnipotente e infinitamente bueno. Y ésta es una índole de argumentación mucho más interesante.

La tesis de Mill es que si Dios es omnipotente puede evitar el mal, y que si no lo hace no puede ser infinitamente bueno. No sirve decir con el deán Mansel que el término "bueno" es predicado de Dios analógicamente y no en el mismo sentido en que se aplica a los seres humanos. Porque de hecho esto equivale a decir que Dios no es bueno en ningún sentido que pueda darse a tal término. En fin, si queremos sostener que Dios es bueno, debemos decir también que su poder es limitado o finito.

110. Mill no cree que una consideración del tema simplemente en términos de la supervivencia de lo más adecuado sea conclusiva en absoluto.

111. *Tres ensayos*, p. 75.

112. Ibid.

Mill no tiene inconveniente en reconocer como razonable la creencia de que Dios desea la felicidad del hombre. Porque esto es sugerido por el hecho de que el placer parece ser el resultado del normal funcionamiento del organismo humano y el dolor resulta de alguna interferencia en tal funcionamiento. Al propio tiempo, es difícil pensar que Dios creara el universo con el único fin de hacer feliz al hombre. Todo parece indicar que, si hay un creador inteligente, éste tiene otros motivos además de la felicidad de la humanidad, o de los seres sentientes en general, y que tales motivos, sean los que sean, son para él de gran importancia.

Con otras palabras, la teología natural no nos lleva muy lejos. Sin duda no es irracional —por lo menos en cuanto sabemos hasta ahora— creer en un ser divino inteligente con poder limitado. Pero la actitud adecuada que hay que adoptar es la que Mill llama "un escepticismo racional", que es algo más que un puro agnosticismo, pero algo menos que un asentimiento firme.

Todo esto estaría muy bien si los que realmente se interesan por el problema de la existencia de Dios se ocuparan única y exclusivamente en buscar una hipótesis explicativa. Pero es evidente que no es así. Para una persona religiosa la creencia en la existencia de Dios no es exactamente lo mismo que creer que el arquitecto de la catedral de San Pablo fue Sir Christopher Wren. Y Mill reduce el problema a la cuestión del valor pragmático o la utilidad de la religión. Si bien reconoce que se ha hecho mucho daño en nombre de la religión y que algunas creencias religiosas pueden ser perjudiciales para el comportamiento humano, no está dispuesto a compartir la opinión de su padre, de que la religión es "el mayor enemigo de la moral".[113] Porque la religión, como la poesía, puede proporcionar al hombre ideas que trasciendan a las que de hecho le ofrece la vida humana. "Por lo tanto, el valor de la religión para el individuo, en el pasado y en el presente, como fuente de satisfacción personal y de sentimientos elevados, no puede discutirse." [114] Y en el cristianismo encontramos un concepto de la bondad ideal encarnado en la figura de Cristo.

Sin duda no faltará quien juzgue inmoral la indicación de que el valor pragmático de la religión proporciona un argumento para creer en Dios y crea que es una traición a nuestro deber de prestar atención únicamente al peso de la evidencia empírica. Pero aunque tal punto de vista es comprensible, Mill, en cualquier caso, ve la función de la religión en la historia humana como algo más que la solución de un rompecabezas intelectual a base de una hipótesis inductiva.

Al mismo tiempo, Mill se plantea la cuestión de si el edificio moral de las religiones superiores no podría conservarse sin la creencia en un Ser sobrenatural. Y en lo que se refiere a la provisión de un objeto ideal de la emoción y del deseo, sugiere que "la 'religión de la humanidad' provee a tal necesidad en un

113. *Autobiografía*, p. 40.
114. *Tres ensayos*, p. 48.

grado tan eminente y en un sentido tan alto como lo hacen las religiones sobrenaturales, incluso en sus mejores manifestaciones, y mucho más que cualquiera de las otras".[115] Es cierto que algunas religiones tienen la ventaja de mantener la esperanza en la inmortalidad. Pero a medida que vayan mejorando las condiciones de esta vida y los hombres crezcan más felices y sean más capaces de lograr la felicidad por un comportamiento no egoísta, los seres humanos, cree Mill, "se preocuparán cada vez menos de esta esperanza lisonjera".[116] Sin embargo, si incluimos en la religión de la humanidad la creencia en la existencia de un Dios de poder limitado, que la teología natural justifica como verdad probable, tal creencia añade a otros alicientes para trabajar por el bienestar de nuestros prójimos la convicción de que "todos podemos cooperar con el Ser invisible al que debemos todo lo que es agradable en la vida".[117] Así, pues, aun cuando la religión de la humanidad esté destinada a ser la religión del futuro, no excluye necesariamente la creencia en Dios.

Mill está de acuerdo, pues, con Auguste Comte en que la llamada "religión de la humanidad" es la religión del futuro, aunque no esté de acuerdo con las fantásticas proposiciones de Comte para la organización de tal religión. Al mismo tiempo, no excluye la creencia en un Dios finito con el cual el hombre pueda cooperar. Y aunque su idea de la religión claramente no es la que satisfaría a un Kierkegaard ni, a decir verdad, a nadie que entienda la religión como algo que compromete absolutamente el "yo" hacia el Absoluto personal, sin embargo no cree, como algunos empiristas que le precedieron, que uno pueda desembarazarse de la religión por un estudio psicológico de la forma en que haya podido originarse la creencia religiosa, o bien apelando a los daños que se han hecho en nombre de la religión. Aunque las premisas empiristas determinan en realidad su valoración de la fuerza de los argumentos de la existencia de Dios, Mill se esfuerza por mantener una posición intelectual abierta. Y aunque ve que las pruebas ofrecidas representan "sólo uno de los grados más bajos de probabilidad",[118] cuando se publicaron póstumamente, en 1874, los *Three Essays on Religion* (*Tres ensayos sobre la religión*), algunos círculos positivistas se sorprendieron al ver hasta qué punto hacía Mill concesiones al teísmo. En cualquier caso, Mill había viajado una modesta distancia, más allá del punto en el que su padre se había detenido.

115. Ibid., p. 50.
116. Ibid., p. 54. Mill sostiene que si bien la ciencia no ofrece ninguna prueba convincente contra la inmortalidad, tampoco da ninguna prueba positiva a su favor.
117. Ibid., p. 108.
118. *Tres Ensayos*, p. 102.

Capítulo IV

EMPIRISTAS, AGNÓSTICOS, POSITIVISTAS

Alexander Bain y la psicología asociacionista. — El utilitarismo según Bain. — La combinación de utilitarismo e intuicionismo de Henry Sidgwick. — Charles Darwin y la filosofía de la evolución. — T. H. Huxley: evolución, ética y agnosticismo. — El materialismo científico y el agnosticismo: John Tyndall y Leslie Stephen. — G. J. Romanes y la religión. — El positivismo: los grupos comtianos, G. H. Lewes, W. K. Clifford, K. Pearson. — B. Kidd; conclusión.

1. La psicología asociacionista fue aún desarrollada por Alexander Bain (1818-1903), quien ocupó la cátedra de lógica en la Universidad de Aberdeen desde 1860 hasta 1880. Bain ayudó a J. S. Mill en la preparación de su *Sistema de lógica*,[1] y aportó algunas de las notas psicológicas para la edición del *Análisis de los fenómenos del entendimiento humano* cuidada por el hijo de Mill. Pero aunque a veces se le considera discípulo de Mill, el propio Mill indica que el joven Bain no necesitó en realidad a ninguno de sus predecesores, excepción hecha de los precursores comunes a ambos.

Bain aspiró principalmente a desarrollar la psicología empírica como ciencia sustantiva, más que a utilizar el principio de asociación de ideas para resolver los problemas filosóficos determinados. Más tarde, se ocupó en relacionar ciertos procesos psíquicos con sus bases psicológicas, y en este sentido heredó más los intereses de Hartley que los de los Mill.[2] No obstante, si bien su pensamiento permanece encuadrado en la estructura general de la psicología asociacionista,[3] los títulos de sus obras principales: *The Senses and the Intellect* (*Los sentidos y el intelecto*, 1855) y *The Emotions and the Will* (*Las emociones y la voluntad*,

1. Véase J. S. Mill, *Autobiografía*, p. 245, nota.
2. Aunque ciertamente no dejó de ver la importancia de las investigaciones fisiológicas, J. S. Mill, como su padre, se interesó primordialmente por la psicología de la conciencia y su importancia filosófica.
3. Bain, sin embargo, introdujo muchas buenas modificaciones en la psicología asociacionista recibida de sus predecesores.

1859), muestran que amplió su campo de estudio desde la sensación y la actividad intelectual a los aspectos emotivos y volitivos de la naturaleza humana.[4] Y tal cambio le hizo posible superar, por lo menos hasta cierto punto, la tendencia de los psicólogos asociacionistas a definir la vida mental del hombre como el resultado de un proceso puramente mecánico.

El marcado interés de Bain por la actividad humana se hace evidente, por ejemplo, en su examen de la génesis de nuestra creencia en un mundo externo, material. Si fuéramos sólo sujetos de sensaciones puramente pasivas —de sensaciones o de impresiones— consideradas aparte de toda actividad o despliegue de energía por nuestra parte, nuestro estado de conciencia alerta se parecería al estado de sueño. De hecho, sin embargo, "la sensación en nosotros no es nunca totalmente pasiva, y en general se inclina más hacia lo contrario. Más aún, la tendencia al movimiento existe antes del estímulo de la sensación; y el movimiento da un carácter nuevo a la totalidad de nuestra existencia perceptiva".[5] Las impresiones recibidas de fuera producen movimiento, actividad, despliegue de energía o fuerza; y "en tal ejercicio de fuerza es donde debemos buscar el sentimiento peculiar producido por la exterioridad de los objetos".[6] Por ejemplo, en el caso del tacto —el primer sentido que nos da cuenta claramente de un mundo exterior— "lo que sugiere exterioridad es el contacto duro; y el motivo de ello es que en tal contacto ponemos fuerza por nuestra parte".[7] Al reaccionar a una sensación de tacto con una fuerza muscular, sentimos resistencia, "sentimiento que es la base principal de nuestra noción de exterioridad".[8] En resumen, "el sentido de lo exterior es la conciencia de nuestras energías y actividades particulares"; [9] y nuestro mundo exterior, el mundo exterior que se ofrece a nuestro entendimiento, puede definirse como "la suma total de todas las ocasiones en que se despliega energía activa, o que se concibe como la posibilidad de desplegarla".[10] Así, Bain define el mundo exterior, en cuanto existe para nuestra conciencia,[11] a base de las posibles respuestas activas a las sensaciones, más que en términos —como hace Mill— de posibles sensaciones.

No es de extrañar, pues, que Bain acentúe la relación íntima entre creencia en general y acción. "La creencia no tiene sentido si no se refiere a nuestros actos." [12] Siempre que un hombre, o un animal en su caso, lleva a cabo una acción como medio para un fin, la acción se apoya en una creencia primitiva o creduli-

4. Al "entendimiento" se le define desde el principio: "Tiene 'sentimiento', término en el que incluyo lo que comúnmente se llama 'sensación' y 'emoción'. Puede 'actuar' conforme al 'sentimiento'. Puede 'pensar' ". *The Senses and the Intellect* (*Los sentidos y el intelecto*), p. 1 (1.ª edición).
5. *Los sentidos y el intelecto*, p. 371.
6. Ibid.
7. Ibid., p. 372.
8. Ibid.
9. Ibid., p. 371.
10. Ibid., p. 372.
11. Según Bain, ni siquiera podemos hablar de la existencia de un mundo material totalmente separado de la conciencia.
12. *The Emotions and the Will* (*Las emociones y la voluntad*), p. 524 (2.ª edición).

dad que puede definirse "como la esperanza en un futuro contingente para perseverar en una acción".[13] Esta credulidad primitiva es la que conduce a un ser sensitivo a repetir un experimento feliz, por ejemplo, correr a un arroyo a saciar la sed. No significa esto, sin embargo, que la fuerza de la creencia aumente gradualmente desde cero hasta un estado de completo desarrollo en proporción a la duración y uniformidad de la experiencia. Porque existe un impulso o tendencia primitiva a creer, derivado de la actividad natural del sistema orgánico, y cuya fuerza es proporcional a la "fuerza de voluntad". "La criatura que quiere con fuerza, cree con fuerza al empezar la carrera." [14] Lo que hace la experiencia es determinar las formas peculiares adoptadas por un impulso primitivo que no se produce a sí mismo. Y el factor más importante para la fijación de una creencia firme es la ausencia de contradicción o la constancia efectiva de la consecuencia, es decir, entre la esperanza y su cumplimiento.

Por lo tanto, si damos por supuestas nuestras respuestas instintivas al dolor y al placer en la acción, podremos decir que la experiencia, con las inferencias que se siguen de ella, es el factor cardinal en la fijación de las creencias. Pero sin duda no es el único factor que influye en la formación de las creencias particulares. Porque si bien el sentimiento y la emoción no alteran los hechos objetivos, pueden afectar —y afectan a menudo— nuestro modo de ver e interpretar los hechos. La evidencia y el sentimiento: "la naturaleza de la cosa y el carácter del entendimiento individual determinan lo que debe predominar; pero en esta vida que vivimos, ninguno de los dos es el dueño exclusivo".[15]

Si quisiéramos sacar conclusiones generales de la posición filosófica de Bain podríamos obtener distintas conclusiones de los distintos grupos de afirmaciones. Por una parte, el relieve que da a los correlatos fisiológicos de los procesos psíquicos podría indicar una posición materialista. Por otra parte, parece inferirse una posición de idealismo subjetivo cuando habla, por ejemplo, de "la supuesta percepción de un mundo material externo e independiente",[16] y añade que "lo que se dice aquí que se percibe es una ficción útil, que por la naturaleza del caso trasciende toda posible experiencia".[17] De hecho, sin embargo, Bain trata de desembarazarse de la metafísica y dedicarse a la psicología empírica y genética, aun cuando algunas de sus afirmaciones tengan implicaciones filosóficas.

El continuador de las investigaciones psicológicas de Bain fue James Sully (1842-1923), quien ocupó la cátedra de filosofía en el University College de Londres, desde 1892 hasta 1903. En sus *Outlines of Psychology* (*Bosquejos de psicología*, 1884) y en su obra en dos volúmenes, *The Human Mind* (*La mente*

13. Ibid., p. 525.
14. Ibid., p. 538.
15. Ibid., p. 548.
16. Ibid., p. 585.
17. Ibid.

humana, 1892) siguió a Bain al poner de relieve los correlatos fisiológicos de los procesos psíquicos y al usar el principio de asociación de ideas. Más tarde, llevó sus reflexiones al campo de la teoría de la educación y trabajó en psicología infantil en sus *Studies of Childhood* (*Estudios sobre la niñez*, 1895).

Ya en la época de Bain, sin embargo, la psicología asociacionista había sido atacada por James Ward y otros. No cabe duda de que la relevancia dada por Bain a los aspectos emotivos y volitivos del hombre dio a su pensamiento un tono bastante más moderno que el que se encuentra en sus predecesores. Pero puede decirse también que la introducción de nuevas ideas en la vieja psicología ayudó a preparar el camino a las formas de pensamiento que iban a reemplazarla. Es evidente que la asociación sigue reconociéndose como factor de la vida mental. Pero no puede considerarse ya la llave que abra todas las puertas a la comprensión de los procesos psíquicos; la vieja psicología asociacionista atomista había tenido ya su día.

2. En el campo de la ética Bain introdujo modificaciones importantes o consideraciones complementarias en el utilitarismo. Tales modificaciones debilitaron sin duda la unidad simple de la ética utilitarista. Pero Bain las creyó necesarias si había que dar cuenta de la conciencia moral tal como realmente existe, es decir, como Bain la vio en sí mismo y en los miembros de la sociedad o cultura a la que pertenecía.

El utilitarismo, señala Bain, tiene una gran ventaja sobre la teoría del sentido moral: proporciona una norma externa de moralidad, sustituyendo "la atención a las consecuencias por un simple juicio o sentimiento irracional".[18] Se opone también a la teoría de que toda acción humana es el resultado de impulsos egoístas, teoría que está destinada a interpretar equivocadamente el afecto y la simpatía, "los fundamentos principales del desinterés".[19] Sin duda, tales impulsos pertenecen al yo. Pero esto no significa que puedan ser definidos como impulsos "egoístas". De hecho, la egolatría no ha sido jamás el único fundamento de la idea que tiene el hombre de lo bueno. Y ciertamente no es el único fundamento de las convicciones morales del hombre. Esto lo admiten los utilitaristas que relacionan la idea de utilidad con la del bien común.

Al propio tiempo, el utilitarismo no puede constituirse en la entera verdad acerca de la moralidad. Por una parte, hay que hacer espacio a la distinción entre "la utilidad obligatoria y lo que se deja a la libre iniciativa".[20] En último término, hay muchas acciones útiles a la comunidad que no se consideran obligatorias. Por otra parte, está claro que muchas de las reglas que prevalecen en la mayoría de las comunidades se fundamentan en parte en el sentimiento, y no sólo en la idea de utilidad. Así, pues, aun cuando el principio de utilidad es un elemento esencial en la ética, hay que tener en cuenta también el sentimiento e

18. *Las emociones y la voluntad*, p. 272.
19. Ibid., p. 258. Bain indica también que podemos sentir antipatías y aversiones desinteresadas.
20. Ibid., p. 274.

incluso la tradición, "que es la influencia permanente de una 'utilidad' o 'sentimiento' anteriores".[21] Es decir, que debemos añadir estos elementos si queremos dar una cuenta exhaustiva de las prácticas morales existentes.

Bain, por lo tanto, no se preocupa en construir una teoría ética *a priori.* Le interesa poner de manifiesto los fundamentos empíricos de la moral tal como se da en la realidad. Se acerca más a la moral desde el punto de vista psicológico. Y si tenemos en cuenta tal aproximación, podremos entender su tratamiento genético de la conciencia y el sentimiento del deber. Contra la opinión de Dugald Stewart, para quien la conciencia es "una facultad intelectual primitiva e independiente, que se desarrollaría en nosotros aunque no pasáramos jamás por la experiencia de una autoridad externa",[22] Bain sostiene que "la conciencia es un plagio en nuestro interior del gobierno que existe fuera de nosotros".[23] En otras palabras, la conciencia es una reflexión interna de las voces de los padres, educadores y autoridad exterior en general. Y el sentido del deber y de la obligación nace por la asociación establecida en el entendimiento del niño entre la realización de las acciones prohibidas por la autoridad exterior y las sanciones impuestas por ella.

Ahora bien, si admitimos que J. S. Mill presenta al utilitarismo como una adecuada definición de la conciencia moral existente, Bain está indudablemente en lo cierto al decir que para definir adecuadamente la conciencia moral hay que tener en cuenta otros factores además del principio de utilidad. Pero si entendemos que Mill recomienda un sistema ético particular y que prefiere tal sistema a la teoría del sentido moral, apoyándose en la base de que el principio de utilidad proporciona un criterio de comportamiento moral que no se encuentra en la mera teoría del sentido moral, en tal caso es discutible que Bain sea en realidad más positivista que Mill. Porque si bien, como hemos visto, reconoce la ventaja del utilitarismo al contar con una norma exterior, sin embargo tiende a acentuar la relatividad de las convicciones morales. Si alguien pregunta cuál es la norma moral, la respuesta adecuada será: "las leyes de la sociedad existente, en tanto procedentes de alguien revestido en su día de una autoridad legislativa moral".[24] En lugar de considerar a la moral como conjunto indivisible, debemos tener en cuenta los códigos particulares y las reglas morales por separado. Y veremos entonces que detrás de los fenómenos de la conciencia y del deber está la autoridad. Bain admite la influencia de los individuos sobresalientes; pero para completar el proceso legislativo se requiere el consentimiento de la comunidad en general, sea el que sea. Y una vez completado, aparece la autoridad exterior, que forma la conciencia y el sentido del deber en el individuo.

Bain hubiera debido meditar más su asentimiento a la idea de que los indivi-

21. Ibid., p. 277.
22. Ibid., p. 283.
23. Ibid.
24. *Las emociones y la voluntad*, p. 281.

duos sobresalientes tienen el poder de reformar la perspectiva moral de una sociedad. Es decir, debiera haberse preguntado si tal asentimiento era realmente consecuente con una ética de la presión social. Algunos han llegado a la conclusión de que hay un campo de valores objetivos en el que son posibles distintos grados de comprensión, en tanto Bergson creyó necesario distinguir entre lo que él llamó moral "cerrada" y moral "abierta". Pero el problema no parece haber preocupado a Bain, si bien los elementos para el planteamiento del problema estaban presentes en su estudio de la moral.

3. Un cambio mucho más radical en la ética utilitarista lo realizó Henry Sidgwick (1838-1900), *fellow* del Trinity College de Cambridge y elegido para ocupar la cátedra de filosofía moral en dicha universidad en 1883. Su reputación se debe principalmente a *The Methods of Ethics* (*Los métodos de la ética*, 1874). Entre sus otros escritos se encuentran *Outlines of the History of Ethics for English Readers* (*Bosquejos de una historia de la ética para lectores ingleses*, 1866), y las *Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau* (*Conferencias sobre la ética de Green, Spencer y Martineau*, 1902), publicadas póstumamente.

En el examen por el propio Sidgwick del desarrollo de sus ideas éticas, publicado en la sexta edición (1901) de *Los métodos de la ética*, indicaba que "mi primera adhesión a un sistema ético definido fue al utilitarismo de Mill".[25] Pero no tardó en advertir una discrepancia entre el hedonismo psicológico —la tesis de que cada hombre busca su propia felicidad— y el hedonismo ético —la tesis de que cada hombre debe buscar la felicidad general—. Si se entiende por hedonismo psicológico que cada hombre de hecho busca exclusivamente su propio placer, la tesis es discutible, o, mejor, falsa. Pero en cualquier caso, una tesis puramente psicológica no puede fijar una tesis ética. Como decía Hume, no podemos deducir un "debe" de un "es", una prescripción de una descripción puramente empírica. James Mill intentó probar cómo una persona que por naturaleza busca su propio placer o felicidad, psicológicamente puede obrar de modo altruista; pero aun cuando sus razones fueran válidas desde un punto de vista psicológico, no demostrarían que *debemos* actuar altruistamente. Por lo tanto, si el hedonismo ético o universalista ha de tener una base filosófica, ésta debe buscarse fuera de la psicología.

Sidgwick llegó a la conclusión de que tal base filosófica podía encontrarse sólo en la intuición de algún principio o principios morales fundamentales. Así, pues, pasó del utilitarismo de Bentham y J. S. Mill al intuicionismo. Pero posteriores estudios le convencieron de que los principios implícitos en la moral del sentido común —distintos de las teorías filosóficas sobre la moral— eran de carácter utilitarista o, en cualquier caso, compatibles con el utilitarismo. "Volví a ser entonces 'utilitarista', pero con una base intuicionista'."[26]

25. *The Methods of Ethics* (*Los métodos de la ética*) p. XV (6.ª edición).
26. Ibid., p. XX.

En la teoría de Sidgwick, por lo tanto, hay algunos principios morales evidentemente verdaderos. Así, es evidente que uno preferiría un bien mayor futuro a un bien presente menor.[27] Éste es el principio de la prudencia. Es también evidente que en tanto seres racionales debemos tratar a los demás en la forma en que creemos que deben tratarnos a nosotros, a no ser que exista alguna diferencia "que pueda servir de fundamento para justificar un trato distinto".[28] Éste es el principio de justicia. Es también evidente que desde el punto de vista del Universo, el bien de un individuo no es más importante que el de cualquier otro, y que como ser racional uno debe tender al bien general, en la medida en que esté a su alcance. De ambos principios puede deducirse el principio de la benevolencia, a saber, que "cada uno está moralmente obligado a considerar el bien de cualquier otro individuo como el suyo propio, excepto cuando juzgue que debe tenerlo en menos, sea porque lo considere desde un punto de vista parcial, sea porque de algún modo quede fuera de su conocimiento o de su alcance".[29]

El principio de prudencia o del "egoísmo racional", citado antes, implica que el hombre debe buscar su propio bien. Y Sidgwick está realmente convencido, con Butler, de que en esto hay un deber manifiesto. El principio de benevolencia racional, en cambio, afirma que debemos procurar el bien de los demás en cualquier caso, bajo ciertas condiciones. Si los combinamos, pues, nos encontramos con el precepto de buscar el bien en general, incluso el propio, o de buscar el propio bien en tanto es parte constituyente del bien general. Porque el bien general se forma con los bienes individuales. Ahora bien, el bien general puede identificarse con la felicidad universal, si no entendemos por felicidad simplemente los placeres de los sentidos, y si no queremos implicar que la felicidad se consigue mejor cuando se tiende directamente a ella. Así, pues, "he llegado por fin a la conclusión de que el método 'intuicionista' aplicado rigurosamente se somete, como resultado final, a la doctrina del puro 'hedonismo universalista', al que es conveniente denominar con la sola palabra 'utilitarismo' ".[30]

Si examinamos la filosofía moral de Sidgwick a la luz de la tradición utilitarista, instintivamente tendemos a fijarnos en su rechazo de las pretensiones de la psicología genética en el sentido de proporcionar una base adecuada a nuestras convicciones morales, en especial a la convicción de la conciencia de deber, y también en su aplicación de la idea de axiomas morales percibidos intuitivamente, fomentada por la lectura de Samuel Clarke y otros autores.[31] Puede defi-

27. No significa esto que debamos preferir un bien futuro inseguro a un bien menor pero seguro y actual. El principio sólo afirma como hecho evidente que la prioridad en el tiempo, en sí misma, no constituye un fundamento razonable para preferir un bien en lugar de otro. Cf. *Los métodos de la Ética*, p. 381.

28. *Los métodos de la Ética*, p. 380. Tal distinción podría darse en las circunstancias o entre las personas consideradas. No es imprescindible que pensemos que hay que tratar a un niño como creemos que se nos debe tratar a nosotros.

29. Ibid., p. 382.

30. *Los métodos de la Ética*, pp. 406-407.

31. Para Samuel Clarke, véase el vol. V de esta *Historia*, pp. 153-157.

nírsele como utilitarista intuicionista o como intuicionista utilitarista, si tales definiciones no encierran una contradicción de términos. Sidgwick, de hecho, sostuvo que no hay una incompatibilidad real entre el utilitarismo y el intuicionismo. Al propio tiempo, fue un pensador demasiado honrado para afirmar que había dado una solución definitiva al problema de reconciliar las exigencias del interés y del deber, de la prudencia o egoísmo racional y la benevolencia, una benevolencia capaz de manifestarse no sólo en el comportamiento altruista, sino también en un total sacrificio de sí mismo al servicio de los demás o al servicio de un ideal.

Si, por el contrario, consideramos la filosofía moral de Sidgwick en relación con lo que iba a venir después, en lugar de relacionarla con lo que había ocurrido antes, seguramente daremos mayor relieve a su método. Sidgwick acentuó la necesidad de examinar lo que llamó "moral del sentido común"; e intentó descubrir los principios básicos implícitos en la conciencia moral corriente, precisarlos y determinar sus relaciones mutuas. Se sirvió del método analítico. Escogía un problema, lo examinaba desde distintos ángulos, proponía una solución y planteaba objeciones y contraobjeciones. Tal vez tendió a perderse en detalles y a suspender el juicio final porque era incapaz de ver su camino con claridad por entre todas las dificultades. Decir esto, sin embargo, es en cierto sentido elogiar su honradez total y cautelosa. Y aunque su referencia a las verdades evidentes por sí mismas tal vez no parezca muy convincente, su dedicación al análisis y a la aclaración de la conciencia moral corriente nos recuerdan el movimiento analítico posterior de la filosofía inglesa.

4. La psicología asociacionista, el fenomenismo de J. S. Mill y la ética utilitarista tienen sus raíces en el siglo XVIII. Sin embargo, poco después de la mitad del siglo XIX, una nueva idea empezó a colorear la corriente de pensamiento empirista: la idea de la evolución. En realidad, no es posible fijar una fecha determinada y decir que a partir de ella el empirismo se convirtió en una filosofía de la evolución. Herbert Spencer, el gran filósofo de la evolución en la Inglaterra del siglo XIX, había empezado a publicar su *System of Phylosophy* (*Sistema de filosofía*) antes de que J. S. Mill publicara su obra sobre Hamilton, y Bain —que murió en el mismo año que Spencer— había continuado la tradición representada por los dos Mill. Más aún, seguramente el movimiento empirista como un todo llegó a ser dominado por la idea de la evolución antes de que tal idea fuera predominantemente sostenida por ciertos representantes del movimiento. Podemos decir, sin embargo, que en la segunda mitad del siglo la teoría de la evolución invadió y ocupó no sólo las zonas afines del campo científico, sino también zonas considerables del campo de la filosofía empirista.

La idea de la evolución biológica no fue, por supuesto, un invento de mediados del siglo XIX. Como idea puramente especulativa había aparecido ya en la Grecia antigua. En el siglo XVIII Georges-Louis de Buffon (1707-1788) le había preparado el camino, mientras que Jean Baptiste Pierre Lamarck (1744-

1829) había defendido que, como respuesta a las nuevas necesidades exigidas por los cambios del ambiente, se producen cambios en la estructura orgánica de los animales, de forma que algunos órganos caen en desuso mientras otros se desarrollan y desenvuelven, y que los hábitos adquiridos se transmiten por herencia. Más aún, cuando se difundió por primera vez la idea de la evolución en Inglaterra, el difusor fue un filósofo, Spencer, y no un científico. Esto, sin embargo, no resta importancia a los escritos de Darwin que pusieron en pie la teoría de la evolución y dieron un gran impulso a su propagación.

Charles Robert Darwin (1809-1882) fue un estudioso de las ciencias de la naturaleza, no un filósofo. Durante sus famosos viajes en el "Beagle" (1831-1836) la observación de las mutaciones en los animales de la misma especie en situaciones distintas, y la reflexión sobre las diferencias entre los animales vivos y los fosilizados, le llevaron a cuestionar la teoría de la fijación de las especies. En 1838 el estudio de Malthus *Essay on the Principle of Population* (*Ensayo sobre el principio de la población*) le ayudó a llegar a las conclusiones de que en la lucha por la existencia las mutaciones favorables tienden a prevalecer y las no favorables a ser destruidas, y que el resultado de tal proceso es la formación de especies nuevas, transmitiéndose por herencia los caracteres adquiridos.

A conclusiones similares llegó independientemente otro científico naturalista, Alfred Russel Wallace (1823-1913) quien, como Darwin, bajo la influencia de Malthus, llegó a la idea de la supervivencia de lo más conveniente en la lucha por la existencia. Así, el 1.º de julio de 1858, Wallace y Darwin presentaron una comunicación conjunta en la reunión de la Linnean Society de Londres. La contribución de Wallace fue un escrito *On the Tendency of Varieties to Depart Indefinitely from the Original Type* (*Sobre la tendencia de los géneros a apartarse indefinidamente del tipo original*), en tanto Darwin presentó un compendio de sus propias ideas.

La famosa obra de Darwin sobre el *Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (*El origen de las especies por medio de la selección natural, o la conservación de las razas mejor dotadas en la lucha por la vida*) se publicó en noviembre de 1859, agotándose todos los ejemplares el día de la publicación. A esta obra siguió en 1868 *The Variation of Animals and Plants under Domestication* (*La mutación de los animales y las plantas en la vida doméstica*). Y el año 1871 vio la publicación de *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (*La estirpe del hombre y la selección relacionada con el sexo*). Darwin publicó muchos otros libros, pero se le conoce principalmente por *El origen de las especies* y *La estirpe del hombre.*

En su calidad de naturalista, Darwin no atendió a la especulación filosófica y se dedicó principalmente a construir una teoría de la evolución basada en las pruebas empíricas que tenía a mano. En realidad, interpretó la moral como la evolución de la intencionalidad del instinto animal y como algo que se desarrolla a través de los cambios de las normas sociales que confieren un valor de su-

pervivencia a las sociedades. Y fue muy consciente del alboroto causado por su teoría de la evolución en los reductos teológicos, especialmente por la aplicación de dicha teoría al hombre. En 1870 escribió que si bien no podía concebir el universo como producto del azar ciego, no veía rastro de un designio —mucho menos de un designio benéfico— al considerar los detalles de la historia natural. Y aunque en un principio fue cristiano, a la larga desembocó en una suspensión agnóstica del juicio. Sin embargo, procuró evitar comprometerse personalmente en la controversia teológica.

A no ser que nos hubiera tocado en suerte vivir quizás en uno de los pequeños campos supervivientes del fundamentalismo, nos resultaría difícil apreciar ahora el fermento causado en el siglo pasado por la hipótesis de la evolución orgánica, especialmente en su aplicación al hombre. Por una parte, la idea de la evolución es ahora moneda corriente y mucha gente que sería incapaz de referir o sopesar las pruebas aducidas en su favor, la da por supuesta. Por otra parte, la hipótesis ha dejado de ser motivo de una amarga controversia teológica. Aun quienes ponen en duda la suficiencia de pruebas para demostrar la evolución del cuerpo humano desde otras especies, están de acuerdo en que los primeros capítulos del *Génesis* no quisieron resolver problemas científicos, y que la cuestión debe solucionarse con las pruebas empíricas disponibles. Además, si exceptuamos a los marxistas, que en cualquier caso son fieles al materialismo, los no creyentes serios no sostienen en general que la hipótesis de la evolución orgánica en sí desapruebe el teísmo cristiano o sea incompatible con la religión. En último término, la presencia del mal y el sufrimiento en el mundo —una de las principales objeciones al teísmo cristiano— sigue siendo un hecho indudable, se acepte o se rechace la hipótesis. Hemos visto también a filósofos como Bergson desenvolviendo una filosofía espiritualista enmarcada en la idea general de la evolución creadora y, más recientemente, a un científico como Teilhard de Chardin haciendo un uso entusiástico de esta misma idea, al servicio de una visión religiosa del mundo. Así, pues, las controversias del último siglo parecen, en la opinión de muchos, haber acumulado una gran masa de polvo y telarañas en el intervalo.

Hay que recordar, sin embargo, que a mediados del siglo pasado la idea de la evolución de las especies, principalmente aplicada al propio hombre, fue para la mayoría de la gente culta una novedad total. Más aún, en general no sólo los exponentes de la idea, sino también algunos de sus críticos, dieron la impresión de que la teoría darwiniana hacía superflua o, mejor, excluía positivamente cualquier interpretación teleológica del proceso cósmico. Por ejemplo, T. H. Huxley escribió: "lo que me chocó más al leer por vez primera *El origen de las especies* fue la convicción de que la teleología, en su aceptación corriente, había recibido el golpe de gracia de la mano de Mr. Darwin".[32] Sobreviven las especies que so-

32. *Lectures and Essays* (*Lecciones y Ensayos*) (The People's Library edition), pp. 178-179. Huxley estaba comen-

portan mejor la lucha por la existencia; pero las diferencias que las hacen mejor dotadas para ello son fortuitas.

Lo que nos interesa aquí es la influencia de la teoría de la evolución en la filosofía, más que las controversias teológicas que suscitó. Herbert Spencer, el principal filósofo evolucionista del siglo XIX, merece un capítulo aparte. Entre tanto, podemos considerar brevemente a dos o tres autores que contribuyeron a propagar la idea de la evolución y el desarrollo de algunas teorías filosóficas basadas o relacionadas con tal idea. Hay que notar, sin embargo, que fueron científicos que se aventuraron en el campo de la filosofía, más que filósofos profesionales. En general, los filósofos académicos o universitarios se mantuvieron distanciados del tema, en una actitud de reserva. En cuanto a Spencer, jamás ocupó una cátedra.

5. El nombre sugerido inmediatamente por este contexto es el de Thomas Henry Huxley (1825-1895). Como cirujano naval a bordo del "Rattlesnake", Huxley tuvo la oportunidad de estudiar la vida marina en los mares tropicales, y a consecuencia de sus investigaciones fue elegido miembro de la Royal Society en 1851. En 1854 se le contrató como profesor de historia natural en la Escuela de Minas. Con los años se mezcló cada vez más en la vida pública, llegando a prestar sus servicios en diez comisiones reales y tomando parte activa en la organización educativa. Desde 1883 hasta 1885 fue presidente de la Royal Society.

En opinión de Huxley, Darwin había colocado la teoría de la evolución sobre una base firme siguiendo un método conforme a las reglas establecidas por J. S. Mill. "Se ha esforzado por determinar inductivamente grandes hechos, por observación y experimentación; ha procedido después por razonamiento desde los datos así obtenidos y, por último, ha comprobado la validez de su razonamiento, comparando sus deducciones con los hechos observados de la Naturaleza." [33] Es cierto que el origen de las especies por selección natural no se ha demostrado definitivamente. La teoría sigue siendo una hipótesis que cuenta sólo con un alto grado de probabilidad. Pero es "la única hipótesis existente que vale desde un punto de vista científico".[34] Y constituye un progreso notable respecto a la teoría de Lamarck.[35]

Pero aunque Huxley aceptó la tesis de que la evolución orgánica procede

---

tando cierto ensayo de un tal profesor Kolliker, de Wurzburg, quien había interpretado a Darwin como teólogo y en calidad de tal le había criticado.

33. *Lay Sermons, Adresses and Reviews* (*Sermones laicos, discursos y revisiones*), p. 294 (6.ª edición). La cita está tomada de un artículo de 1860 sobre *El origen de las especies.*

34. Ibid.. p. 295.

35. Respecto a la teoría de Lamarck de que los cambios ambientales producen nuevas necesidades en los animales, que las nuevas necesidades producen nuevos deseos y que los nuevos deseos dan lugar a modificaciones orgánicas que se transmiten por herencia, Huxley indica que no parece habérsele ocurrido a Lamarck investigar "si existe alguna razón para creer que la totalidad de cambios posibles tenga algún límite, o preguntarse durante cuanto tiempo es probable que un animal se esfuerce por satisfacer un deseo imposible". *Lecciones y Ensayos*, p. 124. La cita está tomada de un ensayo de 1850 sobre "The Darwinian Hypothesis".

por selección natural o por supervivencia de los mejor dotados en la lucha por la existencia, señaló una aguda distinción entre el proceso evolutivo y la vida moral del hombre. Los que defienden una ética de la evolución según la cual la vida moral del hombre es una continuación del proceso evolutivo tienen razón probablemente al sostener que lo que llamamos sentimientos morales ha evolucionado a la par de otros fenómenos naturales. Pero olvidan que los sentimientos inmorales son también resultado de la evolución. "El ladrón y el asesino siguen tanto a la naturaleza como el filántropo." [36]

In fine, la moral implica la lucha contra el proceso evolutivo. En la lucha por la existencia, el más fuerte y seguro de sí mismo tiende a pisotear al más débil, mientras que "el progreso social significa una contrastación del proceso cósmico en cada grado y la sustitución de éste por otro que puede ser llamado proceso ético".[37] En principio, la sociedad humana fue probablemente sólo un producto de la necesidad orgánica, como las sociedades de las abejas y las hormigas. Pero en el caso del hombre, el progreso social significa un estrechamiento de los lazos de simpatía mutua, consideración y benevolencia, y una serie de restricciones impuestas por uno mismo frente a las tendencias anti-sociales. Es cierto que en la medida en que tal proceso hace a la sociedad más apta para la supervivencia en relación con la Naturaleza o con otras sociedades, dicho proceso está en armonía con el progreso cósmico. Pero en cuanto la ley y las reglas morales restringen la lucha por la existencia entre los miembros de una sociedad dada, el proceso ético se separa completamente del proceso cósmico. Porque tiende a producir cualidades totalmente distintas. Así, podemos decir que "el progreso ético de la sociedad depende no de imitar el proceso cósmico, y menos aún de huir de él, sino de combatirlo".[38]

Hay, pues, una diferencia considerable entre las ideas de T. H. Huxley y las de su nieto Sir Julian Huxley, sobre la relación entre evolución y ética. No quiero decir, por supuesto, que Sir Julian Huxley rechace las cualidades morales y los ideales que su abuelo consideró deseables. El hecho es que mientras Sir Julian Huxley acentúa el elemento de continuidad entre el movimiento evolutivo general y el progreso moral, T. H. Huxley acentuó el elemento de discontinuidad, sosteniendo que "el proceso cósmico no tiene ningún tipo de relación con los fines morales".[39] Por supuesto que T. H. Huxley podía haber postulado un nuevo tipo de ética, que implicara una exaltación nietzscheana del hombre fuerte de la Naturaleza, y que podía haberse interpretado como continuación de lo que él llamó el proceso cósmico. Pero no intentó tal transvaloración de valores. Más bien aceptó los valores de simpatía, benevolencia, consideración para con los demás, etc.; y en el proceso cósmico no respetó tales valores.

36. *Evolution and Ethics and Other Essays* (*Evolución y Etica y otros ensayos*), p. 80. La conferencia sobre *Evolución y Ética* se dio primero en Oxford, como la segunda conferencia de Romanes.
37. Ibid., p. 81.
38. Ibid., p. 83.
39. *Evolución y Ética y otros ensayos*, p. 83.

Huxley creía que la vida moral del hombre formaba un mundo autónomo dentro del mundo de la Naturaleza, pero esto no significa que considerara al hombre poseedor de un alma espiritual de la cual la evolución no pudiera dar cuenta. Sostuvo que "la conciencia es una función del cerebro".[40] Es decir, la conciencia es un epifenómeno que se produce cuando la materia ha desarrollado una forma de organización especial. Y tal teoría, junto con su defensa del determinismo, le valió el calificativo de materialista.

Huxley, sin embargo, se negó en firme a que le adjudicaran tal apelativo. Una de las razones que daba para ello tal vez no sea muy convincente, porque implica una interpretación muy simplista del materialismo. Según Huxley, el materialismo sostiene que en el universo no hay nada más que materia y fuerza, en tanto la teoría de la naturaleza epifenoménica de la conciencia no niega la realidad de ésta ni la identifica con el proceso físico del que deriva.[41] Pero Huxley continúa diciendo, con una improvisación que no carece de encanto, que "los argumentos usados por Descartes y Berkeley para mostrar que el conocimiento cierto no va más allá de nuestros estados de conciencia me parecen tan inexpugnables ahora como me lo parecieron cuando por primera vez me puse en contacto con ellos, hace más o menos medio siglo... Nuestra única certeza es la de la existencia del mundo mental, y el de *Kraft und Stoff* cae a lo sumo en el rango de una hipótesis altamente probable".[42] Además, si las cosas materiales se resuelven en centros de fuerza, se puede hablar tanto de inmaterialismo como de materialismo.

Tal vez no sea muy fácil comprender cómo la tesis de que nunca podemos llegar a conocer realmente nada con certeza fuera de nuestros estados de conciencia pueda armonizarse con la tesis de que la conciencia es una función del cerebro. Pero la primera tesis permite decir a Huxley que "si nos forzaran a elegir entre el 'materialismo' y el 'idealismo', yo elegiría este último".[43]

Debe añadirse, sin embargo, que Huxley no quisiera verse forzado a elegir entre materialismo e idealismo. Y lo mismo puede decirse del problema del ateísmo frente al teísmo. Huxley se llama a sí mismo agnóstico, y en su trabajo sobre David Hume se muestra de acuerdo con la teoría de los filósofos escoceses de la suspensión del juicio sobre los problemas metafísicos. Tenemos un saber científico, y "el hombre de ciencia ha aprendido a creer en la justificación, no por la fe, sino por la verificación".[44] Respecto a lo que trasciende el campo de la verificación, debemos permanecer agnósticos, suspender el juicio.

Como cabe esperar del naturalista que se aventura en el campo de la filoso-

40. Ibid., p. 135.

41. El marxista, por ejemplo, no niega la realidad de la mente. Tampoco identifica los procesos psíquicos y los físicos. No por ello se considera menos materialista. Y lo es en un sentido metafísico.

42. *Evolución y Ética y otros ensayos*, p. 130. *Kraft und Stoff* es el título de un libro muy conocido del materialista alemán Ludwig Büchner. Veáse el vol. VII de esta *Historia de la filosofía*, p. 280.

43. Ibid., p. 133.

44. *Sermones laicos, discursos y revisiones*, p. 18.

fía, las teorías filosóficas de Huxley no están muy bien construidas. Tampoco queda clara su coherencia interna, para decirlo con palabras suaves. Al propio tiempo, dichas teorías expresan la actitud, muy común en Inglaterra, de aversión por los extremos, y cierta repugnancia a sufrir la imposición de etiquetas restrictivas. A Huxley no le importaba defender la evolución contra cualquier ataque, como lo hizo en el famoso encuentro con el obispo Samuel Wilberforce en 1860. Y no le importaba criticar la teología ortodoxa. Pero aunque es evidente que no creía en la doctrina cristiana de Dios, no quiso comprometerse ni con el ateísmo ni con el materialismo. Tras el velo de los fenómenos está lo incognoscible. Y respecto a la incognoscible, la actitud adecuada es, por definición, el agnosticismo.

6. (I) La etiqueta de "materialista" rechazada por Huxley fue aceptada por John Tyndall (1820-1893), quien en 1853 fue nombrado profesor de filosofía natural en la Royal Institution, donde fue compañero de Faraday.[45] Tyndall trabajó principalmente en física inorgánica, en especial en el tema del calor radiante; y se sintió mucho menos inclinado que Huxley a realizar incursiones en el campo de la filosofía. Pero no dudó en profesar abiertamente lo que él llamaba un "materialismo científico".

El materialismo científico aceptado por Tyndall no era, sin embargo, el mismo materialismo rechazado por Huxley. Porque en gran medida el materialismo de Tyndall parte de la hipótesis de que cada estado de conciencia está relacionado con un proceso físico del cerebro. Así, en sus conferencias en la British Association, en 1868, sobre la "Extensión y límites del materialismo científico" (*Scope and Limit of Scientific Materialism*), Tyndall explicaba que "al afirmar que el crecimiento del cuerpo es mecánico y que el pensamiento, en cuanto ejercitado por nosotros, encuentra su correlación en la física del cerebro, creo que queda establecida la posición del 'materialista', en la medida en que tal posición sea sostenible".[46] En otras palabras, el materialista afirma que dos series de fenómenos —los procesos mentales y los procesos físicos del cerebro— están asociados, aunque se encuentre en una "ignorancia absoluta" [47] acerca del lazo real de unión entre ellos. De hecho, en las llamadas "Conferencias de Bredfast", dadas en la British Association en 1874, Tyndall afirmó rotundamente que "el hombre *objeto* está separado por un abismo insalvable del hombre *sujeto.* No hay una energía motora en el entendimiento humano capaz de llevarlo, sin ruptura lógica, del uno al otro".[48]

Tyndall en realidad entendió que el materialismo científico implicaba una "afirmación provisional" [49] de la hipótesis de que el entendimiento y todos sus

45. A la muerte de Faraday, en 1867, Tyndall le sucedió como *superintendent* de la institución.
46. *Fragments of Science for Unscientific People* (*Fragmentos de ciencia para gente acientífica*), pp. 121-122 (2.ª edición).
47. Ibid., p. 122.
48. *Lecciones y Ensayos*, p. 40 (Rationalist Press Association edition, 1903).
49. *Fragments of Science* (*Fragmentos de ciencia*), p. 166.

fenómenos "estuvieron alguna vez latentes en una nube fogosa" [50] y que son "resultado del juego entre el organismo y el ambiente a lo largo de líneas de tiempo cósmicas".[51] Pero la conclusión que sacó de la teoría de la evolución fue que la materia no podía considerarse propiamente como materia "bruta". Había que verla como el recipiente potencial de la vida y los fenómenos mentales. Con otras palabras, el materialismo científico exigía una revisión del concepto de materia como algo esencialmente muerto y opuesto a la vida mental y biológica.

Más allá de los fenómenos de la materia y la fuerza, que constituyen el objeto de la investigación científica, "el misterio real del universo está por resolver, y, en lo que a nosotros se refiere, no tiene solución".[52] Pero tal reconocimiento del misterio del universo no tenía la intención, en Tyndall, de apoyar la creencia en el Dios de los cristianos. En su *Apology for the Belfast Adress* (*Apología del manifiesto de Belfast*, 1874) habló de la idea de la actividad creadora de "un Ser que está fuera de las nubes",[53] no sólo como una idea no basada en ninguna prueba empírica, sino también "opuesta al verdadero espíritu de la ciencia".[54] Es más: respondiendo a un crítico católico indicó, en la misma *Apología*, que no rechazaría la acusación de ateísmo respecto de cualquier concepto del Ser Supremo presumiblemente aceptable para sus críticos.

El materialismo científico de Tyndall no se limitó, pues, a una perspectiva metodológica presupuesta por la investigación científica. No decía simplemente, por ejemplo, que el psicólogo científico debía proseguir sus investigaciones sobre la relación entre el entendimiento y el cuerpo, suponiendo que va a encontrarse una relación entre cualquier fenómeno mental y un proceso físico. Su tesis era que, en todo cuanto respecta al conocimiento, la ciencia es siempre competente. Los problemas que no pueden ser respondidos por la ciencia son, en principio, irrespondibles. La religión, por ejemplo, queda inmune de toda refutación, siempre que se la considere simplemente como una experiencia subjetiva.[55] Pero si se considera que pretende ampliar nuestro conocimiento, tal pretensión es falsa. En el sentido general del término, por lo tanto, Tyndall fue un positivista. Al dejar un lugar para el agnosticismo, es decir, para los misterios o enigmas que no pueden solucionarse, se acercó mucho a la posición que iban a adoptar más tarde los neopositivistas o positivistas lógicos. Pero esto no impide que, según él, el materialismo científico implicara una noción positivista de la uniforme competencia de la ciencia en el campo del conocimiento.

50. Ibid., p. 163.
51. *Lecciones y Ensayos*, p. 40.
52. *Fragmentos de ciencia*, p. 93.
53. *Lecciones y Ensayos*, p. 47.
54. Ibid.
55. "Ningún razonamiento ateo puede, creo yo, extirpar la religión del corazón humano. La lógica no puede quitarnos la vida, y la religión es vida para el religioso. En tanto experiencia de la conciencia, está más allá del alcance de la lógica", *ibid.*, p. 45.

(II) La idea de que el agnosticismo es la única actitud realmente en armonía con el verdadero espíritu científico, fue sostenida también por Sir Leslie Stephen (1832-1904), autor de una *History of English Thought in the Eighteenth Century* (*Historia del pensamiento inglés en el siglo* XVIII, 1876) en dos volúmenes, y de un trabajo sobre *The English Utilitarians* (*Los utilitaristas ingleses*, 1900), en tres volúmenes. Primero sacerdote, pasó sucesivamente por la influencia de Mill, Darwin y Spencer, y en 1875 abandonó definitivamente el estado clerical.

En un estudio sobre la naturaleza del materialismo, Stephen sostiene que éste "representa la perspectiva del investigador físico. Un hombre es materialista, en nuestra época, en tanto sólo trata con lo que puede tocarse, manipularse, verse o de alguna forma percibirse por los sentidos".[56] Con otras palabras, la investigación científica exige un materialismo metódico. No exige la adhesión a la teoría de que la materia es la última realidad.

Sin embargo, no se sigue de ahí, de ningún modo, que podamos afirmar el espiritualismo, la teoría de que el entendimiento es la última realidad. Lo cierto en tal cuestión es que "no podemos traspasar la cortina que constituye la realidad".[57] Si intentamos hacerlo, nos precipitaremos inmediatamente en "la región trascendental de las antinomias y telarañas del cerebro".[58] Lo incognoscible que yace más allá de la "realidad" es "un simple vacío": [59] no por escribirlo con letras mayúsculas se convierte en realidad. "El antiguo secreto sigue siendo secreto; el hombre no sabe nada del Infinito y del Absoluto." [60]

Podría pensarse que si el mundo fenoménico se identifica alguna vez con la "realidad", no hay ninguna buena razón para suponer que exista algo desconocido más allá de ella. ¿Cuál es el motivo para suponer que *hay* un secreto que siempre sigue siendo secreto? Al revés, si hay una razón buena para suponer la existencia de un Absoluto incognoscible, no hay razón para identificar el mundo fenoménico con la realidad. Pero el agnosticismo de Stephen representa menos una posición cuidadosamente pensada que una actitud general. Sólo la ciencia nos proporciona un saber exacto. La ciencia no sabe nada de un Absoluto metaempírico. Pero tenemos la impresión de que, aun en el caso de que todos los problemas científicos se resolvieran, el universo seguiría siendo misterioso, enigmático. El enigma, sin embargo, es insoluble.

Huelga decir que se atribuyó al materialismo científico y al agnosticismo la negación de los valores morales. Tyndall insistió en que los valores morales son independientes de los credos religiosos, y que no debe interpretarse el materialismo científico como algo que incluye o implica un empequeñecimiento de los ideales más altos del hombre. En cuanto a Sir Leslie Stephen, en su obra *The*

56. *An Agnostic's Apology and Other Essays* (*Apología de un agnóstico y otros ensayos*), p. 52 (Rationalist Press Association edition, 1904). La cita está tomada del ensayo de 1886 *What is Materialism?* (*¿Qué es Materialismo?*).
57. Ibid., p. 66.
58. Ibid., p. 57.
59. Ibid.
60. Ibid., p. 20.

Science of Ethics (*La ciencia de la ética*, 1882) trató de proseguir y desarrollar el intento de Spencer de fundamentar la moral en la evolución. Vista en abstracto, la función de la moral consiste en favorecer la salud y vitalidad del organismo social. Desde el punto de vista histórico, los principios morales sufren un proceso de selección natural, y los que son más eficaces en la promoción del bien del organismo social prevalecen sobre los menos eficaces. Es decir, que la sociedad en cuestión los aprueba. Así, incluso la moral se somete a la ley de la supervivencia de lo más adecuado. Evidentemente, el punto de vista de Stephen difería del de T. H. Huxley.

7. El agnosticismo no fue, por supuesto, la única actitud adoptada por los que se adhirieron a la teoría de la evolución. Henry Drummond (1851-1897), por ejemplo, autor cuyos libros gozaron en su tiempo de una gran popularidad, intentó unificar ciencia y religión, darwinismo y cristianismo, en términos de cumplimiento de una ley de evolución continua. Más interesante es, sin embargo, el caso de George John Romanes (1848-1894), biólogo y autor de varios libros sobre la evolución, que pasó de una fe religiosa original al agnosticismo, y del agnosticismo, a través del panteísmo, volvió a la línea del teísmo cristiano.

La fase agnóstica del pensamiento de Romanes está atestiguada en *A Candid Examination of Theism* (*Examen ingenuo del teísmo*), que publicó en 1878 con el seudónimo de *Physicus.* No hay, afirma, ninguna prueba real de la existencia de Dios, aunque tal vez sea cierto, por lo que sabemos, que no habría universo si no hubiera un Dios. Algunos años después, sin embargo, en una conferencia titulada *Mind, Motion and Monism* (*Entendimiento, movimiento y monismo*, 1885) Romanes propuso una forma de panteísmo; en tanto su adopción de una actitud más acorde con el teísmo cristiano estuvo representada por *Thoughts on Religion* (*Reflexiones sobre la religión*, 1895), editado por Charles Gore, más tarde obispo de Oxford. Esta obra comprende algunos artículos que Romanes escribió para la *Nineteenth Century*, pero no llegó a publicar, junto con unas notas para un segundo *Examen ingenuo del teísmo*, que iba a ser firmado con el seudónimo de *Metaphysicus.*

En sus artículos sobre la influencia de la ciencia en la religión, que forman parte de *Reflexiones sobre la religión*, Romanes afirma que dicha influencia ha sido destructiva, en el sentido de que ha ido revelando progresivamente la invalidez de recurrir a una intervención directa en la Naturaleza o a unas supuestas pruebas de ciertos casos especiales de designio. Al mismo tiempo, la ciencia presupone necesariamente la idea de la Naturaleza como sistema, como ejemplo del orden universal; y el teísmo proporciona una explicación razonable de este orden universal. No obstante, si queremos hablar del hipotético creador del orden universal como un "entendimiento divino", debemos recordar que ninguna de las cualidades que caracterizan a los entendimientos con los que nos relacionamos, pueden atribuirse adecuadamente a Dios. Así, pues, "la palabra 'entendi-

miento' en tanto aplicada al agente hipotético, ocupa el lugar de un vacío".[61] En tal sentido, por lo tanto, argumentar en pro del teísmo lleva al agnosticismo.

En sus notas para la planeada segunda versión de su *Examen ingenuo del teísmo*, Romanes adopta un punto de vista algo distinto, aduciendo que el progreso de la ciencia, "lejos de haber debilitado la religión, la ha robustecido en gran medida. Porque ha probado la uniformidad de la causalidad natural".[62] Pero la cuestión de si hay que considerar el orden causal universal como una expresión continua de la voluntad divina o simplemente como un hecho natural, no puede resolverla el entendimiento humano por sí solo. La ciencia proporciona una base empírica, por decirlo así, para una visión religiosa del mundo, pero el paso a tal visión requiere un acto de fe. Ciertamente, "nadie tiene derecho a negar la posibilidad de lo que puede llamarse un órgano de discernimiento espiritual",[63] manifestado en la conciencia religiosa; y "la misma razón me dice que no es irracional suponer que el corazón y la voluntad deban unirse a la razón en la búsqueda de Dios".[64] La forma de llegar a ser cristiano consiste en actuar como tal, "y si el cristianismo es cierto, la verificación no se producirá sin duda inmediatamente por un proceso de la razón especulativa, sino por una intuición espiritual inmediata".[65] Al propio tiempo, la fe, compromiso definido de uno mismo con respecto a una idea religiosa del mundo, exige "un severo esfuerzo de la voluntad",[66] esfuerzo que el propio Romanes no está dispuesto a hacer.

Es, pues, un error decir que Romanes llegó a comprometerse decididamente con una posición teísta. En cierto sentido, no sólo empezó sino que acabó siendo agnóstico. Además, hay una diferencia considerable entre el primer agnosticismo y el último. Porque si bien en una época determinada de su vida Romanes estaba sin duda convencido de que su conciencia científica le exigía una posición agnóstica, en los últimos años llegó a insistir en que puede justificarse la idea religiosa del mundo, aunque para esto se aluda a algo así como una intuición espiritual. El agnóstico no tiene derecho a excluir esta posibilidad o a decir que la aventura de la fe es una aventura de locos. Porque la experiencia de la fe puede tener muy bien su propio modo especial de verificación, sobre el cual la ciencia no tiene ninguna voz. En otras palabras, a Romanes no le satisfizo el agnosticismo, pero tampoco quiso rechazarlo del todo. Mostró una simpatía por la religión, de la que Tyndall no participó. Pero no se sintió capaz de comprometerse con ella mediante ese esfuerzo de la voluntad que creía indispensable antes de que llegara a manifestarse la validez interna de la conciencia religiosa.

8. (I) Como hemos visto, J. S. Mill admiraba a Auguste Comte, y estaba dispuesto a hablar, de un modo general, de la religión de la humanidad. Pero no

61. *Reflexiones sobre religión*, p. 87.
62. Ibid., p. 124.
63. Ibid., p. 140.
64. Ibid., p. 132.
65. Ibid., p. 168.
66. Ibid., p. 131.

atendió a las propuestas de Comte de organizar un culto para la nueva religión, ni a sus sueños de que los filósofos positivistas ejercieran un dominio intelectual y espiritual. Además, Spencer, a quien también influyó Comte, adoptó una actitud crítica hacia algunas de las teorías del filósofo francés,[67] en tanto T. H. Huxley definió la filosofía de Comte como "catolicismo menos cristianismo". Para encontrar a los verdaderos discípulos de Comte es preciso referirse a Richard Congreve (1818-1899), *fellow* del Wadham College de Oxford, que tradujo el catecismo positivista de Comte al inglés, y a los miembros de su círculo. Éste incluía a John Henry Bridges (1832-1906), Frederic Harrison (1831-1923) y Edward Spencer Beesley (1831-1915).

La *London Positivist Society* se fundó en 1867 y en 1870 abrió un templo positivista en la Chapel Street. Pero al cabo de algunos años se produjo una escisión en las líneas de los comtistas, y los que aceptaron el liderazgo de Pierre Laffitte (1823-1903), amigo y sucesor de Comte, como alto sacerdote del positivismo, formaron el *London Positivist Committee* que abrió un centro propio en 1881. Bridges fue el primer presidente del nuevo *Committee* (1878-1880) y le sucedió Harrison. El grupo original lo dirigía Congreve. En 1916 ambos grupos se habían unido de nuevo.[68]

(II) Por supuesto, los pensadores independientes ofrecen mayor interés que los que en principio se comprometieron a difundir simplemente la palabra del comtismo. Uno de tales pensadores fue George Henry Lewes (1817-1878), autor de la *Biographical History of Philosophy* (*Historia biográfica de la Filosofía*, 1845-1846), en dos volúmenes, en tiempos popular pero ya muy superada. Al principio Lewes fue un discípulo entusiasta de Comte, y en 1853 publicó *Comte's Philosophy of the Positive Sciences* (*La filosofía de las ciencias positivas de Comte*). Pero si bien siguió siendo positivista, en cuanto sostuvo que la filosofía consistía en las más amplias generalizaciones de los resultados de las ciencias particulares y que debía abstenerse de hablar de lo metaempírico, se apartó de Comte y cayó bajo la influencia de Spencer. En 1874-1879 publicó cinco volúmenes de *Problems of Life and Mind* (*Los problemas de la vida y del entendimiento*).

Lewes distinguió entre el fenómeno comprensible íntegramente a base de sus factores constituyentes y el fenómeno que emerge de sus factores constituyentes como algo nuevo, una novedad. Al primero le llamó "resultante", al segundo "emergente". Tal idea no era original de Lewes, pero parece ser que él acuñó el término "emergente", que más tarde iba a tener una función notoria en la filosofía de la evolución.

(III) Una figura más interesante fue la de William Kingdom Clifford

67. En 1864 Spencer escribió sus *Reasons for Dissenting from the Philospby of Comte.* (*Razones para disentir de la filosofía de Comte.*)

68. En 1893 el London Positivist Committee fundó *The Positivist Review.* Pero la revista dejó de publicarse en 1925, después de haberse llamado *Humanity* durante sus dos últimos años de vida.

(1845-1879), quien desde 1871 fue profesor de matemáticas aplicadas en el University College de Londres. Matemático eminente, se interesó también profundamente por los temas filosóficos. Y fue un ferviente propagandista de la religión de la humanidad.

La idea mejor conocida de Clifford es probablemente la de la "materia psíquica" (*mind-stuff*) que propuso como medio para resolver el problema de la relación entre lo psíquico y lo físico y para evitar la necesidad de postular la emergencia del entendimiento desde una materia completamente heterogénea. Como otros defensores de la antigua teoría del panpsiquismo, Clifford no intentó sugerir que toda materia gozara de conciencia. Su tesis fue la de que la relación entre lo psíquico y lo físico es comparable a la que existe entre una frase leída y la misma frase escrita o impresa. Hay una correspondencia perfecta y, por ejemplo, cada átomo tiene un cierto aspecto psíquico. Sin duda no queda excluido el concepto de emergencia, porque la conciencia surge cuando se ha desarrollado una cierta organización de la "materia psíquica". Pero se evita cualquier salto de lo físico a lo psíquico, que tal vez parecería implicar la actividad causal de un agente creador.[69]

En el campo ético Clifford puso de relieve la idea del yo tribal. El individuo tiene en realidad impulsos y deseos egoístas. Pero el concepto de átomo humano, es decir, del individuo totalmente solitario y encerrado en sí, es una abstracción. De hecho, cada individuo es por naturaleza, en virtud del yo tribal, un miembro del organismo social, la tribu. Y el progreso moral consiste en subordinar los impulsos egoístas al interés o al bien de la tribu, a lo que —en lenguaje darwiniano— hace a la tribu más apta para la supervivencia. La conciencia es la voz del yo tribal; y el ideal ético es el de convertirse en un ciudadano eficiente y con espíritu cívico. Con otras palabras, la moral descrita por Clifford corresponde muy bien a lo que Bergson iba a llamar más tarde "moral cerrada".

En religión, Clifford fue algo fanático. No sólo habló del clero como de un enemigo de la humanidad, y del cristianismo como de una plaga, sino que atacó también toda creencia en Dios. Así, pues, estuvo más cerca de algunos de los autores de la Ilustración Francesa que de los agnósticos ingleses del siglo XIX, que normalmente se mostraron mesurados en sus reflexiones acerca de la religión y de sus representantes oficiales. También se le ha comparado, no inadecuadamente, con Nietzsche. Al propio tiempo, proclamó un sustituto de la religión, la religión de la humanidad, aunque tuvo más en cuenta el progreso de la ciencia para el establecimiento del reino del hombre que cualquier otra organización fiel a la línea propuesta por Comte. Clifford habló, en efecto, de la "emoción cósmica" que puede sentir el hombre por el universo; pero no fue su intención

69. Puesto que Clifford daba por supuesto algo así como el fenomenismo de Hume, tuvo que mantener que las impresiones o sensaciones, formadas por la "materia psíquica", podían existir anteriormente a la conciencia. Cuando surge la conciencia, se convierten, o pueden convertirse, en sus objetos; pero no es esencial a su existencia el ser objetos de la conciencia.

reemplazar el teísmo por el panteísmo. Quiso más bien sustituir a Dios por el hombre, puesto que creyó que la fe en Dios era enemiga del progreso y moral humanos.

(IV) El sucesor de Clifford en la cátedra de matemáticas aplicadas fue Karl Pearson (1857-1936), quien más tarde (1911-1933) fue profesor "Galton" de eugenesia en la Universidad de Londres.[70] En los escritos de Pearson se encuentra una clara exposición del espíritu positivista. No fue, sin embargo, el tipo de hombre que ve con simpatía las ideas de Comte sobre el culto religioso, sino que creyó firmemente en la uniforme competencia de la ciencia. Y su actitud frente a la metafísica y a la teología fue muy parecida a la promovida más tarde por los neopositivistas.

Según Pearson, la función de la ciencia es "la clasificación de los hechos, el reconocimiento de sus consecuencias y de su significado relativo",[71] y la estructura mental del científico está constituida por el hábito de formar juicios impersonales sobre los hechos, es decir, juicios no maleados por los sentimientos personales y por la idiosincrasia del temperamento individual. Ésta no es, sin embargo, una enmarcatura mental que sea característica del metafísico. La metafísica es, en realidad, poesía disfrazada de alguna otra cosa. "El poeta es un miembro valioso en la comunidad porque se le conoce como poeta... El metafísico es un poeta, a menudo un gran poeta, pero desgraciadamente no se le conoce como tal, porque se esfuerza en revestir su poesía con el lenguaje de la razón, y por ello puede convertirse en un miembro peligroso dentro de la comunidad." [72] Rudolf Carnap iba a exponer exactamente el mismo punto de vista.

¿Cuáles son, pues, los hechos que están en la base del juicio científico? En último término no son más que impresiones sensoriales o sensaciones. Éstas quedan almacenadas en el cerebro, que funciona como una especie de central telefónica; y nosotros proyectamos grupos de impresiones fuera de nosotros y hablamos de ellas como si se tratara de objetos externos. "Como tal, lo llamamos [al grupo así proyectado] un *fenómeno*, y en la vida práctica lo denominamos *real*."[73] Lo que se encuentra detrás de las impresiones sensoriales, no lo sabemos ni podemos saberlo. Las pretensiones de los filósofos de haber penetrado en las "cosas en sí" son totalmente falsas. Sin duda, ni siquiera podemos propiamente plantear la cuestión de cuál sea la causa de las impresiones sensoriales. Porque la relación causal no es más que una relación de consecuencia regular entre fenómenos. Pearson, por lo tanto, prefiere el término "sensaciones" a "impresiones sensoriales", puesto que este último sugiere inmediatamente la actividad causal de un agente desconocido.

70. Sir Francis Galton (1822-1911), primo de Darwin, fundó la ciencia de la eugenesia y vislumbró la aplicación voluntaria a la sociedad humana del principio de selección que en la Naturaleza funciona automáticamente.
71. *The Grammar of Science* (*La gramática de la ciencia*), p. 6 (2.ª edición revisada y aumentada, 1900).
72. *La gramática de la ciencia*, p. 17.
73. Ibid., p. 64.

Por supuesto, Pearson no pretende decir que la ciencia consista únicamente en registrar sensaciones o impresiones sensoriales. Los conceptos se derivan de las sensaciones; y la inferencia deductiva es un elemento esencial del método científico. Pero la ciencia está fundamentada en las sensaciones y también termina en ellas, en el sentido de que comprobamos las conclusiones de una inferencia por el proceso de verificación. En cuanto cuerpo de proposiciones, la ciencia es una elaboración mental, pero cada uno de sus extremos se apoya, por decirlo así, en impresiones sensoriales.

La afirmación de que la ciencia es una elaboración mental hay que tomarla literalmente. Al nivel del pensamiento precientífico, el objeto físico permanente es, como hemos visto, una elaboración mental. Y al nivel del pensamiento científico, las leyes y las entidades científicas son elaboraciones mentales. Las leyes descriptivas de la ciencia [74] son fórmulas generales elaboradas en pro de una economía del pensamiento, y "la lógica que el hombre encuentra en el universo no es sino la reflexión sobre su propia facultad de razonar".[75] En lo que se refiere a las entidades postuladas, como los átomos, el término "átomo" no denota un objeto observado ni una cosa en sí. "Ningún físico vio jamás un átomo individual. El átomo y la molécula son concepciones intelectuales, con ayuda de las cuales los físicos clasifican los fenómenos y formulan las relaciones entre sus consecuencias." [76] Con otras palabras, no basta descartar la metafísica en cuanto posible fuente de conocimiento de las cosas en sí; la propia ciencia necesita una purificación de sus supersticiones y de la tendencia a pensar que los conceptos que usa se refieren a entidades o fuerzas escondidas.

Pearson acentúa fuertemente los aspectos sociales provechosos de la ciencia. Además de la aplicación técnica del conocimiento científico y de su uso en ramas especiales como la eugenesia, está el efecto educativo general del método científico. "La ciencia moderna, en cuanto adiestra al entendimiento a un análisis de los hechos exacto e imparcial, es un tipo de educación especialmente adecuado para promover una ciudadanía sana." [77] De hecho, Pearson llega incluso a citar, aprobándola, una nota de Clifford que dice que el pensamiento científico es por sí mismo progreso humano y no simplemente un acompañamiento o una condición de tal progreso.

Así, pues, sobre la base de un fenomenismo que se encuentra en la tradición de Hume y J. S. Mill, Pearson desarrolló una teoría de la ciencia parecida a la de Ernst Mach.[78] De hecho, Mach le dedicó su *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* (*Contribución al análisis de las sensaciones*). Común a ambos es la idea

74. La ciencia, insiste Pearson, es puramente descriptiva y no explicativa. Las leyes científicas "se limitan a *describir*, jamás explican el curso de las percepciones, de las impresiones sensoriales que proyectamos al 'mundo exterior' ", *ibid.*, p. 99.

75. Ibid., p. 91. Por lo tanto, ninguna prueba de la existencia de Dios basada en el "designio" podría ser válida.

76. Ibid., p. 95.

77. Ibid., p. 9.

78. Véase el vol. VII de esta *Historia de la filosofía*, p. 284.

de la ciencia como algo que nos da la capacidad de predecir y que practica, con tal fin, una política de economía del pensamiento, enlazando los fenómenos en función de los menos y más simples conceptos posibles. Y ambos entienden las entidades científicas no observadas como creaciones mentales. Además, puesto que Pearson y Mach en último término convierten los fenómenos en sensaciones, parece ser que llegamos a la extraña conclusión de que, si bien la ciencia es puramente descriptiva, en realidad no hay un mundo que describir, aparte de los contenidos de conciencia. Así, el empirismo, que empieza acentuando los fundamentos experimentales de todo conocimiento, termina, a través de sus análisis fenoménicos de la experiencia, por no dejar ningún mundo que esté fuera del campo de las sensaciones. Por decirlo de otro modo, el empirismo empezó exigiendo un respeto por los hechos y luego vino a convertir los hechos en sensaciones.

9. Hablando en términos generales puede decirse que los pensadores mencionados en este capítulo expresaron un vivo reconocimiento del papel desempeñado por el método científico en el enorme avance del saber humano sobre el mundo. Y es comprensible que tal reconocimiento se acompañara de la convicción de que el método científico era el único medio de adquirir algo que pudiera llamarse propiamente conocimiento. La ciencia —pensaban— ensancha continuamente las fronteras del conocimiento humano; y si hay algo que esté más allá del alcance de la ciencia, es incognoscible. La metafísica y la teología pretenden hacer afirmaciones verdaderas sobre lo metafenoménico; pero sus pretensiones son falsas.

Con otras palabras, el avance de la perspectiva genuinamente científica va acompañado inevitablemente por el avance del agnosticismo. La creencia religiosa pertenece a la niñez de la raza humana, no a una mentalidad verdaderamente adulta. En realidad, no podemos probar que no exista una realidad más allá de los fenómenos cuyas relaciones entre sí estudia el científico. La ciencia trata de las descripciones, no de explicaciones últimas. Y tal vez pueda darse, por lo que sabemos, tal explicación. De hecho, cuanto más se reducen los fenómenos a sensaciones o impresiones sensoriales, tanto más difícil es evitar el concepto de una realidad metafenoménica. Pero en cualquier caso, una realidad de este tipo no puede ser conocida. Y el entendimiento adulto se limita a aceptar este hecho y abrazar el agnosticismo.

Con Romanes, es cierto, el agnosticismo llegó a significar mucho más que un mero conocimiento formal de la imposibilidad de probar la no existencia de Dios. Pero los pensadores de mentalidad más positivista despojaron a la religión, en lo que al hombre adulto se refiere, de su contenido intelectual. Es decir, la religión debiera dejar de creer en la verdad de las proposiciones sobre Dios. La religión, si el entendimiento adulto es capaz de conservarla, debe quedar reducida a un elemento emotivo. Pero la actitud emotiva debe referirse al cosmos, en tanto objeto de emoción o sentimiento cósmico, o a la humanidad, como en

la llamada "religión de la humanidad". En definitiva, el elemento emotivo de la religión queda desligado del concepto de Dios y referido a cualquier otra cosa, y la religión tradicional es algo que debe dejarse atrás en el avanzar del conocimiento científico.

Podemos decir, por tanto, que la mayoría de los pensadores tratados en este capítulo fueron predecesores de los llamados humanistas científicos de hoy, que consideran la creencia religiosa como falta de un soporte racional y tienden a subrayar el citado efecto perjudicial de la religión en el progreso humano y en la moral. No cabe duda de que la convicción de que el hombre está esencialmente referido a Dios como a su fin último plantea la pregunta sobre la propiedad del uso del término "humanismo" por una filosofía ateística del hombre. Pero si se considera el movimiento de la evolución en la sociedad humana simplemente como un progreso en el conocimiento científico y en el control por el hombre de su ambiente y de sí mismo, difícilmente podrá encontrarse lugar para la religión, en tanto ésta dirija la atención del hombre hacia lo trascendente. El cientifismo se opone necesariamente a la religión tradicional.

Un punto de vista bastante diferente fue el preconizado por Benjamin Kidd (1858-1916), autor de varias obras antaño populares: *Social Evolution* (*La evolución social*, 1894), *The Principles of Western Civilization* (*Los principios de la civilización occidental*, 1902) y *The Science of Power* (*La ciencia del poder*, 1918). En su opinión, la selección natural en la sociedad humana tiende a favorecer en el hombre más el crecimiento de las cualidades emotivas y afectivas que el de las intelectuales. Y puesto que la religión se basa en los aspectos emotivos de la naturaleza humana, no es de extrañar que la gente religiosa tienda a prevalecer sobre las comunidades en la lucha por la existencia. Porque la religión fomenta en un sentido en que la ciencia no puede hacerlo jamás, el altruismo y la dedicación a los intereses de la comunidad. En sus aspectos éticos especialmente, la religión es la fuerza social más potente. Y la expresión más alta de la conciencia religiosa es el cristianismo, sobre el cual está construida la civilización occidental.

Con otras palabras, Kidd empequeñeció a la razón como fuerza constructiva en la evolución social y puso el acento en el sentimiento. Y puesto que privó a la religión de su contenido intelectual y la interpretó como la expresión más poderosa del aspecto emotivo de la naturaleza humana, la consideró factor esencial en el progreso humano. La hostilidad crítica hacia la religión por una razón destructiva significó, pues, para él, un ataque al progreso.

El reconocimiento por Kidd de la influencia de la religión en la historia humana sin duda estaba completamente justificado. Pero la importancia que dio a los aspectos emotivos de la religión le expuso a la réplica de que las creencias religiosas pertenecen a la clase de mitos emotivamente sostenidos que, de hecho, han ejercido una gran influencia, pero cuya necesidad debe ser superada por la mentalidad adulta. Kidd respondería, por supuesto, que tal réplica presupone que el progreso está asegurado por el ejercicio de la razón crítica, en tanto, se-

gún él, lo que asegura el progreso es el desarrollo de los aspectos emotivos y afectivos del hombre, no el desarrollo de una razón más destructiva que constructiva. Parece obvio, sin embargo, que si bien los aspectos emotivos del hombre son esenciales a su naturaleza, la razón debe conservar el control. Y si la religión no tiene ninguna garantía racional, es necesariamente sospechosa. Además, aunque la influencia ejercida por las religiones en las sociedades humanas sea un hecho indudable, esto no significa por ningún concepto que tal influencia haya sido siempre beneficiosa. Necesitamos principios racionales de discriminación.

Hay, sin embargo, una creencia importante común a Kidd y a los atacados por él; a saber, la creencia de que en la lucha por la existencia el principio de selección natural lleva automáticamente al progreso.[79] Y precisamente este dogma del progreso es el que ha sido puesto en cuestión a lo largo del siglo XX. En vista de los cataclísmicos acontecimientos de este siglo, difícilmente podemos conservar una confianza serena en los efectos beneficiosos de la emoción colectiva. Pero, de igual modo, nos cuesta suponer que el progreso científico, en sí mismo, sea sinónimo de progreso social. Ahí radica la importantísima cuestión de los fines del conocimiento científico. Y la consideración de tal cuestión nos lleva fuera de la esfera de la ciencia descriptiva. Sin duda, todos estamos de acuerdo en que la ciencia debe usarse al servicio del hombre. Pero se plantea la pregunta: ¿Cómo hay que interpretar al hombre? Y la respuesta a tal pregunta implica la metafísica, implícita o explícitamente. En el intento de eludir o excluir a la metafísica se descubrirá a menudo una hipótesis metafísica oculta, una inconfesada teoría del ser. En otras palabras, la idea de que el progreso científico desplaza a la metafísica es errónea. La metafísica reaparece simplemente bajo la forma de hipótesis ocultas.

79. Como hemos visto, T. H. Huxley fue una excepción, puesto que creyó que el progreso moral va en dirección contraria al proceso evolutivo de la Naturaleza.

Capítulo V

LA FILOSOFÍA DE HERBERT SPENCER

Vida y obras. — La naturaleza de la filosofía y sus conceptos y principios básicos. — La ley general de la evolución: la alternancia de evolución y disolución. — La sociología y la política. — Ética relativa y ética absoluta. — Lo Incognoscible en la religión y en la ciencia. — Comentarios finales.

1. En 1858, el año anterior a la publicación de *El origen de las especies* de Darwin, Herbert Spencer esbozaba el proyecto de un sistema que iba a tener por base la ley de la evolución o, como él la llamó, la ley del progreso. Spencer es uno de los pocos pensadores ingleses que deliberadamente se propusieron construir un sistema exhaustivo de filosofía, y también uno de los pocos que alcanzaron en vida una reputación mundial. Spencer supo recoger una idea que flotaba en el aire y a la cual Darwin dio una base empírica en un terreno limitado, y convertirla en la idea clave de una visión sinóptica del mundo y de la vida y la conducta humanas, visión optimista que parecía querer justificar la fe del siglo XX en el progreso humano y que convirtió a Spencer en uno de los mayores profetas de su época.

Si bien Spencer sigue siendo una de las grandes figuras de la época victoriana, hoy da la impresión de ser uno de los filósofos más anticuados. Al contrario de Mill, cuyos escritos siguen siendo objeto de estudio, se esté de acuerdo o no con las ideas en ellos expresadas, Spencer es poco leído en nuestra época. No sólo porque la idea de la evolución se ha convertido en moneda corriente y ya no despierta gran interés, sino más bien porque después de los tremendos desastres del siglo XX se hace difícil comprender que la hipótesis científica de la evolución, por sí misma, pueda suministrar una base adecuada para esa fe optimista en el progreso humano que fue, en general, un elemento característico del pensamiento de Spencer. Por una parte, el positivismo ha cambiado su carácter y evita las nociones del mundo explícitas y exhaustivas. Por otra parte, los filósofos que creen que el curso de la evolución es, en un sentido real, favorable al

hombre, generalmente recurren a teorías metafísicas ajenas al pensamiento de Spencer. Más aún, en tanto Mill no sólo se interesó por muchos problemas que todavía merecen la atención de los filósofos ingleses, sino que incluso los trató en una forma que aún hoy se considera relevante, Spencer se destacó más por su investigación a gran escala de una idea central que por análisis detallados. Pero, aunque el pensamiento de Spencer esté tan íntimamente unido a la época victoriana que difícilmente pueda hablarse de él como de una influencia viviente hoy en día, no cabe duda de que fue uno de los principales representantes del siglo XIX. No se le puede, pues, pasar en silencio.

Herbert Spencer nació en Derby el 27 de abril de 1820. Si Mill empezó a estudiar griego a los tres años, Spencer reconoce que sus conocimientos de latín y griego a los trece no eran extraordinarios. No obstante, a los dieciséis tenía ya ciertos conocimientos de matemáticas; y después de algunos meses de maestro en Derby, entró como ingeniero civil en la Birmingham Gloucester Railway. Al completarse la línea en 1841, Spencer fue despedido. "Recibí el despido con mucha alegría", dice en su diario. Pero aunque en 1843 se trasladó a Londres para empezar una carrera literaria, volvió por poco tiempo al servicio de los ferrocarriles e incluso probó fortuna como inventor.

En 1848 Spencer fue nombrado subdirector del *Economist* y trabó amistad con G. H. Lewes, Huxley, Tyndall y George Eliot. Con Lewes en particular discutió la teoría de la evolución; entre los artículos anónimos que escribió para el *Leader* de Lewes, se halla uno sobre "The Development Hypothesis" ("La hipótesis del desarrollo"), donde se exponía, en líneas lamarckianas, la idea de la evolución. En 1851 publicó *Social Statics* (*Estática social*) y en 1855, y a su cargo, *The Principles of Psychology* (*Los principios de la psicología*). Por esta época empezó a preocuparle seriamente su estado de salud, y realizó varios viajes a Francia, donde conoció a Auguste Comte. Sin embargo, pudo todavía publicar una colección de ensayos en 1857.

A principios de 1858, Spencer redactó un esquema de *A System of Synthetic Philosophy* (*Sistema de filosofía sintética*) cuyos prospectos, distribuidos en 1860, auguraban diez volúmenes. *First Principles* (*Primeros principios*) apareció en un volumen en 1862, y *The Principles of Biology* (*Los principios de la biología*) en dos volúmenes en 1864-1867. *Los principios de la psicología*, publicados primero en un volumen en 1855, aparecieron en dos volúmenes en 1870-1872, en tanto los tres volúmenes de *The Principles of Sociology* (*Los principios de la sociología*) se publicaron en 1876-1896. *The Data of Ethics* (*Los datos de la ética*, 1879) se incluyeron más tarde, junto con otras dos partes, en el primer volumen de *The Principles of Ethics* (*Los principios de la ética*, 1892); el segundo volumen de este trabajo (1893) lo formó *Justice* (*La justicia*, 1891). Spencer publicó también nuevas ediciones de varios volúmenes del *Sistema*. Por ejemplo, la sexta edición de *Primeros principios* apareció en 1900, mientras una edición corregida y aumentada de *Los principios de la biología* se publicó en 1898-1899.

El *Sistema de filosofía sintética* de Spencer constituyó una hazaña notable llevada a cabo a pesar de su deficiente salud y de problemas económicos serios, por lo menos al principio. Intelectualmente fue un autodidacta, y la elaboración de su gran obra le significó tener que escribir sobre una serie de temas que de hecho nunca había estudiado. Tuvo que recoger datos de distintas fuentes, e interpretarlos luego a la luz de la idea de la evolución. En cuanto a la historia de la filosofía, casi todo su conocimiento se reducía a fuentes de segunda mano. De hecho, más de una vez intentó leer la primera *Crítica* de Kant; pero al llegar a la doctrina de la subjetividad del espacio y el tiempo, abandonaba el libro. Nunca supo apreciar o comprender demasiado puntos de vista que no fueran los suyos. Sin embargo, si no hubiera practicado lo que podríamos llamar una severa economía del pensamiento, es probable que no hubiera completado nunca la tarea que él mismo se impuso.

De las restantes publicaciones de Spencer podemos citar: *Education* (*La educación*, 1861), libro de pequeñas dimensiones, pero que tuvo gran éxito; *The Man Versus the State* (*El hombre frente al Estado*, 1884), polémica vigorosa contra lo que el autor consideraba la amenaza de la esclavitud; y la *Autobiography* (*Autobiografía*, 1904), póstuma. En 1885 Spencer publicó en América *The Nature and Reality of Religion* (*Naturaleza y realidad de la religión*), que comprendía una controversia entre el propio Spencer y el positivista Frederic Harrison. Pero la obra fue retirada debido a que Harrison protestó por la reedición de sus artículos sin su permiso, especialmente porque en el volumen se había incluido una introducción de un tal profesor Yeomans, apoyando la posición de Spencer.

A excepción del título de miembro del Athenaeum Club (1868), Spencer rechazó sistemáticamente todo tipo de honores. Cuando se le invitó a ocupar la cátedra de filosofía mental y lógica en el University College de Londres, la rechazó; y rechazó también el ingreso en la Royal Society. Parecía querer dar a entender que cuando realmente había necesitado tales ofertas, nadie se las había hecho y que cuando se las hacían ya no le hacían falta, puesto que ya contaba con una reputación. En cuanto a los honores que el gobierno le ofrecía, su oposición a distinciones sociales de este tipo le impedía aceptarlas, sin contar con su enfado por la tardanza de los ofrecimientos.

Spencer murió el 8 de diciembre de 1903. Por esa época era totalmente impopular en su propio país, especialmente por su oposición a la "Boer War" (1899-1902), que consideró expresión del espíritu militarista que tanto aborrecía.[1] En el extranjero, sin embargo, se criticó considerablemente la indiferencia inglesa ante la muerte de una de sus principales figuras. Y en Italia el Parlamento suspendió la sesión al recibir la noticia de la muerte de Spencer.

2. Las reflexiones generales de Spencer sobre la relación entre filosofía y

1. La actitud de Spencer ante la *Boer War* le valió un ataque en *The Times*.

ciencia guardan una gran similitud con las de los positivistas clásicos, como Auguste Comte. Ciencia y filosofía tratan de los fenómenos, es decir, de lo finito, condicionado y clasificable. Es cierto que según Spencer los fenómenos son manifestaciones en la conciencia del Ser infinito, incondicionado. Pero puesto que el conocimiento significa relación y clasificación, en tanto el Ser infinito, incondicional, es por su misma naturaleza único e inclasificable, decir que un Ser tal trasciende la esfera de los fenómenos es decir que trasciende la esfera de lo cognoscible.[2] Así, pues, el filósofo no puede estudiarlo mejor que el científico. Las causas metafenoménicas o "últimas" se encuentran fuera del alcance de la filosofía y de la ciencia.

No obstante, si queremos distinguir entre filosofía y ciencia, no podemos hacerlo refiriéndonos sólo a sus objetos, porque ambas actividades se ocupan de los fenómenos. Es preciso recurrir a la idea de los distintos grados de generalización. "Ciencia" es el nombre dado a la familia de las ciencias particulares. Y aunque toda ciencia implica generalización (y esto la distingue del saber desordenado de hechos particulares), incluso sus generalizaciones más amplias son parciales en comparación con las verdades universales de la filosofía, que sirven para unificar las ciencias. "Las verdades de la filosofía, así, guardan, con respecto a las verdades científicas superiores, la misma relación que cada una de éstas guarda con las verdades científicas inferiores... El saber de tipo inferior es un saber no unificado; la ciencia es un saber *parcialmente unificado*; la filosofía es un saber *completamente unificado*."[3]

Las verdades universales o máximas generalizaciones propias de la filosofía pueden considerarse bien en sí mismas como "productos de la investigación",[4] constituyendo entonces la filosofía general, o bien pueden considerarse según el papel activo que juegan en tanto "instrumentos de investigación":[5] es decir, en tanto verdades a cuya luz investigamos las distintas áreas específicas de los fenómenos, tales como los datos de la ética y de la sociología. Nos referimos en tal caso a la filosofía especial. Los *Primeros principios* de Spencer están dedicados a la filosofía general, en tanto los siguientes volúmenes del *Sistema* tratan de las distintas partes de la filosofía especial.

Por sí solo, el estudio de Spencer sobre la relación entre ciencia y filosofía, basado en la idea de grados de unificación, parece indicar que, en su opinión, los conceptos básicos de la filosofía derivan, por generalización, de las ciencias particulares. Pero no es ésta la cuestión. Porque Spencer insiste en que hay conceptos e hipótesis fundamentales implicados en cualquier pensamiento. Supongamos que un filósofo decide tomar un dato especial como punto de partida de sus reflexiones, y que imagina que actuando en tal sentido no está presuponiendo nin-

2. Volveremos luego sobre la doctrina de lo Incognoscible en Spencer.
3. *First Principles* (*Primeros principios*), p. 119 (6.ª edición).
4. Ibid., p. 120.
5. Ibid.

guna hipótesis. De hecho, la elección de un dato especial implica la existencia de otros datos que el filósofo podía haber escogido. Lo que implica a su vez el concepto de una existencia distinta de la existencia realmente afirmada. Además, no se puede conocer ninguna cosa individual sino en cuanto se parece a otras cosas, en cuanto es clasificable en virtud de un atributo común y se diferencia o es distinta de otras cosas. En resumen, la elección de un dato especial implica una variedad de "postulados desconocidos",[6] que en conjunto constituyen el esbozo de una teoría de la filosofía general. "La inteligencia desarrollada se forma sobre la base de ciertas teorías organizadas y concepciones consolidadas, de las cuales no puede despojarse y sin las cuales no podría dar un paso adelante, al igual que el cuerpo no podría moverse sin la ayuda de sus miembros." [7]

No puede decirse que Spencer deje completamente clara su posición. Porque habla de "hipótesis tácitas",[8] "datos no manifiestos",[9] "postulados desconocidos",[10] "ciertas concepciones organizadas y consolidadas" [11] e "intuiciones fundamentales",[12] como si el significado de tales frases no necesitara posterior aclaración y fuera el mismo para todas ellas. Lo que está claro es que no pretende afirmar una teoría kantiana del *a priori*. Los conceptos e hipótesis fundamentales tienen una base empírica. Y a veces Spencer parece poner en duda la experiencia individual o conciencia. Dice, por ejemplo, que "no podemos menos de aceptar como verdadero el veredicto de la conciencia que nos dice que ciertas manifestaciones son iguales a otras y algunas son distintas de otras".[13] La situación se complica, sin embargo, por el hecho de que Spencer acepta la idea de un *a priori* relativo, es decir, de unos conceptos e hipótesis que, desde el punto de vista genético, son producto de la experiencia acumulada de la raza,[14] pero que son *a priori* en relación con un entendimiento individual determinado, en el sentido de que han llegado a él con fuerza de "intuiciones".

Las hipótesis básicas del proceso del pensar deben ser tomadas provisionalmente como indiscutibles. Sólo pueden justificarse o adquirir validez por sus resultados, es decir, mostrando su conformidad o congruencia entre la experiencia que lógicamente cabía esperar de tales hipótesis y la experiencia que tenemos en realidad. En efecto, "la afirmación completa de la congruencia viene a ser lo mismo que la unificación total del saber, meta de la filosofía".[15] Así, pues, la filosofía general hace explícitos los conceptos e hipótesis básicos, en tanto la filo-

6. Ibid., p. 123.
7. Ibid.
8. Ibid., p. 122.
9. Ibid., p. 123.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. Ibid.
13. Ibid., p. 125.
14. Algunos de los cuales tengan tal vez su origen remoto en la experiencia animal.
15. *Primeros principios*, p. 125.

sofía especial muestra su conformidad con los fenómenos reales en los distintos campos o áreas de la experiencia.

Ahora bien, según Spencer "conocer es clasificar, o tomar lo igual y separar lo diferente".[16] Y puesto que la igualdad y la desigualdad son relaciones, podemos decir que todo pensamiento es relacional, que "la *relación* es la forma universal del pensar".[17] Podemos distinguir, sin embargo, entre dos tipos de relaciones: de sucesión y de coexistencia.[18] Y cada una de ellas da lugar a una idea abstracta. "El abstracto de todas las sucesiones es el Tiempo. El abstracto de todas las coexistencias es el Espacio." [19] Tiempo y espacio son en realidad formas originales de conciencia en un sentido absoluto. Pero puesto que la generación de tales ideas se produce por una organización de experiencias que se da a lo largo de toda la evolución del entendimiento o de la inteligencia, pueden tener un carácter de *a priori* relativo, en lo que se refiere a un entendimiento individual determinado.

Nuestro concepto de Espacio es fundamentalmente el de una serie de posiciones coexistentes que no ofrecen resistencia alguna. Y se deduce por abstracción del concepto de Materia, que en su forma más amplia se entiende como una serie de posiciones coexistentes que ofrecen resistencia. En cambio, el concepto de Materia se deduce de la experiencia de fuerza. Porque "ciertas correlaciones de fuerzas forman el contenido total de nuestra idea de Materia".[20] De igual modo, aunque los conceptos desarrollados de Movimiento encierran las ideas de Espacio, Tiempo y Materia, la conciencia rudimentaria de Movimiento es tan sólo la de "una serie de impresiones de fuerza".[21]

Spencer sostiene, sin embargo, que el análisis psicológico de los conceptos de Tiempo, Espacio, Materia y Movimiento muestra que todos ellos se basan en experiencias de Fuerza. Y la conclusión es que "llegamos por fin a la Fuerza como a lo último de lo último".[22] El principio de conservación de la materia es en realidad el de conservación de la fuerza. De igual modo, todas las pruebas del principio de continuidad del movimiento "implican el postulado de que la cantidad de Energía es constante",[23] si se entiende por energía la fuerza poseída por la materia en movimiento. Y llegamos finalmente al principio de la persistencia de la Fuerza, "que, puesto que es la base de la ciencia, no puede ser formulado por ella",[24] sino que trasciende toda demostración; principio que tiene

16. Ibid., p. 127.
17. Ibid., p. 145.
18. Según Spencer, la idea de coexistencia se deriva de la idea de consecuencia, puesto que vemos que los términos de ciertas relaciones de causalidad pueden presentarse con la misma facilidad si se invierte el orden. La coexistencia no puede ser un dato original de una conciencia que consiste en una serie de estados.
19. *Primeros principios*, p. 146.
20. Ibid., p. 149.
21. Ibid., p. 151.
22. Ibid.
23. Ibid., p. 167.
24. Ibid., p. 175.

su corolario en el de la constancia de la ley: la persistencia de ciertas relaciones entre las fuerzas.

Puede objetarse que tales principios, como el de conservación de la materia, pertenecen más a la ciencia que a la filosofía. Pero Spencer contesta que son "verdades que unifican fenómenos concretos pertenecientes a todos los dominios de la Naturaleza, y como tal deben formar parte de esa concepción exhaustiva de las cosas que busca la filosofía".[25] Además, si bien la palabra Fuerza corrientemente significa "conciencia de tensión muscular",[26] el sentimiento de esfuerzo que experimentamos cuando ponemos algo en movimiento o nos oponemos a una determinada presión, es un símbolo de la "fuerza absoluta". Y cuando hablamos de la persistencia de la Fuerza, "entendemos en realidad la persistencia de una Causa que trasciende nuestro conocimiento y nuestra concepción".[27] Cómo se pueda predicar de forma comprensible la persistencia de una realidad incognoscible, tal vez no sea inmediatamente obvio. Pero si la afirmación de la persistencia de la Fuerza significa realmente lo que Spencer dice, se convierte claramente en un principio filosófico, prescindiendo incluso del hecho de que su carácter de verdad universal le permitiría, en cualquier caso, ser contado entre las verdades filosóficas, según el examen spenceriano de la relación entre filosofía y ciencia.

3. Dichos principios generales, tales la conservación de la materia, la continuidad del movimiento y la persistencia de la fuerza, son componentes de la síntesis que la filosofía quiere alcanzar, mas, sin embargo, no constituyen tal síntesis, aun tomados en conjunto. Porque se requiere una fórmula o una ley que especifique el curso de las transformaciones sufridas por la materia y el movimiento y que sirva así para unificar todos los procesos de cambio examinados por las distintas ciencias particulares. Es decir, si partimos del hecho de que no existen un reposo o una movilidad absolutos, sino que todo objeto está sufriendo un cambio constante, bien porque recibe o pierde movimiento, bien porque cambia el modo de estar relacionadas sus partes, tenemos que afirmar la ley general de la redistribución continua de materia y movimiento.

Spencer encuentra lo que busca en lo que él llama indistintamente "fórmula", "ley" o "definición" de la evolución. "La evolución es una integración de materia y una dispersión concomitante de movimiento, durante las cuales la materia pasa de una homogeneidad relativamente indefinida e incoherente a una heterogeneidad relativamente definida y coherente, y durante las cuales el movimiento retenido sufre una transformación paralela." [28] Esta ley puede establecerse deductivamente, por deducción de la persistencia de la fuerza. Puede tam-

25. Ibid., p. 249.
26. Ibid., p. 175.
27. Ibid., p. 176.
28. *Primeros principios*, p. 367. En una nota indica Spencer que la palabra "relativamente", omitida en el texto original, debe incluirse en dos lugares, como se ha hecho antes.

bién establecerse o confirmarse inductivamente. Porque si consideramos el desarrollo de los sistemas solares a partir de la nebulosa, o el de los cuerpos vivos de organización y complexión superior a partir de los organismos primitivos, o el de la vida psicológica del hombre, o el del desarrollo del lenguaje, o la evolución de la organización social, en todas partes encontramos un paso de lo relativamente indefinido a lo relativamente definido, de la incoherencia a la coherencia, junto con un movimiento de diferenciación progresiva, un movimiento de la homogeneidad relativa a la heterogeneidad relativa. Por ejemplo, en la evolución del cuerpo vivo vemos una progresiva diferenciación estructural y funcional.

Pero esto no es más que una parte de la explicación. Porque la integración de la materia va acompañada de una dispersión de movimiento. Y el proceso evolutivo tiende a un estado de equilibrio, a un balance de fuerzas que se logra por disolución o por desintegración. Por ejemplo, el cuerpo humano dispersa y pierde energía, muere y se desintegra; toda sociedad pierde su vigor y decae; y el calor del sol se disipa gradualmente.

Spencer se guarda bien de decir que podamos extender legítimamente lo que es cierto de un sistema relativamente cerrado a la totalidad de las cosas, al universo como conjunto. No podemos, por ejemplo, deducir con certeza del desgaste (por decirlo así) de nuestro sistema solar, el desgaste del universo. Y, por lo que sabemos, parece posible que cuando se haya extinguido la vida de nuestro planeta por dispersión del calor solar, se esté desarrollando la vida en alguna otra parte del universo. En resumen, no podemos decir que lo que ocurre en una parte *debe* ocurrir en el todo.

Al propio tiempo, si hay una alternación de evolución y disolución en la totalidad de las cosas, debemos "mantener la idea de que ciertas Evoluciones han llenado un pasado inconmensurable y que otras Evoluciones llenarán un futuro inconmensurable".[29] Y si ésta es la opinión personal de Spencer, podemos decir que ofrece una versión actualizada de ciertas cosmologías griegas primitivas, con sus ideas de un proceso cíclico. En cualquier caso, se da un ritmo de evolución y disolución en las partes, aun cuando no nos sea posible hacer afirmaciones dogmáticas sobre el todo. Y aunque al principio Spencer habla de la ley de la evolución como la ley del progreso, su convicción de que se da una alternación de evolución y disolución sin duda pone un límite a su optimismo.

4. El ideal de Spencer de una síntesis filosófica completa exige un estudio sistemático del mundo inorgánico a la luz de la idea de la evolución. E indica Spencer que si tal tema hubiera sido tratado en el *Sistema de filosofía*, "habría llenado dos volúmenes, uno dedicado a la Astrogenia y otro a la Geogenia".[30] De hecho, sin embargo, Spencer se limita, en la filosofía especial, a la biología, la

29. Ibid., p. 506.
30. *The Principles of Sociology* (*Los principios de sociología*), I, p. 3.

psicología, la sociología y la ética. Alude, por supuesto, a algunos temas de astronomía, física y química, pero el *Sistema* no ofrece un tratamiento sistemático de la evolución en el mundo inorgánico.

Puesto que limitaciones de espacio nos impiden hacer una recapitulación de todas las partes del sistema de Spencer, me he propuesto prescindir de la biología y la psicología y ofrecer en este apartado algunas notas sobre sus ideas sociológicas y políticas, dedicando el apartado próximo a la ética.

El sociólogo estudia el crecimiento, la estructura, las funciones y los productos de las sociedades humanas.[31] La posibilidad de una ciencia sociológica está dada por el hecho de que los fenómenos sociales presentan una relación ordenada de causa a efecto, que permite la predicción; lo cual no queda anulado por el hecho de que las leyes sociales sean estadísticas y las predicciones, en este campo, aproximadas. "Sólo una mitad de la ciencia es ciencia exacta."[32] Lo que se requiere es la posibilidad de generalización, no la exactitud cuantitativa. En cuanto a la utilidad de la sociología, Spencer sostiene, de un modo un tanto vago, que si es posible percibir un orden en los cambios estructurales y funcionales por los que pasa la sociedad, "el conocimiento de tal orden difícilmente dejará de influir en nuestros juicios sobre lo que es progresivo y retrógrado, lo que es deseable, lo que es factible, lo que es utópico".[33]

Al considerar la lucha por la existencia en el proceso evolutivo general, encontramos analogías evidentes entre las esferas inorgánica, orgánica y superorgánica (social). El comportamiento de un objeto inanimado depende de las relaciones entre sus propias fuerzas y las fuerzas externas a las que se encuentra expuesto. De igual modo, el comportamiento de un cuerpo orgánico es el resultado de las influencias combinadas de su naturaleza intrínseca y su ambiente, sea éste inorgánico u orgánico. Además, toda sociedad humana "manifiesta una serie de fenómenos atribuibles al carácter de sus individuos y a las condiciones en las que éstos existen".[34]

Sin duda es cierto que ambos grupos de factores, intrínsecos y extrínsecos, no permanecen estáticos. Por ejemplo, el poder humano —físico, emotivo e intelectual— se ha desarrollado a lo largo de la historia, mientras la sociedad en desarrollo ha producido cambios notables en su ambiente orgánico e inorgánico. Además, los productos de la sociedad en desarrollo —sus instituciones y creaciones culturales— son causa de nuevas influencias. Más aún: cuanto más se desarrollen las sociedades humanas, tanto más reaccionarán la una frente a la otra, es decir, el factor superorgánico tendrá aún mayor importancia. Pero, a pesar de la complejidad creciente de la situación, en las tres esferas es discernible análoga influencia recíproca de fuerzas intrínsecas y extrínsecas.

31. El estudio de lo que Spencer llama evolución superorgánica, que presupone la evolución orgánica o biológica, incluiría, entendido en el sentido más amplio, el estudio de las sociedades de abejas y hormigas, por ejemplo.
32. *The Study of Sociology* (*Estudio de sociología*), p. 44.
33. Ibid., p. 70.
34. *Los principios de sociología*, I, pp. 9-10.

Aunque hay una continuidad entre las esferas .inorgánicas, orgánicas y superorgánicas, se da también una discontinuidad. Si se da una similitud, se da también una desigualdad. Consideremos, por ejemplo, la idea de la sociedad como organismo. Como en el caso del cuerpo orgánico en el sentido propio del término, el crecimiento de la sociedad va acompañado de una progresiva diferenciación de estructuras, que desembocan en una progresiva diferenciación de funciones. Pero este punto de semejanza entre el cuerpo orgánico y la sociedad humana constituye también un punto de discrepancia entre ambos y el cuerpo inorgánico. Porque, según Spencer, las acciones de las distintas partes de un objeto inorgánico no pueden considerarse propiamente funciones. Además, hay una diferencia importante entre el proceso de diferenciación en un cuerpo orgánico y el mismo proceso en el organismo social. Porque en el último no encontramos ese tipo de diferenciación que en el primero da lugar a la conversión de una sola parte en el órgano de la inteligencia, y de otras partes en órganos sensoriales, mientras que otras no se convierten. En el cuerpo orgánico "la conciencia se concentra en una pequeña parte del total", en tanto en el organismo social "está difundida por todo el conjunto: todas las unidades son capaces de felicidad y miseria, si no en igual grado, por lo menos en grados aproximados".[35]

Un defensor entusiasta de la interpretación de la sociedad política como organismo podría, por supuesto, tratar de encontrar analogías específicas entre la diferenciación de funciones en el cuerpo orgánico y en la sociedad. Pero esto le llevaría a decir, por ejemplo, que el gobierno es análogo al cerebro y que las demás partes de la sociedad deberían dejar al gobierno la función de pensar y limitarse a obedecer sus decisiones. Y éste es precisamente el tipo de conclusión que Spencer quiere evitar. Insiste, pues, en la relativa independencia de los miembros individuales de la sociedad política y niega el argumento de que la sociedad sea un organismo en el sentido de que sea algo más que la suma de sus miembros y posea un fin distinto de los fines de sus miembros. "Y así, puesto que no existe un sensorio social, no debe buscarse el bienestar del conjunto, considerado aparte del de sus miembros. La sociedad existe para el bien de sus miembros; no los miembros para el bien de la sociedad."[36] En otras palabras, podemos decir que las piernas y los brazos existen para el bien de todo el cuerpo, pero en el caso de la sociedad hay que decir que el todo existe para las partes. La conclusión de Spencer, en cualquier caso, es clara. Y aun cuando sus argumentos a veces son oscuros y complicados, queda claro que en su opinión la analogía de un organismo, aplicada a la sociedad política, no sólo lleva a conclusiones falsas, sino que es peligrosa.

La situación es, de hecho, la siguiente: la decisión de Spencer de aplicar la idea de la evolución a todos los tipos de fenómenos le lleva a hablar de la socie-

35. Ibid., 1, p. 479.
36. Ibid.

dad política, del Estado, como de un superorganismo. Pero puesto que es un decidido defensor de la libertad individual contra las exigencias y los abusos del Estado, intenta extirparle a tal analogía su aguijón, indicando las diferencias esenciales entre el cuerpo orgánico y el cuerpo político. Y lo hace sosteniendo que si bien el desarrollo político es un proceso de integración, en el sentido de que los grupos sociales crecen y las voluntades individuales se funden entre sí, es también un paso de la homogeneidad a la heterogeneidad, de forma que la diferenciación tiende a aumentar. Por ejemplo, con el progreso de la civilización hacia el moderno Estado industrializado, las diferencias de clases de las sociedades más primitivas tienden —así lo cree Spencer— a convertirse en menos rígidas e incluso a desaparecer. Y ésta es una señal de progreso.

La posición de Spencer depende en parte de su tesis de que "el estado de homogeneidad es un estado inestable; y donde hay ya cierta heterogeneidad, se tiende a una heterogeneidad mayor".[37] Atendida esta idea del movimiento evolutivo, evidentemente se sigue que la sociedad cuya diferenciación sea relativamente mayor, estará más desarrollada que aquella en la cual se dé una diferenciación relativamente menor. Al propio tiempo está claro que el punto de vista de Spencer depende también de un juicio de valor, a saber, que la sociedad en la cual la libertad individual esté muy desarrollada es más digna de admiración y de aprecio intrínsecamente que la sociedad en la que haya menos libertad individual. En efecto, Spencer cree que la sociedad que encarne el principio de libertad individual es más digna de sobrevivir que las sociedades que no encarnen tal principio. Y esto puede entenderse como un juicio meramente empírico. Pero, en cualquier caso, yo creo que Spencer considera que el primer tipo de sociedad es más digno de sobrevivir porque su valor intrínseco es mayor.

Dejando aparte los estudios de Spencer sobre las sociedades primitivas y su desarrollo, puede decirse que concentra su atención principalmente en la transición del tipo de sociedad militarista o militante al tipo de sociedad industrial. La sociedad militante es básicamente "aquella en la cual el ejército es la nación movilizada en tanto la nación es el ejército en estado no activo, y en la cual, por lo tanto, el ejército y la nación tienen una estructura común".[38] No cabe duda de que tal tipo de sociedad puede experimentar un cierto desarrollo. Por ejemplo, el líder militar llega a ser la cabeza civil o política, como en el caso del emperador romano; y a la larga, el ejército se convierte en una rama profesional especializada de la comunidad, en lugar de coincidir con la población masculina adulta. Pero en la sociedad militante en general la integración y la cohesión son elementos dominantes. El fin primordial es la protección de la sociedad, en tanto la protección de los miembros individuales importa sólo en cuanto es un medio para alcanzar el fin primario. Además, en este tipo de sociedad se exige

37. *Los principios de sociología*, II, p. 288.
38. Ibid., I, p. 577.

una disciplina constante y "la individualidad de cada miembro queda tan subordinada en lo que se refiere a la vida, la libertad y la propiedad, que en gran parte o totalmente es *propiedad* del Estado".[39] Más aún, puesto que la sociedad de tipo militante tiende a la autosuficiencia, "la autonomía política pretende ir acompañada de la autonomía económica".[40] La Alemania del Nacional Socialismo sin duda hubiera sido, para Spencer, un buen ejemplo del renacimiento de la sociedad de tipo militante en la nueva era industrial.

Spencer no niega que la sociedad de tipo militante tenía un papel esencial a jugar en el proceso de evolución considerado como una lucha por la existencia en la cual sobrevive el más apto. Pero sostiene que aunque el conflicto intersocial fue necesario para la formación y crecimiento de las sociedades, el desarrollo de la civilización hace la guerra cada vez más inútil. La sociedad de tipo militante se convierte, así, en un anacronismo, y es necesaria la transición a lo que Spencer llama sociedad de tipo industrial. Lo que no significa que cese la lucha por la existencia, sino que cambia de forma convirtiéndose en "la lucha industrial por la existencia",[41] en la cual tiene más probabilidades de sobrevivir aquella sociedad que produzca "la mayor cantidad de individuos mejores, individuos mejor adaptados a la vida del estado industrial".[42] De este modo Spencer trata de evitar la acusación de que llegado al concepto de sociedad industrial, abandona la idea de lucha por la existencia y de la supervivencia del más apto.

Sería un grave error suponer que por sociedad de tipo industrial Spencer entienda simplemente una sociedad en la cual los ciudadanos se ocupen, exclusiva y principalmente, de la vida económica de la producción y la distribución. Porque la sociedad industrial entendida en este estrecho sentido sería compatible con una regulación total del trabajo por el Estado. Y es precisamente este elemento de coacción el que Spencer trata de excluir. En el nivel económico, Spencer se refiere a una sociedad dominada por el principio del *laissez-faire.* Así, desde su punto de vista, los Estados comunista y socialista estarían muy lejos de ejemplificar la esencia de la sociedad de tipo industrial. La función del Estado consiste en mantener la libertad y los derechos individuales y, en caso necesario, juzgar entre derechos antagónicos. No es función del Estado interferir positivamente en las vidas y conducta de los ciudadanos, excepto cuando tal interferencia se requiera para la conservación de la paz interior.

Con otras palabras, en la sociedad de tipo industrial ideal, según la interpretación que Spencer da del término, adquieren más importancia los miembros considerados como individuos que la totalidad, la sociedad como conjunto. "Bajo el *régime* industrial la individualidad del ciudadano, en lugar de quedar

39. Ibid., II, p. 607.
40. La sociedad de tipo militante tiende a manifestarse también en formas características de ley y de procedimiento judicial.
41. *Los principios de sociología*, II, p. 610.
42. Ibid.

sacrificada a la sociedad, debe ser defendida por ella. La defensa de tal individualidad viene a ser el deber esencial de la sociedad." [43] Es decir, la función cardinal del Estado viene a ser la de juzgar equitativamente los derechos antagónicos de los ciudadanos en tanto individuos y la de impedir la violación de la libertad de un hombre por otro.

La tesis de Spencer de la aplicabilidad universal de la ley de evolución evidentemente le obliga a sostener que el movimiento evolutivo tiende al desarrollo del Estado de tipo industrial, considerado por Spencer —de un modo un tanto optimista— como una sociedad esencialmente pacífica. Pero las tendencias del Estado a intervenir y a imponer reglas, manifestadas en las últimas décadas de la vida de Spencer, le indujeron a expresar su temor por lo que él llamó "la próxima esclavitud",[44] y a atacar violentamente cualquier tendencia del Estado o de alguno de sus órganos a considerarse absoluto. "La gran superstición política del pasado fue el derecho divino de los reyes. La gran superstición política del presente es el derecho divino de los parlamentos." [45] Además, "la función del 'liberalismo' en el pasado consistió en limitar los poderes de los reyes. La función del verdadero 'liberalismo' en el futuro será la de limitar los poderes de los 'parlamentos' ".[46]

Evidentemente, en este decidido ataque a "la próxima esclavitud" Spencer no podía referirse simplemente a la labor automática de cualquier ley de evolución. Sus palabras están claramente inspiradas por una apasionada convicción del valor de la libertad y de la iniciativa individuales, convicción que es reflejo del carácter y temperamento de un hombre que jamás y en ninguna época de su vida se inclinó ante la autoridad constituida por el simple hecho de serlo. Y es un hecho digno de mención que Spencer extendió su ataque a lo que él consideraba abusos del Estado con respecto a la libertad privada, hasta el punto de condenar la legislación de las fábricas, la inspiración sanitaria de los oficiales del gobierno, la administración estatal de Correos, la ayuda estatal al pobre y la educación estatal. No es preciso decir que no condenaba la reforma como tal, ni la caridad ni la existencia de hospitales y escuelas. Pero insistió siempre en que tales proyectos debían organizarse voluntariamente, oponiéndose a la acción, la administración y el control del Estado. Con pocas palabras, su ideal era una sociedad en la cual, como él decía, el individuo lo fuera todo y el Estado nada, en oposición a la sociedad de tipo militante en la cual el Estado lo es todo y el individuo nada.

La identificación que hace Spencer de la sociedad de tipo industrial con una sociedad pacífica y antimilitarista puede parecer rara a menos que afirmemos su verdad por definición. Y su defensa, llevada hasta el extremo, de la política del

43. *Los principios de sociología*, II, p. 607.
44. Tal es el título de uno de sus ensayos.
45. *The Man Versus the State*, p. 78.
46. Ibid., p. 107.

laissez-faire, puede parecernos excéntrica o, cuando menos, residuo de una perspectiva caduca. Spencer parece no haber entendido, como lo entendió Mill, por lo menos en parte, y como lo entendió más plenamente un idealista como T. H. Green, que la legislación social y la llamada interferencia del Estado pueden muy bien ser requeridas para salvaguardar los legítimos reclamos de todo ciudadano individual a llevar una vida humana decente.

Al propio tiempo, la aversión de Spencer por la legislación social (la cual hoy en día se da por asegurada por la vasta mayoría de ciudadanos en Gran Bretaña), no debe oscurecernos el hecho de que Spencer, al igual que Mill, vio los peligros de la burocracia y de cualquier exaltación del poder y las funciones del Estado que tendiera a extinguir la libertad y la iniciativa individuales. En cualquier caso, creo que la preocupación por el bien común lleva a una aprobación de la actividad estatal hasta un grado muy superior al que Spencer estaba dispuesto a aceptar. Pero no debería olvidarse nunca que el bien común no es algo totalmente distinto del bien individual. Y Spencer sin duda tenía toda la razón al pensar que es por el bien de los individuos y de la sociedad en general que los ciudadanos deberían poder desarrollarse libremente y manifestar su iniciativa. Podemos pensar que es función del Estado crear y mantener las condiciones que permitan a los individuos desarrollarse, y que esto implica, por ejemplo, que el Estado tiene el deber de proporcionar todos los medios de educación que estén de acuerdo con la capacidad de los individuos para aprovecharlos. Pero en cuanto aceptamos el principio de que el Estado debe preocuparse por crear y mantener positivamente las condiciones aptas para que cada individuo lleve una vida humana decente de acuerdo con sus capacidades, nos exponemos al peligro consecuente de olvidar que el bien común no es una entidad abstracta a la cual deban sacrificarse despiadadamente los intereses de los individuos. Y la actitud de Spencer, a pesar de sus exageraciones excéntricas, puede servirnos para recordar que el Estado existe para el hombre y no el hombre para el Estado. Además, el Estado no es más que una forma de organización social: no es la única forma legítima de sociedad. Y Spencer ciertamente lo entendió así.

Como se ha indicado ya, las opiniones políticas de Spencer eran en parte la expresión de juicios empíricos relacionados con su interpretación del movimiento evolutivo en general y en parte expresión de juicios de valor. Por ejemplo, su afirmación de que la que él llama sociedad de tipo industrial es más digna de sobrevivir que otros tipos de sociedad, equivalía en parte a la predicción de que tal sociedad de hecho sobreviviría en virtud del proceso evolutivo. Pero era también parcialmente un juicio que el tipo industrial de sociedad merecía sobrevivir a causa de su valor intrínseco, era sólo en parte un juicio. En efecto, está bastante claro que en Spencer una valoración positiva de la libertad personal era el factor realmente decisivo para su idea de la sociedad moderna. Está también claro que si un hombre está decidido a que, en lo que de él dependa, sobreviva el tipo de sociedad que respeta la libertad y la iniciativa individuales, tal decisión

se base principalmente en un juicio de valor más que en cualquier teoría sobre el cumplimiento automático de la ley de evolución.

5. Spencer concibió su teoría ética como la culminación de su sistema. En el prefacio a *Los datos de la ética* indica que su primer ensayo sobre *The Proper Sphere of Government* (*El ámbito propio del Gobierno*, 1842) insinuaba vagamente ciertos principios generales sobre lo bueno y lo malo en el comportamiento político. Y añade que "durante todo este tiempo mi última intención, la que está más allá de todos los fines inmediatos, ha sido la de encontrar una base científica para los principios del bien y del mal en el comportamiento en general".[47] La idea de una autoridad sobrenatural como base de la ética se ha debilitado. Lo más urgente ahora es, pues, dar a la moral una base científica independiente de las creencias religiosas. Y para Spencer esto significa fundamentar la ética en la teoría de la evolución.

El comportamiento en general, incluido el de los animales, consiste en una serie de actos dirigidos a determinados fines.[48] Y cuanto más alto ascendamos en la escala de la evolución, encontraremos pruebas más claras de la existencia de acciones intencionales dirigidas al bien del individuo y de la especie. Pero vemos también que la actividad teleológica de este tipo forma parte de la lucha por la existencia entre distintos individuos de la misma especie y entre especies distintas. Es decir, cada criatura intenta conservarse a sí misma a expensas de otra, y cada especie se mantiene a sí misma a costa de otra.

Este tipo de comportamiento intencional en el que sale perdiendo el más débil, es para Spencer un comportamiento imperfectamente desarrollado. En un comportamiento perfecto —el comportamiento ético propiamente dicho— los antagonismos entre grupos rivales y entre miembros individuales de un mismo grupo quedarán sustituidos por la cooperación y la ayuda mutua. El comportamiento perfecto, sin embargo, sólo se logra en la medida en que las sociedades militantes den paso a las sociedades permanentemente pacíficas. En otras palabras, no puede lograrse de un modo estable más que en la sociedad totalmente desarrollada, la única capaz de vencer y superar las tensiones entre el egoísmo y el altruismo.

Esta distinción entre comportamiento perfecto e imperfecto sirve de base para distinguir entre ética relativa y absoluta. La ética absoluta es "un código ideal de conducta que formula el modo de comportarse de un hombre completamente adaptado a una sociedad completamente desarrollada",[49] en tanto la ética relativa trata del tipo de conducta que en nuestras circunstancias actuales (es decir, en sociedades más o menos imperfectas) se acerca más a este ideal. Según Spencer, es sencillamente falso que, en cualquier conjunto de circunstancias

47. *The Data of Ethics* (*Los datos de la Ética*), 1907, p. V. Este prefacio figura también en el primer volumen de *The Principles of Ethics* (*Los principios de la Ética*), 1892, p. VII.
48. Las acciones sin un fin determinado quedan excluidas del "comportamiento".
49. *Los datos de la Ética*, p. 238.

que exijan de nosotros una acción intencional, nos encontremos siempre ante un dilema entre una acción absolutamente buena y una acción absolutamente mala. Por ejemplo, puedo encontrarme en unas circunstancias tales que, actúe como actúe, haga daño a otra persona. Y una acción que hace daño a otro no puede ser absolutamente buena. En tales circunstancias, por lo tanto, tengo que procurar ver cuál de las acciones posibles es relativamente buena, es decir, cuál de ellas causará probablemente la mayor medida de bien y la menor medida de mal. No puedo pretender que mi juicio sea infalible. Sólo puedo obrar según lo que me parezca mejor, después de haberle dedicado a la cuestión toda la reflexión que parezca exigir la importancia relativa del asunto. Es cierto que puedo tener en cuenta el código de conducta ideal de la ética absoluta, peno no puede dar por supuesto honradamente que tal norma me servirá como premisa para deducir infaliblemente qué será lo relativamente mejor en las circunstancias en que me encuentro.

Spencer acepta la ética utilitarista en el sentido de que concibe la felicidad como el último fin de la vida y mide la bondad o maldad de las acciones en relación a este fin. En su opinión, el "desarrollo gradual de una ética utilitarista ha sido, en realidad, inevitable".[50] En efecto, hubo desde el principio un utilitarismo naciente, en el sentido de que siempre se han tenido algunas acciones como buenas y otras como perjudiciales para el hombre y la sociedad. Pero en las sociedades antiguas los códigos éticos iban asociados a una autoridad de un tipo u otro, o a la idea de la autoridad divina y de las sanciones impuestas por apelación a la divinidad, mientras que a lo largo del tiempo la ética ha ido independizándose de creencias no éticas, y ha ido surgiendo una perspectiva moral basada simplemente en las consecuencias naturales y discernibles de las acciones. Con otras palabras, el proceso evolutivo en el campo de la moral ha favorecido el desarrollo del utilitarismo. Debe añadirse, sin embargo, que hay que entender el utilitarismo en forma que dé cabida a la distinción entre ética absoluta y relativa. En efecto, la misma idea de la evolución indica un proceso hacia un límite ideal. Y en tal progreso el mejoramiento en la virtud no puede ir separado del mejoramiento social. "Es imposible la coexistencia de un hombre perfecto y una sociedad imperfecta."[51]

Puesto que para Spencer el utilitarismo es una ética con base científica, es comprensible que desee demostrar que no es simplemente uno entre muchos sistemas mutuamente excluyentes, sino que concede sitio a todas las verdades contenidas en otros sistemas. Así sostiene, por ejemplo, que el utilitarismo bien entendido acepta el punto de vista que insiste en los conceptos del bien, el mal y el deber, más que en el logro de la felicidad. Bentham pudo creer que hay que tender a la felicidad directamente, aplicando el cálculo hedonístico. Pero se equivo-

50. *Los principios de la Ética*, I, p. 318.
51. *Los datos de la Ética*, p. 241.

caba. En realidad, habría estado en lo cierto si el logro de la felicidad no hubiera dependido del cumplimiento de una serie de condiciones. Pero en tal caso, sería moral cualquier acción, con tal que produjera un placer. Y esta noción no es compatible con la conciencia moral. De hecho, el logro de la felicidad depende del cumplimiento de ciertas condiciones, es decir, de la observancia de ciertos preceptos o reglas morales.[52] Y a lo que debemos tender directamente es al cumplimiento de tales condiciones. Bentham creyó que todo el mundo sabe lo que es la felicidad, y que ésta es más inteligible que, por ejemplo, los principios de la justicia. Pero esta idea es contraria a la verdad. Los principios de la justicia son fácilmente inteligibles, en tanto no es nada fácil decir lo que sea la felicidad. Spencer defiende, por lo tanto, lo que él llama un utilitarismo "racional", un utilitarismo que "tiene por objeto inmediato la conformidad con ciertos principios que, por la naturaleza de las cosas, son causa determinante del bienestar".[53]

Es más, la tesis de que pueden establecerse inductivamente las reglas morales observando las consecuencias naturales de las acciones, no lleva a la conclusión de que la teoría del intuicionismo moral sea falsa. Porque existen en realidad las llamadas intuiciones morales, si bien no consisten en algo misterioso e inexplicable, sino en "los efectos lentamente organizados de experiencias recibidas por la raza".[54] Lo que originariamente fue una inducción de la experiencia puede, en generaciones posteriores, llegar a tener para el individuo la fuerza de una intuición. El individuo puede ver o sentir instintivamente que una determinada acción es buena o mala, aunque esta reacción instintiva sea el producto de la experiencia acumulada de la raza.

De igual modo, el utilitarismo puede muy bien reconocer cierta verdad en el argumento de que el fin al cual debemos tender es la perfección de nuestra naturaleza. Porque el proceso evolutivo tiende a hacer brotar la forma de vida superior. Y aunque la felicidad sea el fin supremo, "lo que toda teoría sobre la conducta moral busca clara o vagamente es el concomitante de esa vida superior".[55] En cuanto a la tesis de que la virtud es el fin del comportamiento humano, no es más que una forma de expresar la doctrina de que nuestro fin inmediato debe ser el cumplimiento de las condiciones necesarias para alcanzar la forma de vida superior a la cual tiende el proceso evolutivo. De haber alcanzado tal forma de vida, su efecto sería la felicidad.

No es preciso decir que Spencer no podía pretender que su teoría ética se fundamentara en la teoría de la evolución sin reconocer una cierta continuidad entre la evolución biológica y la evolución moral. Y sostiene, por ejemplo, que

52. Evidentemente, la idea de precepto moral debe entenderse de forma que admita la distinción entre los principios de conducta en una sociedad imperfectamente desarrollada y los principios ideales, que se obtendrían en una sociedad perfectamente desarrollada.
53. *Los datos de la Ética*, p. 140.
54. Ibid., p. 148.
55. Ibid.

"la justicia humana debe ser un desarrollo de la justicia sub-humana".[56] Al mismo tiempo, en un prefacio, suprimido más tarde, a las partes quinta y sexta de *Los principios de ética*, reconoce que la teoría de la evolución no ha servido de guía en la medida deseada. Parece, sin embargo, no haber entendido jamás que el proceso evolutivo, en tanto hecho histórico, no podía establecer por sí mismo los juicios de valor que él dedujo de su interpretación. Por ejemplo, aun cuando aseguremos que la evolución se mueve hacia la emergencia de un cierto tipo de vida humana en sociedad y que dicho tipo se muestra, por tanto, como el más apto para sobrevivir, no se sigue necesariamente de allí que moralmente sea el tipo más perfecto. Como T. H. Huxley vio, la aptitud empírica para sobrevivir en la lucha por la existencia y la perfección moral no son necesariamente una misma cosa.

Por supuesto, si partimos de la hipótesis de que la evolución es un proceso teleológico dirigido a la institución progresiva del orden moral, la situación cambia. Pero aunque una hipótesis de este tipo tal vez esté implícita en la perspectiva de Spencer, éste no pretendió aventurar tales hipótesis metafísicas.

6. El elemento metafísico explícito en el pensamiento de Spencer es, de un modo un tanto paradójico, su filosofía de lo Incognoscible. Introduce tal tema a propósito de un estudio sobre el supuesto antagonismo entre religión y ciencia. "De todos los antagonismos en torno a la fe, el más viejo, el más extendido, el más profundo y el más importante es el antagonismo entre religión y ciencia." [57] Por supuesto, si se entiende la religión simplemente como una experiencia subjetiva, difícilmente se plantea el problema del conflicto entre ella y la ciencia. Pero si tenemos en cuenta las distintas creencias religiosas, el caso es distinto. En lo que a los hechos particulares se refiere, las explicaciones sobrenaturales han sido reemplazadas por explicaciones naturales o científicas. Y la religión ha tenido que limitarse más o menos a ofrecer una explicación de la existencia del universo como totalidad.[58] Pero sus argumentos son inaceptables para cualquiera que posea una perspectiva científica. En este sentido, por lo tanto, existe un conflicto entre las mentalidades religiosa y científica. Y sólo puede resolverse, según Spencer, por la filosofía de lo Incognoscible.

Si partimos de la creencia religiosa, podemos ver que tanto el panteísmo como el teísmo son insostenibles. Por panteísmo entiende Spencer la teoría de un universo que se desarrolla desde la existencia potencial a la actual. Y afirma que tal idea es inconcebible. En realidad no sabemos lo que significa. Así, pues, difícilmente se plantea la cuestión de su verdad o falsedad. En cuanto al teísmo, entendido como la teoría de que el mundo fue creado por un agente externo, es

56. *Justice* (*Justicia*) (*Los principios de la Ética*, parte IV), p. 17.
57. *Primeros principios*, p. 9.
58. Tal vez piense el lector que la religión y el ofrecimiento de explicaciones no sean exactamente lo mismo. Pero en el lenguaje corriente "religión" se suele entender como algo que comprende uno o varios elementos de creencia. Y Spencer, por supuesto, entiende el término en este sentido.

también insostenible. Aparte del hecho de que la creación del espacio es inconcebible, porque su no existencia no se puede pensar, la idea de un Creador que existe por sí mismo es tan impensable como la de un universo que existe por sí mismo. La misma idea de la "existencia por sí" es inconcebible. "No se trata de una cuestión de probabilidad o de credibilidad, sino de concebibilidad." [59]

Es cierto, admite Spencer, que si nos preguntamos por la última causa o causas de los efectos producidos en nuestros sentidos, nos sentimos llevados inevitablemente a la formulación de la hipótesis de una causa primera. Y tendremos que definirla como infinita y absoluta. Pero Mansel [60] ha demostrado que si bien la idea de una Causa Primera finita y subordinada encierra contradicciones manifiestas, la idea de una Causa Primera infinita y absoluta no queda tampoco libre de contradicciones, aun cuando éstas no sean tan inmediatamente evidentes. No podemos, por tanto, decir nada inteligible sobre la naturaleza de la Causa Primera. Y en último término nos quedamos sólo con la idea de un Poder inescrutable.

No obstante, si partimos de la ciencia de nuevo nos vemos enfrentados con lo Incognoscible. Porque la ciencia no puede resolver el misterio del universo. Por una parte, no puede demostrar que el universo exista por sí, porque la idea de la existencia por sí es, como hemos visto, inconcebible e ininteligible. Por otra parte, las nociones últimas de la ciencia "son todas representativas de realidades que no pueden ser comprendidas".[61] Por ejemplo, no podemos comprender qué es la fuerza "en sí misma". Y en último término "las ideas religiosas últimas y las ideas científicas últimas se convierten a la vez en simples símbolos de lo real, no en conocimientos de ello".[62]

Tal punto de vista se apoya en un análisis del pensamiento humano. Todo pensamiento, como hemos visto, es relacional. Y lo que no puede determinarse por sus relaciones de similitud y disimilitud con otras cosas, no es un objeto posible de conocimiento. Así, pues, no es posible conocer lo incondicionado y lo absoluto. Y esto se aplica no sólo al Absoluto de la religión, sino también a las últimas ideas científicas en tanto representaciones de entidades metafenoménicas o de "cosas en sí". Al propio tiempo, afirmar que todo conocimiento es "relativo" es afirmar implícitamente que existe una realidad no relativa. "A no ser que se postule un No-relativo o Absoluto real, lo Relativo se convierte en absoluto, y convierte el argumento en una contradicción."[63] De hecho, no podemos eliminar de nuestra conciencia la idea de un Absoluto más allá de las apariencias.

59. *Primeros principios*, p. 29.
60. Henry L. Mansel (1820-1871), que llegó a ser déan de St. Paul, desarrolló la teoría de William Hamilton sobre lo incognoscible incondicionado y dio las *Bampton lectures* (Conferencias de Bampton) sobre *The Limits of Religious Thought* (*Los límites del pensamiento religioso*, 1858), que Spencer cita como apoyo de su propio agnosticismo (*Primeros principios*, pp. 33-36).
61. *Primeros principios*, p. 55.
62. Ibid., p. 57.
63. *Primeros principios*, pp. 82-83.

Así, tanto si nos acercamos al tema a través de un examen crítico de las creencias religiosas como a través de una reflexión sobre nuestras ideas científicas últimas o a través de un análisis de la naturaleza del pensamiento y del conocimiento, llegamos al fin a la idea de una realidad incognoscible. Y se logrará un estado de paz permanente entre religión y ciencia "cuando la ciencia se convenza plenamente de que sus explicaciones son próximas y relativas y la religión a su vez se convenza plenamente de que el misterio que contempla es último y absoluto".[64]

Ahora bien, la doctrina de lo Incognoscible forma la primera parte de los *Primeros principios* y se coloca así al comienzo del sistema filosófico de Spencer en su ordenación formal. Tal hecho puede inducir al lector incauto a dar a la teoría una importancia fundamental. No obstante, cuando descubra que el Absoluto inescrutable o el Poder de la religión se equipara prácticamente con la Fuerza en tanto tal, tal vez llegue a la conclusión de que la teoría no es mucho más, si algo es, que un soborno ofrecido cortésmente al hombre religioso por otro hombre que no creía en Dios y que fue enterrado, o más bien, inclinado, sin ningún tipo de ceremonia religiosa. Es fácil entender, así, que algunos escritores hayan desechado la primera parte de los *Primeros principios* calificándola de excrecencia infeliz. Spencer trata lo Incognoscible con una extensión considerable. Pero el resultado final no es extraordinario desde el punto de vista metafísico, puesto que los argumentos no se han considerado detenidamente; en tanto el científico es probable que se oponga a la noción de que sus ideas básicas escapan a toda comprensión.

Spencer, sin embargo, ve un cierto misterio en el universo. Sus pruebas de la existencia de lo Incognoscible son, en efecto, algo confusas. En ocasiones da la impresión de aceptar un fenomenismo a lo Hume aduciendo que las modificaciones producidas en nuestros sentidos deben ser causadas por algo que trascienda nuestro conocimiento. Otras veces, su pensamiento parece estar respaldado por una forma de razonar más o menos kantiana, derivada de Hamilton y Mansel. Las cosas externas son fenómenos en el sentido de que sólo pueden ser conocidas en la medida en que se conforman a la naturaleza del pensamiento humano. Las "cosas en sí" o noumenos no pueden ser conocidos; pero puesto que la idea del noumeno es correlativa a la de fenómeno, no podemos dejar de postularla.[65] Spencer, sin embargo, cuenta también con lo que él llama un hecho decisivo: que además de la conciencia "definida" "hay también una conciencia *indefinida* que no puede formularse".[66] Por ejemplo, no podemos tener una conciencia definida de lo finito sin una conciencia indefinida concomitante de lo infinito. Y tal razonamiento lleva a la afirmación del Absoluto infinito como una

64. Ibid., p. 92.
65. Spencer usa en realidad los términos kantianos.
66. *Primeros principios*, p. 74.

posible realidad de la cual tengamos una conciencia indefinida o vaga. No podemos saber *qué* es el Absoluto. Pero aun cuando neguemos toda interpretación sucesiva y definida o toda descripción del Absoluto que se muestra a sí mismo, "queda siempre detrás de ello un elemento que adopta formas nuevas".[67]

Parece que Spencer se esforzó seriamente por mantener tal razonamiento. Y si bien podría parecer más conveniente convertir a Spencer en un positivista total, desechando la doctrina de lo Incognoscible por tacharla de concesión para con la gente religiosa, no parece poder justificarse tal rechazo simplista. Cuando el positivista Frederic Harrison exhortó a Spencer a transformar la filosofía de lo Incognoscible en la religión comtista de la humanidad, Spencer no quiso escucharle. Es fácil burlarse de él porque escribe "lo Incognoscible" con mayúscula, como si —según se ha dicho— esperara que alguien se descubriera ante ello. Pero parece haber estado realmente convencido de que el mundo de la ciencia es la manifestación de una realidad que trasciende el conocimiento humano. La doctrina de lo Incognoscible es probable que no satisfaga a mucha gente religiosa. Pero éste es otro problema. En lo que a Spencer se refiere, parece haber creído sinceramente que la conciencia vaga de un Absoluto o Incondicionado era un elemento ineliminable del pensamiento humano y, por decirlo así, el centro de la religión, el elemento permanente que sobrevive a la sucesión de los distintos credos y sistemas metafísicos.

7. No es preciso decir que en la filosofía de Spencer hay una buena medida de metafísica. En realidad, es difícil pensar en una filosofía que prescinda de ella. ¿No es el fenomenismo una forma de metafísica? Y cuando Spencer dice, por ejemplo, que "por realidad entendemos la *persistencia* de la conciencia",[68] puede decirse que ésta es una afirmación metafísica. Podríamos sin duda tratar de interpretarla como una simple definición o una afirmación sobre el uso ordinario del lenguaje. Pero cuando se dice que "la persistencia es nuestra última confirmación de lo real, sea existiendo bajo su forma desconocida o bajo una forma conocida por nosotros",[69] es razonable calificar tal afirmación de metafísica.

Evidentemente, Spencer no puede ser definido como metafísico, si por tal se entiende al filósofo que se propone descubrir la naturaleza de la realidad última. Porque en su opinión dicha realidad no puede descubrirse. Y si bien es metafísico hasta el extremo de afirmar la existencia de lo Incognoscible, se dedica luego a elaborar una interpretación unificada y completa de lo cognoscible, es decir, de los fenómenos. Pero si nos gusta llamar a esta interpretación general "metafísica descriptiva", somos —por supuesto— libres de hacerlo.

En el desarrollo de tal interpretación, Spencer se adhiere a la tradición empirista. Es cierto que desea reconciliar opiniones antagónicas. Pero cuando se es-

67. Ibid., p. 80.
68. Ibid., p. 143.
69. Ibid., pp. 443-444.

fuerza por demostrar que su propia filosofía puede reconocer una cierta verdad en las teorías no empíricas, su forma de proceder consiste en dar una explicación empírica de los datos en los cuales se basan las teorías. Como se ha indicado ya, no le importa admitir que existan las llamadas intuiciones morales. Porque un individuo puede sentir perfectamente una aprobación o desaprobación casi instintiva de ciertas acciones y puede "ver", intuitivamente y sin ningún proceso discursivo, que tales acciones son buenas o malas. Pero según la opinión de Spencer, las intuiciones morales en este sentido son "resultado de la acumulación de experiencias de 'utilidad', organizadas y heredadas gradualmente".[70] Podría discutirse la existencia de cosas tales como las experiencias de utilidad heredadas. Pero en cualquier caso queda suficientemente claro que la forma en que Spencer demuestra la verdad del intuicionismo moral consiste en dar una explicación empirista de los datos empíricos a que se refiere tal teoría.

De igual modo, Spencer no duda en reconocer que hay algo que puede llamarse intuición del espacio, en el sentido de que en lo que al individuo se refiere es prácticamente una forma independiente de la experiencia. Pero esto en ningún modo significa que Spencer esté tratando de incorporar a su propia filosofía la doctrina kantiana del *a priori.* Lo que hace es afirmar que tal teoría se basa en un hecho real, pero que tal hecho puede explicarse a la luz de las "experiencias, organizadas y consolidadas, de todos los individuos anteriores que le dejaron a él (individuo posterior determinado) sus estructuras nerviosas poco desarrolladas".[71]

Aunque de la preocupación de Spencer por reconciliar puntos de vista antagónicos no podemos deducir que eche por la borda al empirismo, sí podemos decir que es un empirista con una diferencia. Porque no sólo trata problemas individuales separadamente, como muchos empiristas lo pueden hacer. En su autobiografía él habla de su instinto arquitectónico, de su amor por la construcción de un sistema. Y de hecho su filosofía fue proyectada como un sistema: no sólo llegó a ser un sistema en el sentido de que las distintas líneas de investigación y reflexión fueron a converger en la formación de un cuadro completo. El principio general de interpretación de Spencer, la llamada ley de la evolución, se concibió en un primer momento y se usó luego como instrumento de unificación de las ciencias.

No puede decirse fácilmente que el instinto arquitectónico de Spencer, su propensión a la síntesis, fuera acompañado de una habilidad sobresaliente para el análisis esmerado o para el establecimiento exacto de su significado. Pero su poca salud y los obstáculos con que tuvo que enfrentarse en el cumplimiento de la misión que él mismo se impuso, no le dejaron tiempo o energía para mucho más de lo que de hecho podía llevar a cabo. Y aunque es probable que muchos

70. *Los datos de la Ética*, p. 106.
71. bid.

lectores encuentren sus escritos exageradamente oscuros, su ambición e intento pertinaz de unificar nuestros conocimientos del mundo y del hombre, como también nuestra conciencia moral y nuestra vida social, a la luz de una idea que lo invadía todo, exige el tributo de nuestra admiración. Reincidió, por decirlo así, en la era victoriana; y como ya se ha indicado, con respecto a la influencia viva, no hay comparación entre Spencer y J. S. Mill. Pero aunque es probable que la filosofía de Spencer esté ya cubierta de polvo, merece algo mejor que la actitud desdeñosa adoptada por Nietzsche, quien la consideraba expresión típica de la mentalidad dócil y limitada de la clase media inglesa.

PARTE II

EL MOVIMIENTO IDEALISTA EN GRAN BRETAÑA

CAPÍTULO VI

LAS PRIMERAS FASES DEL MOVIMIENTO

Introducción histórica. — Pioneros literarios: Coleridge y Carlyle. — Ferrier y la relación sujeto-objeto. — El ataque de John Grote al fenomenismo y al hedonismo. — El renacimiento del interés por la filosofía griega y el surgimiento del interés por Hegel: B. Jowett y J. H. Stirling.

1. Durante la segunda mitad del siglo XIX el idealismo llegó a ser el movimiento filosófico predominante en las universidades británicas. No se trataba, por supuesto, de un idealismo subjetivo. Y si tal se dio en algún lugar, fue como consecuencia lógica del fenomenismo asociado a los nombres de Hume, en el siglo XVIII, y J. S. Mill, en el XIX. Porque los empiristas que se adhirieron al fenomenismo trataron de reducir los objetos físicos y el entendimiento a impresiones o sensaciones, y reconstruirlos luego recurriendo al principio de asociación de ideas. Esto implicaba la tesis de que básicamente conocemos sólo fenómenos, en tanto impresiones, y que, en caso de que existan realidades metafenoménicas, no podemos conocerlas. Los idealistas del siglo XIX, en cambio, estaban convencidos de que las "cosas en sí", al ser expresiones de la única realidad espiritual que se manifiesta en y a través del entendimiento humano, son esencialmente inteligibles, cognoscibles. El sujeto y el objeto son correlativos porque ambos tienen su raíz en un principio espiritual último. Se trataba, pues, de un idealismo objetivo más que de un idealismo subjetivo.[1]

El idealismo británico del siglo XIX representa, por tanto, un renacimiento de la metafísica explícita.[2] Toda manifestación del espíritu puede, en principio, ser conocida por el espíritu humano. Y el mundo en su totalidad es la manifesta-

1. Esas primeras observaciones constituyen una serie de ideas generales que, en muchos puntos, serían discutibles. Pero en tales observaciones introductorias uno se ve obligado a prescindir de las diferencias entre los distintos sistemas idealistas.

2. Es cierto que el empirismo tuvo su metafísica implícita. Y a menudo los empiristas usaron el término "metafísica" con relación a algunas de sus teorías. Pero en la medida en que la metafísica implica un intento de develar la naturaleza de la realidad última, puede decirse legítimamente que el idealismo representa un renacimiento de la metafísica.

ción del espíritu. La ciencia no es más que un nivel del conocimiento, un aspecto del saber total al cual tiende el entendimiento, aun cuando no pueda realizar totalmente su idea. La filosofía metafísica trata de completar la síntesis.

La metafísica idealista fue, pues, una metafísica espiritual en el sentido de que para ella la última realidad era de algún modo espiritual. De donde se siguió que el idealismo se opusiera tenazmente al materialismo. A decir verdad, no podemos llamar honradamente materialistas a los fenomenistas, habida cuenta de que éstos intentaron superar el debate entre materialismo y espiritualismo reduciendo los objetos físicos y el entendimiento a fenómenos que propiamente no pueden definirse ni como espirituales ni como materiales. Pero tales fenómenos eran evidentemente algo muy distinto de la única realidad espiritual de los idealistas. Y en cualquier caso, hemos visto que en la vertiente más positivista del movimiento empirista apareció un materialismo cuanto menos metodológico: el llamado materialismo científico, corriente de pensamiento que no mereció las simpatías de los idealistas.

Al acentuar el carácter espiritual de la realidad última y la relación entre espíritu finito y espíritu infinito, el idealismo fue considerado como una perspectiva religiosa opuesta al positivismo y a la tendencia general del empirismo a prescindir de los problemas religiosos o, en el mejor de los casos, a admitir un agnosticismo un poco vago. En efecto, gran parte de la popularidad del idealismo se debió a la convicción de que se mantenía firmemente al lado de la religión. Seguramente con Bradley, el mayor de los idealistas ingleses, el concepto de Dios se convirtió en el de lo Absoluto y se definió a la religión como un nivel de la conciencia superado por la filosofía metafísica; mientras por otro lado McTaggart, el idealista de Cambridge, era ateo. Pero en los primeros idealistas el motivo religioso fue mucho más evidente, y el idealismo apareció como la morada natural de aquellos que trabajaban por conservar una perspectiva religiosa frente a los ataques amenazadores de los agnósticos, positivistas y materialistas.[3] Más tarde, después de Brandley y Bosanquet, el idealismo pasó del idealismo absoluto al personal y de nuevo se mostró favorable al teísmo cristiano, aunque por esa época el ímpetu del movimiento ya había cesado.

Sería erróneo, sin embargo, llegar a la conclusión de que el idealismo británico del siglo XIX representó simplemente un retroceso desde los intereses prácticos de Bentham y Mill a la metafísica de lo Absoluto. Porque tuvo un papel en el desarrollo de la filosofía social. Hablando en términos generales, la teoría ética de los idealistas ponía de relieve la idea de la propia realización, del perfeccionamiento de la personalidad humana como conjunto orgánico, idea que tenía más puntos de contacto con el aristotelismo que con el benthamismo. Y conside-

3. En los países católicos el idealismo, con su tendencia a subordinar la teología a la filosofía especulativa, fue considerado en general como una influencia desintegratoria, en lo que a la religión cristiana se refiere. En Inglaterra la situación fue algo distinta. En su gran mayoría los idealistas británicos fueron a la vez hombres religiosos que encontraron en la filosofía la expresión y el sostén de sus ideas religiosas sobre el mundo y la vida humana.

raba que la función del Estado consistía en crear las condiciones en las cuales los individuos pudieran desarrollar sus posibilidades en tanto personas. Como los idealistas tendían a interpretar la creación de tales condiciones como una supresión de obstáculos, pudieron por supuesto, afirmar con los utilitaristas que el Estado debía interferir lo menos posible en la libertad del individuo. No tuvieron ningún interés en reemplazar la libertad por la servidumbre. Pero en tanto interpretaron la libertad como libertad para realizar las posibilidades de la personalidad humana, y en tanto la supresión de ciertos obstáculos en tal sentido implicaba, según ellos, una gran medida de leyes sociales, no les importó defender parte de la actividad estatal, superando así todo lo intentado por los partidarios más entusiastas de la política del *laissez-faire.* Podemos decir, pues, que en la última parte del siglo XIX la teoría idealista social y política estuvo más en consonancia con las necesidades evidentes de la época, que la posición defendida por Herbert Spencer. El benthamismo y el radicalismo filosófico llevaron a cabo, sin duda, una labor útil en la primera parte de siglo. Pero el liberalismo reformado que expusieron los idealistas de finales de siglo en ningún modo fue "reaccionario". Tenía la vista puesta en el futuro más que en el pasado.

Tal vez las notas precedentes den la impresión de que el idealismo del siglo XIX en Gran Bretaña no fue más que una reacción natural contra el empirismo y el positivismo y contra la economía y la teoría política del *laissez-faire.* De hecho, sin embargo, el pensamiento alemán, en especial el de Kant y Hegel sucesivamente, ejerció una notable influencia en el desarrollo del idealismo británico. Algunos autores, en especial J. H. Muirhead,[4] han sostenido que los idealistas británicos del siglo XIX fueron los herederos de una tradición platónica que se había manifestado en el pensamiento de los platónicos de Cambridge en el siglo XVII y en la filosofía de Berkeley en el XVIII. Pero si bien es conveniente tener en cuenta el hecho de que la filosofía británica no ha tenido un carácter exclusivamente empirista, sería difícil demostrar que el idealismo del siglo XIX puede entenderse honradamente como el desarrollo orgánico de una tradición platónica inherente. La influencia del pensamiento alemán, de Kant y Hegel en particular,[5] no puede desecharse como si fuera un factor puramente accidental. Es cierto también que ningún idealista británico notable puede ser llamado, en el sentido corriente del término, discípulo de Kant o de Hegel. Bradley, por ejemplo, fue un pensador original. Pero ello no significa de ningún modo que la influencia del pensamiento alemán fuera un factor despreciable en el desarrollo del idealismo británico.

Un limitado conocimiento de Kant estuvo al alcance de los lectores ingleses, incluso durante la vida del filósofo. En 1795 un discípulo de Kant, F. A.

4. En *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy* (*La tradición platónica de la filosofía anglosajona*, 1931).
5. Fichte y Schelling no ejercieron una gran influencia, si bien el primero tuvo una cierta fuerza en Carlyle y el último en Coleridge. Hay una razón evidente para ello. El movimiento idealista clásico alemán se había disuelto ya cuando empezó el británico; y se vio la culminación de aquél en Hegel, considerado como el verdadero sucesor de Kant.

Nitzsch, dio algunas conferencias sobre la filosofía crítica en Londres, y al año siguiente publicó su traducción de los *Principles of Critical Philosophy* (*Los principios de la filosofía crítica*) de J. J. Beck, y en 1798 A. F. M. Willich publicó *Elements of Critical Philosophy* (*Elementos de filosofía crítica*). La traducción de Richardson de la *Metafísica de las Costumbres* de Kant apareció en 1799; pero la primera traducción de la *Crítica de la razón pura*, por F. Haywood, no apareció hasta 1383; y los estudios serios sobre Kant, tales como la gran obra de E. Caird, *A Critical Account of the Philosophy of Kant* (*Estudio crítico de la filosofía de Kant*, 1877), no aparecieron hasta una fecha considerablemente tardía. En el intervalo, la influencia del filósofo alemán, junto con muchas otras influencias, se dejó sentir en el poeta Coleridge, cuyas ideas se tratarán aquí, y de una forma más evidente en Sir William Hamilton, si bien el elemento kantiano en el pensamiento de Hamilton fue más notable en su teoría sobre los límites del conocimiento humano y en su consecuente agnosticismo con respecto a la naturaleza de la realidad última.

Entre los idealistas ingleses propiamente dichos, puede decirse que la influencia de Kant se dejó sentir especialmente en T. H. Green y E. Caird. Pero estuvo mezclada con la influencia de Hegel. Más precisamente se veía en Kant a un precursor de Hegel y se le leía, como hemos dicho ya, con gafas hegelianas. En efecto, en *The Secret of Hegel* (*El secreto de Hegel*, 1865), de J. H. Stirling, se defendía explícitamente la idea de que la filosofía de Kant, propiamente entendida y valorada, conduce directamente al hegelianismo. Así, pues, aunque se pueda decir y con razón que la influencia de Hegel es más evidente en el idealismo absoluto de Bradley y Bosanquet que en la filosofía de Green, no cabe sugerir que pudiera dividirse a los idealistas británicos en kantianos y hegelianos. Prescindiendo de algunos pioneros, la influencia de Hegel se sintió desde los principios del movimiento. Y así, no es del todo irrazonable definir el idealismo británico —como suele hacerse— como un movimiento neohegeliano, a menos que se entienda que se trataba de recibir unos rasgos determinados de Hegel más que de seguirle en una relación de discípulo a maestro.

En sus primeras fases el movimiento idealista británico se caracterizó por una marcada atención a la relación sujeto-objeto. En tal sentido puede decirse que el idealismo tuvo un fundamento epistemológico, puesto que la relación sujeto-objeto es esencial al conocimiento. Sin embargo, no faltó la metafísica de lo Absoluto. Porque sujeto y objeto se consideraban fundamentados en una realidad espiritual última de la que eran expresión. Pero el punto de partida afectó a la metafísica en un aspecto importante. Porque al poner el acento antes de nada en el sujeto finito, se evitaba cualquier tentación de interpretar el Absoluto de tal forma que implicara que lo finito no es más que la apariencia "irreal" de lo Absoluto. Dicho de otro modo, los primeros idealistas tendieron a interpretar el Absoluto en un sentido más o menos teísta, o en cualquier caso panenteísta, permaneciendo en la base el aspecto monista del idealismo metafísico. Y esto sin

duda facilitó la presentación del idealismo como apoyo intelectual a la religión tradicional.

Gradualmente, sin embargo, la idea de una totalidad orgánica que lo incluye todo pasó más y más a primer término. Así, con Bradley, se definía al yo como mera "apariencia" de lo Absoluto, como algo que no es del todo real cuando se le considera en su independencia *prima facie.* Y esta metafísica explícita de lo Absoluto iba comprensiblemente acompañada de una mayor puesta en relieve del Estado en el campo de la filosofía social. Mientras Herbert Spencer, por una parte, intentaba afirmar la existencia de una oposición entre los intereses del individuo libre y los del Estado, los idealistas se afanaban por presentar al hombre como el realizador de la verdadera libertad a través de su participación en la vida de la totalidad.

Dicho de otra forma, podemos ver en el movimiento idealista hasta Bradley y Bosanquet la influencia creciente del hegelianismo. Como se ha indicado ya, la influencia de Kant no se hizo sentir jamás pura. Porque se veía en la filosofía crítica una anticipación del idealismo metafísico. Pero si tenemos esto en cuenta, y también que existían diferencias muy considerables entre la teoría del Absoluto de Bradley y la de Hegel, cabe decir que el paso de la relación sujeto-objeto a la idea de una totalidad orgánica como punto central representó un predominio creciente de la influencia activa de Hegel sobre la de la filosofía crítica de Kant.

En la última fase del movimiento idealista volvió a cobrar mayor importancia el yo finito, si bien esta vez se trataba del yo activo, la persona humana, más bien que del sujeto epistemológico. Y este idealismo personal fue acompañado de una reaproximación al teísmo, excepto en el caso notable de McTaggart, quien definió lo Absoluto como el sistema de los yos finitos. Pero aunque tal fase del idealismo personal no deja de tener un cierto interés, puesto que representa la resistencia del yo finito a ser tragado por un Absoluto impersonal, pertenece a una época en que el idealismo en Gran Bretaña estaba abriendo paso a una nueva corriente de pensamiento asociada a los nombres de G. E. Moore, Bertrand Russell y, más tarde, Ludwig Wittgenstein.

2. En lo que se refiere al público culto, la influencia del pensamiento alemán obró primero en Gran Bretaña a través de los escritos de poetas y figuras literarias como Coleridge y Carlyle.

(I) Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) parece que empezó a tener contacto con la filosofía a través de los escritos de los neoplatónicos, cuando era un alumno en el Christ's Hospital. Esta atracción primera por la filosofía mística de Plotino fue seguida, sin embargo, por una fase volteriana durante la cual Coleridge se sintió escéptico por algún tiempo frente a la religión. Luego, en Cambridge, se despertó en él un entusiasmo, tal vez algo sorprendente, por David Hartley y su psicología asociacionista.[6] En realidad, Coleridge pretendió

6. Es decir, desde un cierto punto de vista sorprende un poco que el poeta romántico sintiera más entusiasmo por

ser más coherente de lo que había sido Hartley. Porque en tanto Hartley, al sostener que los procesos psíquicos dependen y están relacionados con las vibraciones del cerebro, no había afirmado la corporeidad del pensamiento, Coleridge escribía a Southey en 1794 diciéndole que creía que el pensamiento era corpóreo, es decir, movimiento. Coleridge combinó a un tiempo su entusiasmo por Hartley con una fe religiosa.[7] Y llegó a pensar que el entendimiento científico es inadecuado como llave de la realidad y empezó a hablar del papel de la intuición y de la importancia de la experiencia moral. Más tarde iba a decir que el sistema de Hartley, en la medida en que difiere de Aristóteles, es insostenible.[8]

La distinción de Coleridge entre el entendimiento científico y la razón superior o, como dirían los alemanes, entre *Verstand* y *Vernunft*, era expresión de su rebelión contra el espíritu de la Ilustración del siglo XVIII. Por supuesto, no pretendía decir que el entendimiento científico y el crítico debieran ser rechazados en nombre de una razón superior e intuitiva. Su idea era más bien que aquél no es un instrumento siempre útil en la interpretación de la realidad, sino que necesita ser completado y equilibrado por ésta, es decir, la razón intuitiva. No puede decirse que Coleridge explicara muy claramente la diferencia entre entendimiento y razón. Pero la corriente general de su pensamiento queda suficientemente clara. En *Aids to Reflection* (*Ayudas para la reflexión*, 1825) define el entendimiento como la facultad que juzga de acuerdo con los sentidos. Su esfera propia es el mundo sensible, y reflexiona y generaliza sobre la base de la experiencia sensible. La razón, en cambio, es el vehículo de las ideas que toda experiencia presupone, y en este sentido predetermina a la experiencia y la gobierna. También percibe verdades que no son verificables por la experiencia sensible y aprehende intuitivamente realidades espirituales. Posteriormente, Coleridge la identifica con la razón práctica, que comprende los aspectos volitivo y moral de la personalidad humana. Así, J. S. Mill queda plenamente justificado al decir en su famoso ensayo sobre Coleridge que el poeta disiente de la idea "lockiana" de que todo conocimiento consiste en generalizaciones de la experiencia, y que reclama para la razón, en tanto distinta del entendimiento, el poder de percibir por intuición directa las realidades y las verdades que caen fuera del alcance de los sentidos.[9]

Para el desarrollo de tal distinción Coleridge recibió estímulo los escritos de Kant, que empezó a estudiar poco después de su viaje a Alemania en 1798-1799.[10] Pero parece querer dar a entender que Kant no sólo limitó el campo del entendimiento al conocimiento de la realidad fenoménica, sino que también

---

Hartley que por ningún otro. Pero en aquel entonces se consideraba a la psicología asociacionista como "avanzada", y sin duda esto tenía un atractivo para las ansias intelectuales del no graduado.

7. Respecto a esto, el propio Hartley había sido creyente.
8. Véase la *Biographia Literaria* de Coleridge, cap. 6.
9. Veáse *Disertaciones y discusiones* de Mill, I, p. 405.
10. "Los escritos del ilustre sabio de Koenisberg, fundador de la filosofía crítica, más que ninguna otra obra, dieron vigor y disciplinaron a la vez mi pensamiento", *Biographia Literaria*, p. 76 (Everyman's Library edition).

pensó en una aprehensión intuitiva de las realidades espirituales por medio de la razón, en tanto que, de hecho, al atribuir tal poder a la razón, más identificada con la razón práctica, Coleridge evidentemente se separa del filósofo alemán. Se apoya sobre una base más firme cuando muestra su afinidad con Jacobi,[11] sosteniendo que la relación entre la razón y las realidades espirituales es análoga a la relación entre el ojo y los objetos materiales.

Nadie, sin embargo, querría sostener que Coleridge fue kantiano. En Kant encontró un estímulo, no un maestro. Y si bien reconocía su deuda para con los pensadores alemanes, en especial Kant, está claro que consideraba su propia filosofía como de inspiración fundamentalmente platónica. En *Ayudas para la reflexión* dijo que todo hombre nace platónico o aristotélico. Aristóteles, el gran maestro de la inteligencia, se apegó indebidamente a la tierra. "Empezó con lo sensual, y no admitió jamás lo que está por encima de los sentidos, sino por necesidad, en tanto única hipótesis superviviente..." [12] Es decir, Aristóteles postuló la realidad espiritual sólo como último resorte, cuando le forzaba a ello la explicación de los fenómenos físicos. Platón, en cambio, buscó la realidad suprasensible que se nos revela a través de la razón y de la voluntad moral. En cuanto a Kant, Coleridge a veces dice que pertenece espiritualmente a las filas aristotélicas, en tanto otras veces subraya los aspectos metafísicos del pensamiento de Kant y descubre en él una proximidad al platonismo. En otras palabras, Coleridge acoge la restricción kantiana del alcance del entendimiento a la realidad fenoménica, y tiende luego a interpretar tal teoría de la razón a la luz del platonismo, interpretado a su vez a la luz de la filosofía de Plotino.

No hay que entender estas observaciones como muestra de ningún desprecio por la Naturaleza, de parte de Coleridge. Al contrario, Coleridge siente aversión por "la hostilidad jactanciosa y superestoica de Fichte frente a la Naturaleza, considerada como algo sin vida, sin dios, y en general, profano".[13] Y muestra una profunda simpatía por la filosofía de la Naturaleza de Schelling, como también por su sistema del idealismo trascendental, en el cual —dice— "encontré por primera vez una coincidencia genial con mucho de lo que yo logré por mi propio esfuerzo, y un poderoso apoyo en lo que me queda por hacer".[14] A decir verdad, a Coleridge no le es fácil rechazar la acusación de plagio, y sostiene que él y Schelling han bebido de las mismas fuentes: los escritos de Kant, la filosofía de Giordano Bruno y las especulaciones de Jakob Boehme. Sin embargo, la influencia de Schelling parece bastante evidente en la forma de pensamiento que brevemente bosquejamos ahora.

"Todo conocimiento descansa en la coincidencia de un objeto y su sujeto." [15] Pero aunque sujeto y objeto aparecen unidos en el acto del conoci-

11. Véase el vol. VI de esta *Historia de la filosofía*, pp. 143-145.
12. *Philosophical Lectures* (*Lecciones filosóficas*), editado por K. Coburn, p. 186.
13. *Biographia Literaria*, p. 78.
14. Ibid., p. 79.
15. Ibid., p. 136.

miento, podemos preguntarnos cuál de ellos es anterior. ¿Hay que partir del objeto y tratar de añadirle el sujeto? ¿O hay que partir del sujeto e intentar buscar un camino hacia el objeto? En otras palabras, ¿hay que afirmar la prioridad de la Naturaleza y tratar de añadirle el pensamiento o el entendimiento, o hay que afirmar la prioridad del pensamiento e intentar deducir de él la Naturaleza? Coleridge responde que ninguna de las dos cosas es factible. El último principio debe buscarse en la identidad de sujeto y objeto.

¿Dónde se encuentra tal identidad? "Sólo en la conciencia de sí de un espíritu está la identidad de objeto y representación requerida." [16] Pero si el espíritu es en principio la identidad de sujeto y objeto, de algún modo tendrá que disolver tal identidad a fin de llegar a ser consciente de sí mismo en tanto objeto. La conciencia de sí, por lo tanto, no puede surgir sino por un acto de la voluntad, y "hay que pensar que la libertad debe ser asumida como un *fundamento* de la filosofía y que nunca puede ser deducida de ella".[17] El espíritu se convierte en sujeto conociéndose a sí mismo como objeto, sólo por "el acto de hacerse objetivo a sí mismo".[18]

Parece, pues, como si Coleridge empezara por formularse el tipo de preguntas que se plantea Schelling; diera luego la respuesta de Schelling, es decir, que debe postularse una identidad original de sujeto y objeto; y finalmente pasara a la idea de Fichte del ego que se constituye a sí mismo como sujeto y objeto por un acto original. Pero Coleridge no tiene la intención de pararse bruscamente en el ego como principio último, especialmente si entendemos por tal el ego finito. En realidad, Coleridge ridiculiza el "egoísmo" de Fichte.[19] En su lugar insiste en que para llegar a la identidad absoluta de sujeto y objeto, de lo ideal y lo real, como principio último no sólo del conocimiento humano, sino también de la totalidad de la existencia, debemos "elevar nuestra concepción hasta el yo absoluto, el grande y eterno *yo soy*".[20] Coleridge critica el *Cogito, ergo sum* de Descartes y remite a la distinción de Kant entre el ego empírico y el trascendental. Pero entonces viene a decir que el ego trascendental es el absoluto *Yo soy el que soy* del Éxodo [21] y el Dios en el que el yo finito debe perderse y encontrarse a un tiempo.

Es obvio que todo esto queda nuboso e impreciso. Pero en cualquier caso está claro que Coleridge opone una interpretación espiritualista del yo humano al materialismo y al fenomenismo. Y es evidente que tal interpretación del yo es la que en su opinión proporciona la base necesaria para afirmar que la razón puede aprehender la realidad suprasensible. En efecto, en su ensayo sobre la fe,

16. Ibid., p. 145.
17. Ibid.
18. Ibid., p. 144.
19. Fichte, por supuesto, no hizo del *ego* o yo finito el último principio de su filosofía, y Coleridge tiende a caricaturizar su pensamiento.
20. *Biographia Literaria*, p. 144.
21. *Éxodo*, 3, 14.

Coleridge la define como fidelidad a nuestro propio ser en tanto nuestro ser no es ni puede llegar a ser objeto de la experiencia sensible. Nuestra vocación moral exige la subordinación del apetito y de la voluntad a la razón; y es la razón la que aprehende a Dios como la identidad de voluntad y razón, como el fundamento de nuestra existencia, y como expresión infinita del ideal que en tanto seres morales buscamos. En otras palabras, la perspectiva de Coleridge era esencialmente religiosa, e intentaba aunar filosofía y religión. Tal vez trató, como nota Mill, de convertir los misterios cristianos en verdades filosóficas. Pero un elemento importante en la misión del idealismo, tal como lo concebían sus seguidores más religiosos, fue precisamente el de proporcionar una base metafísica a la tradición cristiana, que claramente parecía carecer de todo sostén filosófico.

En el campo de la teoría social y política, Coleridge fue conservador, en el sentido de que se opuso a la iconoclastia de los radicales y deseó la conservación y la realización de los valores inherentes a las instituciones tradicionales. Es cierto que durante un cierto tiempo se sintió atraído, como Wordsworth y Southey, por las ideas inspiradas por la Revolución Francesa. Pero llegó a abandonar el radicalismo de su juventud, aunque su conservadurismo posterior no surgió de una aversión al cambio como tal, sino de la creencia de que las instituciones creadas por el espíritu nacional a lo largo de la historia encarnaban valores reales que los hombres debían esforzarse en comprender. Como dice Mill, Bentham pedía "la extinción de las instituciones y credos que habían existido hasta entonces", en tanto Coleridge pedía "que se hicieran realidad".[22]

(II) Thomas Carlyle (1795-1881) pertenece a una generación posterior a la de Coleridge; pero fue mucho menos sistemático que éste en la presentación de sus ideas filosóficas, y sin duda mucha gente hoy encuentra totalmente ilegible la prosa turbulenta del *Sartor Resartus.* Sin embargo, fue uno de los canales por donde el pensamiento y la literatura alemanas reclamaron la atención de los ingleses.

La primera reacción de Carlyle ante la filosofía alemana no fue precisamente favorable y se burló de la oscuridad de Kant y de las pretensiones de Coleridge. Pero en su aversión por el materialismo, el hedonismo y el utilitarismo, llegó a ver en Kant al brillante enemigo de la Ilustración y sus efectos. Así, en su ensayo sobre el *State of German Literature* (*Estado de la literatura alemana*, 1827) elogiaba a Kant por haber procedido desde dentro hacia fuera, en lugar de seguir la huella lockiana consistente en partir de la experiencia sensible e intentar construir sobre tal base una filosofía. El kantiano, según Carlyle, ve que las verdades fundamentales se aprehenden por intuición en la naturaleza más íntima del hombre. En otras palabras, Carlyle se arrima a Coleridge al servirse de la restricción kantiana del poder y los límites del entendimiento como de un fun-

22. *Disertaciones y discusiones*, I, p. 436.

damento para afirmar el poder de la razón para aprehender intuitivamente verdades básicas y realidades espirituales.

Característico de Carlyle fue un vivo sentido del misterio del mundo y de su naturaleza como apariencia de la realidad sensible o como un velo puesto ante ella. En *Estado de la literatura alemana* escribe que el fin último de la filosofía es interpretar los fenómenos o las apariencias, ir del símbolo a la realidad simbolizada. Y tal opinión se expresa en el *Sarto Resartus*,[23] bajo la etiqueta de la filosofía de los vestidos. Tal teoría puede aplicarse al hombre, el microcosmos. "¿Qué es el hombre para un vulgar lógico? Un bípedo omnívoro que usa calzones. ¿Qué es el hombre para la razón pura? Un alma, un espíritu, una aparición divina... Está profundamente escondido bajo ese vestido extraño."[24] Y tal analogía puede aplicarse también al macrocosmos, al mundo en general. Porque el mundo es, como vaticinó Goethe, "el traje viviente visible de Dios".[25]

En *Estado de la literatura alemana* Carlyle relaciona explícitamente su filosofía del simbolismo con Fichte, en tanto éste interpreta el universo visible como el símbolo y la manifestación sensible de una Idea divina que lo invade todo, la aprehensión de la cual es condición indispensable para toda virtud y libertad verdaderas. Y, en efecto, no es difícil de entender la predilección de Carlyle por Fichte. Porque al considerar —como lo hace— la vida humana y la historia como una lucha constante entre la luz y la oscuridad, entre Dios y el mal, una lucha en la cual cada hombre es llamado a tomar parte y a hacer la elección más importante, es natural que se sienta atraído por la seriedad moral de Fichte y por su idea de la Naturaleza como nada más que el campo en el cual el hombre realiza su vocación moral, el campo de los obstáculos —por decirlo así— que el hombre debe superar en el proceso por alcanzar su fin ideal.

Tal perspectiva ayuda a entender la preocupación de Carlyle por el héroe, manifiesta en sus conferencias de 1840 *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (*Sobre los héroes, el culto del héroe y lo heroico en la historia*). Frente al materialismo y lo que él llama "filosofía de la ganancia y de la pérdida", sienta las ideas del heroísmo, la vocación moral y la lealtad personal. En efecto, no le importa decir que "el aliento vital de toda sociedad [es] nada más que un efecto del 'culto al héroe', una admiración sumisa por lo verdaderamente grandioso. La sociedad se funda en el culto al héroe".[26] Además, "la Historia Universal, la historia de lo que el hombre ha realizado en el mundo es, en definitiva, la historia de los 'grandes hombres' que han actuado aquí".[27]

Esa insistencia en el papel de los "grandes hombres" de la historia, sitúa a

23. Ya que ningún editor hubiera aceptado esta obra apareció primero por entregas en el *Fraser's Magazine*, 1833-1834. En 1836 apareció una edición americana del libro, y en 1838 una edición inglesa.
24. *Sartor Resartus*, I, 10, p. 57 (Scott Library edition). El "vestido" es, por supuesto, el cuerpo.
25. Ibid., I, 8, p. 48.
26. *On Heroes* (*Sobre los héroes*), conferencia I, p. 193 (London, Chapman and Hall).
27. Ibid., p. 185.

Carlyle junto a Hegel[28] y anticipa, en ciertos aspectos, a Nietzsche, si bien el culto al héroe en el campo político es una idea que probablemente consideraríamos hoy con sentimientos distintos. Sin embargo, está claro que lo que en especial atraía a Carlyle en sus héroes era su seriedad y dedicación, así como su libertad con respecto a una moral basada en el cálculo hedonista. Por ejemplo, aunque era consciente de las faltas y los defectos de carácter de Rousseau, que hicieron de él "un héroe tristemente *empequeñecido*",[29] Carlyle insiste en que este improbable candidato a tal título poseía "la primera y principal característica del héroe: una profunda *seriedad.* Como serio el que más, si es que alguien lo ha sido; serio como ninguno de los filósofos franceses".[30]

3. A pesar de que ambos profesaron públicamente, sería inútil buscar en Coleridge y en Carlyle un desarrollo sistemático del idealismo. Si queremos un pionero en este campo, tenemos que acudir a James Frederick Ferrier (1808-1864), que ocupó la cátedra de filosofía moral en la Universidad de St. Andrews desde 1845 hasta su muerte, y cuya filosofía adopta un decisivo proceder sistemático.

En 1838-1839 Ferrier contribuyó al *Blackwood's Magazine* con una serie de artículos publicada bajo el título *Introduction to the Philosophy of Consciousness* (*Introducción a la filosofía de la conciencia*). En 1854 publicó su obra principal, *The Institutes of Metaphysics* (*Los principios de la Metafísica*), notable por la forma en que el autor desarrolla su doctrina en una serie de proposiciones cada una de las cuales, con excepción de la primera proposición fundamental, debe deducirse con rigor lógico de la precedente. En 1856 publicó *Scottish Philosophy* (*Filosofía escocesa*), en tanto sus *Lectures on Greek Philosophy and Others Philosophical Remains* (*Lecciones de filosofía griega y otros escritos filosóficos*) aparecieron póstumamente en 1866.

Ferrier decía que su filosofía era escocesa hasta la médula. Lo que no significa que se considerara a sí mismo partidario de la filosofía escocesa del sentido común. Al contrario, atacó fuertemente a Reid y sus sucesores. En primer lugar, el filósofo no debe recurrir a una multiplicidad de primeros principios no demostrados, sino utilizar el método deductivo inherente a la metafísica y no un procedimiento expositivo arbitrario. En segundo lugar, los filósofos escoceses del sentido común tendían a confundir la metafísica con la psicología, en lugar de recurrir a un razonamiento lógico riguroso.[31] En cuanto a Sir William Hamilton, su agnosticismo con respecto al Absoluto estaba fuera de lugar.

Al decir Ferrier que su filosofía era escocesa hasta la médula, quería dar a entender que no la había tomado de los alemanes. Aunque su sistema fue consi-

28. Hegel, sin embargo, consideraba a sus "individuos de ámbito histórico" como instrumentos del "Espíritu del Mundo".

29. *Sobre los héroes*, conferencia V, p. 323.

30. Ibid.

31. Según Ferrier, si queremos encontrar la solución del problema metafísico, podemos investigar lo que han dicho los psicólogos sobre el tema y luego afirmar exactamente lo contrario.

derado más de una vez como hegeliano, decía él que jamás había sido capaz de entender a Hegel.[32] Es más, dudaba de que el filósofo alemán hubiera sido capaz de entenderse a sí mismo. Y en cualquier caso Hegel parte del Ser, en tanto su propia filosofía toma al conocimiento como punto de partida.[33]

El primer paso de Ferrier consiste en buscar el punto de partida absoluto de la metafísica en una proposición que establezca el elemento invariable y esencial de todo conocimiento y que no pueda ser negada sin contradicción. Tal punto de partida es que "toda inteligencia, al conocer lo que sea, debe ir acompañada de una aprehensión de sí misma, como fundamento o condición de su conocimiento".[34] El objeto del conocimiento es un factor variable. Pero yo no puedo conocer nada sin saber que soy yo quien conoce. Negar tal cosa es absurdo. Afirmarla es reconocer que no existe conocimiento sin conciencia de sí, sin cierto conocimiento del yo.

De aquí se deduce, sigue Ferrier, que no puede conocerse nada sino en relación a un sujeto, a un yo. En otras palabras, el objeto de conocimiento es esencialmente un "objeto para un sujeto". Y Ferrier llega a la conclusión de que no es pensable nada sino con relación a un sujeto. De donde se sigue que el universo material es inconcebible como existente sin relación a un sujeto.

El crítico tal vez se sienta inclinado a comentar que Ferrier en realidad no dice sino que yo no puedo pensar en el universo sin pensar en él, o que no puedo conocer sin conocerlo. Si no dice más que esto; si, especialmente, realiza una transición desde un aspecto epistemológico a la afirmación de una relación ontológica, parece deducirse una conclusión solipsista, es decir, que la existencia del mundo material es inconcebible a no ser que la haga depender de mí mismo en tanto sujeto.

Ferrier, sin embargo, quiere mantener dos proposiciones. Primera: no podemos pensar en el universo como "disociado de *todo* yo. Es imposible realizar tal abstracción".[35] Segunda: cada uno de nosotros puede disociar el universo de sí mismo, en particular. Y de ambas proposiciones se sigue que si bien "cada uno de nosotros puede desuncir el universo (por decirlo así) de sí mismo, puede hacerlo sólo unciéndolo mentalmente a algún otro yo".[36] Éste es un paso esencial para Ferrier, porque quiere afirmar que el universo es inconcebible, a no ser que exista en una síntesis con el entendimiento divino.

La primera parte de *Los principios de la metafísica*, pues, pretende demostrar que el elemento absoluto del conocimiento es la síntesis de sujeto y objeto. Pero

32. Lo que no impidió a Ferrier redactar los artículos sobre Schelling y Hegel para el *Imperial Dictionary of Universal Biography* (*Diccionario imperial de biografía universal*).

33. Difícilmente cabe excluir toda influencia del pensamiento alemán en el de Ferrier. Pero sin duda tenía razón al afirmar que su sistema era creación suya y no el resultado de préstamos ajenos.

34. *Los principios de la metafísica*, I, prop. 1, p. 79 (Works, I, 3.ª edición). En adelante nos referiremos a esta obra simplemente como *Principios*.

35. Ibid., I, prop. 13, observación 3, p. 312.

36. Ibid., observación 2, p. 311.

Ferrier no llega en seguida a tal conclusión final. En vez de ello, dedica la segunda parte a la "agnoiología", la teoría de la "ignorancia". Puede decirse que vivimos en un estado de nesciencia con respecto a las contradicciones de las proposiciones necesariamente verdaderas. Pero sin duda éste no es un signo de imperfección del entendimiento. En cuanto a la ignorancia, no se nos puede llamar ignorantes más que con relación a aquello que en principio es cognoscible. Así, pues, no podemos ser ignorantes, por ejemplo, con respecto a la materia "en sí" (sin relación a un sujeto). Porque ésta es inconcebible e incognoscible. Además, si partimos del supuesto de que somos ignorantes con respecto a lo Absoluto, se deduce que el Absoluto es incognoscible. El agnosticismo de Hamilton es, pues, insostenible.

Pero ¿qué es lo Absoluto o, como dice Ferrier, la Existencia Absoluta? No puede ser ni materia *per se* ni espíritu *per se.* Porque ninguna de ambas cosas es concebible. Tiene que ser, por tanto, la síntesis de sujeto y objeto. No obstante, sólo una de tales síntesis es necesaria. Porque si bien la existencia del universo no es concebible más que como "objeto para un sujeto", hemos visto ya que el universo puede ser desuncido o disociado de cualquier sujeto finito dado. Así, "hay una, y no más que una, Existencia Absoluta estrictamente *necesaria*; y tal existencia es un Entendimiento supremo, infinito y eterno en síntesis con todas las cosas".[37]

Como comentario, no es inapropiado llamar la atención sobre el hecho bastante obvio de que la afirmación "no puede haber sujeto sin objeto ni objeto sin sujeto" es analíticamente verdadera, si se entienden los términos "sujeto" y "objeto" en su sentido epistemológico. Es también cierto que ninguna cosa material puede concebirse sino como "objeto para un sujeto", entendiendo por tal que ninguna cosa material puede ser concebida sino constituyéndola ("intencionalmente", como dirían los fenomenólogos) como objeto. Pero esto no parece añadir gran cosa a la afirmación de que no puede pensarse una cosa si no se la piensa. Y de ahí no se sigue que una cosa no pueda existir si no se la piensa. Ferrier podría replicar, por supuesto, que no podemos hablar lógicamente de una cosa como existiendo independientemente de ser concebida. Porque por el solo hecho de hablar de ella, la concebimos. Si procuro pensar en la cosa material *X* como existente fuera de la relación sujeto-objeto, mi esfuerzo fracasa por el hecho de que estoy pensando en *X*. En tal caso, sin embargo, la cosa parece estar irrevocablemente uncida, como dice Ferrier, a mí en tanto sujeto. ¿Y cómo puedo desuncirla? Si trato de desuncirla de mí mismo y uncirla a algún otro sujeto, sea finito o infinito, ¿no se convierte este otro sujeto, según las premisas de Ferrier, en un "objeto para un sujeto", siendo este sujeto yo mismo?

No está en mi intención insinuar que, de hecho, el universo material podría

37. Ibid., III, prop. II, p. 522. Hay que notar que para Ferrier el Absoluto no es Dios solo, sino la síntesis de Dios y el mundo, del sujeto infinito y de su objeto en relación mutua.

existir independientemente de Dios. El punto es más bien que la conclusión de que no puede existir así no se deduce en realidad de las premisas epistemológicas de Ferrier. La conclusión que parece seguirse de ellas es un solipsismo. Y Ferrier escapa a tal conclusión únicamente apelando al sentido común y a nuestro conocimiento de los hechos históricos; es decir, puesto que no puedo suponer seriamente que el universo material sea sólo un objeto para mí en tanto sujeto, debo postular un sujeto eterno, infinito: Dios. Pero de las premisas de Ferrier parece deducirse que "Dios en sí mismo", en tanto pensado por mí, tiene que ser un "objeto para un sujeto", donde yo soy el sujeto.

4. Entre los contemporáneos de Ferrier, hay que mencionar a John Grote (1813-1866), hermano del historiador. Profesor de filosofía moral en Cambridge desde 1855 hasta 1866, en 1865 publicó la primera parte de *Exploratio philosophica.* La segunda parte apareció póstumamente en 1900. Su *Examination of Utilitarian Philosophy* (*Examen de la filosofía utilitarista*, 1870) y *A Treatise on the Moral Ideals* (*Tratado de los ideales morales*, 1876) se publicaron también después de su muerte. Es cierto que actualmente Grote es aún menos conocido que Ferrier, si bien su crítica del fenomenismo y del utilitarismo hedonista no carece de valor.

La crítica del fenomenismo que hace Grote puede explicarse de la forma siguiente: uno de los elementos principales del fenomenismo positivista es la reducción inicial del objeto de conocimiento a una serie de fenómenos, y luego la aplicación de tal análisis reductivo al sujeto, el ego o el yo. Así, pues, el sujeto queda reducido a su propio objeto. O, si se prefiere, sujeto y objeto quedan reducidos a una serie de fenómenos que se toman como realidad básica, entidades últimas a partir de las cuales pueden reconstruirse, por un proceso mental, los yos y los objetos físicos. Pero puede demostrarse que tal reducción del yo o sujeto es insostenible. En primer lugar no se puede hablar inteligiblemente de los fenómenos sin relacionarlos con la conciencia. Porque lo que aparece, aparece ante un sujeto dentro del ámbito, por decirlo así, de la conciencia. No podemos ir más allá de la conciencia; al analizarla se demuestra que envuelve esencialmente la relación sujeto-objeto. En la conciencia primitiva, sujeto y objeto están presentes confusa o virtualmente, y progresivamente se van diferenciando en el desarrollo de la conciencia, hasta que surge un reconocimiento explícito de un mundo de objetos por un lado y de un yo o sujeto por otro, desarrollándose especialmente tal reconocimiento del yo por la experiencia del esfuerzo. Así, pues, ya que el sujeto está presente desde el principio como uno de los polos esenciales, incluso en la conciencia primitiva, no puede ser reducido legítimamente al objeto, a una serie de fenómenos. Al propio tiempo, el estudio de la estructura esencial de la conciencia muestra que no estamos ante un yo "encerrado en sí mismo" desde el cual haya que tender un puente —como en la filosofía de Descartes— hasta el no-yo.

En segundo lugar, es importante anotar la forma en que los fenomenistas ol-

vidan el papel activo del sujeto en la construcción de un universo articulado. El sujeto o yo se caracteriza por una actividad teleológica: tiene unos fines. Y en la prosecución de tales fines construye unidades entre los fenómenos, no en el sentido de que imponga formas *a priori* sobre una masa de datos no relacionados y caóticos,[38] sino más bien en el sentido de que construye su mundo de un modo experimental, mediante un proceso de autocorrección. Así, también por esta razón, por el papel activo del yo en la construcción del mundo de los objetos, está claro que no puede ser reducido a una serie de fenómenos, a sus objetos inmediatos.[39]

En el campo de la filosofía moral Grote se opuso tenazmente al hedonismo egoísta y al utilitarismo. No les criticó por tomar en cuenta la sensibilidad del hombre y la búsqueda de la felicidad. Al contrario, el propio Grote reconocía en la ciencia de la felicidad —"eudaemónica", la llamaba él— una parte de la ética. A lo que se opuso fue a una concentración exclusiva en la búsqueda del placer y a la subsiguiente negligencia de otros aspectos de la personalidad humana, en especial la capacidad del hombre de concebir y perseguir ideales que trascienden la búsqueda del placer y pueden exigir un sacrificio propio. Así, a la "eudaemónica" añadió la "aretaica", la ciencia de la virtud. E insistió en que la tarea moral consiste en lograr la unión de los elementos inferiores y superiores de la naturaleza humana al servicio de los ideales morales. Porque nuestras acciones son morales cuando pasan de la esfera de lo meramente espontáneo —como cuando se sigue el impulso hacia el placer— a la esfera de lo deliberado y voluntario, impulso que proporciona el elemento dinámico, en tanto los principios e ideales concebidos intelectualmente aportan el elemento regulativo.

Es evidente que el ataque de Grote al utilitarismo por olvidar éste los aspectos superiores del hombre al concentrarse exclusivamente en la búsqueda del placer, podía aplicarse mejor al hedonismo benthamiano que a la versión del utilitarismo reelaborada por J. S. Mill. Pero en cualquier caso no se trataba tanto de indicar que un filósofo utilitarista no pudiera proporcionar un marco teórico adecuado a tales ideales. La idea principal de Grote era que esto podía resolverse únicamente por una revisión radical del concepto de hombre que Bentham heredó de autores como Helvétius. El hedonismo, según Grote, no podía dar cuenta de la conciencia de deber. Porque tal conciencia surge cuando el hombre, al concebir ideales morales, siente la necesidad de subordinar su naturaleza inferior a la superior.

5. Puede apreciarse sin esfuerzo una conexión entre la percepción idealista de que la noción benthamiana de naturaleza humana era inadecuada y el renacimiento del interés por la filosofía griega, que se dio en las universidades, espe-

38. Según Grote, en la construcción de un mundo articulado el yo descubre o reconoce categorías en la Naturaleza, que son la expresión del entendimiento divino.

39. En la opinión de Grote, las "cosas en sí" se conocen intuitivamente, aun cuando no distintivamente, a través de un conocimiento por connaturalidad, opuesto al conocimiento desde fuera.

cialmente en Oxford, a lo largo del siglo XIX. Hemos visto ya que Coleridge consideraba su filosofía como fundamentalmente platónica en inspiración y en carácter. Pero el renacimiento de los estudios platónicos en Oxford puede asociarse especialmente al nombre de Benjamin Jowett (1817-1893), quien fue *fellow* del Balliol College en 1838 y ocupó la cátedra de griego desde 1855 hasta 1893. Los defectos de su famosa traducción de los *Diálogos* de Platón no tienen importancia ahora. El hecho es que a lo largo de su larga carrera pedagógica contribuyó poderosamente al renacimiento de un interés por el pensamiento griego. Y no deja de ser significativo que T. H. Green y E. Caird, ambos prominentes en el movimiento idealista, fueran a la vez sus discípulos. El interés por Platón y Aristóteles tendió naturalmente a desviar su pensamiento del hedonismo y el utilitarismo hacia una ética de la propia perfección basada en una teoría de la naturaleza humana metafísicamente estructurada.

El renacimiento del interés por el pensamiento griego se vio acompañado de una creciente estima de la filosofía idealista alemana. El propio Jowett se interesó por esta última, en especial por el pensamiento de Hegel,[40] y contribuyó a estimular el estudio del idealismo alemán en Oxford. El primer intento a gran escala, sin embargo, por elucidar lo que Ferrier consideraba las difícilmente inteligibles profundidades de Hegel, fue llevado a cabo por el escocés James Hutchison Stirling (1820-1909), en su obra, en dos volúmenes, *El secreto de Hegel*, que apareció en 1865.[41]

Stirling se entusiasmó con Hegel durante un viaje a Alemania, especialmente durante su estancia en Heidelberg en 1856; y el resultado fue *El secreto de Hegel.* A pesar de haberse comentado que, si el autor conocía el secreto de Hegel, lo guardó para sí cuidadosamente, el libro marca en Inglaterra el comienzo de los estudios serios sobre el hegelianismo. Según Stirling, la filosofía de Hume fue la culminación de la Ilustración, en tanto Kant,[42] que tomó lo que valía del pensamiento de Hume y lo aplicó al desarrollo de una nueva línea de reflexión, llevó a sazón y al mismo tiempo superó y trascendió la Ilustración. No obstante, aunque Kant echó los cimientos del idealismo, fue Hegel quien construyó y acabó el edificio. Y entender el secreto de Hegel es entender cómo hizo explícita la doctrina del universal concreto, que estaba implícita en la filosofía crítica de Kant.

Es digno de notar que Stirling vio en Hegel no sólo a un filósofo moderno, de la misma forma que Aristóteles fue un precursor del pensamiento griego, sino también al mayor campeón intelectual de la religión cristiana. Sin duda atribuyó a Hegel un grado de ortodoxia teológica excesivamente alto; pero su actitud

40. Si bien reconoció explícitamente la influencia recibida de Hegel, Jowett poco a poco fue distanciándose en lugar de acercarse al hegelianismo.

41. Una edición en un volumen apareció en 1898. Stirling no ocupó jamás una cátedra, pero dio las *Gifford Lectures* (*Conferencias Gifford*) en Edinbourgh en 1899-1890. Éstas se publicaron en 1890 con el título de *Philosophy and Theology* (*Filosofía y Teología*).

42. Stirling publicó un *Text-Book to Kant* (*Libro de textos sobre Kant*) en 1881.

sirve para ilustrar el interés religioso que caracterizó al movimiento idealista anterior a Bradley. Según Stirling, Hegel se esforzó por demostrar, entre otras cosas, la inmortalidad del alma. Y si bien no hay muchas pruebas de que Hegel sintiera un gran interés por tal tema, la interpretación de Stirling puede entenderse como una representación del relieve dado por los primeros idealistas al yo espiritual finito, relieve que armonizaba con su tendencia a retener una perspectiva más o menos teísta.

Capítulo VII

EL DESARROLLO DEL IDEALISMO

La actitud de T. H. Green frente al empirismo británico y el pensamiento alemán. — La teoría del sujeto eterno en Green; algunos comentarios críticos. — La teoría política y ética de Green. — E. Caird y la unidad que fundamenta la distinción entre sujeto y objeto. — J. Caird y la filosofía de la religión. — W. Wallace y D. G. Ritchie.

1. A menudo los filósofos se muestran más convincentes cuando se aplican a criticar las ideas de otros filósofos que cuando exponen sus propias teorías. Y esta observación, tal vez un tanto cínica, parece aplicable a Thomas Hill Green (1836-1882), *fellow* del Balliol College de Oxford, y *Whyte Professor* de filosofía moral en la misma universidad desde 1878 hasta su muerte. En su *Introductions to Hume's Treatise of Human Nature*,[1] (*Introducciones al "Tratado de la naturaleza humana" de Hume*), publicada en 1874 en la edición de Hume cuidada por Green y Grose, desarrolló un impresionante y extenso ataque contra el empirismo británico, si bien su propio sistema idealista no está menos expuesto a la crítica que las ideas contra las que desencadenó una serie de objeciones.

Desde Locke en adelante, según Green, los empiristas han partido del supuesto de que la tarea del filósofo consiste en reducir nuestro conocimiento a sus elementos primitivos, a los datos originales, y reconstruir luego el mundo de la experiencia ordinaria a partir de tales datos atómicos. No obstante, prescindiendo del hecho de que no se ha dado ninguna explicación satisfactoria sobre la forma en que el entendimiento pueda superar la relación sujeto-objeto y descubrir los datos primitivos que se supone sirven de base para la construcción de los objetos intelectuales y físicos, el programa empirista nos lleva a un callejón sin salida. Por una parte, para construir el mundo de los objetos intelectuales y físicos, el entendimiento tiene que ponerse en relación con los datos atómicos pri-

1. En lo que sigue nos referiremos a esta obra con el título de *Introductions* (*Introducciones*).

mitivos, con los fenómenos individuales. En otras palabras, tiene que ejercer una cierta actividad. Por otra parte, la actividad del entendimiento es inexplicable a partir de principios empiristas, porque ella misma queda reducida a una serie de fenómenos. Y ¿cómo puede construirse a sí misma? Además, aunque el empirismo dice dar cuenta del conocimiento humano, de hecho no hace nada a tal respecto, porque interpreta el mundo de la experiencia ordinaria como una construcción mental a partir de impresiones individuales; y no hay forma de saber si tal construcción representa o no a la realidad objetiva. En otras palabras, un empirismo consecuente lleva inevitablemente al escepticismo.

El propio Hume, según lo ve Green, fue un notable pensador que no quiso comprometerse y llevó los principios del empirismo a su conclusión lógica. "Adoptando las premisas y el método de Locke, los purificó de todas sus ilógicas adaptaciones a la creencia popular, y experimentó con ellos sobre la base del conocimiento adquirido. ...Como resultado del experimento, el método que empezó con la pretensión de explicar el conocimiento, demostró que el conocimiento era imposible." [2] "El propio Hume se dio perfecta cuenta de tal resultado, pero sus sucesores en Inglaterra y en Escocia parecían hasta ahora haber sido incapaces de enfrentarse cara a cara con él." [3]

Algunos filósofos después de Hume —y aquí Green se está refiriendo evidentemente a los filósofos escoceses del sentido común— han vuelto a adentrarse en la maleza de la creencia acrítica. Otros han seguido desarrollando la teoría de Hume de la asociación de ideas, ignorando por lo visto el hecho de que el propio Hume había demostrado la insuficiencia del principio de asociación para dar cuenta de todo lo que no fuera la creencia natural o casi instintiva.[4] En otras palabras, Hume representó a la vez la culminación y la bancarrota del empirismo. Y la antorcha de la investigación "pasó a una corriente alemana más potente".[5]

Kant fue, por decirlo así, el sucesor espiritual de Hume. "Así, el *Tratado de la naturaleza humana* y la *Crítica de la razón pura*, tomados juntos, forman el puente real entre la vieja y la nueva filosofía. Constituyen la 'propedéutica' esencial de la que ningún buen estudiante de filosofía moderna puede prescindir." [6] Esto no significa, sin embargo, que podamos quedarnos en la filosofía de Kant. Porque Kant anticipa a Hegel o, en cualquier caso, algo parecido al hegelianismo. Green está de acuerdo con Stirling en que Hegel desarrolló correctamente la filosofía de Kant; pero no está dispuesto a aceptar que el sistema de Hegel, como tal, sea satisfactorio. Como dice Green, está muy bien para los domingos de la especulación, pero es más difícil aceptarlo dentro del pensamiento ordinario de cada día. Es preciso reconciliar los juicios de la filosofía especula-

2. *Introducciones*, I, 2-3. Edición Green and Grose de los *Treatises* de Hume, I, p. 2.
3. Ibid., 3.
4. Es evidente que Green está pensando en filósofos tales como los dos Mill
5. *Introducciones*, I, 3. Green and Grose, I, pp. 2-3.
6. Ibid. Green and Grose, I, p. 3.

tiva con nuestros juicios ordinarios sobre los hechos y con las ciencias. El hegelianismo, sin embargo, tomado en sí, no puede llevar a cabo la tarea de sintetizar las distintas tendencias y puntos de vista del pensamiento contemporáneo. Hay que volver a realizar este trabajo.

De hecho, el nombre de Hegel no se destaca mucho entre los escritos de Green. El de Kant es mucho más prominente. Pero Green afirmó que al leer a Hume a la luz de Leibniz, y a Leibniz a la luz de Hume, Kant fue capaz de liberarse de los presupuestos de ambos. Y puede decirse con justicia que si bien Green en gran medida derivó una gran parte de lo suyo de los estímulos de Kant, lo leyó con la convicción de que la filosofía crítica necesitaba un desarrollo parecido —aunque no exactamente el mismo— al que en realidad recibió de manos de los idealistas metafísicos alemanes y de Hegel en particular.

2. En la introducción a sus *Prolegomena to Ethics* (*Prolegómenos a la ética*), publicados póstumamente en 1883, Green alude a la tentación de tratar la ética como si fuera una rama de las ciencias naturales. Realmente, tal tentación es comprensible. Porque el crecimiento del saber histórico y el desarrollo de las teorías de la evolución sugieren la posibilidad de dar una explicación puramente naturalista y genética de los fenómenos de la vida moral. Pero ¿qué ocurre entonces con la ética como ciencia normativa? La respuesta es que el filósofo que "asume resueltamente sus principios, tras reducir la parte especulativa de ellos (nuestros sistemas éticos) a las ciencias naturales, debe abolir al mismo tiempo la parte práctica o preceptiva".[7] No obstante, el hecho de que la reducción de la ética a una rama de las ciencias naturales implique la abolición de la ética como ciencia normativa, debería obligarnos a reconsiderar los presupuestos o las condiciones del conocimiento y la actividad moral. ¿Es el hombre simplemente hijo de la Naturaleza? ¿O hay en él un principio espiritual que hace posible el conocimiento, sea conocimiento de la Naturaleza o conocimiento moral?

Así, Green cree necesario empezar su investigación en el campo de la moral con una metafísica del conocimiento. Y dice en primer lugar que, aun en el caso de que decidiéramos en favor de los materialistas todas aquellas cuestiones sobre hechos particulares que han sido tema de discusión entre éstos y los espiritualistas, quedaría en pie la cuestión de cómo nos es posible explicar los hechos. "Incluso tendremos que reconocer que lógicamente hay en el hombre capaz de conocer una Naturaleza —para el que hay un 'cosmos de experiencia'— un principio no natural y que no puede explicarse sin un δοτέρον ηρότερον, como se explican los hechos de la Naturaleza."[8]

Según Green, decir que una cosa es real es decir que se parte de un sistema de relaciones: el orden de la Naturaleza. Pero el reconocimiento o el conoci-

7. *Prolegomena to Ethics* (*Prolegómenos a la Ética*) p. 9 (1.ª edición). En lo que sigue nos referiremos a esta obra con el título de *Prolegómenos*.

8. *Prolegómenos*, p. 14. La frase "cosmos de la experiencia" está tomada de G. H. Lewes, uno de los blancos de ataque de Green.

miento de una serie de hechos relacionados no puede ser él mismo una serie de hechos. Tampoco puede ser un desarrollo natural a partir de tal serie. En otras palabras, el entendimiento en tanto principio sintetizador activo es irreductible a los factores que sintetiza. Es cierto que el ego empírico pertenece al orden de la Naturaleza. Pero mi reconocimiento de mí mismo como ego empírico manifiesta la actividad de un principio que trasciende tal orden. En fin, "un entendimiento —puesto que tal término parece tan apto como cualquier otro para denotar el principio de la conciencia en cuestión— irreductible a cualquier otra cosa, 'hace naturaleza' para nosotros, en el sentido de que nos capacita para concebir la existencia de tal cosa".[9]

Acabamos de ver que para Green una cosa es real en cuanto forma parte de un sistema de fenómenos relacionados. Al propio tiempo, sostiene que "las apariencias relacionadas son imposibles aparte de la acción de una inteligencia".[10] Así, la Naturaleza es elaborada por la actividad sintetizadora del entendimiento. Es obvio, sin embargo, que no podemos pensar seriamente que la Naturaleza, en tanto sistema de fenómenos relacionados, sea simplemente el producto de la actividad sintetizadora de cualquier entendimiento finito dado. Si bien puede decirse que cada entendimiento finito constituye a la Naturaleza en tanto concibe el sistema de relaciones, es fuerza partir del supuesto de que hay un principio espiritual simple, una conciencia eterna, que en último término constituye o produce a la Naturaleza.

Se sigue de ahí que debemos concebir al entendimiento finito como partícipe de la vida de una conciencia o inteligencia eterna, que "parcial y gradualmente se reproduce en nosotros relacionando por partes, pero en una correlación inseparable, al entendimiento con lo entendido, a la experiencia con el mundo experimentado".[11] Lo que equivale a decir que Dios reproduce gradualmente su propio conocimiento en el entendimiento finito. Y si tal es la situación, ¿qué puede decirse de la relación de lo empírico con el origen y el desarrollo del conocimiento? Porque es difícil inferir de los hechos empíricos que nuestro conocimiento está impuesto por Dios. La respuesta de Green es que Dios reproduce su propio conocimiento en el entendimiento finito sirviéndose, por decirlo así, de la vida sensible del organismo humano y de su respuesta a ciertos estímulos. Hay, pues, dos aspectos de la conciencia humana. El aspecto empírico, bajo el cual nuestra conciencia aparece como "las modificaciones sucesivas del organismo animal",[12] y el aspecto metafísico, que considera al organismo como lo que gradualmente llega a ser "el vehículo de una conciencia eternamente realizada".[13]

Green comparte así la tendencia de los primeros idealistas a escoger un

9. Ibid., p. 22. Evidentemente, el ego trascendental de Kant recibe aquí un estado ontológico.
10. Ibid., p. 28.
11. Ibid., p. 38.
12. Ibid., pp. 72-73.
13. Ibid., p. 72.

punto de partida epistemológico: la relación sujeto-objeto. Bajo la influencia de Kant, sin embargo, describe al sujeto como el sintetizador activo de la multiplicidad de los fenómenos, como el constituyente del orden de la Naturaleza al relacionar las distintas apariencias o fenómenos. Tal proceso de síntesis es un proceso gradual que se desarrolla a lo largo de la historia de la raza humana hacia un fin ideal. Y podemos concebir, así, el proceso total como la actividad de un principio espiritual que vive y actúa en y a través de entendimientos finitos. Dicho de otro modo, la idea de Kant de una actividad sintetizadora del entendimiento nos lleva al concepto hegeliano del espíritu infinito.

Al propio tiempo, los intereses religiosos de Green se declaran en contra de cualquier reducción de un espíritu infinito a las vidas de espíritus finitos considerados como una simple colectividad. Es cierto que quiere evitar lo que entiende como uno de los principales defectos del teísmo tradicional, es decir, la representación de Dios como un Ser en contraste con el mundo y con el espíritu finito. Así, define la vida espiritual del hombre como una participación en la vida divina. Pero quiere evitar también el uso de la palabra "Dios" como una simple etiqueta para la vida espiritual del hombre considerada universalmente —como algo que se desarrolla a lo largo de la evolución de la cultura humana— o para el ideal del conocimiento total —ideal que no existe aún, pero al que se aproxima gradualmente el conocimiento humano. Es cierto que habla del espíritu humano como "idéntico" a Dios, pero añade: "en el sentido de que Dios *es* todo lo que el espíritu humano puede llegar a ser".[14] Dios es el sujeto eterno infinito, y Su conocimiento total se reproduce progresivamente en el sujeto finito por subordinación, desde el punto de vista empírico, a las modificaciones del organismo humano.

A la pregunta de por qué Dios actúa de esta forma, Green contestaría que no puede darse una respuesta. "La antigua pregunta de por qué Dios creó el mundo, nunca ha tenido respuesta, ni la tendrá. No sabemos por qué existe el mundo, sólo sabemos que existe. De igual modo, no sabemos por qué el sujeto eterno de ese mundo debe reproducirse, a través de ciertos procesos del mundo, como el espíritu de la humanidad o como el yo particular de este o aquel hombre en quien actúa el espíritu de la humanidad. Sólo podemos decir que después de analizar nuestra experiencia lo mejor que podemos, parece que las cosas son así."[15]

En la idea de Green de un sujeto eterno que "se reproduce" en los sujetos finitos y que, por lo tanto, no puede identificarse simplemente con ellos, no es disparatado descubrir la labor de un interés religioso, una preocupación por la idea del Dios en quien vivimos y nos movemos y tenemos nuestro ser. Pero ésta no es ciertamente la razón explícita o formal para postular un sujeto eterno. Porque

14. Ibid., p. 198.
15. *Prolegómenos*, pp. 103-104.

éste ya está postulado explícitamente en tanto el último agente sintetizador que constituye el sistema de la Naturaleza. Y con tal postulado Green parece exponerse a la misma objeción que levantamos contra Ferrier. Porque si se da por supuesto, al menos a modo de argumento, que el orden de la Naturaleza está constituido por la actividad sintetizadora o relacionadora de la inteligencia, es obvio que no puedo atribuir tal orden a una inteligencia, o sujeto eterno, a no ser que yo mismo lo haya concebido primero, constituyéndolo. Y resulta difícil ver entonces cómo, en la terminología de Ferrier, pueda yo desuncir de la actividad sintetizadora de mi propio entendimiento el sistema de relaciones concebido, y uncirlo a cualquier otro sujeto, eterno o como sea.

Cabe objetar que tal crítica, si bien puede ser válida en el caso de Ferrier, es irrelevante en el caso de Green. Porque Green ve al sujeto individual finito como participante en una vida espiritual general, la vida espiritual de la humanidad, que progresivamente sintetiza los fenómenos, en su avance hacia el fin ideal de un conocimiento total, un conocimiento que sería él mismo el orden constituido de la Naturaleza. Así, no se trata de desuncir la síntesis de mí mismo y uncirla a cualquier otro espíritu. Mi actividad sintetizadora no es más que un momento de la actividad de la raza humana como conjunto, o de la de un principio espiritual que vive en y a través de la multiplicidad de sujetos finitos.

En tal caso, sin embargo, ¿qué ocurre con el sujeto eterno de Green? Si queremos representar, por ejemplo, el progresivo saber científico de la humanidad como una vida en la cual participen todos los científicos y que va dirigida a un fin ideal, por supuesto no podemos hablar de "desuncir" y "uncir". Pero un concepto de esta clase no exige por sí la introducción de ningún sujeto eterno que reproduzca su conocimiento total, por partes, en el entendimiento finito.

Es más, ¿cómo hay que concebir exactamente, en la filosofía de Green, la relación de la Naturaleza con el sujeto o inteligencia eterna? Supongamos que la actividad constitutiva de la inteligencia consiste en relacionar o en sintetizar. Ahora bien, si puede afirmarse adecuadamente que Dios es el creador de la Naturaleza, parece seguirse que la Naturaleza es reductible a un sistema de relaciones sin términos. Y ésta es una idea algo desconcertante. Si, por el contrario, el sujeto eterno introduce sólo ciertas relaciones, por decirlo así, entre los fenómenos, parece que estamos ante un cuadro parecido al pintado por Platón en el *Timeo*, en el sentido de que el sujeto o la inteligencia eterna no crearían de la nada la Naturaleza total, sino más bien pondrían orden en el desorden. En cualquier caso, si bien es posible concebir a una inteligencia divina que cree el mundo pensándolo, términos como "sujeto eterno" y "conciencia eterna" sugieren necesariamente un objeto eterno correlativo. Y ello significaría una absolutización de la relación sujeto-objeto parecida a la de Ferrier.

Tal vez parezca que estas objeciones responden a pequeños detalles y son muestra de una incapacidad para apreciar la visión general, por Green, de una conciencia eterna de cuya vida participemos todos. Pero, en cualquier caso, las

objeciones sirven al buen propósito de llamar la atención sobre el hecho de que la a menudo aguda crítica de Green con respecto a otros filósofos está combinada con esa especulación un tanto vaga y confusa que ha contribuido en mucho al descrédito del idealismo metafísico.[16]

3. En su teoría moral, Green es fiel a la tradición de Platón y Aristóteles, en el sentido de que para él el concepto de bien es primario; no el de deber. En especial, su idea de que lo bueno para el hombre es la realización total de las potencialidades de la persona humana en un estado del ser armonioso y unificado, recuerda la ética de Aristóteles. Es cierto que Green habla de la "propia satisfacción" como fin de la conducta humana, pero deja claro que la propia satisfacción significa para él la autorrealización más que el placer. Hay que distinguir entre "la búsqueda de la propia satisfacción, en la cual puede decirse que consiste toda actividad moral, y la búsqueda del placer, que no es actividad moralmente *buena*".[17] Ello no significa que se excluya el placer de lo que es bueno para el hombre, sino que la realización armoniosa e integrada de las potencialidades de la persona humana no puede identificarse con la búsqueda del placer. Porque el agente moral es un sujeto espiritual, y no un simple organismo sensitivo. Y en cualquier caso, el placer es concomitante a la realización de las propias facultades, más bien que esa realización misma.

Ahora bien, es cierto que el hombre sólo puede realizarse a través de la acción, en el sentido de que puede actualizar sus potencialidades y desarrollar su personalidad hacia el estado ideal de integración armoniosa de sus poderes. Y es también obvio que todo acto humano, en el sentido propio del término, está motivado, se lleva a cabo con vistas a un fin o límite inmediato. Pero es discutible que los móviles del hombre estén determinados por su carácter existente, junto con otras circunstancias, y que el carácter mismo sea el resultado de ciertas causas empíricas. En tal caso, ¿las acciones del hombre no estarían determinadas, de forma que lo que fuera a ser dependiera de lo que es y, al contrario, lo que es dependiera de circunstancias ajenas a su libre elección? Es cierto que las circunstancias cambian, pero la forma en que el hombre reacciona a las distintas circunstancias parece estar determinada. Y si todos los actos humanos están determinados, ¿queda lugar para una teoría ética que fije el ideal de la personalidad humana en aquello que debemos esforzarnos por conseguir a través de nuestros actos?

A Green no le importa conceder a los deterministas una buena parte del fundamento en el cual basan su posición. Pero al mismo tiempo intenta quitar el aguijón de tales concesiones. "Las proposiciones, corrientes entre los 'deterministas', según las cuales la acción de un hombre es el resultado conjunto de su ca-

16. Por supuesto, los idealistas metafísicos no son en ningún modo los únicos filósofos que hayan sido estudiados más por las críticas de sus adversarios que por sus contribuciones positivas a la filosofía. De hecho, la frecuencia con que se da tal situación plantea problemas generales sobre la filosofía, pero no podemos tratarlos aquí.

17. *Prolegómenos*, p. 169.

rácter y las circunstancias, son bastante verdaderas en cierto sentido, y en tal sentido son totalmente compatibles con una afirmación de la libertad humana." [18] Según Green, no es una condición necesaria para el buen uso de la palabra "libertad" que un hombre sea capaz de hacer o llegar a ser cualquier cosa, sea cual sea. Para justificar nuestra definición de las acciones de un hombre como libres, basta con que sean las acciones del hombre en cuestión, en el sentido de que él sea su verdadero autor. Y si la conducta de un hombre es consecuencia de su carácter, es decir, si tal conducta responde a una situación que incita a actuar en un cierto sentido porque se trata de un tipo de hombre determinado, tal forma de comportarse es la suya propiamente dicha: él y no otro es el autor responsable de ella.

Al defender esta interpretación de la libertad, Green pone el acento en la conciencia de sí. En la historia de cualquier hombre se encuentra una serie de factores empíricos naturales de uno u otro tipo —los impulsos naturales, por ejemplo— que según el determinista ejercen una influencia decisiva en la conducta humana. Green aduce, sin embargo, que tales factores llegan a ser moralmente relevantes cuando, por decirlo así, el sujeto los asume en su conciencia de sí, es decir, cuando se consideran dentro de la unidad de la conciencia de sí y se convierten en móviles. Así devienen en principios de conducta y, como tales, son principios de una actividad libre.

Esta teoría, que en ciertos aspectos tiene reminiscencias de la teoría de la libertad de Schelling, tal vez no sea cristalinamente clara. Pero es evidente por lo menos que Green quiere reconocer todos los datos empíricos a los que el determinista lógicamente puede recurrir,[19] y quiere sostener al mismo tiempo que tal concesión es compatible con la afirmación de la libertad humana. Tal vez pueda decirse que su pregunta es la siguiente: dados todos los datos empíricos sobre la conducta humana, ¿tienen todavía alguna aplicación palabras tales como "libertad" y "libre" en el campo de la moral? La respuesta de Green es afirmativa. Los actos de un sujeto consciente de sí mismo, en cuanto tales, pueden ser llamados con propiedad actos libres. Las acciones que son el resultado de la compulsión física, por ejemplo, no proceden del sujeto consciente como tal. En realidad, no se trata de sus acciones; no puede considerársele el verdadero autor de ellas. Y es preciso poder distinguir entre las acciones de este tipo y aquellas que son expresión del hombre mismo, considerado no sólo como agente físico sino como sujeto consciente o, como dirían algunos, como un agente racional.

Que, para Green, la autorrealización sea el fin de la conducta humana puede sugerir que su teoría ética sea individualista. Pero si bien es cierto que insiste en la autorrealización del individuo, está de acuerdo con Platón y Aristóteles en considerar a la persona humana como un ser de carácter esencialmente social.

18. Ibid., p. 109.
19. Evidentemente, si Green hubiera vivido más, había tenido que enfrentarse con las teorías de las raíces infraconscientes de la acción humana.

En otras palabras, el "yo" que debe realizarse no es un "yo" atómico, cuyas posibilidades puedan realizarse y armonizarse completamente sin referencia alguna a las relaciones sociales. Al contrario, sólo en la sociedad podemos realizar plenamente nuestras posibilidades y vivir realmente como personas humanas. Lo cual significa, en efecto, que la vocación moral particular de cada individuo debe interpretarse dentro de un contexto social determinado. Así, pues, Green puede usar una frase que más tarde Bradley haría famosa al indicar que "cada uno debe cumplir en primer término los deberes de su condición".[20]

Dada esta perspectiva, es comprensible que Green ponga el acento, otra vez con Platón y Aristóteles pero también, por supuesto, con Hegel, en el estado y la función de la sociedad política, el Estado que es "para sus miembros la sociedad de las sociedades".[21] Puede notarse que esta frase, en cierto modo grandilocuente, indica un reconocimiento del hecho de que hay otras sociedades, como la familia, presupuestas por el Estado. Pero, por supuesto, el propio Hegel reconoce tal hecho. Y está claro que, entre las distintas sociedades, Green atribuye una importancia preeminente al Estado.

No obstante, y precisamente por la razón indicada, es importante comprender que Green no se está retractando, explícita o implícitamente, de su teoría ética de la autorrealización. Sigue sosteniendo la opinión de que "nuestra última norma de valor es un ideal del valor *personal*. Todos los demás valores dependen del valor para, de o en una persona".[22] Tal ideal, sin embargo, sólo puede realizarse plenamente en y a través de una sociedad de personas. La sociedad es, pues, una necesidad moral. Y esto es tan aplicable a la forma de organización social más amplia, llamada sociedad política o Estado, como a la familia. Pero en ningún modo se deduce de ahí que el Estado sea un fin en sí mismo. Al contrario, su misión es crear y mantener las condiciones para una vida buena, es decir, las condiciones en las cuales los seres humanos puedan desarrollarse mejor y vivir como personas, reconociendo cada una de ellas a los demás como fines y no simplemente como medios. En tal sentido, el Estado es más un instrumento que un fin en sí mismo. En efecto, es un error decir que una nación o una sociedad política es *meramente* un conjunto de individuos. Porque la palabra "meramente" muestra un descuido del hecho de que las posibilidades morales del individuo se realizan sólo en ciertas relaciones sociales concretas. Implica que los individuos pueden poseer unas cualidades morales y espirituales y cumplir una vocación moral sin ser miembros de una sociedad. Al propio tiempo, la premisa de que la nación, o el Estado, no es "meramente" un conjunto de individuos, no implica que sea una especie de entidad autosubsistente, aparte de los individuos que la

20. *Prolegómenos*, p. 192.
21. *Lectures on the Principles of Political Obligation* (*Lecciones sobre los principios de la obligación política*) 1901, p. 146. En lo que sigue nos referiremos a esta obra con el título de *Obligación política*.
22. *Prolegómenos*, p. 193.

componen. "La vida de la nación no tiene una existencia real sino en tanto es la vida de los individuos que componen la nación." [23]

Green, pues, no tiene ningún inconveniente en reconocer que en cierto sentido el Estado da por supuestos unos determinados derechos naturales. Porque si pensamos en el tipo de poderes que deben garantizársele al individuo con vistas a conseguir su fin moral, encontramos que el individuo tiene unos determinados derechos que la sociedad debe admitir. Es cierto que los derechos, en el pleno sentido de la palabra, no existen antes de haber sido reconocidos socialmente. En efecto, el término "derecho", en su sentido pleno, tiene muy poco sentido o carece de él separado de la sociedad.[24] Al propio tiempo, si decir que existen unos derechos naturales anteriores a la sociedad política significa que el hombre, por el simple hecho de serlo, exige ciertas cosas que el Estado debe reconocer como derechos, es entonces totalmente cierto que "el Estado da por supuestos unos derechos que son derechos de los individuos. El Estado es una forma que toma la sociedad en orden a mantenerlos".[25]

Es bastante obvio por lo que llevamos dicho que, según Green, no podemos llegar a una comprensión filosófica de la función del Estado a través de una simple investigación histórica de las formas en que de hecho hayan surgido las sociedades políticas reales. Hay que considerar la naturaleza del hombre y su vocación moral. Similarmente, para tener un criterio para juzgar las leyes tenemos que entender el fin moral del hombre, con el cual están en relación todos los derechos. "Una ley no es buena porque haga cumplir ciertos 'derechos naturales', sino porque contribuye a la realización de un determinado fin. Sólo descubrimos los derechos naturales al considerar qué poderes deben garantizársele al hombre con vistas al cumplimiento de tal fin. Una ley perfecta los garantizará hasta su último extremo." [26]

De esta asociación íntima de la sociedad política y el cumplimiento del fin moral del hombre se sigue que "la moral y la sujeción política tienen una fuente común, siempre que la 'sujeción *política*' se distinga de la del esclavo, en tanto es una sujeción que garantiza una serie de derechos a un sujeto. Tal fuente común es el reconocimiento racional, por ciertos seres humanos —que pueden ser simplemente los hijos de un mismo padre— de un bienestar común que es el suyo, y que ellos conciben como suyo, tanto si en algún momento alguno de ellos se siente inclinado hacia él, como si no...".[27] Es evidente que cualquier individuo puede no sentirse inclinado a perseguir lo que promueve ese bienestar o bien co-

23. Ibid., p. 193. Hegel podía, por supuesto, decir lo mismo, porque lo universal, según él, existe sólo en y a través de lo particular. Al propio tiempo, al hablar del Estado, Green no usa los elogiosos adjetivos empleados por el filósofo alemán.

24. La sociedad aquí no significa necesariamente el Estado. Los miembros de una familia, por ejemplo, gozan de ciertos derechos. Se trata de indicar que "derecho" es, por decirlo así, un término social.

25. *Obligación política*, p. 144. El Estado, por supuesto, presupone a la familia, forma de la sociedad en la que se reconocen ya los derechos de los individuos. El Estado sostiene tales derechos.

26. Ibid., p. 41.

27. *Obligación política*, p. 125.

mún. Así, son necesarias las reglas o preceptos morales y, en la esfera política, las leyes. Según Green, pues, el deber moral y el deber político están íntimamente relacionados. La base real del deber de obedecer la ley estatal no es el miedo ni la mera conveniencia, sino la obligación moral del hombre de evitar aquellas acciones incompatibles con el cumplimiento de su fin moral, y de realizar aquellas otras requeridas para el cumplimiento de ese fin.

Esto implica que no puede haber derecho a desobedecer o a rebelarse contra el Estado como tal. Es decir, "en cuanto las leyes vigentes en cualquier lugar o época cumplen la idea de Estado, no puede haber derecho a desobedecerlas".[28] Pero, como reconocía Hegel, de ningún modo el Estado actual refleja siempre la idea o ideal de Estado; y una ley dada puede ser incompatible con el interés o bien real de la sociedad como conjunto. Así, la desobediencia civil en nombre del bien o del bienestar común puede ser justificada. Evidentemente, los hombres deben tener en cuenta el hecho de que es en nombre del interés público que las leyes tienen que ser obedecidas. Y la defensa de tal interés público a menudo favorecerá más la tendencia a abolir la ley discutible que a desobedecerla absolutamente. Además, el hombre debe pensar si de la desobediencia a una ley discutible puede derivar un mal peor, tal la anarquía. Pero el fundamento moral del deber político no implica que la desobediencia civil no sea nunca justificable. Green fija unos límites bastante estrechos al campo de la desobediencia civil, diciendo que para justificar tal práctica deberíamos ser capaces de "apuntar hacia algún interés público, generalmente reconocido como tal".[29] Pero por lo que dice a continuación no parece que la condición "generalmente reconocido como tal" quiera excluir totalmente la posibilidad de un cierto derecho a la desobediencia civil en nombre de un ideal mayor al compartido por la comunidad en general. La referencia es más bien una instancia al interés público reconocido en general, contra una ley promulgada, no en pro del bien público, sino del interés privado de un grupo o clase singular.

Dada la idea de Green de que el Estado existe para promover el bien común, creando y manteniendo las condiciones en las cuales todos sus ciudadanos puedan desarrollar sus posibilidades en tanto personas, es comprensible que no esté de acuerdo con los ataques contra la legislación social por violar la libertad individual, cuando libertad significa el poder de hacer lo que uno quiera sin tener en cuenta a los demás. Algunos dicen, señala Green, que sus derechos quedan violados si se les prohíbe, por ejemplo, construir casas sin atender a las exigencias sanitarias o enviar a sus hijos a trabajar sin que hayan recibido la educación conveniente. En realidad, sin embargo, ningún derecho resulta violado. Porque el derecho del hombre depende de un reconocimiento social con vistas al bienestar de la sociedad como conjunto. Y cuando la sociedad ve, como no ha-

28. Ibid., p. 147.
29. Ibid., p. 149.

bía visto antes, que el bien común pide una ley nueva, por ejemplo, una ley que imponga la educación elemental, deja de reconocer como derecho lo que formalmente había antes considerado como tal.

Sin duda, en ciertas circunstancias la apelación desde una menos a una más adecuada concepción del bien común y sus exigencias puede tomar la forma de la insistencia en una mayor medida de libertad individual. Porque los seres humanos no pueden desarrollarse como personas si no tienen campo para ejercer tal libertad. Pero Green trata en realidad de oponerse a los dogmas del *laissez-faire*. No defiende la limitación de la libertad individual por parte del Estado por la limitación como tal. De hecho, la legislación social que él aprueba la entiende como una eliminación de los obstáculos a la libertad, es decir, a la libertad de los ciudadanos para desarrollar sus posibilidades en tanto seres humanos. Por ejemplo, una ley que determine la edad mínima en que los niños pueden empezar a trabajar elimina un obstáculo a que reciban educación. Es cierto que la ley limita la libertad de los padres y de los posibles patronos al impedirles hacer lo que quieran sin atender al bien común. Pero en este sentido Green no está dispuesto a permitir ninguna transigencia del bien común para con la libertad. Los intereses privados, particulares y de clases, por mucho que se oculten bajo la máscara de la apelación a la libertad individual, no deben impedir la creación por el Estado de las condiciones que den a sus ciudadanos la oportunidad de desarrollarse como seres humanos y de vivir vidas verdaderamente humanas.

Con Green tenemos, pues, un ejemplo manifiesto de la revisión del liberalismo de acuerdo con el sentimiento de la necesidad de desarrollo de la legislación social. Puede decirse que trata de interpretar el ideal operativo de un movimiento que se desarrollaba en las últimas décadas del siglo XIX. Puede criticarse la formulación de su teoría; pero sin duda era una teoría preferible no sólo al dogmatismo del *laissez-faire*, sino también a los intentos de mantener tal dogmatismo como principio, haciendo en cambio una serie de concesiones incompatibles con él.

En conclusión, hay que señalar que Green no deja de ver el hecho de que el cumplimiento de la vocación moral mediante la realización de los deberes propios de nuestra "situación" en la sociedad, tal vez parezca un ideal algo simplista e inadecuado. Porque "puede haber motivos para sostener que ciertas posibilidades del espíritu humano no son realizables en determinadas personas en las condiciones de cualquier sociedad que conozcamos o podamos concebir positivamente o que pueda existir en la tierra".[30] Así, pues, a no ser que juzguemos insoluble el problema planteado por las posibilidades irrealizables, podemos creer que la vida personal que se vive en la tierra en unas condiciones que impiden su completo desarrollo es continuada en una sociedad en la cual el hombre puede alcanzar su perfección total. "O podemos contentarnos diciendo que el

30. *Prolegómenos*, p. 195.

ser consciente y personal que viene de Dios continúa para siempre en Dios." [31] Green habla en forma que no pueda comprometerle demasiado. Pero su actitud personal parece estar mucho más cerca de Kant, quien postulaba una continuación de la vida después de la muerte como un proceso incesante de perfección, que de Hegel, que no parece haberse interesado por el problema de la inmortalidad personal creyera en ella o no creyera.

4. La idea de una unidad que fundamente la diferencia entre sujeto y objeto pasa a primer término en el pensamiento de Edward Caird (1835-1908), *fellow* del Merton College de Oxford (1864-1866), profesor de filosofía moral en la Universidad de Glasgow (1866-1893) y *master* del Balliol College, de Oxford (1893-1907). Su célebre obra *A Critical Account of the Philosophy of Kant* (*Estudio crítico de la filosofía de Kant*) apareció en 1877; y en 1889 se publicó una edición revisada de los dos volúmenes, con el título *The Critical Philosophy of Kant* (*La filosofía crítica de Kant*). En 1883 Caird publicó un pequeño trabajo sobre Hegel,[32] que se considera aún como una de las mejores introducciones al estudio de este filósofo. De los demás escritos de Caird, pueden mencionarse *The Social Philosophy and Religion of Comte* (*La filosofía y la religión sociales de Comte*, 1885), *Essays on Literature and Philosophy* (*Ensayos sobre literatura y filosofía*, dos volúmenes, 1892), *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* (*La evolución de la teología en los filósofos griegos*, dos volúmenes, 1904), *The Evolution of Religion* (*La evolución de la religión*, dos volúmenes, 1893). Las dos últimas obras citadas son versiones para la publicación de sendas series de las "Gifford lectures".

Si bien Caird escribió sobre Kant y sobre Hegel, y se sirvió del idealismo metafísico como instrumento para interpretar la experiencia humana y como arma para atacar el materialismo y el agnosticismo, no fue, ni pretendió ser, discípulo de Hegel ni de ningún otro filósofo alemán. En realidad creía que todo intento de importar un sistema filosófico a un país extranjero estaba fuera de lugar.[33] Era inútil suponer que lo que satisfizo a la generación pasada en Alemania iba a satisfacer a la generación posterior en Gran Bretaña. Porque el intelectual necesita cambiar junto con las circunstancias.

En el mundo moderno, dice Caird, hemos visto al entendimiento reflexivo preguntarse por las certezas espontáneas del hombre y separar los factores que antes estaban juntos. Por ejemplo, tenemos la divergencia entre el punto de partida cartesiano, el ego consciente de sí, y el de los empiristas, el objeto como dado en la experiencia. Y la distancia entre ambas tradiciones ha aumentado tanto que se nos dice que debemos reducir lo físico a lo psíquico o lo psíquico a

31. Ibid.
32. *Hegel*, publicado en la serie Blackwood's Philosophical Classics.
33. Sobre este tema véase el Prefacio de Caird a los *Essays in Philosophical Criticism* (*Ensayos de criticismo filosófico*), editados por A. Seth y R. B. Haldane (1883).

lo físico. En otras palabras, se nos invita a escoger entre el idealismo y el materialismo, como si las exigencias antagónicas de ambos no pudieran reconciliarse. Además, está el hiato ahondado entre la conciencia religiosa y la fe, por un lado, y la perspectiva científica por otro; hiato que nos obliga a escoger entre religión y ciencia, puesto que ambas no pueden reconciliarse.

Cuando tales oposiciones y conflictos se han producido en la vida cultural del hombre, no es posible volver simplemente a la conciencia unificada pero ingenua de una época anterior. Tampoco basta apelar, con la Escuela Escocesa, a los principios del sentido común. Porque son tales principios precisamente los que han sido puestos en cuestión por el escepticismo humiano, por ejemplo. Así, pues, el entendimiento reflexivo se ve forzado a encarar una síntesis en la cual los puntos de vista opuestos puedan reconciliarse a un nivel superior al de la conciencia ingenua.

Kant contribuyó en mucho al cumplimiento de esta misión. Pero la importancia de su contribución no se ha entendido, según Caird, debido principalmente al propio Kant. Porque en lugar de interpretar la distinción entre apariencia y realidad refiriéndola simplemente a distintos estados del progreso del conocimiento, el filósofo alemán la representó como una distinción entre los fenómenos y las cosas en sí incognoscibles. Y precisamente esta noción de cosa en sí es la que debe rechazar la filosofía, como de hecho lo hicieron los sucesores de Kant. Cuando nos hemos desprendido de tal noción, podemos ver que la importancia real de la filosofía crítica está en su intuición del hecho de que la objetividad existe sólo para un sujeto consciente. En otras palabras, la aportación real de Kant fue la de mostrar que la relación fundamental es la que se da entre sujeto y objeto, que forman juntos una "unidad en la diferencia". En cuanto uno aprehende esta verdad, queda libre de la tentación de reducir el sujeto al objeto o el objeto al sujeto. Porque tal tentación tiene su origen en un dualismo insatisfactorio, que queda superado por la teoría de una síntesis original. La distinción entre sujeto y objeto emerge de la unidad de la conciencia, unidad que es fundamental.

Según Caird, la propia ciencia es testimonio, a su modo, de esta "unidad en la diferencia". Es cierto que se concentra en el objeto. Pero al propio tiempo tiende al descubrimiento de leyes universales y a la correlación de estas leyes; y así presupone la existencia de un sistema inteligible que no puede ser simplemente heterogéneo o extraño al pensamiento que lo comprende. En otras palabras, la ciencia testifica la correlatividad del pensamiento y su objeto.

Aunque una de las misiones que Caird asigna al filósofo es la de mostrar que la ciencia apunta al principio básico de la síntesis de sujeto y objeto como "unidad en la diferencia", sin embargo él mismo se concentra primordialmente en la conciencia religiosa. Y en este campo se siente conducido, más allá del sujeto y el objeto, hacia una unidad y una base fundamentales. El sujeto y el objeto son distintos. En efecto, "toda nuestra vida se mueve entre ambos términos, que son

esencialmente distintos e incluso opuestos entre sí".[34] Pero al mismo tiempo están relacionado entre sí de tal forma, que uno no puede ser concebido sin el otro.[35] Y "nos sentimos forzados a buscar el secreto de su ser en un principio superior de cuya unidad ellos en su acción y reacción son expresiones, que presuponen como su principio y al cual tienden como a su fin".[36]

Esta unidad envolvente, descrita en frases platónicas como "a la vez el principio del ser de todas las cosas que son y el principio del conocimiento de todos los seres que conocen",[37] es la hipótesis de toda conciencia. Y es lo que llamamos Dios. Esto no significa, insiste Caird, que todos los hombres posean un conocimiento explícito de Dios como unidad última del ser y el conocer, de la objetividad y la subjetividad. El conocimiento explícito es, en este caso, producto de un largo proceso de desarrollo. Y en la historia de la religión podemos ver las principales etapas de este desarrollo.[38]

La primera etapa, la de la "religión objetiva", está dominada por el conocimiento del objeto, no en realidad del objeto en el sentido abstracto y técnico del término, sino bajo la forma de las cosas externas por las que el hombre se siente rodeado. En esta etapa el hombre no puede formarse una idea de nada "que no pueda palpar como una existencia en el espacio y el tiempo".[39] Podemos pensar que tiene un conocimiento confuso de una unidad que le comprende a él mismo y a las demás cosas; pero no puede formarse una idea de lo divino excepto objetivándolo en los dioses.

La segunda etapa en el desarrollo de la religión es la de la "religión subjetiva". En ella el hombre vuelve de la absorción en la Naturaleza a la conciencia de sí. Y se concibe a Dios como un ser espiritual aparte de la Naturaleza y del hombre que se revela a sí mismo sobre todo en la voz interior de la conciencia.

En la tercera etapa, la de la "religión absoluta", el sujeto consciente de sí y su objeto, la Naturaleza, aparecen como distintos, aunque esencialmente relacionados, y fundamentados al mismo tiempo en una unidad última. Y se concibe a Dios "como el Ser que es a un tiempo el principio, el poder sustentador y el fin de nuestras vidas espirituales".[40] Lo cual no significa, sin embargo, que la idea de Dios sea totalmente indeterminada, de forma que nos sintamos obligados a abrazar el agnosticismo de Herbert Spencer. Porque Dios se manifiesta a sí mismo tanto a través del sujeto como a través del objeto, y cuanto mejor entendamos la vida espiritual de la humanidad por una parte y el mundo de la Natu-

34. *The Evolution of Religion*, I, p. 65.
35. Esto es evidentemente cierto con respecto a los *términos* "sujeto" y "objeto".
36. *The Evolution of Religion*, I, p. 67.
37. Ibid., I, p. 68.
38. Los tres estadios de Caird corresponden más o menos a los estadios de Hegel: religión natural, la religión de la individualidad espiritual y la religión absoluta.
39. *The Evolution of Religion* (*La evolución de la religión*), I, p. 189.
40. Ibid., I, p. 195.

raleza por otra, tanto más sabremos sobre Dios, "la unidad última de nuestra vida y de la vida del mundo".[41]

En la medida en que Caird va más allá de la distinción entre sujeto y objeto hacia una realidad última, puede decirse que no absolutiza la relación sujeto-objeto, al modo de Ferrier. Al propio tiempo, su enfoque epistemológico, es decir, por medio de la relación sujeto-objeto, parece plantear un problema. Porque Caird admite en forma explícita que "hablando estrictamente, no hay más que un objeto y un sujeto para cada uno de nosotros".[42] Es decir, para mí la relación sujeto-objeto es, en el sentido estricto, la que se da entre mi yo como sujeto y mi mundo como objeto. Y el objeto debe incluir a otros hombres. Así, pues, aun cuando se admita que desde el principio tengo un conocimiento confuso de una unidad fundamental, parece deducirse que tal unidad es la unidad de mi yo como sujeto y de mi objeto, donde los demás forman parte de "mi objeto". Y así es difícil ver cómo pueda demostrarse la existencia de otros sujetos y el hecho de que haya una y sólo una unidad fundamental común. El sentido común tal vez mueva a pensar que tales conclusiones son correctas. Pero no se trata de una cuestión de sentido común, sino más bien de ver cómo puedan establecerse las conclusiones, una vez se ha adoptado el enfoque de Caird. Tomada en sí misma, la idea de una unidad fundamental puede muy bien tener un cierto valor.[43] Pero las conclusiones a que Caird quiere llegar no vienen dadas fácilmente por su punto de partida. Y es ciertamente discutible que Hegel se mostrara juicioso al partir del concepto de Ser, en lugar de partir de la relación sujeto-objeto.

5. Se ha dicho de John Caird (1820-1898), hermano de Edward, que predicaba el hegelianismo desde el púlpito. Teólogo y predicador presbiteriano, fue nombrado profesor de Teología de la Universidad de Glasgow en 1862, llegando a ser *principal* de la Universidad en 1873. En 1880 publicó *An Introduction to the Philosophy of Religion* (*Introducción a la filosofía de la religión*) y en 1888 un volumen sobre Spinoza en los Blackwood's Philosophical Classics. Póstumamente aparecieron algunos otros escritos, entre ellos sus "Gifford lectures" sobre *The Fundamental Ideas of Christianity* (*Las ideas fundamentales del cristianismo*, 1899).

En sus argumentaciones contra el materialismo, John Caird sostiene no sólo que es incapaz de explicar la vida del organismo y de la conciencia,[44] sino también que los materialistas, aunque traten de reducir el entendimiento a una función de la materia, tácita e inevitablemente presuponen desde el principio que el

41. Ibid., I, p. 140.
42. *La evolución de la religión*, I, p. 65.
43. La misma idea aparece, por ejemplo, aunque en un contexto algo distinto, en la filosofía de Karl Jaspers bajo la forma de "lo comprensivo".
44. En el organismo, arguye Caird, encontramos una teleología inmanente que se manifiesta en forma de una espontaneidad o energía interna que diferencia a los miembros y a las funciones y al mismo tiempo los reintegra en una unidad común, cumpliendo así el fin inmanente de todo el organismo. En cuanto a la vida de la conciencia reflexiva, la idea de la causalidad mecánica pierde toda relevancia en este campo.

entendimiento es algo distinto de la materia. En definitiva, es el propio entendimiento el que tiene que realizar la reducción. De forma análoga dice que el agnóstico que afirma que Dios es incognoscible revela por su misma afirmación el hecho de que él tiene un conocimiento implícito de Dios. "Aun sosteniendo que el entendimiento humano es incapaz de un conocimiento absoluto, el escéptico presupone en su propio entendimiento un ideal de conocimiento absoluto, en comparación con el cual el conocimiento humano se declara imperfecto. La misma negación de una inteligencia absoluta en nosotros no tiene sentido sino por una apelación tácita a la presencia de tal inteligencia absoluta. Así se prueba el conocimiento implícito de Dios por el mismo intento de negarlo." [45]

Expresada en esta cita particular, la teoría de Caird es oscura. Pero puede aclararse de la siguiente manera: Caird está aplicando al caso particular del conocimiento la tesis de Hegel según la cual no podemos ser conscientes de la finitud sin ser implícitamente conscientes de la infinitud. La experiencia nos enseña que nuestros entendimientos son finitos e imperfectos. Pero no podríamos saberlo sino a la luz de una idea implícita del conocimiento total o absoluto, conocimiento que sería, en efecto, la unidad del pensar y el ser. Tal idea, implícita o virtual, del conocimiento absoluto se constituye en una norma vagamente concebida, al lado de la cual nuestras limitaciones se nos hacen más claras. Además, esta idea es para el entendimiento un fin ideal. Así, obra en nosotros como si fuera una realidad y, de hecho, es una inteligencia absoluta de cuya luz participamos.

Sin duda es esencial para Caird mantener la idea expresada en las dos últimas frases. Porque si dijera simplemente que nos esforzamos por un conocimiento completo o absoluto constituido en un fin ideal, deberíamos llegar a la conclusión de que el conocimiento absoluto no existe todavía, cuando a lo que Caird quiere llegar es a la conclusión de que afirmando las limitaciones de nuestro conocimiento estamos afirmando implícitamente una realidad viva. Tiene que decir, pues, que al afirmar las limitaciones de mi inteligencia estoy afirmando implícitamente la existencia de una inteligencia absoluta que obra en mí y en cuya vida participo. Así, utiliza el principio hegeliano de que lo finito no puede entenderse más que como un momento de la vida de lo infinito. Está abierto a la discusión si tal aplicación de los principios hegelianos pueda servir en realidad al propósito al que Caird los aplica, es decir, a sostener el teísmo cristiano. Pero en cualquier caso Caird está convencido de que pueden.

John Caird escribe también, de la misma forma que lo hace su hermano, que la interrelación de sujeto y objeto revela una unidad última que fundamenta la diferencia. En cuanto a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, están expuestas a las objeciones usuales si se toman como argumentos que pretendan ser estrictamente lógicos. En cambio, si se entienden como análisis fenomeno-

45. *An Introduction to the Philosophy of Religion* (*Una introducción a la filosofía de la religión*), p. 112.

lógicos de los caminos "por los cuales el espíritu humano llega al conocimiento de Dios y logra por ahí el cumplimiento de su naturaleza más alta, tales pruebas tienen un gran valor".[46] Tal vez no quede muy claro dónde reside este gran valor. Caird difícilmente puede querer decir que los argumentos lógicamente no válidos tienen un gran valor si muestran caminos por los cuales el entendimiento humano ha llegado de hecho a una conclusión razonando erróneamente. Posiblemente quiera decir que los argumentos tradicionales tienen un valor en tanto caminos ilustrativos de cómo el entendimiento humano puede llegar a ser explícitamente consciente de un conocimiento que ya poseía de una forma implícita y oscura. Esta perspectiva le permitirá decir a la vez que los argumentos plantean la pregunta presuponiendo la conclusión desde el principio y que esto en realidad no importa, puesto que, de hecho, son medios para volver explícito lo implícito.[47]

A la par de Hegel, John Caird insiste en la necesidad de progresar desde el nivel del pensamiento religioso ordinario a la idea de la religión especulativa, en la cual se han superado las "contradicciones". Por ejemplo, las posturas opuestas e igualmente unilaterales del panteísmo y el deísmo son superadas por una concepción verdaderamente filosófica de la relación entre lo finito y lo infinito, concepción característica del cristianismo bien entendido. En cuanto a las doctrinas específicamente crstianas, tal la Encarnación, la forma en que Caird las trata es más ortodoxa que la de Hegel. Sin embargo, está demasiado convencido del valor de la filosofía hegeliana como aliada en la lucha contra el materialismo y el agnosticismo, para considerar seriamente el peligro de que, como McTaggart diría más tarde, el aliado se convierta a la larga en un enemigo disfrazado, puesto que la aplicación del hegelianismo a la interpretación del cristianismo tiende, por la misma naturaleza del sistema hegeliano, a implicar la subordinación del contenido de la fe cristiana a la filosofía especulativa y, en realidad, a la asociación con un sistema determinado.

De hecho, sin embargo, John Caird no adopta el sistema hegeliano en bloque y sin más. Lo que hace es más bien adoptar de él las directrices generales del pensamiento, en las cuales ve un valor intrínseco y que cree pueden servir para sostener una perspectiva religiosa frente a las tendencias contemporáneas del materialismo y el positivismo. Así, constituye un buen ejemplo del interés religioso que caracterizó a una gran parte del movimiento idealista en Gran Bretaña.

6. Entre quienes contribuyeron a la difusión del hegelianismo en Gran Bretaña merece mención especial William Wallace (1844-1897), sucesor de

46. Ibid., p. 125.

47. Posteriormente, se ha venido diciendo que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, aunque lógicamente inválidas, tienen un valor en tanto "indicadoras" de Dios. Pero a no ser que se sepa lo que esto quiere decir, es difícil discutir tal tesis. No basta con decir que las pruebas tradicionales son "indicadoras de Dios" o, como dice Caird, que poseen un gran valor en tanto análisis fenomenológico. Éste es el problema que he intentado exponer.

Green como *Whyte professor* de filosofía moral en Oxford. En 1874 publicó una traducción, con prolegómenos o material introductorio, de la *Lógica* de Hegel contenida en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*.[48] Más tarde publicó una edición corregida y aumentada, en dos volúmenes: la traducción apareció en 1892, y los *Prolegomena*,[49] generosamente aumentados, en 1894. Wallace publicó también en 1894 una traducción, con cinco capítulos introductorios, de la *Filosofía del Espíritu* de Hegel, comprendida también en la *Enciclopedia*. Además, escribió un volumen sobre Kant (1882) para la serie Blackwood's Philosophical Classics, y una *Life of Schopenhauer* (*Vida de Schopenhauer*, 1890). Sus *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics* (*Lecciones y ensayos sobre Teología Natural y Ética*), aparecidos póstumamente en 1898, muestran claramente la afinidad entre su pensamiento y la interpretación especulativa de la religión en general y del cristianismo en particular por parte de John Caird.

Si bien no podemos multiplicar las referencias a otros filósofos situados en el ámbito del movimiento idealista, hay un motivo especial para mencionar a David George Ritchie (1853-1903), a quien Green, en Oxford, convirtió al idealismo, y que en 1894 llegó a ser profesor de lógica y metafísica en la Universidad de St. Andrews. Porque en tanto los idealistas en general no se mostraron de acuerdo con los sistemas filosóficos basados en el darwinismo, Ritchie se propuso mostrar que la filosofía hegeliana podía asimilar perfectamente la teoría darwiniana de la evolución.[50] En definitiva, decía, la teoría darwiniana de la supervivencia de lo más adecuado ¿no armoniza perfectamente con la doctrina hegeliana de que lo real es racional y lo racional es real y que lo racional, en tanto representa un valor, triunfa sobre lo irracional? ¿Y la desaparición de lo más débil y menos adecuado a la supervivencia no corresponde a la superación del factor negativo en la dialéctica hegeliana?

Es cierto, admite Ritchie, que los darwinianos estuvieron tan preocupados por el origen de las especies que no supieron entender el significado del movimiento evolutivo en su conjunto. Hay que reconocer el hecho de que en la sociedad humana la lucha por la existencia toma formas que no pueden definirse propiamente con categorías biológicas, y que el progreso social depende de la cooperación. Pero precisamente aquí es donde el hegelianismo puede aportar la luz que no proporcionan ni la teoría biológica de la evolución, por sí sola, ni los sistemas filosóficos empirista y positivista que declaran estar fundamentados en tal teoría.

No obstante, aunque Ritchie realizó un valioso intento para reconciliar el darwinismo y el hegelianismo, la elaboración de las filosofías "idealistas" de la

48. Ésta es, por supuesto, la llamada en general *Lógica* de Hegel.

49. *Prolegomena to the Study of Hegel, and specially of his Logic* (*Prolegómenos al estudio de Hegel y especialmente de su Lógica*).

50. Cf., por ejemplo, *Darwin and Hegel, with Other Philosophical Studies* (*Darwin y Hegel y otros estudios filosóficos*, 1893).

evolución, "idealistas" en tanto se esforzaron por mostrar que el movimiento evolutivo general va dirigido a un término o fin ideal, iba a llevarse a cabo fuera y no dentro de la corriente de pensamiento neohegeliana.

CAPÍTULO VIII

EL IDEALISMO ABSOLUTO: BRADLEY

Notas introductorias. — Los presupuestos de la historia crítica. — La moral y su trascendencia en la religión. — La importancia de la lógica para la metafísica. — Los presupuestos básicos de la metafísica. — La apariencia: la cosa y sus cualidades, las relaciones y sus términos, el espacio y el tiempo, el yo. — La realidad: la naturaleza de lo Absoluto. — Los grados de verdad y de realidad. — El error y el mal. — Lo Absoluto, Dios y la religión. — Algunas objeciones a la metafísica de Bradley.

1. En la filosofía de Francis Herbert Bradley (1846-1924), la relación sujeto-objeto pasó a segundo plano para ser sustituida definitivamente por la idea del Uno supra-relacional, lo Absoluto que lo abarca todo. De la vida de Bradley no hay que decir gran cosa. En 1870 fue elegido *fellow* del Merton College, de Oxford, cargo que conservó hasta su muerte. No dio ciclos de conferencias; y su producción literaria, aunque considerable, no fue excepcional. Pero como pensador tiene un notable interés, tal vez especialmente por la forma en que combina una crítica radical de las categorías del pensamiento humano, en tanto instrumento de aprehensión de la realidad última, con una fe firme en la existencia de un Absoluto en el cual se superan todas las contradicciones y antinomias.

En 1874 Bradley publicó un ensayo sobre *The Presuppositions of Critical History* (*Los presupuestos de la historia crítica*), al que nos referiremos en la próxima sección. Los *Ethical Studies* (*Estudios éticos*) aparecieron en 1876, *The Principles of Logic* (*Los principios de la lógica*) en 1833,[1] *Appearance and Reality* (*Apariencia y realidad*) en 1893,[2] y los *Essays on Truth and Reality* (*Ensayos sobre la verdad y la realidad*) en 1914. En 1935 se recogieron y publicaron póstu-

1. La segunda edición apareció en dos volúmenes en 1922.
2. La segunda edición, con un Apéndice, apareció en 1897.

mamente en dos volúmenes otros ensayos y artículos con el título de *Collected Essays*.[3] En 1930 apareció un librito de *Aphorisms* (*Aforismos*).

Los enemigos de Bradley fueron los enemigos de los idealistas en general, a saber, los empiristas, los positivistas y los materialistas, aunque en su caso hay que añadir a los pragmatistas. En su calidad de polemista no presentaba siempre las opiniones de sus adversarios en la forma que éstos hubieran considerado justa; sino que podía ser destructivo y en ocasiones no demasiado educado. Se ha definido a menudo su filosofía como neohegeliana, pero aunque indudablemente estuvo influido por el hegelianismo, la definición no es del todo adecuada. Es cierto que ambos, Hegel y Bradley, tratan de la totalidad, de lo Absoluto. Pero tienen opiniones claramente diferentes sobre la capacidad de la razón humana para aprehender lo Absoluto. Hegel fue un racionalista, en tanto consideraba a la razón (*Vernunft*) como distinta del entendimiento (*Verstand*) y capaz de penetrar la vida interior de lo Absoluto. Intentó descubrir la estructura esencial del universo que se desarrolla a sí mismo, la totalidad del Ser; y mostró una confianza irresistible en el poder del pensamiento dialéctico para revelar la Naturaleza de lo Absoluto en sí mismo y en sus manifestaciones concretas en la Naturaleza y en el Espíritu. La dialéctica de Bradley, en cambio, en gran parte adoptó la forma de una autocrítica sistemática por medio del pensamiento discursivo; crítica que, por lo menos en la opinión de Bradley, ponía de manifiesto la incapacidad del pensamiento humano para llegar a aprehender debidamente la realidad última, lo que es realmente real. El mundo del pensamiento discursivo era para él el mundo de la apariencia; lo demostraba la reflexión metafísica al revelar las antinomias y contradicciones engendradas por tal pensamiento. Bradley estaba indudablemente convencido de que la realidad distorsionada por el pensamiento discursivo está en sí misma libre de toda contradicción, es un conjunto homogéneo, un acto de experiencia plenario y totalmente armonioso. No obstante, el hecho es que Bradley no pretendió demostrar dialécticamente que las antinomias quedan superadas y las contradicciones resueltas en lo Absoluto. Es cierto que habló mucho de lo Absoluto. Y atendida su tesis de que la realidad última trasciende el pensamiento humano, es argumentable que al hacerlo mostrara una cierta incoherencia. Pero lo importante aquí es que Bradley dio expresión no tanto al racionalismo hegeliano, como a una combinación peculiar de escepticismo y fideísmo; de escepticismo a través de su depreciación del pensamiento humano como instrumento para aprehender la realidad tal como es, y de fideísmo por su afirmación explícita de que la creencia en un Uno que satisfaga todas las exigencias de la inteligibilidad ideal se apoya en un acto de fe inicial, presupuesto por toda filosofía verdaderamente metafísica.

A tal posición característica llegó Bradley influido, hasta cierto punto, por la teoría de Herbart de que las contradicciones no pertenecen a la realidad

3. *The Presuppositions of Critical History* (*Los presupuestos de la historia crítica*), está reimpreso en el primer volumen.

misma, sino que proceden de nuestras formas inadecuadas de concebir la realidad.[4] Lo que no significa que Bradley fuera herbartiano. Bradley era monista, en tanto el filósofo alemán era pluralista. Pero el profesor A. E. Taylor cuenta que cuando estuvo en Merton College, Bradley le recomendó que estudiara a Herbart, como el mejor correctivo para no dejarse absorber exageradamente por las formas hegelianas de pensar.[5] Y la comprensión de la influencia de Herbart en Bradley ayuda a no dar una importancia excesiva a los elementos hegelianos de su filosofía.

Sin embargo, la filosofía de Bradley no puede explicarse adecuadamente atendiendo sólo a la influencia ejercida por otros pensadores. Se trata, en realidad, de una filosofía original, a pesar del estímulo recibido de filósofos alemanes tan distintos como Hegel y Herbart. En algunos aspectos, por ejemplo en la forma en que representa el concepto de "Dios" como trascendido por lo Absoluto suprapersonal, el pensamiento de Bradley muestra claros signos de la influencia del idealismo absoluto alemán. Y la forma en que la tendencia de los primeros idealistas británicos a absolutizar la relación sujeto-objeto da paso a la idea de la totalidad, del Uno, puede decirse que representa el triunfo del idealismo absoluto asociado sobre todo al nombre de Hegel. Pero el idealismo absoluto británico, especialmente en el caso de Bradley, fue una versión nativa del movimiento. Puede no ser tan brillante como el sistema hegeliano, pero ésta no es razón para presentarlo como una réplica menor del hegelianismo.

2. En su ensayo sobre *Los presupuestos de la historia crítica* escribe Bradley que el entendimiento crítico debe sospechar en principio de la realidad de todo lo que está ante él. Al propio tiempo, "la historia crítica debe partir de un supuesto: la uniformidad de la ley".[6] Es decir, "la historia crítica presupone que su mundo es uno",[7] donde tal unidad es la de la universalidad de la ley y de "lo que en general puede denominarse conexión causal".[8] La historia no empieza por probar esta unidad: la presupone como condición de su propia posibilidad, si bien el desarrollo de la historia confirma la verdad de la hipótesis.

No se menciona aquí lo Absoluto. En efecto, en la metafísica de Bradley el mundo de las conexiones causales queda relegado a la esfera de la apariencia. Pero a la luz del desarrollo posterior de su pensamiento, en la idea de la unidad del mundo de la historia como presupuesto de la historiografía podemos ver una insinuación de la idea de una unidad orgánica total como presupuesto de la metafísica. Y tal sugestión parece estar sostenida por la afirmación de Bradley, en una nota, de que "el universo parece ser un sistema; es un organismo (se diría) y más. Tiene el carácter del yo, de la personalidad de la que depende y sin la cual

4. Véase el vol. VII de esta *Historia de la filosofía*, p. 251.
5. Véase *Contemporary British Philosophy*, Segunda serie, p. 271, editado por J. H. Muirhead (1925).
6. *Collected Essays*, I, p. 24.
7. Ibid., I, p. 20.
8. Ibid., I, p. 21.

no vale nada. Así, una parte del universo, por sí sola, no puede ser un sistema consistente, porque está referida al conjunto y el conjunto está presente en ella. Totalidad en potencia (puesto que incorpora lo que es en realidad el conjunto), al tratar de ajustarse a sí misma lo consigue sólo acentuando su carácter de relatividad; es llevada más allá de sí y se contradice a sí misma".[9] A decir verdad, ésta no es precisamente una formulación de la teoría de lo Absoluto tal como la encontramos en *Apariencia y realidad*, donde ciertamente no se presenta lo Absoluto como un yo. Al propio tiempo, el pasaje sirve para mostrar cómo el pensamiento de Bradley estuvo dominado por la idea del universo como totalidad orgánica.

3. Los *Estudios éticos* de Bradley no constituyen una obra metafísica. De hecho, la lectura del primer ensayo puede dar la impresión de que el pensamiento de su autor es más afín al movimiento analítico moderno, que a lo que podría esperarse de un idealista metafísico. Porque Bradley estudia lo que el hombre corriente entiende por responsabilidad e imputabilidad, y muestra después que cierta pareja de teorías de la acción humana es incompatible con las condiciones de la responsabilidad moral que "el vulgo" implícitamente da por supuestas.

Por una parte, el hombre corriente da por supuesto implícitamente que no se le puede declarar moralmente responsable de una acción si no es él mismo quien la lleva a cabo. Y si se acepta como buena tal hipótesis, queda excluido el determinismo basado en la psicología asociacionista que por todos los medios prescinde de una autoidentidad permanente. "Despojada de la identidad personal, la responsabilidad es un puro absurdo; y según la psicología de nuestros 'deterministas' la identidad personal (y toda identidad en general) es una mera palabra sin sentido." [10] Por otra parte, el hombre corriente da por supuesto que honradamente no se le puede declarar responsable de una acción de la que él no sea el verdadero autor, de una acción que no proceda de él como el efecto de la causa. Y tal hipótesis excluye toda teoría indeterminista que implique que las acciones libres del hombre son incausadas y que prescinda de la relación entre un acto humano y el yo o la personalidad del hombre en cuestión. Porque el agente descrito por una teoría de este tipo es "una persona que *no* es responsable, que —si algo es— es un idiota".[11]

Bradley es por supuesto el último en insinuar que las creencias del hombre ordinario deban tomarse como supremo tribunal de apelación. Pero por el momento no le interesa exponer una teoría metafísica del yo, sino demostrar que el determinismo y el indeterminismo, entendidos en el sentido anterior, son incom-

9. Ibid., I, pp. 69-70.
10. *Ethical Studies* (*Estudios éticos*), p. 36 (2.ª edición). Dentro de este contexto se sitúa el famoso comentario de Bradley: "Mr. Bain colige que el entendimiento es una colección. ¿Ha pensado alguna vez en quién colecciona a Mr. Bain? (p. 39, n. 1).
11. Ibid., p. 12.

patibles con los supuestos de la conciencia moral. Y la conclusión positiva de esto es que la conciencia moral del hombre ordinario implica una relación próxima entre los actos de los que uno puede ser declarado legítimamente responsable y el propio yo entendido como persona.

Aunque los *Estudios éticos* no son una obra metafísica en el sentido de que Bradley intente derivar unas conclusiones éticas de premisas metafísicas o que introduzca explícitamente su propio sistema metafísico,[12] sin embargo tienen ciertamente una orientación o un significado metafísico. Porque la conclusión de la obra es que la moral da lugar a contradicciones que no pueden resolverse a un nivel puramente ético, y que apunta más allá de sí misma. Es cierto que en dicha obra se presenta a la moral como conducente a la religión. Pero en otro lugar se presenta a la religión como conducente a la filosofía de lo Absoluto.

Para Bradley el fin de la moral, del acto moral, es la autorrealización. Y por lo tanto, lo que es bueno para el hombre no puede identificarse con "el sentimiento de autorrealización" [13] ni sin duda con ningún sentimiento. Así, queda excluido el hedonismo, que considera que el bien para el hombre lo constituye el sentimiento de placer. Según Bradley, como según Platón, el hedonista debería afirmar lógicamente que es moral cualquier acción que produzca un placer mayor en el agente. Porque el hedonismo coherente se somete sólo a una norma de discriminación cuantitativa. Una vez introducida, con J. S. Mill, una diferencia cualitativa entre los placeres, se requiere otra norma distinta del sentimiento de placer y de hecho, pues, el hedonismo queda abandonado. Lo cierto de todo ello es que el utilitarismo de Mill transparenta un tanteo en busca de la idea ética de la autorrealización, y que lo que le impide llegar totalmente a ella es su empeño ilógico en mantener el hedonismo al mismo tiempo. "¿Se nos permitiría insinuar, en conclusión, que entre todos nuestros utilitaristas no hay ninguno que no tenga mucho que aprender de la *Ética* de Aristóteles?" [14]

Haciendo del placer el único bien, el hedonismo es una teoría irremediablemente unilateral. Otra teoría unilateral es la ética kantiana del deber por el deber. Pero aquí el problema está en el formalismo de la teoría. Se nos dice que cumplamos la buena voluntad, "pero sobre lo que la buena voluntad sea (la ética del deber por el deber) no nos dice nada y nos deja en una abstracción inútil".[15] Bradley se pone a salvo de la acusación de caricaturizar la ética de Kant diciendo que no pretende hacer una exégesis de la teoría moral de Kant. Al propio tiempo, manifiesta su convicción de que el sistema ético kantiano "ha sido aniquilado por la crítica hegeliana".[16] Y la principal crítica de Hegel fue precisamente que la ética kantiana estaba envuelta en un formalismo vacío.

12. El libro incluye algunas digresiones metafísicas; pero Bradley no expone explícitamente su metafísica de lo Absoluto.
13. *Estudios éticos*, p. 125.
14. Ibid., pp. 125-126.
15. Ibid., p. 159.
16. Ibid., p. 148 n. 1.

Bradley no muestra mayor desacuerdo que Hegel respecto a la tesis de que el fin de la moral es la realización de una buena voluntad. Lo que dice es que a tal idea debería dársele un contenido. Para lo cual hay que tener en cuenta que la buena voluntad es la voluntad universal, la voluntad del organismo social. Lo que significa que los deberes de cada uno están determinados por el hecho de pertenecer al organismo social, y que "para ser moral he de querer mi situación y los deberes propios de ella".[17]

A primera vista, la perspectiva hegeliana, con sus reminiscencias de Rousseau, tal vez parezca distinta de la teoría de Bradley, según la cual el fin de la moral es la autorrealización. Pero todo depende, naturalmente, de la forma en que se entienda el término "yo". Para Bradley, y para Hegel, la voluntad universal, que es un universal concreto que existe en y por sus individuos, representa el "verdadero" yo del individuo. Prescindiendo de sus relaciones sociales, de su calidad de miembro de un organismo social, el individuo es una abstracción. "Y el individuo es lo que es a causa y en virtud de la comunidad." [18] Así, identificar la voluntad privada de uno con la voluntad universal es realizar el propio y verdadero yo.

¿Qué significa esto en términos menos abstractos? La voluntad universal es evidentemente la voluntad de una sociedad. Y puesto que la familia, la sociedad fundamental, es al mismo tiempo protegida y admitida en la sociedad política —el Estado—, Bradley, como Hegel, da más importancia a la última que a la primera. Autorrealizarse moralmente, por lo tanto, es obrar de acuerdo con la moral social, es decir, con "la moral ya existente y a mano en la leyes, las instituciones, las costumbres sociales, las opiniones morales y los sentimientos".[19]

Tal perspectiva evidentemente da un contenido a la ley moral, al mandato de la razón de realizar la buena voluntad. Pero es igualmente obvio que la moral se vuelve relativa, conforme a esta o a aquella sociedad. Bradley, en efecto, trata de mantener una distinción entre códigos morales inferiores y superiores. Es cierto que la esencia del hombre se realiza, aunque imperfectamente, en todos y cada uno de los grados de la evolución moral. Pero "desde la perspectiva de un grado superior podemos ver que los grados inferiores no llegaron a realizar totalmente la verdad, e incluso, mezclados y unidos a su realización, presentaban elementos contrarios a la verdadera naturaleza del hombre según la consideramos ahora".[20] Al mismo tiempo, la opinión de Bradley de que los deberes propios están determinados por la condición de cada uno, por su lugar y función en el organismo social, le lleva a afirmar que la moral no sólo es, sino que debe ser relativa. Es decir, no se trata sólo de caer en la cuenta del hecho empírico de que las convicciones morales han diferido en ciertos aspectos en sociedades distintas.

17. Ibid., p. 180.
18. Ibid., p. 166.
19. Ibid., pp. 199-200.
20. Ibid., p. 192.

Bradley sostiene además que los códigos morales no servirían de nada si no fueran relativos, conformes a las sociedades dadas. En resumen, "la moralidad de cada estadio se justifica por ese estadio; y la exigencia de un código de derecho en sí, separado de todo estadio, es como pedir lo imposible".[21]

Apenas es preciso decir que la simple idea de un código moral encierra la de una relación respecto a una conducta posible, y que el código que no tuviera ningún tipo de relación con la situación histórica y social del hombre sería inútil. Pero esto no significa necesariamente que yo deba identificar la moral con las normas morales presentes y con los puntos de vista de la sociedad a la cual pertenezco. De hecho, si, como reconoce Bradley, un miembro de una sociedad presente puede ver los defectos del código moral de una sociedad pasada, no parece haber ninguna razón adecuada por la que un miembro clarividente de la sociedad pasada no pudiera haber visto tales defectos por sí mismo y hubiera rechazado el conformismo social en nombre de unas normas e ideales más altos. Esto, después de todo, es precisamente lo que ha ocurrido a lo largo de la historia.

De hecho, sin embargo, Bradley no se limita a reducir la moral a la moral social. Porque, según él, es un deber realizar el yo ideal, y el contenido de este yo ideal no es exclusivamente social. Por ejemplo, "es deber moral del artista o del investigador dirigir la vida de uno, y es delito moral dejar de hacerlo".[22] Es cierto que las actividades de un artista o de un científico pueden ser un beneficio para la sociedad, y en general lo son. Pero "su orientación social es indirecta y no radica en su verdadera esencia".[23] Esta idea sin duda está en consonancia con la atribución hegeliana del arte a la esfera del espíritu absoluto y no a la del espíritu objetivo, al cual corresponde la moral. Pero el hecho es que la afirmación de Bradley de que "el hombre no es hombre si no es social, pero el hombre no supera en mucho a las bestias si no es algo más que un ser social",[24] podría haberle llevado a revisar afirmaciones tales como la de que "no hay nada mejor que mi situación y los deberes propios de ella, ni nada más alto o más genuinamente bello".[25] Si la moral es la autorrealización y el yo no puede ser definido propiamente con simples categorías sociales, difícilmente podrán identificarse la moral y la conformidad con las normas de la sociedad a que se pertenece.

Ahora bien, en cierto sentido todo esto no es más que agua para el molino de Bradley. Porque, como se ha dicho ya, Bradley quiere demostrar que la moral plantea antinomias y contradicciones que no pueden superarse al nivel puramente ético. Por ejemplo, y ésta es la contradicción mayor, la ley moral exige la identificación perfecta de la voluntad individual con la voluntad idealmente

21. Ibid.
22. Ibid., p. 223.
23. Ibid.
24. Ibid.
25. Ibid., p. 201.

buena y universal, cuando al mismo tiempo la moral no puede existir más que en la forma de una superación del yo inferior, esfuerzo que presupone que la voluntad individual no sea idéntica a la voluntad idealmente buena. Dicho de otra forma, la moral es esencialmente un proceso sin fin, pero por su misma naturaleza exige que el proceso no se prolongue más, sino que sea reemplazado por la perfección moral.

Es obvio que la antinomia desaparece si negamos que esa superación del yo inferior e imperfecto sea un hecho esencial de la vida moral o que la ley moral exija la cesación de tal superación. Pero si admitimos ambas tesis, la conclusión que se sigue es que la moral busca su propia extinción. Es decir, que busca trascenderse a sí misma. "La moral es un proceso sin fin y por lo tanto uná autocontradicción; y, como tal, no permanece en sí misma, sino que tiende a trascender su realidad existente." [26] Si la ley moral exige el cumplimiento de un ideal que no puede alcanzarse mientras haya un yo imperfecto que debe ser superado, y si la existencia en cierto grado de un yo imperfecto es hipótesis necesaria de la moral, la ley moral —debemos concluir— exige la consecución de un ideal o un fin alcanzable sólo en una esfera supra-ética.

En lo que a los *Estudios éticos* se refiere, tal esfera es la de la religión. El ideal moral "no se realiza en el mundo objetivo del Estado"; [27] pero sí puede realizarse para la conciencia religiosa. Es cierto que "según la religión, el mundo está alienado de Dios y el yo está inmerso en el pecado".[28] Al propio tiempo, para la conciencia religiosa los dos polos, Dios y el yo, lo infinito y lo finito, se unen en la fe. Por la fe religiosa el pecador se reconcilia con Dios y queda justificado, y se une a otros yos en la comunidad de los creyentes. Así, en la esfera de la religión el hombre alcanza el término de su esfuerzo y cumple la exigencia de la moral de realizarse a sí mismo como "totalidad infinita"; [29] exigencia que sólo puede cumplirse imperfectamente al nivel ético en calidad de miembro de una sociedad política.

Así, pues, la moral consiste en la realización del verdadero yo. No obstante, el yo verdadero es "infinito", lo que significa que la moral exige la realización del yo en tanto miembro de un conjunto infinito. Pero tal exigencia no puede cumplirse plenamente al nivel de la ética de mi situación y sus deberes. En último término, sólo puede cumplirse por la transformación del yo en lo Absoluto. Y en este sentido las reflexiones morales de Bradley están llenas de metafísica: la metafísica de lo Absoluto. Pero en los *Estudios éticos* se contenta con llevar el tema hasta la autotrascendencia de la moral en la religión. La autotrascendencia de la religión queda para la metafísica explícita de *Apariencia y realidad*.

4. Pasando a los estudios lógicos de Bradley, hay que indicar en primer

26. Ibid., p. 313.
27. Ibid., p. 316.
28. Ibid., p. 322.
29. Ibid., p. 74.

lugar su interés por separar la lógica de la psicología. No es preciso decir que no pone en duda la legitimidad de los estudios sobre el origen de las ideas y la asociación entre ellas, estudios que ocuparon un lugar tan importante en la filosofía empirista desde Locke hasta J. S. Mill. Pero insiste en que pertenecen al campo de la psicología, y que si confundimos la investigación lógica y la psicología acabaremos por dar respuestas psicológicas a preguntas lógicas, como los empiristas tendieron a hacer. "En Inglaterra, en cualquier caso, hemos vivido demasiado tiempo en la actitud psicológica." [30]

Bradley inicia sus estudios lógicos con un examen del juicio, considerado no como una combinación de ideas, que deban ser examinadas previamente, sino como el acto de juzgar un hecho determinado. Es cierto, naturalmente, que pueden distinguirse varios elementos en el juicio. Pero al lógico no le interesa el origen psicológico de las ideas o los conceptos, ni la influencia de las asociaciones mentales, sino la función simbólica, la relación que adquieren los conceptos en el juicio. "Para fines lógicos las ideas son símbolos y nada más que símbolos." [31] Los términos adquieren un significado o una relación definidos en la proposición; y ésta dice algo que es verdadero o falso. El lógico debería trabajar estos aspectos del tema, dejando las cuestiones psicológicas para el psicólogo.

La actitud antipsicológica de Bradley en el campo de la lógica le ha hecho ganar muchos puntos ante los lógicos modernos, incluidos aquellos cuya perspectiva filosófica general es más o menos empirista. Pero la relación entre su lógica y su metafísica se suele considerar con menos benevolencia. Sin embargo, hay que tener cuidado en este punto. Por un lado, Bradley no identifica la lógica con la metafísica. Y se considera su estudio de las formas, cantidad y modalidad de los juicios y de las características y tipos de inferencia como parte de la lógica y no de la metafísica. Por otro lado, en el prefacio a la primera edición de *Los principios de lógica* reconoce implícitamente que "no estoy seguro —dice— de dónde empieza o acaba la lógica".[32] Y algunas de sus teorías lógicas tienen una conexión evidente con su metafísica, conexión que quiero ilustrar brevemente con uno o dos ejemplos.

Puesto que todo juicio es verdadero o falso, lógicamente tendemos a pensar que todo juicio afirma o niega un hecho, dependiendo su verdad o falsedad de su correspondencia o falta de correspondencia con ciertas situaciones empíricas. Pero si bien un juicio singular como "tengo un dolor de muelas" o "esta hoja es verde" parece a primera vista reflejar un hecho particular, si reflexionamos vemos que el juicio universal es resultado de una inferencia y que tienen un carácter hipotético. Por ejemplo, si digo que todos los mamíferos tienen sangre caliente, infiero de un número limitado de casos una conclusión universal, y lo que en realidad estoy afirmando es que si en cualquier momento hay algo que posea

30. *The Principles of Logic* (*Pricipios de lógica*), I, p. 2 (2.ª edición).
31. Ibid., I, pp. 2-3.
32. Ibid., I, p. IX.

todos los demás atributos propios del mamífero, poseerá también el de la sangre caliente.[33] El juicio es, pues, hipotético, y hay una distancia entre el contenido ideal y el hecho real. Porque el juicio se afirma como verdadero aun cuando en un momento dado no existieran realmente mamíferos.

Según Bradley, sin embargo, es erróneo suponer que aunque el juicio universal sea hipotético, el juicio particular afirmativo goce del privilegio de estar ligado a un hecho de experiencia particular al cual refleja. Si digo que me duelen las muelas me refiero, por supuesto, a un dolor particular mío, pero el juicio enunciado podría ser enunciado perfectamente por cualquier otro, que evidentemente se estaría refiriendo a un dolor de muelas diferente: el suyo y no el mío. Es cierto que podemos fijar el punto de referencia de los juicios particulares, mediante palabras tales como "este", "ese", "aquí" y "ahora". Pero aunque este recurso sirve muy bien para fines prácticos, no es posible eliminar todos los elementos generalizadores por el significado de estas expresiones particularizantes.[34] Si alguien sostiene una manzana en la mano y dice "esta manzana está verde", es obvio que me doy cuenta perfectamente a qué manzana se está refiriendo. Pero el juicio "esta manzana está verde" no está ligado a esta manzana particular: podría ser expresado por cualquier otro, e incluso por el mismo hombre, refiriéndose a otra manzana. El juicio particular afirmativo, por lo tanto, no goza del especial privilegio de reflejar un hecho existente.

La conclusión a que Bradley quiere llegar es la de que si se entiende el juicio como una síntesis o unión de ideas, todo juicio es general, y se establece entonces una distancia entre el contenido ideal y la realidad. "Las ideas son universales, y sea lo que fuere lo que intentemos decir y significar confusamente, lo que en realidad expresamos y llegamos a afirmar no es nada individual." [35] Por lo tanto, si un juicio universal abstracto es hipotético y en consecuencia está divorciado hasta cierto punto de la realidad actual, es inútil pensar que podremos encontrar en el juicio particular una referencia inequívoca a un hecho particular. Todos los juicios están cortados por el mismo patrón.

De hecho, sin embargo, "el juicio no es la síntesis de las ideas, sino la referencia de un contenido ideal a la realidad".[36] El argumento de Bradley es que el sujeto latente y último de cualquier juicio es la realidad como conjunto, la realidad, diríamos, con mayúscula. "No sólo (ésta es nuestra tesis) todo juicio afirma la realidad, sino que en cada juicio tenemos la afirmación de que la realidad es tal que *S* es *P*." [37] Si, por ejemplo, afirmo que esta hoja es verde, afirmo que la realidad como conjunto, el universo, es tal, que esta hoja es verde. No existe el

33. Se da por supuesto que el juicio no es lo que Bradley llama juicio "colectivo" o simple compendio de casos observados, sino un auténtico juicio abstracto universal.
34. Hegel ya había llamado la atención sobre este punto. Véase el vol. VII de esta *Historia de la filosofía*, p. 145.
35. *Principios de lógica*, I, p. 49.
36. Ibid., I, p. 56.
37. Ibid., II, p. 623 (últimos ensayos, 2).

hecho particular aislado. Los hechos llamados particulares son lo que son sólo porque la realidad como conjunto es lo que es.

Este punto de vista tiene una conexión evidente con la adecuación relativa de los distintos tipos de juicio. Porque si la realidad como conjunto es el último sujeto latente de cada juicio, se sigue que cuanto más particular sea un juicio, menos adecuado será como descripción de su sujeto último. Además, un juicio analítico, en el sentido de un juicio que analice una experiencia sensible particular dada, desfigura la realidad al seleccionar arbitrariamente elementos de un conjunto complejo tratándolos como si fueran un hecho particular autosuficiente, siendo así que tales hechos no existen. El único hecho autosuficiente es la realidad como conjunto.

Así, Bradley abandona la creencia empirista de que cuanto más analizamos, más nos acercamos a la verdad.[38] Se ha partido del supuesto de que "el análisis no altera nada y que, siempre que distinguimos algo, nos las habemos con la existencia divisible",[39] Pero tal hipótesis es "un principio cardinal de error y engaño".[40] En realidad, la verdad es, como vio Hegel, el conjunto.

Tal vez esto indique que nos acercaremos más a la aprehensión de la realidad si nos alejamos de los juicios inmediatos de los sentidos para volver a las hipótesis generales de las ciencias. Pero aunque en tal esfera hay menos fragmentación, hay, sin embargo, un grado mucho mayor de abstracción y de elaboración mental. Si la realidad es lo que se ofrece a los sentidos, las abstracciones de las ciencias parecen estar mucho más alejadas de la realidad que los juicios inmediatos de los sentidos. Y si la realidad no consiste en la riqueza de los fenómenos sensibles, ¿puede pensarse realmente que consista en construcciones lógicas y en abstracciones científicas? "Tal vez sea consecuencia de un error en mi metafísica o de una debilidad de la carne que sigue cegándome, pero la idea de que la existencia pueda ser lo mismo que el entendimiento me parece tan fría y tan fantasmagórica como el materialismo más sombrío. El que la gloria de este mundo sea, en definitiva, apariencia hace al mundo más glorioso, si creemos que el mundo es signo de un esplendor mayor; pero la cortina de los sentidos es un fraude y un engaño si oculta un cierto movimiento incoloro de los átomos, un cierto tejido espectral de abstracciones impalpables o la danza no terrena de categorías sin sangre." [41]

Este pasaje, a menudo citado, va dirigido no sólo contra la reducción de la realidad a generalizaciones científicas que forman una telaraña a través de cuya red se desliza toda la riqueza de los individuos sensibles, sino también contra la idea hegeliana de que las categorías lógicas nos revelan la esencia de la realidad

38. Así como Bradley le volvió la espalda a Hume, también ciertos atomistas modernos le han vuelto la espalda a Bradley. Así, para Bertrand Russell, el análisis es la senda de la verdad, del conocimiento de la realidad, más que una distorsión o mutilación de la realidad. En la situación actual, sin embargo, se necesitan tanto el análisis como la síntesis.
39. *Principios de lógica*, I, p. 95.
40. Ibid.
41. Ibid., II, p. 591.

y que el movimiento de la lógica dialéctica representa al movimiento de la realidad.[42] Y la tesis general de Bradley es que el proceso del juicio y la inferencia o, mejor, el proceso del pensamiento discursivo no puede aprehender y representar la realidad. A decir verdad, para los fines de la vida práctica y de las ciencias discursivas, el pensamiento es un instrumento perfectamente adecuado. Lo que queda demostrado por su éxito. Pero ello no implica necesariamente que sea un instrumento adecuado para aprehender la última realidad en sí misma.

Cuando Bradley escribía *Los principios de lógica* trató de evitar la metafísica tanto como pudo. En la segunda edición, publicada veintinueve años después de la publicación de *Apariencia y realidad*, se encuentra, como es lógico, una referencia mayor a la metafísica, junto con una serie de modificaciones y correcciones de algunas de las ideas lógicas apuntadas en la primera edición. En otras palabras, la metafísica explícita de Bradley reaccionó sobre su lógica. En cualquier caso, sin embargo, está totalmente claro que sus teorías lógicas tienen desde el principio una relevancia metafísica, aun cuando la conclusión principal sea tal vez una conclusión negativa, a saber, que el pensamiento discursivo no puede aprehender la realidad. Al propio tiempo, como afirma Bradley en sus notas adicionales, si la realidad es el conjunto, la totalidad, debe incluir de algún modo al pensamiento.

5. En su introducción a *Apariencia y realidad* Bradley hace notar que "tal vez estemos de acuerdo en concebir la metafísica como un intento de conocer la realidad en tanto opuesta a la mera apariencia, o como el estudio de los primeros principios o de las verdades últimas, o incluso como el intento de entender la realidad no sólo a trozos o por fragmentos, sino en cierto modo, como totalidad".[43] La mayoría de nosotros aceptaría probablemente su tesis de que una afirmación dogmática y *a priori* de la imposibilidad de la metafísica debe ser excluida del foro. Y es obviamente razonable decir que si vamos a tratar de comprender la realidad como conjunto, ello debe hacerse tan a fondo como nuestra naturaleza lo permita".[44] Pero habida cuenta de lo que se ha dicho en el último apartado sobre los defectos del pensamiento discursivo, tal vez parezca extraño que Bradley esté dispuesto siquiera a realizar el intento. Sin embargo, insiste en que es propio del entendimiento reflexivo el deseo de comprender la realidad, y que aun cuando tal comprensión en su sentido pleno resulte inalcanzable, no deja de ser posible un conocimiento limitado de lo Absoluto.

Ahora bien, si definimos desde el principio la metafísica como un intento de conocer la realidad en cuanto opuesta a la apariencia, damos por supuesto que tal distinción es válida y tiene sentido. Y si decimos que la metafísica es un intento de entender la realidad como conjunto, asumimos, por lo menos a modo de hipótesis, que la realidad es un conjunto, que hay en el mismo sentido un

42. En la metafísica de Bradley, el movimiento, el llegar a ser, pertenece a la esfera de lo aparente.
43. *Appearance and Reality* (*Apariencia y realidad*), 1897², p. 1.
44. Ibid., p. 4.

Uno. Pero Bradley está totalmente dispuesto a reconocer que la metafísica se apoya en una hipótesis inicial. "La filosofía exige lo que sinceramente puede llamarse fe, y en definitiva se apoya en ella. Podríamos decir que tiene que dar por supuesta la conclusión para probarla." [45]

¿Cuál es exactamente el contenido de esta suposición, presupuesto o acto de fe inicial? En el apéndice añadido a la segunda edición de *Apariencia y realidad* Bradley nos dice que "el punto de partida real y la base de esta obra es una suposición acerca de la verdad y la realidad. He partido del hecho de que el objeto de la metafísica es hallar una visión general que satisfaga al entendimiento, que todo cuanto contribuya a lograr esa visión es real y verdadero, y que lo que no sirva para ello no es ni real ni verdadero. Esta doctrina, según yo la veo, no puede ni probarse ni discutirse".[46]

La interpretación natural de este pasaje, tomado sólo en sí mismo, parece ser la siguiente. El científico supone que hay una serie de uniformidades que pueden ser descubiertas dentro de su campo de investigación. De lo contrario, jamás las buscaría. Y tiene que dar por supuesto que las generalizaciones que satisfacen a su entendimiento son verdaderas. Las investigaciones ulteriores tal vez le obliguen a modificar o cambiar sus conclusiones; pero no podría avanzar sin formular algunas hipótesis. De igual modo, somos libres de dedicarnos a la metafísica o dejarla, pero si nos dedicamos a ella inevitablemente suponemos que una "visión general" de la realidad es cosa posible y, por lo tanto, que la realidad como conjunto es, en principio, inteligible. Suponemos además inevitablemente que somos capaces de reconocer la verdad cuando la encontramos. Es decir, que la visión general que el entendimiento busca es verdadera y válida. Porque la única medida de discriminación que tenemos entre visiones generales opuestas es la de escoger aquella que satisfaga más adecuadamente las exigencias del entendimiento.

Este punto de vista es en sí bastante razonable. Pero los problemas surgen cuando tenemos en cuenta la teoría de Bradley sobre los defectos del pensamiento discursivo. Y quizá no sorprenda encontrar expresada una opinión algo distinta. Así, en una nota complementaria al sexto capítulo de sus *Ensayos sobre la verdad y la realidad*, Bradley sostiene que el Uno que se busca en metafísica no se alcanza simplemente por un proceso de inferencia, sino que viene dado por la experiencia básica de un sentimiento. "El sujeto, el objeto y la relación entre ambos se experimentan como elementos o aspectos de un Uno que está ahí desde el principio."[47] Es decir, en el nivel prerreflexivo se da una experiencia "en la que no hay diferencia entre mi conciencia y el hecho del cual soy consciente. El conocimiento empieza con un sentimiento inmediato, un conocer y ser

45. *Essays on Truth and Reality* (*Ensayos sobre la verdad y la realidad*), p. 15.
46. *Apariencia y realidad*, pp. 553-554.
47. *Ensayos sobre la verdad y la realidad*, p. 200.

a un tiempo".[48] En realidad, "en ninguna etapa del desarrollo intelectual se da realmente la mera correlación de sujeto y objeto".[49] Aun cuando emerjan en la conciencia distinciones y relaciones, siempre existe el fundamento de "una totalidad sentida".[50]

Tal vez este punto de vista sea compatible con el mencionado previamente, aunque nadie definiría por lo general una experiencia inmediata básica como "presupuesto". En cualquier caso, la tesis de que hay tal experiencia permite a Bradley dar cierto contenido a la idea de lo Absoluto, a pesar de los defectos del pensamiento discursivo. La metafísica es en realidad un intento de pensar el Uno dado en la supuesta experiencia de un sentimiento. En cierto sentido, tal intento está de antemano condenado al fracaso. Porque el pensamiento es inevitablemente relacional. Pero en tanto como pensamiento es capaz de reconocer las "contradicciones" que surgen cuando se concibe la realidad como una "multiplicidad", como una multiplicidad de cosas relacionadas entre sí, puede ver que el mundo del sentido común y de la ciencia son apariencia. Y si preguntamos: "¿apariencia de qué?", la referencia a la experiencia básica del sentimiento de una totalidad nos proporciona una noción, vaga en cualquier caso, de lo que lo Absoluto, la realidad última, debe ser. No podemos lograr una visión clara de lo Absoluto. Para esto deberíamos ser la experiencia unificada exhaustiva que constituye lo Absoluto. Deberíamos desprendernos de nuestra propia piel, por decirlo así. Pero podemos tener un conocimiento limitado de lo Absoluto concibiéndolo por analogía con la experiencia sensible básica que subyace a la emergencia de las distinciones entre sujeto y objeto y entre distintos objetos. En este sentido, la experiencia en cuestión podría considerarse como un conocimiento oscuro y virtual de la realidad, que es el "presupuesto" de la metafísica y que la metafísica intenta recapturar a un nivel superior.

Dicho de otra forma, Bradley acepta como verdadera la objeción de que la metafísica parte de sus propias conclusiones, pero no la considera una objeción, sino más bien una aclaración de la naturaleza de la metafísica. No obstante, con vistas a la importancia del tema, es una lástima que no desarrolle esta tesis más ampliamente. En este caso, habla de varias formas distintas usando términos como "presupuesto", "supuesto", "fe" y "experiencia inmediata". Y aunque tales formas de hablar pueden ser compatibles, su sentido exacto se nos escapa. No obstante, probablemente estemos justificados al poner de relieve la tesis de Bradley de que hay una experiencia inmediata de "una multiplicidad sentida como un uno",[51] y que tal experiencia nos da una vaga idea de la naturaleza de lo Absoluto.

6. Debido a la naturaleza del tema, no es fácil hacer una descripción posi-

48. Ibid., p. 159.
49. Ibid., p. 200.
50. Ibid.
51. Ibid., p. 174. Bradley discutió con James Ward sobre la existencia real de una experiencia de este tipo.

tiva de la supuesta experiencia prerreflexiva del sentimiento de una totalidad, o del acto infinito de experiencia que constituye lo Absoluto. Así, no es de extrañar que Bradley se limite a demostrar que nuestras formas ordinarias de concebir la realidad dan lugar a contradicciones y no pueden conseguir una "visión general" capaz de satisfacer a la inteligencia. Pero no podemos entrar aquí en todos los detalles de tal dialéctica. Debemos limitarnos a indicar algunas de las fases de su pensamiento.

(I) Estamos acostumbrados a clasificar el contenido del mundo en cosas y cualidades; o, según la terminología escolástica, en sustancias y accidentes; o, como dice Bradley, en lo sustantivo y lo adjetivo. Pero aunque tal forma de ver la realidad está encerrada en un lenguaje y sin duda tiene una utilidad práctica, plantea, sostiene Bradley, problemas insolubles.

Consideremos, por ejemplo, un terrón de azúcar al cual se atribuyen las cualidades de la blancura, dureza y dulzura. Al decir que el azúcar es blanco, evidentemente no queremos decir que sea idéntico a la cualidad de la blancura. Porque si quisiéramos decir tal cosa, no podríamos decir que el terrón de azúcar es duro, a no ser que, de hecho, no nos importara identificar la blancura con la dureza. Es natural, pues, concebir al azúcar como un centro de unidad, una sustancia con varias cualidades.

No obstante, si tratamos de explicar lo que ese centro de unidad es en sí mismo, nos encontramos totalmente perdidos. Y nuestra perplejidad nos obliga a decir que el azúcar no es una entidad con unas cualidades, una sustancia en la que se encuentran unos accidentes, sino simplemente las propias cualidades relacionadas entre sí. Así, ¿qué significa, por ejemplo, que la cualidad de la blancura se relacione con la cualidad de la dulzura? Si, por un lado, estar en relación con la dulzura es lo mismo que ser blanco, decir que la blancura está en relación con la dulzura significa simplemente que la blancura es blancura. Si, por otro lado, estar en relación con la dulzura es otra cosa que el ser blanco, decir que la blancura está en relación con la dulzura es predicar de ella algo distinto de ella misma, es decir, algo que ella no es.

Sin duda Bradley no pretende decir que no debiéramos hablar de las cosas y sus cualidades. Su tesis es que cuando intentamos explicar la teoría implicada en este lenguaje reconocido como útil, nos encontramos con que las cosas se disuelven en sus cualidades, en tanto al propio tiempo somos incapaces de dar una explicación satisfactoria de la forma en que las cualidades constituyen a la cosa. Dicho brevemente: no se puede dar una explicación abstracta coherente de la teoría de la sustancia y el accidente, ni del fenomenismo.

(II) Dejemos ahora la teoría de la sustancia y el accidente, y limitémonos a las cualidades y las relaciones. En primer lugar, podemos decir que las cualidades sin relaciones son ininteligibles. Por una razón: no podemos pensar en una cualidad sin concebirla como poseyendo un carácter distintivo y, por lo tanto, como distinta de otras cualidades. Y esta diferencia es una relación.

En segundo lugar, sin embargo, las cualidades tomadas juntamente con sus relaciones son igualmente ininteligibles. Por una parte, las cualidades no pueden reducirse totalmente a sus relaciones. Porque las relaciones requieren unos términos. Las cualidades tienen que ser el soporte de las relaciones que se dan entre ellas, y en este sentido puede decirse que las cualidades crean sus propias relaciones. Por otro lado, una relación determinada crea una diferencia con respecto a aquello con lo que se relaciona. Así, sólo podemos decir que lo que hace a las cualidades son sus relaciones. Una cualidad debe ser "a la vez condición y resultado".[52] Pero no es posible dar una explicación satisfactoria de tal situación paradójica.

Si estudiamos el tema desde el aspecto de las relaciones podemos decir al punto que éstas son ininteligibles sin las cualidades. Porque las relaciones deben referir unos términos a otros. Pero tenemos que decir también que las relaciones son ininteligibles aun cuando se consideren junto con sus términos, a saber, las cualidades. Porque una relación o no es nada o tiene que ser algo. Si no es nada, no puede relacionar nada. Pero si es algo, debe estar relacionada con cada uno de sus términos mediante otra relación. Y así caemos en una serie infinita de relaciones.

El lector escolástico, ante esta ingeniosa muestra de dialéctica, tal vez sienta el deseo de indicar que una relación no es una "entidad" de la misma categoría lógica de sus términos, y que no tiene sentido decir que debe estar relacionada con sus términos mediante otras relaciones. Pero Bradley, por supuesto, no intenta decir que sea razonable hablar de las relaciones refiriéndolas a sus términos. Su tesis es que deben ser referidas o no son nada, y que ambas posibilidades son inaceptables.[53] Y su conclusión es que "cualquier forma de pensar relacional —cualquiera que se mueva por el mecanismo de términos y relaciones— debe dar cuenta de la apariencia y no de la verdad. Es un expediente pasajero, un artificio, un acuerdo puramente práctico, muy necesario pero en definitiva muy difícil de sostener".[54]

Decir redondamente que el pensamiento que emplea las categorías de términos y relaciones no nos proporciona la verdad, parece una exageración aun dentro de las premisas de Bradley. Porque, como se verá más adelante, Bradley expone una teoría de los grados de verdad, una teoría que no admite ninguna distinción simple entre verdad y error. Está claro, sin embargo, que lo que pretende decir es que el pensamiento relacional no puede proporcionarnos la Verdad con mayúscula. Es decir, no puede descubrir la naturaleza de la realidad en tanto distinta de la apariencia. Porque si el concepto de las relaciones y sus términos plantea problemas insolubles, tal tipo de pensamiento no puede servir de

52. *Apariencia y realidad*, p. 31.

53. Es evidente que para eludir la conclusión de Bradley debemos abandonar la necesidad de elegir entre estas dos simples tesis. Por ejemplo, podemos distinguir dos significados posibles de la afirmación "una relación no es nada".

54. *Apariencia y realidad*, p. 33.

instrumento para alcanzar la "visión general" que busca el entendimiento.

La posición de Bradley puede aclararse de la siguiente manera. Se ha dicho que Bradley niega las relaciones externas y acepta sólo las internas. Pero esta afirmación es confusa. Es cierto que según Bradley todas las relaciones crean una diferencia entre sus términos. En tal sentido, son internas. Al mismo tiempo, no pueden identificarse simplemente con los términos que relacionan. Y en este sentido no sólo pueden sino que deben ser relaciones externas, si bien es cierto que no puede haber en realidad una relación que exista totalmente por sí sola y a la cual le sea puramente accidental tener que conectar términos o no. De ahí que Bradley pueda decir: "No puedo entender las relaciones externas si tienen que ser absolutas, a menos que se interpreten como la alternativa que se supone necesaria cuando se niegan las relaciones internas. Pero el enterizo 'o lo uno o lo otro' entre relaciones externas e internas, me parece no válido".[55]

Al propio tiempo, precisamente la exclusión del "o lo uno o lo otro" y la afirmación del "y" da pie a la crítica por parte de Bradley del pensamiento relacional. Las relaciones no pueden ser externas en un sentido absoluto. Pero tampoco pueden ser completamente internas, fundidas completamente con sus términos. Y la dificultad de combinar ambos puntos de vista lleva a Bradley a la conclusión de que el pensamiento relacional se ocupa en la esfera de lo aparente y que la realidad última, lo Absoluto, debe ser suprarrelacional.

(III) Bradley hace notar que quien haya entendido el capítulo de *Apariencia y realidad* sobre la relación y la cualidad, "debe haber visto que nuestra experiencia, si es relacional, no es verdadera; y habrá condenado, casi sin audiencia, a la gran masa de los fenómenos".[56] No es preciso, pues, decir, gran cosa sobre su crítica del espacio, del tiempo, del movimiento y de la causalidad. Basta para ilustrar su forma de pensamiento que nos refiramos a su crítica del espacio y el tiempo.

Por un lado, el espacio no puede ser sólo una relación. Porque todo espacio tiene que estar formado por partes, las cuales son a su vez espacios. Y si el espacio fuera sólo una relación tendríamos que afirmar de un modo absurdo que el espacio no es sino la relación entre los distintos espacios. Por otro lado, sin embargo, el espacio ineludiblemente se resuelve en relaciones y no puede ser ninguna otra cosa. Porque el espacio está infinitamente diferenciado internamente: está formado por partes formadas a su vez por partes también, y así indefinidamente. Y tales diferenciaciones son claramente relaciones. Pero cuando buscamos los términos de tales relaciones no es posible encontrarlos. Así, el concepto de espacio en tanto produce contradicciones, debe ser relegado a la esfera de lo aparente.

Una crítica parecida se opone al concepto de tiempo. Por una parte, el

55. *Ensayos sobre la verdad y la realidad*, p. 238.
56. *Apariencia y realidad*, p. 34.

tiempo tiene que ser una relación, a saber, la relación entre el "antes" y el "después". Por otra parte, no puede serlo. Si es una relación entre unidades sin duración, "entonces la totalidad del tiempo no tiene duración y no es tiempo".[57] Si, por otro lado, el tiempo es una relación entre unidades que posean en sí la categoría de la duración, las tales unidades no pueden serlo en realidad, sino que quedan disueltas en relaciones. Y no hay términos. Podría decirse que el tiempo consiste en "ahoras". Pero puesto que el concepto de tiempo encierra las ideas del antes y el después, es inevitable introducir la diversidad en el "ahora", y el juego vuelve a empezar.

(iv) Algunos, indica Bradley, no tienen inconveniente en relegar el mundo externo espacio-temporal a la esfera de lo aparente, pero nos asegurarán que por lo menos el yo es real. Bradley, por su parte, está convencido, sin embargo, de que la idea del yo plantea problemas no menos insolubles que las ideas del espacio y el tiempo. Es evidente que el yo existe en un cierto sentido. Pero en cuanto empezamos a preguntarnos por la naturaleza del yo, vemos inmediatamente cuán poco valor puede tener la convicción espontánea de la gente que cree saber perfectamente lo que el término significa.

Por un lado, no puede hacerse un análisis fenoménico del yo. Si tratamos de identificar el yo de un determinado hombre con los contenidos actuales de su experiencia, nuestra tesis es totalmente incompatible con el uso ordinario de la palabra "yo". Porque es evidente que hablamos del yo como de algo que tiene un pasado y un futuro y que, por lo tanto, dura más allá del momento presente. Pero si tratamos de encontrar un yo relativamente duradero, distinguiendo entre el promedio relativamente constante de los estados físicos del hombre y aquellos estados claramente transitorios, nos encontraremos con que es imposible decir dónde acaba el yo esencial y dónde empieza el yo accidental. Estamos ante "un acertijo sin respuesta".[58]

Por otro lado, si abandonamos el fenomenismo y colocamos al yo en una unidad permanente o mónada, nos encontramos de nuevo frente a problemas insolubles. Si todos los estados variables de la conciencia tienen que ser atribuidos a esta unidad, ¿en qué sentido puede llamársele unidad? ¿Y cómo hay que definir la identidad personal? Si, al contrario, la unidad o la mónada se definen como la base de tales estados variables, "es una mera burla llamarla el yo de un hombre".[59] Sería absurdo identificar el yo humano con algo de tipo metafísico.

La conclusión de Bradley es que "el yo es sin duda la forma superior de experiencia que tenemos, pero, precisamente por ello, no es una forma verdadera".[60] Los primeros idealistas tal vez pensaron que la relación sujeto-objeto era una roca firme sobre la cual levantar una filosofía de la realidad, pero en opi-

57. Ibid., p. 37.
58. Ibid., p. 80.
59. Ibid., p. 87.
60. Ibid., p. 119.

nión de Bradley el sujeto, no menos que el objeto, debe quedar relegado a la esfera de lo aparente.

7. Para Bradley la realidad es una. El desmenuzamiento de la realidad en cosas finitas unidas por relaciones pertenece a la esfera de la apariencia. Pero decir de algo que es apariencia no significa negar que exista. "Lo que aparece, sólo por ello es con mayor certeza, y no hay posibilidad de conjurar a su ser fuera de él." [61] Además, puesto que existen, las apariencias deben estar comprendidas en la realidad: hay apariencias reales. En efecto, "la realidad, separada y aparte de toda apariencia, ciertamente no sería nada".[62] Con otras palabras, lo Absoluto es la totalidad de sus apariencias: no es una entidad adicional que esté detrás de ellas.

Al mismo tiempo, las apariencias no pueden existir en lo Absoluto como tales. Es decir, no pueden existir en lo Absoluto como tales sin dar lugar a contradicciones o antinomias. Porque la totalidad que se busca en la metafísica debe ser tal que satisfaga al entendimiento enteramente. Así, en lo Absoluto deben transformarse y armonizarse las apariencias de forma que no quede contradicción alguna.

¿Qué tiene que ser lo Absoluto, o la realidad, para que sea posible tal transformación de las apariencias? Bradley contesta que tiene que ser un acto de experiencia infinito, y más aún, de experiencia sensible (*sentient*). "El ser y la realidad, en pocas palabras, son una misma cosa con la sensibilidad; no pueden oponerse a ella ni aun, en último término, distinguirse de ella." [63] Además, "lo Absoluto es un sistema, y su contenido no es sino la experiencia sensible. Será, pues, una experiencia simple que lo incluya todo y abrace en armonía a cada una de las diferencias parciales".[64]

El uso del término "experiencia sensible" no debe interpretarse, por supuesto, en el sentido de que, según Bradley, lo Absoluto pueda ser identificado en el universo visible como si estuviera animado por una especie de "alma del mundo". Lo Absoluto es espíritu. "Podemos, pues, cerrar honradamente este trabajo insistiendo en que la realidad es espiritual... Fuera del espíritu no hay ni puede haber ninguna realidad, y cualquier cosa, cuanto más espiritual sea, es más verdaderamente real." [65]

No obstante, podríamos preguntar perfectamente qué entiende Bradley cuando dice que la realidad es espiritual, y si tal afirmación es compatible con la definición de la realidad como experiencia sensible. Y para responder a tal cuestión debemos recurrir a su teoría de la experiencia de un sentimiento o experiencia sensible, en la cual no ha surgido aún la distinción entre sujeto y objeto, con

61. Ibid., p. 132.
62. Ibid.
63. Ibid., p. 146.
64. Ibid., pp. 146-147.
65. Ibid., p. 552.

la consecuente separación de un contenido ideal y aquél del cual éste se predica. Al nivel de la reflexión y el pensamiento humano, esta unidad básica —una totalidad sentida— se disuelve y queda introducida la externalidad. El mundo de la multiplicidad aparece como externo al sujeto. Pero podemos concebir como posible una experiencia en la cual la inmediatez del sentimiento, de la primitiva experiencia sensible, se recobre, por decirlo así, a un nivel superior, a un nivel en el cual cese completamente la externalidad de los términos relacionados, tales el sujeto y el objeto. Lo Absoluto no es, pues, una experiencia sensible en el sentido de que esté por debajo del pensamiento y lo infrarrelacional: está por encima del pensamiento y lo suprarrelacional, incluyendo al pensamiento transformado de tal forma que queda superada su externalidad con respecto al ser.

Así, cuando se define lo Absoluto como experiencia sensible, en realidad se usa el término analógicamente. "El sentimiento, como hemos visto, nos proporciona una idea positiva de la unidad no-relacional. La idea es imperfecta, pero suficiente para servir de base positiva",[66] es decir, como base positiva para concebir la realidad última. Y la realidad o lo Absoluto pueden definirse propiamente como espirituales, puesto que el espíritu es definible como "la unidad de la multiplicidad en donde ha cesado completamente el externalismo de la multiplicidad".[67] En el entendimiento humano encontramos una unificación de la multiplicidad; pero el externalismo de la multiplicidad no ha cesado completamente en ningún aspecto. Así, el entendimiento humano es sólo imperfectamente espiritual. "El espíritu puro no se realiza sino en lo Absoluto." [68]

Es importante comprender que cuando Bradley define lo Absoluto como espiritual, no quiere dar a entender que sea un espíritu, un yo. Puesto que lo Absoluto *es* sus apariencias transformadas, debe incluir en sí todos los elementos, por decirlo así, de la yoidad. "Todos los elementos del universo: la sensación, el sentimiento, el pensamiento y la voluntad deben estar incluidos en una sensibilidad exhaustiva." [69] Pero sería totalmente equivocado aplicar al universo infinito un término como "yo", que connota finitud, limitación. Lo Absoluto es supra-personal, no infra-personal; pero no es una persona y no debe ser definido como ser personal.

Dicho de otra forma, lo Absoluto no es una vida sensible inferior a la conciencia. Pero la conciencia implica externalidad, y aunque debe estar comprendida en lo Absoluto, debe transformarse antes de tal modo que deje de ser lo que a nosotros nos parece que es. Así, no podemos decir propiamente que lo Absoluto sea consciente. Todo lo que puede decirse es que incluye y trasciende a la vez a la conciencia.

En cuanto a la inmortalidad personal, Bradley reconoce que es sólo posible.

66. Ibid., p. 530.
67. Ibid., p. 498.
68. Ibid., p. 499.
69. Ibid., p. 159.

Pero cree que la vida futura "debe tomarse decididamente como improbable".[70] Evidentemente él no cree en ella, aunque lo que le interesa más es decir que la fe en la inmortalidad personal no se necesita ni para la moral ni para la religión. Es cierto que el ser finito, en tanto apariencia de lo Absoluto, debe ser incluido en él. Pero es incluido sólo como algo transformado. Y está claro que la transformación requerida es tal, según Bradley, que la afirmación de la inmortalidad personal del yo finito sería totalmente inadecuada.

8. Lo Absoluto, por tanto, es todas sus apariencias, cada una de ellas; pero "no es todas las apariencias por igual, sino que unas de ellas son más reales que otras".[71] Es decir, ciertas apariencias de los fenómenos pierden menos fácilmente que otras su capacidad de abarcarlo todo y su autoconsistencia. Así, las primeras deben sufrir un cambio menor que las últimas para encajar en el sistema armonioso, omnicomprensivo y autoconsistente que constituye la realidad. "Y esto es lo que entendemos por grados de verdad y de realidad." [72]

Los criterios de verdad son la coherencia y la exhaustividad. "La verdad es una expresión ideal del universo, a la vez coherente y exhaustiva. No debe estar en contradicción consigo misma, y no puede haber nada que deje de estar en ella. La verdad perfecta, en pocas palabras, debe realizar la idea de un conjunto sistemático." [73] El pensamiento separa, como dice Bradley, el *qué* del *que*. Tratamos de reconstruir la unidad del contenido y del ser ideales trascendiendo los juicios particulares, fruto de la percepción, hacia descripciones del universo cada vez más exhaustivas. Nuestra meta es, pues, una aprehensión total del universo, en la cual la verdad parcial aparezca relacionada interna, sistemática y armoniosamente con cada una de las demás verdades parciales, formando en conjunto una totalidad coherente.

Tal fin es, sin embargo, inalcanzable. No es posible combinar la exhaustividad con una comprensión de todos los hechos singulares. Porque cuanto más amplio y más exhaustivo sea nuestro esquema relacional, más abstracto será: las mallas de la red se ensancharán y los hechos particulares se deslizarán a través de ella. Además, el pensamiento relacional, como hemos visto, en ningún caso puede aprehender la realidad tal como es, es decir, como una totalidad enteramente coherente y exhaustiva. "No hay ningún esquema relacional posible que, en mi opinión, sea en último término verdadero... Hace ya tiempo que puse en claro (por lo menos así lo creo) que para mí ninguna verdad es en último término una verdad total..." [74]

Ahora bien, si entendemos que para Bradley la norma con respecto a la cual tenemos que medir los grados de verdad es la verdad ideal que continuamente

70. Ibid., p. 506.
71. Ibid., p. 487.
72. Ibid., p. 365.
73. *Ensayos sobre la verdad y la realidad*, p. 223.
74. Ibid., p. 239.

escapa a nuestra aprehensión, parece que nos quedamos sin ninguna norma o criterio que pueda ser aplicado en la práctica. Pero el pensamiento de Bradley parece discurrir de la forma siguiente: "El criterio de verdad, diría yo, como el criterio de cualquier otra cosa, es en definitiva la satisfacción de un deseo de nuestra naturaleza".[75] No sabemos de antemano qué es lo que satisface al entendimiento. Pero sirviéndonos de él, en el intento de comprender el mundo, descubrimos que lo que nos satisface es la coherencia y la exhaustividad, en la medida en que somos capaces de encontrarlas. Éste es, pues, el fin hacia el cual tendemos, la meta ideal de la coherencia y la exhaustividad perfectas. Pero para poder distinguir entre distintos grados de verdad no es preciso haber alcanzado esta meta. Porque un estudio de los grados de satisfacción que experimentemos en nuestro intento real de comprender el mundo, nos capacitará para marcar las diferencias entre los grados de verdad.

9. Si lo Absoluto es sus apariencias, en cierto sentido debe ser o contener el error y el mal. Y aunque Bradley no pretende poder explicar cómo se transforman exactamente en lo Absoluto, en cualquier caso cree que le incumbe a él demostrar que no son positivamente incompatibles con su teoría de la realidad última.

El razonamiento de Bradley con respecto al error es consecuencia de su teoría de los grados de verdad. Si la verdad no diluida, por decirlo así, se identifica con la verdad total, toda verdad parcial debe estar contaminada de un cierto grado de error. En otras palabras, toda distinción aguda entre verdad y error desaparece. Un juicio erróneo no constituye un tipo peculiar de juicio. Todos los juicios humanos son apariencia, y todos se transforman en lo Absoluto, si bien unos necesitan una transformación más radical que otros. La transformación de los que llamamos juicios erróneos, por lo tanto, no exige un tratamiento especial. Es simplemente una cuestión de grado.

En cuanto al mal como dolor y sufrimiento, Bradley insinúa que existe como tal en el acto de experiencia infinito que constituye lo Absoluto. La viabilidad de ello puede verificarse hasta cierto punto en el campo de nuestra propia experiencia, donde un dolor pequeño puede ser tragado, por decirlo así, o neutralizado por un placer intenso. Tal sugerencia difícilmente será fuente de gran consuelo para el paciente finito; pero Bradley no quiere, y es lógico, encarar lo Absoluto como sufrimiento subyacente.

Al hablar del mal moral, Bradley recurre a la interpretación a que nos hemos referido antes. El mal moral es en cierto sentido condición de la moral, puesto que la vida moral consiste en una superación del yo inferior. Pero la moral tiende, como hemos visto, a trascenderse a sí misma. Y en lo Absoluto no existe ya como tal. La experiencia absoluta trasciende el orden moral, y el mal moral no tiene sentido en ella.

75. Ibid., p. 219.

10. ¿Puede llamarse a lo Absoluto de Bradley propiamente "Dios"? La respuesta de Bradley es suficientemente clara: "para mí lo Absoluto no es Dios".[76] Es obvio que si entendemos por Dios simplemente la realidad última, sin ulterior especificación, lo Absoluto sería Dios. Pero Bradley está pensando en el concepto de Dios como ser personal, y no va a permitir que la personalidad pueda ser atribuida a lo Absoluto. Es cierto que calificar lo Absoluto de impersonal sería ambiguo, porque indicaría que lo Absoluto es infrapersonal. De hecho, la personalidad debe estar contenida dentro de la realidad de tal modo que lo Absoluto no pueda ser menos que personal. Pero contenida así en la realidad, la personalidad se transforma hasta tal punto, que no es posible hablar de lo Absoluto como personal "si el término 'personal' hay que entenderlo en su acepción ordinaria".[77] La realidad "no es personal, porque es personal y más que personal. Es, en una palabra, suprapersonal".[78]

Ciertos filósofos teístas dirían sin duda que ellos predican la personalidad de Dios en un sentido análogo y no, como parece creer Bradley, en un sentido unívoco. En tanto predicado de Dios, el término "personal" no implica finitud o limitación. Pero ésta es precisamente la forma de argumentación a la cual Bradley se opone. Según él, los filósofos teístas empiezan queriendo satisfacer las exigencias de su conciencia religiosa; [79] es decir, quieren llegar a la conclusión de que Dios es personal, un ser al que el hombre puede rezar y que puede oír las plegarias de los hombres. Pero entonces prosiguen la argumentación de tal modo que van eliminando paulatinamente del concepto de personalidad todo aquello que le da un contenido concreto o que tiene sentido para nosotros. Y la conclusión propia de tal razonamiento es que Dios no es personal, sino suprapersonal, por encima de la personalidad. No obstante, la conclusión que tales filósofos afirman en realidad es la conclusión a que ellos quieren llegar, no la que se deduce de la argumentación que de hecho despliegan. No es que sean voluntariamente deshonestos, sino más bien que toman una palabra que tiene un ámbito significativo definido cuando se aplica a los seres humanos, la vacían de su contenido e imaginan luego que pueden aplicarla a Dios sin que pierda su sentido. De hecho, si en principio reconocemos que términos tales como "personal" no pueden aplicarse a Dios con el sentido que tienen ordinariamente en nuestro lenguaje, creamos un abismo entre la personalidad y Dios. "Tampoco puede salvarse este abismo recurriendo a la resbaladiza extensión de una palabra. Lo único que se conseguirá es formar una niebla desde donde pueda decirse que uno está a ambos lados a un tiempo. Y yo me niego a contribuir al crecimiento de esta niebla." [80]

76. Ibid., p. 335.
77. *Apariencia y realidad*, p. 531.
78. Ibid.
79. Al hablar de conciencia religiosa, Bradley piensa especialmente en el cristianismo. No puede decirse sin más que en todas las formas de religión, lo divino o la última realidad se conciban como personales.
80. *Apariencia y realidad*, p. 533.

El problema, sin embargo, no es sólo si Dios debe ser llamado personal o suprapersonal. No hay que olvidar que lo Absoluto de Bradley *es* sus apariencias. Es el universo transformado. Así, si entendemos por Dios un ser que trasciende el mundo de tal forma que no puede identificarse con él, es evidente que Dios y lo Absoluto no pueden ser una misma cosa. *Podríamos* llamar "Dios" a lo Absoluto. Pero el argumento de Bradley es que el término tiene ya en el lenguaje ordinario un sentido diferente del que tiene el término "Absoluto". Así, la identificación de ambos lleva a la confusión. Y en defensa de la claridad y de la honradez intelectual es preferible decir que lo Absoluto no es "Dios".

Tal punto de vista influye en la opinión de Bradley sobre la religión. Si partimos del hecho de que para la conciencia religiosa Dios es un ser distinto del mundo exterior y del yo finito, sólo podemos llegar a la conclusión de que tal conciencia envuelve una contradicción. Por una parte, concibe a Dios como la única realidad verdadera. Y en tal caso, Dios tiene que ser infinito. Por otra parte, concibe a Dios como algo distinto de la multiplicidad de lo creado y por tanto como un ser, aunque sea el mayor, entre otros muchos. Y en tal caso Dios tiene que ser finito, limitado. Si, por lo tanto, cuando hablamos de religión estamos pensando en su concepto de la realidad última, no tenemos más remedio que decir que ella pertenece a la esfera de lo aparente y que, del mismo modo que la moral se convierte en religión, la religión se convierte en la metafísica de lo Absoluto. Si se identifica lo Absoluto con Dios, no se está hablando del Dios de la religión... Fuera de lo Absoluto, Dios no puede permanecer inmóvil, y alcanzada esta meta, Dios se pierde y la religión con él".[81]

No obstante, Bradley expresa otro punto de vista. La esencia de la religión, dice, no es el saber. Ni el sentir. "La religión es más bien el intento de expresar la realidad total de lo bueno a través de todos los aspectos de nuestro ser. Y mientras sigue por este camino es a la vez mayor y superior a la filosofía." [82] El significado exacto de tal definición de la religión tal vez no sea inmediatamente obvio; pero en cualquier caso está claro que no se trata de que la religión, como tal, se convierta en metafísica. La religión puede ser aún apariencia, pero también lo es la filosofía. Y la perfección de cada una de ellas no puede encontrarse más que en lo Absoluto".[83] Es evidente, por lo que se ha venido diciendo, que Bradley de ningún modo quiere, como algunos de los idealistas británicos anteriores a él, servirse de la metafísica para sostener la religión cristiana. Pero es igualmente obvio que no comparte la sublime confianza de Hegel en el poder de la filosofía especulativa.

Para terminar podemos referirnos brevemente a la sugerencia pasajera de Bradley sobre la necesidad de una nueva religión y un nuevo credo religioso. Es evidente que no cree que la metafísica pueda justificar el cristianismo, como He-

81. Ibid., p. 447.
82. Ibid., p. 453.
83. Ibid., p. 454.

gel creyó. En efecto, Bradley sin duda juzgaría errónea la aplicación del nombre de cristianismo a la "religión absoluta" como la entendió Hegel. Al mismo tiempo, tal vez sería posible tener "un credo religioso basado en algo distinto de la metafísica, y una metafísica que de alguna forma pudiera justificar tal credo... Si bien yo no espero ver realizado este hecho y aunque los obstáculos en este sentido sean ciertamente grandes, por otra parte no lo considero imposible".[84]

11. En el prefacio de *Apariencia y realidad* Bradley copia de su cuaderno de notas el siguiente aforismo: "la metafísica es el hallazgo de malas razones para lo que creemos por instinto, pero hallar tales razones no deja de ser un instinto".[85] Tal observación evidentemente no intenta negar la opinión expresada en el mismo prefacio de que "el metafísico tal vez no pueda tomarse la metafísica muy en serio",[86] siempre que en cualquier caso admita las limitaciones de la metafísica y no exagere su importancia. El propio Bradley se toma en serio su argumento de que "la principal exigencia de la filosofía inglesa es —creo— un estudio escéptico de los primeros principios... un esfuerzo por darse cuenta de todas las preconcepciones y ponerlas en duda".[87] Este elemento de escepticismo, "resultado del trabajo y la educación",[88] se representa por la dialéctica de la apariencia, la crítica de las formas ordinarias del pensar. Al propio tiempo, el elemento de la creencia "por instinto" está representado por la afirmación explícita de Bradley, a la que ya nos hemos referido, de que la metafísica se apoya en una suposición o supuesto o en un acto inicial de fe básicos,[89] y por la entera teoría de lo Absoluto como una totalidad completamente autocoherente y exhaustiva.

Este elemento de creencia "por instinto" ocupa una posición prominente en el desarrollo de la metafísica de Bradley. Consideremos, por ejemplo, la teoría de la transformación de las apariencias en lo Absoluto. La teoría, por supuesto, no tiene carácter escatológico. Es decir, Bradley no quiere decir que en una futura fecha apocalíptica los fenómenos que dan lugar a las contradicciones o antinomias hayan de sufrir una transformación. Lo que dice es que existen aquí y ahora en lo Absoluto con una existencia distinta a la que vemos nosotros. La experiencia totalmente armoniosa y omnicomprensiva que constituye lo Absoluto es una realidad presente, y no simplemente algo que ocurrirá en el futuro. Sin embargo, Bradley no pretende poder explicar en qué consiste exactamente tal transformación. Lo que hace es pasar de la posibilidad a la realidad. Puede demostrarse, por ejemplo, que la transformación del error no es imposible; y si no es imposible, es posible. Y si es posible, es una realidad. "Porque lo que es *posible*

84. *Ensayos sobre la verdad y la realidad*, pp. 446-447.
85. *Apariencia y realidad*, p. XIV.
86. Ibid.
87. Ibid., p. XII.
88. Ibid.
89. Como hemos visto, Bradley lo presenta también como un conocimiento virtual confuso.

y lo que nos sentimos obligados a afirmar que *debe ser* en virtud de un principio general, tal cosa ciertamente *es*." [90]

El mismo argumento sirve para dar cuenta de la transformación del dolor. "Tendemos a pensar como real lo que es a la vez posible y necesario." [91] De igual modo, sobre la transformación del mal moral dice Bradley que "si es posible, entonces, como antes, es indudablemente real".[92] Además, "el 'este' y el 'mío' están absorbidos ahora, en tanto elementos, por nuestro Absoluto. Porque su resolución debe ser y puede ser, y por lo tanto ciertamente es".[93] Como ejemplo final podemos referirnos a la transformación de los centros de conciencia finitos, que "evidentemente es real, porque según nuestro principio es necesaria y porque, de nuevo, no hay motivo para dudar de su posibilidad".[94]

Una objeción obvia a esta forma de argumentación es que difícilmente se puede saber que la transformación requerida es posible si no somos capaces de demostrar cómo puede ocurrir. Por ejemplo, ¿cómo podemos pretender saber legítimamente que los centros de conciencia finita pueden existir como elementos de una experiencia absoluta infinita sin desarmonía o "contradicción", si no somos capaces de demostrar que puedan existir así? Realmente, no basta decir que nadie puede probar la imposibilidad de nuestra tesis. En último término, hay un problema considerable, por lo menos *prima facie*, en ver cómo los centros de conciencia finitos puedan existir como elementos de una experiencia armoniosa y unificada. El peso de la prueba recae sobre las espaldas de quienes afirman que es posible, más que sobre las de quienes dicen que no lo es.

Podría responderse que, puesto que Bradley cree que la realidad es una experiencia infinita autocoherente y que lo abarca todo y que las apariencias son reales y no simplemente ilusorias, debe creer también que la transformación de las apariencias requerida, no sólo es posible, sino también real. Esto es totalmente cierto. Pero el hecho es que Bradley se siente obligado a llegar a esta conclusión sólo debido a un supuesto o presupuesto o hipótesis inicial sobre la realidad. La dialéctica de la apariencia no prueba la hipótesis. Es cierto que la eliminación de la sustancia, de lo sustancial, es un recurso hábil para indicar que todos los seres finitos son adjetivos de una sola realidad. Pero la crítica de la sustancia por Bradley está a su vez expuesta a la crítica. Y en cualquier caso, el hecho, si se trata de un hecho, de que las formas ordinarias de concebir la realidad provoquen contradicciones y antinomias, no prueba por sí mismo que la realidad sea un conjunto autocoherente. Porque la realidad podría ser precisamente lo que la dialéctica revela que es, a saber, incoherente. Si seguimos afirmando que la realidad, en contraste con la apariencia, es una totalidad coherente por sí,

90. *Apariencia y realidad*, p. 196.
91. Ibid., p. 201.
92. Ibid., p. 203.
93. Ibid., p. 240.
94. Ibid., p. 227.

es porque hemos decidido ya que la realidad *debe* tener tal naturaleza. No puede ayudarnos mucho recurrir a una primitiva experiencia sensible del "sentimiento de una totalidad". La idea de tal experiencia puede servir en realidad como un análogo para concebir lo Absoluto. Pero difícilmente puede decirse que pruebe la necesidad de postular lo Absoluto, tal como Bradley lo concibe.

Es cierto que el pensamiento de Bradley puede presentarse de un modo plausible. Si tratamos de entender la realidad, debemos dar por supuesto que la realidad es inteligible. Así, debemos admitir que lo real es lo que satisface las exigencias del entendimiento. Una presentación de la realidad llena de autocontradicciones no satisface al entendimiento. Debemos llegar a la conclusión, pues, de que en la realidad, al contrario de lo que ocurre con la apariencia, están superadas todas las contradicciones. Y en último término esto significa que debemos aceptar la teoría de una totalidad completamente armoniosa y omnicomprensiva: lo Absoluto.

Pero aunque es lógico afirmar que ninguna explicación de la realidad en la que se den contradicciones pueda aceptarse como verdadera, es evidente que de ahí no se sigue que tengamos que aceptar el argumento de Bradley de que las formas ordinarias y científicas de concebir la realidad sean de hecho contradictorias. Es cierto que determinados conceptos, como los de espacio, tiempo y yo, durante muchos siglos han planteado a los filósofos problemas o enigmas. Pero que los conceptos sean intrínsecamente contradictorios no puede inducirnos a aceptar la conclusión de que los problemas sean insolubles, a no ser que de antemano creamos que la realidad es distinta de como nos aparece.

Además, cuando Bradley afirma algo sobre lo Absoluto, sus afirmaciones pueden plantear tantos problemas como, digamos, el concepto de un yo eterno. Por ejemplo, nos ha dicho que "lo Absoluto no tiene una historia propia, si bien contiene historias sin número... lo Absoluto no tiene estaciones, pero lleva a la vez sus hojas, frutos y flores".[95] Ahora bien, si lo Absoluto de Bradley fuera trascendente, podríamos entender la afirmación de que no tiene historia propia. Pero, según él, las apariencias de lo Absoluto son internas a él: no hay nada aparte de ellas. Así, la historia, el cambio, el desarrollo le son intrínsecos. Pero al mismo tiempo, "no tiene estaciones". La tesis, por supuesto, es que ese cambio se "transforma" en lo Absoluto. Pero si se transforma de tal modo que deja de ser lo que nosotros llamamos cambio, es difícil entender que lo Absoluto pueda contener historias sin número. Y si el cambio no se transforma de modo que deje de ser cambio, es difícil entender que lo Absoluto no tenga historia. Porque, repetimos, lo Absoluto *es* sus apariencias.

La respuesta evidente a este tipo de crítica es la de que no es legítimo esperar de la metafísica una coherencia perfecta. Porque teniendo en cuenta la interpretación de Bradley de los defectos del pensamiento humano, se sigue necesa-

95. Ibid., pp. 499-500.

riamente que cualquier concepto de lo Absoluto que podamos formarnos pertenece a la esfera de la apariencia. En efecto, el conjunto de la metafísica es apariencia. Y Bradley no duda en reconocerlo así. Como hemos visto, Bradley declara que la filosofía, como la religión, logra su perfección en lo Absoluto. Es decir, la filosofía es una apariencia que, transformada, queda incluida en la experiencia infinita que constituye lo Absoluto, pero que queda fuera de nuestro alcance. No hay que sorprenderse, por tanto, si las afirmaciones metafísicas fracasan por sí mismas en conseguir un modelo ideal de autocoherencia.

Esto es bastante cierto. Pero no hace más que añadir puntos al argumento de que, a la larga, la afirmación de lo Absoluto en Bradley se basa en un acto de fe inicial. A la larga, lo decisivo es el "*deber* ser". Para el pensamiento escéptico de Bradley, todas las elaboraciones del pensamiento humano, incluida la metafísica de lo Absoluto, deben ser relegadas a la esfera de lo aparente. Bradley habla, en efecto, de grados de verdad. Y está convencido de que la metafísica de lo Absoluto es más verdadera que, por ejemplo, la idea de la realidad consistente en muchas cosas separadas y unidas por relaciones. Pero esto no impide que la filosofía especulativa sea apariencia y no se identifique con la experiencia absoluta. Como se ha indicado ya, Bradley no comparte el confiado "racionalismo" de Hegel. Así, podemos decir que su escepticismo abarca incluso la metafísica, como indica en efecto el aforismo citado al principio de este apartado. Tal escepticismo, sin embargo, se combina con una fe firme en que la realidad en sí, trascendiendo nuestra capacidad de comprensión, es una totalidad exhaustiva y perfectamente armoniosa, una experiencia eterna que lo abarca todo y es por sí perfectamente coherente.

No es muy de extrañar que los filósofos británicos contemporáneos, al escribir sobre Bradley, hayan tendido a concentrar su interés en los problemas que plantea a propósito de las formas ordinarias del pensar y hayan tratado su teoría de lo Absoluto de un modo bastante superficial. Un motivo que puede explicar este hecho es el de que los problemas lógicos planteados por Bradley puedan a menudo ser tratados por sí mismos, sin referencia a ningún acto de fe en el Uno, y en principio puedan ser resueltos definitivamente. Por ejemplo, en orden a decidir si es cierto que el espacio no puede ser y al mismo tiempo debe ser una relación o un conjunto de relaciones, no es necesario discutir la transformación del espacio en lo Absoluto. Lo que necesitamos en primer lugar es clarificar el significado o los significados de "espacio". Además, si consideramos la tesis de Bradley de que el concepto de relación es contradictorio, puesto que, por una parte, todas las relaciones establecen una diferencia entre sus términos respectivos y, por tanto, deben ser intrínsecas a ellos; en tanto, por otra parte, tienen que estar en cierto modo entre los términos y conexionarlos y, así, son externas a ellos, nos encontramos ante un problema con la esperanza de resolverlo siempre que estemos preparados para los análisis aclaratorios requeridos. Podemos entender lo que significa la tesis de Bradley y qué preguntas deben contestarse a

fin de concluir si es o no verdadera.

Al mismo tiempo, es evidente que se pierde lo que podríamos llamar el Bradley esencial, si consideramos *Apariencia y realidad* sólo como una cantera de distintos problemas lógicos. Porque el filósofo es sin duda un hombre poseído por la idea de lo Absoluto, de una totalidad completamente consciente de sí y que lo abarca todo. Y no es difícil comprender que su filosofía haya despertado el interés de los pensadores indios que no han abandonado sus propias tradiciones de la especulación hindú, y el de algunos filósofos occidentales que muestran una simpatía inicial por este tipo de especulación. Porque, en cualquier caso, hay cierta afinidad entre la teoría de la especulación de Bradley y la doctrina hindú de Maya, el mundo fenoménico que encubre la única realidad verdadera. Evidentemente, tanto Bradley como los filósofos indios en cuestión se enfrentan con el mismo problema, a saber, que todo concepto que podamos tener de la realidad última debe pertenecer al mundo de lo aparente. Pero sus "visiones" iniciales son similares, y se trata de una visión que puede ejercer una atracción poderosa sobre ciertos entendimientos. Tal vez lo que necesitemos sea una investigación seria de las bases de tal visión o inspiración inicial, una investigación que no esté dominada por la hipótesis *a priori* de que lo que Bradley afirma como presupuesto o acto de fe haya de estar desprovisto de valor objetivo. Se trata de una investigación que posee considerable importancia en cuanto respecta a los fundamentos de la metafísica especulativa.

Capítulo IX

EL IDEALISMO ABSOLUTO: BOSANQUET

Vida y obras. — La lógica: el juicio y la realidad. — La metafísica de la individualidad. — La filosofía del Estado en Bosanquet. — R. B. Haldane: el hegelianismo y la relatividad. — H. H. Joachim y la teoría de la verdad como coherencia.

1. Bradley fue un solitario. Todo lo contrario puede decirse del otro representante del idealismo absoluto de Inglaterra: Bernard Bosanquet (1848-1923). Después de estudiar en el Balliol College de Oxford, donde acudió bajo la influencia de T. H. Green y R. L. Nettleship, fue elegido *fellow* del University College de Oxford, en 1871. Pero en 1881 se trasladó a Londres con la intención de dedicarse no sólo a escribir, sino también de participar en el movimiento de enseñanza para adultos que entonces estaba empezando, y para dedicarse a la labor social. Desde 1903 hasta 1908 ocupó la cátedra de filosofía moral en la Universidad de St. Andrews.

Bosanquet fue un autor prolífico. En 1883 apareció su ensayo sobre *Logic as the Science of Knowledge* (*La lógica como la ciencia del conocimiento*), en los *Essays in Philosophical Criticism* (*Ensayos de crítica filosófica*), editados por A. Seth y R. B. Haldane. *Knowledge and Reality* (*Conocimiento y realidad*) se publicó en 1885, y *Logic or the Morphology of Knowledge* (*La lógica o la morfología del conocimiento*), en dos volúmenes, apareció en 1888.[1] A éstos siguieron en un corto espacio de tiempo, *Essays and Addresses* (*Ensayos y Discursos*, 1889), *A History of Aesthetic* (*Historia de la estética*, 1892, 2.ª edición 1904), *The Civilization of Christendom and Other Studies* (*La civilización de la Cristiandad y otros estudios*, 1893), *Companion to Plato's Republic* (*Introducción a la "República" de Platón*, 1895), *Essentials of Logic* (*Fundamentos de lógica*, 1895), y *The Psychology of the Moral Self* (*La psicología del yo moral*, 1897). En 1899 Bosanquet

1. En 1911 apareció una segunda edición.

publicó el que tal vez sea su libro más conocido: *The Philosophical Theory of State* [2] (*La teoría filosófica del Estado*). En 1912 y 1913 aparecieron respectivamente dos series de conferencias profesadas como Gifford Lectures: *The Principle of Individuality and Value* (*El principio de la individualidad y el valor*) y *The Value and Destiny of the Individual* (*Valor y destino del individuo*). Entre otras publicaciones pueden mencionarse: *The Distinction between Mind and Its Objects* (*La diferencia entre el entendimiento y sus objetos*, 1913), *Three Lectures on Aesthetic* (*Tres lecciones de estética*, 1915), *Social and International Ideals* (*Los ideales sociales e internacionales*, 1917), *Some Suggestions in Ethics* (*Algunas sugerencias sobre la ética*, 1918), *Implication and Linear Inference* (*Implicación e inferencia lineal*, 1920), *What Religion Is* (*Qué es la religión*, 1920), *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy* (*El encuentro de los extremos en la filosofía contemporánea*, 1921) y *Three chapters on the Nature of Mind* (*Tres capítulos sobre la naturaleza del entendimiento*, 1923).

A pesar de esta larga actividad literaria, se ha tendido a dejar en el olvido a Bosanquet y, en comparación con Bradley, rara vez se le menciona en nuestros días, excepto tal vez a propósito de una cierta clase de teoría política.[3] Una explicación podría ser la de que Bosanquet es un pensador menos claro y menos paradójico que Bradley. Sin embargo, parece ser un factor más importante la convicción de que, aparte de la teoría política y estética, no dice mucho más de lo que se encuentra en los escritos de sus contemporáneos más conocidos. Efectivamente, en 1920 Bosanquet escribía a un filósofo italiano que desde la publicación de *Ethical Studies* (*Estudios éticos*) en 1876 había tenido a Bradley por maestro. Pero esta modesta indicación difícilmente hace justicia a los hechos. Por ejemplo, Bosanquet criticó duramente la obra de Bradley *Principios de lógica*, basándose en el principio de que abría una sima entre el pensamiento y la realidad. Y Bradley reconoció su deuda para con las ideas de Bosanquet respecto al material añadido a la segunda edición de *Principios de lógica*. En cuanto a *Apariencia y realidad*, influyó profundamente en Bosanquet; pero aunque él era, como Bradley, un monista, desarrolló una metafísica propia, que en ciertos aspectos estuvo más cerca del hegelianismo. Estaba convencido de la verdad del principio de Hegel de que lo racional es real y lo real es racional, y no compartió las marcadas inclinaciones escépticas de Bradley.

2. En cierto sentido, dice Bosanquet, es cierto que el mundo es para cada individuo *su* mundo, el curso de su conciencia constituido por sus percepciones. "El mundo real de cada individuo es primordialmente *su* mundo: una extensión y determinación de su percepción actual, percepción que no es para él de hecho la realidad como tal, sino su punto de contacto con la realidad como tal." [4] Es decir, hay que distinguir entre el curso de la conciencia como serie de fenómenos

2. En 1923, año de la muerte de Bosanquet, apareció la cuarta edición.
3. La historia de la teoría estética de Bosanquet sigue siendo, sin embargo, una valiosa contribución a la materia.
4. *Logic* (*Lógica*), I, p. 3.

psíquicos, y la conciencia "internacional", en tanto ofrece un sistema de objetos interrelacionados.[5] "La conciencia es conciencia de un mundo sólo en tanto *presenta* un sistema, un conjunto de objetos que actúan entre sí y que, por tanto, son independientes de la presencia o ausencia de la conciencia que los presenta." [6] Debemos distinguir también entre nuestro mundo objetivo y las creaciones de nuestra imaginación. Así, podemos decir que "la totalidad del mundo, para cada uno de nosotros, *es* el curso de nuestra conciencia, en la medida en que ésta se interpreta como un sistema de objetos en los que tenemos que pensar necesariamente".[7]

El estudio de este factor de necesidad nos muestra que los mundos de los distintos individuos se elaboran mediante procesos definidos comunes a la inteligencia como tal. En cierto sentido, cada uno de nosotros empieza con su mundo privado. Pero cuanto más se desarrolla el proceso constructivo de elaborar un mundo sistemático de objetivos, tanto más se corresponden entre sí los distintos mundos y tienden a fundirse en un mundo común.

El proceso de elaborar un mundo es el proceso del conocimiento, en el sentido de llegar a conocer. Así, el conocimiento es la construcción mental de la realidad, el medio en el que existe el mundo para nosotros como sistema de objetos interrelacionados. Y la lógica es el análisis de tal proceso constructivo. "La función de constituir intelectualmente esa totalidad que llamamos el mundo real es la función del conocimiento. La función de analizar el proceso de tal constitución o determinación le corresponde a la lógica, que puede definirse como la autoconciencia del conocimiento o la reflexión del conocimiento sobre sí mismo." [8]

Ahora bien, el conocimiento se da en el juicio. Y, por lo tanto, si la lógica es la autoconciencia del conocimiento, el estudio del juicio será fundamental en lógica. Es cierto que podemos decir que la proposición, la expresión de un juicio, tiene "partes". Y que la enunciación de la proposición es un proceso temporal. Pero el juicio en sí es una "identidad-en-la-diferencia": no es "una relación entre las ideas ni una transición de una idea a otra, ni contiene una tercera idea que indique una especial conexión entre otros dos contenidos ideales".[9]

El sujeto último del juicio es la realidad como conjunto y "la esencia del juicio es la referencia de un contenido ideal a la realidad".[10] Así, todo juicio podría ir precedido de una frase como ésta: "la realidad es tal que..." o "el mundo real se caracteriza por...".[11]

5. A Bosanquet le interesa más la fenomenología que la psicología. El mundo del individuo no está elaborado a partir de sus percepciones en tanto entidades psicológicas, sino más bien a partir de sus percepciones en tanto hacen presentes los objetos.
6. *Essentials of Logic* (*Fundamentos de lógica*), p. 15.
7. Ibid., pp. 14-15.
8. *Lógica*, I, p. 3.
9. Ibid., I, pp. 83-84. Por "tercera idea" Bosanquet entiende la cópula en tanto es un elemento distinto en el juicio.
10. Ibid., II, p. 3.
11. Ibid., I. p. 78.

En cuanto a la inferencia, *prima facie* podemos distinguir entre el juicio y la inferencia, diciendo que el primero es la referencia inmediata y el segundo la referencia mediata de un contenido ideal a la realidad. Pero en un examen más detenido tal distinción tiende a desaparecer. Porque, hablando propiamente, no puede decirse de ningún juicio que exprese un conocimiento, a no ser que posea las características de la necesidad y la "precisión", precisión dependiente de las condiciones mediatas hechas explícitas. Y en tal caso no es posible ninguna distinción absoluta entre juicio e inferencia. En vez de esto tenemos el ideal de un juicio último que predicaría el conjunto de la realidad —como contenido ideal— de sí mismo. Tal juicio último, por supuesto, no sería simple. Porque incluiría en sí todas las verdades parciales interrelacionadas orgánicamente y coherentes. Sería la plenaria identidad-en-la-diferencia en forma de conocimiento. "La totalidad es la verdad." [12] Y las verdades particulares lo son en tanto se relacionan con otras verdades dentro de tal totalidad.

Es evidente que Bosanquet está de acuerdo con Bradley en muchos puntos: en la importancia fundamental del juicio en lógica, en la realidad como sujeto último de todo juicio y en la verdad, en su sentido pleno, como el sistema completo de la verdad. Pero a pesar de estar de acuerdo en varios puntos, se dan importantes diferencias de actitud entre ellos. Así, para Bosanquet la realidad o el universo "no es sólo de tal naturaleza que puede ser conocido por la inteligencia, sino más bien de tal naturaleza que puede ser conocido y manejado por *nuestra* inteligencia".[13] Es cierto que Bosanquet evita cuidadosamente decir que el entendimiento finito pueda comprender totalmente la realidad. Al mismo tiempo, está deseando eludir la que considera marcada tendencia de Bradley a fijar un límite entre el pensamiento humano por una parte y la realidad por otra. Cada entendimiento finito se acerca a la realidad desde un punto de vista especial y elabora su propio concepto de realidad. Pero aunque es cierto que hay grados de verdad y, por tanto, grados de error, ningún juicio está enteramente despegado de la realidad; y la inteligencia como tal nos fuerza a concebir el universo de modo que, no obstante los puntos de vista particulares, a la conciencia se le ofrezca un mundo objetivo común. Además, el pensamiento humano como totalidad se aproxima más y más a una comprensión total de la realidad, aun cuando el último juicio ideal sea una meta que trascienda la capacidad de todo entendimiento finito dado.[14]

3. En Bosanquet y en Bradley se da evidentemente una conexión íntima entre la lógica y la metafísica. Porque ambos afirman que el sujeto último de todo juicio es la realidad como conjunto. Pero sería un error pensar que puesto

12. *The Principle of Individuality and Value* (*El principio de la individualidad y el valor*), p. 43.
13. *Fundamentos de lógica*, p. 166.
14. Hasta cierto punto, Bradley diría casi lo mismo. Pero es cierto que Bradley marca tanto las deficiencias del pensamiento humano, que queda justificado Bosanquet al ver en la filosofía de aquél la creación de una zanja entre el pensamiento y la realidad.

que Bosanquet define la lógica como autoconciencia del conocimiento, quiere decir que la lógica puede proporcionarnos un conocimiento empírico del mundo. Bosanquet no afirma tal tesis, como no la afirma Bradley. La lógica es la morfología del conocimiento: no nos da el contenido del conocimiento.

En efecto, es un error buscar en la filosofía un saber de los hechos desconocidos hasta ahora. "La filosofía no puede hablar de hechos nuevos ni puede descubrir nada. Lo único que puede decirnos es la relación significativa que se da entre lo ya conocido. Y si se sabe poco o no se sabe nada, la filosofía tiene muy poco o nada que decir." [15] Dicho de otra forma, el saber empírico se adquiere a través de la experiencia ordinaria por el estudio de la física, química, etc. La filosofía no quita ni añade nada a tal saber. Lo que hace es mostrar una red de relaciones entre los hechos ya conocidos.

Por supuesto, las ciencias no nos ofrecen hechos atómicos aislados: muestran relaciones, conexiones, supeditando los hechos a lo que llamamos leyes. Así, si la filosofía tiene que realizar una misión parecida, mostrar la "conexión significativa" entre lo que ya conocemos debe entenderse como la demostración de que los hechos ya conocidos por otros medios que la filosofía son miembros de un sistema exhaustivo, en el cual cada uno de los miembros contribuye a la unidad total, en virtud de las características que le distinguen de los otros miembros. En otras palabras, al filósofo no le interesan en principio los "conceptos de clase" formados por abstracción de características diferenciativas, sino más bien el universal concreto, que es una identidad-en-la-diferencia: el universal que existe en y a través de sus individuos.

Al universal concreto lo llama Bosanquet, siguiendo a Hegel, el "individuo". Y está claro que en el sentido pleno de la palabra sólo puede haber un individuo: lo Absoluto. Porque tal universal de universales es el sistema exhaustivo que por sí solo puede satisfacer plenamente las normas propuestas por Bosanquet, es decir, la no contradicción y la completitud. Tales normas dice que son en realidad una sola. Porque sólo en un conjunto o totalidad completos se da una ausencia total de contradicción.

Aunque la individualidad pertenece en un sentido prominente a lo Absoluto, sin embargo se atribuye también a los seres humanos, si bien en un sentido secundario. Y al examinar tal uso del término, Bosanquet insiste en que la individualidad no debe entenderse de forma predominantemente negativa, como si consistiera sólo en ser algún otro. Después de todo, en el caso del individuo supremo, lo Absoluto, no hay ningún otro individuo del cual pueda distinguirse. La individualidad debería concebirse, al contrario, positivamente, como algo consistente "en la riqueza y completitud del yo".[16] Y es en la moral social, en el arte, en la religión y en la filosofía donde "el entendimiento finito empieza a experimentar algo de lo que la individualidad debe significar en último tér-

15. *Fundamentos de lógica*, p. 166.
16. *El principio de la individualidad y el valor*, p. 69.

mino".[17] En la moral social, por ejemplo, la persona humana trasciende lo que Bosanquet llama la autoconciencia repelente, porque la voluntad privada se encuentra unida con otras voluntades sin ser anulada en el proceso. Además, en la religión el ser humano trasciende el nivel del yo pequeño y empobrecido, y se siente llegar a un nivel superior de riqueza y plenitud en unión con lo divino. Al propio tiempo, la moral queda sometida a la religión.

El estudio del desarrollo del yo individual puede, así, darnos una idea de cómo los distintos niveles de experiencia pueden ser comprendidos y transformados en la única experiencia unificada y exhaustiva que constituye lo Absoluto. Y aquí Bosanquet aduce el ejemplo del entendimiento de Dante tal como se expresa en la *Divina Comedia.* El mundo externo y el mundo de los yos están presentes en la mente del poeta y quedan expresados en el poema. Los yos humanos se representan de hecho como seres pensantes y activos, como seres reales que existen en una esfera exterior. Al propio tiempo, todos estos yos viven sólo a través de la participación en los pensamientos, emociones y actos que decide el poeta y expresa el poema.

El significado de tal analogía no debe interpretarse como si para Bosanquet lo Absoluto fuera un entendimiento situado detrás del universo, un entendimiento que compusiera un poema divino. Lo Absoluto es la totalidad. Por lo tanto, no puede ser un entendimiento. Porque el entendimiento es una perfección que depende de ciertas condiciones físicas previas y constituye un cierto nivel de la realidad. Tampoco puede identificarse lo Absoluto simplemente con el Dios de la conciencia religiosa, que es un ser distinto del mundo y ajeno al mal. "La totalidad considerada como la perfección en la que no se nota el antagonismo entre el bien y el mal, no es lo que la religión entiende por Dios, sino que debe entenderse como lo Absoluto." [18] Aquí Bosanquet está de acuerdo con Bradley.

Pero aunque lo Absoluto no pueda ser un entendimiento o un yo, el estudio de la autoconciencia, característica principal del entendimiento, puede proporcionarnos ciertos indicios que nos permiten descifrar la naturaleza de la realidad. Por ejemplo, el yo alcanza la satisfacción y la riqueza de la experiencia sólo por el hecho de salir de sí mismo: debe morir, por decirlo así, para vivir. Y esto indica que una experiencia perfecta encarna el carácter del yo, por lo menos hasta salir de sí misma para recobrarse. En otras palabras, Bosanquet, al contrario de Bradley, está intentando explicar la existencia de la experiencia finita. "Por supuesto, no es que el ser infinito pueda perder y recuperar su perfección, sino que la carga de lo finito es una parte intrínseca o, mejor, un instrumento de la plenitud de sí de lo infinito. La idea es familiar. Sólo puedo decir que pierde todo su sentido si no se la toma totalmente en serio." [19] Una objeción contra esta idea

17. Ibid., p. 80.
18. *The Value and Destiny of the Individual* (*Valor y destino del individuo*), p. 251.
19. *El principio de la individualidad y el valor*, pp. 243-244.

hegeliana de lo Absoluto que se dearrolla a sí mismo es que parece introducir una sucesión temporal en el ser infinito. Pero a no ser que estemos dispuestos a decir que el concepto de lo Absoluto es para nosotros un concepto vacío, no podemos dejar de asignarle un contenido que, desde nuestro punto de vista, se está desarrollando en el tiempo.

Podría plantearse la objeción de que Bosanquet no hace nada para demostrar la existencia de un Absoluto. Se limita a dar por supuesta su existencia y a decirnos qué cosa debe ser. Su respuesta es, sin embargo, que a todos los niveles de experiencia y pensamiento hay un movimiento de lo contradictorio y parcial a lo no contradictorio y total, y que tal movimiento sólo puede acabar en el concepto de lo Absoluto. "No sé en qué momento pueda justificarse una interrupción del proceso." [20] La idea de lo Absoluto, la totalidad, es de hecho la fuerza motriz, el último fin, de todo pensamiento y reflexión.

Ahora bien, la individualidad es la norma del valor, concepto al cual Bosanquet da mucha más importancia que Bradley. Y puesto que la individualidad en su forma completa sólo se encuentra en lo Absoluto, éste tiene que ser la última norma del valor, así como la norma de la verdad y la realidad. De ahí se deduce que no es posible atribuir un valor último o absoluto al yo finito. Y puesto que Bosanquet concibe la autoperfección como la superación de la reclusión en sí mismo y como el pasar a formar parte conscientemente de un conjunto mayor, difícilmente puede esperarse de él que conciba la inmortalidad personal como el destino del yo finito. De hecho, dice que lo mejor del yo finito se conserva, transformado, en lo Absoluto. Pero reconoce también que lo que persiste de mi yo no sería para mi conciencia presente una continuación de "mi yo". Sin embargo, ello no es para Bosanquet causa de pesar. El yo es, como sabemos, una mezcla, por decirlo así, de lo finito y lo infinito; y sólo desprendiéndose de la restringida vestidura de la mismidad finita y limitada, alcanza su destino.

Como se ha dicho ya, a Bosanquet no le interesa tanto como a Bradley mostrar los defectos del pensamiento humano como instrumento para aprehender la realidad; le interesa mucho más entender el universo como totalidad y determinar los grados de perfección o valor. Pero a la larga, ambos sostienen que el universo es algo muy distinto de lo que parece ser. Bosanquet no da mucha importancia a este aspecto, y por esto tal vez su pensamiento parezca menos interesante que el de Bradley. Pero ambos se representan el universo como una experiencia infinita, es decir, como algo que no se percibe a primera vista. Aunque hay una afinidad esencial entre ellos, Bosanquet es importante por haber hecho explícito el juicio de valor básico en el monismo idealista, a saber, que el valor supremo y la norma última de todo valor es la totalidad, el universal concreto que lo abarca todo y en el cual se superan todas las "contradicciones".

4. Habida cuenta del idealismo absoluto de Bosanquet, no puede espe-

20. Ibid., pp. 267-268.

rarse de él que apoye la teoría política que considera al Estado como artificio que permite a los individuos (en el sentido ordinario del término) perseguir sus fines particulares con paz y seguridad. Todas estas teorías las condena por superficiales, como teorías "de a primera vista". "Constituyen la primera impresión del hombre de la calle o del viajero que se consume en una estación de ferrocarril, para quien la compacta introversión y el egoísmo del enjambre de seres humanos que tiene ante él es un hecho obvio, en tanto la lógica social y la historia espiritual que están más allá de la escena no pueden cuajar en su imaginación perceptiva." [21]

Tales teorías suponen que todo hombre es una unidad encerrada en sí misma, que sufre el impacto de otras unidades similares. Y el gobierno tiende a mostrarse como el impacto de los demás cuando se sistematiza, regulariza y reduce al mínimo. En otras palabras, el Estado aparece como algo ajeno al individuo, que le subyuga desde fuera, y así, como un mal, si bien un mal reconocido como necesario.

Totalmente distinta es la idea que expresa la teoría de la "voluntad general" de Rousseau. Rousseau desarrolla la idea de una "identidad entre mi voluntad particular y la voluntad de todos los que están asociados conmigo en el cuerpo político, según la cual puede decirse que en toda cooperación social e incluso en la sumisión a una prohibición forzada, cuando es impuesta por la sociedad en bien del interés común real, me obedezco sólo a mí mismo y en realidad estoy logrando mi libertad".[22] Así, en el proceso de expresar su entusiasmo por la democracia directa y su hostilidad hacia el gobierno representativo, Rousseau de hecho entroniza la Voluntad del Todo en el lugar de la Voluntad General, que se convierte en una no-entidad.

Así, pues, debemos superar a Rousseau y dar un contenido real a la idea de la Voluntad General sin reducirla de hecho a la Voluntad del Todo. Lo que significa identificarla con el Estado considerado no sólo como una estructura gubernamental, sino más bien como "una concepción funcional de la vida..., concepción según la cual cada miembro vivo de la *commonwealth* puede desempeñar su función, como Platón nos enseñó".[23] Si el Estado y la sociedad política se entienden en este sentido, podemos ver que la relación entre el entendimiento y la voluntad individuales y el entendimiento de la sociedad y la Voluntad General, es comparable a la relación entre el objeto físico individual y la Naturaleza como totalidad. En ambos casos, el individuo encerrado en sí mismo es una abstracción. La voluntad real del individuo, por la cual quiere su propia naturaleza como ser racional, es, así, idéntica a la Voluntad General. Y en tal identificación "encontramos el verdadero valor del deber político".[24] Obedeciendo al Estado,

21. *The Philosophical Theory of the State* (*La teoría filosófica del Estado*), p. 80 (1.ª edición).
22. Ibid., p. 107.
23. Ibid., p. 151.
24. Ibid., p. 154.

el individuo obedece su voluntad real. Y cuando el Estado le obliga a actuar en un cierto sentido, le obliga a obrar de acuerdo con su real voluntad y, por lo tanto, a obrar libremente.

Dicho de otra forma, la supuesta antítesis entre el individuo y el Estado es para Bosanquet una antítesis falsa. De donde se deduce que el problema de justificar la interferencia del Estado en la libertad privada no es en realidad tal problema. Lo que no quiere decir, sin embargo, que no pueda plantearse ningún problema real en relación con un tema particular concreto. Porque el fin último del Estado, como el de sus miembros, es un fin moral, la realización de la vida mejor, de la vida que desarrolla en mayor grado las posibilidades o capacidades del hombre como ser humano. Así, siempre podemos preguntarnos, por ejemplo, en relación a una determinada ley, "hasta qué punto y de qué manera el empleo de la fuerza o cosa similar por parte del Estado es un obstáculo para llegar al fin por el cual el Estado existe" [25] y que es al mismo tiempo el fin de cada uno de sus miembros. Recurrir simplemente a la libertad privada contra la llamada interferencia estatal, expresa en general una incomprensión de la naturaleza del Estado y de las relaciones de éste con sus miembros. Pero esto no significa en modo alguno que el empleo de la coacción contribuya siempre al fin por el cual el Estado existe.

La opinión de Bosanquet puede aclararse de la forma siguiente: puesto que el fin del Estado es un fin moral, tal fin no puede alcanzarse si los ciudadanos no actúan moralmente, lo que implica la intención al mismo tiempo que la acción externa. La moral en este sentido pleno, sin embargo, no puede ser dictada por la ley. Se puede obligar a los individuos, por ejemplo, a abstenerse de hacer ciertas cosas; pero no se les puede obligar a ello en virtud de altas razones morales. En efecto, está claro que la prohibición del asesinato conduce al bien común, aun cuando el motivo que induzca a cumplir tal ley sea simplemente el temor al castigo. Pero sigue siendo cierto que el uso de la fuerza, en la medida en que es causa determinante de una acción, reduce las acciones resultantes a un nivel inferior al que ocuparían si fueran el resultado de la razón y de la elección libre. Así, el uso de la fuerza y la coacción debiera restringirse en la medida de lo posible, no porque se crea que representa una interferencia de la sociedad en el individuo encerrado en sí mismo (puesto que ésta es una falsa antítesis) sino porque interfiere en el cumplimiento del fin por el cual el Estado existe.

Con otras palabras, Bosanquet comparte la opinión de T. H. Green de que la función primaria de la ley es la de eliminar los obstáculos para el buen desarrollo de la vida. Hasta qué punto cabe extender la legislación social, por ejemplo, no es una pregunta que pueda contestarse *a priori*. En cuanto a los principios generales, puede decirse sólo que la coacción se justifica cuando es demostrable que "una determinada tendencia a crecer, o una determinada reserva de

25. Ibid., p. 183.

capacidad..., se ve frustrada por un impedimento conocido, cuya eliminación tiene poca importancia comparada con las posibilidades que aquélla ofrece si se la deja en libertad".[26] Según este principio puede justificarse, por ejemplo, la enseñanza obligatoria en tanto eliminación de un obstáculo que impide un desarrollo más completo y más amplio de las posibilidades humanas. Sin duda, la legislación es en sí misma positiva. Pero el objeto de la ley es principalmente eliminar los obstáculos que impiden la realización del fin por el cual existe la sociedad política, fin que es "realmente" querido por cada miembro en tanto ser racional.

Si damos por supuesto que el fin moral es el desarrollo más completo posible de las capacidades humanas, y que se alcanza o, en cualquier caso, se aborda sólo en el contexto de la sociedad, parece lógico vislumbrar, más allá del Estado nacional, la idea de la sociedad universal, la humanidad en general. Y Bosanquet reconoce al menos que la idea de la humanidad debe darse "en todo pensamiento filosófico suficientemente completo".[27] Al propio tiempo afirma que la idea ética de la humanidad no proporciona una base adecuada para una comunidad efectiva. Porque no podemos presuponer en la humanidad en general una unidad de experiencia suficiente —como la que existe en un Estado nacional— para el ejercicio de la Voluntad General. Además, Bosanquet condena las propuestas en pro de un Estado internacional que sustituya los lenguajes nacionales por un lenguaje universal; sustitución que, según él, destruiría la literatura y la poesía y reduciría la vida intelectual a un nivel de mediocridad. Como Hegel, pues, Bosanquet es incapaz de trascender la idea de un Estado nacional, animado por un espíritu común que se expresa en unas instituciones objetivas y las somete a una valoración crítica a la luz de la experiencia y de las necesidades del momento.

También como a Hegel, a Bosanquet no le importa reconocer que ningún Estado existente escapa a la crítica. Es posible, en principio, que el Estado actúe "en contraposición a su deber principal de mantener las condiciones necesarias para la mejor vida posible".[28] Pero aunque tal asunción puede parecer a muchos plenamente justificada, plantea problemas especiales a cualquiera que afirme, con Bosanquet, que el Estado se identifica de algún modo con la Voluntad General. Porque, por definición, la Voluntad General quiere sólo lo bueno. Así, Bosanquet tiende a distinguir entre el Estado como tal y sus agentes. Éstos pueden actuar inmoralmente, pero aquél, el Estado como tal, no puede cargar con la responsabilidad de los errores de sus agentes, "excepto en circunstancias apenas concebibles".[29]

No puede decirse que tal situación sea lógicamente satisfactoria. Si el Estado como tal significa la Voluntad General, y si la Voluntad General quiere

26. Ibid., p. 192.
27. Ibid., p. 328.
28. Ibid., p. 327.
29. Ibid., p. 322.

siempre lo bueno, parece deducirse que no existe ninguna circunstancia pensable bajo la cual pueda decirse que el Estado actúa inmoralmente. Y a la larga todo queda reducido a una tautología, a saber, que una voluntad que siempre quiere lo bueno siempre quiere lo bueno. De hecho, el propio Bosanquet parece darse cuenta de esto, puesto que sugiere que, en una definición estricta de la actividad del Estado, hay que decir que éste no quiere en realidad una acción inmoral que corrientemente atribuiríamos al "Estado". Al propio tiempo, es lógico que tenga que reconocer que pueden darse circunstancias en las cuales puede hablarse legítimamente de la actividad inmoral del Estado. Pero al hablar de circunstancias "apenas concebibles", no puede evitar dar a entender que en la práctica el Estado escapa a la crítica. Para quienes sostienen que las afirmaciones sobre la actividad del Estado son siempre reductibles a afirmaciones sobre los individuos, no hay problema en hablar de la actividad inmoral del Estado. Pero si partimos del hecho de que puede hablarse con sentido del "Estado como tal" sin que nuestras afirmaciones sean reductibles en principio a un conjunto de afirmaciones sobre individuos determinados, se plantea el problema de si legítimamente pueden aplicarse las normas de la moral personal al juzgar las acciones de esa entidad un tanto misteriosa.

5. Es comprensible que cuando ciertos escritores británicos trataron de demostrar que las responsabilidades últimas de la primera guerra mundial caían lisa y llanamente sobre los hombros de los filósofos alemanes, como Hegel, la filosofía política de Bosanquet recibiera su parte de crítica. Por ejemplo, en *The Metaphysical Theory of the State* (*La teoría metafísica del Estado*, 1918) de L. T. Hobhouse,[30] su autor, si bien trata principalmente de Hegel, dedica una crítica bastante extensa a Bosanquet, en quien ve con razón al filósofo político británico más cercano a Hegel.

Hobhouse resume la que él llama teoría metafísica del Estado en las tres proposiciones siguientes: "El individuo alcanza su verdadero yo y su libertad de acuerdo con su voluntad real"; "tal voluntad real es la voluntad general"; y "la voluntad general está encarnada en el Estado".[31] El Estado se identifica, así prácticamente con toda la estructura social, con la sociedad en general; y se le considera el guardián y la expresión de la moral, en tanto es la entidad moral más alta. Pero si el Estado se identifica con la sociedad, la consecuencia es la absorción del individuo por el Estado. Y ¿por qué el Estado nacional debe ser considerado como el producto más alto del desarrollo social? Si partimos del argumento de que existe la Voluntad General y de que tal es la voluntad real o verdadera del hombre,[32] tal Voluntad encontraría una expresión mucho más

30. Leonard Trelawny Hobhouse (1864-1929), profesor de sociología en la Universidad de Londres desde 1907 hasta su muerte, fue un filósofo de horizontes amplios y autor de numerosos libros sobre temas filosóficos y sociológicos. La obra citada en el texto consiste en un curso de conferencias dadas en la *London School of Economics*, en 1917.

31. *The Metaphysical Theory of the State* (*La teoría metafísica del Estado*), pp. 117-118.

32. De hecho, Hobhouse niega las tres proposiciones mencionadas anteriormente.

adecuada en una sociedad internacional que en un Estado nacional. Es cierto que no existe todavía una sociedad internacional. Pero la creación de una sociedad de este tipo debería considerarse como un ideal que hay que tratar de realizar efectivamente, desde que de hecho Bosanquet, siguiendo a Hegel, muestra un prejuicio injustificable con respecto al Estado nacional. En este sentido la teoría política idealista es excesivamente conservadora. Además, si se considera al Estado el guardián y la expresión de la moral en tanto es la entidad moral más alta, la consecuencia lógica es un conformismo moral desastroso. En cualquier caso, si el Estado es realmente, como Bosanquet cree, una entidad moral de orden superior al agente moral individual, es muy raro que tales entidades morales sublimes, como los distintos Estados, no hayan sido capaces de regularizar sus relaciones mutuas ateniéndose a las normas morales.[33] En resumen, "confundir al Estado con la sociedad y al deber político con el deber moral es la falacia central de la teoría metafísica del Estado".[34]

Resumida la teoría metafísica del Estado en un número determinado de tesis, Hobhouse se ve forzado a reconocer que Bosanquet habla a veces de forma que sus palabras no encajan fácilmente en este esquema abstracto. Pero soluciona tal problema diciendo que Bosanquet es culpable de inconsistencia. Anota, por ejemplo, que en la introducción a la segunda edición de *The Philosophical Theory of the State* (*La teoría filosófica del Estado*) Bosanquet se refiere a una cooperación social que no corresponde estrictamente ni al Estado ni a los individuos particulares como tales. Y cree esto incompatible con la tesis de que el verdadero yo de cada hombre encuentra su incorporación adecuada en el Estado. Es más: Hobhouse anota que en *Social and International Ideas* (*Los ideales sociales e internacionales*) Bosanquet habla del Estado como si se tratara de un órgano de la comunidad con la función de mantener las condiciones exteriores necesarias para el desarrollo de la vida mejor. Y considera esta forma de hablar incompatible con la tesis de que el Estado es idéntico a todo el edificio social. La conclusión de Hobhouse, por lo tanto, es que si tales pasajes expresan lo que Bosanquet piensa en realidad del Estado, debería emprender "la reconstrucción de toda su teoría".[35]

En general, es evidente que Hobhouse tiene toda la razón en encontrar en Bosanquet la llamada teoría metafísica del Estado.[36] Sin duda es una exageración decir que, según Bosanquet, el verdadero yo del hombre encuentra su encarnación adecuada en el Estado, si entendemos por tal que las posibilidades del

33. Según Bosanquet "las relaciones morales presuponen una vida organizada; pero tal vida se da sólo dentro del Estado, no en las relaciones entre los Estados y otras comunidades". *La teoría filosófica del Estado*, p. 325.
34. *La teoría metafísica del Estado*, p. 77.
35. Ibid., p. 121, nota 1.
36. Si se resume la forma de pensamiento común a varios filósofos en un número determinado de tesis, no es de extrañar que el esquema resultante no sea totalmente aplicable a cada uno de ellos, o tal vez a ninguno de ellos. Y así, pueden encontrarse ejemplos de "inconsistencia". No obstante, la inconsistencia puede darse entre las principales ideas operativas de un pensamiento filosófico determinado.

hombre se realizan completamente en lo que normalmente podría considerarse su vida de ciudadano. Al igual que Hegel, Bosanquet considera al arte, por ejemplo, separado del Estado, aun cuando presuponga la sociedad. Al propio tiempo, es indudablemente cierto que sostiene una teoría orgánica del Estado, según la cual las afirmaciones sobre el Estado "como tal" son irreductibles en principio a afirmaciones sobre individuos determinados. Es también cierto que Bosanquet asigna al Estado nacional un papel prominente en tanto es la encarnación de la Voluntad General, y que no muestra ningún interés por la idea de una sociedad humana más amplia. En cuanto a la confusión de los deberes morales y políticos que Hobhouse menciona como elemento cardinal de la teoría metafísica del Estado y a la que se opone tenazmente, creo yo que es necesaria una observación.

Si defendemos una interpretación teleológica de la moral, según la cual el deber se concibe como una imposición referida a las acciones necesarias para el cumplimiento de un determinado fin (por ejemplo, la realización e integración armónica de nuestras propias posibilidades en tanto seres humanos) y si al mismo tiempo consideramos la vida en una sociedad organizada como uno de los medios necesarios normalmente para el cumplimiento de tal fin, difícilmente podremos evitar ver el deber político como una de las expresiones del deber moral. Lo que no quiere decir de ningún modo que tengamos que confundir el deber moral con el deber político, si se entiende por tal que el primero quede reducido al segundo. Tal confusión se origina sólo si se ve al Estado como la base y el intérprete de la ley moral. Si consideramos así al Estado, el resultado será, como anota Hobhouse, un conformismo desastroso. Pero aunque la teoría de Bosanquet de que la Voluntad General encuentra su encarnación adecuada en el Estado apoya sin duda su apasionada idea de la función moral de éste, hemos visto que también admite, aunque con cierto disgusto, la crítica moral de cualquier Estado real. El argumento de Hobhouse, sin embargo, es que Bosanquet es aquí culpable de inconsistencia, y que si realmente quiere permitir las críticas morales al Estado, debería revisar su teoría de la Voluntad General. El argumento me parece justo.

6. Hemos indicado que Bosanquet estuvo más cerca de Hegel que Bradley. Pero si queremos encontrar un filósofo británico que compartiera abiertamente la veneración entusiasta de Stirling por Hegel, considerándole el gran maestro del pensamiento especulativo, debemos fijarnos en Richard Burdon Haldane (1856-1928), distinguido estadista que en 1911 recibió el título de Vizconde de Haldane de Cloan. En su obra en dos volúmenes *The Pathway to Reality* (*La senda hacia la realidad*, 1903-1904), Haldane declaraba que Hegel fue el mayor maestro del método especulativo desde Aristóteles, y que él mismo no sólo estaba dispuesto a ser llamado hegeliano, sino ansioso de ello.[37] Y en

37. En la nota biográfica que prologa su contribución al primer volumen de *Contemporary British Philosophy*, edi-

efecto, su no velada admiración por el pensamiento y la cultura alemanas provocó un ataque harto vergonzoso contra él, al principio de la Primera Guerra Mundial.[38]

Haldane se esforzó por demostrar que la teoría de la relatividad no sólo es compatible con el hegelianismo, sino que lo exige. En *La senda hacia la realidad* proponía una teoría filosófica de la relatividad; y cuando Einstein publicó sus escritos sobre el tema, Haldane los vio como confirmación de su propia teoría desarrollada en *The Reign of Relativity* (*El reino de la relatividad*, 1921). En resumen, la realidad como conjunto es una, pero se puede llegar al conocimiento de tal unidad desde varios puntos de vista, tales los del físico, el biólogo y el filósofo. Y cada punto de vista, junto con las categorías de que se sirve, representa una noción parcial y relativa de la verdad y no debe absolutizarse. Esta idea no sólo encaja con ella sino que es también demandada por la perspectiva filosófica que concibe a la realidad últimamente como espíritu y que entiende la verdad como el sistema total de la verdad: la completa reflexión o conocimiento de sí de la realidad, fin alcanzado a través de varios estados dialécticos.

No puede decirse que tal teoría general de la relatividad fuera en sí una novedad. Y en cualquier caso era ya muy tarde para intentar revitalizar el hegelianismo poniendo de relieve los aspectos relativistas del sistema e invocando el patronazgo de Einstein. Sin embargo, Haldane merece ser mencionado en tanto fue una de las figuras prominentes en la vida pública inglesa y se interesó considerablemente por los problemas filosóficos.

7. Hemos tenido ya ocasión de referirnos a la teoría de la verdad como coherencia, a saber, que toda verdad particular lo es en virtud del lugar que ocupa en el sistema exhaustivo de la verdad. Esta teoría la examinó y la defendió, en *The Nature of Truth* (*La naturaleza de la verdad*, 1906), Harold Henry Joachim (1868-1938), quien ocupó la cátedra Wykeham de lógica en Oxford desde 1919 hasta 1935. Y no estará de más decir algo sobre esta obra, porque su autor muestra en ella clara conciencia de los problemas que la teoría plantea, con los cuales se enfrenta decididamente.

Joachim examina la teoría de la verdad como coherencia a través de un examen crítico de otras teorías. Consideremos, por ejemplo, la teoría de la correspondencia, según la cual una afirmación empírica es verdadera si se corresponde con una realidad extralingüística. Si alguien nos pregunta cuál es la realidad a que se refiere, por ejemplo, una afirmación científica verdadera, nuestra respuesta tendrá que expresarse necesariamente en un juicio o una serie de juicios. Así, cuando decimos que la afirmación científica es verdadera porque se corres-

---

tado por J. H. Muirhead, Haldane anota que estuvo más influido por el método de Hegel que por su teoría detallada de lo Absoluto. Pero añade que, en su opinión, Hegel se acerca a la visión últimamente verdadera más que nadie desde los antiguos griegos.

38. Aunque había llegado a Lord Canciller en 1912, tras haber realizado un trabajo excelente como Secretario de

ponde con la realidad, lo que de hecho decimos es que un determinado juicio es verdadero porque es sistemáticamente coherente con otros juicios. Es decir, que la correspondencia de la verdad se convierte en la teoría de la coherencia.

O bien tomemos la teoría de que la verdad es una cualidad de ciertas entidades llamadas "proposiciones", cualidad percibida inmediata o intuitivamente. Según Joachim, la tesis de que una experiencia inmediata sea una experiencia de la verdad sólo puede admitirse en la medida en que se demuestre que la intuición es el resultado de la mediación racional, es decir, en cuanto se vea que la verdad en cuestión es coherente con otras verdades. Una proposición considerada como una entidad independiente que posea la cualidad de la verdad o la falsedad, es una mera abstracción. Así, una vez más tenemos que entender la verdad como coherencia.

Joachim está convencido, pues, de que la teoría de la verdad como coherencia es superior a todas las demás teorías que compiten con ella. "Jamás he dudado de que la verdad es una, total y completa, y que todo pensamiento y toda experiencia se mueven dentro de esta afirmación y se someten a su autoridad manifiesta."[39] De igual modo, Joachim no duda de que algunos juicios distintos y sistemas de juicios parciales sean "más o menos verdaderos, i.e., en cuanto se aproximen más o menos cerradamente a la única norma".[40] Pero en cuanto empezamos a hacer explícita la teoría de la coherencia, a pensar en su sentido e implicaciones, surgen problemas que no pueden pasarse por alto.

En primer lugar, coherencia no significa simplemente consistencia formal. A la larga, se refiere a una totalidad significativa y que lo abarca todo, en la que la forma y la materia, el conocimiento y su objeto, están inseparablemente unidos. Dicho de otra forma, la verdad como coherencia significa la experiencia absoluta. Y una teoría adecuada de la verdad como coherencia debería ofrecer un estudio inteligible de la experiencia absoluta, la totalidad que lo abarca todo, y demostrar que los distintos grados de la experiencia incompleta forman momentos constitutivos de la experiencia absoluta. Pero es imposible, en principio, que tal exigencia pueda llevarla a cabo ninguna teoría filosófica. Porque toda teoría filosófica es el resultado de una experiencia finita y parcial y, en el mejor de los casos, puede constituir sólo una manifestación parcial de la verdad.

En segundo lugar, la verdad, tal como la alcanza el conocimiento humano, envuelve dos factores: el pensamiento y su objeto. Y este hecho es precisamente el que da lugar a la teoría de la verdad como correspondencia. Una teoría adecuada de la verdad como coherencia debe, por lo tanto, poder explicar cómo hay que concebir ese extrañamiento de la totalidad, de la experiencia absoluta, que ocasiona la relativa independencia de sujeto y objeto, del contenido ideal y

---

Estado para la Guerra, se prescindió de Haldane en la reorganización ministerial de 1915, no, desde luego, porque sus colegas dudaran de su patriotismo, sino más bien como medida de prudencia con vistas al prejuicio popular.

39. *The Nature of Truth* (*La naturaleza de la verdad*), p. 178.

40. Ibid., pp. 178-179.

de la realidad externa, dentro del conocimiento humano. Pero Joachim reconoce que nunca se ha dado una explicación de este tipo.

En tercer lugar, puesto que todo conocimiento humano implica un pensamiento sobre un Otro (es decir, otro que uno mismo) toda teoría de la naturaleza de la verdad, incluida la teoría de la coherencia, debe ser una teoría sobre la verdad como su Otro, como algo sobre lo cual pensamos y expresamos un juicio. Lo que equivale a decir que "la teoría de la verdad como coherencia, como ella misma concede, nunca puede superar el nivel de conocimiento que, cuando más, llega a la 'verdad' de correspondencia".[41]

Con una ingenuidad admirable, a Joachim no le importa en absoluto confesar el "naufragio" de sus esfuerzos por establecer una teoría adecuada de la verdad. Con otras palabras, no puede responder a los problemas que plantea la teoría de la coherencia. Al propio tiempo, está convencido de que tal teoría nos lleva más lejos que cualquier otra respecto al problema de la verdad, y que puede sostenerse contra objeciones fatales para las demás teorías, aun cuando la teoría de la coherencia plantee preguntas que no puedan responderse. Está bastante claro, sin embargo, que la razón última por la cual Joachim adhiere a la teoría de la coherencia, a pesar de los problemas que decididamente plantea, es una razón metafísica, una convicción determinada sobre la naturaleza de la realidad. En efecto, dice explícitamente que no cree que "el metafísico pueda estar de acuerdo con unas determinadas teorías lógicas, cuando el éxito de tales teorías le pide que acepte una serie de hipótesis, dentro del campo de la lógica, que su propia teoría metafísica condena".[42] Dicho de otro modo, el idealismo absoluto en metafísica exige la teoría de la verdad como coherencia en el campo de la lógica. Y a pesar de los problemas que tal teoría plantea, podemos aceptarla con buenas razones si las demás teorías de la verdad se convierten inevitablemente en la teoría de la coherencia cuando se intenta formularlas con exactitud.

Para juzgar si las demás teorías de la verdad se convierten de hecho en la de la coherencia, debemos tener en cuenta la observación del propio Joachim de que coherencia aquí no significa simplemente consistencia formal. El reconocimiento de que dos proposiciones mutuamente incompatibles no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, no equivale a aceptar la teoría de la verdad como coherencia. Tal como la presenta Joachim cuando habla de los problemas que plantea, la teoría es claramente una teoría metafísica, parte y parcela de absoluto idealismo. Así, se trata de ver si todas las demás teorías de la verdad sufren en último término un colapso completo bajo el examen crítico o si implican la validez del idealismo absoluto. Y no es probable que nadie que no sea ya un idealista absoluto admita que ésta es la situación. Pero no es mi intención insinuar que la coherencia no tiene nada que ver con la verdad. De hecho, a menudo usa-

41. Ibid., p. 175.
42. Ibid., p. 179.

mos la coherencia como comprobación, la coherencia entre verdades ya establecidas. Y es discutible que esto implique una convicción metafísica sobre la naturaleza de la realidad. Pero no se deduce necesariamente que sea una creencia implícita del idealismo absoluto. En cualquier caso, como el propio Joachim francamente reconoce, si una proposición es verdadera sólo en la medida en que representa un momento de una experiencia absoluta que trasciende nuestra capacidad de conocer, es muy difícil ver cómo pueda saberse que una proposición sea verdadera. Y sin embargo, estamos seguros de que podemos tener un cierto conocimiento de ella. Tal vez el requisito esencial a cualquier intento de formular "la" teoría de la verdad es un examen cuidadoso de las formas en que términos como "verdadero" y "verdad" se usan en el lenguaje ordinario.

Capítulo X

LA ORIENTACIÓN HACIA EL IDEALISMO PERSONAL

Pringle-Pattison y el valor de la persona humana. — El idealismo pluralista de McTaggart. — El espiritualismo pluralista de J. Ward. — Comentarios generales.

1. La actitud adoptada por Bradley y Bosanquet con respecto a la personalidad finita tenía que provocar lógicamente una reacción incluso dentro del movimiento idealista. Uno de los principales representantes de tal reacción fue Andrew Seth Pringle-Pattison (1856-1931).[1] En su primera obra, *The Development from Kant to Hegel* (*El desarrollo de Kant a Hegel*, 1822) presentó la transición de la filosofía crítica de Kant al idealismo metafísico de Hegel como un movimiento inevitable. Y sostuvo siempre la tesis de que el entendimiento no puede permanecer en un sistema que implique la teoría de la cosa en sí como incognoscible. Pero en 1887 publicó *Hegelianism and Personality* (*El hegelianismo y la personalidad*), donde, con cierta sorpresa de sus lectores, sometía el idealismo absoluto a una franca crítica.

A primera vista, reconoce Pringle-Pattison, el hegelianismo parece dignificar al hombre. Porque, por oscuras que sean las declaraciones de Hegel, su filosofía evidentemente indica que Dios o lo Absoluto se identifica con la totalidad del proceso histórico en tanto desarrollo dialéctico hacia un autoconocimiento en y a través del entendimiento humano. "El conocimiento de Dios propio del filósofo es el conocimiento que Dios tiene de sí mismo." [2] Las raíces están, así, echadas para la transformación de la teología en antropología por la izquierda hegeliana.

Un estudio más detenido muestra, sin embargo, que el hegelianismo da

1. Su nombre original era Andrew Seth, pero adoptó el apellido Pringle-Pattison en 1898, como requisito para cobrar una herencia. Posteriormente ocupó distintas cátedras de filosofía en Cardiff (1883-1887), St. Andrews (1887-1891) y Edimburgo (1891-1919).

2. *Hegelianism and Personality* (*El hegelianismo y la personalidad*), p. 196 (2.ª edición).

poca importancia a la persona individual. Porque los seres humanos se convierten en "los focos donde se concentra pasajeramente la vida impersonal del pensamiento, a fin de hacer provisión de sus propios contenidos. Tales focos aparecen sólo para desaparecer en el proceso perpetuo de su realización".[3] La persona humana, en otras palabras, no es más que un medio por donde el Pensamiento impersonal llega a conocerse a sí mismo. Y desde el punto de vista de todo el que dé un valor real a la personalidad, está claro que "la decisión hegeliana de tener un proceso y un sujeto fue la fuente original del error".[4] El error radical del hegelianismo y de sus derivados ingleses es "la identificación de la conciencia de sí humana y divina o, más exactamente, la unificación de la conciencia en un único yo".[5] Tal unificación destruye en último término la realidad de Dios y del hombre.

Así, pues, Pringle-Pattison insiste en dos puntos. Primero: hay que reconocer una real conciencia de sí en Dios, aun cuando tengamos que dejar de atribuirle los hechos de la conciencia de sí finita considerada precisamente como tal. Segundo: hay que afirmar el valor y la relativa independencia de la persona humana. Porque cada persona tiene un centro propio, una voluntad "impenetrable" por cualquier otra persona, "un centro que mantengo incluso en mis relaciones con el mismo Dios".[6] Ambas posiciones —la personalidad divina y la dignidad e inmortalidad humanas— son aspectos complementarios de la misma perspectiva existencial".[7]

Esto parece un abandono del idealismo absoluto en favor de un teísmo. Pero en sus últimos escritos Pringle-Pattison reafirma el idealismo absoluto o, mejor, intenta revisarlo de forma que permita dar a la personalidad finita un valor mayor que el dado en las filosofías de Bradley y Bosanquet. El resultado es una amalgama insatisfactoria del idealismo absoluto y el teísmo.

En primer lugar no puede probarse, con los argumentos de los primeros idealistas ingleses, que el mundo de la Naturaleza pueda existir sólo en cuanto objeto para un sujeto. El argumento de Ferrier, por ejemplo, es totalmente inválido. Es cierto, evidentemente, que no podemos concebir las cosas materiales sin concebirlas; pero "tal método de aproximación no puede probar que no existan aparte de esa relación".[8] En cuanto al argumento de Green de que las relaciones no pueden existir más que a través de la actividad sintetizadora de una conciencia universal, presupone una psicología ya muerta, según la cual la experiencia empieza con sensaciones no relacionadas entre sí. De hecho, las relaciones son tan reales como las cosas que relacionan.

3. Ibid., p. 199.
4. Ibid., p. 203.
5. Ibid., p. 226. Hablando estrictamente, ni Bradley ni Bosanquet consideraron lo Absoluto como un "yo". Claro está, sin embargo, que fundieron todas las experiencias finitas en la unidad de una única experiencia absoluta.
6. Ibid., p. 217.
7. Ibid., p. 238.
8. *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy* (*La idea de Dios a la luz de la reciente filosofía*, 1917), p. 192. Nos referiremos a esta obra con el título *La idea de Dios*.

Esto no significa, sin embargo, que, como sostiene el "naturalismo inferior", la Naturaleza exista aparte de un sistema total que le da un valor. Al contrario, puede verse en la Naturaleza un proceso continuo combinado con la emergencia de unos niveles cualitativamente distintos. El hombre aparece como "el órgano a través del cual el universo se contempla y se goza a sí mismo".[9] Y entre las cualidades emergentes que caracterizan al universo debemos reconocer no sólo las llamadas cualidades secundarias, sino también "los aspectos de belleza y sublimación que reconocemos en la Naturaleza y aquellas intuiciones más finas que debemos al poeta y al artista".[10] Los valores morales deben entenderse también como cualidades del universo. Y el proceso total de la Naturaleza, con la aparición de niveles cualitativamente distintos, hay que verlo como una manifestación progresiva de lo Absoluto o Dios.

Según Pringle-Pattison, la idea de un Dios que existía "antes" que el mundo y que lo creó de la nada, es filosóficamente insostenible. "La idea de la creación tiende a convertirse en la de la manifestación"; [11] y lo infinito y lo finito están en una relación de implicación mutua. En cuanto al hombre, "existe como un órgano del universo o de lo Absoluto, del único Ser",[12] al que hay que concebir en función de su manifestación más alta y, así, como una vida espiritual o una experiencia absoluta.

A pesar de lo que *El hegelianismo y la personalidad* pueda parecer implicar, no hay en la última obra de Pringle-Pattison un rechazo total del idealismo absoluto. Al contrario, en muchos puntos está de acuerdo con Bosanquet. Al mismo tiempo, Pringle-Pattison no está dispuesto a aceptar la teoría de Bosanquet sobre el destino del individuo humano. Según él, la diferenciación constituye la verdadera esencia de la vida absoluta, y "cada individuo es una naturaleza única... una expresión o focalización del universo que en ningún lugar vuelve a repetirse".[13] Cuanto más alto ascendamos en la escala de la vida, más clara se nos hará la unicidad del individuo. Y si el valor aumenta en proporción a la individualidad única, no podemos pensar que los distintos yos alcancen su destino siendo sumergidos sin distinción en el Uno. Cada uno debe ser conservado en su unicidad.

Así, Pringle-Pattison no está dispuesto a decir con Bradley que el mundo temporal sea apariencia. Y puesto que retiene la teoría de lo Absoluto, parece obligado a decir que lo Absoluto está sometido a una sucesión temporal. Pero también quiere sostener que en un sentido real lo Absoluto o Dios trasciende el tiempo. Y así, recurre a las analogías del drama y la sinfonía. En la interpretación de una sinfonía, por ejemplo, las notas se suceden una a otra; sin embargo, en un sentido real, el conjunto está ahí desde el principio, dando sentido y unifi-

9. Ibid., p. 211.
10. Ibid., p. 212.
11. Ibid., p. 308.
12. Ibid., p. 259.
13. Ibid., p. 267.

cando las distintas unidades. "De un modo parecido, podemos tal vez concebir que el proceso temporal es retenido en lo Absoluto y, entonces, trascendido." [14]

Si ahondáramos en tales analogías, la conclusión natural sería que lo Absoluto es simplemente la Idea; o, tal vez más propiamente, el valor de todo el proceso cósmico e histórico. Pero Pringle-Pattison claramente quiere sostener que Dios es una experiencia personal absoluta que no puede definirse sólo como el sentido y el valor del mundo. En otras palabras, intenta combinar el idealismo absoluto con elementos teístas. Y el ambiguo resultado sugiere que hubiera hecho mejor conservando lo Absoluto e identificándolo con el proceso histórico en tanto movimiento hacia la emergencia de nuevos valores, o bien rompiendo claramente con el idealismo absoluto y adhiriéndose al teísmo. Sin embargo, está claro que dentro de la estructura general del idealismo absoluto, trató de conservar y afirmar el valor de la personalidad finita.

2. Podemos referirnos ahora a un filósofo de Cambridge, John McTaggart Ellis McTaggart (1866-1925) a quien no se le planteó ni podía planteársele el problema de la relación entre los yos finitos y lo Absoluto, por cuanto para él no había un Absoluto aparte de la sociedad o del sistema de los yos. En su filosofía, lo Absoluto en el sentido de Bradley y Bosanquet simplemente desaparece de escena.

McTaggart fue nombrado *fellow* del Trinity College de Cambridge en 1891. Según él, Hegel había penetrado más profundamente que ningún otro filósofo en la naturaleza de la realidad. Esto le llevó a dedicarse a estudiar largamente el hegelianismo, produciendo como fruto *Studies in the Hegelian Dialectic* (*Estudios sobre la dialéctica hegeliana*, 1896; 2.ª edición, 1922), *Studies in the Hegelian Cosmology* (*Estudios sobre la cosmología hegeliana*, 1901; 2.ª edición, 1918), y *A Commentary on Hegel's Logic* (*Comentario a la lógica de Hegel*, 1910). Pero McTaggart no fue en absoluto un mero estudioso o comentarista de Hegel: fue un pensador original. Tal hecho se refleja ya en los comentarios, pero mucho más en los dos volúmenes de *The Nature of Existence* (*La naturaleza de la existencia*),[15] que contienen su sistema filosófico.

En la primera parte de su sistema, McTaggart trata de determinar las características de todo lo existente o, como dice él, de la existencia como totalidad.[16] Más exactamente, trata de determinar las características que lo existente *debe* tener. Así, el método a emplear será el de la deducción *a priori*. McTaggart está, pues, muy lejos de ser lo que se define a menudo como un metafísico inductivo.

Sin embargo, ya en la primera parte del sistema, McTaggart reconoce dos

14. Ibid., p. 363.

15. El primer volumen apareció en 1921. El segundo, editado por el profesor C. D. Broad, se publicó póstumamente en 1927. El propio McTaggart ofrece un resumen del sistema en su contribución al primer volumen de *Contemporary British Philosophy*, editado por J. H. Muirhead.

16. Dice que la existencia es una cualidad indefinible, de tal naturaleza que todo cuanto existe es real, si bien no todo lo que es real existe necesariamente. En otras palabras, la realidad o el ser son para McTaggart conceptos más amplios que el de existencia.

premisas empíricas: que algo existe y que eso que existe es la diferenciación. La verdad de la primera premisa se demuestra por la experiencia inmediata, porque todo el mundo tiene conciencia de que él, en cualquier caso, existe. Y no puede negarlo sin afirmarlo implícitamente. En cuanto a la segunda premisa, "en realidad sería posible llegar a esta conclusión *a priori*, porque, como después diré, es cierto *a priori* que ninguna sustancia puede ser simple".[17] Pero "parece más convincente" [18] apelar a la percepción. Lo que McTaggart en realidad quiere demostrar es que la existencia como totalidad es diferenciada, que hay una pluralidad de sustancias. Y esto queda demostrado por el mero hecho de la percepción. Si, por ejemplo, se entiende la percepción como una relación, tiene que haber más de un término.

Tomemos, pues, la otra premisa: que algo existe. Este "algo" no puede ser la existencia misma,[19] porque si decimos que lo que existe es la existencia, no decimos nada en absoluto. Lo que existe debe tener alguna cualidad además de la existencia. Y la cualidad total, compuesta de todas las cualidades de una cosa puede llamarse la naturaleza de esa cosa. Ahora bien, no es posible analizar una cosa sin dejarla reducida a sus cualidades. "A la cabeza de la serie tiene que haber algo existente con ciertas cualidades que no sea en sí mismo una cualidad. El nombre que se da ordinariamente a esto, y yo creo que es el mejor nombre, es el de sustancia." [20] Puede objetarse que la sustancia separada de sus cualidades es una nada inconcebible; pero de ahí no se deduce que la sustancia "no sea algo junto con sus cualidades".[21]

Así, pues, si existe algo —y por experiencia sabemos que es así— debe haber por lo menos una sustancia. Pero hemos aceptado ya la premisa empírica del pluralismo, de la diferenciación de la existencia como totalidad. Se sigue, por lo tanto, que tiene que haber relaciones.[22] Porque si hay una pluralidad de sustancias, éstas tienen que ser iguales y desiguales: iguales en tanto sustancias, desiguales en tanto son distintas.[23] Y la igualdad y la desigualdad son relaciones.

Ahora bien, según McTaggart cada relación produce en cada uno de sus términos una cualidad derivada, a saber, la cualidad de ser un término de tal relación. Es más: entre toda relación y cada uno de sus términos se produce una relación derivada. Nos encontramos, pues, con series infinitas. Pero "tales series

17. *The Nature of Existence* (*La naturaleza de la existencia*), p. 45. La obra se divide en varias secciones numeradas sucesivamente desde el principio del primer volumen hasta el final del segundo. Citamos aquí de acuerdo con esa numeración.

18. Ibid.

19. Evidentemente McTaggart, al interpretar la existencia como una cualidad indefinible, no podía aceptar la tesis tomista de que la última realidad sea precisamente *ipsum esse subsistens*.

20. *La naturaleza de la existencia*, p. 65.

21. Ibid., p. 68.

22. El término "relación" es para McTaggart indefinible, aunque es posible aclarar la diferencia de significado entre palabras tales como "relación" y "cualidad". Por ejemplo, las cualidades no existen "entre" unos términos, en tanto las relaciones sí.

23. Según McTaggart, siguiendo a Leibniz, si dos sustancias tuvieran exactamente la misma naturaleza, serían indistinguibles y, por lo tanto, una y la misma sustancia.

infinitas no son viciosas, porque no es preciso completarlas para determinar el significado de los primeros términos".[24] Así, pierde fuerza el argumento de Bradley que demuestra que las cualidades y las relaciones no pueden ser verdaderamente reales.

Hemos visto que las sustancias tienen que distinguirse entre sí de alguna forma. Pero hay entre ellas algunas similitudes que permiten agruparlas en conjuntos y conjuntos de conjuntos. Al conjunto se le llama "grupo", y las sustancias que lo componen son sus "miembros".[25] La idea en sí es correcta, pero hay que llamar la atención sobre algunos puntos. En primer lugar, un grupo para McTaggart es una sustancia. Así, el grupo de los ciudadanos franceses es una sustancia con cualidades propias, tales como constituir una nación. En segundo lugar, puesto que ninguna sustancia es absolutamente simple, una sustancia compuesta no puede tener sustancias simples en calidad de miembros. En tercer lugar, no podemos aceptar sin más que dos grupos sean necesariamente dos sustancias. Si sus contenidos son los mismos, los grupos son una sola sustancia. Por ejemplo, los condados ingleses y las parroquias inglesas forman dos grupos pero una sola sustancia.

Ahora bien, tiene que haber una sustancia compuesta que contenga todo lo existente y cuyas partes estén constituidas por todas las demás sustancias. "Tal sustancia se llamará el Universo." [26] Es una unidad orgánica en la cual "todo lo que existe, las sustancias y las características, está envuelto en un sistema de determinación extrínseca".[27] Al mismo tiempo, parece haber una objeción mayor contra la idea de una sustancia que lo abarque todo. Por una parte, McTaggart supone que en principio debe ser posible hacer una descripción suficiente de cualquier sustancia. Por otra parte, no parece posible describir suficientemente el universo. Porque una descripción suficiente parece que debería indicar las partes y también las relaciones entre ellas y con respecto a la totalidad. Pero ¿cómo puede hacerse esto si ninguna sustancia es simple y es, consecuentemente, divisible al infinito? [28]

Los detalles de la solución de McTaggart a este problema son demasiado complicados para tratarlos aquí. Su tesis general, tal como la expresa en el resumen de su sistema, es que para evitar que se dé una contradicción entre la tesis de que es posible describir suficientemente a una sustancia y la tesis de que ninguna sustancia es simple, "tiene que haber alguna descripción de alguna sustancia, *A*, que implique las descripciones suficientes de los miembros de todas sus

24. *La naturaleza de la existencia*, p. 88.

25. Debemos distinguir entre miembros y partes. "Si tomamos el grupo de los condados de Gran Bretaña, ni Inglaterra ni Whitechapel son miembros del grupo, sino partes de las cuales el grupo es el todo," Ibid., p. 123.

26. Ibid., p. 135.

27. Ibid., p. 137. Si, por ejemplo, una sustancia *X* posee las cualidades *a*, *b* y *c*, un cambio en una cualidad produce un cambio en la naturaleza (compuesta por las cualidades), y así, en la sustancia que se manifiesta en tal naturaleza. Decimos, pues, que las cualidades están en una relación mutua de determinación extrínseca.

28. Puesto que no hay una sustancia absolutamente simple, el problema se plantea con respecto a todas las sustancias.

partes que se derivan de ciertas partes dadas".[29] Tal afirmación, en sí, no dice realmente gran cosa. Pero el pensamiento de McTaggart va en el sentido siguiente. Una descripción suficiente de una sustancia es posible en principio si se cumplen ciertas condiciones. Consideremos la sustancia que lo incluye todo: el universo. Esta sustancia consiste en uno o más conjuntos primarios que a su vez consisten en unas partes primarias. Tales partes pueden diferenciarse, por ejemplo, por sus distintas cualidades. Así, es posible una descripción suficiente del universo, en principio, siempre que las descripciones de las partes primarias *impliquen* descripciones suficientes de las partes secundarias, la serie de las cuales se prolongue indefinidamente. Para que esa implicación sea realidad, sin embargo, las partes secundarias deben estar relacionadas entre sí por lo que McTaggart llama relación de correspondencia determinante. Por ejemplo, supongamos que *A* y *B* son partes primarias de una sustancia dada, y que *A* y *B* están descritas suficientemente por las cualidades *x* e *y* respectivamente. La relación de correspondencia determinante exige que una parte secundaria de *A* sea suficientemente descriptible en términos de *y*, y que una parte secundaria de *B* sea suficientemente descriptible en términos de *x*. Dadas estas correspondencias determinantes entrelazadas en toda la jerarquía de las series de partes consecuentes, las descripciones suficientes de las partes primarias implicarán descripciones suficientes de las secundarias. Y, así, es posible en principio una descripción suficiente de la sustancia, a pesar del hecho de que sea infinitamente indivisible.

Puesto que McTaggart sostiene que debe ser posible una descripción suficiente de cada sustancia, se sigue de ahí que la relación de correspondencia determinante debe darse entre las partes de una sustancia. Y si consideramos la correspondencia determinante como una etiqueta para distintos tipos de relaciones causales, podemos decir que McTaggart trata de demostrar *a priori* la necesidad de un cierto modelo de relaciones causales dentro del universo. Es decir, que si, como él supone, el universo es una unidad orgánica inteligible, debe existir en la jerarquía de sus partes una cierta muestra de correspondencia determinante.

Ahora bien, nos hemos referido, por ejemplo, a los condados de Inglaterra y hemos hablado del universo. Pero si bien en la primera parte del sistema se nos dan algunos ejemplos empíricos que facilitan la comprensión, las conclusiones alcanzadas quieren ser puramente abstractas. Por ejemplo, aunque se diga *a priori* que, si algo existe, tiene que haber una sustancia que lo incluya todo, a la cual llamamos universo, es un error pensar que tal término se refiera necesariamente a todo el complejo de entidades que ordinariamente pensamos son constituyentes del universo. La primera parte del sistema establece simplemente que tiene que haber un universo. No nos dice qué entidades empíricas (en el caso de que las haya) son miembros del grupo que lo incluye todo y que se llama universo. Es solamente en la segunda parte del sistema que McTaggart aplica las

29. *Contemporary British Philosophy* (*Filosofía británica contemporánea*), Primera serie, p. 256.

conclusiones de la primera parte, preguntando, por ejemplo, si las características de la sustancia que han sido determinadas *a priori* pueden pertenecer al tipo de cosas que a primera vista parecen ser sustancias, o, más bien, si las características que se encuentran en la experiencia o vienen sugeridas por ella pertenecen en realidad a lo existente.

En este campo de investigación, sin embargo, insiste McTaggart, no podemos obtener una certeza absoluta. De hecho, podemos demostrar que ciertas características presentadas o sugeridas por la experiencia no pueden pertenecer a lo existente y que, por lo tanto, deben asignarse a la esfera de lo aparente. Pero no podemos demostrar con una certeza absoluta que las características sugeridas por la experiencia *deban* pertenecer a lo existente. Porque puede haber características que nunca hayan sido experimentadas o imaginadas por nosotros, y que del mismo o mejor modo satisfagan los requisitos *a priori* de la primera parte del sistema. No obstante, si se puede demostrar que las características sugeridas por la experiencia de hecho satisfacen tales exigencias *a priori*, y que ninguna otra que conozcamos o podamos imaginar lo hará, afirmamos una verdad razonable, aunque no absoluta. En otras palabras, McTaggart confiere una certeza absoluta sólo a los resultados de la demostración *a priori*.

"El universo *prima facie* parece contener sustancias de dos tipos muy distintos: la Materia y el Espíritu." [30] Pero McTaggart se niega a reconocer la realidad de la materia, apoyándose principalmente en la base de que nada que posea la cualidad de ser material puede tener entre sus partes esa relación de correspondencia determinante que debe darse entre las partes secundarias de una sustancia. Supongamos, a modo de hipótesis que una cosa material dada tenga dos partes primarias, una de las cuales pueda describirse suficientemente como azul, en tanto la otra pueda describirse suficientemente como roja. Según los requisitos del principio de correspondencia determinante, debería haber una parte secundaria de la parte primaria descrita como azul que se correspondiera con la parte primaria descrita como roja. Pero esto es lógicamente imposible. Porque una parte primaria no podría ser descrita suficientemente como azul si una de sus partes secundarias fuera roja. Y a conclusiones análogas se llega si se consideran cualidades tales como la medida y la forma. Así, pues, la materia no puede pertenecer a lo existente: no puede calificar el universo.[31]

Nos quedamos, pues, con el espíritu. De hecho, no hay ninguna demostración de que no exista nada más que el espíritu. Porque podría haber una forma de sustancia que jamás hubiéramos experimentado o imaginado y que pudiera satisfacer las condiciones de la sustancia sin ser espiritual. Pero no tenemos razo-

30. *La naturaleza de la existencia*, p. 352.

31. Según McTaggart no es correcto decir que la existencia de la materia puede demostrarse por inferencia a partir de los datos sensibles. Porque los llamados datos sensibles pueden estar causados por causas espirituales. Y si queremos que los datos sensibles sean sustancias materiales, tendremos que enfrentarnos con los argumentos que demuestran que la sustancia, en general, no puede ser material.

nes suficientes para afirmar la existencia de tal sustancia. Así, es razonable concluir que toda sustancia es espiritual.

En cuanto a la naturaleza del espíritu, "propongo definir la cualidad de la espiritualidad diciendo que es la cualidad de tener un contenido, el conjunto del cual es el contenido de uno o más yos".[32] Así, los yos son espirituales, y por lo tanto partes de yos y de grupos de yos, aunque, contrariamente al uso común, el término "un espíritu" puede ser reservado para un yo.[33]

Si el espíritu, pues, es la única forma de la sustancia, el universo o lo Absoluto será la sociedad o sistema que incluya a todos los yos, siendo éstos sus partes primarias. Las partes secundarias, de todos los grados, son las percepciones, que forman los contenidos de los yos. En tal caso, debe haber relaciones de correspondencia determinante entre estas partes. Es cierto que esto exige el cumplimiento de ciertas condiciones: que "un yo pueda percibir a otro yo y a una parte de otro yo",[34] que una percepción sea una parte de un yo percipiente y que la percepción de una parte de un conjunto pueda ser parte de la percepción de este conjunto. Pero no puede demostrarse que el cumplimiento de tales condiciones sea imposible, y hay motivos para creer que de hecho se cumplen. Así, podemos suponer que lo Absoluto es el sistema o la sociedad de los yos.

¿Son inmortales los yos? La respuesta a esta pregunta depende del punto de vista que adoptemos. Por una parte, McTaggart niega la realidad del tiempo, apoyándose en la base de que la afirmación de la realidad de series temporales de pasado, presente y futuro, nos obliga a atribuir a cualquier suceso dado ciertas determinaciones incompatibles entre sí.[35] Así, si adoptamos tal punto de vista debemos describir a los yos como atemporales o eternos más que como inmortales, término que implica una duración temporal infinita. Por otra parte, el tiempo ciertamente pertenece a la esfera de lo aparente. Y se verá que el yo persiste a lo largo de todo el tiempo futuro. "Como consecuencia de lo cual, creo que puede decirse adecuadamente que el yo es inmortal",[36] si bien hay que entender entonces la inmortalidad como algo que incluye la preexistencia antes de su unión con el cuerpo.

El profesor C. D. Broad ha dicho [37] que no cree que McTaggart tuviera un solo discípulo, aunque ejerció una influencia considerable en sus alumnos por su sutileza lógica, su honestidad intelectual y su lucha por la claridad. Sin duda, no es de extrañar el fracaso de McTaggart en formar discípulos. Porque, aparte del hecho de que no explique mucho más de lo que Bradley lo hiciera, cómo se des-

32. *La naturaleza de la existencia*, p. 381.
33. Según McTaggart el yo es indefinible y se le conoce por familiaridad.
34. *La naturaleza de la existencia*, p. 408.
35. Cf. *La naturaleza de la existencia*, p. 332, y el artículo de McTaggart, "*The Unreality of Time*" ("*La irrealidad del tiempo*"), en *Mind*, 1908.
36. *La naturaleza de la existencia*, p. 503.
37. En *British Philosophy in the Mid-Century* (*Filosofía británica en la media centuria*) editado por C. A. Mace, p. 45.

taca a primer término la esfera de lo aparente, su filosofía constituye un ejemplo mucho más claro que las filosofías de Bradley y Bosanquet de lo que algunos antimetafísicos han entendido por metafísica, a saber, una supuesta ciencia que pretende deducir la naturaleza de la realidad de un modo puramente *a priori*. Porque después de señalar, en la primera parte de su sistema, las características que la existencia debe poseer, en la segunda parte McTaggart se dedica a rechazar felizmente la realidad de la materia y el tiempo, basándose en que no cumplen las condiciones establecidas en la primera parte. Y si bien es cierto que sus conclusiones prestan a su filosofía un interés y un atractivo mayores, la rareza de tales conclusiones invita a la mayoría de los lectores a concluir sin más que tiene que haber algún error en sus argumentos. A mucha gente, en cualquier caso, le cuesta creer que la realidad consista en un sistema de yos, cuyos contenidos sean las percepciones. "Ingeniosos pero inconvincentes" es el veredicto que tiende a formularse sobre los argumentos de McTaggart.

Tal vez se piense que este es un punto de vista muy filisteo. Si los argumentos de McTaggart son buenos, no importa la rareza de sus conclusiones. Y esto es bastante cierto. Pero es un hecho también que los argumentos señalados han convencido a muy pocos filósofos de que la realidad debe ser lo que McTaggart dice que es.

3. McTaggart combinó la teoría de que la realidad existente consiste en yos espirituales, con el ateísmo.[38] Pero los idealistas personales adhirieron en general a una forma determinada de teísmo, de la cual puede ser ejemplo James Ward (1843-1925), naturalista, psicólogo y filósofo, que estudió durante un tiempo en Alemania, donde recibió la influencia de Lotze, y posteriormente ocupó la cátedra de lógica y *mental philosophy* en Cambridge (1897-1925).

En 1886 Ward colaboró en la *Encyclopaedia Britannica* con un célebre artículo sobre psicología, que más tarde le sirvió de base para sus *Psychological Principles* (*Principios de psicología*, 1918), obra que muestra claramente la influencia de los filósofos alemanes, tales como Lotze, Wundt y Brentano. Ward se opuso tenazmente a la psicología asociacionista. Según él, el contenido de la conciencia consiste en "representaciones", pero éstas forman una continuidad. No son hechos o impresiones individuales y aisladas en las que pueda desmenuzarse la continuidad representacional. Es evidente que una representación nueva introduce nuevos materiales, pero no constituye sólo el elemento adicional de una serie, porque modifica o cambia en parte el campo preexistente de la conciencia. Además, toda representación lo es para un sujeto, puesto que es una experiencia del sujeto. La idea de "alma" no es para Ward un concepto psicológico, pero no podemos prescindir de la idea de sujeto. Porque la conciencia

38. McTaggart aceptó la simple posibilidad de que en la sociedad de los yos hubiera un yo que, desde el punto de vista de la experiencia, pudiera dar la impresión de ejercer cierta función controladora, aunque no creativa. Pero añadió que no tenemos motivos para suponer que exista en realidad un yo así. Y aun cuando existiera, no sería equivalente a Dios tal como se lo representa el pensamiento teísta.

implica una atención selectiva hacia este o aquel hecho o aspecto de la continuidad representacional, y ésta es una actividad propia del sujeto bajo la influencia de ciertos sentimientos de placer y dolor. Es, sin embargo, un error considerar al sujeto de la conciencia como un simple espectador, un sujeto puramente cognoscente. Porque el aspecto conativo de la experiencia es fundamental y la actividad selectiva en cuestión tiene un carácter teleológico, puesto que el sujeto activo selecciona y presta atención a los datos representacionales con vistas a un fin o propósito.[39]

En la primera serie de sus "Gifford lectures", publicadas en 1899 con el título *Naturalism and Agnosticism* (*Naturalismo y agnosticismo*), Ward atacaba lo que llamó el punto de vista naturalista del mundo. Hay que distinguir entre ciencia natural, por una parte, y naturalismo filosófico, por otra. Por ejemplo, la mecánica que trata simplemente "de los aspectos cuantitativos de los fenómenos físicos" [40] no debe confundirse con la teoría mecanicista de la Naturaleza, "que aspira a reducir el mundo real a un mecanismo real".[41] El filósofo que acepta tal teoría cree que las fórmulas y las leyes de la mecánica no son simples artificios abstractos y selectivos para ponerse en contacto con un determinado ambiente bajo ciertos aspectos —artificios que poseen una validez limitada— sino que nos revelan de modo adecuado la naturaleza de la realidad concreta. Y en esto se equivoca. Spencer, por ejemplo, intenta deducir el movimiento evolutivo de ciertos principios mecanicistas y no ve que en el proceso evolutivo emergen distintos niveles que requieren sus propias y adecuadas categorías y conceptos.[42]

El dualismo, sin embargo, como posible alternativa del naturalismo, es insostenible. Es cierto que la estructura fundamental de la experiencia es la relación sujeto-objeto. Pero tal distinción no equivale a un dualismo entre espíritu y materia. Porque aun cuando el objeto sea lo que llamamos una cosa material, el hecho de que se funda con el sujeto en la unidad de la relación sujeto-objeto muestra que no puede ser totalmente heterogéneo con respecto al sujeto. El dualismo último de materia y espíritu no puede escapar a la crítica.

Rechazado, pues, el materialismo, en la forma de la teoría mecánica de la Naturaleza, y el dualismo, Ward recurre a lo que él llama monismo espiritualista. Tal término, sin embargo, no implica la convicción de que no haya más que una sustancia o un ser. La teoría de Ward es que todas las entidades son en cierto sentido espirituales. Es decir, que todas ellas poseen un aspecto psíquico. Su teoría es, pues, pluralista; y en sus segundas "Gifford lectures", que aparecieron en 1911 bajo el título de *The Realm of Ends or Pluralism and Theism* (*El reino de los fines, o pluralismo y teísmo*), habla de un espiritualismo pluralista, más

39. En mi opinión, este enfoque de la psicología fue muy superior al de los asociacionistas.
40. *Naturalism and Agnosticism* (*Naturalismo y agnosticismo*), I, p. VIII.
41. Ibid.
42. Ward no siempre pone cuidado en observar su propia distinción entre las ciencias naturales y el naturalismo filosófico. Y tiende a hablar como si la ciencia de la mecánica no tratara de "lo real".

que de un monismo espiritualista, aunque, si se entiende bien el último término, ambas denominaciones significan lo mismo.

A algún lector podrá parecerle extraño que un profesor de Cambridge, en época relativamente reciente, se adhiriera a la teoría del panpsiquismo. Pero Ward no pretende decir —como tampoco lo pretendió Leibniz— [43] que toda entidad o mónada goce de lo que llamamos conciencia. La idea es más bien la de que no hay una materia "bruta", sino que todo centro de actividad tiene un cierto grado, a veces muy bajo, de "entendimiento". Más aún, Ward dice que el espiritualismo pluralista no es una teoría que se haya deducido *a priori*, sino que se basa en la experiencia.[44] "Tomamos al mundo tal y como lo encontramos: como una pluralidad de individuos activos unificados sólo en y a través de sus interacciones mutuas. Tales interacciones, a su vez, se interpretan en su conjunto por analogía con los hechos sociales, como un comercio mutuo; es decir, en tanto basados en el conocimiento y en la libertad." [45]

Ahora bien, Ward admite la posibilidad de detenerse en tal idea de una pluralidad de centros de experiencia finitos y activos. Porque Kant mostró las falacias de las supuestas pruebas demostrativas de la existencia de Dios. Al mismo tiempo, el teísmo tiene una unidad de la cual carece el pluralismo sin Dios. Además, los conceptos de creación y conservación iluminan la existencia de la "multiplicidad", si bien la creación debería entenderse en términos de fundamento y consecuencia, más que en términos de causa y efecto. "Dios es el fundamento del ser del mundo, su *ratio essendi*." [46] Más aún, Ward dice de un modo un tanto pragmático que la afirmación de la idea de Dios tiene la ventaja de aumentar la confianza de los pluralistas en la importancia de la existencia finita y en la realización última del ideal del reino de los fines. Sin un Dios a la vez trascendente e inmanentemente activo en el universo, "el mundo tal vez siga siendo siempre esa *rerum concordia discors* con que nos encontramos ahora".[47]

4. Podemos arriesgar sin miedo la idea general de que uno de los factores básicos del idealismo personal es un juicio de valor, a saber, que la personalidad representa el valor más alto en el campo de nuestra experiencia. Tal afirmación tal vez parezca inaplicable a la filosofía de McTaggart, quien pretende demos-

43. El pluralismo de Ward se parece a la monadología de Leibniz, excepto en que las mónadas de Ward no son "sin ventanas", sino que actúan la una en la otra.

44. Según Ward, las únicas afirmaciones *a priori* que superan toda crítica son "las afirmaciones puramente formales" *The Realm of Ends* (*El reino de los fines*), p. 227: las de la lógica y las matemáticas. Éstas no proporcionan una información empírica del mundo. No obstante, si un filósofo dice deducir la naturaleza de la realidad de una tabla de categorías que luego pueden aplicarse al mundo, veremos que éstas fueron tomadas de la experiencia desde el principio.

45. *El reino de los fines*, p. 225. Evidentemente, cuanto menos fantástico se hace aparecer al panpsiquismo, tanto más queda expuesto a la crítica de que no proporciona ninguna afirmación nueva, sino que consiste simplemente en una interpretación del comportamiento de las cosas empíricamente observable de acuerdo con unas determinadas analogías. Preguntar por su verdad o falsedad se convierte, pues, en preguntar si una descripción determinada es o no apropiada, y no si un comportamiento determinado se da o no se da.

46. *El reino de los fines*, p. 234.

47. Ibid., p. 421.

trar por razonamiento *a priori* qué categorías deben pertenecer a lo existente, y luego comprueba, entre las cosas que son *prima facie* sustancias, cuáles de ellas poseen tales características. Pero, por supuesto, no se sigue necesariamente que un juicio de valor no constituya un factor implícito efectivo aun en su filosofía. En cualquier caso, está claro que la revisión del idealismo absoluto realizada por Pringle-Pattisson fue promovida por la creencia en el valor último de la personalidad, y que el espiritualismo pluralista de James Ward se debió a una convicción parecida.

Evidentemente, el idealismo personal no consiste sólo en tal juicio de valor. Encierra también la idea de que la personalidad debería tomarse como la llave para la naturaleza de la realidad, y un tenaz intento de interpretar la realidad a la luz de tal idea. Esto significa que el idealismo personal tiende más al pluralismo que al monismo. En las filosofías de McTaggart y Ward domina claramente una concepción pluralista del universo. Pringle-Pattison la afirma al retener la idea de un Absoluto como experiencia simple que lo incluya todo. Al propio tiempo, el valor que da a la personalidad finita le lleva a esforzarse por interpretar la teoría del Uno de forma que no implique la sumersión o el olvido de la "multiplicidad" en el Uno.

Consecuencia natural, en metafísica, del paso del monismo al pluralismo a la luz de la creencia en el valor de la personalidad, es la afirmación de un cierto teísmo. En el caso excepcional de McTaggart, se interpreta en realidad lo Absoluto como la sociedad o el sistema de los yos finitos espirituales. Y en Pringle-Pattison el paso a un teísmo inequívoco queda demostrado por la influencia que la tradición del idealismo absoluto sigue ejerciendo en él. Pero la dinámica interior, por decirlo así, del idealismo personal va dirigida a la interpretación de la realidad última como personal y de tal especie que permita la realidad dependiente de las personas finitas. Según los idealistas absolutos, como hemos visto, el concepto de Dios debe transformarse en el concepto de Absoluto. En el idealismo personal, el concepto de Absoluto tiende a retransformarse en el concepto de Dios. Es cierto que McTaggart considera su idea de la sociedad o sistema de los yos espirituales como la interpretación correcta de lo Absoluto hegeliano. Pero en James Ward nos encontramos con una transición clara al teísmo. Y no sorprende que afirme explícitamente su mayor afinidad con Kant que con Hegel.

Hasta qué punto haya que aplicar el término "idealismo personal" es, dentro de ciertos límites, arbitrario. Tomemos, por ejemplo, a William Ritchie Sorley (1855-1935), que ocupó la cátedra de filosofía moral en Cambridge desde 1900 hasta 1932. Se interesó especialmente por los problemas relacionados con la naturaleza de los valores y los juicios de valor, y tal vez sería mejor calificarle de filósofo de los valores. Pero intentó también una especie de teoría filosófica general imprescindible a todo el que tenga en cuenta seriamente los valores como factores de la realidad. Así, insistió en que las personas son "portadoras

de valores",[48] y que la metafísica culmina en la idea de Dios concebido no sólo como creador, sino también como "la esencia y la fuente de todos los valores, de los cuales desea que participe todo entendimiento libre que le debe su ser".[49] El resultado final de tales reflexiones es tal, que en realidad no se le puede calificar de idealista personal.

No podemos, sin embargo, esbozar las ideas de todos aquellos filósofos británicos que pudieran ser razonablemente descritos como idealistas personales. En lugar de esto, podemos fijarnos en la distinta actitud ante las ciencias manifestada por los idealistas absolutos y los personales. Bradley no niega, por supuesto, la validez de la ciencia en su nivel. Pero puesto que condena todo pensamiento discursivo a la esfera de lo aparente, tiene que afirmar que las ciencias no pueden revelarnos una naturaleza de la realidad distinta de la aparente. Es cierto que encontramos la misma actitud en McTaggart, para quien el mundo espaciotemporal es apariencia. E incluso James Ward, en su polémica contra el naturalismo y contra la teoría mecanicista del mundo, niega la competencia de la ciencia para descubrirnos la naturaleza de la realidad y pone de relieve el carácter antropomórfico de los conceptos científicos abstractos, que deben ser juzgados más por su utilidad que por una pretensión de verdad absoluta. Al mismo tiempo, está convencido de que las ciencias concretas, como la biología y la psicología, insinúan y confirman su filosofía pluralista. Y, en general, al idealismo personal no le interesa tanto someter a juicio a la ciencia y condenarla a la esfera de lo aparente, como desafiar la pretensión de las filosofías materialistas y mecanicistas de ser la consecuencia lógica de las ciencias. En cualquier caso, la tendencia general del idealismo personal es sentar el hecho de que las distintas ciencias requieren categorías distintas para enfrentarse con los distintos niveles de la experiencia o con los distintos aspectos de la realidad, y considerar a la metafísica como la prolongación legítima y necesaria del campo de la interpretación, y no como el único camino que lleve a un saber de la realidad del cual las ciencias empíricas, confinadas a la esfera de lo aparente, queden necesariamente excluidas. Esta observación no puede aplicársele a McTaggart. Pero él es realmente *sui generis*. La actitud general del idealismo personal consiste en aducir que la experiencia y un enfoque empírico de la filosofía apoyan más al pluralismo que al monismo característico del idealismo absoluto, y que si tomamos en cuenta los distintos tipos de ciencia[50] veremos que la filosofía metafísica no es una declaración contra la ciencia, sino una natural culminación de la interpretación de la realidad en la cual las ciencias juegan su propio papel.

Una indicación final: si exceptuamos el sistema de McTaggart, el idealismo

48. *Filosofía británica contemporánea*, Segunda serie, p. 254.
49. Ibid., p. 265.
50. Cuando Ward habla como si la ciencia no nos proporcionara un conocimiento de lo concretamente real, está pensando especialmente en la mecánica, que para él es una rama de las matemáticas. Como ya se ha indicado, Ward fue un psicólogo.

personal está pensado, por su misma naturaleza, para atraer a los filósofos de pensamiento religioso, a aquellos filósofos de quienes se hubiera pensado que eran la gente adecuada para dar series de "Gifford lectures". Los escritos de tales idealistas fueron en general edificantes en el terreno religioso. Su estilo de filosofía fue evidentemente mucho menos destructivo respecto a la fe cristiana que el idealismo absoluto de Bradley.[51] Pero aunque las distintas filosofías que pueden considerarse representativas del idealismo personal sean lo suficientemente edificantes desde el punto de vista moral y religioso, tienden a dar la impresión, por lo menos en sus aspectos más metafísicos, de una serie de profesiones de fe personales que no tratan tanto de exponer unos argumentos rigurosos, como de acentuar ciertos aspectos de la realidad.[52] Y es comprensible que, en tiempos de Ward y Sorley, otros filósofos de Cambridge insinuaran que en lugar de apresurarse a producir interpretaciones de la realidad a gran escala, sería mejor plantear los problemas con la mayor precisión y claridad posibles y tratarlos uno por uno. No obstante, si bien tal insinuación parece muy razonable y muy práctica, la dificultad está en que los problemas filosóficos pueden entrelazarse fácilmente. Y la idea de reducir la filosofía a unos problemas claramente definidos que puedan resolverse separadamente ha demostrado en la práctica no ser tan provechosa como se había pensado. Sin embargo, es innegable que los sistemas idealistas, en el clima actual de la filosofía británica, parecen pertenecer a una fase pretérita del pensamiento. Lo cual ofrece materia de estudio al historiador. Pero significa también que el historiador no puede dejar de preguntarse si realmente se justifica dedicar espacio a sistemas menores que no nos estimulan la imaginación en la medida en que nos impresiona el sistema de Hegel. No obstante, hay que decir que el idealismo personal representa la repetida protesta de la personalidad finita a quedar absorbida en un Uno, de la forma que sea. Es fácil decir que la personalidad es "apariencia", pero ningún sistema monista ha explicado jamás cómo la esfera de la apariencia surge en primer plano.

51. No pretendo decir que Bradley pueda ser definido propiamente como un pensador irreligioso. Sin embargo, el concepto de "Dios" pertenece, según él, a la esfera de lo aparente y sería absurdo llamarle pensador cristiano. Porque no lo fue.

52. Es cierto que McTaggart pretendió llegar a sus conclusiones a través de un razonamiento riguroso. Pero sus conclusiones no son especialmente edificantes desde un punto de vista religioso, a no ser que se esté dispuesto a sostener que la existencia o no existencia de Dios es indiferente a la religión.

PARTE III

EL IDEALISMO EN NORTEAMÉRICA

Capítulo XI

INTRODUCCIÓN

Los comienzos de la filosofía en Norteamérica: S. Johnson y J. Edwards. — La Ilustración en Norteamérica: B. Franklin y T. Jefferson. — La influencia de la filosofía escocesa. — R. W. Emerson y el trascendentalismo. — W. T. Harris y su programa de una filosofía especulativa.

1. Los más remotos orígenes del pensamiento filosófico en Norteamérica pueden hacerse remontar a los puritanos de Nueva Inglaterra. Por supuesto, el objetivo primario de los puritanos era organizar sus vidas según los principios religiosos y morales que constituían el objeto de su fe. Eran idealistas en el sentido no filosófico del término. Eran también calvinistas que no permitían ningún desacuerdo con respecto a lo que consideraban los principios de la ortodoxia. Al mismo tiempo, puede encontrarse en ellos un elemento de reflexión filosófica, estimulado especialmente por el pensamiento de Petrus Ramus, o Pierre de la Ramée (1515-1572), y por la *Encyclopaedia* de Johann Heinrich Alsted (1588-1563). Petrus Ramus, el famoso humanista y lógico francés, se convirtió al calvinismo en 1561, elaboró una teoría congregacionalista de la Iglesia y, finalmente murió en la masacre de la Noche de San Bartolomé. Poseía, pues, especiales cualidades para que fuera visto como un patrón intelectual por los congregacionalistas de Nueva Inglaterra. Alsted, seguidor de Melanchton y también discípulo de Petrus Ramus, publicó en 1630 una enciclopedia de las artes y las ciencias. Esta obra, de un cierto aire platónico, contenía una sección dedicada a lo que Alsted llamó *archeologia*, el sistema de los principios del conocimiento y del ser, y llegó a ser un popular manual en Nueva Inglaterra.

La filiación religiosa de la primera época del pensamiento filosófico norteamericano se manifiesta en el hecho de que los primeros filósofos fueran clérigos. Samuel Johnson (1696-1772) es un ejemplo de esto: primero ministro congregacionalista, se adhirió a la Iglesia anglicana en 1772 y posteriormente recibió las órdenes anglicanas. En 1754 fue nombrado primer presidente del King's College de New York, convertido hoy en Columbia University.

En su autobiografía Johnson nota que, cuando estudiaba en Yale, el nivel de enseñanza era bajo. En efecto, mostraba una cierta decadencia en comparación con el nivel de los fundadores, educados en Inglaterra. Es cierto que los nombres de Descartes, Boyle, Locke y Newton no eran desconocidos, y que los escritos de Locke y Newton estaban introduciendo lentamente nuevas formas de pensamiento. Pero había una fuerte tendencia a identificar el pensamiento secular con algunas de las obras de Ramus y Alsted, y a considerar las nuevas corrientes filosóficas como un peligro para la pureza de la fe religiosa. Con otras palabras, el "escolasticismo", que en un pasado había sido útil para determinados fines, estaba sirviendo para reprimir la divulgación de las nuevas ideas.

El propio Johnson recibió la influencia de Berkeley. Conoció al filósofo durante la estancia de éste en Rhode Island (1729-1731), y le dedicó sus *Elementa Philosophica*, que aparecieron en 1752.[1]

Si bien Johnson se dejó impresionar profundamente por el inmaterialismo de Berkeley, no estaba dispuesto a aceptar su tesis de que el espacio y el tiempo son relaciones entre ideas individuales, y que el espacio y el tiempo infinitos son sólo ideas abstractas. Deseaba sustentar la teoría de Newton-Clarke del espacio y el tiempo absolutos e infinitos, en el hecho de que estuvieran implicados en la admisión de la existencia de una pluralidad de espíritus finitos. Por ejemplo, si el espacio no fuera absoluto, todos los espíritus finitos ocuparían el mismo espacio. Más tarde, Johnson trató de refundir la teoría de las ideas de Berkeley en un molde platónico, sosteniendo que todas las ideas son ectipos o arquetipos existentes en el entendimiento divino. Con otras palabras, al tiempo que acogía el inmaterialismo de Berkeley, Johnson intentó adaptarlo a la tradición platónica ya presente en el pensamiento norteamericano.

Un representante más conocido del pensamiento norteamericano del siglo XVIII es Jonathan Edwards (1703-1758), notable teólogo congregacionalista. Estudiante en Yale, en 1717 conoció el *Essay* (*Ensayo*) de Locke, y en 1730, la *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (*Investigación sobre el origen de nuestras ideas de Belleza y Virtud*) de Hutcheson. Aunque fundamentalmente era un teólogo calvinista que durante la mayor parte de su vida ocupó cargos pastorales, intentó llevar a cabo una síntesis entre la teología calvinista y la nueva filosofía. O, para decirlo de otra forma, aplicó ideas de la filosofía contemporánea a la interpretación de la teología calvinista. En 1757 llegó a ser presidente del "college" de Princeton, New Jersey, actualmente Princeton University; pero al año siguiente murió de viruela.

Para Edwards el universo existe sólo en el entendimiento o espíritu divino. El espacio, necesario, infinito y eterno, es de hecho un atributo de Dios. Es más: sólo los espíritus son, propiamente hablando, sustancias. No hay sustancias

1. La correspondencia filosófica entre Johnson y Berkeley puede encontrarse en el segundo volumen de la edición crítica de las *Obras* del obispo, debida al profesor T. E. Jessop.

materiales cuasi-independientes que ejerzan una actividad causal real. A decir verdad, la Naturaleza existe como apariencia; y desde el punto de vista del científico, que estudia los fenómenos o apariencias, hay una cierta uniformidad en la Naturaleza: un orden constante. El científico como tal puede hablar con todo derecho de las leyes naturales. Pero desde un punto de vista más profundo y filosófico, puede reconocerse sólo una actividad causal real: la de Dios. No sólo la conservación divina de las cosas finitas es una creación constantemente repetida, sino que también es cierto que la uniformidad de la Naturaleza, desde el punto de vista filosófico, es una constitución arbitraria, como dice Edwards, de la voluntad divina. En realidad no hay en la Naturaleza una relación necesaria o una causalidad eficiente: toda conexión depende en último término del *fiat* arbitrario de Dios.

El hecho de que Edwards niegue, con Berkeley, la existencia de la sustancia material, pero admita la existencia de sustancias espirituales no debe entenderse, sin embargo, como si en su opinión la voluntad humana constituyera una excepción respecto a la verdad general de que Dios es la única causa real. Desde cierto punto de vista, puede decirse sin duda que realiza un análisis empirista de las relaciones, especialmente de la relación causal. Pero tal análisis, combinado con la idea calvinista de la omnipotencia o causalidad divinas, da lugar al idealismo metafísico en el cual Dios aparece como la única causa real. En su obra sobre *Freedom of the Will* (*Libertad de la voluntad*), Edwards rechaza explícitamente la idea de una voluntad humana que se determine a sí misma. Según él, es absurdo, e incluso una forma de arminianismo, sostener que la voluntad humana puede escoger contra el motivo o la inclinación prevalecientes.[2] La elección está determinada siempre por el motivo que prevalece, el cual es determinado a su vez por lo que aparece como el mayor bien. Hablando teológicamente, la elección humana está predeterminada por su Creador. Pero es un error suponer que esto descargue al hombre de toda responsabilidad moral. Porque un juicio moral sobre una determinada acción depende sólo de la naturaleza de la acción, no de su causa. Una mala acción es siempre mala, sea cual sea su causa.

Un elemento interesante del pensamiento de Edwards es su teoría del sentido de Dios o de un conocimiento especial de la perfección divina. En general, se mostró de acuerdo con el renacimiento religioso del *Great Awakening* (*Gran despertar*) de 1740-1741. Y consideró que los afectos religiosos —sobre los cuales escribió un tratado— manifiestan una aprehensión de la perfección divina que debe atribuirse al corazón más que a la cabeza. Al mismo tiempo, trató de distinguir entre el sentido de Dios y los estados altamente emotivos característicos de las reuniones del "despertar religioso". Con esto desarrolló una teoría del sen-

2. Es evidente que si por inclinación prevaleciente o por el motivo más fuerte entendemos el motivo que realmente "prevalece", *sería* absurdo decir que podemos resistirlo; pero en tal caso la afirmación de que siempre lo seguimos se convierte en una tautología.

tido de Dios en la cual puede verse la influencia de la estética y las ideas morales de Hutcheson.

Según Edwards, del mismo modo que un cierto sentido de la dulzura de la miel precede y está en la base del juicio teórico de que la miel es dulce, así un cierto sentimiento o sentido de —digamos— la santidad divina está en la base del juicio que afirma que Dios es santo. En general, del mismo modo que un cierto sentido de la belleza de un objeto o de la excelencia moral de una persona está presupuesto en los juicios que expresan tal sensación o sentimiento, así también el juicio de la divina excelencia está presupuesto por nuestros juicios "cerebrales" acerca de Dios.

Tal vez pueda criticarse el uso del término "del mismo modo que"; porque el sentido de Dios es para Edwards un consentimiento de nuestro ser con respecto al ser divino, y tiene un origen sobrenatural. Pero lo importante es que el hombre pueda tener conciencia de Dios a través de una forma de experiencia análoga a la experiencia sensible y al placer que se siente al contemplar un objeto hermoso o algo que exprese la perfección moral.

Tal vez pueda verse en tal teoría la influencia del empirismo lockiano. No pretendo decir, por supuesto, que el propio Locke basara su fe en Dios en un cierto sentimiento o intuición. En este aspecto su enfoque fue racionalista, y su desconfianza ante el "entusiasmo" es notoria. Pero su insistencia general en la primacía de la experiencia sensible puede haber sido uno de los factores que influyeron en el pensamiento de Edwards, si bien la influencia de Hutcheson, con su idea del sentido de la belleza o perfección moral, es aún más evidente.

Edwards no vivió lo suficiente para llevar a cabo su proyecto de escribir una teología completa desarrollada sistemáticamente de acuerdo con un método nuevo. Pero tuvo una notable influencia como teólogo; y su intento de aunar la teología calvinista, el idealismo, el empirismo lockiano y la visión del mundo de Newton, constituyó la principal expresión del pensamiento norteamericano.

2. En Europa, el siglo XVIII fue la época de la Ilustración. Y Norteamérica tuvo también lo que suele llamarse su Ilustración. En el campo filosófico, sin duda no soporta la comparación con sus contrapartidas en Inglaterra y Francia. Pero no deja de tener importancia en la historia de la vida norteamericana.

La primera característica que se descubre es el intento de separar las virtudes morales puritanas de su base teológica, intento que se encuentra bien ejemplificado en las reflexiones de Benjamin Franklin (1706-1790). Admirador de William Wollaston, el deísta inglés, Franklin no fue exactamente el hombre que iba a seguir los pasos de Samuel Johnson y Jonathan Edwards. La revelación, dijo, no tenía sentido para él. Y estaba convencido de que había que dar a la moral una base utilitarista y no teológica. Ciertas acciones son buenas para el hombre y la sociedad, en tanto otras son perjudiciales. Las primeras deben ser consideradas como algo obligatorio, y las segundas como algo prohibido. Las virtudes como la templanza y la diligencia se justifican por su utilidad. Sus

opuestos son censurables, porque perjudican los intereses de la sociedad y del éxito personal.

A pesar de su fama, no puede decirse que Franklin fuera un filósofo profundo, si bien es cierto que fue uno de los fundadores de la American Philosophical Society. Y es fácil caricaturizar sus puntos de vista éticos. En realidad, Franklin exaltó la verdad, la sinceridad y la integridad, virtudes altamente estimadas por los puritanos, por cuanto son esenciales para el bienestar humano. Pero si tales virtudes se ensalzan porque, en proporción, es más probable que triunfe en la vida la gente honrada y sincera que la gente falsa y mentirosa, el idealismo religioso propio del pensamiento puritano se convierte, en el mejor de los casos, en una especie de pragmatismo trivial. Ya no se trata de que el hombre se convierta en la imagen de Dios, como pensaban los teólogos puritanos más platonizados. Se trata más bien de que "acostarse temprano y levantarse temprano, hacen al hombre sabio, rico y sano", que tal vez sea una máxima razonable, pero no especialmente edificante.

Por más que las ideas de Franklin tienden a asumir un carácter un tanto trivial, representan el mismo movimiento que quiere dar una base autónoma a la ética y separarla de la teología, que encontramos en formas más complejas de la filosofía europea del siglo XVIII. Y la conservación de las virtudes puritanas con un disfraz secularizado tuvo una importancia considerable en el desarrollo de la perspectiva norteamericana.

Otro elemento importante de la Ilustración en Norteamérica fue la secularización de la idea de sociedad. El calvinismo se opuso desde el principio al control de la Iglesia por el Estado. Y aunque la tendencia general de los calvinistas era la de asegurar, dentro de sus posibilidades, un amplio control sobre la sociedad, en principio marcaron la diferencia entre el cuerpo de los verdaderos creyentes y la sociedad política. Además, el calvinismo en Nueva Inglaterra tomó la forma del Congregacionalismo. Y si bien en la práctica el clero, una vez contratado, ejercía un gran poder, las congregaciones eran en teoría sólo uniones voluntarias de creyentes de mentalidad parecida. Así, cuando se le despojó de sus asociaciones teológicas y religiosas, tal idea de la sociedad se prestó a ser explotada en bien del republicanismo democrático. Y la teoría de Locke del contrato o convenio social estaba allí para servirle de instrumento.

No obstante, el proceso de secularización de la teoría de la sociedad religiosa, propia de los congregacionalistas de Nueva Inglaterra, fue sólo un factor dentro de una situación más compleja. Otro factor fue el crecimiento, en el Nuevo Mundo, de ciertas sociedades pioneras que en principio tenían muy poca o ninguna relación con los distintos cuerpos y movimientos religiosos. Las sociedades de la nueva frontera [3] tuvieron que adaptar a las situaciones en que se en-

3. Puede decirse que Benjamin Franklin puso el acento en las virtudes y valores que demostraron ser provechosos en las sociedades de frontera.

contraron las ideas de la ley y de la organización social que traían consigo. Y su principal deseo fue evidentemente el de asegurar en la medida de lo posible las condiciones de orden necesarias para impedir la anarquía y capacitar a los individuos para el cumplimiento de sus distintos fines en una paz relativa. No es preciso decir que los miembros de las sociedades pioneras no se interesaron mucho por la filosofía política, ni por la filosofía de cualquier tipo que fuera. Al mismo tiempo, representaban a una sociedad creciente que tácitamente implicaba la teoría lockiana de la libre unión de los seres humanos organizados y sometidos a la ley con vistas a conservar una estructura y un orden social que harían posible el ejercicio pacífico, aunque competitivo, de la iniciativa individual. Además, el crecimiento de tales sociedades, que ponían el acento en el éxito temporal, favorecía la difusión de la idea de tolerancia, que no era precisamente un punto fuerte de los teólogos y ministros calvinistas.

La idea de la sociedad política como unión voluntaria de seres humanos, con el fin de establecer un orden social, fundamento para el ejercicio pacífico de la iniciativa privada, se asoció, como era lógico, a la idea de los derechos naturales presupuestos por toda sociedad organizada y que ésta tiene el deber de proteger. La teoría de los derechos naturales, defendida por Locke y por otros escritores ingleses y franceses, encontró expresión en *The Rights of Man* (*Los derechos del hombre*),[4] de Thomas Paine (1737-1809), un deísta que insistió en la soberanía de la razón y en la igualdad de derechos del hombre. Encontró también un expositor poderoso en Thomas Jefferson (1743-1826), quien, como es bien sabido, redactó la "Declaración de Independencia" de 1776. Este célebre documento afirma que es una verdad evidente que todos los hombres fueron creados iguales, que su Creador les dotó de ciertos derechos inalienables, entre los cuales está el derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad. La "Declaración" dice luego que el fin de los gobiernos es asegurar tales derechos, y que su poder les viene del consentimiento del gobernado.

No es preciso indicar que la "Declaración de Independencia" fue un acto nacional, no un ejercicio de filosofía política. Y, prescindiendo totalmente del hecho de que una buena parte de ella consista en censuras contra el monarca británico y su gobierno, la filosofía que traslucen sus primeras frases no se desarrolló totalmente en la Norteamérica del siglo XVIII. Así, el propio Jefferson se limitó a dar por supuesto que la afirmación de que todos los hombres han sido dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables es de sentido común. Es decir, el sentido común ve la necesidad de su verdad, sin tener que apelar a ninguna clase de pruebas, aunque, una vez reconocida su verdad, pueden derivarse de ella conclusiones morales y sociales. Al propio tiempo, la parte filosófica de la "Declaración" ilustra admirablemente el espíritu y el fruto de la Ilustración nor-

4. Parte I, 1791; Parte II, 1792. Paine fue también el autor de *Age of Reason* (*La época de la razón*), cuyas dos partes aparecieron respectivamente en 1794 y 1796.

teamericana. Y, por supuesto, no debe ponerse en duda su importancia histórica.

3. Hombres como Franklin y Jefferson no eran, evidentemente, filósofos profesionales. Pero a lo largo del siglo XIX la filosofía académica experimentó un desarrollo considerable en los Estados Unidos. Y entre los nombres cuyo pensamiento influyó en tal desarrollo, está el de Thomas Reid y sus sucesores en la Escuela Escocesa. En los círculos religiosos se acogió con simpatía la tradición filosófica escocesa, por su carácter realista y por ser al mismo tiempo el tan necesario antídoto contra el materialismo y el positivismo. Así, ella se hizo popular entre los teólogos protestantes que eran conscientes de la falta de una base racional adecuada para la fe cristiana.

Uno de los principales representantes de tal tradición fue James McCosh (1811-1894) presbiteriano escocés que ocupó durante dieciséis años la cátedra de lógica y metafísica en el Queen's College, de Belfast, y más tarde, en 1868, aceptó la presidencia de Princeton y convirtió a dicha Universidad en la fortaleza de la filosofía escocesa. Además de escribir una serie de trabajos filosóficos, como *An Examination of John Stuart Mill's Philosophy* (*Estudio de la filosofía de John Stuart Mill*, 1866) y *Realistic Philosophy* (*Filosofía realista*, 1887), publicó el conocido estudio *The Scottish Philosophy* (*La filosofía escocesa*), en 1875.

Entre los efectos de la difusión en Norteamérica de la tradición escocesa, está el extendido hábito de dividir la filosofía en teórica y moral, considerándose la primera —la ciencia del entendimiento humano o psicología— como la base de la segunda —la ética. Tal división se refleja en los títulos de los tan difundidos manuales publicados por Noah Porter (1811-1892), quien en 1847 fue elegido para la cátedra de filosofía moral y metafísica en Yale, de donde fue también presidente durante varios años. Por ejemplo, en 1868 publicó *The Human Intelect* (*El intelecto humano*); en 1871, *The Elements of Intellectual Science* (*Los elementos de la ciencia intelectual*), resumen del anterior, y en 1885, *The Elements of Moral Science* (*Los elementos de la ciencia moral*). Porter, sin embargo, no fue un simple discípulo de la Escuela Escocesa. Había estudiado en serio no sólo a los empiristas ingleses, como J. S. Mill y Bain, sino también el pensamiento alemán kantiano y post-kantiano. E intentó hacer una síntesis de la filosofía escocesa y el idealismo alemán. Así, sostuvo que hay que considerar al mundo más como un pensamiento que como una cosa, y que la existencia de lo Absoluto es condición necesaria para la posibilidad del pensamiento y del conocimiento humanos.

Un intento de combinar temas del empirismo, de la filosofía escocesa del sentido común y del idealismo alemán, lo había realizado ya el filósofo francés Victor Cousin (1792-1867). Rector de la *École normale*, rector de la Universidad de París y finalmente ministro de Instrucción Pública, Cousin había tenido medios para imponer sus ideas como expresión de una cierta ortodoxia filosófica, en el centro de la vida académica francesa. Pero una filosofía ecléctica formada por elementos tan heterogéneos, evidentemente estaba expuesta a una

crítica seria basada en su incoherencia. Sin embargo, lo importante aquí es que su pensamiento ejerció una cierta influencia en Norteamérica, especialmente fomentando una combinación de las ideas inspiradas por la tradición escocesa con un trascendentalismo inspirado en el idealismo alemán.

Como ejemplo podemos mencionar a Caleb Sprague Henry (1804-1884), profesor de la Universidad de Nueva York. Por todos los medios, Cousin había intentado basar la metafísica en la psicología. La observación psicológica, aplicada adecuadamente, revela en el hombre la presencia de una razón espontánea, que sirve de puente entre la conciencia y el ser y nos hace posible trascender los límites del idealismo subjetivo, aprehendiendo, por ejemplo, las sustancias finitas como seres que existen objetivamente. La filosofía, en tanto obra de la razón reflexiva, explicita y desarrolla las verdades objetivas aprehendidas inmediatamente por la razón espontánea. Tal distinción entre la razón espontánea y reflexiva la aceptó Henry quien, como anglicano devoto, le dio una base teológica y llegó a la conclusión de que la experiencia religiosa o espiritual precede y fundamenta al conocimiento religioso.[5] Por experiencia espiritual o religiosa entendía, sin embargo, primariamente la conciencia moral del bien y el deber, conciencia que manifiesta el poder de Dios de resucitar al hombre a una vida nueva. Además, con Henry la civilización material se convierte en el fruto del "entendimiento", mientras que el cristianismo, considerado históricamente como la obra redentora de Dios, que tiende a la creación de una sociedad ideal, es la respuesta a las exigencias de la "razón" o del espíritu.

4. Al mismo tiempo que la filosofía escocesa iba introduciéndose en los círculos universitarios, el célebre escritor norteamericano Ralph Waldo Emerson (1803-1882) predicaba su evangelio del trascendentalismo. En 1829 llegó a ser ministro unitario. Pero el hombre que se había inspirado en Coleridge y Carlyle, que marcaba el acento en el autodesarrollo moral y trataba de despojar a la religión de sus asociaciones históricas, que se preocupó más por dar una expresión a su visión personal del mundo que por transmitir un mensaje tradicional, no podía adaptarse al ministerio. Y en 1832 lo abandonó y se dedicó a la tarea de desarrollar y exponer una nueva filosofía idealista que, esperaba él, fuera capaz de renovar el mundo en una forma en que ni el materialismo ni la religión tradicional habían podido hacerlo.

En 1836 Emerson publicó anónimamente una pequeña obra titulada *Nature* (*Naturaleza*), que contenía la esencia de su mensaje. Su famosa *Address* (*Conferencia*), dada en 1838 en la facultad de Teología de Harvard, provocó una oposición considerable por parte de aquellos que la consideraron no orto-

5. Al interpretar la distinción en este sentido, Henry no sólo estaba siguiendo a Cousin. Porque Cousin insistió en que la existencia de Dios se conoce por razonamiento inductivo a partir de la existencia de las sustancias finitas, aunque trató de combinar esta tesis con una idea de Dios inspirada en el idealismo metafísico alemán, idea que hizo se le acusara de panteísta por parte de la crítica clerical. A Henry le interesaba principalmente el poder redentor del cristianismo en la historia, y si bien aceptó la idea de la razón de Cousin, la trasladó al escenario de la teología cristiana.

doxa. En 1841 y 1844 publicó dos series de *Essays* (*Ensayos*), mientras que sus *Poems* (*Poemas*) aparecieron en 1846. En 1849 publicó *Representative Men* (*Personajes célebres*), conjunto de conferencias que había dado en 1845-1846 sobre algunos personajes famosos escogidos desde Platón hasta Napoleón y Goethe. Más tarde llegó a ser una institución nacional, el "sabio de la concordia", suerte que corren a veces quienes al principio son considerados como portadores de peligrosas ideas nuevas.

En una conferencia dada en 1842 en el templo masónico de Boston, Emerson dijo que las llamadas "ideas nuevas" en realidad son pensamientos muy viejos refundidos en un molde adecuado al mundo contemporáneo. "Lo que nosotros corrientemente llamamos 'trascendentalismo' es 'idealismo', el 'idealismo' tal como se presenta en 1842." [6] El materialista se sitúa en la experiencia sensible y en lo que él llama hechos, en tanto "el idealista parte de su conciencia y tacha al mundo de apariencia".[7] El materialismo y el idealismo, así, aparecen profundamente opuestos. Pero en cuanto empezamos a preguntarle al materialista cuáles son en realidad los hechos básicos, su mundo sólido tiende a desmoronarse. Y con el fenomenismo todo queda reducido en último término a los datos de la conciencia. Así, después de pasar por la crítica, el materialismo tiende a convertirse en idealismo, para el cual "el entendimiento es la única realidad... [y] la Naturaleza, la literatura, la historia son sólo fenómenos subjetivos".[8]

Esto no significa, sin embargo, que el mundo externo sea sólo obra del entendimiento individual, sino que más bien es el producto del único espíritu universal o conciencia, "esa Unidad, esa Super-Alma en la cual está contenido el ser individual de cada hombre y unificado con todos los demás".[9] Esta Super-Alma, Uno eterno o Dios, es la única realidad última, y la Naturaleza es su proyección. "El mundo procede del mismo espíritu que el cuerpo del hombre. Es una proyección de Dios más remota e inferior, una proyección de Dios en el inconsciente. Pero se distingue del cuerpo en un aspecto importante: no está, como él, sujeto a la voluntad humana; su orden sereno no puede ser violado por nosotros. Es pues, para nosotros, la expresión actual del entendimiento divino." [10]

A la pregunta de cómo Emerson sabe todo esto, no puede responderse con ningún tipo de pruebas desarrolladas sistemáticamente. De hecho, Emerson insiste en que la razón humana presupone y busca una unidad última. Pero insiste también en que "conocemos la verdad cuando la vemos, digan lo que digan el escéptico y el burlón".[11] Cuando la gente tonta oye lo que no quiere oír, pre-

6. *Complete Works* (*Obras completas*), II, p. 279 (Londres, 1866). Cito de acuerdo con los volúmenes y paginación de esta edición.
7. Ibid., II, p. 280.
8. Ibid., II, pp. 280-281.
9. Ibid., I, p. 112.
10. Ibid., II, p. 167.
11. Ibid., I, p. 117.

gunta cómo sabe uno eso que afirma ser cierto. Pero "conocemos la verdad cuando la vemos, por la opinión, al igual que sabemos que estamos despiertos cuando lo estamos".[12] Los avisos del alma, como dice Emerson, son "un influjo del entendimiento divino en nuestro entendimiento": [13] son una revelación, acompañada de la emoción de lo sublime.

Podría esperarse que de esta teoría de la unidad del alma humana con la Super-Alma o espíritu divino, Emerson sacara la conclusión de que el individuo como tal tiene poca importancia, y que el progreso espiritual o moral consiste en sumergir la propia personalidad en el Uno. Pero no es éste su punto de vista completo. La Super-Alma se encarna, dice Emerson, de un modo particular en cada individuo. Así, "cada hombre tiene su propia vocación. El talento es la llamada".[14] Y la conclusión es la siguiente: "Insiste en lo que eres, no imites jamás".[15] El conformismo es un vicio: la confianza en uno mismo es una virtud cardinal. "Los que quieran ser hombres deben ser no conformistas." [16] Emerson da en realidad una razón teórica para justificar esta exaltación de la confianza en uno mismo. El espíritu divino existe por sí y sus encarnaciones son buenas en cuanto participan de tal atributo. Al mismo tiempo, no es descabellado ver en la teoría moral de Emerson la expresión de una sociedad joven, fuerte, en desarrollo y competitiva.

Según Emerson, esta confianza en uno mismo, practicada universalmente, produciría una regeneración de la sociedad. El Estado existe para instruir al hombre prudente, al hombre de carácter; y con la aparición del hombre prudente, el Estado desaparece. La aparición del carácter hace innecesario al Estado".[17] Lo que significa sin duda que si el carácter individual estuviera totalmente desarrollado, el Estado como órgano de la fuerza sería innecesario, y en su lugar habría una sociedad basada en el derecho moral y el amor.

No es preciso decir que Emerson, como Carlyle, fue más un visionario que un filósofo sistemático. Sin duda, llegó a decir que "una consistencia loca es el duende de los entendimientos cortos, adorada por el pequeño hombre de estado, el filósofo y el teólogo. Una gran alma simplemente no tiene nada que ver con la consistencia".[18] Es cierto que su principal asidero es que el hombre debería conservar su integridad intelectual y no tener miedo de decir lo que realmente piensa hoy, aun cuando eso contradiga lo que dijo ayer. Pero señala, por ejemplo, que si en metafísica negamos la personalidad de Dios, esto no debe impedirnos pensar y hablar en forma distinta "cuando se sientan los impulsos devotos del alma".[19] Y aunque puede entenderse lo que Emerson quiere decir, un fi-

12. Ibid.
13. Ibid.
14. Ibid., I, p. 59.
15. Ibid., I, p. 35.
16. Ibid., I, p. 20.
17. Ibid., I, p. 244.
18. Ibid., I, p. 24.
19. Ibid.

lósofo sistemático que sostuviera tal punto de vista estaría más cerca de seguir a Hegel, señalando una diferencia explícita entre el lenguaje de la filosofía especulativa y el de la conciencia religiosa, que de contentarse despreciando la consistencia como duende de los entendimientos cortos. En otras palabras, la filosofía de Emerson fue impresionista y lo que a veces se llama "intuitiva". Expresó una visión personal de la realidad, pero no se cubrió con el vestido habitual del argumento impersonal y la afirmación exacta. Algunos, por supuesto, tal vez crean que éste es un punto a su favor; pero el hecho es que si buscamos un desarrollo sistemático del idealismo en Norteamérica, tenemos que dirigir nuestra atención hacia otro lugar.

Emerson fue la figura principal del *Transcendentalist Club* fundado en Boston en 1836. Otro miembro, altamente apreciado por Emerson, fue Amos Bronson Alcott (1799-1888), hombre profundamente espiritual que, además de intentar introducir nuevos métodos en la educación, fundó una comunidad utópica en Massachusetts, aunque ésta duró muy poco tiempo. Dado a afirmaciones vagas y sibilinas, más tarde los hegelianos de St. Louis le instaron a que tratara de clarificar y definir su idealismo. Entre otros asociados de alguna forma al trascendentalismo de Nueva Inglaterra, puede mencionarse a Henry David Thoreau (1817-1862) y Orestes Augustus Brownson (1803-1876). Thoreau, famosa figura literaria, se sintió atraído por Emerson cuando éste daba una conferencia en la "Phi Beta Kappa Society" sobre "*The American Scholar*" ("*El erudito norteamericano*") en Harvard, en 1857. En cuanto a Brownson, su peregrinaje espiritual le llevó, a través de varios estadios del presbiterianismo al catolicismo.

5. En 1867 apareció en St. Louis, Missouri, el primer número de *The Journal of Speculative Philosophy* (*Diario de filosofía especulativa*) dirigido por William Torrey Harris (1835-1909). Harris y sus seguidores contribuyeron poderosamente a difundir en América el idealismo alemán; y se conoce a este grupo con el nombre de "los hegelianos de St. Louis". Harris fue también uno de los fundadores del *Kant Club* (1874). Este grupo tuvo ciertas relaciones con los trascendentalistas de Nueva Inglaterra, y en 1880 Harris ayudó a fundar la Concord Summer School of Philosophy, en la cual colaboró Alcott. En 1889 el presidente Harrison le nombró Comisario de Educación de los Estados Unidos.

En el primer número del *Diario de filosofía especulativa* Harris hablaba de la necesidad de una filosofía especulativa que cumpliera tres fines primordiales. En primer lugar, proporcionar una filosofía de la religión adecuada a una época en la cual los dogmas tradicionales y la autoridad eclesiástica estaban perdiendo influencia en el pensamiento humano. En segundo lugar, desarrollar una filosofía social de acuerdo con las nuevas exigencias de la conciencia nacionalista que estaba sustituyendo al puro individualismo. En tercer lugar, elaborar las implicaciones más profundas de las nuevas ideas en la ciencia, en cuyo campo —decía Harris— la época del empirismo puro estaba definitivamente superada. Puesto

que por filosofía especulativa Harris entendía la tradición que empezó con Platón y alcanzó su expresión más completa en el sistema hegeliano, lo que pedía era un desarrollo del idealismo inspirado por la filosofía alemana postkantiana, pero en consonancia con las necesidades norteamericanas.

Hubo varios intentos de cumplir este programa, desde el idealismo personal de Howison y Bowne al idealismo absoluto de Josiah Royce. Y ya que Howison y Bowne nacieron antes que Royce tal vez deberían tratarse primero. No obstante, me propongo dedicar el próximo capítulo a Royce, y en el siguiente hablar brevemente de los idealistas personales y de otros filósofos pertenecientes a la tradición idealista, citando a algunos pensadores más jóvenes que Royce.

Tal vez convenga, sin embargo, decir al mismo tiempo que es difícil trazar una división firme entre el idealismo personal y el absoluto en el pensamiento norteamericano. En un cierto sentido Royce fue también un idealista personal. En otras palabras, la forma que adquirió el idealismo absoluto en Bradley con el relegamiento de la personalidad a la esfera de la apariencia opuesta a la esfera de la realidad, no fue acogida por el pensamiento norteamericano. Y, en general, se creyó que el mismo cumplimiento del programa de Harris requería que la personalidad humana no se sacrificara en el altar del Uno, aunque había, por supuesto, divergencias con respecto a lo que mereciera mayor atención: algunos pensadores optaban por la Multiplicidad, otros por el Uno. Así, es legítimo distinguir entre el idealismo personal y el absoluto siempre que se tenga en cuenta la indicación que acabamos de hacer.

Hay que notar también que el término "idealismo personal" es algo ambiguo en el contexto del pensamiento norteamericano. Lo usó, por ejemplo, William James para su propia filosofía. Pero aunque el uso del término sin duda estaba justificado, a James le cuadra mejor el título de pragmatista.

Capítulo XII

LA FILOSOFÍA DE ROYCE

Los escritos de Royce anteriores a las "Gifford Lectures". — El sentido del Ser y el sentido de las ideas. — Tres inadecuadas teorías del Ser. — La cuarta teoría del Ser. — El yo finito y lo Absoluto; la libertad moral. — El aspecto social de la moral. — La inmortalidad. Las series infinitas y la idea de un sistema autorrepresentativo. — Algunos comentarios críticos.

1. Josiah Royce (1855-1916) entró en la Universidad de California a los dieciséis años y se licenció en 1875. Un trabajo que escribió sobre la teología del *Prometeo encadenado*, de Esquilo, le hizo ganar una subvención económica que le permitió pasar dos años en Alemania, donde leyó a los filósofos alemanes, como Schelling y Schopenhauer, y estudió con Lotze en Göttingen. Después de doctorarse en 1878 en la Universidad de John Hopkins, enseñó durante algunos años en la Universidad de California y pasó luego a Harvard como docente de Filosofía. En 1885 fue nombrado profesor asistente, y en 1892 profesor. En 1914 aceptó la cátedra Alford de filosofía en Harvard.

En 1885 Royce publicó *The Religious Aspect of Philosophy* (*El aspecto religioso de la filosofía*) donde alega que la imposibilidad de demostrar la validez universal y absoluta del ideal moral adoptado por cualquier individuo dado, tiende a provocar escepticismo y pesimismo morales. Un examen más detenido muestra, sin embargo, que la simple búsqueda de un ideal absoluto y universal manifiesta en el individuo que lo busca una voluntad moral que quiere la armonización de todos los ideales y valores individuales. Y surge entonces en el individuo la conciencia de que debe vivir de tal forma, que su vida y las de los demás hombres formen una unidad dirigida hacia una meta o fin ideal común. A esta idea asociaba Royce una exaltación del orden social, en especial del Estado.[1]

1. La exaltación del Estado, descrito incluso como "divino", reaparece en el ensayo de Royce *California: A Study of American Character* (*California: Estudio del carácter americano*, 1886).

Volviendo al problema de Dios, Royce rechaza las pruebas tradicionales de la existencia de Dios y desarrolla una prueba de lo Absoluto a partir del reconocimiento del error. Estamos acostumbrados a pensar que el error surge cuando el pensamiento deja de conformarse con el objeto a que se refiere. Pero es evidente que no podemos colocarnos en el lugar de un espectador externo, fuera de la relación sujeto-objeto, capaz de ver si el pensamiento se conforma o no con su objeto. Y la consideración de este hecho puede llevar al escepticismo. Sin embargo, está claro que somos capaces de reconocer el error. No sólo podemos elaborar juicios erróneos, sino saber que los hemos elaborado. Y el examen posterior muestra que la verdad y el error tienen sentido sólo por relación a un sistema completo de la verdad, que debe estar presente en el pensamiento absoluto. En otras palabras, Royce acepta una teoría de la verdad como coherencia, y de ella pasa a la afirmación del pensamiento absoluto. Como iba a decir más tarde, las opiniones de un individuo son verdaderas o falsas por relación a una aprehensión más amplia. Y su argumento consiste en la tesis de que no podemos pararnos hasta llegar a la idea de una aprehensión divina que lo abarque todo y que en una unidad exhaustiva comprenda nuestro pensar y sus objetos y sea la medida última de la verdad y el error.

En *El aspecto religioso de la filosofía*, se define, pues, lo Absoluto como pensamiento. "Toda realidad debe estar presente en la unidad del Pensamiento Infinito." [2] Pero Royce no entiende este término en un sentido que excluya las definiciones de lo Absoluto como voluntad o experiencia. Y en *The Conception of God* (*El concepto de Dios*, 1897) dice que hay una experiencia absoluta que es con respecto a nosotros lo que el todo orgánico con respecto a sus elementos constitutivos. Y aunque Royce usa a menudo el término "Dios", es obvio que el ser divino es para él el Uno, la totalidad.[3] Al propio tiempo Dios o lo Absoluto son concebidos como conscientes de sí mismos. Y la conclusión lógica que se sigue de todo ello es que los yos finitos son los pensamientos de Dios en su propio acto de autoconocerse. Es, pues, perfectamente comprensible que Royce provocara la oposición de los idealistas personales.[4] De hecho, sin embargo, no pretendió sumergir la Multiplicidad en el Uno, de forma que la conciencia de sí finita quedara reducida a una ilusión inexplicable. Así, se vio obligado a desarrollar una teoría de la relación entre el Uno y la Multiplicidad que ni redujera ésta a una apariencia ilusoria, ni hiciera del "Uno" un término completamente inadecuado. Y éste fue uno de los temas principales de las "Gifford lectures" de Royce, a las cuales nos referiremos en el próximo apartado.

La idea que Royce tiene de Dios, como la experiencia absoluta que lo in-

2. *The Religious Aspect of Philosophy*, p. 433.

3. En *The Spirit of Modern Philosophy* (*El espíritu de la filosofía moderna*, 1892), Royce habla del único Yo infinito del cual todos los yos finitos son momentos o partes orgánicas.

4. El subtítulo de *The Conception of God* es *A Philosophical Discussion concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality* (*Una discusión filosófica sobre la naturaleza de la Idea Divina en tanto realidad demostrable*). Howison, el idealista personal, fue uno de los participantes en el debate original de 1895.

cluye todo, le obliga lógicamente, como a Bradley, a fijarse en el problema del mal. En *Studies in Good and Evil* (*Estudios sobre el bien y el mal*, 1898) rechaza todo intento de eludir el tema diciendo que el sufrimiento y el mal moral son ilusiones. Al contrario, son reales. No podemos evitar la conclusión, por tanto, de que Dios sufre cuando nosotros sufrimos. Y debemos suponer que el sufrimiento es necesario para la perfección de la vida divina. En cuanto al mal moral, también es necesario para la perfección del universo, porque la buena voluntad presupone el mal como algo que debe superarse. Es cierto que, desde el punto de vista de lo Absoluto, el mundo, objeto del pensamiento infinito, es una unidad perfecta, donde se ha superado ya el mal, que ha quedado subordinado al bien. Pero no por ello deja de ser un elemento constituyente del conjunto.

Si Dios es un nombre del universo, y si el sufrimiento y el mal son reales, es evidente que hay que localizarlos en Dios. Si, por otra parte, hay una perspectiva absoluta, desde la cual el mal esté eternamente superado y subordinado al bien, difícilmente podrá decirse que Dios sea un mero nombre del universo. Con otras palabras, el problema de la relación entre Dios y el mundo se agudiza. Pero las ideas de Royce sobre el tema se ven mejor en relación con su presentación primordial de la filosofía.

2. Los dos volúmenes de *The World and the Individual* (*El mundo y el individuo*), formados por una serie de "Gifford lectures", aparecieron respectivamente en 1900 y 1901. En ellas Royce empieza por determinar la naturaleza del Ser: si se afirma que Dios es, o que el mundo es, o que el yo finito es, podemos preguntarnos siempre por el sentido del "es". Este término, al que Royce llama "el predicado existencial",[5] se interpreta a menudo como un término simple e indefinible. Pero en filosofía lo simple y lo último son un tema de estudio tan importante como lo complejo y lo derivado. Royce, sin embargo, no usa el término "ser" en el simple sentido de existir; le interesa también determinar "los distintos tipos de Realidad que atribuimos a Dios, al Mundo y al Individuo humano".[6] Para decirlo en el lenguaje tradicional: trata tanto de la esencia como de la existencia; y en su propio lenguaje: trata tanto del *qué* como del *que*. Porque si afirmamos que X es o existe, afirmamos que hay un X, algo que tiene una cierta naturaleza.

De hecho, el problema de determinar el sentido de lo que Royce llama el predicado existencial u ontológico, se le convierte inmediatamente en el problema de determinar la naturaleza de la realidad. Y se plantea la pregunta: ¿cómo hay que tratar tal problema? Tal vez parecería que la mejor manera de enfrentarlo fuera la de considerar la realidad tal como se ofrece a la experiencia y tratar de entenderla. Pero, insiste Royce, sólo por medio de ideas puede entenderse la realidad. Y así, se hace totalmente imprescindible comprender qué es

5. *The World and the Individual* (*El mundo y el individuo*), p. 12 (edición de 1920). En adelante nos referiremos a esta obra con el título *El mundo*.
6. Ibid., I, p. 12.

una idea y qué relación tiene con la realidad. "Yo soy de los que sostienen que cuando se pregunta '¿qué es una Idea?', y '¿cómo pueden tener las Ideas una verdadera relación con la Realidad?', se está atacando el nudo del mundo en la forma más propicia para que se deshagan sus redes." [7]

Después de anunciar que va a tratar el problema del Ser, que Royce dirija la atención a la naturaleza de las ideas y su relación con la realidad es fácil que desilusione y exaspere a sus lectores. Pero su forma de proceder puede explicarse fácilmente. Hemos visto que en *El aspecto religioso de la filosofía* Royce describe a Dios como pensamiento absoluto. Y su enfrentamiento con el problema del Ser por medio de la teoría de las ideas es sugerido por la posición metafísica que acaba de adoptar: la primacía del pensamiento. Así, cuando afirma "la primacía del Mundo como Idea sobre el Mundo como Hecho",[8] está hablando en términos de la tradición idealista tal como él la ve, tradición según la cual el mundo es la autorrealización de la Idea absoluta.

En primer lugar, Royce distingue entre el sentido externo y el interno de una idea. Supongamos que tengo una idea del monte Everest. Es lógico pensar en tal idea como algo que refiere y representa una realidad exterior: la montaña real. Y tal función representativa es lo que Royce entiende por el significado externo de una idea. Pero supongamos ahora que soy artista y que tengo en la cabeza una idea del cuadro que quiero pintar. Tal idea puede definirse como "el cumplimiento parcial de un fin".[9] Y este aspecto de la idea es lo que Royce llama su significado interno.

El sentido común estará sin duda dispuesto a reconocer que la idea en la mente del artista puede definirse propiamente como el cumplimiento parcial de un fin.[10] Y hasta aquí admite la existencia de un significado interno. Pero el sentido común, por sí mismo, seguramente consideraría como primaria la función representativa de la idea, aun cuando se trate de representar algo que todavía no existe, a saber, la proyectada obra de arte. Y si tomamos una idea como la del número de habitantes de Londres, el sentido común pondría de relieve su carácter representativo y preguntaría si corresponde o no a una realidad externa.

Royce, sin embargo, sostiene que lo primario es el significado interno de la idea, y que a la larga el significado externo es sólo "un aspecto del significado interno totalmente desarrollado".[11] Supongamos, por ejemplo, que quiero averiguar el número de personas, o de familias, que existen en un área determinada. Evidentemente, quiero averiguarlo con un fin determinado. Tal vez debo encar-

7. Ibid., I, pp. 16-17.
8. Ibid., I, p. 19.
9. Ibid., I, p. 25.
10. En ningún modo es mi intención insinuar que el artista o el poeta primero se formen necesariamente la idea de la obra y luego le den un cuerpo concreto. Si, por ejemplo, el poeta tuviera una idea clara del poema, éste ya estaría compuesto. Y lo único que faltaría sería escribir un poema ya existente en la mente del poeta. Al mismo tiempo, el poeta no empezaría a escribir sin haber concebido un cierto propósito, un cierto tipo de "idea" a la cual podría considerarse adecuadamente como el comienzo de una acción completa.
11. *El mundo*, I, p. 36.

garme de un plan de construcciones y quiero averiguar el número de individuos y de familias, a fin de calcular el número de casas o pisos necesarios para la población ya residente en un distrito que haya que reconstruir. Es muy importante que mi idea de la población sea precisa. Por lo tanto, es importante el significado externo. Al propio tiempo, intento obtener una idea precisa con vistas al cumplimiento de un fin. Y tal idea puede considerarse el cumplimiento parcial o incompleto del mismo. En este sentido, es primario el significado externo de la idea. Según Royce, el significado externo, por sí mismo, es una abstracción, es decir, una abstracción, de su contexto: el cumplimiento de un fin. Cuando se lo sustituye en tal contexto, se ve que el significado interno es primario.

¿Cuál —podemos preguntarnos— es la conexión entre esta teoría del significado de las ideas y la solución del problema de la realidad? La respuesta es, evidentemente, que Royce intenta representarse el mundo como la encarnación de un sistema absoluto de ideas que, en sí mismas, son la realización incompleta de un fin. "Proponemos, como respuesta a la pregunta '¿qué es ser?', la afirmación de que 'ser significa simplemente expresar, encarnar el sentido interno completo de un cierto sistema absoluto de ideas: sistema que, además, está realmente implicado en el verdadero sentido o fin interno de toda idea finita, aunque fragmentaria'." [12] Royce reconoce que esta teoría no es nueva. Por ejemplo, es esencialmente igual a la línea de pensamiento que "llevó a Hegel a llamar al mundo la Idea encarnada".[13] Pero aunque la teoría no sea nueva, "la creo de una importancia fundamental e inexhaustible".[14]

En otras palabras, Royce interpreta primero la función de las ideas humanas a la luz de una convicción idealista ya existente sobre la primacía del pensamiento. Y usa entonces tal interpretación como base de una metafísica explícita. Al mismo tiempo, intenta establecer dialécticamente su propia idea del sentido de "ser", examinando uno tras otro distintos tipos de filosofía con vistas a poner de relieve su impropiedad. Y aunque no podemos entrar en los detalles de tal tema, es conveniente indicar sus líneas generales.

3. El primer tipo de filosofía que examina Royce es el que llama "realismo". Por tal entiende la teoría de que "el mero conocimiento de cualquier Ser por cualquiera que no sea el Ser conocido, 'no altera en nada' el Ser conocido".[15] En otras palabras, si desapareciera del mundo todo conocimiento, lo único que ocurriría es que el hecho particular de conocer no existiría. La verdad o el error consisten en la adecuación o no adecuación de las ideas con las cosas; y no hay nada que exista por el simple hecho de ser conocido. Así estudiando las relaciones entre las ideas, no puede decirse si los objetos a los cuales se refieren existen o no. El *qué* está, pues, separado del *que*. Y por esto, indica Royce, es

12. Ibid., I, p. 36.
13. Ibid., I, p. 32.
14. Ibid.
15. Ibid., I, p. 93.

que el realista se ve obligado a negar la validez del argumento ontológico de la existencia de Dios.

La crítica de Royce al "realismo" no es siempre muy clara. Pero el hilo de sus reflexiones es el siguiente: por realismo, en este contexto, evidentemente entiende un empirismo nominalista extremo, según el cual el mundo consiste en una pluralidad de entidades mutuamente independientes. La desaparición de una de ellas no afectaría a la existencia de las demás. Todas las relaciones que se sobreañadan a tales entidades deben constituir, por ellas mismas, entidades independientes. Y en tal caso, dice Royce, los términos de las relaciones no pueden relacionarse de hecho. Si partimos de entidades separadas entre ellas, siguen estando separadas. Royce dice, pues, que las ideas deben ser entidades y que las premisas realistas abren un abismo insalvable entre ellas y los objetos a los cuales deben referirse. Con otras palabras, si las ideas son entidades totalmente independientes de otras entidades, nunca podremos saber si se refieren a objetos externos a ellas mismas, y ni siquiera si tales objetos existen en realidad. Así, nunca podremos saber si el realismo, en tanto idea o conjunto de ideas, es verdadero o falso. Y en tal sentido el realismo, en tanto teoría de la realidad, se destruye a sí mismo: socava sus propios fundamentos.[16]

Del realismo Royce pasa a examinar lo que él llama "misticismo". Puesto que el núcleo del realismo consiste en definir como "real" todo ser que sea esencialmente independiente de cualquier idea referida a él desde fuera, el realista, dice Royce, está sometido a un dualismo, porque tiene que postular la existencia de por lo menos una idea y un objeto externo a ella. El misticismo, al contrario, rechaza el dualismo y afirma la existencia de un Uno en el que desaparecen las diferencias entre sujeto y objeto, entre la idea y la realidad a la que aquélla se refiere.

El misticismo, en este sentido, corre la misma suerte que el realismo. Porque si hay sólo un Ser simple e indivisible, el sujeto finito y sus ideas deben entenderse como ilusorias. Y en tal caso, lo Absoluto no puede ser conocido; porque sólo podría conocérsele por medio de las ideas. De hecho, toda afirmación de que hay un Uno tiene que ser ilusoria. Es cierto que nuestras ideas fragmentarias necesitan completarse en un sistema unificado, y que la totalidad es la verdad. Pero si el filósofo acentúa en tal forma la unidad que las ideas se convierten en ilusorias, no puede al mismo tiempo sostener coherentemente que haya un Uno o un Absoluto. Porque está claro que lo Absoluto sólo tiene sentido para nosotros en cuanto se concibe por medio de ideas.

Si queremos sostener, pues, que el conocimiento de la realidad es posible, no podemos seguir las huellas del misticismo. Debemos admitir un pluralismo. Al mismo tiempo, no podemos volver al realismo descrito anteriormente. El rea-

16. Tal vez podría resumirse el argumento en la forma siguiente: si las cosas son totalmente independientes de las ideas, éstas son totalmente independientes de las cosas. Y en tal caso la verdad, entendida como la relación entre la idea y las cosas, es inalcanzable.

lismo, pues, debe modificarse de forma que no se destruya a sí mismo. Y una de las formas de intentar tal modificación es seguir las huellas de lo que Royce llama "racionalismo crítico". El racionalista crítico trata de "definir el Ser en términos de validez, pensar que quien dice que cualquier objeto *es* quiere decir sólo que una determinada idea... *es válida*, tiene cierta verdad, define una experiencia que, por lo menos como idea matemática y tal vez como hecho empírico, es decididamente *posible*".[17] Supongamos que afirmo la existencia de seres humanos en el planeta Marte. Según el racionalista crítico, estoy afirmando que en el progreso de una posible experiencia una determinada idea sería valida o verificada. Royce indica como ejemplos del racionalismo crítico la teoría kantiana de una experiencia posible y la definición de J. S. Mill de la materia como posibilidad permanente de sensaciones. Podría añadirse a ellos el positivismo lógico, siempre que se sustituya el término "idea" por "proposición empírica".

En la opinión de Royce, el racionalismo crítico goza de una ventaja frente al realismo: que al definir el Ser en términos de una posible experiencia, como la afirmación de la validez de una idea (mejor, la verificación de una proposición) se evita la objeción nacida de la total separación que el realismo establece entre las ideas y la realidad a la cual se supone se refieren. Al propio tiempo, el realismo crítico tiene un gran inconveniente: es incapaz de contestar la pregunta: *¿Qué es una experiencia válida o decididamente posible en el momento en que sólo se supone su posibilidad?* ¿Qué es una verdad válida en el momento en que nadie verifica su validez?[18] Si afirmo que hay hombres en Marte, tal afirmación implica sin duda —en un sentido definible del término— que la presencia de hombres en Marte es un objeto de experiencia posible. Pero si ocurre que la afirmación es cierta, su existencia no es sólo una existencia posible. Así, difícilmente puede definirse el Ser sólo en términos de la posible validez o verificación de una idea. Y aunque el racionalismo crítico no habla de la realidad imposible, como hacen el realismo y el misticismo, es incapaz de dar razón satisfactoria de la realidad. Hay que ir, pues, a una teoría filosófica más adecuada, que subsuma las verdades contenidas en las tres teorías mencionadas, pero que al mismo tiempo se manifieste inmune a las objeciones que pueden planteárseles a aquéllas.

4. Hemos dicho ya que por "realismo" Royce entiende más un nominalismo que un realismo, según se usa este término en la controversia de los universales. Y si atendemos a este punto no nos extrañaría su afirmación de que para el realista la única forma última del ser es el individuo. Porque el lema de los nominalistas era el de que sólo el individuo existe. Al propio tiempo hay que tener en cuenta el hecho de que Hegel, que no era nominalista, usaba el término "individuo" para designar al universal concreto, y que en la filosofía hegeliana la forma última del ser es el individuo en este sentido del término, siendo lo Absoluto el

17. *El mundo*, I, pp. 226-227.
18. Ibid., I, p. 260.

individuo supremo, el universal concreto que lo incluye todo. Así, cuando Royce afirma que la verdad contenida en el realismo es que la única forma última del ser es el individuo, sería erróneo indicar simplemente que está aceptando el lema nominalista. Porque "reinterpreta" el término "individuo" bajo la inspiración de la tradición idealista. Según su uso del término, "un ser individual es una Vida de la Experiencia que realiza ciertas Ideas de forma absolutamente final... La esencia de lo Real es ser Individuo o no permitir nada más de su misma especie, y sólo posee tal carácter como el único cumplimiento del fin".[19]

Hemos visto, pues, que una idea es el cumplimiento incompleto o parcial de un determinado fin, la expresión de un deseo. Y la encarnación total de los deseos es el mundo en su conjunto. Así, cualquier idea en último término "significa" [20] la totalidad. De donde se sigue que en la totalidad, en el mundo como conjunto, puedo reconocerme a mí mismo. Hasta aquí, pues, podemos encontrar cierta verdad en el "misticismo" y estar de acuerdo con el místico oriental que "dice del yo y del mundo: *Ése eres Tú*".[21]

Es evidente, sin embargo, que en tanto incorporada a una fase especial de la conciencia, la voluntad se expresa a sí misma con vistas sólo a una parte del mundo o a determinados hechos del mundo. El resto reincide en un fondo vago al margen de la conciencia. De hecho, se convierte en el objeto de una experiencia posible. Con otras palabras, es preciso introducir un concepto tomado del racionalismo crítico.

Hasta ahora hemos pensado desde el punto de vista del sujeto finito individual. Pero si bien es cierto que en un sentido obvio el mundo es "mi mundo" y el de nadie más, es también obvio que si considero al mundo como simple y únicamente la encarnación de mi voluntad, estoy condenado al solipsismo. Está también claro que si postulo la existencia de otras vidas de experiencia además de la mía, pero considero cada una de estas vidas como completamente encerrada en sí, vuelvo a caer en la tesis del realismo, a saber, que la realidad consiste en entidades completamente separadas y mutuamente independientes. Así, para evitar el solipsismo sin volver a la tesis realista que hemos rechazado ya, tenemos que introducir una nueva dimensión o plano: el de la intersubjetividad.

Se dice ordinariamente, indica Royce, que llegamos a conocer la existencia de otras personas por razonamiento analógico. Es decir, al observar ciertos modos de comportamiento exterior, les atribuimos una voluntad como la nuestra. Pero si tal significa que tenemos primero un saber de nosotros mismos e inferimos luego la existencia de los demás, "se acerca más a la verdad decir que primero aprendemos sobre nosotros mismos desde y a través de nuestros prójimos,

19. Ibid., I, p. 348. Por ejemplo, "mi mundo" es la encarnación de mi voluntad, el cumplimiento de mi fin, la expresión de mis intereses. Y, así, es único. Pero, como se explica en los párrafos siguientes, no podemos quedarnos simplemente con el concepto de "mi mundo".
20. Hay que recordar que para Royce "el significado interno" es primario.
21. *El mundo*, I, p. 355.

antes que aprendamos sobre nuestros prójimos por analogía con nosotros mismos".[22] En realidad, tenemos una prueba siempre presente de la existencia de los demás, porque los demás son fuente de nuevas ideas: responden a nuestras preguntas; nos hablan; expresan opiniones contrarias a las nuestras; etc. Así, es precisamente a través del contacto social o por lo menos en la conciencia de la presencia de los demás, como formamos nuestras propias ideas y somos conscientes de lo que realmente queremos e intentamos. Como dice Royce, nuestros prójimos "nos ayudan a encontrar nuestro verdadero sentido".[23]

Pero si Royce rechaza la idea de que primero tengamos una conciencia clara de nosotros mismos e infiramos luego la existencia de los demás, menos aún intenta decir que tengamos primero una idea definida de los demás e infiramos luego que nosotros somos también personas. Dice, sin duda, que "parece que una vaga convicción de la existencia de nuestros prójimos es lo que antecede, hasta cierto punto, a la formación definida de una conciencia de nosotros mismos".[24] Pero tal tesis afirma que la conciencia clara de nosotros mismos y de los demás surge de una cierta conciencia social originaria, es decir, que se trata más de una diferenciación que de una inferencia. La autoconciencia empírica depende constantemente de una serie de efectos-contraste. "El Ego se conoce siempre en cuanto se opone al Alter." [25] Ambos emergen de la conciencia social originaria.

A medida que se desarrolla la experiencia, el individuo percibe cada vez más las vidas interiores de los demás como algo privado, que escapa a la observación directa. Al propio tiempo progresivamente va teniendo conciencia de los objetos exteriores como instrumentos para determinados fines comunes a él y a los demás, así como de los fines e intereses particulares suyos y de los demás. Así surge la conciencia de una tríada: "mi prójimo y yo mismo, con la Naturaleza entre nosotros".[26]

El mundo de la Naturaleza lo conocemos sólo en parte, permaneciendo un gran sector del mismo en el reino de la experiencia posible. Pero hemos señalado ya las dificultades con que se encuentra el racionalismo crítico al querer explicar el estado ontológico de los objetos de una experiencia posible; y en cualquier caso la ciencia no nos permite creer que la Naturaleza sea simple y solamente la encarnación de la voluntad y el fin humanos. La hipótesis de la evolución; por ejemplo, nos lleva a concebir los entendimientos finitos como productos. En tal caso, sin embargo, se plantea el problema de cómo pueda salvarse la definición

22. Ibid., II, pp. 170-171.
23. Ibid., II, p. 172.
24. Ibid., II, p. 170.
25. Ibid., II, p. 264. Royce manifiesta su conformidad general con la teoría de los orígenes de la autoconciencia dada en el segundo volumen de *Mental Development in the Child and the Race* (*Desarrollo mental en el niño y en la raza*, 1896), de James Mark Baldwin (1861-1934), de la Universidad de Princeton.
26. *El mundo*, II, p. 177.

idealista del Ser a base del significado interno de las ideas consideradas como el cumplimiento parcial de un fin.

La respuesta de Royce a tal pregunta es fácil de prever. El mundo es en última instancia la expresión de un sistema absoluto de ideas que a su vez es el cumplimiento parcial de la voluntad divina. Dios, al expresarse en el mundo, se constituye en el Individuo último. O, diciéndolo de otro modo, el Individuo último es la vida de la experiencia absoluta. Cada yo finito es una expresión única del fin divino, y cada uno de ellos se encarna y se expresa en su mundo. Pero "mi mundo" y "tu mundo" no son más que facetas de "el mundo", encarnación de la voluntad y del fin divino infinito. Y lo que para nosotros no es más que el objeto de una experiencia posible, para Dios es el objeto de la experiencia creativa real. "El mundo todo de la verdad y del ser debe existir sólo como presente, en toda su variedad, su riqueza, sus relaciones, su entera constitución, ante la unidad de una conciencia única que incluye el nuestro y todos los significados conscientes finitos en una aprehensión final eternamente presente." [27] Royce puede, así, conservar su teoría del Ser, a saber, que "todo lo que es, es conocido conscientemente como el cumplimiento de una idea, y es conocido como tal, bien por nosotros mismos en el momento actual, bien por una conciencia que incluya a la nuestra".[28]

5. Hemos visto que para Royce el individuo es una *vida* de experiencia. Y si buscamos la naturaleza del yo en un sentido meta-empírico,[29] tenemos que concebirlo en términos éticos, no en términos de sustancia del alma. Porque sólo por la posesión de un único ideal, una única vocación, una única tarea vital, que es el "sentido" de mi pasado y la meta de mi futuro, "*me defino y me constituyo como un Yo*".[30] Tal vez, pues, podamos decir, hablando en una forma que recuerda el existencialismo, que para Royce el individuo finito se crea continuamente a sí mismo realizando un ideal único, cumpliendo una vocación determinada única.[31].

Valiéndose de esta idea del yo, Royce trata de enfrentarse con la objeción de que el idealismo absoluto priva de realidad, de valor y de libertad al yo finito. Por supuesto, no pretende negar ninguno de los datos empíricos que se refieren a la dependencia de lo psíquico con respecto a lo físico, o a la influencia en el yo de la circunstancia social, de la educación y otros factores parecidos. Pero insiste en que cada yo finito tiene una forma propia de conocer y de responder con sus actos a tal dependencia,[32] en tanto desde el punto de vista meta-

27. Ibid., I, p. 397.
28. Ibid., I, p. 396.
29. Es decir, si buscamos un concepto metafísico del yo más que una explicación empírica de, por ejemplo, los orígenes y desarrollo de la autoconciencia.
30. *El mundo*, II, p. 276.
31. No es preciso decir que para el existencialista ateo, como Sartre, la idea de una vocación dada por Dios carece de validez.
32. De nuevo, esto recuerda al existencialismo moderno.

físico la vida de cada yo finito es una contribución única al cumplimiento del fin general de Dios. Royce tiene que admitir en realidad que cuando yo quiero, Dios quiere en mí, y que mi acción es parte de la vida divina. Pero tal concesión, dice, es totalmente compatible con la afirmación de que el yo finito puede obrar con libertad. Porque por el mismo hecho de ser una expresión *única* de la voluntad divina, la voluntad de la que proceden mis actos es *mi* voluntad. "La individualidad de tu acto *es* tu libertad." [33] Es decir, yo soy el modo de expresión de la voluntad divina; y si mis actos proceden de mí, son actos libres. De hecho, en un sentido, es cierto que el Espíritu divino nos fuerza, pero "en el sentido de que te fuerza a ser un individuo y a ser libre".[34]

Así, Royce sostiene que toda voluntad finita busca lo Absoluto, de tal forma que "buscar algo que no sea lo Absoluto mismo es en realidad, aún para el yo más perverso, sencillamente imposible".[35] En otras palabras, todo yo finito tiende por su misma naturaleza, conscientemente o no, a unificar cada vez más su voluntad con la voluntad divina. Nuestros deberes están en función del tipo de comportamiento que pueda aproximarnos más a este fin. Y una regla moral es la regla que, de ser seguida, nos aproximaría más al fin propuesto que si actuáramos en sentido contrario a tal regla. Está, pues, bastante claro que en la ética de Royce el concepto del bien es importantísimo, y que el deber está en relación con los medios necesarios para alcanzar este bien, a saber, la unión consciente de nuestra voluntad con la voluntad divina. Pero no está tan claro que pueda uno rebelarse contra la voluntad divina o contra un precepto conocido de la ley moral. Porque si buscamos inevitablemente a lo Absoluto, parece seguirse que si una persona actúa de una forma que de hecho no le aproxima al último fin que siempre busca, lo hace simplemente por ignorancia, por defecto de conocimiento. Así, se plantea la pregunta: "¿puede el yo finito, conociendo el deber, escoger libremente en cualquier sentido, rebelarse u obedecer?" [36]

Royce contesta en primer lugar que si bien el hombre que tenga un conocimiento claro de lo que debe hacer, actuará de acuerdo con tal conocimiento, puede voluntariamente concentrar su atención en algún otro lugar, de forma que aquí y ahora ya no sepa exactamente lo que debe hacer. "Pecar es *olvidar conscientemente*, por un estrechamiento del campo de atención, un deber ya conocido." [37]

Dadas las premisas de Royce, tal respuesta no es muy adecuada. Claro está que podemos darle un cierto valor a su idea del cambio de atención. Supongamos, por ejemplo, que estoy sinceramente convencido de que obraría mal si actuara en un sentido que considero produce un placer sensual. Cuanto más con-

33. *El mundo*, I, p. 469.
34. Ibid., II, p. 293.
35. Ibid., II, p. 347.
36. Ibid., II, p. 351.
37. Ibid., II, p. 359.

centre mi atención en los aspectos placenteros de tal forma de actuar, tanto más mi convicción de que es una acción mala tenderá a desaparecer del marco de la conciencia, y llegará a ser inefectiva. Todos sabemos que tal tipo de situaciones se da con bastante frecuencia. Y corrientemente se diría que el agente debiera tener cuidado de no concentrar la atención en los aspectos placenteros de una forma de actuar que sabe sinceramente que no es buena. Si lo hace, es últimamente responsable de lo que ocurra. Pero aunque tal punto de vista es evidentemente razonable, se plantea inmediatamente la pregunta: ¿cómo puede ser responsable el agente de escoger concentrar la atención en una cierta dirección, si él es en su totalidad expresión de la voluntad divina? ¿No hemos llevado el problema demasiado lejos?

Royce tiende más bien a eludir el tema, volviendo al de la superación del mal en la totalidad. En general, el sentido de su respuesta parece ser que ya que el hombre dirige la atención de acuerdo con su voluntad, el hombre es responsable de ello y, por tanto, del resultado. El hecho de que la voluntad humana sea la expresión de la voluntad divina no cambia la situación. En tales circunstancias, no parece que Royce pueda decir nada más. Porque aunque es cierto que quiere mantener la libertad humana y la responsabilidad en un sentido real, querer mantener al mismo tiempo la teoría de un Absoluto que lo incluye todo influye inevitablemente en su consideración de la libertad. La libertad moral se convierte "simplemente en la libertad de retener por la atención u olvidar por inatención, un deber ya presente en la propia conciencia finita".[38] A la pregunta de si retener u olvidar no está ya determinado por lo Absoluto, Royce sólo puede contestar que depende de la propia voluntad del hombre, y que actuar según la propia voluntad *es* actuar libremente, aun cuando la voluntad finita sea una encarnación particular de la voluntad divina.

6. Puesto que Royce acentúa —en una forma que nos recuerda a Fichte— la unicidad de la tarea que todo ser finito tiene que llevar a cabo, no puede esperarse que dedique mucho tiempo a desarrollar una teoría de las reglas morales universales.[39] Y tal vez no sea exagerado decir que para él el precepto fundamental es, como para Emerson, "¡Sé un individuo!, es decir, encuentra y cumple tu única tarea". Al mismo tiempo, sería completamente falso describirlo como empequeñeciendo la idea de la comunidad. Al contrario, puede considerarse su teoría ética como una contribución a la exigencia de Harris, en su programa de filosofía especulativa, de una teoría social que satisfaciera las necesidades de una conciencia nacional que se apartase del puro individualismo. Según Royce, todos los yos finitos se relacionan mutuamente, precisamente porque son expresio-

38. Ibid., II, p. 360.

39. "Por Deber se entiende, en cualquier instante temporal, una regla que, de seguirla, de tal forma conduciría a expresar, en ese momento, la voluntad de uno, que gracias a esto uno estaría más cerca de la unión con lo divino, más cerca de la conciencia de la unicidad de su voluntad con la Voluntad Absoluta, que si actuara contra este Deber", *El mundo*, II, pp. 347-348. Aquí se marca el acento en el "instante", no en el individuo.

nes únicas de una voluntad infinita. Y todas las vocaciones individuales o tareas vitales son elementos de una tarea común: el cumplimiento del fin divino. Así, Royce predica la lealtad a la comunidad ideal; a la "Gran Comunidad", como la llama él.[40]

En *The Problem of Christianity* (*El problema del Cristianismo*, 1913), Royce define la lealtad como "la voluntaria y total dedicación de un yo a una causa, cuando la causa es algo que une a muchos yos en uno y en lo que, por tanto, consiste el interés de la comunidad".[41] Y ve en la iglesia, la comunidad de los creyentes, especialmente tal como la presentan las epístolas paulinas, la encarnación del espíritu de lealtad, de la dedicación a un ideal común y de la lealtad a la comunidad ideal a la que debe amarse como si se tratara de una persona. Esto no significa, sin embargo, que Royce trate de identificar lo que él llama la "Gran Comunidad" con una iglesia histórica, más que con un Estado histórico. La "Gran Comunidad" está más cerca del reino de los fines kantiano; es la comunidad humana ideal. Ahora bien, aunque sea un ideal al cual hay que tender, más que una sociedad histórica real existente aquí y ahora, no está en la base del orden moral, precisamente porque es el fin o *telos* de la acción moral. Es cierto que sólo el individuo puede elaborar su vocación moral: nadie puede hacerlo por él. Pero por la misma naturaleza del yo, la verdadera individualidad sólo puede realizarse por la lealtad a la "Gran Comunidad", a una causa ideal que aúne a todos los hombres.

Profundamente influido por C. S. Peirce, Royce viene a acentuar el papel de la interpretación en el conocimiento y en la vida humanos; y aplica tal idea a su teoría ética. Por ejemplo, el individuo no puede realizarse y alcanzar la verdadera mismidad o personalidad sin darle un fin o un plan a su vida, en relación al cual los conceptos tales como bien y mal, yo superior y yo inferior, adquieran un significado concreto. Pero el hombre llega a concebir el plan de su vida o el fin ideal sólo por un proceso de interpretarse a sí mismo. Además, tal interpretación se lleva a cabo sólo en un contexto social, a través de la actividad recíproca con los demás. No cabe duda de que los demás me ayudan a interpretarme a mí mismo, y que yo ayudo a los demás a interpretarse a sí mismos. En un cierto sentido tal proceso tiende más a la división que a la unión, puesto que cada individuo se hace más consciente de su yo en tanto poseedor de una tarea única. Pero si atendemos a la estructura social del yo, tenemos que formarnos la idea de una comunidad de intepretación ilimitada, es decir, de la humanidad en tanto ocupada, a lo largo del tiempo, en la tarea común de interpretar el mundo físico y sus propios fines, ideales y valores. Todo progreso en el conocimiento científico y en la intuición moral implica un proceso de interpretación.

El objeto supremo de la lealtad como categoría moral es, pensaba Royce,

40. En 1908 Royce publicó *The Philosophy of Loyalty* (*La filosofía de la lealtad*), y en 1916, *The Hope of the Great Community* (*La esperanza de la Gran Comunidad*).
41. *The Problem of Christianity* (*El problema del Cristianismo*), I, p. 68.

esta comunidad de interpretación ideal. Pero a medida que fue envejeciendo, acentuó la importancia de las comunidades limitadas, tanto para el desarrollo moral como para el cumplimiento de una reforma social. Si pensamos, por ejemplo, en dos individuos que discuten sobre la posesión de cierta propiedad, podemos decir que tal situación potencialmente peligrosa se transforma por la intervención de una tercera parte: el juez. La relación triádica sustituye a la relación diádica potencialmente peligrosa, y queda establecida una comunidad de interpretación a pequeña escala. Así, Royce trata de mostrar las funciones mediadoras o interpretativas y moralmente educativas de instituciones tales como el sistema judicial, siempre a la luz de la idea de interpretación. Aplica tal idea incluso a la institución de los seguros y desarrolla, como defensa contra la guerra, un esquema de seguridad a escala internacional.[42] Algunos de sus críticos tal vez hayan visto en tales ideas una mezcla típicamente norteamericana de idealismo con un pragmatismo a ras de tierra. Lo que no significa, por supuesto, que tal mezcla esté mal. En cualquier caso, Royce evidentemente vio que si los fines individuales tenían que preceder a la teoría ética, se necesitaba algo más que una exhortación a que los hombres fueran leales a la comunidad ideal de interpretación.

7. Por lo dicho hasta aquí, está claro que Royce da a la personalidad única un valor que no podía atribuírsele en la filosofía de Bradley. No sorprende, pues, que le interese mucho más que a Bradley el problema de la inmortalidad, y que sostenga que el yo se conserva en lo Absoluto.

Al tratar este tema, Royce, entre otros aspectos, se demora en el tema kantiano de que la actividad moral del individuo no puede tener un fin temporal. "Una actividad moral conscientemente última es una contradicción de términos... El servicio de lo eterno es un servicio por esencia ilimitado. No puede haber una acción moral última." [43] Evidentemente, tal argumentación no podía por sí sola demostrar la inmortalidad. Es cierto que si reconocemos una ley moral, debemos verla como algo que pesará sobre nosotros toda la vida. Pero no se deduce de esta sola premisa que el yo sobreviva a la muerte del cuerpo y sea capaz de seguir realizando una vocación moral. Pero para Royce, en tanto metafísico, el universo es tal que el yo finito, como expresión única de lo Absoluto y representante de un valor irremplazable, tiene que seguir existiendo. El yo ético es siempre algo que se está haciendo; y como debe cumplirse el fin divino, se justifica la creencia de que después de la muerte del cuerpo el yo alcance la verdadera individualidad en una forma superior. Pero "no sé en absoluto ni pretendo adivinar por qué proceso se expresa luego la individualidad de nuestra vida humana. Espero hasta que esta dimensión mortal alcance la Individualidad".[44] Evidentemente, en tal afirmación de la inmortalidad, lo que realmente cuenta es

42. Cf. *War and Insurance* (*La guerra y la seguridad*, 1914), y *La esperanza de la Gran Comunidad* (1916).
43. *El mundo*, I, pp. 444-445.
44. *The Conception of Immortality* (*El concepto de inmortalidad*), p. 80.

la visión metafísica general que tiene Royce de la realidad, unida a su valoración de la personalidad.

8. Al final del primer volumen de las "Gifford lectures" de Royce hay un "ensayo suplementario" en el cual muestra su desacuerdo con Bradley con respecto al tema de la multiplicidad infinita. Bradley —puede recordarse— sostiene que el pensamiento relacional nos implica en un conjunto de series infinitas. Si, por ejemplo, las cualidades *A* y *B* se relacionan por medio de la relación *R*, nos encontramos frente a dos posibilidades: decir que *R* es completamente reductible a *A* y *B*, o que no es completamente reductible a ellas. En el primer caso hay que sacar la conclusión de que *A* y *B* no se relacionan en absoluto. En el segundo caso, habrá que postular otras relaciones, a fin de relacionar *A* y *B* con *R*, y así ilimitadamente. Nos sentimos, pues, forzados a postular una multiplicidad realmente infinita. Pero tal concepto es autocontradictorio. Por lo tanto, habrá que concluir que el pensamiento relacional es incapaz de dar cuenta coherentemente de cómo la Multiplicidad procede del Uno y está unificado en él y que el mundo ofrecido por tal pensamiento pertenece a la esfera de lo aparente, opuesta a la de la realidad. Royce, sin embargo, trata de demostrar que el Uno puede expresarse en series infinitas "bien ordenadas" sin encerrar contradicción, y que, por lo tanto, el pensamiento puede dar cuenta coherentemente de la relación entre lo Uno y la Multiplicidad. Tal vez sea discutible que Royce se enfrente realmente con el problema de Bradley atribuyéndole desde el principio la tesis de que una multiplicidad realmente infinita es "un concepto autocontradictorio",[45] y añadiendo luego que una serie infinita en matemáticas no encierra contradicción. Pero si bien Royce desarrolla su propia tesis de la relación entre lo Uno y lo Múltiple en el contexto de una controversia con Bradley, lo que en realidad le interesa es, sin duda, explicar sus propias ideas.

La atención de Royce fue dirigida por C. S. Peirce hacia la lógica de las matemáticas,[46] y los "ensayos suplementarios" muestran el fruto de los estudios de Royce sobre tal tema. En una serie matemática infinita, tal la de los números enteros, la infinitud de la serie se debe a una operación recursiva del pensamiento, operación que debe definirse como "la que, *de ser expresada con una finalidad determinada*, envolvería, en la región en que ha recibido expresión, una variedad infinita de hechos ordenados por series, relacionados con el fin en cuestión".[47] En general, si suponemos un fin tal que al tratar de expresarlo por medio de una sucesión de hechos, los datos ideales que empezaran a explicarlo requirieran como parte de su propio "significado" unos datos adicionales que fueran a su vez expresiones posteriores del significado original y exigieran al mismo

45. *El mundo*, I, p. 475.
46. El interés de Royce por la lógica matemática cristalizó en *The Relations of the Principles of Logic to the Foundations of Geometry* (*La relación entre los principios de la lógica y los fundamentos de la Geometría*, 1905).
47. *El mundo*, I, p. 507.

tiempo otras nuevas expresiones, en tal caso tendríamos una serie interminable producida por una operación recursiva del pensamiento.

Unas series de esta índole pueden ser consideradas adecuadamente como una totalidad. En realidad, no es una totalidad, en el sentido de que no podemos contar hasta el fin y completar la serie, porque es infinita o interminable *ex hypothesi*. Pero si tomamos, por ejemplo, la serie de los números enteros, "el matemático puede considerarlos como *dados* por medio de su definición universal y de su consiguiente diferencia clara entre ellos y los demás objetos de pensamiento".[48] En otras palabras, entre las ideas de totalidad y de serie infinita no hay una repugnancia intrínseca. Y podemos concebir a lo Uno como expresándose por sí mismo en una serie infinita o, mejor, en una pluralidad de series infinitas coordinadas: la pluralidad de las vidas de experiencia. Esto nos da, por supuesto, un concepto más dinámico que estático de lo Uno, lo cual es esencial para la metafísica de Royce, que pone el acento en la voluntad y el fin divinos y en el "sentido interno" de las ideas.

Royce define una serie infinita de este tipo como un sistema autorrepresentativo. Y encuentra ejemplos de ello en "todos los sistemas matemáticos continuos y distintos de cualquier tipo infinito".[49] Pero un simple ejemplo dado por el mismo Royce servirá mejor para aclarar lo que entiende por un sistema autorrepresentativo. Supongamos que decidimos que hay que dibujar un mapa de una pequeña parte de Inglaterra que la reproduzca hasta el último detalle, incluyendo todos los contornos y todas las señales, sean naturales o artificiales. Puesto que el propio mapa quedará constituido en un elemento de Inglaterra, habrá que dibujar otro mapa dentro del primero que lo reproduzca, si realmente quiere realizarse el propósito originario. Y así indefinidamente. Es cierto que tal representación interminable de Inglaterra sería físicamente imposible. Pero podemos concebir una serie interminable de mapas unos dentro de otros, una serie que, aunque no pudiera completarse en el tiempo, pudiese considerarse como ya implicada en nuestro propósito o "sentido" original. El observador que comprendiera la situación y observara los mapas, no vería ningún mapa último. Pero sabría por qué no puede haberlo. Así, no vería ninguna contradicción o irracionalidad en la infinitud de la serie. Y la serie constituiría un sistema autorrepresentativo.

Si aplicamos tal idea a la metafísica, el universo aparecerá como una serie infinita, una totalidad sin fin, expresión de un único fin o plan. Hay, por supuesto, series subordinadas y coordinadas: en especial las series que constituyen las vidas de los yos finitos. Pero están todas ellas comprendidas en una serie infinita unificada que no tiene un último miembro, sino que está "dada" como totalidad en el sentido interno de la idea divina o sistema absoluto de las ideas. Lo

48. Ibid., I, p. 515.
49. Ibid., I, p. 513.

Uno, según Royce, debe expresarse en la interminable serie que constituye su vida de experiencia creativa. En otras palabras, debe expresarse en lo Múltiple. Y puesto que la serie interminable es la expresión progresiva o el cumplimiento de un único fin, la totalidad de la realidad es un sistema autorrepresentativo.

9. Es evidente que Royce, con su exaltación de la personalidad, no tiene ninguna intención de abandonar el teísmo por completo y de usar el término "lo Absoluto" simplemente como un nombre del mundo en tanto totalidad abierta, es decir, una serie a la cual no puede asignársele un último miembro. El mundo es para él la encarnación del sentido interno de un sistema de ideas que son a la vez el cumplimiento parcial de un fin. Y lo Absoluto es un yo; es más personal que impersonal; es una conciencia eterna e infinita. Así, puede ser definido propiamente como Dios. Y Royce describe a la serie infinita que constituye el universo temporal como presente de una vez por todas, *tota simul*, en la conciencia divina. En efecto, está dispuesto a elogiar a Santo Tomás de Aquino por su estudio del conocimiento divino; y él mismo usa la analogía de la conciencia que tenemos de una sinfonía como una totalidad, conciencia que evidentemente es del todo compatible con el conocimiento de que esta parte precede a aquélla. Así, según Royce, Dios es consciente de la sucesión temporal, si bien toda la serie temporal está presente en la conciencia eterna.

Al mismo tiempo Royce rechaza la separación dualista del mundo y Dios, que considera característica del teísmo, y acusa a Santo Tomás de concebir "la existencia temporal del mundo creado como separada de la vida eterna que pertenece a Dios".[50] Lo Múltiple existe en la unidad de la vida divina. "La simple unidad es meramente imposible. Dios no puede ser Uno más que siendo Múltiple. Ni podemos nosotros, los distintos yos, ser algo múltiple, si no somos Uno en Él."[51]

Con otras palabras, Royce trata de reinterpretar el teísmo a la luz del idealismo absoluto. Intenta conservar la idea de un Dios personal, combinándola con la idea de un Absoluto que lo incluya todo, representado como el Universal de los universales.[52] Y ésta no es una posición fácil de mantener. De hecho, su ambigüedad queda ilustrada por el uso que hace Royce del término "individuo" Si hablamos de Dios como el supremo o último Individuo, tendemos naturalmente a pensarle como un ser personal y a pensar el mundo como la expresión "externa" de su voluntad creadora. Pero para Royce el término "individuo", significa, como hemos visto, una vida de experiencia. Y según este significado del término, Dios se convierte en la vida de la experiencia absoluta e infinita, en donde todas las cosas finitas son inmanentes. En tanto la interpretación de la existencia de las cosas finitas como expresión de una voluntad intencional insinúa una creación en sentido teísta, la definición de Dios como experiencia abso-

50. Ibid., II, p. 143.
51. Ibid., II, p. 331.
52. El término "universal" se usa aquí, huelga decirlo, en el sentido de universal concreto.

luta sugiere una relación bastante distinta. Claro que Royce trata de unificar ambas ideas con el concepto de la experiencia creativa; pero en su filosofía parece haber un matrimonio algo inestable entre el teísmo y el idealismo absoluto.

Por supuesto, es notoriamente difícil expresar la relación entre lo finito y lo infinito sin tender o a un monismo en el cual lo Múltiple quede relegado a la esfera de lo aparente o sumergido en lo Uno, o a un dualismo que haga inapropiado el uso del término "infinito". Y ciertamente no es posible evitar ambas posiciones sin recurrir a una teoría clara de la analogía del ser. Pero las afirmaciones de Royce sobre el tema del ser son algo desconcertantes.

Por una parte, se nos dice que el ser es la expresión o la encarnación del significado interno de una idea y, por tanto, del fin o la voluntad. Pero aunque la subordinación del ser al pensar sea característica del idealismo metafísico, la pregunta que inevitablemente se plantea es la de si el propio pensamiento no es una forma del ser. Y lo mismo puede preguntarse con respecto a la voluntad. Por otra parte, se nos dice que lo últimamente real, y por tanto la presumible forma última del ser, es el individuo. Y puesto que Dios es el Individuo de los individuos, parece deducirse que debe ser el ser supremo y absoluto. Ahora bien, se nos dice también que consideremos a la "individualidad, y por consiguiente al ser, ante todo como una expresión de la voluntad".[53] Considerar a la individualidad como expresión de la voluntad no es tan difícil si interpretamos la individualidad como una vida de expresión. Pero considerar al ser como una expresión de la voluntad no es tan fácil. Porque vuelve a surgir la pregunta: ¿no es la voluntad un ser? Claro que sería posible restringir el uso del término "ser" al ser material. Pero entonces difícilmente podría considerarse a la individualidad, en el sentido que Royce da al término, como un ser.

No obstante, a pesar de la ambigüedad y la falta de precisión de sus escritos, la filosofía de Royce impresiona por su sinceridad. Evidentemente es la expresión de una fe sostenida profundamente: fe en la realidad de Dios, en el valor de la personalidad humana y en la unidad de la humanidad en y a través de Dios, unidad que sólo puede realizarse adecuadamente mediante las contribuciones individuales a una actividad moral común. Royce tenía sin duda algo de predicador. Pero la filosofía que predicó ciertamente significaba para él mucho más que un ejercicio o juego intelectual.

Debería añadirse que, según la opinión de ciertos comentaristas,[54] Royce llegó a abandonar su teoría de la Voluntad Absoluta y a sustituirla por la idea de una ilimitada comunidad de interpretación, es decir, una ilimitada comunidad de individuos finitos. Y desde un punto de vista puramente ético, tal cambio sería comprensible; porque se desharía de la objeción, que el propio Royce tenía presente, de que es difícil, si de hecho es posible, reconciliar la teoría de la

53. *El mundo*, I, p. 588.
54. Cf. el Apéndice a *The Moral Philosophy of Josiah Royce* (*La filosofía moral de Josiah Royce*) de Peter Fuss (Cambridge, Mass., 1965).

Voluntad Absoluta con la idea de unos seres humanos concebidos como puros agentes morales. Al mismo tiempo, la sustitución de una comunidad de individuos finitos por lo Absoluto sería un cambio totalmente radical. Y no es fácil ver, de ningún modo, cómo tal comunidad podría realizar, por decirlo así, la función cosmológica de lo Absoluto. Así, aun cuando la idea de lo Absoluto quede relegada en los últimos escritos de Royce, uno duda en aceptar la tesis de que positivamente haya rechazado la idea, a menos que, por supuesto, uno se sienta llevado a hacerlo por la fuerza de la evidencia empírica. Y hay sin duda alguna evidencia. En los últimos años el propio Royce se refirió a un cambio en su idealismo. No podemos decir, pues, que la idea de que sustituyó su primera concepción de lo Absoluto por la comunidad ilimitada de interpretación no tenga fundamento. Royce no parece, sin embargo, haber sido todo lo explícito que uno hubiera deseado sobre la naturaleza y extensión exactas del cambio al cual se refiere.

Capítulo XIII

EL IDEALISMO PERSONAL Y OTRAS TENDENCIAS

La crítica de Howison a Royce en favor de su propio pluralismo ético. — El idealismo evolucionista de Le Conte. — El idealismo personal de Bowne. — El idealismo objetivo de Creighton. — Sylvester Morris y el idealismo dinámico. — Algunas indicaciones sobre la continuación del idealismo en el siglo XX. — Intento de trascender la oposición entre idealismo y realismo.

1. George Holmes Howison (1834-1916), miembro de la Philosophical Society de St. Louis y del *Kant Club* de W. T. Harris, fue primero profesor de matemáticas. Pero en 1872 aceptó la cátedra de lógica y de filosofía en el Massachusetts Institute of Technology, de Boston, puesto que ocupó hasta 1878, en que se fue a Alemania por dos años. En Alemania recibió la influencia del hegeliano de izquierda Ludwig Michelet (1801-1893) y, como el propio Michelet, interpretó la Idea absoluta o la Razón cósmica de Hegel como un ser personal: Dios. En 1884 llegó a ser profesor de la Universidad de California. Su obra *The Limits of Evolution and Other Essays* (*Los límites de la evolución y otros ensayos*) apareció en 1901.

Se ha dicho ya que Howison participó en la discusión que sirvió de base para *El concepto de Dios* (1897), obra a la que nos hemos referido en el capítulo dedicado a Royce. En su introducción al libro, Howison llama la atención sobre la existencia de un cierto acuerdo básico entre los participantes en la discusión, especialmente en lo que se refiere a la personalidad de Dios, y a la íntima relación entre los conceptos de Dios, libertad e inmortalidad. Pero si bien admite un cierto aire de familia entre los distintos tipos de idealismo, esto no le impide desarrollar una enérgica crítica de la filosofía de Royce.

En primer lugar, si se define al ser a base de su relación con el significado interno de una idea, ¿cómo —pregunta Howison— es posible distinguir si la idea en cuestión es mi idea o la de un yo infinito que lo incluye todo? El factor que mueve a Royce —y a los que participan de su perspectiva general— a rechazar el

solipsismo en pro de un idealismo absoluto, es una respuesta instintiva a las exigencias del sentido común, más que un argumento lógico y convincente. En segundo lugar, aunque Royce sin duda intenta conservar la libertad y la responsabilidad individual, sólo puede hacerlo a costa de la coherencia. Porque el idealismo absoluto implica lógicamente la fusión de los seres finitos en lo Absoluto.

Se ha definido la filosofía de Howison como un pluralismo ético. La existencia toma la forma de espíritus, y de los contenidos y orden de la experiencia de éstos; el mundo espacio-temporal debe su ser a la coexistencia de los espíritus. Cada espíritu es una causa eficiente libre y activa y tiene en sí misma el origen de su actividad. Al mismo tiempo, cada espíritu es miembro de una comunidad de espíritus, la Ciudad de Dios, cuyos distintos miembros están unidos por una relación de causalidad final, es decir, por su atracción hacia un ideal común: la realización plena de la Ciudad de Dios. La consecuencia humana no está sólo encerrada en sí, sino que, cuando se desarrolla, se reconoce como miembro de lo que Howison llama "conciencia" o "razón completa". Y el movimiento hacia un ideal o un fin común recibe el nombre de evolución.

Todo esto tal vez parezca estar muy cerca de la tesis de Royce, excepto quizá por la insistencia de Howison en que la fuente de actividad de cada espíritu hay que buscarla dentro del espíritu mismo. Pero Howison trata de evitar lo que considera las consecuencias lógicas y desastrosas de la filosofía de Royce, poniendo el acento en la causalidad final. Dios representa el ideal personificado de cada espíritu, con lo cual Howison no pretende decir que Dios no tenga otra existencia que la de ser un ideal humano. Lo que quiere decir es que el modo de acción divina en el espíritu humano es el de causalidad final, más que el de causalidad eficiente. Dios atrae al yo finito como hacia un ideal; pero la respuesta del yo a Dios es más una actividad propia del yo, que la acción de Dios o de lo Absoluto. En otras palabras, Dios actúa iluminando la razón y atrayendo la voluntad hacia el ideal de la unidad de los espíritus libres en él, más que determinando la voluntad humana mediante una causalidad eficiente o el ejercicio del poder.

2. Otro participante en la discusión a que nos hemos referido antes fue Joseph Le Conte (1823-1901), profesor de la Universidad de California. Tras una carrera de geólogo, Le Conte se interesó por los aspectos filosóficos de la teoría de la evolución y desarrolló lo que podría llamarse un idealismo evolucionista.[1] Como fuente última de la evolución vio una energía divina que se expresa inmediatamente en las fuerzas físicas y químicas de la Naturaleza. Pero el flujo de tal energía divina se va individualizando progresivamente, a medida que avanza la organización de la materia. La filosofía de Le Conte es, pues, pluralista, porque sostiene que en el proceso evolutivo encontramos la emergencia de

1. Entre los escritos de Le Conte se cuentan *Religion and Science* (*La religión y la ciencia*, 1874) y *Evolution: Its Nature, Its Evidence and Its Relation to Religious Thought* (*La evolución: su naturaleza, sus pruebas y su relación con el pensamiento religioso*, 1888).

sucesivas formas auto-activas cada vez más altas de individuos, hasta llegar a la forma superior del ser individual alcanzada: el ser humano. En el hombre puede reconocerse el flujo o la chispa de la vida divina y entrar en comunión consciente con su último fundamento. De hecho, puede esperarse una elevación progresiva del hombre al nivel del hombre "regenerado", que goce de un grado superior de desarrollo espiritual y moral.

Howison intentó acercarse a la filosofía a través de la filosofía crítica de Kant repensada a la luz del idealismo metafísico. La aproximación de Le Conte fue más bien un intento de mostrar que la teoría de la evolución libera a la ciencia de todas las implicaciones materialistas y apunta hacia un idealismo religioso y ético. Tuvo cierta influencia en el pensamiento de Royce.

3. Además de Howison, cuya filosofía hemos calificado de idealismo ético, uno de los representantes más influyentes del idealismo personal en Norteamérica fue Borden Parker Bowne (1847-1910). De estudiante, en Nueva York, escribió una crítica de Spencer. Durante varios años de estudio en Alemania recibió la influencia de Lotze, especialmente en lo que se refiere a la teoría de éste sobre el yo.[2] En 1876 Bowne llegó a ser profesor de filosofía en la Universidad de Boston. Entre sus escritos figuran *Studies in Theism* (*Estudios sobre el teísmo*, 1879), *Metaphysics* (*Metafísica*, 1882), *Philosophy of Theism* (*La filosofía del teísmo*, 1887), *Principles of Ethics* (*Los principios de la ética*, 1892), *The Theory of Thought and Knowledge* (*La teoría del pensamiento y del conocimiento*, 1897), *The Immanence of God* (*La inmanencia de Dios*, 1905) y *Personalism* (*El personalismo*, 1908). Los títulos muestran con suficiente claridad la orientación religiosa de su pensamiento.

Bowne definió al principio su filosofía como empirismo trascendental, considerando el notable papel que tuvo en su pensamiento una teoría de las categorías inspirada en Kant. Éstas no se deducen sólo empíricamente, no son resultados fortuitos de la adaptación al ambiente en el proceso evolutivo: son también expresión de la naturaleza del yo y de su experiencia de sí, lo que muestra que el yo es una unidad activa y no un mero postulado lógico, como creyó Kant. De hecho, el yo o la persona, caracterizada por la inteligencia y la voluntad, es la única causa eficiente real. Porque la causa eficiente es esencialmente volitiva. En la Naturaleza se encuentran uniformidades, pero no una causalidad en el sentido propio del término.

Tal idea de la Naturaleza constituye la base de una filosofía de Dios. La ciencia dice cómo ocurren las cosas. Y podemos decir que explica hechos, si por tal se entiende que los muestre como ejemplos o casos de las generalizaciones descubiertas por la experiencia y llamadas "leyes". "Pero en el sentido causal, la

2. Véase el vol. VII de esta *Historia de la filosofía*, p. 299. Para Lotze, admitir el hecho de la unidad de la conciencia es *eo ipso* admitir la existencia del alma. Así, trata de evitar el fenomenismo, por una parte, y de postular una oculta sustancia-alma, por otra. Para Bowne el yo es un dato inmediato de la conciencia, no una entidad escondida que deba inferirse de la existencia de unas facultades y de sus actos.

ciencia no explica nada. Aquí la única posibilidad es la explicación sobrenatural." [3] Es cierto que en la misma ciencia la idea de Dios no es más necesaria que en la fabricación de zapatos. Porque la ciencia es simplemente clasificatoria y descriptiva. Pero en cuanto volvemos a la metafísica, vemos el orden de la Naturaleza como el efecto de la constante actividad de una suprema voluntad racional. En otras palabras, en lo que a sus causas se refiere, cualquier hecho de la Naturaleza es tan sobrenatural como podría serlo un milagro. "Porque en ambos estaría implicado Dios de igual modo." [4]

Podemos formarnos ahora una idea amplia de la realidad. Si, como cree Bowne, ser real es actuar, y si la actividad en el sentido total del término sólo puede atribuirse a las personas, se sigue que sólo las personas son, por decirlo así, completamente reales. Tenemos, así, la idea de un sistema de personas entre las cuales se da una serie de relaciones activas a través de la instrumentalidad del mundo externo. Y este sistema de personas, según Bowne, debe ser la creación de una Persona suprema: Dios. Por una parte, un ser que fuera menos que persona no podría ser la causa suficiente de personas finitas. Por otra parte, si podemos aplicar la categoría de causalidad a un mundo en el cual lo infrapersonal no ejerce una causalidad eficiente real, esto se debe sólo a que el mundo sea la creación de un ser personal que tenga una actividad inmanente en el mundo. Así, la última realidad aparece con un carácter personal, como un sistema de personas con una Persona suprema a la cabeza.

El personalismo, como Bowne acaba llamando a su filosofía, es "la única metafísica que no se disuelve en abstracciones que se anulen a sí mismas".[5] Auguste Comte, según Bowne, hizo bien no sólo limitando la ciencia al estudio de las uniformidades de coexistencia y consecuencia entre fenómenos y excluyendo de ella toda investigación propiamente causal, sino también rechazando la metafísica en la medida en que es un estudio de ideas y categorías abstractas que pretende proporcionar una serie de explicaciones causales. Pero el personalismo es inmune frente a las objeciones que pueden plantearse contra la metafísica tal como Comte la entendió. Porque no busca las explicaciones causales que, según las propias palabras de Comte, la ciencia no puede proporcionar valiéndose de categorías abstractas. El personalismo ve en tales categorías sólo las formas abstractas de la vida consciente de sí, y la explicación causal última se encuentra en una voluntad racional suprema. Es cierto que la metafísica personalista tal vez parezca implicar una vuelta a lo que Comte consideraba la primera etapa del pensamiento humano, la etapa teológica, en la cual las explicaciones se buscaban en las voluntades divinas o en una voluntad divina. Pero el personalismo eleva esta etapa a un nivel superior, puesto que las voluntades caprichosas son sustitui-

3. *The Immanence of God* (*La inmanencia de Dios*), p. 19.
4. Ibid., p. 18.
5. Ibid., p. 32.

das por una voluntad racional infinita.[6]

4. El idealismo objetivo, como se le llama ordinariamente, tuvo como principal representante a James Edwin Creighton (1861-1924), que en 1892 sucedió a J. G. Schurman[7] en la dirección de la Sage School, en la Universidad de Cornell. En 1920 llegó a ser el primer presidente de la American Philosophical Association. Sus principales artículos se reunieron y publicaron póstumamente en 1925 con el título de *Studies in Speculative Philosophy* (*Estudios de filosofía especulativa*).[8]

Creighton distingue dos tipos de idealismo. El primero, al que llama "mentalismo", no es más que la antítesis del materialismo. En tanto el materialista interpreta lo psíquico como una función de lo físico, el mentalista reduce las cosas materiales a fenómenos psíquicos, a estados de conciencia o a ideas. Y puesto que no se puede reducir el mundo material a los estados de conciencia de ciertos individuos finitos sin caer en el absurdo, el mentalista tiene que postular forzosamente un entendimiento absoluto. El ejemplo más claro de este tipo de idealismo es la filosofía de Berkeley. Pero hay algunas variantes, como el panpsiquismo.

El otro tipo principal de idealismo es el idealismo objetivo o especulativo, que no trata de reducir lo físico a lo psíquico, sino que considera a la Naturaleza, al yo y a los otros yos como tres momentos o factores distintos, pero coordinados y complementarios dentro de la experiencia. Con otras palabras, la experiencia nos enfrenta con el ego, los otros yos y la Naturaleza como factores distintos e irreductibles, que al mismo tiempo están comprendidos en la unidad de la experiencia. Y el idealismo objetivo intenta elaborar las implicaciones de esta estructura básica de la experiencia.

Por ejemplo, aunque la Naturaleza es irreductible al entendimiento, ambos se relacionan mutuamente. Así, pues, la Naturaleza no puede ser simplemente heterogénea con respecto al entendimiento: debe ser inteligible. Lo que significa que aunque la filosofía no pueda llevar a cabo el trabajo de las ciencias empíricas, no está destinada simplemente a aceptar las relaciones científicas de la Naturaleza sin añadir nada. La ciencia coloca a la Naturaleza en el centro del cuadro: la filosofía la muestra en coordinación con la experiencia, en su relación con el espíritu. Esto no significa que el filósofo pueda contradecir, ni tan sólo poner en duda los descubrimientos científicos. Significa que su labor es mostrar el significado del mundo representado por las ciencias con respecto a la totali-

6. Es evidente que lo que realmente necesita una demostración es la necesidad de una explicación metafísica. Está claro que la ciencia empírica no puede darla.

7. Jack Gould Schurman (1854-1942), que llegó a presidente de la Universidad de Cornell en 1892, el mismo año en que fundó *The Philosophical Review*, creía que la cultura norteamericana estaba destinada a servir de mediadora entre Oriente y Occidente, y que el idealismo servía especialmente a las necesidades de Norteamérica y al cumplimiento de tal fin. Del mismo modo que Kant sirvió de mediador entre el racionalismo y el empirismo, así también el idealismo especulativo puede servir de mediador entre las ciencias y las artes. Tiene una función sintetizadora en la vida cultural.

8. Aunque no fue un escritor prolífico, la influencia de Creighton como profesor fue considerable. Y él y sus colegas de Cornell fueron responsables de la educación filosófica de muchos de los futuros profesores norteamericanos.

dad de la experiencia. En otras palabras, es posible una filosofía de la Naturaleza.

Además, el idealismo objetivo procura no situar al ego en el centro del cuadro, tomándolo como un punto de partida último e intentando demostrar, por ejemplo, la existencia de los otros yos. El idealista objetivo, en tanto admite una diferencia entre los individuos, reconoce también que no hay yos individuales aislados de la sociedad. Y estudiará, por ejemplo, el sentido de la moral, de las instituciones políticas y de la religión, como resultados o productos, según sea el caso, de una sociedad de yos dentro del contorno humano: digamos la Naturaleza.

De acuerdo con tales ideas, que tienen una afinidad obvia con el hegelianismo, la *Cornell School* del idealismo ponía el acento en el aspecto social del pensamiento. En lugar de estar dividida en tantos sistemas como filósofos, la filosofía debería ser, como la ciencia, un trabajo de cooperación. Porque es más el pensamiento del espíritu que existe en y a través de la sociedad de los yos, que el del pensador individual considerado precisamente como tal.

5. El idealismo objetivo, representado especialmente por Creighton, se asoció a la Universidad de Cornell. Otro tipo de idealismo, el llamado idealismo dinámico, se asoció a la Universidad de Michigan, donde su principal expositor fue George Sylvester Morris (1840-1889).[9] Después de estudiar en Dartmouth College y en el Union Theological Seminary de Nueva York, Morris pasó algunos años en Alemania, donde recibió la influencia de Trendelenburg,[10] en Berlín. En 1870 empezó a enseñar lenguas modernas y literatura en Michigan, y desde 1878 dio una serie de conferencias sobre ética e historia de la filosofía en la Universidad John Hopkins. Posteriormente llegó a ser decano de la facultad de filosofía de Michigan. Sus escritos incluyen *British Thought and Thinkers* (*Pensamiento y pensadores británicos*, 1880), *Philosophy and Christianity* (*La filosofía y el cristianismo*, 1883) y *Hegel's Philosophy of the State and of History: An Exposition* (*Exposición de la Filosofía del Estado y de la historia en Hegel*, 1887). Tradujo también al inglés la *Historia de la filosofía* de Ueberweg (1871-1873), en el segundo volumen de la cual incluyó una sección sobre Trendelenburg.

Bajo la influencia de Trendelenburg, Morris colocó al frente de su filosofía la idea aristotélica del movimiento, es decir, la idea de la actualización de la potencialidad, de la expresión activa de una entelequia. La vida es, evidentemente, movimiento, energía; pero el pensamiento es también una actividad espontánea, afín a otras formas de energía natural. Y de ahí se sigue que no pueda describirse propiamente la historia del pensamiento como un desarrollo dialéctico de las ideas o categorías abstractas. Es más bien la expresión de la actividad del es-

9. Otro representante de esta forma de idealismo en Michigan fue el autor de *Dynamic Idealism* (*El idealismo dinámico*, 1898), Alfred Henry Lloyd.

10. Véase el vol. VII de esta *Historia de la filosofía*, p. 305.

píritu o del entendimiento. Y la filosofía es la ciencia del entendimiento como entelequia activa.[11] Es decir, es la ciencia de la experiencia en un acto de experiencia vivida.

Decir que la filosofía es la ciencia de la actividad del espíritu o del entendimiento, de la experiencia en acto no significa, sin embargo, que no tenga conexión con el ser. Porque el análisis de la experiencia muestra que el sujeto y el objeto, el conocimiento y el ser, son términos correlativos. Lo que existe o tiene ser es lo conocido o cognoscible. Es lo que cae en el campo potencial de la experiencia activa. Y ésta es la razón por la cual se debe rechazar la teoría kantiana de la incognoscible cosa en sí, junto con el fenomenismo que da lugar a tal teoría.[12]

En sus últimos años Morris se aproximó más a Hegel, a quien consideró un "empirista objetivo" preocupado por la integración de la experiencia humana por la razón. Su discípulo más famoso fue John Dewey, si bien Dewey llegó a abandonar el idealismo para adoptar el instrumentalismo asociado a su nombre.

6. El idealismo en Norteamérica obviamente debió mucho a la influencia del pensamiento europeo. Pero es evidente también que se mostró afín con el pensamiento de muchas mentes y que recibió un sello nativo, manifestado principalmente, tal vez, en la importancia dada a menudo a la personalidad. No es de extrañar, por tanto, que el idealismo norteamericano no fuera de ningún modo un fenómeno del siglo XIX, debido al descubrimiento del pensamiento alemán y a la influencia del idealismo británico: se ha desplegado con una vigorosa fuerza en el siglo actual.

Entre los representantes del idealismo personal en la primera mitad del siglo XX pueden mencionarse los nombres de Ralph Tyler Flewelling (1871-), durante muchos años profesor de filosofía de la Universidad de South California y fundador de *The Personalist* en 1920;[13] Albert Cornelius Knudson (1873-1953)[14] y Edgar Sheffield Brightman (1884-1953), *Bowne Professor* de filosofía en la Universidad de Boston.[15] Los títulos de sus publicaciones son prueba suficiente de la continuidad con la orientación religiosa del personalismo que ya hemos tenido ocasión de indicar. Pero aparte del hecho de que a menudo es gente de mentalidad religiosa aquélla que se siente atraída en primer lugar por el idealismo personal, hay, como se ha dicho antes una razón intrínseca que explica la orientación religiosa de esta forma de pensamiento. El principio básico del

11. Para Morris la filosofía es tan ciencia como las demás ciencias.

12. Es decir, si consideramos el objeto del conocimiento como fenómeno, en el sentido de las apariencias de lo que no aparece en sí mismo, tenemos que postular inevitablemente las "cosas en sí" incognoscibles.

13. Entre las publicaciones de Flewellin están *Personalism and The Problems of Philosophy* (*El personalismo y los problemas de la filosofía*, 1915), *The Reason in Faith* (*La razón en la fe*, 1924), *Creative Personality* (*La personalidad creativa*, 1925) y *Personalism in Theology* (*El personalismo en Teología*, 1943).

14. Knudson es el autor de *The Philosophy of Personalism* (*La filosofía del personalismo*, 1927), *The Doctrine of God* (*La doctrina de Dios*, 1930), y *The Validity of Religious Experience* (*La validez de la experiencia religiosa*, 1937).

15. Brightman publicó entre otras cosas: *Religious Values* (*Los valores religiosos*, 1925), *A Philosophy of Ideals* (*Filosofía de los ideales*, 1928), *The Problem of God* (*El problema de Dios*, 1930), *Is God a Person?* (*¿Es Dios una persona?*, 1932), *Moral Laws* (*Las leyes morales*, 1933), *Personality and Religion* (*La personalidad y la religión*, 1934), *A Philosophy of Religion* (*Filosofía de la Religión*, 1940), y *The Spiritual Life* (*La vida espiritual*, 1942).

personalismo es que la realidad no tiene sentido más que por relación a las personas; que lo real está sólo en, es de o para las personas. Con otras palabras, la realidad consiste en personas y en sus creaciones. De ahí se sigue, pues, que a no ser que el idealista personal identifique la realidad última con el sistema de los yos finitos, como hizo McTaggart, tiene que ser teísta. Caben, por supuesto, otras concepciones de Dios algo distintas. Brightman, por ejemplo, sostenía que Dios es finito.[16] Pero la relación no sólo con el teísmo filosófico, sino también con la religión como forma de experiencia es un elemento universal en el idealismo personal norteamericano.

Esto no significa, sin embargo, que los idealistas personales se hayan preocupado sólo de defender una perspectiva religiosa. Porque se dedicaron también al tema de los valores, relacionándolo íntimamente con la idea de la autorrealización o el desarrollo de la personalidad, lo cual a su vez ha influido en la teoría de la educación, poniendo de relieve el desarrollo moral y el cultivo de los valores personales. Finalmente, en la teoría política este tipo de idealismo, con su insistencia en la libertad y en el respeto por la persona como tal, se ha opuesto profundamente al totalitarismo y se ha constituido en fuerte defensor de la democracia.

El idealismo evolucionista ha estado representado en la primera mitad de este siglo por John Elof Boodin (1869-1950).[17] La tesis principal de este tipo de idealismo es bastante familiar; a saber, que en el proceso evolutivo podemos asistir a la aparición de niveles superiores de desarrollo a través de la actividad creadora de un principio inmanente, cuya naturaleza debe interpretarse a la luz de sus productos superiores, más que a la luz de los inferiores.[18] Con otras palabras, el idealismo evolucionista sustituye un concepto de la evolución puramente mecanicista, basado en una serie de leyes relativas a la redistribución de la energía, por una concepción teleológica según la cual los procesos mecánicos se dan dentro de un movimiento creador general que apunta a un fin ideal.[19] Así, Boodin distingue entre distintos niveles o campos de interacción en el proceso o los procesos evolutivos, en cada uno de los cuales se da una interacción entre sistemas individuales de energía. Tales niveles o campos van desde el nivel primario físico-químico hasta el nivel ético-social. Y el campo que los incluye a todos es el

16. Brightman dice, por ejemplo, que la "pérdida" implicada en el proceso evolutivo sugiere la idea de un Dios finito que se encuentra con algo opuesto a él. Además, la razón divina pone límites a la voluntad y al poder divinos. Más aún, hay en Dios un elemento "dado" que él domina progresivamente. Pero no está claro de dónde venga ese elemento "dado".

17. Autor de *Time and Reality* (*Tiempo y realidad*, 1904), *Truth and Reality* (*Verdad y realidad*, 1911), *A Realistic Universe* (*Un universo realista*, 1916), *Cosmic Evolution* (*La evolución cósmica*, 1925), *God and Creation* (*Dios y la creación*, 2 volúmenes, 1934) y *Religion of Tomorrow* (*La religión del mañana*, 1943).

18. En la distinción entre "inferior" y "superior" es obvio que los juicios de valor juegan un papel importante.

19. Sería, sin embargo, un error suponer que todos los filósofos que creen en la evolución creadora han postulado un fin o *telos* fijo y preconcebido del proceso evolutivo. De hecho, si no se concibe el agente creador de una forma notablemente teísta, tal postulado es inapropiado.

espíritu creador divino, "el campo espiritual donde todo vive y se mueve y tiene su ser".[20]

El idealismo evolucionista no pretende negar el valor de la personalidad humana. Según Boodin, el espíritu humano participa en la creación divina mediante la realización de unos valores. Al propio tiempo, puesto que el idealista evolucionista concentra la atención principalmente en el proceso cósmico total y no en un yo finito,[21] está más cerca que el idealista personal de una concepción panteísta de Dios. Y tal tendencia se verifica en el caso de Boodin.

Ha seguido desarrollando el idealismo absoluto en este siglo el conocido filósofo William Ernest Hocking (n. 1873), discípulo de Royce y de William James en Harvard, y más tarde *Alford Professor* de filosofía en la misma Universidad.[22] Al nivel del sentido común, dice Hocking, los objetos físicos y los entendimientos de los demás aparecen como entidades puramente externas a mí mismo. Y a este nivel se plantea la pregunta de cómo podemos llegar a conocer la existencia de otros entendimientos y otros yos. Pero la reflexión nos muestra que hay una conciencia social subyacente tan real como la conciencia de sí. De hecho, ellas son interdependientes. Después de todo, el intento de demostrar la existencia de otros entendimientos presupone un apercibimiento de ellos. Y las reflexiones posteriores, sostiene Hocking, junto con un discernimiento intuitivo, nos revelan la existencia de una realidad divina envolvente, que hace posible la conciencia humana. Es decir, nuestra participación en la conciencia social implica un saber implícito de Dios y, en cierto sentido, una experiencia de lo divino, del entendimiento absoluto. Así, el argumento ontológico puede enunciarse de este modo: "Tengo una idea de Dios, luego tengo una experiencia de Dios".[23]

Hemos indicado que Hocking fue alumno de Royce. Y como su primer profesor, insistió en que Dios es personal: un yo. Porque "no hay nada superior a la yoidad, y nada más profundo".[24] Al mismo tiempo, insiste en que no podemos abandonar el concepto de lo Absoluto. Lo que significa que debemos concebir a Dios como algo que en cierto sentido incluye en sí al mundo de los yos finitos y al mundo de la Naturaleza. En efecto, del mismo modo que el yo hu-

20. *Dios y la creación*, II, p. 34. Según Boodin, Dios, en su esencia intrínseca, es eterno; pero desde otro punto de vista, a saber, cuando se le considera como actividad creadora que abarca toda la historia del cosmos, es temporal.

21. El idealista personal no está, por supuesto, obligado a negar la hipótesis de la evolución. Pero toma la idea de la personalidad como punto de partida y como punto fijo —por decirlo así— de sus reflexiones, en tanto el idealista evolutivo pone el acento en el aspecto de la persona como producto de una actividad creadora general e inmanente en la totalidad del cosmos.

22. Los escritos de Hocking incluyen: *The Meaning of God in Human Experience* (*El significado de Dios en la experiencia humana*, 1912), *Human Nature and Its Remaking* (*La naturaleza humana y su rehacerse*, 1918), *Man and the State* (*El hombre y el Estado*, 1926), *The Self, Its Body and Freedom* (*El yo, su cuerpo y su libertad*, 1928), *Lasting Elements of Individualism* (*Los elementos perdurables del individualismo*, 1937), *Thoughts on Life and Death* (*Pensamientos sobre la vida y la muerte*, 1937), *Living Religions and a World Faith* (*Las religiones vivas y una fe mundial*, 1940), *Science and the Idea of God* (*La ciencia y la idea de Dios*, 1944) y *Experiment and Education* (*El experimento y la educación*, 1954).

23. *El significado de Dios en la experiencia humana*, p. 314.

24. *Types of Philosophy* (*Tipos de filosofía*), p. 441.

mano, separado de su vida de experiencia, está vacío, así el concepto de Dios es un concepto vacío si se le considera aparte de su vida de experiencia absoluta. "El dominio de la religión de hecho es un yo divino, un espíritu que es para todas las cosas finitas, personas y artes, tanto sujeto como objeto, y seguramente lo es también para muchas cosas más, que no están incluidas en tales categorías." [25] El mundo es, pues, necesario para Dios, si bien podemos concebirlo al mismo tiempo como creado. Porque la Naturaleza es, de hecho, una expresión del entendimiento divino, como también los medios por los cuales los yos finitos se relacionan entre sí y persiguen sus ideales comunes. Además de la visión científica de la Naturaleza, que la concibe como una totalidad contenida en sí misma, necesitamos el concepto de la Naturaleza como comunicación divina con el yo finito. En cuanto a la esencia divina en sí, trasciende los alcances del pensamiento discursivo, si bien es válida la intuición propia de la experiencia mística.

Con Hocking, pues, como con Royce, encontramos una forma de idealismo absoluto personalista. Hocking trata de encontrar una posición media entre un teísmo que reduciría a Dios al nivel de un yo entre los yos, una persona entre las personas, y un idealismo absoluto en el cual no cabría una concepción personal de Dios. Y tal deseo de encontrar una posición media se manifiesta en el concepto que tiene Hocking de la religión. Por una parte, no le gusta la tendencia, manifestada por varios filósofos, a ofrecer como supuesta esencia de la religión una idea abstracta de todas las religiones históricas. Por otra parte, rechaza la idea de que una fe histórica particular se convierta en la fe mundial, desplazando a las demás. Y aunque atribuye al cristianismo la única contribución al reconocimiento de una estructura de la realidad últimamente personal, busca un medio de diálogo entre las grandes religiones históricas a fin de provocar, por un movimiento convergente, la fe mundial del futuro.

Más de una vez hemos tenido ocasión de notar ya la preocupación de los idealistas norteamericanos por los problemas religiosos. Y no es exagerado decir que en algunos de los idealistas personales, como Bowne, la filosofía se usó prácticamente como apologética en defensa de la religión cristiana. En el caso del idealismo absoluto personalista,[26] sin embargo, como en Hocking, se trata más de desarrollar una visión religiosa del mundo y de insinuar una visión religiosa del futuro, que de defender una religión histórica particular. Y esta tendencia está claramente más en la línea del programa de W. T. Harris para una filosofía especulativa. Porque Harris dio por supuesto que las doctrinas tradicionales y la organización eclesiástica estaban en trance de perder fuerza en el pensamiento humano, que se necesitaba una perspectiva religiosa nueva y que era

25. *La naturaleza humana y su rehacerse*, p. 329.
26. La forma de pensamiento de Royce y Hocking se define a veces como personalismo absolutista, para distinguirla del personalismo pluralista de Bowne y de otros "idealistas personales".

parte de la función de la filosofía especulativa o del idealismo metafísico enfrentar tal necesidad.

Al mismo tiempo, el idealismo no implica necesariamente la defensa de la religión ya existente o la preparación positiva de una religión nueva. Por supuesto, es lógico esperar del idealista metafísico un cierto interés por la religión o, por lo menos, un reconocimiento explícito de la importancia de ésta en la vida humana. Porque tiende, en general, a realizar una síntesis de la experiencia humana y, en particular, a hacer justicia a las formas de experiencia que el materialista y el positivista tratan de empequeñecer o excluir entre los fines de la filosofía. Pero sería un error creer que el idealismo está necesariamente tan unido a la fe cristiana o a la perspectiva mística de un filósofo como Hocking, que sea inseparable de una serie de convicciones religiosas profundamente sostenidas. La preocupación por los problemas religiosos no fue característica del idealismo objetivo de Creighton; no es tampoco característica del pensamiento de Brand Blanshard (n. 1892), *Sterling Professor* de filosofía en Yale, el idealista del siglo XX más conocido en Gran Bretaña.[27]

En su notable obra, en dos volúmenes, *The Nature of Thought* (*La naturaleza del pensamiento*, 1939-1940), Blanshard se aplica al análisis crítico de ciertas interpretaciones del pensamiento y del conocimiento que considera falsas o inadecuadas, y a una defensa de la razón concebida primariamente como el descubrimiento de una serie de conexiones necesarias. Niega que la necesidad pueda predicarse sólo de las proposiciones puramente formales y que sea reductible a una convención, y concibe el pensamiento como un movimiento hacia el ideal lógico de un sistema exhaustivo de verdades interpretadas. En otras palabras, sostiene una nueva versión de la teoría de la verdad como coherencia. De igual modo, en *Reason and Analysis* (*La razón y el análisis*, 1962) Blanshard se dedica, desde el punto de vista negativo, a una prolongada crítica de la filosofía analítica de los últimos cuarenta años, incluyendo el positivismo lógico, el atomismo lógico y el llamado movimiento lingüístico; y desde el punto de vista positivo, a una exposición y defensa de la función de la razón tal como él la concibe. Es cierto que dio dos series de "Gifford lectures", pero en *Reason and Goodness* (*La razón y la bondad*, 1961), que representa la primera serie de ellas, se consagra principalmente a justificar la función de la razón en la ética, en oposición, por ejemplo, a la teoría emotiva de la ética, no mostrando ninguna intención edificante, ni moral ni religiosa.[28]

Esa observación no pretende ser ni una condena ni una crítica por la falta de preocupación de Blanshard por los problemas religiosos o de la ausencia de un tono edificante, elementos ambos que han sobresalido en muchas de las publicaciones de los idealistas norteamericanos. He querido más bien poner de mani-

27. Blanshard estudió en Oxford y se le considera portador de la tradición del idealismo de Oxford.
28. El segundo volumen no ha aparecido en el momento de imprimir este libro.

fiesto el ejemplo de Blanshard como muestra de que el idealismo puede valer por sí solo y dar buenos golpes a sus enemigos sin necesidad de exhibir unos elementos que a los ojos de ciertos críticos lo eliminan desde el principio, como si por su misma naturaleza sirviera a intereses extrafilosóficos. Después de todo, el propio Hegel desaprobaba todo tipo de confusión entre la filosofía y la didáctica y rechazó toda apelación a intuiciones místicas.

7. En la terminología marxista el idealismo se suele oponer al materialismo, por cuanto estas tendencias implican respectivamente la afirmación de una supremacía última del entendimiento o espíritu con respecto a la materia, y la afirmación de una supremacía última de la materia con respecto al entendimiento o al espíritu. Y si el idealismo se entiende así, no es posible la síntesis de los contrarios. Porque el desacuerdo esencial no se refiere a la realidad del espíritu o de la materia. Es un problema sobre la prioridad última. Y ambos no pueden ser últimamente prioritarios al mismo tiempo.

Por lo general, sin embargo, el idealismo se opone al realismo. No siempre está claro cómo deben ser entendidos tales términos. Y en cualquier caso su significado puede variar según sean los contextos. Pero un filósofo norteamericano, Wilbur Marshall Urban (n. 1873),[29] ha intentado demostrar que el idealismo y el realismo se basan últimamente en ciertos juicios de valor sobre las condiciones del verdadero conocimiento, y que tales juicios pueden armonizarse dialécticamente. No pretende decir, por supuesto, que puedan conciliarse los sistemas filosóficos opuestos, sino que los juicios básicos en que las filosofías idealistas y realistas se apoyan últimamente pueden interpretarse de forma que sea posible trascender la oposición entre idealismo y realismo.

El realista, dice Urban, cree que no puede darse un conocimiento verdadero a no ser que las cosas sean en cierto modo independientes del entendimiento. Con otras palabras, afirma la prioridad del ser con respecto al conocimiento. El idealista, por el contrario, cree que no puede darse un conocimiento verdadero si las cosas en cierto modo no dependen del entendimiento. Para ellos la inteligibilidad va ligada a tal dependencia. A primera vista, pues, el idealismo y el realismo son incompatibles, puesto que el primero afirma la prioridad del ser con respecto al pensar y al conocer, y el segundo afirma la prioridad del pensar con respecto al ser. Pero si reflexionamos sonre los juicios de valor básicos, vemos que es posible superar la oposición entre ellos. Por ejemplo, la tesis realista de que el conocimiento no puede ser llamado conocimiento verdadero de la realidad si las cosas no son en cierto modo independientes del entendimiento, puede satisfacerse siempre que se esté dispuesto a admitir que las cosas no dependen sólo del entendimiento humano, en tanto la tesis idealista de que el conoci-

29. Urban es autor, entre otros escritos, de *Valuation: Its Nature and Laws* (*La valoración: su naturaleza y leyes*, 1909), *The Intelligible World: Metaphysics and Value* (*El mundo inteligible: su metafísica y valor*, 1929), *Language and Reality* (*Lenguaje y realidad*, 1939), y *Beyond Realism and Idealism* (*Más allá del realismo y el idealismo*, 1949). En el presente contexto, la obra más relevante es esta última.

miento no puede ser llamado conocimiento verdadero de la realidad, a no ser que las cosas en cierto modo dependan del entendimiento, puede satisfacerse si se parte del supuesto de que la realidad de la cual dependen últimamente todas las cosas finitas es el espíritu o el entendimiento.

A quien esto escribe le parece que hay una gran parte de verdad en este punto de vista. El idealismo absoluto, al negar la tesis del idealismo subjetivo que afirma que el entendimiento humano sólo puede conocer sus propios estados de conciencia, se dispone a enfrentarse con la tesis realista que afirma que el conocimiento verdadero de la realidad no es posible si el objeto del conocimiento no es en cierto modo independiente del sujeto. Y el realismo que está dispuesto a definir la realidad última como espíritu o entendimiento se acerca a la tesis idealista de que no hay nada inteligible que no sea el espíritu o la autoexpresión del espíritu. Al propio tiempo, la armonización dialéctica de las tesis opuestas, que intenta Urban, parece exigir ciertas convenciones. Tenemos que convenir, por ejemplo, en que el idealista debe dejar de hablar como Royce, que usa la palabra "ser" para expresar la voluntad o la intención, para encarnar el significado interno de una idea, y debe admitir que la voluntad es una forma de ser. De hecho, para que Royce pueda ponerse de acuerdo con el realista debe admitir la prioridad de la existencia; *prius est esse quam esse tale.* Pero, sin embargo, si lo admite, se ha convertido en intenciones y propósitos al realismo. Tenemos que convenir también, por supuesto, que el realismo no debe entenderse como equivalente del materialismo; pero en tal caso muchos realistas insistirían en que el realismo de ningún modo implica el materialismo.

La idea de trascender las oposiciones tradicionales en filosofía es comprensible y siempre digna de alabanza. Pero hay que tener en cuenta una cosa: si interpretamos el realismo desde unos juicios de valor básicos sobre las condiciones del conocimiento verdadero, implícitamente adoptamos un cierto modo de aproximación a la filosofía. Nos acercamos a la filosofía por medio del tema del conocimiento, por medio de la relación sujeto-objeto. Y muchos filósofos comúnmente llamados realistas sin duda seguirían este camino. Nos referimos, por ejemplo, a las teorías del conocimiento realistas. Pero otros realistas dirían que su punto de partida es el ser, especialmente en el sentido de existencia, y que su enfoque es marcadamente distinto del de los idealistas; y que los distintos enfoques de la filosofía son los que determinan las distintas tesis sobre el conocimiento.

PARTE IV

EL MOVIMIENTO PRAGMATISTA

Capítulo XIV

LA FILOSOFÍA DE C. S. PEIRCE

Vida de Peirce. — La objetividad de la verdad. — Rechazo del método de la duda universal. — La lógica, las ideas y el análisis pragmatista del significado. — El pragmatismo y el realismo. — El análisis pragmatista del significado y el positivismo. — Ética pura y ética práctica. — La metafísica y la visión del mundo de Peirce. — Algunos comentarios sobre el pensamiento de Peirce.

1. Si bien pueden encontrarse ideas pragmatistas en los escritos de otros pensadores,[1] el iniciador del movimiento pragmatista en Norteamérica fue en todos los aspectos Charles Sanders Peirce (1839-1914). Es cierto que el término "pragmatismo" se asocia principalmente con el nombre de William James, porque el estilo de James, como orador y como escritor, y su evidente preocupación por los problemas generales que interesaban a los hombres de pensamiento, le ganaron rápidamente un prestigio público duradero, mientras que Peirce fue poco conocido o apreciado como filósofo durante su vida. Pero tanto James como Dewey reconocieron su deuda para con Peirce. Y desde su muerte, la reputación de Peirce ha ido creciendo, aun cuando, por la naturaleza de su pensamiento, sigue siendo en gran medida un filósofo para filósofos.

Peirce era hijo de un matemático y astrónomo de Harvard, Benjamin Peirce (1809-1880) y sus propios estudios culminaron en la licenciatura en Química que obtuvo en Harvard en 1863. Desde 1861 a 1891 figuró en el consejo administrativo del United States Coast and Geodetic Survey, aunque desde 1869 perteneció también, y durante varios años, al Observatorio de Harvard. El único libro que publicó, *Photometric Researches* (*Investigaciones fotométricas*, 1878), contenía los resultados de una serie de observaciones astronómicas propias.

1. Véase, por ejemplo, *Chauncey Wright and the Foundations of Pragmatism* (*Chaunces Wright y los fundamentos del pragmatismo*) de E. H. Madden (Seattle, 1963).

Durante los años académicos 1864-1865 y 1869-1870, Peirce enseñó en Harvard la historia primitiva de la ciencia moderna, y en 1870-1871 explicó lógica.[2] De 1879 a 1884 fue docente de Lógica en la Universidad John Hopkins, pero por diversas razones no se le renovó el contrato.[3] Y ya nunca más tuvo un puesto académico, a pesar de los esfuerzos de William James en su favor.

En 1887 Peirce se instaló con su segunda mujer en Pennsylvania e intentó arreglárselas escribiendo reseñas y artículos para diversos diccionarios. De hecho escribió mucho, pero aparte de algunos artículos, su obra permaneció inédita hasta la publicación póstuma de sus *Collected Papers* (*Escritos reunidos*), de los que aparecieron seis volúmenes en 1931-1935 y otros dos volúmenes en 1958.

Peirce no aprobó la forma en que William James desarrollaba la teoría del pragmatismo, y en 1905 cambió el nombre de su propia teoría, sustituyendo *pragmatism* por *pragmaticism* y anotando que el término era lo suficientemente feo como para no correr el peligro de que nadie se lo apropiara. Al mismo tiempo tuvo en mucho la amistad de James, quien hizo lo que pudo por conseguir un trabajo remunerativo para el filósofo abandonado y acosado por la pobreza. Peirce murió de cáncer en 1914.

2. Tal vez sea cierto que la mayoría de la gente para quien la palabra "pragmatismo" tiene un significado definido la asocia primariamente con un cierto concepto de la naturaleza de la verdad, a saber, con la tesis de que una teoría es verdadera en la medida en que "funciona", en la medida en que, por ejemplo, es útil o fructífera socialmente. Hay que decir, pues, desde el principio, que la esencia del pragmatismo o pragmaticismo de Peirce consiste en una teoría del significado, más que en una teoría de la verdad. Es tal teoría del significado la que examinaremos aquí. Por ahora, podemos considerar brevemente qué dice Peirce sobre la verdad. Y veremos que, sea o no cierto que la identificación de la verdad con "lo que funciona" represente la opinión real de William James, sin duda no representa la de Peirce.

Peirce distingue distintos tipos de verdad. Hay, por ejemplo, lo que él llama verdad trascendental, que pertenece a las cosas en cuanto tales.[4] Y si decimos que la ciencia busca este tipo de verdad, habrá que entender que la ciencia investiga los caracteres reales de las cosas, los caracteres que éstas tienen, los conozcamos o no como tales. Pero aquí lo que nos interesa es lo que Peirce llama verdad compleja, que es la verdad de las proposiciones. Ésta, a su vez, puede subdivi-

2. En 1868 Peirce publicó en *The Journal of Speculative Philosophy* algunos artículos sobre ciertas supuestas facultades del entendimiento humano, cual la de reconocer intuitivamente sin necesidad de ningún conocimiento previo las premisas que constituyen los puntos de partida absolutos del razonar.

3. El hecho de que en 1883 Peirce se divorciara de su primera mujer y volviera a casarse, probablemente contribuyó a su cese en John Hopkins. Pero parece que hubo también otros factores, como la ofensa que causaron a veces sus expresiones intemperadas de indignación moral y su falta de conformidad respecto a algunos puntos exigidos por la vida académica.

4. Peirce se refiere, a este propósito, a la máxima escolástica de que todo ser es uno, verdadero y bueno.

dirse. Tenemos, por ejemplo, la verdad ética o veracidad, que consiste en la adecuación de una proposición con las convicciones de quien habla o de quien escribe. Y tenemos la verdad lógica: la adecuación de una proposición con la realidad, en un sentido que debemos definir ahora.

"Cuando hablamos de verdad y falsedad nos referimos a la posibilidad de que la proposición sea refutada." [5] Es decir, si pudiéramos deducir legítimamente de una proposición una conclusión contradictoria con respecto a un juicio perceptivo inmediato, la proposición sería falsa. Con otras palabras, una proposición es falsa si la experiencia puede refutarla. Si la experiencia no puede refutarla, la proposición es verdadera.

Tal vez esto parezca indicar que para Peirce verdad y verificación son una misma cosa. Pero pronto veremos que con razón niega tal identidad; porque lo que dice no es que una proposición sea verdadera si se verifica empíricamente, sino que es verdadera si la experiencia no la refuta, siempre que tal comprobación sea posible. De hecho, tal vez no lo sea. Pero podemos seguir diciendo que una proposición será falsa si, hablando crudamente, en el caso de que la confrontación con la realidad fuera posible se *mostrara* en desacuerdo con ésta tal como se nos da en la experiencia; y que de lo contrario será verdadera. Peirce puede, pues, decir sin peligro de incoherencia que "toda proposición es *verdadera* o *falsa*".[6]

Ahora bien, hay ciertas proposiciones cuya refutación no puede concebirse. Tales, por ejemplo, las proposiciones de la matemática pura. Así, según la interpretación de la verdad antes mencionada, la verdad de una proposición en matemática pura descansa "en la imposibilidad de encontrar un solo caso en el cual falle".[7] Peirce escribe a veces de un modo un tanto desconcertante sobre las matemáticas. Dice, por ejemplo, que el matemático puro trata exclusivamente de hipótesis que son producto de su propia imaginación, y que ninguna proposición pertenece a la matemática pura "hasta que queda desprovista de todo significado definido".[8] Pero aquí hay que entender "significado" en el sentido de "referencia". Una proposición de la matemática pura no dice nada sobre las cosas reales: el matemático puro, como dice Peirce, no se preocupa de si hay o no hay cosas reales que correspondan a sus signos.[9] Y tal ausencia de "significado" es, por supuesto, la razón por la cual las proposiciones de la matemática pura no pueden ser refutadas y son, por lo tanto, necesariamente verdaderas.

Hay otras proposiciones, sin embargo, que no sabemos con certeza absoluta si son verdaderas o falsas. Son las que Leibniz llama verdades de hecho, para

5. 5.569. Nos referimos, como es costumbre, al volumen y párrafo de *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. (*Escritos reunidos de Charles Sanders Peirce*).
6. 2.327.
7. 5.567.
8. Ibid.
9. El problema de si se refiere a un reino de posibilidades, opuesto al de la realidad, es una cuestión para el metafísico.

distinguirlas de las verdades de razón. E incluyen, por ejemplo, las hipótesis científicas y teorías metafísicas sobre la realidad. En el caso de una proposición que no puede ser refutada sabemos que es verdadera.[10] Pero una hipótesis científica puede *ser* verdadera sin que nosotros lo sepamos. Y de hecho no podemos saber con seguridad que es verdadera. Porque aunque la refutación empírica demuestre que una hipótesis es falsa, lo que llamamos verificación no prueba que una hipótesis sea verdadera, si bien es cierto que da una base para aceptarla provisionalmente como tal. Si de la hipótesis *x* se deduce legítimamente que en ciertas circunstancias debe ocurrir el suceso *y*, y si en tales circunstancias *y* no ocurre, podemos concluir que *x* es falsa. Pero que *y* ocurra no prueba infaliblemente que *x* sea verdadera. Porque puede ocurrir, por ejemplo, que la conclusión de que en las mismas circunstancias deba darse el evento *y* pueda deducirse de la hipótesis *z*, que por otras razones sea preferible a *x*. Las hipótesis científicas pueden gozar de distintos grados de probabilidad, pero todas ellas están sujetas a una posible revisión. De hecho, todas las formulaciones de lo que pasa por el conocimiento humano son inseguras, falibles.[11]

No es necesario añadir que el principio de la falibilidad de Peirce no implica una negación de la verdad objetiva. La investigación científica está movida por una búsqueda desinteresada de la verdad objetiva. Nadie plantearía una pregunta teórica si no creyera que existe la verdad. Y "la verdad consiste en una adecuación de algo *independiente de su ser pensado* o de la opinión de cualquier hombre sobre tal tema".[12] Pero si combinamos la idea de la búsqueda desinteresada de la verdad objetiva conocida como tal con el principio de la falibilidad, según el cual el dogmatismo es el enemigo de la búsqueda de la verdad, tenemos que pensar en la verdad absoluta y final como el fin ideal de la investigación. Tal ideal permanece eternamente por encima de nuestros esfuerzos por alcanzarlo, y sólo podemos aproximarnos a él.

La verdad puede definirse, pues, desde distintos puntos de vista. Desde uno de ellos, la verdad puede significar "el Universo de toda la Verdad".[13] "Todas las proposiciones se refieren a uno y el mismo sujeto particular..., a saber, a La Verdad, que es el universo de los universos y cuya realidad se da por supuesta." [14] Desde un punto de vista epistemológico, sin embargo, puede definirse la verdad como "la concordancia de una afirmación abstracta con el límite ideal hacia el cual tendería una investigación limitada para obtener una convicción científica".[15]

10. Peirce indica que una proposición completamente carente de sentido debe ser clasificada entre las proposiciones verdaderas, porque no puede ser refutada. Pero añade la reserva siguiente: "si puede ser llamada proposición" (2.327).

11. A la pregunta de si su principio de falibilidad, como él lo llama —la afirmación de que ninguna afirmación es cierta—, es en sí mismo falible o infalible, cierto o falso, Peirce contesta que no pretende que su aserto sea absolutamente cierto. Esto tal vez sea lógico, pero revela una debilidad en la posición.

12. 5.211.

13. 5.153.

14. 5.506.

15. 5.565.

No debe extrañar que este pasaje recuerde la noción idealista de la verdad como totalidad, el sistema total de la verdad, y no lo que normalmente se entendería por el término "pragmatismo". Peirce, en efecto, reconoció abiertamente ciertos puntos de similitud entre su propia filosofía y la de Hegel.

3. Con respecto a la búsqueda de la verdad, Peirce rechaza la tesis cartesiana de que hay que empezar dudando de todo hasta encontrar un punto de partida indudable y libre de presupuestos. En primer lugar, no se puede dudar simplemente a voluntad. La duda real o verdadera aparece cuando una cierta experiencia, externa o interna, entra en conflicto o parece estarlo con alguna de nuestras creencias. Y cuando tal ocurre, emprendemos una nueva investigación con el fin de superar el estado de duda, bien reestableciendo la creencia original sobre una base más firme, bien sustituyéndola por otra creencia mejor fundada. Así, la duda es un estímulo para la investigación y en este sentido tiene un valor positivo. Pero para dudar de la verdad de una proposición, debe existir una razón que nos haga dudar de la verdad de *tal* proposición o de otra que dependa de ella. Todo intento de aplicar el método de la duda universal no lleva más que a una duda falsa o ficticia. Y ésta no es de ningún modo la duda propiamente dicha.

Peirce sin duda está pensando en primer lugar en la investigación científica. Pero aplica sus ideas en una forma totalmente general. Todos partimos de ciertas creencias, a las cuales Hume llama creencias naturales y el filósofo, de hecho, tratará de hacer explícitas las creencias naturales que damos por supuestas, y las someterá a un examen crítico. Pero ni siquiera puede dudar de ellas a voluntad: necesita una razón que le haga dudar de la verdad de esta o aquella particular creencia. Y si tiene o cree tener tal razón, verá también que su propia duda presupone otra creencia o creencias. Con otras palabras, no podemos tener, ni lo necesitamos, un punto de partida absolutamente libre de presupuestos. La duda universal cartesiana no es de ningún modo una duda real. "Porque la duda real no empieza dudando." [16] El partidario de Descartes contestaría tal vez que en principio opera con una duda "metódica", más que con una duda "real" o "genuina". Pero la tesis de Peirce es que la duda metódica, en cuanto se diferencia de la duda real, no es duda en absoluto. O tenemos un motivo para dudar o no lo tenemos. En el primer caso, la duda es real. En el segundo caso, la duda es sólo fingida o falsa.

Teniendo en cuenta tal punto de vista, es fácil entender la afirmación de Peirce de que "el espíritu científico exige que el hombre esté en todo momento dispuesto a desprenderse de su bagaje de creencias en el instante en que la experiencia las desmienta". [17] Desde luego, está hablando de creencias teóricas, caracterizadas sobre todo por la expectación. Si un hombre mantiene la creencia *x*,

16. 6.498.
17. 1.55.

cree que, por ejemplo, en ciertas circunstancias debe ocurrir el hecho *y*. Y si éste no ocurre, dudará, por supuesto, de la verdad de la creencia. Antes de que la experiencia y la creencia se contradigan, todo hombre de espíritu científico debe estar dispuesto a abandonar cualquier creencia sobre el mundo en el caso de que tal contradicción ocurra. Porque, como ya hemos visto, considera que todas sus creencias están sometidas a una posible corrección. Pero de ningún modo se sigue de ahí que deba empezar o que empiece con la duda universal.

4. El pragmatismo, tal como lo concibe Peirce, "no es una *Weltanschauung* (visión del mundo) sino un método de pensamiento con el fin de aclarar las ideas".[18] Pertenece, pues, a la metodología, a lo que Peirce llama "metodéutica". Y puesto que acentúa los fundamentos y conexiones lógicas del pragmatismo, vale la pena decir primero algo sobre su concepto de la lógica.

Peirce divide la lógica en tres partes principales, la primera de las cuales es la gramática especulativa. Trata ésta de las condiciones formales de los signos desprovistos de significado. Un signo, al que Peirce llama "representamen", representa a un objeto para alguien a quien le sugiere un signo más desarrollado: el "interpretante". El signo, por supuesto, representa a un objeto por referencia a ciertos "caracteres", y a esa referencia se la llama "el fundamento". Pero puede decirse que la relación significativa de la función semiótica de los signos es para Peirce una relación triádica entre el representamen, el objeto y el interpretante.[19]

La segunda gran división de la lógica, la lógica crítica, trata de las condiciones formales de verdad de los símbolos. Bajo este título, habla Peirce del silogismo o argumento, que puede dividirse en argumento deductivo, inductivo y "abductivo". El argumento inductivo, de carácter estadístico, parte de la hipótesis de que lo que es verdadero de un número determinado de miembros de una clase, es verdadero de todos los miembros de tal clase. Y en relación con la inducción, Peirce considera la teoría de la probabilidad. El argumento abductivo tiene carácter predicativo. Es decir, formula una hipótesis derivada de los hechos observados y deduce lo que ocurriría si la hipótesis fuera cierta. Y luego puede comprobarse la predicción. Desde un cierto punto de vista, nos dice Peirce, el pragmatismo puede definirse como la lógica de la abducción. La fuerza de tal afirmación quedará clara en seguida.

La tercera gran división de la lógica, la retórica especulativa, trata de lo que Peirce llama las condiciones formales de la fuerza de los símbolos o "las condiciones generales de la relación de los símbolos y de los otros signos con los interpretantes a los que intentan determinar".[20] En la comunicación, un signo da lugar a otro signo —el interpretante— en el intérprete. Peirce insiste en que el in-

18. 5.13, nota.

19. Bajo el título general de gramática especulativa, Peirce incluye también a los términos, proposiciones y principios fundamentales de la lógica: identidad, no-contradicción y tercio excluso.

20. 2.93.

térprete no es necesariamente un ser humano. Y puesto que quiere, en lo posible, prescindir de la psicología, presta más atención al interpretante que al intérprete. En cualquier caso, se simplifica la cuestión si pensamos que un signo produce otro signo en una persona. Podemos ver, pues, que la retórica especulativa tratará en gran medida de la teoría del significado. Porque significado es "el pretendido interpretante de un símbolo".[21] Si hablamos de un término, de una proposición o de un argumento, su significado será el pretendido interpretante en su totalidad. Y puesto que el pragmatismo es para Peirce un método o regla para determinar el significado, es obvio que pertenece a la retórica especulativa, o está en íntima conexión con ella, que también puede llamarse "metodéutica".

Más exactamente, el pragmatismo es un método o una regla para aclarar las ideas, para determinar su significado. Pero hay distintos tipos de ideas.[22] En primer lugar, está la idea de una percepción o de un dato sensible en sí mismo, sin relación con ninguna otra cosa. Tal sería la idea de lo azul o de lo rojo. En la terminología de Peirce, tal es la idea de una "primeridad". En segundo lugar, está la idea del actuar que implica dos objetos, a saber, el agente y el paciente o aquel sobre el que recae la acción. Tal es la idea de una "segundidad".[23] En tercer lugar, está la idea de una relación de signo: de un signo que significa para un intérprete que una determinada propiedad pertenece a un cierto objeto o, mejor, a un cierto tipo de objeto. Tal es la idea de una "terceridad". Y a tales ideas, que pueden concebirse como ideas universales, Peirce las llama conceptos o concepciones intelectuales.[24] En la práctica, el pragmatismo es un método o una regla para determinar su significado.

Peirce formula el principio del pragmatismo de diversas formas. Una de las más conocidas es la siguiente. "*Para comprobar el significado de una concepción intelectual, hay que considerar las consecuencias prácticas que podrían derivarse necesariamente de la verdad de tal concepción; y la suma de tales consecuencias constituirá el significado completo de la concepción.*" [25] Por ejemplo, supongamos que alguien me dice que un cierto objeto es duro, y supongamos que no sé lo que significa la palabra "duro". Se me puede explicar que decir que un objeto es duro significa, entre otras cosas, que si alguien presiona moderadamente sobre él, no se comporta de la forma que lo hace la mantequilla; que si alguien se sienta sobre él, no se hunde en el objeto, etc. Y la suma total de "consecuencias prácticas" que se siguen necesariamente de ser cierta la afirmación de que un objeto es duro, dan el

21. 5.175.
22. Hablando estrictamente, la teoría de las ideas pertenece a la epistemología. Pero Peirce insiste en que está fundamentada en la lógica de las relaciones. E insiste en la importancia de la teoría del pragmatismo.
23. Puesto que en la experiencia humana actuar implica un acto de la voluntad, Peirce tiende a identificar este tipo de idea con la idea de una volición. En cualquier caso, insiste en que una idea de "segundidad" no puede reducirse simplemente a una idea de "primeridad". Si, por ejemplo, intentamos reducir la idea del viento que mueve la cortina a ideas más simples de datos sensibles, tomadas separadamente, la idea total del actuar desaparece.
24. Por lo menos en teoría, Peirce distingue entre "idea" y "concepto": una idea universal es aprehendida subjetivamente en un concepto intelectual.
25. 5.9.

significado total del concepto. Si yo no creo todo esto, sólo tengo que separar todas estas "consecuencias prácticas" del significado del término. Veré entonces que es imposible distinguir entre los significados de "duro" y "blando".

Ahora bien, si entendemos que el sentido de las palabras de Peirce es que el significado de un concepto intelectual es reductible a las ideas de determinados datos sensibles, tenemos que llegar a la conclusión de que Peirce está contradiciendo su afirmación de que los conceptos intelectuales no son reductibles a ideas de "primeridad". Y si interpretamos que lo que dice es que el significado de un concepto intelectual es reductible a las ideas de determinadas acciones, tendremos que llegar a la conclusión de que contradice su afirmación de que tales conceptos no son reductibles a ideas de "segundidad". Pero Peirce no dice ni una cosa ni la otra. Su tesis es que el significado de un concepto intelectual puede explicarse a base de las relaciones necesarias entre las ideas de segundidad y las ideas de primeridad, es decir, entre las ideas de volición o acción y las ideas de percepción. Como él explica, cuando habla de "consecuencias" se está refiriendo a la relación (*consequentia*) entre un consiguiente y un antecedente, y no simplemente al consiguiente (*consequens*).

De este análisis se sigue evidentemente que el significado de un concepto intelectual tiene una cierta relación con la conducta. Porque las proposiciones condicionales en las que se explica el significado tratan de la conducta. Pero, también es obvio, Peirce no está insinuando que para entender o explicar el significado de un concepto intelectual tengamos que hacer, de hecho, algo, o llevar a cabo determinadas acciones mencionadas en la explicación del significado. Yo puedo explicarle a un intérprete el significado de "duro" provocando en su entendimiento la idea de que si tuviera que llevar a cabo una determinada acción con respecto al objeto calificado de duro, *tendría* una experiencia determinada. No es preciso que de hecho lleve a cabo la acción para entender lo que significa "duro". Ni siquiera es necesario que la acción sea posible, siempre que sea concebible. Con otras palabras, el significado de un concepto intelectual puede explicarse a base de proposiciones condicionales; pero, para entender el significado no es preciso que las condiciones se cumplan de hecho. Sólo es preciso que se conciban.

Hay que notar que esta teoría del significado no contradice la tesis de Peirce, antes mencionada, de que hay que distinguir entre verdad y verificación. Si, por ejemplo, digo que un objeto determinado pesa, y si explico que esto significa que cuando falte una fuerza opuesta el objeto caerá, lo que digo es que el cumplimiento de la proposición condicional verificará mi afirmación. Pero verificar significa demostrar la verdad de una proposición, es decir, que tal proposición es verdadera antes de cualquier verificación, verdadera independientemente de que yo o cualquier otro realicemos una determinada acción.

5. Aunque esto nos lleve a la ontología, es preciso insistir aquí en la convicción de Peirce de que la teoría pragmatista del significado exige la negación

del nominalismo y la adhesión al realismo. Un concepto intelectual es un concepto universal, cuyo significado se explica mediante proposiciones condicionales. Tales proposiciones condicionales son, en principio, verificables. Y la posibilidad de verificación muestra que por lo menos algunas de las proposiciones que explican el significado de los conceptos intelectuales expresan algo de la realidad, que lo es independientemente de su ser expresado en un juicio. Por ejemplo, la afirmación "el hierro es duro" es una predicción: si *x*, entonces *y*. Y normalmente la predicción realizada o verificada demuestra que debe haber ahora algo real, de una naturaleza general, que dé cuenta de una realidad futura. Tal cosa real ahora es para Peirce una posibilidad real, que compara con la esencia o naturaleza común de la filosofía de Duns Scoto; [26] pero para Peirce tiene una estructura relacional, expresada en la proposición condicional que explica el significado del concepto universal. Así, Peirce la llama "ley". Los conceptos universales, pues, tienen en la realidad un fundamento objetivo o una contrapartida, a saber, las "leyes".

Hemos hablado de ideas de terceridad. Pero el realismo de Peirce puede verse también en su exposición de las ideas de primeridad. La idea de lo blanco, por ejemplo, tiene su contrapartida objetiva en la realidad, a saber, no sólo las cosas blancas, sino la blancura como esencia. La blancura como tal, como realidad no existe. Sólo existen como tales las cosas blancas. Pero para Peirce la blancura es una posibilidad real. Desde el punto de vista epistemológico, es la posibilidad real de una idea: de una idea de primeridad.[27]

En general, el conocimiento humano y la ciencia exigen como condición necesaria la existencia de un reino de posibilidades reales, de "esencias", de una naturaleza general. Así, no podemos aceptar la tesis nominalista de que la generalidad pertenece sólo a las palabras en cuanto representan una pluralidad de entidades individuales.[28]

6. La formulación del principio pragmatista, citado en el apartado cuarto de este capítulo, recuerda inmediatamente el criterio neopositivista del significado.[29] Pero para poder hablar de la relación entre la teoría del significado de Peirce y el positivismo hay que indicar antes algunas diferencias, a fin de aclarar el problema.

En primer lugar, cuando el propio Peirce habla de positivismo se refiere, huelga decirlo, al positivismo clásico representado, por ejemplo, por Auguste Comte y Karl Pearson. Y si bien reconoce que el positivismo en este sentido ha

26. El realismo de Peirce no deriva de Scoto, pero se desarrolló en gran medida a través del estudio y la transformación de la doctrina del franciscano medieval, o de lo que Peirce creyó era su doctrina. Sin duda, en ocasiones Peirce llego a llamarse a sí mismo "escotista realista". Sobre este tema, véase *Charles Peirce and Scholastic Realism: A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus* (*Charles Peirce y el realismo escolástico: un estudio sobre la relación de Peirce con John Duns Scoto*) de John F. Boler (Seattle, 1963).

27. La "esencia" de la blancura se encarna en una idea gracias al poder de la atención, que "abstrae" la esencia.

28. Lo que Peirce llama "realismo" no es lo que todo el mundo entendería por tal término. Pero aquí nos interesa su uso de la palabra.

29. Pág. 311.

prestado un servicio a la ciencia, ataca también explícitamente algunos elementos que descubre o achaca a tal corriente filosófica. Por ejemplo, atribuye a Comte la opinión de que una verdadera hipótesis debe ser prácticamente verificable por observación directa; y se apresura a rechazar tal punto de vista, aduciendo que para que una hipótesis sea significativa lo único que se requiere es que puedan *concebirse* sus consecuencias prácticas, no que sea verificable en la práctica. Además, Peirce se niega a aceptar que sólo lo directamente observable deba ser postulado en hipótesis. Porque en la hipótesis se infiere lo futuro, un "será" o "sería", y un "sería" ciertamente no es directamente observable.[30] Más aún, es falso considerar a las hipótesis como simples artificios imaginarios que estimulan la observación. Una hipótesis puede tener, por ejemplo, una probabilidad inicial, en cuanto resultado de una inferencia legítima. En general, pues, Peirce cree a los positivistas demasiado preocupados por el proceso de la verificación práctica y demasiado dados a decir que esto o aquello es inconcebible.

No obstante, no se puede inferir sin más de la crítica de Peirce a Comte y Pearson que su teoría del significado no tenga nada en común con el neopositivismo (o positivismo lógico, como suele llamársele en Inglaterra). Porque si bien los neopositivistas en principio tendieron a identificar el significado de una hipótesis empírica con su modo de verificación, no quisieron implicar que su significado pudiera identificarse con el proceso real de verificación. Identificaron el significado con la *idea* del modo de verificación, considerada, según la terminología de Peirce, como las consecuencias prácticas de la hipótesis. Además, no insistieron en que una hipótesis deba ser verificable directamente para ser significativa. No es mi intención mostrarme de acuerdo con el criterio del significado neopositivista. De hecho, no estoy de acuerdo con él. Pero esto no importa ahora. Lo que importa es que la teoría del significado expuesta por los neopositivistas, en cualquier caso, no queda afectada por algunas de las críticas apuntadas por Peirce, justamente o no, contra el positivismo tal como él lo conocía.

Debe señalarse también que el problema no está en decidir si Peirce fue o no un positivista, porque está perfectamente claro que no lo fue. Como se verá en seguida, esbozó una metafísica que en ciertos aspectos por lo menos se parece al idealismo absoluto de Hegel. El problema es más bien decidir si los neopositivistas tienen motivos para ver en Peirce a su predecesor, no sólo en el sentido de que sus análisis "pragmaticistas" del significado tengan una clara afinidad con los suyos, sino también en el sentido de que si hubiera sido realmente consecuente con su teoría del significado habría descartado la metafísica que de hecho desarrolló. Con otras palabras, dada su teoría del significado, ¿tenía Peirce que haber sido positivista? Es decir, ¿debía haber anticipado el neopositivismo en una medida mucho mayor a la que de hecho lo hizo?

30. Claro que cuando se cumple una predicción, el resultado puede ser directamente observable. Pero la tesis de Peirce es que una hipótesis científica establece cuál *sería* la situación *si* se realizara una determinada condición, y este "sería" no es *como tal* directamente observable.

En su conocido escrito sobre *How to make our ideas clear* (*Cómo aclarar nuestras ideas*) Peirce afirma que "la esencia de una convicción es el establecimiento de un hábito; y las distintas convicciones se distinguen por los distintos modos de acción a que dan lugar".[31] Si no hay ninguna diferencia entre las formas de conducta o acción a que dan lugar dos convicciones *prima facie* distintas, no tenemos dos convicciones sino una.

Es fácil poner un ejemplo. Si un hombre dice que cree que hay otras personas además de él mismo, mientras que otro hombre dice que cree lo contrario, y si vemos que ambos actúan exactamente de la misma forma, hablando con los demás, preguntándoles, escuchándoles, escribiéndoles cartas, etc., es lógico que decidamos que, diga lo que diga, el segundo hombre en realidad cree lo mismo que el primero, es decir, que además de él hay otras personas.

Peirce aplica esta idea al supuesto conflicto de creencias entre católicos y protestantes con respecto a la Eucaristía,[32] sosteniendo que mientras ambas partes se comporten de la misma forma no puede haber una diferencia real en la creencia. En cualquier caso, a primera vista esta tesis parece estar en clara contradicción con los hechos. Por ejemplo, los católicos practicantes hacen una genuflexión ante el Santo Sacramento, rezan ante el Tabernáculo donde se guarda el Santo Sacramento, etc., mientras los protestantes de que habla Peirce no hacen nada de esto por la simple razón de que no creen en la "presencia real". Pero si consideramos más de cerca lo que Peirce dice sobre el tema, veremos que lo que en realidad afirma es que los católicos y los protestantes esperan los mismos efectos sensibles del Sacramento. Porque, dejando a un lado sus creencias religiosas, ambas partes esperan, por ejemplo, que el consumir el pan consagrado tendrá los mismos efectos físicos que el consumir el pan no consagrado. Y esto es, por supuesto, totalmente cierto. El católico que cree en la transustanciación no niega que, después de la consagración, la "especie" del pan tendrá los mismos efectos sensibles que el pan no consagrado.

La importancia del argumento de Peirce respecto a su relación con el positivismo tal vez no se vea a primera vista. Pero de hecho, su forma de razonar es importante en extremo, porque dice explícitamente que quiere señalar "la imposibilidad de pensar en una idea que se refiera a algo distinto de los efectos sensibles concebidos de las cosas. Nuestra idea de algo es nuestra idea de sus efectos sensibles, y si creemos que tenemos otra idea nos engañamos, y confundimos una simple sensación que acompaña al pensamiento con una parte del pensamiento mismo".[33] En el contexto inmediato esto significa que afirmar que un objeto tiene los efectos sensibles del pan y pretender al mismo tiempo que sea el

31. 5.398.
32. El término "protestante" es aquí ambiguo. Porque no hay una sola creencia sobre la Eucaristía que pueda ser llamada *la* creencia protestante. Pero Peirce sin duda piensa en los que niegan la presencia real de Cristo en el Sacramento, y, más especialmente, en los que niegan un cambio que justifique la afirmación de que el pan y el vino consagrados *son* el cuerpo y la sangre de Cristo.
33. 5.401.

Cuerpo de Cristo es incidir en una "jerga absurda".[34] En un contexto más amplio, parece deducirse claramente de la tesis de Peirce que todo lo que se diga en metafísica sobre realidades espirituales, que no pueda explicarse con el lenguaje que sirve para hablar de los "efectos sensibles", no tiene sentido, o que no tiene más que un sentido emotivo.

No es preciso decir que no estamos hablando de la controversia teológica entre católicos y protestantes. Si he mencionado el pasaje en que Peirce se refiere a este tema es sencillamente porque en él afirma explícitamente que la idea que tenemos de cualquier cosa *es* la idea de sus efectos sensibles. Y si tal afirmación no es fundamento suficiente para la tesis de que algunos aspectos del pensamiento de Peirce constituyen una anticipación del neopositivismo, es difícil encontrar otras afirmaciones que sirvan a tal propósito. Lo que no significa que no haya otros aspectos de su pensamiento que se alejan profundamente del positivismo. Y nadie, que yo sepa, ha intentado negarlo.

7. En cuanto a la ética, puede notarse que Peirce la define de varias maneras, como, por ejemplo, la ciencia del bien y del mal, la ciencia de los ideales, la filosofía de los fines. Pero también nos dice que "hay demasiada tendencia a definir la ética como la ciencia del bien y del mal".[35] Es cierto que la ética trata del bien y del mal; pero la cuestión fundamental es otra: ¿Cuál es mi fin? ¿Para qué existo?[36] Con otras palabras, el problema fundamental de la ética consiste en determinar el fin de la conducta, entendiéndose por conducta la acción deliberada y sometida a autocontrol. El concepto del bien es, pues, básico en la ética de Peirce.

Según Peirce, sin embargo, la ética se divide en dos grandes ramas. La ética pura investiga la naturaleza de lo ideal: el *summum bonum* o el fin último de la conducta. "La vida no puede tener más que un fin. Y a la ética le toca determinarlo."[37] La ética práctica trata de la adecuación de una determinada acción al ideal, al fin. La primera, la ética normativa, puede ser llamada una ciencia prenormativa, mientras que la ética práctica es de carácter estrictamente normativo. Ambas son imprescindibles. Por una parte, un sistema de ética práctica nos proporciona un programa para la futura conducta deliberada o controlada. Pero toda conducta deliberada tiene un fin, está referida a un fin. Y puesto que el fin o el objeto último los determina la ética pura, ésta se halla presupuesta en la ética práctica. Por otra parte, el pragmatismo exige que el concepto del fin pueda explicarse a base de las consecuencias prácticas ya concebidas, en proposiciones condicionales que refieran a la conducta deliberada o controlada. De aquí no se deduce, sin embargo, que el pragmatista sea en ética defensor de la acción por la acción misma. Porque, como hemos visto, la acción deliberada o racional —y

34. Ibid.
35. 2.198.
36. Ibid.
37. Ibid.

éste es el objeto de la ética— va dirigida a la realización de un fin, un ideal.

"La ética pura", nos dice Peirce, "ha sido y será siempre teatro de discusiones, puesto que su estudio consiste en el desarrollo gradual hacia el reconocimiento claro de un fin satisfactorio".[38] Tal objeto o fin satisfactorio de la conducta debe ser un fin infinito, es decir, un fin que pueda perseguirse indefinidamente. Y hay que encontrarlo en lo que podríamos llamar la racionalización del universo. Porque el fin racional o razonable es el único plenamente satisfactorio en sí mismo. Lo que significa que el *summum bonum* o bien supremo es en realidad el proceso mismo evolutivo en cuanto racionalización progresiva de la realidad, como el proceso por el cual lo que existe va siendo cada vez más racional. El fin último es, pues, un fin cósmico. Pero "en sus últimas etapas la evolución se realiza cada vez más bajo un autocontrol".[39] Y es aquí donde entra la acción específicamente humana. El autocontrol es lo que posibilita "un deber-ser de la conducta".[40]

Peirce, pues, ve el proceso cósmico como algo que tiende a la realización de la razón o la racionalidad, y considera al hombre cooperador en tal proceso. Además, puesto que el fin último es un fin general, un fin cósmico (por decirlo así) tiene que ser también un fin social, común a todos los hombres. La conciencia, creada y modificada por la experiencia, es en cierto sentido pre-ética: pertenece a lo que Peirce llama una conciencia de la comunidad, que existe a un nivel del alma en el cual los individuos no pueden distinguirse fácilmente. Y de hecho, una gran parte de la vocación moral está condicionada por el lugar y la función de cada uno en la comunidad a la cual pertenece. Y debemos vislumbrar, por encima del organismo social limitado, "una identificación de los propios intereses con los de una comunidad ilimitada".[41] Y el amor universal es el ideal moral más importante.

Puesto que el pragmatismo de Peirce es primariamente una teoría del significado y un método para aclarar los conceptos, es antes de nada una materia de la lógica; pero sin duda, puede aplicarse a la ética. Porque hay que interpretar los conceptos éticos como formas de conducta pensadas de antemano aunque, como hemos visto, la reflexión o la conducta deliberada o controlada conduzcan inevitablemente a la reflexión como término de la conducta. Si interpretamos los conceptos y las proposiciones éticas a base de las consecuencias buenas y malas, no podemos evitar preguntarnos: ¿qué es lo bueno? Con otras palabras, el pragmatismo no es sólo una doctrina práctica, de la acción por la acción misma. La teoría y la práctica, insiste Peirce, van juntas. Por esto, el pragmatismo aplicado a la ciencia no es una doctrina de la acción por la acción. Hemos notado ya que Peirce rechazó lo que consideraba el culto positivista de la verificación real. Es

38. 4.243.
39. 5.433.
40. 4.540.
41. 2.654.

cierto que puede decirse que el análisis pragmatista de las hipótesis científicas anticipa la conducta o la acción; pero en sí mismo el análisis es una investigación teórica. De igual modo, la ética anticipa la conducta moral; es una ciencia normativa. Pero, no obstante, es una ciencia, una investigación teórica, aunque, por supuesto, sería estéril si no le siguiera la conducta.

A veces Peirce parece decir que la ética es fundamental y que la lógica es una aplicación de aquélla. Porque pensar o razonar es en sí una forma de conducta, y "no es posible ser total y racionalmente lógico sino sobre una base ética".[42] En efecto, la lógica, en cuanto trata de lo que debemos pensar, "tiene que ser una aplicación de la doctrina de lo que deliberadamente decidimos hacer, que es la ética".[43] Al mismo tiempo, Peirce no quiere decir en realidad que la lógica pueda derivarse de la ética en mayor medida que la ética pueda derivarse de la lógica. Para él son ciencias normativas distintas. Pero puesto que el pragmatismo enseña que "hay que interpretar lo que pensamos a base de lo que estamos dispuestos a hacer", tiene que haber ciertas relaciones entre la lógica y la ética.[44]

Una relación que merece ser notada es la siguiente. Hemos visto que, según Peirce, ningún individuo en ningún momento puede alcanzar una certeza absoluta con respecto a la verdad de una hipótesis. Al mismo tiempo puede darse una aproximación "infinita" o ilimitada a esa certeza a través de la ilimitada y continua comunidad de observadores, mediante una verificación repetida, que abra la posibilidad de llegar al límite ideal de la certeza. Así, en la esfera moral, el experimento de la conducta, por decirlo así, tiende a favorecer, a través de la comunidad ilimitada de la humanidad, el reconocimiento claro de la naturaleza del fin supremo de la vida y de su "significado": sus implicaciones con respecto a la acción concreta. Y podemos vislumbrar, como límite ideal, en cualquier caso, el acuerdo universal.

En realidad, Peirce no duda en decir que "con respecto a los fines morales podemos esperar con fundamento que la discusión hará que en último término una u otra parte modifique sus sentimientos hasta llegar así a un acuerdo total".[45] Esto, evidentemente, presupone que la base de la moral es objetiva, que el bien supremo o fin último está por descubrir y que en principio es posible llegar a un acuerdo sobre él. Y tal punto de vista sin duda distingue la ética de Peirce de la teoría emotiva, especialmente en su forma más arcaica y cruda, asociada con la primera época del neopositivismo moderno. Lo mismo puede decirse de su idea de analizar las proposiciones morales según el método con que analiza las proposiciones científicas,[46] por no hablar de su idea general de la

42. 2.198.
43. 5.35.
44. Ibid.
45. 2.151.
46. El defensor de la teoría emotiva de la ética diría que este análisis no hace justicia al carácter especial de las ex-

evolución como un proceso que tiende a la racionalización de la comunidad ilimitada, idea mucho más afín al idealismo absoluto que al positivismo.

8. A veces, Peirce da una versión completamente positivista de la metafísica. Por ejemplo, en un escrito sobre el pragmatismo dice que éste servirá para demostrar que "casi todas las proposiciones de la metafísica ontológica son jergas sin sentido —la definición de una palabra por otras palabras y luego por otras, sin llegar nunca a una concepción real— o son solemnes absurdos".[47] Cuando la filosofía quede limpia de parejas tonterías, se reducirá a problemas que puedan ser investigados por los métodos de observación de las ciencias reales. El pragmatismo es, pues, "una especie de cuasi-positivismo".[48]

Al mismo tiempo, Peirce sigue diciendo que el pragmatismo no se limita a ridiculizar a la metafísica, sino "que de ella extrae una esencia preciosa que servirá para dar luz y vida a la cosmología y a la física".[49] En cualquier caso, su intención no es rechazar la metafísica, puesto que él mismo la está haciendo. Y si bien es cierto que Peirce a veces se burla de la metafísica, esto no le impide tener su propia suerte de metafísica.

Peirce da una serie de definiciones o explicaciones distintas de la metafísica, por supuesto cuando no emplea el término peyorativamente. Dice, por ejemplo, que "la metafísica consiste en las consecuencias de haber aceptado absolutamente los principios lógicos, no sólo como regulativamente válidos, sino como verdades del ser".[50] Según esta idea, Peirce relaciona las categorías ontológicas fundamentales con las categorías lógicas de "primeridad", "segundidad" y "terceridad". Y afirma que puesto que la metafísica es consecuencia del reconocimiento de los principios lógicos en cuanto principios del ser, el universo debe tener una explicación unificativa. En otra época, Peirce acentuaba la base observativa de la metafísica. "La metafísica, aun la mala metafísica, en realidad se apoya, consciente o inconscientemente, en observaciones."[51] Y según esto, Peirce deduce las categorías ontológicas fundamentales de la fenomenología o "faneroscopia", investigando los elementos formales irreductibles en todas y cada una de las experiencias. Dice también que "la metafísica es la ciencia de la realidad",[52] y para Peirce la realidad no incluye sólo la que existe de hecho, sino también la esfera de la posibilidad real.

Hasta cierto punto por lo menos, todas estas formas de definir la metafísica pueden armonizarse. Por ejemplo, decir que la metafísica es la ciencia de la reali-

---

presiones morales. Pero decir esto es, por supuesto, reconocer la diferencia entre la teoría ética de Peirce y la teoría emotiva.

47. 5.423.
48. Ibid.
49. Ibid. En otro lugar (6.3) dice Peirce que la causa principal del atraso de la Metafísica es que a menudo ha estado en manos de teólogos interesados en su inmutabilidad.
50. 1.487.
51. 6,2.
52. 5,21.

dad no es incompatible con la afirmación de que se basa en la experiencia o en la observación. Incluso tal vez sea posible armonizar la tesis de que la metafísica se basa en la observación con la tesis de que es consecuencia del reconocimiento de unos principios lógicos, siempre que no se interprete esta segunda tesis en el sentido de que la metafísica pueda inferirse de la lógica sin recurrir a la experiencia. Al mismo tiempo, no parece posible elaborar con las reflexiones de Peirce un sistema de metafísica totalmente coherente y libre de ambigüedades. Por una parte, no parece que Peirce haya cambiado definitivamente de parecer respecto a la relación exacta entre ontología y lógica. Pero por lo que nos importa ahora, es mejor que nos limitemos a indicar brevemente algunas de las ideas metafísicas de Peirce. No podemos ponernos a crear aquí ese sistema consistente que nuestro filósofo jamás redondeó.

Podemos empezar con las tres categorías fundamentales de Peirce. La primera —la de "primeridad"— es "la idea de que lo que es, es tal cual es independientemente de cualquier otra cosa".[53] Peirce la llama la categoría de la cualidad, en el sentido de "talidad" (*suchness*). Desde el punto de vista fenomenológico podemos pensar en un sentimiento, tal el de tristeza, o en una cualidad sensible, como la de lo azul, sin referirla a un sujeto u objeto, viéndola simplemente como un algo, "un estado de sentimiento puramente monádico".[54] Para convertir el concepto psicológico en un concepto metafísico, nos dice Peirce, tenemos que pensar en una mónada como "naturaleza pura, o como una cualidad, en sí misma, sin partes o elementos y sin corporeidad".[55] Pero el término "mónada", con sus asociaciones leibnizianas, puede ser ambiguo. Porque Peirce sigue diciendo que los significados de los nombres de las llamadas cualidades secundarias son los mejores ejemplos de mónadas que pueden darse. Es comprensible, pues, que hable de la categoría de primeridad como de la categoría de la cualidad. En cualquier caso, la primeridad es un elemento que invade todo el universo, que representa el elemento de unicidad, novedad y originalidad que está presente en todas partes, en todo fenómeno, en todo hecho y en todo suceso. Para tener una idea de lo que esto significa, Peirce propone que nos imaginemos el universo tal como se le apareció a Adán cuando lo vio por primera vez, antes de haber notado sus diferencias y de haberse dado cuenta reflexivamente de su experiencia.

La segunda categoría fundamental, la de "segundidad", es diádica y corresponde a la idea de la segundidad en lógica. Es decir, la segundidad es "la idea de estar relacionado, el concepto de reacción frente a alguna otra cosa".[56] Desde un cierto punto de vista a la segundidad puede llamársele "hecho", mientras que, desde otro punto de vista, es existencia o realidad. Porque "existencia

53. 5.66.
54. 1.303.
55. Ibid.
56. 6.32.

es aquella forma de ser que está en oposición a otra".[57] Y también esta categoría invade el universo. Los hechos son hechos, como suele decirse; y por eso a veces hablamos de hechos "brutos". La realidad o existencia implica en todas partes esfuerzo y resistencia. En tal sentido, es una categoría diádica.

La tercera categoría fundamental, la de "terceridad", es la categoría de la mediación, siendo su prototipo lógico la función mediadora de un signo entre el objeto y el intérprete. Ontológicamente, la terceridad media entre la primeridad —como cualidad— y la segundidad —como hecho o como acción y reacción. Introduce, así, una continuidad y una regularidad, y toma la forma de leyes de varios tipos o grados. Por ejemplo, puede haber leyes de cualidad que determinen "sistemas de cualidades", de los cuales el más perfecto ejemplo conocido es la ley de la mezcla del color, de Sir Isaac Newton, junto con el suplemento a ella del Dr. Thomas Young".[58] Puede haber también leyes de hecho. Así, si cae una chispa en un barril de pólvora (en cuanto "primero"), causa una explosión (en cuanto "segundo"), y lo hace según una ley inteligible que tiene, así, una función mediadora.[59] Hay también, pues, leyes de regularidad que nos permiten predecir que los futuros hechos de segundidad tendrán siempre un determinado carácter o cualidad. En sus distintas formas, sin embargo, la categoría de terceridad, como las de primeridad y segundidad, invade el universo; y podemos decir que todo está en cierta relación con todo lo demás,[60]

Ahora bien, de la cualidad puede decirse, en la terminología de Mill, que es una posibilidad de sensación permanente. Es, sin embargo, una posibilidad real, independiente de la experiencia subjetiva. Y podemos decir, así, que la primera cualidad nos da el primer modo de ser, a saber, una posibilidad real, aunque el concepto de posibilidad es sin duda más amplio que el de cualidad. De igual modo, la segunda categoría, que desde un cierto punto de vista es la de la actualidad o existencia, nos da el segundo modo de ser, a saber, la actualidad en cuanto distinta de la posibilidad. Es más, al implicar el concepto de ley, la tercera categoría nos da el tercer modo de ser, que Peirce llama "destino", en cuanto gobierna los hechos futuros. Pero hay que tener en cuenta que en Peirce el concepto de "destino" es más amplio que el concepto de ley, si por ley se entiende la idea que de tal concepto tiene el determinismo. Porque estar libre de una ley determinante es tan "destino" como estar sujeto a ella.

Tenemos, pues, tres categorías ontológicas fundamentales y tres modos de ser metafísicos correspondientes. Peirce distingue también tres modos o categorías de existencia o realidad. La primera es lo que se llama "azar", término usado "para expresar con alguna precisión las características de la libertad o es-

57. 4.457.
58. 1.482.
59. Según Peirce, las leyes de experiencia pueden dividirse en lógicamente necesarias y lógicamente contingentes, mientras que las leyes lógicamente contingentes pueden subdividirse en leyes metafísicamente necesarias y leyes metafísicamente contingentes (1.483).
60. Cf. 4.319.

pontaneidad".[61] El segundo modo de existencia es la ley porque, aunque haya varios tipos de leyes, todas ellas son resultado de la evolución. El tercer modo de existencia es el hábito, o, mejor, la tendencia a "habituarse". La palabra "hábito", sin embargo, debe entenderse en un sentido amplio. Porque, según Peirce, todas las cosas tienen una tendencia a adquirir hábitos,[62] sean seres humanos, animales, plantas o sustancias químicas. Y las leyes que establecen las uniformidades o regularidades son resultado de un largo período de adquisición del hábito.

Podemos considerar ahora brevemente el mundo o universo real a la luz de estos modos o categorías de realidad o existencia.[63] "En el mundo hay tres elementos activos: primero, el azar; segundo, la ley; tercero, la adquisición de hábitos." [64] Peirce nos invita a que pensemos en el universo en su estado original de indeterminación pura, estado en el que no había cosas distintas, ni hábitos ni leyes, estado en el que reinaba el azar absoluto. Desde un cierto punto de vista, tal indeterminación absoluta era la "nulidad",[65] la negación de toda determinación; mientras que desde otro punto de vista, es decir, en cuanto posibilidad real de toda determinación, era el "ser".[66] Al mismo tiempo, el azar es espontaneidad, libertad, creatividad. Se anula, pues, a sí mismo como posibilidad o potencialidad ilimitada al tomar la forma de posibilidades de este o aquel tipo, es decir, de ciertas cualidades o modos de ser definidos, que caen bajo la categoría ontológica de la primeridad. Y puesto que el universo evoluciona y las "mónadas" accionan y reaccionan en la "segundidad", se forman hábitos y se producen aquellas regularidades o leyes que caen en la categoría de la terceridad. El límite ideal del proceso es el reinado completo de la ley, lo opuesto al reinado absoluto del azar.

Esa primera etapa es evidentemente, en un sentido real, una abstracción. Porque si el azar es espontaneidad y creatividad, difícilmente puede hablarse, como Peirce reconoce explícitamente, de un tiempo o período determinado en el cual hubiera una indeterminación absoluta. De igual modo, el reinado total de la ley, con la ausencia de todo azar o espontaneidad, es también en un cierto sentido una abstracción, un fin ideal. Porque según el principio del "tychismo" [67] de Peirce, el azar está siempre presente en el universo. Así, podemos decir que el universo es un proceso de determinación creativa y continua que va desde un límite ideal de indeterminación absoluta al límite ideal de la determinación absoluta, o, mejor, desde el límite ideal de la mera posibilidad al límite ideal de la ac-

61. 6.201.
62. Cf. 1.409.
63. El mundo real, se recordará, es para Peirce una parte de la esfera más amplia de la posibilidad real. Consiste en posibilidades realizadas y posibilidades en proceso de realización.
64. 1.409.
65. 1.447.
66. Ibid.
67. El "tychismo" o "azar-ismo" (*chance-ism*), lo deduce Peirce de la palabra griega *tyche*.

tualización total de la posibilidad. Otra forma de expresarlo es decir que la evolución es un proceso progresivo desde un azar absoluto, considerado como "un caos de sentimientos impersonalizados",[68] al reinado de la razón pura encarnada en un sistema perfectamente racional. Hemos visto ya, a propósito de su teoría ética, que Peirce considera al universo como un proceso hacia una encarnación de la racionalidad cada vez más plena.

De la teoría de Peirce del azar absoluto como estado primitivo del universo, no se sigue que el azar sea la única explicación de la evolución. Al contrario, "la evolución no es ni más ni menos que la elaboración de un fin determinado", de una causa final.[69] Y tal idea capacita a Peirce para adoptar y adaptar la vieja idea del significado cósmico del amor, idea que nos remonta en cualquier caso al filósofo griego Empédocles. Un fin último opera por atracción, y la respuesta es el amor. Así, a la idea de "tychismo" hay que añadir la de "agapismo" como categoría cosmológica. Y a ambas hay que añadir una tercera: el "synechismo" o "la teoría de que todo lo que existe es continuo".[70]

El synechismo puede decirse que acaba con el dualismo último de materia y espíritu. En efecto, "lo que llamamos materia no está completamente muerto, sino que es simplemente el espíritu aferrado a unos hábitos" que le hacen actuar con un grado especialmente alto de regularidad mecánica.[71] Y Peirce indica que el "tychismo" debe dar lugar al "idealismo al modo de Schelling, quien sostiene que la materia es sólo espíritu especializado y parcialmente amortiguado".[72] Tan convencido está de esto, que no duda en decir que "la única teoría inteligible del universo es la del idealismo objetivo de que la materia es espíritu desgastado, convirtiéndose así los hábitos persistentes en leyes físicas".[73]

A la pregunta de si Peirce creía en Dios, hay que responder afirmativamente. Pero si se pregunta qué parte juega el concepto de Dios en su filosofía, la respuesta es más compleja. Su principio general es el de que la filosofía y la religión no deben mezclarse. Lo que no le impide escribir sobre Dios. Pero cuando habla de la "inspiración" (*musement*) como de una actividad del entendimiento que lleva directamente a Dios, no está pensando en lo que se llamaría normalmente un argumento metafísico sistemático. Si, por ejemplo, contemplo el cielo estrellado, como hacía Kant, y dejo al instinto y al corazón que hablen, no puedo dejar de creer en Dios. El recurso al propio "instinto" es más efectivo que cualquier argumento.[74] Peirce, sin duda, dice claramente que en su opinión

68. 6.33.
69. 1.204.
70. 1.172.
71. 6.158.
72. 6.102. Se menciona aquí el tychismo porque Peirce relaciona el entendimiento con la primeridad y así, bastante sorprendentemente, con el azar, en tanto la materia se relaciona con la segundidad y con el agapismo, y la evolución con la terceridad, el synechismo (6.32).
73. 6.25.
74. Peirce creía que la existencia de Dios es, desde cierto punto de vista, lo suficientemente evidente. "¿De dónde vendría una idea como la de Dios si no de la experiencia directa?" (6.493).

la contemplación de los "tres universos" del tychismo, agapismo y synechismo, "engendra la hipótesis o, en último término, la convicción de que los tres, o en cualquier caso dos de los tres, tienen un Creador independiente de ellos".[75] Pero Peirce denomina a este razonamiento el "argumento ignorado", o también el "argumento humilde", y lo somete a la autoridad de la "inspiración". La dirección del pensamiento de Peirce es, sin embargo, clarísima. Una teoría de la evolución que entronizara la ley mecánica por encima del principio del crecimiento o desarrollo creativo, sería contraria a la religión; pero "una filosofía verdaderamente evolutiva... está tan lejos de oponerse a la idea de un creador personal, que es realmente inseparable de tal idea".[76] Así, mientras en su metafísica sistemática Peirce se concentra en la teoría de las categorías, su perspectiva general es sin duda teísta.

9. Desde el punto de vista de la historia del pragmatismo, la principal contribución de Peirce es, desde luego, su análisis del significado, su regla para clarificar conceptos. Y, en un sentido general, el valor de tal contribución es obvio. Porque es un buen aguijón o estímulo que nos permite dar un contenido concreto a nuestros conceptos, en lugar de dejar que las palabras se encarguen de aclarar las ideas. Dicho de otro modo, es un estímulo para el análisis conceptual. Me parece totalmente obvio, por ejemplo, que si no hubiera una diferencia determinada entre las que Peirce llama "consecuencias prácticas" o "efectos prácticos" de las palabras "duro" y "blando", de hecho no habría ninguna diferencia en el significado de ambas. Es cierto que, como criterio general del significado, el principio del pragmaticismo de Peirce está expuesto al mismo tipo de objeciones que suscita el criterio neopositivista del significado. Es muy difícil interpretar todas las afirmaciones empíricas como predicciones o conjuntos de predicciones. Pero esto no altera el hecho de que el principio del pragmaticismo revela aspectos de la situación semántica que deben ser tenidos en cuenta en el desarrollo de una teoría del significado. Con otras palabras, la contribución de Peirce a la lógica es muy valiosa. Y si él permitió que lo que él vio claramente oscureciera otros aspectos de la situación, no hay en esto nada excepcional.

Hemos notado, sin embargo, que al aplicar el principio del pragmaticismo a un propósito determinado, Peirce afirma rotundamente que nuestra idea de cualquier cosa *es* nuestra idea de sus efectos sensibles. Si se toma en serio tal afirmación en su forma universal, ella parece minar la perspectiva metafísica del mismo Peirce. Sin duda, Peirce trata de aplicar su principio al concepto de Dios sin disolver el concepto.[77] Y sugiere [78] que a la pregunta de qué entiende por "Dios", el pragmaticista puede responder que así como un conocimiento amplio de las obras de Aristóteles nos familiariza con el pensamiento del filósofo, así el estu-

75. 6.483.
76. 6.157.
77. 6.489-490.
78. 6.502.

dio del universo físico-psíquico nos familiariza con lo que podría llamarse en sentido análogo el "pensamiento" divino. Pero si se toma en serio lo que dice en otro lugar sobre "los efectos sensibles", parece deducirse o que no tenemos un concepto claro de Dios o que la idea de Dios es simplemente la idea de sus efectos sensibles. Y de hecho, Peirce en un momento determinado insinúa que la cuestión de si realmente existe un Dios es la cuestión de si la ciencia física es algo objetivo o simplemente una construcción ficticia del entendimiento científico.[79]

Una objeción posible a todo esto es que la última frase toma una observación fuera de su contexto general, y que en cualquier caso se da demasiada importancia a la afirmación de que nuestra idea de cualquier cosa es la idea de sus efectos sensibles. Después de todo, al hacer tal afirmación Peirce hablaba de los efectos sensibles del pan. Además da varias formulaciones del principio de pragmatismo, y teniendo en cuenta la forma en que suele usar el principio no debemos dar demasiada importancia a una afirmación hecha en un contexto especial.

Esto es sin duda cierto. Pero Peirce hizo la afirmación en cuestión. Y lo que tratamos de decir aquí es que Peirce no construyó un sistema en el cual todos los elementos de su pensamiento se armonizaran y fueran coherentes. Peirce llegó a la filosofía a través de las matemáticas y la ciencia, y su teoría del significado sin duda le fue sugerida en gran parte por el estudio de las afirmaciones científicas en cuanto hipótesis falibles, en cuanto predicciones verificables o refutables. Pero sus intereses eran amplios y su pensamiento era original y fértil; y desarrolló una visión del mundo metafísica en la cual, sin olvidar el pragmatismo, exigía que la naturaleza y el alcance del principio pragmatista fueran repensados. Decir que no es posible sintetizar la lógica de Peirce y su metafísica sería decir demasiado, por lo menos si se entiende la síntesis como una función que permita la revisión y la modificación de los elementos que haya que sintetizar. Pero, en cualquier caso, tenemos dos cosas claras: primera, que Peirce no elaboró él mismo tal síntesis; y, segunda, que no es posible ninguna síntesis si el principio pragmatista se entiende de tal forma que conduzca directamente al neopositivismo.

Pero decir que Peirce no acabara una síntesis totalmente coherente de los distintos elementos de su pensamiento no significa negar que fuera un pensador sistemático, en un sentido real. En efecto, desde un cierto punto de vista no exageramos mucho si decimos que le poseyó una pasión por el sistema. No tenemos más que pensar, por ejemplo, en la forma en que aplicó las ideas de primeridad, segundidad y terceridad, para enlazar la lógica, la epistemología, la ontología y la cosmología. Es innegable que de sus distintos escritos se desprenden los esbozos generales de un impresionante sistema.

Hemos dicho que Peirce llegó a la filosofía desde las matemáticas y la cien-

79. 6.503.

cia. Podría esperarse, pues, que su metafísica fuera una prolongación o extensión de sus reflexiones sobre la idea científica del mundo. Y hasta cierto punto así es. Al propio tiempo, los resultados generales tienen una marcada afinidad con el idealismo metafísico. Pero Peirce era muy consciente de esto y creía que si alguien construía una visión del mundo basada en la concepción científica de éste, inevitablemente se sentiría empujado hacia el idealismo metafísico, idealismo capaz de asimilar el "realismo escolástico" en que insistía siempre Peirce. En otras palabras, no partió de premisas idealistas. Partió del realismo y quiso mantenerlo. Pero admitió que si bien su enfoque era distinto del de los idealistas, sus conclusiones se parecían mucho a las de éstos. Una situación muy parecida la encontramos en el caso de Whitehead en el siglo actual.

Hemos indicado ya que Peirce es partidario de la noción de materia de Schelling, y que afirma explícitamente que el idealismo objetivo es la única teoría inteligible del universo. Aquí puede notarse su afinidad parcial con Hegel. Es cierto que a veces Peirce se opone a Hegel, sosteniendo, por ejemplo, que éste tendió demasiado a olvidar que había un mundo de acción y reacción, y que despojó de actualidad la "primeridad" y "segundidad". Pero al hablar de su propia teoría de las categorías, Peirce anota el "sonido hegeliano" [80] de lo que tiene que decir e indica que sus afirmaciones son afines a las de Hegel. "A veces estoy de acuerdo con el gran idealista, y a veces me aparto de sus huellas." [81] Si en ocasiones está dispuesto a decir que rechaza completamente el sistema de Hegel, también en ocasiones está dispuesto a decir que ha resucitado el hegelianismo en una forma nueva, e incluso pretende que, en la medida en que pueda identificarse un concepto filosófico con la idea de Dios, Dios es la Idea absoluta de Hegel, la Idea que se manifiesta a sí misma en el mundo y tiende a su autorrevelación total en el límite o término ideal del proceso evolutivo.[82] No es del todo extraño, pues, que Peirce hable de Hegel como, "en ciertos aspectos, el más grande filósofo que jamás existió",[83] aun cuando también lo critique por una lamentable deficiencia "en la severidad crítica y en el sentido de lo real".[84]

Hemos mencionado a Whitehead. No parece haber ninguna prueba de que Whitehead recibiera la influencia de Peirce, ni tan sólo de que estudiara las obras de Peirce. Pero este hecho hace más notable el parecido de ambos pensamientos. Por supuesto, es un parecido limitado pero, sin embargo, real. Por ejemplo, la teoría de Whitehead de los objetos eternos y de las entidades reales, en cierto modo fue anticipada por Peirce en su distinción entre "lo general" y los hechos. Además, la teoría de Whitehead de la novedad en el universo, en el

80. 1.453.
81. Ibid.
82. Pueden compararse las distintas formas con que Peirce alude al hegelianismo con las distintas formas en que habla de la Metafísica. Huelga decir que las distintas afirmaciones deben interpretarse en ambos casos a la luz de sus contextos inmediatos.
83. 1.524.
84. Ibid.

proceso cósmico, recuerda la teoría de Peirce de la espontaneidad y la originalidad. Más aún, tal vez no sea del todo fantasioso ver en el pensamiento de Peirce una anticipación de la famosa distinción de Whitehead entre la naturaleza primordial y la derivada de Dios. Porque Peirce nos dice que Dios, como Creador, es el "Absoluto Primero",[85] en cuanto término del universo, mientras como Dios completamente revelado es el "Absoluto segundo".[86] Es posible que esto recuerde más a Hegel que a Whitehead; pero es que la filosofía de Whitehead, no obstante su intención original anti-idealista, tiene un cierto parecido en su forma final con el idealismo absoluto.

Volvamos finalmente al propio Peirce. Fue un filósofo original y un poderoso pensador. Y la afirmación de que sea el más grande de todos los filósofos puramente norteamericanos en modo alguno es irrazonable. Tuvo una fuerte tendencia al análisis cuidadoso y estuvo lejos de ser uno de esos filósofos cuyo principal interés parezca ser el de elevar y edificar al lector. Al propio tiempo, desarrolló un pensamiento especulativo que trató de encontrar una interpretación general o suprema de la realidad. Y tal vez sea correcto pensar que su combinación es precisamente lo que hace falta. Al mismo tiempo, el ejemplo de Peirce es muestra de lo difícil que es efectuar tal combinación. Porque en su pensamiento se encuentran ambigüedades no resueltas. Por ejemplo, Peirce es un idealista a ultranza. La realidad es independiente de la experiencia y del pensamiento humanos. Es más, la realidad debe ser definida precisamente partiendo de tal independencia. Y tal comprensión de la realidad es lo que permite a Peirce atribuir una realidad independiente al mundo de lo posible y describir a Dios como la única realidad absoluta. Al propio tiempo, su pragmatismo o pragmaticismo parece exigir lo que Royce llamó la interpretación "racionalista crítica" de la realidad, es decir, la hecha en términos de concebible experiencia humana. Lo que produce la experiencia real es efectivamente real. Lo que se piensa como causa de una experiencia posible, es potencialmente real, una posibilidad real. En tal interpretación de la realidad no podemos afirmar que Dios sea un ser que existe realmente sin afirmar que es objeto de la experiencia real. Por otro lado, tendríamos que analizar el concepto de Dios en forma que quedara reducido a la idea de aquellos efectos que experimentamos. Volvemos pues, una vez más, a la tensión latente en la filosofía de Peirce como totalidad entre su análisis metafísico y su análisis lógico del significado de los conceptos, el cual parece apuntar en una dirección completamente diferente de la de su metafísica especulativa.

85. 1.362.

86. Ibid. El "tercero" sería todo estado del universo, en un momento determinado, que mediara entre Dios como Primero y Dios como Segundo.

Capítulo XV

EL PRAGMATISMO DE JAMES Y SCHILLER

Vida y obras de William James. — La concepción de James del empirismo radical y de la experiencia pura. — El pragmatismo como teoría del significado y como teoría de la verdad. — Las relaciones entre el empirismo radical, el pragmatismo y el humanismo en la filosofía de James. — El pragmatismo y la fe en Dios. — El pragmatismo en Norteamérica y en Inglaterra. — El humanismo de C. F. Schiller.

1. William James (1842-1910) nació en Nueva York y realizó parte de sus estudios en Norteamérica y parte fuera de ella, adquiriendo en el proceso una soltura en los idiomas francés y alemán. En 1864 entró en la Harvard Medical School y en 1860 se doctoró en Medicina. Después de un período de poca salud y depresión mental, fue nombrado *instructor* de anatomía y fisiología en Harvard. Pero se interesó también por la psicología y en 1875 empezó a dar cursos sobre esta materia. En 1890 publicó sus *Principles of Psychology* (*Principios de Psicología*), en dos volúmenes.

Exceptuando un temprano interés por la pintura, los estudios superiores de James fueron, pues, principalmente científicos y médicos. Pero, como su padre, Henry James *senior*,[1] fue hombre de profundos sentimientos religiosos y se encontró envuelto en un debate intelectual entre la noción científica del mundo como concepción mecanicista que excluía la libertad humana, y la noción religiosa que incluiría no sólo la creencia en Dios, sino también en la libertad del hombre. En lo que se refiere a la legitimidad de la creencia en la libertad, James encontró un apoyo en los escritos del filósofo francés Charles Renouvier (1815-1903). Y en gran parte fue el deseo de superar la oposición entre la perspectiva que él creía ver en la ciencia y la perspectiva que le sugerían sus inclinaciones humanistas lo que llevó a James a la filosofía. En 1879 empezó a enseñar la mate-

1. Henry James, *junior*, el novelista, era hermano menor de William.

ria en Harvard y al año siguiente llegó a profesor auxiliar de filosofía. En 1885 se le nombró profesor de filosofía.

En 1897 James publicó *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* [2] (*La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*). Sus famosas *Varieties of Religious Experience* [3] (*Variedades de la experiencia religiosa*) apareció en 1902. A éste le siguió *Pragmatism* (*El pragmatismo*) en 1907, *A Pluralistic Universe* [4] (*Un universo pluralista*) en 1909 y, en el mismo año, *The Meaning of Truth* (*El significado de la verdad*). Los escritos de James publicados póstumamente incluyen *Some Problems of Philosophy* (*Algunos problemas de filosofía*, 1911), *Memories and Studies* (*Memorias y estudios*, 1911), *Essays in Radical Empiricism* (*Ensayos sobre empirismo radical*, 1912), y *Collected Essays and Reviews* (*Colección de ensayos y reseñas*, 1920). Sus *Letters* (*Correspondencia*), editadas por su hijo, Henry James, aparecieron en 1926.

2. En el prólogo a *La voluntad de creer* James define su actitud filosófica como de empirismo radical. Explica que por empirismo entiende la postura que "se limita a considerar sus conclusiones más firmes sobre los hechos de experiencia como hipótesis susceptibles de modificación en el curso de la experiencia futura".[5] En cuanto a la palabra "radical" indica que la misma doctrina del monismo se considera hipotética. En principio esto parece muy extraño. Pero en el contexto a que nos referimos James entiende por monismo la idea de que la multiplicidad de las cosas forma una unidad inteligible. No entiende por monismo la tesis de que el mundo es una sola entidad o un solo hecho. Al contrario, renuncia a tal teoría en favor del pluralismo. Lo que dice es que el empirismo radical postula una unidad no inmediatamente dada, pero que tal postulado, que nos invita a descubrir conexiones unificatorias, es considerado en sí mismo como una hipótesis por verificar, y no como un dogma indiscutible.[6]

En *Algunos problemas de filosofía*, en el ámbito de una relación de los distintos tipos de metafísica, se habla del empirismo como opuesto al racionalismo. "Los racionalistas son hombres de principios; los empiristas, hombres de hechos." [7] El filósofo racionalista, tal como James lo ve, va del todo a sus partes, de lo universal a lo particular, y trata de derivar unos hechos de unos principios. Además, tiende a proclamar una verdad última en defensa de su sistema de conclusiones deducidas. El empirista, al contrario, parte de los hechos individuales; va de las partes a los todos; y prefiere, si puede hacerlo, explicar los principios como inducciones de los hechos. Además, la proclamación de una verdad última es ajena a su pensamiento.

No cabe duda de que aquí no hay nada nuevo. James presenta los modos de

2. El *copyright* es de 1896, pero el volumen apareció en 1897.
3. Componen esta obra las *Gifford Lectures* dadas en Edimburgh en 1901-1902.
4. Componen esta obra las *Hibbert Lectures* dadas en Oxford en 1908-1909.
5. *The Will to Believe* (*La voluntad de creer*), p. VII (edición de 1903).
6. Tendremos ocasión de referirnos más adelante a otro sentido de la palabra "monismo".
7. *Some Problems of Philosophy* (*Algunos problemas de filosofía*), p. 35.

discrepancia usuales entre racionalismo y empirismo en una forma más o menos popular. Pero en el prólogo de *El significado de la verdad* encontramos una exposición más claramente definida del empirismo radical. Se dice allí que consiste "primero en un postulado, después en una afirmación de un hecho, y finalmente en una conclusión general".[8] El postulado es que sólo lo definible a partir de la experiencia debe considerarse tema de discusión de los filósofos. Así, si hay algún ser que trascienda toda experiencia posible, trasciende también el campo filosófico. La afirmación de un hecho dice que las relaciones, conjuntiva y disyuntiva, son tan objetos de experiencia como las cosas relacionadas. Y la conclusión general de tal afirmación es que el universo inteligible posee una estructura continua, en el sentido de que no consta simplemente de entidades que pueden relacionarse sólo mediante categorías impuestas desde fuera.

James insiste en la realidad de las relaciones. "El empirismo radical forma las relaciones conjuntivas por su valor nominal, sosteniendo que son tan reales como los términos que unen." [9] Y entre las relaciones conjuntivas está la relación causal. Así, lo que James llama empirismo radical se distingue del empirismo de Hume, según el cual "el entendimiento no percibe jamás una conexión real entre distintas existencias".[10] Se opone también a la teoría de las relaciones de Bradley. "La concepción de Mr. Bradley muestra el poder más extraordinario para percibir separaciones, y la más extraordinaria impotencia para comprender conjunciones." [11]

El significado de la palabra "experiencia" es notablemente impreciso. Pero según James la experiencia ordinaria, por la cual nos damos cuenta de que hay distintas categorías de cosas y de relaciones, nace de la pura experiencia, definida como "el flujo inmediato de vida que nos proporciona el material para una reflexión posterior con categorías conceptuales".[12] Es cierto que sólo de los recién nacidos y de la gente en estado de semi-coma puede decirse que gocen en su pureza de un estado de experiencia pura, que no es "sino otro nombre para el sentimiento o la sensación".[13] Pero la experiencia pura, la inmediatez del sentimiento o la sensación, es el embrión desde el que se desarrolla la experiencia articulada; y en nuestra experiencia ordinaria quedan aún elementos o partes de ella.

De esta doctrina de la experiencia pura podemos inferir dos conclusiones. Primera: en este flujo básico de la experiencia, las distinciones propias del pensamiento reflexivo, como las de conciencia y contenido, sujeto y objeto, entendimiento y materia, no han surgido aún en las formas que les damos. En este sentido, la experiencia pura es "monista". Y James puede hablar de ella como "la

8. *The Meaning of Truth* (*El significado de la verdad*), p. XII.
9. *Essays in Radical Empiricism* (*Ensayos sobre empirismo radical*), p. 107.
10. *Treatise of Human Nature* (*Tratado de la Naturaleza humana*), Apéndice, p. 636 (edición Selby-Bigge).
11. *Ensayos sobre empirismo radical*, p. 117.
12. Ibid., p. 93.
13. Ibid., p. 94.

única cosa material o primaria en el mundo, una cosa de la cual todo está compuesto".[14] Ésta es la teoría del "monismo neutro", que James asocia con el empirismo radical. La experiencia pura no puede decirse que sea, por ejemplo, ni física ni psíquica: lógicamente precede a la distinción y es, pues, "neutra".

En segundo lugar, sin embargo, el hecho de que el empirismo radical sea pluralista y no monista en el sentido ontológico, y afirme la realidad de muchas cosas y de las relaciones entre ellas, significa que la experiencia pura debe considerarse como conteniendo en sí potencialmente las distinciones de la experiencia desarrollada. Está acribillada, como dice James, no sólo de nombres y adjetivos, sino también de preposiciones y conjunciones. La relación causal, por ejemplo, está presente en el flujo de la sensación, puesto que toda sensación tiene carácter teleológico.

Ahora bien, si el monismo puro se entiende en un modo estrictamente psicológico, es decir, como la mera afirmación de que la forma primitiva y básica de la experiencia es un estado de "sentimiento" en el cual las distinciones como la de sujeto y objeto no se han dado todavía, sin duda es compatible con un pluralismo realista. Pero si se entiende en el sentido ontológico de que el flujo de la experiencia indiferenciada es la "materia" ontológica de la que emerge todo, es difícil que no conduzca directamente a alguna forma de idealismo monista. Sin embargo, James parte del supuesto de que la teoría de la experiencia pura, sin duda psicológica en principio, es compatible con la noción pluralista del universo que él asocia con el empirismo radical.

En la medida en que el empirismo implica un pluralismo y una creencia en la realidad de las relaciones puede decirse que es una visión del mundo. Pero si se entiende simplemente en términos de los tres elementos mencionados arriba, a saber, un postulado, la afirmación de un hecho y una conclusión general, es una visión del mundo más bien embrionaria que completamente desarrollada. El problema de Dios, por ejemplo, queda sin plantear. James, de hecho, sostiene que hay experiencias religiosas específicas que insinúan la existencia de una conciencia sobrehumana limitada y no omni-inclusiva, en un sentido que se opondría al pluralismo. Y señala que si el empirismo tuviera que "asociarse con la religión —como hasta ahora, por un raro error, se ha asociado a la irreligión—, creo que marcaría el comienzo de una nueva era de la religión y también de la filosofía".[15] Pero el teísmo de James se tratará más apropiadamente después de haber esbozado los principios básicos del pragmatismo y la relación entre el pragmatismo y el empirismo radical.

3. En principio y primariamente el pragmatismo es, nos dice James, "sólo un método".[16] Porque en primer lugar es "un método para zanjar querellas me-

14. Ibid.
15. *A pluralistic Universe* (*Un universo pluralista*), p. 314.
16. *El pragmatismo*, p. 51.

tafísicas que, de otra forma, serían interminables".[17] Es decir, si *A* propone la teoría *x* y *B* propone la teoría *y*, el pragmatismo examinará las consecuencias prácticas de cada una de ellas. Y si no encuentra ninguna diferencia entre las respectivas consecuencias prácticas de ambas, concluirá que, en todos los sentidos, son una y la misma teoría, con una diferencia puramente verbal. En tal caso, toda discusión posterior sobre *A* y *B* se considerará absurda.

Tenemos pues, sin duda, un método para determinar el significado de los conceptos y teorías. En una conferencia dada en 1881, James notaba que si dos definiciones aparentemente diferentes de algo tienen las mismas consecuencias son en realidad una y la misma definición.[18] Y tal es la teoría del significado expresada en *El pragmatismo*. Para lograr una claridad perfecta en el pensamiento de un objeto, debemos considerar sólo los posibles efectos de tipo práctico que el objeto pueda tener: las sensaciones que puedan esperarse de él y las reacciones que debamos preparar. Nuestra concepción de tales efectos, sean inmediatos o remotos, es pues para nosotros la totalidad de la concepción del objeto, en la medida en que tal concepción tenga un significado positivo".[19]

Descrito así, el pragmatismo de James evidentemente sigue las líneas principales del método pragmatista concebido por Peirce. James estuvo sin duda influido también por otros pensadores, como los científicos Louis Agassiz y Wilhelm Ostwald; pero no hizo nunca un secreto de su deuda para con Peirce. Se refiere a él en una nota al pie relativa a la conferencia de 1881.[20] Vuelve a admitir su deuda para con Peirce en una conferencia pública dada en 1898.[21] Y después del pasaje citado en el último párrafo añade que "éste es el principio de Peirce, el principio del pragmatismo",[22] e indica que la doctrina de Peirce era desconocida hasta que él la divulgó en la conferencia de 1898 y la aplicó a la religión.

Es cierto que hay algunas diferencias entre la posición de Peirce y la de James. Por ejemplo, cuando Peirce hablaba de las consecuencias prácticas de un concepto insistía en la idea general del hábito de una acción, la idea de la forma general en que el concepto podría modificar la acción intencional. James, en cambio, tiende a insistir en los efectos prácticos particulares. Como hemos visto en el pasaje de *El pragmatismo* citado arriba, él pone el acento en las sensaciones y reacciones particulares. Así, Peirce le acusó de haberse pasado de lo universal a lo particular, influido por una psicología ultrasensacionalista; de ser, como precisó Dewey, más que un nominalista. En la terminología de Peirce, James trabaja más con antecedentes y consecuentes que con consecuencias, entendiéndose por tal la relación concebida entre un antecedente y un consecuente.

17. Ibid., p. 45.
18. *La voluntad de creer*, p. 124.
19. *El pragmatismo*, p. 47.
20. *La voluntad de creer*, p. 124, n. 1.
21. *Collected Essays and Reviews* (*Colección de ensayos y reseñas*), p. 410.
22. *El pragmatismo*, p. 47.

Al mismo tiempo, si el pragmatismo de James no fuera más que un método para aclarar los conceptos, para determinar sus significados, podría decirse que adopta el principio de Peirce, aun cuando le da, como dijo Dewey, un giro "nominalista". De hecho, sin embargo, el pragmatismo para James no es sólo un método para determinar los significados de los conceptos. Es también una teoría de la verdad. En efecto, James afirma explícitamente: "el punto central de mi libro titulado *El pragmatismo* es el estudio de la relación, llamada 'verdad', que puede obtenerse entre nuestra idea (opinión, creencia, afirmación o lo que sea) y su objeto".[23] Y fue, en gran parte, el desarrollo del pragmatismo por James en una teoría de la verdad, lo que indujo a Peirce a rebautizar su propia teoría con el nombre de "pragmaticismo".

Es importantísimo entender que la teoría de la verdad de James no presupone la negación de la teoría de la verdad como correspondencia. La verdad es para él una propiedad de algunas de nuestras creencias, no de las cosas. "Las realidades no son *verdaderas*, simplemente *son*; y las creencias son verdaderas *por sí mismas.*"[24] En el lenguaje moderno, la verdad y la falsedad se predican de las proposiciones, no de las cosas o los hechos. Hablando estrictamente, en cualquier caso, lo que es verdadero es la proposición que enuncia un hecho, no el hecho mismo. La existencia de Julio César en un período determinado de la historia no puede decirse propiamente verdadera; pero la afirmación de que él existió es verdadera, en tanto la afirmación de que no existió es falsa. Al mismo tiempo, la afirmación de que Julio César existió no es verdadera en virtud de los significados de los símbolos o las palabras empleados en la afirmación. Podemos decir, pues, que es verdadera en virtud de la relación de correspondencia con la realidad o el hecho.

En opinión de James, sin embargo, decir que una creencia verdadera (habla también de ideas verdaderas) es la que se corresponde o está de acuerdo con la realidad, plantea un problema más que resolverlo. Porque ¿qué se entiende exactamente por "correspondencia", en tal contexto? ¿Copiar? Puede decirse que la imagen de un objeto sensible es una copia del objeto. Pero no es tan fácil ver cómo una idea verdadera de —digamos— la justicia pueda ser descrita razonablemente como una copia.

El análisis de James de la "correspondencia" se da en esta línea. La verdad es la relación entre dos partes de la experiencia. El *terminus a quo* de la relación es una idea que pertenece al aspecto subjetivo de la experiencia, en tanto el *terminus ad quem* es una realidad objetiva. ¿Cuál es, pues, la relación entre ambos términos? Aquí es necesario servirse de la interpretación pragmatista de la idea como plan o regla de acción. Si la realización de este plan nos lleva al *terminus ad quem*, la idea es verdadera. Más exactamente, "tales hechos mediadores *hacen*

23. *El significado de la verdad*, p. v.
24. Ibid., p. 196.

verdadera a la idea".[25] En otras palabras, la verdad de una idea es el proceso de su verificación o validez. Si, por ejemplo, estoy perdido en un bosque y entonces surge un camino que creo que probable o posiblemente lleve a una casa habitada donde pueda obtener orientación o ayuda, mi idea es un plan de acción. Y si mi seguimiento de tal plan verifica o hace válida la idea, el proceso de verificación constituye la verdad de la idea: es la "correspondencia" a la cual se refiere realmente la teoría de la verdad como correspondencia.

Ahora bien, hay que señalar que en la misma página en que James nos dice que una idea "*se convierte* en verdadera, *es hecha* verdadera por los hechos",[26] también nos dice que "las ideas verdaderas son aquellas que podemos asimilar, hacer válidas, corroborar y verificar". En otras palabras, no puede dejar de reconocer que hay verdades que pueden o podrían verificarse, pero que no han sido verificadas aún. Sin duda está dispuesto a declarar que las verdades no verificadas "forman el agobiantemente amplio número de verdades de las cuales vivimos",[27] y que la verdad vive "en gran medida apoyada en un sistema de crédito".[28]

Pero si las verdades se *hacen* verdaderas por verificación o convalidación, de ahí se sigue que las verdades no verificadas son potencialmente verdaderas, verdades *in posse*. Y esto permite a James dar un palo a los racionalistas o intelectualistas filosóficos, que defienden las verdades estáticas, atemporales, anteriores a cualquier verificación. "La verdad intelectualista es una verdad pragmatista sólo *in posse*."[29] Y la total elaboración de la verdad se desmoronaría si no se apoyara en algunas verdades realmente verificadas, es decir, en ciertas verdades reales, al igual que se desmoronaría un sistema financiero que careciera de una base sólida en metálico.

Al hablar de la teoría de la verdad de James es obviamente importante no caricaturizarla. James estaba inclinado a escribir en un estilo popular y a usar frases bastante sencillas que provocaron interpretaciones erróneas. Por ejemplo, la forma de expresar la tesis de que una idea o creencia es verdadera si "funciona", era fácil que indujera a la conclusión de que aun una falsedad podría ser llamada "verdadera" si fuera útil o conveniente creer en ella. Pero cuando James dice que una teoría "funciona", entiende que "debe mediar entre todas las verdades previas y ciertas experiencias nuevas. Debe procurar en lo posible no trastornar el sentido común y la creencia anterior, y debe conducir a uno u otro fin razonable que pueda ser verificado exactamente. 'Funcionar' significa ambas cosas".[30]

También provocó interpretaciones erróneas la forma en que James hablaba

25. Ibid., p. 202.
26. *El pragmatismo*, p. 201.
27. Ibid., p. 206.
28. Ibid., p. 207.
29. *El significado de la verdad*, p. 205.
30. *El pragmatismo*, pp. 216-217.

de la satisfacción como elemento básico de la verdad. Porque la forma de expresarlo sugería que en su opinión puede decirse que una creencia es verdadera si produce un sentimiento subjetivo de satisfacción, y que así abría la puerta a cualquier tipo de complacencia imaginativa. Pero ésta no era en modo alguno su intención. "La verdad en la ciencia es lo que nos da la mayor medida posible de satisfacción, incluido el gusto, pero la consecuencia con la verdad anterior y con el hecho nuevo es siempre la exigencia más fuerte."[31] El "funcionar" con éxito de una hipótesis, en el sentido explicado anteriormente, implica la satisfacción de un interés. Pero la hipótesis no se acepta sólo porque uno quiera que sea cierta. Ahora bien, si no hay ninguna prueba que nos empuje a escoger una hipótesis en lugar de las otras dos que pretenden explicar el mismo grupo de fenómenos, es cuestión de "gusto" científico escoger la hipótesis más económica o más elegante.

Es realmente cierto que en su célebre ensayo sobre *La voluntad de creer*, James declara explícitamente que "nuestra naturaleza pasional no sólo legalmente puede sino que debe determinar nuestra opción entre varias proposiciones, siempre que haya una opción real que por su naturaleza no pueda ser determinada con fundamentos intelectuales".[32] Pero aclara que por opción real entiende una opción "de tipo obligatorio, vivo y momentáneo".[33] Es decir, cuando se trata de un asunto vivo e importante, que influya en la conducta, cuando no podemos dejar de escoger entre dos creencias y cuando el asunto no pueda decidirse con fundamentos intelectuales, podemos escoger basándonos en fundamentos "pasionales", podemos ejercitar la voluntad de creer, siempre que reconozcamos una opción como lo que es. Se trata, pues, del derecho a creer en ciertas circunstancias. Y estemos de acuerdo o no con James, no podemos creer que diga que estamos autorizados a creer cualquier proposición que nos proporcione un consuelo o satisfacción, aun cuando la balanza de pruebas se incline a mostrar que la proposición es falsa.[34] Es cierto, por ejemplo, que según James podemos, cuando lo demás es igual, adoptar una idea de la realidad que satisfaga mejor el aspecto moral de nuestra naturaleza que cualquier otra idea. Y no puede decirse que todo el mundo vaya a estar de acuerdo con él. Pero éste no es motivo para no tener en cuenta la determinación "cuando lo demás es igual", donde "lo demás" incluye, por supuesto, las verdades ya conocidas y las conclusiones deducibles de ellas.

Si hay que tener cuidado en no caricaturizar la teoría pragmatista de la verdad, no por esto debemos decir que sea inmune a toda crítica seria. Un planteamiento crítico evidente, atribuido por James a los "racionalistas", es que, en la

31. Ibid., p. 217.
32. *La voluntad de creer*, p. 11.
33. Ibid., p. 3.
34. Podría objetarse sin embargo, a la tesis de James, que si una pregunta es en principio irrespondible sobre fundamentos intelectuales, no puede ser una pregunta con sentido en el análisis pragmatista del significado, y que en tal caso el problema de la creencia o no creencia no se plantea.

medida en que identifica la verdad con la verificación, la teoría pragmatista confunde la verdad de una proposición con el proceso de demostrar esa verdad. Ésta fue una de las objeciones de Peirce a la conversión del pragmatismo de método para determinar el significado en teoría de la verdad.

La respuesta de James consiste en retar a su crítico —al racionalista, como le llama él— a que explique "qué *significa* la *palabra* 'verdad' aplicada a una afirmación sin aludir al *concepto del funcionamiento de la afirmación*".[35] En la opinión de James, el racionalista no puede explicar qué entiende por correspondencia con la realidad sin referirse a las consecuencias prácticas de la proposición en cuestión, a lo que la verificaría o la haría válida en el caso de que fuera verdadera. El racionalista, pues, implícitamente se adhiere a la teoría pragmatista de la verdad, aunque se proponga atacarla en nombre de una teoría distinta.

Lo peligroso de este tema es que está demasiado expuesto a confusiones. Supongamos que digo que la afirmación de que Julio César pasó el Rubicón es verdadera en virtud de su correspondencia con la realidad, con el hecho histórico. Y supongamos que tengo que explicar qué entiendo por tal relación de correspondencia con la realidad. Difícilmente podré hacerlo sin referirme a los hechos o, mejor, a la acción o series de acciones a que la afirmación se refiere. Y es totalmente cierto que el que hayan ocurrido tales acciones en un momento histórico determinado es en último término lo que hace válida o "verifica" la afirmación. En este sentido, no puedo explicar lo que entiendo por correspondencia sin referirme a lo que haría válida o verificaría la afirmación. Al mismo tiempo, el término "verificación" normalmente se entendería como referencia a las medidas que podríamos tomar para demostrar que una afirmación es cierta, cuando ya sabemos lo que la afirmación significa. Es decir, normalmente se entendería por verificación la referencia a posibles medios para demostrar que prevalecen o prevalecieron realmente los hechos que deben prevalecer o haber prevalecido si la proposición es verdadera. Y si se entiende la verificación en este sentido, parece perfectamente correcto decir con el "racionalista" que se trata de *demostrar* la verdad de una afirmación, más que de *hacerla* verdadera.

Podríamos, sin embargo, definir primero lo "verdadero" de tal forma, que diera a entender que sólo las afirmaciones realmente verificadas son verdaderas. Una afirmación que pudiera ser verificada, pero no verificada aún, sería entonces potencialmente verdadera, una verdad *in posse.* Pero es evidente que James no ve la teoría pragmatista de la verdad como el resultado puro y simple de una definición arbitraria. Así, no es irrazonable decir que la teoría es aceptable o inaceptable según se reduzca o no a una tesis que, una vez entendida, aparece como obvia. Es decir, si se reduce a la tesis de que una afirmación empírica es verdadera o falsa, según los hechos afirmados o negados sean (hayan sido y puedan ser) el caso en cuestión o no, la teoría es aceptable, aunque lo que se afirme sea

35. *El significado de la verdad*, p. 221.

"trivial". Pero si la teoría identifica la verdad de una afirmación con el proceso que demostraría que los hechos afirmados o negados son o no el caso en cuestión, es muy difícil que escape a las objeciones de los "racionalistas".

No pretendo que estas notas constituyan una respuesta adecuada a la pregunta de James sobre la naturaleza de la correspondencia. Desde el punto de vista del lógico profesional, no serviría decir, por ejemplo, que una proposición es una copia o imagen de la realidad. Aun prescindiendo del hecho de que no se acomodaría a las proposiciones de la matemática pura y de la lógica formal,[36] es una descripción demasiado imprecisa de la relación entre una proposición empírica verdadera y el hecho afirmado o negado. Y James vio muy bien esto. Pero hay que indicar que incluso él pareció sentir que su teoría de la verdad corría el riesgo de ser reducida a la trivialidad. Porque dice que uno puede esperar que le ataquen primero la teoría, que después se la admitan como verdadera, pero obvia e insignificante, y finalmente que se la considere "tan importante que sus adversarios pretendan que ellos fueron sus descubridores".[37] Pero si la teoría contiene algo más que lo que es "obvio", es ese algo más lo que tal vez acabemos por considerar como el elemento discutible del pragmatismo de James.

4. ¿Qué relación hay entre el pragmatismo y el empirismo radical? Según James, no hay conexión lógica entre ellos. El empirismo radical "se tiene sobre sus propios pies. Uno puede rechazarlo totalmente y seguir siendo pragmatista".[38] Y sin embargo nos dice también que "el establecimiento de la teoría pragmatista de la verdad es un escalón de primera importancia para hacer que prevalezca el empirismo radical".[39]

Hasta cierto punto es sin duda justa la afirmación de James de que el empirismo radical y el pragmatismo son independientes entre sí. Por ejemplo, es muy posible defender que las relaciones son tan reales como sus términos y que el mundo tiene una estructura continua, sin aceptar los conceptos pragmatistas de significado y verdad. Al mismo tiempo el postulado del empirismo radical es, como hemos visto, que sólo pueden considerarse tema de discusión filosófica los asuntos definibles en términos derivados de la experiencia. Y respecto a la relación de verdad el pragmatista sostiene que "todo es en sí experienciable... La 'funcionalidad' que deben tener las ideas para ser verdaderas se refiere a las funciones particulares, físicas o intelectuales, reales o posibles, que las ideas puedan realizar dentro de la experiencia concreta".[40] Con otras palabras, el pragmatismo consideraría que sólo pueden pretender ser verdaderas las ideas que puedan ser interpretadas en términos de "funciones" experimentables. La acepta-

36. Para James son proposiciones verdaderas *in posse*, las que se hacen (realmente) verdaderas al ser aplicadas con éxito, por su "funcionamiento". Pero esto implica que son hipótesis empíricas, un punto de vista que no es aceptado por los más modernos lógicos.
37. *El pragmatismo*, p. 198.
38. Ibid., p. IX.
39. *El significado de la verdad*, p. XII.
40. Ibid., p. XIV.

ción de tal punto de vista evidentemente tendería a hacer prevalecer el empirismo radical, si por empirismo radical se entiende el postulado antes mencionado.

Podríamos expresarlo así. El pragmatismo, señala James, "no tiene más doctrina que su método".[41] El empirismo radical, en cambio, que James plasma en una metafísica o visión del mundo, tiene sus teorías. Tales teorías, consideradas en sí mismas, podrían defenderse con otros fundamentos que los proporcionados por el empirismo radical. Esto es cierto, por ejemplo, de la fe en Dios. Pero según James el uso de la teoría pragmatista de la verdad, o método de determinar la verdad o la falsedad, contribuiría en gran parte a hacer prevalecer las teorías del empirismo radical. Tal vez fue excesivamente optimista al pensar esto, pero así es como pensaba.

Ahora bien, James usa también la palabra "humanismo" para definir su filosofía. En un sentido más restringido, usa el término para referirse a la teoría pragmatista de la verdad en tanto teoría que acentúa el elemento "humano" en la creencia y en el conocimiento. Por ejemplo, "el humanismo dice que la satisfactoriedad es lo que distingue lo verdadero de lo falso".[42] Dice que se llega a la verdad "sustituyendo opiniones menos satisfactorias por otras más satisfactorias".[43] Hemos notado ya que James trata de evitar el subjetivismo puro, insistiendo en que una creencia no puede ser calificada de satisfactoria y por tanto de verdadera si es incompatible con creencias previamente verificadas, o si las pruebas disponibles testifican contra ella. Pero, según él, ninguna creencia puede ser final, en el sentido de no poder ser revisada. Y esto es precisamente lo que ve el "humanista". Ve, por ejemplo, que nuestras categorías de pensamiento se han desarrollado en el curso de la experiencia, y que aun cuando no podamos dejar de usarlas, es posible que cambien en el curso de la evolución.

Para decirlo con frase de Nietzsche, los humanistas piensan que nuestras creencias son humanas, demasiado humanas. Y en este sentido debe entenderse la definición del humanismo de James, como la teoría de que "*si bien una parte de nuestra experiencia puede apoyarse en otra para hacerla lo que es en cualquiera de los varios aspectos en que pueda considerársela, la experiencia como totalidad está cerrada en sí misma y no se apoya en nada*".[44] Lo que quiere decir es que si bien es cierto que hay normas que crecen *con* la experiencia, no hay una norma absoluta de verdad *fuera* de la experiencia que rija a todas las demás verdades. El humanista considera que la verdad es relativa a la experiencia cambiante, y así, relativa al hombre; y considera la verdad absoluta como "ese punto inestable ideal hacia el cual imaginamos que todas nuestras verdades contemporáneas convergerán al-

41. *El pragmatismo*, p. 54.
42. *Ensayos sobre el empirismo radical*, p. 253.
43. Ibid., p. 255.
44. *El significado de la verdad*, p. 124.

gún día".[45] Y, para hacerle justicia, James está dispuesto a aplicar esta perspectiva al propio humanismo.[46]

Pero también el término "humanismo" lo usa James en un sentido más amplio. Así, nos dice que el problema entre el pragmatismo y el racionalismo y, por lo tanto, entre el humanismo y el racionalismo, no es simplemente un problema lógico o epistemológico: "*se refiere a la estructura del universo mismo*".[47] El pragmatista ve el universo como inacabado, cambiante, en crecimiento y maleable. El racionalista, al contrario, sostiene que hay un universo "verdaderamente real" completo y no sometido al cambio. James está pensando en parte en "el Uno místico de Vivekanda".[48] Pero piensa también, por supuesto, en el monismo de Bradley, para quien el cambio no es completamente real y los grados de verdad se miden por relación con la experiencia absoluta única que trasciende nuestra aprehensión.[49]

Ahora bien, el propio James hace notar que la definición del humanismo citada antes en el penúltimo párrafo parece a primera vista excluir el teísmo y el panteísmo. Pero insiste en que éste no es en realidad el problema. "Yo mismo entiendo el humanismo teística y pluralísticamente." [50] El humanismo se convierte así en una metafísica o visión del mundo pluralista y teísta que coincide con el empirismo radical desarrollado. Pero el teísmo de James lo consideraremos aparte en la próxima sección.

5. Al hablar de la aplicación del pragmatismo como método a problemas filosóficos sustanciales, James hace notar que la crítica de Berkeley del concepto de sustancia material tenía un carácter completamente pragmatista. Porque para Berkeley el "*valor en caja*"[51] —como dice James— del término "sustancia material" está en las ideas y las sensaciones. De igual modo, al estudiar el concepto de alma, Hume y sus sucesores "bajan con él al torrente de la experiencia, y lo canjean por un valor de cambio mucho menor, en la moneda de las 'ideas' y de sus relaciones especiales".[52]

El propio James aplica el método pragmatista a un problema de interés personal, íntimo, a saber, al conflicto entre teísmo y materialismo. En primer lugar, teísmo y materialismo pueden considerarse retrospectivamente, como dice James. Es decir, podemos partir del supuesto de que el teísta y el materialista ven el mundo y su historia de la misma forma, y que el teísta entonces añade la hipótesis de Dios que ordena la marcha del mundo, en tanto el materialista ex-

45. Ibid., p. 85.
46. Véase, por ejemplo, *El significado de la verdad*, p. 90.
47. *El pragmatismo*, p. 259.
48. Ibid., p. 262.
49. James relaciona las teorías contrarias sobre el universo con los distintos tipos de temperamento.
50. *El significado de la verdad*, p. 125.
51. El término *cash-value* ('valor en caja o valor de contado, en dinero contante y sonante'), se presta a una interpretación desfavorable. Pero James se refiere, por supuesto, al análisis de las ideas sobre las creencias en términos de sus "consecuencias prácticas".
52. *El pragmatismo*, p. 92.

cluye tal hipótesis como innecesaria y en su lugar recurre a la "materia". ¿Cuál de ambas posiciones vamos a escoger? En cualquier caso, según los principios pragmatistas no podemos escoger. Porque "si no se puede deducir de nuestra hipótesis nada relativo a la experiencia o a la conducta, el debate entre materialismo y teísmo se hace inútil e insignificante".[53]

Pero si el teísmo y el materialismo se consideran "prospectivamente", en relación a lo que prometen, a lo que respectivamente puede esperarse de ellos, la situación cambia totalmente. Porque el materialismo nos promete un estado del universo en el cual los ideales humanos, los actos humanos, la conciencia y los productos del pensamiento serán como si nunca hubieran sido,[54] en tanto el teísmo "garantiza un orden ideal que se conservará permanentemente".[55] De una forma u otra, Dios no permitirá que el orden moral sea arruinado o destruido.

Desde este punto de vista, pues, el teísmo y el materialismo son muy distintos. Y según los principios pragmatistas podemos, en igualdad de condiciones adherirnos a la creencia que responda mejor a las exigencias de nuestra naturaleza moral. Pero James no intenta implicar que no haya ningún tipo de prueba en favor del teísmo fuera del deseo de que sea cierto. "Yo mismo creo que la prueba de Dios descansa en primer lugar en las experiencias personales internas." [56] En *Un universo pluralista* resume lo que ya ha mantenido en *Variedades de la experiencia religiosa* diciendo que "el creyente es prolongación, por lo menos respecto a su propia conciencia, de un yo más amplio del cual fluyen las experiencias que salvan".[57] Además, "todas las pruebas que tenemos parecen llevarnos muy fuertemente a una cierta creencia en la vida sobrehumana, en la cual tal vez seamos, desconocidos para nosotros mismos, co-conscientes".[58] Al mismo tiempo, el mal y el sufrimiento en el mundo llevan a la conclusión de que esta conciencia sobrehumana es finita, en el sentido de que Dios es limitado "en poder, en conocimiento o en ambos a la vez".[59]

Esta idea de un Dios finito la usa James en su sustitución del "meliorismo" por optimismo, en una parte y por pesimismo en otra. Según el meliorista, el mundo no debe mejorar necesariamente, ni tampoco empeorar: *puede* mejorar si —digamos— el hombre libremente coopera con el Dios finito en mejorarlo.[60] En otras palabras, el futuro no está determinado inevitablemente, ni para bien ni para mal, ni siquiera por Dios. En el universo hay lugar para la novedad, y el es-

53. Ibid., p. 99.
54. James cita un pasaje célebre de *The Foundations of Belief* (*Los fundamentos de la creencia*), de A. J. Balfour (p. 30).
55. *El pragmatismo*, p. 106.
56. Ibid., p. 109.
57. *Un universo pluralista*, p. 307.
58. Ibid.
59. Ibid., p. 311.
60. James aplicó el método pragmatista al problema entre las teorías de la voluntad libre y el determinismo, como también al problema entre el pluralismo y el monismo.

fuerzo humano tiene que aportar una contribución positiva en el establecimiento de un orden moral.

James se sirvió, pues, del pragmatismo como sostén de una visión religiosa del mundo. Pero hemos visto que al establecer la teoría pragmatista del significado declaró que nuestra concepción total de un objeto es reductible a nuestras ideas de los "efectos posibles de tipo práctico que puedan resultar del objeto",[61] mencionando explícitamente las sensaciones que podemos esperar y las reacciones que debemos preparar. Y con razón podemos dudar de que éste sea un fundamento prometedor para una visión teísta del mundo. Pero, como indicamos en el apartado biográfico, la reconciliación de una perspectiva científica con una perspectiva religiosa constituía para él un problema personal. Y tomando una teoría de la verdad construida sobre una teoría del significado que empezaba por un análisis de las hipótesis científicas, la usó para cimentar la única visión del mundo que realmente le satisfacía. En el proceso, por supuesto, hubo de llevar el concepto de experiencia más allá de la experiencia sensible. Así, afirmó que el empirismo religioso es mucho más verdaderamente "empírico" que el empirismo irreligioso, puesto que el primero se toma en serio las distintas experiencias religiosas, mientras que el último no lo hace. En un cierto sentido, su problema fue el mismo que el de Kant: reconciliar la perspectiva científica con la conciencia moral y religiosa del hombre. Su instrumento de unificación o armonización fue el pragmatismo. El resultado lo presentó como el desarrollo del empirismo radical. Y la actitud adoptada la describió como humanismo.

6. El movimiento pragmatista fue ante todo un fenómeno norteamericano. Es cierto que pueden encontrarse manifestaciones de la actitud pragmatista incluso en la filosofía alemana. En el volumen séptimo de esta *Historia* me he referido a la insistencia de F. A. Lange [62] en acentuar el valor vital de las teorías metafísicas y doctrinas religiosas a expensas de su valor cognoscitivo, y también a la forma en que Hans Vaihinger [63] desarrolló lo que podríamos llamar una visión pragmatista de la verdad que tenía afinidades obvias con la teoría de la ficción de Nietzsche.[64] Debe prestarse atención a la influencia que G. T. Fechner [65] tuvo en William James, especialmente por su distinción entre la visión del universo "de día" y "de noche" y su afirmación de que, en igualdad de condiciones, podemos dar preferencia a la idea que contribuya más a la felicidad humana y al desarrollo cultural. En cuanto al pensamiento francés, en el primer apartado de este capítulo he mencionado la ayuda que representaron para James los escritos de Charles Renouvier. Y tal vez sea bueno indicar que Renouvier sostenía que la creencia y aun la certeza no son asuntos exclusivamente intelec-

61. *El pragmatismo*, p. 47.
62. Vol. VII, p. 290.
63. Ibid., pp. 366-367.
64. Ibid., pp. 408-410.
65. Vol. VII, pp. 297-298. James se refiere a menudo a Fechner en sus escritos.

tuales, sino que la afirmación implica también el sentimiento y la voluntad. Pero aunque sin duda pueden encontrarse afinidades con el pragmatismo no sólo en el pensamiento alemán, sino en el francés,[66] el movimiento pragmatista sigue asociado en primer término a los nombres de tres filósofos norteamericanos: Peirce, James y Dewey.

No significa esto que Inglaterra no tuviera un movimiento pragmatista. Pero el pragmatismo inglés nunca tuvo tanta influencia ni causó tanta impresión como su contrapartida norteamericana. No sería posible dar una relación justa de la filosofía norteamericana sin incluir el pragmatismo. Peirce fue un pensador de primera línea en todos los aspectos y nadie pondría en duda la influencia de James y Dewey en la vida intelectual de los Estados Unidos. Llevaron la filosofía al foro, por decirlo así, al dominio público; y Dewey en especial la aplicó a los campos educativo y social. Pero no se cometería un gran pecado de omisión si en un registro del desenvolvimiento de la filosofía británica moderna no se mencionara el pragmatismo, aun cuando causó un alboroto temporal en los palomares filosóficos. No obstante, en una exposición del pensamiento británico del siglo XIX donde se ha aludido a un número considerable de filósofos menores, parece deseable alguna mención al pragmatismo.

En 1898 se fundó la *Oxford Philosophical Society*, y un producto de sus trabajos fue la publicación en 1902 de *Personal Idealism* (*El idealimo personal*) editado por Henry Sturt. En su prefacio a esta colección de ensayos, realizada por ocho miembros de la Sociedad, decía Sturt que los colaboradores trataban de desarrollar el tema de la personalidad y de defender la personalidad contra el naturalismo por una parte y el idealismo absoluto por otra. El naturalista sostiene que la persona humana es un producto transitorio de los procesos físicos, en tanto el idealista absoluto afirma que la personalidad es una apariencia irreal de lo Absoluto.[67] En resumen, "el naturalismo y el absolutismo, a pesar de su antagonismo aparente, coinciden en afirmarnos que la personalidad es una ilusión".[68] El idealismo de Oxford, sigue diciendo Sturt, siempre se ha opuesto al naturalismo; y hasta ahí, el idealismo personal y el absoluto mantenían un frente común. Pero precisamente por esta razón, los idealistas personales pensaron que el idealismo absoluto era un adversario más insidioso que el naturalismo. Los idealistas absolutos adoptaron el método impracticable de tratar de criticar la experiencia humana desde el punto de vista de la experiencia absoluta. Y no supieron dar un valor adecuado al aspecto volitivo de la naturaleza humana. El idealismo absoluto fue, en pocas palabras, insuficientemente empírico. Y Sturt sugería el de "idealismo empírico" como nombre apropiado para el idealismo

66. Vale la pena observar que Maurice Blondel usó una vez el término *pragmatismo* para su filosofía de la acción. Pero cuando conoció el pragmatismo americano, dejó de usar el término, pues no estaba de acuerdo con la interpretación que la había dado William James.

67. Hablando estrictamente, Bradley no sostiene que la personalidad sea una "apariencia irreal" de lo Absoluto. Es una apariencia real; ahora bien, si es apariencia, no puede ser completamente real.

68. *Personal Idealism* (*El idealismo personal*), p. VI.

personal. Porque la vida personal es lo que está más cerca de nosotros y lo que conocemos mejor.

No es preciso decir que idealismo personal y pragmatismo no son términos intercambiables. De los ocho colaboradores de *El idealismo personal*, algunos llegaron a ser famosos fuera del campo filosófico. R. R. Marett, el antropólogo, es un ejemplo. Otros, como G. F. Stout, eran filósofos pero no pragmatistas. El volumen contenía, sin embargo, un ensayo de F. C. S. Schiller, que fue el principal defensor del pragmatismo en Inglaterra. Y lo que hemos intentado decir es que el pragmatismo británico tenía un fondo de lo que puede llamarse "humanismo". Fue en medida considerable una protesta en favor de la persona humana, no sólo contra el naturalismo, sino también contra el idealismo absoluto, factor dominante entonces en la "filosofía de Oxford". Fue, pues, más afín al pragmatismo de William James que al pragmatismo de Peirce, que era esencialmente un método o regla de determinar el significado de los conceptos.

Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937) era de linaje alemán, aunque fue educado en Inglaterra. En 1893 llegó a ser *instructor* de la Cornell University en Norteamérica. En 1897 se le eligió para una *Tutorial Fellowship* en el Corpus Christi College de Oxford; y siguió como *fellow* del *College* hasta su muerte, aunque en 1929 aceptó una cátedra de filosofía en la Universidad de Southern California, en Los Ángeles. En 1891 publicó anónimamente *Riddles of the Sphinx* [69] (*Los enigmas de la esfinge*) y a esta obra le siguió en 1902 su ensayo *Axioms as Postulates* (*Los axiomas como postulados*), en *El idealismo personal*, el volumen a que nos hemos referido antes. *Humanism: Philosophical Essays* (*El humanismo: ensayos filosóficos*) apareció en 1903; *Studies in Humanism* (*Estudios sobre el humanismo*), en 1907; *Plato or Protagoras?* (*¿Platón o Protágoras?*), en 1908; *Formal Logic* (*Lógica formal*), en 1912; *Problems of Belief* (*Los problemas de la creencia*) y *Tantalus, or The Future of Man* (*Tántalo, o el futuro del hombre*), en 1924; *Eugenics and Politics* (*Eugenesia y política*), en 1926; *Logic for Use* (*La utilidad de la lógica*), en 1929, y *Must Philosophers Disagree? and Other Essays in Popular Philosophy* (*¿Deben discrepar los filósofos? y otros ensayos de filosofía popular*), en 1934. Schiller contribuyó también con un escrito titulado *Why Humanism?* (*¿Para qué el humanismo?*) a la primera serie de *Contemporary British Philosophy* (*Filosofía británica contemporánea*) (1924), editada por J. H. Muirhead, y escribió un artículo sobre el pragmatismo para la cuarta edición de la *Enciclopedia británica* (1929).

7. Como indican los títulos de sus obras, el pensamiento de Schiller gira en torno al concepto del hombre. En su ensayo *¿Platón o Protágoras?* se sitúa explícitamente al lado de Protágoras y hace suya la célebre sentencia de que el hombre es la medida de todas las cosas. En *Los enigmas de la esfinge*, donde había atacado a la teoría de lo Uno del idealismo absoluto, en favor de un perso-

69. En 1894 apareció una segunda edición con el nombre del autor, y en 1910 una nueva edición.

nalismo pluralista, declaraba que todo nuestro pensamiento debe ser antropomórfico. Pero al principio no usó el término "pragmatismo" para definir su perspectiva humanista. Y en el prefacio a la primera edición de *El humanismo*, escrito después de haber recibido la influencia del pragmatismo norteamericano, en especial de William James, Schiller nota que "me sorprendió ver que había sido siempre un pragmatista sin saberlo, y que poca cosa aparte del nombre le faltaba a mi defensa de una posición esencialmente afín [al pragmatismo] en 1892".[70] Pero aunque Schiller usa con frecuencia el término "pragmatismo", una vez que lo ha tomado de William James, insiste en que el concepto básico es el de humanismo. El humanismo, que sostiene que el hombre y no lo Absoluto es la medida de toda experiencia y el creador de las ciencias, es la actitud fundamental y permanente del pensamiento del propio James. El pragmatismo "en realidad no es más que la aplicación del humanismo a la teoría del conocimiento".[71] Lo urgente es, en general, la re-humanización del universo.

La re-humanización del universo —el humanismo, con otras palabras— exige en primer lugar una humanización de la lógica. Tal demanda es en parte una protesta contra las áridas sutilezas y la gimnasia mental de los lógicos formales, que consideran la lógica como un juego que en sí mismo tiene sentido, protesta que, anota Schiller, fue expresada por Albert Sidgwick, un lógico cuya primera obra llevaba el título de *Fallacies: A View of Logic from the Practical Side* (*Falacias: Visión de la lógica desde el punto de vista práctico*, 1883). Pero la exigencia de Schiller de una humanización de la lógica es mucho más que una protesta contra las arideces y bizantinismos de ciertos lógicos. Porque se apoya en la convicción de que la lógica no representa el reino de la verdad absoluta y eterna, inmune a los intereses y fines humanos. Según Schiller, la idea de la verdad absoluta es un "*ignis fatuus*",[72] tanto en la lógica formal como en la ciencia empírica. Los principios fundamentales o axiomas de la lógica no son *a priori* verdades necesarias: son postulados, exigencias de la experiencia,[73] que han demostrado poseer un valor más amplio y más duradero para la realización de los fines humanos, que el poseído por otros postulados. Y revelar este aspecto de los principios o axiomas de la lógica es una de las tareas implicadas en la humanización de esta ciencia.

Pero podemos ir bastante más lejos. El pragmatista cree que la validez de cualquier procedimiento lógico queda demostrada por el éxito en el cumplimiento de su función. Pero todo procedimiento lógico funciona sólo en unos contextos concretos. Y, por lo tanto, es inútil suponer que la abstracción completa de toda materia nos introduce en un reino de verdad inmutable, absoluta.

70. *Humanism* (*El Humanismo*), p. XIII (2.ª edición, 1912). Schiller remite a un ensayo, *Reality and Realism*, que publicó en 1892, y está reproducido en *El humanismo*, pp. 110-127.
71. Ibid., p. XXV.
72. *Contemporary British Philosophy* (*Filosofía británica contemporánea*), Primera Serie, p. 401.
73. Véase *Axioms as Postulates* en *Idealismo personal*, p. 64.

En realidad, Schiller llega al extremo de decir que la lógica formal "*es en el sentido más estricto y más completo, absurda*".[74] Si alguien dice: "es demasiado ligero", y no conocemos el contexto a que se refiere, su afirmación carece de sentido para nosotros. Porque no sabemos si se refiere al peso de un objeto, al color de algo o a la calidad de una conferencia o un libro. De igual modo, no podemos prescindir totalmente del uso de la lógica, de su aplicación, "*sin incurrir a la vez en una pérdida total, no sólo de la verdad, sino también del sentido*".[75]

Así, si los principios lógicos son postulados expresados a la luz de los deseos y fines humanos, y su validez depende de su éxito en realizar tales deseos y propósitos, se sigue que no podemos divorciar a la lógica de la psicología. "El valor lógico debe estar fundamentado en el hecho psicológico *o en ninguna parte...* Las posibilidades lógicas (o incluso las 'necesidades') no son nada hasta que de algún modo se hacen reales y activas psicológicamente",[76] baste esto en cuanto a los intentos de despsicologizar a la lógica y dejarla que se tenga sobre sus propios pies.

Lo que se ha dicho de la verdad lógica, a saber, que es relativa a los deseos y fines humanos, puede decirse de la verdad en general. Las verdades son, de hecho, valoraciones. Es decir, afirmar la verdad de una proposición es decir que posee un valor práctico para llevar a cabo un determinado fin. "La verdad es lo útil, lo eficiente, lo funcional, a que nuestra experiencia práctica tiende a reducir nuestras valoraciones de la verdad." [77] Y al contrario, lo falso es lo inservible, lo que no funciona. Éste es "*el gran principio pragmatista de la selección*".[78]

Schiller ve, por supuesto, que " 'funcionar' es evidentemente un término genérico vago, y que es legítimo preguntar qué es precisamente lo cubierto por él".[79] Pero encuentra que es una pregunta difícil de contestar. Comparativamente es fácil explicar lo que se entiende por el funcionamiento de una hipótesis científica. Pero no es de ningún modo tan fácil explicar, por ejemplo, cuáles formas de "funcionamiento" deben considerarse relevantes en la afirmación de la verdad de una teoría ética. Hay que reconocer que "los hombres adoptan distintas actitudes con respecto a funcionamientos distintos porque ellos mismos son temporalmente distintos".[80] En otras palabras, la pregunta no puede tener una respuesta clara y precisa.

Como podría esperarse, Schiller está deseando mostrar que es posible distinguir, en los principos pragmatistas, entre "todas las verdades son útiles" y "todo lo útil es verdadero". Uno de sus argumentos es que "útil" significa "útil para un fin práctico", determinado por el contexto general de una afirmación. Por ejem-

74. *Formal Logic* (*Lógica Formal*), p. 382.
75. Ibid., p. IX.
76. *Los axiomas como postulados*, en *Idealismo personal*, p. 124.
77. *El humanismo*, p. 59.
78. Ibid., p. 58.
79. *Filosofía británica contemporánea*, Primera Serie, p. 405.
80. Ibid., p. 406.

plo, si me amenazaran con torturarme si no dijera que la tierra es plana, sin duda me sería útil decirlo. Pero la utilidad de mi afirmación no la haría verdadera. Porque las afirmaciones sobre la forma de la tierra pertenecen a la ciencia empírica; y ciertamente no es útil para el progreso de la ciencia afirmar que la tierra es plana.

Otra forma de tratar el problema consiste en insistir en el consentimiento social. Pero Schiller no ignora el hecho de que reconocer una verdad es reconocerla como verdadera. Y según su principio, reconocerla como verdadera es reconocerla como útil. Así, el consenso social no puede hacer útil una proposición, ni, por tanto, verdadera. El reconocimiento social se refiere a las proposiciones que han demostrado ya su utilidad. "El criterio de utilidad selecciona las valoraciones de la verdad individual y constituye así la verdad objetiva que obtiene el reconocimiento social." [81]

Schiller tiende a retroceder a una interpretación biológica de la verdad y a acentuar la idea del valor de supervivencia.[82] Hay, entre las verdades, un proceso de selección natural. Las verdades de valor inferior se eliminan, en tanto las verdades de valor superior sobreviven. Y la creencia que prueba tener un valor de supervivencia mayor demuestra ser la más útil y, por tanto, la más verdadera. Pero ¿qué es el valor de supervivencia? Puede describirse como "un tipo de funcionamiento que, si bien desprovisto de toda exigencia racional, ejerce sin embargo una remota influencia en nuestras creencias, y es capaz de determinar su adopción y la eliminación de sus contrarios".[83] Así, volvemos de nuevo a la idea, reconocida como imprecisa y vaga, del "funcionar".

Como hemos visto, Schiller sostiene que de "todas las verdades son útiles" no se deduce que "toda proposición útil es verdadera". Esto es totalmente cierto, por supuesto. Pero entonces podría muy bien afirmarse que todas las verdades son "útiles" en uno u otro sentido sin afirmar que su utilidad constituya su verdad. Si se sostiene que lo que constituye a la verdad es la utilidad, será difícil negar al mismo tiempo que toda proposición útil sea verdadera en cuanto es útil. Y si hay que mantener con éxito la doctrina de la "inconvertibilidad", hay que demostrar que las proposiciones verdaderas poseen cierta propiedad o propiedades que los errores útiles no tienen. Los seres humanos son organismos, pero no todos los organismos son seres humanos. Y esto es así porque los seres humanos tienen unas propiedades que no tienen todos los organismos. ¿Cuáles son las propiedades peculiares de las proposiciones verdaderas, además de una utilidad que puede ser propiedad también de una proposición falsa? Tal cuestión, en realidad, Schiller nunca la enfrenta. Se ha mencionado ya la opinión de Sturt de que el idealismo absoluto no tuvo en cuenta suficientemente el aspecto volitivo

81. *El humanismo*, p. 59.
82. Véase especialmente *Logic in Use* (*La utilidad de la lógica*) y también *Problems of Belief* (*Problemas de creencia*), capítulos XI-XII.
83. *Filosofía británica contemporánea*, Primera Serie, p. 406.

de la naturaleza humana. Uno de los problemas de Schiller es que le otorgó demasiada importancia.

Schiller tendió mucho menos que James a entregarse a la especulación metafísica. Sin duda, sostuvo que el humanismo, la perspectiva antropocéntrica, exige que veamos el mundo como "completamente maleable",[84] como indefinidamente modificable, como lo que podemos hacer de él. Pero si bien acepta que los humanistas o pragmatistas vean los esfuerzos de los metafísicos con tolerancia y den a sus sistemas un valor estético, al propio tiempo "la metafísica parece destinada a ser el *invitado personal* de la última realidad, y a ser inferior en valor objetivo de las ciencias, que son esencialmente *métodos* 'comunes' para tratar los fenómenos".[85] Aquí de nuevo vemos la dificultad de Schiller para explicar exactamente el significado de "funcionar" fuera del campo de las hipótesis científicas. Así, atribuye un valor estético y no un valor de verdad a las teorías metafísicas. Y la razón de ello es sin duda que considera las hipótesis científicas como verificables empíricamente, en tanto los sistemas metafísicos no lo son. Y volvemos de nuevo a la pregunta de si la verificación, una especie del "funcionar", no demuestra la verdad de una hipótesis (o intenta demostrarla) en lugar de constituir su verdad.

La principal contribución de Schiller al pragmatismo está en su comprensión de la lógica, mucho más profesional y detallada que la de William James. Pero no puede decirse que su interpretación total de la lógica haya demostrado su "valor de supervivencia".

84. *Los axiomas como postulados* en *Idealismo personal*, p. 61.
85. *Filosofía británica contemporánea*, Primera Serie, p. 409.

CAPÍTULO XVI

EL EXPERIMENTALISMO DE JOHN DEWEY

Vida y obras. — El empirismo naturalista: el pensamiento, la experiencia y el conocimiento. — La función de la filosofía. -- El instrumentalismo: la lógica y la verdad. — La teoría moral. — Algunas implicaciones en las teorías social y de la educación. — La religión en una filosofía naturalista. — Algunos comentarios críticos a la filosofía de Dewey.

VIDA Y OBRAS

1. John Dewey (1859-1952) nació en Burlington, Vermont. Estudió en la Universidad de Vermont y fue luego profesor de escuela secundaria. Pero su interés por la filosofía le llevó a someter al juicio de W. T. Harris un ensayo sobre los presupuestos metafísicos del materialismo, con vistas a publicarlo en *The Journal of Speculative Philosophy*,[1] y Harris le animó tanto, que acabó por entrar en la Universidad John Hopkins en 1882. Allí siguió los cursos de lógica de C. S. Peirce, pero quien influyó principalmente en su pensamiento fue G. S. Morris, el idealista, con quien Dewey inició una relación de amistad personal.

Desde 1884 hasta 1888 Dewey enseñó en la Universidad de Michigan, primero como instructor de filosofía y luego como profesor asistente; después pasó un año como profesor en la Universidad de Minnesota. En 1889 volvió a Michigan como jefe del departamento de filosofía, y ocupó este puesto hasta 1894, en que se trasladó a Chicago. Durante este período, Dewey trabajó en problemas lógicos, psicológicos y éticos, y se separó del idealismo que había aprendido de Morris.[2] En 1887 publicó su *Psychology* (*Psicología*); en 1891, *Outlines of a Critical Theory of Ethics* (*Esbozo de una teoría crítica de la ética*); y en 1894, *The Study of Ethics: A Syllabus* (*Syllabus para el estudio de la ética*).

Desde 1894 hasta 1904, Dewey fue jefe del departamento de filosofía de la Universidad de Chicago, donde fundó el *Laboratory School* en 1896.[3] Las

1. El artículo se publicó en el número de abril de 1882.
2. Dewey señala la influencia que en este cambio ejercieron sobre su pensamiento los *Principios de Psicología* de William James.
3. Escuela experimental, conocida generalmente como la *Dewey School*.

publicaciones de esta época incluyen: *My Pedagogic Creed* (*Mi credo pedagógico*, 1897), *The School and Society* (*La escuela y la sociedad*, 1900), *Studies in Logical Theory* (*Estudios sobre teoría lógica*, 1903), y *Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality* (*Las condiciones lógicas para un tratamiento científico de la moral*, 1903).

En 1904 Dewey se trasladó como profesor de filosofía a la Universidad de Columbia, pasando a ser professor emeritus en 1929.[4] En 1908 publicó *Ethics*; [5] en 1910, *How We Think* (*Cómo pensamos*) y *The Influence of Darwin and Other Essays in Contemporary Thought* (*La influencia de Darwin y otros ensayos sobre el pensamiento contemporáneo*); en 1915, *Shools of Tomorrow* (*Las escuelas del mañana*); en 1916, *Democracy and Education* (*Democracia y educación*) y *Essays in Experimental Logic* (*Ensayos de lógica experimental*); en 1920, *Reconstruction in Philosophy* (*La reconstrucción en filosofía*); en 1922, *Human Nature and Conduct* (*Naturaleza humana y Conducta*); en 1925, *Experience and Nature* (*Experiencia y Naturaleza*), y en 1929, *The Quest for Certainty* (*La busca de la certeza*). En cuanto a sus publicaciones posteriores, *Art as Experience* (*El arte como experiencia*) y *A Common Faith* (*Una fe común*) aparecieron en 1934; *Experience and Education* (*Experiencia y educación*) y *Logic: The Theory of Inquiry* (*La lógica, teoría de la investigación*), en 1938; *Theory of Valuation* (*La teoría del valor*), en 1939; *Education Today* (*La educación hoy*), en 1940; *Problems of Men* (*Los problemas de los hombres*), en 1946, y *Knowing and The Known* (*El conocer y lo conocido*), en 1949.

Fuera de los Estados Unidos, por lo menos, Dewey es probablemente más conocido por su instrumentalismo, su versión del pragmatismo. Pero no fue ciertamente el tipo de hombre que se preocupa sólo por las teorías generales sobre el pensamiento y la verdad. Como indica la lista precedente (y parcial) de sus obras, le interesaron profundamente los problemas del valor y de la conducta humana, de la sociedad y de la educación. Especialmente en este último campo ejerció una gran influencia en Norteamérica. Evidentemente, sus ideas no consiguieron un reconocimiento universal. Pero no podían ser ignoradas. Y, en general, podemos decir que William James y John Dewey fueron los dos filósofos que trabajaron más por allegar la filosofía a la atención del público culto de los Estados Unidos.

EL EMPIRISMO NATURALISTA: EL PENSAMIENTO, LA EXPERIENCIA Y EL CONOCIMIENTO.

2. Dewey define a menudo su filosofía como naturalismo empírico o empirismo naturalista. Y tal vez pueda ilustrarse el significado de tales definiciones diciendo algo sobre su estudio de la naturaleza y la función del pensamiento. Podemos empezar considerando el significado, en tal contexto, del término "naturalismo".

4. Durante esta época Dewey hizo varios viajes al extranjero: a Europa, al Extremo Oriente, a Méjico y, en 1928, a Rusia.

5. Escrito en colaboración con J. H. Tufts.

En primer lugar, el pensamiento no es para Dewey una realidad última, un absoluto, un proceso que cree la realidad objetiva en sentido metafísico. Tampoco es algo que en el hombre represente el elemento no natural, en el sentido de que coloque al hombre por encima de o en contraposición a la Naturaleza. Es, a la larga, una forma altamente desarrollada de la relación activa entre un organismo vivo y su ambiente. De hecho, Dewey, a pesar de su tendencia a usar un lenguaje conductivista, es consciente de que la vida intelectual del hombre tiene caracteres peculiares propios. El hecho es, sin embargo, que se niega a partir, por ejemplo, de la distinción entre sujeto y objeto como punto de partida absoluto, pero ve que la vida intelectual del hombre presupone unas relaciones anteriores y se desarrolla a partir de ellas, cayendo así totalmente en el ámbito de la Naturaleza. El pensamiento es uno entre otros procesos o actividades naturales.

Todas las cosas en cierto modo reaccionan ante su entorno. Pero es evidente que no todas reaccionan del mismo modo. Ante un conjunto determinado de circunstancias, una cosa inanimada, por ejemplo, puede reaccionar o no hacerlo. Una situación determinada no plantea ningún problema que la cosa pueda reconocer como problema y frente a la cual pueda reaccionar según un procedimiento selectivo. Sin embargo, cuando volvemos a la esfera de la vida, encontramos respuestas selectivas. A medida que los organismos vivos van siendo más complejos, su entorno se vuelve más ambivalente. Es decir, va siendo más inseguro qué tipo de respuestas o acciones es el exigido por los intereses de la vida, qué acciones encajarán mejor en una serie que mantenga la continuidad de la vida. Y "en la medida en que tales respuestas sustituyan a la duda *como* duda, adquieren una naturaleza *mental*".[6] Es más, cuando tales respuestas muestran una tendencia directa a transformar lo precario en seguro y a solucionar lo problemático, "son tan *intelectuales* como mentales".[7]

Podemos decir, pues, que para Dewey el pensamiento es una forma altamente desarrollada de la relación entre el estímulo y la respuesta al nivel puramente biológico. Es cierto que en las interacciones con su ambiente el organismo humano, como cualquier otro, actúa primariamente conforme a unos hábitos establecidos. Pero surgen situaciones que el pensamiento reconoce como problemáticas y que por lo tanto exigen una investigación o reflexión, quedando así interrumpida, en un cierto sentido, la respuesta inmediata. Pero en otro sentido, la respuesta no queda interrumpida. Porque el fin del pensamiento, estimulado por una situación problemática, es transformar o reconstruir el conjunto de condiciones antecedentes que han planteado el problema o la dificultad. En otras palabras, tiende a producir un cambio en el ambiente. "No hay ninguna investigación que no implique *algún* cambio en las condiciones circundantes." [8] Es decir,

6. *The Quest for Certainty* (*La busca de la certeza*), p. 225.
7. Ibid.
8. *Logic* (*Lógica*), I, p. 42.

la conclusión a que llega el proceso investigador es una acción o un conjunto de acciones proyectadas, un plan de acción posible que transformará la situación problemática. El pensamiento es, pues, instrumental y tiene una función práctica. Sin embargo, no es del todo exacto decir que esté subordinado a la actividad, porque él mismo es una forma de actividad. Y puede considerársele parte de un proceso total de actividad por el cual el hombre trata de resolver las situaciones problemáticas produciendo ciertos cambios en su ambiente, transformando una situación "indeterminada" —una situación cuyos elementos chocan o no están armonizados y, así, plantea un problema en el que hay que pensar— en una situación "determinada", en un conjunto unificado. En este sentido, pues, el pensamiento no interrumpe el proceso de respuesta; porque él mismo es parte de la respuesta total. Pero el proceso investigador presupone el reconocimiento de una situación problemática *como* problemática. Puede decirse, pues, que interrumpe la respuesta, si se entiende por tal una respuesta instintiva o una respuesta que es simple consecuencia de un cierto hábito establecido.

Por supuesto, el hombre puede reaccionar ante una situación problemática de un modo no inteligente. Para tomar un ejemplo sencillo: puede perder los estribos y destrozar una herramienta o un instrumento que no funcione bien. Pero es evidente que tal tipo de reacción no sirve para nada. Para resolver el problema, el hombre tiene que averiguar qué le ocurre al instrumento y pensar en la forma de arreglarlo. Y la conclusión a que llega es un plan de acción posible calculada con el fin de transformar la situación problemática.

Éste es un ejemplo de sentido común. Pero Dewey no permitirá que haya un golfo infranqueable o una distinción rígida entre el nivel del sentido común y, por ejemplo, el de la ciencia. La investigación científica puede dar lugar a largas operaciones que no son acciones patentes en el sentido ordinario del término, sino operaciones con símbolos. Y todavía el proceso total de hipótesis, deducción y experimentación controlada, no hace más que reproducir en un modo mucho más complicado y complejo el proceso de investigación provocado por ciertos problemas prácticos de la vida diaria. Incluso las complicadas operaciones con símbolos van dirigidas a transformar la situación problemática que da lugar a las hipótesis. Así, el pensamiento es siempre en cierto sentido práctico, se dé al nivel del sentido común o al nivel de la teoría científica. En ambos casos es una forma de hacerse cargo de una situación problemática.

Hay que notar que cuando Dewey habla de transformar el ambiente, no hay que entender este término como una referencia exclusiva al ambiente físico del hombre, el mundo de la Naturaleza física. "El ambiente en que viven, actúan y piensan los seres humanos, no es simplemente físico. Es también cultural." [9] Y, por ejemplo, un conflicto de valores en una determinada sociedad da

9. Ibid., p. 42.

lugar a una situación problemática, cuya solución produciría un cambio en el ambiente cultural.

Tales reflexiones sobre el pensamiento y su función básica se relacionan con el hecho de que "el hombre, que vive en un mundo de casualidades, tiene que procurarse una seguridad".[10] Y, por supuesto, es obvio que cuando el hombre se encuentra ante una situación amenazante o peligrosa y la reconoce como tal, lo que se requiere es acción y no sólo pensamiento. Al mismo tiempo Dewey, huelga decirlo, sabe muy bien que la investigación y el pensamiento no llevan necesariamente a la acción, en el sentido ordinario de la palabra. Por ejemplo, la investigación de un científico puede concluir en una idea o conjunto de ideas, es decir, en una teoría o hipótesis científica. Las reflexiones de Dewey sobre el pensamiento, de hecho, implican la tesis de que "las ideas son planes y designios anticipativos que se dan en una reconstrucción concreta de las condiciones anteriores de la existencia".[11] Una hipótesis científica es predictiva y, por lo tanto, espera impacientemente, por decirlo así, la verificación. Pero puede darse el caso de que el científico no esté en condiciones de verificarla aquí y ahora. O tal vez prefiera no hacerlo. En tal caso, su investigación concluye en un conjunto de ideas, y carece de un conocimiento justificado. Pero esto no altera el hecho de que las ideas son predictivas, son planes de acción posible.

De igual modo, si un hombre se encuentra ante una situación moralmente problemática que le incita a la investigación o al estudio, el juicio moral que formule al final es un plan o directriz de acción posible. Cuando un hombre se compromete con un principio moral, expresa su disposición a obrar de un cierto modo en determinadas circunstancias. Pero aunque su pensamiento esté así dirigido a la acción, la acción no se sigue necesariamente. El juicio que formula es la directriz de una acción posible.

Ahora bien, hay un sentido real en el cual cada situación problemática es única e irrepetible. Y cuando Dewey piensa en este aspecto del tema tiende a despreciar las teorías generales. Pero es obvio que el científico trabaja con conceptos y teorías generales; y que Dewey reconoce tal hecho lo muestra su insistencia en que la relación de una teoría con la acción consiste en una relación "con las formas *posibles* de obrar, más que con las formas que se reconocen como *real* e inmediatamente necesarias".[12] Al mismo tiempo, la tensión entre la tendencia a desdeñar los conceptos y teorías generales, aludiendo al hecho de que la investigación viene provocada por situaciones particulares problemáticas e intentos de transformarlas, y el reconocimiento del hecho de que el pensamiento científico trabaja con ideas generales y construye teorías generales, soluciones generales, muestra por sí sola lo que Dewey tiene que decir sobre la naturaleza de la filosofía. Pero podemos dejar este tema para el próximo apartado.

10. *La busca de la certeza*, p. 3.
11. Ibid., p. 166.
12. *Lógica*, p. 49.

Hemos visto que la noción de pensamiento de Dewey es "naturalista", en cuanto lo describe como el desarrollo de la relación entre un organismo y su entorno. "Las operaciones intelectuales están prefiguradas en el comportamiento de tipo biológico, y éste prepara el camino para aquél." [13] El naturalismo, por supuesto, no niega las diferencias, sino que está encargado de dar cuenta de ellas sin invocar ninguna fuente o agente no natural. En otras palabras, el pensamiento debe ser representado como un producto de la evolución.

La noción que tiene Dewey del pensamiento puede calificarse también de "empirista", en el sentido de que lo describe como algo que está partiendo de las experiencias y regresando a ellas. El proceso investigador se pone en movimiento cuando el sujeto encuentra una situación problemática en su entorno, y concluye, real o idealmente, en una transformación del entorno o, sin duda, del hombre mismo. Al mismo tiempo, Dewey afirma que el objeto del conocimiento es hecho o construido por el pensamiento. Y puesto que tal afirmación parece denunciar a primera vista una posición más idealista que empirista, esto necesita alguna explicación.

La experiencia, dice Dewey, es en general una transacción, un proceso de acción y reacción, una relación activa entre un organismo y su entorno. Y según Dewey, la experiencia primaria o inmediata tiene un carácter no cognoscitivo. No contiene "ninguna división entre el acto y lo material, sujeto y objeto, sino que los contiene a ambos en una totalidad indivisa".[14] El sujeto no objetiva lo que experimenta a modo de un signo con un sentido o significado. Tales distinciones, como la que se da entre sujeto y objeto, surgen sólo en la reflexión. Y una cosa asume o, mejor, se reviste de significado, sólo en tanto resultado de un proceso de investigación o pensamiento. Una pluma estilográfica, por ejemplo, tiene sentido para mí en relación a su función o funciones. Así, puesto que Dewey reserva el término "objeto de conocimiento" para el final de tal proceso, puede decir que el pensamiento hace o construye al objeto de conocimiento.

Por una parte, Dewey se esfuerza por mostrar que sus reflexiones sobre la actividad del conocer no implican la conclusión de que las cosas no existan antes de ser experimentadas o pensadas.[15] Por otra parte, al identificar el objeto de conocimiento con el término de la investigación no tiene más remedio que decir que es, en cierto modo, el producto del pensamiento. Porque el término de la investigación es la situación determinada que sustituye a una situación indeterminada o problemática. Dewey afirma, sin embargo, que "el conocimiento no es una distorsión o perversión que adjudique a *su* objeto (*subject-matter*) unos rasgos que no le *pertenecen*, sino un acto que confiere al material no cognitivo unos rasgos que no le *pertenecían*".[16] La resolución de una situación problemática o el

13. Ibid., p. 43.
14. *Experience and Nature* (*Experiencia y naturaleza*), p. 8 (Dover Publications, 1958).
15. Dewey indica, por ejemplo: "me inclino a creer que es totalmente obvio que experimentamos la mayoría de las cosas *como* temporalmente anteriores a nuestra experiencia de ellas", *The Influence of Darwin*, p. 240.
16. *Experiencia y naturaleza*, p. 381.

proceso de revestir algo con un significado determinado, no es más distorsión o perversión que el acto por el cual el arquitecto da a la piedra o a la madera unas cualidades y relaciones que anteriormente no tenían.

Una razón por la cual Dewey adopta esta extraña teoría del conocimiento, que identifica el objeto del conocimiento con el fin del proceso de investigación, es que desea librarse de lo que llama "la epistemología del espectador".[17] Según tal teoría tenemos por un lado al conocedor y por otro al objeto de conocimiento, al cual no le afecta en absoluto el proceso del conocer. Se nos plantea entonces el problema de tender un puente entre el proceso del conocer, que se produce totalmente dentro del "sujeto-espectador", y el objeto indiferente al hecho de ser conocido. Pero si entendemos que el objeto del conocimiento como tal llega a ser a través del proceso de conocer, el problema desaparece.

La afirmación de que el objeto de conocimiento llega a ser por el proceso del conocer debería, considerada en sí misma, ser una tautología. Porque es tautológico decir que nada se constituye en objeto de conocimiento más que siendo conocido. Pero es obvio que Dewey no pretende formular una tautología: pretende decir algo más. Y lo que intenta es describir el proceso del conocer como una forma altamente desarrollada de la relación entre un organismo y su entorno, relación por la cual se produce un cambio en el entorno. En otras palabras, trata de describir el conocimiento desde un punto de vista naturalista, y de excluir de él cualquier noción que lo presente como un fenómeno misterioso completamente *sui generis*. Trata también de unificar la teoría y la práctica. Así, define al conocimiento más como un hacer o elaborar que, como en la llamada teoría del espectador, como un "ver".

3. La forma en que Dewey da cuenta del pensamiento y el conocimiento afecta de modo evidente a su concepto de la filosofía y sus juicios sobre otros filósofos. Por ejemplo, se opone resueltamente a la idea de la filosofía como actividad que estudia la esfera del ser y la verdad inmutables y eternas. Podemos explicar fácilmente la génesis de tal idea. "El *mundo* es precario y peligroso."[18] Es decir, los peligros a que el hombre está expuesto son situaciones objetivas. Y cuando el hombre las reconoce como un riesgo, se convierten en situaciones problemáticas que el hombre trata de resolver. Pero sólo tiene medios limitados para ello. Además, en su busca de la seguridad y por tanto de la certeza, el hombre sabe que el mundo empírico, que es un mundo cambiante, no puede proporcionarle la seguridad y la certeza absolutas. Y encontramos a los filósofos griegos, como Platón, formulando una aguda distinción entre el mundo cambiable y empírico y la esfera del ser y la verdad inmutables. Así, la teoría se divorcia de la práctica.[19] Es cierto que la filosofía sigue siendo una actividad. Porque el pen-

17. *La busca de la certeza*, p. 23.

18. *Experiencia y naturaleza*, p. 42.

19. Dewey conoce, por supuesto, los aspectos prácticos del pensamiento de Platón y de Aristóteles. Pero se opone a la idea general de una esfera del Ser y la Verdad inmutable, y el aspecto que pone de relieve en la filosofía de Platón es la dicotomía entre la esfera del Ser y la esfera del Devenir.

samiento siempre es una actividad. Pero con Aristóteles, por ejemplo, la actividad puramente teorética, la vida de contemplación, es ensalzada por encima de la vida práctica, de la vida de acción en un mundo cambiante. Y se hace necesario recordarle al pensamiento su verdadera función de resolver las situaciones indeterminadas o problemáticas transformando al entorno y al hombre mismo. El pensamiento y la práctica deben unirse de nuevo.

Tal unión del pensamiento y la práctica se ve con particular claridad en el surgimiento de la ciencia moderna. En las primeras épocas de la historia, el hombre trató de controlar las fuerzas misteriosas y amenazadoras de la Naturaleza por medio de la magia, o las personificó y trató de apaciguarlas, aunque también recurría a actividades más sencillas como la agricultura. Más tarde, como hemos visto, se produjo el divorcio entre la teoría y la práctica, consumado gracias a la filosofía, y la idea del hombre como espectador fue sustituida por la del hombre como actor. Pero con la ciencia moderna aparece una nueva actitud con respecto al cambio. Porque el científico ve que sólo puede entenderse el proceso del cambio relacionando los fenómenos y, dentro de ciertos límites, sólo puede controlársele produciendo los cambios que deseamos e impidiendo los que consideramos indeseables. El pensamiento, pues, ya no apunta a una esfera celestial del ser y la verdad inmutables: vuelve a dirigirse al entorno experimentado, si bien apoyándose en una base más segura que la que le sostenía en las primeras épocas de la humanidad. Y con el crecimiento y el progreso constante de las ciencias, toda la actitud del hombre hacia el pensamiento y el conocimiento se transforma. Y esta nueva actitud o visión de la función del pensamiento y del conocimiento tiene que quedar reflejada en nuestro concepto de la filosofía.

Ahora bien, las ciencias particulares no son filosofía, sino que corrientemente se ha concebido a la ciencia como la descripción de un mundo indiferente a los valores morales, que elimina de la Naturaleza todas las cualidades y los valores. Y "así nace el problema primordial de la filosofía moderna: la relación entre la ciencia y las cosas que apreciamos y queremos y que tienen un cierto poder en la dirección de la conducta".[20] Este problema, que preocupó, por ejemplo, a Immanuel Kant, se ha convertido "en la versión filosófica del conflicto popular entre ciencia y religión".[21] Y los filósofos de las tradiciones espiritualista e idealista, desde la época de Kant —o, mejor, desde la de Descartes— en adelante han tratado de resolver el problema diciendo que el mundo de la ciencia puede considerarse sin peligro como la esfera de la materia y del mecanismo, desprovista de valores y cualidades, porque "la materia y el mecanismo tienen su fundamento en el entendimiento inmaterial".[22] Con otras palabras, los filósofos han intentado reconciliar la idea científica del mundo, tal como ellos la concebían,

20. *La busca de la certeza*, p. 103.
21. Ibid., p. 41.
22. Ibid., p. 42.

con una afirmación de la realidad de los valores, desarrollando para ello distintas versiones de la misma dicotomía o dualismo que caracterizó al platonismo.

Evidentemente, Dewey no tendrá nada que ver con esta forma de solucionar el problema. Porque en su opinión conduce sólo a la resurrección de una metafísica pasada de moda. Pero si rechaza la idea de que hay unos valores inmutables que trascienden el mundo mutable, no tiene la más mínima intención de empequeñecer, y mucho menos de negar, los valores. Así, su naturalismo le obliga a sostener que los valores están en cierto modo comprendidos en la Naturaleza, y que el progreso del conocimiento científico no representa ningún tipo de amenaza contra la realidad del valor. "¿Por qué no nos dedicamos a emplear nuestros éxitos científicos para mejorar nuestros juicios sobre los valores y para regular nuestras acciones a fin de que nuestros valores sean más seguros y tengan una parte mayor en la existencia?"[23] No le toca al filósofo demostrar en general que hay valores. Porque la creencia en unos valores y juicios de valor es una característica ineludible del hombre; y cualquier verdadera filosofía de la experiencia es consciente de este hecho. "La existencia de lo inevitable no necesita pruebas."[24] Pero los afectos, deseos, propósitos y artificios del hombre necesitan ser dirigidos; y esto sólo es posible por medio del conocimiento. Aquí la filosofía puede servir de guía. El filósofo puede examinar los valores e ideales aceptados por una sociedad determinada a la luz de sus consecuencias, y puede al mismo tiempo tratar de resolver las contradicciones entre los valores y los ideales que surgen en una sociedad, señalando el camino hacia posibilidades nuevas, transformando así las situaciones indeterminadas o problemáticas del entorno cultural en situaciones determinadas.

La función de la filosofía es, pues, a la vez crítica y constructiva o, mejor, reconstructiva. Y es crítica con vistas a una reconstrucción. Así, podemos decir que la filosofía es esencialmente práctica. Y puesto que no cabe duda de la competencia del filósofo frente a la del científico en su propio campo, Dewey lógicamente pone el acento en la filosofía moral y social y en la filosofía de la educación. Es cierto que el filósofo no debe limitarse de ningún modo a estos temas. Como sostiene Dewey en *Estudios sobre teoría lógica*, una filosofía de la experiencia incluye en su campo de investigación todos los modos de la experiencia humana, tanto el mundo científico como el moral, religioso y estético, y también el mundo socio-cultural en su forma organizada. Y debe investigar las relaciones entre los distintos campos. Pero si se piensa en la solución de las situaciones problemáticas específicas, es cierto que el filósofo no está en mejor posición que el científico para resolver los problemas científicos. Desde este punto de vista, pues, es natural que Hegel llegara a decir que "la tarea de la filosofía futura es la de clarificar las ideas de los hombres respecto a las contiendas sociales y morales

23. Ibid.
24. Ibid., p. 299.

de su época. Su objetivo es llegar a ser, en la medida de lo humanamente posible, un órgano para tratar tales conflictos".[25]

Ahora bien, si se considera que el filósofo está llamado a echar luz sobre las situaciones problemáticas específicas, es comprensible que las nociones y teorías generales deban ser despreciadas. Podemos entender, por ejemplo, la aserción de Dewey de que en tanto el debate filosófico se ha llevado en el pasado "en términos de *el* estado, *el* individuo",[26] lo que se necesita ahora es echar luz sobre "este o aquel grupo de individuos, este o aquel ser humano concreto, esta o aquella institución o convenio social especiales".[27] Con otras palabras, cuando se trata de poner de relieve la función práctica de la filosofía, Dewey tiende a despreciar los conceptos y teorías generales, en tanto divorciadas de la vida y de la experiencia concretas y asociadas a una idea de la filosofía como actividad puramente contemplativa. Su actitud es expresión de su protesta contra el divorcio entre teoría y práctica.

El lector objetará sin duda que al filósofo le compete tan poco resolver, por ejemplo, los problemas políticos específicos como resolver los problemas científicos específicos. Pero Dewey no pretende decir en realidad que tal sea la misión del filósofo. Lo que afirma es que "el verdadero logro de la reconstrucción filosófica" se encuentra en el desarrollo de unos *métodos* para reconstruir las situaciones problemáticas específicas.[28] Con otras palabras, Dewey se ocupa de "transferir el método experimental, desde el campo técnico de la experiencia física al más ancho campo de la vida humana".[29] Y tal transferencia requiere evidentemente una teoría general del método experimental, en tanto la aplicación del método "implica una dirección ideológica y epistemológica".[30] Ciertamente, Dewey no tiene la más mínima intención de promover el desarrollo de un método que pretenda tener una validez *a priori* absoluta y universal. Insiste en que lo que se requiere es un examen inteligente de las consecuencias reales de las costumbres e instituciones heredadas y tradicionales, con vistas a un examen inteligente de las formas en que deberían modificarse esas costumbres e instituciones a fin de producir las consecuencias que se consideran deseables. Pero sigue siendo cierto que gran parte de este examen está dedicado a desarrollar una lógica general de la experiencia y una teoría general del método experimental.

Sería, pues, caricaturizar groseramente la teoría práctica real de Dewey si se dijera que menosprecia todos los conceptos y las teorías generales; más aún que si dijéramos que en realidad trabaja sin tales conceptos y categorías. Sin ellos no podría ser filósófo. Es cierto que en su contribución a un volumen de ensayos titulado *Creative Intelligence* (*La inteligencia creadora*, 1917), Dewey afirma rotun-

25. *Reconstruction in Philosophy* (*La reconstrucción en filosofía*), p. 26.
26. Ibid., p. 188.
27. Ibid., p. 188.
28. Ibid., p. 193.
29. *La busca de la certeza*, p. 273.
30. Ibid.

damente que puesto que la "realidad" es un término denotativo, que designa indiferentemente todo lo que ocurre, "no es posible ni se necesita" ninguna teoría general de la realidad, conclusión que no parece deducirse de las premisas.[31] Pero puede decirse con justicia que en *Experiencia y Naturaleza* (1925) desarrolla tal teoría, si bien reconoce que no es la teoría de una realidad trascendente a la Naturaleza. De igual modo, aunque en *La reconstrucción en la filosofía* no habla de "el Estado", eso no le impide desarrollar una teoría del Estado. Además, cuando afirma que cualquier filosofía que no esté aislada de la vida moderna debe enfrentarse con "el problema de restaurar la integración y la cooperación entre las creencias del hombre sobre el mundo en que vive y sus creencias sobre los valores y los fines que deben dirigir su conducta", está aludiendo a un problema sobre el que no se puede hablar sin tener unas ideas generales.[32] No se trata ciertamente de sostener que Dewey se esté contradiciendo continuamente. Por ejemplo, uno puede prescindir de "el Estado", entendiendo por tal una esencia eterna, y sin embargo hacer generalizaciones basadas en un examen de los Estados reales. Más bien se trata de sostener que la insistencia de Dewey en el campo de la práctica, como fin de la investigación en la reconstrucción de una situación problemática específica, le lleva a hablar a veces de un modo que no cuadra con su práctica real.

EL INSTRUMENTALISMO: LA LOGICA Y LA VERDAD

4. Hemos anotado ya que Dewey acentúa la importancia de la investigación, entendiendo por tal "la transformación controlada o directa de una situación indeterminada en otra tan determinada en sus distinciones y relaciones constituyentes, que convierte los elementos de la situación original en un conjunto unificado".[33] Está pidiendo, pues, una nueva lógica de la investigación. Si se toma la lógica aristotélica desde un punto de vista puramente histórico, en relación con la cultura griega, "merece la admiración que ha recibido".[34] Porque es un análisis admirable del "raciocinio, aislado de las operaciones que lo componen".[35] Al mismo tiempo, el intento de conservar la lógica aristotélica cuando el progreso de la ciencia ha minado el fundamento ontológico de las esencias y las especies en que se apoya, es "la causa principal de la confusión que existe en la teoría lógica".[36] Más aún, si se conserva esta lógica una vez se han repudiado sus presupuestos ontológicos, se convierte inevitablemente en una teoría puramente formal y totalmente inadecuada en tanto investigación lógica. Es cierto que la lógica de Aristóteles sigue siendo un modelo, en el sentido de que combina en un esquema unificado el sentido común y la ciencia de su época. Pero su

31. *Creative Intelligence* (*Inteligencia creadora*), p. 55.
32. *La busca de la certeza*, p. 255.
33. *Lógica*, pp. 104-105. Bertrand Russell objeta que tal definición se aplicaría a la actividad de un sargento instructor para transformar una masa de reclutas en un regimiento, aunque tal actividad difícilmente podría calificarse de proceso de investigación. Cf. *The Philosophy of John Dewey* (*La filosofía de John Dewey*) editado por P. A. Schilpp, p. 143.
34. Ibid., p. 94.
35. Ibid.
36. Ibid.

época no es la nuestra. Y lo que nos hace falta es una teoría unificada de la investigación, que haga aplicable a otros campos "el patrón auténtico de la investigación experimental y operacional de la ciencia".[37] Con esto no se pide que todos los demás campos de investigación sean reducidos a la ciencia física. Se dice más bien que la lógica de la investigación hasta ahora ha encontrado su principal ejemplificación en la ciencia física, y que necesita ser abstraída, por decirlo así, y convertida en una teoría general de la investigación, que pueda usarse en todas las "investigaciones relacionadas con la reconstrucción deliberada de la experiencia".[38] Nos recuerda, pues, la exigencia de Hume según la cual el método de investigación experimental, que ha demostrado ser tan provechoso en la ciencia física o en la filosofía natural, debería aplicarse a los campos de la estética, la ética y la política. Pero Dewey, al contrario de Hume, desarrolla un estudio elaborado de tal lógica de la investigación.

Sería imposible hacer aquí un sumario de tal estudio. Pero podemos mencionar algunos de sus elementos. En general, la lógica se considera como un instrumento, es decir, como un medio de hacer inteligente, en lugar de ciega, la acción implicada en la reconstrucción de una situación indeterminada o problemática. La acción inteligente presupone un proceso de pensamiento o investigación, y ésta requiere una simbolización y una formulación proposicional. Las proposiciones en general son los instrumentos lógicos necesarios para llegar a un juicio final de interés existencial; y al juicio final se llega a través de una serie de juicios intermedios. Así, puede definirse el juicio como "un proceso continuo para resolver una situación indeterminada, inestable, en una situación determinadamente unificada, a través de una serie de operaciones que transforman el objeto dado al principio".[39] El proceso total de juicio y raciocinio puede considerarse, pues, como una fase de acciones inteligentes, y al mismo tiempo como un instrumento para la reconstrucción real de la situación. Las proposiciones universales, por ejemplo, son formulaciones de modos posibles de actuar o de obrar.[40] Todas ellas son del tipo del "*si/luego*".

Si el pensamiento lógico es instrumental, su validez queda demostrada por su éxito. Así, la norma de validez es "precisamente el grado en que el pensamiento se deshace realmente de la dificultad (la situación problemática) y nos permite proceder con modos de experimentación más directos, que adquieren en seguida un valor más seguro y más profundo".[41] De acuerdo con este principio, Dewey rechaza la idea de unos principios básicos de la lógica como verdades *a priori*, establecidos antes de toda investigación, y los explica como productos del

37. *Lógica*, p. 98.
38. *La reconstrucción en filosofía*, p. 138.
39. *Lógica*, p. 283.
40. Ibid., p. 264.
41. *Studies in Logical Theory* (*Estudio sobre teoría lógica*), p. 3. Dewey presenta a menudo el término de la investigación como un enriquecimiento y profundización de la experiencia.

mismo proceso de investigación. Son condiciones que, en el proceso continuo de investigación, se han mostrado implicados o exigidos por el éxito del mismo. Al igual que las leyes causales tienen un carácter funcional, así también los llamados primeros principios de la lógica. Su validez se mide por su éxito. El instrumentalismo en lógica está, pues, en relación con el naturalismo de Dewey. Los principios lógicos básicos no son verdades trascendentales que trasciendan el mundo empírico mudable y que haya que aprehender instintivamente: los produce el proceso real de la relación activa del hombre con su entorno.

En un ensayo sobre el desarrollo del pragmatismo norteamericano, Dewey define el instrumentalismo como "un intento de constituir una teoría lógica exacta de los conceptos, de los juicios y de las inferencias en sus distintas formas, considerando primariamente el modo en que funciona el pensamiento en las determinaciones experimentales de las futuras consecuencias".[42] Pero hay también una teoría instrumentalista de la verdad, sobre la que debemos decir algo.

En una nota a su *Lógica*, Dewey indica que "la mejor definición de la *verdad* que yo conozca, desde un punto de partida lógico, es la de Peirce",[43] a saber, que la verdad es la opinión que se considera aceptada en último término por todos los investigadores. Cita también, aprobándola, la afirmación de Peirce de que la verdad es la concordancia de una afirmación abstracta con el límite ideal al que tendería toda investigación ilimitada para aportar una convicción científica. En otro lugar, sin embargo, Dewey insiste en que a la pregunta de qué es la verdad aquí y ahora, por decirlo así, sin referencia al límite ideal de toda investigación, hay que contestar que una afirmación o una hipótesis es verdadera o falsa en la medida en que nos conduce o nos aparta del fin que nos hemos propuesto. Con otras palabras, "la hipótesis que funciona es la *verdadera*".[44] Según Dewey, tal concepto de la verdad se deduce de hecho del concepto pragmatista del significado.

Dewey señala cuidadosamente que si se dice que la verdad es la utilidad o lo útil, tal afirmación no pretende identificar la verdad "con un fin puramente personal, un fruto querido por un individuo particular".[45] La idea de utilidad en este contexto debe interpretarse en relación con el proceso de transformación de una situación problemática. Y una situación problemática es algo público y objetivo. Un problema científico, por ejemplo, no es una preocupación neurótica privada, sino una dificultad objetiva resuelta mediante métodos objetivos apropiados. Por este motivo Dewey evita hablar, con James, de la verdad como lo satisfactorio o lo que satisface. Porque tal modo de hablar sugiere una satisfacción

42. *Twentieth Century Philosophy* (*Filosofía del Siglo XX*), editado por D. D. Runes, pp. 463-464 (New-York, 1943).
43. *Lógica*, p. 345, nota 6.
44. *La reconstrucción en filosofía*, p. 156.
45. Ibid., p. 157.

emotiva privada. Y si se usa el término "lo satisfactorio", debemos entender que la satisfacción en cuestión es la exigida por una situación problemática general, no la satisfacción de las necesidades emotivas de un individuo. Por este motivo, la solución de un problema científico podría causar gran infelicidad a la raza humana. Ahora bien, en cuanto funcionara o mostrara su utilidad transformando una situación problemática objetiva, sería verdadera y "satisfactoria".

Aunque insiste en que el instrumentalismo no niega la objetividad de la verdad sometiéndola a los caprichos, deseos y necesidades emotivas del individuo, Dewey sin embargo sabe, como es lógico, que su teoría se opone a la de las verdades eternas, inmutables. En realidad, es obvio que intenta tal oposición. Considera que la teoría de las verdades eternas, inmutables, implica una cierta metafísica o visión de la realidad, a saber, la distinción entre el campo fenoménico del llegar a ser y el campo del ser perfecto e inmutable, aprehendido en forma de verdades eternas. Tal metafísica está claro que se opone al naturalismo de Dewey. Así, las llamadas verdades eternas son para él simples instrumentos que sirven para conocer el único mundo del llegar a ser, instrumentos que muestran constantemente su valor en la práctica. Con otras palabras, su significado es más bien funcional que ontológico. Ninguna verdad es absolutamente sacrosanta, pero ciertas verdades tienen en la práctica un valor funcional constante.

Esta teoría de que no hay unas verdades sacrosantas, sino que todas las afirmaciones que creemos son corregibles en principio, o desde el punto de vista puramente lógico, evidentemente tiene importantes aplicaciones en los campos moral y político. "Generalizar el reconocimiento de que lo verdadero significa lo verificado, y no otra cosa, carga al hombre con la responsabilidad de deponer los dogmas morales y políticos y someter al *test* de las consecuencias sus más caros prejuicios."[46] Según la opinión de Dewey, ésta es una de las razones principales por las cuales la teoría instrumentalista de la verdad produce el miedo y la hostilidad en muchos pensamientos.

LA TEORIA MORAL

5. Dejando a un lado por ahora toda crítica a la teoría instrumentalista de la verdad, podemos volver a la ética, referida, según Dewey, a la conducta inteligente con vistas a un fin, a la conducta conscientemente dirigida. Un agente moral es el que se propone llevar a cabo un fin por medio de una determinada acción.[47] Pero Dewey insiste en que la actividad conscientemente dirigida hacia un fin considerado valioso por el agente, presupone unos hábitos, a modo de disposiciones adquiridas para responder de una forma determinada a determinadas clases de estímulos. "El acto debe preceder al pensamiento, y el hábito a la capacidad de evocar el pensamiento a voluntad."[48] Como dice Dewey, sólo el hombre que tiene ya unos hábitos en cuanto a la postura y que es capaz de estar en posición erguida, puede formarse la idea de la postura erguida como un fin

46. Ibid., p. 160.
47. Cf., por ejemplo, *Outlines of a Critical Theory of Ethics* (*Esbozos de una teoría crítica de la ética*), p. 3.
48. *Human Nature and Conduct* (*Naturaleza humana y conducta*), p. 30.

que debe ser conscientemente perseguido. Nuestras ideas, como nuestras sensaciones, dependen de la experiencia. "Y la experiencia de la cual ambas dependen es obra de los hábitos; originariamente, de los instintos."[49] Nuestros propósitos y fines, en la acción, nos vienen a través de los hábitos.

La insistencia de Dewey en la importancia de la psicología del hábito en la ética se debe en parte a su convicción de que los hábitos, en cuanto exigencias de cierto tipo de acciones, "constituyen el yo",[50] y de que "el carácter es la interpenetración de los hábitos".[51] Porque si tal interpenetración, en tanto integración armoniosa y unificada, es algo que debe realizarse y no un dato original, evidentemente la teoría moral deberá tener en cuenta los hábitos, en cuanto trata del desarrollo de la naturaleza humana.

Pero la insistencia de Dewey en la psicología del hábito se debe también a su decisión de incluir a la ética en su interpretación naturalista general de la experiencia. El naturalismo no puede aceptar ideas como las de unas normas eternas, valores absolutos subsistentes o un legislador moral sobrenatural. Toda la vida moral, en tanto se admite que implica la aparición de elementos nuevos, debe considerarse como un desarrollo de la interacción del organismo humano y su entorno. Así, el estudio de la psicología biológica y social es indispensable para el filósofo moral que trata de la vida moral tal como existe en realidad.

Se ha indicado ya que, para Dewey, entorno no significa sólo el entorno físico, no humano. De hecho, desde el punto de vista moral, las relaciones del hombre con su entorno social son de primera importancia. Porque es un error suponer que la moral *tiene que* ser social: "la moral *es* social".[52] Éste es un simple hecho empírico. Es cierto que en una medida considerable las costumbres, que son uniformidades del hábito ampliamente difundidas, existen porque los individuos se enfrenta con situaciones similares ante las que reaccionan de forma parecida. "Pero en mayor medida las costumbres persisten porque los individuos forman sus hábitos personales en condiciones establecidas por costumbres anteriores. Normalmente un individuo adquiere la moral del mismo modo que hereda el habla de su grupo social." [53] Y esto tal vez sea más obvio en el caso de las formas de sociedad más primitivas. Porque en la sociedad moderna, por lo menos en la del tipo democrático occidental, al individuo se le ofrece un amplio ámbito de modelos de costumbres. Pero en cualquier caso, las costumbres, en tanto exigen ciertos modos de actuar y en tanto forman ciertas perspectivas, constituyen normas morales. Y podemos decir que, "a fines prácticos, la moral significa las costumbres, los modos populares, los hábitos colectivos establecidos".[54]

49. Ibid., p. 32.
50. Ibid., p. 25.
51. Ibid., p. 38.
52. Ibid., p. 319.
53. Ibid., p. 58.
54. Ibid., p. 75.

Al mismo tiempo las costumbres, en tanto uniformidades difundidas del hábito, tienden a perpetuarse aun cuando no respondan a las necesidades del hombre en sus relaciones con su entorno. Tienden a convertirse en una rutina mecánica, en un obstáculo para el crecimiento y el desarrollo humano. Y decir esto implica que en el hombre hay otro factor importante en moral además del hábito. Este factor es el impulso. En realidad, los hábitos, como disposiciones adquiridas para actuar en cierto sentido, son secundarios con respecto a los impulsos no adquiridos y no aprendidos.

Tal distinción, sin embargo, plantea un problema. Por una parte, los impulsos representan la esfera de la espontaneidad y, por tanto, la posibilidad de reorganizar los hábitos de acuerdo con las exigencias de las situaciones nuevas. Por otra parte, en su mayoría los impulsos humanos no están definitivamente organizados y adaptados del modo en que lo están los instintos animales. Así, adquieren el significado y la determinación requeridos en la conducta humana sólo al ser canalizados en hábitos. Por lo tanto, "la dirección de la actividad innata depende de los hábitos adquiridos, y los hábitos adquiridos pueden ser modificados sólo redirigiendo los impulsos".[55] ¿Cómo es posible, pues, que el hombre cambie sus hábitos y costumbres para enfrentarse con situaciones nuevas y con las nuevas exigencias de un ambiente mudable? ¿Cómo es posible que el hombre cambie?

La pregunta sólo puede contestarse recurriendo a la idea de inteligencia. Cuando las condiciones mudables del ambiente hacen a un hábito inútil o perjudicial, o cuando se da una oposición de hábitos, el impulso queda libre del control del hábito y busca una nueva dirección. Abandonado a sí mismo, por decirlo así, el impulso simplemente se libera de las cadenas del hábito en un salto feroz. En la vida social, esto significa que si las costumbres de una sociedad han pasado de moda o se han vuelto perjudiciales, y si la situación se abandona a sí misma, la revolución es inevitable, a no ser que la sociedad simplemente quede sin vida y fosilizada. La única posibilidad es, sin duda, la redirección inteligente del impulso hacia otras nuevas costumbres y la creación inteligente de instituciones nuevas. En resumen, "un corte en la corteza de la tarta de la costumbre libera los impulsos; pero a la inteligencia le corresponde buscar las formas de usarlos".[56]

En cierto sentido, pues, la inteligencia, al tratar de transformar o reconstruir una situación moral problemática, tiene que deliberar acerca de los fines y medios. Pero para Dewey no hay unos fines fijos, que el entendimiento pueda aprehender como algo dado desde el principio y eternamente válido. Tampoco admitirá que el fin sea un valor situado más allá de la actividad que trata de alcanzarlo. "Los fines son consecuencias previstas que surgen a causa de la activi-

55. Ibid., p. 126.
56. Ibid., p. 170.

dad y que sirven para dar a la actividad un nuevo significado y para dirigir su curso futuro."[57] Cuando las condiciones existentes no nos satisfacen, podemos, por supuesto, representarnos un conjunto de condiciones que, en caso de realizarse, serían satisfactorias. Pero Dewey insiste en que una representación imaginaria de este tipo se convierte en un propósito verdadero o en un "fin a la vista" sólo cuando se elabora por medio del proceso concreto y posible de realización del mismo, es decir, a través de unos "medios". Tenemos que estudiar las formas en que la actividad causal produce resultados similares a los que deseamos. Y cuando examinamos la línea de acción propuesta, entre las series de actos contemplados, podemos distinguir entre los medios y los fines.

Evidentemente, la inteligencia puede actuar con las normas morales existentes. Pero consideramos ahora situaciones problemáticas que exigen algo más que la manipulación de las ideas y normas morales corrientes de una sociedad. Y en tal situación, la función de la inteligencia es la de pensar y realizar las posibilidades de crecimiento, de reconstrucción de la experiencia. De hecho, "el mismo crecimiento es el único 'fin' moral".[58] Además, "el único fin es el crecimiento o la reconstrucción continua de la experiencia".[59]

Es natural preguntarse ahora: ¿crecimiento en qué dirección? ¿Reconstrucción con qué fin? Pero si tales preguntas se refieren a un fin último distinto del propio crecimiento o de la propia reconstrucción, no tienen sentido en la filosofía de Dewey. Es cierto que admite que el fin moral es la felicidad o la satisfacción de las fuerzas de la naturaleza humana. Pero puesto que la felicidad se convierte en vida, y "la vida significa crecimiento",[60] parece que volvemos al mismo lugar. El crecimiento en tanto fin moral es el que hace posible el crecimiento futuro. Con otras palabras, el propio crecimiento es el fin.

Hay que recordar, sin embargo, que para Dewey ningún fin puede separarse de los medios, del proceso que conduce a su realización. Y nos dice que "el bien consiste en el significado que atribuimos a una actividad cuando el conflicto y el enredo de varios impulsos y hábitos incompatibles acaba en una liberación por la acción unificada y ordenada".[61] Así, tal vez pueda decirse que para Dewey el fin moral es el crecimiento en el sentido de un desarrollo dinámico de la naturaleza humana armoniosamente integrada, siempre que no veamos como fin último un estado de perfección fijo y determinado. Para Dewey no hay otro fin último que el propio crecimiento. La consecución de un "fin a la vista", definido y limitado, abre nuevos horizontes, da pie a nuevas tareas, nuevas posibilidades de acción. Y el crecimiento moral consiste en aprehender y realizar tales posibilidades.

57. Ibid., p. 225.
58. *La reconstrucción en filosofía*, p. 177.
59. Ibid., p. 184.
60. *Democracy and Education* (*Democracia y educación*), p. 61.
61. *Naturaleza humana y conducta*, p. 210.

Dewey trata, pues, de desprenderse del concepto de un reino de valores distinto del mundo de los hechos. Los valores no son algo dado: los constituye el acto de valoración, el juicio de valor. Tal juicio no consiste en decir que algo es satisfactorio. Porque decir esto es simplemente afirmar un hecho, como la afirmación de que algo es dulce o blanco. Un juicio de valor consiste en decir que algo es "satisfactorio" en el sentido de que cumple unas condiciones específicas.[62] Por ejemplo, una actividad determinada ¿crea las condiciones para un desarrollo posterior, o bien las evita? Si la respuesta es que las crea, con ella digo que la actividad vale, es un valor.

Puede objetarse que decir que algo cumple ciertas condiciones específicas es una declaración de hecho no menor que decir que un objeto es satisfactorio, en el sentido de que yo o mucha gente o todos los hombres lo encuentran satisfactorio. Pero Dewey sabe que preguntar si algo es un valor, es preguntar si "es algo apreciable y estimable, algo que debe ser disfrutado";[63] y que decir que es un valor, es decir que es algo que debe ser deseado y disfrutado.[64] De ahí la definición siguiente: "Los juicios sobre valores son juicios sobre las condiciones y resultados de los objetos experimentados; juicios sobre lo que debe regular la formación de nuestros deseos, afectos y goces."[65]

No obstante, Dewey pone el acento en el juicio de valor como término del proceso de investigación provocado por una situación problemática. Porque esto le permite decir que su teoría de los valores no excluye la objetividad de éstos. Un valor es algo que se adapta "a las necesidades y exigencias impuestas por la situación",[66] es decir, algo que se enfrenta con las exigencias de una situación problemática objetiva con vistas a su transformación o reconstrucción. Un juicio de valor, en tanto hipótesis científica, es predictivo y, por lo tanto, verificable empírica o experimentalmente. "La valoración de los modos de acción como mejores o peores, más o menos útiles, está experimentalmente justificada en la medida en que no consiste en proposiciones valorativas de un objeto impersonal." [67] La transferencia a la ética del método experimental de la física significaría, por supuesto, que todos los juicios y creencias sobre los valores deberían ser considerados hipotéticos. Pero interpretarlos así es trasladarlos del reino de lo subjetivo al de lo objetivo o verificable. Y su formación necesitaría tanto cuidado como el que se dedica al encuadramiento de hipótesis científicas.

6. La insistencia de Dewey en el crecimiento implica sin duda que la personalidad es algo que hay que llevar a cabo, algo que se está haciendo. Pero la persona humana no es, por supuesto, un átomo aislado. No se trata sólo de

62. Cf. *La busca de la certeza*, p. 260.
63. Ibid., p. 260.
64. "Un juicio sobre lo que *debe ser* deseado o disfrutado, por lo tanto, requiere una acción futura; tiene cualidad *de jure* y no solamente *de facto*", ibid., p. 263.
65. Ibid., p. 265.
66. *Theory of Valuation* (*La teoría del valor*), p. 17.
67. Ibid., p. 22.

un ser individual con la obligación de tener en cuenta su circunstancia social: *es* un ser social, le guste o no. Y todas sus acciones "llevan el sello de su comunidad, con la misma fuerza con que lo lleva el lenguaje que habla".[68] Esto es cierto incluso de los tipos de actividad que la sociedad en general desaprueba. La relación del hombre con sus coetáneos es lo que le proporciona las oportunidades de actuar y los instrumentos para sacar provecho de tales oportunidades. Y esto se verifica en el caso del ladrón o del tratante de blancas no menos que en el del filántropo.

Al propio tiempo, la circunstancia social, con sus instituciones, tiene que organizarse y modificarse en la forma más adecuada para promover el desarrollo más completo posible de las capacidades de los individuos, en las formas deseables. Y a primera vista nos encontramos ante un círculo vicioso. Por una parte, el individuo está condicionado por la circunstancia social existente con respecto a sus hábitos de acción y a sus fines. Por otra parte, si hay que cambiar o modificar la circunstancia social, esto pueden realizarlo sólo los individuos, pero los individuos ligados en un trabajo común y que comparten los mismos fines. ¿Cómo es, pues, posible que el individuo, que está inevitablemente condicionado por su entorno social, se dedique a cambiar ese entorno de un modo deliberado y activo?

La respuesta de Dewey es la que cabía esperar, a saber, que cuando surge una situación problemática, como el conflicto entre las crecientes necesidades del hombre, por una parte, y las instituciones sociales existentes por otra, el impulso incita al pensamiento y a la investigación a transformar o reconstruir el entorno social. Como en moral, la tarea más inmediata es siempre lo primero en el pensamiento de Dewey. La función de la filosofía política es criticar las instituciones existentes a la luz del desarrollo y de las necesidades mudables del hombre, y discernir y señalar posibilidades prácticas, para que el futuro pueda hacer frente a las necesidades del presente. En otras palabras, para Dewey la filosofía política es un instrumento de acción concreta. Esto significa que no es la misión del filósofo político construir utopías. Ni tampoco debe sucumbir a la tentación de delinear "el Estado", el concepto esencial de estado que se supone eternamente válido. Porque hacer tal es canonizar de hecho, aun cuando se haga inconscientemente, una situación existente, probablemente una situación que se ha puesto ya en duda y se ha sometido a la crítica. En cualquier caso, las soluciones que pretenden cubrir todas las situaciones obstaculizan la investigación en lugar de ayudarla. Si, por ejemplo, tratamos de determinar el valor de la institución de la propiedad privada en una sociedad y en una época determinadas, no representa ninguna ayuda la afirmación de que la propiedad privada es un derecho sagrado, inviolable y eterno, o la afirmación de que constituye siempre un robo.

Es obvio que el proceso de crítica de las instituciones sociales existentes y

68. *Naturaleza humana y conducta*, p. 317.

de indicación del camino de nuevas posibilidades concretas requiere ciertas normas a las cuales el hombre pueda referirse. Y para Dewey el examen de todas estas instituciones, sean políticas, jurídicas o industriales, es "su contribución al crecimiento completo de cada miembro de la sociedad".[69] Por este motivo él es partidario de la democracia; es decir, por cuanto está fundamentada "en una fe en las posibilidades de la naturaleza humana, una fe en la inteligencia humana y en el poder de la experiencia en colaboración y cooperación".[70] Así, "la primera condición de unos ciudadanos organizados democráticamente es un tipo de conocimiento y de aprehensión que todavía no existe",[71] si bien podemos indicar algunas de las condiciones que deben cumplirse para que exista. La democracia, como sabemos, es, pues, el establecimiento del libre uso del método experimental en la investigación y en el pensamiento sociales, necesario para la solución de los problemas concretos, sociales, políticos e industriales.

Hemos visto que para Dewey el fin moral es el crecimiento y que el valor de las instituciones sociales y políticas se mide por el grado en que ellas facilitan tal crecimiento. La idea de crecimiento es también la clave de su teoría educativa. En efecto, "el proceso educativo y el proceso moral son una misma cosa".[72] Y la educación "toma del presente el grado y tipo de crecimiento que hay en él".[73] Y puesto que la potencialidad de crecimiento o desarrollo no cesa con el fin de la adolescencia, no hay que concebir la educación como una preparación para la vida. La misma educación es un proceso de vida.[74] De hecho, "el proceso educativo no tiene un fin fuera de sí mismo; él mismo es su fin".[75] Es cierto que la escolaridad formal tiene un término; pero la influencia educativa de la sociedad, las relaciones sociales y las instituciones sociales afecta tanto a los adultos como a los jóvenes. Y si, como debiéramos, echamos una amplia mirada a la educación, veremos la importancia de realizar las reformas sociales y políticas que se juzgan más aptas para promover la capacidad de crecimiento y para incitar las respuestas que faciliten un desarrollo futuro. La moral, la educación y la política están íntimamente relacionadas.

Dada esta idea general de la educación, es natural que Dewey insista en la necesidad de hacer de la escuela, en la medida de lo posible, una comunidad real que reproduzca en una forma simplificada la vida social y provoque, así, el desarrollo de la posibilidad del niño de participar en la vida de la sociedad en general. Más adelante insiste, como cabía esperar, en la necesidad de educar al niño para la investigación inteligente. Impresionado por el contraste entre la falta de

69. *La reconstrucción en filosofía*, p. 186.
70. *Problems of Men* (*Los problemas de los hombres*), p. 59.
71. *The Public and Its Problems* (*Lo público y sus problemas*), p. 166. Se encuentra en esta obra el examen más detallado de Dewey sobre el Estado.
72. *La reconstrucción en filosofía*, p. 183.
73. Ibid., pp. 184-185.
74. Este punto de vista está desarrollado, por ejemplo, en *My Pedagogic Creed* (*Mi credo pedagógico*).
75. *Democracia y educación*, p. 59.

interés que muestran muchos niños por las enseñanzas escolares, y el vivo interés que muestran por las actividades ajenas a la escuela en las cuales pueden participar personal y activamente, Dewey llega a la conclusión de que los métodos escolares deberían ser cambiados, para permitir al niño participar activamente tanto como sea posible en los procesos concretos de investigación que conducen desde las situaciones problemáticas hasta el comportamiento creativo o hasta acciones externas necesarias para transformar la situación. Pero no podemos entrar en más detalles en cuanto a las ideas de Dewey sobre la educación, en el sentido corriente del término. Su tesis principal es que la educación no debe ser simplemente una instrucción sobre distintos temas, sino más bien un esfuerzo coherente y unificado para fomentar el desarrollo de unos ciudadanos capaces de promover el crecimiento futuro de la sociedad, sirviéndose fructíferamente de la inteligencia en un contexto social.

7. Durante muchos años, Dewey se mostró un tanto reticente con respecto a la religión. En *Naturaleza humana y conducta* (1922) habla de la religión como "un sentido de la totalidad",[76] y señala que "la experiencia religiosa es una realidad, en la medida en que, en medio del esfuerzo por prever y regular los objetivos futuros somos sostenidos y desplegados en la debilidad y en el fracaso por el sentido de una envolvente totalidad.[77] Y en *La busca de la certeza* (1929) lo encontramos sosteniendo que la Naturaleza, incluida la humanidad, en tanto fuente de los ideales y posibilidades de cumplimiento a la vez que morada de todos los bienes alcanzables, es capaz de incitar a una actitud religiosa que puede definirse como un sentido de las posibilidades de la existencia y una dedicación a la causa de su realización.[78] Pero éstas son más o menos indicaciones accidentales, y hasta 1934 Dewey no trató realmente el tema de la religión, en *Una fe común*, que fue la versión en forma de libro de una serie de "Terry Foundations lectures" dadas en Yale University.

Aunque Dewey anteriormente había escrito poco sobre religión, dejó bien claro que rechazaba todo credo definido y toda práctica religiosa. Y de hecho era obvio que en su naturalismo empírico no había lugar para la fe o el culto a un ser divino sobrenatural. Al propio tiempo, Dewey manifestó claramente que daba un cierto valor a lo que él llamó una actitud religiosa. Y en *Una fe común*, lo hallamos distinguiendo entre el nombre "religión" y el adjetivo "religioso". Rechaza el nombre por cuanto rechaza todo credo, institución y práctica religiosa definida. Acepta el adjetivo por cuanto afirma el valor de la religión como un atributo de la experiencia.

Hay que entender, sin embargo, que Dewey no está hablando de ninguna experiencia específicamente religiosa y mística, como la que podría servir de so-

76. *Naturaleza humana y conducta*, p. 331.
77. Ibid., p. 264.
78. Cf. *La busca de la certeza*, pp. 288-291.

porte a la fe en una deidad sobrenatural. Piensa en un atributo que puede pertenecer a una experiencia que ordinariamente no se definiría como religiosa. Por ejemplo, la experiencia o el sentimiento de formar una unidad con el universo, con la Naturaleza como conjunto, tiene tal cualidad. Y en *Una fe común* Dewey asocia la cualidad de ser "religioso" y la fe en "la unificación del yo por la fidelidad a unos fines ideales que lo incluyen todo, fines que la imaginación nos ofrece y a los cuales responde la voluntad humana considerándolos dignos de controlar nuestros deseos y posibilidades de elección".[79]

En cuanto a la palabra "Dios", Dewey está dispuesto a conservarla, siempre que se entienda por ella no un ser sobrenatural existente, sino más bien la unidad de las posibilidades ideales que el hombre puede realizar por medio de la inteligencia y la acción. "No estamos ante unos ideales completamente incorporados a la existencia, ni tampoco ante unos ideales que sean simples ideales sin base, fantasías, utopías. Porque hay en la naturaleza y en la sociedad fuerzas que producen y sostienen los ideales. Éstos son unificados luego por la acción que les da una coherencia y una solidez. A esta relación *activa* entre lo ideal y lo real es a lo que yo daría el nombre de 'Dios'."[80]

En una filosofía naturalista, dicho de otro modo, no hay lugar para un Dios tal como es concebido en las religiones judía, cristiana y mahometana. Pero una filosofía de la experiencia debe incluir a la religión en cualquier sentido del término. Así, la cualidad de ser "religioso" debe separarse, por decirlo así, de las experiencias religiosas específicas, en cuanto son experiencias que pretenden tener por objeto un ser sobrenatural, y religarse a otras formas de experiencia. Como indica Dewey en *Una fe común*, el adjetivo "religioso" puede aplicarse a actitudes que pueden adoptarse con respecto a cualquier objeto o cualquier ideal. Puede aplicarse a la experiencia estética, científica o moral, o a la experiencia de la amistad y el amor. En este sentido, la religión puede difundirse por la totalidad de la vida. Pero el mismo Dewey insiste en el carácter religioso de la experiencia de la unificación del yo. Puesto que "el yo apunta siempre a algo que está más allá de sí mismo",[81] la unificación ideal depende de una armonización del yo con el universo, con la Naturaleza como totalidad. Y aquí Dewey insiste, como hemos visto, en el movimiento hacia la realización de las posibilidades ideales. Tal vez cabría esperar que admitiera un principio divino activo que actuara en y a través de la Naturaleza con el fin de realizar y conservar los valores. Pero si bien muchas de sus afirmaciones apuntan a una idea de este tipo, su naturalismo le impide en realidad dar tal paso.

8. Es evidente que la filosofía de Dewey no es una metafísica, si por tal entendemos un estudio o teoría de la realidad metaempírica. Pero si bien, como se ha notado ya, niega, por lo menos en una ocasión, que sea necesaria y aun po-

79. *A Common Faith* (*Una fe común*), p. 33.
80. Ibid., pp. 50-51.
81. Ibid., p. 19.

sible una teoría general de la realidad, está bastante claro que desarrolla una concepción del mundo. Y a las concepciones del mundo se las suele clasificar bajo el título de metafísica. Sería ingenuo decir que Dewey simplemente toma el mundo tal y como lo encuentra. Porque es evidente que lo interpreta. Por esta razón, a pesar de todo lo que tenga que decir contra las teorías generales, en realidad no niega el intento de determinar los rasgos generales, como dice él, de cualquier tipo de existencia. Lo que hace es insistir en que "la aprehensión genérica de la existencia, la única que puede definir a la metafísica en un sentido empíricamente inteligible, es ella misma un hecho sobreañadido, o una interacción, y está sometida por tanto al mismo requisito de inteligencia que cualquier otro hecho: a saber, la investigación de las relaciones, directrices y consecuencias de lo que descubre. El universo no es una serie infinita autorrepresentativa sólo porque al serle añadida una representación se convierta en un universo distinto".[82] En tanto se admita la metafísica en el sentido de ontología,[83] sus hallazgos se convierten en hipótesis de trabajo, tan sujetas a revisión como lo están las hipótesis de la ciencia física. Seguramente la propia concepción del mundo de Dewey es una hipótesis de trabajo de este tipo.

Es discutible que tal concepción del mundo muestre huellas del pasado hegeliano de su autor, por lo menos en tanto la Naturaleza sea sustituida por el Espíritu de Hegel, y en tanto Dewey tienda a interpretar los sistemas filosóficos del pasado en relación con las culturas que los engendraron. Este segundo punto nos ayuda a explicar el hecho de que Dewey, cuando trata de los sistemas pasados, atiende muy poco, si lo hace, a los argumentos que sus autores aducen en su defensa, y en cambio se detiene en la incapacidad de tales sistemas para enfrentarse con las situaciones problemáticas que surgen en la cultura contemporánea. Tal actitud está, por supuesto, de acuerdo con su idea instrumentalista de la verdad. Pero el resultado es que el lector atento y crítico de sus libros saca la impresión de que la visión naturalista del mundo se da por supuesta, no se prueba. Y en mi opinión, tal impresión está justificada. Dewey da por supuesto sencillamente, por ejemplo, que la época de las explicaciones teológicas y metafísicas ha pasado y que tales explicaciones eran falsas. Y la observación de que tales explicaciones no sirven como instrumentos para resolver, digamos, los problemas sociales contemporáneos, es insuficiente para demostrar la validez de la presuposición.

Tal vez se objete que si la filosofía de la experiencia de Dewey, su visión del mundo general, consigue dar una relación coherente y unificada de la experiencia como conjunto, no se necesita ya ninguna justificación posterior para la exclusión de las hipótesis superfluas que trascienden los límites del naturalismo. Pero habría que discutir si la filosofía de Dewey como una totalidad es real-

82. *Experiencia y naturaleza*, pp. 414-415. La mención de una serie infinita autorrepresentativa se refiere a la teoría de Royce.
83. El propio Dewey trata, por ejemplo, de la categoría de la causalidad.

mente coherente. Consideremos, por ejemplo, su negación de los valores absolutos y de unos fines estables. Dewey afirma, como hemos visto, la objetividad de los valores; pero los considera relativos a las situaciones problemáticas que dan lugar al proceso de investigación que acaba en un juicio de valor. No obstante, ciertamente parece que Dewey hablara del "crecimiento" como si fuera un valor absoluto y un fin en sí mismo, un fin fijado por la naturaleza del hombre y en último término por la naturaleza de la realidad. Además, Dewey no olvida explicar que no tiene la intención de negar la existencia de un mundo anterior a la experiencia humana; y afirma que experimentamos muchas cosas *como* anteriores a nuestra experiencia de ellas. Al mismo tiempo se observa una fuerte tendencia a interpretar la "experiencia" en términos de la reconstrucción de situaciones, reconstrucción que hace al mundo distinto de lo que hubiera sido sin el pensamiento operativo humano. Y esto apunta a una teoría de la experiencia creadora, que tiende a convertir lo dado anteriormente en una especie de misteriosa *cosa en sí*.

Es obvio que la presencia de inconsistencias en el pensamiento de Dewey no refuta al naturalismo. Pero, en cualquier caso, da del punto de vista naturalista una idea mucho más expuesta a la crítica de lo que habría estado si Dewey hubiera conseguido dar una visión del mundo o interpretación de la experiencia unificada y coherente. Está claro que no basta decir que según las propias premisas de Dewey su visión del mundo es una hipótesis de trabajo que debe ser juzgada por sus "consecuencias", y no por la ausencia relativa de unas pruebas anteriores a su favor. Porque el "funcionamiento" de una visión del mundo se demuestra precisamente por su capacidad de darnos un dominio coherente y unificado de los datos.

Si nos volvemos a la teoría lógica de Dewey, encontraremos de nuevo algunos problemas. Por ejemplo, aunque admite, por supuesto, que hay unos principios lógicos básicos que han demostrado ser siempre instrumentos objetivamente útiles para enfrentar las situaciones problemáticas, insiste en que desde un punto de vista puramente lógico, ningún principio es sacrosanto; en principio todos son revisables. Al mismo tiempo, Dewey evidentemente da por supuesto que la inteligencia no puede quedar satisfecha con una situación problemática, con un conflicto o "contradicción" no resuelta. Como en la filosofía de Hegel, el entendimiento se siente forzado a superar tales contradicciones.[84] Y esto parece implicar una necesidad absoluta del intelecto, necesidad difícil de reconciliar con la idea de que ningún principio lógico sea absoluto.

Una vez más parece haber cierta ambigüedad en el uso de la palabra "consecuencias". Una hipótesis científica se considera predictiva y se verifica si las consecuencias predichas, que constituyen el significado de la hipótesis, se reali-

84. Hay, por supuesto, gran diferencia entre las actitudes de Hegel y Dewey. Porque a Dewey le interesa la transformación activa de una situación y no simplemente la superación dialéctica de una contradicción. Pero ambos dan por supuesto que la contradicción *es* algo que debe ser superado.

zan. Que la verificación satisfaga subjetivamente a la gente o no, es irrelevante. En tal contexto, Dewey es cuidadoso en evitar la objeción, a que se expone James, de que el carácter "satisfactorio" de una proposición sea la prueba de su verdad. Pero cuando llegamos a las esferas social y política, podemos observar una tendencia a caer en la interpretación de las "consecuencias" como consecuencias deseables. Dewey contestaría seguramente que él está hablando de consecuencias "intentadas". La solución a una situación problemática social o política "intenta", tiene como significado, ciertas consecuencias. Y, como en el caso de la hipótesis científica, la verificación hace válida la solución propuesta. Que a la gente le guste o no la solución está fuera de asunto. En ambos casos, en el de la solución o plan social o político, y en el de la hipótesis científica, la prueba de la verdad o validez es objetiva. Con todo, parece totalmente obvio que en la práctica Dewey distingue entre planes y soluciones políticas y teorías, en términos de su contribución al "crecimiento", a su promoción de un fin que él considera deseable. Por supuesto, uno podría aplicar el mismo criterio en un sentido análogo a las hipótesis científicas. Por ejemplo, una hipótesis que tienda a detener la futura investigación y el progreso científico no puede aceptarse como verdadera. Pero en tal caso la prueba de la verdad ya no es simplemente la verificación de las consecuencias que se considera forman el significado de la hipótesis, aunque tal vez de hecho tienda a coincidir con la idea de la verdad de Peirce como el límite ideal en que toda investigación converge.

La fuerza de la filosofía de Dewey se halla sin duda en el hecho de que su autor está siempre atento a la realidad empírica o a las situaciones concretas, y al poder de la inteligencia y la voluntad humanas para enfrentarse con tales situaciones y crear otras posibilidades de desarrollo futuro. Dewey hace bajar a la filosofía a la tierra y trata de demostrar su importancia con respecto a los problemas concretos, morales, sociales y educativos. Y esto ayuda a explicar su gran influencia. Es un autor más bien oscuro, no un autor conspicuamente preciso y claro. Su éxito en despertar el interés de tantos de sus coetáneos no se debe a sus dotes literarias: debe atribuirse en gran parte a la relevancia práctica de sus ideas. Además, su visión general del mundo sin duda es capaz de atraer a quienes consideren a las teorías teológicas y metafísicas como pasadas de moda o acaso como dirigidas a preservar intereses creados, y a quienes al mismo tiempo busquen una filosofía esperanzadora, que no recurra en modo alguno a realidades sobrenaturales, sino que en cierto sentido justifique una fe en el progreso humano ilimitado.

Por estas razones, ponerse a buscar inconsistencias y ambigüedades en el pensamiento de Dewey tal vez les parezca a algunos un juego poco deportivo, vana mutilación de una filosofía que, en gran parte, está firmemente enraizada en el suelo de la experiencia. A otros, sin embargo, les parecerá tal vez que la relevancia práctica se adquiere, por decirlo así, al precio de una explicación, examen y justificación total de los fundamentos de la filosofía. También puede pa-

recer que a la larga la filosofía de Dewey se apoya en un juicio de valor, el valor de la acción. Uno puede, por supuesto, basar una filosofía en uno o varios juicios de valor. Pero en tal caso es preferible que el juicio se ponga al descubierto. De lo contrario, uno puede pensar, por ejemplo, que la teoría instrumentalista de la verdad no es más que el resultado de un análisis desapasionado.

PARTE V

LA REBELIÓN CONTRA EL IDEALISMO

Capítulo XVII

EL REALISMO EN GRAN BRETAÑA Y NORTEAMÉRICA

Nota introductoria. — Algunos realistas de Oxford. — Breve nota sobre una discusión ética en Oxford. — El neorrealismo norteamericano. — El realismo crítico en Norteamérica. La visión del mundo de Samuel Alexander. — Referencia a A. N. Whitehead.

1. Cuando pensamos en la rebelión contra el idealismo en Gran Bretaña los nombres que inmediatamente se nos ocurren son los dos hombres de Cambridge: G. E. Moore y Bertrand Russell. Moore, sin embargo, es conocido universalmente como uno de los principales inspiradores del movimiento analítico, como suele llamársele, que ha tenido un éxito extraordinario en la primera mitad del siglo xx. Y Russell, además de ser otro de los principales pioneros de tal movimiento, es con mucho el filósofo británico más conocido de este siglo. He decidido, sin embargo, posponer el breve estudio de ellos, único que permiten las dimensiones de este volumen, y tratar primero de algunas figuras comparativamente menores, aun cuando esto signifique desatender las exigencias del orden cronológico.

2. Se ha indicado ya cómo el idealismo vino a ocupar una posición dominante en las universidades británicas, especialmente en Oxford, durante la segunda mitad del siglo xix. Pero ni siquiera en Oxford el triunfo del idealismo fue completo. Por ejemplo, Thomas Case (1844-1925), que ocupó la cátedra de metafísica desde 1899 hasta 1910 y fue presidente del Corpus Christi College desde 1904 hasta 1924, publicó *Realism in Morals* (*El realismo en moral*) en 1877, y *Physical Realism* (*El realismo físico*), en 1888. Es cierto que el realismo de Case, se oponía en sí, más al idealismo subjetivo y al fenomenismo que al idealismo objetivo o absoluto. Porque consistía básicamente en la tesis de que hay un mundo de cosas real y cognoscible, que existe independientemente de los

datos de los sentidos.[1] Al mismo tiempo, si en la lucha contra el materialismo Case se situó al lado de los idealistas, se consideraba a sí mismo continuador o restaurador del realismo de Francis Bacon y los científicos como Newton, y contrario al movimiento idealista que entonces estaba de moda.[2]

Adversario más notable del idealismo fue John Cook Wilson (1849-1915), que ocupó la cátedra de lógica en Oxford desde 1889 hasta el año de su muerte. Publicó muy poco, y su influencia principal la ejerció como profesor. Pero póstumamente, en 1926, apareció una colección, en dos volúmenes, de sus conferencias sobre lógica, ensayos y cartas, junto con una memoria a cargo del editor, A. S. L. Farquharson: todo esto con el título de *Statement and Inference* (*Enunciado e inferencia*).

De estudiante no graduado, Cook Wilson recibió la influencia de T. H. Green, y más tarde fue a Göttingen para oír a Lotze. Pero poco a poco se convirtió en un crítico mordaz del idealismo. Sin embargo, no le opuso una visión contraria del mundo. Su fuerza reside en parte en el ataque, y en parte en la forma en que escogió ciertos problemas particulares y trató de penetrarlos con escrupuloso cuidado y profundidad. En este sentido, su pensamiento es analítico. Además, tuvo un respeto aristotélico por las distinciones expresadas o implicadas por el lenguaje ordinario. Y estaba convencido de que los lógicos deben prestar atención y protección a la lógica natural propia del uso lingüístico común.

Una de las quejas de Cook Wilson contra la lógica de Bradley y Bosanquet se refiere a su teoría del juicio. En su opinión, parten del supuesto de que hay un acto mental, el juicio, expresado en toda afirmación. Y tal presupuesto indica una confusión de las actividades mentales como el conocer, la opinión y la creencia, que deben distinguirse. Además, es un error serio suponer que hay una actividad llamada "juicio" distinta de la inferencia. "No hay tal cosa."[3] Si los lógicos prestaran más atención a la forma en que usamos ordinariamente términos como "juzgar", verían que juzgar que algo es el caso en cuestión significa inferirlo. En lógica podemos desenvolvernos muy bien con la proposición y la inferencia, sin introducir una actividad ficticia separada: el juicio.

Una proposición, pues, puede expresar distintas actividades. Pero de todas ellas la fundamental es el conocer. Porque no podemos entender lo que significa, por ejemplo, tener una opinión o preguntarse si algo es verdadero sino por contraste con el conocimiento. No se sigue de ahí, sin embargo, que el conocimiento pueda analizarse y definirse. Podemos preguntar cómo llegamos a conocer o qué conocemos, pero la pregunta "¿qué es el conocimiento, a secas?", es absurda.

1. Hay que notar, sin embargo, que si bien para Case las cosas físicas independientes son cognoscibles, su existencia y naturaleza se conocen mediatamente, infiriéndose de los datos sensibles, que son modificaciones, causadas, del sistema nervioso.

2. Es significativo que Case fuera el autor del artículo sobre Aristóteles en la undécima edición de la *Enciclopedia Británica*.

3. *Statement and Inference* (*Enunciado e inferencia*), I, p. 87.

Porque exigir una respuesta es presuponer que podemos concluir su verdad, con lo cual se presupone que ya sabemos qué es el conocimiento. El conocimiento puede ejemplificarse, pero no explicarse o definirse. Y no necesita tampoco ninguna justificación, basta indicar unos ejemplos del mismo.

Podemos excluir fácilmente las nociones falsas del conocimiento. Éstas tienen dos formas principales. Por una parte, el intento de reducir el objeto al acto de la aprehensión, interpretando el conocimiento como un hacer, como la construcción de un objeto. Por otra parte, la tendencia a describir el acto de aprehensión partiendo del objeto, sosteniendo que lo que conocemos es una "copia" o representación del objeto. Tal tesis hace imposible el conocimiento. Porque si lo que conocemos inmediatamente es siempre una copia o ideal, nunca podremos compararla con el original y ver si concuerdan o no.

La refutación de las explicaciones falsas del conocimiento presupone, sin embargo, que ya sabemos qué es el conocimiento. Y lo sabemos por el hecho de conocer. Así, la pregunta "¿qué es el conocimiento?", como si no lo supiéramos, es tan impropia como la pregunta de Bradley: "¿cómo se refiere una relación a su término?" Una relación, sencillamente, no es el tipo de cosa de la que pueda decirse inteligiblemente que esté referida. Y el conocimiento es una relación indefinible y *sui generis* entre un sujeto y un objeto. Podemos decir lo que no es, que no construye al objeto ni acaba en una copia del mismo; pero no podemos definir lo que es.

El realismo de Cook Wilson evidentemente da por supuesto que percibimos objetos físicos que existen independientemente del acto de la percepción. Con otras palabras, niega la tesis de que *esse est percipi*, "ser es ser percibido".[4] Al propio tiempo, cree necesario calificar su realismo. Así, al tratar de las llamadas cualidades secundarias, toma el ejemplo del calor, y afirma que lo que percibimos es nuestra propia sensación de calor, en tanto lo que existe en el objeto físico no es más que un poder que causa o produce tal sensación en un sujeto. Este poder "no se percibe, sino que se infiere por medio de una teoría científica".[5] Pero cuando trata de las así llamadas cualidades primarias, Cook Wilson afirma que sentimos, por ejemplo, la extensión de un cuerpo real, y no simplemente nuestras sensaciones táctiles y musculares. Dicho de otro modo, en lo que se refiere a la relación de las cualidades con las cosas físicas, su posición es similar a la de Locke.

Sin duda, puede decirse que el realismo de Cook Wilson encierra la afirmación de que el mundo que conocemos no es más que el mundo concebido por los científicos newtonianos clásicos. Así, rechaza la idea de un espacio o espacios no euclidianos. En su opinión, los matemáticos en realidad usan sólo el concep-

4. Según G. E. Moore, *esse est percipi* es la tesis básica del idealismo. Pero él la entiende en un sentido muy amplio.
5. *Enunciado e inferencia*, II, p. 777. Cook Wilson prefiere el ejemplo del calor al del color. Porque la gente no versada en teorías suele decir que "siente calor", en tanto nadie dice "sentir color". Para ver la relación entre el color y el sujeto, se requiere un grado de reflexión mayor.

to euclidiano de espacio, "puesto que ningún otro es pensable, aun cuando ellos crean estar hablando de otro tipo de espacio".[6]

La perspectiva general de Cook Wilson fue compartida por H. A. Prichard (1871-1947), que ocupó la cátedra de filosofía moral en Oxford. En primer lugar, "es *imposible* pensar que cualquier realidad dependa de nuestro conocimiento de ella o de cualquier conocimiento de ella. Si tiene que haber conocimiento, tiene que *haber* primero algo cognoscible".[7] Es obvio que las aventuras de Sherlock Holmes, de Conan Doyle, dependen del entendimiento en un sentido distinto a la dependencia de las piedras y las estrellas. Pero yo no podría pretender "saber" lo que Sherlock Holmes hizo, si no hubiera antes algo que pudiera saberse. En segundo lugar, "el conocimiento es *sui generis* y, como tal, no puede explicarse".[8] Porque cualquier pretendida explicación presupone necesariamente que sabemos lo que es el conocimiento. En tercer lugar, las cualidades secundarias no pueden existir independientemente del sujeto que percibe y, por tanto, "no pueden ser cualidades de las cosas, puesto que las cualidades de una cosa deben existir independientemente de la percepción de una cosa".[9]

Dado el último punto de vista mencionado, no es sorprendente que Prichard afirme, en su volumen de ensayos *Knowledge and Perception* (*Conocimiento y percepción*, 1950), publicado póstumamente, que no vemos nunca objetos físicos, sino tan sólo extensiones coloreadas y relacionadas especialmente, a las que "confundimos" con cuerpos físicos. Si preguntamos cómo es posible que juzguemos los datos sensibles como objetos físicos, Prichard contesta que no se trata en absoluto de un caso de juicio.[10] Estamos naturalmente bajo la impresión de que lo que vemos son cuerpos físicos que existen independientemente de la percepción. Y es sólo en el curso de una subsiguiente reflexión que llegamos a inferir o juzgar que tal no es el caso.

Si partimos, pues, del sentido común o del realismo ingenuo, debemos decir que Cook Wilson y Prichard modificaron su posición haciendo concesiones al bando contrario. Más concesiones hizo H. W. B. Joseph (1867-1943), *fellow* del New College de Oxford y profesor muy influyente. Así, en un estudio sobre Berkeley y Kant que leyó en la British Academy, Joseph advierte que la reflexión hace vacilar el realismo del sentido común, e insinúa que, si bien las cosas que están fuera de nosotros ciertamente no son privadas en el sentido en que lo es mi dolor, sin embargo pueden ser ligadas "al ser de los entendimientos cognoscentes y percipientes".[11] Josep indica también que el estudio de las filosofías

6. Ibid., II, p. 567.
7. *Kant's Theory of Knowledge* (*Teoría del Conocimiento de Kant*, 1909), p. 118.
8. Ibid., p. 124.
9. Ibid., p. 86.
10. Según Prichard, podríamos juzgar o inferir que los objetos directos de la percepción son cuerpos físicos totalmente independientes del sujeto que percibe, si pudiéramos "conocerlos". Pero la percepción, para Prichard, no es nunca conocimiento.
11. *Essays in Ancient and Modern Philosophy* (*Ensayos sobre filosofía antigua y moderna*), p. 231.

de Berkeley y Kant apunta a la conclusión de que las condiciones de nuestro conocimiento de los objetos pueden depender "de una realidad o inteligencia cuya naturaleza se revela a sí misma en los entendimientos".[12]

La última indicación es claramente una concesión al idealismo metafísico, más bien que una forma de idealismo subjetivo. Pero esto sencillamente muestra la dificultad de sostener que, en nuestro conocimiento de los objetos físicos, el conocimiento es una relación de co-presencia entre un sujeto y un objeto, relación totalmente heterogénea con respecto al entendimiento. En cuanto al estudio de los datos sensibles, estudio que recibió un poderoso impulso en Oxford gracias a *Perception* del profesor H. H. Price,[13] ejemplifica la dificultad de mantener con éxito una posición de realismo ingenuo. Es decir, los problemas surgen cuando la reflexión sugiere que la posición debe ser modificada. Una forma de solventar tal situación es desechar los problemas calificándolos de pseudoproblemas. Pero no fue éste el método adoptado por los primeros filósofos de Oxford que hemos venido considerando.

3. H. A. Prichard, mencionado en el último apartado, es tal vez más conocido por un célebre ensayo publicado en *Mind* (1912), sobre el problema: "¿Se apoya en un error la filosofía moral?" [14] Prichard concibe la filosofía moral, en gran parte, como un intento de demostrar que los que parecen ser nuestros deberes lo son realmente. Y su propia tesis es que, de hecho, sólo vemos o intuimos nuestros deberes, de forma que el intento entero de probar que hay deberes es equivocado. Es cierto que pueden darse razones en un cierto sentido. Pero aquello a que se llama razones no es más que un intento para conseguir que la gente atienda más cuidadosamente a sus acciones en orden a poder ver por sí misma la característica de obligatoriedad. Hay, por supuesto, situaciones que provocan lo que solemos llamar un conflicto de deberes. Pero en el caso de un conflicto de este tipo, es equivocado tratar de resolverlo diciendo, como han hecho muchos filósofos, que una de las acciones posibles producirá un bien mayor de un cierto tipo, el cual será externo a la acción y consecuencia de ella. La pregunta en cuestión es: ¿qué acción tiene un grado de obligatoriedad mayor? Y la pregunta sólo puede contestarse considerando más atentamente las acciones, hasta *ver* cuál sea la obligación mayor. Después de todo, esto es lo que solemos hacer en la práctica.

Tal intuicionismo ético implica evidentemente que los conceptos de derecho y deber son fundamentales en ética y preceden en ella al concepto del bien. Con otras palabras, los sistemas éticos teleológicos, como el aristotélico y el utilitarista, se apoyan en un error fundamental. En la época posterior a la Primera Guerra Mundial tuvo lugar en Oxford una discusión sobre los temas planteados

12. Ibid.

13. Esta obra, publicada en 1932, muestra la influencia de los pensadores de Cambridge, tales como Moore y Rusell, en tanto Cook Wilson había demostrado poco respeto por el pensamiento de Cambridge.

14. Reeditado en *Moral Obligation: Essays and Lectures* (*Obligación moral: ensayos y conferencias*, 1949).

por Prichard. La discusión se llevó más o menos independientemente de los puntos de vista de G. E. Moore, aunque no sin ciertas referencias a ellos. Pero puede decirse que representó una fuerte reacción contra la posición representada por el filósofo de Cambridge. Porque aunque Moore había sostenido en los *Principia Ethica* (*Principios éticos*, 1903) que la bondad es una cualidad indefinible,[15] expresó claramente que en su opinión el deber moral es el deber de realizar aquella acción que produzca una mayor medida de bien. En 1922 Prichard dedicó su primer curso como profesor de filosofía moral en Oxford al tema "Deber e interés", desarrollando en él su punto de vista. En 1928 E. F. Carritt publicó *The Theory of Morals* (*Teoría moral*), donde sostenía que la idea de un *summum bonum*, de un bien supremo, es el *ignis fatuus* de la filosofía moral, y que cualquier intento de demostrar que ciertas acciones son deberes porque son medios para la realización de un fin considerado como bueno, está destinado al fracaso. El célebre estudioso de Aristóteles, Sir W. D. Ross, entonces *provost* del Oriel College de Oxford, contribuyó al debate con su obra sobre *The Right and the Good* (*El derecho y el bien*, 1930). A esta obra siguió en 1931 *Some Problems in Ethics* (*Problemas de ética*), de Joseph, donde el autor, particularmente, trata de combinar la tesis de que el deber no se deriva de la bondad de las consecuencias de una acción, con la tesis de que el deber no es independiente, sin embargo, de toda relación con el bien.

En otras palabras, Joseph intentó un compromiso entre la tesis de Prichard y la tradición aristotélica. Y en su obrita *Rule and End in Morals* (*La regla y el fin de la moral*, 1932), que quiso ser un resumen de las discusiones de Oxford, el profesor J. H. Muirhead, de la Universidad de Birmingham, señalaba los indicios de una vuelta, que él mismo celebraba, a la idea de la ética idealista-aristotélica. Pero en 1936 apareció *Language, Truth and Logic* (*Lenguaje, verdad y lógica*), el célebre manifiesto positivista lógico de A. J. Ayer, donde una proposición tal como "las acciones del tipo *X* son malas" era interpretada, no como la expresión de una intuición, sino como la expresión de una actitud emotiva respecto a las acciones del tipo *X*, contando también con que provocaría una actitud parecida en los demás. Y aunque no pueda decirse que la teoría emotiva de la ética hubiera ganado el consentimiento universal de los filósofos de la moral británicos dio pie a una nueva fase en la discusión de la teoría ética, fase que queda fuera del alcance de esta obra.[16] Así, cuando Sir David Ross publicó *The Foundations of Ethics* (*Los fundamentos de la ética*), en 1939, muchos situaron su intuicionismo en una fase del pensamiento ya pretérita. Sin embargo, mirando atrás, podemos ver que la discusión de Prichard, Ross, Joseph y otros, sobre conceptos tales como el de lo correcto y lo bueno, representó un enfoque analítico de la filosofía moral distinto de la tendencia idealista a tratar la ética como

15. Lo que no significa que no podamos decir que las cosas poseen tal cualidad o tienen un valor intrínseco. Moore estaba convencido de que sí podemos.

16. Véase, por ejemplo, *Ethics Since 1900* (*La ética desde 1900*) de M. Warnock (Londres, 1960).

un tema subordinado a una visión metafísica del mundo. Así podemos ver también que en las subsiguientes fases de la controversia ética los filósofos, a la larga, han llegado a dudar de que la ética pueda ser provechosamente confinada a un compartimento estanco tal como el estudio del lenguaje de la moral.[17]

4. Volvamos ahora al realismo en los Estados Unidos de América. En marzo de 1901 William Pepperell Montague (1873-1953) publicó en *The Philosophical Review* un artículo titulado "Professor Royce's Refutation of Realism" ("La refutación del realismo por el profesor Royce"). Y en octubre del mismo año Ralph Barton Perry (1876-1957) publicó en *The Monist* un artículo sobre "Professor Royce's Refutation of Realism and Pluralism" ("La refutación del realismo y el pluralismo por el profesor Royce"). Ambos artículos respondían al ataque de Royce al realismo en tanto destructor de la posibilidad del conocimiento. Y en 1910 ambos autores, junto con E. B. Holt (1873-1946), W. T. Marvin (1872-1944), W. B. Pitkin (1878-1953) y E. G. Spaulding (1873-1940), publicaron en *The Journal of Philosophy* "The program and First Plataform of Six Realists" ("El programa y primer plan de seis realistas").[18] A éste siguió en 1912 un volumen de ensayos por los mismos autores bajo el título *The New Realism: Co-Operative Studies in Philosophy* (*El nuevo realismo: Estudios filosóficos en cooperación*).

Como se estableció en el programa de 1910 y como indica el subtítulo de *The New Realism*, este grupo de filósofos tendía a hacer de la filosofía una actividad realmente de cooperación, por lo menos entre aquellos pensadores que estuvieran dispuestos a aceptar las tesis básicas del realismo. Insistían en el escrupuloso cuidado del lenguaje como instrumento de toda filosofía; en el análisis entendido como "el examen cuidadoso, sistemático y exhaustivo de todo tema de discurso"; [19] en escindir los problemas complejos y vagos en cuestiones definidas que deben ser tratadas por separado, y en una asociación íntima con las ciencias particulares. Mediante este enfoque de la filosofía el nuevo realista esperaba, por lo tanto, superar el subjetivismo, la vaguedad de pensamiento y de lenguaje y el descuido de la ciencia, que en su opinión había tratado de desacreditar a la filosofía. Con otras palabras, una reforma de la filosofía en general tenía que ir de la mano del desarrollo de una dirección realista de pensamiento.

Los nuevos realistas, en cualquier caso, estaban de acuerdo sobre la verdad de una tesis básica, a saber, que, como lo expresó Pitkin, "las cosas conocidas no son productos de la relación del conocer ni dependen esencialmente, en su existencia o comportamiento, de tal relación".[20] Tal tesis expresa nuestra creencia

17. *Thought and Action* (*Pensamiento y acción*, Londres, 1959), del profesor Stuart Hampshire, es un ejemplo de esta tendencia.

18. Este programa se reprodujo en un Apéndice a *The New Realism* (*El nuevo realismo*).

19. *El nuevo realismo*, p. 24. En lo que se refiere a la preocupación por el lenguaje y a la conversión de problemas complejos y vagos en cuestiones manejables y completamente definidas, la idea, cara a los nuevos realistas, de un procedimiento filosófico apropiado era parecida a la de G. E. Moore en Inglaterra.

20. Ibid., p. 477.

natural espontánea y es exigida por las ciencias. Así, la carga de la prueba cae justa y equitativamente sobre los hombros de los que la niegan. Pero las refutaciones de los idealistas son falacias. Por ejemplo, de la evidencia de que sólo sabemos que existen los objetos cuando los conocemos, o de la tautología "no hay objeto sin sujeto", pasan a una conclusión sustancial pero indemostrada: que sabemos que los objetos existen sólo en tanto objetos, es decir, sólo cuando los conocemos como términos de la relación de conocimiento.

Esto implica evidentemente que el conocimiento es una relación externa. Como dice Spaulding, el conocimiento es "eliminable",[21] en el sentido de que una cosa puede existir cuando es conocida y que, cuando no es conocida, puede ser exactamente lo que es cuando es conocida, con la diferencia obvia de que en tal caso no es el término de la relación externa del conocimiento. Tiene que haber, pues, por lo menos un tipo de relación externa. Y en general podemos decir que los nuevos realistas aceptaron la teoría de las relaciones como externas a sus términos. Tal noción evidentemente favorecía más al pluralismo que al monismo en metafísica. Y apuntaba también a la imposibilidad de deducir el sistema del mundo *a priori.*

La reacción espontánea del hombre común a la tesis básica del realismo sería, sin duda, de una aceptación sin reservas. Porque evidentemente está acostumbrado a pensar que los objetos físicos tienen una existencia independiente de la relación de conocimiento y que tal relación no afecta en absoluto a su naturaleza o características. Pero un examen más minucioso nos muestra que hay que tener en cuenta ciertas ilusiones, alucinaciones y fenómenos parecidos. ¿Hay que definirlos como objetos de conocimiento? En caso afirmativo, ¿puede decirse que son reales independientemente del sujeto? ¿Y qué decir de los raíles que aparentemente convergen, de los bastones que parecen doblados cuando están sumergidos a medias en el agua, etc.? ¿Puede decirse que tales percepciones existen independientemente de la percepción? ¿No deberíamos, en cualquier caso, modificar el realismo de forma que pudiera afirmarse que ciertos objetos de conciencia existen independientemente, en tanto otros no?

Holt trata el tema haciendo una distinción entre el ser y la realidad. El realismo no nos obliga a decir que todas las cosas percibidas sean reales. "Mientras que todas las cosas percibidas son cosas, *no* todas las cosas percibidas son cosas *reales*." [22] No se sigue, sin embargo, que a los objetos de percepción o de pensamiento "irreales" deba asignárseles un carácter "subjetivo". Al contrario, lo irreal tiene un ser y "subsiste por derecho propio en el universo del ser que lo comprende todo".[23] En resumen, "no todo el universo es real, pero todo el universo es".[24]

21. Ibid., p. 478.
22. Ibid., p. 358.
23. Ibid., p. 366. Hay que distinguir el objeto irreal del objeto impensable, tal un círculo cuadrado.
24. Ibid., p. 360.

Es evidente que hay que explicar un poco este uso especial de los términos. Y en primer lugar, ¿qué entiende Holt por realidad? Su respuesta, "en cuanto a lo que es la realidad, no me interesa mucho",[25] no es muy prometedora. Pero Holt sigue diciendo que, si le apremiaran, "aventuraría la posibilidad de que tal vez la realidad sea un sistema muy amplio de los términos que están en relación... Esto acercaría estrechamente la realidad a lo que la lógica entiende por 'existencia' ".[26] Lo que indica que un objeto alucinatorio, por ejemplo, es irreal en el sentido de que no puede adecuarse, sin contradicción, en el sistema más universal de los términos relacionados. Pero Holt hace notar que "yo no calificaría a un objeto alucinatorio necesariamente de 'irreal' ".[27] En lo que insiste, sin embargo, es en que la irrealidad no excluye la objetividad. Si, por ejemplo, parto de unas determinadas premisas geométricas, a voluntad, y deduzco de ellas un sistema consistente, el sistema es "objetivo", aun cuando se defina como "irreal". Y decir que lo irreal es objetivo, no subjetivo, es lo que Holt entiende al decir que tiene ser.

En cuanto a los raíles convergentes, a los bastones que parecen doblados en el agua, etc. Holt sostiene que un objeto físico tiene innumerables propiedades proyectivas, a las cuales corresponden distintas respuestas específicas en los sistemas nerviosos de los distintos organismos percipientes. Así, si abstraemos el fin o los fines especiales que nos llevan a escoger una apariencia como apariencia "real" de una cosa, podemos decir que todas sus apariencias tienen la misma base. Todas son objetivas y subsisten como propiedades proyectivas. Nos presenta, pues, la imagen de "un universo general del ser en el cual todas las cosas físicas, mentales y lógicas, las proposiciones y los términos, lo existente y lo no existente, lo falso y lo verdadero, el bien y el mal, lo real y lo irreal *subsisten*".[28]

Como Montague iba a puntualizar después, al tratar de las discrepancias entre él y algunos de sus colegas del grupo neorrealista, hay objeciones considerables contra el hecho de fundar todas estas cosas sobre la misma base. En primer lugar, las relaciones entre los objetos y la percepción pueden ser asimétricas. Por ejemplo, partiendo del supuesto de que el bastón parcialmente inmerso en el agua es recto podemos explicar fácilmente por qué aparece doblado. Pero si partimos del supuesto de que está doblado, no podemos explicar por qué aparece recto en las circunstancias en que aparece así. Y ciertamente este problema no se solventa diciendo que el bastón está doblado cuando está parcialmente inmerso en el agua, y que es recto cuando está fuera del agua. Además, algunos objetos pueden producir ciertos efectos sólo indirectamente por medio del sujeto que los concibe, en tanto otros pueden también producir efectos directamente. Por ejemplo, un dragón, en tanto objeto de pensamiento, podría inducir a un hom-

25. Ibid., p. 366.
26. Ibid.
27. Ibid., p. 367.
28. Ibid., p. 372.

bre a realizar un viaje de exploración; pero no podría producir los efectos que puede producir un león. Y hay que saber distinguir claramente entre los estados ontológicos de estas distintas clases de objetos.

A los nuevos realistas les interesa también el tema de la naturaleza de la conciencia. Holt y Perry, en parte bajo la influencia de William James, aceptaron la teoría del monismo neutral, según la cual no hay una última diferencia sustancial entre el espíritu y la materia. Y trataron de eliminar a la conciencia como entidad especial, explicando que la conciencia de un objeto era la respuesta específica por parte de un organismo. Montague interpretó esto último como si la respuesta consistiera en un movimiento de partículas. Y preguntó cómo esta teoría, que tildó de conductivista, podría explicar, por ejemplo, nuestra conciencia de los hechos pasados. Él mismo identificó la respuesta específica que constituye la conciencia con "la relación de implicación autotrascendente, que los estados cerebrales sostienen con respecto a sus causas extraorgánicas".[29] Pero no queda del todo claro cómo los estados cerebrales puedan ejercer tal función autotrascendente. Ni aclara mucho las cosas la afirmación de que la posibilidad de los estados corticales de trascenderse a sí mismos y proporcionar una conciencia de los objetos es "más bien una cuestión de psicología que de epistemología".[30]

No obstante, es cierto en cualquier caso que los nuevos realistas trataron de sostener, como dice Montague, que "el conocer es un tipo de relación especial que puede darse entre un ser vivo y una entidad cualquiera... [que] pertenece al mismo mundo de los objetos... [y que] no hay en él nada de sobrenatural o trascendental".[31] Rechazaron también los representacionismos de todo tipo. En la percepción y el conocimiento el sujeto se relaciona directamente con el objeto, no indirectamente por medio de una imagen o una especie de copia mental que constituya el término inmediato de la relación.

5. Esta negación por parte de los neorrealistas de todo representacionismo, a ciertos filósofos les pareció ingenua y falta de crítica. Fue tal negación lo que hizo que a los objetos físicos y a las alucinaciones se los juzgara de la misma forma. E hizo imposible la explicación, por ejemplo, de nuestra percepción de una estrella distante, cuando la estrella ha dejado de existir. Así, pronto surgió un movimiento de realismo crítico, animado por ciertos filósofos que estaban de acuerdo con los neorrealistas en rechazar el idealismo, pero que no se sentían capaces de aceptar su total negación del representacionismo.

Como el neorrealismo, el realismo crítico encontró expresión en un volumen colectivo, *Essays in Critical Realism: A Cooperative Study of the Problems of Knowledge* (*Ensayos sobre el realismo crítico: Estudio en colaboración sobre los problemas del conocimiento*), que apareció en 1920. Los colaboradores eran D. Drake (1898-1933), A. O. Lovejoy (1873-1962), J. B. Pratt (1875-1944), A. K.

29. Ibid., p. 482.
30. *Ways of Knowing* (*Vías del conocimiento*, 1925), p. 396.
31. *El nuevo realismo*, p. 475.

Rogers, (1868-1936), G. Santayana (1863-1952), R. W. Sellars (n. 1880), y C. A. Strong (1862-1940).

La fuerza del realismo crítico está al ataque. Por ejemplo, en *The Revolt Against Dualism* (*La rebelión contra el dualismo*, 1930), Lovejoy decía que si bien los neorrealistas apelaban en principio al sentido común al negar el representacionismo, procedieron luego a dar cuenta de una serie de objetos incompatibles con el punto de vista del sentido común. Porque afirmar con Holt que todas las apariencias de una cosa deban juzgarse según las mismas normas en lo que se refiere a sus propiedades proyectivas objetivas, es implicar que los rieles son a la vez paralelos y convergentes, y que la superficie, por ejemplo, de un penique es a a la vez circular y elíptica.

Sin embargo, los realistas críticos, al exponer sus propias doctrinas, se encontraron con problemas considerables. Podemos decir que estaban de acuerdo en sostener que lo que percibimos directamente es un cierto complejo característico, o un dato inmediato que hace las veces de signo o de guía con respecto a una cosa que existe independientemente. Pero no estaban totalmente de acuerdo con respecto a la naturaleza del dato inmediato. Algunos de ellos querían que fueran estados mentales; [32] y en tal caso probablemente estarían localizados en el entendimiento. Otros, como Santayana, creían que los datos inmediatos de la conciencia son esencias, y prescindieron de toda cuestión sobre su localización, basándose en el hecho de que sólo existen ejemplificados. En cualquier caso, si se admite en principio el representacionismo, parece que de él se infiere la existencia de los objetos físicos. Y se plantea entonces el problema de justificar tal inferencia. ¿Qué razón tengo para creer que lo que realmente percibo representa algo distinto de sí mismo? Además, si nunca percibimos los objetos físicos directamente, ¿cómo podremos discriminar entre los valores representativos de los distintos datos de los sentidos?

Los realistas críticos trataron de responder a la primera pregunta diciendo que desde el principio y por su misma naturaleza los datos inmediatos de la percepción apuntan a objetos físicos fuera de sí mismos. Pero diferían en la determinación de tales referencias externas. Santayana, por ejemplo, apelaba a la fe animal, a la fuerza de la creencia instintiva en la referencia externa de nuestras percepciones, creencia que tenemos en común con los animales, en tanto Sellars confiaba a la psicología la explicación de cómo nuestra conciencia de lo externo se desarrolla y crece en determinación.

En cuanto a la pregunta "¿cómo podemos discriminar entre los valores representativos de los datos sensibles, si nunca percibimos directamente los objetos físicos?", tal vez uno se sienta tentado a responder: "Del modo en que efectivamente discriminamos, es decir, por verificación". Puede ser una respuesta

32. En un ensayo sobre el desarrollo del realismo norteamericano, Montague atribuye a los realistas críticos en general la teoría de que conocemos directamente sólo "los estados o ideas mentales". Cf. *Twentieth Century Philosophy* (1943) (*Filosofía del siglo XX*), editado por D. D. Runes, p. 441.

excelente desde el punto de vista práctico. Después de todo, a quienes cruzan el desierto e interpretan un espejismo como la predicción de que encontrarán agua más adelante, la amarga experiencia les muestra que la predicción no se ha verificado. Al propio tiempo, el representacionista no ha podido resolver aún un problema teórico. Porque en sus premisas, el proceso de verificación termina en la experiencia sensible o en la posesión de los datos sensibles y no es una varita mágica que al agitarla nos abra el camino a lo que se encuentra más allá de los datos sensibles. Es cierto que si lo que buscamos es la experiencia sensible de la sed, tener tal experiencia es lo único que se requiere desde el punto de vista práctico. Pero desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, el representacionista parece seguir inmerso en el mundo de la "representación".

El hecho es, claro está, que a nivel del sentido común y de la vida práctica podemos arreglárnoslas perfectamente bien. Y en el lenguaje ordinario hemos desarrollado una serie de diferencias que nos bastan y sobran para enfrentarnos, a los fines prácticos, con los bastones parcialmente sumergidos en el agua, raíles convergentes, ratas rosas y todo eso. Pero en cuanto empezamos a pensar en los problemas epistemológicos que parecen plantear tales fenómenos, existe la tentación de acogerse a una solución general, bien diciendo que todos los objetos de conciencia son objetivos y se dan a un mismo nivel, bien diciendo que son estados mentales subjetivos o datos sensibles que en cierto modo no son ni subjetivos ni objetivos. En el primer caso estamos ante el neorrealismo; en el segundo, ante el realismo crítico, siempre que, por supuesto, se consideren los datos inmediatos como representaciones, o relacionados en cierto modo con los objetos físicos independientes. Ambas posiciones pueden considerarse otros tantos intentos de reformar el lenguaje ordinario. Y aunque tal empresa no pueda desecharse *a priori*, el hecho de que ambas posiciones planteen problemas serios puede muy bien inducirnos, como al difunto profesor J. L. Austin, a reconsiderar de nuevo el lenguaje ordinario.

La palabra "realismo" puede tener distintos matices de significado. En este capítulo tiene como significado básico la idea de que el conocimiento no es la construcción de un objeto, de que el conocimiento es una relación de copresencia entre un sujeto y un objeto, la cual no afecta en nada al objeto. Hemos visto, sin embargo, que en el movimiento realista surgen problemas sobre los objetos inmediatos de la percepción y del conocimiento. Al mismo tiempo, no quisiéramos dar la impresión totalmente falsa de que los filósofos norteamericanos que pertenecieron a los dos grupos mencionados trataban sólo de los problemas de que hemos hablado en este apartado y en el anterior. Entre los neorrealistas, Perry, por ejemplo, llegó a tener fama como filósofo moral,[33] y se dedicó también a los temas sociales y políticos. Entre los realistas críticos, Santayana desarrolló

33. Publicó su *General Theory of Value* en 1926.

una filosofía general,[34] en tanto Strong y Drake expusieron una ontología panpsiquista, tomando la introspección como la clave de la naturaleza de la realidad.[35] Sellars defendió una filosofía naturalista,[36] basada en la idea de una evolución creciente con niveles irreductibles y comprendiendo una teoría de la percepción como operación interpretativa. Lovejoy ejerció una influencia considerable con sus estudios sobre historia de las ideas.[37]

6. Una teoría realista del conocimiento, en el sentido ya descrito, obviamente no excluye la construcción de un sistema metafísico o visión del mundo. Lo que excluye es una metafísica basada en la teoría de que el conocimiento es una construcción del objeto, o en la teoría de que el pensamiento o la experiencia creativos son la realidad primaria, básica. Y de hecho ha habido un número considerable de visiones del mundo en filosofía moderna que presupone una teoría realista del conocimiento. No vamos, sin embargo, a mencionarlas todas. Propongo limitarme a unas indicaciones sobre la visión del mundo de Samuel Alexander.

Samuel Alexander (1859-1938) nació en Sidney, Australia, pero fue a Oxford en 1877, y allí recibió la influencia de Green y Bradley. Tal influencia, sin embargo, fue sustituida por la idea de la evolución, así como también por un interés por la psicología empírica, muy rara en Oxford en aquella época.[38] Más tarde Alexander recibió la influencia del realismo de Moore y Russell y se acercó, aunque sin aceptarla del todo, a la posición del neorrealismo norteamericano. Pero consideró la teoría del conocimiento como preparatoria para la síntesis metafísica. Y es muy probable que sea cierto que su tendencia a la elaboración metafísica, aunque no el contenido real de su sistema, fuera debido en cierto modo a la temprana influencia del idealismo en su pensamiento.

En 1882 Alexander fue elegido *fellow* del Lincoln College, de Oxford. Y la influencia del pensamiento evolutivo puede verse en el libro que publicó en 1889, *Moral Order and Progress: An Analysis of Ethical Conceptions* (*Orden moral y progreso: Un análisis de concepciones éticas*). Como indica el título del libro, Alexander creyó que la ética trataba del análisis de los conceptos morales, tales el bien y el mal, lo correcto y lo falso. Pero la consideró también una ciencia normativa. En su interpretación de la vida moral y de los conceptos morales siguió la línea de pensamiento representado por Herbert Spencer y Sir Leslie

34. *Realms of Being* [*Los reinos del ser*] de Santayana comprende cuatro volúmenes: *The Realm of Essence* (*El reino de la esencia*, 1927), *The Realm of Matter* (*El reino de la materia*, 1930), *The Realm of Truth* (*El reino de la verdad*, 1938), y *The Realm of Spirit* (*El reino del espíritu*, 1940).

35. Según Strong, la instrospección es el único caso en el cual somos directamente conscientes de una "cosa" distinta de la estructura. Pero ni Strong ni Drake querían decir que las piedras, por ejemplo, sean conscientes. Su panpsiquismo se unía a la idea de la evolución emergente. Incluso las cosas que llamamos "materiales" tienen una energía potencial que a cierto nivel de evolución se manifiesta como conciencia.

36. Como en *The Philosoby of Physical Realism* (*La filosofía del realismo físico*, 1932).

37. Lovejoy publicó, por ejemplo, *The Gret Chain of Being* (*La gran cadena del ser*), en 1936, y *Essays in the History of Ideas* (*Ensayos de historia de las ideas*) en 1948.

38. Bradley se interesó por la psicología. Pero es de notar que durante muchos años la psicología se desaprobó en Oxford y no se la consideraba digna de ser reconocida como ciencia.

Stephen. Así, según él, la lucha por la existencia en el campo biológico se convierte en el campo ético en una lucha entre ideales morales contrarios. Y la ley de la selección natural, aplicada al campo moral, significa que tiende a prevalecer el conjunto de ideales morales que conduce más directamente a la formación de un estado de equilibrio o armonía entre los distintos elementos y fuerzas del individuo, entre el individuo y la sociedad, y entre el hombre y su entorno. Hay, pues, un ideal último y general de armonía que, según Alexander, incluye los ideales propugnados por otros sistemas éticos, tales como los de la felicidad y la autorrealización. Al mismo tiempo, las condiciones de vida, físicas y sociales, cambian constantemente y, como consecuencia, el sentido de equilibrio y armonía adopta formas nuevas. Así, aun cuando en un sentido real haya un fin último de progreso moral, no puede alcanzarse en realidad en una forma fija e inalterable, y la ética no puede expresarse como un conjunto de principios estáticos imposibles de ser modificados o cambiados.

Volvamos al realismo de Alexander.[39] Su idea básica del conocimiento es que se trata simplemente de una relación de copresencia o de conjunción entre un objeto y un ser consciente. El objeto, en el sentido de cosa conocida, es lo que es, sea o no conocido. Además, Alexander rechaza todas las formas de representacionismo. Por supuesto, podemos dirigir la atención explícitamente a nuestros actos o estados mentales. Pero éstos no nos sirven como copias o signos de las cosas externas, conocidas sólo indirectamente. Más bien puede decirse que "disfrutamos" nuestros actos mentales al conocer directamente objetos distintos de los actos por los cuales los conocemos. Los datos sensibles no son objetos intermedios entre la conciencia y las cosas físicas: son perspectivas de las cosas. Incluso la llamada ilusión es una perspectiva del mundo real, aunque el entendimiento la refiere a un contexto al cual no pertenece.[40] Es más, al conocer el pasado por la memoria, conocemos en realidad el pasado. Es decir, la preteridad es un objeto directo de la experiencia.

En 1893 Alexander fue nombrado profesor de filosofía de la Universidad de Manchester. Durante los años 1916-1918 dio las "Gifford lectures" en Glasgow, cuya versión publicada apareció en 1920 con el título *Space, Time and Deity* (*Espacio, Tiempo y Deidad*). En esta obra se nos dice que la metafísica trata del mundo como totalidad haciéndola, así, comprensiva hasta el límite. En el lenguaje aristotélico, podríamos decir que es la ciencia del ser y de sus atributos esenciales, que investiga "la naturaleza última de la existencia, si la tiene, y esos caracteres profundos de las cosas, o las categorías".[41] Pero aunque la metafísica tenga un objeto más amplio que ninguna ciencia especial, su

39. El artículo mejor conocido de Alexander, que ilustra esta teoría realista del conocimiento, es "The Basis of Realism" ("Las bases del realismo"), que apareció en los *Proceedings of the Bristish Academy* (*Actas de la Academia Británica*) de 1914.

40. Con otras palabras, el entendimiento no crea la materia de la ilusión, sino que la deriva de la experiencia sensible. Pero puede decirse que constituye la ilusión *en tanto* ilusión por un juicio erróneo en relación con el contexto.

41. *Space, Time and Deity* (*Espacio, Tiempo y Deidad*), I, p. 2.

método es empírico, en el sentido de que, como las ciencias, se sirve de "hipótesis para disponer sus datos en una conexión verificable".[42] Al mismo tiempo, los atributos esenciales o profundos de las cosas pueden describirse como no empíricos o *a priori*, siempre que entendamos que la distinción entre lo empírico y lo no empírico se da dentro de lo experimentado y no equivale a una distinción entre la experiencia y lo que trasciende la experiencia. Según esto, podemos definir la metafísica como "el estudio experimental o empírico de lo no empírico o *a priori*, y de los problemas que surgen a propósito de la relación entre lo empírico y lo *a priori*".[43]

Según Alexander, la realidad última, la matriz básica de todas las cosas, es el espacio-tiempo. Es difícil decir cómo se llega exactamente a tal noción. Alexander habla, por ejemplo, de la idea de un mundo en el espacio y en el tiempo formulada por H. Minkowski en 1908. Y remite a Lorentz y a Einstein. Además, aprueba el concepto del tiempo real de Bergson, aunque desaprueba la subordinación del espacio al tiempo por parte del filósofo francés. En cualquier caso, la noción de Alexander del espacio-tiempo como realidad última se opone evidentemente al relegamiento, por Bradley, del espacio y el tiempo a la esfera de la apariencia, y a la teoría de McTaggart sobre la irrealidad del tiempo. Alexander aspira a construir una metafísica o visión del mundo naturalística; y empieza con lo que es para él a la vez la fase última y, cuando se la considera puramente en sí misma, la primitiva fase del proceso evolutivo.

La forma ingenua de concebir el espacio y el tiempo es la que los concibe como receptáculos o recipientes. Y la corrección natural de estas imágenes toscas es la que los describe como relaciones entre entidades individuales, relaciones de coexistencia y sucesión, respectivamente. Pero tal idea implica claramente que las entidades individuales son lógicamente anteriores al espacio y al tiempo, en tanto la hipótesis a que se adhiere Alexander es que el espacio y el tiempo constituyen "el género o matriz (o matrices) de donde nacen las cosas o hechos, el medio en el cual son precipitados y cristalizados".[44] Si consideramos aislados el espacio o el tiempo, sus elementos o partes son indistinguibles. Pero "cada punto del espacio está determinado y se distingue por un instante en el tiempo, y cada instante de tiempo por su posición en el espacio".[45] En otras palabras, el espacio y el tiempo juntos constituyen una realidad, "un continuo infinito de puros acontecimientos o instantes-puntos".[46] Y las cosas empíricas son grupos o complejos de tales hechos.

Alexander pasa a debatir las categorías profundas o propiedades fundamentales del espacio-tiempo, tales como la identidad, la diversidad y la existencia, lo

42. Ibid., I, p. 4.
43. Ibid., I, p. 4.
44. Ibid., I, p. 38.
45. Ibid., I, p. 60.
46. Ibid., I, p. 66.

universal y lo particular, la relación, la causalidad y así todo. El escenario está, pues, preparado para estudiar el surgimiento de las cualidades y los niveles de la realidad empírica, desde la materia a la actividad mental. No podemos hablar de esto aquí. Pero vale la pena que nos detengamos en la teoría de Alexander de las "cualidades terciarias".

Las cualidades terciarias son los valores, tales como la verdad y la bondad. Se las llama "terciarias" para distinguirlas de las cualidades primarias y secundarias de la filosofía tradicional. Pero, si se le aplica a los valores, el término "cualidades" debiera escribirse entre comillas, para indicar que "tales valores no son cualidades de la realidad como lo son el color, la forma o la vida".[47] Referirse a ellas como cualidades objetivas de la realidad podría conducir a error. Por ejemplo, la realidad no es, hablando propiamente, ni verdadera ni falsa: sencillamente es realidad. La verdad y la falsedad propiamente se predican de proposiciones creídas, es decir, en relación con el entendimiento que las cree, no de las cosas, no siquiera de las proposiciones consideradas simplemente como hechos mentales. Del mismo modo, una cosa es buena, según Alexander, sólo en relación a un fin, como cuando hablamos de un buen instrumento. Además, si bien una rosa es roja la percibamos o no, es hermosa solamente en relación con el entendimiento que aprecia su "coherencia". Pero esto no significa que tengamos que hablar de las cualidades terciarias o valores como si fueran puramente subjetivos o irreales. Surgen como elementos reales del universo, aunque sólo con relación al entendimiento o a los sujetos conscientes. En resumen, son "determinaciones del sujeto-objeto",[48] que "implican la amalgama del objeto con la apreciación humana del mismo".[49]

La relación entre sujeto y objeto, sin embargo, no es invariable. En el caso de la verdad, por ejemplo, el objeto determina la apreciación del sujeto. Porque en el conocimiento se descubre la realidad, no se hace. Pero en el caso de la bondad, la cualidad de ser bueno la determina primariamente el sujeto, por medio de la intención y de la voluntad. No obstante, hay un factor común que debe indicarse, a saber, que la apreciación de los valores surge en general en un contexto social, de la comunidad de entendimientos. Por ejemplo, me doy cuenta de que una proposición es falsa por relación al juicio de los demás; y en mis juicios sobre la verdad o falsedad represento a lo que puede llamarse el entendimiento colectivo. "La relación social, pues, es la que nos hace conscientes de que hay una realidad compuesta por nosotros y por el objeto, y que en tal relación el objeto tiene un carácter que no tendría fuera de ella." [50]

Esta teoría de la *emergencia* de las cualidades terciarias le permite a Alexander insistir en que la evolución no es indiferente a los valores. "A veces se piensa

47. Ibid., II, p. 237.
48. Ibid., II, p. 238.
49. Ibid.
50. Ibid., II, p. 240.

en el darwinismo como indiferente a los valores. Cuando de hecho es la historia de cómo los valores llegan a ser en el mundo de la vida." [51] Tenemos, así, la imagen de un proceso evolutivo en el cual surgen los distintos niveles del ser finito, poseyendo cada uno de ellos sus propias cualidades empíricas características. "De todas estas cualidades empíricas, la más alta de las que conocemos es el entendimiento o la conciencia." [52] Y a este nivel surgen las cualidades terciarias o valores como elementos reales del universo, aunque tal realidad implica una relación con el sujeto, el entendimiento humano.

Ahora bien, la obra de Alexander se titula *Espacio, Tiempo y Deidad.* Aquí se plantea la pregunta: ¿cómo encaja la Deidad en este esquema o visión del mundo? La respuesta del filósofo es que "la Deidad es la cualidad empírica inmediatamente superior a la más alta que conozcamos".[53] Está claro que no podemos decir de qué cualidad se trata. Pero sabemos que no es ninguna cualidad que conozcamos. Porque si fuera una de ellas quedaría excluida por definición.

¿Se deduce de ahí que Dios existe sólo en el futuro, por decirlo así, y que se identifica con el próximo nivel del ser finito que surgirá en el proceso evolutivo? Alexander da a esta pregunta una respuesta negativa. En tanto ser realmente existente, Dios es el universo, todo el continuo espacio-tiempo. "Dios es todo el mundo en tanto éste posee la cualidad de deidad... Como existente real, Dios es el mundo infinito con su esfuerzo hacia la deidad o, adaptando una frase de Leibniz, tan grande como o en contienda con la deidad." [54]

Alexander era de origen judío y no es absurdo ver en su idea de Dios una versión dinámica del panteísmo de Spinoza, adaptado a la teoría de la evolución. Pero hay un problema obvio en sostener a la vez que Dios es el mundo total, en cuanto posee la cualidad de Deidad, y que tal cualidad es algo que surgirá en el futuro. Alexander, por supuesto, es consciente del problema. Y concluye que "Dios como existente real siempre se está convirtiendo en deidad, aunque nunca llega a serlo. Es el ideal de Dios en embrión".[55] En cuanto a la religión, puede describirse como "nuestro sentimiento de que somos llevados a Él [Dios] y lanzados en el movimiento del mundo hacia un más alto nivel de existencia.[56]

Dadas estas premisas, la posición de Alexander es comprensible. Por una parte, si la Deidad es la cualidad de un nivel del ser futuro, y si Dios fuera identificable con el poseedor real de tal cualidad, sería finito. Por otra parte, la conciencia religiosa, supone Alexander, exige un Dios que no sólo exista, sino que sea infinito. Así, Dios tiene que ser identificado con el universo infinito, en tanto éste lucha por poseer la cualidad de Deidad. Pero decir esto no es en realidad

51. Ibid., II, p. 309.
52. Ibid., II, p. 345.
53. Ibid.
54. Ibid., II, p. 353.
55. Ibid., II, p. 365.
56. Ibid., p. 429.

más que aplicar una etiqueta, "Dios", al universo en evolución, al continuo espacio-tiempo. Sin duda hay cierta similitud entre la visión de Alexander y la de Hegel. El Absoluto de Hegel se define como el Espíritu, en tanto el de Alexander se define como Espacio-Tiempo. Y esto hace todavía más inadecuada la etiqueta "Dios". Lo apropiado es la descripción de la religión como un "sentimiento". Porque en la filosofía naturalista la religión se convierte precisamente en esto: en una especie de emoción cósmica.

7. Debido al desarrollo y a la difusión de una corriente de pensamiento que ha ido acompañada de una marcada desconfianza por todas las visiones del mundo muy amplias, la filosofía de Alexander no ha merecido gran atención.[57] En cualquier caso, en el campo de la filosofía especulativa su estrella ha sido totalmente eclipsada por la de Alfred North Whitehead (1861-1947), el más grande filósofo metafísico inglés desde Bradley. Es cierto que no puede decirse que la influencia de Whitehead como filósofo especulativo en la filosofía británica reciente haya sido extensa o profunda. Habida cuenta del clima prevaleciente en el pensamiento filosófico, es difícil esperar tal influencia. La influencia de Whitehead ha sido de hecho mayor en Norteamérica, donde trabajó desde 1924 hasta su muerte, que en su tierra natal. En los últimos años, sin embargo, un número considerable de libros y artículos publicados en Gran Bretaña ha demostrado un nuevo interés por su pensamiento.[58] Y su fama ha ido creciendo considerablemente en Europa. Con otras palabras, a Whitehead se le tiene por un gran pensador, mientras que Alexander tiende a ser olvidado.

Desde cierto punto de vista, la filosofía de Whitehead debería ser incluida en este capítulo. En efecto, él mismo hizo notar la afinidad entre los resultados de su filosofar y el idealismo absoluto. Así, en el prólogo a *Process and Reality* (*Proceso y realidad*), anota que "aunque en la parte principal del libro estoy en profundo desacuerdo con Bradley, la conclusión final no es después de todo tan diferente".[59] Al mismo tiempo, Whitehead, que de las matemáticas pasó a la filosofía de la ciencia y la naturaleza y luego a la metafísica, tendió a volver a una actitud y a un punto de partida preidealistas. Es decir, así como algunos de los filósofos prekantianos habían filosofado en íntima asociación con la ciencia de su época, Whitehead consideró que la nueva física exigía un nuevo esfuerzo en el terreno de la filosofía especulativa. No partió de la relación sujeto-objeto o de la idea de un pensamiento creativo, sino más bien de la reflexión sobre el mundo tal como lo presentaba la ciencia moderna. Sus categorías no están simplemente impuestas por la constitución *a priori* del entendimiento humano: pertenecen a la realidad, como elementos sustanciales de ella, en un sentido parecido a aquel en que las categorías de Aristóteles pertenecían a la realidad. Además, Whitehead

57. En el excelente librito de G. J. Warnock *English Philosophy Since 1900* (*Filosofía inglesa desde 1900*), no se menciona a Alexander.

58. El aumento no sólo de tolerancia sino también de simpatía por la "metafísica descriptiva" ha contribuido, por supuesto, a este renacimiento del interés por Whitehead.

59. *Process and Reality* (*Proceso y realidad*), p. VII (edición de 1959).

da una interpretación naturalista de la conciencia; la describe, en efecto, como un desarrollo, una emergencia de la relación de "prehensión" que se ofrece entre todas las entidades reales. Así, cuando señala la afinidad entre los resultados de su filosofía especulativa y algunos elementos del idealismo absoluto, sugiere también que su tipo de pensamiento tal vez represente "una transformación de algunas de las principales teorías del Idealismo Absoluto sobre una base realista".[60]

Pero si bien la filosofía de Whitehead, al apoyarse en lo que él llama una base realista, ciertamente justifica que se la incluya en este capítulo, es demasiado complicado resumirla en pocos párrafos. Y tras algunas reflexiones, he decidido no realizar el intento. Vale la pena, sin embargo, anotar que Whitehead estaba convencido de la inevitabilidad de la filosofía especulativa o metafísica. Es decir, a no ser que un filósofo interrumpa deliberadamente en un momento determinado el proceso de comprensión del mundo y de generalización, inevitablemente se siente llevado al "esfuerzo de formar un sistema de ideas generales coherente, lógico y necesario, según el cual puedan interpretarse todos los elementos de nuestra experiencia".[61] Más aún, no se trata sólo de sintetizar las ciencias. Porque el análisis de un hecho particular cualquiera y la determinación del estado de cualquier entidad exigen a la larga una visión de los principios y categorías generales que el hecho encarna y una visión del estado de la entidad en el contexto total del universo. Hablando lingüísticamente, toda proposición que establezca un hecho particular requiere, para ser completamente analizada, una presentación del carácter general del universo ejemplificado en tal hecho. Hablando ontológicamente, "toda entidad definida requiere un universo sistemático que le proporcione el estado requerido".[62] Empecemos por donde empecemos, pues, llegamos a la metafísica, siempre que no interrumpamos a medio camino el proceso de comprensión.

Tal punto de vista supone, obviamente que el universo es un sistema orgánico. Y el intento constante de Whitehead es mostrar que el universo es de hecho un proceso dinámico unificado, una pluralidad en la unidad, que hay que interpretar como un progreso creativo en lo nuevo; y éste es su sistema filosófico. Como se ha señalado ya, el resultado total de su especulación tiene algún parecido con el idealismo absoluto. Pero el mundo que presenta Whitehead no es ciertamente la elaboración dialéctica de una Idea absoluta. El universo total, que comprende a Dios y al mundo, tiene que tomarse "por el asidero del último fundamento metafísico, el progreso creativo hacia lo nuevo".[63] La "creatividad",[64] no el pensamiento, es para él el factor último.

60. Ibid., p. VIII.
61. Ibid., p. 4.
62. Ibid., p. 17.
63. Ibid., p. 529.
64. La "creatividad" descrita por Whitehead no es una entidad real, como Dios, sino "el universal de los universales" (*Proceso y realidad*, p. 31).

Capítulo XVIII

G. E. MOORE Y EL ANÁLISIS

Vida y obras. — El realismo del sentido común. — Algunas notas sobre las ideas éticas de Moore. — Doctrina de Moore sobre el análisis. — La teoría de los datos sensibles como ejemplo del análisis práctico de Moore.

1. En el último capítulo hemos tenido ocasión de considerar brevemente a algunos realistas de Oxford. Pero cuando uno piensa en el colapso del idealismo en Inglaterra y en el brote de una nueva y dominante corriente de pensamiento, naturalmente dirige la atención al movimiento analítico que tuvo sus orígenes en Cambridge y que a la larga se estableció firmemente en Oxford y en otras universidades. Es cierto que en su última fase se la ha conocido corrientemente como "la filosofía de Oxford"; pero esto no modifica el hecho de que los tres grandes pioneros y más influyentes defensores del movimiento, Moore, Russell y Wittgenstein, fueran de Cambridge.

George Edward Moore (1873-1958) llegó a Cambridge en 1892, y allí empezó estudiando lenguas clásicas. Moore señaló que no creía que el mundo ni las ciencias le hubieran sugerido jamás problema filosófico alguno. Con otras palabras, Moore tendía a considerar al mundo tal como lo encontraba y como lo presentaban las ciencias. Parece que no compartió en absoluto la insatisfacción de Bradley con respecto a nuestros modos ordinarios de concebir el mundo, y no buscó un modo superior de concebirlo. Mucho menos le torturaron los problemas que acosaban a Kierkegaard, Jaspers, Camus u otros pensadores por el estilo. Al mismo tiempo, Moore fue interesándose por las excentricidades que han dicho los filósofos sobre el mundo y las ciencias; por ejemplo, que el tiempo es irreal o que el conocimiento científico en realidad no es conocimiento. Y de los estudios clásicos se desvió a los filosóficos en parte por la influencia de su compañero Bertrand Russell, un año más joven que él.

En 1898 Moore ganó una *Prize-Fellowship* en el Trinity College de Cambridge. Y en 1903 publicó los *Principia Ethica* (*Principios éticos*). Después de

una breve ausencia de Cambridge, se le nombró *docente* de ciencia moral en 1911; y al año siguiente publicó su obrita *Ethics*, en la serie Home University Library. En 1921 sucedió a G. F. Stout como director de *Mind*; y en 1922 publicó *Philosophical Studies* (*Estudios filosóficos*), formado en gran parte por artículos ya publicados. En 1925 Moore fue elegido para la cátedra de filosofía de Cambridge, al retirarse James Ward. En 1951 se le concedió la *Orden del Mérito*; y en 1953 publicó *Some Main Problems of Philosophy* (*Algunos grandes problemas de la filosofía*). Los Philosophical Papers (*Escritos filosóficos*), colección de ensayos que el propio Moore preparó para la publicación, aparecieron póstumamente en 1959, y su *Commonplace Book* (*Libro de lugares comunes*), 1919-1953, selección de sus notas y apuntes, se publicó en 1962.

2. Según Russell, Moore fue quien dirigió la rebelión contra el idealismo. De su realismo primitivo puede dar cuenta un artículo sobre la naturaleza del juicio que publicó en *Mind* el año 1899.

En este artículo Moore parte de la afirmación de Bradley de que la verdad y la falsedad dependen de la relación entre las ideas y la realidad, y se refiere, aprobándola, a la explicación de Bradley de que el término "ideas" no significa "estados mentales" sino más bien "significados universales".[1] Moore pasa entonces a sustituir "idea" por "concepto", y "juicio" por "proposición"; y sostiene que lo que se afirma en una proposición es una relación específica entre ciertos conceptos. En su opinión, esto puede afirmarse también de los juicios existenciales. Porque "la misma existencia es un concepto".[2] Pero Moore rechaza la idea de que una proposición sea verdadera o falsa en virtud de su correspondencia o falta de correspondencia con una realidad o una situación distinta de la proposición misma. Al contrario, la verdad de una proposición es una propiedad identificable de la proposición misma, que pertenece a ella en virtud de la relación que se da, en la proposición, entre los conceptos que la componen. "Qué tipo de relación hace a una proposición verdadera o falsa, no puede definirse más, sino que debe reconocerse inmediatamente." [3] No se trata, sin embargo, de una relación entre la proposición y algo que esté fuera de ella.

Ahora bien, puesto que dice Moore que los conceptos son "los únicos objetos de conocimiento",[4] y puesto que las proposiciones afirman relaciones entre conceptos y son verdaderas o falsas simplemente en virtud de la relación afirmada, a primera vista parece que Moore estuviera exponiendo una doctrina que es el reverso de todo lo que podría razonablemente describirse como realismo. Es decir, parece como si Moore estuviera creando un abismo infranqueable entre el mundo de las proposiciones, que es la esfera de la verdad y la falsedad, y el mundo de la realidad o del hecho no proposicional.

1. Con otras palabras, Moore aprueba la protesta de Bradley contra la psicologización de la lógica.
2. *Mind* (*Entendimiento*), vol. 8 (1899), p. 180.
3. Ibid.
4. Ibid., p. 182.

Hay que entender, sin embargo, que para Moore los conceptos no son abstracciones, construcciones mentales formadas a partir del material proporcionado por los datos sensibles, sino más bien realidades objetivas, como en Meinong. Más adelante, nos invita a "considerar el mundo como formado por conceptos".[5] Es decir, una cosa existente es un complejo de conceptos, de universales, como, por ejemplo, la blancura, "que están en una relación única con el concepto de existencia".[6] Esto no es reducir el mundo de las cosas existentes a estados mentales. Al contrario, es eliminar la oposición entre conceptos y cosas. Y decir que los conceptos son los objetos del conocimiento es decir que conocemos la realidad directamente. Así, cuando Moore dice que los conceptos deben *ser* algo antes de poder entrar en relación con un sujeto cognoscente y que "es indiferente a su naturaleza que alguien los piense o no",[7] podemos ver lo que quiere significar. Está diciendo que el conocimiento no afecta en nada al objeto. Sin duda, tiene unas causas y unos efectos, pero "puede hallárselos sólo en el sujeto".[8] La construcción del objeto ciertamente no es uno de los efectos del conocimiento.

Si la proposición consiste en conceptos que guardan entre sí una relación especial, y si los conceptos son idénticos a las realidades concebidas, obviamente se sigue que una proposición verdadera debe ser idéntica a la realidad que comúnmente se considera representada por ella y con la cual se dice que se corresponde. Y en un artículo sobre la verdad,[9] Moore no dudó en sostener que la proposición "yo existo" no difiere de la realidad de "mi existencia".

Como Moore sabía muy bien cuando la escribió, tal teoría suena a terriblemente extraña. Pero más grave aún que su extrañeza es el hecho de que no elimina la diferencia entre las proposiciones verdaderas y las falsas. Supongamos, por ejemplo, que creo que la tierra es plana. Si lo que creo es una proposición, parece deducirse de la relación de las proposiciones antes explicada que el hecho de ser plana la tierra es una realidad. Moore, sin embargo, llega a echar por la borda la idea de que lo que creemos sean proposiciones. De hecho llega a rechazar la idea de las proposiciones en general, por lo menos en el sentido en que antes las había postulado. Al mismo tiempo, sostiene una visión realista del conocimiento como una relación única y no analizable entre un sujeto cognoscitivo y un objeto, relación que no afecta a la naturaleza del objeto. En cuanto a la verdad o falsedad de las creencias, llega a reconocer que depende en cierto sentido de la correspondencia o falta de ella, aunque se siente incapaz de dar una noción más clara de la naturaleza de tal correspondencia.

Ahora bien, si el hecho de ser el término de la relación única e indefinible en

5. Ibid., vol. 8, p. 182.
6. Ibid., p. 183.
7. Ibid., p. 179.
8. Ibid.
9. En el *Dictionary of Philosophy and Psichology* (*Diccionario de filosofía y psicología*) de Baldwin.

que consiste el conocimiento no afecta a la naturaleza del objeto, tiene que haber de algún modo una relación externa. Y de hecho Moore, después de atribuir a los idealistas el punto de vista de que ninguna relación es puramente externa, en el sentido de que no haya relación que no afecte las naturalezas o esencias de los términos, procede a desecharla. Así, en un artículo sobre el concepto de lo relativo [10] distingue entre los términos "relativo" y "relacionado" y afirma que el primero, cuando se predica de una cosa, implica que la relación o las relaciones referidas son esenciales al sujeto del cual se predica el término. Pero esto implica que la relación dé algo que es un todo a otra cosa, es idéntica al todo o a una parte de él. Y esta noción, sostiene Moore, es autocontradictoria. Con otras palabras, una cosa es lo que es, y no es definible por sus relaciones respecto a otra cosa. Así, la naturaleza de una cosa no puede estar constituida por la naturaleza del sistema a que pertenece; y el monismo idealista queda así desprovisto de uno de sus fundamentos principales.

La crítica más conocida de Moore al idealismo es, por supuesto, su artículo titulado *The Refutation of Idealism* (*La refutación del idealismo*).[11] Dice en él que si el idealismo moderno formula una afirmación general sobre el universo es la de que el universo es espiritual. Pero no está muy claro lo que significa esta proposición. Y así, es muy difícil discutir la cuestión de si el universo es o no es espiritual. Si examinamos el tema, sin embargo, veremos que hay un gran número de proposiciones que el idealista tiene que probar, si quiere establecer la verdad de su conclusión general. Y podemos inquirir en el peso de sus argumentos. Es obvio que la afirmación de que el universo tiene un carácter espiritual podría seguir siendo verdadera aun cuando todos los argumentos proporcionados por los idealistas para demostrar su verdad fueran falaces. Al mismo tiempo, demostrar la falacia de los argumentos sería en cualquier caso demostrar que la conclusión general estaba totalmente indemostrada.

Según Moore, todo argumento para probar que la realidad es espiritual tiene como una de sus premisas la proposición *esse est percipi*, ser es ser percibido. Y la reacción natural a tal argumento es aducir que la creencia en la verdad del *esse est percipi* es característica del idealismo de Berkeley, y que no debería atribuírsele a Hegel, por ejemplo, o a Bradley. Pero Moore entiende que *percipi* incluye "ese otro tipo de hecho mental que se llama 'pensamiento' ",[12] y que, en general, significa ser experimentado. Y con esta interpretación de *percipi* podría contarse a Bradley entre los partidarios de la tesis *esse est percipi*, puesto que para él todas las cosas son elementos constituyentes de una experiencia absoluta que lo abarca todo.

Puesto que Moore entiende el *esse est percipi* en un sentido tan amplio, no es de extrañar que encuentre esta tesis ambigua y que vea la posibilidad de inter-

10. Artículo "Relative", en el *Diccionario de filosofía y psicología* de Baldwin.
11. *Entendimiento*, vol. 12 (1903), reproducido en *Philosophical Studies* (*Estudios filosóficos*).
12. *Estudios filosóficos*, p. 7.

pretarla de distintos modos. Sin embargo, tomemos el hecho de que la aceptación de la tesis obliga a sostener, entre otras cosas, que el objeto de la sensación no puede distinguirse de la sensación misma, o que, en la medida en que haya una diferencia, ésta es el resultado de una abstracción abusiva de una unidad orgánica. Moore se propone demostrar que tal idea es falsa.

En primer lugar todos sabemos, por ejemplo, que la sensación del azul es distinta de la del verde. Ahora bien, si ambas son sensaciones, deben tener algo en común. Moore llama a este elemento común "conciencia", mientras que a los elementos diferenciativos de ambas sensaciones los llama sus "objetos" respectivos. Así, "el azul es un objeto de la sensación y el verde otro y la conciencia, que es común a ambas sensaciones, difiere de ellas".[13] Por una parte, puesto que la conciencia puede coexistir con otros objetos de la sensación, además del azul, es obvio que no podemos afirmar legítimamente que el azul sea la misma cosa que la conciencia sola. Por otra parte, tampoco podemos afirmar legítimamente que el azul sea la misma cosa que el azul juntamente con la conciencia. Porque si fuera así, la afirmación de que el azul existe tendría el mismo significado que la afirmación de que el azul coexiste con la conciencia. Y no puede ser éste el caso. Porque si, como ha sido admitido antes, la conciencia y el azul son elementos distintos en la sensación del azul, tiene sentido preguntar si el azul puede existir sin la conciencia. Y no tendría sentido la pregunta si la afirmación de que el azul existe y la afirmación de que el azul coexiste con la conciencia tuvieran exactamente el mismo significado.

Tal vez pueda objetarse que usando el término "objeto" en lugar de "contenido", el mismo argumento da por supuesto lo que se discute. De hecho, el azul es el contenido, más bien que el objeto de la sensación de azul. Y cualquier distinción que hagamos entre los elementos del contenido y la conciencia o conocimiento es el resultado de una operación o abstracción llevada a cabo en una unidad orgánica.

Para Moore, sin embargo, apelar al concepto de una unidad orgánica equivale a un intento de tener las cosas por ambas vías. Es decir, la distinción se permite y se prohíbe a un tiempo. En cualquier caso, Moore no está dispuesto a reconocer que "contenido" sea un término más adecuado que "objeto". Es legítimo hablar del azul como parte del contenido de una flor azul. Pero la sensación de azul no es en sí azul: es un conocimiento o conciencia del azul como objeto. Y "a esta relación es precisamente a la que nos referimos siempre con el término 'conocer' ".[14] Conocer o ser conscientes del azul no es formarse una imagen representativa, en la cual el azul sea el contenido o una parte del contenido; es ser directamente consciente del objeto "azul".

Según Moore, pues, el conocimiento implicado en la sensación es la misma

13. Ibid., p. 17.
14. Ibid., p. 25.

y única relación que básicamente constituye cualquier tipo de conocimiento. Y el problema de salir de la esfera subjetiva o círculo de nuestras sensaciones, imágenes e ideas, es un pseudoproblema. Porque "meramente tener una sensación es *estar* ya fuera de ese círculo. Es conocer algo que, tan real y verdaderamente como cualquier cosa que haya conocido jamás, *no* es una parte de *mi* experiencia".[15]

Puede añadirse, refiriéndonos a la tesis idealista de que la realidad es espiritual, que según Moore poseemos las mismas pruebas para decir que hay cosas materiales que para decir que tenemos sensaciones. Así, dudar de la existencia de las cosas materiales implica dudar de la existencia de nuestras sensaciones y de la experiencia en general. Decir esto no es decir, ni siquiera sugerir, que nada sea espiritual. Es decir que si la afirmación de que la realidad es espiritual implica denegar la existencia de las cosas materiales, no tenemos ninguna razón posible para formular tal declaración. Porque "la única alternativa *razonable* a la admisión de que la materia existe *tanto como* el espíritu, es el escepticismo absoluto: que —nos guste o no— *nada* existe en absoluto".[16] Y no es ésta una posición que se pueda mantener y proponer consistentemente.

En su estudio de la sensación y de la percepción, al que tendremos que volver pronto, puede decirse que Moore tiene que habérselas con el análisis fenomenológico. Pero es evidente que su actitud general se funda en un realismo del sentido común. Y este elemento de su pensamiento está muy claro en su famoso ensayo titulado *A Defence of Common Sense* (*Defensa del sentido común*),[17] donde afirma que hay una serie de proposiciones cuya verdad se conoce con certeza. Así, sé que en la actualidad hay un cuerpo humano vivo que es mi cuerpo. Sé también que hay otros cuerpos vivos además del mío. Sé además que la tierra ha existido durante muchos años. Y sé que hay otras personas, cada una de las cuales sabe que hay un cuerpo vivo que es el suyo, que hay otros cuerpos vivos además del suyo, y que la tierra existe desde hace muchos años. Además, sé no sólo que estas personas son conscientes de la verdad de sus proposiciones, sino también que cada una de ellas sabe que hay otros hombres conscientes de las mismas verdades. Tales proposiciones pertenecen a la visión del mundo basada en el sentido común. Y de ahí se deduce, según Moore, que son verdaderas. Puede haber sin duda diferencias de opinión sobre si una proposición determinada pertenece o no a la visión del mundo propia del sentido común. Pero si pertenece a ella, es verdadera. Y si se sabe que pertenece a ella, se sabe que es verdadera. Y se sabe que es verdadera por las razones que realmente tenemos para establecer que es verdadera, no por otras razones supuestamente mejores que los filósofos puedan considerarse aptos para proporcionar. El filósofo tiene tan poco asunto

15. Ibid., p. 27.
16. Ibid., p. 30.
17. *Contemporary British Philosophy* (*Filosofía británica contemporánea*), Segunda Serie, editado por J. H. Muirhead (1925) y reproducido en *Philosophical Papers* (*Escritos filosóficos*, 1959).

para demostrar la verdad de las proposiciones que ya sabemos son verdaderas como para refutarlas.

La defensa del sentido común de Moore la hemos traído aquí simplemente como una ilustración de un aspecto de su realismo. Tendremos que volver al tema a propósito de su concepción del análisis. Entre tanto, podemos echar una ojeada provechosa a alguna de sus ideas éticas que, aparte de su intrínseco interés, parecen ilustrar el hecho de que su realismo no es un realismo "naturalístico".

3. Algunos filósofos morales, hace notar Moore, han considerado adecuada la definición de la ética como la actividad que trata de lo bueno y lo malo en la conducta humana. De hecho, tal definición es demasiado angosta. Porque puede haber otras cosas, además de la conducta humana, que sean buenas; la ética puede definirse, pues, como "la investigación general de lo bueno".[18] En cualquier caso, antes de preguntar "¿qué es el bien?", queriendo significar "¿qué cosas y qué tipo de conducta poseen la propiedad de ser buenos?", parece más propio lógicamente preguntar y responder al interrogante "¿qué es bueno?", queriendo significar "¿cómo hay que definir lo bueno?", "¿qué es la bondad en sí?". Porque si no sabemos contestar a esta pregunta, se nos puede decir, ¿cómo podremos discriminar entre la conducta buena y la mala y decir qué cosas poseen la propiedad de la bondad?

Moore insiste en que al suscitar la pregunta "¿cómo hay que definir el bien?", no está buscando una definición puramente verbal, la suerte de definición que consista simplemente en sustituir la palabra a definir por otras palabras. Ni está tratando tampoco de establecer o justificar el uso común de la palabra "bueno". "Mi asunto es sólo con ese objeto o idea a los que yo creo —con razón o erróneamente— que se refiere generalmente la palabra. Lo que quiero descubrir es la naturaleza de ese objeto o idea."[19] Con otras palabras, Moore se ocupa más del análisis fenomenológico que del lingüístico.

Habiendo planteado la pregunta, Moore procede a aseverar que no puede ser contestada, no porque lo bueno sea una cualidad misteriosa, oculta e irreconocible, sino porque la idea de lo bueno es una noción simple, como la de lo amarillo. Las definiciones que describen la naturaleza real de un objeto sólo son posibles cuando el objeto es complejo. Cuando el objeto es simple, ninguna definición tal es posible. Así, lo bueno es indefinible. Esto no implica la conclusión de que las cosas que sean buenas sean indefinibles. Todo lo que se declara es que la noción de lo bueno como tal es una noción simple y, por tanto, "incapaz de cualquier definición, en el sentido más importante de esa palabra".[20]

De esta doctrina de lo bueno como una propiedad o cualidad indefinible se

18. *Principia Ethica* (*Principios éticos*), p. 2, s. a (1959, reedición). La letra "s" referida a esta obra remite a la sección.

19. Ibid., p. 6, s. 6.

20. Ibid., p. 9, s. 10.

deducen conclusiones importantes. Supongamos, por ejemplo, que alguien dice que el placer es el bien. El placer puede ser una de las cosas que posean la propiedad de ser buenas; pero si, como ocurre aquí probablemente, quien habla imagina que está dando una definición del bien, lo que dice no puede ser verdadero. Si el bien es una propiedad indefinible, no podemos sustituirlo por ninguna otra propiedad, como la de placentero. Porque aun cuando admitamos, en procura de argumento, que todas las cosas que posean la propiedad de ser buenas poseen también la propiedad de ser placenteras, el placer no sería ni podría ser lo mismo que el bien. Y quien imagine que es o podría ser lo mismo, es culpable de la "falacia naturalística".[21]

Ahora bien, la falacia en cuestión es básicamente "el fracaso en distinguir claramente esa única e indefinible cualidad a la que queremos significar por bien".[22] Todo el que identifica la bondad con cualquier otra cualidad o cosa, sea el placer o la autopercepción o la virtud o el amor, diciendo que eso es lo que *significa* "bien", es culpable de tal falacia. Tales cosas podrían tener perfectamente la cualidad de la bondad en el sentido, por ejemplo, en que lo placentero tiene también la cualidad de ser bueno. Pero esto no significa que ser placentero sea lo mismo que ser bueno como, en el supuesto de que todas las prímulas fueran amarillas, no se seguiría de allí que una prímula y lo amarillo fueran lo mismo.

Pero podríamos preguntar, ¿por qué habría tal falacia de ser descrita como "naturalística"? La única razón para definirla así sería evidentemente la creencia de que la bondad no es una cualidad "natural". Dada esta creencia, se deduciría que aquellos que identifiquen la bondad con una cualidad "natural" serían culpables de una falacia naturalista. Pero aunque en los *Principios éticos* Moore sin duda sostiene que la bondad es una cualidad no natural, complica grandemente las cosas al distinguir entre dos grupos de filósofos, ambos sindicados como culpables de la falacia naturalística. El primer grupo consiste en aquellos que defienden una especie de ética naturalística definiendo el bien como "una cierta propiedad de las cosas, que existe en el tiempo".[23] El hedonismo, que identifica el placer y el bien, sería un ejemplo. El segundo grupo está formado por aquellos que basan la ética en la metafísica y definen el bien en términos metafísicos, es decir, en términos de o por referencia a una realidad suprasensible que trasciende la Naturaleza y no existe en el tiempo. Según Moore, Spinoza es un ejemplo, cuando nos dice que nos tornamos perfectos en proporción a cuanto estemos unidos con la Sustancia Absoluta, nombre que él da al amor intelectual de Dios. Otro ejemplo lo constituyen quienes dicen que nuesto fin último, el bien supremo, es la realización de nuestro "verdadero" yo, y que el "verdadero" yo no es nada de lo que existe aquí y ahora en la Naturaleza. ¿Qué significa, pues,

21. Ibid., p. 10, s. 10.
22. Ibid., p. 59, s. 36.
23. Ibid., p. 41, s. 27.

decir que el bien sea una cualidad "no natural", si al mismo tiempo aquellos que definen al bien en términos de o con referencia a una realidad o cualidad o experiencia "no natural" son considerados culpables de la falacia naturalística?

La respuesta que inmediatamente se nos ocurre es que no hay incompatibilidad entre la afirmación de que el bien sea una cualidad no natural indefinible y la negación de que pueda definírsele por otra cualidad no natural. Sin duda, la afirmación implica la negación. Pero esta consideración no nos dice por sí sola en qué sentido el bien sea una cualidad no natural. En los *Principios éticos* Moore aclara que no tiene la más mínima intención de negar que el bien pueda ser una propiedad de los objetos naturales. "Y sin embargo he dicho que el 'bien' no es en sí una propiedad natural."[24] ¿Qué significa, pues, que el bien pueda ser, y sin duda sea, una propiedad no natural de por lo menos algunos objetos naturales?

La respuesta que se nos da en los *Principios éticos* es extrañísima. Una propiedad natural o, en cualquier caso, la mayoría de las propiedades naturales, puede existir por sí misma en el tiempo, pero el bien no puede existir por sí mismo. "¿Podemos imaginarnos el 'bien' existiendo *por sí mismo* en el tiempo, y no como una simple propiedad de algunos objetos naturales?"[25] No, ciertamente no podemos. Pero tampoco podemos imaginarnos que una cualidad natural, tal el ser valeroso, exista *por sí misma* en el tiempo. Y cuando el profesor C. D. Broad, por ejemplo, señaló este hecho, Moore dijo que estaba completamente de acuerdo. No es de extrañar, pues, que luego reconociera rotundamente que "en los *Principios* no di una explicación sostenible de lo que quería significar al decir que el 'bien' no era una propiedad natural".[26]

En su ensayo sobre la concepción del valor intrínseco, en *Estudios filosóficos*, Moore explicó otra vez la relación entre las propiedades naturales y las no naturales. Más tarde reconoció que esta explicación era realmente dos explicaciones; pero sostuvo que una de ellas podría ser cierta. Cuando a una cosa se le atribuye una cualidad natural intrínseca, en cierto modo siempre se define esa cosa. Pero si se le atribuye a una cosa una cualidad intrínseca no natural, la cosa no queda definida en absoluto.

Obviamente, si el bien es una cualidad intrínseca no natural y si atribuir tal cualidad a un objeto no es definirlo en modo alguno surge inmediatamente la tentación de concluir que el término "bien" expresa una actitud valorativa, por decirlo así, y que decir que una cosa es buena es expresar tal actitud y al mismo tiempo un deseo de que los demás la compartan. Pero si se llega a tal conclusión, la idea de que el bien sea una cualidad intrínseca de las cosas tiene que ser abandonada. Y Moore no estaba dispuesto a hacerlo. Creía que podemos reconocer qué cosas poseen la cualidad de ser buenas, aunque no podamos definir la cuali-

24. Ibid., p. 41, s. 26.
25. Ibid., p. 41, s. 26.
26. En "A Reply to my Critics" ("*Respuesta a mis críticos*") incluido en *The Philosophy of G. E. Moore*, edición de P. A. Schilpp, p. 582 (New York, 1952, 2.ª edición).

dad. Y cuando escribió los *Principios éticos*, estaba convencido de que una de las principales misiones de la filosofía moral consistía en determinar los valores en este sentido, es decir, en determinar qué cosas poseen la cualidad del bien y qué cosas la poseen en más alto grado que otras.[27]

Moore definió la obligación refiriéndola a la producción del bien. "Nuestro 'deber', pues, puede definirse como la acción que hará que en el universo exista más bien que cualquier otra posibilidad."[28] En efecto, en los *Principios éticos* Moore llegó a decir que es una verdad demostrable que la afirmación de que uno se siente moralmente inclinado a realizar una acción es idéntica a la afirmación de que tal acción producirá la mayor cantidad posible de bien en el universo. Pero cuando escribió su *Ética* ya no se atrevía a decir que ambas afirmaciones fueran idénticas. Y más tarde admitió la necesidad de distinguir claramente entre la afirmación de que es moralmente obligatoria la acción que produzca la mayor medida de bien como un efecto *subsecuente* a la acción y la afirmación de que es moralmente obligatoria la acción que, debido a su realización y debido a su naturaleza intrínseca, hace al universo intrínsecamente mejor de lo que sería si se hubiera realizado cualquier otra acción. En cualquier caso el punto a señalar es que Moore no ve su teoría del bien como propiedad no natural indefinible como incompatible con una visión teleológica de la ética que interprete el deber como producción del bien, es decir, como producción de cosas o experiencias que posean la cualidad intrínseca del bien. Ni de hecho parece haber ninguna incompatibilidad.

De esta teoría del deber no se deduce, sin embargo, que en cualquier circunstancia, sea la que sea, estemos moralmente obligados a realizar una acción determinada. Porque puede haber dos o más acciones posibles que, a nuestro modo de ver, sean igualmente productoras de bien. Podemos, pues, describir tales acciones como correctas o moralmente permisibles, pero no como moralmente obligatorias, aun cuando estuviéramos obligados a realizar la una o la otra.

Moore presuponía sin duda e implicaba que si un hombre pronuncia un juicio moral específico o una acción, su juicio, en cuanto es precisamente un juicio moral, puede ser verdadero o falso. Tomemos, por ejemplo, la afirmación de que Bruto hizo bien apuñalando a Julio César. Si tal aserción es intentada con un sentido específicamente ético, no es reductible ni a la afirmación de que quien la formule adopte una actitud subjetiva de aprobación hacia la acción de Bruto, ni a la afirmación de que, como materia de hecho histórico, Bruto apuñaló a César. Y en su irreductible carácter moral es o verdadera o falsa. Así, la discusión entre quien diga que la acción de Bruto estuvo bien y quien diga que estuvo

27. En los *Principia Ethica* (*Principios éticos*) Moore puso más el acento en los valores de la afección personal y del placer estético, es decir, la apreciación de lo bello en el arte y en la Naturaleza. Y esta actitud ejerció una influencia considerable en su época sobre lo que se conocía como el *Bloomsbury Circle* (*Círculo de Bloomsbury*).

28. Ibid., p. 148, s. 89.

mal será una disputa acerca de la verdad o la falsedad de una proposición moral.

No obstante, cuando se enfrentó con la llamada teoría emotiva de la ética, Moore empezó a dudar de la verdad de la posición que hasta entonces había adoptado. Como puede verse en su "A Reply to My Critics" ("Respuesta a mis críticos"), concedió que el profesor C. L. Stevenson pudiera estar en lo cierto al sostener que quien dice que la acción de Bruto estuvo bien (donde la palabra "bien" se usa en un sentido específicamente ético) no está diciendo nada acerca de lo cual la verdad o falsedad pudiera ser predicada, excepto tal vez que Bruto efectivamente apuñaló a César, afirmación que es claramente histórica y no ética. Más tarde, Moore admitió que si uno dice que la acción de Bruto fue justa, mientras otro dice que fue errónea, "me siento inclinado a pensar que su desacuerdo *es* simplemente un desacuerdo en la actitud, como el que se da entre quien dice 'juguemos al póker' y el que dice 'no, escuchemos un disco'; y no sé si no estoy *tan* inclinado a pensar en esto como a pensar que están formulando afirmaciones incompatibles".[29] Al mismo tiempo Moore confesaba que se sentía también inclinado a pensar que su antigua opinión era la cierta; y sostenía que, en cualquier caso, Stevenson no había demostrado que fuera falsa. "Justo", "erróneo", "deber", tal vez tengan sólo un significado emotivo. Y en tal caso, lo mismo debe decirse de "bien". "Me siento *inclinado* a pensar que esto es así, pero también me siento inclinado a pensar que no sea así; y no sé hacia qué lado me inclino con más fuerza."[30]

Tales dudas pueden razonablemente ser descritas como típicas de Moore. Fue, como se ha indicado a menudo, un gran formulador de preguntas. Planteaba un problema, trataba de definirlo precisamente y proponía una solución. Pero cuando se enfrentaba con la crítica, jamás la desechaba. Cuando pensaba que ella se basaba en un malentendido de lo que él había dicho, procuraba explicar su significado con mayor claridad. Pero cuando la crítica era sustancial y no simplemente el fruto de un malentendido su costumbre era prestar una atención seria a las indicaciones del crítico y dar el debido peso a su punto de vista. Moore jamás dio por supuesto que lo que él hubiera dicho debiera ser cierto y lo que el otro dijera debería ser falso. Y no dudó en expresar ingenuamente sus reflexiones y perplejidades. Hay que recordar, pues, que está pensando en voz alta, por decirlo así, y que sus vacilaciones no deben ser necesariamente tomadas como una definitiva retractación de sus ideas anteriores. Se compromete a sopesar el nuevo punto de vista sugerido por un crítico, y trata de estimar la suma de verdad que haya en él. Además, como hemos visto, es terriblemente sincero con respecto a sus impresiones subjetivas, dejando que sus lectores sepan, sin ningún intento de ocultarlo, que se siente inclinado a aceptar el nuevo punto de vista, y al mismo tiempo a afirmarse en su visión anterior. Moore jamás se sintió inevi-

29. *La filosofía de G. E. Moore*, editada por P. A. Schilpp, pp. 546-547.
30. Ibid., p. 554.

tablemente comprometido con su pasado, es decir, con lo que hubiera dicho en el pasado. Y cuando se convencía de que se había equivocado, lo decía llanamente.

No obstante, respecto al problema de si la verdad y la falsedad pueden predicarse adecuadamente de los juicios morales, no puede decirse que Moore se *convenciera* de que su idea primitiva estuviera equivocada. En cualquier caso, las tesis éticas que siempre se asocian a su nombre son las de la indefinibilidad del bien en tanto cualidad intrínseca no natural, y la de la necesidad de evitar la llamada falacia naturalística en cualquiera de sus formas. La posición ética de Moore, en especial la desarrollada en los *Principios éticos*, puede ser proclamada como realista, pero no naturalística; realista en el sentido de que considera el bien como una cualidad intrínseca objetiva y reconocible; no naturalística, en el sentido de que esta cualidad es descrita como no natural. Pero Moore jamás logró explicar satisfactoriamente lo que significa, por ejemplo, decir que el bien es una cualidad no natural de los objetos naturales. Y es comprensible que la teoría emotiva de la ética eventualmente viniera a primer plano de la discusión filosófica. Después de todo, esta teoría puede declararse libre de la "falacia naturalística", lo cual puede servirle de arma para acometer a las teorías contrarias. Al mismo tiempo, la teoría es inmune a la acusación de cometer lo que Moore llama la falacia naturalística, sencillamente porque en ella "el bien" ha sido completamente eliminado de la esfera de las cualidades intrínsecas objetivas.[31]

4. Hemos mencionado ya el hecho de que a Moore, cuando era estudiante en Cambridge, le chocaron algunas de las rarezas que los filósofos decían sobre el mundo. Una de ellas era la negación, por McTaggart, de la realidad del tiempo. ¿Qué podía haber querido decir McTaggart con tal afirmación?, se preguntaba Moore. ¿Estaba usando el término "irreal" en algún peculiar sentido que despojara a la declaración de que el tiempo fuese irreal de su carácter paradójico? ¿O estaba insinuando seriamente que es falso decir que comemos después de haber desayunado? En tal caso, la afirmación de la irrealidad del tiempo hubiera sido emocionante, pero al mismo tiempo absurda: no podía ser cierta en absoluto. Y en cualquier caso, ¿cómo es posible discutir provechosamente la cuestión de si el tiempo es real o irreal si no sabemos antes lo que se pregunta exactamente? De igual modo, según Bradley, la realidad es espiritual. Pero no está claro lo que significa que la realidad sea espiritual. Tal vez esta afirmación envuelva varias proposiciones distintas. Y antes de empezar a discutir si la realidad es espiritual o no, no sólo tenemos que aclarar la cuestión, sino asegurarnos de que no hay varias cuestiones distintas implicadas. Porque, en tal caso, habría que tratar tales cuestiones una a una.

31. No pretendo sugerir, por supuesto, que la ética de Moore deba ceder el paso a la teoría emotiva. Lo que sugiero, sencillamente, es que es comprensible que a algunos la teoría emotiva les parezca más inteligible y sostenible. Pero pronto se vio que tal teoría en su forma original constituía una enorme simplificación de problemas complejos. Y los estudios éticos posteriores han sido mucho más elaborados y también, en cierto sentido, más ecuménicos.

Es importante advertir que Moore no tenía la menor intención de insinuar que todos los problemas filosóficos fueran pseudoproblemas. Lo que insinuaba era que la razón por la cual los problemas filosóficos fueran a menudo tan difíciles de resolver era la de que a veces no fuese claro en primer lugar y con precisión lo que se estuviera preguntando. Además, cuando —como ocurre tan a menudo— los contrincantes se dan cuenta de que no se entienden el uno al otro, el motivo puede algunas veces ser el de que la cuestión en debate no sea en realidad una cuestión sino varias. Dichas sugerencias no tienen nada que hacer con ningún dogma general sobre la falta de sentido de los problemas filosóficos. Representan una apelación a la claridad y a la atención desde el punto de partida, una apelación promovida por un sentido común alerta. Por supuesto, son expresión del giro predominantemente analítico del pensamiento de Moore; pero no le convierten en un positivista, pues ciertamente no lo era.

No obstante, cuando pensamos en la idea de Moore acerca del análisis filosófico, en general la pensamos en relación con su aserto de que hay proposiciones de sentido común que todos reconocemos como verdaderas. Si sabemos que son ciertas, es absurdo que el filósofo trate de demostrar que no lo son. Porque también él sabe que son verdaderas. Tampoco es misión del filósofo, según Moore, intentar demostrar, por ejemplo, que hay cosas materiales fuera del entendimiento. Porque no hay ningún buen motivo para suponer que el filósofo pueda dar mejores razones que aquellas que ya tenemos para decir que hay cosas materiales fuera del entendimiento. En cambio, lo que el filósofo puede hacer es analizar las proposiciones cuya verdad o falsedad se ha establecido por argumentos no filosóficos. El filósofo puede, por supuesto, tratar de explicitar las razones que ya tenemos para aceptar ciertas proposiciones de sentido común. Pero esto no convierte a tales razones en razones específicamente filosóficas, en el sentido de que el filósofo las haya añadido —si es que lo ha hecho— a nuestro *stock* de razones.[32]

Así, se suscita la cuestión de qué debe entenderse por analizar una proposición. Es evidente que no puede querer decir tan sólo "dar su significado". Porque si sé que una proposición es verdadera, tengo que saber lo que significa. Normalmente por lo menos, no diríamos que un hombre sabe o puede saber que una proposición es verdadera, si al propio tiempo tiene que reconocer que no sabe lo que la proposición significa.[33] Y de ahí podemos inferir que el análisis,

32. En un conocido ensayo sobre "Moore and Ordinary Language" ("Moore y el lenguaje ordinario") (*La filosofía de G. E. Moore*, edición de P. Schilpp, capítulo 13), el profesor N. Malcolm sostenía que Moore demostraba apelando al lenguaje ordinario que las negaciones de las proposiciones de sentido común eran falsas. El propio Moore (*ibid.*, pp. 668-669) reconocía que el tipo de argumento al que se refería Malcolm era válido, y que él mismo había dicho que tal argumento valía como refutación de la proposición "no hay cosas materiales". Añadía, sin embargo, que en el caso de una proposición como "no sabemos con seguridad si hay cosas materiales", se necesita algo más para demostrar la falsedad de la proposición. Porque de hecho muchos filósofos han afirmado que no *saben* si hay cosas materiales, que no hay cosas materiales.

33. Digo "Normalmente por lo menos", porque si un hombre estuviera convencido de que todas las afirmaciones que provienen de una autoridad determinada fuesen necesariamente ciertas, podría decir que sabía que cualquier afirmación de este tipo era cierta, aun cuando no estuviera seguro de lo que significaba.

tal como lo ve Moore, no consiste simplemente en decir lo que se ha dicho ya, con otras palabras. Por ejemplo, si un italiano me pregunta el significado de "Juan es hermano de Jaime" y le contesto que significa "Giovanni è il fratello di Giacomo", he explicado en italiano lo que la sentencia significa, pero no podría decir que he analizado la proposición. No he analizado nada.

Análisis significa en Moore análisis conceptual. Moore reconoció más tarde que a veces había parecido dar a entender que el análisis de una proposición consistiese en dar su "significado". Pero insistió en que a lo que en realidad se refería era al análisis de los conceptos. El uso de la palabra "significa" implica que el análisis tiene que ver con la expresión verbal, con la definición de las palabras, cuando en realidad trata de la definición de los conceptos. El *analyzandum*, lo que hay que analizar, es un concepto, y el *analyzans*, el análisis, tiene que ser también un concepto. La expresión empleada en el *analyzans* tiene que ser distinta de la empleada en el *analyzandum*, y debe ser distinta en el hecho de que el *analyzans* explícitamente significa o expresa un concepto o conceptos que la expresión usada en el *analyzandum* no mencione explícitamente. Para dar un ejemplo del mismo Moore: "*x* es un varón gemelo" sería un análisis de "*x* es un hermano". No se trata simplemente de sustituir una expresión verbal por otra en el sentido en que "fratello" puede ser sustituido por "hermano". "Varón gemelo" es de hecho una expresión verbal distinta de "hermano", pero al mismo tiempo menciona explícitamente un concepto que no se menciona explícitamente en "*x* es un hermano".

Y, sin embargo, como reconoce Moore, si el análisis es correcto, los conceptos del *analyzandum* y el *analyzans*, de la proposición que hay que analizar y de su análisis, en cierto sentido tienen que ser iguales. ¿Pero en qué sentido? Si son iguales en el sentido de que no puede haber más diferencia entre ellos que la que radica en la expresión verbal, parece que el análisis trata simplemente de la sustitución de una expresión verbal por otra. Pero Moore ha dicho que no se trata de esto. Así, se enfrenta con la tarea de explicar en qué sentido los conceptos del *analyzandum* y del *analyzans* deben ser iguales si el análisis está bien hecho, y en qué sentido tienen que ser distintos si el análisis es algo más que la mera sustitución de una expresión verbal dada por otra equivalente. Pero Moore no se siente capaz de dar una explicación realmente clara.

De un modo general, sin duda es bastante fácil dar un valor nominal a la idea del análisis filosófico. Es cierto que si se nos dice que "*x* es gemelo" es un análisis de "*x* es hermano", probablemente nos preguntaremos qué relevancia filosófica puede tener un análisis de este tipo. Pero pensemos en el no filósofo, que sabe perfectamente bien cómo usar las expresiones causales en contextos concretos. Si alguien le dice que la causa del portazo fue una ráfaga de viento repentina a través de la ventana abierta, sabe perfectamente bien lo que esto significa. Puede distinguir entre casos *post hoc* y casos *propter hoc*, y reconocer las relaciones causales particulares. En un cierto sentido, pues, parece saber muy bien lo

que significa la causalidad. Pero si le pidiéramos que hiciera un análisis abstracto del concepto de causalidad, se encontraría perdido. Como los jóvenes amigos de Sócrates en una situación parecida, seguramente señalaría ejemplos de relación causal y sería incapaz de hacer otra cosa. Ahora bien, los filósofos, desde Platón y Aristóteles hasta nuestros días, han intentado hacer análisis abstractos de conceptos como el de causalidad. Y a esto podemos llamarle análisis filosófico.

Aunque esta idea del análisis filosófico a primera vista parezca exacta, sin embargo ha sido impugnada más de una vez. Así, los que comparten la actitud expresada en ciertas notas de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein dirán que la respuesta adecuada a la pregunta de "qué es la causalidad" consiste en mencionar ejemplos de relación causal. Es un error buscar un "significado" simple y más profundo del término. O sabemos lo que es la causalidad (cómo funciona el mundo) o no lo sabemos. Y si no lo sabemos, podemos informarnos de ello con ejemplos de relación causal. Igualmente, es un error suponer que porque describamos una serie de cosas como bellas, tiene que haber necesariamente un único significado "real", un verdadero análisis de un concepto unitario que el filósofo puede, por decirlo así, desenterrar. Por supuesto, podemos decir que buscamos una definición. Pero la definición puede encontrarse en un diccionario. Y si no es esto lo que buscamos, en tal caso lo realmente necesario es que nos recuerden los modos en que la palabra en cuestión se usa efectivamente en el lenguaje humano. Entonces sabremos lo que es "significa". Y éste es el único "análisis" importante.

No es mi intención defender esta idea predominantemente "lingüística" del análisis. Me siento más de acuerdo con la antigua idea del análisis filosófico siempre que, por supuesto, evitemos la falacia de "una palabra, un significado". Al mismo tiempo, la noción de análisis conceptual no está tan clara como podría parecer a primera vista. Se plantean varios problemas que hay que considerar y, si es posible, tratar de solucionar. Pero no podemos encontrar respuestas adecuadas a tales problemas en el estudio del análisis de Moore.

Sin embargo, esto no es de extrañar. Porque el hecho es que Moore se dedicó predominantemente a la *práctica* del análisis filosófico. Es decir, trató más del análisis de las proposiciones particulares que de analizar el concepto de análisis. Y cuando se le desafió a que diera una relación abstracta de su método y sus fines, fue capaz de eliminar algunas interpretaciones falsas, pero incapaz de contestar a todas las preguntas como hubiera deseado. Con su sinceridad característica, no dudó en expresarlo abiertamente.

Obviamente, pues, para obtener una idea concreta de lo que Moore entendió por análisis, tenemos que considerar primariamente su práctica real. Pero antes de pasar a una forma de análisis que le ocupó en gran parte la atención, hay que poner el acento en dos puntos. En primer lugar, Moore jamás dijo ni intentó decir que la filosofía y el análisis fueran la misma cosa, y que el filósofo no pudiera hacer más que analizar proposiciones o conceptos. Y cuando tal tesis

se le atribuyó, la rechazó explícitamente. Es cierto que la orientación de su pensamiento fue predominantemente analítica; pero jamás estableció ningún dogma sobre los límites de la filosofía. Tal vez otros lo hayan hecho, pero no Moore. En segundo lugar, jamás insinuó que todos los conceptos fueran analizables. Hemos visto, por ejemplo, que según él el concepto de bien es simplemente inanalizable. Y lo mismo puede decirse del concepto de conocimiento.

5. En su conocido escrito *Proof of an External World* (*Demostración de un mundo exterior*), que leyó en la British Academy en 1939,[34] Moore sostenía que es un buen argumento, e incluso una prueba suficiente para la existencia de objetos físicos externos al entendimiento, poder indicar uno o más de tales objetos. Y empezó a decir que podía probar que existen dos manos por el simple hecho de levantar sus manos, haciendo un gesto con la derecha y diciendo al mismo tiempo "aquí hay una mano", y haciendo luego un gesto con la izquierda, al tiempo que dijera "y aquí hay otra".

Tal vez esto parezca exageradamente ingenuo. Pero, como alguien ha dicho, Moore tuvo siempre el valor de parecer ingenuo. El problema está en que, en tanto todos podemos llegar a creer en la existencia de un mundo externo al ser conscientes de los objetos externos, la única persona que tal vez necesite una prueba de la existencia de un mundo exterior es la persona que profese dudar de él. Y si profesa dudar, su duda abarca la existencia de cualquier objeto físico extramental. Así, no es probable que se impresione cuando Moore o cualquier otro exhiba las dos manos. Simplemente dirá que duda de si lo que ve, cuando se le muestran dos manos, son realmente objetos físicos exteriores.

Y sin embargo, la posición de Moore no es en realidad tan ingenua como parece serlo a primera vista. Porque al escéptico declarado no podrá convencerle ninguna prueba. Y lo que Moore le dice al escéptico es más o menos esto: "La única prueba que puedo ofrecerte es la prueba que ya tenemos. Y esta prueba basta. Pero tú buscas una prueba o una demostración que no tenemos, y que en mi opinión nunca podremos tener. Porque no veo la razón por la cual el filósofo pueda ofrecer una prueba mejor que la que tenemos. Lo que en realidad pides es algo que nunca se te podrá conceder, es decir, una prueba de que la existencia del mundo exterior es una verdad necesaria. Pero no es una verdad necesaria. Por tanto, es fútil buscar el tipo de prueba o demostración que insistes en demandar". Éste es claramente un punto de vista razonable.

Ahora bien, como hemos indicado ya, al tiempo que piensa que no es tarea del filósofo intentar probar por medios peculiares suyos la verdad de una proposición como "hay cosas materiales" o "hay objetos físicos extramentales", Moore cree que el análisis de tales proposiciones forma parte de la labor del filósofo. Porque si la verdad de una proposición puede ser cierta, su análisis correcto puede no serlo en absoluto. Pero el correcto análisis de dichas proposicio-

34. *Proceedings of the British Academy* (*Actas de la Academia Británica*), vol. 25, 1939.

nes generales, como las que acabamos de mencionar, "depende de la cuestión de cómo deben analizarse otras proposiciones de tipo más simple".[35] Y un ejemplo de una proposición más simple podría ser: "Estoy percibiendo una mano humana".

Esta proposición, sin embargo, es una deducción de dos proposiciones más simples, que pueden expresarse así: "Estoy percibiendo *esto*", y "*esto* es una mano humana". Pero ¿qué es *esto*? Según Moore es un dato sensible. Es decir, lo que aprehendo directamente cuando percibo una mano humana es un dato sensible. Y un dato sensible, aun cuando suponga que es de algún modo parte de una mano humana, no puede ser identificado con la mano. Porque la mano, en cualquier caso, es mucho más de lo que veo en realidad en un momento determinado. Así, un análisis correcto de "percibo una mano humana" implica un análisis que especifique la naturaleza de un dato sensible y su relación con el objeto físico que nos importa.

En un escrito titulado *The Nature and Reality of Objects of Perception* (*Naturaleza y realidad de los objetos de la percepción*), que leyó en la Aristotelian Society en 1905, Moore afirmaba que si miramos un libro rojo y un libro azul que están juntos en un estante, lo que en realidad vemos son unas manchas de color rojo y azul de una medida y forma determinadas, "que guardan entre sí la relación espacial expresada al decir que están una al lado de la otra".[36] A estos objetos de percepción directa los llamaba "contenidos sensibles". En el curso que dio en el invierno de 1910-1911,[37] Moore usaba el término "datos sensibles". Es cierto que en un escrito titulado *The Status of Sense Data* (*El estatuto de los datos sensibles*), que leyó en la Aristotelian Society durante la sesión de 1913-1914, Moore reconocía que el término "dato sensible" es ambiguo. Porque sugiere que los objetos a que se refiere tal término pueden existir sólo cuando son dados, punto de vista en el cual Moore no deseaba mezclarse. Así, propuso como "más conveniente" [38] el uso del término "sensible". Pero, de todos modos, "datos sensibles" es el nombre de Moore para los objetos inmediatos de la percepción directa. Y en *Defensa del sentido común* lo encontramos diciendo que "no cabe duda de que hay datos sensibles, en el sentido en que estoy usando el término ahora",[39] es decir, en un sentido que hace verdadera la afirmación de que lo percibido directamente cuando miramos una mano o un sobre es un dato sensible, pero que deja planteada la cuestión de si tal dato sensible es o no parte del objeto físico que en el lenguaje ordinario decimos estar viendo.

Ahora bien, Moore distinguió cuidadosamente entre sensaciones y datos sensibles. Cuando, por ejemplo, veo un color, *ver* el color es la sensación, y *lo*

35. *Philosophical Papers* (*Escritos filosóficos*), p. 53.
36. *Philosophical Studies* (*Estudios filosóficos*), p. 68.
37. Estas conferencias constituyen el texto de *Some Main Problems of Philosophy* (*Algunos grandes problemas de la filosofía*), obra a la que nos referimos en nota con el título *Main Problems* (*Grandes problemas*).
38. *Estudios filosóficos*, p. 171.
39. *Escritos filosóficos*, p. 54.

que se ve, el objeto, es el dato sensible. Así tiene sentido, por lo menos a primera vista, preguntarse si los datos sensibles pueden existir cuando no son percibidos. En cambio, difícilmente tendría sentido preguntar si un "ver" puede existir cuando ningún sujeto percipiente está viendo. Pero tiene sentido preguntarse si un color existe cuando no es percibido. Por supuesto, si se dijera que los datos sensibles existen "en el entendimiento", no tendría sentido preguntar si pueden existir cuando no son percibidos. Pero Moore no tenía intención de describir así los datos sensibles, es decir, como existentes "en el entendimiento".

Pero si los datos sensibles no están "en el entendimiento", *¿dónde* están? Puesto que los datos sensibles existen y no existen en el entendimiento, se plantea la pregunta de si existen o no cuando no son objetos de la percepción. ¿Existen entonces en un espacio físico público? Uno de los problemas que plantea tal afirmación es el siguiente: cuando dos personas miran un sobre blanco, corrientemente decimos que están viendo el mismo objeto. Pero según la teoría de los datos sensibles, tiene que haber dos datos sensibles. Además, la forma y las relaciones espaciales del dato sensible de una persona no parecen ser exactamente las mismas que las del dato sensible de la otra. Así, si suponemos que la forma y las relaciones espaciales de un objeto físico que existe en un espacio público son las mismas para todos, ¿no deberíamos decir que el dato sensible de un hombre existe en un espacio privado y que el dato sensible del otro existe en otro espacio privado?

Es más, ¿cuál es la relación entre un dato sensible y el objeto físico en cuestión? Por ejemplo, si miro una moneda desde un ángulo visual tal que su superficie se me presente como elíptica, ¿es mi dato sensible una parte de la moneda como objeto físico cuya superficie suponemos completamente circular? El lenguaje ordinario nos indica que es así. Porque normalmente se dirá que yo veo la moneda. Pero si miro la moneda en otro momento desde una posición distinta, o si otro hombre mira la misma moneda en el mismo momento en que yo lo hago, hay distintos datos sensibles. Y difieren no sólo numéricamente, sino cualitativamente o en el contenido. ¿Son todos estos datos sensibles del objeto físico? Si lo son, esto indica que la superficie de una moneda puede ser elíptica y circular a la vez. Si no lo son, ¿cómo hay que describir las relaciones entre los datos sensibles partes y el objeto físico? En realidad, ¿cómo sabemos que hay un objeto físico con el cual se relaciona el dato sensible?

Estos son los tipos de problemas con los que luchó Moore a lo largo de su vida. Pero no llegó a solucionarlos a su entera satisfacción. Por ejemplo, hemos visto ya que al atacar el idealismo Moore negaba la verdad de "ser es ser percibido"; y, naturalmente, se sentía inclinado a decir que los datos sensibles pueden existir aun cuando no se perciban. Pero si bien este punto de vista puede parecer razonable cuando se trata de un dato sensible visual, como el color, no lo parece en absouto si se admite en la categoría de los datos sensibles un dolor de muelas, por ejemplo, y tampoco, tal vez, si se toman como ejemplos de datos sensibles lo

dulce y lo amargo en lugar del color, la medida y la forma. Y en "Respuesta a mis críticos" vemos a Moore diciendo que si bien es cierto que en un momento dado sugirió que los datos sensibles como el azul y lo amargo podían existir sin ser percibidos, "me siento inclinado a creer que es tan imposible que algo que tenga la cualidad sensible 'azul', y, más generalmente, *algo de lo que se aprehende directamente*, cualquier *dato sensible*, exista sin ser percibido, como es imposible que exista un dolor de cabeza sin ser sentido".[40]

En tal caso, por supuesto, indica Moore, se sigue que ningún dato sensible puede ser idéntico o parte de la superficie de un objeto físico. Y esto equivale a decir que ninguna superficie física puede ser percibida directamente. Así, la cuestión de cómo sabemos que hay objetos físicos distintos de los datos sensibles se agudiza. Es innecesario decir que Moore es bien consciente de este hecho. Pero ciertamente no quiere destruir su convicción de que conocemos la verdad de las proposiciones que él considera de sentido común. No quiere echar por la borda lo que en *Defensa del sentido común* llamaba "la visión del mundo propia del sentido común".[41] Y en una conferencia titulada *Four Forms of Scepticism* (*Cuatro formas de escepticismo*), que Moore dio en varias ocasiones en los Estados Unidos durante el período 1940-1944, encontramos una negación característica del argumento de Russell de que "Yo no sé de cierto que esto es un lápiz o que usted es consciente".[42] Digo negación "característica" por la siguiente razón: Moore indica que el argumento de Russell parece apoyarse en cuatro presupuestos distintos: que uno no conoce estas cosas (que esto es un lápiz o que usted es consciente) inmediatamente; que tales cosas no se deducen lógicamente de nada que no conozca inmediatamente; que, en tal caso, el conocimiento o la creencia en las proposiciones en cuestión debe basarse en un argumento analógico o inductivo; y que ningún argumento de este tipo puede producir un conocimiento cierto. Moore dice luego que está de acuerdo en que las tres primeras hipótesis son ciertas. Al mismo tiempo, "de ninguna de ellas estoy *tan* seguro como de saber con seguridad que esto es un lápiz. Y aún más: No creo que sea *racional* estar tan seguro de cualquiera de estas cuatro proposiciones, como de la proposición: sé que esto es un lápiz".[43]

Por supuesto, cualquiera podrá decir que en su opinión la teoría del dato sensible expuesta por Moore lleva lógicamente al escepticismo o, en cualquier caso, al agnosticismo con respecto al mundo físico en tanto es distinto de los datos sensibles. Pero ciertamente no es correcto calificar a Moore de escéptico. No lo fue. Partió, como hemos visto, de la hipótesis de que sabemos con seguridad que hay objetos físicos o cosas materiales externas; pero dudó de cuál fuera el análisis correcto de tal proposición. Y aunque su análisis tal vez le llevó a una

40. *La filosofía de G. E. Moore*, editada por P. A. Schilpp, p. 658.
41. *Escritos filosóficos*, p. 45.
42. Ibid., p. 226.
43. Ibid.

posición difícil de reconciliar con su convicción inicial, no abandonó esta convicción.

No ha sido posible seguir aquí a Moore a través de sus luchas con la teoría de los datos sensibles y sus implicaciones. Tal tarea exigiría un libro entero. Hemos tratado el tema principalmente con el fin de ilustrar la práctica del análisis de Moore. Pero ¿de qué tipo de análisis se trata? En un cierto sentido, por supuesto, tiene que ver con el lenguaje. Porque Moore analiza proposiciones como "Veo una mano humana" o "Veo un penique". Pero describir tal análisis como si se concentrara "sólo en las palabras", como si se tratara de escoger entre dos conjuntos de convenciones lingüísticas, sería terriblemente engañoso. En cualquier caso, una parte de lo que hace puede definirse, creo yo, como análisis fenomenológico. Por ejemplo, Moore plantea la pregunta: ¿qué ocurre con exactitud cuando, como se diría corrientemente, vemos un objeto material? Explica entonces que no trata de investigar los procesos físicos "que ocurren en el ojo y en el nervio óptico y en el cerebro".[44] Lo que le interesa es "el hecho mental —el acto de la conciencia— que ocurre (como se supone) como consecuencia o acompañamiento de tales procesos corporales".[45] Los datos sensibles se introducen como objetos de este acto de la conciencia. O, mejor, se "descubren", cree Moore, como sus objetos inmediatos. Y el proceso por el cual se descubren es el análisis fenomenológico. Pero los datos sensibles no se limitan, por supuesto, a los datos sensibles visuales. Así, podemos decir que Moore trata del análisis fenomenológico de la percepción sensible en general.

No pretendo decir que esto sea todo lo que hace Moore, aun dentro del contenido restringido de la teoría del dato sensible. Porque si partimos del supuesto de que puede afirmarse la existencia de los datos sensibles, la cuestión de su relación con los objetos físicos puede describirse como una cuestión ontológica. Además, Moore trata de cuestiones epistemológicas: ¿cómo sabemos esto o lo otro? Pero, en cualquier caso, una parte de su actividad puede definirse mejor como análisis fenomenológico que como análisis lingüístico. Y aunque el arsenal de la teoría del dato sensible se ha desmoronado considerablemente en los últimos años,[46] el juicio del Dr. Rudolf Metz no era del todo disparatado: en comparación con el escrupuloso análisis fenomenológico de la percepción de Moore, "todos los estudios anteriores del problema parecen bastos y rudimentarios".[47]

44. *Grandes problemas*, p. 29.
45. Ibid.
46. No tenemos más que pensar, por ejemplo, en el ataque del difunto J. L. Austin.
47. *A Hundred Years of British Philosophy* (*Cien años de filosofía británica*), p. 547 (Londres, 1938).

Capítulo XIX

BERTRAND RUSSELL (1)

Notas introductorias. — Vida y obras hasta la publicación de los Principia Mathematica; *la fase idealista de Russell y su reacción contra ella, la teoría de los tipos, la teoría de las descripciones, la reducción de las matemáticas a la lógica. — La navaja de Ockham y el análisis reductivo aplicado a los objetos físicos y al entendimiento. — El atomismo lógico y la influencia de Wittgenstein. — El monismo neutral. — El problema del solipsismo.*

1. Hemos tenido ya ocasión de señalar que de todos los filósofos ingleses contemporáneos, Bertrand Russell es con mucho el más conocido. Esto se debe en parte al hecho de que ha publicado un número considerable de libros y ensayos sobre temas morales, sociales y políticos, salpicados de notas divertidas y estimulantes, y escritos a un nivel que puede entender un público difícilmente capaz de apreciar sus contribuciones más técnicas al pensamiento filosófico. Y son en gran parte estas publicaciones las que han hecho de Russell un profeta del humanismo liberal, un héroe de los que se consideran racionalistas, libre de las cadenas del dogma religioso y metafísico y, sin embargo, dedicado al mismo tiempo a la causa de la libertad humana, contra el totalitarismo, y del progreso social y político basado en principios racionales. Podemos mencionar también, como causa que ha contribuido a la fama de Russell, su compromiso activo, en distintas épocas de su vida, con una actitud bien determinada, e impopular a veces, respecto a los problemas de interés e importancia generales. Ha tenido siempre el coraje de sus convicciones. Y la combinación del aristócrata, el filósofo, el ensayista volteriano y el propagandista ardiente, es natural que haya hecho impacto en la imaginación del público.

No es preciso decir que la fama de un filósofo durante su vida no es signo infalible de la importancia de su pensamiento, especialmente si su reputación general se debe en gran parte a sus escritos más efímeros. En cualquier caso, la diversidad de carácter de los escritos de Russell crea un problema especial en la

apreciación de su posición como filósofo. Por una parte, Russell tiene un justo renombre por su trabajo en el campo de la lógica matemática. Pero él mismo considera que este trabajo pertenece más a las matemáticas que a la filosofía. Por otra parte, no es honrado apreciar la situación de Russell como filósofo a partir de sus escritos populares sobre problemas morales concretos o sobre temas sociales y políticos. Porque si bien, teniendo en cuenta la idea tradicional y común de la palabra "filosofía", reconoce que debe renunciar a que sus escritos morales se clasifiquen como trabajos filosóficos, Russell ha dicho que el único tema ético que para él pertenece propiamente a la filosofía es el análisis de la proposición ética como tal. Los juicios concretos de valor, propiamente, deberían excluirse de la filosofía. Y si tales juicios expresan, como cree Russell, actitudes emotivas básicas, sin duda es libre de expresar sus propias actitudes emotivas con una vehemencia que estaría fuera de lugar al tratar problemas que, por lo menos en principio, pueden resolverse por el argumento lógico.

Si excluimos de la filosofía la lógica matemática, por una parte, y los juicios concretos morales, valorativos y políticos por otra, nos queda lo que tal vez pueda llamarse filosofía general de Russell, consistente, por ejemplo, en estudios sobre problemas epistemológicos y metafísicos. Esta filosofía general ha pasado por una serie de fases y transformaciones, y representa una extraña mezcla de análisis agudo y ceguera respecto a factores relevantes y de importancia. Pero está unificada por su método o métodos analíticos. Y los cambios no son tan grandes como para justificar una interpretación literal de la nota humorística del profesor C. D. Broad: "como todos sabemos, Mr. Russell produce un sistema distinto de filosofía cada pocos años".[1] En cualquier caso, la filosofía general de Russell representa un desarrollo muy interesante del empirismo británico a la luz de las recientes formas del pensamiento, al cual el propio Russell ha aportado una importante contribución.

En las páginas siguientes trataremos principalmente, aunque no exclusivamente, de la teoría y práctica del análisis en Russell. Pero no será posible un estudio total, aunque el tema es limitado. De hecho tampoco parece oportuno ni esperable un estudio de tal clase en una historia general de la filosofía occidental.

2. (I) Bertrand Arthur William Russell nació en 1872. Sus padres, Lord y Lady Amberley, murieron cuando él era niño;[2] y se educó en casa de su abuelo, Lord John Russell, luego conde de Russell.[3] A los dieciocho años fue a Cambridge, donde se concentró primero en las matemáticas. Pero en el cuarto año de universidad se pasó a la filosofía, y McTaggart y Stout le enseñaron a ver la inmadurez del empirismo británico y a fijarse, en su lugar, en la tradición

1. En *Contemporary British Philosophy*, Primera Serie, editada por J. H. Muirhead, p. 79.
2. En 1937 Russel publicó, en colaboración con Patricia Russell, *The Amberley Papers* (Los escritos de Amberley), en dos volúmenes, que contenían las cartas y diarios de sus padres.
3. Bertrand Russell heredó el condado en 1931.

hegeliana. Efectivamente, Russell nos habla de su admiración por Bradley. Y desde 1894, año en que volvió de Cambridge, hasta 1898, siguió pensando que la metafísica podía proporcionar unas creencias sobre el universo que su sentimiento "religioso" juzgaba importantes.[4]

Durante un corto espacio, en 1894, Russell actuó de agregado honorario de la Embajada británica en París. En 1895 se dedicó al estudio de la economía y de la social democracia alemana en Berlín. El resultado fue la publicación de *German Social Democracy* (*La social democracia alemana*), en 1896. La mayoría de sus primeros ensayos en la realidad versaba sobre temas matemáticos y lógicos, pero vale la pena señalar que su primer libro trataba de teoría social.

Russell nos dice que en esta época recibió la influencia de Kant y de Hegel, pero se decidía por el último cuando había oposición entre ambos.[5] Russell ha definido como "Hegel no adulterado"[6] un escrito sobre las relaciones de número y cantidad que publicó en *Mind* en 1896. Y ha dicho de *An Essay on the Foundations of Geometry* (*Ensayo sobre los fundamentos de la geometría*, 1897), elaboración de su *Fellowship dissertation* para el Trinity College de Cambridge, que la teoría de la geometría que ofrecía era "principalmente kantiana",[7] aunque posteriormente fue descartada por la teoría de la relatividad de Einstein.

Durante el año 1898, Russell reaccionó fuertemente contra el idealismo. Por una parte, una lectura de la *Lógica* de Hegel le convenció de que lo que el autor tenía que decir sobre matemáticas era absurdo. Por otra, explicando a Leibniz en Cambridge, para reemplazar a McTaggart, quien estaba en el extranjero, llegó a la conclusión de que los argumentos dados por Bradley contra la realidad de las relaciones eran falaces. Pero Russell ha puesto más el acento en la influencia de su amigo G. E. Moore. Con Moore, Russell se adhirió a la creencia de que, sea lo que fuere lo que Bradley y McTaggart pudieran decir en contra, todo lo que el sentido común ve como real es real. Sin duda, en esta época Russell llevó el realismo mucho más lejos de lo que después iba a hacer. No se trata simplemente de adherirse al pluralismo y a la teoría de las relaciones externas, ni siquiera de creer en la realidad de las cualidades secundarias. Russell creía también que los puntos del espacio y los instantes del tiempo eran entidades existentes, y que había un mundo atemporal de ideas o esencias platónicas, e incluso de números. Como ha dicho él mismo, tenía entonces un universo muy pleno y rico.

Las clases sobre Leibniz a que nos hemos referido dieron por resultado la publicación, en 1900, de la notable obra de Russell *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (*Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*). Dice en ella

4. Russell dejó de creer en Dios a los dieciocho años. Pero siguió creyendo durante algunos años que la metafísica podía proporcionar una justificación teórica de las actitudes emotivas de temor y respeto frente al universo.
5. Que Russell tuviera alguna vez un conocimiento profundo del sistema general de Hegel, es, por supuesto, otra cuestión.
6. *My Philosophical Development* (*Mi evolución filosófica*), p. 40.
7. Ibid

que la metafísica de Leibniz es en parte una reconsideración de sus estudios lógicos y en parte una doctrina popular o exotérica, expuesta con fines edificantes y distinta de las convicciones reales del filósofo.[8] Desde entonces, Russell se convenció de que la metafísica de la sustancia-atributo es un reflejo de la forma de expresión sujeto-predicado.

(II) Russell da considerable importancia al descubrimiento, en un congreso internacional celebrado en París en 1900, de la obra de Giuseppe Peano (1858-1932), matemático italiano. Durante muchos años, en realidad desde que empezó a estudiar geometría, a Russell le había preocupado el problema del fundamento de las matemáticas. Entonces no conocía todavía la obra de Frege, que ya había intentado reducir la aritmética a la lógica. Pero los escritos de Peano le animaron a abordar el problema de nuevo. Y el fruto inmediato de sus estudios fue *The Principles of Mathematics* (*Principios de matemáticas*), que apareció en 1903.

Pero había bosques en el jardín matemático. Russell acabó el primer esbozo de *Principios de matemáticas* a finales de 1900, y a principios de 1901 se le planteó lo que le pareció una antinomia o paradoja en la lógica de clases. Puesto que definía el número a la luz de la lógica de clases, donde un número cardinal era "la clase de todas las clases coordinables con una clase dada",[9] la antinomia evidentemente afectaba a las matemáticas. Y a Russell se le planteaba la alternativa de resolver la antinomia o reconocer su irresolubilidad en el campo de las matemáticas.

La antinomia puede explicarse de la siguiente manera. La clase de los cerdos evidentemente no es ella misma un cerdo. Es decir, no es un miembro de sí misma. Pero pensemos en la idea de la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas. Llamemos a tal clase X, y preguntemos si X es o no miembro de sí misma. Por una parte, parece que no puede ser miembro de sí misma. Porque si decimos que lo es, resulta lógicamente que X tiene la propiedad característica de sus miembros. Y esta propiedad característica es que cualquier clase de la cual es propiedad no es miembro de sí misma. Así, X no puede ser miembro de sí misma. Por otra parte, parece que X debe ser miembro de sí misma. Porque si empezamos diciendo que no es miembro de sí misma, se sigue lógicamente que no es un miembro de aquellas clases que no son miembros de sí mismas. Y esto equivale a decir que X es miembro de sí misma. Así, tanto si empezamos diciendo que X es miembro de sí misma, como si decimos que no es miembro de sí misma, parece que en ambos casos caemos en una autocontradicción.

Russell habló de esta antinomia o paradoja con Frege, quien le contestó que

8. Para algunos breves comentarios de la idea que Russell tenía de Leibniz, véase el volumen VI de esta *Historia*, pp. 235-237.

9. *The Principles of Mathematics* (*Los principios de las matemáticas*), p. 115 (2.ª edición 1937). Se dice que dos clases son "iguales" cuando "tienen el mismo número" (*ibid.*, p. 113).

la aritmética se estaba tambaleando. Pero después de varias tentativas, Russell dio con lo que pareció una solución. Era la doctrina o teoría de los tipos, versión preliminar de lo que presentó en el *Apéndice B* de *Principios de matemáticas.* Toda función proposicional, sostenía Russell, "tiene, además de su ámbito de verdad, un ámbito de significado".[10] Por ejemplo, en la función proposicional "*X* es mortal", es obvio que podemos sustituir la variable *X* por un ámbito de valores tales, que la proposición resultante sea verdadera. Así, "Sócrates es mortal" es verdadera. Pero hay también valores que, si los ponemos en el lugar de *X*, harán que la proposición resultante no sea ni verdadera ni falsa, sino sin sentido. Por ejemplo, "la clase de los hombres es mortal" no tiene sentido. Porque la clase de los hombres no es una cosa o un objeto del que pueda predicarse con sentido la mortalidad o la inmortalidad. De "si *X* es hombre, *X* es mortal", podemos inferir "si Sócrates es hombre, Sócrates es mortal", pero no podemos inferir que la clase de los hombres sea mortal. Porque la clase de los hombres ni es ni puede ser un hombre. Con otras palabras, la clase de los hombres no puede ser miembro de sí misma: de hecho, es ya absurdo hablar de si es o no es miembro de sí misma. Porque la misma idea de una clase que es miembro de sí misma carece de sentido. Tomando un ejemplo de Russell: [11] un club es una clase de individuos. Y puede darse un miembro de una clase de otro tipo, por ejemplo, una asociación de clubs, que sería una clase de clases. Pero ni la clase ni la clase de clases podrían ser miembros de sí mismas. Y si se tiene en cuenta la distinción entre los tipos, no se da la antinomia o paradoja de la lógica de clases.

Para resolver otros problemas conexos, Russell elaboró una teoría de los tipos "ramificada" o bifurcada. Pero no podemos tratarla aquí. En lugar de esto, podemos fijarnos en el punto siguiente. Puesto en claro que una clase de cosas no es en sí una cosa, Russell avanza en *Principia Mathematica* hacia lo que él ha llamado "la abolición de las clases".[12] Es decir, interpreta las clases como "conveniencias meramente simbólicas o lingüísticas",[13] como símbolos incompletos. Y no es sorprendente que luego se adhiera a una interpretación lingüística de la teoría de los tipos y diga, por ejemplo, que "la diferencia de tipo significa una diferencia de función sintáctica".[14] Después de haber insinuado que las diferencias entre los tipos son diferencias entre tipos de entidades, Russell llega a reconocer que las diferencias se dan entre distintos tipos de símbolos "que adquieren

10. Ibid., p. 523.
11. Ibid., p. 524.
12. Ibid., p. 10 (Introducción a la 2.ª edición).
13. *Principia Mathematica* (*Principios matemáticos*), I, p. 72.
14. *The Philosophy of Bertrand Russell* (*La filosofía de Bertrand Russell*), edición de P. A. Schilpp, p. 692. Como indica Russell en la segunda edición de *The Principles of Mathematics*, la obra de F. P. Ramsey *The Foundations of Mathematics* (*Los fundamentos de las matemáticas*, 1911) le convenció de que hay dos clases de paradojas. Unas puramente lógicas o matemáticas, que pueden resolverse sencillamente con su teoría de los tipos. Otras lingüísticas o semánticas, así la paradoja que surge de la afirmación "estoy mintiendo". Estas últimas pueden resolverse mediante operaciones lingüísticas.

su estado de tipos a través de las reglas sintácticas a que están sujetos".[15] En cualquier caso, puede decirse que uno de los efectos generales de la teoría de los tipos de Russell fue hacer ver la importancia del "análisis lingüístico" para la filosofía.

Por supuesto, la teoría de los tipos tiene múltiples aplicaciones posibles. Así, en su prólogo al *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, escrito en 1922, Russell sugería que el problema de Wittgenstein —no poder decir nada dentro de un lenguaje determinado sobre las estructuras de tal lenguaje— podría ser resuelto con la idea de una jerarquía de lenguajes. Así, aun cuando fuera imposible decir nada dentro del lenguaje *A* sobre su estructura, podría hacerse dentro del lenguaje *B*, donde *A* y *B* pertenecen a tipos diferentes, siendo *A* un lenguaje de primer orden, por decirlo así, y *B* un lenguaje de segundo orden. Si Wittgenstein contestara que su teoría de lo inexpresable en el lenguaje se aplica a la totalidad de los lenguajes,[16] podría replicársele que no hay ni puede haber una totalidad de lenguajes.[17] La jerarquía no tiene límites.

Lo que Russell dice al desarrollar la teoría de los tipos tiene también su aplicación a la metafísica. Por ejemplo, si aceptamos la definición del mundo como la clase de todas las entidades finitas, no podemos decir que ella sea una entidad o ser contingente, aun cuando consideremos que la contingencia pertenece necesariamente a todo ser finito. Porque en tal caso convertiríamos a una clase en miembro de sí misma. Sin embargo, no se sigue de ahí que deba definirse el mundo como "entidad necesaria". Porque si hay que definir al mundo como la clase de las entidades, él mismo no puede ser una entidad, contingente o necesaria.

(III) Se ha anticipado ya que en *Principia Mathematica* Russell sostiene que los símbolos de las clases son símbolos incompletos. "Sus *usos* están definidos, pero ellos en sí no significan nada en absoluto." [18] Es decir, los símbolos de las clases indudablemente tienen un uso o una función definida en las sentencias, pero, en sí mismos, no denotan ninguna entidad. Más bien son formas de referencia a otras entidades. En este sentido, los símbolos de las clases son "como los de las descripciones".[19] Y ahora debemos decir algo sobre la teoría de las descripciones de Russell, desarrollada entre la redacción de *The Principles of Mathematics* y la publicación de *Principia Mathematica.*[20]

15. Ibid.
16. Creo que en el *Tractatus* Wittgenstein define la esencia de la proposición de tal manera que, lógicamente, se sigue que cualquier proposición sobre proposiciones es una pseudo-proposición, desprovista de "sentido" (*Sinn*). En tal caso, para evitar la conclusión, hay que rechazar la definición.
17. Es decir, una totalidad de lenguajes es tan impensable como una clase de todas las clases. Esta última idea era para Russell autocontradictoria. Una clase de *todas* las clases sería una clase más añadida a *todas* las clases. Sería también un miembro de sí misma, lo que ha sido excluido por la teoría de los tipos.
18. *Principia Mathematica*, I, p. 71.
19. Ibid.
20. Esta teoría encontró una expresión preliminar en el artículo de Russell *On Denoting* (*Sobre la denotación*), en *Mind*, 1905.

Consideremos la sentencia "la montaña de oro es muy alta". La frase "la montaña de oro" funciona como sujeto gramatical de la sentencia. Y tal vez parezca que ya que podemos decir algo sobre la montaña de oro, a saber, que es muy alta, la frase debe denotar una entidad de algún tipo. Sin embargo, no denota ninguna entidad existente. Porque aunque no es lógicamente imposible que haya una montaña de oro, no tenemos pruebas de que exista ninguna. Pero aun cuando decimos "la montaña de oro no existe" parece que decimos algo inteligible *acerca* de ella, a saber, que no existe. Y en este caso parece deducirse que "la montaña de oro" debe denotar una entidad, si no una entidad que exista realmente, por lo menos una realidad de algún tipo.

Esta forma de razonar puede aplicarse, por supuesto, a los sujetos gramaticales en sentencias como "el rey de Francia es calvo" (formulada o escrita cuando no hay rey de Francia) o "Sherlock Holmes llevaba gorra de cazador". Tenemos así un tipo de universo superpoblado, o en cualquier caso muy bien poblado, en el cual Russell creyó originariamente, en la primera ráfaga de su reacción realista contra la forma en que los idealistas como McTaggart y Bradley calificaban de irreales distintos factores del universo que el sentido común considera espontáneamente como reales. Es comprensible, pues, que Russell se dedicara al estudio de Meinong, quien aceptaba también un universo riquísimo, donde había lugar para entidades que en realidad no existen, pero que no por ello dejan de ser realidades en algún sentido. Al mismo tiempo, fue precisamente el estudio de Meinong el que planteó en el pensamiento de Russell serias dudas sobre la validez del principio de que frases como "la montaña de oro", que pueden funcionar como sujetos gramaticales de las sentencias, denotaran entidades de algún tipo. En realidad, en sí mismas, ¿tienen "sentido" alguno frases como "la montaña de oro", "el rey de Francia", etc? Una de las funciones de la teoría de las descripciones iba a ser demostrar que no lo tienen.

Según esta teoría, las frases de los ejemplos no son "nombres" que denoten entidades, sino "descripciones". En su *Introduction to Mathematical Philosophy* (*Introducción a la filosofía matemática*, 1919) Russell distingue entre dos tipos de descripciones: indefinidas y definidas.[21] Frases como "la montaña de oro" y "el rey de Francia" son descripciones definidas; y no podemos detenernos ahora a explicar esta clase. La teoría de las descripciones pretende demostrar que hay símbolos incompletos, y aunque pueden hacer las veces de sujeto gramatical en las sentencias, tales sentencias pueden transcribirse según su forma lógica de modo que se vea claramente que las frases en cuestión no son los sujetos lógicos reales de las sentencias en que se encuentran como sujetos gramaticales. Puesto en claro este punto, por fuerza debe desvanecerse la tentación de pensar que denotan entidades. Porque se entiende entonces que las frases en cuestión no tie-

21. "Una descripción indefinida es una frase de la forma 'un fulano de tal', y una descripción definida es una frase de la forma 'el fulano de tal' (en particular)", *Introduction to Mathematical Philosophy* (*Introducción a la filosofía matemática*), p. 167.

nen en sí una función denotativa. La frase "la montaña de oro", por ejemplo, no denota nada en absoluto.

Tomemos la sentencia "la montaña de oro no existe". Si la traducimos diciendo que "la función proposicional '*X* es de oro y una montaña' es falsa para todos los valores de *X*", el significado de la sentencia original se revela de forma que la frase "la montaña de oro" desaparece y, con ella, la tentación de postular una entidad subsistente irreal. Porque ya no nos encontramos envueltos en la incómoda situación que surge con el hecho de que la afirmación "la montaña de oro no existe" puede provocar la pregunta "*¿qué* es lo que no existe?", implicando que debe tener una cierta realidad, ya que podemos decir de ella significantemente que no existe.

Esto está muy bien, puede decirse, pero es terriblemente extraño sostener, con respecto a las descripciones en general, que ellas no tienen ningún significado cuando son tomadas por sí mismas. En realidad, parece ser cierto que "la montaña de oro" no significa nada, siempre que por significado se entienda la denotación de una entidad. Pero ¿qué ocurre con una frase como "el autor de *Waverley*"? Según Russell es una descripción, no un nombre propio. Pero ¿no es evidente que significa 'Sir Walter Scott'?

Si "el autor de *Waverley*" significara Scott, contesta Russell, "Scott es el autor de *Waverley*" sería una tautología que declararía que Scott es Scott. Pero es evidente que no es una tautología. Ahora bien, si "el autor de *Waverley*" significara otra cosa que Scott, "Scott es el autor de *Waverley*" sería falso, y no lo es. Lo único que se puede decir, pues, es que "el autor de *Waverley*" no significa nada. Es decir, aisladamente no denota a nadie. Y la afirmación "Scott es el autor de *Warverley*" puede transcribirse de forma que la frase "el autor de *Waverley*" quede eliminada. Por ejemplo, "para todos los valores de *X*, '*X* escribió *Waverley*' equivale a '*X* es Scott' ".[22]

Sin duda, parece que podemos decir perfectamente "el autor de *Waverley* es escocés", y que en tal caso estamos predicando un atributo, el de ser escocés, de una entidad, el autor de *Waverley.* Russell, sin embargo, sostenía que "el autor de *Waverley* es escocés" implica y se define por tres proposiciones distintas: "por lo menos una persona escribió *Waverley*", "como máximo una persona escribió *Waverley*" y "sea quien sea el que escribió *Waverley*, era escocés".[23] Lo que se puede expresar formalmente así: "hay un término *c* tal, que '*X* escribió *Waverley*' equivale, para todos los valores de *X*, a '*X* es *c*', y '*c* es escocés' ".

No es necesario decir que Russell no duda de que el autor de *Waverley* fuera Scott, es decir, que Sir Walter Scott escribió *Waverley* y era escocés. Sin embargo, lo importante es que si el término descriptivo "el autor de *Waverley*" no es un nombre propio y no denota a nadie, lo mismo puede decirse de un término

22. *Mi evolución filosófica*, p. 84.
23. *Introducción a la filosofía matemática*, p. 177.

descriptivo como "el rey de Francia". "El autor de *Waverley* era escocés" puede reformularse de manera que la traducción sea una proposición verdadera pero no contenga la frase descriptiva "el autor de *Waverley*", y "el rey de Francia es calvo" puede reformularse de manera que la traducción no contenga la frase descriptiva "el rey de Francia", pero sea una proposición falsa, aunque significativa. Así, no hay ninguna necesidad de postular una entidad no real denotada por "el rey de Francia".

Es comprensible que la teoría de las descripciones de Russell haya sido criticada. Por ejemplo, G. E. Moore ha objetado[24] que si en 1700 un inglés hubiera formulado la proposición "el rey de Francia es prudente", sin duda hubiera sido correcto decir que "el rey de Francia" denotaba una entidad, a saber, Luis XIV. En tal caso, pues, "el rey de Francia" no hubiera sido un símbolo incompleto. Pero en otras circunstancias lo sería. Pueden darse sentencias donde "el rey de Francia" no denote a nadie; pero igualmente pueden darse sentencias en las cuales denote a alguien.

Creo que en su crítica de la teoría de las descripciones de Russell, Moore está apelando al uso lingüístico ordinario. Ahí radica, sin duda, la fuerza de su crítica. Russell, en cambio, trata no tanto de estudiar el lenguaje ordinario, como de construir una teoría que elimine la base lingüística de la noción de que es necesario postular entidades no existentes pero reales, como "la montaña de oro", "el rey de Francia" (cuando no hay tal rey), etc. Me parece perfectamente legítima la objeción de que la teoría encierra una interpretación de tales frases demasiado estrecha para ajustarse al uso lingüístico real.[25] Pero aquí es más importante que nos fijemos en el propósito de Russell, en lo que él cree que lleva a cabo con su teoría.

Por supuesto, sería un error suponer que Russell cree que la traducción de "la montaña de oro es muy alta" a una sentencia en la cual la frase descriptiva "la montaña de oro" no aparezca, demuestra que no existe ninguna montaña de oro. Que exista o no una montaña de oro en el mundo, es un problema empírico; y Russell lo sabe perfectamente. Indudablemente, si la traducción a que nos hemos referido demostrara que de hecho no hay ninguna montaña de oro, entonces el hecho de que "el autor de *The Principles of Mathematics* es inglés" pueda reformularse de tal modo que la frase descriptiva "el autor de *The Principles of Mathematics*" desapareciera, eso probaría que no hay tal Bertrand Russell.

Sería también erróneo suponer que, según Russell, el hombre ordinario, el no filósofo, llega a pensar que tiene que haber algún objeto no existente pero real correspondiente a la frase "la montaña de oro", puesto que podemos decir "la montaña de oro no existe". Russell no atribuye ningún error de este tipo al

24. *La filosofía de Bertrand Russell*, edición de P. A. Schilpp, cap. 5.

25. A ciertos filósofos analíticos les gustaría decir que Russell trataba de "reformar" el lenguaje, de crear un lenguaje ideal. Pero no fue su intención, desde luego, prohibir a la gente hablar como suele.

hombre ordinario. Lo que dice es que a los filósofos que estudian las implicaciones o aparentes implicaciones de las expresiones lingüísticas, frases descriptivas como "la montaña de oro" pueden ocasionarles, y según Russell les han ocasionado, la tentación de postular entidades que poseen un extraño estado intermedio entre la existencia real y la no entidad. Y la función de la teoría de las descripciones es impedir tal tentación demostrando que las frases descriptivas son símbolos incompletos que, según Russell, no significan nada, es decir, no denotan ninguna entidad. El aspecto paradójico de la teoría de las descripciones es que, debido a su generalidad, se aplica igualmente a frases como "la montaña de oro" o "el rey de Francia", y a frases como "el autor de *The Principles of Mathematics*", para no hablar de otro tipo de frases como "el cuadrado redondo". Pero su función es la de contribuir a eliminar las entidades ficticias con que ciertos filósofos, no el hombre de la calle, han superpoblado el universo. Sirve, pues, al propósito de la navaja de Ockham, y puede clasificarse bajo el título general de análisis reductivo, tema al cual tendremos que volver.

Una última indicación. Hemos señalado que cuando se da una frase como "la montaña de oro" o "el autor de *Waverley*" ocurre como el sujeto gramatical de una sentencia, Russell sostiene que no es el sujeto lógico. Y el mismo razonamiento puede aplicarse a los objetos gramaticales. En "no vi a nadie en la calle" el objeto gramatical es "nadie". Pero "nadie" no es una forma especial de "alguien". Y la sentencia puede reformularse de tal modo que la palabra "nadie" desaparezca (por ejemplo, "no se da el caso de que yo haya visto a persona alguna en la calle"). En general, pues, el argumento de Russell es que la forma gramatical de una oración no es de ningún modo su forma lógica como sentencia, y que los filósofos pueden equivocarse seriamente si no entienden este hecho. Pero aunque Russell haya generalizado esta idea, sería históricamente incorrecto sugerir que fue el primero en descubrirla.[26] Por ejemplo, en el siglo XII San Anselmo señalaba que decir que Dios creó el mundo de la nada no significa que el mundo fuera creado de la nada como de una especie de materia pre-existente. Significa que Dios no creó el mundo de nada, es decir, de ninguna materia pre-existente.

(IV) Los tres volúmenes de *Principia Mathematica*, que fueron el fruto del trabajo conjunto de Russell y A. N. Whitehead, aparecieron en 1910-1913. Lo que promovió mayor interés fue el intento de demostrar que la matemática pura es reductible a la lógica, en el sentido de que puede demostrarse que se deduce de premisas puramente lógicas y que se sirve sólo de conceptos que pueden ser definidos en términos lógicos.[27] Por supuesto, en la práctica no podemos coger sencillamente una complicada fórmula matemática al azar y expresarla sin más

26. Hoy esto es bien sabido. Pero en el pasado se dijo o se insinuó que Russell había descubierto esta distinción entre la forma gramatical y la lógica.

27. Russell expresó su desilusión porque comparativamente se había prestado poca atención a las técnicas matemáticas presentadas a lo largo de la obra.

en términos lógicos puros. Pero en principio, toda la matemática pura es, en último término, derivable de premisas lógicas, puesto que las matemáticas son, como dice Russell, la madurez de la lógica.

Puesto que Russell creía que en *Principia Mathematica* había demostrado la verdad de su tesis, creyó también que había proporcionado una refutación decisiva de las teorías kantianas de las matemáticas. Por ejemplo, si la geometría es derivable de premisas puramente lógicas, es totalmente superfluo postular una intuición *a priori* del espacio.

Russell y Whitehead tuvieron, como es lógico, sus predecesores. George Boole (1815-1864) [28] había intentado "algebrizar" la lógica y había desarrollado un cálculo de clases. Pero consideraba que la lógica estaba subordinada a las matemáticas, en tanto William Stanley Jevons (1835-1882) [29] estaba convencido de que la lógica era la ciencia fundamental. John Venn (1834-1923),[30] sin embargo, intentando remediar los defectos del sistema de Boole y superar el caos contemporáneo en la notación simbólica, consideraba a la lógica y a las matemáticas como ramas separadas del lenguaje simbólico, no estando ninguna de ellas subordinada a la otra. En Norteamérica C. S. Peirce modificó y desarrolló el álgebra lógica de Boole y demostró que podía ajustarse a ella una versión revisada de la lógica de relaciones formulada por Augustus De Morgan (1806-1871).

En Alemania, Friedrich Wilhelm Schröder (1841-1902) dio una formulación clásica al álgebra lógica de Boole modificada por Peirce. Más importancia tiene Gottlob Frege (1848-1925), quien intentó derivar la aritmética de la lógica, en sus obras *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884) y *Grundgesetze der Arithmetik* (1893-1903). Como se ha indicado ya, Russell al principio no supo que había redescubierto por sí solo ideas que Frege ya había propuesto. Pero cuando conoció la obra de Frege, se interesó por ella,[31] si bien las obras del matemático alemán no alcanzaron un reconocimiento general en Inglaterra hasta pasado un período considerablemente largo.

En Italia, Peano y sus colaboradores trataron de demostrar, en sus *Formulaires de mathematiques* (1895-1908), que la aritmética y el álgebra pueden derivarse de ciertas ideas lógicas, como la de clase o miembro de una clase, de tres conceptos matemáticos primitivos y seis proposiciones primitivas. Como hemos visto, Russell conoció la obra de Peano en 1900. Y él y Whitehead usaron el simbolismo o notación lógica de Peano en la construcción de *Principia Mathematica*, que superó la obra de Peano y de Frege.

28. Autor de *The Mathematical Analysis of Logic* (*El análisis matemático de la lógica*, 1847), y *An Investigation of the Laws of Thought* (*Investigación sobre las leyes del pensamiento*, 1854).

29. Autor de *Pure Logic* (*La lógica pura*, 1864) y otros estudios lógicos. Mientras que Boole fue profesor de matemáticas, Jevons ocupó una cátedra de economía política y no tuvo la actitud mental "matemática" de Boole, aunque inventó una máquina de calcular para realizar el proceso de la inferencia.

30. Autor de *The Logic of Chance* (*La lógica de la casualidad*, 1866), y *The Principles of Empirical or Inductive Logic* (*Los principios de la lógica empírica o inductiva*, 1889).

31. El *Apéndice A* de *The Principles of Mathematics* está dedicado a "las teorías aritméticas y lógicas de Frege".

No me considero competente para juzgar el contenido de *Principia Mathematica.* Baste decir que si bien la tesis de la reductibilidad de la matemática a la lógica no ha merecido en absoluto la aprobación de todos los matemáticos,[32] nadie pondría en duda la importancia histórica de la obra en el desarrollo de la lógica matemática. En realidad, está en cabeza de todas las demás contribuciones inglesas al tema.[33] En cualquier caso y aunque es lógico que el propio Russell deplorase que no se prestara mucha atención a las técnicas matemáticas que encierra la obra, mi propósito principal al fijarme aquí en *Principia Mathematica* es ilustrar el fundamento de la concepción del análisis reductivo de Russell. Por ejemplo, decir que las matemáticas son reductibles a la lógica evidentemente no significa que no existan las matemáticas. Tampoco equivale a la negación de cualquier diferencia entre la lógica y las matemáticas, tal como se dan ahora o como se han desarrollado en realidad. Significa más bien que la matemática pura en principio puede derivarse de ciertos conceptos lógicos fundamentales y de ciertas proposiciones primitivas indemostrables y que, en principio, las proposiciones matemáticas pueden traducirse a proposiciones lógicas con valores de verdad equivalentes.

Antes de pasar a la idea general del análisis reductivo de Russell, hay que notar que la reductibilidad de las matemáticas a la lógica no significa que las matemáticas estén basadas en leyes del pensamiento, en el sentido psicológico de leyes que gobiernan el pensamiento humano. En los primeros años de este siglo, Russell creía que la matemática nos llevaba más allá de lo humano "a la región de la necesidad absoluta, con la cual no sólo el mundo real, sino todo mundo posible debe conformarse".[34] En tal mundo ideal las matemáticas formarían una morada eterna de la verdad; y en la contemplación de su serena belleza el hombre podría encontrar refugio frente a un mundo lleno de maldad y sufrimiento. Poco a poco, sin embargo, aunque a pesar suyo, Russell llegó a aceptar la idea de Wittgenstein de que las matemáticas puras consisten en "tautologías". Este cambio de su modo de pensar, Russell lo ha descrito como "un apartamiento gradual de Pitágoras".[35] Un efecto de la Primera Guerra Mundial en el pensamiento de Russell fue el abandono de la idea de un reino eterno de la verdad abstracta, donde uno pudiera refugiarse en la contemplación de la belleza atemporal y no humana, para concentrarse en el mundo real concreto. Lo que significa, por lo menos en parte, un paso de los estudios puramente lógicos a la teoría

32. Lo rechazaron los "formalistas", como David Hilbert (1862-1943), y los "intuicionistas" discípulos de Luitzen Brouwer (n. 1881).

33. Es de notar el hecho de que desde la publicación de *Principia Mathematica* en Inglaterra se ha prestado comparativamente poca atención a la lógica simbólica. Lo que no significa que no se haya hecho nada posteriormente en Inglaterra sobre teoría lógica. Pero, en general, los filósofos han concentrado la atención más bien en el "lenguaje ordinario". Son los lógicos polacos y norteamericanos quienes se han distinguido más en el campo de la lógica simbólica.

34. De *The Study of Mathematics* (*El estudio de las matemáticas*), escrito en 1902 y publicado primero en el *New Quarterly* en 1907. Véase *Philosophical Essays* (*Ensayos filosóficos*), p. 82, y *Mysticism and Logic* (*Misticismo y Lógica*), p. 69.

35. *Mi evolución filosófica*, p. 208.

del conocimiento y a las partes de la psicología y de la lingüística que parecían relacionadas con la epistemología.

3. Hemos visto cómo Russell se desprende de entidades superfluas como "la montaña de oro". Y en el curso de la elaboración de *Principia Mathematica* se dio cuenta de que la definición de los números cardinales como clases de clases, unida a la interpretación de los símbolos de clase como símbolos incompletos, hacía innecesaria la consideración de los números cardinales como entidades de cualquier tipo. Pero quedaban, por ejemplo, los puntos, los instantes y las partículas como factores del mundo físico. Y éstos aparecieron en *The Problems of Philosophy* (*Los problemas de la filosofía*, 1912), que puede decirse que representa la primera incursión de Russell en el campo filosófico general, en tanto difiere del campo más restringido de la teoría lógica y matemática. Whitehead, sin embargo, le despertó de su "sueño dogmático", descubriendo una forma de construir puntos, instantes y partículas como conjuntos de hechos o como construcciones lógicas a partir de conjuntos de hechos.[36]

La técnica del análisis reductivo ejemplificada en el caso de los puntos, instantes y partículas, fue vista por Russell como una aplicación del método ya empleado en *Principia Mathematica.* El propósito de dicha obra era encontrar para las matemáticas un vocabulario mínimo en el cual ningún símbolo fuera definible a partir de los demás. Y el resultado de la investigación fue la conclusión de que el vocabulario mínimo de las matemáticas era el mismo que el de la lógica. En este sentido se dijo que las matemáticas eran reductibles a la lógica. Si la misma técnica —pensó Russell— se aplica al lenguaje usado para describir el mundo físico, se llegará a la conclusión de que los puntos, los instantes y las partículas no aparecen en el vocabulario mínimo.

Ahora bien, hablar acerca de encontrar un vocabulario mínimo parece sugerir que la operación en cuestión sea puramente lingüística, es decir, que trate sólo de palabras. Pero, a propósito de las proposiciones sobre el mundo físico, encontrar un vocabulario mínimo significa para Russell descubrir por medio del análisis las entidades ineliminables desde las que puedan definirse las entidades inferidas. Si, por ejemplo, encontramos que la entidad inferida no empírica —o entidad putativa— *X* puede ser definida en términos de una serie de entidades empíricas *a*, *b*, *c* y *d*, se dice de *X* que es una construcción lógica a partir de *a*, *b*, *c* y *d.* Tal análisis reductivo aplicado a *X* tiene realmente un aspecto lingüístico. Porque significa que una proposición en la cual se menciona a *X* puede traducirse en una serie de proposiciones en las cuales no aparece *X*, sino únicamente *a*, *b*, *c* y *d*, siendo la relación entre la proposición original y la traducción tal, que si la primera es verdadera (o falsa) la última es verdadera (o falsa) y *vice versa.* Pero el análisis reductivo tiene al mismo tiempo un aspecto ontológico. En

36. Véase *Mi evolución filosófica*, p. 103, y *The Principles of Mathematics*, p. XI (en la introducción a la segunda edición).

efecto, si puede interpretarse X como una construcción lógica a partir de a, b, c y d, no tenemos por qué negar la existencia de X como entidad no-empírica distinta de o además de a, b, c y d. Pero es innecesario postular la existencia de tal entidad. Así, el principio de parsimonia (o economía) o navaja de Ockham nos prohíbe afirmar la existencia de X como entidad inferida no empírica. Y el mismo principio puede formularse así: "siempre que sea posible, las construcciones lógicas deben sustituir a las entidades inferidas".[37]

Hemos tomado esta cita de un escrito sobre la relación de los datos sensibles y la física, que Russell escribió a principios de 1914. En dicho escrito mantiene que los objetos físicos pueden definirse como funciones de los datos sensibles, entendiéndose "dato sensible" como un objeto particular, por ejemplo una mancha especial de color, del cual es directamente consciente un sujeto determinado. Así, no hay que confundir los datos sensibles con las sensaciones, es decir, con los actos de conciencia de que son objeto.[38] Tampoco son entidades mentales en el sentido de que existan exlusivamente en el entendimiento. Debemos reconocer, pues, hablando paradójicamente, unos datos sensibles que no son datos reales ni objetos de conciencia real por parte de un sujeto. Pero puede salvarse la paradoja llamando a estos datos sensibles no sentidos, *sensibilia*, datos sensibles en potencia. Y hay que interpretar los objetos físicos del sentido común y de la ciencia como funciones de los datos sensibles o *sensibilia* o, para decirlo de otra forma, como las clases de sus apariencias.

Ahora bien, es ya más difícil reconocer que los *sensibilia* pertenezcan al mismo nivel, por decirlo así, que los datos sensibles reales. Porque el programa de Russell pide que los objetos físicos del sentido común y de la ciencia se entiendan, de ser posible, como construcciones lógicas a partir de entidades puramente empíricas, no inferidas. Pero los *sensibilia* son entidades inferidas. Las únicas entidades no inferidas y con cierta relevancia son los datos sensibles *reales*. Así, no son de extrañar las palabras de Russell, en su escrito sobre la relación de los datos sensibles y la física: "una aplicación completa del método que sustituye las inferencias por construcciones, presentaría la materia completamente en términos de datos sensibles, e incluso, podemos añadir, de los datos sensibles de una única persona, puesto que los datos sensibles de los demás no pueden conocerse sin un cierto elemento de inferencia".[39] Pero sigue diciendo que la realización de tal programa es difícil en extremo, y que se propone permitirse dos tipos de entidades inferidas: los datos sensibles de los demás y los *sensibilia*.

En *Our Knowledge of the External World* (*Nuestro conocimiento del mundo exterior*, 1914), Russell describe los objetos físicos del sentido común y de la ciencia como construcciones lógicas a partir de datos sensibles reales, definiendo por referencia a ellos los *sensibilia* o datos sensibles posibles. En cualquier caso

37. *Misticismo y Lógica*, p. 155.
38. Puede notarse que Russell y Moore están de acuerdo sobre este tema.
39. *Misticismo y Lógica*, p. 157.

—dice— "creo que puede afirmarse muy generalmente que, *en la medida en que* la física o el sentido común es verificable, debe poderse interpretar sólo a partir de los datos sensibles".[40] No obstante, en una conferencia sobre los constituyentes últimos de la materia, conferencia que dio a principios de 1915, Russell anota que en tanto las partículas de la física matemática son construcciones lógicas, ficciones simbólicas útiles, "los datos reales de la sensación, los objetos inmediatos de la vista, del tacto o del oído, son extramentales, puramente físicos, y se cuentan entre los últimos constituyentes de la materia".[41] De igual modo, "los datos sensibles son simplemente los que están entre los constituyentes últimos del mundo físico, del que somos inmediatamente conscientes".[42] No queda muy claro si la afirmación de que los datos sensibles están entre los constituyentes últimos del mundo físico es equivalente al reconocimiento de los *sensibilia* como miembros de dicha clase, o si significa simplemente que los datos sensibles son los únicos constituyentes últimos de los que somos directamente conscientes. En cualquier caso, si hay que considerar el mundo del sentido común y de la ciencia como una construcción lógica o como una jerarquía de construcciones lógicas a partir de los datos sensibles de una sola persona, es difícil ver cómo pueda evitarse el solipsismo. No obstante, Russell no tardó mucho en abandonar la teoría de los datos sensibles presentada aquí. Y más adelante hablaremos de sus ideas sobre el solipsismo.

Hasta ahora hemos tratado sólo del análisis de los objetos físicos del sentido común y de la ciencia. Pero ¿qué hay que decir del sujeto o del entendimiento que es consciente de los objetos? Cuando Russell rechazó el monismo y se adhirió al pluralismo, distinguió claramente entre el acto de conciencia y su objeto. De hecho, en principio, como nos dice él mismo, aceptó la tesis de Brentano de que en la sensación hay tres elementos distintos: "el acto, el contenido y el objeto".[43] Luego pensó que la distinción entre el contenido y el objeto era superflua; pero siguió creyendo en el carácter relacional de la sensación, es decir, que en la sensación un sujeto es consciente de un objeto. Y tal convicción la expresó, por ejemplo, en *Los problemas de la filosofía* (1912). En esta obra Russell reconocía, aunque a modo de tanteo, que el sujeto puede ser conocido por connaturalidad. Lo que no significaba, por supuesto, que aceptara la idea de una sustancia mental permanente. Pero sostenía, en cualquier caso, que conocemos lo que podría llamarse tal vez el yo momentáneo, el yo en cuanto está precisamente aprehendiendo un objeto en un acto de conciencia determinado. Con otras palabras, se trataba más bien del análisis fenomenológico de la conciencia, que de una teoría metafísica.

No obstante, en un ensayo sobre la naturaleza del conocimiento escrito por

40. *Our Knowledge of the External World* (*Nuestro conocimiento del mundo exterior*), pp. 88-89.
41. *Misticismo y Lógica*, p. 128.
42. Ibid., p. 143.
43. *Mi evolución filosófica*, p. 134.

Russell en 1914, lo encontramos de acuerdo con Hume en que el sujeto no se conoce a sí mismo. De hecho, define el conocimiento como "la relación dual entre un sujeto y un objeto entre los cuales no es preciso que se dé una comunidad de naturaleza".[44] Pero el término "sujeto" en lugar de denotar una entidad a la cual podemos conocer se convierte en una descripción. En otras palabras, el yo o entendimiento se convierte en una construcción lógica; y en su conferencia de 1915 sobre los constituyentes últimos de la materia, Russell sugiere que "debemos considerar el entendimiento como una asociación de particulares, es decir, de lo que podría llamarse 'estados del entendimiento', que se asocian en virtud de una cierta cualidad específica común. La cualidad común de todos los estados del entendimiento sería la cualidad designada con la palabra mental' ".[45] Tal sugerencia en realidad se da sólo a propósito de unas reflexiones sobre la teoría, rechazada por Russell, de que los datos sensibles están "en el entendimiento". Pero está claro que el sujeto, considerado como una sola entidad, se ha convertido en una clase de particulares. Al propio tiempo, tales particulares poseen una cualidad que los califica como mentales. Con otras palabras, Russell retiene aún un elemento de dualismo. No ha adoptado todavía el monismo neutral, del cual hablaremos brevemente ahora.

No hace falta decir que la teoría de las construcciones lógicas no pretende implicar que debamos dejar de hablar, por una parte, del entendimiento y, por otra, de los objetos físicos del sentido común y de la ciencia. Por ejemplo, decir que las sentencias en que menciona a una mesa pueden en principio ser traducidas a sentencias en las que aparezcan sólo datos sensibles y donde la palabra "mesa" no aparezca, no equivale a negar la utilidad de hablar de las mesas. De hecho, dentro del lenguaje ordinario y de sus fines, es totalmente cierto decir que hay mesas, si bien desde el punto de vista del filósofo analítico una mesa es una construcción lógica a partir de unos datos sensibles. El lenguaje de la física atómica, por ejemplo, no hace ilegítimo el lenguaje ordinario. Es perfectamente permisible, para los fines del lenguaje ordinario, hablar de árboles y de piedras; no hay que hablar de átomos a tal propósito. Y si el análisis filosófico nos lleva a considerar las entidades de la ciencia física, tales los átomos, como construcciones lógicas, no por esto es ilegítimo el lenguaje de la ciencia física. Los distintos niveles del lenguaje pueden coexistir y se aplican a distintos fines, en distintos contextos. Por supuesto, no deben confundirse, pero un nivel no excluye a los demás.

Así, es fácil entender la tesis de que el problema entre el dato sensible y la visión del mundo propia del sentido común es una cuestión puramente lingüística; es decir, se trata simplemente de escoger dos lenguajes posibles. Pero, como se ha dicho ya, tal tesis no representa propiamente el punto de vista de

44. *Logic and Knowledge* (*Lógica y conocimiento*), p. 127.
45. *Misticismo y Lógica*, pp. 131-132.

Russell. Es evidente que el análisis que practica toma distintas formas.[46] A veces es principalmente un análisis lógico con implicaciones ontológicas sólo en el sentido de que evita la ocasión de postular entidades superfluas. Pero en su aplicación a los objetos físicos del sentido común y de la ciencia pretende revelar los constituyentes últimos de tales objetos. En otras palabras, pretende aumentar nuestra comprensión, no sólo del lenguaje, sino también de la realidad extralingüística. Es cierto que en ocasiones Russell se ha mostrado muy escéptico con respecto al conocimiento realmente alcanzable en filosofía. Pero en cualquier caso también se ha propuesto alcanzar la verdad impersonal. Y el método primario para esto es, a su parecer, el análisis. Así, su punto de vista se opone al de Bradley, quien creyó que el análisis, el desmenuzamiento de un conjunto en sus elementos constituyentes, falseaba la realidad y nos alejaba de la verdad que, como dice Hegel, se da en el todo. Más adelante, especialmente al tratar de la relación entre la filosofía y las ciencias empíricas, Russell está dispuesto a poner el acento en el papel de la síntesis, de la arriesgada y amplia hipótesis filosófica sobre el universo. Pero en el período del cual estamos hablando, Russell pone el acento en el análisis. Y no sería correcto describir el análisis practicado por Russell como puramente "lingüístico".

Puede ilustrarse también este punto en la forma siguiente. En *Los problemas de la filosofía* Russell reconocía a los universales como constituyentes últimos de la realidad, diciendo que los universales "*subsisten* o *tienen ser*, donde 'ser' se opone a 'existencia' como ser intemporal".[47] Y aunque poco a poco ha ido despoblando el mundo de los universales, jamás ha rechazado por entero su visión primitiva. Ha seguido, en efecto, creyendo no sólo que el vocabulario mínimo para la descripción del mundo requiere algún término o términos universales, sino también que tal hecho muestra algo sobre el mismo mundo, aun cuando Russell acaba por no estar seguro de qué es exactamente lo que muestra.

4. En *My Philosophical Development* (*Mi evolución filosófica*),[48] nos dice Russell que desde agosto de 1914 hasta fines de 1917 le ocuparon por completo cuestiones surgidas a raíz de su oposición a la guerra. Es de suponer que tales temas constituyen los *Principles of Social Reconstruction* (*Los principios de la reconstrucción social*) y *Justice in War-Time* (*La justicia en tiempo de guerra*), que aparecieron ambos en 1916, junto con una serie de artículos y conferencias a propósito de la guerra. No obstante, durante el período 1914-1919, Russell publicó una importante serie de artículos filosóficos en *The Monist*.[49] En 1918 publicó *Mysticism and Logic and Other Essays* (*El misticismo y la lógica y otros*

46. Que yo sepa, Russell no ha hecho jamás una relación sistemática de los métodos de análisis practicados por él, comparándolos entre sí e indicando sus elementos comunes y dispares. Sobre este tema el lector puede consultar con provecho *The Unity of Russell's Philosophy* (*La unidad de la filosofía de Russell*) de Morris Weitz, editado por P. A. Schilpp.
47. *The Problems of Philosophy* (*Los problemas de la filosofía*), p. 156.
48. P. 128.
49. Las conferencias sobre el atomismo lógico, que Russell dio en 1918 y que se publicaron en *The Monist*, 1918-1919, se han reeditado en *Lógica y conocimiento*, edición de R. Marsh (Londres, 1956).

ensayos) y *Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Sindicalism* (*Caminos hacia la libertad: socialismo, anarquismo y sindicalismo*). Su *Introducción a la filosofía matemática*, a la que ya nos hemos referido, se escribió en 1918, durante los seis meses en que estuvo en la cárcel,[50] y se publicó en 1919.

Poco antes de la Primera Guerra Mundial, Wittgenstein le dio a Russell algunas notas sobre varios puntos lógicos. Y estas notas, junto con las conversaciones que los dos tuvieron durante la primera estancia de Wittgenstein en Cambridge (1912-1913) afectaron el pensamiento de Russell durante los años en que se le privó del contacto con su amigo y antiguo alumno.[51] De hecho, en el prefacio a las conferencias de 1918 sobre la filosofía del atomismo lógico, anota que tratan en gran parte de ideas aprendidas de Wittgenstein.

En cuanto al término "atomismo", en "atomismo lógico", Russell dice que quiere llegar a los últimos constituyentes de la realidad de un modo análogo al que siguió en *Principia Mathematica*, al retroceder desde el "resultado" a las ineliminables "premisas" lógicas. Pero ahora busca, por supuesto, átomos lógicos y no físicos. De ahí el uso del término "lógico". "El hecho es que el átomo al que quiero llegar es el átomo del análisis lógico, no el del análisis físico." [52] El átomo del análisis físico (o, más exactamente, lo que la ciencia física en un momento dado toma como constituyente último de la materia) está él mismo sometido al análisis lógico. Pero aunque en su última conferencia sobre el atomismo lógico Russell realiza lo que llama una digresión en la metafísica e introduce la idea de las construcciones lógicas o, como dice él, de las ficciones lógicas, primordialmente trata de las proposiciones y los hechos.

Por supuesto, puede entenderse el significado de una proposición sin saber si es verdadera o falsa. Pero la proposición que afirma o niega un hecho es verdadera o falsa, y es la relación a ese hecho lo que la hace verdadera o falsa.[53] Como hemos visto, la forma gramatical de una proposición puede ser distinta de su forma lógica. Pero en un lenguaje lógicamente perfecto "las palabras de una proposición se corresponderían una por una con los componentes del hecho correspondiente, a excepción de palabras como 'o', 'no', 'si', 'luego', que tienen una función distinta".[54] En tal lenguaje, pues, habría una identidad de estructura entre el hecho afirmado o negado y su representación simbólica: la proposición. Así, si hay hechos atómicos, puede haber proposiciones atómicas.

El hecho más simple imaginable, según Russell, es el que consiste en la pose-

50. Como consecuencia de un segundo proceso, promovido como el primero, por la franca oposición de Russell a la Primera Guerra Mundial.

51. Wittgenstein, entonces aún de nacionalidad austríaca, ingresó en el ejército austríaco y fue más tarde prisionero de guerra de los italianos.

52. *Lógica y conocimiento*, p. 179.

53. Russell indica que fue Wittgenstein quien primero le llamó la atención sobre la verdad de que las proposiciones no son nombres de hechos. Porque a cada proposición le "corresponden" al menos dos proposiciones, una verdadera y otra falsa. La proposición falsa "se corresponde con" el hecho en el sentido de que su relación con el hecho es lo que la hace falsa.

54. *Lógica y conocimiento*, p. 197.

sión de una cualidad por un particular, cualidad llamada "relación monádica". Tal hecho es un hecho atómico, si bien no el único tipo de hecho atómico. Porque no se requiere, para que el hecho sea atómico, que comprenda sólo un término y una relación monádica. Puede darse una jerarquía de hechos atómicos; hechos que comprendan dos particulares y una relación (diádica), hechos que comprendan tres particulares y una relación (triádica), etc. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que los "particulares" definidos por Russell como los términos de las relaciones en los hechos atómicos, deben entenderse en el sentido de lo que para él serían genuinos particulares como datos sensibles reales, no en el sentido de construcciones lógicas. "Esto es blanco" sería, pues, una proposición atómica, siempre que "esto" hiciera las funciones de un nombre propio que denotara un dato sensible. Lo sería también "éstos son blancos", siempre que también "éstos" denotara a particulares genuinos.

Ahora bien, una proposición atómica contiene un solo verbo o una frase verbal. Pero usando palabras como "y", "o" y "si", podemos construir proposiciones complejas o moleculares.[55] Parecería deducirse, pues, que tiene que haber hechos moleculares. Pero Russell duda a este respecto. Supongamos, por ejemplo, que "o bien hoy es domingo o me he equivocado al venir aquí" es una proposición molecular. ¿Tiene sentido hablar de un hecho disyuntivo? No obstante, aunque Russell dude de la existencia de hechos moleculares, sí reconoce "hechos generales". Por ejemplo, si pudiéramos enumerar todos los hechos atómicos del mundo, la proposición "éstos son todos los hechos atómicos que hay" expresaría un hecho general. Russell está también dispuesto a admitir hechos negativos, aunque no sin cierta vacilación. Indica, por ejemplo, que "Sócrates no vive" expresa un hecho objetivo negativo, un elemento negativo del mundo.

No podemos referirnos a todos los temas mencionados por Russell en sus conferencias sobre el atomismo lógico. Pero hay dos puntos en los que nos podemos fijar con provecho. El primero es la teoría de que todo particular genuino es completamente autosuficiente, en el sentido de que es lógicamente independiente de cualquier otro particular. "No hay razón por la que no se tenga un universo consistente en un particular y nada más." [56] Es cierto que es un hecho empírico la existencia de una multitud de particulares. Pero no es lógicamente necesario que así sea. Por lo tanto, no sería posible, dado el conocimiento de un particular, deducir de él el sistema total del universo.

El segundo tema es el análisis de Russell de las proposiciones existenciales. Sé, por ejemplo, que hay hombres en Cantón; pero no puedo mencionar ningún individuo que viva allí. Así, dice Russell, la proposición "hay hombres en Cantón" no puede referirse a individuos reales. "La existencia es esencialmente una

55. Cuando la verdad o falsedad de una proposición molecular depende sólo de la verdad o falsedad de las proposiciones que la constituyen, se dice que es una función de verdad de tales constituyentes.
56. *Lógica y conocimiento*, p. 202.

propiedad de una función proposicional." [57] Si decimos "hay hombres" o "los hombres existen" significa que hay por lo menos un valor de *X* para el cual es cierto decir que "*X* es un hombre". Al mismo tiempo Russell reconoce que los "hechos existenciales", tales como el que corresponde a "hay hombres", son distintos de los hechos atómicos.

Se ha indicado ya que según las propias palabras de Russell sus conferencias de 1918 sobre el atomismo lógico trataban en parte de teorías explicativas que Wittgenstein le había sugerido. Pero es evidente que en tal época conocía las ideas de Wittgenstein sólo de una forma preliminar o inmadura. Poco después del armisticio, sin embargo, Russell recibió de Wittgenstein el original mecanografiado del *Tractatus Logico-Philosophicus*. Y aunque estaba de acuerdo con algunas de las ideas allí expresadas, otras no podía aceptarlas. Por ejemplo, en aquella época aceptó Russell la teoría descriptiva de la proposición de Wittgenstein,[58] su idea de que las proposiciones atómicas son lógicamente independientes entre sí, y su teoría de que las proposiciones de la lógica y de la matemática pura son "tautologías" que, en sí,[59] no dicen nada sobre el mundo existente ni nos revelan otro mundo de entidades subsistentes y de verdades eternas. Pero Russell no aceptó, por ejemplo, la tesis de Wittgenstein de que la forma que tienen en común una proposición y su hecho correspondiente no puede "decirse", sino sólo "mostrarse". Porque Russell, como hemos indicado ya, creía en una jerarquía de lenguajes. Aun cuando en un lenguaje *a* no pueda decirse nada *sobre* dicho lenguaje, nada nos impide emplear el lenguaje *b* para hablar del lenguaje *a*. Además, la afirmación de Wittgenstein de que no podía decirse nada del mundo como conjunto, por ejemplo, "de todas las cosas que hay en el mundo", era más de lo que Russell podía digerir.[60]

Todo estudioso de filosofía británica reciente sabe que Russell ha mostrado una marcada falta de simpatía por las últimas ideas de Wittgenstein, expresadas especialmente en *Philosophical Investigations*. Pero admiraba el *Tractatus*, y no obstante los puntos importantes en que disentía de su autor, su propio atomismo lógico estaba influido, como hemos visto, por las ideas de Wittgenstein. Lo que no significa, sin embargo, que los métodos de ambos fueran los mismos. Wittgenstein se consideraba simplemente un lógico. Creía que el análisis lógico requería sólo proposiciones elementales, hechos atómicos y los objetos simples que entran en los hechos atómicos y son designados por las proposiciones elementales.[61] Pero no creyó que como lógico le correspondiera dar ejemplos de objetos

57. Ibid., p. 232.
58. Más tarde Russell llegó a dudar de tal teoría y a creer que, aun cuando fuera verdadera en cierto sentido, Wittgenstein exageraba su importancia.
59. No es preciso decir que ni Wittgenstein ni Russell pusieron en duda la instrumentalidad de la lógica y las matemáticas.
60. Russell discute el impacto de Wittgenstein en su pensamiento en el cap. X de *Mi evolución filosófica*.
61. En mi opinión, la teoría del mundo que se encuentra al principio del *Tractatus* no tiene nada que ver con la metafísica inductiva. Según Wittgenstein, el mundo existe para nosotros sólo en la medida en que es descriptible, en la

simples, hechos atómicos o proposiciones elementales. Y no los dio. Russell, en cambio, al enfocar el análisis desde la lógica matemática, y no desde el punto de vista del empirismo clásico, aspiró muy pronto a descubrir los constituyentes últimos del mundo. Y, como hemos dicho, no dudó en dar ejemplos de los hechos atómicos. "Esto es blanco" sería un ejemplo si "esto" denotara un dato sensible. De igual modo, mientras que Wittgenstein en el *Tractatus* describió la psicología como ciencia natural que, por lo tanto, no tenía nada que ver con la filosofía, Russell, en sus conferencias sobre el atomismo lógico, aplicó el análisis reductivo no sólo a los objetos físicos del sentido común y de la ciencia, sino también a la persona humana. "Una persona es una serie determinada de experiencias",[62] cuyos miembros guardan entre sí una relación determinada *R*, de tal modo que una persona puede definirse como la clase de las experiencias relacionadas en serie por *R*.

Es cierto que si en principio Russell creyó que el fin del análisis era el conocimiento de los simples particulares, más tarde llegó a pensar que si pueden conocerse muchas cosas complejas, no puede *conocerse* nada simple.[63] Pero si llegó a tal conclusión, fue porque en la ciencia lo que en principio se considera simple, a menudo se vuelve complejo. Y así dedujo sencillamente que el analista lógico debe evitar cualquier afirmación dogmática que proclame haber llegado al conocimiento de lo simple. En otras palabras, aunque Russell fue sin duda al atomismo lógico con una base de lógica matemática, su actitud era mucho más empírica que la manifestada en el *Tractatus* de Wittgenstein. Y en la aplicación del análisis reductivo a los objetos físicos y al entendimiento, continuó la tradición del empirismo británico, tradición que apenas aparece en el bagaje mental de Wittgenstein.

5. Después de la Primera Guerra Mundial, el interés de Russell se desplaza a la teoría del conocimiento y otros temas conexos, mientras la lógica matemática sigue siendo más o menos un interés pasado. Lo que no significa que disminuyera su interés por los temas sociales y políticos. En 1920 visitó Rusia, si bien sus impresiones no fueron favorables, como se deduce de *The Practice and Theory of Bolchevism* (*Práctica y teoría del bolchevismo*, 1920). Una provechosa visita a China dio fruto en *The Problems of China* (*Los problemas de China*, 1922). Entre tanto, había publicado en 1921 *The Analysis of Mind* (*Análisis del entendimiento*),[64] uno de sus libros mejor conocidos en el campo de la filosofía, según el sentido que él da a tal término.

---

medida en que podemos hablar significativamente sobre las situaciones del mundo. Y la teoría de los hechos atómicos y de los objetos simples es en realidad una respuesta a la pregunta: ¿cómo debe ser el mundo (cualquier mundo), en tanto condición necesaria de un lenguaje descriptivo con sentido? En otras palabras: el método es *a priori*. La teoría del mundo no es una inducción de la observación de los objetos simples y de los hechos atómicos.

62. *Lógica y conocimiento*, p. 277.

63. Cf. *Mi evolución filosófica*, pp. 165-166.

64. Al que siguió *The Analysis of Matter* (*Analisis de la materia*) en 1927, el mismo año en que apareció *An Outline of Philosophy*. No es necesario decir que en el período intermedio, entre 1921 y 1927, aparecieron no sólo artícu-

Cuando Russell se adhirió al pluralismo en 1898, aceptó una posición dualista. Y, como hemos visto, mantuvo tal posición por algún tiempo, aunque en una forma atenuada. Russell, conocía realmente la teoría del monismo neutral de William James, según la cual lo mental y lo físico se componen de la misma materia, por decirlo así, y se distinguen sólo por la ordenación y el contexto.[65] Pero en su ensayo de 1914 sobre la naturaleza del conocimiento, citó primero unos pasajes de Mach y James, y luego manifestó su desacuerdo con el monismo neutral, por ser incapaz de explicar el fenómeno del conocimiento, que implica una relación entre sujeto y objeto.

En las conferencias de 1918 sobre el atomismo lógico disminuye, sin embargo, considerablemente la disensión de Russell respecto al monismo neutral. De hecho afirma rotundamente: "me siento cada vez más inclinado a pensar que tal vez sea cierto".[66] Sin duda es consciente de la dificultad de aceptar una idea que no distingue entre un particular y el hecho de experimentarlo. Y es evidente que si no se ha adherido aún al monismo neutral, sí desearía poder hacerlo.

Así, no es de extrañar que en *Análisis del entendimiento* Russell anuncie su conversión al monismo neutral,[67] que a su parecer proporciona una armonización de las dos tendencias opuestas en el pensamiento contemporáneo. Por una parte, muchos psicólogos acentúan más y más la dependencia de los fenómenos mentales respecto a los físicos; y puede observarse una tendencia decidida, por lo menos entre los conductivistas, hacia una forma de materialismo metodológico. Evidentemente, esta clase de psicólogos cree que en realidad la física, que ha progresado mucho más que la psicología, es la ciencia básica. Por otra parte, hay una tendencia entre los físicos, en especial con Einstein y otros exponentes de la teoría de la relatividad, a considerar el materialismo a la vieja usanza como una ficción lógica, una construcción a partir de unos hechos. Ambas tendencias, aparentemente opuestas, pueden armonizarse en el monismo neutral, es decir, reconociendo que "la física y la psicología no se distinguen por sus respectivas materias".[68] El espíritu y la materia son construcciones lógicas a partir de hechos particulares que no son ni mentales ni materiales, sino neutrales.

Está claro que ahora Russell tiene que abandonar su antigua y tajante distinción entre el dato sensible y la conciencia de él. Se refiere a la teoría de la intencionalidad de la conciencia de Brentano,[69] que afirma que toda conciencia es

---

los, sino una serie de libros como *The Prospects of Industrial Civilization* (*Las perspectivas de la civilización industrial*, 1923), *The ABC of Atoms* (*El ABC de los átomos*, 1923), *The ABC of Relativity* (*El ABC de la relatividad*, 1925), y *On Education* (*Sobre la educación*, 1926).

65. Como indica Russell, ésta era prácticamente la misma opinión sostenida por Ernst Mach. Véase el volumen VII de esta *Historia*, p. 284.

66. *Lógica y conocimiento*, p. 279.

67. No es preciso indicar que el monismo neutral no es lo opuesto al pluralismo. Es "monista" en el sentido de que no reconoce una diferencia específica última entre las naturalezas de los particulares o hechos espirituales y físicos. En sí tales particulares no son específicamente mentales ni específicamente físicos o materiales. De ahí el término "neutral".

68. *The Analysis of Mind* (*Análisis del entendimiento*) p. 307.

69. Para unas notas breves sobre Brentano, véase el volumen VII de esta *Historia de la filosofía*, pp. 337-338.

conciencia "de" (un objeto), y a la distinción de Meinong entre el acto, el contenido y el objeto. E indica luego que "el *acto* parece innecesario y ficticio... Empíricamente, no puedo descubrir nada que corresponda al supuesto acto; y en teoría no veo que sea indispensable".[70] Russell trata también de liberarse de la distinción entre contenido y objeto, cuando por contenido se entiende algo que está en el mundo físico exterior. En resumen, "creo que James tenía razón al negar que la conciencia fuera una entidad".[71] Por supuesto, Russell reconoce que antes había afirmado que un dato sensible, una mancha de color por ejemplo, era algo físico, y no psíquico o mental. Pero ahora dice que "la mancha de color puede ser física y psíquica",[72] y que "la mancha de color y nuestra sensación al verla son idénticas".[73]

¿Cómo, pues, es posible distinguir los campos de la física y la psicología? Una forma de distinguirlos es referirse a los distintos métodos de correlación de los particulares. Por una parte, podemos correlacionar o agrupar todos los particulares que el sentido común consideraría apariencias de una cosa física en distintos lugares. Lo que nos lleva a la construcción de los objetos físicos como conjuntos de tales apariencias. Por otro lado, podemos correlacionar o agrupar los hechos de un lugar determinado, es decir, los hechos considerados por el sentido común como las apariencias de distintos objetos vistos desde un lugar determinado. Esto nos da una perspectiva. Y lo que importa a la psicología es la correlación según unas perspectivas. Cuando lo que interesa es el cerebro humano, la perspectiva "consiste en todas las percepciones de un determinado hombre en un momento dado".[74]

Ahora bien, hemos hablado de la "conversión" de Russell al monismo neutral. Debe añadirse, sin embargo, que su conversión no fue completa. Por ejemplo, en tanto acepta la idea de que la sensación puede definirse como una materia neutra que no es en sí ni material ni mental, añade que en su opinión "las imágenes pertenecen sólo al mundo mental, en tanto los hechos (si se da alguno) que no forman parte de ninguna 'experiencia' pertenecen sólo al mundo físico".[75] Russell dice indudablemente que le gustaría que le convencieran "de que las imágenes pueden reducirse a sensaciones de un tipo especial"; [76] pero esto no impide que en *Análisis del entendimiento* sostenga, aunque con ciertos titubeos, que las imágenes son puramente mentales. Además, al discutir la diferenciación entre la física y la psicología aludiendo a las leyes causales, Russell está dispuesto a reconocer que "no es cierto en absoluto que las especiales leyes causales que gobiernan los hechos mentales no sean en realidad fisiológicas"; [77]

70. *Análisis del entendimiento*, pp. 17-18.
71. Ibid., p. 25.
72. Ibid., p. 143.
73. Ibid.
74. Ibid., p. 105.
75. Ibid., p. 25.
76. Ibid., p. 156.
77. Ibid., p. 139.

pero al mismo tiempo expresa su convicción de que las imágenes están sujetas a leyes causales psicológicas, que él llama "mnémicas", y que las entidades no percibidas de la física no pueden caer bajo las leyes causales psicológicas. Además, aunque hemos visto que Russell se muestra de acuerdo con James al negar que la conciencia sea una entidad, manifiesta claramente una cierta duda respecto a este punto, y bien puede tenerla. Así, indica que, sea cual sea el significado del término "conciencia", la conciencia es "una característica compleja y nada universal de los fenómenos mentales".[78] Por tanto, no puede servir para diferenciar lo psíquico de lo físico. Y deberíamos tratar de mostrar su carácter derivativo. Pero decir esto no es lo mismo que negar la existencia de la conciencia.

En 1924 Russell publicó un conocido ensayo sobre el atomismo lógico, que constituía su contribución a la primera serie de *Contemporary British Philosophy*, editada por J. H. Muirhead. Dice allí que los constituyentes últimos del mundo son los "hechos",[79] cada uno de los cuales está con respecto a un número determinado de otros hechos en una relación de co-presencia. El entendimiento se define como "la huella de una serie de hechos co-presentes en una región del espacio-tiempo donde hay una materia especialmente adecuada para la formación de hábitos".[80] Puesto que se refiere especialmente al cerebro, la definición es más o menos la misma que la definición provisional ofrecida en 1927 en *An Outline of Philosophy* (*Bosquejo de la filosofía*).[81] Pero aunque el entendimiento y los objetos físicos se entiendan como construcciones lógicas a partir de unos hechos, el primero está formado a partir de sensaciones e imágenes, en tanto los segundos se construyen a partir de sensaciones y hechos no percibidos.[82] Y hemos visto que a Russell le cuesta ver las imágenes como algo que no sea puramente mental, y a los hechos no percibidos como algo que no sea puramente físico.

Al repasar el curso de su pensamiento en *Mi evolución filosófica* (1959), indica Russell: "en *Análisis del entendimiento* (1921) abandoné explícitamente los 'datos sensibles' ".[83] Es decir, abandonó la teoría relacional de la sensación, según la cual la sensación es un acto cognoscitivo, y los datos sensibles son objetos físicos de la conciencia psíquica. Significa esto que ya no era necesario, como antes, considerar los hechos físicos y psíquicos como fundamentalmente distintos; y así podía adherirse al monismo neutral. Añade, sin embargo, que cuando uno ha conseguido librarse del dualismo en cualquier punto, es muy difícil no reintroducirlo en otro, y así se hace imprescindible redefinir los términos "conciencia" (*awareness*), "conocimiento" (*acquaintance*) y "experiencia" (*experience*). Este

78. Ibid., p. 308.
79. En *An Outline of Philosophy* (*Bosquejo de la filosofía*) se llama 'hecho' a "algo que ocupa una pequeña medida finita de espacio-tiempo" (p. 287), y de cada hecho mínimo se dice que es "una entidad lógicamente autosubsistente" (p. 293).
80. *Contemporary British Philosophy*, Primera Serie, p. 382.
81. P. 300.
82. Sobre los hechos no percibidos véase *Análisis de la materia*, pp. 215-216.
83. *Mi evolución filosófica*, p. 135.

intento lo realizó en *An Inquiry into Meaning and Truth* (*Investigación sobre el significado y la verdad*, 1946); [84] pero Russell no pretende haber resuelto todos sus problemas. Y así, no es del todo exacto decir que Russell se adhiriera al monismo neutral sólo para rechazarlo. Puede decirse más bien que se sintió incapaz de realizar en la práctica el programa de reinterpretación requerido, sin que por esto estuviera dispuesto a afirmar que no pudiese realizarse.

6. Ahora bien, si los objetos físicos del sentido común y de la ciencia se interpretan primero como construcciones lógicas a partir de los datos sensibles, y si los datos sensibles, en tanto objetos de conciencia extramentales, se eliminan luego, parece deducirse que no tenemos un conocimiento o conciencia directos de ningún objeto externo. Por ejemplo, cuando se da el hecho ordinariamente llamado "ver el sol", el objeto directo de mi conciencia parece ser un hecho o hechos, unas sensaciones, que en cierto sentido están "en mí".[85] Y lo mismo debe decirse de mi conciencia de los demás. Nos encontramos, pues, ante el problema de que los objetos directos de la conciencia o de la experiencia no son los objetos físicos del sentido común y de la ciencia, y, al mismo tiempo, sólo lo que experimentamos directamente es lo que nos proporciona una razón real para creer que existen tales objetos.

Entre los distintos modos de tratar este problema "el más sencillo es el del solipsismo",[86] que Russell está dispuesto a admitir como posición lógicamente posible. Por ejemplo, después de decir que en su opinión el universo en sí no tiene unidad ni continuidad, indica: "en realidad, la idea de que hay un mundo no puede justificarse más que por el prejuicio o el hábito".[87] Igualmente, aunque de hecho mi experiencia me invita a creer en la existencia de otros entendimientos, "lógicamente sería posible que yo tuviera tales experiencias aun cuando no existieran otros entendimientos".[88] Por supuesto, uno puede apelar a la inferencia causal. Pero aun en el mejor de los casos tal inferencia no puede proporcionar una certeza demostrativa y, por lo tanto, no puede demostrar que el solipsismo sea completamente insostenible.

No obstante, aunque el solipsismo sea lógicamente posible, es difícil creer en él. Si se entiende como la afirmación dogmática de un "sólo existo yo", nadie cree en él en realidad. Si se entiende simplemente por solipsismo que no hay una razón válida para afirmar o negar nada, excepto las propias experiencias, la coherencia le exige a uno preguntarse si tuvo un pasado y si tendrá un futuro. Porque no tenemos otra razón para creer que tuvimos experiencias en el pasado que la que tenemos para creer en los objetos externos. Ambas creencias se basan en la inferencia. Y si dudamos de la segunda, debemos dudar también de la pri-

84. En esta obra "conocimiento" es sustituido por "noticia". Cf. pp. 49 ss.
85. Cf. *Análisis de la materia*, p. 197, y *The Scientific Outlook* (*Panorama científico*, 1931), pp. 74-75.
86. *Mi evolución filosófica*, p. 104.
87. *Panorama científico*, p. 98.
88. *Mi evolución filosófica*, p. 195.

mera. Pero "ningún solipsista ha ido nunca tan lejos".[89] En otras palabras, ningún solipsista es siquiera coherente.

La posibilidad de lo que Russell llama "solipsismo del momento",[90] la hipótesis de que el conjunto de mi conocimiento se limita a lo que percibo en este momento, es la hipótesis de que hay principios de inferencia no deductiva que justifican nuestra creencia en la existencia del mundo externo y de los demás. Cuando se presenten con claridad ambas alternativas, nadie, afirma Russell, honesta y sinceramente escogerá el solipsismo. Sin duda, está en lo cierto. Pero, en tal caso, es importante el estudio de los principios fundamentales de la inferencia.[91]

89. Ibid.

90. *Human Knowledge, Its Scope and Limits* (*El conocimiento humano, su alcance y sus límites*, 1948), p. 197.

91. Evidentemente el problema del solipsismo presupone las tesis epistemológicas que lo hicieron surgir. Y la observación natural frente a ellas es que podrían reexaminarse perfectamente. Pero no es éste el camino escogido por Russell.

Capítulo XX

BERTRAND RUSSELL (2)

Los postulados de la inferencia no demostrativa y los límites del empirismo. — El lenguaje: la complejidad del lenguaje y la idea de una jerarquía de lenguajes, el sentido y el significado, la verdad y el error. — El lenguaje como guía de la estructura del mundo.

1. Russell ha señalado en particular tres libros como representantes del resultado de sus reflexiones, durante los años que siguieron a la Primera Guerra Mundial, sobre la teoría del conocimiento y otros temas conexos.[1] Tales libros son *The Analysis of Mind* (*El análisis del entendimiento*, 1921), *An Inquiry into Meaning and Truth* (*Una investigación sobre el significado y la verdad*, 1940) y *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (*El conocimiento humano: su alcance y sus límites*, 1948). En este apartado, donde consideraremos las ideas de Russell sobre la inferencia no demostrativa, nos referiremos principalmente al último libro citado.[2]

Si partimos, con Russell, del supuesto de que los objetos físicos del sentido común y de la ciencia son construcciones lógicas a partir de unos hechos, y que cada hecho o conjunto de hechos es una entidad lógicamente autosuficiente, llegaremos a la conclusión de que de un hecho o conjunto de hechos no puede inferirse con seguridad ningún otro hecho o conjunto de hechos. La inferencia demostrativa pertenece a la lógica y a la matemática pura, no a las ciencias empíricas. Sin duda, resulta de tal hecho que no podemos realizar con fundamento ninguna inferencia en el campo científico. Al propio tiempo, todos estamos convencidos de que las inferencias válidas, que llevan a conclusiones con diversos grados de probabilidad, pueden realizarse tanto al nivel del sentido común como al de la ciencia. Es cierto que no todas las inferencias son válidas. Muchas hipótesis científicas han tenido que ser descartadas. Pero esto no altera el hecho de que

1. Cf. *My Philosophical Development* (*Mi evolución filosófica*), p. 128.
2. Nos referimos a esta obra como *Human Knowledge* (*Conocimiento humano*).

nadie en su sano juicio dude de que la ciencia a la larga ha aumentado y está aumentando el conocimiento humano. Partiendo de este punto, pues, se plantea la cuestión: ¿cómo puede justificarse teóricamente la inferencia científica?

Dirán algunos filósofos, y es probable que el hombre de la calle tienda a estar de acuerdo con ellos, que la inferencia científica no necesita más que una justificación pragmática, es decir, su éxito. Los científicos pueden hacer y de hecho hacen predicciones que luego se confirman. La ciencia funciona. Y el filósofo que busca otra justificación, busca algo que no puede alcanzarse y que, en todo caso, tampoco se necesita.

Según Russell tal actitud equivale a bloquear la investigación desde el principio. No hay que decir que Russell sabe tan bien como cualquier otro que a la larga la ciencia es fructífera. Pero ve también con claridad que las premisas puramente empíricas llevan a la conclusión de que el éxito de la inferencia científica en el terreno de los hechos es simplemente casual. Sin embargo, nadie cree en realidad que esto sea así. Por lo tanto, hay que buscar alguna justificación de la inferencia científica que no sea su éxito práctico. Tratar de bloquear la investigación desde el principio no es digno de ningún filósofo verdadero. Y si la investigación nos lleva a la conclusión de que el empirismo puro es una teoría del conocimiento inadecuada, tenemos que aceptar el hecho y no cerrarle los ojos.

Russell concibe su tarea como la de encontrar "el mínimo de principios necesarios para justificar la inferencia científica".[3] Tales principios o premisas [4] deben decir algo sobre el mundo. Porque la inferencia de lo observado a lo no observado, o de un grupo de hechos a otro, puede justificarse sólo "si el mundo tiene ciertas características que no sean lógicamente necesarias".[5] No se trata de unos principios lógicamente necesarios que posean una validez absoluta independientemente de toda experiencia. Porque la inferencia científica es una inferencia no demostrativa. Se trata más bien de estudiar la inferencia científica real y descubrir en ella el mínimo número de principios, premisas o postulados requeridos para justificarla.

Pero hay que presentar el tema con mayor precisión. Es evidente que no se trata de justificar todas las inferencias y generalizaciones. Porque, como sabemos por experiencia, algunas generalizaciones son falsas. Lo que buscamos es el mínimo número de principios necesarios para conferir una probabilidad finita antecedente a determinadas inferencias y generalizaciones, y no a otras. En otras palabras, tenemos que examinar los casos de inferencia científica y de generalización aceptados universalmente como auténticos, y descubrir los principios necesarios para justificar estos tipos de inferencia y generalización confiriéndoles una probabilidad finita antecedente que no poseen los tipos que la ex-

3. *Conocimiento humano*, p. 11.
4. Russell los llama "postulados". Trataremos en seguida de los motivos para tal denominación.
5. *Conocimiento humano*, p. 10.

periencia nos manda desechar como intrínsecamente erróneos y no científicos.[6]

Para abreviar: Russell encuentra cinco principios o premisas de la inferencia científica. Pero no pone particular énfasis en el número cinco. Sin duda, cree que los principios que enuncia son suficientes; pero deja abierta la posibilidad de reducir el número de ellos. Es más, tampoco insiste en la actual formulación que da de tales principios; [7] es posible una precisión mayor. Hay que anotar, sin embargo, que todos los principios establecen únicamente posibilidades, no certezas, y que se conciben como confiriendo de una probabilidad antecedente finita a determinados tipos de inferencia inductiva.

El primer principio, definido por Russell como el postulado de la cuasi permanencia, dice que, dado un hecho *A*, suele ocurrir otro hecho muy parecido a *A* en un lugar próximo y en un tiempo próximo. Tal postulado nos permite trabajar, por ejemplo, con los conceptos de persona y de cosa dados por el sentido común, sin necesidad de introducir la noción metafísica de sustancia. Porque el hecho "muy parecido" puede considerarse parte de la historia de la serie de hechos que constituyen a la persona o la cosa.

El segundo principio, el postulado de las líneas causales separables, afirma que a menudo es posible formar una serie de hechos tales que, dados uno o dos miembros de la serie, podamos inferir algo sobre los demás miembros. Este principio o postulado es evidentemente esencial para la inferencia científica. Porque sólo sobre la base de la idea de líneas causales pueden inferirse unos hechos lejanos desde otros próximos.

El tercer principio, el postulado de la continuidad espacio-temporal, que presupone el segundo principio y se refiere a las líneas causales, niega la acción a distancia y afirma que cuando se da una conexión causal entre hechos no contiguos, es porque debe haber un eslabón intermedio en la cadena.

El cuarto principio, "el postulado estructural", afirma que cuando un determinado número de hechos complejos parecidos se da alrededor de un centro del cual no están separados por una distancia excesivamente amplia, ocurre en general que todos son miembros de unas líneas causales que tienen su origen en un hecho de estructura parecida, en el centro. Supongamos, por ejemplo, que un número determinado de gente está situada en distintas partes de una plaza pública donde está hablando un orador, o donde suena una radio, y que tienen experiencias auditivas parecidas. Tal postulado confiere una probabilidad antecedente a la inferencia de que sus experiencias parecidas están en relación de causalidad con los sonidos producidos por el orador o por la radio.[8]

6. Russell supone, pues, que lo que se considera generalmente como "conocimiento científico" es en realidad "conocimiento". Si partimos del escepticismo puro, no llegaremos a ninguna parte. Después de todo, el problema de la justificación de la inferencia científica se plantea sólo porque estamos convencidos de que existe tal cosa, pero al mismo tiempo no vemos una base adecuada para ella en el empirismo puro.

7. Para su formulación concreta de los cinco principios, véase *Conocimiento humano*, pp. 506 ss.

8. Por supuesto, el hombre corriente diría: "No me hace falta ningún postulado para saber esto". Pero hay que recordar que para Russell es *lógicamente* posible que la semejanza de las experiencias sea causalmente independiente, y

El quinto principio, el postulado de analogía, afirma que si al observar dos clases de hechos, *A* y *B*, hay algún motivo para creer que *A* es causa de *B*, si en un caso determinado se da *A* pero no podemos observar si se da o no se da *B*, es probable que *B* se dé. De igual modo, si se observa que se da *B*, pero no puede observarse que se dé *A*, es probable que *A* se haya dado. Según Russell, una función importante de este postulado es la justificación de la fe en los demás.

La teoría de los principios de la inferencia no demostrativa trata en parte de solucionar un problema planteado por J. M. Keynes (1883-1946) en su *Treatise on Probability* (*Tratado sobre la probabilidad*, 1921).[9] Pero lo que nos interesa señalar ahora es la improbabilidad de los principios. No son principios presentados como verdades eternas que puedan ser intuidas *a priori*. Tampoco se conciben como deducibles de tales verdades. Al mismo tiempo, no pueden demostrarse ni hacerse probables mediante argumentos empíricos. Porque son precisamente los principios en los cuales reposa la validez de tales argumentos. Si tratáramos de justificarlos apelando a la inferencia científica, nos veríamos envueltos en un círculo vicioso. Así, tales principios deben definirse necesariamente como "postulados" de la inferencia científica.

Ante el hecho de que tales postulados no puedan demostrarse, ni tan sólo hacerse probables por vía empírica, Russell reconoce explícitamente el fracaso del empirismo, en el sentido de que es inadecuado como teoría del conocimiento y no puede justificar las presuposiciones de las cuales depende la validez de todo conocimiento empírico inferido. Por esto se ha dicho a veces que Russell se acerca a la posición kantiana. Pero el parecido se reduce al reconocimiento de las limitaciones del empirismo puro. Russell está muy lejos de desarrollar una teoría del *a priori* en la línea de la primera *Crítica* kantiana. En su lugar, pasa a dar una relación biológico-psicológica de los orígenes de los postulados de la inferencia no demostrativa. Si, por ejemplo, un animal tiene un hábito de tal tipo que, ante un caso *A*, se comporta del mismo modo en que se comportaba antes de adquirir tal hábito ante un caso *B*, puede afirmarse de él haber "inferido" y "creer" que todo caso *A* suele ir seguido de un caso *B*. Por supuesto, ésta es una manera antropomórfica de hablar. El animal no hace inferencias conscientemente. Sin embargo, se da una inferencia animal. Es un elemento del proceso de adaptación al ambiente, y se da una continuidad entre éste y la inferencia en el hombre. Es decir, nuestro "conocimiento" de los principios o postulados de la inferencia no demostrativa "existe en principio sólo en forma de una propensión a las inferencias que tales principios justifican".[10] El hombre, al contrario del animal, es capaz de reflexionar sobre los ejemplos de tales inferencias, de explici-

---

que en el empirismo puro no haya nada que haga objetivamente más probable el que las experiencias semejantes tengan un origen causal común que el que no lo tengan.

9. Cf. *Mi evolución filosófica*, pp. 200 ss.
10. *Conocimiento humano*, p. 526.

tar los postulados y de usar técnicas lógicas para perfeccionar sus fundamentos. Pero el carácter relativamente apriorístico [11] de los principios se explica por la propensión a realizar inferencias de acuerdo con ellos, propensión que ofrece una continuidad con la manifestada en la inferencia animal.

Ahora bien, hemos visto que Russell se propone descubrir una justificación teórica de la inferencia científica. Pero aunque justifica la inferencia científica mediante ciertos postulados, esos postulados se explican luego a través de una consideración biológico-psicológica de su origen. Y tal consideración, que en último término remonta al proceso de adaptación al ambiente, parece totalmente compatible con la teoría de lo que Nietzsche llama las ficciones biológicamente útiles. Con otras palabras, es discutible que Russell cumpla en realidad su propósito de encontrar una justificación teórica de la inferencia no demostrativa, por lo menos si justificar teóricamente tal inferencia significa dar unas premisas que garanticen la afirmación de que ella sea teóricamente válida.

Tal vez parezca, pues, que a la larga volvemos a una justificación pragmática, a un recurrir al hecho del funcionamiento de los postulados, de que "sus consecuencias verificables son las que confirma la experiencia".[12] Sin duda Russell dice explícitamente que los postulados "se justifican por el hecho de que están implicados en las inferencias aceptadas por todos como válidas y que, si bien no pueden demostrarse en un sentido formal, el sistema total de la ciencia y del conocimiento diario del que han salido, dentro de ciertos límites, se confirma a sí mismo".[13] El hecho de que los postulados o los principios den unos resultados que se conforman con la experiencia "no basta lógicamente para hacer el principio siquiera probable".[14] Al mismo tiempo, el sistema total de la ciencia, del conocimiento probable, que se basa en los postulados, se confirma y se justifica a sí mismo en el sentido pragmático. Así, Russell puede decir que si bien no acepta la teoría idealista de la verdad como coherencia, sin embargo hay, en un sentido importante, una teoría válida de la probabilidad como coherencia.[15]

En tal caso, tal vez nos sintamos inclinados a preguntar por qué Russell no acepta desde el principio la posición de quienes pretenden que la inferencia científica se justifica suficientemente por sus resultados, por el hecho de conducir a unas predicciones verificables. Pero Russell seguramente respondería que contentarse con tal posición desde el principio equivale a suprimir un problema real, a cerrar los ojos ante él. El estudio del problema lleva al reconocimiento de los postulados indemostrables de la inferencia científica y, así, al reconocimiento de las limitaciones e impropiedad del empirismo puro como teoría del conoci-

11. Los postulados son *a priori* en el sentido de que son lógicamente anteriores a la inferencia hecha desde ellos; pero, antes de nada, existen en forma de una propensión empírica y se reconocen como postulados sólo a través de un examen de los ejemplos de las inferencias no demostrativas. No son verdades eternas absolutamente *a priori*.
12. *Conocimiento humano*, p. 527.
13. *Mi evolución filosófica*, p. 204.
14. *Conocimiento humano*, p. 526.
15. Cf. *Mi evolución filosófica*, p. 204.

miento. El reconocimiento de tales hechos es una verdadera ganancia intelectual; y ella no podría ser obtenida si desde el principio se hubiera negado el intento de descubrir una justificación teórica de la inferencia no demostrativa.

Podría decirse, evidentemente, que aunque tal actitud es bastante razonable si se la considera en el contexto del análisis empirista general que hace Russell del mundo, también se da el hecho de que, al tiempo que reconoce explícitamente las limitaciones del empirismo puro como teoría del conocimiento, en realidad él no lo supera. Su explicación biológica de una propensión original a realizar inferencias de acuerdo con ciertos postulados o predicciones empíricas puede considerarse la continuación y el desarrollo de la doctrina de Hume sobre las creencias naturales. Pero superar el empirismo sustituyéndolo por una teoría del conocimiento realmente no empírica, evidentemente habría exigido una revisión de sus opiniones mucho más radical de la que Russell estaba dispuesto a emprender o a reconocer como justificada.

2. Hemos citado la afirmación de Russell de que después de la Primera Guerra Mundial su pensamiento pasó a ocuparse en la teoría del conocimiento y en los aspectos conexos de la psicología y la lingüística. Es conveniente, pues, que digamos algo sobre el último tema mencionado: la teoría del lenguaje de Russell. Nos hemos referido ya, sin embargo, a la teoría de la relación entre el lenguaje y el hecho expuesta en las conferencias de 1918 sobre el atomismo lógico. Así, podemos limitarnos ahora principalmente a las ideas de Russell expresadas en *Una investigación sobre el significado y la verdad* repetidas o modificadas en *El conocimiento humano*.[16]

(1) Los filósofos, indica Russell, se han interesado especialmente por el lenguaje como medio de formular afirmaciones y transmitir una información. Pero "¿cuál es el fin del lenguaje para un sargento?" [17] El fin de las órdenes evidentemente es influir en el comportamiento de los demás, y no afirmar unos hechos o transmitir una información. Además, el lenguaje del sargento está destinado también a veces a expresar actitudes emotivas. En otras palabras, el lenguaje tiene una diversidad de funciones.

No obstante, aunque Russell reconoce el carácter complejo y flexible del lenguaje, él mismo se interesa principalmente, como los filósofos a quienes vagamente se refiere, por el lenguaje descriptivo. Sin duda es lo único que cabía esperar. Porque para Russell la filosofía es un intento de comprender el mundo. Y así, es natural que se concentre en el lenguaje como instrumento para cumplir dicha tarea.[18] Y es una razón que explica su marcada disconformidad con toda tendencia a considerar el lenguaje como si fuera una entidad autónoma, autosufi-

16. Pueden encontrarse también algunas reflexiones sobre el lenguaje en *Análisis del entendimiento* y *Bosquejo de la filosofía*.

17. *Conocimiento humano*, p. 71.

18. Russell se niega a adherirse a la afirmación general de que no puede haber pensamiento sin lenguaje. Pero, en su opinión, el pensamiento elaborado y complejo, por lo menos, requiere un lenguaje.

ciente, que el filósofo pudiera estudiar fructíferamente sin referirse a su relación con el hecho no lingüístico.[19]

Nos hemos referido ya a la idea de Russell de una jerarquía de lenguajes, idea que está en relación con la teoría de los tipos. En *Una investigación sobre el significado y la verdad* parte de tal idea y sostiene que en tanto la jerarquía se extiende indefinidamente hacia arriba, no puede extenderse indefinidamente hacia abajo. Con otras palabras, tiene que haber un tipo de lenguaje básico o último. Y Russell pasa a hablar de una posible forma de tal lenguaje, si bien no pretende que sea la única forma posible.

El lenguaje básico o primario sugerido por Russell es un "lenguaje objeto", es decir, que consiste en "palabras objeto". Una palabra de este tipo puede definirse de dos modos. Lógicamente, es una palabra significativa y aislada. Así, la clase de las "palabras objeto" no incluiría términos como "o". Psicológicamente, la "palabra objeto" es aquella cuyo uso puede aprenderse sin que sea necesario aprender previamente los usos o significados de otras palabras. Es decir, es una palabra cuyo significado puede aprenderse por definición mostrativa, como cuando ante un niño se dice "cerdo", señalando a uno de tales animales.

Esto no significa, sin embargo, que un "lenguaje objeto" de este tipo esté limitado a los nombres, sino que admitiría verbos como "correr" y "pegar", y adjetivos como "rojo" y "duro". Y según Russell, "teóricamente, dada la capacidad suficiente, podríamos expresar en el 'lenguaje objeto' todo suceso no lingüístico",[20] si bien hay que reconocer que esto implicaría tener que traducir frases complicadas a una especie de "galimatías".

Ahora bien, las frases con sentido expresadas en tal lenguaje primario *serían* verdaderas o falsas. Sin embargo, no podríamos *decir*, dentro de los límites del lenguaje primario, que una frase expresada en él fuera verdadera o falsa. Porque no podríamos disponer de tales términos lógicos. Haría falta usar un lenguaje de "segundo orden" a tal fin. El lenguaje real incluye, por supuesto, "palabras objeto" y palabras lógicas. Pero el aislamiento artificial de un posible "lenguaje objeto" sirve para ilustrar la idea de una jerarquía de lenguajes y muestra cómo podemos enfrentarnos con cualquier dificultad planteada por la tesis de que no puede decirse nada en un lenguaje determinado *sobre* tal lenguaje.[21]

(II) Es obvio que la verdad y la falsedad presuponen un significado. No podríamos decir propiamente que una afirmación sin sentido fuera verdadera o falsa. Porque no habría nada a que pudieran aplicarse tales términos. Pero esto

19. La conocida referencia de Russell al tipo de análisis lingüístico que "en el mejor de los casos es una débil ayuda para los lexicógrafos, y, en el peor, una ociosa diversión de sobremesa" (*Mi evolución filosófica*, p. 217), es evidentemente polémica, y constituye una exageración, si se la considera definidora de la "filosofía de Oxford" en general; pero al mismo tiempo ilustra, por contraste, por dónde van sus intereses, concretamente hacia la idea del lenguaje como instrumento de comprensión del mundo.

20. *Una investigación sobre el significado y la verdad*, p. 77. Nos referiremos desde ahora a esta obra como *Investigación*.

21. Nos hemos referido ya al caso especial de la tesis de Wittgenstein en el *Tractatus*.

no significa que toda expresión significativa sea verdadera o falsa. "¡Vuelta a la derecha!" y "¿Te sientes mejor?", son, expresiones significativas, pero no podemos decir de ninguna de ellas que sea verdadera o falsa. El ámbito del significado es, pues, mayor que el ámbito de la verdad y el error lógicos.[22] Y en *Una investigación* Russell nos dice que "sólo son verdaderas o falsas" [23] las sentencias indicativas, si bien posteriormente nos dice que "la verdad y el error, en la medida en que son públicos, son atributos de las sentencias, pertenezcan éstas al modo indicativo, al subjuntivo o al condicional".[24]

Hasta aquí hemos atribuido un "significado" tanto a las "palabras objeto" como a las sentencias. Pero Russell tiende, aunque sin una consistencia uniforme, a restringir el término "significado" a las "palabras objeto" y a hablar de la "significación" de las sentencias. Y podemos decir que "en tanto los significados deben derivarse de la experiencia, la significación no necesita derivarse de ella".[25] Es decir, podemos entender la significación de una sentencia que se refiera a algo que jamás hemos experimentado, siempre que conozcamos el significado de las palabras y que la sentencia cumpla las reglas sintácticas.

El significado, atribuido a las "palabras objeto", importa una referencia. Y es fundamental. Porque es a través de los significados de las "palabras objeto" aprendidos por experiencia como "el lenguaje se relaciona con los hechos no lingüísticos en forma tal que posibilita la expresión de la verdad o error empíricos".[26] Pero cuando uno esperaría una definición puramente lógica del significado en esta acepción, Russell introduce varias consideraciones psicológicas basadas en lo que él cree ser la forma en que el niño, por ejemplo, llega a adquirir el hábito de emplear ciertas palabras correctamente. Así, nos dice que una palabra significa un objeto "cuando la presencia sensible del objeto causa la formulación de tal palabra, y oír tal palabra tiene efectos análogos, en cierto modo, a la presencia sensible del objeto".[27]

Este conductivismo metodológico, si no dogmático, puede encontrarse también, por ejemplo, en el estudio que hace Russell de los imperativos. El recurso a un imperativo "expresa" algo en quien habla, un deseo unido a la idea de un efecto pretendido, en tanto "significa" el efecto externo pretendido u ordenado. Y el imperativo oído se entiende "cuando produce un cierto tipo de movimiento corporal o un impulso hacia tal tipo de movimiento".[28]

Sin embargo, las sentencias imperativas, aunque significativas, no son ni verdaderas ni falsas. Consideremos, pues, las sentencias indicativas, de las que se

22. En cualquier caso, esto se deduce del concepto de Russell de las "palabras objeto" como significativas cuando están aisladas. "Duro", por ejemplo, por sí solo no es ni verdadera ni falsa.
23. *Investigación*, p. 30.
24. *Conocimiento humano*, p. 127.
25. *Investigación*, p. 193.
26. Ibid., p. 29.
27. *Conocimiento humano*, p. 85.
28. Ibid., p. 86.

dice que indican un hecho. Russell las llama también afirmaciones, diciendo que "una afirmación tiene dos aspectos: subjetivo y objetivo".[29] Subjetivamente, una afirmación expresa un estado de la persona que afirma, estado que puede llamarse "creencia".[30] Objetivamente, la afirmación se refiere a algo que la hace verdadera o falsa. Una afirmación es falsa cuando trata de indicar un hecho y no consigue hacerlo; es verdadera si lo consigue. Pero tanto las afirmaciones verdaderas como las falsas son igualmente significativas. Así, la significación de una afirmación no puede identificarse con la indicación real de un hecho, sino que consiste más bien en lo que la afirmación expresa, a saber, una determinada creencia o, más exactamente, el objeto de tal creencia, lo creído. Y se dice que una afirmación oída es significativa, desde un punto de vista psicológico, si provoca creencia, incredulidad o duda en el oyente. Al empeño de Russell en estudiar el lenguaje dentro de la vida humana hay que atribuir sin duda la introducción de una serie de consideraciones psicológicas, tal vez algo desconcertantes. No obstante, el punto principal puede simplificarse de la forma siguiente. La significación de una sentencia es la que le es común en un lenguaje y en su traducción a otro lenguaje. Por ejemplo, "tengo hambre" y "j'ai faim" tienen un elemento común, que constituye la significación de la sentencia. Tal elemento común es la "proposición". No podemos preguntar, pues, si una proposición es significativa. Porque la proposición *es* la significación. No obstante, en el caso de las sentencias indicativas, podemos preguntar adecuadamente si la proposición es verdadera o falsa. La significación no depende, pues, de la verdad.

Ahora bien, hemos visto que Russell insiste en que, dadas unas determinadas condiciones, podemos entender la significación de una afirmación que se refiera a algo no experimentado previamente por nosotros. Puede añadirse ahora que Russell no desea ligar la significación de las afirmaciones o declaraciones ni siquiera a lo experienciable. Y esto, naturalmente, le lleva a adoptar una actitud crítica frente al criterio positivista lógico del significado. Es cierto que en algunos aspectos ve con benevolencia el positivismo lógico, especialmente tal vez por su interpretación de la lógica y la matemática pura y por su serio interés en la ciencia empírica. Pero si bien está de acuerdo con los positivistas en rechazar la idea del "conocimiento inefable",[31] se ha negado constantemente a aceptar el criterio de significado según el cual el significado de una proposición empírica se identifica con su modo de verificación.

En general, aduce Russell, el lógico criterio positivista del significado implica dos cosas. Primero: lo que no puede verificarse o refutarse no tiene sentido. Segundo: dos proposiciones verificadas con los mismos hechos tienen el

29. *Investigación*, p. 171.

30. Russell usa el término "creencia" en un sentido tan amplio que incluso puede decirse que los animales tienen creencias. Cf. *Investigación*, p. 171, y *Conocimiento humano*, p. 329. Pero lo que nos interesa aquí es el lenguaje y, por tanto, los seres humanos.

31. El "conocimiento inefable" no es idéntico al conocimiento de lo que está más allá de nuestra experiencia.

mismo significado o significación. "Yo rechazo ambas tesis." [32] Respecto al primer punto, las proposiciones más ciertas, es decir, los juicios de percepción, no pueden verificarse, "puesto que constituyen la verificación de todas las demás proposiciones empíricas que puedan conocerse en cualquier grado. Si Schlick tuviera razón, nos veríamos obligados a un retroceso interminable".[33] En cuanto al segundo punto, la hipótesis de que las estrellas existen continuamente y la hipótesis de que existen sólo cuando las veo, son idénticas en lo que se refiere a sus consecuencias comprobables. Pero no significan lo mismo. Por supuesto, el principio de verificabilidad puede modificarse e interpretarse diciendo que una afirmación empírica es significativa si podemos imaginarnos las experiencias sensibles que la verificarían, en caso de ser verdadera. Pero Russell comenta que en su opinión éste es un criterio suficiente, pero no necesario de significación.[34]

(III) En 1906-1909 Russell escribió cuatro ensayos que trataban del tema de la verdad, especialmente relacionada con el pragmatismo, y que se reeditaron en *Philosophical Essays* (*Ensayos filosóficos*). Más tarde volvió a tratar el tema, reuniendo el resultado de esta segunda fase de estudio en *Una investigación*. Se trata el tema también en *Conocimiento humano*. Y en *Mi evolución filosófica* Russell dedica el décimoquinto capítulo a resumir el desarrollo de sus investigaciones.

Es característica de Russell una cierta arbitrariedad en el uso de la terminología. Así, nos dice en varios sitios que la verdad y la falsedad se predican de las sentencias indicativas, de las sentencias en modo indicativo, subjuntivo o condicional, de las afirmaciones, proposiciones y creencias. Pero esto no significa, por supuesto, que todas estas formas de hablar sean incompatibles entre sí. La significación de una sentencia es una proposición; pero las proposiciones, según Russell, expresan creencias. Así, podemos decir que "en principio lo que es verdadero o falso son de hecho las creencias; las sentencias sólo pueden volverse tales a través del hecho de que puedan expresar creencias".[35] En cualquier caso, los rasgos principales de la teoría de la verdad de Russell son bastante claros.

En primer lugar, Russell rechaza la interpretación idealista de la verdad como coherencia. En un artículo anterior decía que si todo juicio verdadero particular, aislado del sistema total de la verdad, es sólo parcialmente cierto, y si los que normalmente se dirían juicios falsos son parcialmente verdaderos y tienen un lugar en el sistema total de la verdad, entonces la afirmación "el obispo Stubbs fue ahorcado por asesinato" no es completamente falsa, sino que forma parte de la verdad total.[36] Pero tal cosa es increíble. Y, en general, la teoría de la coherencia no hace más que borrar la diferencia entre la verdad y el error.

32. *Conocimiento humano*, p. 465.
33. *Investigación*, p. 308.
34. Cf. *Investigación*, pp. 175 y 309.
35. *Conocimiento humano*, p. 129.
36. Cf. *Ensayos filosóficos*, p. 156.

En segundo lugar, Russell rechaza la teoría pragmatista de la verdad. Al citar la afirmación de William James de que la verdad es sólo el medio de nuestra forma de pensar en tanto "una verdad es lo que vale la pena de ser creído", se le acusó de un gran error de interpretación. Russell replicó, sin embargo, que la explicación de James del sentido real de tal afirmación era aún más tonta que la interpretación que él le dio. En realidad, Russell debía a James una serie de ideas importantes; pero no estaba de acuerdo con el concepto de verdad del filósofo norteamericano.

En tercer lugar, Russell protesta contra cualquier confusión entre verdad y conocimiento. Es evidente que si puedo hablar propiamente de algo, la afirmación que expresa mi conocimiento es verdadera. Pero esto no significa que deba conocerse la verdad de una proposición verdadera. Sin duda, Russell está dispuesto a admitir la posibilidad de proposiciones que sean verdaderas, aunque no podamos saber que lo son. Y a la objeción de que tal tesis equivale a un abandono del empirismo puro, contestará que "nadie cree en el empirismo puro".[37]

Nos queda, pues, la teoría de la verdad como correspondencia, según la cual "una sentencia o una creencia es 'verdadera' en virtud de cierta relación con uno o más hechos".[38] A tales hechos los llama Russell "verificadores". Para saber lo que una afirmación o declaración significa, es evidente que debo tener cierta idea de los hechos que la harán verdadera o falsa. Pero no necesito saber que es verdadera. Porque la relación entre una afirmación y el verificador o verificadores es una relación objetiva, independiente de mi conocimiento de ella. En realidad, según Russell, no necesito poder mencionar ningún caso especial de verificador a fin de saber que una afirmación tiene sentido y es, por tanto, verdadera o falsa. Y esta tesis le permite decir que una afirmación como "hay hechos que yo no puedo imaginar" es significativa, sea verdadera o falsa. Según Russell, no podría mencionar ningún ejemplo particular de un hecho que no pudiera ser imaginado. Al mismo tiempo puedo concebir "circunstancias generales" [39] que verificarían la creencia en la existencia de hechos que yo no puedo imaginar. Y esto es suficiente para tornar a la afirmación inteligible y capaz de ser verdadera o falsa. El que *sea* verdadera o falsa, sin embargo, depende de una relación independiente de mi conocimiento de ella. En el lenguaje corriente, la afirmación se corresponde o no se corresponde con unos hechos. Y la relación que en realidad guarda con ellos no queda afectada por mi conocimiento o no conocimiento de ella.

La teoría de la verdad como correspondencia con los hechos no puede aplicarse, por supuesto, a las proposiciones analíticas de la lógica y de la matemática pura. Porque en tal caso la verdad "se sigue de la forma de las sentencias".[40]

37. *Investigación*, p. 305.
38. *Mi evolución filosófica*, p. 189. Cf. *Conocimiento humano*, pp. 164-165.
39. *Conocimiento humano*, p. 169. Parece necesaria una especificación mayor de tales "circunstancias generales".
40. Ibid., p. 128.

Pero en su aplicación a las afirmaciones o declaraciones empíricas puede decirse que tal teoría representa una posición de sentido común. El hombre corriente diría seguramente que la afirmación empírica de unos hechos es verdadera o falsa por su relación con un hecho o unos hechos.[41] El problema se plantea sólo cuando intentamos dar una idea adecuada y exacta del concepto de correspondencia a este propósito. ¿Qué se entiende exactamente por tal? Russell es consciente de este problema. Pero nos dice que "toda creencia que no sea simplemente un impulso a obrar tiene la naturaleza de un cuadro, combinado con un sentimiento de aseveración o de negación; en el primer caso, es 'verdadera' si existe un hecho que guarde con el cuadro el parecido que tiene un prototipo con respecto a una imagen; en el segundo caso, es 'verdadera' si no existe tal hecho. Una creencia no verdadera es llamada 'falsa'. Esta es una definición de la 'verdad' y el 'error' "[42]

En mi opinión, la introducción de términos como sentimiento aseverativo y sentimiento negativo en una definición de la verdad está lejos de ser feliz. No obstante, y dejando este aspecto, está claro que Russell concibe la correspondencia según la analogía de la representación pictórica. Pero aunque tal vez pueda hablarse de cuadros verdaderos y falsos, lo que estrictamente hablando es verdadero o falso no es el cuadro, sino la afirmación que expresa su correspondencia o no correspondencia con un objeto o conjunto de objetos. Así, pues, seguramente la relación de correspondencia que hace a una afirmación verdadera debe ser, como en el *Tractatus* de Wittgenstein, una correspondencia estructural entre la proposición y el hecho o los hechos que funcionan como su verificador o sus verificadores. Russell nota, sin embargo, que la relación no siempre es simple o de un sólo tipo invariable.

3. No es preciso decir que ningún examen de una creencia, como dice Russell, o de una afirmación empírica nos dirá si es verdadera o falsa. Para averiguarlo hay que recurrir a la prueba empírica. Pero Russell ha dicho que en otro sentido u otros sentidos podemos inferir algo sobre el mundo a partir de las propiedades del lenguaje. Más aún, no es algo que haya dicho sólo una vez o de paso. Por ejemplo, en *Los principios de las matemáticas* indicaba que si bien las distinciones gramaticales no pueden ser asumidas sin más para indicar las verdaderas distinciones filosóficas, "el estudio de la gramática, en mi opinión, puede arrojar mucha más luz sobre los problemas filosóficos de lo que los filósofos suelen suponer".[43] Además, incluso en *Bosquejo de la filosofía*, donde lleva la interpretación conductivista del lenguaje a su último extremo, sugería que "ciertas

41. No es necesario que los hechos sean extralingüísticos. Porque podemos, evidentemente, expresar afirmaciones sobre *palabras*, que son verdaderas o falsas por su relación con los hechos lingüísticos. Por supuesto que esto no puede aplicarse, por ejemplo, a las definiciones estipulativas. Pero en cualquier caso, esto quedaría excluido por la costumbre de Russell de predicar la verdad o falsedad de las *creencias*. Porque la simple declaración de que uno intenta usar una determinada palabra en cierto sentido no puede definirse como creencia.

42. *Conocimiento humano*, p. 170.

43. P. 42.

conclusiones metafísicas de gran importancia y más o menos escépticas",[44] podían deducirse del estudio de la relación entre el lenguaje y las cosas. Posteriormente, en *Una investigación*, se unió a los filósofos que "infieren ciertas propiedades del mundo a partir de las propiedades del lenguaje",[45] y expresó su convicción de que, "en parte, a través del estudio de la sintaxis podemos adquirir un conocimiento considerable sobre la estructura del mundo".[46] Más aún, en *Mi evolución filosófica* cita para confirmarlo el párrafo de donde hemos sacado la afirmación anterior: "No tengo nada que añadir a lo que allí dije".[47]

Es evidente que Russell no pretende que podamos inferir sin más ciertas propiedades del mundo a partir de las formas gramaticales tal como se dan en el lenguaje ordinario. Si tal pudiera hacerse, podría inferirse la metafísica de la "sustancia-accidente" de la forma proposicional "sujeto-predicado", cuando hemos visto que Russell elimina el concepto de sustancia mediante el análisis reductivo.[48] Tampoco quiere decir Russell que del hecho de que pueda eliminarse un término, en el sentido de que las sentencias en que tal término aparece puedan traducirse a sentencias con un valor de verdad equivalente donde el término no aparezca, podamos inferir que no existe ninguna entidad correspondiente al término en cuestión. Como se ha notado ya, el hecho de que el término "la montaña de oro" pueda eliminarse no demuestra que no existe una montaña de oro. Tal vez demuestre que no es necesario postular tal montaña. Pero los fundamentos que tenemos para pensar que en realidad no hay tal montaña son empíricos y no lingüísticos. De igual modo, el que pueda eliminarse la "semejanza" no prueba en sí que no exista una entidad correspondiente a la "semejanza". Tal vez demuestre que no podemos inferir esta entidad del lenguaje; pero demostrar que el lenguaje no nos da ningún fundamento adecuado para inferir una entidad subsistente llamada "semejanza" no es lo mismo que demostrar que de hecho no existe tal entidad. Cuando se refiere a sentencias donde la palabra "semejanza" no puede sustituirse por "semejante" u otra palabra parecida, Russell indica que "no es necesario que se reconozca esta última".[49] Y parece obvio que había decidido ya, y lo había hecho correctamente, pero basándose en fundamentos no puramente lingüísticos, que sería absurdo postular una entidad llamada "semejanza". Por esto dice que si hay sentencias en las cuales "semejanza" no pueda sustituirse por "semejante", "no hay ninguna necesidad de aceptarlas".

El problema puede, pues, formularse de la siguiente manera: ¿pueden inferirse las propiedades del mundo de las propiedades indispensables de un lenguaje lógicamente purificado y reformado? La respuesta a esta pregunta parece

44. P. 275.
45. P. 341.
46. P. 347.
47. P. 173.
48. Según Russell, si Aristóteles hubiera escrito en chino en lugar de en griego, hubiera desarrollado una filosofía algo distinta.
49. *Investigación*, p. 347.

depender en gran parte del sentido dado aquí al término "inferir". Si significa que un lenguaje lógicamente puro puede servir como premisa última de la cual puedan deducirse las propiedades del mundo, la validez de tal idea me parece discutible. Por una parte, habría que demostrar que ninguna decisión ontológica, apoyada en una base que no pueda razonablemente ser descrita como puramente lingüística, hubiera influido en la construcción del lenguaje lógicamente puro. En otras palabras, habría que demostrar que la imposición de los elementos principales del lenguaje no ha estado influida y guiada por convicciones de fundamento empírico sobre los elementos de la realidad extralingüística.

Ahora bien, si la afirmación de que podemos inferir ciertas propiedades del mundo de unas propiedades del lenguaje simplemente significa que podemos hallar que si es necesario hablar de un modo determinado de ciertas cosas, existe al menos una fuerte presunción de que hay alguna razón en las cosas por sí mismas para que se dé tal necesidad, la afirmación de Russell parece razonable. El lenguaje se ha desarrollado a través de los siglos como respuesta a la experiencia y a las necesidades del hombre. Y si encontramos, por ejemplo, que no podemos dejar de decir que dos o más cosas son parecidas o similares, es probable que ciertas cosas sean sin duda de tal índole que puedan describirse adecuadamente como parecidas o semejantes, y que el mundo no consista sólo en individuos heterogéneos y no relacionados. Pero, a la larga, la cuestión de si realmente hay cosas que puedan aproximadamente ser descritas de ese modo, es una cuestión que debe ser decidida empíricamente.

Tal vez podría objetarse que no podemos hablar en absoluto de las "cosas" sin implicar una cierta semejanza. Porque si hay cosas, éstas deben parecerse en el hecho de ser cosas o seres. Esto es sin duda cierto. Y en este sentido podemos inferir del lenguaje que la semejanza es un elemento del mundo. Pero esto no altera el hecho de que es en último término a través de la experiencia y no del lenguaje por donde sabemos que hay cosas. El estudio del lenguaje puede ayudarnos sin duda a agudizar nuestro conocimiento de los elementos de la realidad extralingüística y a hacernos ver lo que tal vez no hayamos visto antes. Pero que el lenguaje sirva como última premisa para inferir las propiedades del mundo, parece altamente discutible.

CAPÍTULO XXI

BERTRAND RUSSELL (3)

Notas introductorias. — La más temprana filosofía moral de Russell y la influencia de Moore. — El instinto, el entendimiento y el espíritu. — La relación del juicio de valor con el deseo. — La ciencia social y el poder. — La actitud de Russell frente a la religión. — La naturaleza de la filosofía según Russell. — Algunas observaciones críticas.

1. Hasta ahora hemos tratado de los aspectos más abstractos de la filosofía de Russell. Pero hemos indicado que su primer libro trataba de la *German Social Democracy* (*La socialdemocracia alemana*, 1896). Y a la par o en los intervalos de sus publicaciones sobre matemáticas, lógica, teoría del conocimiento, filosofía de la ciencia, etc., ha producido una catarata de libros y artículos sobre temas éticos, sociales y políticos. En el Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Amsterdam en 1948, un profesor comunista de Praga se refirió a Russell como ejemplo del filósofo encerrado en su torre de marfil. No obstante, sea cual sea el valor que uno pueda dar a las ideas de Russell en este o aquel campo de investigación y estudio, este juicio en particular era evidentemente absurdo. Porque Russell no sólo ha escrito sobre temas de interés práctico, sino que ha realizado activas campañas en apoyo de sus ideas. Nos hemos referido ya a su encarcelamiento hacia el final de la Primera Guerra Mundial. Durante la Segunda simpatizó con la lucha contra los nazis, y después de la guerra, cuando los comunistas fueron apoderándose de una serie de países, criticó profundamente algunos de los aspectos más desagradables de la política y conducta comunistas. Con otras palabras, sus manifestaciones estuvieron por lo menos una vez de acuerdo con la actitud oficial de su país. Y en 1949 el rey Jorge VI le otorgó la Orden del Mérito.[1] En los últimos años no sólo ha trabajado por la instauración de un sistema de gobierno internacional, sino que ha apoyado también el movi-

1. No pretendo decir, por supuesto, que este alto honor no fuera un tributo a la eminencia de Russell como filósofo.

miento por el desarme nuclear. De hecho, llevó tal compromiso al extremo de tomar parte personalmente en el movimiento de desobediencia civil. Y como se negó a pagar la multa impuesta, su actividad le mereció una semana, más o menos, de cárcel.[2] Así, incluso a edad muy avanzada, Russell ha seguido luchando a favor del bienestar de la humanidad, tal como él lo concibe. Y la acusación de "filósofo encerrado en su torre de marfil" está claro que es especialmente inapropiada.

En el próximo apartado, sin embargo, trataremos de los aspectos más teóricos del pensamiento ético y político de Russell. El gran público le conoce mejor, evidentemente, por sus escritos sobre temas concretos. Pero quedaría fuera de lugar en una historia de la filosofía hablar de las opiniones de Russell sobre, por ejemplo, el sexo [3] o el desarme nuclear, especialmente cuando él mismo no considera que los estudios sobre dichos temas concretos pertenezcan a la filosofía en sentido estricto.

2. El primer capítulo de *Philosophical Essays* (*Ensayos filosóficos*, 1910) se titula "The Elements of Ethics" ("Los elementos de la ética") y constituye el resumen de un artículo sobre el determinismo y la moral, que apareció en el *Hibbert Journal* en 1908, y de dos artículos sobre ética, que aparecieron en 1910 en los números de febrero y mayo del *New Quarterly*. En este período Russell sostenía que el fin de la ética era descubrir las proposiciones verdaderas sobre la conducta virtuosa y viciosa, y que era una ciencia. Si preguntamos por qué debemos realizar ciertas acciones, llegaremos a una serie de proposiciones básicas que no pueden demostrarse. Pero éste no es un elemento peculiar de la ética, y no debilita su pretensión de ciencia.

Ahora bien, si preguntamos por las razones que nos obligan a realizar ciertas acciones y a no realizar otras, la respuesta en general nos remitirá a las consecuencias. Y si partimos del supuesto de que una acción es buena porque tiene consecuencias buenas o conduce a un bien, está claro que por lo menos algunas cosas deben ser buenas en sí mismas. No todo puede ser bueno. Si así fuera, no podríamos distinguir entre acciones buenas y malas. Y ciertas cosas pueden considerarse buenas en cuanto son medios para algo. Pero no podemos prescindir del concepto de cosas intrínsecamente buenas, cosas que posean la propiedad de la bondad "con total independencia de nuestra opinión sobre el tema, de nuestros deseos o de los de los demás".[4] Es cierto que la gente a veces sostiene opiniones distintas sobre lo que es bueno. Y puede resultar difícil decidir entre tales opiniones. Pero esto no significa que no haya nada que *sea* bueno. En realidad,

2. Hay que reconocer que este breve período lo pasó en la enfermería de la cárcel, y no bajo las condiciones corrientes del régimen carcelario.

3. Puede anotarse de paso que en 1940 se le canceló a Russell el contrato con el College of the City of New York por sus ideas sobre el matrimonio y el comportamiento sexual. Es cierto que se le dio una cátedra en la Barnes Foundation, de Filadelfia, pero tal empleo duró sólo hasta 1943. El episodio de Nueva York provocó una aguda controversia, que no creo necesario comentar aquí.

4. *Philosophical Essays* (*Ensayos filosóficos*), p. 10.

"*bueno* y *malo* son cualidades que pertenecen a los objetos independientemente de nuestras opiniones, exactamente como ocurre con las cualidades *redondo* y *cuadrado*".[5]

Aunque la bondad sea una propiedad objetiva de ciertas cosas, es indefinible. No puede, pues, identificarse, por ejemplo, con lo agradable. Lo que proporciona un placer puede ser bueno. Pero si lo es, es porque posee, además de la propiedad de ser placentero, la cualidad indefinible de la bondad. "Bueno" no es más sinónimo de "placentero" que de "existente".

Ahora bien, si partimos del hecho de que la bondad es una propiedad intrínseca, indefinible, de ciertas cosas, sólo podrá percibirse inmediatamente. Y el juicio que exprese tal percepción no podrá someterse a ninguna prueba. Se plantea la pregunta, pues, de si las diferencias entre tales juicios debilitan o incluso minan completamente la tesis de que pueda conocerse lo bueno. Russell evidentemente no niega que haya habido y haya juicios distintos sobre lo que es bueno y malo. Al mismo tiempo, tales diferencias, en su opinión, no son ni tan grandes ni tan hondas como para que nos obliguen a abandonar la idea del conocimiento moral. De hecho, las diferencias reales entre los juicios de distintos hombres respecto a la bondad y la maldad intrínseca "son, creo, realmente muy raras".[6] Allí donde se dan, lo que debe hacerse es examinarlas más de cerca.

Según Russell, las diversidades reales de opinión no surgen tanto con respecto a la bondad y la maldad intrínsecas, como a la bondad y la maldad de las acciones. Porque una acción es objetivamente buena "cuando, entre todas las posibilidades, es la única que probablemente producirá los mejores resultados".[7] Y es obvio que la gente puede llegar a conclusiones distintas sobre los medios, aun cuando esté de acuerdo sobre los fines. En tales circunstancias, el agente moral actuará de acuerdo con el juicio a que llegue después de haber reflexionado lo que sea necesario en el caso en cuestión.

La tesis de que la bondad es una propiedad intrínseca, indefinible, de ciertas cosas, unida a la subordinación de los conceptos de derecho y deber al concepto del bien, muestra evidentemente la influencia del amigo de Russell, G. E. Moore. Y tal influencia persiste, por lo menos hasta cierto punto, en *Principles of Social Reconstruction* (*Principios de reconstrucción social*, 1916). Russell trata aquí principalmente de temas políticos y sociales; y nos dice que no escribió el libro en cuanto filósofo. Pero cuando dice: "considero que la mejor vida es la que se fundamenta en impulsos creativos",[8] y explica que por impulsos creativos entiende aquellos cuyo fin es crear cosas buenas o valiosas, como el conocimiento, el arte y la buena voluntad, su punto de vista está sin duda en armonía con el de Moore.

5. Ibid., p. 11.
6. Ibid., p. 53.
7. Ibid., p. 30.
8. *Principles of Social Reconstruction* (*Principios de reconstrucción social*), p. 5.

3. Al mismo tiempo, aunque es cierto que en *Principios de reconstrucción social* no hay ninguna retractación de las ideas que Russell tomó de Moore, puede descubrirse tal vez en ciertos aspectos de lo que dice una tendencia a hacer al bien y al mal relativos al deseo. En cualquier caso, hay una fuerte tendencia a interpretar la moral a la luz de la antropología, de una determinada doctrina sobre la naturaleza humana. No pretendo decir que esto sea necesariamente malo sino más bien que Russell se aparta de un punto de vista puramente mooreano en el campo de la ética.

"Toda actividad humana", confirma Russell, "surge de dos fuentes: el impulso y el deseo".[9] Puesto que sigue diciendo que la supresión de un impulso por los propósitos, deseos y voluntad significa la supresión de la vitalidad, uno tiende naturalmente a pensar que está hablando del deseo consciente. No obstante, el deseo que está en la base de la actividad humana es probablemente y en primer lugar un deseo inconsciente. Y en *El análisis del entendimiento* Russell insiste, bajo la influencia de la teoría psicoanalítica, en que "todos los deseos primitivos son inconscientes".[10]

La manifestación del impulso natural es en sí buena, porque el hombre posee "un principio central de crecimiento, una necesidad instintiva que le lleva en una dirección determinada, al igual que los árboles buscan la luz".[11] Pero esta aserción del impulso natural, que a veces nos recuerda a Rousseau, necesita una explicación. Si seguimos sólo el impulso natural, nos quedamos ligados a él y no podemos controlar nuestro ambiente de modo constructivo. El entendimiento, el pensamiento objetivo impersonal, es el que ejerce una función crítica con respecto al impulso y al instinto y nos permite decidir qué impulsos deben ser suprimidos o apartados, porque estén en contradicción con otros impulsos o porque el ambiente haga imposible o indeseable su satisfacción. Es también el entendimiento el que nos permite controlar hasta cierto punto nuestro ambiente de modo constructivo. Así, pues, aunque insiste en los principios de "vitalidad", Russell no aprueba en general el impulso.

Hemos visto que Russell atribuye las actividades humanas a dos fuentes: el impulso y el deseo. Más tarde las atribuye al "instinto, entendimiento y espíritu".[12] El instinto es la fuente de la vitalidad, en tanto el entendimiento ejerce una función crítica con respecto al instinto. El espíritu es el principio de los sentimientos impersonales y nos permite trascender la búsqueda de la satisfacción puramente personal al sentir el mismo interés por las alegrías y las penas de los demás que por las nuestras, al preocuparnos por la felicidad de la raza humana como totalidad y al servir a unos fines que en cierto sentido son suprahumanos, como la verdad, la belleza o, en las personas religiosas, Dios.

9. Ibid., p. 12.
10. P. 76.
11. *Principios de reconstrucción social*, p. 24.
12. Ibid., p. 205.

Tal vez podamos aceptar la sugerencia del profesor J. Buchler [13] de que para Russell el impulso y el deseo son las formas básicas de un estímulo inicial, en tanto el instinto, el entendimiento y el espíritu son las categorías bajo las cuales pueden clasificarse las actividades humanas tal como las conocemos. En cualquier caso es evidente que Russell piensa en una integración progresiva de los deseos e impulsos bajo el control del entendimiento, en el individuo y en la sociedad. Al mismo tiempo, insiste en la función del espíritu en tanto hace posible el sentimiento impersonal. Porque "si la vida tiene que ser totalmente humana, debe servir a un fin que en cierto sentido parece estar fuera de la vida humana".[14]

4. Aun cuando en *Principios de reconstrucción social* Russell retuvo, no sin cierto recelo, la idea mooreana de que podemos tener un conocimiento intuitivo de la bondad y maldad intrínsecas, no conservó durante mucho tiempo tal idea. Por ejemplo, después de indicar, en un ensayo popular, *What I Believe* (*Lo que yo creo*, 1925) que la vida buena es la que está inspirada en el amor y guiada por el conocimiento, explica que no se está refiriendo al conocimiento ético. Porque "no creo que haya, estrictamente hablando, un conocimiento ético".[15] La ética se distingue de la ciencia por el deseo, más que por cualquier forma especial de conocimiento. "Se desean unos determinados fines, y la conducta adecuada es la que conduce a ellos." [16] De igual modo, en *Bosquejo de la filosofía* (1927) dice Russell que ha abandonado la teoría del bien de Moore como cualidad intrínseca indefinible, y se refiere a la influencia que ha tenido en su pensamiento a este respecto *Winds of Doctrine* (*Vientos de doctrina*, 1926) de Santayana. Afirma ahora que el bien y el mal son "consecuencias del deseo".[17] El lenguaje es, por supuesto, un fenómeno social y, hablando en general, aprendemos a aplicar la palabra "bueno" a las cosas deseadas por el grupo social al cual pertenecemos. Pero "en primer lugar, decimos que algo es 'bueno' cuando lo deseamos, y 'malo' cuando le profesamos aversión".[18]

Reducir la posición ética de Russell sólo a lo dicho sería, sin embargo, simplificarla demasiado. En primer lugar, el elemento utilitarista de sus ideas éticas originales, elemento común a Russell y a Moore, ha permanecido inalterable. Es decir, Russell ha seguido considerando buenas aquellas acciones cuyas consecuencias son buenas, y malas aquellas que producen malas consecuencias. Y en este campo restringido es posible el conocimiento. Por ejemplo, si dos hombres están de acuerdo en que un determinado fin *X* es deseable y, por lo tanto, bueno, pueden discutir perfectamente qué acción o serie de acciones posibles podrá alcanzar con más probabilidades tal fin. Y en principio pueden

13. En *The Philosophy of Bertrand Russell* (*La filosofía de Bertrand Russell*), editada por P. A. Schilpp, p. 524.
14. *Principios de reconstrucción social*, p. 245.
15. P. 37.
16. P. 40.
17. *An Outline of Philosophy* (*Bosquejo de la filosofía*), p. 238.
18. Ibid., p. 242.

llegar a un acuerdo respecto a la conclusión, que representará un conocimiento probable.[19] Pero aunque el contexto sería ético, el conocimiento alcanzado no sería en ningún modo específicamente distinto del conocimiento de los medios adecuados para alcanzar un determinado fin dentro de un contexto no ético. Dicho de otro modo, no se trataría de un tipo especial de conocimiento llamado "ético" o "moral".

Ahora bien, cuando pasamos de un examen de los fines apropiados para alcanzar un fin determinado a unos juicios de valor sobre los fines mismos, la situación cambia. Hemos visto que Russell alguna vez sostuvo que las divergencias de opinión sobre los valores no son lo suficientemente grandes como para que sea irracional decir que podemos tener y en realidad tenemos un conocimiento inmediato del bien y el mal intrínsecos; con otras palabras, una intuición ética. Pero abandonó esta idea y llegó a la conclusión de que la divergencia de opinión sobre los valores es básicamente "una divergencia de gustos, no referida a ninguna verdad objetiva".[20] Si, por ejemplo, me dice alguien que la crueldad es buena,[21] está claro que puedo estar de acuerdo con él por lo que se refiere a las consecuencias prácticas de tal juicio. Pero si sigue manteniendo su juicio, aun dándose cuenta de lo que "significa", no puedo demostrarle teóricamente que la crueldad está mal. Cualquier "argumento" que pueda emplear es en realidad un artificio persuasivo destinado a cambiar los deseos del hombre. Y si tal artificio fracasa, no hay nada más que decir. Evidentemente, si alguien afirma deducir un determinado juicio de valor de otros juicios de valor y uno piensa que tal supuesta deducción es lógicamente errónea, puede indicarlo así. Y si alguien entendiera por "*X* es bueno" únicamente que *X* tiene unas determinadas consecuencias empíricas, podríamos discutirle si *X* tiende o no en la práctica a producir tales efectos. Porque éste sería un asunto puramente empírico. Pero no diría probablemente, aun en este caso, "*X* es bueno", si no aprobara sus consecuencias; y su aprobación expresaría un deseo o un determinado gusto. A la larga, pues, llegamos a un punto donde no juegan ya ningún papel la prueba o la refutación teóricas.

Puede aclararse el asunto de la siguiente manera: tal vez Russell se haya expresado a veces de forma que parezca dar a entender que en su opinión los juicios de valor son cuestión de gusto puramente personal, sin implicar a nadie en ningún sentido; pero ésta no es ciertamente su opinión. Según el, los juicios de valor pertenecen en realidad al modo optativo. Decir "*X* es bueno" es decir "ojalá todo el mundo deseara a *X*", y decir "*y* es malo" significa "ojalá todo el mundo sintiera aversión por *y*".[22] Y si se acepta tal análisis, es obvio que "la

19. No sería un conocimiento cierto o demostrativo, pero tampoco el conocimiento científico es un conocimiento cierto.

20. *Religion and Science* (1935) *Religión y ciencia*, p. 238.

21. La afirmación "creo que la crueldad es buena", o "apruebo la crueldad", sería una afirmación empírica ordinaria referida a un hecho psicológico. "La crueldad es buena", sin embargo, es un juicio de valor.

22. En su *Replies to Criticism* (*Respuestas al criticismo*) dice Russell: "No creo que un juicio ético exprese ***meramente***

crueldad es mala", tomada en el sentido "ojalá todo el mundo sintiera aversión por la crueldad", no puede decirse que sea más verdadera o falsa que "ojalá todo el mundo apreciara el buen clarete". Así, no se trata de demostrar que el juicio "la crueldad es mala" sea verdadero o falso.

Por supuesto, Russell sabe perfectamente que, en un cierto sentido, es verdad decir que no importa mucho que un hombre aprecie o no el buen vino, en tanto puede importar mucho que la gente apruebe o no la crueldad. Pero Russell juzgaría estas consideraciones prácticas como irrelevantes para el problema puramente filosófico del análisis correcto del juicio de valor. Si digo "la crueldad es mala", es evidente que haré todo cuanto esté a mi alcance para que la educación, por ejemplo, no lleve precisamente a alentar la creencia de que la crueldad sea admirable. Pero si acepto el análisis de Russell del juicio de valor, debo admitir que mi valoración de la crueldad no es demostrable teóricamente.

Ahora bien, a Russell se le ha criticado a veces por dar una expresión vehemente a sus propias convicciones morales, como si esto fuera inconsecuente con su análisis del juicio de valor. Pero puede dar, y en realidad lo ha hecho, la respuesta evidente de que en su opinión los juicios de valor expresan deseos, y puesto que él tiene fuertes deseos, es natural que los exprese vehementemente. Y tal respuesta parece totalmente válida dentro de su alcance. Al mismo tiempo, cuando recordamos que está dispuesto a condenar ciertas formas de conducta, tal el tratamiento dado a los infortunados prisioneros de Ausschwitz, aun cuando pudiera demostrarse que tal conducta redundara en último término en beneficio de la raza humana y en aumento de la felicidad general, es muy difícil prescindir de la impresión de que Russell en realidad piensa que, después de todo, ciertas cosas son intrínsecamente malas, tanto si otra gente piensa que lo son como si no.

Sin duda, Russell mismo parece tener la sospecha de que éste sea el caso. Porque después de indicar que no ve una inconsistencia lógica entre su teoría ética y la expresión de fuertes preferencias morales, añade que todavía no está del todo satisfecho. No le satisface su propia teoría ética, pero las teorías de los demás las encuentra aún menos satisfactorias.[23] Así, tal vez quepa decir que si bien a Russell le gustaría poder volver a la teoría del bien y del mal intrínsecos, al mismo tiempo está convencido de que una filosofía verdaderamente empírica y científica no puede descubrir ni la propiedad indefinible del bien, de Moore, ni reconocer la existencia de unos principios morales evidentes por sí mismos.

Una posible objeción al análisis del juicio de valor de Russell consistiría en decirle que no representa en absoluto lo que la gente cree que dice al expresar tales juicios. Pero a Russell nunca le ha preocupado mucho lo que piense el no filósofo. Tampoco ha sido nunca aficionado al "lenguaje ordinario". Es compren-

un deseo; estoy de acuerdo con Kant en que debe haber un elemento de universalidad en él". *La filosofía de Bertrand Russell*, editada por P. A. Schilpp, p. 722.

23. Cf. *La filosofía de Bertrand Russell*, editada por R. A. Schilpp, p. 724.

sible, sin embargo, que algunos filósofos morales más jóvenes [24] hayan intentado un estudio del juicio de los valores que se fije más en el lenguaje corriente y en sus implicaciones y, por otra parte, se abstenga de reintroducir la propiedad no natural indefinible de Moore.

5. Hay por lo menos una parte de la ética que Russell considera como perteneciente a la filosofía en un sentido estricto, a saber, el análisis del juicio de valor, la doctrina de que para exhibir la forma lógica de tales juicios uno tiene que expresarlos más bien en el modo optativo que en el indicativo. Pero Russell considera que la teoría social y política queda completamente fuera de la esfera de la filosofía, en el sentido propio del término. Así, si podría parecer extraño el silencio absoluto sobre tales teorías, no se necesita ninguna justificación para tratarlas en forma breve y esquemática.

En un famoso ensayo que escribió en 1902, Russell hablaba de "la tiranía del poder no humano",[25] la aplastante indiferencia de la Naturaleza frente a los ideales y valores humanos, y condenaba también el culto al poder por el poder, la fuerza y el credo del militarismo. Veía al hombre volviendo la espalda al poder indiscriminado y creando su propio reino de valores ideales, aun cuando este reino estuviera destinado en último término a la extinción total. Tal vez parezca, pues, algo sorprendente a primera vista encontrar a Russell diciendo en 1938 que se equivocan los economistas que piensan que el interés propio es el motivo fundamental de la vida social, y que el concepto básico de la ciencia social es el poder.[26] Porque si la palabra "poder" se interpretara en el mismo sentido en que Russell condenaba el poder en 1902, parecería deducirse que en 1938 Russell había cambiado radicalmente de opinión o estaba recomendando a los hombres que abandonaran la vida social y política, algo que estaba muy lejos de su intención.

De hecho, sin embargo, Russell no ha cedido jamás en su disgusto por el "poder desnudo" y en su condena del amor al poder por sí mismo. Cuando dice que el poder es el concepto básico de la ciencia social y que las leyes de la dinámica social no pueden establecerse más que a la luz de tal poder, está usando el término en el sentido de "la producción de los efectos a que se tiende".[27] Y cuando dice que, aunque sea cierto que el deseo de comodidades y de confort material obra en la vida humana, el amor al poder es más fundamental, entiende por "amor al poder" "el deseo de ser capaz de producir los efectos queridos sobre el mundo exterior, sea humano o no humano".[28] La bondad o la maldad del amor al poder, en este sentido, depende de la naturaleza de los efectos que un hombre o un grupo quieren producir.

24. Pienso, por ejemplo, en Mr. R. M. Hare, de Oxford.
25. *Mysticism and Logic* (*Misticismo y lógica*), p. 49 (también, *Ensayos filosóficos*, p. 62).
26. Cf. *Power A New Social Analysis* (1938) (*Poder: un nuevo análisis social*), p. 10. Nos referiremos a esta obra simplemente como *Poder*.
27. *Poder*, p. 35.
28. Ibid., p. 274.

Podría explicarse de la siguiente manera: en *Power*, Russell parte del supuesto de que la energía es el concepto básico de la física. Busca luego el concepto básico de la ciencia social y lo encuentra en el poder. Y puesto que el poder, como la energía, pasa constantemente de uno a otro, asigna a la ciencia social la función de descubrir las leyes de la transformación del poder. Pero si bien Russell rechaza por irrealista la teoría económica de la historia, en cuanto minimiza el papel de la fuerza motriz fundamental de la vida social, no intenta, sin embargo, clasificar todas las actividades humanas en términos de poder. Por ejemplo, es posible buscar el saber por amor al poder, es decir, del control; y este impulso ha sido cada vez más manifiesto en la ciencia social. Pero puede buscarse también el saber con un espíritu contemplativo, por amor al objeto en sí mismo. De hecho, "el amante, el poeta y el místico encuentran una satisfacción más plena de lo que quien busca el poder pueda conocer jamás, puesto que pueden permanecer en el objeto de su amor".[29]

Si se define el poder como la producción de unos determinados efectos previamente queridos, y el amor al poder como el deseo de producir tales efectos, se sigue evidentemente que el poder no es un fin en sí mismo, sino un medio para alcanzar unos fines ajenos a sí mismo. Y según Russell "el fin último de los que tienen poder (y todos tenemos un poco) debe ser la promoción de la cooperación social, no en un determinado grupo contra otro, sino en toda la raza humana".[30] La democracia se propugna en tanto es una defensa contra el ejercicio arbitrario del poder.[31] Y el ideal de la cooperación social en el conjunto de la raza humana apunta al concepto de un gobierno internacional con la autoridad y el poder suficientes para prevenir el surgimiento de hostilidades entre las naciones.[32] La ciencia ha contribuido a unificar el mundo a un nivel tecnológico. Pero la política se ha quedado detrás de la ciencia; y no hemos logrado aún una organización internacional efectiva, capaz de utilizar los buenos frutos de la ciencia y de prevenir al mismo tiempo los males que la ciencia ha hecho posibles.

Esto no significa, por supuesto, que la organización social sea para Russell el único fin valioso de la vida. De hecho, es más un medio que un fin, un medio para la promoción de una vida buena. El hombre tiene impulsos adquisitorios y de pillaje; y es función esencial del Estado controlar la manifestación de tales impulsos en los individuos y en los grupos, como sería función del gobierno internacional controlar la manifestación de tales impulsos en los distintos Estados. Pero el hombre tiene también impulsos creativos, "impulsos dirigidos a poner en

29. *The Scientific Outlock* (*Panorama científico*, 1931), p. 275.

30. *Poder*, p. 283.

31. A Russell puede llamársele socialista, pero ha puesto de relieve los peligros del socialismo divorciado de la democracia efectiva.

32. Si en los últimos años Russell se ha dedicado más a apoyar la campaña por el desarme nuclear que la campaña por un gobierno internacional, es sin duda porque el programa de realizar un gobierno internacional efectivo por acuerdo común parece algo remoto, mientras que en cualquier momento podría estallar una suicida guerra mundial.

el mundo algo que nadie pueda quitar".[33] Y es función del gobierno y la ley facilitar la manifestación de tales impulsos, en lugar de controlarlos. Aplicado esto al gobierno internacional, significaría que las distintas naciones deben tener libertad para desarrollar sus propias culturas y formas de vida.

El análisis de la dinámica social hecho por Russell, basado en la idea del poder, sin duda se expone a la crítica, por demasiado simplista. Pero lo que hay que notar es que Russell ha subordinado consecuentemente el hecho al valor, en el sentido de que ha insistido siempre en la primacía de los fines éticos y en la necesidad de organizar la sociedad humana con vistas a facilitar el desarrollo armonioso de la personalidad humana. No es preciso decir que Russell no pretende que su juicio sobre los fines éticos de la organización social y política y sobre lo que constituye una vida buena esté exento de su propio análisis del juicio de valor. Russell admitiría que tales juicios expresan deseos personales, recomendaciones personales. Y es evidente que por esta misma razón no los considera pertenecientes a la filosofía en un sentido estricto.

6. Aparte de señalar que Russell abandonó la fe en Dios a temprana edad, no hemos dicho nada todavía sobre su actitud con respecto a la religión. Sería en vano buscar una profunda filosofía de la religión en sus escritos. Pero puesto que se ha referido a menudo al tema, parece apropiado dar una idea general de sus opiniones.

Aunque, como J. S. Mill antes que él, Russell sin duda cree que el mal y el sufrimiento en el mundo constituyen una objeción irrefutable contra la fe en un Dios definido como infinitamente bueno y omnipotente, tampoco diría que pueda demostrarse la no existencia de un ser divino trascendente al mundo. Así, técnicamente hablando, Russell es agnóstico. Al propio tiempo, no cree que haya ninguna prueba real de la existencia de Dios. Y es indudablemente claro, por el carácter general de su filosofía, que excluye los argumentos tradicionales de la existencia de Dios. En un análisis fenomenológico de la causalidad, no puede ser válida la inferencia causal de un ser metafenoménico. Y si "el orden, la unidad y la continuidad son invenciones humanas, exactamente como lo son los catálogos y las enciclopedias",[34] no nos puede llevar muy lejos un argumento basado en el orden y la finalidad del mundo. En cuanto a los argumentos aducidos por varios científicos modernos, no hay, por ejemplo, nada en la evolución que justifique la hipótesis de que sea manifestación de un fin divino. Y aun cuando pudiera probarse la tesis de que el mundo tuvo un principio en el tiempo, no podemos inferir que fuera creado. Porque pudo empezar espontáneamente. Tal vez parezca extraño que haya sido así; "pero no hay ninguna ley de la naturaleza que nos diga que las cosas que nos parecen extrañas no deban ocurrir".[35]

33. *Authority and the Individual* (1949) (*La autoridad y el individuo*), p. 105. En esta obra trata Russell del problema de combinar la cohesión social con la libertad individual a la luz de las posibilidades concretas.
34. *Panorama científico*, p. 101.
35. Ibid., p. 122.

No obstante, aunque Russell no cree que haya ninguna prueba para demostrar la existencia de Dios, ha dicho claramente que la fe en Dios en sí misma no podría producirle más reacción hostil que la fe en los cuentos de hadas. Sería simplemente un ejemplo de una fe confortante, pero sin fundamento, en una entidad hipotética, que no haría del hombre un ciudadano peor del que sería de otro modo. Los ataques de Russell van dirigidos principalmente contra las instituciones religiosas cristianas que, a su parecer, han hecho en general más daño que bien; y contra la teología, sólo en cuanto se la ha invocado para apoyar la persecución y las guerras religiosas y en cuanto ha justificado la prevención de ciertos medios para ciertos fines que Russell consideraba deseables.

Al propio tiempo, aunque Russell escribe a menudo con acento volteriano, no es un simple descendiente de *les philosophes*. Confiere un cierto valor a lo que podríamos llamar emoción religiosa y a la actitud religiosa que muestra un serio interés por la vida. Y en la medida en que puede decirse que tiene una religión, se encuentra ésta en la vida del "espíritu" esbozada en *Los principios de reconstrucción social*. Es cierto que este libro aparece en 1916, pero en una fecha muy posterior Russell ha dicho que la expresión de su propia religión personal que considera "menos insatisfactoria es la desarrollada en *Reconstrucción social*".[36]

No nos interesa ahora la polémica de Russell contra el cristianismo. Baste señalar que si bien en ocasiones paga tributo, por ejemplo, al ideal del amor y a la idea cristiana del valor del individuo, predomina el ataque, antes que la alabanza. Y si es cierto que Russell sin duda llama la atención sobre ciertas conocidas manchas negras de la historia del cristianismo, tiende a exagerarlas y, a veces, sacrifica la exactitud a la burla y el sarcasmo. Más importante aquí, sin embargo, es la consideración de que nunca ha intentado disociar sistemáticamente lo que para él tiene un valor en religión, de la fe teológica. Si lo hubiera hecho, posiblemente habría repensado su posición, aunque quizá sea demasiado esperar que se hubiera preguntado seriamente si Dios no es en cierto sentido un presupuesto implícito de algunos de los problemas que él mismo ha planteado.

7. No es posible resumir en una sola frase el concepto de Russell sobre la naturaleza de la filosofía, porque habla de distintos modos en distintas épocas.[37] Y no se ha preocupado nunca de atar cabos y de demostrar detalladamente su mutua adecuación, cómo forman todos ellos un esquema inteligible. Se ha preocupado demasiado por sacar a flote el nuevo tema que cada vez tenía a mano. Al mismo tiempo, no creo que sea muy difícil comprender cómo llegó a expresar ideas bastante distintas sobre la naturaleza y los límites de la filosofía. Tampoco es muy difícil descubrir elementos permanentes en su concepto de filosofía.

En lo que se refiere a su móvil básico, la filosofía ha sido siempre para Rus-

36. *La filosofía de Bertrand Russell*, editada por P. A. Schilpp, p. 726.

37. Russell, por supuesto, es tan libre como cualquier otro de cambiar de opinión. Pero, aparte de esto, hay que recordar, respecto a declaraciones que en abstracto son difícilmente compatibles, que en un contexto dado y por razones polémicas, en ocasiones exagera uno de los aspectos particulares de un tema.

sell la búsqueda del conocimiento, de la verdad objetiva. Y ha manifestado su convicción de que una de las funciones principales de la filosofía es la de comprender e interpretar el mundo, e incluso descubrir, en la medida de lo posible, la naturaleza última de la realidad. Es cierto que Russell cree que en la práctica los filósofos a menudo han querido demostrar creencias preconcebidas; y se ha referido a la famosa afirmación de Bradley de que la metafísica consiste en encontrar malas razones para lo que uno cree por instinto. Está convencido también de que en la práctica algunos filósofos se han servido del pensamiento y del raciocinio para establecer ciertas verdades confortantes en las cuales han creído ver un valor pragmático. Además, al comparar los fines y ambiciones de la filosofía con los fines realmente alcanzados, ha venido a decir a veces que la ciencia era el único medio de adquirir lo que propiamente puede llamarse conocimiento. Pero todo esto no impide que respecto a lo que debe ser la actitud, los motivos y los fines del filósofo, Russell haya sostenido lo que podría definirse propiamente como un punto de vista tradicional. Ello es manifiesto en sus primeros escritos; y también en su ataque posterior contra la filosofía "lingüística", es decir, contra la filosofía que trata exclusivamente de proyectar el llamado lenguaje corriente, basándose en la idea de que los filósofos representantes de tal tendencia han abandonado la importante función de comprender el mundo.[38]

Como hemos dicho ya, sin embargo, el método al cual Russell concede mayor importancia es el análisis. En filosofía general esto significa que el filósofo parte de un saber común o de lo que se concibe como tal saber. Este saber constituye los datos del filósofo. Reduce luego tal complejo de saber, expresado en proposiciones a veces algo vagas y a menudo lógicamente interdependientes, a un número de proposiciones que intenta formular en la forma más simple y exacta posible. Tales proposiciones pasan a formar parte luego de una cadena deductiva, dependiendo lógicamente de unas proposiciones iniciales que hacen las veces de premisas. "El descubrimiento de tales premisas pertenece a la filosofía; pero la función de deducir el conocimiento común de ellas pertenece a las matemáticas, si se interpretan las 'matemáticas' en un sentido algo liberal."[39] Con otras palabras, la filosofía procede por análisis lógico de lo complejo y relativamente concreto a lo más simple y abstracto. Difiere, pues, de las ciencias especiales, que proceden de lo más simple a lo más complejo, y también de las matemáticas puramente deductivas.

No obstante, el filósofo puede encontrarse con que algunas de las premisas implicadas en un cuerpo común de supuesto conocimiento son en sí mismas dudosas. Y el grado de probabilidad de toda consecuencia dependerá del grado de probabilidad de la premisa más dudosa. Así, el análisis lógico no sólo sirve al fin de descubrir las proposiciones o premisas iniciales implicadas. Sirve también

38. Cf. *Mi evolución filosófica*, p. 230.
39. *Our Knowledge of the External World*, (*Nuestro conocimiento del mundo exterior*) p. 214.

para ayudarnos a apreciar el grado de probabilidad inherente a lo que suele entenderse por conocimiento, a las consecuencias de las premisas.

Es muy probable, pues, que el método del análisis se lo sugirieran a Russell sus trabajos de lógica matemática. Y es también comprensible que haya hablado de la lógica como de la esencia de la filosofía, declarando que después de analizar adecuadamente cada problema filosófico se descubre, o bien que no es un problema filosófico en absoluto, o que es un problema lógico, es decir, que es un problema de análisis lógico.[40] Tal análisis está inspirado en el principio de la economía o de la navaja de Ockham, y conduce al atomismo lógico.

Hemos observado, sin embargo, cómo Russell se convirtió a la teoría wittgensteiniana de las proposiciones de la lógica formal y de la matemática pura como sistemas de "tautologías". Y si estudiamos el tema desde este punto de vista, es perfectamente comprensible que haya remarcado la diferencia entre la lógica y la filosofía. Por ejemplo, dice, "afirmo que la lógica no es una parte de la filosofía".[41] Pero decir que la lógica formal, como sistema de tautologías, queda fuera de la filosofía no es ciertamente incompatible con la insistencia en la importancia filosófica del análisis lógico, el análisis reductivo que ha caracterizado el pensamiento de Russell. Es cierto que a medida que sus primeros trabajos de lógica matemática han ido quedando lejos, Russell ha tendido cada vez menos a hablar de la lógica como esencia de la filosofía. Y a medida que ha acentuado el carácter provisional de las hipótesis filosóficas, ha ido ensanchando la distancia entre la filosofía y la lógica en sentido estricto. Así, no se puede decir que Russell no haya cambiado su posición filosófica. En último término, después de haber dicho que la lógica es la esencia de la filosofía, ha declarado que la lógica no es en absoluto parte de la filosofía. Al mismo tiempo hay que recordar que cuando Russell afirmó lo primero quería decir, por lo menos en parte, que el método de la filosofía es o debe ser el del análisis lógico. Y nunca ha dejado de creer en el valor de tal método.

Pero aunque Russell haya conservado su fe en el valor del análisis reductivo, que es un elemento característico de su pensamiento, y haya defendido este tipo de análisis contra la crítica más reciente, es innegable que su concepción general de la filosofía ha sufrido un cambio considerable. Hemos visto que en una época distinguía entre el método filosófico, por una parte, y el método científico por otra. Más tarde, sin embargo, vemos que dice que el filósofo debería aprender de la ciencia "los principios, los métodos y las concepciones generales".[42] Con otras palabras, los estudios de Russell sobre la relación entre la filosofía y la ciencia, estudios que realizó posteriormente a su trabajo en lógica matemática y a la primera concepción y uso del análisis reductivo, tuvieron una influencia considerable en su idea general de la filosofía. Así, si en la época en que decía que la

40. Cf. Ibid., p. 42.
41. *Conocimiento humano*, p. 5.
42. *Bosquejo de la filosofía*, p. 2.

lógica era la esencia de la filosofía parecía querer dar a entender que si los problemas filosóficos se analizaran adecuadamente y se redujeran a problemas simples y precisos podrían resolverse uno por uno, más tarde vino a poner de relieve la necesidad, en filosofía, de hipótesis exhaustivas y arriesgadas. Al mismo tiempo, ha demostrado una marcada tendencia a poner en cuestión la capacidad del filósofo para encontrar soluciones reales a sus problemas. Tal vez las notas siguientes sobre las ideas de Russell acerca de la relación entre la filosofía y las ciencias empíricas sirvan para hacer más inteligible la diferencia entre sus distintas declaraciones.

La filosofía, según Russell, presupone a la ciencia, en el sentido de que debe construirse sobre la base de un conocimiento empírico.[43] Sin embargo, en cierto sentido debe trascender a la ciencia. Es evidente que el filósofo no se halla en mejor posición que el científico para resolver los problemas que pertenecen a la ciencia. La filosofía debe tener, pues, problemas propios, y cumplir una determinada función. ¿Cuál es esa función?

Russell ha dicho que la parte más importante de la filosofía consiste en la crítica y aclaración de ciertas nociones que tienden a ser consideradas últimas y a ser aceptadas sin someterlas a la crítica.[44] Tal programa abarca seguramente el examen crítico y la "justificación" de la inferencia científica a la cual nos hemos referido en el capítulo anterior. Pero incluye también la crítica y aclaración de una serie de conceptos que se suponen básicos, tales los del entendimiento y los objetos físicos. Y el cumplimiento de esta función conduce en Russell, como hemos visto, a la interpretación del entendimiento y los objetos físicos como elaboraciones lógicas a partir de unos hechos. Pero hemos visto también que Russell no entiende el análisis reductivo, a tal propósito, como si fuera simplemente un asunto lingüístico, es decir, como si se tratara sólo de encontrar otro lenguaje que sustituyera al del entendimiento y los objetos físicos. En un sentido real, Russell concibe como fin del lenguaje un conocimiento de los constituyentes últimos del universo. Y las entidades de la ciencia física, los átomos, los electrones, etc., se interpretan como elaboraciones lógicas. El análisis filosófico, por lo tanto, no trasciende la ciencia en el sentido de tratar de aclarar unos conceptos confusos que la ciencia da por supuestos. A nivel científico, el concepto de átomo no es confuso. Y si lo es, difícilmente será labor del filósofo el aclararlo. La filosofía trasciende a la ciencia en el sentido de que propone hipótesis metafísicas u ontológicas.

No es de extrañar, pues, que Russell haya dicho que uno de los trabajos propios de la filosofía es el de aventurar hipótesis arriesgadas sobre el universo. Pero esto plantea por lo menos una pregunta. Tales hipótesis ¿deben conside-

43. Cf. por ejemplo, *Mi evolución filosófica*, p. 230, donde Russell critica la filosofía lingüística que, en su opinión, trata de divorciar a la filosofía de la ciencia.

44. *Contemporary British Philosophy* (*Filósofos británicos contemporáneos*), Primera Serie, p. 379, y *Logic and Knowledge*, p. 341.

rarse exclusivamente como hipótesis que la ciencia no puede todavía confirmar o refutar, aunque en principio podría hacerlo? ¿O es que el filósofo puede proponer hipótesis que en principio no son verificables por la ciencia? En otras palabras, ¿la filosofía tiene o no tiene unos problemas característicamente suyos sobre el universo?

Russell habla, de hecho, de los problemas de la filosofía como de problemas que "por lo menos en el momento actual no pertenecen a ninguna de las ciencias especiales",[45] y que por lo tanto la ciencia no está todavía en situación de resolver. Más aún, si las hipótesis de la ciencia son provisionales, mucho más provisionales y tentativas son aún las hipótesis que propone la filosofía como soluciones para sus problemas. De hecho, "la ciencia es lo que más o menos se conoce, y la filosofía es lo que no se conoce".[46] Es cierto que Russell ha reconocido que esta afirmación tenía un sentido jocoso; pero cree que es un donaire justificable si se añade que "la especulación filosófica sobre lo que todavía no conocemos ha demostrado ser un valioso precedente del conocimiento científico exacto".[47] Si se verifican las hipótesis filosóficas, pasan a formar parte de la ciencia y dejan de ser filosóficas.

Este punto de vista representa el que podríamos llamar aspecto positivista de Russell. No pretendo decir que haya sido jamás un "positivista lógico". Porque, como hemos visto, ha rechazado siempre el criterio positivista lógico del significado. Cuando dice que las hipótesis filosóficas no verificadas no constituyen un conocimiento, no está diciendo que no tengan sentido. Al propio tiempo, la afirmación de que "todo conocimiento *definido* —diría yo— pertenece a la ciencia",[48] puede definirse como positivista, si por positivismo entendemos la teoría de que sólo la ciencia proporciona un conocimiento positivo del mundo. Hay que notar, sin embargo, que cuando Russell hace declaraciones de este tipo parece olvidar que, con su teoría de los postulados indemostrables de la inferencia científica, es difícil que pueda decirse confiadamente que la ciencia nos da un concimiento definido, aunque, sin duda, todos creamos que pueda hacerlo.

Esta actitud positivista, sin embargo, no es más que un aspecto de la concepción de Russell sobre los problemas de la filosofía. Porque se ha referido también al filósofo como aquel que se plantea problemas que en principio no pueden recibir una solución científica. Es cierto que en general parece referirse a la filosofía en su sentido popular o histórico. Pero también nota que "casi todos los problemas de mayor interés para una mente especulativa son los que la ciencia no puede resolver".[49] Además, es función de la filosofía estudiar tales proble-

45. *Bosquejo de la filosofía*, p. 1.
46. *Lógica y conocimiento*, p. 281.
47. *Unpopular Essays* (*Ensayos impopulares*, 1950), p. 39.
48. *History of Western Philosophy* (*Historia de la filosofía occidental*, 19459, p. 10.
49. Ibid.,

mas —por ejemplo, el del fin o fines de la vida— aun cuando no pueda resolverlos. Sin duda, tales problemas serían esencialmente problemas filosóficos. Y aun cuando Russell se muestra escéptico acerca del poder de la filosofía para resolverlos, sin duda no los considera faltos de sentido. Al contrario, "una de las funciones de la filosofía es la de conservar vivo el interés por tales problemas".[50]

Hay en realidad desconcertantes yuxtaposiciones de afirmaciones contradictorias en los escritos de Russell. Por ejemplo, en el mismo párrafo en que nos dice que "la filosofía debe darnos a conocer los fines de la vida",[51] afirma también que "la filosofía no puede determinar por sí misma los fines de la vida".[52] Además, después de decir, como ya hemos indicado, que la filosofía debe mantener vivo el interés por problemas como el de si el universo tiene un determinado fin, y que "un cierto tipo de filosofía es una necesidad incluso para los dados a pensar menos",[53] sigue diciendo que "la filosofía es un estado del desarrollo intelectual, y que no es compatible con la madurez mental".[54]

Es posible, por supuesto, hacer desaparecer tales inconsistencias aparentes señalando las distinciones adecuadas de significado y contexto. Pero no es preciso que nos embarquemos ahora en exégesis detalladas de este tipo. Interesa más indicar que en el concepto que tiene Russell de la filosofía confluyen dos actitudes principales. Por una parte se da profunda cuenta de que, gracias a su búsqueda impersonal de la verdad y a su indiferencia con respecto a las creencias preconcebidas y a lo que uno quisiera que fuese verdad, la ciencia constituye un modelo del pensar teorético, y que la filosofía metafísica tiene a este respecto un mal historial. Está convencido también de que si bien las hipótesis científicas son siempre provisionales y están sometidas a una posible revisión, la ciencia nos acerca más que ninguna otra actividad al conocimiento definido sobre el mundo, dentro de nuestra capacidad. De ahí afirmaciones como "todo lo que puede conocerse, puede conocerse por medio de la ciencia".[55] Desde este punto de vista la solución ideal sería que la filosofía cediera el paso a la ciencia. Y si no puede hacerlo en la práctica, puesto que siempre habrá problemas que la ciencia no podrá resolver, la filosofía por lo menos debería ser lo más "científica" posible. Es decir, el filósofo debería resistir la tentación de usar la filosofía para demostrar sus creencias preconcebidas o consoladoras, o como medio de salvación.[56] Y los juicios concretos de valor, así como las reflexiones que dependen de ellos, deberían excluirse de la filosofía "científica".

Por otra parte, no sólo sabe muy bien Russell que la "filosofía", en el sen-

50. *Ensayos impopulares*, p. 41.
51. *Bosquejo de la filosofía*, p. 312.
52. Ibid.
53. *Ensayos impopulares*, p. 41.
54. Ibid., p. 77.
55. *Historia de la filosofía occidental*, p. 863.
56. "En sí, la filosofía no trata ni de resolver nuestros problemas ni de salvar nuestras almas", *Wisdom of the West* (*Sabiduría del Occidente*, 1959), p. 6.

tido popular e histórico del término, cubre un campo mucho mayor del que se admitiría bajo el concepto de filosofía "científica", sino que es consciente también de que hay problemas significativos e importantes que la ciencia no puede resolver y, sin embargo, el conocimiento de ellos amplía nuestros horizontes mentales. Se niega a descartar tales problemas como faltos de sentido. Y aun cuando cree que "lo que la ciencia no puede descubrir, no puede conocerlo la humanidad",[57] está convencido también de que si tuvieran que olvidarse tales problemas "se empobrecería la vida humana",[58] aunque sólo sea porque ellos nos muestran los límites del conocimiento científico. Con otras palabras, una cierta tendencia hacia el positivismo en un sentido general, queda contrarrestada por el sentimiento de que el mundo tiene aspectos enigmáticos, y que negarse a reconocerlos es expresión de un dogmatismo injustificado o de un filisteísmo cerrado.

Podríamos expresarlo de la siguiente manera: según sus propias palabras, uno de los motivos que despertaron en Russell el interés por la filosofía fue el deseo de descubrir si la filosofía podía proporcionar algún apoyo a ciertos tipos de creencia religiosa.[59] También acudió a la filosofía a fin de adquirir un cierto conocimiento. Y en ambas cosas quedó decepcionado. Llegó a la conclusión de que la filosofía no podía proporcionarle ni un fundamento racional de la fe religiosa, ni ninguna certeza en ningún campo. Estaban, por supuesto, las matemáticas; pero las matemáticas no son filosofía. Russell llegó, pues, a la conclusión de que la ciencia, por muy provisionales que sean sus hipótesis y aunque la inferencia científica tenga que apoyarse hasta cierto punto en unos postulados indemostrables, es la única fuente de lo que puede llamarse razonablemente conocimiento definido. Así, la filosofía en un sentido estricto no puede ser mucho más que filosofía de la ciencia y teoría general del conocimiento, además de poder examinar los problemas que la ciencia no es capaz todavía de resolver, pero cuyo planteamiento y discusión puede constituir un estímulo valioso para la ciencia, proporcionándole el necesario elemento de visión anticipadora. Al propio tiempo, a Russell le ha interesado siempre mucho el bienestar de la humanidad, tal como él lo ve. Y por esto, jamás ha dudado en trascender los límites de la filosofía "científica" y tratar aquellos temas que implican juicios explícitos de valor y que sin duda quedan incluidos dentro de la "filosofía", en el sentido popular del término. En cualquier caso, muchas de las aparentes inconsistencias de su pensamiento se explican teniendo en cuenta tales consideraciones. Otras tal vez se deban principalmente a su aversión a volver sobre sus escritos y ponerse de acuerdo sobre el uso del mismo término o, de lo contrario, explicar en cada ocasión el sentido exacto de sus términos. Y tal vez sea también importante señalar que en tanto Russell ha recomendado y el desmenuzamiento de los problemas fi-

57. *Religión y Ciencia*, p. 243.
58. *Ensayos impopulares*, p. 41.
59. Cf. *Mi evolución filosófica*, p. 11.

losóficos mediante el análisis lógico, sin embargo ha apreciado siempre la grandeza y la atracción de las hipótesis y teorías de conjunto.

8. En 1950 Russell recibió el Premio Nobel de literatura. Y no cabe duda de que es un escritor elegante y, si se prescinde de una cierta arbitrariedad en el uso de la terminología, claro. Evidentemente, sus tempranos trabajos sobre lógica matemática no están al alcance del gran público. Pero, aparte de ello, ha llevado el pensamiento filosófico a un amplio círculo de lectores que no podrían embarcarse en la primera *Crítica* de Kant o en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. En cuanto al estilo literario se sitúa, pues, en la tradición de Locke, Hume y J. S. Mill, aunque sus escritos más populares nos recuerdan más a los filósofos franceses de la Ilustración. De hecho, para el gran público, Russell se ha convertido en el patrón del racionalismo y del humanismo no religioso.

Entre los filósofos nadie discute, evidentemente, la influencia de Russell en la moderna filosofía británica y en las corrientes similares de pensamiento en otros países. En algunos países, principalmente en Alemania, se ha dado sin duda una tendencia a relegarlo a un mero "empirista" que hizo alguna cosa buena sobre matemáticas en sus primeros días. No obstante, Russell ha tratado problemas filosóficos de interés e importantes, como son los fundamentos de la inferencia científica y la naturaleza de los juicios de valor. Y aunque algunos devotos del culto del lenguaje ordinario tal vez hayan criticado el análisis reductivo de Russell, creo yo que tal crítica es totalmente inadecuada si se construye en términos simplemente lingüísticos. Por ejemplo, si se interpreta el análisis reductivo como si en principio "Rusia invadió Finlandia" pudiera traducirse a un número determinado de sentencias en las cuales el término "Rusia" no apareciera, sino que sólo se mencionara una serie de individuos,[60] siendo tal la relación entre la sentencia original y la traducción que si la primera fuera verdadera (o falsa) la segunda sería verdadera (o falsa) y *viceversa*, en tal caso la implicación ontológica es que el Estado no es en absoluto una entidad separada de sus miembros. Y parece una crítica totalmente inadecuada si se indica simplemente que en el lenguaje ordinario no podemos dejar de usar términos como "Rusia". Y esto es suficiente verdad. Pero queremos saber entonces cuál es la implicación ontológica de este punto de vista. ¿Tendremos que decir que el Estado *es* algo además de sus miembros? Y si no lo es, ¿cómo puede aclararse el concepto de Estado? ¿Apelando a unas relaciones determinadas entre unos individuos? ¿Y qué tipo de relaciones? Pueden contestarse tales preguntas observando los modos en que los términos como "Estado" se usan en realidad. Pero es obvio que, al observarlo, tendremos que referirnos a factores extralingüísticos. De igual modo, para criticar la afirmación de que, por ejemplo, el mundo es la clase de las cosas, no basta apelar al hecho de que no podemos dejar de referirnos a "el

60. Los individuos que ordenaron la invasión, que la planearon, que contribuyeron a ella de alguna forma luchando, produciendo municiones, actuando como médicos, etc.

mundo". Esto es cierto. Pero entonces tenemos todo el derecho a preguntar: "¿Quiere usted decir que no podemos considerar propiamente al mundo como a la clase de las cosas? En tal caso, ¿cómo lo concibe usted? Tal vez su forma de concebirlo sea mejor, pero queremos conocer cuál es".

No es la intención de estas notas, sin embargo, dar una justificación general del uso que hace Russell del análisis reductivo. Porque puede ocurrir muy bien que al examinar un ejemplo particular de tal análisis, encontremos que falta un elemento esencial. Y en mi opinión, esto se verifica, por ejemplo, en el caso del análisis del yo. En una época, como hemos visto, Russell creyó que la fenomenología de la conciencia o del conocer implicaba que el "sujeto-yo" no podía ser eliminado. Más tarde, sin embargo, definía al yo como la elaboración lógica a partir de unos hechos, desarrollando con ello el fenomenismo de Hume. Pero me parece perfectamente claro que cuando se traducen unas sentencias que empiezan con el pronombre "yo" a otras sentencias en donde no se mencionan más que "hechos" y la palabra "yo" no aparece, se ha omitido simplemente un elemento esencial de la sentencia primitiva, con el resultado de que la traducción es inadecuada. En un cierto sentido Wittgenstein lo vio muy bien al hablar en el *Tractatus* del sujeto metafísico. Es cierto que indicaba que si yo escribiera un libro sobre lo que he encontrado en el mundo, no podría mencionar el sujeto metafísico. Pero no podría mencionarlo sencillamente porque es un sujeto y no un objeto, no es uno de los objetos que "yo" encuentro en el mundo. La psicología empírica, pues, puede trabajar sin el concepto del ego o "sujeto-yo" metafísico o trascendental. Pero para la fenomenología de la conciencia es ineliminable, como Wittgenstein parece haber visto. Russell, sin embargo, trató de eliminarlo suprimiendo la conciencia. Y no creo que su intento haya sido un éxito. Lo cual no representa, por supuesto, una prueba contra el análisis reductivo como tal. Lo que es realmente superfluo debería tratarse, sin duda, con la navaja de Ockham. Pero esto no significa en modo alguno que todo lo que Russell creyera superfluo *sea* superfluo. No obstante, el intento de eliminar lo ineliminable puede tener un valor pragmático, en el sentido de que puede servir para indicar lo que no puede ser eliminado por el análisis.

Tal vez mis palabras den la impresión de que considero el análisis reductivo como *el* método filosófico, aunque no estoy de acuerdo con algunas de sus aplicaciones hechas por Russell. Pero sería una impresión falsa. Creo que el análisis reductivo tiene sus aplicaciones. No veo cómo pueda objetársele como *un* posible método. Pero ciertamente no creo que sea el único método filosófico. Por un lado llegamos a ser conscientes del "sujeto-yo", el yo trascendental, por el método de la reflexión trascendental, no por el análisis reductivo. Es cierto que he dicho que el fracaso del análisis reductivo en su intento de eliminar el "sujeto-yo" tal vez sirva para llamar la atención sobre el tema. Pero, de hecho, el fracaso sirve a tal fin sólo si estimula a una transición hacia la fenomenología, hacia la reflexión trascendental. El fracaso como tal simplemente nos deja perplejos,

como le ocurrió a David Hume. Por otro lado, si se parte del supuesto de que el análisis reductivo es *el* método filosófico, esto parece presuponer una metafísica, una metafísica "atómica" opuesta a la metafísica "monista" del idealismo absoluto. Y si nuestra elección supone una metafísica, no tenemos derecho a pretender que tal metafísica sea la única "científica", a no ser que al dar cuenta de la experiencia ella lo haga con un éxito uniforme que no consiguen otros métodos.

Pasemos a otro aspecto. Hemos visto que Russell ha tratado de alcanzar una determinada certeza. Y ha dicho que "la filosofía surge de una obstinación poco frecuente por llegar a un conocimiento real".[61] Esto presupone que la realidad, el universo, es inteligible.[62] Pero unos pocos años más tarde nos dice que "el orden, la unidad y la continuidad son invenciones humanas".[63] Con otras palabras, el hombre, el entendimiento humano, impone la inteligibilidad al universo. Lo que le permite a Russell hacer suya, por ejemplo, la afirmación del astrónomo Sir James Jeans de que el mundo debería concebirse como la expresión del pensamiento de un matemático divino. Porque el hecho de que el mundo pueda interpretarse en términos de física matemática debe atribuirse a la habilidad del físico para imponer una determinada cuadrícula. Claro que podría decirse que aunque el intento original por entender el mundo presupone su inteligibilidad, tal presupuesto no es más que una hipótesis, y que Russell más tarde llega a la conclusión de que tal hipótesis no se verifica. Pero la refutación de la hipótesis es consecuencia de un examen del mundo, análisis que a su vez presupone la inteligibilidad de lo que se examina o analiza. Y en cualquier caso, si el orden, la unidad y la continuidad son invenciones humanas, ¿qué ocurre con la afirmación de que la ciencia proporciona un conocimiento definido? Parece que lo único que proporciona es un conocimiento del entendimiento humano y de sus operaciones. Y exactamente lo mismo puede decirse, sin duda, de los resultados del análisis reductivo de Russell. Pero en cualquier caso, ¿podemos creer realmente que la ciencia no nos proporciona ningún conocimiento objetivo del mundo extramental? Nadie negaría que la ciencia "funciona", que tiene un valor pragmático. En tal caso, sin embargo, se plantea inmediatamente la pregunta de si el mundo no debe tener unas determinadas características inteligibles para que la ciencia posea tal valor pragmático. Y si se reconoce la inteligibilidad de la realidad, queda abierta de nuevo la puerta a problemas metafísicos que Russell tiende a despreciar olímpicamente.

Para acabar: el conjunto de las realizaciones literarias de Russell, desde la lógica matemática abstracta hasta la novela,[64] resulta en extremo admirable. En la historia de la lógica matemática tiene evidentemente un puesto asegurado. En

61. *Bosquejo de la filosofía*, p. 1.
62. Hay que anotar que la investigación presupone también un juicio de valor, sobre el valor de la verdad como fin del entendimiento humano.
63. *Panorama científico*, p. 101.
64. Russell publicó un volumen de novelas cortas, *Satan in the Suburbs* (*Satán en las afueras*) en 1953 y *Nightmares of Eminent Persons* (*Pesadillas de personajes eminentes*), en 1954.

filosofía general, su desarrollo del empirismo con la ayuda del análisis lógico, junto con su reconocimiento de los límites del empirismo como teoría del conocimiento, constituye una fase importante en el moderno pensamiento filosófico británico. En cuanto a sus escritos populares sobre ética, política y teoría social, es obvio que no pueden situarse al mismo nivel que, por ejemplo, *Conocimiento humano*, y mucho menos que *Principia Mathematica*. No obstante, revelan una personalidad interesante, un humanista que ha dicho, por ejemplo, que el entendimiento le ha llevado a la conclusión de que no hay nada en el universo superior al hombre, por más que sus emociones se rebelen violentamente. Admite que siempre ha deseado encontrar en la filosofía una justificación de las "emociones impersonales". Y aun cuando no ha llegado a encontrarla, dice, "los que intentan hacer una religión del humanismo, que no reconoce nada mayor que el hombre, no satisfacen mis emociones".[65] Russell puede ser el gran patrón del humanismo no religioso en Gran Bretaña del siglo actual; pero tiene sus reservas, por lo menos en el nivel emotivo.

Es, pues, difícil clasificar a Russell sin ambigüedades, por ejemplo, como "empirista" o como "humanista científico". Pero ¿por qué hacerlo? Después de todo, se trata de Bertrand Russell, un individuo distinto y no simplemente el miembro de una clase. Y si en su edad avanzada se ha convertido, por decirlo así, en una institución nacional, ello se debe no sólo a sus escritos filosóficos, sino también a su compleja y poderosa personalidad, aristócrata, filósofo, demócrata y defensor de diversas causas a un tiempo. En realidad, es natural que los que defendemos firmemente unas creencias muy distintas de las suyas, y aun atacadas por él, deploremos ciertos aspectos de su influencia. Pero esto no debe ocultarnos el hecho de que Russell es uno de los ingleses más notables de la centuria.

65. *La filosofía de Bertrand Russell*, editada por P. A. Schilpp, p. 19.

EPÍLOGO

Hemos visto que aunque Bertrand Russell se ha mostrado a menudo muy escéptico en cuanto a la capacidad del filósofo para proporcionarnos un conocimiento definido del mundo, y realmente ha simpatizado muy poco con los filósofos que pretenden que su sistema particular represente la verdad final y definitiva, siempre ha creído a la filosofía motivada por el deseo de entender el mundo y la relación del hombre con éste. Aun cuando en la práctica la filosofía sólo puede aportar "una forma de ver los resultados de la investigación empírica, un marco, por decirlo así, para disponer los hallazgos de la ciencia en un cierto orden",[1] tal idea, según la expresa Russell, presupone que la ciencia nos ha proporcionado nuevas formas de ver el mundo, nuevos conceptos que la filosofía debe tomar como punto de partida. El alcance de sus resultados tal vez sea limitado, pero lo que en último término a él le interesa es el mundo.

En un sentido importante, G. E. Moore estuvo mucho más cerca de ser un revolucionario. Y, en efecto, no formuló ningún dogma restrictivo sobre la naturaleza y los límites de la filosofía. Pero, como hemos visto, en la práctica se dedicó exclusivamente al análisis tal como él lo entendía. Y la consecuencia de su ejemplo fue fomentar la convicción de que la filosofía trata en primer término del análisis del significado, es decir, del lenguaje. Es cierto que Russell desarrolló el análisis lógico y a menudo trató del lenguaje; pero trató también de muchas otras cosas. Ambos, por supuesto, se fijaron, cada uno a su manera, en el análisis. Pero, al mirar hacia atrás, nos parece Moore, más que Russell, el precursor, a fuerza de ejemplos y no de teoría explícita, de la idea de que la función del filósofo es el análisis del lenguaje ordinario.

No obstante, para una afirmación dogmática y explícita de la naturaleza y los límites de la filosofía tenemos que volver a Ludwig Wittgenstein. Hemos indicado que fue Wittgenstein quien convirtió a Russell a la idea de que las proposiciones de la lógica y de la matemática pura son "tautologías". En el *Tractatus Logico-Philosophicus* [2] Wittgenstein explica que por tautología entiende una pro-

1. *Wisdom of the West* (*Sabiduría del Occidente*), p. 311.

2. La versión original de esta obra apareció en 1921 en los *Annalen der Philosophie*, de Ostwald. La obra se publicó como libro por vez primera, en edición bilingüe alemana e inglesa, en 1922 (y se reeditó con algunas correcciones en 1923). En 1961 se publicó otra edición, con nueva traducción (de D. F. Pears y B. P. McGuiness).

posición que es verdadera o falsa en todos sus estados posibles y a la que, por lo tanto, se opone una contradicción que no es verdadera en ninguno de los estados posibles. Una tautología, pues, no nos da ninguna información sobre el mundo, en el sentido de decirnos que las cosas son de un modo determinado, cuando podrían ser de otro. En cambio, una "proposición", en tanto distinta de una tautología, es una descripción o representación de un posible hecho o una situación del mundo. En este sentido, una proposición es ora verdadera ora falsa; pero no podemos saber, investigando su significado (*Sinn*) si es verdadera o falsa. Para saberlo tenemos que compararla, por decirlo así, con la realidad, con los hechos empíricos.[3] Por una parte tenemos, pues, las tautologías de la lógica y de la matemática pura, que son necesariamente verdaderas, pero no nos dan una información empírica del mundo, mientras por otra parte hay proposiciones, afirmaciones empíricas, que nos dicen algo sobre las cosas del mundo, pero que nunca son necesariamente verdaderas.

Ahora bien, Wittgenstein identifica las proposiciones —según el uso técnico que del término se hace en el *Tractatus*— con las proposiciones de la ciencia natural.[4] Tal identificación parece ser indebidamente restrictiva. Porque no hay ninguna razón —en las premisas de Wittgenstein, se entiende— que justifique que una afirmación empírica ordinaria, a la cual normalmente no se calificaría de afirmación científica, deba ser excluida de la clase de las proposiciones. Pero Wittgenstein presumiblemente admitiría esto, a despecho de la identificación de la totalidad de las proposiciones con la totalidad de las ciencias naturales. En cualquier caso, lo que importa es que las proposiciones no son filosóficas. Una afirmación científica no es una proposición filosófica. Tampoco lo es, por supuesto, una afirmación como "el perro está debajo de la mesa". Ni son proposiciones filosóficas las tautologías. Las matemáticas no son más filosofía que las ciencias naturales. Es decir, que en el esquema de Wittgenstein no hay lugar para las proposiciones filosóficas. De hecho, no existen.[5] Y si existieran, evidentemente no sería función de la filosofía enunciarlas.[6]

¿Cuál es, pues, la función de la filosofía? Wittgenstein dice que consiste en la aclaración de las proposiciones.[7] Y las proposiciones que deben ser aclaradas evidentemente no son las filosóficas. Sin duda, si tomamos literalmente la identi-

3. Una proposición compleja es para Wittgenstein una función de verdad de las proposiciones elementales. Por ejemplo, la proposición *X*, supongamos, es verdadera si las proposiciones *a*, *b* y *c* son verdaderas. En tal caso no es necesario verificar directamente *X* para saber si es verdadera o falsa. Pero de algún modo tiene que haber una verificación, la confrontación de una proposición o de varias proposiciones con los hechos empíricos.

4. *Tractatus*, 4.11. La psicología empírica forma parte de las ciencias naturales.

5. Si le dijéramos a Wittgenstein que "el continuo no tiene partes reales" es una proposición filosófica, sin duda contestaría que de hecho es una tautología o una definición que da el significado, o una parte de él, de la palabra "continuo". Pero si se entendiera como la afirmación de que hay en el mundo ejemplos reales de un continuo, sería una afirmación empírica ordinaria.

6. El *Tractatus* es, por supuesto, una obra filosófica y contiene "proposiciones filosóficas". Pero, con una consecuencia admirable, Wittgenstein no duda en llegar a la conclusión paradójica de que las proposiciones que permiten la comprensión de su teoría, en sí, no tienen sentido (*unsinning*, 6.54).

7. *Tractatus*, 4.112.

ficación que hace Wittgenstein de las proposiciones con las de las ciencias naturales, se sigue lógicamente que la función del filósofo es la de aclarar las proposiciones científicas. Sin embargo, no está nada claro cómo y de qué modo el filósofo pueda realizarla. Además, en tanto los positivistas lógicos del Círculo de Viena atribuyeron sin duda a la filosofía una función positiva modesta, como una especie de sirvienta de la ciencia,[8] de lo que Wittgenstein dice en varios lugares del *Tractatus* [9] parece desprenderse que piensa principalmente en una especie de terapéutica lingüística dedicada a aclarar la confusión lógica. Por ejemplo, como indica Russell, en el lenguaje ordinario o coloquial la forma gramatical de una sentencia a menudo disfraza la forma lógica. Así, el filósofo puede sentirse tentado a hacer afirmaciones "metafísicas" (por ejemplo, que "la montaña de oro" debe tener algún tipo de estado ontológico intermedio entre la existencia real y la no existencia) que son consecuencia de no haber entendido la lógica del lenguaje. El filósofo que se da cuenta de esto puede aclarar la confusión de su colega reestableciendo la sentencia en cuestión de modo que ponga de manifiesto su forma lógica, siguiendo las directrices de la teoría de las descripciones de Russell. Además, si alguien trata de decir algo "metafísico", puede indicársele que ha dejado de dar un significado definido (*Bedeutung*, referencia) a uno o más términos. Un ejemplo dado por Wittgenstein, quien es especialmente parco en ellos en el *Tractatus*, es "Sócrates es idéntico". Porque la palabra "idéntico" no tiene sentido si se usa en *esta* forma, como adjetivo. Pero lo que dice Wittgenstein se aplicaría sin lugar a dudas, en ciertas condiciones, a una pregunta como "¿cuál es la causa del mundo?" Porque si partimos del supuesto de que la causalidad es una relación *entre* fenómenos, no tiene sentido preguntar por la causa de *todos* los fenómenos. Además, según las premisas de Wittgenstein, no podemos hablar del mundo como totalidad.[10]

El *Tractatus* de Wittgenstein fue uno de los escritos que ejercieron influencia en el Círculo de Viena, el grupo de positivistas lógicos que más o menos se reunió bajo la dirección de Moritz Schlick (1882-1936), profesor de Filosofía de la Universidad de Viena.[11] Y hay sin duda puntos de contacto entre el *Tractatus* y el positivismo lógico. Ambos coinciden, por ejemplo, en la definición del estado lógico de las proposiciones de la lógica y de la matemática pura, y en el hecho de que ninguna afirmación empírica es necesariamente verdadera.[12] Ade-

8. Por ejemplo, los positivistas lógicos del Círculo de Viena opinaban que el filósofo debía trabajar con el lenguaje de la ciencia y tratar de construir un lenguaje común que sirviera para unificar las ciencias particulares, tales como la física y la psicología.

9. Cf. 4.002-4.0031, 5.473, 5.4733 y 6.53.

10. Este habla está obviamente excluida si toda proposición es una descripción o representación de una posible situación *en* el mundo. Es cierto que el propio Wittgenstein habla del mundo como totalidad. Pero está perfectamente dispuesto a admitir que hablar así es intentar decir lo que no puede decirse.

11. El Círculo de Viena no era un grupo de "discípulos" de Schlick, sino más bien un grupo de personas con las mismas ideas, algunas de ellas filósofos, otras científicos o matemáticos, que estaban de acuerdo sobre un programa general común.

12. Estos dos puntos, si se toman aisladamente, no constituyen el positivismo lógico. Por sí solos admitirían, por ejemplo, la posibilidad de una metafísica inductiva que propusiera sus teorías como hipótesis provisionales.

más, tanto el *Tractatus* como el positivismo lógico excluyen las proposiciones metafísicas, en tanto se las considere como proveedoras, o capaces de serlo, de una información sobre el mundo que sea verdadera o falsa. Pero si bien en el *Tractatus* tal exclusión se sigue de la definición wittgensteiniana de la proposición, y de su identificación de la totalidad de las proposiciones con la totalidad de las proposiciones científicas, en el positivismo lógico se sigue de un criterio especial de significado, según el cual el significado de una proposición o afirmación empíricamente informativa se identifica con su modo de verificación, entendiéndose verificación en términos de experiencias sensibles posibles. Y, en cualquier caso, es discutible que tal criterio de significado esté necesariamente implicado por lo que Wittgenstein dice en el *Tractatus*. Seguramente, si una proposición afirma o niega una posible situación, no puede decirse que sepamos lo que significa, a no ser que tengamos suficiente conocimiento de las situaciones que la harían verdadera, para poder distinguir entre esta situación y las situaciones que la harían falsa. En este sentido, debemos saber lo que verificaría a la proposición. Pero esto no quiere decir necesariamente que el significado de una proposición o afirmación que nos dé una información empírica se identifique con su modo de verificación, si "modo de verificación" significa lo que nosotros o cualquier otro podríamos *hacer* para verificar la afirmación.

En cualquier caso, aun cuando tengan razón quienes creen que el criterio positivista-lógico del significado está contenido implícitamente en el *Tractatus*, parece haber una considerable diferencia de atmósfera entre esta obra y la actitud típica de los positivistas lógicos en la mejor época de su primitivo entusiasmo. Los positivistas reconocían en realidad que las afirmaciones metafísicas podían tener un significado emotivo-evocador; [13] pero algunos de ellos por lo menos dejaron en claro que en su opinión la metafísica era un conjunto de absurdos en el sentido popular y no simplemente técnico. Pero si consideramos lo que dice Wittgenstein sobre el tema metafísico,[14] descubrimos una cierta seriedad y profundidad de pensamiento. Tratar de decir algo sobre el tema metafísico, el "sujeto yo" como un polo de la conciencia, es reducirlo inevitablemente a la condición de objeto. Todas las afirmaciones sobre el tema metafísico son, pues, intentos de decir lo que no se puede decir. Al propio tiempo, en un sentido real el sujeto metafísico se manifiesta como el límite de "mi mundo", como el correlato del objeto. Estrictamente hablando, ni siquiera esto puede decirse. Sin embargo, los esfuerzos por hacerlo pueden facilitar en cierto sentido nuestro "ver" lo que no puede ser *dicho*. Pero el "misticismo" que aparece ocasionalmente en el *Tractatus* no era del gusto de los positivistas lógicos.

13. Se dice que una afirmación tiene un significado emotivo-evocador si expresa una actitud emotiva y si su fin —no tanto por la intención consciente como por su naturaleza misma— es evocar una actitud emotiva parecida en los demás.

14. Cf. *Tractatus*, 5.62-5.641. Cf. también *Notebooks* (*Libro de notas*), 1914-1916 (Oxford, 1961), pp. 79-80, donde es evidente una cierta influencia de Schopenhauer.

En todos los sentidos el positivismo lógico se introdujo en Inglaterra mediante la publicación en 1936 de *Language, Truth and Logic* (*Lenguaje, verdad y lógica*) de A. J. Ayer (n. 1910).[15] Esta obra, con su drástico y vivo ataque a la metafísica y a la teología, logró un *succès de scandale*; y sigue siendo probablemente la exposición más clara del positivismo lógico dogmático. Pero si el positivismo lógico, mediatizado por esta obra, sin duda consiguió una gran atención, no puede decirse que ganara un alto grado de aceptación entre los filósofos profesionales de Gran Bretaña.[16] Por ello, el mismo profesor Ayer ha modificado considerablemente sus ideas, como puede verse en sus últimos escritos.[17] Y ahora se admite en general que el positivismo lógico constituyó una interrupción en el desarrollo de la moderna filosofía británica.[18]

Entre tanto, Wittgenstein estaba ocupado en cambiar sus puntos de vista.[19] En el *Tractatus* había intentado exponer la "esencia" de la proposición. Y como consecuencia de su definición, el lenguaje descriptivo se situaba en una posición privilegiada. Porque sólo las afirmaciones descriptivas se consideraban poseedoras de sentido (*Sinn*). No obstante, Wittgenstein llegó a ver con mayor claridad la complejidad del lenguaje, el hecho de que hay muchos tipos de proposiciones, de las cuales constituyen sólo una clase las afirmaciones descriptivas. En otras palabras, Wittgenstein llegó a una visión más clara del lenguaje real como fenómeno vital complejo, como algo que en el contexto de la vida humana tiene muchas funciones o aplicaciones. Y tal interpretación fue acompañada por un cambio radical en su idea del significado. El significado se convirtió en el uso o la función y dejó de identificarse con la "descripción".

Si aplicamos estas ideas al positivismo lógico, la consecuencia es el destronamiento del lenguaje científico de su posición de único lenguaje privilegiado. Porque el positivismo lógico realmente significaba la selección del lenguaje científico como lenguaje modelo. Su criterio de significado, aplicado a las proposiciones sintéticas en general, fue consecuencia de una extensión o extrapolación de un análisis especial de las afirmaciones científicas, en tanto predicciones de ciertas experiencias sensibles probables. Y, aparte del problema de si tal análisis de las afirmaciones científicas es sostenible, el destronamiento del lenguaje científico como lenguaje modelo implicó el abandono del criterio de significado

15. Segunda edición, 1946.

16. Podemos notar de paso que el profesor R. B. Braithwaite, de Cambridge, ha hecho un intento, muy discutido, de reconciliar su positivismo lógico con su adhesión al cristianismo. Véase, por ejemplo, su conferencia, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (*La opinión de un empirista sobre la naturaleza de la fe religiosa*), Cambridge, 1955.

17. Incluyen estos: *The Foundations of Empirical Knowledge* (*Los fundamentos del conocimiento empírico*, 1940), *Thinking and Meaning* (*Pensamiento y significado*, 1947), *Philosophical Essays* (*Ensayos filosóficos*, 1954), *The Concept of a Person and Other Essays* (*El concepto de persona y otros ensayos*, 1963).

18. Este punto no lo reconocen siempre los filósofos continentales, algunos de los cuales parecen todavía tener la impresión de que prácticamente todos los filósofos británicos son positivistas lógicos.

19. Representadas por escritos póstumamente publicados. *The Blue and Brown Books* (*Los libros azul y marrón*, Oxford, 1958) contienen apuntes dados a los alumnos entre 1933-1935. *Philosophical Investigations* (*Investigaciones filosóficas*, Oxford, 1953) representa las últimas ideas de Wittgenstein.

aportado por el positivismo lógico, en tanto criterio general. Así, créase lo que se crea acerca de la relación exacta entre el *Tractatus* y el positivismo lógico, las últimas ideas de Wittgenstein sobre el lenguaje eran sin duda incompatibles con el positivismo lógico dogmático.

Al mismo tiempo, Wittgenstein no quería resucitar la idea del filósofo que había rechazado en el *Tractatus*, es decir, el filósofo capaz de ampliar nuestro conocimiento empírico del mundo mediante el pensamiento puro o la reflexión filosófica. La diferencia entre el concepto de la función de la filosofía dado en el *Tractatus* y el de *Philosophical Investigations* (*Investigaciones filosóficas*) no es la que hay entre un concepto revolucionario y un concepto tradicional. Wittgenstein reconoce que en el *Tractatus* intentaba reformar el lenguaje, interferir en su uso real identificando, por ejemplo, la proposición con la afirmación descriptiva, y en realidad —si tomamos literalmente su identificación de la totalidad de las proposiciones con la totalidad de las proposiciones de ciencias naturales— con la afirmación científica. En *Investigaciones filosóficas*, en cambio, nos dice que "la filosofía no debe interferir en el uso real del lenguaje; en último término, sólo puede describirlo".[20] Negativamente, la filosofía descubre ejemplos de absurdos que resultan de no haber entendido los límites del lenguaje;[21] positivamente, tiene la función de describir el uso real del lenguaje.

Lo que Wittgenstein pretende decir puede explicarse con la ayuda su propia analogía de los juegos.[22] Supongamos que alguien me pregunta qué es un juego. Y supongamos que le constesto así: "Pues el tenis, el fútbol, el cricket, el ajedrez, el bridge, el golf, el racquets, el baseball son juegos. Y hay otros también: jugar a los indios, por ejemplo, o al escondite". El otro puede replicarme impacientemente: "Sé perfectamente bien todo lo que usted dice. Pero no le he preguntado a qué actividades se les llama corrientemente 'juegos'; le he preguntado qué es un juego, es decir, quería saber la definición de un juego, cuál es la esencia del 'juego'. Es usted como los jóvenes amigos de Sócrates quienes, al preguntarles qué es la belleza, empezaban a mencionar cosas o gente bella". A esto podría contestar: "¡Oh, ya entiendo. Usted cree que porque usemos una palabra, 'juego', tiene que tener un solo significado, una única esencia. Pero esto es un error. Lo único que hay son juegos. Hay entre ellos, desde luego, similaridades de varios tipos. Algunos juegos se juegan con pelota, por ejemplo. Pero el ajedrez, no. Y aun en el caso de los juegos que se juegan con pelota, las pelotas son de distintos tipos. Piense en el fútbol, el cricket, el golf, el tenis. Es cierto que los juegos tienen unas determinadas reglas, explícitas o implícitas. Pero las reglas cambian con los juegos. Y, además, tampoco sería adecuada una definición del 'juego' a la luz de las reglas. Hay reglas de conducta estimadas en los tribunales, y sin embargo los procesos no suelen considerarse juegos. En otras pala-

20. I, p. 124.
21. I, p. 119.
22. Cf. *Investigaciones filosóficas*, I, pp. 66-69, 75.

bras, la única respuesta adecuada a su primera pregunta es recordarle cómo se usa la palabra 'juego' en el lenguaje ordinario. Tal vez no le satisfaga. Pero en tal caso estará sin duda dándole vueltas aún a la idea errónea de que tiene que haber un único significado, una única esencia, que corresponda a cada nombre común. Si insiste en que debemos encontrar tal significado o esencia, en realidad está intentando una reforma o una interferencia en el lenguaje".

Al usar tal analogía Wittgenstein está pensando sin duda y en primer lugar en su propio intento, en el *Tractatus*, de dar la esencia de la proposición, cuando de hecho hay muchas clases de proposiciones, muchas clases de sentencias, afirmaciones descriptivas, órdenes, súplicas, etc.[23] Pero este punto de vista tiene un amplio campo de aplicación. Supongamos, por ejemplo, que un filósofo identifica el "yo" con el puro sujeto o, al contrario, con el cuerpo, en el sentido en que se usa corrientemente el término "cuerpo". ¿Ha dado la esencia del "yo" o del ego? Wittgenstein podría decir que ninguna interpretación del pronombre "yo" es compatible con el uso real del lenguaje. Por ejemplo, la identificación del "yo" con el sujeto metafísico no es compatible con una sentencia como "yo voy a pasear". Y la identificación del "yo" con el cuerpo, en el sentido ordinario, no es compatible tampoco con una sentencia como "yo considero a Tolstoy un escritor más grande que Ethel M. Dell".

Este modo de deshacerse de ciertas teorías filosóficas exageradas, interpretadas como intentos de "reformar" el lenguaje, lo define Wittgenstein como llevar a las palabras "de regreso desde su uso metafísico a su uso cotidiano".[24] Y evidentemente presupone que el lenguaje está bien como está. Es, pues, muy importante entender que Wittgenstein no excluye, por ejemplo, el lenguaje técnico que se ha desarrollado con el fin de expresar el creciente conocimiento científico del hombre y nuevos conceptos científicos e hipótesis. A lo que se opone es a la idea de que el filósofo pueda exhumar, por decirlo así, o revelar unos significados ocultos, unas esencias ocultas. Y la única reforma lingüística que concede al filósofo es la de restaurar lo que haga falta para aclarar las confusiones y falsas interpretaciones que producen lo que Wittgenstein considera problemas y teorías filosóficas falsas. Una reforma de este tipo, sin embargo, va dirigida sólo a descubrir la lógica real del lenguaje. Así, puede decirse que la filosofía tiende a eliminar las dificultades, perplejidades, problemas que surgen a causa de no haber comprendido el uso real del lenguaje. A pesar, pues, del cambio que se da en el concepto del lenguaje en Wittgenstein, su idea general de la filosofía como una especie de terapéutica lingüística sigue siendo a grandes rasgos la misma.

Pero si bien Wittgenstein no dudó en dogmatizar sobre la naturaleza y la función de la filosofía, los filósofos que han recibido la influencia de su modo de pensar posterior al *Tractatus*, o que han pensado las mismas cosas por sí mismos,

23. Cf. Ibid., I, p. 23.
24. Ibid., I, p. 116.

en general han procurado evitar las afirmaciones dogmáticas de este tipo. Por ejemplo, en su trabajo de 1931 sobre las "Systematically Misleading Expresions" [25] ("Expresiones que sistemáticamente conducen a error") el profesor Gilbert Ryle, de Oxford (n. 1900) tras anunciar que había llegado a la conclusión de que la función de la filosofía era, cuando menos —y tal vez no más que esto— el descubrimiento, en las expresiones lingüísticas, de los errores de construcción y de las teorías absurdas, añadía que su conversión a este punto de vista era a pesar suyo y que le hubiera gustado poder pensar que la filosofía tenía una función más sublime. En cualquier caso, si se echa una ojeada a los escritos de los filósofos británicos que simpatizan con las últimas ideas de Wittgenstein, se observa que se han dedicado a la realización del programa positivo de "describir" el uso real del lenguaje, y no simplemente a la función más negativa de eliminar problemas o dificultades.

La realización del programa positivo puede revestir distintas formas. Es decir, puede ponerse el acento en distintos aspectos. Es posible, por ejemplo, aplicarse a mostrar las características peculiares de los distintos tipos de lenguaje, en el sentido en que el lenguaje de la ciencia, el lenguaje de la moral, el lenguaje de la conciencia religiosa y el lenguaje de la estética constituyan distintos tipos; y puede compararse un tipo de lenguaje con otro. Cuando los positivistas lógicos convirtieron el lenguaje científico en lenguaje modelo, trataron de amontonar en el mismo costal una serie de proposiciones de diversos tipos, atribuyéndoles sólo un significado emotivo-evocador. No obstante, el destronamiento del lenguaje científico de su posición de lenguaje modelo, excepto, por supuesto, para fines científicos, lógicamente indujo a un examen más cuidadoso de los lenguajes de otro tipo, tomados separadamente. Un gran trabajo, concretamente, se ha efectuado en cuanto al lenguaje de la moral.[26] Además se ha hablado mucho del lenguaje de la religión. Si, por ejemplo, queremos determinar el ámbito de significado del término "Dios", no ganamos nada diciendo que "no tiene significado" porque no es un término científico. Tendremos que examinar sus usos y funciones en el lenguaje que, como dice Wittgenstein, constituye su "solar nativo".[27] Además, puede compararse el uso de imágenes y analogías en el lenguaje religioso con su uso, por ejemplo, en el lenguaje poético. De hecho, tal vez sea cierto que en los estudios sobre el lenguaje religioso en la reciente filosofía británica, el factor que haya merecido mayor atención pública haya sido la tesis de algunos filósofos de que tal o cual afirmación religiosa en realidad no dice nada, porque no excluye nada.[28] Pero hay que recordar que tales estudios, en con-

25. Publicado originariamente en los *Proceedings of the Aristotelian Society* (*Anales de la sociedad aristotélica*), se volvió a publicar en *Logic and Language* (*La lógica y el lenguaje*), vol. I (Oxford, 1951), editado por A. G. N. Flew.

26. Cf., por ejemplo, *The Language of Morals* (*El lenguaje de la moral*, Oxford, 1952) y *Freedom and Reason* (*La libertad y la razón*, Oxford, 1963), de R. M. Hare.

27. *Investigaciones filosóficas*, I, p. 116.

28. Véase, por ejemplo, el debate sobre "Theology and Falsification" ("Teología y falsificación"), reimpreso en *New Essays in Philosophical Theology* (*Nuevos ensayos de teología filosófica*), editados por A. G. N. Flew y A. Mac Intyre (Londres, 1955).

junto, han puesto de relieve una vez más el tema del lenguaje analógico, tema tratado por una serie de pensadores medievales, pero, con algunas excepciones, poco estudiado por la filosofía posterior.[29]

Es también posible no concentrarse tanto en los distintos tipos generales de lenguaje, en el sentido ya citado, como en los distintos tipos de sentencias del lenguaje ordinario, coloquial, y en las distinciones hechas o implicadas en tal lenguaje. Esta forma de avizorar el lenguaje ordinario fue característica del difunto profesor J. L. Austin (1911-1960), de Oxford, quien se señaló por su escrupuloso cuidado en distinguir los varios tipos de "realizaciones de lenguaje" (*speech-acts*) [30] y, en efecto, mostró por el análisis lo inadecuado de la clasificación de las proposiciones realizadas por el positivismo lógico, aparte de indicar que el lenguaje ordinario es mucho más complejo y sutil de lo que se puede imaginar.

Es lógico que la crítica se haya dedicado en buena parte a atacar esta atención predominante al lenguaje ordinario. Porque, a primera vista, parece como si la filosofía fuera a ser reducida a una ocupación trivial, o a un juego prácticamente inútil, jugado, como tal juego, por una serie de profesores universitarios. Pero aunque quienes practican el análisis del lenguaje ordinario, especialmente Austin, han escogido deliberadamente ejemplos de sentencias que enarcan las cejas de quienes suelen hablar sobre el Ser, creo yo que tal análisis no es inútil en absoluto. Por ejemplo, en el desarrollo del lenguaje como respuesta a la experiencia, los seres humanos han expresado en forma concreta una multiplicidad de distinciones entre diversos grados de responsabilidad. Y la actividad de reflexionar y plantear tales diferencias puede ser considerablemente útil. Por una parte, sirve para llamar la atención sobre una serie de factores que deben ser tenidos en cuenta en cualquier relación seria de la responsabilidad moral. Por otra parte, nos pone en guardia frente a las teorías filosóficas que, en una u otra dirección, pasan por alto las distinciones que la experiencia humana ha creído necesario expresar. En realidad, puede objetarse que el lenguaje ordinario no es un criterio infalible para juzgar las teorías filosóficas. Pero Austin no dijo que lo fuera. Tal vez tendiera a actuar como si pensara tal cosa. Pero, por lo menos de palabra, impugnó todo dogmatismo de este tipo, observando simplemente que en una discusión entre la teoría y el lenguaje ordinario, era más probable que estuviera en lo cierto el segundo que la primera, y que en cualquier caso los filósofos, al elaborar sus teorías, despreciaban arriesgadamente el lenguaje ordinario.[31] En cualquier caso, aun cuando se crea que se ha exagerado la importancia del len-

29. Berkeley dice algo sobre este tema. Kant se refiere al lenguaje simbólico en un contexto teológico. Y Hegel, por supuesto, habla del lenguaje "pictórico" de la religión en su relación con la estética, por una parte, y con la filosofía por otra.

30. Véanse, por ejemplo, los *Philosophical Papers* (*Escritos filosóficos*) de Austin, publicados póstumamente (Oxford, 1961), y *How To Do Things With Words* (*Cómo hacer cosas con las palabras*, Oxford, 1962).

31. En *Sense and Sensibilia* (*El sentido y los sensibles*, Oxford, 1962), obra póstuma que contiene unos cursos de conferencias, Austin trata de desentenderse de una teoría filosófica especial: la teoría de los datos sensibles.

guaje ordinario, esto no significa que deba considerarse el estudio de tal lenguaje inútil o irrelevante para la filosofía.

Tal vez se aclare este punto si nos referimos al famoso libro del profesor Ryle *The Concept of Mind* (*El concepto de entendimiento*, Londres, 1949). Desde un cierto punto de vista, es la disolución de la teoría del "fantasma de la máquina" (la teoría dualista atribuida a Descartes) mediante un estudio de lo que solemos decir sobre el hombre y sus actividades mentales en el lenguaje ordinario. Pero desde otro punto de vista, puede considerarse como un intento de poner de manifiesto el concepto de entendimiento, y de hecho el de la naturaleza del hombre, que se expresa concretamente en las sentencias del lenguaje ordinario. Y tal intento es sin duda útil y relevante para la filosofía.[32] Es obvio que si uno actúa hacia atrás, por decirlo así, desde una teoría filosófica a la visión implícita en el lenguaje ordinario, vuelve al punto que precede al planteo de los problemas filosóficos. Y la única razón válida para pararse ahí sería la convicción de que cualquier problema real que surgiera luego no sería de carácter filosófico, sino psicológico o fisiológico, o ambas cosas, es decir, que pertenecería a la ciencia y no a la filosofía. Al mismo tiempo, es útil recordar y tener una idea clara de lo que decimos ordinariamente sobre el hombre. Porque el lenguaje ordinario sin duda apoya una idea del hombre como unidad; y en la medida en que tal idea pueda considerarse expresión de la experiencia que tiene el hombre de sí mismo, debe ser tenida en cuenta y, sin embargo, no cabe duda de que es un gran error oponer el lenguaje ordinario a la teoría, como si aquél no tuviera nada que ver con ésta. Aparte del hecho de que las teorías y las creencias de uno u otro tipo dejan sus depósitos, por decirlo así, en el lenguaje ordinario, nuestro lenguaje no es de ningún modo una simple fotografía de meros hechos. El lenguaje es una interpretación. Por lo tanto, no puede usarse como piedra de toque de la verdad. Y la filosofía no puede ser simplemente acrítica frente al llamado lenguaje ordinario. Y tampoco puede ser crítica sin caer en la teoría.

Innecesario decir que no hay aquí ningún descubrimiento. Es una cuestión de reconocimiento universal.[33] Así, no es nada inesperado que en pocos años el concepto de filosofía haya tendido a extenderse, aun dentro del movimiento analítico. Expresión de este proceso, por lo menos en ciertos círculos, ha sido la sustitución de la restricción dogmática de la naturaleza y los límites de la filosofía, característica de Wittgenstein, por una actitud de tolerancia deseosa de oír incluso al metafísico declarado, siempre que, por supuesto, esté dispuesto a explicar por qué dice lo que dice. Pero no se trata sólo de una tolerancia, del crecimiento de un espíritu más "ecuménico". Ha habido signos también de una convicción progresiva de que el análisis no es suficiente. Por ejemplo, en *Thought*

32. La cuestión de si el intento del profesor Ryle tiene éxito o no, como la cuestión de hasta qué punto representa las teorías de su autor, no nos interesa ahora.

33. Véase, por ejemplo, la conferencia inaugural de A. J. Ayer en Oxford, que constituye el primer capítulo de su libro *The Concept of a Person*.

and Action [34] (*Pensamiento y acción*), el profesor Stuart Hampshire observaba que el lenguaje de la ética no podía tratarse adecuadamente, si no se examinaba a la luz de su función en la vida humana. De ahí la necesidad de una antropología filosófica.

La atención predominante al lenguaje ordinario, sin embargo, que armoniza con las ideas expuestas por Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*, representa sólo una tendencia, si bien prominente, del movimiento analítico como conjunto. Porque se ha reconocido ampliamente que una gran parte de lo que popularmente se llamó "análisis lingüístico" se definiría mucho mejor como "análisis conceptual". Y la idea de análisis conceptual puede abrir grandes perspectivas. Por ejemplo, en su conocido libro *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* [35] (*Los individuos: Ensayo de metafísica descriptiva*), Mr. P. F. Strawson, de Oxford, decía que la metafísica descriptiva explora y describe la estructura real de nuestro pensar sobre el mundo, es decir, los elementos principales de nuestra estructura conceptual, en tanto la metafísica revisionista trata de cambiar nuestra estructura conceptual, haciéndonos ver el mundo bajo una luz nueva. La metafísica revisionista no fue condenada, pero se dijo que la metafísica descriptiva, en el sentido explicado, no necesitaba más justificación que la de la investigación en general.

Hasta dónde sea legítima la generalización, en este tema, no parece disparatado decir que las notas siguientes representan una actitud hacia la metafísica comúnmente adoptada por los filósofos británicos contemporáneos. Presentar a la metafísica como falta de sentido, como hicieron los positivistas lógicos, es prescindir del hecho evidente de que los grandes sistemas metafísicos del pasado expresaron a menudo visiones del mundo que pueden tener una función estimulante y, en sus distintos modos, iluminadora. Además, en el positivismo lógico, decir que las proposiciones metafísicas no tienen sentido es en realidad decir que son distintas de las proposiciones científicas.[36] Esto es suficiente verdad; pero contribuye poco a la comprensión de la metafísica como fenómeno histórico. Para obtener tal comprensión es preciso examinar los sistemas metafísicos con vistas a distinguir los distintos tipos de metafísica y las distintas clases de argumentos empleados.[37] Porque es un error suponer que todos se adaptan a un patrón invariable. Además, no podemos dar por supuesto honradamente que la metafísica no sea más que un intento de responder a los problemas planteados por "el embrujamiento de nuestra inteligencia a través del lenguaje".[38] Es éste

34. Londres, 1959.
35. Londres, 1959.
36. Es decir, éste es el contenido empírico esencial de la descripción. Por supuesto, puede incluirse o implicarse también un juicio de valor.
37. *The Nature of Metaphysics* (*La naturaleza de la metafísica*) (editado por D. F. Pears, Londres, 1957) consta de una serie de charlas radiofónicas pronunciadas por distintos filósofos, entre ellos el profesor Ryle. La actitud general hacia la metafísica es crítica, pero, comparativamente, de simpatía. El profesor W. H. Walsh, de la Universidad de Edimburgo, ha emprendido en *Metaphysics* (Londres, 1963) un estudio de la metafísica de alcance más considerable.
38. *Investigaciones filosóficas*, I, p. 109. El hecho de que algunos autores hayan recurrido al psicoanálisis como po-

un tema que hay que examinar detalladamente. Más aún, está claro que el impulso a desarrollar una interpretación unificada del mundo a la luz de un conjunto de conceptos y categorías no es cosa intrínsecamente inconveniente o censurable. Es cierto que desde Kant no podemos aceptar la idea de que el filósofo pueda deducir la existencia de cualquier entidad *a priori*. Además, antes de tratar de construir síntesis a gran escala, sería más prudente realizar un trabajo de tanteo que acometiera los problemas concretos por separado. Al mismo tiempo, los problemas filosóficos tienden a entrelazarse; y en cualquier caso sería absurdo tratar de desterrar la síntesis metafísica. La construcción de una visión del mundo o *Weltanschauung* es en realidad una actividad algo distinta a la de tratar de responder a unas preguntas individuales a las cuales, en principio, pueda darse una respuesta correcta. Pero si es injustificada la exigencia de que los filósofos que se interesan por la actividad del segundo tipo se dediquen en su lugar a la síntesis, la condena total de la síntesis metafísica es también irrazonable.

Dentro de sus límites, tal progreso de una actitud más tolerante para con las formas de filosofía distintas del análisis microscópico, que ha sido un elemento manifiesto en el pensamiento británico reciente, debe ser bien acogido. En sí mismo, sin embargo, deja un buen número de preguntas por contestar. Supongamos que, a modo de hipótesis, aceptamos la restricción de la filosofía a la función de aclarar las proposiciones no filosóficas, restricción realizada en el *Tractatus*. Tal restricción parte de la hipótesis clara de que la filosofía no es una disciplina que tenga un objeto propio, como las ciencias particulares.[39] El filósofo no puede enunciar ninguna proposición filosófica que aumente nuestro conocimiento del mundo. Pero si dejamos la restricción dogmática de la naturaleza y los límites de la filosofía y nos mostramos dispuestos a considerar la metafísica, por lo menos de un modo reconocible, como actividad legítimamente filosófica, lógicamente se nos exigirá que expliquemos qué cambio en el concepto de filosofía implica tal concesión. En realidad, no basta decir que no pretendemos reformar el lenguaje, y que la palabra "filosofía", en su uso real, sin duda engloba a la metafísica, en tanto no engloba ya a la física o a la biología. Porque siempre podrán preguntarnos: "Cuando dice usted que no pretende desterrar la metafísica, ¿quiere decir simplemente que si alguien siente la necesidad de elaborar unas teorías afines a las visiones poéticas o imaginativas de la realidad, y que legítimamente no pueden pretender representar o aumentar el conocimiento, usted no pretende interferir en ellas? ¿O está dispuesto a reconocer seriamente la posibilidad de que la metafísica pueda en cierto sentido aumentar nuestro conocimiento? Si es así, ¿en qué sentido? ¿Y sobre qué o de qué cree usted que pueda ser el conocimiento metafísico?"

---

sible explicación de la repetición de un tipo especial de metafísica, tal el monismo, demuestra, en cualquier caso, que consideran que la metafísica tiene raíces mucho más hondas que la confusión lingüística o lógica.

39. Esto se afirma explícitamente en el *Tractatus*, 4.111.

Los filósofos analíticos podrían contestar, por supuesto, que se trata de decir si están dispuestos a oír al metafísico, en lugar de cerrar el paso de antemano a todo diálogo y comprensión mutua. Al metafísico le corresponde explicar lo que espera. Hecho lo cual, puede examinarse la relación que él mismo exponga de sus actividades.

Pero aunque este tipo de respuesta es hasta cierto punto razonable, parece olvidar dos cosas. Primero, si repudiamos una definición restrictiva y dogmática de la filosofía, tal repudio tiene una serie de implicaciones. Y no es censurable que se nos incite a hacerlas explícitas. En segundo lugar, como les gusta decir a los filósofos analíticos, no constituyen una escuela completamente "homogénea". Al contrario, podemos distinguir varias tendencias distintas; y el análisis de sus escritos muestra con suficiente claridad que un buen número de filósofos, a quienes comúnmente se calificaría de "analistas", están haciendo cosas muy distintas de lo que podría definirse adecuadamente como "análisis lingüístico". Está muy bien para ellos que digan que están haciendo "filosofía". No cabe duda de que la están haciendo. Pero ¿qué es la filosofía, en este sentido amplio? ¿Cuál es exactamente su naturaleza, su función y sus límites? Frente a las ideas de sus colegas británicos sobre tales temas generales, el filósofo continental de tradición distinta tiende a encontrarse irremediablemente perplejo.

La conclusión que podríamos sacar es tal vez que la llamada revolución de la filosofía ha perdido todo contorno claramente definido y que ningún concepto claro de la naturaleza de la filosofía ha sustituido aún a las distintas definiciones restrictivas propuestas por los positivistas lógicos, por el *Tractatus* y, de nuevo, por las *Investigaciones filosóficas*. Lo que evidentemente no impide que los filósofos británicos realicen un trabajo valioso en ciertos temas concretos, sino que significa que es muy fácil que el observador externo se pregunte cuál es el juego que se está jugando, y por qué. ¿Qué importancia tiene la filosofía para la vida? ¿Y por qué se cree necesaria la existencia de cátedras de filosofía en las universidades? Tales preguntas quizá sean ingenuas, pero exigen una respuesta.

APÉNDICE A

JOHN HENRY NEWMAN

Notas introductorias. — El problema de la fe religiosa en los sermones universitarios de Newman. — El mismo problema en La gramática del asentimiento. *— La conciencia y Dios. — La convergencia de probabilidades y el sentido ilativo. — Notas finales.*

1. Tal vez no sea del todo exacto decir que tratamos aquí de John Henry Newman (1801-1890) sólo en cuanto filósofo. Porque podría entenderse que Newman, además de sus muchos otros intereses y actividades, se dedicó a los problemas filosóficos por sí mismos, por su interés intrínseco, en tanto rompecabezas teórico. Y esto estaría muy lejos de ser cierto. Newman se interesó por ciertos temas filosóficos en calidad de apologista cristiano. Es decir, escribió desde el punto de vista de un creyente cristiano que se pregunta hasta qué punto y de qué manera puede demostrar que su fe es razonable. Newman no fingió prescindir temporalmente de su fe, por decirlo así, para dar la impresión de que empezaba de nuevo desde cero. Trató, por supuesto, de entender los puntos de vista de los demás. Pero su estudio de la fe religiosa no se salió, podríamos decir, del ámbito de la fe. En efecto, fue más bien cuestión de una fe que trataba de entenderse a sí misma, que de un pensamiento ateo que se preguntara si el acto de fe podía justificarse racionalmente. Al propio tiempo, el intento de demostrar que la fe cristiana es de hecho razonable, condujo a Newman a desarrollar una serie de ideas filosóficas. Para decirlo de otro modo, su intención de mostrar la insuficiencia del racionalismo contemporáneo y de comunicar un cierto sentido de la visión cristiana de la existencia humana le llevó a delinear un pensamiento que, si bien no trataba de presentar el contenido de la fe cristiana como un conjunto de conclusiones deducidas lógicamente de principios evidentes de por sí, pretendía mostrar a los que tuvieran ojos para ver que la fe religiosa no era la expresión de una actitud irracional o una hipótesis puramente arbitraria. Y aun cuando esto implique una cierta mutilación de su pensamiento

como totalidad, podemos escoger —para considerarlos brevemente aquí— algunos de los rasgos de su pensamiento que mejor pueden definirse como filosóficos.

Ahora bien, ha habido ciertos apologistas que no se han dedicado tanto a estudiar las razones por las cuales la gente en realidad cree, como a tratar de desarrollar una serie de argumentos que, en su opinión, deberían convencer al ateo capaz de entender los términos empleados, aunque tal vez el creyente ordinario no haya pensado jamás en tales argumentos y tal vez fuera incapaz de entenderlos o apreciarlos si se le ofrecieran. Newman, en cambio, se interesa más por demostrar la racionalidad de la fe, tal como se da realmente en la gran masa de creyentes, muchos de los cuales no saben nada de los argumentos filosóficos abstractos. Y trata de explicitar lo que a su parecer es el fundamento principal que él y otros tienen para creer vivamente en Dios.[1] En otras palabras, trata de esbozar un análisis fenomenológico del movimiento espontáneo del entendimiento, que culmina en la afirmación de la existencia de Dios como realidad presente. Al mismo tiempo, está claro que no intenta escribir sólo como el psicólogo que puede determinar las distintas razones por las cuales la gente cree en Dios, aun cuando algunas o todas estas razones le parecen inadecuadas para justificar la afirmación de la existencia de Dios. Al contrario, Newman sostiene que el fundamento empírico esencial en que se apoya la fe es un fundamento suficiente.

Tal vez una analogía aclare este punto. Todos creemos prácticamente en la existencia objetiva de los objetos externos independientemente de su ser percibidos por nosotros. Y hay una clara diferencia entre la explicitación de los fundamentos que la gente tiene realmente para creer tal cosa, y el intento, realizado por algunos filósofos, de justificar tal creencia elaborando unos argumentos que a su parecer justifican la creencia en cuestión mejor y más firmemente que los fundamentos que la gente tiene en realidad, aun cuando no sea consciente de ellos. En verdad, es discutible que el filósofo esté en posición de proporcionar unos fundamentos mejores para la creencia en cuestión que aquellos en los cuales nuestra creencia, aunque implícitamente, reposa. Análogamente, Newman es muy consciente de la diferencia que se da entre la demostración de que la fe religiosa, si existe en realidad, es razonable, y la demostración de que sería razonable si la gente tuviera para creer otros fundamentos que los que en realidad tiene.

Hay otro punto interesante. Cuando Newman habla de la fe en Dios está hablando de lo que podríamos llamar una fe viva, una fe que implica un elemento de compromiso personal con un ser personal concebido como una realidad presente y que tiende a influir en nuestra conducta; no de un consenti-

1. Newman no excluye, por supuesto, el papel de la gracia. Pero prescinde de ella cuando trata de demostrar que todo el mundo puede tener un fundamento suficiente para creer en Dios.

miento puramente teórico a una proposición abstracta. Así, al estudiar los fundamentos de la fe en Dios, procura prescindir de los argumentos metafísicos impersonales dirigidos sólo al intelecto y concentrarse en el movimiento del espíritu que, en su opinión, pone al hombre frente a Dios como realidad presente manifestada en la voz de la conciencia. Su pensamiento va, pues, dirigido al hombre que posee un vivo sentido del deber moral. De igual modo, al tratar de las pruebas de la verdad del cristianismo, habla primariamente al investigador real y de espíritu abierto, especialmente al hombre que ya cree en Dios, y que tiene, como dice Newman, el presentimiento de la posibilidad de la revelación. En ambos casos presupone en el lector unas determinadas condiciones subjetivas e incluso morales. No pretende proporcionar unas demostraciones modeladas en las de las matemáticas.

Supuesta esta perspectiva, no es de extrañar que el nombre de Newman se haya equiparado a menudo al de Pascal. Ambos trabajaron en la apologética cristiana, y centraron su atención en la creencia efectiva y en la forma en que la gente realmente piensa y razona ante los problemas concretos, más que en las demostraciones de tipo matemático. El "espíritu de la geometría" fue ajeno a ambos pensamientos. Y ambos pusieron de relieve las condiciones morales necesarias para apreciar la fuerza de los argumentos en pro del cristianismo. Así, si alguien excluye a Pascal de la clase de los filósofos, aduciendo que fue un apologista *sui generis*, es probable que haga lo mismo con Newman. Y al contrario, si reconoce a Pascal como filósofo, es probable que reconozca también como tal a Newman.[2]

La base filosófica de Newman era, sin embargo, muy distinta de la de Pascal. Porque se formó en gran parte según la filosofía británica. De estudiante, Newman llegó a saber algo de Aristóteles. Y aunque nadie le calificaría de aristotélico, no cabe duda de que el filósofo griego ejerció cierta influencia en su pensamiento. En cuanto al platonismo, con el cual estuvo de acuerdo en algunos aspectos, el saber de Newman parece provenir principalmente de algunos de los primeros escritores cristianos y de los Padres. De los filósofos británicos, estudió sin duda a Francis Bacon, y supo algo de Hume, a quien consideraba agudo pero peligroso; en la *Apología* afirma, sin embargo, que jamás estudió a Berkeley. Pero por Locke sintió un gran respeto. Nos dice explícitamente que sintió tal respeto "tanto por el carácter como por la capacidad de Locke, por su varonil simplicidad de espíritu y por su sobresaliente candor"; [3] y añade que "hay tantas cosas en sus observaciones sobre el razonamiento y la prueba con las que

2. Es bueno recordar que los forjadores de sistemas metafísicos originales han tenido que recurrir a menudo a elaborar argumentos para autorizar las concepciones de la realidad presentes ya en su pensamiento, por lo menos en esbozo. Sin embargo, este factor no demuestra por sí mismo que un determinado argumento esté desprovisto de fuerza. De igual modo, el hecho de que Newman escriba como creyente cristiano no implica necesariamente que sus reflexiones filosóficas carezcan de valor.

3. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (*Ensayo en ayuda de una gramática del asentimiento*) (3.ª edición, 1870), p. 155. Nos referiremos a esta obra con las siglas *GA*.

estoy plenamente de acuerdo, que no me gusta considerarle como si fuera un contrincante respecto a las ideas que yo mismo jamás he apreciado como verdaderas".[4] Además de Locke hay que mencionar al obispo Butler,[5] quien ejerció una influencia obvia y reconocida en el pensamiento de Newman.

Posteriormente Newman estudió las obras del deán Mansel (1820-1871), de algunos de los filósofos escoceses, y la *Lógica* de J. S. Mill. Además, aunque él lo negara, puede demostrarse que conoció de algún modo a Coleridge. Del pensamiento alemán, en cambio, Newman no parece haber sabido mucho, especialmente de primera mano. Si dejamos, pues, a un lado sus primeros estudios de Aristóteles, podemos decir que sus ideas filosóficas se formaron en el clima del empirismo británico y de la influencia de Butler. Los muchos intereses y actividades de Newman le dejaron en realidad poco tiempo y energía para la lectura filosófica seria, aun cuando hubiera tenido el deseo de leer mucho en este campo. Pero en cualquier caso, lo que leyó no fue más que un estímulo para la formación de sus propias ideas. No fue jamás lo que podría llamarse discípulo de ningún filósofo.

En cuanto a la filosofía escolástica, Newman la conoció muy poco. No obstante, en fecha tardía poseyó algunos escritos de los pioneros del renacimiento escolástico. Y cuando León XIII publicó su encíclica *Aeterni Patris*, en 1870, recomendando el estudio de Santo Tomás, Newman escribió, aun cuando no llegó a enviarla, una carta de gratitud al Papa. Pero es evidente, por el contenido de la misma, que en lo que pensaba era en un renacimiento de la vida intelectual en la Iglesia que estuviera en continuidad más con los Padres y Doctores que con el tomismo en particular. Y en cualquier caso, el anticuado tomismo de manual difícilmente hubiera entrado en el pensamiento de Newman. Es cierto que desde su muerte una serie de filósofos escolásticos han adoptado o adaptado ciertos rasgos de pensamiento sugeridos por sus escritos, y los han utilizado para fortalecer los argumentos tradicionales. Pero es apenas necesario decir que esto no provee una adecuada razón para decir que Newman haya sido "realmente" un escolástico. Su enfoque fue totalmente distinto, si bien estaba dispuesto a reconocer que otros planteos podían ser también útiles.

2. En un sermón universitario predicado en Oxford en 1839, Newman insiste en que la fe "es ciertamente un ejercicio de la Razón".[6] Porque el ejercicio de la razón consiste "en afirmar una cosa a causa de otra".[7] Tal puede verse en la extensión de nuestro conocimiento más allá de los objetos inmediatos de la percepción sensible y de la introspección; [8] y puede verse también en la creencia

4. Ibid.

5. Sobre el obispo Joseph Butler (1692-1752), véase el volumen V de esta *Historia*, pp. 165-170.

6. *Oxford University Sermons. Fifteen Sermons preached before the University of Oxford* (*Quince sermones predicados ante la Universidad de Oxford*) (3.ª edición, 1872), p. 207. Nos referiremos a esta obra con las letras *OUS*. Newman quiere decir evidentemente que la fe presupone un ejercicio de la razón.

7. Ibid.

8. Podemos ver aquí un reflejo del punto de vista empirista.

o fe religiosa, puesto que ésta es "un reconocimiento de la realidad de las cosas, que no nos proporcionan los sentidos, basado en ciertos fundamentos previos".[9] En otras palabras, puesto que Newman no postula ninguna facultad que intuya a Dios (o cualquier ser inmaterial externo) debe reconocer que por lo menos en cierto sentido la existencia de Dios es inferida.

El razonamiento, sin embargo, no siempre es correcto: puede haber razonamientos falsos. Y Newman sabe muy bien que para el racionalista cualquier proceso de razonamiento o inferencia presupuesto por la fe religiosa es inválido. Según la idea popular o común de la razón y su ejercicio, debemos excluir la influencia de todo prejuicio, preconcepción y diferencia temperamental y proceder simplemente según "determinadas reglas científicas y normas fijas que pesen el testimonio y examinen los hechos",[10] reconociendo sólo aquellas conclusiones "que puedan producir sus razones".[11] Es evidente, sin embargo, que muchos creyentes son incapaces de elaborar razones de su fe. Y aun cuando puedan hacerlo, ello no significa que empezaran a creer por tales razones o que cesen de creer si se disputa la veracidad de tales razones o si se ponen en cuestión. Además, "la fe es un principio de acción, y la acción no da tiempo para investigaciones de detalle y acabadas".[12] La fe no exige una demostración indiscutible; y está influida por las probabilidades y presupuestos anteriores. Ciertamente, esto se verifica a menudo en el caso de la fe no religiosa. Por ejemplo, frecuentemente creemos lo que leemos en los periódicos sin examinar las pruebas. Pero si bien tal comportamiento es sin duda necesario en la vida, esto no significa que lo que a un hombre le parece probable o digno de crédito, otro no pueda verlo a una luz totalmente distinta. "No es preciso señalar lo mucho que nuestras inclinaciones tienen que ver con nuestras creencias." [13] Así, es fácil comprender el desprecio racionalista de la fe en tanto expresión de un pensamiento fantasioso.

En un cierto sentido, es evidente que la falta de fe o el escepticismo van en la misma nave que la fe. Porque la falta de fe "en realidad se apoya en presupuestos y prejuicios tanto como la fe, únicamente que los presupuestos son de naturaleza opuesta... Considera el sistema religioso tan improbable, que no quiere atender a sus pruebas; o si atiende, se dedica a hacer lo que, si quisiera, podría hacer el creyente exactamente igual...: es decir, demostrar que la prueba podría ser más completa e incuestionable de lo que es".[14] Los escépticos en realidad no deciden según las pruebas: deciden primero y luego admiten o rechazan las pruebas según sea su hipótesis inicial. Hume da un buen ejemplo de esto cuando insinúa que la imposibilidad de los milagros es una refutación suficiente

9. *OUS*, p. 207.
10. Ibid., p. 229.
11. Ibid., p. 230.
12. Ibid., p. 188.
13. Ibid., p. 189.
14. Ibid., p. 230.

del testimonio de los testigos. "Es decir, la improbabilidad antecedente es refutación suficiente de la prueba." [15]

Newman parece estar totalmente en lo cierto al insinuar que los no creyentes actúan a menudo según ciertos presupuestos, y que están tan expuestos como cualquier otro a la influencia de la inclinación y del temperamento. Pero si bien éste es un aspecto polémico que no carece de valor, evidentemente no demuestra que la fe, entendida como lo que Newman llama un ejercicio de razón, se mida según la norma exigida por el racionalista, si se entiende tal norma como la de la estricta demostración lógica a partir de unos principios evidentes de por sí. Newman, sin embargo, no pretende que así sea. Dice, en cambio, que la concepción racionalista del razonamiento es demasiado simplista y que no cuadra con la forma en que la gente real y legítimamente piensa y razona sobre temas concretos. Hay que recordar que su tesis es que la fe es razonable, y no que su contenido sea lógicamente deducible según el modelo de la demostración matemática.

No es un argumento válido contra la razonabilidad de la fe religiosa decir que presupone lo que se juzga como probabilidades antecedentes. Porque todos sentimos la necesidad de formular unos presupuestos para la vida. No podemos vivir sólo con lo que es lógicamente demostrable. Por ejemplo, no podemos demostrar que nuestros sentidos son dignos de confianza y que hay un mundo externo objetivo con el cual nos ponen en contacto. Tampoco podemos demostrar la validez de la memoria. Sin embargo, a pesar de que alguna vez hemos sido engañados, para decirlo con palabras fáciles, suponemos, y no podemos dejar de hacerlo, que podemos confiar fundamentalmente en nuestros sentidos, y que hay un mundo externo objetivo. En efecto, nadie más que el escéptico pone en duda la inferencia científica como tal, si bien el científico no demuestra la existencia de un mundo físico general, sino que la presupone. Además, no dejamos que nuestros errores y deslices destruyan nuestra fe en la validez de la memoria. Y, a no ser que queramos adoptar una posición de escepticismo total, una posición imposible de mantener en la práctica, necesariamente presuponemos la posibilidad del razonamiento válido. No podemos demostrarlo *a priori*; porque todo intento de demostración presupone lo que tratamos de demostrar. Finalmente, "tanto si consideramos los procesos de la fe como si consideramos cualquier otro ejercicio de la razón, veremos que los hombres progresan sobre unas bases que ellos no producen, o no pueden producir; y si pudieran, no podrían demostrar que fuesen verdaderas, según unos fundamentos latentes o antecedentes que dan por supuestos".[16]

Podemos notar, de paso, que en la presteza de Newman para decir que la existencia de un mundo externo general es presupuesto indemostrable, tal vez

15. Ibid., p. 231.
16. Ibid., pp. 212-213.

podamos discernir un eco de su impresión de los primeros años, recogida en el primer capítulo de la *Apología*, de que no había más que dos seres luminosamente evidentes de por sí: él y su Creador. Pero nos recuerda también la tesis de Hume de que, aun cuando no podamos demostrar la existencia de los cuerpos al margen de nuestras percepciones, la Naturaleza ha puesto en nosotros la necesidad de creer en ellos. El filósofo puede permitirse ciertas reflexiones escépticas en su trabajo; pero en la vida ordinaria, como el resto de la humanidad, cree instintivamente en la existencia objetiva y continuada de los cuerpos, aun cuando no se perciban. La razón no puede demostrar la verdad de tal creencia. Pero la creencia no es por esto menos razonable. El hombre no razonable sería el que tratara de vivir como escéptico y no actuara de acuerdo con ninguna hipótesis que no pudiera demostrarse.

Es evidentemente cierto que el hombre no puede dejar de creer en la existencia de un mundo externo, común,[17] y que no sería racional tratar de actuar según otros presupuestos. Si nos negáramos a actuar según conclusiones que no fueran lógicamente demostrables, no podríamos vivir. Como bien notó Locke, si nos negáramos a comer hasta que nos hubieran demostrado que la comida nos iba a alimentar, no comeríamos nada. Pero puede objetarse que la fe en Dios no es una creencia natural comparable a la fe en la existencia del mundo externo. No podemos dejar de creer, en la práctica, que los cuerpos existen independientemente de que los percibamos; pero no parece haber ninguna necesidad práctica de creer en Dios.

El argumento de Newman dice que hay algo, concretamente la conciencia, que pertenece a la naturaleza humana en la misma medida en que pertenecen a ella los poderes de la percepción y el razonamiento, y que predispone a la fe en Dios, en el sentido de que comporta un "pre-sentimiento" de la existencia divina. Así, la fe en Dios basada en la conciencia no es atribuible sólo a la idiosincrasia temperamental de ciertos individuos, sino más bien a un factor de la naturaleza humana como tal, o por lo menos a un factor de toda naturaleza humana que no haya sido frenada o mutilada moralmente. La voz de la conciencia no lleva en realidad la prueba de sus credenciales. En este sentido, es un "presupuesto". Pero manifiesta la presencia de un Dios trascendente; y afirma que la existencia del Dios así manifestado es razonable.

Pero antes de considerar con más detenimiento la tesis de Newman, que va de la conciencia a la existencia de Dios, podemos fijarnos en su estudio del problema de la fe religiosa esbozado en una obra mucho más tardía, ***The Grammar of Assent*** (***La gramática del asentimiento***), que se publicó en 1870.[18]

17. No pretendo adherirme a la opinión de que no puede decirse propiamente que sabemos que hay un mundo exterior. Por supuesto, si definimos el conocimiento de tal forma que sólo puedan conocerse como verdaderas las proposiciones de la lógica y de las matemáticas, de ello se sigue que no sepamos si existen las cosas cuando no las percibimos. Pero entendiendo la palabra "conocer" según su uso en el lenguaje ordinario, podemos decir perfectamente que sabemos que existe un mundo exterior.

18. Sería erróneo definir *Gramática del asentimiento* como obra filosófica, porque a la larga trata de "los argumen-

3. El asentimiento, según entiende el término Newman, se da a una proposición y se expresa afirmándola. Pero no puedo decir propiamente que asiento a una proposición si no entiendo su significado. A tal entender le llama Newman aprehensión. Podemos decir, pues, que el asentimiento presupone la aprehensión.

Hay, sin embargo, dos tipos de aprehensión, correspondientes a dos tipos de proposiciones. "Los términos de una proposición sustituyen o no sustituyen a unas determinadas cosas. Si lo hacen, son términos singulares, porque todas las cosas son unidades. Pero si no sustituyen a cosas deben sustituir a unas nociones, y en tal caso son términos comunes. Los nombres singulares provienen de la experiencia; los comunes, de la abstracción. A la aprehensión de los primeros la llamo real, y a la de los segundos, nocional." [19]

Excepción hecha de algunas de las expresiones y afirmaciones de esta cita, la tesis general parece lo suficientemente clara. La aprehensión o comprensión de un término que sustituye a una cosa, es llamada real, en tanto la aprehensión de una idea abstracta o de un concepto universal es llamada nocional. Si aplicamos tal distinción a las proposiciones, la aprehensión de una proposición en geometría, por ejemplo, sería nocional, en tanto la aprehensión de la afirmación "Guillermo es el padre de Jaime" sería real.

Se deduce de ahí que debemos distinguir también entre dos tipos de asentimiento. El asentimiento dado a una proposición aprehendida como nocional, como relacionada con ideas abstractas o términos universales, es un asentimiento nocional, en tanto el asentimiento dado a una proposición aprehendida como real, como relacionada directamente con cosas o personas, es un asentamiento real.

Dice Newman luego que las cosas y las personas, sean objetos de la experiencia real o se ofrezcan imaginativamente a la memoria, impresionan al entendimiento con más fuerza y más vivacidad que las nociones abstractas. La aprehensión real, por lo tanto, es "más fuerte que la nocional, porque las cosas, que son sus objetos, son declaradamente más impresionantes y más efectivas que las nociones, que son objeto de la (aprehensión) nocional. Las experiencias y sus imágenes impresionan y ocupan el entendimiento, en tanto las abstracciones y las combinaciones no lo hacen".[20] De igual modo, aunque, según Newman, todo asentimiento comparte el hecho de ser incondicional,[21] los actos de asentimiento "se producen más cordial y fuertemente cuando parten de la aprehensión real cuyo objeto son las cosas, que cuando se hacen en favor de unas nociones y

---

tos aducibles en pro del cristianismo" (*GA*, p. 484). Pero tales argumentos se sitúan en un contexto lógico y epistemológico general.

19. *GA*, pp. 20-21.

20. Ibid., p. 35.

21. El llamado asentimiento dudoso es para Newman el asentimiento incondicional al hecho de que la verdad de una proposición determinada es dudosa.

por aprehensión nocional".[22] Además, el asentimiento real, aunque no afecta necesariamente a la conducta, tiende a hacerlo de una forma que no lo hace el asentimiento puramente nocional.[23]

Al asentimiento real le llama también Newman creencia. Y es obvio que la creencia en Dios, que le interesa primordialmente en tanto apologista cristiano, es un asentimiento real a Dios como realidad presente, y un asentimiento que influye en la vida y en la conducta, no sólo un asentimiento nocional a una proposición sobre la idea de Dios. Es cierto que si se da el asentimiento a una proposición, en este caso el asentimiento real se dará a la proposición "Dios existe" o "hay Dios". Pero se dará a la proposición aprehendida como real, entendiéndose el término "Dios" como una realidad presente, un ser personal presente. Y de ahí se sigue que a Newman no le interesa ni puede interesarle en principio elaborar una inferencia demostrativa formal de la existencia de Dios. Porque en su opinión, que nos recuerda la de Hume, la demostración muestra las relaciones lógicas que se dan entre nociones o ideas. Es decir, deduce unas conclusiones de unas premisas cuyos términos sustituyen a ideas abstractas o generales. Así, el asentimiento dado a la conclusión es nocional, y le falta el elemento de compromiso personal que Newman asocia al asentimiento real a la existencia de Dios.

Como se ha dicho ya, sin embargo, Newman no postula en el hombre ningún poder que le permita intuir a Dios directamente. Se requiere, pues, algún tipo de inferencia, un movimiento del entendimiento desde lo dado en la experiencia hacia lo que trasciende la experiencia o percepción inmediata. Al mismo tiempo, no tiene que ser el tipo de inferencia que conduzca al asentimiento más bien nocional que real. Se plantea, pues, la pregunta siguiente: "¿Puedo llegar a un asentimiento más vivo al Ser de un Dios, que el asentimiento dado simplemente a las nociones del entendimiento?... ¿Puedo creer como si viera? Puesto que tan alto asentimiento requiere una experiencia presente o un recuerdo del hecho, a primera vista parece que la respuesta tendría que ser negativa; porque ¿cómo puedo asentir como si viera, si no he visto? Pero nadie puede ver a Dios en esta vida. Sin embargo tengo la impresión de que es posible un asentimiento real, y voy a demostrar cómo".[24] El intento de Newman de demostrar la posibilidad de tal asentimiento lo expondremos en el siguiente apartado.

4. Hemos visto que, según Newman, incluso nuestras creencias no religiosas se apoyan, en cualquier caso, en presupuestos latentes.[25] Algo se da por supuesto, explícita o implícitamente. Hay un punto de partida que se acepta por

22. *GA*, p. 17.
23. Cf. ibid., p. 87.
24. *GA*, p. 99.
25. En cuanto a la inferencia demostrativa formal, insiste Newman, es condicional. Es decir, la verdad de la conclusión se afirma bajo la condición de que las premisas sean verdaderas. Y aunque el propio Newman no niega que haya principios evidentes por sí mismos, indica que lo que le parece evidente por sí mismo a un hombre, no debe parecérselo necesariamente a otro. En cualquier caso, se asume la posibilidad del razonamiento válido. Si queremos probar algo sin plantear unos presupuestos, no llegaremos nunca a ninguna parte.

sí mismo, sin prueba. En el caso de la fe en Dios, tal punto de partida, la base dada del movimiento del entendimiento, es la conciencia. La conciencia es un factor de la naturaleza humana, del complejo de actos mentales, en la misma medida en que lo son "la acción de la memoria, del razonar, de la imaginación, o el sentido de lo bello".[26] Y es "el principio esencial y la sanción de la Religión en el entendimiento".[27]

La conciencia, sin embargo, puede considerarse bajo dos aspectos que, si bien de hecho no están separados, sin embargo son diferenciables. En primer lugar, podemos considerarla como regla de la recta conducta, en tanto juzga la rectitud o el error de las acciones particulares. Y es un hecho empírico que los juicios éticos de los hombres han diferido entre sí. Algunas sociedades, por ejemplo, han aprobado formas de conducta que otras sociedades han condenado. En segundo lugar, podemos considerar a la conciencia simplemente como la voz de la autoridad, es decir, en tanto impone un deber. Y el sentido del deber es esencialmente el mismo en todos los que tienen conciencia. Aun cuando *A* crea que debe actuar de un modo y *B* crea que debe actuar de otro modo, la conciencia del deber, en sí misma, es la misma en ambos.

Considerada según este segundo aspecto, en cuanto voz de la autoridad interna, la conciencia "vagamente se extiende hacia algo que está fuera de ella misma, y discierne confusamente una sanción superior al yo para sus decisiones, evidenciada en ese perspicaz sentido del deber y la responsabilidad que los informa".[28] La ley interior de la conciencia en realidad no lleva consigo ninguna prueba de su validez, pero "pide atención a sí por su propia autoridad".[29] Cuanto más se respeta y se sigue esta ley interior, más claros se hacen sus dictados, y al mismo tiempo se hace más claro el presentimiento de un vago saber de un Dios trascendente, "un Poder supremo que nos exige obediencia habitual".[30]

Un vívido sentido del deber lleva, pues, al entendimiento a pensar en algo que está más allá del yo humano. Además, la conciencia tiene un aspecto emotivo, en el cual Newman se fija considerablemente. La conciencia produce "reverencia y respeto, esperanza y temor, especialmente temor, un sentimiento que en gran parte es ajeno no sólo al gusto, sino incluso al sentido moral, excepto cuando es consecuencia de unas asociaciones accidentales".[31] Y Newman dice que hay una conexión íntima entre las afecciones y las emociones, por una parte, y las personas, por otra. "Las cosas inanimadas no pueden incitar nuestros afectos; éstos son correlativos a las personas."[32] Así, "los fenómenos de la concien-

26. *GA*, p. 102.
27. Ibid., p. 18.
28. Ibid., p. 104.
29. *OUS*, p. 19.
30. Ibid.
31. *GA*, pp. 104-105. Por Gusto entiende Newman el sentido estético en tanto sentido de lo bello, mientras por Sentido Moral entiende aquí un sentido de la adecuación o deformación de las acciones, que implica una aprobación o desaprobación moral.
32. Ibid., p. 106.

cia, como dictado, ayudan a afectar a la imaginación con la imagen de un Gobernador Supremo, Juez, santo, justo, poderoso, omnisciente, retributivo".[33] Con otras palabras, la conciencia puede producir ese saber "imaginativo" de Dios que se requiere para el asentimiento vivo a que nos hemos referido.

Lo que Newman dice al tal respecto lo verificó sin duda en sí mismo. Cuando habla del entendimiento del niño que reconoce el deber y que ha sido preservado de las influencias destructivas de sus "instintos religiosos",[34] llegando más allá "con un fuerte presentimiento de la idea de un Gobernador Moral, soberano sobre él, providente y justo",[35] podemos descubrir perfectamente una generalización de su propia experiencia. Además, si consideramos lo que presenta como descripción de la base del asentimiento real a Dios, ello se verifica sin duda en muchos otros casos. Porque ciertamente puede probarse que en muchos creyentes el respeto a los dictados de la conciencia es una influencia lo bastante poderosa como para mantener viva la conciencia de Dios como realidad presente. Es cierto que uno puede descuidar y desobedecer los dictados de la conciencia y seguir creyendo en Dios. Pero es también probablemente cierto que si uno habitualmente no atiende a la voz de la conciencia, de forma que tal voz llega a ser confusa y oscura, la fe en Dios, si se conserva, tiende a degenerar en lo que Newman llamaría un puro asentimiento nocional. Con otras palabras, desde el punto de vista fenomenológico, la exposición por Newman de la relación entre la conciencia y la fe en Dios o el asentimiento real a Dios tiene un valor indudable. Hay de hecho otros factores que deben tenerse en cuenta en un análisis fenomenológico de la fe en Dios. Pero Newman ilustra sin duda sólo un aspecto del tema.

Al mismo tiempo, Newman no se ocupa sólo de describir la forma en que, en su opinión, la gente llega a creer en Dios, como si tal creencia estuviera o pudiera estar a la misma altura que, por ejemplo, la creencia en los duendes o en las hadas. Newman quiere demostrar que la fe en Dios es razonable y en uno u otro sentido trata de indicar el esquema de una "prueba" de la existencia de Dios. Por ejemplo, dice explícitamente que el argumento basado en la conciencia es "la prueba que yo he elegido de esa fundamental doctrina [la existencia de Dios] desde hace treinta años".[36] Y en otro lugar indica que aunque no intenta demostrar "aquí" la existencia de Dios, "sin embargo no he podido dejar de decir dónde creo que está la prueba de ella".[37]

Pero ¿de qué tipo de prueba se trata? En un sermón predicado en 1830, Newman dice que "la conciencia implica una relación entre el alma y algo exte-

33. Ibid., p. 107.
34. Ibid., p. 109.
35. Ibid.
36. De "Proof of Theism" ("La prueba del teísmo") escrito publicado por primera vez en *The Argument from Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman* (*Razonamiento desde la Conciencia a la Existencia de Dios, según J. H. Newman*), del Dr. A. J. Boekraad (Louvain, 1961), p. 121.
37. *GA*, p. 101.

rior e, incluso, superior a sí misma; una relación con una excelencia que ella no posee, y con un tribunal sobre el cual no tiene ningún poder".[38] Pero a pesar de que usa la palabra "implicar", es difícil que quiera decir que la idea de la conciencia implica la idea de Dios, de tal forma que afirmar la existencia de la conciencia y negar la existencia de Dios constituye una contradicción lógica. Más aún, en ocasiones Newman usa ciertas frases que sugieren una inferencia causal. Por ejemplo, dice de la conciencia que, "por naturaleza, su misma existencia conduce al pensamiento hacia un Ser exterior a nosotros mismos; de lo contrario, ¿de dónde saldría?".[39] Y nos hemos referido ya a su observación, a propósito del aspecto emotivo de la conciencia, de que "las cosas inanimadas no pueden incitar nuestros afectos; éstos son correlativos a las personas".[40] Pero Newman sabe, por supuesto, que de ningún modo todos los filósofos estarán de acuerdo con la idea de que podemos inferir legítimamente la idea de Dios del sentimiento del deber. Y si pasa por alto opiniones distintas de las suyas, es completamente evidente que no trata tanto de una inferencia causal hacia una hipótesis explicativa, análoga a la inferencia causal de la ciencia, como de invitar a sus lectores u oyentes a entrar en sí mismos y pensar si en algún sentido no son conscientes del Dios manifestado en la voz de la conciencia.

Con otras palabras, Newman parece tratar primariamente de la intuición personal del "significado" o de las "implicaciones" de la conciencia del deber, en un sentido de tales términos difícil de definir. Y su pensamiento parece más afín al análisis fenomenológico llevado a cabo en nuestros días por Gabriel Marcel, que a los argumentos metafísicos de tipo tradicional. Newman reconoce de hecho que es posible un argumento inductivo generalizado. Del mismo modo que a partir de las impresiones sensibles "llegamos a la conclusión general de que hay un mundo exterior inmenso",[41] así por inducción de distintos momentos particulares en que somos conscientes de un imperativo interno, de una conciencia que nos abre el entendimiento al pensamiento de Dios, podemos concluir la "presencia ubicua de un Señor Supremo".[42] Pero el asentimiento a la conclusión de un argumento inductivo generalizado ha de ser, para Newman, un asentimiento nocional. Así, un argumento de este tipo parece pertenecer a la misma clase que los argumentos que van de la Naturaleza a Dios, de los cuales dice en una ocasión que si bien no pone en duda su belleza y poder de convicción, es dudoso "que de hecho conviertan o mantengan a los hombres en el cristianismo".[43] Para que tal argumento sea "efectivo", para que provoque un asentimiento real, tenemos que "aplicar nuestro conocimiento general a un caso particular de tal conoci-

38. *OUS*, p. 18.
39. *Sermons Preached on Various Occasions* (*Sermones predicados en distintas ocasiones*) (2.ª edición, 1858), p. 86.
40. *GA*, p. 106.
41. Ibid., pp. 60-61.
42. Ibid., p. 61.
43. *Sermones predicados en distintas ocasiones*, p. 98.

miento".[44] Es decir, para adherirme a la conclusión de que un argumento moral generalizado se convierte en una fe vivida y en la base de la religión, debo entrar dentro de mí y oír la voz de Dios que se manifiesta a sí mismo en la voz de la conciencia.[45] Lo que cuenta para Newman es la apropiación personal de la verdad, no un mero asentimiento intelectual a una proposición abstracta.

Con otras palabras, Newman quiere en realidad hacernos "ver" por nosotros mismos algo dentro de nuestra experiencia personal, en lugar de decir que una proposición se deduce lógicamente de otra. Después de todo, él mismo dice que no trata de meterse "con los controversialistas".[46] En un sentido real quiere hacernos ver lo que somos. Sin conciencia, el hombre no es en realidad hombre. Y la conciencia no se desarrolla si no nos conduce a la fe en Dios, poniéndonos, por decirlo así, cara a cara con Dios como realidad presente manifestada en el sentido del deber. La naturaleza humana se desarrolla, por decirlo así, en la fe. Desde el principio está abierta a Dios. Y según Newman esta apertura potencial se realiza, básicamente, a través de la intuición personal del "fenómeno" de la conciencia. Es, pues, seguramente erróneo interpretar su argumento de la conciencia a Dios como una prueba general de la existencia de Dios. Es cierto que el análisis fenomenológico es general, en el sentido de que es una explicitación escrita de lo que Newman ve como el movimiento espontáneo del entendimiento sano. Pero un análisis general no podría hacer lo que Newman quiere hacer: facilitar el asentimiento real, a no ser que se interiorizara, aplicándolo, como dice él, al caso particular.

5. No podemos examinar aquí el estudio que hace Newman de las pruebas de la verdad del cristianismo. Pero hay un aspecto lógico relacionado con su estudio que vale la pena mencionar.

La inferencia demostrativa formal puede emplearse, por supuesto, en teología para mostrar las implicaciones de sus afirmaciones. Pero al considerar las pruebas del cristianismo en primer lugar, estamos tratando en gran parte —dice Newman— de hechos históricos, de hechos empíricos. Y en seguida se plantea un problema. Por una parte, al razonar sobre hechos empíricos y no sobre relaciones entre ideas abstractas, nuestras conclusiones gozan de un cierto grado de probabilidad, tal vez de un grado muy alto, pero que sin embargo no es más que una probabilidad. Por otra parte, todo asentimiento, insiste Newman, es incondicional. ¿Cómo puede justificarse que asintamos incondicionalmente, tal como se le exige al cristiano, a una proposición que es sólo probablemente cierta?

Para responder a esta objeción Newman recurre a ideas tomadas de Pascal, Locke y Butler, y aduce que un conjunto de probabilidades independientes que convergen hacia una conclusión común, puede hacer cierta tal conclusión.

44. *GA*, p. 61.
45. Hay que anotar que Newman no afirmó que la ley moral dependiera del *fiat* arbitrario de Dios. Sostuvo que al reconocer nuestro deber de obedecer la ley moral reconocíamos implícitamente a Dios como Padre y Juez.
46. *GA*, p. 420.

Usando sus propias palabras: donde se da "un conjunto de probabilidades, independientes entre sí, que surgen de la naturaleza y las circunstancias del caso en cuestión; probabilidades que no pueden valer por sí solas, demasiado sutiles e indirectas para ser convertidas en silogismos, demasiado numerosas y distintas para tal conversión, aun cuando fueran convertibles",[47] pero que todas, en conjunto, convergen hacia una determinada conclusión, tal conclusión puede ser verdadera.

Puede reconocerse sin duda que de hecho tomamos a menudo una convergencia de probabilidades como prueba suficiente de la verdad de una proposición. Pero puede objetársele aún a Newman que ninguna regla exacta es capaz de determinar cuándo la verdad de una determinada conclusión es la única explicación racional posible de una convergencia dada. Así, aunque puede justificarse que asumamos la verdad de la conclusión con fines prácticos, no puede justificarse un asentimiento incondicional o indeterminado. Porque toda hipótesis es en principio corregible. A Newman le basta decir que en el caso de la investigación religiosa estamos "obligados en conciencia a buscar la verdad y a buscar ciertas formas de demostración, que, reducidas a la forma de las proposiciones formales, dejan de satisfacer los severos requisitos de la ciencia".[48] El hecho es que si se entiende que el asentimiento a una proposición excluye la posibilidad de que tal proposición sea falsa, uno no puede asentir a una conclusión deducida de una convergencia, a no ser que pueda demostrar que a cierto nivel la probabilidad se transforma en certeza.

Es evidente que Newman no entiende el asentimiento incondicional como algo que excluya la posibilidad de que la proposición relevante llegue a ser falsa. Porque si todo asentimiento es incondicional, debe incluir aquellas proposiciones que sabemos que pueden llegar a ser falsas. En su forma más general, la afirmación de que todo asentimiento es incondicional no puede significar mucho más de que ese asentimiento es un asentimiento. Sin embargo, en el caso de la adhesión al cristianismo, Newman piensa claramente en un compromiso absoluto del yo, en un asentimiento indeterminado en el sentido profundo del término. Y aunque sin duda reconocería que no hay una regla abstracta infalible que determine cuándo una convergencia de posibilidades hace que la conclusión sea cierta, dice que el hombre posee una "facultad" del entendimiento, análoga a la *phronesis* aristotélica, que es susceptible de distintos grados de desarrollo y que en principio es capaz de discernir el momento en que la convergencia de posibilidades se convierta en una prueba concluyente. Éste es el sentido ilativo. "En ninguna clase de razonamientos concretos, sean de la ciencia experimental, de la investigación histórica, o de la teología, hay una última prueba de la verdad y el error en nuestras inferencias distinta de la garantía que ofrece el sentido ilativo

47. Ibid., p. 281.
48. Ibid., p. 407.

que las sanciona." [49] "Vemos" o no vemos la validez de una inferencia. Igualmente, vemos o no vemos que la única explicación racional de un conjunto determinado de probabilidades independientes es la verdad de la conclusión en que convergen. La misma naturaleza de la cuestión no permite otro criterio de juicio que la apreciación de la prueba hecha por el entendimiento en un caso particular.

Tal vez parezca que Newman acentúe los estados subjetivos o psicológicos. Dice, por ejemplo, que "la certidumbre es un estado mental: la certeza es una cualidad de las proposiciones. Llamo ciertas a aquellas proposiciones de las que estoy seguro". [50] Y esto puede dar la impresión de que en su opinión cualquier proposición es verdadera si produce en un ser humano el sentimiento de ser cierta. Pero sigue diciendo que en las cuestiones concretas la certidumbre no es "una impresión pasiva obrada en el entendimiento desde fuera..., sino... el reconocimiento activo de que la proposición es verdadera...". [51] Y puesto que "cada hombre que piensa es su propio centro", [52] no puede haber otro criterio de la prueba o de la validez de la inferencia en las materias empíricas concretas, que la consideración de que la prueba es suficiente o la inferencia es válida. Newman no pretende negar la objetividad de la verdad. Quiere decir más bien que si pensamos que el razonamiento humano sobre los hechos empíricos es imperfecto, lo único que podemos hacer es pedirle que vuelva a considerar la prueba y su proceso razonador. Newman no niega que pueda haber una "lógica de las palabras", [53] un tipo de deducción que pueda realizarse con una máquina. Pero insiste en que hay que distinguir entre la lógica de las palabras y el razonamiento sobre hechos empíricos. La primera lleva al asentimiento puramente nocional; lo que no le interesa al escribir como apologista cristiano que quiere justificar el asentimiento real. No intenta decir que el razonamiento sobre las pruebas cristianas pueda reducirse a la lógica de las palabras, de la inferencia demostrativa formal. Lo que quiere demostrar es más bien que en todos los problemas empíricos concretos tenemos que emplear una inferencia que no es reductible a tal lógica, y que el asentimiento del creyente a la conclusión del razonamiento sobre las pruebas del cristianismo no puede por lo tanto tenerse justificablemente por una mera pirueta o por resultado de un pensamiento fantasioso, porque no se conforme con un patrón de demostración que sin duda tiene sus funciones, pero que es inapropiado fuera de un campo determinado.

6. Hemos tenido ya ocasión de referirnos a cierta afinidad entre las reflexiones de Newman sobre la conciencia y el análisis fenomenológico de Gabriel Marcel. Pero no es preciso decir que los antecedentes intelectuales y la forma-

49. Ibid., p. 352. El sentido ilativo es "el poder de juzgar sobre la verdad y el error de los asuntos concretos" (ibid., p. 346).
50. Ibid., p. 337.
51. Ibid.
52. Ibid., p. 338.
53. Ibid.

ción de ambos hombres eran muy distintos; y si Newman se dedicó a demostrar algo, a demostrar que la fe cristiana era razonable, el motivo apologético es mucho menos obvio en Marcel. En realidad, las reflexiones filosóficas de Marcel le ayudaron a llegar al cristianismo, en tanto las reflexiones filosóficas de Newman presuponen la fe cristiana, en el sentido de que se trata de una fe que reflexiona sobre sí misma. Al mismo tiempo, se da entre ellos un cierto número de afinidades.

De igual modo, y a pesar de las grandes diferencias que hay entre ambos, la preocupación de Newman por la apropiación personal de la verdad como base de la vida y por el compromiso personal del yo, tal vez nos recuerde a Kierkegaard,[54] que vivió (1813-1855) exactamente en la misma época que Newman. No pretendo indicar, por supuesto, que Newman supiera nada del pensador danés, ni siquiera de su existencia. Pero aunque Newman ciertamente no fue tan lejos como Kierkegaard en la definición de la verdad como subjetividad, hay sin embargo un cierto grado de afinidad espiritual entre ambos.

En cuanto a la insistencia de Newman en las condiciones morales de la búsqueda efectiva de la verdad en la investigación religiosa, se ha convertido en lugar común de la nueva apologética, como ha ocurrido también con su modo de proceder desde el interior del alma, y no desde la naturaleza exterior. En otras palabras, se da en cualquier caso cierta afinidad entre el tipo de apologética de Newman y la asociada en los tiempos modernos con el nombre de Maurice Blondel (1861-1949).

El quid de estas observaciones es el siguiente. Si tomamos a Newman tal como es, se plantean muchas preguntas que los lógicos y filósofos británicos modernos estarían deseando hacerle, y muchas objeciones que tenderían a oponerle. Pero no parece arriesgado decir que a Newman no se le considera hoy, excepción hecha seguramente de unos pocos devotos, como un filósofo cuyo pensamiento se acepte o rechace según sea el caso. Al decir que no se le considera "ahora" no pretendo dar a entender que se le viera alguna vez bajo esa luz. Quiero decir más bien que el auge del interés por su pensamiento filosófico y por su estilo de apologética ha coincidido con la expansión de diversos movimientos en filosofía y en apologética que retrospectivamente se consideran de algún modo afines a ciertos elementos de las reflexiones de Newman. Así, los que se interesan por su filosofía tienden a verla más como fuente de estímulo e inspiración, que como una doctrina rígida y sistemática que, por supuesto, Newman no intentó jamás. Y en tal caso, una crítica detallada de sus aspectos particulares tiene que dar la impresión de pedantería y parecer más o menos irrelevante a los que dan un alto valor al método general de Newman.

54. Sobre Kierkegaard, véase el cap. 17 del volumen VII de esta *Historia de la filosofía*.

APÉNDICE B

BREVE BIBLIOGRAFÍA

Obras generales

Por razones de espacio no repito aquí los títulos de las historias generales de la filosofía citados en la primera sección bibliográfica del volumen VII de esta *Historia*. No he tratado tampoco de dar bibliografía de todos los filósofos mencionados en el texto de este volumen. En el texto y en las notas se cita un número considerable de obras de filósofos que no he reproducido aquí.

ADAMS, G. P. y MONTAGUE, W. P., ed., *Contemporary American Philosophy*, 2 vols, Nueva York, 1930.

ANDERSON, P. R. y FISCH, M. H., *Philosophy in America*, Nueva York, 1939.

BLAU, J. L., *Men and Movements in American Philosophy*, Nueva York, 1939.

BOCHENSKI, I. M., *Contemporary European Philosophy*, traducido por D. Nicholl y K. Aschenbrenner, Londres y Berkeley, 1956. (Trad. cast.: *La filosofía actual*, México, 1965[5].)

BRINTON, CRANE, *English Political Thought in the Nineteenth Century*, Cambridge (Mass.), 1949.

DELEDALLE, G., *Histoire de la philosophie américaine de la guerre de sécession à la seconde guerre mondiale*, París, 1955.

LAMANNA, A. P., *La filosofia del novecento*, Florencia, 1964.

MERZ, J. T., *History of European Thought in the Nineteenth Century*, 4 vols., Londres, 1896-1914.

METZ, R., *A Hundred Years of British Philosophy*, traducido por J. W. Harvey, T. E. Jessop y H. Sturt, Londres, 1938. (Panorama de la filosofía británica desde mediados del siglo XIX en adelante.)

MUELDER, W. E. y SEARS, L., *The Development of American Philosophy*, Boston, 1940.

MUIRHEAD, J. H., ed., *Contemporary British Philosophy: Personal Statements*, 2 vols., Londres, 1924-1925. (El primer volumen incluye declaraciones, por ejemplo, de Bosanquet, McTaggart, Bertrand Russell y Schiller; el segundo, de James Ward y G. E. Moore.)

PASSMORE, J., *A Hundred Years of Philosophy*, Londres, 1957. (Útil panorama de la filosofía, especial aunque no exclusivamente británica, desde J. S. Mill, con un capítulo final sobre el existencialismo.)

RILEY, I. W., *American Thought from Puritanism to Pragmatism and Beyond*, Nueva York, 1923 (2.ª edición).
SCHNEIDER, H. W., *A History of American Philosophy*, Nueva York, 1946. (Trad. cast.: *Historia de la filosofía norteamericana*, México, 1950.)
SETH (PRINGLE-PATTISON), A., *English Philosophers and Schools of Philosophy*, Londres, 1912. (De Francis Bacon a F. H. Bradley.)
WARNOCK, G. J., *English Philosophy Since 1900*, Londres, 1958. (Relación clara y sucinta del desarrollo del moderno movimiento analítico.)
WARNOCK, M., *Ethics Since 1900*, Londres, 1960.
WERKMEISTER, W. H., *A History of Philosophical Ideas in America*, Nueva York, 1949.

Primera Parte: Capítulos I-V

1. Obras generales relacionadas con el movimiento utilitarista:

ALBEE, E., *A History of English Utilitarianism*, Londres, 1902.
DAVIDSON, W. L., *Political Thought in England: Bentham to J. S. Mill*, Londres, 1950.
GUYAU, J. M., *La morale anglaise contemporaine*, París, 1904 (5.ª edición).
LASKI, H. J., *The Rise of European Liberalism*, Londres, 1936.
LESLIE, S. W., *Political Thought in England. The Utilitarians from Bentham to Mill*, Londres y Nueva York, 1947.
MONDOLFO, R., *Saggi per la storia della morale utilitaria*, 2 vols., Verona y Padua, 1903-1904.
PLAMENTAZ, J., *The English Utilitarians*, Oxford, 1949.
STEPHEN, L., *The English Utilitarians*, 3 vols., Londres, 1900. (Los volúmenes están dedicados a Bentham, James Mill y J. S. Mill respectivamente.)

2. *Bentham*

Textos

The Works of Jeremy Bentham, edición de John Bowring, 2 vols., Edimburgo, 1838-1843.
Benthamiana, Select Extracts form the Works of Jeremy Bentham, edición de J. H. Burton, Edimburgo, 1843.
Oeuvres de Jérémie Bentham, traducidas por E. Dumont, 3 vols., Bruselas, 1829-1830.
Colección de obras del célebre Jeremias Bentham, compiladas por E. Dumont con comentarios de B. Anduaga y Espinosa, 14 vols., Madrid, 1841-1843.
An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, edición de L. Lafleur, Nueva York, 1948. (La edición de Oxford de 1876 es una reproducción de la edición de 1823.)
Theory of Legislation, traducida del francés (E. Dumont) por R. Hildreth, Londres, 1896.
Bentham's Theory of Legislation, edición de C. K. Ogden, Londres, 1950.
A Fragment on Government, edición de F. C. Montague, Londres, 1891.
Bentham's Theory of Fictions, edición de C. K. Ogden, Londres, 1932.
Bentham's Handbook of Political Fallacies, edición de H. A. Larrabee, Baltimore, 1952.
Deontology, or the Science of Morality, edición de J. Bowring, 2 vols., Londres, 1834.
The Limits of Jurisprudence Defined, edición de C. W. Everett, Nueva York, 1945.
Jeremy Bentham Economic Writings, Critical Edition based on his Printed Works and Unprinted

Manuscripts, edición de W. Stark, 3 vols., Londres, 1952-1954. (Cada volumen contiene un ensayo introductorio. El segundo apéndice, contenido en el tercer volumen, es un estudio sistemático de los manuscritos de Bentham que se conservan.)
Catalogue of the Manuscripts of Jeremy Bentham in the Library of University College, London, edición de A. T. Milne, Londres, 1937.

Estudios

ATKINSON, C. M., *Jeremy Bentham, His Life and Work*, Londres, 1905.
BAUMGART, D., *Bentham and the Ethics of Today*, Princeton (U.S.A.) y Londres, 1952.
BUSCH, J., *Die moralische und soziale Ethik Benthams*, Neisse, 1938.
EVERETT, C. W., *The Education of Jeremy Bentham*, Nueva York, 1931.
JONES, W. T., *Masters of Political Thought: From Machiavelli to Bentham*, Londres, 1947.
KEETON, G. W., y SCHWARZENBERGER, G., ed., *Jeremy Bentham and the Law*, Londres, 1948.
LASKI, H. J., *Political Thought in England: Locke to Bentham*, Londres, 1950.
MACK, M. P., *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas, 1748-1792*, Londres, 1962.
MILL, J. S., *Mill on Bentham and Coleridge*, editado por F. R. Leavis, Londres, 1950.
QUINTODAMO, N., *La morale utilitaristica del Bentham e sua evoluzione nel diritto penale*, Nápoles, 1936.
STEPHEN, L., *The English Utilitarians:* Vol. I, *Jeremy Bentham*, Londres, 1900.

3. *James Mill*

Obras

History of India, 3 vols., Londres, 1817 (4.ª edición, 9 vols., 1848; 5.ª edición, con una continuación de M. H. Wilson, 10 vols., 1858).
Elements of Political Economy, Londres, 1821 (3.ª edición revisada, 1826).
Analysis of the Phenomena of the Human Mind, edición de J. S. Mill, con notas de A. Bain, A. Findlater y G. Grote, 2 vols., Londres, 1869.
A Fragment on Makintosh, Londres, 1835.

Estudios

BAIN, A., *James Mill, A Biography*, Londres, 1882.
BOWER, G. S., *Hartley and James Mill*, Londres, 1881.
HAMBURGER, J., *James Mill and the Art of Revolution*, Yale, 1964.
RESSLER, A., *Die Beiden Mill*, Colonia, 1929.
STEPHEN, L., *The English Utilitarians:* Vol. II, *James Mill*, Londres, 1900.

4. *J. S. Mill*

Obras

Collected Works of John Stuart Mill, editor general F. E. L. Priestley, Toronto y Londres, vols. XII-XIII, *The Earlier Letters, 1812-1848*, edición de F. E. Mineka, 1963; vols. II-III, *The Principles of Political Economy*, con una introducción de V. W. Bladen, edición de J. M. Robson, 1965.

Autobiography, edición de H. J. Laski, Londres, 1952. (Entre otras está la edición de J. J. Cross, Nueva York, 1924.)
The Early Draft of J. S. Mill's Autobiography, edición de J. Stillinger, Urbana (Ill.), 1961.
Mill's Utilitarianism reprinted with a Study of the English Utilitarians, de J. Plamentaz, Oxford, 1949.
On Liberty, Considerations on Representative Government, edición e introducción de R. B. McCallum, Oxford, 1946.
Considerations on Representative Government, edición e introducción de C. V. Schields, Nueva York, 1958.
A System of Logic, Londres, 1949 (reedición).
Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, Londres, 1865.
John Stuart Mill's Philosophy of Scientific Method, edición de E. Nagel, Nueva York, 1950. (Selecciones, con material introductorio, de *Logic* y *Examination*.)
Dissertations and Discussions, 5 vols., Boston (U.S.A.), 1865-1875.
Mill on Bentham and Coleridge, edición de F. R. Leavis, Londres, 1950.
Auguste Comte and Positivism, Londres, 1865.
Inaugural Address at St. Andrews, Londres, 1867.
Three Essays on Religion, Londres, 1874 (*Theism*, edición de R. Taylor, Nueva York, 1957).
John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Friendship and Subsequent Marriage, edición de F. A. Hayeck, Chicago, 1951. (Contiene la correspondencia Mill-Taylor.)
Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, publiées avec les réponses de Comte, edición de L. Lévy-Bruhl, París, 1899.
Bibliography of the Published Works of John Stuart Mill, edición de N. MacMinn, J. R. Hinds y J. M. McCrimmon, Londres, 1945.

Numerosas traducciones castellanas publicadas por las editoriales Espasa-Calpe, Fondo de Cultura Económica, Aguilar. Títulos principales: *Autobiografía, Principios de economía política con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, *Sobre la libertad*, *El utilitarismo, Consideraciones sobre el gobierno representativo.*

Estudios

ANSCHUTZ, R. P., *The Philosophy of J. S. Mill*, Oxford, 1953 (ilustra muy bien las distintas tendencias del pensamiento de Mill).
BAIN, A., *John Stuart Mill: A Criticism with Personal Recollections*, Londres, 1882.
BORCHARD, R., *John Stuart Mill, the Man*, Londres, 1957.
BRITTON, K., *John Stuart Mill*, Penguin Books, 1953.
CASELLATO, S., *Giovanni St. Mill e l'utilitarismo inglese*, Padua, 1951.
CASTELL, A., *Mill's Logic of the Moral Sciences: A Study of the Impact of Newtonism on Early Nineteenth-Century Social Thought*, Chicago, 1936.
COURTNEY, W. L., *The Metaphysics of John Stuart Mill*, Londres, 1879.
COWLING, M., *Mill and Liberalism*, Cambridge, 1963.
DOUGLAS, C. J. S., *Mill: A Study of His Philosophy*, Londres, 1895; *Ethics of John Stuart Mill*, Edimburgo, 1897.
GRUDE-OETTLI, N., *John Stuart Mill zwischen Liberalismus und Sozialismus*, Zürich, 1936.
HIPPLER, F., *Staat und Gesellschaft bei Mill, Marx, Lagarde*, Berlín, 1934.

JACKSON, R., *An Examination of the Deductive Logic of John Stuart Mill*, Londres, 1941.
KANTZER, E. M., *La religion de John Stuart Mill*, Caen, 1914.
KENNEDY, G., *The Psychological Empiricism of John Stuart Mill*, Amsterdam, 1928.
KUBITZ, O. A., *The Development of John Stuart Mill's System of Logic*, Urbana (Ill.), 1932.
MCCOSH, J., *An Examination of Mr. J. S. Mill's Philosophy*, Nueva York, 1890 (2.ª edición).
MUELLER, I. W., *John Stuart Mill and French Thought*, Urbana (Ill.), 1956.
PACKE, M. St. John, *The Life of John Stuart Mill*, Nueva York, 1954.
PRADINES, M., *Les postulats métaphysiques de l'utilitarisme de Stuart Mill et Spencer*, París, 1909.
RAY, J., *La méthode de l'économie politique d'après John Stuart Mill*, París, 1914.
ROERIG, F., *Die Wandlungen in der geistigen Grundhaltung John Stuart Mills*, Colonia, 1930.
RUSSELL, B., *John Stuart Mill*, Londres, 1956 (Bristol Academy Lecture).
SAENGER, S., *John Stuart Mill, Sein Leben und Lebenswerk*, Stuttgart, 1901.
SCHAUCHET, P., *Individualistische und sozialistische Gedanken im Leben John Stuart Mills*, Giessen, 1926.
STEPHEN, L., *The English Utilitarians*: vol. III, *John Stuart Mill*, Londres, 1900.
TOWNEY, G. A., *John Stuart Mill's Theory of Inductive Logic*, Cincinnati, 1909.
WATSON, J., *Comte, Mill and Spencer*, Glasgow, 1895.
ZUCCANTE, G., *La morale utilitaristica dello Stuart Mill*, Milán, 1899; *Giovanni S. Mill e l'utilitarismo*, Florencia, 1922.

5. *Herbert Spencer*

Obras

A System of Synthetic Philosophy, 10 vols., Londres, 1862-1893. (Para una información detallada sobre las distintas ediciones de los libros que comprende el *System*, véanse las pp. 240-241.)
Epitome of the Synthetic Philosophy, de F. H. Collins, Londres, 1889 (5.ª edición, 1901).
Essays, Scientific, Political and Speculative, 3 vols., Londres, 1891 (dos volúmenes de *Essays, Scientific, Political and Speculative* aparecieron en Londres en 1857 y 1863 respectivamente, y un volumen de *Essays, Moral, Political and Aesthetic*, en Nueva York, 1865).
Education, Intellectual, Moral, Physical, Londres, 1861.
The Man versus The State, Londres, 1884.
The Nature and Reality of Religion, Londres, 1885.
Various Fragments, Londres, 1897.
Facts and Comments, Londres, 1902.
Autobiography, 2 vols., Nueva York, 1904.

Estudios

ALLIEVO, G., *La psicologia di Herbert Spencer*, Turín, 1914 (2.ª edición).
ARDIGÒ, R., *L'Inconoscibile di Spencer e il noumeno di Kant*, Padua, 1901.
ASIRVATHAM, E., *Spencer's Theory of Social Justice*, Nueva York, 1936.
CARUS, P., *Kant and Spencer*, Chicago, 1889.
DIACONIDE, E., *Étude critique sur la sociologie de Herbert Spencer*, París, 1938.

DUNCAN, D., *The Life and Letters of Herbert Spencer*, Londres, 1912.
ELLIOTT, H., *Herbert Spencer*, Londres, 1917.
ENSOR, R. C., *Some Reflections on Spencer's Doctrine that Progress is Differentiation*, Oxford, 1947.
FISKE, J., *Outlines of Cosmic Philosophy*, 2 vols., Londres, 1874. (Constituye una exposición crítica del pensamiento de Spencer.)
GAUPP, O., *Herbert Spencer*, Stuttgart, 1897.
GUTHMANN, J., *Entwicklung und Selbstentfaltung bei Spencer*, Ochsenfurt, 1931.
HÄBERLIN, P., *Herbert Spencer Grundlagen der Philosophie*, Leipzig, 1908.
HUDSON, W. H., *Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer*, Londres, 1909.
JARGER, M., *Herbert Spencers Prinzipien der Ethik*, Hamburgo, 1922.
MACPHERSON, H., *Herbert Spencer, The Man and His Work*, Londres, 1900.
PARISOT, E., *Herbert Spencer*, París, 1911.
PARKER-BOWNE, B., *Kant and Spencer*, Nueva York, 1922.
RAMLOW, L., *A. Riehl und Spencer*, Berlín, 1933.
ROYCE, J., *Herbert Spencer: An Estimate and Review with a chapter of Personal Reminiscences by J. Collier*, Nueva York, 1904.
RUMNEY, J., *Herbert Spencer's Sociology: A Study in the History of Social Theory*, Londres, 1934.
SERGI, G., *La sociologia di Herbert Spencer*, Roma, 1903.
SIDGWICK, H., *Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau*, Londres, 1902.
SOLARI, G., *L'opera filosofica di Herbert Spencer*, Bergamo, 1904.
STADLER, A., *Herbert Spencers Ethik*, Leipzig, 1913.
THOMPSON, J. A., *Herbert Spencer*, Londres, 1906.
TILLETT, A. W., *Spencer's Synthetic Philosophy: What It is All About. An Introduction to Justice, "The Most Important Part"*, Londres, 1914.

Segunda Parte: Capítulos VI-X

I. *Obras generales relacionadas con el idealismo inglés*

ABBAGNANO, N., *L'idealismo inglese e americano*, Nápoles, 1926.
CUNNINGHAM, G. W., *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, Nueva York, 1933.
DOCKHORN, K., *Die Staatsphilosophie des englischen Idealismus, ihre Lehre und Wirkung*, Pöppinghaus, 1937.
HALDAR, H., *Neo-Hegelianism*, Londres, 1927.
MILNE, A. J. M., *The Social Philosophy of English Idealism*, Londres, 1962.
MUIRHEAD, J. M., *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, Londres, 1931.
PUCELLE, J., *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, Neuchatel y París, 1955. (Altamente recomendable.)

2. *Coleridge*

Obras

Works, editadas por W. G. T. Schedd, 7 vols., Nueva York, 1884.
The Friend, 3 vols., Londres, 1812 (2 vols., 1837).
Biographia Literaria, Londres, 1817. (Everyman Library, 1906, y varias reediciones.)
Aids to Reflection, 2 vols., Londres, 1824-1825 (con la adición de *Essay on Faith*, 1890).
On the Constitution of Church and State, edición de H. N. Coleridge, Londres, 1839.
Confessions of An Inquiring Spirit, edición de H. N. Coleridge, Londres, 1840.
Treatise on Method, Londres, 1849 (3.ª edición).
Essays on His Own Times, 3 vols., Londres, 1895.
Anima Poetae, edición de E. H. Coleridge, Londres, 1895.
Letters, edición de E. H. Coleridge, Londres, 1895.
Unpublished Letters, Londres, 1932.
The Political Thought of Coleridge, selección de R. J. White, Londres, 1938.
The Philosophical Lectures of S. T. Coleridge, Hitherto Unpublished, edición de K. Coburn, Londres, 1949.
The Notebooks of S. T. Coleridge, edición de K. Coburn, 2 vols., Londres, 1957-1962.

Estudios

BLUNDEN, E. y GRIGGS, E. L., ed., *Coleridge Studies*, Londres, 1934.
CAMPBELL, J. D., *Life of S. T. Coleridge*, Londres, 1894.
CHAMBERS, E. K., *S. T. Coleridge: A Biographical Study*, Oxford, 1938.
CHINOL, E., *Il pensiero di S. T. Coleridge*, Venecia, 1953.
COBURN, K., *Inquiring Spirit. A New Presentation of Coleridge* (de obras publicadas e inéditas), Londres, 1931.
FERRANDO, G., *Coleridge*, Florencia, 1925.
GREEN, J. H., *Spiritual Philosophy, Founded on the Teaching of the late S. T. Coleridge*, 2 vols., Londres, 1865.
HANSON, L., *Life of S. T. Coleridge Early Years*, Londres, 1938.
KAGEY, R., *Coleridge: Studies in the History of Ideas*, Nueva York, 1935.
LOWES, J. L., *The Road to Xanadu: A Study in Ways of the Imagination*, Londres, 1927 (edición corregida, 1930).
MUIRHEAD, J. H., *Coleridge as Philosopher*, Londres, 1930.
RICHARDS, I. A., *Coleridge on Imagination*, Londres, 1934.
SNYDER, A. D., *Coleridge on Logic and Learning*, New Haven, 1929.
WELLEK, R., *Immanuel Kant in England*, Princeton, 1931. (Sólo una parte está dedicada a Coleridge.)
WINKELMANN, E., *Coleridge und die kantische Philosophie*, Leipzig, 1933.
WUNSCHE, W., *Die Staatsauffassung S. T. Coleridge's*, Leipzig, 1934.

3. *Carlyle*

Obras

Works, edición de H. D. Traill, 31 vols., Londres. 1897-1901.
Sartor Resartus, Londres, 1841, y otras ediciones. (Trad. cast.: Fundamentos, Madrid, 1977.)
On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History, Londres, 1841. (Hay varias trads. cast.)
Correspondance of Carlyle and R. W. Emerson, 2 vols., Londres, 1883.
Letters of Carlyle to J. S. Mill, J. Sterling and R. Browning, edición de A. Carlyle, Londres, 1923.

Estudios

BAUMGARTEN, O., *Carlyle und Goethe*, Tübingen, 1906.
FERMI, L., *Carlyle*, Messina, 1939.
GARNETT, R., *Life of Carlyle*, Londres, 1887.
HARROLD, C. F., *Carlyle and German Thought*, 1819-1834, New Haven, 1934.
HENSEL, P., *Thomas Carlyle*, Stuttgart, 1901.
LAMMOND, D., *Carlyle*, Londres, 1934.
LEA, F., *Carlyle, Prophet of Today*, Londres, 1944.
LEHMAN, B. H.; *Carlyle's Theory of the Hero*, Duke, 1939.
NEFF, E., *Carlyle and Mill: Mystic and Utilitarian*, Nueva York, 1924; *Carlyle*, Nueva York, 1932.
SEILLIÈRE, E., *L'actualité de Carlyle*, París, 1929.
STORRS, M., *The Relation of Carlyle to Kant and Fichte*, Bryn Mawr, 1929.
TAYLOR, A. C., *Carlyle et la pensée latine*, París, 1937.
WILSON, D. A., *Carlyle*, 6 vols., Londres, 1923-1934.

4. *T. H. Green*

Obras

Works, edición de R. L. Nettleship, 3 vols., Londres, 1885-1888. (Contiene las *Introductions to Hume's Treatise*, de Green, unas conferencias sobre Kant, sobre Lógica y sobre *The Principles of Political Obligation*, junto con un recuerdo del filósofo escrito por Nettleship.)
Introductions to Hume's Treatise, en los vols. 1 y 2 de *Philosophical Works of David Hume*, edición de T. H. Green y T. M. Grose, Londres, 1874.
Prolegomena to Ethics, edición de A. C. Bradley, Londres, 1883.
Principles of Political Obligation, Londres, 1895.

Estudios

GÜNTHER, O., *Das Verhältnis der Ethick Greens zu der Kants*, Leipzig, 1915.
FAIRBROTHER, W. H., *The Philosophy of T. H. Green*, Londres, 1896.
FUSAI, M., *Il pensiero morale di T. H. Green*, Florencia, 1943.
LAMONT, W. D., *Introduction to Green's Moral Philosophy* Nueva York, 1934.

MUIRHEAD, J. H., *The Service of the State: Four Lectures on the Political Teaching of Green*, Londres, 1908.
PUCELLE, J., *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green, I, Métaphysique-Morale*, Lovaina, 1961. (Es un estudio completo y favorable.)

5. *E. Caird*

Obras

A Critical Account of the Philosophy of Kant, Glasgow, 1877. (Edición corregida en 2 vols. con el título: *The Critical Philosophy of Kant*, Glasgow, 1889.)
Hegel, Edimburgo, 1883.
The Social Philosophy and Religion of Comte, Glasgow, 1885.
Essays on Literature and Philosophy, 2 vols., Glasgow, 1892.
The Evolution of Religion, 2 vols., Glasgow, 1893.
The Evolution of Theology in the Greek Philosophers, 2 vols., Glasgow, 1904.

Estudios

JONES, H., y MUIRHEAD, J. H., *The Life and Philosophy of Edward Caird*, Londres, 1921.

6. *Bradley*

Obras

The Presuppositions of Critical History, Londres, 1874.
Ethical Studies, Londres, 1876 (2.ª edición, 1927).
Mr. Sidgwick's Hedonism, Londres, 1877.
The Principles of Logic, Londres, 1893 (2.ª edición, con epílogos, en 2 vols., 1922).
Appearance and Reality, Londres, 1893 (2.ª edición, con un Apéndice, 1897).
Essays on Truth and Reality, Londres, 1914.
Aphorisms, Oxford, 1930.
Collected Essays, 2 vols., Oxford, 1935. (Incluye esta obra *The Presuppositions of Critical History*.)

Estudios

ANTONELLI, M. A., *La metafisica di F. H. Bradley*, Milán, 1952.
CAMPBELL, C. A., *Scepticism and Construction. Bradley's Sceptical Principle as the Basis of Constructive Philosophy*, Londres, 1931.
CHAPPUIS, A., *Der theoretische Weg Bradleys*, París, 1934.
CHURCH, R. W., *Bradley's Dialectic*, Londres, 1942.
DE MARNEFFE, J., *La preuve de l'Absolu chez Bradley, Analyse et critique de la méthode*, París, 1961.
KAGEY, R., *The Growth of Bradley's Logic*, Londres, 1931.
KEELING, S. V., *La nature de l'experience chez Kant et chez Bradley*, Montpellier, 1925.
LOMBA, R. M., *Bradley and Bergson*, Lucknow, 1937.
LOFTHOUSE, W. F., *F. H. Bradley*, Londres, 1949.

MACK, R. D., *The Appeal to Immediate Experience. Philosophic Method in Bradley, Whitehead and Dewey*, Nueva York, 1945.
ROSS, G. R., *Scepticism and Dogma: A Study in the Philosophy of F. H. Bradley*, Nueva York, 1940.
SCHÜRING, H.-J., *Studie zur Philosophie von F. H. Bradley*, Meisenheim am Glan, 1963.
SEGERSTEDT, T. T., *Value and Reality in Bradley's Philosophy*, Lund, 1934.
TAYLOR, A. E., *F. H. Bradley*, Londres, 1924 (British Academy lecture).
WOLLHEIM, R., *F. H. Bradley*, Penguin Books, 1959.
En *Mind* de 1925 hay algunos artículos sobre Bradley de G. D. Hicks, J. H. Muirhead, G. F. Stont, F. C. S. Schiller, A. E. Tylor y J. Ward.

7. *Bosanquet*

Obras

Knowledge and Reality, Londres, 1885.
Logic, or the Morphology of Knowledge, 2 vols., Londres, 1888.
Essays and Addresses, Londres, 1889.
A History of Aesthetic, Londres, 1892. (Trad. cast.: *Historia de la estética*, Buenos Aires.)
The Civilization of Christendom and Other Studies, Londres, 1893.
Aspects of the Social Problem, Londres, 1895.
The Essentialsof Logic, Londres, 1895.
Companion to Plato's Republic, Londres, 1895.
Rousseau's Social Contract, Londres, 1895.
Psychology of the Moral Self, Londres, 1897.
The Philosophical Theory of the State, Londres, 1899.
The Principles of Individuality and Value, Londres, 1912.
The Value and Destiny of the Individual, Londres, 1913.
The Distinction between Mind and Its Objects, Londres, 1913.
Three Lectures on Aesthetics, Londres, 1915.
Social and International Ideals, Londres, 1917.
Some Suggestions in Ethics, Londres, 1918.
Implication and Linear Inference, Londres, 1920.
What Religion Is, Londres, 1920.
The Meeting of Extrems in Contemporary Philosophy, Londres, 1921.
Three Chapters on the Nature of Mind, Londres, 1923.
Science and Philosophy and Other Essays, edición de J. H. Muirhead y R. C. Bosanquet, Londres, 1927.

Estudios

BOSANQUET, H., *Bernard Bosanquet*, Londres, 1924.
HOUANG, F., *La néo-hégelianisme en Angleterre: la philosophie de Bernard Bosanquet*, París, 1954.
HOUANG, F., *De l'humanisme à l'absolutisme. L'évolution de la pensée religieuse du néo-hégelien anglais Bernard Bosanquet*, París, 1954.

MUIRHEAD, J. H.; ed., *Bosanquet and His Friends: Letters Illustrating Sources and Development of His Philosophical Opinions*, Londres, 1935.
PFANNENSTIL, B., *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State*, Lund, 1936.

8. *McTaggart*

Obras

Studies in the Hegelian Dialectic, Cambridge, 1896 (2.ª edición, 1922).
Studies in the Hegelian Cosmology, Cambridge, 1901 (2.ª edición, 1918).
Some Dogmas on Religion, Londres, 1906 (2.ª edición, con una introducción biográfica de C. D. Board, 1930).
A Commentary on Hegel's Logic, Cambridge, 1910 (nueva edición, 1931).
The Nature of Existence, 2 vols., Cambridge, 1921-1927. (La edición del segundo volumen se debe a C. D. Board.)
Philosophical Studies, edición e introducción de S. V. Keeling, Londres, 1934. (Consta principalmente de una colección de artículos publicados, incluido el que trata de la irrealidad del tiempo.)

Estudios

BOARD, C. D., *Examination of McTaggart's Philosophy*, 2 vols., Cambridge, 1933-1938.
DICKINSON, G. L., *McTaggart, A Memoir*, Cambridge, 1931.

Tercera Parte: Capítulos XI-XIII

I. *Obras generales relacionadas con el Idealismo en Norteamérica*

ABBAGNANO, N., *L'idealismo inglese e americano*, Nápoles, 1926.
ADAMS, G. P., *Idealism and the Modern Age*, New Haven, 1919.
BARRETT, C. y otros, *Contemporary Idealism in America*, Nueva York, 1932.
CUNNINGHAM, G. W., *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, Nueva York, 1933.
FRONTHINGHAM, O. B., *Transcendentalism in New England*, Nueva York, 1876.
JONES, A. L., *Early American Philosophers*, Nueva York, 1898.
MILLER, P., *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Nueva York, 1939.
PARRINGTON, V. L., *Main Currents of American Thought*, Nueva York, 1927.
RILEY, I. W., *American Philosophy: The Early Schools*, Nueva York, 1907.
ROGERS, A. K., *English and American Philosophy Since 1800*, Nueva York, 1922.
ROYCE, J., *Lectures on Modern Idealism*, New Haven 1919.
SCHNEIDER, H. W., *The Puritan Mind*, Nueva York, 1930.
— *A History of American Philosophy*, Nueva York, 1946.
STOVALL, F., *American Idealism*, Oklahoma, 1943.

2. *Emerson*

Obras

The Complete Works of Ralph Waldo Emerson, edición de E. W. Emerson, 12 volúmenes, Boston, 1903-1904 (Fireside edition, Boston, 1909).
Works, 5 volúmenes, Londres, 1882-1883.
— 6 volúmenes, edición de J. Morley, Londres, 1883-1884.
The Journals of Ralph Waldo Emerson, edición de E. W. Emerson y W. F. Forbes, 10 volúmenes, Boston, 1909-1914.
The Letters of Ralph Waldo Emerson, edición de R. L. Rusk, Nueva York, 1939.
(Hay trad. cast. de *Ensayos escogidos*, Madrid, 1947.)

Estudios

ALCOT, A. B., *R. W. Emerson, Philosopher and Seer*, Boston, 1882.
BISHOP, J., *Emerson on the Soul*, Cambridge (Mass.) y Londres, 1965.
CABOT, J. E., *A Memoir of R. W. Emerson*, 2 volúmenes, Londres, 1887.
CAMERON, K. W., *Emerson the Essayist: An Outline of His Philosophical Development through 1836*, 2 volúmenes, Raleigh (N. C.), 1945.
CARPENTER, F. I., *Emerson and Asia*, Cambridge (Mass.), 1930.
— *Emerson Handbook*, Nueva York, 1953.
CHRISTY, A., *The Orient in American Transcendentalism*, Nueva York, 1932.
FIRKINS, O. W., *R. W. Emerson*, Boston, 1915.
GARNETT, R., *Life of Emerson*, Londres, 1888.
GRAY, H. D., *Emerson: A Statement of New England Transcendentalism as Expressed in the Philosophy of Its Chief Exponent*, Palo Alto (Calif.), 1917.
HOPKINS, V. C., *Spires of Form: A Study of Emerson's Asthetic Theory*, Cambridge (Mass.), 1951.
JAMES, W., *Memories and Studies*, Nueva York, 1911. (Incluye una conferencia sobre Emerson.)
MASTERS, E. L., *The Living Thoughts of Emerson*, Londres, 1948. (Trad. cast.: *El pensamiento de Emerson*, Buenos Aires, 1945.)
MATTHIESSEN, F. O., *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*, Londres y Nueva York, 1941.
MICHAUD, R., *Autour d'Emerson*, París, 1924.
— *La vie inspirée d'Emerson*, Berlín, 1943.
MOHRDIECK, M., *Demokratie bei Emerson*, Berlín, 1943.
PAUL, S., *Emerson's Angle of Vision*, Cambridge (Mass.), 1952.
PERRY, B., *Emerson Today*, Nueva York, 1931.
REAVER, J. R., *Emerson as Myth-Maker*, Gainesville (Flor.), 1954.
RUSK, R. L., *The Life of Ralph Waldo Emerson*, Nueva York, 1949.
SAHMANN, P., *Emersons Geisteswelt*, Stuttgart, 1927.
SANBORN, F. B., ed., *The Genius and Character of Emerson*, Boston, 1885.
SIMON, J., *R. W. Emerson in Deutschland*, Berlín, 1937.
WHICHER, S. B., *Freedom and Fate: An Inner Life of Ralph Waldo Emerson*, Filadelfia, 1953.

3. *Royce*

Obras

The Religious Aspect of Philosophy, Boston, 1885.
California: A Study of American Character, Boston, 1886.
The Spirit of Modern Philosophy, Boston, 1892.
The Conception of God: A Philosophical Discussion concerning the Nature of the Divine Idea as a Demostrable Reality, Nueva York, 1897. (Esta obra, de diversos autores, incluye la intervención de Royce en una charla filosófica en 1895.)
Studies of Good and Evil, Nueva York, 1898.
The World and the Individual, 2 volúmenes, Nueva York, 1900-1901.
The Conception of Immortality, Boston, 1900.
The Philosophy of Loyalty, Nueva York, 1908. (Trad. cast.: *Filosofía de la fidelidad*, Buenos Aires.)
Race Questions, Provincialisms and Other American Problems, Nueva York y Londres, 1908.
William James and Other Essays on the Philosophy of Life, Nueva York, 1911.
The Sources of Religious Insight, Edimburgo, 1912.
The Problem of Christianity, 2 volúmenes, Nueva York, 1913.
War and Insurance, Nueva York, 1914.
Lectures on Modern Idealism, New Haven, 1919 (Edición de J. E. Smith, Nueva York y Londres, 1964).
Royce's Logical Essays, edición de D. S. Robinson, Dubuque (Iowa), 1951.
Josiah Royce's Seminar 1913-1914, según los apuntes de H. Costello, edición de G. Smith, New Brunswick, 1963.

Estudios

ALBEGGIANI, F., *Il sistema filosofico di Josiah Royce*, Palermo, 1930.
AMOROSO, M. L., *La filosofia morale di Josiah Royce*, Nápoles, 1929.
ARONSON, M. J., *La philosophie morale de Josiah Royce*, París, 1927.
COTTON, J. H., *Royce on the Human Self*, Cambridge (Mass.), 1954.
CREIGHTON, J. E., ed., *Papers in Honor of Josiah Royce on His Sixtieth Birthday*, Nueva York, 1916.
DE NIER, M., *Royce*, Brescia, 1950.
DYKHUIZEN, G., *The Conception of God in the Philosophy of Josiah Royce*, Chicago, 1936.
FUSS, P., *The Moral Philosophy of Josiah Royce*, Cambridge (Mass.), 1965.
GALGANO, M., *Il pensiero filosofico di Josiah Royce*, Roma, 1921.
HUMBACH, K. T., *Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce*, Heidelberg, 1962.
LOEWENBERG, J., *Royce's Synoptic Vision*, Baltimore, 1955.
MARCEL, G., *La métaphysique de Royce*, París, 1945.
OLGIATI, F., *Un pensatore americano: Josiah Royce*, Milán, 1917.
SMITH, J. E., *Royce's Social Infinite*, Nueva York, 1950.

Cuarta Parte: Capítulos XIV-XVI

I. *Obras generales relacionadas con el pragmatismo*

BAUMGARTEN, E., *Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey*, Fankfurt, 1938.
BAWDEN, H. H., *Pragmatism*, Nueva York, 1909.
BERTHELOT, R., *Un romantisme utilitaire*, 3 volúmenes, París, 1911-1913.
CHILDS, J. L., *American Pragmatism and Education: An Interpretation and Analysis*, Nueva York, 1956. (Trad. cast.: *Pragmatismo y educación*, Buenos Aires.)
CHIOCCHETTI, E., *Il pragmatismo*, Milán, 1926.
HOOK, S., *The Metaphysics of Pragmatism*, Chicago, 1927.
KENNEDY, G., ed., *Pragmatism and American Culture*, Boston, 1950.
LAMANNA, E. P., *Il pragmatismo anglo-americano*, Florencia, 1952.
LEROUX, E., *Le pragmatisme américain et anglais*, París, 1922.
MEAD, G. H., *The Philosophy of the Present*, Chicago, 1932.
MOORE, A. W., *Pragmatism and Its Critics*, Chicago, 1910.
MORRIS, C. W., *Six Theories of Mind*, Chicago, 1932.
MURRAY, D. L., *Pragmatism*, Londres, 1912.
PERRY, R. B., *Present Philosophical Tendencies*, Nueva York, 1912.
PRATT, J. B., *What is Pragmatism?*, Nueva York, 1909.
SIMON, P., *Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie*, Paderborn, 1920.
SPIRITO, U., *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Florencia, 1921.
STEBBING, L. S., *Pragmatism and French Voluntarism*, Cambridge, 1914.
STURT, H., ed., *Personal Idealism*, Londres, 1902.
VAN WESEP, H. B., *Seven Sages: The Story of American Philosophy*, Nueva York, 1960. (Incluye los capítulos sobre James, Dewey y Peirce.)
WAHL, J. A., *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, París, 1920.
WIENER, P. P., *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Cambridge (Mass.), 1949.

2. *Peirce*

Obras

Collected Papers of Charles Sanders Peirce, 8 volúmenes, Cambridge (Mass.). Los volúmenes I-VI, edición de C. Hartshorne y P. Weiss, publicados por primera vez en 1931-1935, han sido reeditados en 1960 en tres volúmenes. Los volúmenes VII-VIII, edición de A. W. Burke, se publicaron en 1958.
Hay también algunos libros de selecciones, como:
Chance, Love and Logic, edición de M. R. Cohen, con un ensayo suplementario de J. Dewey, Nueva York, 1923.
The Philosophy of Peirce. Selected Writings, edición de J. Buchler, Londres, 1940 (reedición, Nueva York, 1955).
Essays in the Philosophy of Science, edición de V. Thomas, Nueva York, 1957.
Values in a Universe of Chance, edición de P. P. Wiener, Stanford y Londres, 1958.

Estudios

BOLER, J. F., *Charles Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus*, Seattle, 1963.

BUCHLER, J., *Charles Peirce's Empiricism*, Londres, 1939.

CARPENTER, F. I., *American Literature and the Dream*, Nueva York, 1955. (Incluye un capítulo sobre Peirce.)

FEIBLEMAN, J. K., *An Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as a System*, Nueva York, 1946; Londres, 1960.

FREEMAN, E., *The Categories of Charles Peirce*, La Salle (Ill.), 1934.

GALLIE, W. B., *Peirce and Pragmatism*, Penguin Books, 1952.

GOUDGE, T. A., *The Thought of C. S. Peirce*, Toronto y Londres, 1950.

GUCCIONE MONROY, A., *Peirce e il pragmatismo americano*, Palermo, 1959.

KEMPSKI, J. V., *C. A. Peirce und der Pragmatismus*, Stuttgart y Colonia, 1952.

MULLIN, A. A., *Philosophical Comments on the Philosophies of C. S. Peirce and L. Wittgenstein*, Urbana (Ill.), 1961.

MURPHEY, M. G., *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge (Mass.), 1961.

THOMPSON, M., *The Pragmatic Philosophy of C. S. Peirce*, Chicago y Londres, 1953.

WENNERBERG, H., *The Pragmatism of C. S. Peirce*, Lund, 1963.

WIENER, P. P. y YOUNG, F. H., ed., *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, Cambridge (Mass.), 1952.

3. *James*

Obras

The Principles of Psychology, Nueva York, 1890. (Trad. cast.: *Compendio de psicología*, Buenos Aires.)

The Will to Believe and Other Essays, Nueva York y Londres, 1897 (reedición, Nueva York, 1956).

The Varietes of Religious Experience, Nueva York y Londres, 1902.

Pragmatism, Nueva York y Londres, 1907. (Trad. cast.: *Pragmatismo*, Madrid, 1959.)

The Meaning of Truth, Nueva York y Londres, 1909.

A Pluralistic Universe, Nueva York y Londres, 1909.

Some Problems of Philosophy, Nueva York y Londres, 1911.

Memories and Studies, Nueva York y Londres, 1911.

Essays in Radical Empiricism, Nueva York y Londres, 1912.

Collected Essays and Reviews, Nueva York y Londres, 1920.

The Letters of William James, edición de H. James, 2 volúmenes, Boston, 1926.

Annotated Bibliography of the Writings of William James, edición de R. B. Perry, Nueva York, 1920.

Estudios

BIXLER, J. S., *Religion in the Philosophy of William James*, Boston, 1926.

BLAU, T., *William James: sa théorie de la connaissance et de la vérité*, París, 1933.

BOUTROUX, E., *William James*, París, 1911. (Traducción inglesa de A. y B. Henderson, Londres, 1912.)
BOVET, P., *William James psychologue: l'intérêt de son oeuvre pour les éducateurs,* Saint Blaise, 1911.
BUSCH, K. A., *William James als Religionsphilosoph*, Göttingen, 1911.
CARPIO, A. P., *Origen y desarrollo de la filosofía norteamericana, William James y el pragmatismo*, Buenos Aires, 1951.
CASTIGLIONI, G., *William James*, Brescia, 1946.
COMPTON, C. H., compilador, *William James: Philosopher and Man*, Nueva York, 1957. (Citas y referencias de 652 libros.)
CUGINI, U., *L'empirismo radicale di William James*, Nápoles, 1925.
KALLEN, H. M., *William James and Henri Bergson*, Chicago, 1914.
KNIGHT, M., *William James*, Penguin Books, 1950.
KNOX, H. V., *The Philosophy of William James*, París, 1929.
LE BRETON, M., *La personalité de William James*, París, 1929.
MAIRE, G., *William James et le pragmatisme religieux*, París, 1934.
MENARD, A., *Analyse et critique des 'Principes de la Psychologie' de William James*, París, 1911.
MORRIS, L., *William James*, Nueva York, 1950.
NASSAUER, K., *Die Rechtsphilosophie von William James*, Bremen, 1943.
PERRY, R. B., *The Thought and Character of William James*, 2 volúmenes, Boston, 1935. (Es la biografía *standard*.)
— *The Thought and Character of William James. Briefer Version*, Nueva York, 1954.
— *In the Spirit of William James*, New Haven, 1938.
REVERDIN, H., *La notion d'espérience d'après William James*, Ginebra, 1913.
ROBACK, A. A., *William James, His Marginalia, Personality and Contribution*, Cambridge (Mass.), 1942.
ROYCE, J., *William James and Other Essays on the Philosophy of Life*, Nueva York, 1911.
SABIN, E. E., *William James and Pragmatism*, Lancaster (Pa.), 1916.
SCHMIDT, H., *Der Begriff der Erfahrungskontinuität bei William James und seine Bedeutung für den amerikanischen Pragmatismus*, Heidelberg, 1959.
SWITALSKI, W., *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James*, Braunsberg, 1910.
TURNER, J. E., *Examination of William James' Philosophy*, Nueva York, 1919.

Hay varias colecciones de ensayos de diversos autores, como:

Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James, Nueva York, 1908.
In Commemoration of William James, 1842-1942, Nueva York, 1942.
William James, the Man and the Thinker, Madison (Wis.), 1942.

4. *Schiller*

Obras

Riddles of Sphinx, publicado primero anónimamente (por "un troglodita") en Londres, 1891, y luego con el nombre del autor, Nueva York, 1894.
Nueva edición, con el subtítulo *A Study in the Philosophy of Humanism*, Londres, 1910.
Axioms as Postulates, en *Personal Idealism*, edición de H. Sturt, Londres, 1902.

Humanism, Philosophical Essays, Londres, 1903 (2.ª edición, 1912).
Studies in Humanism, Londres, 1907 (2.ª edición, 1912).
Plato or Pratogoras?, Londres, 1908.
Formal Logic: A Scientific and Social Problem, Londres, 1912 (2.ª edición, 1931).
Problems of Belief, Londres, 1924.
Why Humanism?, en *Contemporary British Philosophy*, Primera serie, edición de J. H. Muirhead, Londres, 1924.
Tantalus, or The Future of Man, Londres, 1924.
Eugenics and Politics, Londres, 1926.
Pragmatism, en *Encyclopaedia Britannica*, 14.ª edición, 1929.
Logic for Use: An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge, Londres, 1929.
Social Decay and Eugenical Reform, Londres, 1932.
Must Philosophers Disagree? and Other Essays in Popular Philosophy, Londres, 1934.

Estudios

ABEL, R., *The Pragmatic Humanism of F. C. S. Schiller*, Nueva York y Londres, 1955.
MARETT, R., *Ferdinand Canning Scott Schiller*, Londres, 1938 (British Academy Lecture).
WHITE, S. S., *A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and John Dewey*, Chicago, 1940.

5. *Dewey*

Obras

Psychology, Nueva York, 1887 (3.ª edición revisada, 1891).
Leibniz's New Essays Concerning the Human Undertanding. A Critical Exposition, Chicago, 1888.
The Ethics of Democracy, Ann Arbor, 1888.
Applied Psychology, Boston, 1889.
Outlines of a Critical Theory of Ethics, Ann Arbor, 1891.
The Study of Ethics: A Syllabus, Ann Arbor, 1894.
The Psychology of Number and Its Applications to Methods of Teaching Aritmetic (con J. A. McLellan), Nueva York, 1895.
The Significance of the Problem of Knowledge, Chicago, 1897.
My Pedagogic Creed, Nueva York, 1897.
Psychology and Philosophic Method, Berkeley, 1899.
The School of Society, Chicago, 1900 (edición revisada, 1915).
The Child and the Curriculum, Chicago, 1902.
The Educational Situation, Chicago, 1902.
Studies in Logical Theory (en colaboración), Chicago, 1903.
Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality, Chicago, 1903.
Ethics (con J. H. Tufts), Nueva York, 1908.
How We Think, Nueva York, 1910.
The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought, Nueva York, 1910.
Educational Essays, edición de J. J. Findlay, Londres, 1910.

Interest and Effort in Education, Boston, 1913.
German Philosophy and Politics, Nueva York, 1915 (edición revisada, 1942).
Schools of Tomorrow (con E. Dewey), Nueva York, 1915.
Democracy and Education, Nueva York, 1916.
Essays in Experimental Logic, Chicago, 1916.
Reconstruction in Philosophy, Nueva York, 1920 (edición aumentada, 1942).
Letters from China and Japan (con A. C. Dewey, edición de E. Dewey, Nueva York, 1920).
Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology, Nueva York, 1922.
Experience and Nature, Chicago, 1925 (edición revisada, 1929).
The Public and Its Problems, Nueva York, 1927 (2.ª edición, 1946).
Character and Events. Popular Essays in Social and Political Philosophy, edición de J. Ratner, 2 volúmenes, Nueva York, 1929.
Impresions of Soviet Russia and the Revolutionary World, Mexico, China, Turkey, Nueva York, 1929.
The Quest for Certainty, Nueva York, 1931.
Individualism, Old and New (artículos ya publicados), Nueva York, 1930.
Philosophy and Civilization, Nueva York, 1931.
Art as Experience, Nueva York, 1931.
A Common Faith, New Haven, 1934.
Education and The Social Order, Nueva York, 1935.
Liberalism and Social Action, Nueva York, 1935.
The Teacher and Society (en colaboración), Nueva York, 1937.
Experience and Education, Nueva York, 1938.
Logic: The Theory of Inquiry, Nueva York, 1938.
Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy, edición de J. Ratner, Nueva York, 1939. (En gran parte, son selecciones de escritos ya publicados.)
Theory of Valuation, Chicago, 1939.
Freedom and Culture, Nueva York, 1939.
Education Today, edición de J. Ratner, Nueva York, 1940.
Knowing and Know (con A. F. Bentley), Boston, 1949.

Hay varios libros de selecciones y compilaciones basados en los escritos de Dewey, como:

Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy, edición de J. Ratner, Nueva York, 1939.
Dictionary of Education, edición de R. B. Winn, Nueva York, 1959.
Dewey on Education, selección, introducción y notas de M. S. Dworkin, Nueva York, 1959.

Para bibliografías más completas, véase:

A Bibliography of John Dewey, 1882-1939, de M. H. Thomas y H. W. Schneider, con una introducción de H. W. Schneider, Nueva York, 1939.
The Philosophy of John Dewey, edición de P. A. Schilpp, Nueva York, 1951 (2.ª edición).

Numerosas traducciones castellanas por las editoriales Fondo de Cultura Económica. Losada, Paidos: *El hombre y sus problemas, El arte como experiencia, La busca de la certeza, La ciencia de la educación, La educación de hoy, Las escuelas de mañana, Experiencia y educación, Experiencia y naturaleza, Lógica, Naturaleza humana y conducta, El niño y el programa escolar, El pensamiento vivo de Jefferson, La reconstrucción de la filosofía.*

Estudios

BAKER, M., *Foundations of John Dewey's Educational Theory*, Nueva York, 1955.
BAUMGARTEN, E., *Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey*, Frankfurt, 1938.
BAUSOLA, A., *L'etica di John Dewey*, Milán, 1960.
BRANCATISANO, F., *La posizione di John Dewey nella filosofia moderna*, Turín, 1953.
BUSWELL, J. O., *The Philosophies of F. R. Tennant and J. Dewey*, Nueva York, 1950.
CHILD, A., *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey*, Berkeley, 1953.
CORALLO, G., *La pedagogia di Giovanni Dewey*, Turín, 1955.
CROSSER, P. K., *The Nihilism of John Dewey*, Nueva York, 1955.
EDMAN, I., *John Dewey, His Contribution to the American Tradition*, Indianapolis (Ind.), 1955.
FELDMAN, W. T., *The Philosophy of John Dewey. A Critical Analysis*, Baltimore, 1934.
FLECKENSTEIN, N. J., *A Critique of John Dewey's Theory of the Nature and the Knowledge of Reality in the Light of the Principles of Thomism*, Washington, 1954.
GEIGER, G. R., *John Dewey in Perspective*, Londres y Nueva York, 1938.
GILLIO-TOS, M. T., *Il pensiero di John Dewey*, Nápoles, 1938.
GRANA, G., *John Dewey e la metodologia americana*, Roma, 1955.
GUTZKE, M. G., *John Dewey's Thought and Its Implications for Christian Education*, Nueva York, 1956.
HANDLIN, O., *John Dewey's Challenge to Education: Historical Perspectives on the Cultural Context*, Nueva York, 1959.
HOOK, S., *John Dewey: An Intellectual Portrait*, Nueva York, 1939.
LEANDER, F., *The Philosophy of John Dewey. A Critical Study*, Göteborg, 1939.
LEVITT, M., *Freud and Dewey on the Nature of Man*, Nueva York, 1960.
MACK, R. D., *The Appeal to Immediate Experience, Philosophic Method in Bradley, Whitehead and Dewey*, Nueva York, 1945.
MATAIX, A. (S. J.), *La norma moral en John Dewey*, Madrid, 1964.
NATHANSON, J. *John Dewey*, Nueva York, 1951.
ROTH, R. J. (S. J.), *John Dewey and Self-Realization*, Englewood Cliffs (N. J.), 1963.
THAYER, H. S., *The Logic of Pragmatism: An Examination of John Dewey's Logic*, Nueva York y Londres, 1952.
WHITE, M. G., *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, Nueva York, 1943.
WHITE, S. S., *A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and John Dewey*, Chicago, 1940.

Simposios sobre Dewey:

John Dewey, The Man and His Philosophy, edición de S. S. White, Cambridge (Mass.), 1930. (Serie de discursos en honor del 70 cumpleaños de Dewey.)

The Philosopher of the Common Man, edición de S. S. White, Nueva York, 1940. (Conjunto de ensayos en honor del 80 cumpleaños de Dewey.)
The Philosophy of John Dewey, edición de P. A. Schilpp, Nueva York, 1951 (2.ª edición).
John Dewey: Philosopher of Science and Freedom, edición de S. Hook, Nueva York, 1950.
John Dewey and the Experimental Spirit in Philosophy, edición de C. W. Hendel, Nueva York, 1959.
John Dewey: Master Educator, edición de W. W. Brickman y S. Lehrer, Nueva York, 1959.
Dialogue on John Dewey, edición de C. Lamont, Nueva York, 1959.
John Dewey: His Thought and Influence, edición de J. Blewett, Nueva York, 1960.

Cuarta Parte: Capítulos XVII-XXI [1]

I. *Algunas obras generales que describen o ilustran la filosofía reciente, especialmente en Inglaterra.*

Adams, G. P. y Montague, W. P., ed., *Contemporary American Philosophy*, 2 volúmenes, Nueva York, 1930.
Ayer, A. J., *The Revolution in Philosophy*, Londres, 1956 (charlas radiofónicas). (Traducción cast.: *Revolución en filosofía*, Madrid.)
Black, M., *Language and Philosophy*, Ithaca y Londres, 1949.
— *Problems of Analysis*, Ithaca y Londres, 1954.
Blanshard, B., *Reason and Analysis*, Londres y Nueva York, 1962. (Exposición crítica de la filosofía lingüística.)
Boman, L., *Criticism and Construction in the Philosophy of the American New Realism*, Estocolmo, 1955.
Charlesworth, M., *Philosophy and Linguistic Analysis*, Pittsburgh y Lovaina, 1959. (Exposición crítica e histórica.)
Drake, D., y otros, *Essays in Critical Realism*, Nueva York y Londres, 1921.
Flew, A. G. N.; ed., *Logic and Language* (primera serie), Oxford, 1951.
— *Logic and Language* (segunda serie), Oxford, 1955.
— *Essays in Conceptual Analysis*, Oxford, 1953.
— *New Essays in Philosophical Theology*, Londres, 1955.
Gellner, W., *Words and Things*, Londres, 1959. (Tratado muy crítico de la filosofía lingüística en Inglaterra.)
Ginestier, P., *La pensée anglo-saxonne depuis 1900*, París, 1956.
Holt, E. B., y otros, *The New Realism*, Nueva York, 1912.
Kremer, R. P., *Le néo-realisme américain*, Lovaina, 1920.
— *La théorie de la connaisance chez les néo-realistes*, Lovaina, 1928.
Lewis, H. D., ed., *Contemporary British Philosophy* (tercera serie), Londres, 1956.
Linsky, L., ed., *Semantics and the Philosophy of Language*, Urbana (Ill.), 1952.
Mace, C. A., ed., *British Philosophy in the Mid-Century*, Londres, 1957.
MacIntyre, A., ed., *Metaphysical Beliefs*, Londres, 1957.

1. No doy bibliografía de Wittgenstein, puesto que sus ideas filosóficas se han mencionado sólo en discusión general o incidentalmente.

MUIRHEAD, J. H., *Rule and End in Morals*, Londres, 1932. (Trata los problemas éticos planteados por Prichard, Carritt, Ross, Joseph y otros.)
PEARS, D. F., ed., *The Nature of Metaphysics*, Londres, 1957. (Serie de charlas radiofónicas.)
SELLARS, R. W., y otros, *Essays in Critical Realism*, Nueva York y Londres, 1920.
URMSON, J. O., *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars*, Oxford, 1956.
WARNOCK, G. J., *English Philosophy Since 1900*. (Estudio claro del desarrollo del movimiento analítico.)
WARNOCK, M., *Ethics Since 1900*, Londres, 1960. (Trata principalmente el desarrollo de la teoría ética desde Bradley. Habla también de las ideas del filósofo americano C. L. Stevenson y tiene un capítulo sobre Sartre.)

2. *G. E. Moore*

Obras

Principia Ethica, Cambridge, 1903 (2.ª edición, 1922; nueva edición, 1960).
Ethics, Londres, 1912 (y varias reediciones). (Trad. cast.: *Ética*, México..)
Philosophical Studies, Londres, 1922 (nueva edición, 1960). (Incluye esta obra *"The Refutation of Idealism"*, de *Mind*, 1903.)
Some Main Problems of Philosophy, Londres, 1953. (Este volumen incluye algunas conferencias dadas en el invierno de 1910-1911, antes no publicadas.)
Philosophical Papers, Londres, 1959. (Incluye "A Defence of Common Sense", de *Contemporary British Philosophy*, Segunda serie, 1925.)
Commonplace Book, 1919-1953, edición de C. Lewy, Londres, 1962.

Estudios

BRAITHWAITE, R. B., *George Edward Moore*, 1873-1958, Londres, 1963 (British Academy Lecture).
SCHILPP, P. A.; ed., *The Philosophy of G. E. Moore*, Nueva York, 1952.
WHITE, A. R., *G. E. Moore: A Critical Exposition*, Oxford, 1958.

3. *Russell*

Obras

German Social Democracy, Londres y Nueva York, 1896.
An Essay on the Foundations of Geometry, Cambridge, 1897.
A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, Cambridge, 1900.
The Principles of Mathematics, Cambridge, 1903.
Principia Mathematica (con A. N. Whitehead), 3 volúmenes, Cambridge, 1910-1913 (2.ª edición, 1927-1935).
Philosophical Essays (artículos reeditados), Londres y Nueva York, 1910.
The Problems of Philosophy, Londres y Nueva York, 1912.
Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy, Londres y Chicago, 1914 (edición revisada, 1929).

The Philosophy of Bergson (discusión con el profesor H. W. Carr), Londres, Glasgow y Cambridge, 1914.
Scientific Method in Philosophy, Oxford, 1914.
War, the Offspring of Fear (folleto), Londres, 1915.
Principles of Social Reconstruction, Londres, 1916 (2.ª edición, 1920).
Policy of Entente, 1904-1914: A Reply to Professor Gilbert Murray (folleto), Manchester y Londres, 1916.
Justice in War-Time, Londres y Chicago, 1916 (2.ª edición, 1924).
Political Ideals, Nueva York, 1917.
Mysticism and Logic and Other Essays (ensayos reeditados), Londres y Nueva York, 1918.
Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism, Londres, 1918.
Introduction to Mathematical Philosophy, Londres y Nueva York, 1919.
The Practice and Theory of Bolchevism, Londres y Nueva York, 1920 (2.ª edición, 1949).
The Analysis of Mind, Londres, 1921, Nueva York, 1924.
The Problem of China, Londres y Nueva York, 1922.
Free Thought and Official Propaganda (conferencia), Londres y Nueva York, 1922.
The Prospects of Industrial Civilization (con D. Russell), Londres y Nueva York, 1923.
The ABC of Atoms, Londres y Nueva York, 1923.
Icarus, or the Future of Science (folleto), Londres y Nueva York, 1924.
How To Be Free and Happy (conferencia), Nueva York, 1924.
The ABC of Relativity, Londres y Nueva York, 1925 (edición revisada, 1958). (Trad. cast.: *El ABC de la relatividad*, Ariel, Barcelona, 1978).
On Education, Especially in Early Childhood, Londres y Nueva York, 1926 (en Norteamérica lleva el título *Education and the Good Life*).
The Analysis of Matter, Londres y Nueva York, 1927 (reedición, 1954).
An Outline of Philosophy, Londres y Nueva York, 1927 (en Norteamérica lleva el título *Philosophy*).
Selected Papers of Bertrand Russell (selección e introducción de Russell), Nueva York, 1927.
Sceptical Essays (en gran parte, reediciones), Londres y Nueva York, 1928.
Marriage and Morals, Londres y Nueva York, 1929.
The Conquest of Happiness, Londres y Nueva York, 1930.
The Scientific Outlook, Nueva York, 1931.
Education and the Social Order, Londres y Nueva York, 1932. (En Norteamérica lleva el título *Education and the Modern World*.)
Freedom and Organization, 1814-1914, Londres y Nueva York, 1934. (En Norteamérica lleva el título *Freedom versus Organization*.)
In Praise of Idleness and Other Essays, Nueva York, 1935.
Religion and Science, Londres y Nueva York, 1935.
Which Way to Peace?, Londres, 1936.
The Amberly Papers (con P. Russell), 2 volúmenes, Londres y Nueva York, 1937.
Power: A New Social Analysis, Londres y Nueva York, 1938.
An Inquiry into Meaning and Truth, Londres y Nueva York, 1940.
Let the People Think (ensayos), Londres, 1941.
A History of Western Philosophy: Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day, Londres y Nueva York, 1945 (2.ª edición, 1961).

Human Knowledge: Its Scope and Limits, Londres y Nueva York, 1948.
Authority and the Individual, Londres y Nueva York, 1949.
Unpopular Essays (en gran parte, reediciones), Londres y Nueva York, 1950.
The Impact of Science on Society (conferencias), Nueva York, 1951.
New Hopes for a Changing World, Londres, 1951.
Human Society in Ethics and Politics, Londres y Nueva York, 1954.
Logic and Knowledge: Essays, 1901-1950, edición de R. C. Marsh, Londres y Nueva York, 1956. (Este volumen incluye las conferencias dadas por Russell en 1918 sobre la filosofía del atomismo lógico, y también el artículo sobre el atomismo lógico escrito para *Contemporary British Philosophy*, Primera serie, 1924.)
Why I am not a Christian, and Other Essays, Londres y Nueva York, 1957.
My Philosophical Development, Londres y Nueva York, 1959.
Wisdom of the West, Londres, 1959.
Has Man a Future?, Penguin Books, 1961.
Fact and Fiction, Londres, 1961.

Numerosas traducciones castellanas por las editoriales Labor, Espasa Calpe y Aguilar: *Los problemas de la filosofía, Principios de la matemática, Filosofía de la matemática, Nuestro conocimiento del mundo externo, Análisis de la materia, Análisis del espíritu, Conocimiento, Una investigación acerca del significado y la verdad, Misticismo y lógica y otros ensayos, Religión y ciencia*, etc.

Estudios

CLARK, C. H. D., *Christianity and Bertrand Russell*, Londres, 1958.
DORWARD, A., *Bertrand Russell*, Londres, 1951. (Folleto escrito para el British Council y la National Book League.)
FEIBLEMAN, J. K., *Inside the Great Mirror. A Critical Examination of the Philosophy of Russell, Wittgenstein and their Followers*, La Haya, 1958.
FRITZ, C. A., *Bertrand Russell's Construction of the External World*, Nueva York y Londres, 1952.
GÖTLIND, E., *Bertrand Russell's Theories of Causation*, Upsala, 1952.
JOURDAIN, P. E. B., *The Philosophy of Mr. Bertrand Russell* (sátira), Londres y Chicago, 1918.
LEGGETT, H. W., *Bertrand Russell* (biografía ilustrada), Londres, 1949.
LOVEJOY, A. O., *The Revolt Against Dualism*, Chicago, 1930. (Los capítulos 6 y 7 tratan de la teoría del entendimiento de Russell.)
MCCARTHY, D. G., *Bertrand Russell's Informal Freedom*, Lovaina, 1960 (tesis doctoral).
RIVEROSO, E., *Il pensiero di Bertrand Russell*, Nápoles, 1958.
SANTAYANA, G., *Winds Of Doctrine*, Londres, 1913. (Incluye un estudio sobre la filosofía de Russell.)
SCHILPP, P. A., ed., *The Philosophy of Bertrand Russell*, Nueva York, 1946 (2.ª edición).
URMSON, J. O., *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars*, Oxford, 1956. (Incluye un estudio crítico del análisis reductivo de Russell. La respuesta de éste, junto con las respuestas a las críticas de G. J. Warnock y P. F. Strawson están reproducidas en el capítulo 18 de *My Philosophical Development*.)

WOOD, A., *Bertrand Russell, The Passionate Sceptic* (estudio biográfico), Londres, 1957.
— *Russell's Philosophy: A Study of Its Development* (ensayo inacabado, publicado al final de *My Philosophical Development*, de Russell).
WOOD, M. G., *Why Mr. Bertrand Russell is not a Christian*, Londres, 1928.

Hay, por supuesto, muchos artículos sobre puntos o aspectos determinados del pensamiento de Russell en *Mind, Analysis, The Proceedings of the Aristotelian Society, The Philosophical Review*, y otras revistas. Pero es imposible enumerarlos aquí.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Las referencias principales se han compuesto con cifras en cursiva. Las cifras seguidas de asteriscos remiten a la bibliografía.

A

Agassiz, Jean Louis Rodolphe (1807-1873), 324
Alcott, Amos Bronson (1799-1888), 261
Alembert, Jean le Rond d' (1717-1783), 22 n
Alexander, Samuel (1859-1938), 381-386
Alsted, Johann Heinrich (1588-1638), 251-252
American Philosophical Association, 286
Anschutz, R. P., 73 n
Anselmo, San (1033-1109), 417
Aristóteles, 25, 45-46, 90, 156-157, 166, 174, 175-176, 192, 229, 316, 347, 350, 370 n, 386, 402, 446 n, 485-486
Aristotelian Society, 404
Athenaeum Club, 127
Austin, Charles, 40
Austin, John (1790-1859), 33 n, 40
Austin, John Langshaw (1911-1960), 380, 407 n, 477
Awakening, Great, 253
Ayer, Alfred Jules (n. 1910), 374, 473, 478 n

B

Bacon, Francis (1561-1626), 63, 370, 485
Bain, Alexander (1818-1903), *100-105*, 107, 191 n
Beccaria, Cesare (1738-1794), 22
Beck, J. J., 154
Beesley, Edward Spencer (1835-1915), 118
Bentham, Jeremy (1748-1832), *19-33*, 34, 37, 40-41, 43-47, 49-52, 53, 54, 60, 86, 88, 105, 140-141, 152-153, 159, 165, 500-501*
Bentham, Sir Samuel, 40
Bergson, Henri (1859-1941), 61, 105, 109, 119, 383
Berkeley, George (1685-1753), 92, 112, 153, 252-253, 331, 372-373, 391, 477 n, 485

Blackstone, Sir William (1723-1780), 23
Blanshard, Brand (n. 1892), 292-293
Blondel, Maurice (1861-1949), 334 n, 498
Bloomsbury Circle, 397 n
Boehme, Jakob (1575-1624), 157
Boekraad, A. J., 493 n
Boer, guerra, 127
Boler, John F., 305 n
Boodin, John Elof (1869-1950), 289-290
Boole, George (1815-1864), 418
Bosanquet, Bernard (1848-1923), 152, 154, *217-229*, 234-237, 243, 370, 508-509*
y Bradley, 218
Bowne, Borden Parker (1847-1910), 262, *284-286*, 291
Bowring, John (1792-1872), 23, 25 y n
Boyle, Robert (1627-1691), 252
Bradley, Francis Herbert (1846-1924), 152, 153, 154-155, 167, 176, *188-216*, 218, 220, 222-223, 229, 234-237, 239, 242-243, 247-248, 262, 276-277, 322, 331, 334 n, 370-371, 381, 383, 386, 388-389, 391, 399, 410, 414, 424, 459, 507-508*
Braithwaite, Richard Bevan (n. 1900), 437 n
Brentano, Franz (1838-1917), 243, 422, 429
Bridges, John Henry (1832-1906), 118
Brightman, Edgar Sheffield (1884-1953), 288
British Academy, 372, 403
Broad, Charles Dunbar (n. 1887), 242, 396, 409
Brouwer, Luitzen Egbertus (n. 1881), 419 n
Brownson, Orestes Augustus (1803-1876), 261
Bruno, Giordano (1548-1600), 157
Buchler, J., 452
Büchner, Ludwig (1824-1899), 112 n
Buffon, Georges-Louis de (1707-1788), 107
Burke, Edmund (1729-1797), 21, 22
Butler, Joseph (1692-1752), 106, 486, 495

C

Caird, Edward (1835-1908), 154, 166, *180-183*, 507*
Caird, John (1820-1898), 183-186
Cambridge, platonistas, 153
Camus, Albert (1913-1960), 388
Carlyle, Thomas (1795-1881), 41, 153 n, 155, *159-161*, 258, 260, 506*
Carnap, Rudolf (n. 1891), 120
Carritt, E. F., 374
Case, Thomas (1844-1925), 369-370
Clarke, Samuel (1675-1729), 106, 252
Clifford, William Kingdom (1845-1879), 118-120, 121
Coleridge, Samuel Taylor (1772-1834), 41, 64, 153 n, *155-159*, 161, 166, 258, 505*
Comte, Auguste (1798-1857), 42, 63, 89, 99, 117-118, 119, 126, 128, 145, 285, 305-306
Condillac, Étienne Bonnot de (1715-1780), 36, 40
Cook Wilson, John (1849-1915), *370-372*
Cousin, Victor (1792-1867), 257-258
Creighton, James Edwin (1861-1924), *286-287*, 292
Cristo, 98

D

Dante Alighieri (1263-1321), 222
Darwin, Charles Robert (1809-1882), *108-110*, 115, 116, 125, 186, 385

Declaration of Independence, 256
Descartes, René (1596-1650), 112, 164, 180, 252, 301, 347, 478
Dewey, John (1859-1952), 288, 297, 324-325, 334, *340-365*, 515-518*
Drake, D. (1898-1933), 378, 381
Drummond, Henry (1851-1897), 116
Dumont, Pierre Étienne Louis (1759-1829), 23-24, 25 n
Duns Scoto, Juan (*c.* 1265-1308), 305

E

Edwards, Jonathan (1703-1758), 252-254
Einstein, Albert (1879-1955), 230, 383, 410, 429
Eliot, George, 126
Emerson, Ralph Waldo (1803-1882), *258-261*, 274, 510*
Empédocles, 315
Epicuro, 25, 28, 33
Esquilo, 263
Euclides, *véase* geometría

F

Faraday, Michael (1791-1867), 113
Farquharson, A. S. L., 370
Fawcett, Henry (1833-1884), 53
Fechner, Gustav Theodor (1801-1887), 333
Ferrier, James Frederick (1808-1864), *161-164*, 173, 183, 235
Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814), 153 n, 157-158, 160, 274
Flew, A. G. N., 476 n
Flewelling, Ralph Tyler (n. 1871), 288
Franklin, Benjamin (1706-1790), 254
Frege, Gottlob (1848-1925), 411-412, 418
Fuss, Peter, 280 n

G

Galileo (1564-1642), 73
Galton, Sir Francis (1822-1911), 120 n
Goethe, Johann Wolfgang (1749-1831), 160, 259
Gore, Charles (1853-1932), 116
Green, Thomas Hill (1836-1882), 138, 154, 166, *168-180*, 186, 217, 225, 370, 381, 506-507*
Grote, John (1813-1866), 164-165

H

Haldane, Richard Burdon (1856-1928), 229-230
Hamilton, Sir William (1788-1856), 59 n, 91, 144, 154, 161, 163
Hampshire, Stuart (n. 1914), 375 n, 479
Hare, Richard Mervyn (n. 1919), 455 n, 476 n
Hare, Thomas, 53
Harris, William Torrey (1835-1909), 261-262, 282, 291, 340
Harrison, Frederic (1831-1923), 118, 127, 145
Harrison, presidente, 261
Hartley, David (1705-1757), 25, 100, 155-156
Haywood, F., 154
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1770-1831), 56, 153-154, 161-162, 166-167, 169-170, 176, 177 n, 180, 182 n, 183-187, 189-190, 192-194, 198, 211-212, 218, 221, 226-230, 234-235, 237, 246, 248, 261, 267, 269, 282, 287-288, 293, 301, 318-

319, 362, 363, 386, 391, 410, 424, 465, 477 n
Helvétius, Claude Adrien (1715-1771), 20, 22, 25, 40, 165
Henry, Caleb Sprague (1804-1884), 258
Herbart, Johann Friedrich (1776-1841), 189-190
Herschel, Sir John (1792-1871), 42
Hilbert, David (1862-1943), 419 n
Hobhouse, Leonard Trelawney (1864-1929), 227-229
Hocking, William Ernest (n. 1873), 290-292
Holt, E. B. (1873-1946), 375-379
Howison, George Holmes (1834-1916), 262, 264 n, *282-283*
Humboldt, Wilhelm von (1767-1835), 46, 51
Hume, David (1711-1776), 19-22, 36, 40, 48, 50, 63, 69, 86, 96, 112, 119 n, 121, 144, 151, 166-170, 181, 198 n, 301, 322, 331, 351, 423, 439, 465-467, 485, 489, 491
Hutcheson, Francis (1694-1747), 21, 35, 252, 254
Huxley, Sir Julian, 111
Huxley, Thomas Henry (1825-1895), *110-113*, 116, 118, 124 n, 126, 142

I

Iglesia, Padres de la, 485
India británica, 33
Irlanda, 42

J

Jacobi, Friedrich Heinrich (1743-1819), 157
James, Henry, jr., 320 n
James, William (1842-1910), 262, 290, 297-298, *320-333*, 333-336, 339, 340 n, 364, 378, 429, 431, 444, 513-514*
Jaspers, Karl (n. 1883), 183 n, 388
Jeans, Sir James, 467
Jefferson, Thomas (1743-1826), 256, 257
Jessop, T. E., 252 n
Jevons, William Stanley (1835-1882), 418
Joachim, Harold Henry (1868-1938), 230-233
Johnson, Samuel (1696-1772), 251-252, 254
Jorge III, rey de Inglaterra, 23
Joseph, H. W. B. (1867-1943), 372, 374
Jowett, Benjamin (1817-1893), 166

K

Kant Club. 261, 282
Kant, Immanuel (1724-1804), 48 n, 68, 69, 96, 127, 129, 144, 146, 153-158, 159, 166, 169-172, 180-181, 186, 234, 245-246, 257, 269, 275, 284, 286 n, 315, 333, 347, 372-373, 410, 437, 453-454 n, 465, 477 n, 480
Keynes, J. M. (1883-1946), 437
Kidd, Benjamin (1858-1916), 123-124
Kierkegaard, Sören (1813-1855), 99, 388, 498
Knudson, Albert Cornelius (1873-1953), 288
Kolliker, profesor, 110-111 n

L

Laffitte, Pierre (1823-1903), 118
Lamarck, Jean-Baptiste Pierre (1744-1829), 107-108, 110, 126
Lange, Friedrich Albert (1828-1875), 333
Le Conte, Joseph (1823-1901), 283-284
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716), 238 n, 245, 312, 385, 410-411
León XIII, papa, 486
Lewes, George Henry (1817-1878), *118*, 126, 170 n
Lloyd, Alfred Henry, 287 n
Locke, John (1632-1704), 27, 36, 40, 93, 156, 159, 168-169, 196, 252, 254, 255-256, 371, 489, 495
Lorentz, Hendrik Antoon (1853-1928), 383
Lotze, Rudolf Hermann (1817-1881), 243, 263, 284, 370
Lovejoy, A. O. (1873-1962), 378-379, 381

M

Macaulay, Thomas Babington, Lord (1800-1859), 90
Mace, C. A., 242 n
Mach, Ernst (1838-1916), 121, 429
Mackintosh, Sir James (1765-1832), 34-35
Madden, E. H., 297 n
Malcolm, Norman, 400 n
Malthus, Thomas Robert (1766-1834), 33 n, 38-39
Mansel, Henry Longueville (1820-1871), 97, 143, 144, 486
Marcel, Gabriel (n. 1889), 494, 497-498
Marett, R. R., 335
Marsh, R., 424 n
Marvin, W. T. (1872-1944), 375
Marx, Karl (1818-1883), 20, 38
Maya, 216
McCallum, R. B., 46 n, 50 n
McCosh, James (1811-1894), 257
McCulloch, John Ramsey (1789-1864), 33 n, 37
McGuiness, B. P., 469 n
McTaggart, John McTaggart Ellis (1866-1925), 152, *237-243*, 245-247, 248 n, 289, 383, 399, 409-410, 414, 509*
Meinong, Alexius (1853-1920), 390, 414, 430
Melanchton, Philip (1497-1560), 251
Metz, Rudolf, 407
Michelet, Ludwig (1801-1893), 282
Mill, James (1773-1836), 20, 24, 30 n, *33-38*, 40-41, 44, 50-52, 94 n, 96, 100, 169 n, 501*
Mill, John Stuart (1806-1873), 19, 21, 24, *40-99*, 100-101, 104-105, 107, 110, 115, 117, 121, 125-126, 138, 147, 151, 152, 156, 159, 165, 169 n, 192, 196, 269, 313, 457, 465, 486, 501-503*
y Bentham, 31-33, 43-45, 86; Carlyle, 41; Coleridge, 41; James Mill, 37, 41, 44; Bain, 100
Minkowski, H., 383
Montague, William Pepperell (1873-1953), 375, 377-378, 379 n
Montesquieu, Charles de Sécondat de (1689-1755), 87 n
Moore, George Edward (1873-1958), 155, 369, 371 n, 373 n, 374, 375 n, 381, *388-407*, 410, 416, 421 n, 450-452, 454, 469, 519*

Morellet, abate, 23
Morgan, Augustus De (1806-1871), 418
Morris, George Sylvester (1840-1889), *287-288*, 340
Muirhead, John Henry (1855-1940), 153, 190 n, 229-230 n, 237 n, 374, 393 n

N

Napoleón, 259
Nettleship, Richard Lewis (1846-1892), 217
Newman, John Henry (1801-1890), 12, *483-498* y otros pensadores, 485-486
véase también apologética, aprehensión, asentamiento, certeza, cristianismo (pruebas del), conciencia, sentido ilativo, deber
Newton, Sir Isaac (1642-1727), 90, 252, 254, 370
Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1844-1900), 119, 147, 161, 330, 333, 438
Nitzsch, F. A., 153-154

O

Ostwald, Wilhelm (1853-1932), 324, 469 n
Oxford, filosofía de, 11, 335, 388
Oxford Philosophical Society, 334

P

Paine, Thomas (1737-1809), 256
Paley, William (1743-1805), 96
Pascal, Blaise (1623-1662), 485, 495
Peano, Giuseppe (1858-1932), 411, 418
Pears, David F. (n. 1921), 469 n, 479 n
Pearson, Karl (1857-1936), *120-122*, 305-306
Peirce, Benjamin, 297
Peirce, Charles Sanders (1839-1914), 275, 277, *297-319*, 324, 334-335, 340, 352, 364, 418, 512-513*
Perry, Ralph Barton (1876-1957), 375, 378, 380
Philosophical Society of St. Louis, 282
Pitágoras, 419
Pitkin, W. B. (1878-1953), 375
Platón, 25, 73, 90, 166, 173-176, 182, 192, 224, 259, 346, 402
Plotino, 155, 157
Porter, Noah (1811-1892), 257
Pratt, J. B. (1875-1944), 378
Prichard, Harold Arthur (1871-1947), *372-373*, 374
Priestley, Joseph (1733-1804), 21
Pringle-Pattison, Andrew Seth (1856-1931), *234-237*, 246
Protágoras, 335

R

Ramsey, Frank Plumpton (1903-1930), 412 n
Ramus, Petrus (1515-1572), 251-252
Reid, Thomas (1710-1796), 19, 40, 95, 161, 257
Renouvier, Charles (1815-1903), 320, 333
Ricardo, David (1772-1823), 33 n, 37-38, 40-41
Richardson, J., 154
Ritchie, David George (1853-1903), 186

Rogers, Arthur Kenyon (1868-1936), 378-379
Romanes, George John (1848-1894), *116-117*, 122
Ross, Sir William David (n. 1877), 374
Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778), 161, 193, 224
Royal Society, 127
Royce, Josiah (1855-1916), 262, *263-281*, 282-283, 290-291, 294, 319, 362 n, 375, 511*
Runes, D. D., 379 n
Russell, Bertrand Arthur William (n. 1872), 11-12, 155, 198 n, 350 n, 369, 373 n, 381, 388-389, 406, *408-468*, 469, 471, 519-522*
 y la influencia de Wittgenstein, 425-428
 véase también análisis, clases (lógica de), ética, inferencia, justificación de la inferencia científica, lógica, significado, proposición, religión, teoría de las descripciones, teoría de los tipos
Russell, Lord John, 409
Russell, Patricia, 409 n
Ryle, Gilbert (n. 1900), 476, 478, 479 n

S

Saint-Simon, Claude Henri de (1760-1825), 41 y n
Santayana, George (1863-1952), 379-380, 452
Sartre, Jean-Paul (n. 1905), 272 n
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1775-1854), 153 n, 157-158, 162 n, 175, 263, 315, 318
Schiller, Ferdinand Canning Scott (1864-1937), *335-339*, 514-515*
Schlick, Moritz (1882-1936), 443, 471
Schopenhauer, Arthur (1788-1860), 186, 263, 472 n
Schröder, Wilhelm (1841-1902), 418
Schurman, Jack Gould (1854-1942), 286 n
Sellars, Roy Wood (n. 1880), 379, 381
Seth, Andrew, *véase* Pringle-Pattison, A. S.
Shelburne, Lord, 23
Sidgwick, Albert (1850-1943), 336
Sidgwick, Henry (1838-1900), 105-107
Smith, Adam (1723-1790), 37, 40
Sócrates, 45, 90, 402
Sorley, William Ritchie (1855-1935), 246, 248
Southey, Robert (1774-1843), 156, 159
Spaulding, E. G. (1873-1940), 375
Spencer, Herbert (1820-1903), 107-108, 110, 115, 118, *125-147*, 153, 155, 182, 244, 284, 381, 503-504*
Spinoza, Baruch (1632-1677), 385, 395
Stephen, Sir Leslie (1832-1904), *115-116*, 381-382
Stevenson, Charles Leslie (n. 1908), 398
Stewart, Dugald (1753-1828), 33, 40, 69-71, 76 n, 104
Stirling, James Hutchinson (1820-1909), 154, 166-167, 169, 229
Stout, George Frederick (1860-1944), 335, 389, 409
Strawson, Peter Frederick (n. 1919), 479
Strong, Charles Augustus (1862-1940), 379, 381
Sturt, Henry, 334, 338
Sully, James (1842-1923), 102-103

T

Taylor, Alfred Edward (1869-1945), 190

Taylor, Harriet, 42
Teilhard de Chardin, Pierre (1881-1955), 109
Thoreau, Henry David (1817-1862), 261
Tomás de Aquino, Santo (1225-1274), 279, 486
Transcendentalist Club, 261
Trendelenburg, Adolf (1802-1872), 287
Tucker, Abraham (1705-1774), 25
Tyndall, John (1820-1893), *113-114*, 117, 126

U

University College, 25
Urban, Wilbur Marshall (n. 1873), 293-294

V

Vaihinger, Hans (1852-1933), 333
Venn, John (1834-1923), 418
Viena, Círculo de, 471 y n, *y véase* positivismo lógico
Vivekanda, 331
Voltaire, François Marie Arouet de (1694-1778), 458

W

Wallace, Alfred Russel (1823-1913), 108
Wallace, William (1844-1897), 185-186
Walsh, William Henry (n. 1913), 479 n
Ward, James (1843-1925), 103, 201 n, *243-245*, 246-248, 389
Warnock, Geoffrey J. (n. 1923), 386 n
Warnock, M., 374 n
Weitz, Morris, 424 n
Whateley, Richard (1787-1863), 62-63, 76
Whewell, William (1794-1866), 42, 64, 70-71, 86
Whitehead, Alfred North (1861-1947), 318-319, 386-387, 417-418, 420
Wilberforce, Samuel (1805-1873), 113
Willich, A. F. M., 154
Wittgenstein, Ludwig (1889-1951), 11-12, 32, 155, 388, 402, 413, 419, 425-428, 440 n, 445, 466, *469-476*, 479
Wollaston, William (1689-1724), 254
Wordsworth, William (1770-1850), 41 n, 159
Wright, Chauncey, 297 n
Wundt, Wilhelm (1832-1920), 243

Y

Yeomans, profesor, 127

ÍNDICE DE MATERIAS

Las referencias principales se han compuesto con cifras en cursiva. Las cifras seguidas de asteriscos remiten a la bibliografía.

A

abducción, 302
Absoluto, el, 115, 143-145, 152, 154-155, 161-163, 188-192, 199-202, 204, 206-216, 221-223, 229 n, 234-237, 246, 257, 263-265, 273-274, 276, 279-281, 283, 334, 386
  como experiencia, 189, 201-202, 206, 212-215, 221-222, 223, 235 n, 236, 245-246, 264, 279-280
  como espíritu, 206-207, 236
  como sistema, 206
  como sistema de los yos, 237, 242, 246
  como supra-personal, 207, 210
  como suprarrelacional, 204, 207
  como la totalidad de sus apariencias, 206-208, 210-211
  como un yo, 279
  no como entendimiento o un yo, 222
  y la historia, 214
abstracción, 36, 198, 221
actitudes emotivas, 123, 409, 439
adaptación al ambiente, 283-284
afirmaciones, 439-440
  a priori, 245 n
  descriptivas, 473, 475
  empíricas, 328, 445, 453 n, 470, 471-472
  implicaciones de, 495
  metafísicas, 471
  religiosas, 476
  científicas, 473
  afirmación e inferencia, 370
  véase también proposiciones, sentencias
agapismo, 315
agnoiología, 160-163
agnosticismo, 122, 143 n, 152, 161, 163, 180, 182, 184-185, 406, 457; James Mill, 40 n; J. S. Mill, 97-98; Darwin, 109; T. H. Huxley, 112-113; Tyndall, 114; L. Stephen, 115; Romanes, 116-117; Clifford, 119
álgebra, 418
alienación, 195
alma, 243, 272, 284 n, 331

altruismo, 30, 34-36, 47-48, 106-107, 123, 139
alucinaciones, 376-378, 382
ambiente
ambivalencia del, 342
cultural, 343-344
físico, 343
reacción al, 342, 353-354, 382
social, 354, 357-359
amor
como ideal moral, 309, 458
sentido cósmico del, 315
análisis, 28, 58, 143-144, 152, 164, 168-169, 183-184, 198, 227, 253, 375, 381, 416, 423-424
del juicio de valor, 454, 457
de la proposición ética, 409
de la afirmación científica, 473
clarificador, 215, 461
conceptual, 316, 400-403, 461, 479
fenomenista, 20, 94, 96, 122, 205, 457
fenomenológico, 184-185, 393, 394, 407, 422, 484, 494, 495, 497
filosófico (Moore), 388-407
físico, 425
lingüístico, 93, 95-96, 394-395, 402, 407, 412-413, 424, 440 n, 461, 469, 479, 481
lógico, 11, 67, 319, 370, 423, 425, 427-428, 459-460, 465, 469
reductivo, 20; Bentham, 32-33; James Mill, 36-37; J. S. Mill, 60, 67-68, 91-95; Russell, 419-424, 428, 446, 460-461, 465-467
véase también significado, proposiciones, sentencias, afirmaciones
analítico, método, *véase* análisis, método
analítico, movimiento, 11, 191, 292, 369, 374, 388, 478
analogía, 97, 207, 209, 222, 245 n, 270, 437, 477
analyzans y *analyzandum*, 401
anglicanismo, 251
animales, fe, *véase* fe
placer animal de los, 26
antecedente y consecuente, 304, 324
antinomias, 188-189, 195, 206, 213
véase también contradicción
antropocentrismo, 339, 437
antropología, 49, 234, 451, 479
antropomorfismo, 336
apariencia, 171-172, 181, 189-190, 198-209, 211, 215-216, 236, 243, 247, 253, 264, 279-280
apariencia, transformación de las, 206, 212-214
apologética, 483-486, 498
aprehensión, real y nocional, 490-491
archeologia, 251
aretaica, 165
aristotelismo, 152, 287, 370, 373-374, 382
aritmética, 418
véase también axiomas
arminianismo, 253
arquetipos, 252
arte, 194, 221-222, 229, 266, 286 n, 397, 450
asentimiento nocional, 484-485, 490-491, 493-495
real, 490-491, 493-495
incondicional, 490, 495-496
asociación de ideas, *véase* psicología asociacionista
astrogenia, 132
ateísmo, 112, 113, 114, 123, 152, 243, 272 n
atómicos, hechos, *véase* hechos atómicos
atomismo lógico, 11, 292, *425-428*, 460
átomos, 121
autonomía económica y política, 136
autosatisfacción, 174

Axiomas
de la aritmética, 72-73
de la geometría, 69-71
de la inducción, 78, 85
morales, 106
véase también postulados
azar, 313-314
principios de lo bueno y lo malo, 139
acciones buenas: Bentham, 26-28, 32; Mackintosh, 35; J. S. Mill, 43, 47; Spencer, 139-141, 145-146; Royce, 275; Moore, 397; Russell, 450, 452-453; Newman, 492
burocracia, 54

B

Bedeutung, 471
belleza, 236, 254, 384, 397 n, 402, 419, 451, 492 n
benevolencia, 30, 106, 111
benthamismo, 20-21, 30, 38-39, 152-153, 165
James Mill y el, 33-35
J. S. Mill y el, 39, 41, 43-50, 56
bien
concepto del, 43, 174, 308, 374, 449-450
como indefinible, 374
como propiedad no natural indefinible, 394-399
como propiedad objetiva indefinible, 453, 454
como cualidad terciaria, 384
del individuo, 106, 139
del trabajador, 55
según Dewey, 356
el bien y el mal como formas derivadas del deseo, 452
el bien y el mal, 27, 139-140, 381, *y véase* acciones buenas
el bien común, 26-27, 29-31, 34, 42 n, 51-53, 54, 55, 103, 106, 119, 138, 177-179, 225
bienestar, estado del, 55
biología, 132, 247
bueno
concepto de lo, 373, 381, 397-398

C

Cálculo hedonista, *véase* hedonismo
Calvinismo, 251-252, 255, 256
Cámara de los Comunes, 34
Cámara de los Lores, 30
capitalismo, 37-38
carácter, determinismo del, 57-60, 174-175
categorías, 330, 480
científicas, 247, 285
del espacio-tiempo, 383-384
lógicas, 199, 203, 245 n, 284, 311, 318
ontológicas, 311-314, 318, 382, 386
sin sangre, 198
véase también causalidad, existencia, pensamiento
catolicismo, 118, 152 n, 261, 307-308
análisis de la, 401-402
categoría de la, 284-285, 362 n, 383-384
eficiente, 283, 284-285
final, 283, 315
mecánica, 183 n
volitiva, 284
causa
primera, 96, 143
Dios como única causa, 253
causación, 36, 57, 63, 81-86, 88, 117, 120, 190, 240, 253, 284-285, 322-323, 457
causalidad

centros finitos de experiencia, 245
véase también experiencia
certeza y certitud, 497
cíclico, proceso, 132
ciencia
como construcción mental, 121
como puramente descriptiva, 284-285
y filosofía, *véase* filosofía y ciencia
y religión, *véase* religión y ciencia
ciencias morales, 87
científico, inferencia, *véase* inferencia *y* justificación de la inferencia científica
investigación, 343-344
conocimiento, *véase* conocimiento científico
método, *véase* método científico
proposiciones científicas, *véase* proposiciones
afirmaciones científicas, *véase* afirmaciones
cientifismo, 123
Ciudad de Dios, 283
clases
conceptos de clase, 221
lógica de clases, 411-413, 418
paradoja en la lógica de clases, 411-413
clasificación, 36, 120, 129-130, 143
comprehensivo, lo, 183 n
compromiso personal, 484, 491, 496
comunidad
de interpretación, 275-276, 280
de espíritus, 283
definición de Bentham, 29
ilimitada, 309-310
la Gran Comunidad, 275
comunismo, 136
conación, 244-245, 253, 279-280
conceptos como objetos de conocimiento, 389-390
véase también representacionismo
éticos, 309, 381-382, *y véase* ética
conceptual, estructura, 479
conciencia, 104, 119, 182, 183, 207, 309, 378, 381 n, 382, 392, 407, 422; James Mill, 36-37; J. S. Mill, 91, 100 n; Bain, 101; T. H. Huxley, 112; Clifford, 119; Spencer, 134; Grote, 164; Green, 171; Bosanquet, 218-219; Ward, 243-244; Russell, 429-431, 466; Wittgenstein, 472
como función del cerebro, 112-113
contenidos de, 122
de sí, 158, 162, 175, 181, 264
estados de, 112, 130 n, 205, 286, 294
eterna, 171, 272, 279
centros finitos de la, 213
humana y divina, 235
dato inmediato de la, 379
indefinida, 144-145
intencionalidad de la, 182
margen de, 270
presuposición de la, 182
social, 271, 290
indivisa, 181
y Ser, 128
unidad de la, 181
argumento de la conciencia a Dios, 485, 489, 491-495
moral, 103, 107, 141, 147, 258, 333
religiosa, 117, 152, 181, 195, 211, 222, 261
conductivismo, 342, 378, 429, 441, 445
conformismo
moral, 228-229
social, 193
vicio del, 260
confusión lingüística, 479-480 n
congregacionalistas, 251, 255
connotación, 66-68, 74-75
conocimiento, 74, 83, 162-163, 168-

169, 170-172, 231, 232, 267, 450, 453 n, 456, 463
autoconocimiento divino, 264
absoluto, 184
a priori, 64, 69-70, 79, 146
como construcción del objeto, 345, 371, 380
como relación externa, 376
como indefinible, 370-372, 390
como relación de copresencia, 395
completo, 172, 184, 230
conciencia de sí del, 219, 221
condición del conocimiento de los objetos, 372-373
condiciones del conocimiento genuino, 293
definición de Spencer, 128
definición de Bosanquet, 219
definición de Dewey, 345-346
del carácter, 60
de la existencia de los demás, 270-271, 290
de otras mentes, 95
del mundo, 65, 73, 121, 122, 221, 271, 489 n
en tanto no afecta a los objetos, 390
ético, 452
elemento esencial del, 162
estructura del, 231
filosófico, 128, 221, 424, 458-459, 469
fuente del, 64-65
inefable, 442 n
intuitivo, 64, *y véase* intuición
límites del conocimiento humano, 20, 143-145, 184, 220, 464
metafísico, 479-481
metafísica del, 170
moral, 170
naturaleza del, 376
presciencia, 58
principios del, 251
por connaturalidad y desde fuera, 165 n
teoría representacionista del, *véase* representacionismo
teoría del espectador, 346
virtual, 201, 212 n
y ser, 200-201, 288
y ciencia, 114-115, 121-124, 128, 152, 173, 198-201, 221, 388, 434-439, 459, 462
consecuencias de las acciones, 46, 49, 103, 140-141, 374, 449, 452
véase también utilitarismo
conservación, 245, 253
constancia de la Naturaleza, 78-80, 84, 117, 131, 253
constancias en la Naturaleza, 199, 284-285, 314-315
construcciones lógicas, 198, 420-424, 431, 434, 461, 466
contradicción, 191, 202, 206, 213-214, 221, 223, 470
y la conciencia religiosa, 211
y las relaciones, 201, 277
procedente de la moral, 192, 194-195
superación de la, 188-189, 194-195, 223, 363
convenciones lingüísticas, 407
conveniencia, 43
convergencia de probabilidades, *véase* probabilidad
cópula, ambigüedad de la, 66
correspondencia con el hecho, 196
véase también verdad como correspondencia
cosa en sí, 121, 144, 151, 165 n, 181, 234, 288, 363
cosas materiales, existencia de las, 393, 400 n, *y véase* mundo externo
cosmología, 311, 317
cosmos de experiencia, 170
costumbre en tanto relacionada con la

moral, 354-355
creación, 173, 236, 245, 285, 290, 316, 387, 417, 457
creatividad, 387
crecimiento
como único fin, 356-357, 359, 363
principio central del, 451
creencia, 36, 169, 442, 445
en el mundo exterior: J. S. Mill, 91-94; Bain, 101-102; Newman, 488-489
acrítica, 169
véase también fe
creencias naturales, 301-302, 439, 489
cristianismo, 22, 98, 109, 113, 114, 116-117, 119, 123, 152, 159, 166, 184-185, 210 n, 211, 248, 257-258, 291-292, 361, 458, 473 n, 483-498 *passim*
criterio del bien y el mal, 27, 35
véase también acciones buenas
cualidades, 238-239, 313
de la deidad, 385-386
emergentes, 236, 384
las cosas y sus cualidades, 202-203
mentales, 342, 423
morales, 35, 111, 254
naturales y no naturales, 395-396
primarias, 371, 384
secundarias, 236, 312, 371-372, 384, 410
terciarias, 384
y relaciones, 202-204

D

"debe" de "es", 48-49, 105
deber, 104, 374, 397
e interés, 374
moral: J. S. Mill, 48-49; Bain, 104-105; Sidgwick, 107; Green, 174, 178; Hobhouse sobre Bosanquet, 228-229; C. S. Henry, 258; Royce, 273-274; Prichard y otros, 373-374; Moore, 397; Newman, 484-485, 491-495
véase también bien, acciones buenas *y* juicio de valor
político, 178, 224, 228-229
por el deber, 192
deberes
conflicto de, 373
de cada uno, 176, 179, 193-194
deducción, *véase* inferencia
definición, 67-73, 470 n
verbal, 394, 402
estipulativa, 445 n
deísmo, 185
democracia, 22, 30, 51-53, 55 n, 56, 224, 255, 289, 354, 359, 456
demostración, *véase* inferencia
denominación: James Mill, 36; J. S. Mill, 65-67; Russell, 414
denotación: J. S. Mill, 66-68, 75; Russell, 413-416
derechos naturales, 22, 50-51, 177, 256
desarme nuclear, 449, 456 n
descripción
definida e indefinida, 414-415
suficiente, 239-240
deseo
en tanto elemento que distingue la ética de la ciencia, 452
designio, *véase* finalidad
en tanto fuente de actividad, 451
desobediencia civil, 178
destino, 313
determinación extrínseca, 239
determinismo, 58, 60, 112, 174-175, 191, 313, 332 n
véase también determinismo del *carácter*, fatalismo, predicibilidad
dialéctica, 230, 287, 294, 363 n
de Bradley, 189, 202 ss, 212-213

diferenciación, 238
Dios, 40 n, 43, 58, 66, 96-99, 113, 114, 116-117, 119-120, 122-123, 144, 152, 160, 164, 171-173, 180, 182, 190, 195, 210-211, 222, 234-237, 243 n, 245-247, 248 nn, 252-255, 258-259, 264-266, 279-285, 289 y n, 290 n, 315-320, 331-332, 361, 385-387, 395, 410 n, 417, 451, 457-458, 476, 483-498 *passim*
  y el universo, 265
  como finito, 99, 289, 332
  como Individuo último, 272, 279-280
  conocimiento explícito de, 182, 185
  conocimiento implícito de, 184-185, 290, 493
  el nombre "Dios", 66, 172
  personalidad de, 260, 279, 282, 285, 290-291
  primordial y consecuente
    naturalezas — de, 319
    sentido — de, 253-254
  pruebas tradicionales de la existencia de, 184-185, 245, 264, 457
  véase también finalidad (argumento de la), omnipotencia, argumento ontológico, religión, teísmo, teología
dioses, los, 182
disfrute de los actos mentales, 382
dolor, 25-26, 27-28, 30-31, 34, 43-44, 46, 56, 141
dualismo, 244, 279, 423, 429, 478
duda, método de la — universal, 301-302

E

economía: 455; Bentham, 29 n; Bentham y James Mill, 34; benthamita, 37-39; J. S. Mill, 55-56
  véase también laissez-faire, ley, económica
  política, 40, 42
económica, teoría — de la historia, 456
ectipos, 252
educación, 24, 30, 34, 36, 48, 53-55, 59, 88, 103, 137, 178-179, 226, 261, 289, 334
  según Dewey, 359-360
ego: Fichte, 158; Russell, 466
  empírico, 158, 171
  consciente de sí, 180
  encerrado en sí, 164, 287
  trascendental, 158, 171 n, 466
  véase también yo
egoísmo, 29-30, 47, 88, 103, 119, 139
  principio del — racional, 106-107
  véase también altruismo, hedonismo, interés propio
emotivo
  actitudes, *véase* actitudes emotivas
  teoría — de la ética, *véase* ética, teoría emotiva de la,
  empirismo, 11-12, *17-147*, 151-153, 180, 186, 189, 196, 198, 254, 257, 268, 286 n, 345, 428, 444, 468, 486
  límites del — puro, 435-439, 468
  naturalista, 341-346
  objetivo, 288
  radical, 321-323, 329-331
  religioso, 333
  trascendental, 284
  y evolución, 107 *y véase* evolución
  y análisis reductivo, 36-37 *y véase* análisis reductivo
  J. S. Mill como empirista, 63-65, 87-88
  Spencer como empirista, 145-147
  el ataque de Green contra el, 168-169
energía, 130-132, 183 n, 289, 381 n
  divina, 283

entelequia, 287
entendimiento, el, 156-157, 159, 189, 198
entendimiento [*mentality*], 245
entendimiento o mente [*mind*], 151-152
absoluto, 286, 290
análisis del: James Mill, 36-37; J. S. Mill, 93-96; Bain, 100-103; Tyndall, 113-114; J. Caird, 183-184; Russell, 431, 451-452; Ryle, 478
como construcción lógica, 168-169, 423
como única realidad, 259
colectivo, 384
divino, 162-163, 165 n, 222, 252, 259
actividad sintetizadora del, 171-173
véase también procesos mentales, estados mentales, psicología
entidades
ficticias, 25 n, 32 *y véase* teoría de las descripciones
inferidas, 420-421
morales, 228
ocultas, 284 n
reales, 318, 387 y n
epifenómeno, 112
epístolas paulinas, 275
error, el, y el Absoluto, 209, 264
escepticismo, 98, 155, 181, 184, 189, 212, 218, 393, 403, 406, 436 n, 487
moral, 263
escolástica, 32, 203, 298 n, 318, 486
escuela, 341, 359-360
escocesa, 19, 35, 161, 169, 181, 257-258, 486
esencias, 265, 305, 350, 379, 410, 475
espacio, 214, 252
absoluto, 252
como atributo de Dios, 252
crítica de Bradley del, 204, 215-216, 383
definición de Spencer, 130
intuición del, 146
intuición *a priori* del, 418
físico público, 405
no euclidiano, 371-372
puntos del, 410, 420
privado, 405
subjetividad del, 127
espacio-tiempo como realidad última, 383-386
espíritu, 151-152, 189, 230, 291, 294, 362, 386, 451-452
absoluto, 194
definición de McTaggart, 242
del mundo, 161 n
humano, 151-152, 179
objetivo, 194
universal, 259
espiritualismo, 115, 152, 158, 170
esse est percipi, 371 y n, 391, 405
Estado, el, 193, 195, 263, 350
como la entidad moral superior, 227-228
como totalidad orgánica, 21, 133-135, 155, 224-229
como la sociedad de las sociedades, 176
función del, 153, 176, 260
teoría metafísica del, 227-229
acción o interferencia del Estado, 38-39, 54-57, 136-138, 153, 177-178, 224-225
véase también gobierno, legislación, teoría política, gobierno internacional
estado internacional, 226
estados mentales, 379-380, 382, 389, 423
véase también conciencia, estados de
ética: Hutcheson, Hume, Helvétius, 21-22; Locke, 27; Bentham, 21, *26*-

33; James Mill, 34-36; J. S. Mill, *43-50*, 87, 104; Bain, 103-105; Sidgwick, 105-107; T. H. Huxley, 111-112; Spencer, 128, *139-142*; Green, 170, *174-176*; Bradley, 191-195; Royce, 274-276; Peirce, 308-311; Dewey, 353-357; Oxford, 373-376; Alexander, 381-382; Moore, 394-399; Russell, 409, *449-455*
absoluta y relativa, 139-140
base científica de la, 139-140
como análisis de los conceptos morales, 381
como ciencia normativa, 170, 308, 381, 449
evolutiva, 111-112, 115, 139-142 *y véase*, *supra*, Huxley, Spencer
intuicionista, 27, 35, 105-107
kantiana, 34
pragmatista, 317 *y véase* pragmatismo *y*, *supra*, Peirce, Dewey
relativista, 104
teleológica, 48 n, 49, 229, 373, 397
teoría emotiva de la, 292, 310, 374, 398-399
teoría idealista de la, 152-153 *y véase* idealismo *y*, *supra*, Green, Bradley, Royce
utilitarista, *véase* utilitarismo, hedonismo, *y*, *supra*, Bentham, James Mill, J. S. Mill, Bain, Sidgwick, Spencer
y lógica, 310
y metafísica, 374-375, 395
y religión, 123
y teología, 254-255
etología, 87-88
Eucaristía, 307 y n
eudaemonía, 165
eugenesia, 120 y n, 121
evolución: Darwin, 108-110; T. H. Huxley, 110-113; Tyndall, 113; Drummond, 116; Kidd, 123-124; Spencer, 125-147; D. G. Ritchie, 186-187; Ward, 244; Le Conte, 283-284; Boodin, 289-290; Peirce, 315-316, 318; Alexander, 381-385
creativa, 109, 289 y n, 290 n
emergente, 118, 289, 381, 384-385
ley de la — de Spencer, 131-132
moral, 193
y ética, 111 ss
y teología, 109
y los valores, 384-385
existencia, 294, 312-314, 382-383
absoluta, 163
como concepto, 389
como cualidad indefinible, 237 n
de por sí, 143
necesaria, 163
prioridad de la, 294
según Howison, 283
según McTaggart, 237 ss
trazos genéricos de la, 362
existencia del mundo externo, 91-94, 101-102, 403, 488-489
existencial
predicado, 265
proposiciones, *véase* proposiciones existenciales
existencialismo, 272
ateo, 272 n
experiencia, 72, 82, 96-97, 129-130, 156, 170-171, 222-223, 271-272, 319, 329-330, 333, 345, 383, 431
absoluta, 231-233, 279, 331, 334
análisis de la, 288
animal, 129 n
como base de las intuiciones morales, 141

como fuente de conocimiento, 64-65, 70, 73
comprehensiva y unificada, 200-201
aspecto conativo de la, 244
creativa, 272, 279, 381
datos de la, 77-78
de utilidad, 146
estructura de la, 286-287
filosofía de la, 361, 362
flujo de la, 331
inmediata, 201, 231, 238, 345, 491
interpretación de la, 180
moral, *véase* conciencia moral
niveles de la, 222, 247, 349
posible, 65, 69, 102, 269-270, 271, 272, 319, 322
privada, 372
pura, 322-323
racial, 129, 146
religiosa, 114 n, 142, 258, 323, 332-333, 360-361
sensible, 156, 159, 198, 201, 206-207, 214, 254, 333, 380, 472-473
síntesis de la, 292
y creencia, 301-302
experimentalismo, 340-365
explicación
del universo como totalidad, 142
última, 122
"Expresiones que sistemáticamente conducen a error", 476
exterior, sentido de lo, 101

F

falibilidad, principio de la, 300
falsedad, *véase* verdad y falsedad
familia, la, 176, 177 n, 193
faneroscopia, 311
fantasma de la máquina, 478
fatalismo, 90
fe
animal, 379
acto inicial de, 189, 200-201, 212, 215-216
razonabilidad de la fe cristiana, 483-491
religiosa, 156, 181, 292, 483-498 *passim*
felicidad, 41, 43-44, 46-48, 98, 106, 140-141, 356, 382, 454
máxima felicidad de la mayoría, 21, 26, 29, 34, 38-39, 43, 47-48, 56, 103, 106, *véase también* hedonismo
fenomenismo, 95-96, 115, 119 n, 122, 144, 151-152, 158, 169, 202, 259, 284 n, 288, 369, 466
crítica de Grote del, 164-165
véase también análisis, fenoménico y reductivo
fenomenología, 163, 219 n, 311-312, 466 *véase también* análisis, fenomenológico
fenomenologistas, *véase* fenomenología
ficción, teoría de la — de Nietzsche, 333, 438
fideísmo, 189
filosofía, 11, 118, 221, 258, 346-350, 364-365, 479-481; Russell, 458-465, 469; Wittgenstein, 469, 470-471, 473-476
alemana post-kantiana, 262
como actividad, 346
como apariencia, 215
como guía, 348
como reconstructiva, 348-350
como ciencia del entendimiento activo, 288
como trabajo de cooperación, 287, 375
división de la, 257
de la religión, 261

de la ciencia, 261
enfoque empírico de la, 247
función práctica de la, 349, 358
india, 216
presuposición de la, 200, 201, 216, 222-223
científica, 463-464
social, 261
verdades de la, 128
y religión, 315
y ciencia, 127-128, 131, 198-200, 247, 423-424, 460-465, 469, 470-471, 478-480
moral, *véase* ética
finalidad, argumento de la, 96-97, 109, 116, 121 n
fines en tanto consecuencias previstas, 355-356
física matemática, 467
físicos, objetos: 91-94, 121, 151-152, 164, 168, 290, 370 n, 371-373, 376, 382, 403-407, 421-424, 427-428, 431-432, 434
independientes de la relación de conocimiento, 376-377
inferidos, 379-380
como series de apariencias, 430
véase también construcciones lógicas, datos sensibles
fisiócratas franceses, 37
forma
gramatical, 417, 471
lógica, 414, 417, 471
fuerza, 112-114, 130-131, 143-144, 225
intrínseca y extrínseca, 133
persistencia de la, 130-131
fuerzas de la Naturaleza, 347
función
denotadora, 414-415
proposicional, 412, 415, 427
simbólica de los conceptos, 196
sintáctica, 412
fundamento y consecuencia, 245

G

generalización, 63-65, 77-80, 89, 118, 128, 133, 156, 198, 200, 284, 387, 435
geogenia, 132
geometría, 69-72, 410, 418, 490
"Gifford lectures", 166 n, 180, 183, 244, 248, 264-265, 277, 292, 382
gobierno, 29-30, 39, 52-53 (J. S. Mill), 134, 224, 256
internacional, 448, 456
gracia, 484 n
grupo y miembros, 239
guerra, 136 *y véase* desarme nuclear
gusto, 492

H

hábitos, 307, 314-315, 342, 353-355
hechos
atómicos, 425-428
empíricos, 495-497
existenciales, 427
generales, 426
moleculares, 426
negativos, 426
hedonismo, 25-28, 33, 49, 140, 159, 164-166, 192, 395
ético y psicológico, 25-26, 105
cálculo hedonista, 27-28, 32, 45-46, 140, 161
hegelianismo, 154-155, 166-167, 169-170, 172, 183-187, 189-190, 192-193, 198, 218, 234-237, 246, 269, 287, 306, 318, 362, 410

hegelianos de St. Louis, los, 261-262
herencia, transmisión de la, 108, 110 n
héroes y culto del héroe, 160-161
hindú, especulación, 216
hipótesis, 71-73, 83-86, 98, 110, 112-113, 198, 300, 306, 310, 321, 329 n, 339, 343-344, 352, 357, 362, 363-364, 424, 433, 475, 496
  filosófica, 460-462, 465, 471 n
historia, 259, 495
  crítica, 188, 190
  de la raza humana, 172
  universal, 160
historiografía, 190
hombre: Bentham, 45, 165; J. S. Mill, 45-49, 56, 86-91; Carlyle, 160; Grote, 165; Ryle, 478
  como imagen de Dios, 255
  como medida de todas las cosas, 335
  como sujeto y como objeto, 113
  naturaleza social del, 48, 194, 358
humanismo, 320, 330-331, 333, 335-336, 408, 465, 468
  científico, 123, 468
humanitarismo, 22-23
humanización
  de la lógica, 336 ss
  del universo, 336

I

Idea
  absoluta, 266-267, 282, 318
  divina, 160
ideales, 115, 178, 291, 332
  morales, 111, 165, 263, 275, 382
idealismo, 11-12, 19, 112, 138, *149-294*, 301, 318-319, 340, 369-370, 371 n, 373, 374-376, 378, 388-389, 391, 405, 410, 414, 504 ss *
  absoluto, 152, *188-233*, 235-237, 245-248, 262, 272, 279-280, 282-283, 290-291, 294, 306, 319, 334-335, 338, 369, 386-387, 467
  crítica de Moore del, 391-394
  dinámico, 287
  empírico, 334
  ético, 284
  evolutivo, 283-284, 289-290
  objetivo, 151, 286-287, 292, 315, 318, 369
  personal, 152, 155, *234-248*, 264, *282-291*, 334-335
  subjetivo, 102, 151, 258, 294, 369, 373
  trascendental, 157
  y realismo, 293-294
  y religión, 152, 154-155
ideas
  abstractas, 130
  asociación de, *véase* psicología asociacionista
  como anticipación de la acción, 325-326, 344
  función representativa de las, 266 *y véase* representacionismo
  historia de las, 381
  naturaleza de las, 36, 265-267, 389
  origen de las, 196
  significado de las, 303-308, 316-317, 324 *y véase* significado
  sistema absoluto de las, 267, 278
identidad-en-la-diferencia, 219, 221
identidad personal, 191, 205 *y véase* ego, yo
Iglesia, la, 275
  y el Estado, 255
ilusiones, *véase* alucinaciones
Ilustración, la, 20, 156, 159, 166, 254-257, 465
imágenes, 490

puramente mentales, 430-431
representativas, 392
imperativo moral, 48 n *y véase* deber moral
impresiones, 36, 101, 119 n, 120-121, 122, 151, 169
impulso, 102, 175, 355
creativo, 450-451, 456-457
imputabilidad, 191
incognoscible, lo, 113, 115, 122, 128, 131, 142-145, 181
incondicionado, lo, 143
individualidad, 46, 50-54, 56-57, 175, 221-222, 269-270, 274-277, 279-280
como criterio de valor, 223
verdadera, 275
principio de, 52, 54
individualismo, 42, 57, 274
individuo, el
social, 287
único, 236, 274-275
valor del, 458
véase también persona, personalidad
inducción, *véase* inferencia inductiva
inexpresable, lo, 413
inferencia: J. S. Mill, 65, 73-91, 95-97; Bradley, 196; Bosanquet, 220
animal, 437-438
causal, 432
deductiva, 73-77, 83, 85-86, 89, 121, 237, 245, 480
demostrativa, 241, 434, 491, 495-497
inductiva, 62-65, 68, 72-87, 96-97, 302
no demostrativa, según Russell, 434-439
véase también investigación, justificación de la inferencia científica, lógica, método, razonamiento silogístico
infinitas, series, 238-239, 277-279
infinito y finito, 184-185, 195, 222-223, 236, 279-280
inmanencia, 245, 279, 289
inmaterialismo, 112, 252
inmortalidad, 99, 167, 180, 207-208, 223, 235, 242, 276-277, 282
inspiración, 315
instinto, 102, 212, 315, 355, 451-452
animal, 108
instrumentalismo, 288, 340, 350-353, 365
definición del, 352
inteligencia, satisfacción de la, 200-201, 214, 327, 330, 363-364
intención, 27 n, 36
intencionalidad de la conciencia, *véase* conciencia, intencionalidad de la
interpretación, 247, 275-276
y el silogismo, 76-77
en el lenguaje ordinario, 478
del mundo, 480
interpretante, 302-303, 313
intersubjetividad, 270
introspección, 381, 486
intuición, 64, 69, 71, 91, 117, 129, 141, 146, 156-157, 159-160, 165 n, 231, 254, 291, 298 n, 436-437, 486-487, 491
de la existencia, 362
moral, 275
intuicionismo ético, 373-375
investigación
proceso de la, 342 ss
social, 359

J

jacobismo, 24 n
jerarquía de lenguajes, *véase* lenguaje
judaísmo, 361

juegos, analogía de los, 474-475
juicio: Bradley, 196-199; Bosanquet, 219-220; Joachim, 230-231
como síntesis de las ideas, 197
e inferencia, 370
último sujeto del, 197-198, 219-220
tipos de juicio:
analítico, 198
científico, 120
colectivo, 197 n
de la percepción, 299, 443
erróneo, 209, 264, 382 n
existencial, 351, 389
hipotético, 196-197
moral, 344, 397-398, 453 n
particular, 196-197
universal, 196-197
de valor, *véase* valor, juicio de
véase también proposiciones, sentencias, afirmaciones
jurisprudencia, 24 *y véase* legislación
justicia
y utilidad, 21-22
humana y sub-humana, 142
principios de la, 141
justificación e inferencia científica, 86, 434-439, 461

K

kantianas, teorías — de las matemáticas, 418
kantismo, 153-155, 192, 276, 284, 288

L

laissez-faire, 34, 37-39, 41, 136, 138, 153, 179
lealtad, 275
personal, 160
legislación, 21-24, 29-30, 38-39, 53-57
social, 56, 137-138, 153, 178-179, 225-226
lenguaje, 11-12, 32, 65, 132, 202, 439-447, 474
analógico, 476-477 *y véase* analogía
común de las ciencias, 471 n
como guía estructural del mundo, 445-447
descriptivo, 427-428 n, 473
de la ciencia, 473, 476
de la filosofía especulativa, 261
de la física, 61, 423
de la poesía, 476
de la conciencia religiosa, 261, 476
estético, 476
ético, 375, 476, 479
embrujamiento del, 32, 479
fin del, 439, 473
ideal, 416 n, 445-446
jerarquía de lenguajes, 413, 427, 440
lenguaje-objeto, 440
límites del, 474
lógica del, 471
modelo, 473, 476
niveles del, 423-424
ordinario, 67, 233, 370, 380, 394, 400 n, 405, 416, 419 n, 423, 446, 454-455, 459, 469, 477-479
reforma del, 67, 416 n, 474-475
respeto por el, 375
tipos de, 476
uso real del, 473-476
ley, 256; Peirce, 305, 313
uniformidad de la, 190
universalidad de la, 190
tipos de ley:
de la Naturaleza, 80, 181, 253, 284 *y véase* constancias en la Naturaleza y constancia de la Naturaleza

del Estado, 177 *y véase* legislación
económica, 38-39, 56
estadística, 133
ley científica puramente descriptiva, 121, 285
moral, 193-195, 495 n
libertad
del individuo, 30, 153, 155, 178-179, 289, 408, 457 n; J. S. Mill, 42, *50-57*; Spencer, 135-139
de la voluntad, 253, 273, 283, 320, 332 n; J. S. Mill, 57-61; Green, 175
moral, 274
verdadera, 224, 227
lingüístico movimiento, 292 *y véase* análisis, lingüístico *y* analítico, movimiento
lógica: James Mill, 36; J. S. Mill, 40, 42, *62-80*; Bradley, 195-199; Bosanquet, 218-220; Peirce, 302-304; Schiller, 336-338; Dewey, 350-353, 363; Cook Wilson, 370-371; Russell, 408-428, 434-447, 460
aristotélica, 350-351
como esencia de la filosofía, 460-461
construcciones lógicas, 198, 420-423, 431-432, 434, 461, 466
dialéctica, 199 *y véase* dialéctica
formal, 441
matemática, 277 n, 409, 417-420, 428, 460
de la investigación, 350-352
de las palabras, 497
no como parte de la filosofía, 460
principios de la, 302 n, 311, 336, 351-352, 363, 435
simbólica, 419 n
y ética, 310
y metafísica, 196, 199
y ontología, 312
y psicología, 196, 337, 389 n
véase también axiomas, inferencia, justificación de la inferencia científica, lenguaje, significado, postulados, proposiciones, sentencias, afirmaciones, razonamiento silogístico
lucha por la existencia o supervivencia, 108, 111, 123-124, 133, 136, 139, 142, 186
en el campo moral, 382

LL

llegar a ser, 199 n, 346 n, 353

M

mahometismo, 361
mal, 27, 31
y el Absoluto, 209, 213
problema del, 97, 265
moral, 209
marxismo, 112 n, 293
matemáticas, 40, 69-73, 245 n, 247 n, 277-278, 409-411, 459, 464, 470
en tanto reductibles a la lógica, 417-420
véase también álgebra, aritmética, axiomas, geometría, postulados
materia, 112-115, 119, 130, 163, 244-245, 283, 315, 322-323, 347
como construcción lógica, 429
como irreal, 241, 243
como posibilidad permanente de sensaciones, 92-93, 101, 269
conservación de la, 131
constituyentes últimos de la, 422, 425
indestructibilidad de la, 130-131

materia psíquica, 119
materialismo, 102, 112-115, 152, 158-160, 170, 180-181, 183, 185, 189, 198, 247, 257-259, 284, 286, 292-294, 331-332, 370
científico, 113-115, 152
metódico, 115, 152, 429
mecánica, 244, 247 n
mecanicismo, 244, 247, 289, 320, 347
mediación, 313, 319 n
medieval, pensadores, 477
véase también Anselmo, Duns Scotus, Tomás de Aquino
meliorismo, 332
memoria, 36, 382, 488, 490
mentalismo, 286
metafísica, 25, 58, 60, 68 n, 81, 94 n, 102, 112 y n, 120-122, 124, 126, 142, 143, 151-152, 154-155, 159, 161-162, 170, 174, 189, 191-192, 195, 198-201, 211-212, 214-216, 218, 232-233, 243, 246-247, 267, 278, 285, 306, 311-319, 321, 330-331, 339, 348, 353, 361-362, 364, 381, 386-387, 410, 413, 425, 446, 459, 461, 463, 467, 471-472, 478-479, 494
base observativa de la, 311-312
como ciencia del ser, 382
como estudio del mundo en su totalidad, 382
como hipótesis de construcción, 382-383
definición de Bradley de la, 199-201, 211-212; Peirce, 311-312; Aleixander, 383; Whitehead, 386
descriptiva, 145, 386 n, 479
espiritualista, 152
inductiva, 427 n
principios de la, 65
problemas de la, 112
punto de partida de la, 162
y psicología, 258
y ciencia, 247, 285
metodéutica, 302-303
método
analítico, 409 *y véase* análisis
deductivo, 161 *y véase* inferencia deductiva
experimental: en la ética, 357; en la investigación social, 359
filosófico, 349-351, 460
método de Mill de la investigación experimental, 84-86
métodos deductivos directo e inverso, 89
pragmatista, 302-304, 323-325, 329-330, 335
científico, 32, 83, 121-122, 460
metodología, 302
milagros, 487
militarismo, 455
misterio del universo, 114, 143-144, 160
misticismo, 268, 270, 291-293, 360, 456, 472
mitos, 123
mnémicas, leyes, 431
mónada, 312
monadología, 244-245
monarquía, 30
monismo, 218, 223, 244-248, 280, 321, 331, 332 n, 376, 391, 422, 467
neutral, 322-323, 378, 423, 429-431
moral
cerrada y abierta, 105, 119
criterio de la, 26-27, 104
social, 193-194, 221-222, 354
móvil, 27 n, 57-58, 60-61, 174-175, 225, 253
movimiento
concepto de, 130, 204

continuidad del, 130-131
dispersión del, 132
muerte, pena de, 31
multiplicidad de los fenómenos, 172, 207
Multiplicidad, la, 246, 262, 264, 277, 279-280
mundo, el
como expresión de un sistema absoluto de ideas, 272
como necesario para Dios, 291
como modificable, 339
como totalidad, 471
común, 219-220
construcción del, 218-219
"mi mundo", 270, 272, 472
privado, 219
y el comienzo en el tiempo, 457
véase también realidad, universo

N

Nacional Socialismo, 136
Naturaleza, 189
como apariencia, 253
como expresión del entendimiento divino, 291
como proyección de Dios, 259
como sistema de relaciones, 173
filosofía de la, 286-287
mundo de la, 235-236
orden de la, 170-173, 253, 284-285
véase también naturalismo, universo, mundo
naturalismo, 236, 244, 334, 341 ss, 354, 360-363, 381, 383, 386, 394
naturalística, falacia, 395-396, 399
necesidad lógica, 426, 435
neohegelianismo, 154, 187, 189
neoplatonismo, 155
neopositivismo, *véase* positivismo lógico
y otros pensadores, 485-486
véase también apologética, aprehensión, asentimiento, certeza, cristianismo (pruebas del), conciencia, sentido ilativo, deber
nominalismo, 75, 80, 86, 268, 269, 305, 324-325
normas morales, 193-194, 228, 354-356
novedad, progreso creativo hacia la, 387
nuclear, desarme; 449, 456 n
números, 278, 410-411
definición de los números cardinales, 411, 439

O

objeto gramatical, 417
objetos eternos, 318
objetos físicos, 91-94, 120-121, 151-152, 164, 168, 290, 370 n, 371-373, 376, 382, 403-407, 421-424, 428, 431-432, 434
como independientes de la relación de conocimiento, 376-377
como inferidos, 379
como conjuntos de apariencias, 430
véase también lógica, construcciones lógicas; datos sensibles
objetos simples, 427-428
Ockham, navaja de, 417, 421, 460, 466
omnipotencia divina, 253
y bondad, 43, 97-98
ontología, 21, 25 n, 162, 304, 311-312, 317, 350, 362, 381, 387, 407, 461
ontológico, argumento, 96, 268
optimismo, 132-332
orden moral, 142, 209, 275, 332-333
organismo, 114, 171-172, 174, 183, 342, 345, 354

social, 116, 119, 133-135, 193, 309, 378

P

palabras
devolver las palabras a su uso cotidiano, 475
lógicas, 440
palabras objeto, 440-441
panenteísmo, 154
Panópticon, 23-24
panpsiquismo, 119, 245, 381
panteísmo, 116, 120, 142, 185, 290, 331, 385
paradojas, 412 n
véase también clases, lógica de
Parlamento, 24, 30, 137
particulares
verdaderos, 426
neutros, 429
pecado, definición de Royce del, 273
penología, 30-31 *y véase* castigo
pensamiento
absoluto, 264, 266
alemán, 21, 153, 157, 159, 162 n, 230, 288, 486
categorías del, 188
discursivo, 189, 199-201, 223, 247, 291
francés, 333-334
griego, 21, 166
infinito, 264-265
naturaleza y función del, 341-345
operativo, 363
relacional, 130, 143, 201, 204, 277
prioridad del, 266-267, 293
y lenguaje, 439 n *y véase* lenguaje
y el ser o la realidad, 207, 218, 220, 294
y su objeto, 264
y práctica, 347
percepción, 91, 93, 101-102, 242-243, 371-373, 376-377, 380-381, 393, 404 ss, 491
como relación, 238
referencia externa de la, 379
perfección de sí, 166, 223
perfección moral, 195 *y véase* perfección de sí *y* realización de sí
persona humana, 428
como portadora de valores, 246-247
las personas como fines, 176
sistema de personas, 292
valor de la, 235
véase también personalidad
personalidad, 48, 56-57, 61, 152-153, 155-156, 174-176, 210, 234-248, 262, 288, 334
como algo que debe realizarse, 357
como apariencia, 248, 262, 334
como llave para la naturaleza de la realidad, 246
desarrollo de la, 457
divina, 235, 279
valor de la, 245-247, 276-277, 280, 289-290
personalismo, 285, 288-289, 291 n, 335-336 *y véase* idealismo personal
perspectivas, 382, 430
pesimismo, 263, 332
philosophes franceses, los, 22, 41, 161, 458, 465
phronesis, 496
placer, 25-32, 33-36, 43-47, 105-106, 165, 174, 192, 395
platonismo, 153, 157, 166, 251-252, 255, 262, 335, 348, 485
pluralismo, 238, 244-247, 321, 323, 331, 332 n, 336, 375-376, 410, 422, 429
ético, 283
población, 38-39

poder como concepto básico de la ciencia social, 455-456
poesía, 41, 266 n, 476
posibilidad
argumento de la posibilidad a la realidad, 212-213
real, 305, 311, 313-314, 319
reino de la, 299 n, 305, 319
positivismo, 42, 99, 114, 118, 120, 122, 125, 128, 145, 152-153, 164, 185-186, 189, 257, 292, 305-306
lógico, 120, 269, 292, 306-308, 309-311, 316-317, 374, 400, 442, 462, 471-474, 476-477, 479, 481
postulados
de la geometría, 69-71
de la inducción, 78
de la inferencia no demostrativa, 434-439, 462
del empirismo radical, 322
principios de la lógica como postulados, 336-337
desconocidos, 129
pragmaticismo, 298, 303, 306, 316, 319, 325-326
pragmatismo, 255, *295-365*, 512-513*
pragmatista
teoría — del significado, 298, 302-308, 316-317, 323-325, 329-330
teoría — de la verdad, 298, 325-329, 362, 365, 444
preceptos o reglas morales, 141, 178, 273, 274
predeterminación, 253
predicción, 305, 316-317, 344, 357, 380, 438-439, 473
predictibilidad
de las acciones humanas, 58-60, 90
en la ciencia, 68, 75-76, 80, 122, 302, 313, 363
en la sociología, 133
prehensión, 387
presbiterianismo, 261
primeridad, segundidad y terceridad, 303-304, 311-313, 317-318
principios
de la lógica, *véase* lógica, principios
de la inferencia científica (Russell), 436-437
evidentes de por sí, 454, 491 n
morales, 116, 139, 165, 382, 454
primeros o últimos, 199, 212
probabilidad, 97, 110, 143, 300, 310, 434, 495-496
antecedente finita, 435-436
convergencia de probabilidades, 495-497
teoría de la, 86, 302, 437-438
problemas filosóficos, 248, 375, 400, 462-464, 478, 479-480
aclaración de los, 400, 461, 475
como problemas lógicos, 460
peculiares, 462-463
problemas religiosos, 292
proceso cósmico, 111, 290, 309, 319
proceso ético, 111
procesos mentales, 113-114
progreso, 119-120, 121-124, 125, 132, 186, 364
científico, 119-120
moral, 119-120, 124 n
social y político, 408
propiedad, 276, 358
propiedades proyectivas, 377, 379
proposiciones, 65 ss, 196, 231, 298-299, 328-329, 351, 389-390, 425-427, 442-443, 459-460, 469, 471-472, 490-491
analíticas, 444
atómicas, 425-426

científicas, 479
aclaración de las, 470-471, 480
como expresión del juicio, 219
como relación entre conceptos, 389
como el significado de las sentencias, 443
como verdaderas o falsas, 325, 384, 425, 469-470 *y véase* verdad y falsedad
complejas o moleculares, 426, 470 n
condicionales, 304-305
elementales, 427-428, 470 n
empíricas, 269, 328-329, 387
esencia de la, 413 n, 473, 475
éticas, 309, 449
existenciales, 68, 426-427
filosóficas, 470, 480
formales, 292
generales, 77-80 *y véase, infra,* universales
lógicas, 11, 459-460
matemáticas, 11, 69-73, 82, 299, 329, 427, 459-460, 469, 471
metafísicas, 479
necesarias, 292
nominales, 66-68, 75
reales, 66-69, 75
sin sentido, 470 n *y véase* pseudo-proposiciones
sintéticas *a priori*, 69
según Wittgenstein, 470-475
sobre Dios, 122 *y véase* Dios, lenguaje
teoría descriptiva de las, 427, 470, 473
universales, 351 *y véase, supra*, generales
protestantismo, 307-308
prueba, 65, 77, 79, 84, 245
y juicios de valor, 453-454
métodos de, 82, 85-87, 495-496
véase también finalidad (argumento de la); inferencia; lógica; ontológico; argumento, razonamiento silogístico
pseudo-problemas, 373, 393, 400
pseudo-proposiciones, 413 n
psicología, 25-26, 34, 36-37, 44, 63, 86-88, 92, 94-96, 100-103, 133, 161, 219 n, 243, 247, 258, 378, 381 n
biológica, 354
empírica, 100, 381, 466, 470 n
genética, 102, 106
como ciencia natural, 428
del hábito, 354
sensacionalista, 324
social, 354
y física, 429-431
puritanos, 251, 254-255

Q

que y *qué* de las cosas, el, 265, 267

R

racionalismo, 189, 254, 286 n, 321, 322, 326, 327-329, 331, 465, 483-489
crítico, 269-270, 319
racionalización de la realidad, 309
radicalismo filosófico, 21, 24, 153
razón
como buscadora de unidad, 259
en la ética, 292
espontánea y reflexiva, 258
práctica, 156-157
según Newman, 486 ss
superior, 156-157, 159, 189
razonamiento silogístico, 62-63, 73-78, 83, 292, 496
real, lo, y lo racional, 186, 218

realidad, 156, 198-216, 218-220, 233, 265 ss, 350, 353, 381
como distinta del ser, 376-377
como inteligible, 467
como espiritual, 391-393, 399
como sistema de yos, 243, 285
como sujeto latente de todo juicio, 197-198, 219-220
como totalidad, 199-200
constituyentes últimos de la, 425
empírica, 364
independiente del conocimiento, 372, 375-376
interpretación a larga escala de la, 248
metaempírica y metafenoménica, 122, 151, 361
naturaleza de la, 222, 237, 244, 245 n, 247, 265, 270, 319, 381
espiritual, 151, 154, 156-157, 158-159, 160, 230, 294
norma de la, 223
significado de la, 145, 189-190, 285, 289
teoría general de la, 362
última, 115, 151 n, 152, 154, 188, 199, 201, 210-211, 246, 280, 285, 293-294, 383
visión de la, 261, 277
realismo, 80, 84, 86, 94, 257, 267-270, 293-294, 305, 318, 319, *369-387*, 388-389, 393-394, 410, 414
crítico, 378-381
neorrealismo, *369-378*, 378-381
realización de sí mismo, 152-153, 174-176, 192-195, 289, 382
reflexión, 36-37, 345
trascendental, 466
véase también conciencia de sí *bajo* conciencia
reforma, 137
constitucional, 24
económica, 22
legal, 20, 22
penal, 20, 22-23, 30-31
política, 20, 21, 22, 34
social, 21, 22, 32, 55-56
reforma de los transgresores, 31, 59
Reform Bill, 24, 42
refutación, 80, 86, 299
reino de los fines, 245, 275
relaciones, 170-171, 201, 202-205, 215, 238-239, 253, 322-323, 371, 383, 426
crítica de Bradley de las, 202-205, 277, 371, 410
externas, 204, 376, 391, 410
internas, 204
morales, 228 n
véase también Naturaleza, pensamiento
relatividad moral, 193
relatividad, teoría de la, 230, 429
religión, 122-123, 152, 155, 159, 248, 251-252; J. S. Mill, 40, 96-99; Tyndall, 114; Romanes, 116-117; Clifford, 119-120; Kidd, 123-124; Spencer, 139, 142-145; Green, 171-172; E. Caird, 182; J. Caird, 184-185; Bradley, 192, 195, 211-212; Bosanquet, 221-222; Royce, 264; Creighton, 287; Brightman, Hocking y otros, 288-292; Peirce, 315-316; James, 320, 323; Dewey, 360-361; Alexander, 385-386; Russell, 457-458; Newman, 483 ss
y evolución, 109
y ciencia, 116-117, 142, 144, 181, 320, 347
como superior a la filosofía, 211
religión de la humanidad, 98-99, 117-119, 122-123
rentas, 39
reposo absoluto, 131

representaciones, 243
representación proporcional, 42, 53-54
representacionismo, 371, 378-380, 382
representamen, 302
republicanismo, 255
responsabilidad moral, 191-192, 253, 274, 283, 477
respuestas
proceso de, 343
selectivas, 342
revelación, 254
posibilidad de la, 485
revolución en filosofía, 481
Revolución Francesa, 21, 159
riqueza, distribución de la 39, 55

S

salarios, 38, 55-56
satisfacción de sí mismo, 174
segundidad, *véase* primeridad
seguridad, 276
selección natural, 116, 123, 382
de las verdades, 338
sensación, 119 n, 122, 151, 207, 404, 421; James Mill, 36; J. S. Mill, 91-96; Bain, 100-101; Pearson, 120-122; Moore, 392-393; Russell, 422, 430-431
flujo de la, 323
sensibilia, 421-422
sensorio social, 134
sentencias, 441 ss
clases de, 475, 477
sensibles
contenidos, 404
datos, 93, 241 n, 303, 370, 372-373, 379-380, 477 n; Moore, 404-407; Russell, 421-428, 429-432
experiencia, *véase* experiencia
sentido común: conocimiento por, defensa de Moore del, 393-394, 400, visión del mundo del sentido común, 406
sentido ilativo, 496
sentido moral, 27, 35, 103, 492
sentidos, evidencia de los, 70
sentimiento, 36, 41, 94-95, 101 n, 101-102, 123-124
inmediato, 200, 206-207
impersonal, 451
social, 48
sentimientos morales, 35, 111
ser, 124, 162, 183, 189, 265 ss, 282, 294, 346-347, 353, 477
como contingente y necesario, 413
como expresión de la voluntad, 279-280
como cognoscible, 288
como sentiencia, 206
como incondicionado, 128
modos del, 313-314
principios del, 251, 311
prioridad del ser respecto al pensar y al conocer, 293
verdades del, 311
y sus atributos, 382-383
véase también llegar a ser, realidad
series temporales presentes a Dios, 286
significado, 66-68, 333, 415, 472
análisis del, 400-401, 469
y significación, 441-443
como función o uso, 473
como referencia, 196, 299, 302, 441, 471
criterio del, 472-474
evacuación del 210, 337
externo de las ideas, 266-267
interno de las ideas, 266-267, 270 n, 279-280, 282, 294
más amplio que la verdad y la falsedad, 440-441

teoría pragmatista del significado, *véase* teoría pragmatista del significado
véase también análisis, *Bedeutung*, significación
significación, 345 ss
emotiva-evocativa, 472, 476
véase también significado
signos, 302-303, 313, 345, 379
referencia de los, 302
silogístico, razonamiento, 62-63, 74-78, 83, 292, 496
símbolos, 196, 325
incompletos, 412-417, 420
verdad de los, 302
similitud y disimilitud, relación de la, 143, 238-239, 446-447
autorrepresentativo, 278-279, 362
sindicatos, 56
sistema, construcción de, 146
situaciones
determinadas e indeterminadas, 343, 348, 351
problemáticas, 342-346, 348-351, 355-356, 362-364
social, contrato, 20, 23, 255
social, dinámica, 89-90, 455-457
social, estática, 89-90
socialismo, 55, 136, 456 n
sociedad
de tipo industrial, 135-138
de tipo militarista, 135-138
política, 134 ss, 193, 226 *y véase* teoría política universal, 226, 228
véase también teoría política, Estado, gobierno internacional
sociología, 63, 87-91, 128, 133-138
solipsismo, 94, 95-96, 162, 270, 283, 422, 432-433
subsistencia, 377, 415, 420
substancia, 252-253, 284 n, 331; Bradley, 202, 213; McTaggart, 238 ss; Royce, 272
absoluta, 395
metafísica de la substancia-accidente, 411, 446
substrato, 93
sufragio
extensión del, 34, 53-54, 55 n
femenino, 42
sujeción política, 117
sujeto, el
espiritual, 174
eterno e infinito, 163-164, 172-173
gramatical, 414, 417
el hombre como, 113, 465
lógico, 414, 417
metafísico, 466, 472, 475
véase también ego, yo *y* sujeto-objeto (relación)
sujeto-objeto, relación, 151, 154, 157-158, 162-165, 168, 172-173, 181-183, 184, 188, 190, 200-201, 205, 207, 231, 235, 244, 264, 288, 291, 342, 345-346, 377-378, 380, 384, 386, 390, 422-423, 429
summum bonum, 308-309
super-alma, 259-260
superorgánica, esfera, 133
supervivencia de lo más adecuado, 97 n, 111, 116, 136, 142, 186
véase también lucha por la existencia
supervivencia, valor de
de las sociedades, 108-109, 111, 119, 135, 138
de las verdades, 338
synechismo, 315-316

T

tautologías, 419, 427, 460, 469-470
tecnología, 456
teísmo, 96-99, 109, 112, 116, 120, 142, 152, 167, 172, 184, 210,

235, 237, 243, 246, 279-280, 289 y n, 316, 323, 331-333
véase también Dios, religión, teología
teleología, 109, 139, 142, 165, 183 n, 244, 289, 323
teología, 76-77, 109, 110, 113, 120, 122, 166-167, 252-256, 307-308, 311 n, 364, 458, 473, 495-496
natural, 98 *véase también* teísmo
teoría de las descripciones, 413-417
teoría de los tipos, 412-413, 413 n
teoría política, 21, 56-57, 153, 159, 297, 366; Bentham, 21-22, 26, 29-30; J. S. Mill, 50-57; Green, 176-180; Bosanquet, 223-227; Hobhouse, 227-229; Russell, 455-457
teoría pragmatista de la verdad, 298, 325-329, 362, 365, 444
teoría pragmatista del significado, 298, 303-308, 316-317, 324-325, 329
teoría y práctica, 309, 346-347
terapéutica, función — de la filosofía, 471, 475
terceridad, *véase* primeridad
tiempo, 130, 214, 252
absoluto, 252
como irreal, 242-243, 383, 399
crítica de Bradley del, 204-205, 383
puntos del, 410, 420
subjetividad del, 127
y el Absoluto, 236-237
tolerancia, 256
tomismo, 238 n, 486
totalidad infinita, 195
totalitarismo, 289, 408
trascendencia, 245, 489, 491-492
trascendentalismo, 258-261
Trascendente, 123
tychismo, 314-316

U

unidad del pensamiento y del ser, 184
"unidad en la diferencia", 181
unificación de las ciencias, 128
uniformidades en la Naturaleza, *véase* constancias en la Naturaleza
universales, 75, 197, 303 n, 305, 424, 490
universal concreto, 166, 177 n, 193, 221, 223, 270, 279 n
universal de los universales, 221, 279, 387 n
universo
como totalidad orgánica, 190-191, 199, 220, 239-240, 387
como yo, 190
sin unidad ni continuidad, 432, 467
estructura del, 322, 331
constituyentes últimos del, 461
véase también realidad, mundo
Uno, el, 189, 200-201, 215, 246, 248, 262, 264, 277-280, 331
como supra-relacional, 188
véase también Absoluto, el *y* realidad
utilidad y verdad, *véase* verdad, en tanto lo que funciona
utilidad, principio de, 21-22, 26-29, 38, 43-46, 50-51, 54, 103-104
definición de Bentham, 26-27
definición de J. S. Mill, 43
utilitarismo, *19-61*, 159, 254, 373, 452, 500 ss*; Bentham, 19-33; James Mill, 33-35; J. S. Mill, 40-57; Bain, 103-105; Sidgwick, 105-107; el utilitarismo según Grote, 164-165; según Bradley, 192
véase también utilidad, principio de

V

valor, ciencia del, 37-38
valor, juicio de, 49, 135, 138-139, 142, 223, 245-246, 289 n, 293, 348, 357, 363, 365, 409, 453-455, 457, 465, 467 n, 479 n
en modo optativo, 453
valor-trabajo, teoría del, 37-38
valores, 105, 111, 115, 159, 176, 236, 246-247, 263, 289-290, 347-348, 357, 361, 374 n, 384-385, 396-397, 455
absolutos, 354, 363
cognoscitivos, 333
constituidos por el juicio de valor, 357
emergencia de los, 237
estéticos, 339
conflicto de, 343, 348
grados de los, 223
norma de los, 223, 275
objetividad de los, 363, 384
personales, 289
reino de los, 357
transvaloración de los, 111
verdad, 36, 6-69, 73-74,h200, 203,h260, 272,h299-W01, 333, 451
absoluta, 65, 330, 336
abstracta, reino de la, 419
como coherencia, 208-209, 215, 220, 230-233, 264, 292, 438, 443
como correspondencia, 230-232, 267, 325-326, 328-329, 389, 444
como propiedad de las proposiciones, 389 *y véase* verdad y falsedad
como sistema, 264
como cualidad terciaria, 384
como el todo, 198, 220, 424
como verificación, 304, 326-329
como lo que funciona, 326-328, 329, 336-338, 352, 363, 444
criterio o norma de la, 208-209, 223, 264, 330, 364
eterna, 346-347, 352-353, 427, 437, 438 n
ética, 299
evidente de por sí, 78, 106
grados de, 208-209, 215, 220, 331
in posse, 326, 328
lógica, 299 *y véase* verdad y falsedad
necesaria, 69, 72-73, 403
objetiva, 300
de hecho, 299
relativa, 230
que no debe confundirse con el conocimiento, 444
teoría instrumentalista de la, 352-353, 362
teoría pragmatista de la, *véase* teoría pragmatista de la verdad, *también*, *supra*, verdad, como lo que funciona,
trascendental, 298
última, 199
inmutable, *véase, supra*, eterna
universal, 128
como valoración, 337-338
verdad, función de, 426 n, 470 n
verdad y falsedad, 196, 209, 231, 264, 267, 299, 325, 330, 352, 384, 389-391, 397-398, 425, 440-445, 496
verificabilidad, principio de, 443
verificación, 79-80, 83-84, 112, 117, 121, 156, 269, 299, 304-306, 309-310, 317, 326-328, 339, 344, 357, 363-364, 379-380, 422, 438, 442-443, 462, 470 n, 472
verificadores, 444-445
Vernunft, 156, 189
Verstand, 156, 189
vida

biológica, 114
como energía, 287
espiritual, 172-173 *y véase* evolución
divina, 172
forma superior de, 141
mental, 114
privada o interior, 271
virtud, 20, 35, 43, 140-141, 165, 254-255, 260
visiones del mundo, 318, 323, 330, 331, 333, 362, 364, 381, 383, 386, 479-481
vocabulario mínimo, 420, 424
vocación moral, 159, 160, 176, 179, 260, 272-273, 275-276, 309
volición, 57, 59-60, 90 y n, 101, 103, 253, 303 n
véase también voluntad
voluntad, 36, 100, 102, 156, 159, 207, 222, 235, 270, 294
absoluta, 280-281
buena, la, 192-195
general, la, 224-226, 227, 229
infinita, 272, 286
moral, 157, 263
universal, 193, 194-195
voluntad del todo, 224
véase también libertad (de la voluntad), volición
voluntad de creer, 327

Y

yo, el, 91, 190-193, 214, 221-223, 235, 242-243, 264, 272-273, T84-287, 290-291, 294, 323, 354, 373, 376, 475
absoluto, 158
análisis del, 465-466
como activo, 155, 165
como apariencia, 155
como infinito, 195
como única causa eficiente real, 284
crítica de Bradley, 205
espiritual, 167
ético, 276
ideal, 194
inferior, 195
momentáneo, 422
teoría metafísica del, 191
transformación del, 195, 223
tribal, el, 119
verdadero, el, 193, 227
véase también ego, persona, personalidad,
sujeto (metafísico), yoidad
yoidad
nada superior a la, 290
yos, existencia de otros, *véase* conocimiento (de otras mentes)

Impreso en el mes de febrero de 1993
en Talleres Gráficos HUROPE, S. A.
Recaredo, 2
08005 Barcelona

FREDERICK COPLESTON, S. I.
Profesor Emérito de Filosofía
de la Universidad de Londres

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Vol. IX
DE MAINE DE BIRAN A SARTRE

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

Título original:
A HISTORY OF PHILOSOPHY
Vol. IX: *Maine de Biran to Sartre*
Search Press, Londres, 1975

Traducción de
José Manuel García de la Mora

Edición castellana dirigida por
Manuel Sacristán

1.ª y 2.ª edición en
Colección Convivium: 1980 y 1982

1.ª edición en
Colección Ariel Filosofía: octubre 1984
2.ª edición: abril 1989
3.ª edición: abril 1996

ISBN: 84-344-8700-4 (obra completa)
84-344-8729-2 (volumen 9)

Depósito legal: B. 13.877 - 1996

Impreso en España

ÍNDICE

PREFACIO 11

PARTE I

DESDE LA REVOLUCIÓN FRANCESA
HASTA AUGUSTE COMTE

I. LA REACCIÓN TRADICIONALISTA A LA REVOLUCIÓN 21
Observaciones introductorias. — De Maistre. — De Bonald. — Chateaubriand. — Lamennais. — El tradicionalismo y la Iglesia.

II. LOS IDEÓLOGOS Y MAINE DE BIRAN 37
Los ideólogos. — Maine de Biran: vida y escritos. — Desarrollo filosófico. — Psicología y conocimiento. — Niveles de la vida humana.

III. EL ECLECTICISMO 53
Significado de este término. — Royer-Collard. — Cousin. — Jouffroy.

IV. LA FILOSOFÍA SOCIAL EN FRANCIA 65
Observaciones generales. — El utopismo de Fourier. — Saint-Simon y el desarrollo de la sociedad. — Proudhon: anarquismo y sindicalismo. — Marx y los socialistas franceses.

V. AUGUSTE COMTE 85
Vida y escritos. — Los tres estadios del desarrollo de la humanidad. — Clasificación y metodología de las ciencias. — Tareas del filósofo en la era positiva. — La ciencia del hombre: estática y dinámica sociales. — El Gran Ser y la religión de la humanidad.

PARTE II

DESDE AUGUSTE COMTE
HASTA HENRI BERGSON

VI. EL POSITIVISMO EN FRANCIA 109
É. Littré y sus críticas a Comte. — Claude Bernard y el método experimental. — E. Renan: positivismo y religión. — H. Taine y la posibilidad de la metafísica. — É. Durkheim y el desarrollo de la sociología. — L. Lévy-Bruhl y la moral.

VII. **Neocriticismo e idealismo** 138
Cournot y la investigación de los conceptos básicos. — El neocriticismo y el personalismo de Renouvier. — Hamelin y la metafísica idealista. — Brunschvicg y la reflexión de la mente sobre su propia actividad.

VIII. **El movimiento espiritualista** 158
El término "espiritualismo". — La filosofía de Ravaisson. — J. Lachelier y los fundamentos de la inducción. — Boutroux y la contingencia. — A. Fouillée sobre las *idées-forces*. — M. J. Guyau y la filosofía de la vida.

IX. **Henri Bergson (I)** 179
Vida y obra. — Idea bergsoniana de la filosofía. — Tiempo y libertad. — Memoria y percepción: la relación entre el espíritu y la materia. — Instinto, inteligencia e intuición en el contexto de la teoría de la evolución.

X. **Henri Bergson (II)** 201
Observaciones introductorias. — La moral cerrada. — La moral abierta; interpretación de ambas. — La religión estática como defensa contra el disolvente poder de la inteligencia. — Religión dinámica y misticismo. — Comentarios.

Parte III

DE BERGSON A SARTRE

XI. **La filosofía y la apologética cristiana** 215
Ollé-Laprune y su tesis sobre la certeza moral. — Blondel y el método de la inmanencia. — Laberthonnière y la filosofía cristiana. — Algunas observaciones acerca del modernismo.

XII. **El tomismo en Francia** 245
Puntualizaciones introductorias. — D. J. Mercier. — Garrigou-Lagrange y Sertillanges. — J. Maritain. — É. Gilson. — P. Rousselot y A. Forest. — J. Maréchal.

XIII. **Filosofía de la ciencia** 263
H. Poincaré. — P. Duhem. — G. Milhaud. — É. Meyerson. — A. Lalande. — G. Bachelard.

XIV. **Filosofía de los valores, metafísica, personalismo** 283
Observaciones generales. — R. Polin. — La metafísica de los valores: R. Le Senne y la filosofía del espíritu. — R. Ruyer y J. Pucelle. — L. Lavalle y la filosofía del acto. — El personalismo de E. Mounier.

XV. **Dos pensadores religiosos** 306
Teilhard de Chardin. — G. Marcel. — Diferencias más notorias.

XVI. **El existencialismo de Sartre (I)** 325
Vida y escritos. — Conciencia prerreflexiva y conciencia reflexiva; el imaginar y la conciencia emotiva. — Ser fenoménico y ser en-sí. — El ser para-sí. — La libertad del ser para-sí. — La conciencia de los otros. — Ateísmo y valores.

XVII. EL EXISTENCIALISMO DE SARTRE (II) 350

Sartre y el marxismo. — Los objetivos de la *Critique*. — La praxis individual. — La antidialéctica y la dominación de lo práctico-inerte. — El grupo y su destino. — Comentarios críticos.

XVIII. LA FENOMENOLOGÍA DE MERLEAU-PONTY 369

A. Camus: el absurdo y la filosofía de la rebeldía. — Merleau-Ponty: el cuerpo-sujeto y su mundo. — Merleau-Ponty y el marxismo. — Lévi-Strauss y el hombre.

BREVE BIBLIOGRAFÍA 395

ÍNDICE ONOMÁSTICO 443

ÍNDICE DE MATERIAS 451

PREFACIO

Con los volúmenes VII y VIII de esta obra pretendí en principio dar cuenta de la filosofía del siglo XIX en Alemania y en la Gran Bretaña respectivamente. El VII sí responde a este plan, pues acaba ocupándose de Nietzsche, que murió en 1900 y cuya actividad literaria pertenece por entero a aquel siglo. En cambio, el volumen VIII contiene tratamientos de G. E. Moore, de Bertrand Russell y del filósofo norteamericano John Dewey; los tres nacieron en el siglo XIX, y Dewey y Russell habían publicado ya antes de que empezara el XX, pero yendo éste muy avanzado todavía seguían los tres en activo. Russell vivía aún al publicarse el referido volumen, del que tuvo a bien hacer un comentario apreciativo en carta al autor. El presente volumen IX extrema esta tendencia a salirse de la limitación al pensamiento del siglo XIX. Originariamente pensé exponer en sus páginas la filosofía francesa producida desde la Revolución hasta la muerte de Henri Bergson. Pero, de hecho, incluye además un tratamiento bastante extenso de Jean-Paul Sartre, una exposición más breve de algunas de las ideas de Merleau-Ponty y unas cuantas anotaciones sobre el estructuralismo de Lévi-Strauss.

Este haber ampliado las explicaciones sobre la filosofía francesa posterior a la Revolución pasando a ocuparme de pensadores cuya actividad literaria se desarrolla ya en el siglo XX y algunos de los cuales todavía viven significa ni más ni menos que he sido incapaz de cumplir mi plan originario, que era tratar también en el presente volumen el pensamiento del siglo XIX en Italia, España y Rusia. He hecho referencia a algún que otro pensador belga, por ejemplo a Joseph Maréchal; pero, por lo demás, he centrado mi interés en Francia. Sería más exacto decir que me he ocupado de filósofos franceses que no de la filosofía en Francia. Así, Nikolai Berdiaef se avecindó en París en 1924 y ejerció una vigorosa actividad de escritor en suelo francés, pero considero impropio adjudicárselo a Francia, pues pertenece a la tradición religiosa del pensamiento ruso. Claro que quizás haya más razón para anexionar a Berdiaef a la filosofía francesa que la que habría para contar a Karl Marx entre los filósofos británicos por el hecho de que vivió sus últimos años en Londres y trabajó en el British Museum. Pero los escritores rusos que por el mismo tiempo vivían y escribían exiliados en Francia siguieron siendo pensadores rusos.

Dejando aparte a los extranjeros exiliados, Francia es de todos modos rica en escritores filosóficos, ya sean filósofos profesionales ya literatos cuyas obras puede decirse que tienen significación filosófica. Y a menos que el historiador se propusiera hacer una reseña completa, lo que equivaldría a poco más que una lista de nombres o requeriría varios tomos, le es imposible incluir a todos. Hay, desde luego, filósofos que evidentemente han de ser tenidos en cuenta en cualquier exposición de la filosofía francesa posterior a la Revolución. Por ejemplo, Maine de Biran, Auguste Comte y Henri Bergson. Es también obvio que al tratar de una determinada corriente del pensamiento hemos de referirnos por fuerza a sus principales representantes. Sea cual fuere la estima que se haga de los méritos de Victor Cousin como pensador, resultaría absurdo escribir sobre el eclecticismo en Francia sin decir algo acerca de su máximo exponente, en especial si se considera la posición que ocupó durante un tiempo en la vida académica de su país. Parecidamente, una exposición del neocriticismo implica el ocuparse algo del pensamiento de Renouvier. Pero aunque hay un número considerable de filósofos a los que puede con razón esperarse que el historiador de la filosofía los incluya aquí, ya por su interés intrínseco y su fama, contemporánea o póstuma, ya por ser representantes de una determinada corriente de pensamiento, hay muchísimos otros entre los que se ha de hacer una selección. Y toda selección está expuesta, por muy diversos conceptos, a las críticas. Así, al hojear este volumen, algunos lectores acaso se inclinen a pensar que se ha otorgado a metafísicos e idealistas de los que se andan por las nubes un espacio que se habría dedicado más provechosamente a la filosofía de la educación o a la estética, o a un tratamiento más extenso de la filosofía social. Y si se ha de dar realce a un pensador religioso como Teilhard de Chardin, ¿por qué no se menciona aquí a Simone Weil, escritora de muy diferente tono, ciertamente, pero que ha tenido tantos lectores? Asimismo, ya que en el volumen se da cabida al tratamiento no sólo de pensadores políticos franceses decimonónicos sino también de la versión del marxismo por Sartre, ¿cómo no se dice nada, por ejemplo, sobre Bertrand de Jouvenel y Raymond Aron?

En los casos de algunos filósofos tal vez merezca la pena advertir que su reputación e influencia en su propio país puede muy bien justificar su inclusión, a pesar de que en países de diferente tradición filosófica sean poco conocidos o leídos. El lector desea presumiblemente que se le diga algo de pensadores que han gozado de cierta notoriedad en Francia, aunque en Inglaterra casi se les desconozca. Precisamente el que sus nombres resulten poco conocidos en Inglaterra podría aducirse como excelente razón para incluirlos. El pensamiento de Louis Lavelle, por ejemplo, le habría dejado sin duda perplejo a G. E. Moore, y difícilmente le habría parecido meritorio a J. L. Austin. Pero no hay mayor razón para omitir a Lavelle al estudiar la filosofía francesa más reciente que la que vendría a ser, para excluir el nombre de Austin de una exposición del pensamiento filosófico actual en la Gran Bretaña, la escasa simpatía que es probable que mu-

chos filósofos franceses sentirían respecto a la preocupación de J. L. Austin por el lenguaje ordinario.

Al mismo tiempo he de reconocer que hay vacíos o ausencias en el presente volumen. Ello se debe en parte, naturalmente, a consideraciones de espacio. Pero la honradez me exige añadir que también se debe a las circunstancias en que ha sido escrito este volumen. Si uno es director de un Colegio de la Universidad de Londres, el tiempo de que dispone para leer e investigar es inevitablemente muy limitado, y para escribir ha de emplear los ratos libres sueltos. De ahí que haya tendido, sin duda, a escribir sobre filósofos de los que ya tenía buen conocimiento, y que haya omitido a pensadores que muy bien pudieran haberse incluido. Esto cabía considerarlo como una razón muy seria para posponer la terminación de la obra. Pero, según he indicado ya, es mi deseo emplear el tiempo que el retiro ponga a mi disposición en redactar otro volumen bastante diferente de éste.

Aun después de haber decidido, para bien o para mal, sobre qué filósofos se propone uno escribir, no dejan de presentarse problemas de clasificación o etiquetado. Por ejemplo, a Jules Lachelier le trato aquí dentro del capítulo que versa sobre lo que suele describirse como el movimiento espiritualista. Aunque hay precedentes para hacerlo así, sin embargo, la obra más conocida entre las de Lachelier es un tratado acerca de los fundamentos de la inducción, por lo que podría parecer más apropiado examinar sus ideas bajo el epígrafe de filosofía de la ciencia. Sino que también es verdad que las desarrolla de tal modo que el conjunto de su filosofía da pie para que se le clasifique como idealista. A su vez, mientras que en el texto se ha considerado a Meyerson como a un filósofo de la ciencia, su teoría de la identidad podría ser tratada igualmente como una filosofía especulativa de tipo idealista.

Hablar de problemas de clasificación quizá parezca expresar un erróneo deseo de meter a todos los filósofos en un casillero perfectamente cuadriculado y etiquetado, o una incapacidad para apreciar las complejidades de la vida y del pensamiento humanos. O tal vez se interprete como si uno fuese víctima del mágico influjo del lenguaje y se imaginara poseer dominio conceptual sobre aquello a lo que pone un nombre. Pero la cuestión no es, ni mucho menos, tan sencilla. Pues la indecisión respecto a colgar etiquetas o calificativos puede indicar no tanto una pasión por los encasillamientos rígidos y exactistas cuanto una auténtica dificultad en el decidir qué aspecto o aspectos del pensamiento de un hombre se han de considerar como los más significativos. Y aquí surge de nuevo espontánea la pregunta: ¿significativos o importantes desde qué punto de vista? Examinemos el caso de Berkeley en la filosofía inglesa: El historiador que quiera exponer el desenvolvimiento del empirismo inglés clásico recalcará probablemente aquellos aspectos del pensamiento de Berkeley que hacen plausible verlo como un eslabón entre Locke y Hume. Este proceder ha sido bastante común. Pero si al historiador le interesan más los fines declarados por el propio

Berkeley y lo que éste pensaba de la significación de su filosofía, insistirá sobre todo en los aspectos metafísicos del pensamiento berkeleyano y en su enfoque religioso. Semejantemente, si un historiador trata de patentizar un movimiento de ideas que lleva hasta la filosofía de Bergson, es probable que califique de "espiritualista" a un escritor como Lachelier, cuyo pensamiento, de por sí, podría ser clasificado con otra etiqueta. Asimismo, en el presente volumen la filosofía de Brunschvicg ha sido tratada bajo el título general de idealismo. Pero quien estimara que el idealismo no es merecedor de atención podría incluir a Brunschvicg entre los filósofos de la ciencia, pues ciertamente tuvo algo que decir en este campo.

Los problemas clasificatorios se evitarían desde luego tratando el desarrollo del pensamiento filosófico en términos de problemas y de temas, como lo hizo Windelband, más bien que tomando a los filósofos sucesivamente y tratando el pensamiento de cada uno de ellos como un bloque. Tal procedimiento podría parecer especialmente apropiado en el caso de los filósofos franceses, cuyos intereses son con frecuencia amplísimos y cuyos escritos versan sobre muy variados tópicos. Pero aunque este procedimiento tiene mucho de recomendable, sería también desventajoso para aquel lector que, deseando dedicar ininterrumpidamente la atención a un filósofo determinado, no podría hallar ninguna visión de conjunto sobre el pensamiento del mismo. En todo caso, he preferido seguir en este volumen IX el mismo método que, para bien o para mal, seguí en los volúmenes precedentes. El proyectado volumen X y último me brindará espacio para otro enfoque distinto.

Arriba se ha hecho referencia a los brumosos metafísicos. Por descontado esta alusión no deberá entenderse como un juicio acerca de la filosofía francesa. Al autor de las presentes páginas no le impresiona en verdad tanto como parece impresionarles a algunos el común aserto de que el pensamiento francés se destaca por su estructura lógica y su claridad. Esto puede sostenerse del de Descartes, el más eminente de los filósofos franceses; y los escritores de la Ilustración fueron, indudablemente, claros. Pero algunos escritores franceses más recientes diríase que han hecho cuanto estaba de su parte por emular el oscuro lenguaje que tendemos a asociar con la filosofía alemana a partir de Kant. Y no es que sean incapaces de escribir claramente. Pues a menudo lo hacen. Pero en sus escritos filosóficos profesionales parece que prefieran expresar sus ideas en retorcida jerga. El de Sartre es un caso extremo. Y en cuanto a los metafísicos, hablar de *l'être* no es necesariamente más esclarecedor que tener siempre en los labios *das Sein.* Al mismo tiempo, sería del todo erróneo suponer que la filosofía francesa se ocupa predominantemente de oscuridades metafísicas. Rasgo suyo mucho más marcado es el de un interés por el hombre. El primer filósofo notable del que se tratará en este volumen, Maine de Biran, abordó la filosofía por medio de la psicología; y fue la reflexión sobre la vida interior del hombre lo que le condujo a la metafísica. El último filósofo del que nos ocuparemos con algún de-

tenimiento, Jean-Paul Sartre, es un pensador que ha centrado sus reflexiones en el hombre como agente libre y cuyo compromiso personal en el campo sociopolítico es bien conocido.

Evidentemente los filósofos pueden interesarse por el hombre de diferentes modos. Algunos han fijado su atención en la actividad espontánea y en la libertad del hombre, como ocurre con Maine de Biran y con lo que comúnmente se describe como la corriente espiritualista dentro de la filosofía francesa, mientras que otros, tales como Le Senne, han insistido en el reconocimiento de los valores por el hombre y en su trascender lo empíricamente dado. Otros filósofos han meditado más bien sobre la vida del pensamiento y sobre la actividad reflexiva de la mente humana según se manifiesta en la historia. Brunschvicg destaca mucho entre ellos. Estos diversos enfoques han tendido a ampliarse hasta convertirse en interpretaciones generales de la realidad. Ravaisson, por ejemplo, empezó reflexionando sobre el hábito y fue a parar a una visión general del mundo, y Bergson reflexionó sobre las experiencias humanas de la duración y de la actividad voluntaria y desarrolló toda una filosofía del universo orientada religiosamente. En el caso de aquellos que centraron su atención en la autocrítica de la mente y reflexionaron sobre su propia actividad en cuanto manifestada en diversas esferas, la visión general resultante ha tendido a ser de tipo idealista.

Otros pensadores han insistido preferentemente sobre el hombre en sociedad. Esta insistencia puede tomar la forma de investigación objetiva y desapasionada, como sucede, por ejemplo, en la sociología de Émile Durkheim o en la antropología estructuralista de Lévi-Strauss. La reflexión sobre el hombre en sociedad puede hacerse también con un espíritu de compromiso, con miras a promover la acción o el cambio más que con simple finalidad de comprensión. Así fue como se hizo, naturalmente, a seguida de la Revolución. En el primer capítulo de este volumen prestamos atención a un grupo de pensadores que se interesaron profundamente por la reconstrucción de la sociedad y creyeron que no se lograría sino mediante el mantenimiento de ciertas tradiciones amenazadas. En el capítulo cuarto pasamos breve revista a otro grupo de pensadores que estaban convencidos de que, si bien la Revolución había dado al traste con el antiguo régimen, los ideales revolucionarios tenían que realizarse aún en la construcción y el desarrollo positivos de la sociedad. A este respecto, Auguste Comte, el sumo pontífice del positivismo, se interesó a fondo por la organización de la sociedad, aunque con una fe bastante ingenua en el perfeccionamiento de la sociedad mediante el desarrollo del conocimiento científico. En un período posterior hallaremos parecidos ánimos, manifestados en el afán de transformar la sociedad ya sea mediante un revolucionarismo de inspiración marxista, como en Sartre, ya por el desarrollo de un socialismo más personalista, como en Emmanuel Mounier.

Ni que decir tiene que estas bien discernibles líneas de pensamiento no se excluyen todas ellas mutuamente. Se las puede hallar en diferentes grados de

combinación. El pensamiento de Sartre es un ejemplo obvio. Por una parte este filósofo ha recalcado con gran énfasis los temas de la libertad humana y de la elección por el individuo de sus propios valores, así como el del modo de dar un significado a su propia vida. Por otra parte ha hecho hincapié en que cada uno debe comprometerse en la esfera sociopolítica y en que hay que transformar la sociedad. El esfuerzo por combinar estas dos líneas de pensamiento, la individualista y la social, le ha llevado a presentar una versión del marxismo que incorpora a éste una insistencia existencialista en la libertad humana. A nadie habrá de sorprenderle, pues, que a Sartre le haya costado bastante combinar su convencimiento, de que es el hombre quien hace la historia y le da sentido, con la tendencia marxista a ver la historia como un proceso dialéctico y teleológico, o combinar su desgarrado existencialismo del "cada hombre es una isla" con un énfasis marxista en torno al grupo social. Pero lo cierto es que en el pensamiento de Sartre la insistencia en la libertad humana, que venía siendo un rasgo característico de la línea de pensamiento iniciada con Maine de Biran, se junta con la línea de pensamiento que insiste en el tema del hombre en sociedad y que considera la Revolución francesa simplemente como una etapa de un inacabado proceso de transformación social.

Asegurar que el interés por el hombre ha sido un aspecto muy notorio de la filosofía francesa no equivale, naturalmente, a decir que en Francia la filosofía se haya interesado tan sólo por el hombre. Tal aserto sería a las claras falso. Mas si comparamos el pensamiento filosófico francés reciente con la filosofía inglesa también de ahora, salta a la vista que lo que Georges-André Malraux ha descrito como "la condición humana" ocupa en aquél un puesto que ciertamente no ocupa en la actual filosofía inglesa. Y temas que han sido tratados, por ejemplo, por Gabriel Marcel y por Vladimir Jankélévitch apenas asoman siquiera en el pensamiento inglés de hoy. Respecto a las ideas sociales y políticas los filósofos británicos suelen adoptar una actitud de neutralidad que a un escritor como Sartre se le haría a todas luces inaceptable. En general, en cuanto al hombre y a la sociedad, el pensamiento francés produce una impresión de contacto directo que no es producida por la línea de pensamiento que recientemente predomina en la Gran Bretaña.

Estas observaciones no implican necesariamente un juicio comparativo de valores. Cómo evalúe uno la situación depende en gran parte de cómo conciba la naturaleza y las funciones de la filosofía. Bertrand Russell no dudaba en comprometerse en asuntos morales y políticos; pero los escritos en que lo hacía no consideraba que perteneciesen a la filosofía en sentido estricto. Quien crea que al filósofo le compete reflexionar sobre el lenguaje de la moral y de la política, y que si se compromete en asuntos de entidad lo hace como hombre y como ciudadano más bien que como filósofo, es obvio que no tendrá por fracaso o falta de los filósofos el que mantengan en sus escritos una actitud predominantemente despegada y analítica. El autor de las presentes páginas no pretende respaldar,

como Bertrand Russell, la arremetida contra los principales filósofos ingleses a que se lanzó el profesor Ernest Gellner en su provocador y divertido, aunque exageradamente polémico, libro titulado *Words and Things* (*Las palabras y las cosas*). Pero esto no altera el hecho de que entre Francia e Inglaterra hay una diferencia, por así decirlo, de ambiente filosófico. En Inglaterra la filosofía ha llegado a ser un trabajo de investigación altamente especializada, en el que se cuidan mucho la claridad y la precisión y molestan los lenguajes cargados de emotividad y ambigüedades y las argumentaciones al poco más o menos. En Francia la filosofía está muy íntimamente interconectada con la literatura y con el arte. Por supuesto que también puede hallarse en Francia, como en cualquier otro sitio, especialización filosófica y eso que algunos consideran "filosofía de torre de marfil". Pero el ámbito en que se interrelacionan filosofía y literatura parece extenderse bastante más por Francia que por Inglaterra. Quizá tenga algo que ver con esto el hecho de que en el sistema educacional francés se introduce ya a los estudiantes desde el *lycée*, o sea desde la segunda enseñanza, en los rudimentos de la filosofía. En cuanto al compromiso político, hay claras razones históricas y sociopolíticas por las que a partir, por ejemplo, de la Segunda Guerra Mundial ha existido en Francia una preocupación por el marxismo que ciertamente no se da en Inglaterra en la misma proporción.

Al indicar un poco más arriba que el hombre ha sido un tema muy destacado en la filosofía francesa lo hice con miras a contrarrestar cualquier impresión, que pudieran producir los pasajes que en este volumen se dedican a metafísicos como Lavelle y a idealistas como Hamelin, de que la filosofía aquí estudiada se hubiese ocupado sobre todo de "oscuridades metafísicas". Pero, aunque el tema del hombre sea comúnmente considerado más concreto y relevante que el de *l'être* o *das Sein*, deberá reconocerse que el hablar acerca del hombre no constituye ninguna garantía de claridad y precisión. El autor de la presente obra opina que es mucho más fácil entender a Bergson y su visión general del mundo que captar qué es lo que quieren decir algunos escritores franceses más recientes acerca, pongamos por caso, de la fenomenología de la conciencia humana. Y conste que no estoy pensando en Sartre, cuya jerga es simplemente irritante: si lo que dice parece a veces extremadamente oscuro, no es porque sea ininteligible lo que está diciendo, sino porque ha preferido expresar en lenguaje difícil lo que se podría haber dicho mucho más lisa y llanamente. Hay, empero, algunos otros filósofos cuyo modo de escribir resulta tan impresionista y confuso que el autor de este volumen concibió pocas esperanzas de lograr resumir las líneas principales de semejante pensamiento de manera conveniente para presentarlas en una historia de la filosofía. Desde luego cabe replicar que "tanto peor para las historias de la filosofía". Puede ser éste un comentario ingenioso. Pero es de saber que, en el caso de algunos filósofos, las exposiciones de su pensamiento con que contamos resultan todavía menos esclarecedoras que los textos originales. Merleau-Ponty está muy en lo cierto cuando dice que los filósofos no han de

dudar en lanzarse a arduas investigaciones y empresas exploratorias que requieren conceptos y expresiones de nuevo cuño. Exigir que no se diga nada excepto lo que pueda manejarse con precisión por medio de los utensilios ya disponibles equivaldría a postular el abandono del pensamiento creador y la petrificación de la filosofía. Mas esto no quita que lo que aún está en proceso de gestación y todavía se encuentra informe sea un material poco apto para el historiador de la filosofía.

PARTE I

DESDE LA REVOLUCIÓN FRANCESA HASTA AUGUSTE COMTE

Capítulo primero

LA REACCIÓN TRADICIONALISTA A LA REVOLUCIÓN

Observaciones introductorias. — De Maistre. — De Bonald. — Chateaubriand. — Lamennais. — El tradicionalismo y la Iglesia.

1. Para nosotros la Revolución francesa es un acontecimiento histórico cuyo desarrollo, efectos y causas pueden ser investigados desapasionadamente. En la época en que ocurrió los juicios acerca de ella iban, sin duda, acompañados y a menudo afectados de fuertes sentimientos. A mucha gente le parecía obvio que la Revolución era no sólo una liberación nacional y un impulso regenerador de la sociedad francesa, sino también un movimiento destinado a llevar igualmente la luz y la libertad a otras naciones. Por descontado que el Terror podía deplorarse, o quizás excusarse; pero los ideales revolucionarios se aprobaban y ensalzaban como una afirmación de la libertad humana y, en ocasiones, como una muy esperada extensión de la Reforma a las esferas política y social. Hubo, sin embargo, otras gentes a las que les pareció no menos obvio que la Revolución fue un evento desastroso que puso en peligro de quiebra las bases de la sociedad, cambió la estabilidad social por un anárquico individualismo, dio alocadamente al traste con las tradiciones de Francia y expresó el rechazo de los principios religiosos de la moral, de la educación y de la cohesión social. Evidentemente la hostilidad a la Revolución podía estar alentada en gran parte por motivos egoístas; pero también podía estarlo el apoyo a ella. Y del mismo modo que al idealismo se le podía enrolar del lado de la Revolución, no menos posible era que se diese una oposición al espíritu revolucionario sinceramente convencida de que tal espíritu era destructivo e impío.

Una oposición acérrima a la Revolución fue expresada en el plano filosófico por los llamados "tradicionalistas". Tanto los fautores como los oponentes de la Revolución tendían a ver en ella el fruto de la Ilustración, aunque las evaluaciones de ésta y las actitudes al respecto diferían mucho, naturalmente, en unos y otros. Es fácil, desde luego, despachar a los tradicionalistas como a reaccionarios llenos de nostalgia del pasado y ciegos para con el movimiento de la histo-

ria.[1] Pero, por muy miopes que fuesen en ciertos aspectos, fueron también escritores destacados e influyentes y no se les puede pasar simplemente por alto en una exposición del pensamiento francés de las primeras décadas del siglo XIX.

2. El primer escritor del que debe hacerse mención es el famoso monárquico y ultramontano conde Joseph de Maistre (1753-1821). Nacido en Chambéry, en la Saboya, estudió leyes en Turín y llegó a ser senador de su patria. Invadida ésta por Francia, de Maistre se refugió primero en Aosta y después en Lausanne, donde escribió sus *Considérations sur la France* (*Consideraciones sobre Francia*, 1796). Había sentido en tiempos alguna simpatía por los liberales; pero en esta obra se mostró claramente opuesto a la Revolución y deseoso de que se restaurara la monarquía francesa.

En 1802 de Maistre fue nombrado ministro plenipotenciario del rey de Cerdeña ante la corte del zar en San Petersburgo. Permaneció en Rusia catorce años y escribió allí su *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (*Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas*, 1814). Trabajó también en la redacción de su obra *Du Pape* (*Del Papa*), que terminaría en Turín y salió al público en 1819, y en la de las *Soirées de Saint-Pétersbourg* (*Veladas de San Petersburgo*), que apareció en 1821. Su *Examen de la philosophie de Bacon* fue publicado póstumo en 1836.

En su juventud había estado de Maistre asociado a un círculo masónico de Lyón que se inspiraba algo en las ideas de Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), a quien le habían estimulado a su vez los escritos de Jakob Boehme.[2] Aquel círculo era opuesto a la filosofía de la Ilustración e inclinado a doctrinas metafísicas y místicas que representaban una fusión de creencias cristianas y neoplatónicas. Y Saint-Martin veía en la historia el despliegue de la divina Providencia. La historia era para él un proceso continuo enteramente vinculado a Dios, al Uno.

Quizá no sea tan absurdo el querer percibir a toda costa ecos de tales ideas en las *Consideraciones sobre Francia* de De Maistre. Le horrorizan ahí la Revolución, el regicidio, los ataques contra la Iglesia, el Terror; pero al mismo tiempo su concepción de la historia se mantiene en la línea de una evaluación exclusivamente negativa de la Revolución. Tiene por bellacos y criminales a Robespierre y a los demás dirigentes, pero los ve también como inconscientes instrumentos de la divina Providencia. Los hombres "actúan a la vez voluntaria y necesariamente".[3] Obran como quieren obrar, pero al hacerlo así secundan los designios de la Providencia. Los cabecillas de la Revolución estaban convencidos de que

1. Esta frase es ambigua. Si por "el movimiento de la historia" se entiende la sucesión de los acaecimientos, es obvio que los tradicionalistas no eran ciegos para con él. Si la frase implica que el cambio y el progreso (en un sentido valorativo) son términos sinónimos, esta identificación presupone una filosofía de la historia que no puede ser dada, sin más, por supuesta y admitida. Pero sí que es posible, sin duda, que no se reconozca o perciba el hecho de que la emergencia de fuerzas e ideas nuevas excluye la feliz restauración y revivificación de una estructura anteriormente existente.

2. Véase el vol. III de esta *Historia*, pp. 259-261.

3. *Considérations sur la France* (Bruselas, 1838), p. 2.

la controlaban; pero no eran sino instrumentos que se utilizan y después se desechan, pues la Revolución misma fue el instrumento de que Dios se sirvió para castigar el pecado: "Jamás se había manifestado tan a las claras la divinidad en un suceso humano. Si emplea los más viles instrumentos, es porque se trata de castigar con miras a regenerar".[4] Si las facciones implicadas en la Revolución pretendían destruir la Cristiandad y la monarquía, "síguese que todos sus esfuerzos sólo darán por resultado la exaltación de la Cristiandad y de la monarquía".[5] Pues hay una "fuerza secreta" [6] que actúa en la historia.

La idea de De Maistre de que la historia patentiza el obrar de la divina Providencia, cuyos instrumentos son los individuos, no era en sí una novedad, aunque él la aplicó a un acontecimiento o a una serie de acontecimientos muy recientes. La idea es obviamente objetable. Aparte lo difícil que resulta conciliar la libertad humana con la infalible realización del plan divino, el concebir las revoluciones y las guerras como castigos divinos da lugar a la reflexión de que en modo alguno son solamente los culpables (o quienes a los ojos humanos parezcan serlo) los que padecen esos terribles cataclismos. Pero de Maistre procura salir al paso a tales objeciones mediante una teoría de la solidaridad de la nación, y en definitiva de toda la raza humana, como constituyendo una unidad orgánica. Y esta teoría es lo que él opone a lo que considera el erróneo y pernicioso individualismo de la Ilustración.

La sociedad política —insiste de Maistre— no es ciertamente un conjunto de individuos unidos mediante un pacto o contrato social. Ni la razón humana puede concebir *a priori* ninguna constitución viable prescindiendo de las tradiciones nacionales y de las instituciones que se han ido desarrollando a lo largo de los siglos. "Uno de los grandes errores de un siglo que profesó todos los yerros fue el de creer que una constitución política podía crearse y redactarse *a priori*, siendo así que la razón y la experiencia muestran de consuno que una constitución es obra divina y que precisamente lo más fundamental y esencialmente constitucional en las leyes de una nación es algo que no podría ponerse por escrito." [7] Si nos fijamos en la constitución inglesa veremos que es la resultante de un gran número de factores y circunstancias convergentes que han servido de instrumentos de la Providencia. Una constitución así, que ciertamente no fue construida de un modo *a priori*, está siempre aliada con la religión y adopta una forma monárquica. No es, por lo tanto, sorprendente que los revolucionarios, que quieren establecer una constitución por decreto, ataquen a la religión y a la monarquía.

En términos generales de Maistre se opone violentamente al racionalismo

4. Ibid., p. 21.
5. Ibid., p. 127.
6. Ibid., p. 128.
7. *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, p. IX. La página de referencia es la del ensayo impreso en el mismo volumen que las *Considérations sur la France* (Bruselas, 1838).

dieciochesco, por verle ocuparse de abstracciones y menospreciar las tradiciones que, en su opinión, manifiestan la obra de la divina Providencia. El abstracto ser humano de *les philosophes*, que no es en esencia ni francés, ni inglés, ni miembro de ninguna otra unidad orgánica, es sólo una ficción. Y lo es también el Estado cuando se le interpreta como el producto de un contrato, pacto o convención. Siempre que de Maistre hace alguna observación complementaria sobre un pensador de la Ilustración es porque le parece que trasciende la estrecha mentalidad del racionalismo *apriórico.* Por ejemplo, Hume es elogiado por su ataque contra la artificiosidad de la teoría del contrato social. Si de Maistre se remonta a antes de la Ilustración y ataca a Francis Bacon es porque, en su sentir, "la filosofía moderna es toda ella hija de Bacon".[8]

Otra ficción racionalista, según de Maistre, es la de la religión natural, si por este término se ha de entender una religión puramente filosófica, construcción deliberada de la razón del hombre. En realidad la creencia en Dios se viene transmitiendo a partir de una revelación primitiva que se le hizo a la humanidad, siendo el cristianismo otra nueva revelación más completa. Es decir, que sólo hay una religión revelada; y tan imposible le es al hombre construir una religión *a priori* como construir una constitución *a priori.* "La filosofía del siglo pasado, que aparecerá a los ojos de la posteridad como una de las épocas más oprobiosas del espíritu humano [...] no fue de hecho otra cosa que un auténtico sistema de ateísmo práctico." [9]

Según de Maistre, la filosofía del siglo XVIII ha hallado su expresión en la teoría de la soberanía del pueblo y en la democracia. Pero aquella teoría carece en absoluto de fundamento, y los frutos de la democracia son el desorden y la anarquía. Para remediar estos males hay que volver al reconocimiento de la autoridad históricamente fundada y providencialmente constituida. Esto en la esfera política significa la restauración de la monarquía cristiana, y en la esfera religiosa la aceptación de la suprema y única soberanía del Papa infalible. Los seres humanos son tales que es necesario que haya gobierno, y el poder absoluto es la única alternativa verdadera para evitar la anarquía.[10] "Nunca he dicho yo que el poder absoluto, sea cual fuere la forma de su existencia en el mundo, no entrañe grandes inconvenientes. Antes al contrario, he reconocido expresamente el hecho, y no tengo el propósito de atenuar esos inconvenientes. Decía tan sólo que nos hallamos entre dos abismos." [11]

En la práctica, el ejercicio del poder absoluto es restringido inevitablemente por diversos factores. Y en cualquier caso los soberanos políticos están, o deberían estar, sometidos a la jurisdicción del Papa, en el sentido de que éste tiene

8. *Examen de la philosophie de Bacon*, II, p. 231 (París, 1836).
9. *Soirées de Saint-Pétersbourg*, p. 258 (Bruselas, 1838).
10. De Maistre hace una excepción, aunque con reservas, en favor de Inglaterra.
11. *Du Pape*, p. 172 (Bruselas, 1838).

derecho a juzgar las acciones de aquéllos desde los puntos de vista religioso y moral.

A de Maistre se le conoce sobre todo por su ultramontanismo y porque insistió mucho en la infalibilidad del Papa bastante tiempo antes de que esta doctrina fuese definida por el Concilio Vaticano I. Pero tal insistencia no les pareció muy aceptable a todos los que compartían la hostilidad de De Maistre a la Revolución y simpatizaban con su deseo de ver restaurada la monarquía. Algunas de sus reflexiones acerca de las constituciones políticas y los valores de la tradición eran similares a las de Edmund Burke (1729-1797). Pero como más se le recuerda es principalmente como autor de la obra *Du Pape.*

3. Figura más notable desde el punto de vista filosófico fue la de Louis Gabriel Ambroise, vizconde de Bonald (1754-1840). Antiguo oficial de la guardia real, fue miembro de la Asamblea Constituyente en 1790; pero en 1791 hubo de emigrar y vivió en la pobreza. En 1796 publicó en Constanza su *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (*Teoría del poder político y religioso en la sociedad civil*). Vuelto a Francia fue partidario de Napoleón, en el que veía el instrumento para la unificación política y religiosa de Europa. Pero con la Restauración se declaró en favor de la monarquía. En 1800 publicó un *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (*Ensayo analítico sobre las leyes naturales del orden social*). A esta obra le siguió en 1802 *La législation primitive* (*La legislación primitiva*). Entre sus restantes escritos se incluyen *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (*Investigaciones filosóficas acerca de los primeros objetos de los conocimientos morales*, 1818) y una *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* (*Demostración filosófica del principio constitutivo de la sociedad*, 1827).

Se ha dicho a veces que de Bonald rechaza toda filosofía. Pero esto no es exacto. Cierto que recalca la necesidad de que la sociedad se asiente sobre una base religiosa, y que contrasta esta necesidad con la insuficiencia de la filosofía como fundamento social. A su parecer, una unión de la sociedad religiosa con la sociedad política es "tan necesaria para constituir el cuerpo civil o social como necesaria es la simultaneidad de *la voluntad* y *la acción* para constituir el *ego* humano",[12] mientras que a la filosofía le falta autoridad para dictar leyes e imponer sanciones. También es verdad que tras haber examinado la sucesión de los sistemas conflictivos concluye que "Europa [...] está esperando aún una *filosofía*".[13] Al mismo tiempo muestra de Bonald evidente admiración a algunos filósofos. Habla, por ejemplo, de Leibniz como del "genio tal vez más capaz (*vaste*) de cuantos han aparecido entre los hombres".[14] Por otra parte, distingue entre los hombres de ideas o conceptos, que de Platón en adelante "han esclare-

12. *Essai analytique*, p. 23 (París, 1812). *Oeuvres*, V, p. 10 (París, 7 vols., 1854).
13. *Recherches philosophiques*, I, p. 2. *Oeuvres*, IV, p. 1.
14. *Essai analytique*, p. 36. *Oeuvres*, V, p. 16.

cido el mundo",[15] y los hombres "de imaginación", tales como Bayle, Voltaire, Diderot, Condillac, Helvétius y Rousseau, que han desorientado a la gente. El describir a escritores del tipo de Bayle y Diderot como hombres de imaginación puede parecer chocante; pero es que de Bonald no se está refiriendo a pensadores de inclinación poética, sino en principio a aquellos que derivan todas las ideas de la experiencia sensible. Cuando, por ejemplo, Condillac habla de "sensaciones transformadas", la frase quizás aluda a la imaginación, que puede fingir a su capricho transformaciones y cambios. "Pero esta transformación, cuando se aplica a las operaciones de la mente, no es más que una palabra carente de significado, y Condillac mismo se habría visto en gran aprieto si hubiese tenido que darle una aplicación satisfactoria." [16]

Por lo general los hombres "de imaginación", según entiende de Bonald el término, son sensistas, empiristas y materialistas. Los hombres de ideas o conceptos son en principio los que creen que hay ideas innatas y las atribuyen a su última fuente. Así Platón "proclamó las *ideas innatas* o ideas universales, impresas en nuestras mentes por la suprema Inteligencia",[17] mientras que Aristóteles, por el contrario, "humilló a la inteligencia humana rechazando las ideas innatas y representando las ideas como si vinieran a la mente sólo por medio de los sentidos".[18] "El reformador de la filosofía en Francia fue Descartes." [19]

Es verdad, sin duda, que de Bonald habla de la ausencia de filosofía entre los judíos de los tiempos del Antiguo Testamento y en otras naciones vigorosas, tales como los primeros romanos y los espartanos, y que concluye de la historia de la filosofía que los filósofos han sido incapaces de encontrar una base firme y segura para sus especulaciones. Sin embargo, rehúsa el admitir que debamos por eso desesperar de la filosofía y rechazarla en bloque. Al contrario, lo que debemos hacer es buscar "un dato absolutamente primitivo" [20] que pueda servirnos de seguro punto de partida.

Ni que decir tiene que no fue de Bonald el primer hombre que se puso a buscar una base segura para la filosofía. Ni tampoco fue el último. Pero es interesante leer que encuentra su dato o "hecho primitivo" en el lenguaje. Filosofía en general es "la ciencia de Dios, del hombre y de la sociedad".[21] El dato primitivo que se está buscando deberá, pues, hallarse en la base del hombre y de la sociedad. Y es el lenguaje. Quizá parezca que el lenguaje no puede ser un hecho primitivo. Pero, según de Bonald, el hombre no podría haberlo inventado para expresar sus pensamientos, pues el pensamiento mismo, implicando como implica conceptos generales, presupone alguna especie de lenguaje. Dicho de otro

15. Ibid., p. 20. *Oeuvres*, V, p. 9.
16. *Recherches philosophiques*, I, pp. 33-34. *Oeuvres*, IV, p. 16.
17. Ibid., p. 12. *Oeuvres*, IV, p. 6.
18. Ibid., p. 13. Ibid.
19. Ibid., p. 35. *Oeuvres*, p. 17.
20. *Recherches philosophiques*, I, p. 85. *Oeuvres*, IV, p. 40.
21. Ibid., p. 80. *Oeuvres*, p. 37.

modo, para expresar sus pensamientos el hombre ha de ser ya utilizador de lenguaje. El lenguaje es necesario para que el hombre sea hombre. Y la sociedad humana presupone también el lenguaje y no podría existir sin él.

Al considerar de Bonald la expresión simbólica como una característica esencial del hombre no está diciendo nada que vaya a causar asombro hoy día, si bien son varias las cuestiones embarazosas que se pueden formular. Pero él pasa adelante arguyendo que el hombre recibió el don del lenguaje a la vez que el de la existencia, y que, por lo tanto, "necesariamente hubo de existir, con anterioridad a la especie humana, una causa primera de este maravilloso efecto (es decir, del lenguaje), un ser superior en inteligencia al hombre, superior a todo cuanto somos capaces de conocer y aun imaginar, del que el hombre indiscutiblemente ha recibido el don del pensamiento, el don de la palabra [...]".[22] Vale decir, que si, según lo hizo notar Rousseau,[23] el hombre necesita el habla para aprender a pensar, pero no podría haber construido el habla si no hubiese sido capaz de pensar, no pudo ser él el inventor del lenguaje; y este dato sirve de base para una prueba de la existencia de Dios.

No hay por qué reprocharle naturalmente a de Bonald que no se detenga ante la multiplicidad de lenguas, ni ante el hecho de que los hombres podemos inventar e inventamos expresiones lingüísticas. Lo que él sostiene es que razonablemente no se puede figurar uno al hombre como si primero desarrollase éste el pensamiento y después se pusiera, por así decirlo, a inventar el lenguaje para expresar ese pensamiento. Porque el genuino pensar implica ya la expresión simbólica, aunque no se pronuncien palabras.[24] Ciertamente de Bonald se marca un buen punto rehusando separar de manera tajante el pensamiento y el lenguaje.[25] Otra cuestión es que su forma de explicar la relación entre ambos pueda servir de base para una prueba de la existencia de Dios. Da él por supuesto que mientras nuestras ideas de los objetos particulares del mundo dependen de la experiencia sensorial, hay ciertos conceptos básicos (por ejemplo, el de Dios) y ciertos principios fundamentales o verdades primeras que representan una revelación primitiva hecha por Dios al hombre. Como esta revelación no podría ser captada o apropiada inicialmente sin el lenguaje, éste hubo de ser un don primitivo que le hizo Dios al hombre al crearle. Es obvio que de Bonald piensa que el hombre fue creado directamente por Dios, quien le habría creado como a "ser-utilizador-de-lenguaje", mientras que lo más probable es que nosotros pensemos en términos de evolucionismo.

22. Ibid., p. 98. *Oeuvres*, p. 46.

23. Rousseau hace esta observación en la primera parte de su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*

24. Cabe argüir que el pensar "para uno mismo" presupone el lenguaje como fenómeno social.

25. Es obvio que hay que hacer alguna distinción. De lo contrario resulta muy difícil explicar nuestra capacidad de traducir de unas lenguas a otras. Pero esa distinción podemos concebirla como análoga a la que hace Aristóteles entre "forma" y "materia", siendo el pensamiento análogo a las "formas", que no pueden existir aparte de toda materia pero pueden informar una materia diferente.

La filosofía social de De Bonald es triádica, en el sentido de que, según él, "en toda sociedad hay tres *personas*": [26] en la sociedad religiosa, Dios, sus ministros y el pueblo, cuya salvación es el fin al que apunta la relación entre Dios y sus ministros; en la sociedad doméstica o familia tenemos al padre, la madre y el hijo o los hijos; en la sociedad política están la cabeza del Estado (que representa el poder), sus oficiales de varias clases y el pueblo o cuerpo de los ciudadanos.

Ahora bien, si preguntamos si en la familia el poder le pertenece al padre a resultas de un acuerdo o pacto, la respuesta, para de Bonald, debe ser negativa. El poder le pertenece al padre naturalmente, y deriva o proviene, en última instancia, de Dios. Similarmente, en la sociedad política la soberanía le pertenece al monarca, no al pueblo, y le pertenece a aquél por naturaleza. "El establecimiento del poder público no fue ni voluntario ni forzado: fue *necesario*, es decir, conforme a la naturaleza de los seres en sociedad. Y sus causas y orígenes fueron todos naturales." [27] Esta idea es aplicable incluso al caso de Napoleón. La Revolución fue a la vez culminación de una larga enfermedad y un esfuerzo realizado por la sociedad para volver al orden. Era necesario, y por lo mismo natural, que asumiera el poder alguien capaz de convertir la anarquía en orden. Napoleón fue ese alguien.

Como de Maistre, insiste de Bonald en la unidad del poder o soberanía. La soberanía debe ser una, independiente y definitiva o absoluta.[28] También debe ser duradera, y de esta premisa deduce de Bonald la necesidad de la monarquía hereditaria. Pero la característica peculiar de su pensamiento es su teoría sobre el origen del lenguaje y de la transmisión, por su medio, de una primitiva revelación divina que está en la base de la creencia religiosa, de la moral y de la sociedad. No acaba de verse del todo claro cómo cuadra esta teoría de la transmisión de una revelación primitiva con el entusiasmo que siente de Bonald por la teoría de las ideas innatas. Pero presumiblemente piensa que para poder hacerse cargo de la revelación se requería el innatismo de las ideas.

4. Tanto de Maistre como de Bonald fueron palmariamente tradicionalistas en el sentido de que defendieron las viejas tradiciones políticas y religiosas de Francia contra el espíritu revolucionario. Precisando más, de Bonald en particular fue un tradicionalista en el sentido técnico de que propugnó la idea de tradición, o transmisión en el género humano, de una revelación primitiva. Ambos combatieron la filosofía de la Ilustración, aunque de los dos fue de Maistre el más drástico e indiscriminante al condenarla. En uno de los sentidos de la palabra "racionalismo", ambos fueron antirracionalistas. Pero de ninguno de los dos puede decirse con propiedad que represente simplemente al irracionalismo, pues ambos ofrecieron razonadas defensas de sus posiciones y apelaron a la razón en sus ataques contra el pensamiento del siglo XVIII.

26. *Législation primitive*, I, p. 134 (París, 1817). *Oeuvres*, III, p. 49.
27. *Démonstration philosophique*, p. 108 (París, 1830). *Oeuvres*, IV, p. 448.
28. El poder absoluto es distinguido del uso tiránico o arbitrario del poder.

En cambio, en François-René, vizconde de Chateaubriand (1768-1848) hallamos un tono bastante diferente. Educado en la filosofía de los Enciclopedistas, Chateaubriand marchó al exilio durante la Revolución y, viviendo con penuria en Londres, compuso su *Essai historique, politique et moral sur les révolutions* (*Ensayo histórico, político y moral sobre las revoluciones*, 1797), obra en la que aceptó como válidas las objeciones de los filósofos dieciochescos contra el cristianismo, en especial contra sus doctrinas de la Providencia y de la inmortalidad, y llegó a sostener una teoría cíclica de la historia: en los ciclos históricos se repiten en sustancia los mismos eventos, aunque difieran las circunstancias y los seres humanos implicados en ellas. Por tanto, carece de fundamento sólido el considerar la Revolución francesa como un comienzo totalmente nuevo y que reportará continuas ventajas. En el fondo, repite las revoluciones de los tiempos pasados. El dogma del progreso es una ilusión.

Posteriormente habría de decir Chateaubriand, sin duda con razón, que, a pesar de su anterior rechazo al cristianismo, seguía conservando todavía un natural religioso. En todo caso, se sentía atraído hacia la religión cristiana, y en 1802 publicó su famosa obra *La Génie du Christianisme* (*El genio del cristianismo*). El subtítulo, *Beautés de la religion chrétienne* (*Bellezas de la religión cristiana*), expresa bien el espíritu de la obra, en la que el autor apela sobre todo a las cualidades estéticas del cristianismo. "Todas las demás venas apologéticas están agotadas, y acaso hasta serían inútiles hoy. ¿Quién leería actualmente una obra teológica? Unas cuantas personas piadosas y algunos cristianos auténticos que ya están persuadidos." [29] En lugar de ciertas apologías al viejo estilo, habría que tratar de hacer ver que "la religión cristiana es la más poética, la más humana, la más favorable a la libertad, a las artes y a las letras, de entre todas las religiones que hayan existido nunca".[30]

¡No parece sino que Chateaubriand pretendiese argüir que la religión cristiana tiene que ser verdadera porque es bella, porque sus creencias son consoladoras y porque algunos de los más grandes artistas y poetas han sido cristianos! Y aparte de que, de hecho, pueda haber quienes no estén de acuerdo en cuanto a la belleza del cristianismo, tal punto de vista ofrece un blanco a la objeción de que las cualidades estéticas y consoladoras del cristianismo no prueban que sea verdadero. El que Dante y Miguel Ángel fuesen cristianos, ¿qué es lo que prueba excepto algo concerniente a sus personas? Si las doctrinas de la resurrección y de la salvación celestial sirven de consuelo a mucha gente, ¿se seguirá de ello que sean verdaderas? Compréndese que a Chateaubriand se le haya acusado de irracionalismo o de sustituir la argumentación racional por apelaciones a la satisfacción estética.

Es innegable que en Chateaubriand los argumentos filosóficos tradiciona-

29. *Génie du christianisme*, I, p. 13 (París, 1803).
30. Ibid., p. 12.

les para probar la credibilidad de la religión cristiana quedan relegados a un puesto completamente subordinado, y que se recurre principalmente a consideraciones estéticas, al sentimiento y a las razones del corazón. Pero hemos de tener presente también que él está pensando en unos enemigos del cristianismo que arguyen que la doctrina cristiana es repulsiva, que la religión cristiana impide el desarrollo de la conciencia moral, que es contraria a la libertad humana y a la cultura, y que, en general, su efecto sobre el espíritu humano es paralizador y agostador. Chateaubriand pone bien en claro que no escribe para "sofistas" que "nunca buscan de buena fe la verdad",[31] sino para quienes, seducidos por esos sofistas, han dado en el disparate de creer, por ejemplo, que el cristianismo es enemigo del arte y de la literatura, y que es una religión bárbara y cruel, destructora de la felicidad humana. Su obra se puede considerar como un *argumentum ad hominem* que trata de mostrar que el cristianismo no es lo que esas gentes se piensan que es.

5. Figura más interesante resulta la de Félicité Robert de Lamennais (1782-1854). Natural de St. Malo, siguió Lamennais en su juventud las doctrinas de Rousseau, aunque retornó pronto a la fe cristiana. Al aparecer, en 1802, la *Legislación primitiva* de De Bonald, a Lamennais le produjo una impresión muy profunda. En 1809 publicó unas *Reflexiones sobre el estado de la Iglesia en Francia durante el siglo XVIII y sobre su situación actual* en las que hizo algunas sugerencias para la renovación de la Iglesia. Ordenado sacerdote en Vannes en 1816, publicó al año siguiente el primer volumen de su *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (*Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*, 1817 1823), obra que le dio fama inmediata como apologista de la religión cristiana.

En el primer volumen insiste Lamennais en que, tratándose de religión, de moral y de política, ninguna doctrina es materia de indiferencia. "La indiferencia, considerada como estado permanente del alma, es opuesta a la naturaleza del hombre y destructora de su ser." [32] Tal tesis se basa en las premisas de que el hombre no puede desarrollarse como hombre sin la religión y de que ésta es necesaria para la sociedad, por lo mismo y en la medida en que es el fundamento de la moral, sin la cual la sociedad degenerará hasta ser mera agrupación de personas atentas sólo a sus propios intereses particulares. En otras palabras, Lamennais insiste en la necesidad social de la religión y rechaza la opinión, muy difundida en el siglo XVIII, de que la ética pueda sostenerse por sí misma, aparte de la religión, y de que podría existir una sociedad humana satisfactoria sin religión. Con este enfoque, Lamennais arguye que la indiferencia respecto a la religión es desastrosa para el hombre. Cabría mantener, desde luego, que aun cuando la indiferencia en general es indeseable, no se sigue necesariamente que todos los artículos de la fe religiosa tradicional tengan importancia y repercusión social.

31. Ibid., p. 11. Estos "sofistas" son presumiblemente *les philosophes* del siglo XVIII.
32. *Essai sur l'indiférence*, I, p. 37 (París, 1823).

Pero, según Lamennais, la herejía prepara el camino al deísmo, éste se lo prepara al ateísmo, y el ateísmo da paso a la indiferencia completa. Es, pues, en el fondo un caso de o todo o nada.

Tal vez parezca que Lamennais atribuye a la religión un valor exclusivamente pragmático, como si la única justificación de la creencia religiosa fuese su utilidad social. Sin embargo, esta interpretación de su actitud no es adecuada. Rechaza él explícitamente el sentir de quienes viendo la religión tan sólo como institución social y políticamente útil concluyen que es necesaria para el común del pueblo. Las doctrinas cristianas, en opinión de Lamennais, no son sólo útiles, sino verdaderas. Más exactamente, si son útiles es porque son verdaderas. Ésta es la razón por la que, para él, no es justificable el andar probando y eligiendo, es decir, no hay justificación posible para la herejía.

La dificultad está en ver cómo se propone Lamennais mostrar que las doctrinas cristianas son verdaderas, en un sentido de "verdaderas" que vaya más allá de la comprensión puramente pragmatista del término. Pues en su opinión nuestro razonamiento está tan sometido a diversas influencias, las cuales pueden afectarle aun "sin que lo sepamos",[33] que es incapaz de adquirir ninguna certeza. Por más que nos halaguemos creyéndonos capaces de sacar conclusiones a partir de unos axiomas evidentes por sí mismos o unos principios básicos, el hecho es que lo que a un hombre le parece verdad de suyo evidente puede no parecérselo así a otro hombre. En tal caso, es muy comprensible que rechace Lamennais cualquier intento de reducir la religión a la religión "natural" o filosófica. Pero la cuestión sigue siendo cómo se propone él hacer ver que es verdadera la religión revelada.

Sostiene Lamennais que el remedio contra el escepticismo consiste en confiar, no ya en el propio discurrir privado, sino en el común consenso de la humanidad. Pues este común sentir o *sentiment commun* es lo que constituye la base de la certeza. El ateísmo es el fruto de la falsa filosofía y el resultado de atenerse cada uno a su propio juicio privado. Si miramos la historia de la humanidad, hallaremos una creencia espontánea en Dios, común a todos los pueblos.

Pasando por alto la cuestión de si los hechos históricos son tales como asegura Lamennais, advirtamos que incurriría en incoherencia si pretendiese que la mayoría de los seres humanos, discurriendo cada uno por su cuenta, concluye que hay Dios. O sea, si el supuesto consentimiento común equivaliese a una suma de todas las conclusiones a que hubieran llegado los individuos, podría desafiarse a Lamennais a que probara que ese consentimiento poseía mayor grado de certeza que el que se atribuye al resultado del proceso individual de inferencia. Pero Lamennais recurre, de hecho, a una teoría tradicionalista. Por ejemplo, conocemos el significado de la palabra "Dios" porque pertenece al lenguaje que hemos aprendido; y este lenguaje es, en definitiva, de origen divino.

33. Ibid., II, p. 137.

"Debe ser, por lo tanto, que el primer hombre que nos los ha transmitido (a saber, ciertos conceptos o palabras), los recibió él mismo de la boca del Creador. Así encontramos en la infalible palabra de Dios el origen de la religión y de la tradición que la preserva." [34]

Decir esto equivale a decir, efectivamente, que es por autoridad como conocemos la verdad de la creencia religiosa, y que en realidad sólo hay religión revelada. Lo que se ha llamado religión natural es realmente religión revelada, y ha sido comúnmente aceptada porque los seres humanos, cuando no se les expolia ni descarría mediante falsos razonamientos, comprenden que "el hombre está siempre obligado a prestar obediencia a la más grande autoridad que le es posible conocer".[35] El común sentir de la humanidad acerca de la existencia de Dios expresa la aceptación de una revelación primitiva; [36] y el creer lo que enseña la Iglesia Católica expresa la aceptación de la ulterior revelación de Dios en Cristo y a través de Cristo.

Esta teoría origina numerosas cuestiones muy embarazosas, de las que aquí no nos podemos ocupar. Pasemos, más bien, a examinar la actitud política de Lamennais: Dado lo que insiste en la autoridad en la esfera religiosa, podría esperarse que ensalzara el papel de la monarquía, a la manera de De Maistre y de Bonald. Pero no es esto lo que hace. Lamennais es todavía un monárquico, pero se muestra muy en contacto con la realidad de su tiempo. Así, en su obra *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1825-1826) observa que la restaurada monarquía es "un venerable recuerdo del pasado",[37] mientras que Francia es en realidad una democracia. Cierto que "la democracia de nuestros tiempos [...] se basa en el dogma ateo de la primitiva y absoluta soberanía del pueblo".[38] Pero las reflexiones que iba haciendo sobre este estado de cosas le llevaban hacia el ultramontanismo dentro de la Iglesia y no hacia un añorar la monarquía absoluta. En la Francia contemporánea suya la Iglesia es tolerada y hasta apoyada financieramente; mas este patronazgo estatal constituye un grave peligro para la Iglesia, por cuanto que tiende a hacer de ella un departamento del Estado y pone estorbos a la libertad que necesita para penetrar en toda la vida de la nación y cristianizarla. Sólo recalcando mucho la suprema autoridad del Papa se logrará evitar la subordinación de la Iglesia al Estado y poner en claro que la Iglesia tiene una misión universal. Respecto a la monarquía, Lamennais siente aprensiones y desconfianza. En su obra *Du progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église* (1829), hace observar que "hacia el final de la monarquía el poder humano había llegado a ser, gracias al galica-

34. Ibid., III, p. 14.
35. Ibid., II, p. 382.
36. Evidentemente, según esta opinión, el politeísmo hay que interpretarlo como un proceso de degeneración a partir de un monoteísmo originario.
37. *De la religion*, p. 33 (París, 1826).
38. Ibid., p. 95.

nismo, objeto de una auténtica idolatría".[39] Lamennais piensa todavía que la Revolución fue un disolvente del orden social y que es enemiga del cristianismo; pero ha pasado ya a creer que el mal para la sociedad comenzó al implantarse la monarquía absoluta. Fue Luis XIV quien "hizo del despotismo la ley fundamental del Estado".[40] La monarquía francesa debilitó la vida de la Iglesia al subordinar ésta al Estado. Y sería desastroso que, en su deseo de la aparente seguridad que procuran el patronazgo y la protección del Estado, el clero se resignase a vivir en parecida subordinación al Estado posrevolucionario y posnapoleónico. Como salvaguardia contra esto se requiere un claro reconocimiento de la autoridad del Papa en la Iglesia.

A pesar de sus continuos ataques al liberalismo y al individualismo político, Lamennais había llegado a creer que el liberalismo contenía un elemento valioso: "el invencible afán de libertad inherente a las naciones cristianas, que no pueden soportar un poder arbitrario o puramente humano".[41] Y la revolución de 1830 le convenció de que no se podía confiar en los monarcas para regenerar la sociedad. Se hacía necesario aceptar el Estado democrático tal como era, asegurar una separación completa de la Iglesia y el Estado, y, dentro de la Iglesia, insistir en la suprema autoridad del Papa infalible. En otras palabras, Lamennais combinaba la aceptación de la idea de un Estado democrático y religiosamente no afiliado con la insistencia en el ultramontanismo dentro de la Iglesia. Esperaba, por descontado, que la Iglesia conseguiría cristianizar la sociedad; pero había llegado a creer que este fin no se alcanzaría en tanto la Iglesia no renunciase del todo al patronazgo del Estado y a su estatuto de privilegios.

En 1830 fundó Lamennais el periódico *L'Avenir*, que propugnó la autoridad y la infalibilidad del Papa, la aceptación del sistema político francés de aquel entonces y la separación de la Iglesia y el Estado. Contó esta publicación con el apoyo de algunos hombres eminentes, tales como el conde de Montalembert (1810-1870) y el célebre predicador dominico Henri-Dominique Lacordaire (1802-1861); pero las opiniones que proponía no eran aceptables, ni mucho menos, para todos los católicos. Lamennais trató de conseguir la aprobación del papa Gregorio XVI, mas éste publicó en 1832 una encíclica (*Mirari vos*) en la que censuraba el indiferentismo, la libertad de conciencia y la doctrina según la cual la Iglesia y el Estado deberían estar separados. No se nombraba en la encíclica a Lamennais. Sin embargo, aunque la condena papal del indiferentismo podía entenderse como una alabanza del *Essai sur l'indifférence* de Lamennais, al editor de *L'Avenir* le afectó notoriamente la encíclica.

En 1834 publicó Lamennais la obra *Paroles d'un croyant* (*Palabras de un*

39. *Du progrès de la révolution*, p. 58 (París, 1829).
40. Ibid., p. 7.
41. Ibid., p. 256.

creyente) en la que defendía a todos los pueblos y grupos oprimidos y sufrientes y abogaba por una completa libertad de conciencia para todo el mundo. De hecho recomendaba los ideales de la Revolución —libertad, igualdad y fraternidad— interpretándolos en un contexto religioso. El libro fue censurado por el papa Gregorio XVI en junio de 1834, en una carta dirigida al episcopado francés; mas para entonces Lamennais estaba ya bastante distanciado de la Iglesia. Y dos años después, en el escrito *Affaires de Rome* (*Asuntos de Roma*), rechazó la idea de que se pudiese lograr el orden social contando con los monarcas o con el Papa. Había pasado a creer en la soberanía del pueblo.

En escritos posteriores arguyó Lamennais que el cristianismo, en sus formas organizadas, había sobrevivido a su utilidad; pero siguió manteniendo la validez de la religión, considerada como el desarrollo de un elemento divino que hay en el hombre y une a éste con Dios y con sus semejantes. En 1840 publicó un panfleto dirigido contra el gobierno y contra la policía, a consecuencia del cual hubo de sufrir un año de cárcel. Tras la revolución de 1848, fue elegido diputado por el departamento del Sena. Pero cuando Napoleón III asumió el poder, Lamennais se retiró de la política. Murió en 1854, sin haberse reconciliado formalmente con la Iglesia.

6. En un sentido muy general o amplio del término, podemos describir como tradicionalistas a todos aquellos que vieron en la Revolución francesa un desastroso ataque a las valiosas tradiciones políticas, sociales y religiosas de su patria y abogaron por una vuelta a las mismas. Pero en el sentido técnico del término, es decir, en el sentido en que se usa al exponer la historia de las ideas vigentes a lo largo de las décadas que siguieron a la Revolución, se entiende por tradicionalismo la teoría según la cual ciertas creencias básicas, necesarias para el desarrollo espiritual y cultural y para el bienestar del hombre, no son mero resultado del humano razonar sino que se derivan de una revelación primitiva hecha por Dios y se han venido transmitiendo de generación en generación por medio del lenguaje. Es obvio que el tradicionalismo en el sentido amplio no excluye el tradicionalismo en el sentido más estricto. Pero tampoco lo incluye. Huelga decir que un francés podía muy bien desear la restauración de la monarquía sin tener que admitir la teoría de una primitiva revelación y sin poner restricciones al alcance de la prueba filosófica. También era posible adoptar teorías tradicionalistas en el sentido técnico y, sin embargo, no pedir que se restaurara *l'ancien régime*. Las dos cosas podían darse juntas; pero no eran inseparables.

Quizá parezca, a primera vista, que el tradicionalismo en el sentido técnico, con su hostilidad a la filosofía de la Ilustración, su insistencia en una revelación divina y su tendencia al ultramontanismo, sería sumamente aceptable para la autoridad eclesiástica. Sin embargo, aunque las tendencias ultramontanas eran naturalmente gratas a Roma, la filosofía tradicionalista concitó contra sí las censuras eclesiásticas. Refutar algunas tesis filosóficas del siglo XVIII evidenciando que se basaban en premisas gratuitas o que sus argumentos eran poco sólidos es-

taba muy bien: era una actividad recomendable. Pero combatir el pensamiento de la Ilustración partiendo de la base de que la razón humana es incapaz de alcanzar verdades ciertas, esto era ya algo muy distinto. Si la existencia de Dios sólo pudo conocerse por autoridad, ¿cómo se supo, a su vez, que la autoridad era digna de crédito? Y en lo que a esto atañe ¿cómo supo el primer hombre que lo que él tomaba por revelación era en verdad revelación? Y si la razón humana fuese tan impotente como los tradicionalistas más extremados llegaban a hacerla,[42] ¿de qué modo se podría demostrar que la voz de Cristo era la voz de Dios? Compréndese que la autoridad eclesiástica, por mucho que simpatizara con los ataques a la Ilustración y a la Revolución, no se entusiasmase en favor de unas teorías que enunciaban sus demandas sin ningún apoyo racional, salvo discutibles apelaciones al común sentir de la humanidad.

Pongamos un ejemplo: el segundo volumen del *Essai sur l'indifférence* de Lamennais ejerció considerable influencia en Augustin Bonnetty (1798-1879), el fundador de los *Annales de philosophie chrétienne.* En un artículo de esta revista escribió Bonnetty que la gente estaba empezando a entender que la religión se fundamenta toda en la tradición y no en el raciocinio. Su tesis general era que la revelación era la única fuente de la verdad religiosa, y de ahí sacaba él la conclusión de que el escolasticismo que prevalecía en los seminarios era expresión de un racionalismo pagano que había corrompido la mente de la Iglesia y había fructificado eventualmente en la destructiva filosofía de la Ilustración. En 1855 la Sagrada Congregación del Índice exigió a Bonnetty que suscribiera una serie de tesis, tales como la de que la razón humana puede probar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad del alma y la libertad humana, la de que el discurso racional lleva a la fe, y la de que el método empleado por Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura y los escolásticos no conduce al racionalismo. Otras proposiciones similares habían sido ya suscritas en 1840 por Louis-Eugène-Marie Bautain (1796-1867).

Acaso se le ocurra al lector que el hecho de que la autoridad eclesiástica imponga la admisión de las tesis de que la existencia de Dios puede ser probada filosóficamente y otras de este tenor contribuye poco a hacer ver cómo se prueban tales cosas. Pero lo que está claro es que la Iglesia se puso del lado de lo que Bonnetty consideraba racionalismo. Y en esta materia se hicieron declaraciones definitivas en el Concilio Vaticano I, en 1870, concilio que señaló también el triunfo del ultramontanismo. En cuanto a la idea general de que Francia sólo podría regenerarse mediante un retorno a la monarquía en alianza con la Iglesia, esta idea recibió un nuevo impulso con el movimiento de la *Action française*, fundado por Charles Maurras (1868-1952). Sólo que Maurras mismo era,

42. Algunos tradicionalistas sostenían que, en tanto que la razón por separado de la tradición (de hecho, revelación) no podía probar la existencia de Dios, una vez tuvo el hombre el concepto de Dios tal como es transmitido en la sociedad pudo ya discernir razones para creer. Otros, en cambio, parecían dar por supuesto que debía rechazarse toda metafísica.

como algunos de sus más inmediatos colaboradores, ateo [43] y no un creyente como lo fueron de Maistre o de Bonald. Por tanto, no puede sorprender el que su cínico intento de servirse del catolicismo para fines políticos acabara siendo condenado por el papa Pío XI. Recordemos, de pasada, que Lamennais, en su *Ensayo sobre la indiferencia*, había incluido entre los "sistemas de indiferencia" el que consiste en ver la religión tan sólo como un instrumento social y políticamente útil.

43. Maurras, condenado en 1945 a prisión perpetua por su colaboración con el régimen de Vichy, se reconcilió con la Iglesia poco antes de su muerte. Pero durante la mayor parte de su vida fue reconocidamente ateo. En cuanto a su filosofía, no era, claro está, un tradicionalismo en el sentido técnico.

CAPÍTULO II

LOS IDEÓLOGOS Y MAINE DE BIRAN

Los ideólogos. — Maine de Biran: vida y escritos. — Desarrollo filosófico. — Psicología y conocimiento. — Niveles de la vida humana.

1. Como hemos visto, los tradicionalistas combatían el espíritu y el pensamiento de la Ilustración, considerándolos en gran parte responsables de la Revolución. Quienes dieron la bienvenida a la Revolución opinaban aproximadamente igual sobre la relación que hubo entre el pensamiento del siglo XVIII y la Revolución. Claro que atribuir ésta simplemente al influjo de *les philosophes* sería una exageración palmaria y un cumplimiento demasiado halagador para la filosofía y su poder. Sin embargo, lo cierto es que, si bien los filósofos del siglo XVIII no propugnaron la violencia, el derramamiento de sangre y el terror, sino la difusión del saber y, mediante tal difusión, la reforma de la sociedad, contribuyeron con sus ideas y escritos a preparar el derrocamiento del *ancien régime*; y de todos es bien sabido que la influencia de la Ilustración se prolongó bastante más allá de la Revolución. Tan pronto como llegaba a estabilizarse suficientemente la situación se desarrollaban y florecían las tareas científicas asociadas a un hombre como d'Alembert (1717-1783).[1] Las demandas de Condorcet (1743-1794)[2] en pro de un sistema educativo basado en una ética laica y libre de presupuestos teológicos y de influencias eclesiásticas quedarían eventualmente satisfechas en Francia con el programa de educación pública. Y aunque Condorcet mismo caería víctima de la Revolución,[3] su visión de la perfectibilidad del hombre y su concepción de la historia como un proceso de avance intelectual y moral, junto con la interpretación de la historia expuesta por Turgot

1. Sobre D'Alembert véase vol. VI de esta *Historia*, pp. 52-55.
2. Cf. vol. VI de esta *Historia*, pp. 166-169.
3. Se suicidó cuando le arrestaron.

(1727-1781),[4] prepararon el camino a la filosofía de Auguste Comte, que examinaremos en su lugar correspondiente.

Los herederos directos del espíritu de la Ilustración y en particular del influjo de Condillac (1715-1780) [5] fueron los llamados ideólogos (*les idéologues*). En 1801 publicó Destutt de Tracy (1754-1836) el primer volumen de sus *Éléments d'idéologie* (*Elementos de ideología*), y de esta obra fue de donde se sacó el apodo de "ideólogo". Además de De Tracy formaron parte del grupo el conde de Volney (1757-1820) y Cabanis (1757-1808).[6] Tuvieron dos centros principales, la *École Normale* y el *Institut National*, establecidos ambos en 1795. Pero los ideólogos no tardaron mucho en hacerse sospechosos a Napoleón. Aunque la mayoría de ellos habían sido favorables a su subida al poder, llegaron pronto a la conclusión de que no había mantenido ni cumplido los ideales de la Revolución. Les molestó en especial que restaurase la religión, cosa a la que ellos se oponían. Por su parte el emperador llegó a atribuir a lo que consideraba "oscura metafísica" de los ideólogos todos los males que estaba padeciendo Francia, y en 1812 les tuvo por responsables de una conspiración contra él.

Tal como lo empleaba Destutt de Tracy, el término "ideología" no ha de entenderse en el sentido en que hoy solemos hablar de ideologías. Nos acercaríamos más a aquel otro sentido pensando que el término significaba un estudio del origen de las ideas, de su expresión en el lenguaje y de su combinación en el raciocinio. Pero lo que de Tracy más estudió de hecho fueron las facultades humanas y sus operaciones. Estaba convencido de que éste era un estudio básico que contribuía a fundamentar debidamente ciencias como la lógica, la ética y la economía. Podemos, pues, decir que trató de desarrollar una ciencia de la naturaleza humana.

Hemos mentado la influencia de Condillac. Entiéndase bien, empero, que de Tracy rechazaba el reductivo análisis propuesto por Condillac. Recordemos que éste intentó probar que todas las operaciones mentales, como la enjuiciación y la volición, podían describirse como lo que llamaba él sensaciones transformadas. Dicho de otro modo, Condillac trató de enmendarle la plana a Locke reduciendo a fin de cuentas todas las operaciones de nuestra mente a sensaciones elementales y sosteniendo que las facultades humanas pueden ser reconstruidas, tal cuales, a partir de la sola sensación. Pero de Tracy opinaba que esto era un proceso artificial de análisis y reconstrucción, una explicación ingeniosa de cómo podrían haber sido las cosas... sin atender para nada a lo que cabría describir como la fenomenología de la conciencia. A su parecer, Condillac confundía unas veces lo que había que distinguir y separaba otras veces lo que debía unirse. En cualquier caso, a de Tracy le importaba más descubrir las facultades humanas

4. Cf. vol. VI de esta *Historia*, pp. 62 y ss.
5. Cf. ibid., pp. 38-44.
6. Cf. ibid., p. 58.

básicas según se revelaban a la observación directa y concreta, que no la génesis de las ideas y la discusión de si eran todas derivables de sensaciones.

Para de Tracy las facultades básicas son las de sentir, recordar, juzgar y querer. A la operación de juzgar cabe tenerla por el fundamento de la gramática (considerada ésta como el estudio de los signos que se emplean en el discurso) y de la lógica, que versa sobre los modos de obtener certeza en el juicio.[7] La reflexión sobre los efectos de la voluntad es la base de la ética, considerada principalmente como el estudio de los orígenes de nuestros deseos y de su conformidad o falta de ella con nuestra naturaleza, y es también la base de la economía, entendida ésta como investigación de las consecuencias de nuestras acciones en el hacer frente a nuestras necesidades.

Pasando por alto los detalles de la ideología, fijémonos en los dos puntos siguientes: Primero, al sentar las nociones fundamentales de la ideología, de Tracy se apartó del reductivo análisis de Condillac para dedicarse a la observación directa de sí mismo; desechó la hipotética reconstrucción de la vida psíquica del hombre a base de la sensación elemental y se puso a reflexionar en lo que, de hecho, percibimos que ocurre en nosotros cuando pensamos, hablamos y actuamos voluntariamente. Segundo punto: de Tracy mantuvo que si la psicología de Condillac, que solamente prestaba atención a la receptividad, fuese verdadera, nunca podríamos saber si existía un mundo exterior a nosotros. Se nos dejaría con el insoluble problema de Hume. De hecho, la base real de nuestro conocimiento del mundo exterior es nuestra actividad, nuestro movimiento, nuestra acción voluntaria que tropieza con resistencias.

Teniendo presentes estos puntos, resulta más fácil comprender cómo pudo influir de Tracy en Maine de Biran, que fue el precursor del que ha sido llamado movimiento espiritualista en la filosofía francesa del siglo XIX. Los ideólogos le ayudaron a desembarazarse del empirismo de Locke y Condillac y le estimularon a emprender su propio camino por el campo del pensamiento.

Merece la pena mencionar que Thomas Jefferson (1743-1826), que tenía una alta opinión de los ideólogos franceses, sostuvo correspondencia con Destutt de Tracy desde 1806 hasta 1826. En 1811 publicó Jefferson una traducción del comentario de De Tracy a la obra de Montesquieu *De l'esprit des lois*. Publicó también una edición del *Tratado de Economía Política* compuesto por de Tracy (1818).

2. François-Pierre Maine de Biran (1766-1824) había nacido en Bergerac e hizo los estudios de humanidades en Périgueux. A la edad de dieciocho años marchó a París y se enroló en la guardia real. Fue herido en 1789, y no mucho después de la disolución de la guardia, en 1791, se retiró al castillo de Grateloup, cerca de Bergerac, y dedicó un tiempo al estudio y a la reflexión. En

7. En lógica, de Tracy recalca la relación por la que una idea contiene otra. De ahí que no dé tanta importancia a las reglas lógicas y ponga en cambio de realce la necesidad de un examen directo de las ideas que uno emplea, para ver si efectivamente *a* contiene o implica *b*.

1795 fue designado administrador del departamento de la Dordoña, y en 1797 se le eligió miembro del Consejo de los Quinientos. En 1810, bajo Napoleón, fue nombrado miembro del *Corps législatif*, pero a finales de 1813 formó parte de un grupo que manifestó en público su oposición al emperador. Restaurada la monarquía, fue reelegido diputado por la Dordoña. En 1816 actuó de consejero de Estado y trabajó en varios comités.

En 1802 publicó Maine de Biran anónimamente un ensayo titulado *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (*Influencia del hábito sobre la facultad de pensar*), con el que ganó un premio del Instituto de Francia. Este escrito era una versión revisada de otro que había presentado ya al Instituto en 1800 y que, aunque no le granjeó el premio, había llamado la atención de los ideólogos Destutt de Tracy y Cabanis. En 1805 obtuvo otro premio con un ensayo en el que se ocupaba del análisis del pensamiento (*Mémoire sur la décomposition de la pensée*) y fue elegido miembro del Instituto. En 1812 recibió un galardón de la Academia de Copenhague por una *Mémoire sur les rapports du physique et du moral de l'homme* (*Memoria sobre las relaciones de lo físico y lo moral del hombre*). Ninguno de estos dos trabajos fue publicado por Maine de Biran. En cambio, en 1817 publicó, de nuevo anónimamente, un *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière*, y en 1819 redactó un artículo sobre Leibniz (*Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*) para la *Biographie universelle.*

Según se ve por lo que acabamos de decir, Maine de Biran apenas publicó nada él mismo: el ensayo de 1802, el *Examen* (ambos anónimos) y el artículo sobre Leibniz. Dio también al público algunos escritos sueltos, principalmente sobre cuestiones de política. Sin embargo, su obra es muy extensa, y parece ser que hacia el final de su vida estaba planeando componer algo más importante, una especie de tratado científico de la naturaleza humana o una antropología filosófica, incorporando versiones revisadas de los anteriores ensayos. Esta obra principal quedó inacabada, pero una gran parte de los materiales manuscritos [8] parece representar varias fases del intento de realización de su proyecto. Por ejemplo, el *Essai sur les fondements de la psychologie* (*Ensayo sobre los fundamentos de la psicología*), en el que de Biran estaba trabajando por los años 1811 y 1812, es, sin duda, una fase redaccional de la obra inconclusa.[9]

En 1841 Victor Cousin publicó una edición (incompleta) de los escritos de Maine de Biran en cuatro volúmenes.[10] En 1859 E. Naville y M. Debrit presentaron en tres volúmenes las *Oeuvres inédites de Maine de Biran.* En 1920 P. Tisserand comenzó la publicación de las *Obras completas* en XIV tomos (*Oeuvres de Maine de Biran accompagnées de notes et d'appendices*). Tisserand mismo llegó a publicar doce de los volúmenes (1920-1939). Los dos últimos fueron publicados por el profesor Henri Gouhier en 1949. Gouhier ha publi-

8. Se perdieron algunos de los materiales manuscritos, pero se conservó una gran parte.
9. Este *Ensayo*, tal como lo publicó E. Naville, era una compilación de varios manuscritos.
10. El cuarto volumen era la reimpresión de otro que Cousin había publicado ya en 1834.

cado también una edición del *Diario* de Maine de Biran en tres volúmenes (*Journal intime*, 1954-1957).

3. Por temperamento, Maine de Biran era muy propenso a la introspección y al diálogo consigo mismo. Y en su juventud, mientras estuvo en aquel retiro del castillo de Grateloup, se dejó influir poderosamente por Rousseau, considerado más como el autor de las *Confessions*, las *Rêveries du promeneur solitaire* y la *Profession de foi du vicaire savoyard* que como el expositor de la teoría del contrato social. "Rousseau me habla al corazón, pero a veces sus errores me afligen." [11] Por ejemplo, mientras que Maine de Biran simpatizaba con la idea de Rousseau de que el sentido o sentimiento íntimo nos mueve a creer en Dios y en la inmortalidad, rechazaba con decisión la modesta teología natural que proponía el *vicaire savoyard.* En lo concerniente al razonamiento, la única actitud adecuada era el agnosticismo.[12]

Otro punto en el que a Maine de Biran le parece que Rousseau yerra es el de la opinión de que el hombre es esencialmente o por naturaleza bueno. De lo cual no se sigue que Maine de Biran vea al hombre como esencialmente malo o como inclinado al mal por efecto de una Caída. Él piensa que el hombre tiene un impulso connatural a buscar la felicidad, y que la virtud es una condición indispensable para lograr la felicidad. Mas esto en modo alguno implica que haya que concluir que el hombre es virtuoso por naturaleza. Tiene, eso sí, el poder de hacerse virtuoso o vicioso. Y es la sola razón la que puede descubrir la naturaleza de la virtud y los principios de la moral. En otras palabras, Maine de Biran critica la teoría rousseauniana de la bondad natural del hombre, porque le parece que implica la doctrina de las ideas innatas. Y en realidad "todas nuestras ideas son adquisiciones".[13] No hay ideas innatas de lo verdadero y lo falso, de lo bueno y lo malo. Pero la ética puede establecerse por medio de la razón, por un proceso de raciocinio o de reflexión, es decir, basado en la observación o experiencia. Y esto es factible sin dependencia alguna de la fe religiosa.

Dada su idea de la razón, era natural que al tratar de desarrollar una ciencia del hombre Maine de Biran acudiese a la psicología "científica" contemporánea, que hacía profesión de basarse en hechos de experiencia. Además de Locke, los autores con que desde luego se podía entonces contar eran Condillac y Charles Bonnet (1720-1793). Pero Maine de Biran tardó poco en advertir lo extremadamente artificiosas que eran la reducción, por Condillac, de la vida psíquica del hombre a las sensaciones causadas desde fuera y la pretensión de reconstruir nuestras operaciones mentales a partir de semejante base. Por lo que fuese, a Condillac se le pasaba por alto el hecho evidente de que la sensación ex-

11. *Oeuvres*, I, p. 63. Las citas que hacemos aquí remiten a la edición de las *Oeuvres* hecha por Tisserand-Gouhier que hemos mentado más arriba.

12. Por esta época Maine de Biran era también muy anticlerical y no le agradaban las pretensiones de los teólogos de que poseen conocimiento de Dios y de su voluntad.

13. *Oeuvres*, I, p. 185.

teriormente causada afecta a un sujeto dotado de apetito e instinto. Dicho de otro modo, Condillac era un teórico que construía o inventaba una psicología siguiendo un método cuasi matemático y estaba perfectamente dispuesto a ignorar, por las buenas, el hecho evidentísimo de que en el hombre hay muchas cosas que no pueden explicarse en términos de lo que le viene del exterior.[14] En cuanto a Bonnet, de Biran primeramente le tenía en alto concepto y hasta puso una frase de él como epígrafe al comienzo de su ensayo sobre la *Influencia del hábito.*[15] Pero, igual que en el caso de Condillac, de Biran acabó viendo en Bonnet al constructor de una teoría insuficientemente basada en la evidencia empírica. Al fin y al cabo, Bonnet no había observado nunca los movimientos del cerebro y sus conexiones con las operaciones mentales.

De Condillac y Bonnet pasó Maine de Biran a Cabanis y a Destutt de Tracy. Cierto que Cabanis había hecho algunas afirmaciones de un materialismo bastante tosco, tales como su famoso aserto de que el cerebro segrega pensamiento lo mismo que el hígado segrega bilis. Pero estimaba que la imagen condillaciana de la estatua gradualmente provista de un órgano sensorial tras otro representaba una teoría sumamente inadecuada y unilateral de la génesis de la vida mental del hombre. Para Cabanis, el sistema nervioso, las sensaciones internas u orgánicas, la constitución fisiológica heredada y otros factores pertenecientes a la "estatua" misma eran muy importantes. Cabanis era, sí, reduccionista, en el sentido de que trataba de hallar bases fisiológicas para todas nuestras operaciones mentales; pero estudiaba cuidadosamente los datos empíricos de que se disponía, e intentaba explicar la actividad humana, la cual difícilmente podría ser explicada en términos de la estatua-modelo de Condillac. En cuanto a de Tracy, indica Maine de Biran en la introducción a su ensayo sobre la *Influencia del hábito*: "Yo divido todas nuestras impresiones en *activas* y *pasivas*" [16] y en una nota rinde tributo a de Tracy por ser el primer autor que ha visto claramente la importancia de nuestra facultad de movernos o "motilidad" (*motilité*), como de Tracy la llamó. Por ejemplo, de Tracy comprendió que el juicio acerca de la existencia real de una cosa o de nuestro conocimiento de la realidad exterior era inexplicable sin la experiencia de la resistencia, la cual presuponía ya la "motilidad".

En fin, que Maine de Biran reaccionó contra la psicología de Condillac a base de fijarse en la actividad humana. "Soy *yo* quien se mueve o quien *quiero* moverme, y *yo* también quien soy movido. He aquí los dos términos de la relación que hacen falta para fundar el primer simple juicio de personalidad: *yo*

14. Condillac se resistía a admitir diferencia alguna entre el análisis filosófico y el matemático.

15. "¿Qué son los movimientos del alma sino eso, movimientos y repeticiones de movimientos?" Bonnet subrayaba así la relación entre las operaciones mentales y los movimientos que se producen en el cerebro. Pero la cita da una idea muy inadecuada de la antropología de Bonnet. Él creía, por ejemplo, que el alma sobrevive a la muerte del cuerpo.

16. *Oeuvres*, II (1954), p. 20. La referencia a de Tracy está en la p. 22, nota 1.

soy." [17] Maine de Biran está repitiendo en un sentido real el convencimiento de Rousseau, que en la primera parte de su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* afirmó rotundamente que el hombre difiere de los animales por ser un agente libre. Pero entre los psicólogos fisiologistas de Biran ha sido estimulado por los escritos de los ideólogos. Y era natural que, cuando presentó la versión revisada de su primer ensayo ganador de un premio, Cabanis y de Tracy, que estaban entre los jueces, acogieran con calurosa bienvenida al concursante y su trabajo.

Sin embargo, aunque los ideólogos miraron a Maine de Biran como a uno de ellos, nuestro pensador llegó en seguida a la conclusión de que Destutt de Tracy no había sabido explotar su propio añadido a la psicología de Condillac, esto es, la idea del poder activo del hombre. En un principio tal vez se viera de Biran a sí mismo como el corrector de las concepciones de los ideólogos allí donde éstos tendían a recaer en la psicología condillaciana, pero después se fue apartando gradualmente de la tradición reduccionista, a la que los ideólogos pertenecían de hecho, a pesar de las mejoras que introdujeron en ella. Su *Memoria sobre la descomposición del pensamiento*, con la que gana un premio en 1805, la escribe de Biran todavía como ideólogo; pero ya pregunta si no habría que distinguir entre ideología objetiva e ideología subjetiva. Una ideología objetiva se basaría principalmente "en las relaciones que vinculan el ser sensitivo a las cosas externas, respecto a las cuales se halla situado en una relación de esencial dependencia, ya por las impresiones afectivas que de ellas recibe, ya por las imágenes que de ellas *se forma*".[18] La ideología subjetiva, "encerrándose en la conciencia del sujeto *pensante*, trataría de penetrar las íntimas relaciones que él tiene consigo mismo en el libre ejercicio de sus actos intelectuales".[19] No niega de Biran la importancia de la psicología fisiologista. Ni es su intención refutar a Cabanis o desechar sus obras. Pero está convencido de que hace falta algo más, algo que cabe describir como la fenomenología de la conciencia. El yo se experimenta a sí mismo en sus operaciones; y podemos darnos a una reflexión en la que el conocedor y lo conocido son una misma cosa.

Quizá suene esto como si Maine de Biran estuviera empeñado en reintroducir el concepto metafísico del sujeto o propio yo como sustancia, la sustancia pensante de Descartes. Pero él hace hincapié en que no es nada de esto lo que se propone. El esfuerzo muscular, vale decir, el esfuerzo querido, voluntario, es un hecho primitivo. Y la existencia real del ego o propio yo se constata "en la apercepción del esfuerzo, del que uno mismo se siente sujeto o causa".[20] Ciertamente nos es difícil pensar o hablar acerca del ego o propio yo sin distinguirlo del esfuerzo voluntario o la acción como se distingue la causa del efecto. Sin embargo, no debemos dejarnos inducir por el metafísico a postular un yo que sea como

17. Ibid., p. 22.
18. *Oeuvres*, III, I, p. 41.
19. Ibid., pp. 40-41.
20. Ibid., p. 216.

una *cosa*, un alma "que exista antes de actuar y que pueda actuar sin conocer sus actos, sin conocerse a sí misma".[21] Con el esfuerzo querido, voluntario, surge en el ser humano la apercepción o conciencia, y con ésta la existencia *personal* en cuanto distinta de la existencia de un ser meramente senciente. "El hecho de un poder de acción y de *volición* propio del ser pensante le es, sin duda, tan evidente a éste como el hecho mismo de su propia existencia; en realidad, el uno no difiere del otro." [22] Y "aquí está el ser sensitivo sin *ego*; ahí comienza una *personalidad* constante, y con él, con el *yo*, empiezan a darse todas las facultades de la inteligencia y del ser moral".[23] En otras palabras, que la conciencia no puede ser explicada simplemente en términos de "sensaciones transformadas" como se lo figuró Condillac. Se ha de recurrir al esfuerzo voluntario, a la actividad humana que encuentra resistencia. Y si se pregunta por qué entonces la personalidad no es intermitente, presente tan sólo en el momento en que realizamos el esfuerzo voluntario, de Biran contesta que es erróneo suponer que tales esfuerzos ocurran sólo ocasionalmente o de vez en cuando. De una forma u otra, el esfuerzo es continuo durante la existencia vígil y está en la base de la percepción y del conocimiento.

Quizá pueda decirse que mediante un proceso de reflexión, primero sobre la psicología de Condillac y Bonnet, después sobre la de Cabanis y de Tracy, llega Maine de Biran a reafirmar aquello de Rousseau de que el hombre se diferencia de los animales por ser un agente libre. Pero hemos de añadir que la reflexión sobre la psicología contemporánea la efectúa de Biran siempre a la luz de los hechos, de los fenómenos, tal como él los ve. En su opinión, los ideólogos han tenido en cuenta hechos para los que Condillac estuvo ciego, o cuyo significado, al menos, no comprendió bien. Y se remite a Cabanis y a de Tracy como a quienes convienen en que el ego o yo reside exclusivamente en la voluntad.[24] Mas de aquí no se sigue en modo alguno que Maine de Biran se sienta de acuerdo con los ideólogos. Pues a medida que se ha venido percatando reflexivamente de la distancia que ahora le separa de Condillac, ha ido llegando, de rechazo, a la conclusión de que de Tracy, en vez de explotar o desarrollar sus propias intuiciones, ha estado retrocediendo y reincidiendo en tesis inaceptables. Por mucho que Maine de Biran se considere a sí mismo heredero de los ideólogos, sus cartas atestiguan su creciente convicción de que sus sendas divergen.

4. Las ideas expresadas en la *Memoria sobre la descomposición del pensamiento* fueron reelaboradas en el manuscrito del *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología*, que Maine de Biran llevó consigo a París en 1812. En este ensayo, metafísica, en el sentido en que es aceptable para el autor, es realmente lo mismo que psicología reflexiva. Si entendemos por metafísica el estudio de las cosas en

21. Ibid., p. 127.
22. Ibid., p. 178.
23. Ibid.
24. Ibid., p. 180.

sí (de los *noumena*, para emplear la terminología kantiana), de las cosas mismas, aparte de su aparecer en nuestra conciencia, la metafísica queda excluida. Lo cual significa que la filosofía no puede proporcionar conocimiento del alma como de una substancia "absoluta", que exista aparte de la conciencia. En cambio, si por metafísica se entiende la ciencia de los "fenómenos internos" [25] o la ciencia de los datos primitivos del sentido íntimo (*sens intime*), entonces no sólo es posible sino necesaria. La metafísica así entendida revela la existencia del sujeto como activo ego o yo en la relación del esfuerzo voluntario que encuentra resistencia. Además el sujeto se percibe a sí mismo como un poder o una fuerza activa que encuentra una serie de resistencias, y se percibe como yo idéntico en cuanto que es un sujeto en relación al mismo organismo.

Puede dar la impresión de que Maine de Biran sostiene, en definitiva, que el yo se percibe intuitivamente a sí mismo como una substancia. Pero en realidad lo que dice es que el yo es consciente de sí como causa. "Sobre la base del hecho primitivo del sentido íntimo, se puede uno mismo asegurar de que todo fenómeno relativo a la conciencia, toda modalidad en que el *yo* participa o a la que se une él mismo de alguna manera, incluye necesariamente la idea de *causa*. Esta causa es *yo* si el modo es activo y es percibido como el resultado actual de un esfuerzo querido; es *no-yo* si es una impresión pasiva, que se siente como opuesta a ese esfuerzo o como independiente de cualquier ejercicio de la voluntad." [26] O sea, que es fundamental la apercepción del ego o *yo* como agente causal. El concepto del alma como substancia "absoluta", que exista aparte de esta conciencia del yo, es una abstracción. Al mismo tiempo, Maine de Biran trata de incluir la conciencia de la identidad personal en la intuición de la eficiencia causal.

Parte del *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología* parece que estaba ya a punto para su publicación cuando Maine de Biran llegó a París en 1812. Pero en conversaciones y correspondencia con sus amigos, entre los que se contaban Ampère,[27] Dégerando [28] y Royer-Collard,[29] se convenció de que debía dedicar más atención al desarrollo de sus ideas. Y el resultado fue que nunca acabó ni publicó la obra.

Si la existencia del ego o sujeto como causa activa se intuye inmediatamente, es natural que se conciba que esta causa persiste, al menos como causa virtual, aun cuando no se tenga conciencia actual de su eficiencia causal en el esfuerzo voluntario. Y en tal caso es natural concebirla como una substancia, a condición tan sólo de que el concepto de substancia se interprete en términos de

25. *Oeuvres*, VIII, p. 270.
26. *Oeuvres*, IX, p. 335..
27. André-Marie Ampère (1775-1836), físico y matemático, fue autor de una *Teoría matemática de los fenómenos electromagnéticos, deducida solamente a partir de la experiencia* (1827) y de un *Ensayo sobre la filosofía de la ciencia* (1834).
28. Marie-Joseph Dégerando (1772-1842) perteneció al grupo de los ideólogos y fue autor de una *Teoría de los signos* (1800).
29. En el próximo capítulo haremos más referencias a Pierre-Paul Royer-Collard, profesor de la Sorbona.

fuerza activa o causalidad y no como sustrato inerte. Así que no hay por qué sorprenderse de que Maine de Biran escribiera a Dégerando diciéndole que "cree" en el sujeto o ego metafenoménico. "Si me preguntareis por qué o con qué fundamento lo *creo*, os responderé que estoy hecho de tal manera que me es imposible no tener esta persuasión, y que sería preciso cambiar mi naturaleza para que cesara de tenerla." [30] En otras palabras, nosotros *percibimos* o intuimos el ego o yo como una causa o fuerza que actúa en nuestras relaciones con las cosas concretas, y tenemos una tendencia natural e irresistible a *creer* en su existencia metafenoménica o nouménica como permanente fuerza sustancial que existe aparte de la apercepción actual. Lo fenoménico es objeto de intuición, mientras ue lo nouménico o "absoluto" es objeto de creencia. Expresándolo de otro nodo: el sujeto o yo que se revela en el esfuerzo voluntario es "la manera fenoménica de manifestarse mi alma a la visión interior".[31]

En el *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología* Maine de Biran concebía la metafísica como la ciencia de los principios, principios que buscaba y hallaba en los hechos primitivos o datos intuitivos básicos. Ahora está buscando principios fuera de los objetos de intuición. Pues el ego o yo de la conciencia es considerado como la manifestación fenoménica de un alma substancial, nouménica, del "absoluto" que en la relación consciente aparece como el sujeto activo. Cabe preguntar, por tanto, si la existencia del yo nouménico, que es objeto de creencia y no de conocimiento, es algo inferido. De hecho, Maine de Biran en este contexto habla a veces de "inducción" y también de "deducción". Pero lo que parece querer decir es que tal creencia es el resultado de un movimiento espontáneo de la mente más bien que una operación inferencial que se haga deliberadamente. "El espíritu del hombre, que no puede conocer o concebir nada sino bajo ciertas relaciones, aspira siempre a lo absoluto y a lo incondicional." [32] Esta aspiración puede parecer que equivale a un rebasar las fronteras del conocimiento para sumirse en la esfera de lo incognoscible. Pero de Biran se pregunta también si "del hecho de que no pueda concebirse un acto o su resultado fenoménico sin concebir un ser en sí por el que el acto es producido, no se sigue necesariamente que la relación de causalidad incluye la noción de substancia".[33] En cualquier caso, la metafísica parece rebasar los límites de un estudio de los hechos primitivos o datos de la intuición o sentido íntimo y abarcar también la reflexión sobre las condiciones metafenoménicas de esos hechos.

Para llegar a sus nuevas ideas le estimularon a Maine de Biran, además de la conversación y la correspondencia con sus amigos, las reflexiones sobre las obras de filósofos eminentes tales como Descartes, Leibniz y Kant. Según hemos visto, su filosofar se incardinó primero durante algún tiempo en la tradición

30. *Oeuvres*, X, p. 26.
31. Ibid., pp. 312-313.
32. *Oeuvres*, X, p. 95, nota 1.
33. *Oeuvres*, XI, p. 272.

de Francis Bacon, Locke, Condillac y Bonnet. Y acudía muy poco a los defensores de la teoría de las ideas innatas o a los que trataban de probar la existencia de realidades metafenoménicas. Sin embargo, con el tiempo llegó a convencerse de que en Descartes y en Leibniz había más de lo que él se había imaginado, y aunque parece ser que no tuvo un conocimiento de primera mano de los escritos de Kant, adquirió en fuentes secundarias alguna familiaridad con el pensamiento del filósofo alemán y fue claramente influido por él.

En la medida en que el *Cogito, ergo sum* (Pienso, luego existo) de Descartes pudiera entenderse que expresa no una inferencia sino una aprehensión intuitiva de un hecho primitivo o dato de conciencia, Maine de Biran llegó a apreciar la intuición cartesiana. Naturalmente él prefería la fórmula *Volo, ergo sum* (Quiero, luego existo), puesto que opinaba que el yo consciente surgía en la expresión del esfuerzo voluntario al encontrar resistencia. Pero ciertamente pensaba que la existencia del ego se daba en su aparecer en la conciencia como agente causal. Ahora bien, la existencia del sujeto o ego que se daba como una realidad fenoménica era precisamente su existencia "para sí mismo", como sujeto activo, es decir, dentro de la conciencia o apercepción. El grave error de Descartes, en opinión de Maine de Biran, fue que confundió el yo fenoménico con el yo nouménico o sustancial. Pues del *Cogito, ergo sum* Descartes sacó conclusiones acerca del ego o yo "en sí", saliéndose con ello de la esfera de los objetos del conocimiento. En cambio Kant evita la confusión mediante su distinguir entre el yo de la apercepción, el ego fenoménico o que aparece y existe para sí mismo, y el nouménico, principio substancial. No es que la posición de Maine de Biran coincida en todo con la de Kant. Así, mientras que para Kant el libre agente presupuesto por la elección moral a la luz del concepto de obligación era el yo nouménico, para Maine de Biran la libertad es, digámoslo en lenguaje bergsoniano, un dato inmediato de la conciencia, y el libre agente causal es el yo fenoménico. Mas esto no quita el que de Biran vea alguna afinidad entre su idea del alma permanente como objeto de creencia más que de conocimiento y la idea kantiana del yo nouménico. Afirma, por ejemplo, que "lo relativo supone algo que preexiste absolutamente, pero como este absoluto deja de serlo y asume por fuerza el carácter de relativo en cuanto llegamos a tener conocimiento directo de él, implica contradicción decir que nosotros tenemos algún conocimiento positivo o alguna idea del *absoluto*, aunque no podamos dejar de creer que existe o dejar de admitirlo como un primer dato inseparable de nuestro espíritu, preexistente a todo nuestro *conocimiento*".[34] Decir esto es inclinarse del lado de Kant más que del de Descartes.

Pero Maine de Biran no se contenta con postular un "absoluto" que exista con independencia de la conciencia actual y sostener que acerca de él no se puede decir sino que existe o que nosotros creemos que existe. Después de todo,

34. *Oeuvres*, X, p. 124.

¿cómo podemos afirmar la existencia de algo cuando somos incapaces de decir *qué* es eso que se supone que existe? Aquí viene Leibniz en ayuda de nuestro pensador. Volviendo a concebir la sustancia en términos de fuerza, se entiende más fácilmente que el alma substancial se manifiesta en la conciencia, a saber, como el sujeto activo en la relación de la conciencia, y que el concepto requerido para pensar el alma, o sea, el concepto de substancia, está incluido en la explicitación de la experiencia interior de la actividad causal o eficiencia. Con ello se amplía al campo de la "metafísica", y Maine de Biran puede decir que "Kant yerra cuando niega al entendimiento el poder de concebir algo más allá de los objetos *sensibles*, o sea, fuera de las cualidades que constituyen esos objetos sensibles, y cuando sostiene que las cosas en sí son incognoscibles por medio del entendimiento".[35]

5. La idea de ver en el yo fenoménico la automanifestación de un "absoluto" o alma substancial puede sugerir la idea de ver todos los fenómenos como manifestaciones del Absoluto o a Dios como su último fundamento o como la causa de su existencia. Pero aunque Maine de Biran llegó de hecho a considerar todos los fenómenos como relacionados con Dios, no parece probable que hubiese llegado a esta posición de no haber sido por su natural meditativo y orientado hacia la religiosidad, y por la necesidad que de Dios sentía. El *argüir*, al modo de la metafísica tradicional, de los fenómenos internos al yo nouménico y de los fenómenos externos, o de todos los fenómenos, al Absoluto o Incondicionado, era realmente ajeno a su mentalidad.[36] Se trataba, más bien, de una especie de ampliación de la idea que de Biran se hacía de la vida interior del hombre. Así como acabó viendo en el yo (*moi*) de la conciencia el alma substancial que se manifiesta a sí misma en una relación y con ello se ofrece al conocimiento, de parecido modo llegó a ver en ciertos aspectos de la vida del hombre una manifestación de la realidad divina. Y según fue avanzando en edad, su filosofía fue ganando en hondura religiosa. Pero siguió siendo siempre un filósofo de la vida interior del hombre. Y el cambio en su perspectiva filosófica fue expresión de un cambio en sus reflexiones sobre esa vida interior, no una repentina conversión a la metafísica tradicional.

Ya se ha hecho referencia a lo que insistió de Biran, durante su retiro en Grateloup, en el tema de que no es necesario creer en Dios para llevar una vida moral, sino que el hombre tiene en sí la fuerza que se necesita para vivir moralmente. Un ateo puede muy bien reconocer valores morales y procurar realizarlos con sus acciones. A de Biran le influyó el estoicismo; admiraba a sus héroes, tales como Marco Aurelio; pero naturalmente puso en conexión sus ideas éticas con su psicología en la medida en que esto era posible. El fin o meta es la felici-

35. *Oeuvres*, XI, p. 284.

36. De hecho, en una fecha temprana había dicho Maine de Biran que él creía que el mundo era gobernado por una inteligencia divina. Pero se trataba de una convicción espontánea o del sentido íntimo (*le sens intime*) más bien que de un argumento cosmológico al estilo tradicional.

dad, y una condición para alcanzarla es que el hombre consiga armonizar y equilibrar sus potencias o facultades. Esto significa, de hecho, que el activo sujeto pensante de la conciencia ha de regir o gobernar los apetitos o impulsos de aquella parte de la naturaleza del hombre que es presupuesto necesario para la vida consciente. Dicho de otro modo, la razón deberá regir los impulsos del sentido. Para dar contenido, empero, a las ideas de virtud y vicio, hemos de considerar al hombre en sus relaciones sociales, al hombre influyendo en los demás hombres y siendo a su vez influido por la sociedad. "Del sentimiento de la acción libre y espontánea que, de suyo, no tendría límites, se deriva lo que llamamos *derechos.* De la necesaria reacción social, que sigue a la acción del individuo y no se conforma exactamente a ella (pues los hombres no son como las cosas materiales, que reaccionan sin actuar u originar acción), y que a menudo se anticipa a ella, forzando al individuo a coordinar su actuación con la de la sociedad, surgen los deberes. El sentimiento de obligación (deber) es el sentimiento de esa *coerción* social de la que todo individuo sabe bien que le es imposible librarse." [37]

Sin embargo, Maine de Biran fue cobrando cada vez más conciencia de las limitaciones de la razón y la voluntad humanas cuando se las deja a sí mismas. "Esta moral estoica, aun siendo tan sublime, es contraria a la naturaleza del hombre en la medida en que tiende a poner bajo el dominio de la voluntad afectos, sentimientos o causas de excitación que no dependen de ella en modo alguno, y en cuanto que anula una parte del hombre de la que éste no se puede apartar. La razón sola es impotente para suministrar a la voluntad los motivos o principios de la acción. Es menester que estos principios dimanen de una fuente superior." [38] A los dos niveles de la vida humana que ha distinguido ya, el de la vida del hombre como animal, como ser sensitivo, y el de la vida del hombre precisamente como hombre, es decir, como sujeto consciente, pensante y libre, Maine de Biran se ve así llevado a añadir un tercer nivel, otra dimensión: la vida del espíritu, que se caracteriza por el amor comunicado por el Espíritu divino.[39]

La concepción de los tres niveles de la vida humana cabe expresarla de esta manera: al hombre le es posible permitir que su personalidad y su libertad se hundan en el abandono "a todos los apetitos, a todos los impulsos de la carne".[40] En tal caso el hombre se vuelve pasivo, cede y se entrega a su naturaleza animal. Al hombre le es posible, por el contrario, mantener, o al menos tratar de mantener, el nivel al cual "ejerce todas las facultades de su naturaleza humana, al cual desarrolla su energía moral, luchando contra los desenfrenados

37. *Journal* (H. Gouhier), I, p. 87. La interpretación del sentimiento de obligación en términos de presión social reaparece en la teoría de Bergson de la "moral cerrada".
38. *Journal*, II, p. 67.
39. Se habla de los tres niveles en el *Journal* (por ejemplo en las anotaciones de diciembre de 1818, II, p. 188, y de octubre de 1823, II, pp. 389 y ss.), así como en los *Nuevos ensayos de antropología* (*Oeuvres*, XIV) cuya tercera parte está dedicada a tratar la vida del espíritu.
40. *Oeuvres*, XIV, p. 369.

apetitos de su naturaleza animal [...]".[41] Y, finalmente, al hombre le es posible también elevarse al nivel de la "absorción en Dios",[42] al nivel en que Dios es para él todo en todas las cosas. "El yo (le *moi*) está entre estos dos términos." [43] Es decir, el nivel de la existencia personal y autosuficiente está entre el nivel de la pasividad, del autoabandonarse al impulso del sentido, y el nivel de la pasividad que implica el vivir en Dios y bajo su influjo. Pero el segundo nivel está ordenado al tercero, a la divinización del hombre.

Si se examina ante todo la psicología expuesta en la *Memoria sobre la influencia del hábito* y se consideran después las ideas que constan en el *Diario* de 1815 en adelante, o en escritos de De Biran tales como los *Nuevos ensayos de antropología*, tal vez se saque la impresión de que en la mente del autor se ha producido un cambio enorme y de que aquel ideólogo, tan influido por el pensamiento de la Ilustración, ha pasado a convertirse en un platónico y un místico. Hasta cierto punto, tal impresión estaría justificada. Ciertamente hubo una serie de cambios.[44] Al mismo tiempo, importa mucho comprender que cuando Maine de Biran concibió y desarrolló la idea de la vida del espíritu, más que rechazar sus teorías psicológicas anteriores, lo que hizo fue añadirles algo. Por ejemplo, no rechazó su teoría de la conciencia como relación, ni su tesis de que la vida del sujeto consciente libre y activo es la peculiar del hombre y es el nivel en que surge la existencia personal. Después vino a creer que, así como hay una pasividad que es presupuesto o condición para la vida consciente, así también hay una receptividad por encima del nivel de la existencia personal autosuficiente, una receptividad respecto a la influencia divina, que se manifiesta, por ejemplo, en la experiencia mística y en la atracción que ejercen los grandes ideales del bien y de la belleza de que habla Platón y que constituyen los modos de manifestarse el Absoluto divino.

Claro que, al hablar de un "añadido", hemos de reconocer que éste implica un perceptible cambio de perspectiva. Pues la vida del sujeto autónomo, que según el *philosophe* del siglo XVIII era la vida más elevada para el hombre, queda ahora subordinada a la vida del espíritu, en la que el hombre depende en su interior de la acción divina.[45] Evidentemente de Biran se da perfecta cuenta del cambio de perspectiva. Así, en un pasaje que se cita a menudo, observa que él se pasó su juventud estudiando "la existencia individual y las facultades del propio yo (*moi*) y las relaciones, basadas en la pura *conciencia*, de este yo con las sensa-

41. Ibid., p. 370.
42. Ibid., p. 369.
43. *Journal*, II, p. 188.
44. Estos cambios están admirablemente expuestos en *Les conversions de Maine de Biran* (París, 1948) por el profesor H. Gouhier, quien se toma también el trabajo de ilustrar los elementos de continuidad en el pensamiento de nuestro filósofo.
45. Maine de Biran escribe acerca de la absorción del yo en Dios, de que la autoconciencia del sujeto se anega en la percatación de Dios o del divino influjo. Pero pone en claro que se está refiriendo a la absorción mística en un sentido *psicológico*, y que no quiere decir que el alma sustancial se identifique ontológicamente con Dios.

ciones externas o internas, las ideas y todo lo que es *dado* al alma o a la sensibilidad y recibido por los órganos, los diferentes sentidos, etc.".[46] Y dice a continuación que ahora da "la primacía de la importancia a las relaciones con Dios y con la sociedad de sus semejantes".[47]

Pero en la misma anotación del *Diario* dice también Maine de Biran que todavía sigue creyendo que "un cabal conocimiento de las relaciones entre el *yo* (*moi*)o el alma del hombre y el ser humano entero (la persona concreta) debería preceder, en el orden del *tiempo* o del estudio, a todas las investigaciones sobre las dos relaciones primeras".[48] Más aún, "es la *psicología* experimental o una ciencia al comienzo puramente reflexiva la que deberá conducirnos, en el debido orden, a determinar nuestras relaciones morales con el supremo ser infinito, del que procede nuestra alma y al que tiende a retornar mediante el ejercicio de las más sublimes facultades de nuestra naturaleza".[49] En otras palabras, el estudio psicológico del ego constituye la base para la reflexión que haya de hacerse en las esferas ética y religiosa, y el método que hay que emplear constantemente es lo que de Biran llama "psicología experimental", aunque sería preferible llamarlo "psicología reflexiva". El punto de partida lo constituyen todos los fenómenos de la vida interior del hombre. Refiriéndose a la vida del espíritu afirma de Biran que "la tercera división, la más importante de todas, es aquella que la filosofía se ha sentido hasta ahora obligada a dejar para las especulaciones del misticismo, aunque también se la puede reducir a hechos de observación, tomados, verdad es, de una naturaleza elevada por encima de los sentidos, pero no totalmente ajena al *espíritu* que conoce a Dios y se conoce a sí mismo. Esta división comprenderá, pues, los hechos o los modos y actos de la vida espiritual [...]".[50] Conjeturamos que bajo el título de "psicología experimental" incluye de Biran un estudio psicológico de los efectos fenoménicos o del influjo de lo que los teólogos han llamado la gracia divina.

Se ha pretendido que de Biran se convirtió del estoicismo al platonismo más que al cristianismo, y que si bien la meditación de una literatura como la *Imitación de Cristo* y los escritos de Fénelon le trajo ciertamente más cerca del cristianismo, fue mucho más atraído por la idea del Espíritu Santo que por la de Cristo como Hijo de Dios en un sentido único. Parece que hay bastante porción de verdad en esta discutida tesis. Sin embargo, en sus últimos escritos expresa de Biran el convencimiento de que la religión cristiana es "la única que revela al hombre una tercera vida, superior a la de la sensibilidad y a la de la razón o de la voluntad humana. Ningún otro sistema de filosofía se ha elevado a tanta altura".[51] En todo caso, lo cierto es que el otrora agnóstico de Grateloup murió

46. *Journal*, II, p. 376.
47. Ibid.
48. Ibid., pp. 376-377. Las dos relaciones primeras son las relaciones con nuestros semejantes y con Dios.
49. Ibid., p. 377.
50. *Oeuvres*, XIV, p. 223.
51. Ibid., p. 373.

como católico, aun cuando quizá su religión haya sido un cristianismo platonizante.

Maine de Biran no fue un pensador sistemático en el sentido del que crea un sistema filosófico desarrollado. Pero ejerció muy considerable influencia sugeridora y estimulante en la psicología y en el movimiento filosófico que, pasando por Ravaisson y Fouillée, culmina en Bergson y se conoce como movimiento o corriente de pensamiento espiritualista.[52] En el plano religioso, el tipo de apologéticas "desde la interioridad del hombre", representadas, por ejemplo, por Ollé-Laprune y luego por Blondel tuvo alguna deuda con Maine de Biran. Sino que la influencia de éste, haciéndose sentir más por la vía del estímulo a la reflexión personal en diversos campos (tales como la psicología de la volición, la fenomenología de la conciencia, el concepto de causalidad y la experiencia religiosa) que no mediante la creación de discípulos, está tan difundida y mezclada con otras influencias que se requieren estudios especializados para rastrear sus sutiles huellas.

52. En este punto advierte Copleston al lector que el movimiento espiritualista no tiene nada que ver con el "spiritualism in the ordinary English sense of the term", es decir, con lo que nosotros, con vocablo distinto, llamamos espiritismo, o con las creencias vulgares en duendes, aparecidos, fantasmas, espectros y demás "espíritus" imaginarios. (*N. del T.*)

Capítulo III

EL ECLECTICISMO

Significado de este término. — Royer-Collard. — Cousin. — Jouffroy.

1. Maine de Biran se inspiró en diversas fuentes. Tenía plena conciencia de ello, y por algún tiempo defendió en cierto modo lo que llamaba la prudencia del eclecticismo. Ahora bien, cuando se hace referencia a los eclécticos en la filosofía francesa durante la primera mitad del siglo XIX, se alude ante todo a Royer-Collard y a Cousin, más que a Maine de Biran. Verdad es que de Biran era amigo de Royer-Collard y que Cousin publicó una edición de sus escritos. También es verdad que a Royer-Collard y a Cousin puede considerárseles representativos del movimiento espiritualista cuyo iniciador en la filosofía francesa posterior a la Revolución fue de Biran. Pero la influencia de éste sólo llegaría a ser muy notoria bastante más tarde, en los campos de la psicología y de la fenomenología, mientras que Cousin desarrolló una filosofía explícitamente ecléctica, que constituyó durante algún tiempo una especie de sistema académico oficial y luego fue en seguida olvidada. Cousin disfrutó en vida de una fama incomparablemente mayor que la que nunca había tenido de Biran; pero su prestigio declinaba ya cuando el de De Biran empezó a ir en aumento. Y mientras que a Royer-Collard y a Cousin se les conoce específicamente por su eclecticismo, Maine de Biran es conocido por su reflexión sobre la conciencia humana.

Dar una definición precisa del eclecticismo no es tarea fácil. El término, en su raíz, tiene una significación suficientemente clara. Se deriva de un verbo griego (*eklegein*) que quiere decir "escoger" o "elegir" algo. Y, en general, filósofos eclécticos son aquellos que seleccionan o eligen entre las doctrinas de diferentes escuelas o sistemas las que a ellos les parecen bien y las combinan. El presupuesto de un proceder así es, obviamente, que cada sistema filosófico expresa, o es probable que exprese, alguna verdad o varias verdades, o algún aspecto de la realidad, o alguna perspectiva o manera de ver el mundo o la vida humana que es menester que sea tomada en cuenta en una síntesis que pretenda

abarcarlo todo.[1] Pero las implicaciones de semejante presuposición pueden ser o no ser comprendidas íntegramente. En un extremo están los filósofos que, careciendo de la fuerza del pensamiento original, creador, adoptan como táctica un sincretismo: se dedican a combinar o yuxtaponer doctrinas lógicamente compatibles (a su parecer, al menos), tomándolas de diferentes escuelas o tradiciones, pero sin tener una idea muy clara de los criterios que se están siguiendo y sin lograr, por lo tanto, dar al conjunto resultante una unidad orgánica. A tales filósofos es a los que les corresponde propiamente el apelativo de "eclécticos". En el otro extremo están aquellos filósofos que, como Aristóteles y Hegel, ven el desarrollo histórico de la filosofía como el proceso por el que el pensamiento filosófico más cabalmente puesto al día y más adecuado a su época, o sea, su propio sistema de filosofía, cobra ser, subsumiendo en sí todas las intuiciones de los pensadores pretéritos. Calificar a tales filósofos de eclécticos sería desacertado. El que un filósofo beba su inspiración en varias fuentes no le convierte sin más en un ecléctico. Y si sólo por eso se le llama también ecléctico, el significado del término resultará tan amplio que su utilidad será ya escasa. Probablemente convendrá más reservarlo para designar a aquellos filósofos que combinan o yuxtaponen sin ton ni son doctrinas tomadas de diversas fuentes, sin crear con ellas una unidad doctrinal orgánica. Porque si un filósofo consigue esto último a base de juntar consistentemente principios fundamentales e ideas profundas, habrá construido un sistema reconocible, que es algo más que una colección de doctrinas yuxtapuestas.

Claro que puede haber casos discutibles. Por ejemplo, el de quien escogiendo de varios sistemas los elementos que en su opinión poseyeran valor de verdad pensase haberlos fusionado debidamente y haberles dado unidad orgánica, en tanto que sus críticos podrían estar convencidos de que su pretensión era injustificada y de que él no era más que un ecléctico. En tal caso, los críticos estarían dando al término "eclecticismo" el sentido que proponíamos líneas arriba como el más apropiado. Cousin, por su parte, se proclamó ecléctico y trató después de distinguir entre el eclecticismo según él lo entendía y la mera yuxtaposición de ideas tomadas de sistemas diferentes. Pero aunque él intentó crear un sistema unificado, sus pretensiones de haberlo conseguido han sido objeto de persistentes críticas.

Se ha dicho con frecuencia que el eclecticismo francés representaba, o por lo menos estaba muy vinculado a, una actitud política. Esto no es simplemente expresión de la general tendencia a interpretar los movimientos filosóficos con categorías políticas. Aquí hay algo más. Los dirigentes del eclecticismo actuaron y se comprometieron en política. Creían deseable una constitución que combi-

1. Leibniz expresó esta idea sugiriendo que todo sistema era verdadero en lo que afirmaba pero falso en lo que negaba. Dicho con otras palabras, los filósofos originales han visto algo de lo que había por ver, pero cada uno de ellos no ha visto todo lo que podía verse.

nara todos los elementos valiosos de la monarquía, la aristocracia y la democracia. En otras palabras, eran partidarios de la monarquía constitucional. Por un lado se oponían no sólo a cualquier afán de retorno de la monarquía absoluta sino también al gobierno de Napoleón como emperador. Por otro lado, eran opuestos a quienes pensaban que la Revolución no había ido hasta donde debiera y que hacía falta renovarla y ampliarla. Se ha dicho de ellos que fueron los representantes de un espíritu de compromiso burgués. Ellos mismos estaban persuadidos de que su teoría política era la expresión de un sano eclecticismo, de una capacidad para discernir los elementos valiosos que hay en sistemas contrapuestos y para combinarlos de modo que formaran una estructura sociopolítica viable.

En la esfera religiosa su actitud era similar: se oponían al materialismo, al ateísmo y al sensismo de Condillac. Al mismo tiempo, mientras creían en la libertad religiosa y no deseaban ver a la Iglesia sometida a persecución, ciertamente no admitían la pretensión de la Iglesia de ser ella la única guardiana de la verdad en las esferas religiosa y moral; ni simpatizaban nada con la idea de un sistema educativo eclesiásticamente inspirado y controlado. Trataban de promover una religión de base filosófica, que existiese junto a la religión oficialmente organizada y colaborase con ésta en los asuntos importantes, pero sin estar sujeta a la autoridad eclesiástica, y cuyo destino sería acaso sustituir al catolicismo tal como entonces se lo conocía.

En fin, que mientras los tradicionalistas como de Maistre soñaban con la vuelta de una monarquía fuerte y predicaban el ultramontanismo, y mientras los teóricos sociales que después mencionaremos pedían la extensión de la Revolución,[2] los eclécticos trataban de orientar el rumbo por en medio de esos dos extremos, proponiendo que se combinaran los diferentes elementos valiosos de las posiciones en conflicto. Hasta qué punto las actitudes políticas influían en las tesis filosóficas y hasta qué otro las ideas filosóficas ejercían alguna influencia en las convicciones políticas queda abierto, como es obvio, a la discusión. En todo caso, no es cuestión que pueda ser resuelta puramente en abstracto, sino considerando con detenimiento a cada pensador. Pero lo que parece claro es que lo que se llamó el eclecticismo expresaba una actitud que se manifestaba fuera del ámbito de la filosofía académica.

2. Paul Royer-Collard (1763-1845) nació en Sompuis, en el departamento del Marne. En 1792 fue miembro de la Commune de París y en 1797 formó parte del Consejo de los Quinientos. Aunque no tenía mucha formación filosófica, llegó a ser profesor de filosofía en la Sorbona en 1811 y conservó el puesto hasta 1814. No veía con buenos ojos a Napoleón; pero el emperador en-

2. Naturalmente, no es que pidieran que se ampliara el Terror. Lo que creían era, más bien, que, aunque la Revolución había destruido el antiguo régimen, se había quedado corta en cuanto al cumplimiento de sus ideales de una auténtica reforma social. Sus progresos habían sido interrumpidos por la subida de Napoleón al poder y la detención de todo movimiento que condujera hacia el socialismo.

comió mucho la lección inaugural en que Royer-Collard atacó a Condillac. En el sentir de Napoleón, el pensamiento de Royer-Collard sería un instrumento aprovechable para desbaratar y derrotar a los ideólogos. Vencido definitivamente el emperador, fue Royer-Collard diputado por el Marne y se convirtió en uno de los mentores de los llamados "doctrinarios", que creían que sus teorías políticas podían deducirse de principios puramente racionales.

Aparte de una lección inaugural de su curso sobre historia de la filosofía, sólo poseemos de Royer-Collard algunos fragmentos filosóficos que fueron recogidos por Jouffroy. Por lo que más se le conoce es porque introdujo en Francia la filosofía del sentido común de Thomas Reid.[3] En 1768 se había publicado en Amsterdam una traducción del *Inquiry* de Reid al francés, pero recibió escasa atención. Royer-Collard introdujo a sus oyentes a la comprensión de aquella obra y después añadió algunas ideas de su propia cosecha, aunque el blanco principal de sus críticas era Condillac, en tanto que Reid se había dedicado a combatir el escepticismo de Hume.

La réplica de Reid a Hume no estaba muy bien concebida que digamos. Pero una de las distinciones que hacía era entre las ideas simples de Locke y las impresiones de Hume por un lado y la percepción por otro. Para Reid, aquellas ideas-impresiones no eran los datos positivos en que se basa el conocimiento, sino, más bien, postulados a los que se llegaba a través de un análisis de lo que realmente se da en la experiencia, que es la percepción. La percepción implica siempre un juicio o creencia natural, por ejemplo sobre la existencia de la cosa percibida. Si nos empeñamos en tomar por punto de partida impresiones subjetivas, permaneceremos encerrados en la esfera del subjetivismo. En cambio, la percepción trae ya consigo un juicio acerca de la realidad exterior. Este juicio no necesita ninguna demostración[4] y es connatural a toda la humanidad, de modo que es uno de los principios "de sentido común".

Royer-Collard, en su ataque al sensismo de Condillac, utiliza la distinción de Reid. El desacierto lo inició Descartes al tomar por punto de partida el ego encerrado en sí y tratar de probar después la existencia real de los objetos físicos y de las demás personas. Pero Condillac completó el desarrollo del "idealismo" al reducirlo todo a las fugaces sensaciones, que son por naturaleza subjetivas. Basándose en sus premisas, fue incapaz de explicar nuestra facultad de juzgar, la cual manifiesta de un modo palmario la actividad de la mente. En la percepción va envuelto el juicio, pues quien percibe juzga de manera natural, espontánea, que hay un yo permanente y que actúa como causa, y juzga también que el objeto de la percepción dirigida hacia fuera del percipiente existe en realidad. "Sen-

3. Para Thomas Reid (1710-1796) véase el vol. V de esta *Historia*, pp. 341-350.

4. Además de que tiende a olvidar que Hume mismo había insistido en la fuerza de las creencias naturales, Reid deja a sus lectores con alguna duda respecto al preciso estatuto lógico que haya de atribuirse al juicio. Habla de principios verdaderos evidentes por sí mismos; pero como dice que el juicio de que lo que percibimos existe en realidad es una verdad contingente, parece que su evidencia de por sí se puede interpretar como una propensión natural a creerlo.

saciones" significa, para Royer-Collard, los sentimientos de placer y de dolor. Son, claramente, experiencias subjetivas. En cambio, la percepción nos da objetos que existen independientemente de la sensación. El escéptico teorizante podrá mantener sus dudas acerca de la existencia de un yo o sujeto permanente y de los objetos físicos, reduciéndolo todo a la sensación; pero él, lo mismo que cualquier otro, actúa conforme a los juicios primitivos y naturales de que hay un yo causalmente activo y permanente y de que hay objetos físicos realmente existentes. Tales juicios pertenecen al dominio del sentido común y constituyen la base para toda operación ulterior de la razón, la cual puede desarrollar la ciencia inductiva y puede argüir hasta llegar a la existencia de Dios como última causa. No hay necesidad de ninguna autoridad sobrenatural que le revele al hombre los principios fundamentales de la religión y la moralidad. El sentido común y la razón son guías suficientes. Dicho de otra forma, rechazar el sensismo de Condillac no supone recurrir al tradicionalismo o a una Iglesia autoritaria. Hay una vía intermedia.

El pensamiento de Royer-Collard tiene algún interés en cuanto que asocia un seguir el camino intermedio en filosofía con el seguirlo en política. A juzgar, sin embargo, por los fragmentos filosóficos que nos quedan, sus teorías requerirían una clarificación que no acaban de recibir. Por ejemplo, opina Royer-Collard que el yo y su actividad causal son datos inmediatos de la conciencia o de la percepción interna. Así, en el fenómeno de la atención deliberada, yo me estoy percatando inmediatamente de mí mismo como agente causal. Podríamos esperar, por tanto, que nuestro pensador opinara también que tenemos conocimiento intuitivo de la existencia de los objetos percibidos y constancia inmediata de que en el mundo se dan relaciones causales. Pero sólo se nos dice que cada sensación es un "signo natural" [5] que, de un modo misterioso, sugiere no sólo la idea de un existente exterior a nosotros, sino también la irresistible persuasión de su realidad. Asimismo Royer-Collard supone que nuestro percatarnos del propio yo como agente causal nos induce inevitablemente a hallar actividad causal (no voluntaria) en el mundo externo. Como han hecho notar los críticos, Hume admitió explícitamente que hay en nosotros una tendencia natural, y, en la práctica, irresistible, a creer que, independientemente de nuestras impresiones o percepciones, existen en la realidad cuerpos. Él podría, pues, muy bien haber dicho que esta creencia era de sentido común. Pero aunque Hume pensaba que la validez de la creencia no era demostrable, inquirió de todos modos su génesis, mientras que a Royer-Collard se le hacen ingratas tales cuestiones y deja en dudas a su auditorio precisamente acerca de lo que está sosteniendo. Lo que está bastante claro es que rechaza la reducción del ego y del mundo externo a sensaciones y la tentativa de reconstruirlos a partir de tal base. También queda claro que insiste en la idea de que la percepción es distinta de la sensación y es un medio

5. *Les fragments philosophiques de Royer-Collard*, editados por A. Schimberg, p. 22 (París, 1913).

de superar el subjetivismo. Pero su manera de tratar el modo en que la percepción confirma la existencia del mundo externo resulta ambigua. Parece como que quiera dar lugar a una inferencia inductiva que lleve a una conclusión cuya verdad sea no sólo probable sino cierta. Pero este punto no lo ha desarrollado.

3. Victor Cousin (1792-1867) pertenecía a una familia de pobres artesanos avecindada en París. Cuéntase que en 1803, cuando andaba jugueteando por el arroyo, intervino en ayuda de un alumno del Lycée Charlemagne al que perseguía una pandilla de pilletes, y que, en agradecimiento, la madre de aquel muchacho decidió proveer a la educación de Cousin.[6] En el Lycée Charlemagne obtuvo Cousin todos los premios, y al terminar allí ingresó en la École Normale. Inmediatamente de haber acabado los estudios se le nombró profesor ayudante de griego, cuando tenía veinte años. En 1815 dio clases en la Sorbona, sustituyendo a Royer-Collard, sobre la filosofía escocesa del sentido común. En la Escuela Normal había asistido a conferencias de Laromiguière[7] y de Royer-Collard; pero sus conocimientos de filosofía eran aún, por entonces, muy limitados. También lo eran, en este campo, los del mismo Royer-Collard.

Cousin se aplicó entonces a aprender algo sobre Kant, cuya doctrina pronto dominó... al menos en su propia opinión, ya que no en la de la posteridad. En 1817 fue a Alemania para conocer a los filósofos poskantianos. En esta visita se entrevistó con Hegel, y en otra que hizo en 1818 llegó a conocer a Schelling y a Jacobi. En una tercera visita a Alemania, en 1824, Cousin tuvo la oportunidad de ampliar sus conocimientos de la filosofía alemana mientras estaba en el cárcel, apresado por la policía prusiana, que sospechó que fuese un conspirador.

En 1820 fue cerrada la Escuela Normal y Cousin perdió su cátedra. Entonces se dedicó a editar las obras de Descartes y de Proclo y empezó a traducir a Platón. En 1828 se le restituyó la cátedra y, con la subida al trono de Luis-Felipe, llegó por fin su gran ocasión: en 1830 era consejero de Estado, en 1832 miembro del Consejo Real y director de la Escuela Normal, en 1833 par de Francia y en 1840 ministro de Instrucción Pública. Durante sus años de gloria fue, en todos conceptos, no sólo el filósofo oficial de Francia sino también un verdadero dictador que pretendió someter a su "régimen" filosófico a todos los pensadores franceses y excluyó del claustro docente de la Sorbona a cuantos él desaprobaba, por ejemplo a Comte y a Renouvier. Pero la revolución de 1848 puso fin a la dictadura filosófica de Cousin, quien hubo de retirarse a la vida privada. Cuando tomó el poder Luis Napoleón, Cousin fue tratado como profesor emérito y recibió una pensión.

A la teoría sensista de Condillac y sus afines la llamó Cousin "sensua-

6. Para estos detalles véase *Victor Cousin* (Londres, 1888) por Jules Simon, que había sido alumno de Cousin.

7. Pierre Laromiguière (1756-1837) aceptó el método general de Condillac, pero adoptando un doble punto de partida a base de añadir a la receptividad de la sensación la potencia motiva de la atención. Ya dejamos anotado que Maine de Biran escribió sobre las *Leçons* de Laromiguière.

lismo". De ahí el título de su obra: *La Philosophie sensualiste au XVIIIe siècle* (*La filosofía sensualista en el siglo XVIII*, 1819). Entre otros escritos suyos mencionaremos los *Fragments philosophiques* (1826); *Du vrai, du beau et du bien* (1837) (traducción española: *De la verdad, de la belleza y del bien*, Valencia 1837; aunque la traducción exacta del título sería, mejor: *De lo verdadero, de lo bello y del bien*); *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, 5 volúmenes (1841) y *Études sur Pascal* (1842).

Cousin estaba convencido de que el siglo XIX necesitaba el eclecticismo. Lo necesitaba en la esfera política, en el sentido de que monarquía, aristocracia y democracia deberían funcionar como elementos complementarios en la constitución. En la esfera filosófica había llegado el tiempo oportuno para seguir sistemáticamente una orientación ecléctica, para fusionar los elementos valiosos contenidos en los diferente sistemas. El hombre mismo es un ser compuesto, y así como en el hombre es de desear que se armonicen e integren las distintas facultades y actividades, así también en la filosofía necesitamos una integración de las diferentes ideas, cada una de las cuales se presta a ser recalcada al máximo por uno u otro de los sistemas.

Según Cousin, la reflexión sobre la historia de la filosofía revela que hay cuatro tipos básicos de sistemas que son "los elementos fundamentales de toda filosofía": [8] en primer lugar, el "sensualismo", la filosofía "que confía exclusivamente en los sentidos"; [9] viene luego el idealismo, que halla la realidad en el ámbito del pensamiento; en tercer lugar está la filosofía del sentido común; y en cuarto lugar el misticismo, que volviéndose de espaldas a los sentidos se refugia en la interioridad. Cada uno de estos sistemas o tipos de sistema contiene algo de verdad, pero ninguno de ellos abarca la verdad toda o es únicamente verdadero. Así, por ejemplo, la filosofía de la sensación debe de expresar, obviamente, alguna verdad, puesto que la sensibilidad es un aspecto real del hombre. No es, sin embargo, el hombre entero. Por consiguiente, respecto a los tipos de sistema básicos habremos de tener cuidado de "no rechazar ninguno, ni dejarnos engañar tampoco por ninguno de ellos".[10] Hemos de combinar los elementos verdaderos: hacerlo así es practicar el eclecticismo.

Cousin presenta el eclecticismo como la culminación de un proceso histórico. "La filosofía de un siglo resulta de todos los elementos de que se compone ese siglo." [11] Es decir, que la filosofía es el producto de los complejos factores que componen una civilización, aunque, una vez surgida, cobra vida propia y puede ejercer influencia. El nuevo espíritu que surgió, según Cousin, al final de la Edad Media tomó primero la forma de un ataque contra el poder medieval predominante, la Iglesia, y por lo tanto apareció como una revolución religiosa.

8. *Cours de philosophie. Histoire de la philosophie.* I, p. 141 (Bruselas, 1840).
9. Ibid., p. 118.
10. Ibid., p. 141.
11. Ibid, p. 8.

Vino después una revolución política: "La revolución inglesa es el gran acontecimiento de finales del siglo XVIII".[12] Ambas revoluciones expresaron el espíritu de libertad, que se manifestó después en la ciencia y en la filosofía del siglo XVIII. El espíritu de libertad de los libertinos y de los librepensadores llevó de hecho a los excesos de la Revolución francesa; pero seguidamente se dio una expresión equilibrada del mismo en un sistema político en el que se combinan los elementos de la monarquía, la aristocracia y la democracia, vale decir, en la monarquía constitucional. Está claro que la filosofía que requiere el siglo XIX es un eclecticismo que combine la independencia de la Iglesia con el rechazo del materialismo y del ateísmo. En fin, se necesita un espiritualismo ecléctico, que trascienda la filosofía de la sensación que profesó el siglo XVIII y no caiga otra vez en la servil o pupilar sumisión al dogma eclesiástico.

Sería incómoda para Cousin la indicación de que se le escapa el hecho evidente de que esta especie de interpretación suya del desarrollo histórico está presuponiendo ya una filosofía, una postura definida en cuanto a los criterios de verdad y falsedad. Por mucho que nos hable, cuando a él le conviene, como si fuera un observador imparcial que juzgase la filosofía desde una tierra de nadie, lo cierto es que también admite, a veces explícitamente, que no podemos separar la verdad del error en los sistemas filosóficos sin unos criterios resultantes de la previa reflexión filosófica, y que por eso el eclecticismo "asume un sistema, parte desde un sistema".[13]

El rechazo por Cousin del sensismo de Condillac no incluye en modo alguno un rechazo del método de observación y experimentación en filosofía, ni el de tomar por punto de partida la psicología. En su opinión, Condillac hizo un uso deficiente de la observación. Según lo vio Laromiguière, la observación nos ofrece fenómenos, tales como el de la atención activa, que son irreducibles a impresiones pasivamente recibidas. Y Maine de Biran aclaró algo, por medio de la observación, el papel activo del sujeto percipiente. Si Condillac estuvo en lo cierto al afirmar la existencia y la importancia de la sensibilidad humana, no lo estuvo menos de Biran al afirmar la existencia y la importancia de la volición, de la actividad voluntaria. Pero nosotros —insiste Cousin— nos servimos de la observación para ulteriores averiguaciones. Pues ella nos revela la facultad de la razón, que no es reducible ni a la sensación ni a la voluntad y que ve la verdad necesaria de ciertos principios básicos, tales como el principio de causalidad, que son implícitamente reconocidos por el sentido común. Por consiguiente, la psicología revela la presencia en el hombre de tres facultades, a saber: sensibilidad, voluntad y razón. Y los problemas filosóficos se reparten, por correspondencia a ellas, en tres grupos, versando respectivamente sobre lo bello, lo bueno y lo verdadero.

12. Ibid., p. 11.
13. *Fragments philosophiques* (ed. 1838), I, p. 41.

Para desarrollar una filosofía de la realidad hemos de salir, por descontado, de la esfera puramente psicológica. Y lo que nos capacita para hacerlo es la facultad de la razón. Pues con ayuda de los principios de sustancia y de causalidad podemos referir los fenómenos internos del esfuerzo voluntario al propio yo y las impresiones que recibimos pasivamente a un mundo externo o naturaleza. Estas dos realidades, el yo y lo no-yo, se limitan una a otra, como sostenía Fichte, y no pueden constituir la realidad última. Ambas deben atribuirse a la actividad creadora de Dios. Así, la razón nos capacita para emerger de la esfera subjetiva y desarrollar una ontología en la que el yo y lo no-yo se ven como referidos a la actividad causal de Dios.

Los tradicionalistas recalcaban la impotencia de la razón humana en las esferas metafísica y religiosa cuando funciona con independencia de la revelación. La Iglesia católica se pronunció en contra de esta tesis, por lo cual podría parecer que hubiese dado por buena la metafísica de Cousin. Pero ésta venía a ser un camino intermedio entre el catolicismo por un lado y el ateísmo y el agnosticismo del siglo XVIII por otro. Compréndese, pues, que sus enfoques y opiniones no fuesen del todo aceptables para quienes creían que pertenecer al seno de la Iglesia era la única alternativa viable y propia frente a la infidelidad. Añádase que a Cousin se le acusó de panteísmo sobre la base de que representaba el mundo como una actualización necesaria de la vida divina. Es decir, que pensaba que Dios se manifiesta de un modo necesario en el mundo físico y en las conciencias finitas. En su opinión, el mundo le era tan necesario a Dios como Dios lo es para el mundo; y hablaba de Dios como si éste volviera sobre sí en la conciencia humana.[14] Cousin negó que tales modos de hablar entrañaran panteísmo; pero a semejante negativa le dieron poco valor unos críticos que estaban convencidos de que la filosofía tiende de suyo a la irreligiosidad. Él aconsejaba, por cierto, a los filósofos que evitasen hablar de religión, entendiendo por ésta ante todo el catolicismo; pero hablaba de Dios, y a sus religiosos críticos les parecía que su forma de hablar no era conforme a lo que ellos creían ser la religión verdadera, sino que les confirmaba en sus sospechas contra la filosofía.

Como exponente de una vía media, de una política de compromiso, Cousin fue naturalmente criticado por los dos flancos. Su metafísica no era aceptable ni para los materialistas y los ateos, ni para los tradicionalistas. Sus teorías políticas no satisfacían ni a los republicanos y socialistoides, ni a los autoritarios realistas. Sus críticos más académicos le han objetado que la transición que hace de la psicología a la ontología no se justifica. En particular, Cousin no explica claramente cómo unos principios de validez universal y necesaria, aptos para fundar una ontología y una metafísica, puedan derivarse de la inspección de los

14. Las ideas de Cousin sobre esta cuestión muestran una influencia evidente del idealismo metafísico alemán. Pero en general tenía por costumbre minimizar la influencia extranjera en su pensamiento. Llegaba a tal extremo de exageración en este aspecto que presentaba el eclecticismo como una contribución específicamente francesa al pensamiento filosófico.

datos de la conciencia. Afirma que "como fuere el método de un filósofo, tal será su sistema", y que "la adopción de un método decide el destino de una filosofía".[15] Aquellos críticos que tachan de incoherente el eclecticismo de Cousin es probable que convengan con él en esto, aunque añadiendo que, en su caso, brillaba por su ausencia un método bien definido.

Sin embargo, aunque al pensamiento de Cousin se le ha solido criticar en un tono de condescendiente suficiencia y hasta de desprecio, es indiscutible que supuso una notable aportación al desarrollo de la filosofía académica en Francia, especialmente quizás en el campo de la historia de la filosofía. Su tesis de que había verdad en todos los sistemas incitaba naturalmente a estudiarlos; y él dio ejemplo con sus escritos de historiador. Es demasiado fácil y simplista describirle como a un personaje que dio expresión teórica al reinado de Luis-Felipe. Es también innegable que dejó marcada su impronta en la filosofía universitaria de Francia.

4. Uno de los discípulos de Cousin fue Théodore Simon Jouffroy (1796-1842). Ingresó en 1814 en la Escuela Normal y, finalizados sus estudios, se quedó allí de ayudante hasta que, en 1833, fue nombrado profesor de filosofía antigua en el Colegio de Francia.[16] Desde 1833 fue también diputado en la Cámara. Entre sus escritos destacan dos series de ensayos filosóficos (*Mélanges philosophiques*, 1833, y *Nouveaux mélanges philosophiques*, 1842) y dos cursos, uno sobre la ley natural (*Cours de droit naturel*, 2 vols., 1834-1842) y otro sobre estética (*Cours d'esthétique*, 1843). El segundo de estos cursos, publicado póstumamente, consiste en notas de sus lecciones tomadas por un oyente.

Respecto a la filosofía, o por lo menos a los sistemas filosóficos, manifiesta Jouffroy un marcado escepticismo. En 1813 cayó en la cuenta de que había perdido su fe cristiana. Es decir, se encontró con que las respuestas de los dogmas cristianos a los problemas sobre la vida y el destino humanos no eran ya válidas para él. En su sentir, la filosofía sustituiría, o al menos podría, andando el tiempo, sustituir a los dogmas cristianos para resolver unas cuestiones a las que no se podía seguir respondiendo con los autoritarios dictados de una religión que pretende contar con la revelación divina.[17] En esta materia Jouffroy era más expeditivo y tajante que Cousin, el cual, pensara lo que pensase, tendió siempre a recomendar la coexistencia de la filosofía con la religión y no a sustituir ésta por aquélla.[18] Pero aunque Jouffroy continuaba estando convencido de que

15. *Éléments de psychologie*, en la trad. inglesa por C. S. Henry, p. 28 (Londres, 1851).

16. Antes de su nombramiento para esta cátedra Jouffroy había enseñado en la Sorbona y en la Escuela Normal.

17. Jouffroy publicó en 1825 un artículo sobre el final de los dogmas y su eventual reemplazamiento por la filosofía.

18. Aun siendo una especie de dictador filosófico, Cousin, el portavoz oficial de la filosofía en Francia, no deseaba enfrentarse a posibles grupos hostiles, sino armonizar los diferentes puntos de vista. Como ya dejamos dicho, no tuvo mucho éxito en su política de compromiso. Pero lo cierto es que su posición le aconsejaba adoptar una política que a un hombre como Jouffroy, que no compartía las ambiciones de Cousin, le importaba mucho menos.

cada individuo tenía, de hecho, una vocación, una tarea por realizar en la vida, no creía que nadie pudiese saber con certeza cuál era su vocación, ni tampoco que la filosofía, tal como existía, pudiese proporcionar respuestas definidas a problemas de este tipo. En su opinión, los sistemas filosóficos reflejaban los lineamientos, las ideas, las circunstancias y las necesidades históricas y sociales de sus respectivas épocas. Dicho de otro modo, los sistemas expresan verdades relativas, no absolutas. Lo mismo que la religión, pueden tener un valor pragmático; pero el sistema filosófico definitivo es un remoto ideal, no una realidad actual.

Combinaba Jouffroy su parcial escepticismo respecto a los sistemas filosóficos con la creencia de que hay unos principios de sentido común que son anteriores a la filosofía explícita y expresan la sabiduría colectiva de la raza humana. Royer-Collard y Cousin despertaron en él el interés por la filosofía escocesa del sentido común, interés que dio por fruto su traducción al francés de los *Outlines of Moral Philosophy* de Dugald Stewart [19] y de las obras de Reid. Reflexionando sobre la filosofía escocesa, llegó Jouffroy a la conclusión de que hay unos principios de sentido común que poseen un grado de verdad y de certeza del que no disfrutan las teorías filosóficas de los individuos.[20] Claro que estas teorías no pueden ser simples productos individuales, si las filosofías expresan el espíritu de sus épocas. Pero los principios del sentido común representan algo más permanente, la sabiduría colectiva de la humanidad o de la raza humana, a la que puede apelarse para contrarrestar la unilateralidad de un sistema filosófico. Por ejemplo, un filósofo expone un sistema materialista, en tanto que otro filósofo considera que la única realidad es el espíritu. Pues bien, el sentido común reconoce que existen ambas cosas, materia y espíritu. Por consiguiente, cabe presumir que una filosofía adecuada o universalmente verdadera habrá de ser una explicación de sentido común que se base en la sabiduría de la humanidad, más bien que en las ideas, opiniones, circunstancias y necesidades de una determinada sociedad particular.

Son bastante obvias, desde luego, las objeciones que se le pueden hacer a una distinción tan neta entre las opiniones y teorías individuales por un lado y la sabiduría colectiva de la humanidad por el otro. Así, por ejemplo, se dice que el sentido común se expresa en unas proposiciones verdaderas y evidentes por sí mismas que están en la base de la lógica y de la ética. Pero la verdad de tales principios es captada por las mentes individuales. Y en sus reflexiones psicológicas, al tratar de las facultades humanas, de su desarrollo y cooperación, Jouffroy ciertamente describe la razón como capaz de aprehender la verdad. Tal vez en cierta medida la tensión entre el individualismo y lo que, a falta de mejor término, podríamos llamar colectivismo, se superase representando al ser humano

19. Sobre Dugald Stewart véase el vol. V de esta *Historia*, pp. 351-358.
20. Acerca de esto véase el ensayo de Jouffroy sobre la filosofía y el sentido común, en sus *Mélanges philosophiques*.

plenamente desarrollado como partícipe del sentir o sabiduría común. Pero esa tensión se sigue dando en el pensamiento de Jouffroy. Así, su manera de entender el sentido común como expresión de la solidaridad humana podía esperarse, según lo han indicado los historiadores, que influyera en sus ideas políticas orientándolas hacia el socialismo, mientras que, de hecho, él habló ocasionalmente de la sociedad como de una mera colección de individuos. Sin embargo, tal vez Jouffroy mantuviese que la integración de lo común y lo individual es un ideal hacia el que la humanidad va avanzando. En el caso de la filosofía, de todos modos, creía él que la divergencia entre los sistemas unilaterales y el sentido común llegaría por fin alguna vez a superarse. Y parece haber pensado también que el nacionalismo iba en camino de dar paso al internacionalismo como expresión de la fraternidad humana.

Hemos visto que Cousin trataba de fundamentar la ontología en la psicología. Jouffroy no le siguió en esto, sino que insistió en que la psicología debía quedar suelta de la metafísica y debía estudiarse con el mismo desapego científico con que se estudia la física. Al mismo tiempo, recalcó la distinción entre la psicología y las ciencias de la naturaleza.[21] Cuando el físico observa una serie o un conjunto de fenómenos, no se pregunta simultáneamente por la causa o las causas de los mismos. Requiérese un ulterior inquirir. En cambio, en la observación íntima o percepción, la causa, es decir, el propio yo, es un dato. Esto tal vez parezca una incursión en la metafísica; sin embargo, diríase que Jouffroy, más bien que a un alma sustancial, se está refiriendo, de un modo que recuerda el de Maine de Biran, al yo que se percata de sí mismo en la conciencia o apercepción.

En sus disertaciones sobre la ley natural dedicó largamente Jouffroy su atención a los temas éticos. El bien y el mal son en cierto sentido relativos. Pues cada hombre tiene su propia vocación en la vida, su cometido particular; y son buenas aquellas acciones que contribuyen al cumplimiento de esta vocación o tarea, y malas las que no se compadecen con tal cumplimiento. Cabe sostener, por tanto, que el bien y el mal son relativos a la autorrealización del individuo humano. Mas esto no es todo lo que aquí puede decirse. Subyacentes a cualesquiera códigos y sistemas legales están los principios básicos que pertenecen al sentido común. Además parece que Jouffroy considera que todas las vocaciones individuales contribuyen al desenvolvimiento de un común orden moral. Y si un ideal moral unificado no puede realizarse plenamente en esta vida, quizá sea cierto que habrá de realizarse en otra.

21. Véase el ensayo de Jouffroy sobre la legitimidad de la distinción entre psicología y fisiología, en sus *Nouveaux mélanges philosophiques.*

Capítulo IV

LA FILOSOFÍA SOCIAL EN FRANCIA

Observaciones generales. — El utopismo de Fourier. — Saint-Simon y el desarrollo de la sociedad. — Proudhon: anarquismo y sindicalismo. — Marx y los socialistas franceses.

1. Los tradicionalistas, como hemos visto, se preocuparon por lo que consideraban el hundimiento del orden social manifestado en la Revolución y subsiguiente a ella, y atribuyeron la Revolución misma en gran medida al pensamiento y a la influencia de los filósofos del siglo XVIII. Pintar a los tradicionalistas como si fuesen tan reaccionarios que desearan la restauración del régimen pre-revolucionario junto con todos los abusos que habían hecho inevitable su ruina equivaldría a cometer con ellos una injusticia. Pero lo que sí creían ciertamente era que, para reconstruir la sociedad sobre una base firme, habían de reafirmarse los principios tradicionales de la religión y del gobierno monárquico. En este sentido miraban preferentemente hacia atrás, aunque un escritor como de Maistre, según lo hemos ya notado, fuese decidido defensor del ultramontanismo y nada amigo de la tradición galicana.

Los ideólogos, considerados por Napoleón como pestilentes "metafísicos", no fueron muy dados a los pronunciamientos políticos. Pero sus métodos tenían implicaciones en el campo social. Insistieron, por ejemplo, en analizar cuidadosamente los fenómenos empíricos y en educar por medio de la discusión. El emperador pensaba, sin duda, que los ideólogos se ocupaban de trivialidades y de investigaciones inútiles o poco aprovechables; pero, en realidad, la cuestión era que se oponían a la idea de moldear a la juventud conforme a un patrón y no querían admitir el sistema educativo según lo concebía Napoleón, ni tampoco la restauración por éste de la religión católica en Francia.

Los eclécticos propugnaban la monarquía constitucional y un régimen de compromiso, aceptable para la burguesía. Tomaron ellos mismos parte activa en la vida política, y puede decirse que representaban a una clase que, habiendo me-

jorado de posición gracias a la Revolución, no deseaba ulteriores experimentos drásticos, ya fuesen conquistas imperialistas o programas de cambios socialistas.

Era, sin embargo, lo más natural que hubiese también otros pensadores que estuvieran convencidos de que la Revolución debía ser llevada adelante, no en el sentido de nuevos derramamientos de sangre, sino en el de que los ideales revolucionarios tenían que hacerse realidad en una reforma de la estructura social. Con la Revolución podría haberse logrado la libertad, pero la igualdad y la fraternidad no eran, ni mucho menos, tan evidentes. Estos presuntos reformadores sociales, convencidos de que la obra de la Revolución debía ser ampliada, eran unos idealistas,[1] y sus proposiciones positivas han sido calificadas a menudo de utópicas, en especial por Marx y sus seguidores. En algunos casos, desde luego, tal calificación tiene obvio fundamento en los hechos. Si los tradicionalistas eran soñadores, también lo eran sus contrarios. Pero admitir esta realidad tan evidente no obliga, sin embargo, a sacar la conclusión de que el marxismo sea científico en cuanto opuesto al socialismo utópico.[2] En cualquier caso, una distinción demasiado marcada tiende a ocultar el hecho de que las ideas de los reformadores sociales franceses de la primera mitad del siglo XIX contribuyeron al desarrollo de la teoría política en sentido socialista.

2. Hay que admitir que no era injustificada la opinión de Karl Marx según la cual François Marie Charles Fourier (1772-1837) fue un bien intencionado socialista utópico creador de mitos. Pues aunque ciertamente Fourier llamó la atención sobre un problema real, la solución que propuso contenía elementos que a menudo frisaban en lo fantástico. Sus opiniones eran frecuentemente excéntricas, y algunas de sus profecías, como las que hizo sobre las funciones que podrían llegar a desempeñar los animales, venían a ser una especie de ciencia-ficción altamente imaginativa. Pero, como persona, Fourier era encantador y estaba inspirado por un auténtico deseo de regenerar la sociedad.

Natural de Besançon, donde fue alumno de los jesuitas, Fourier era hijo de un comerciante y se ganó la vida trabajando en el comercio. Aparte de esta ocupación, se dedicó a propagar sus ideas acerca de la sociedad humana. Sus escritos incluyen una *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (*Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales*, 1808), una *Théorie de l'unité universelle* (*Teoría de la unidad universal*, 1822) y una obra titulada *Le nouveau monde industriel et sociétaire* (*El nuevo mundo industrial y societario*, 1829). Exceptuada la enseñanza secundaria, que recibió en Besançon, fue en todo lo de-

1. No, desde luego, en el sentido técnico que tiene este vocablo en la terminología filosófica.

2. Cabe sostener, de todos modos, que puede hacerse una distinción más provechosa entre el socialismo pragmático —inspirado al menos implícitamente en ideales socio-éticos, pero relativamente libre de dogmatismo ideológico— y el socialismo doctrinario, en el que los intereses de los individuos y de los grupos reales, su *hic et nunc*, muy bien pueden ser sacrificados en nombre de la sociedad del futuro, cuyo advenimiento se considera inevitable resultado de un proceso histórico o algo tan supremamente deseable que las medidas que se suponen necesarias para su llegada han de adoptarse con preferencia a la corrección de los abusos y males presentes.

más un autodidacta dotado de poderosa inteligencia, viva imaginación y multitud de conocimientos superficiales sobre muy diversos temas.

Fourier fue un crítico sincero e imparcial de la sociedad establecida que conoció. Más precisamente, siguió a Rousseau en el achacar a la civilización los males de la humanidad. Allí donde haya sociedad civilizada encontraremos, según Fourier, egoísmos y mezquinos intereses disfrazados de servicios a la humanidad. Por ejemplo, los médicos se enriquecen a base de que entre sus conciudadanos se extiendan las enfermedades, las indisposiciones; los clérigos desean la muerte de sus parroquianos más ricos para obtener mayores ingresos de los funerales.[3] Más aún, la sociedad civilizada es afligida por hordas de parásitos. Así, las mujeres y los niños son parásitos domésticos, y los soldados y los comerciantes son parásitos sociales. Claro que ni siquiera la excentricidad de Fourier llega a tanto como a sugerir que se elimine a las mujeres y a los niños. Lo que él quiere decir es que en la sociedad civilizada las mujeres y los niños viven de manera improductiva. En su opinión, las mujeres deberían emanciparse y liberarse para tomar parte en el trabajo productivo, en tanto que a los niños, que gustan de jugar en el arroyo, sugiere graciosamente que bien se les podría emplear en la limpieza de las calles. Tal como están las cosas, sólo un sector comparativamente pequeño de la población se dedica al trabajo productivo. Los ejércitos no producen sino que destruyen: en tiempo de paz son parásitos de la sociedad. En cuanto a los mercaderes y traficantes, "el comercio es el enemigo natural del productor".[4] De ello no se sigue de ningún modo que los productores sean felices o estén libres del prevaleciente egoísmo. Sus condiciones de vida son, con frecuencia, deplorables, y "cada trabajador está en guerra con la masa y abriga mala voluntad respecto a ella en virtud de su interés personal".[5] En fin, que a la sociedad civilizada se la halla por doquier corrompida, llena de egoísmos, discordias y desarmonías.

¿Cuál es el origen de los males de la sociedad civilizada? Según Fourier, la represión de las pasiones, de la que es responsable la civilización. El mundo fue creado por un Dios bueno que implantó en el hombre ciertas pasiones, las cuales, por lo tanto, deben de ser buenas en sí mismas. Entre las trece pasiones implantadas por Dios incluye Fourier, por ejemplo, los cinco sentidos, pasiones sociales tales como el amor y los sentimientos familiares, pasiones distributivas tales como el afán de variar (la pasión "mariposa"), y la cimera pasión por la ar-

3. Es evidente que Fourier da unas visiones muy parciales y caricaturescas de los motivos, propósitos y aspiraciones de los diferentes grupos y clases. Pero, prescindiendo de lo caricaturesco, hay que reconocer que toca en lo vivo al descubrir pruebas de lo que piensa él que es farsa y embuste, así como al hacer inferencias desde el comportamiento a motivos de los que los actores de la farsa tal vez no sean conscientes. En otras palabras, su pintura de la sociedad, aunque parcial sin duda alguna, le acredita de bastante penetración psicológica. Por ejemplo, las frecuentes declaraciones de tantos políticos sobre que el único interés que les guía es el bienestar del pueblo suelen suscitar oleadas de escepticismo en personas que nunca han oído hablar de Fourier.

4. *Cuatro movimientos*, p. 332; *Unidad universal*, II, p. 217.

5. *Cuatro movimientos*, p. 29.

monía, que une o sintetiza las otras.[6] La civilización ha reprimido estas pasiones de tal modo que ha hecho imposible la armonía. Lo que se necesita es, pues, una reorganización de la sociedad que asegure la libre suelta de las pasiones y, por consiguiente, tanto el desarrollo de los individuos como el logro de la concordia o armonía entre ellos.

La organización social en que cifraba Fourier sus esperanzas era lo que llamó una "falange", grupo de hombres, mujeres y niños que sumarían en total entre millar y medio o dos millares de individuos.[7] Los miembros de una falange serían personas de diferentes temperamentos, capacidades y gustos. Se agruparían según su ocupación o tipo de trabajo; pero a ningún miembro se le daría un trabajo para el que no fuese idóneo o que le repugnase. Si sus gustos cambiaran o sintiera la necesidad de otro trabajo, podría satisfacer la pasión "mariposa".[8] De este modo cada miembro de una falange tendría plena oportunidad de desarrollar sus talentos y pasiones al máximo, y entendería el significado de su trabajo particular en el plan general. Habría competencia entre subgrupos, pero reinaría en el conjunto la armonía. A buen seguro que sólo con que una falange se estableciera con éxito, la evidente armonía, felicidad y prosperidad de sus miembros estimularía inevitablemente a la imitación. Las relaciones entre las distintas falanges serían elásticas, aunque se procuraría que hubiese algunos grupos de trabajadores dispuestos a realizar temporalmente diversos trabajos especiales en diferentes falanges. Por descontado que no habría guerra ninguna. En vez de guerras se celebrarían concursos gastronómicos.[9]

A la mayoría de los lectores algunas de las ideas de Fourier no podrán menos de parecerles estrambóticas o extravagantes. Creía él, en efecto, que la regeneración de la sociedad humana repercutiría notoriamente no sólo en el reino animal sino hasta en los cuerpos celestes. Pero lo extravagante de algunas de sus ideas no altera el hecho de que vio con penetración un problema real que hoy día está siendo ya muy grave, a saber, el de la necesidad de humanizar la sociedad y el trabajo industriales y superar lo que se describe como alienación. La solución propuesta por Fourier adolece obviamente de los defectos del utopismo, tales como el de concebir que sólo hay una forma ideal de organización social. Al mismo tiempo, tenía sus detalles certeros. Era hasta cierto punto una solución socialista; pero no preconizaba la abolición de la propiedad privada, pues Fourier la creía necesaria para el desarrollo de la personalidad humana. Lo que sugería era que se hiciese el experimento de una sociedad cooperativa cuyos miembros se repartieran los beneficios en proporción al trabajo, al capital aportado y

6. Huelga decir que por "pasión" no entiende Fourier algo excesivo y desordenado, como cuando decimos que alguien es arrastrado o se deja llevar por una pasión irresistible.

7. El número ideal sería, según Fourier, el de 1620, pues facilitaría todas las combinaciones de las trece pasiones básicas.

8. La familia se conservaría en la falange. Pero el libre relajamiento de la pasión "mariposa" supondría la abolición de los tabúes respecto a la fidelidad conyugal.

9. Fourier recomendaba mucho la "gastrosofía".

al talento de cada cual, y en la que percibiesen el más alto interés aquellos que obtuvieran así menor suma de bienes.

Fourier mismo nunca consiguió realizar su proyecto. Pero después de su muerte un discípulo suyo llamado Godin fundó un "falansterio" en Francia, y otro discípulo, Victor Considérant, experimentó en Texas siguiendo las directrices fourieristas. Las doctrinas de Fourier se atrajeron gran número de adictos tanto en Francia como en América, pero se comprende que su influjo fuese limitado y pasajero. Fourier se tenía a sí mismo por el Newton del pensamiento social, el descubridor de las leyes del desarrollo social y, en particular, del tránsito de la "civilización" a la sociedad armónica y perfecta que vendría a realizar el plan divino. Esta valoración suya de sus propios méritos no ha sido aceptada. Pero aunque es comprensible que sus ideas se consideren en gran parte como mera curiosidad histórica, él no careció en modo alguno de perspicacia. Evidentemente problemas como los que plantea la organización de las estructuras sociales e industriales al servicio del hombre y los del armonizar las necesidades individuales o las colectivas nos siguen acuciando todavía hoy.

3. Precursor más influyente del socialismo lo fue Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825). Vástago de una familia noble algo venida a menos, fue educado Saint-Simon por preceptores privados, uno de los cuales fue el filósofo y científico d'Alembert.[10] Seguramente sería d'Alembert quien inculcó en Saint-Simon la fe en la ciencia como fuente de ilustración. A la edad de 17 años ejercía Saint-Simon en el ejército como oficial y tomó parte en la guerra de la independencia de Norteamérica. Al estallar la Revolución, la apoyó hasta cierto punto, aunque su colaboración parece haber consistido principalmente en adquirir a poco precio propiedades confiscadas. En 1793 fue detenido, con el nombre que había adoptado para sus empresas lucrativas, pero en seguida se le dejó en libertad. Estuvo activo políticamente bajo el Directorio, pero después se dedicó por completo al desarrollo y a la publicación de sus ideas sociales, viviendo a veces en situación de grave penuria económica.[11] En 1807-1808 publicó su *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle* (*Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX*), y en 1813 su *Mémoire sur la science de l'homme* y *Travail sur la gravitation universelle* (*Memoria sobre la ciencia del hombre* y *Trabajo sobre la gravitación universal*). De 1814 a 1817 colaboró con Augustin Thierry; y la obra intitulada *Réorganisation de la société européenne* (*Reorganización de la sociedad europea*, 1814) apareció a nombre de los dos. Desde 1818 Auguste Comte actuó de secretario y colaborador suyo, hasta que los dos riñeron en 1824, el año anterior al de la muerte de Saint-Simon. Comte le era deudor en muchas cosas a Saint-Simon y así lo reconocería en algunas ocasiones; pero, en general, prefirió no hacerlo.

10. Sobre D'Alembert véase el vol. VI de esta *Historia*, pp. 52-55.
11. En 1823 Saint-Simon intentó suicidarse.

Saint-Simon calificó la filosofía del siglo XVIII de crítica y revolucionaria, en tanto que la filosofía del siglo XIX estaría destinada a ser inventiva y organizadora. "Los filósofos del siglo XVIII hicieron una Enciclopedia para derribar el sistema teológico y feudal. Los filósofos del siglo XIX habrán de hacer también una Enciclopedia para dar ser al sistema industrial y científico." [12] Es decir, los pensadores del siglo XVIII sometieron el antiguo régimen y las creencias en que se fundaba a una crítica destructiva. En opinión de Saint-Simon, si los últimos reyes de Francia hubieran tenido el buen sentido de aliarse con la ascendente clase industrial en vez de con la nobleza, habría sido posible la transición pacífica a un nuevo sistema. Pero, de hecho, el antiguo régimen fue barrido por una revolución violenta. Claro que un sistema político no puede desaparecer del todo, a no ser que en el trasfondo haya, por así decirlo, aguardando un nuevo sistema capaz de ocupar su puesto. En el caso de la Revolución francesa, el nuevo sistema destinado a ocupar el puesto del antiguo no estaba a punto. Nada tiene pues de sorprendente que, al cabo de algún tiempo, se restaurase la monarquía. Sin embargo, el siglo XIX estaba destinado a ser un período de nueva construcción y organización social. Y en el cumplimiento de esta tarea iban a tener un papel importante aquellos pensadores que, como el mismo Saint-Simon, pudieran señalar las líneas a seguir por el proceso de organización constructiva.

Pero aunque Saint-Simon recalcó los aspectos críticos y destructivos de la dieciochesca filosofía de la Ilustración, había otro aspecto de ésta que él consideró que proporcionaba la base para la construcción ulterior: la exaltación del espíritu racional y científico. En opinión de Saint-Simon, era la ciencia lo que había socavado la autoridad de la Iglesia y la credibilidad de los dogmas teológicos. Al mismo tiempo, la aplicación del enfoque científico de la física y la astronomía al hombre proporcionó la base para reorganizar la sociedad. "El conocimiento del hombre es lo único que puede conducir a que se descubran los modos de conciliar los intereses de las gentes." [13] Y el conocimiento del hombre sólo puede lograrse tratando al hombre como una parte de la naturaleza y desarrollando la idea, preparada ya por algunos escritores de la Ilustración y por Cabanis, de que la psicología es un apartado de la fisiología. Claro que la psicología debe incluir también el estudio del organismo social. En otras palabras, se necesita una nueva ciencia, descrita por Saint-Simon como fisiología social.[14] La sociedad y la política o, más en general, el hombre en sociedad, pueden, pues, estudiarse no menos científicamente que los movimientos de los cuerpos celestes. La aplicación, en fin, de la ciencia newtoniana al hombre mismo, a su psicología, a su conducta moral y a su política, es base indispensable para solucionar los problemas sociales de Europa.

12. *Oeuvres complètes de Saint-Simon et Enfantin* (París, 1865-1876), X, pp. 104-105.
13. Ibid., XI, p. 40.
14. El término "sociología" proviene de Comte más bien que de Saint-Simon.

Ciencias como la astronomía, la física y la química están ya bien establecidas sobre una "base positiva",[15] es decir, sobre la observación y el experimento.[16] Ahora ha llegado el tiempo de poner la ciencia del hombre sobre una base similar.[17] Esto traerá la unificación de las ciencias y la consecución del ideal que inspiró la *Enciclopedia.* Verdad es que un conocimiento científico completamente unificado y definitivo acerca del mundo sigue siendo un ideal al que la mente humana puede aproximarse pero que nunca alcanzará del todo, mientras que el avance en el conocimiento científico es siempre posible. A la vez, Saint-Simon piensa en una extensión del enfoque y del método de la física clásica, considerada como definitiva en sus líneas principales, al estudio del hombre. Y cree que esta extensión completará el tránsito del estadio del pensamiento humano en que la teología y la metafísica pasaban por ser conocimiento al estadio del verdadero conocimiento positivo o científico.

Algunos escritores han visto una discrepancia entre el ideal de Saint-Simon de unificar las ciencias y su posterior insistencia en la superior dignidad de la ciencia que se ocupa del hombre. Esto es, se ha argüido que el ideal en cuestión implica que todas las ciencias están al mismo nivel, mientras que adscribir una dignidad superior a la ciencia del hombre es dar por supuesto que hay una diferencia cualitativa entre el hombre y los demás seres y recaer en la concepción medieval de que la dignidad de una ciencia depende del enfoque de su estudio u "objeto formal".[18]

Pudiera ser así. Pero no parece necesario postular ningún cambio radical en la posición de Saint-Simon. Él, a fin de cuentas, vino a sostener que la fisiología social tiene una materia de estudio específica, a saber, el organismo social, que es más que una colección de individuos; pero pide que la sociedad sea estudiada mediante el mismo tipo de método que se emplea en otras ciencias. Y si añade un juicio de valor, esto no le fuerza necesariamente a ningún cambio radical de posición, por lo menos si le interpretamos como que se refiere a la importancia de la ciencia del hombre y no como si supusiera que el hombre difiere cualitativamente de los demás seres hasta el punto de que resulte imposible el estudio científico de la sociedad humana. Obviamente esta implicación no era la que él pretendía.

Desde luego, Saint-Simon no trata la sociedad de un modo puramente abstracto. Las instituciones sociales y políticas se desarrollan y cambian; y Saint-Simon supone que ha de haber una ley que gobierne tales cambios. Estu-

15. *Oeuvres*, XI, p. 17.

16. Saint-Simon insiste en la importancia de la observación y del experimento. Como es obvio, experimentar, en el sentido que se da a este término en química, apenas es posible en astronomía. Pero puede entenderse también el término en un sentido amplio. Y hoy día la situación es ya muy diferente de lo que era en la época de Saint-Simon.

17. Nos viene aquí a la memoria el famoso pasaje de la introducción de Hume a su *Treatise* en el que contempla el asentamiento de la ciencia del hombre sobre un sólido fundamento de experiencia y observación.

18. Véase, por ejemplo, lo que dice E. Bréhier en el sexto volumen de su *Histoire de la philosophie*, en la trad. inglesa de Wade Baskin: *The Nineteenth Century: Period of Systems, 1800-1850* (Chicago y Londres, 1968), p. 267.

diar científicamente la sociedad humana implica, pues, el descubrimiento de la ley o las leyes de la evolución social. Y si admitimos que tal ley sólo puede descubrirse inductivamente, investigando los fenómenos históricos y reflexionando sobre ellos, no cabe duda de que lo deseable es que el campo de observación sea lo más amplio posible. O, si el establecimiento preliminar de la ley del cambio social se basa en la investigación de un campo limitado, habrá que investigar también otros campos para ver si la hipótesis se confirma o hay que desecharla. Pero aunque Saint-Simon hace bastantes observaciones generales sobre los estadios históricos del proceso de la evolución social, lo que en realidad interesa es cómo entiende el paso de la civilización medieval a la moderna, aparte de lo que se le ofrece decir acerca del futuro.

En sus visiones generales del paso de las creencias teológicas y de la especulación metafísica a la era del saber positivo o científico, de la necesidad de una ciencia de la sociedad humana y de los cambios históricos como regidos por una ley, es palmario que Saint-Simon se anticipa al positivismo de Auguste Comte. Los discípulos de este último tendieron a minimizar la influencia de aquél; y algunos hasta intentaron hacer creer que fue Saint-Simon el influido por Comte y no precisamente al revés. Pero semejante pretensión no puede ser defendida con éxito. Lo cierto es que ambos tuvieron precursores en el siglo XVIII, autores, por ejemplo, como Turgot y Condorcet.[19] Y durante su período de colaboración Saint-Simon recibiría, sin duda, estímulos de Comte. Pero es indudable que Saint-Simon concibió sus ideas básicas bastante antes del período de su asociación con Comte. Y por mucho que hayan podido decir algunos de sus discípulos, Comte mismo llegó en ocasiones a reconocer, aunque sólo en su correspondencia, la deuda que tenía para con Saint-Simon. También es indiscutible que Comte elaboró sus ideas a su propio modo. Pero cabe preguntarse hasta qué punto recibió estímulos de Saint-Simon y fue influido por él en aspectos importantes, aunque no se apropiara servilmente de sus ideas. Dada la reputación de Comte como fundador del positivismo clásico, no viene mal llamar la atención sobre el importante papel que en ello le cupo a Saint-Simon.

Al explicar los cambios sociales insiste mucho Saint-Simon en la importancia fundamental de las ideas. Las creencias y los ideales de la Edad Media ejercieron un influjo determinante en las instituciones sociales y políticas de aquellos tiempos,[20] mientras que el desarrollo de las ciencias y la transición al estadio del saber positivo requiere y conduce a la creación de nuevas estructuras sociales y políticas. En este recalcar el papel básico que desempeñan las ideas, Saint-Simon tiene más conexiones con Comte que con Marx. Pone también de realce Saint-Simon la importancia de la vida económica del hombre con lo que se le ocurre decir sobre el ascenso de la clase de los mercaderes y de los artesanos. En su opi-

19. Sobre Turgot y Condorcet, cf. vol. VI de esta *Historia*, pp. 62 y ss. y pp. 166-169.

20. Saint-Simon considera el período medieval como una fase necesaria de la evolución histórica y, por eso, simpatiza poco con la tendencia del siglo XVIII a despreciar la Edad Media como un período de oscuridad.

nión, la sociedad feudal de la Edad Media alcanzó su punto culminante en el siglo XI. Después emergieron ya dentro de ella dos factores que vendrían a ser los remotos presagios de su disolución. Fue uno la introducción de las ideas científicas provenientes del mundo islámico, y el otro, el surgimiento de los municipios, que representaban a una clase de productores en un sentido que ni la Iglesia ni la nobleza feudal lo fueron.[21] Dentro de la misma época medieval, ningún factor llegó a ser lo bastante fuerte como para construir una auténtica amenaza contra la autoridad existente. Sin embargo, en el siglo XVI el poder de la Iglesia fue debilitado por el desafío de los reformadores, por lo que el clero decidió aliarse con la monarquía o subordinarse a ella en vez de ser, como en la Edad Media, un rival de los poderes temporales. El saber científico iba en aumento y suponía una amenaza para las creencias teológicas, pues a menudo inducía a los intelectuales a cuestionar cualquier autoridad o doctrina establecida. Añádase que, como los monarcas franceses se asociaron insensatamente con la nobleza en cuanto la tuvieron reducida a sometimiento, más bien que con los intereses de la ascendente clase de los productores, la revolución violenta llegó a ser, al fin, inevitable. La Revolución francesa fue tan sólo el resultado de un proceso que se había ido desarrollando "durante más de seis siglos".[22] Puso en libertad a la clase ascendente y posibilitó el tránsito a la sociedad industrial.

Para Saint-Simon, la sociedad contemporánea suya se hallaba en una fase intermedia entre el antiguo régimen y el establecimiento de una sociedad nueva basada en el conocimiento científico y en la industria. Las condiciones para una nueva sociedad se estaban dando ya. Importaría poco que Francia se quedase sin monarquía, sin obispos y sin terratenientes; pero lo que sí sería ciertamente grave es que perdiese la única clase útil en realidad, la de los productores o trabajadores. (Los científicos deben ser incluidos también, naturalmente, entre los elementos indispensables de la sociedad.) Pero de aquí no se sigue de ningún modo que Saint-Simon postulara el desarrollo de la democracia social o se interesara por la ampliación de la libertad a todos los ciudadanos o por su participación en el gobierno. Lo que él contempla y propugna es el gobierno de los científicos y de los dirigentes de la industria. En *L'Organisation* (1819) propuso que hubiese tres cámaras de expertos. La primera, o cámara de la invención, estaría formada por ingenieros y artistas, que trazarían planes o proyectos, los cuales habrían de ser examinados después por la segunda cámara, formada por matemáticos, físicos y fisiólogos.[23] La tercera cámara sería responsable de que se eje-

21. Sin que se siga de ello que Saint-Simon tuviera a la Iglesia y a la nobleza feudal por parásitos de la sociedad medieval. Ésta era, para él, "orgánica", y en su opinión la nobleza feudal y la Iglesia desempeñaban funciones útiles en tal sociedad. Como tampoco a la religión la tenía simplemente por superstición nociva, sino más bien por una necesidad histórica, aunque a su juicio las creencias religiosas estaban destinadas a ser sustituidas por el saber científico.

22. *Oeuvres*, V, p. 78.

23. Es obvio que aquí el término "fisiólogos" debe entenderse en el sentido en que lo emplea Saint-Simon de especialistas en la ciencia del hombre. A esta segunda cámara le correspondería también la función de controlar la educación.

cutaran los proyectos propuestos por la primera cámara y examinados y aprobados por la segunda. Saint-Simon llamó a este tercer cuerpo "cámara de los diputados". Constaría de representantes selectos de la agricultura y la industria; pero el electorado lo formarían sólo los productores.

No hay que dar demasiada importancia a estas propuestas. En su obra *Du système industriel* (*Del sistema industrial*, 1821-1822) Saint-Simon se contentaba más o menos con pedir que las finanzas fueran puestas en manos de una cámara de industria y que el Instituto de Francia asumiera respecto a la educación el papel que en tiempos había desempeñado la Iglesia. En todo caso, las propuestas concretas son expresión de unos cuantos presupuestos generales. Por ejemplo, se presupone que los científicos han llegado a ser la *élite* intelectual y que puede confiárseles la elaboración y aprobación de planes beneficiosos para la sociedad. Se presupone también que en la sociedad contemporánea los intereses que vinculan a los hombres entre sí y les llaman a deliberar y a actuar en común no son ya teológicos o militares, sino económicos. El gobierno, cuando no se le entiende como coercitivo y en conexión con aventuras militares, anda en vías de transformarse en una gerencia administrativa dedicada a promover los intereses reales de la sociedad.

La sociedad industrial, según Saint-Simon, sería una sociedad pacífica, por lo menos cuando se hubiese desarrollado plenamente y tuviese la forma apropiada de gobierno o administración. Lo que llama él la clase industrial incluye no sólo a los dirigentes de la industria, sino también a los obreros. Y Saint-Simon supone que sus intereses coinciden o armonizan unos con otros. Más todavía, la clase industrial, digamos, en Francia, tiene muchas más cosas en común con la clase paralela a ella en Inglaterra que no con la nobleza francesa. El ascenso de la clase industrial proporciona, pues, la base para la solidaridad humana y para la superación de las enemistades entre las naciones. Cierto que los gobiernos, tal como existen en la actualidad, representan una prolongación del antiguo régimen, un lastre, por así decirlo, derivado de una estructura social obsoleta. Sin embargo, el paso a una forma de administración apropiada a la nueva sociedad industrial y dedicada a sus intereses justificará la confianza en que se logre la paz internacional. Esta meta no puede alcanzarse por medio de alianzas o conferencias entre unos gobiernos que no representan propiamente los intereses de la clase productiva, que es la clase naturalmente pacífica. Requiérese primero un desarrollo más pleno de la sociedad industrial.

Karl Marx mostró considerable respeto por Saint-Simon. Pero obviamente no estaba de acuerdo con la suposición de éste según la cual los intereses reales o verdaderos de los dirigentes de la industria coincidían con los de los obreros. Desde el punto de vista de Marx, Saint-Simon, aun comprendiendo la importancia que tiene para el hombre la vida económica, no había llegado a comprender que hay un hiato entre los intereses de la burguesía y los del proletariado ni que se da una conexión entre la sociedad burguesa y la guerra. Resu-

miendo, Saint-Simon fue un utopista. Puede que tendamos a pensar que también Marx fue a su modo un utopista, y que quien tiene el tejado de vidrio haría bien en no ponerse a tirar piedras a nadie. Pero apenas cabe negar que Saint-Simon era exageradamente optimista respecto a la naturaleza pacífica de la sociedad industrial.

Sin embargo, para hacerle justicia, reconozcamos que supo ver que la ignorancia no es la única barrera que obstaculiza el progreso, y que la difusión del conocimiento científico y el gobierno por expertos no bastarían para asegurar la realización del ideal de la *fraternité* humana. Había que contar con el egoísmo y las mezquindades del hombre. No es que recomendase el retorno al sistema de dogmas cristiano, que, en su opinión, había sido suplantado ventajosamente por el positivo conocimiento científico del mundo. Pero estaba convencido de que el ideal cristiano del amor fraterno, que había sido oscurecido por la estructura del poder eclesial y por la política de intolerancia y persecuciones religiosas, poseía un valor y una importancia permanentes. El sistema católico estaba pasado de moda, y el luteranismo había puesto demasiado énfasis en una interioridad divorciada de la vida política. Lo que ahora se necesitaba era hacer realidad el mensaje del evangelio cristiano en la esfera sociopolítica.

Como Saint-Simon expresó su insistencia en la motivación ético-religiosa en una obra que apareció el año anterior al de su muerte, se ha pensado a veces que tal insistencia representaba un cambio radical de su pensamiento y casi una retractación del positivismo. Pero este juicio es inexacto. Saint-Simon no parece que fuera nunca completamente positivista, si entendemos que tal término implica el rechazo de toda creencia en Dios. Creía, al parecer, en una Deidad inmanente e impersonal, concebida al modo panteísta, y pensaba que esta creencia era perfectamente compatible con su positivismo. Además, siempre consideró al cristianismo con respeto. Cierto que no aceptaba los dogmas cristianos, pero estimaba que el enfoque teológico de la Edad Media no fue lamentable superstición, sino necesidad histórica. Y aunque, en su opinión, el estadio teológico del pensamiento había sido sustituido por el estadio científico, no pensaba que esta transición supusiera el abandono de todos los valores morales cristianos. En realidad, llegó a estar convencido de que la nueva sociedad necesitaba una nueva religión, para superar tanto el egoísmo individual como el nacional y para recrear en una forma nueva la sociedad "orgánica" de la Edad Media. Pero la nueva religión era para él la religión antigua, es decir, en cuanto a lo que él consideraba ser el elemento esencial y permanentemente válido de la antigua religión. Quizá pueda decirse que Saint-Simon preconizó un cristianismo "secularizado". El "nuevo cristianismo" era el cristianismo en cuanto aplicable y apropiado a la edad de la sociedad industrial y de la ciencia positiva.

Saint-Simon no era un pensador sistemático. Avanzaba por numerosas líneas de pensamiento pero tendía a dejarlas cuando sólo estaban desarrolladas en parte, y no hacía ningún esfuerzo prolongado por combinarlas sistemática-

mente. Pero sus ideas suscitaron amplio interés, y después de su muerte algunos de sus discípulos fundaron para propagarlas el periódico *Le producteur.* En 1830 una publicación periódica intitulada *Le globe* se convirtió también en órgano del sansimonismo. Saint-Amand Bazard (1791-1832), uno de los principales discípulos de Saint-Simon, trató de presentar la doctrina de su maestro en forma sistemática, prestando especial atención a sus aspectos religiosos. Sus conferencias sobre Saint-Simon suscitaron bastante interés. Pero poco antes de morir riñó con otro de los padres fundadores, Barthélemy Prosper Enfantin (1796-1864), quien poco faltó para que transformase el sansimonismo en una secta religiosa, y no precisamente austera, pues Enfantin tenía ideas muy amplias respecto al amor entre hombres y mujeres. Bazard había sido un pensador mucho más lógico; Enfantin era un publicista apasionado y tendía a trazar incesantemente nuevos proyectos y a encargarse de nuevas causas. Sin embargo, pese a toda su actividad, la escuela sansimoniana empezó a declinar después del rompimiento entre él y Bazard.

La influencia de Saint-Simon no se limitó al círculo de los que pueden clasificarse como sus discípulos. Fuera de sus filas, los dos pensadores más importantes que fueron estimulados por su pensamiento son, sin duda, Auguste Comte y Karl Marx. Tanto Marx como Engels admiraron a Saint-Simon. Verdad es que Marx le criticó, como ya hemos dicho, de no haber sabido entender el antagonismo de clases entre los capitalistas y los obreros y de haberse concentrado, así lo opinaba Marx, en glorificar a la sociedad burguesa por su contraste con el feudalismo. Al mismo tiempo pensaba Marx que, en *El Nuevo Cristianismo*, Saint-Simon había hablado en pro de la emancipación del proletariado. Sabemos, por Engels, que Marx acostumbraba a expresar generalmente su aprecio por Saint-Simon, mientras que tenía a Comte por reaccionario y le consideraba un pensador de poca valía.

4. Fourier y Saint-Simon creían, a una con los tradicionalistas, que tras el derrocamiento del antiguo régimen por la Revolución era necesaria una reorganización de la sociedad. Claro está que los dos grupos tenían ideas diferentes sobre la forma en que debería hacerse tal reorganización. Los tradicionalistas miraban hacia atrás, en el sentido de que insistían en la permanente solidez y en el valor de ciertas creencias e instituciones tradicionales, mientras que Fourier y Saint-Simon miraban hacia adelante propugnando la creación de aquellas nuevas formas de organización social que creían ser exigidas por la marcha de la historia. Pero ambos grupos recalcaban la necesidad de una reorganización social. Podría parecer, pues, que Proudhon, como anarquista declarado, diferiría mucho de los tradicionalistas y de los socialistas, ya que el término mismo de anarquía sugiere una ausencia o, más bien, un rechazo de toda organización social. Sin embargo, aunque Proudhon aceptó la calificación de "anarquista" en 1840, no entendía por anarquismo un caos social generalizado, o sea la anarquía en el sentido popular del término, sino más bien la falta de un gobierno au-

toritario y centralizado. Lo que él deseaba era una organización social sin gobierno. Dicho en terminología marxista, preconizaba la eliminación del Estado. Hasta cierto punto, por consiguiente, había una afinidad entre Proudhon y Saint-Simon, puesto que este último proponía la transformación del "gobierno" en "administración". Y, a la vez, Proudhon iba más allá que Saint-Simon, pues esperaba que la forma de organización social que consideraba deseable haría innecesaria la administración centralizada.

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) nació en Besançon. Tras un breve período de educación escolar, pasó a ser aprendiz en la imprenta diocesana de su ciudad natal [24] y después entró a formar parte de una sociedad de impresores. Pero aunque tuvo que dejar la escuela para ganarse la vida, siguió formándose por su cuenta, y en 1838 ganó una beca que le permitió ir a París. En 1840 publicó su ensayo *Qu'est-ce que la propriété?* (*¿Qué es la propiedad?*) en el que hizo su famoso aserto de que la propiedad es un robo. A este ensayo le siguieron otros dos sobre el mismo tema (1841 y 1842), el segundo de los cuales fue considerado como propaganda incendiaria por las autoridades civiles.[25]

En 1843 publicó Proudhon una obra titulada *De la création de l'ordre dans l'humanité* (*Sobre la creación del orden en la humanidad*). Mantenía en ella que la mente humana progresa pasando por los estadios sucesivos de la religión y la filosofía al estadio científico. En este tercer estadio se le hace posible al hombre descubrir la serie de leyes que operan en el mundo, tanto en el infrahumano como en el humano. A la ciencia que muestra cómo debe aplicar el hombre el conocimiento de estas leyes en la sociedad la llama Proudhon "dialéctica serial". Al mantener que en el desarrollo social nos rigen unas leyes que pueden descubrirse mediante el estudio, Proudhon está obviamente de acuerdo con Saint-Simon y también, en este punto, con Montesquieu.[26]

Durante algún tiempo Proudhon se mantuvo trabajando en Lyon, desde donde hacía visitas a París. En Lyon frecuentó a los socialistas, y en París conoció a Marx, a Bakunin y a Herzen. Introducido en las ideas de Hegel, emprendió la tarea de aplicar la dialéctica hegeliana a la esfera de la economía.[27] El resultado de ello fue su *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (*Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*, 1846). La contradicción o antítesis entre el sistema de la propiedad destructora de la igualdad, por una parte, y el socialismo (comunismo) destructor de la independencia, por otra, se resuelve en el "mutualismo" (o "la anarquía"), sociedad de productores unidos mediante contratos libres. Marx, que había dado buena

24. Por aquel entonces Proudhon leyó muchos libros de teología y aprendió el griego y el hebreo. Posteriormente llegaría a decir que es un deber del pensador y de todo hombre libre expulsar de su mente la idea de Dios.
25. Juzgándose que sus ideas eran difíciles de seguir, Proudhon fue absuelto.
26. Sobre Montesquieu cf. vol. VI de esta *Historia*, pp. 22-27.
27. Nunca tuvo Proudhon un conocimiento profundo de Hegel. Ni hace mucho al caso discutir el grado de su fidelidad al pensamiento hegeliano. Lo único que parece cierto en esta cuestión es que se inspiró algo en lo que él mismo había leído y en lo que le dijeron algunos hegelianos de izquierda.

acogida al primer ensayo de Proudhon sobre la pobreza, como si representara el "socialismo científico",[28] se apresuró a impugnar esta nueva obra en su escrito *Misère de la philosophie* (*Miseria de la filosofía*, 1847). El rompimiento entre los dos hombres no tiene por qué sorprender, pues Proudhon nunca fue comunista, y a los ojos de Marx expresaba los intereses de la pequeña burguesía.

Al ser derribada la monarquía, en febrero de 1848, Proudhon solamente prestó a la revolución un apoyo muy matizado.[29] No obstante, se mostró activo de diversos modos, haciendo una campaña en favor del establecimiento de un Banco del Pueblo, pronunciando discursos populares y fundando el periódico anarquista *Le représentant du peuple* (El representante del pueblo). En junio de 1848 fue elegido miembro de la Asamblea Nacional. Pero un ataque en su periódico contra Luis Napoleón, a la sazón Presidente, fue causa de que le condenaran a prisión por tres años.[30] En 1849 escribió *Les confessions d'un révolutionnaire* (*Confesiones de un revolucionario*), y en 1851 publicó su *Idée générale de la révolution au XIXe siècle* (*Idea general de la revolución en el siglo XIX*), escrito en el que exponía su concepción de la sociedad libre ideal.

A finales de 1851 Luis Napoleón se proclamó emperador, y cuando Proudhon salió de la cárcel en 1852, estuvo sometido a control policial. En 1853 publicó su *Philosophie du progrès* (*Filosofía del progreso*) en la que negaba la existencia de todo absoluto y de toda permanencia y sostenía una teoría del movimiento o cambio universal lo mismo a gran escala para el universo entero que en dominios particulares como los de la moral, la política y la religión. Pero cuando publicó *De la justice dans la révolution et dans l'église* (*De la justicia en la revolución y en la iglesia*, 1858), se vio en un aprieto. No, por cierto, porque rechazase ahora la idea de la resolución de la tesis y la antítesis en una síntesis y la sustituyera por una expresión de su creencia en continuas antinomias que producen un equilibrio dinámico aunque inestable entre las fuerzas o los factores, sino porque se le acusó de atacar a la religión, la moral y la ley. Para escapar de otro encarcelamiento, huyó a Bélgica, donde permaneció hasta que consiguió ser perdonado, en 1860. Estando en Bruselas escribió varias obras, por ejemplo *La guerre et la paix* (*La guerra y la paz*).

De retorno en París, en 1862, publicó Proudhon su obra *Du principe fédératif* (*Del principio federativo*, 1863) y también la *Théorie de la propriété* (*Teoría de la propiedad*), que era una revisión de sus pensamientos sobre el tema. Este escrito fue publicado póstumo, como también el titulado *De la capacité politique des classes ouvrières* (*De la capacidad política de las clases obreras*, 1865).

28. Es posible que Marx tomase esta expresión de Proudhon mismo.

29. Proudhon no confiaba gran cosa en las revoluciones políticas. Lo que quería era que hubiese cambios económicos.

30. El régimen carcelario no fue para con él nada duro: se le dejó a veces en libertad condicional bajo palabra y se le permitió escribir.

Proudhon descendía de una familia de campesinos y siempre estuvo del lado del pequeño productor, ya fuese rústico o artesano. Al decir que la propiedad era un robo,[31] no quería sugerir que el labrador que poseyera y trabajara una porción de tierra y viviera del fruto de su trabajo, o el hombre que viviendo de hacer y vender sillas tuviera por suyos los instrumentos de su quehacer fuesen ladrones. Por "propiedad" entendía Proudhon realmente lo que él consideraba como un abuso, lo que él llamó el derecho a la ganga o *aubana*. Por ejemplo, el terrateniente que sin trabajar él mismo la tierra no por ello dejaba de percibir los beneficios producidos por los labradores era un ladrón. En el lenguaje de Proudhon podía haber un derecho a la "posesión", al *uso* exclusivo; pero no un derecho de "propiedad", ya que equivaldría a un derecho a explotar a otro. "Posesión" significa derecho a usar un objeto, sea éste tierra, sean utensilios. Y como "propiedad" significa *mal uso* o *abuso* de objetos (como significa explotación), no puede haber derecho a ella: implica robo.

Es importante comprender que cuando Proudhon denunciaba la propiedad no estaba denunciando simplemente la explotación por terratenientes y capitalistas individuales. Creía él que, para el mantenimiento de la independencia y la dignidad humanas, los campesinos y los artesanos deberían "poseer" la tierra que trabajasen y los utensilios que empleasen, y deberían percibir el fruto de sus trabajos. De ahí que se opusiese a cualquier sistema de propiedad colectiva, que significaría que el Estado ocupaba el puesto del propietario, del terrateniente o capitalista no productivo. Refiriéndose posteriormente a su rechazo de la propiedad, en el ensayo de 1840, insiste en que "la rechacé tanto para el grupo como para el individuo, para la nación y para el ciudadano, y así, no estoy abogando ni por el comunismo ni por la propiedad estatal".[32]

Si tenemos esto en cuenta, resulta más fácil entender cómo pudo Proudhon seguir sosteniendo, en su *Sistema de las contradicciones económicas*, la idea de la propiedad como robo y, al mismo tiempo, ofrecer una nueva definición de ella como libertad. Constantemente hay la posibilidad de abuso, de explotación, que es a lo que él llama robo. Pero, a la vez, la propiedad es una creación espontánea de la sociedad y una defensa contra la siempre amenazante invasión del poder estatal. Proudhon acabó dudando si su distinción previa entre propiedad y posesión sería tan útil como lo había creído en tiempos. Llegó a la conclusión de que "la propiedad es el único poder que puede actuar como un contrapeso del Estado".[33] Es comprensible que Marx, que en su análisis del capitalismo utilizó la idea proudhoniana del robo, combatiera después al escritor francés como a un mantenedor de los intereses de la pequeña burguesía. Sin embargo, aunque Proudhon cambiase su terminología, estuvo siempre del lado del pequeño productor y fue constantemente enemigo de las teorías comunistas.

31. *Qu'est-ce que la propriété?* (París, 1840). Trad. inglesa por B. Tucker, *What is Property?*, p. 131.
32. *Théorie de la propriété*, p. 16.
33. Ibid., p. 144.

La revolución, producto del conflicto entre fuerzas o factores opuestos, tiene evidentemente aspectos negativos, en el sentido de que niega, destruye o derriba algo. Pero ésta es sólo una de sus caras: si la revolución niega, también ha de afirmar. La Revolución francesa afirmó los ideales de libertad, fraternidad e igualdad, pero en el lado positivo fue incompleta, fue en parte un fracaso: produjo cierta medida de libertad e igualdad política, pero no pudo producir libertad e igualdad en el plano económico. "La sociedad debería haber sido organizada después en términos de trabajo y no en los de política y guerra"; [34] pero fue esto segundo lo que ocurrió. La tarea de la Revolución, el establecimiento de "un régimen industrial igualitario",[35] no fue cumplida. Y el teorizar social y económico de Proudhon se propone contribuir a este cumplimiento. Ni que decir tiene que para Marx es Proudhon un utopista. Y ya sabemos por qué lo dice Marx. Pero vale la pena advertir que Proudhon no cree que haya soluciones permanentes para los problemas sociales. La democracia industrial, tal como él la entiende, debe suceder al feudalismo industrial.[36] Pero ningún planeamiento de la organización de la sociedad puede ser absoluta y definitivamente verdadero. Porque en el seno de toda sociedad humana late siempre algún tipo de oposiciones, y la emergencia de éstas implica ulteriores cambios.

La propiedad (o la "posesión") debidamente distribuida salvaguarda la independencia y la igualdad. Pero es obvio que ninguna sociedad humana puede existir sin una o varias formas de organización. Tal organización puede ser impuesta desde arriba, por la autoridad del Estado en cuanto representada por el gobierno. Pero lo que Proudhon preconiza es el paso de la organización política a la económica cuando la organización o las formas de asociación económica no sean dadas desde arriba sino producidas por convenios o contratos libremente hechos por los productores. A esto es a lo que llama él "anarquía". Confía en que el gobierno estatal centralizado llegará a eliminarse, y que su puesto lo ocupará un orden social resultante de asociaciones libremente formadas por motivos económicos, tales como las demandas de producción, las necesidades del consumo y la seguridad de los productores. "La noción de *anarquía* en política es tan racional y positiva como cualquier otra. Significa que, una vez hayan relevado las funciones industriales a las políticas, sólo las transacciones comerciales y los negocios producirán el orden social." [37] En uno de sus últimos escritos declara Proudhon que él siempre ha tenido "particular horror a la regimentación".[38] En su sentir, la libertad sólo puede florecer cuando las asociaciones y federaciones se basan en contratos libres, siendo la del contrato "la idea dominante de la política".[39] Como él lo indica, la justicia conmutativa o regulación

34. *Idée générale de la révolution*, p. 125.
35. Ibid.
36. *Manuel du spéculateur à la Bourse*, 1857, p. 499.
37. *El principio federativo*, p. 278.
38. *Teoría de la propiedad*, p. 28.
39. *El principio federativo*, p. 315.

mediante contrato debe sustituir a los viejos sistemas de justicia distributiva, asociados a la regulación de la ley y al régimen de gobierno centralizado.

En la medida en que Proudhon contempla la existencia del automantenimiento de una sociedad industrial coherente y estable en la forma de un sistema elásticamente trabado de asociaciones de productores, con contratos en vez de leyes y compañías industriales en vez de ejércitos, puede calificársele con toda razón de utópico. Porque se figura a todos los ciudadanos cooperando armoniosamente, como si fuesen unos mismos los intereses privados y los colectivos, y comportándose del modo que él considera racional. Recuérdese, empero, que el lema preferido de Proudhon es el progreso, el cambio continuo. No pretende que haya forma alguna de organización social que esté libre de cualesquiera antinomias o tensiones y que pueda considerarse como la meta última, que será alcanzada por completo y que, una vez alcanzada, representará la perfección. Está muy dispuesto a admitir que "lo que llamamos anarquía y otros llaman fraternidad" [40] es, más o menos, un símbolo mítico, un acicate para estimular a los hombres a realizar el ideal revolucionario de la fraternidad, que en opinión de Proudhon sólo puede lograrse mediante la transformación del régimen intermedio subsiguiente a la revolución en una sociedad industrial del tipo de la que él contempla. Desea, sí, una sociedad más justa; pero precisamente porque la autoridad misma cambia y evoluciona, también el ideal de justicia es "siempre cambiante".[41] "Nos es imposible ver más allá de la antítesis que nos está sugiriendo el presente." [42] El utopismo de Proudhon y su idea de las leyes del cambio social están contrarrestados por su convencimiento de que no existen absolutos y no podemos hacer juicios infalibles sobre el futuro.

Piénsese lo que se quiera sobre la viabilidad del tipo de sociedad industrial contemplada por Proudhon, lo cierto es que algunas de sus concepciones son bastante atinadas. Por ejemplo, sus propuestas acerca de la educación de los obreros, para superar la profunda división entre las clases cultas y las incultas y facilitar el uso provechoso del ocio, así como las relativas a que a los aprendices se les enseñen diversos oficios para aminorar la monotonía de la servil repetición de una tarea determinada. Y, a decir verdad, no eran menos certeras sus ideas sobre un sistema crediticio y un Banco del Pueblo. En cuanto a influencia, durante sus últimos años en París tuvo muchos seguidores entre los obreros; y en 1871 gran parte de la Comuna de París constaba de proudhonianos. A continuación pasó al primer plano el comunismo marxista; pero las ideas de Proudhon, por lo menos algunas de ellas, siguieron ejerciendo influencia en las mentes de muchos socialistas y sindicalistas franceses. Además, puede decirse que Proudhon ha influido en el movimiento anarquista a través de Michael Bakunin (1814-1876).

40. *Correspondence*, IV, p. 157.
41. *Justice*, I, p. 233.
42. *Correspondence*, IV, p. 158.

5. Es obvio que, si tomáramos en sí mismos los planes de Proudhon para un Banco del Pueblo y las propuestas de Fourier para el establecimiento de falanges, no se justificaría nuestra presentación de estos dos pensadores como filósofos. Pero los dos tuvieron también sus teorías generales acerca de la historia y del progreso histórico; aunque en esto las ideas de Proudhon eran más vagas que las de Fourier.[43] Quizá puedan considerarse las proposiciones concretas de Fourier sin hacer referencia a su teoría de los estadios por los que ha de ir pasando la autoridad. Pero la teoría está ahí, y, si interpretamos la palabra "filosofía" en un sentido amplio, puede decirse que Fourier ha esbozado una antropología filosófica y una filosofía de la historia. En cuanto a Proudhon, su negarse a admitir absolutos equivale, presumiblemente, a una teoría filosófica. Sin duda, uno y otro se salen de los patrones de precisión y argumentación estricta a que cabría esperar que aspiraran los filósofos. Pero la cuestión es que clasificarles simplemente como sociólogos, o como científicos de la política o como economistas, sería un tanto equivocante. Dicho en otros términos, no parece del todo gratuito el hacer mención de ellos en una historia de la filosofía, por lo menos si estamos dispuestos a contar entre las partes de la filosofía la teoría de la política y la teoría de la sociedad.

Hay que admitir, empero, que la teoría sansimoniana del cambio histórico y social es más notable que la de Fourier, para no hablar de la de Proudhon. Además, según lo han notado los críticos del socialismo francés de los comienzos,[44] su manera de concebir el modo en que debe cambiar la sociedad está en conexión con su idea de que el movimiento de la historia lo rige una ley. En otras palabras, de los tres escritores es Saint-Simon el que da una visión más coherente y en general más desarrollada del modelo de cambio histórico y social. No tenemos que esforzarnos para pensar en él como en un predecesor de Auguste Comte y de Karl Marx.

Nos hemos referido ya más de una vez a que Marx y Engels califican a los primeros socialistas franceses de utópicos. El término "utópico" —o "utopista"— sugiere naturalmente la idea de un reformador irreal o nada práctico, alguien que propone para solucionar los problemas sociales y políticos algún estado de cosas ideal que parece impracticable y tal vez fantástico. En este sentido, el término puede muy bien aplicárseles a Fourier y a Proudhon, pero es obvio que podría aplicársele también al mismo Marx, aun cuando éste fuera mucho menos dado que Fourier a describir en detalle la futura utopía. Sin embargo, aunque esta significación formase parte de la que daban al término Marx y Engels, no fue en tal elemento en el que ellos pusieron mayor énfasis. Al calificar de

43. Si consideramos el conjunto de los escritos de Proudhon, parece que hay momentos en los que supone que es seguro el progreso histórico, mientras que otras veces dice con bastante claridad que no es tan seguro. Pero quizá se trate no tanto de inconsistencia cuanto de evolución en su manera de pensar y de que pasa a insistir en la libertad del hombre, capaz de resolver sus problemas sociales cuando los comprende.

44. Véase, por ejemplo, la obra de J. Plamenatz, *Man and Society*, vol. 2.º, p. 42.

utópicos a los socialistas franceses, en lo que pensaban ante todo Marx y Engels era en la incomprensión por aquéllos de la naturaleza del antagonismo entre las clases y de lo irreconciliable de sus intereses. Aunque los primeros socialistas creían, sin duda, que los ideales que habían hallado expresión en la Revolución francesa sólo parcial y muy imperfectamente se habían hecho realidad y era necesaria una transformación ulterior de la sociedad, tendían también a pensar que esta transformación podría llevarse a cabo de un modo pacífico, a medida que los hombres fueran comprendiendo los problemas y necesidades de la sociedad y las maneras más apropiadas de resolver esos problemas y satisfacer esas necesidades. En cambio, Marx y Engels estaban convencidos de que la deseada transformación de la sociedad sólo podría conseguirse mediante la revolución, es decir, mediante una guerra entre las clases en la que el proletariado, conducido por los intelectuales, se alzara con el poder. En su opinión, no pasaba de ser una expresión de "utopismo" el que alguien pensara que los intereses de la clase o las clases dirigentes y los de las explotadas podrían reconciliarse de un modo pacífico con sólo que se difundieran los conocimientos y la comprensión. Porque a la clase dominante lo que le interesaba era precisamente conservar en vigor el actual estado de cosas, mientras que a la clase explotada le interesaba, por el contrario, que el actual estado de cosas cambiase radicalmente. Pedir una transformación de la sociedad sin ver que sólo podría lograrse mediante una revolución proletaria era irreal y utópico.

Para que la revolución proletaria propugnada por Marx y Engels tuviese lugar era un prerrequisito necesario que hubiera hombres que, comprendiendo el movimiento de la historia, pudiesen transformar a la clase explotada en un todo unido consciente de sí, en una clase no sólo "en sí" sino también "para sí". Tenían, pues, bastante respeto a Saint-Simon, no sólo porque éste concibió la historia como un movimiento regido por una ley (también Fourier la había concebido así) sino además porque, en su caso, había una conexión mucho mayor que en el de Fourier entre su teoría de la historia y su idea de la deseable transformación de la sociedad. Más aún, Saint-Simon, con su noción de la fisiología social, podía decirse que había expuesto una interpretación "materialista" del hombre. Al mismo tiempo, si tenemos en cuenta el papel que atribuye Saint-Simon a los dirigentes de la industria en la transformación de la sociedad, está claro que sería también culpable de utopismo a los ojos de Marx y Engels. Pues aunque los dirigentes de la industria pudiesen aceptar cambios dentro de la trama social existente, no les interesaría contribuir a la radical transformación que se requería.

Dada la gran importancia histórica del marxismo, es bastante natural enjuiciar a los primeros socialistas franceses en términos de sus relaciones con Marx y Engels. Pero aunque este enfoque sea fácilmente comprensible, no deja de ser un tanto unilateral si se insiste en considerarlos simplemente como predecesores de Marx. En cualquier caso, ellos hicieron ver con bastante claridad que, aunque la revolución había destruido el antiguo régimen, no había traído la paz

y la armonía entre los individuos, los grupos y las naciones. Así lo comprendieron también, desde luego, los tradicionalistas. Pero mientras que éstos adoptaron una actitud negativa hacia la Ilustración y la Revolución, los socialistas trataron de ampliar y de aplicar más satisfactoriamente los ideales que inspiraron aquellos movimientos. Evidentemente, si suponemos con Saint-Simon que el curso de la historia está regido por leyes, en un sentido al menos que haga el progreso histórico inevitable y los cambios sociales en principio predecibles, aunque de hecho sólo muy difusas o vagas predicciones se puedan hacer, plantéase entonces el problema de cómo armonizar esta visión de la historia con la importancia que sería de esperar se diera en los escritos de todo reformador social al papel de la iniciativa y la acción humanas. Pero éste es un problema que se plantea también en el caso de Marx y Engels. Si consideramos sólo las ideas de los socialistas franceses acerca de los cambios deseables, salta a la vista que no les agradaba la idea de un Estado burocrático centralizado. Verdad es que Saint-Simon comprendió la necesidad de la planificación económica; pero preconizaba la transformación del "gobierno" en una "administración" por gerentes, y , en este sentido, puede decirse que se anticipó a la doctrina de la eliminación del Estado. En cuanto a Fourier y Proudhon, está claro que ambos veían con desagrado y desconfianza el creciente poder del Estado, la autoridad política centralizada. De hecho, es innegable que el control ejercido por la burocracia estatal ha aumentado mucho en la sociedad moderna. Pero resulta irónico que haya de ser éste uno de los rasgos más visibles del comunismo soviético. A pesar de las ideas más bien fantásticas de Fourier y Proudhon, hallamos en los socialistas franceses un respeto al individuo y una notoria desaprobación de la violencia. Desde luego que Marx pensó que eran exageradamente optimistas por su convicción de que podrían producirse cambios radicales sin violencias revolucionarias. Pero éste es un optimismo con el que mucha gente simpatizaría, sin importarles las propuestas concretas que hicieran aquellos escritores franceses.

Capítulo V

AUGUSTE COMTE

Vida y escritos. — Los tres estadios del desarrollo de la humanidad. — Clasificación y metodología de las ciencias. — Tareas del filósofo en la era positiva. — La ciencia del hombre: estática y dinámica sociales. — El Gran Ser y la religión de la humanidad.

1. El impacto del desarrollo de la ciencia natural en la filosofía se dejó sentir durante el siglo XVII y se fue acentuando más en el XVIII. Como vimos ya, en el siglo XVIII comenzó la demanda, hecha en Inglaterra por Hume y en Francia por otros varios filósofos, de una aplicación extensiva del método "experimental" al estudio del hombre, de su conducta y de su vida social, y en las últimas décadas del siglo mantuvo Kant que la reflexión sobre el contraste entre los seguros y cada vez más numerosos conocimientos logrados en el área científica por un lado y los conflictivos sistemas metafísicos por otro llevaba inevitablemente a cuestionar a fondo aquella pretensión de la metafísica tradicional de proporcionar algo que pudiera llamarse propiamente conocimiento de la realidad. A la ciencia le había sido posible hasta entonces coexistir con las creencias teológicas y con la especulación metafísica, según fue el caso en la mente de Newton. Pero al ir cobrando fuerza el sentido del desarrollo histórico resultó bastante natural que se concibiese la idea de unos estadios sucesivos del pensamiento humano, es decir, la idea de un progresivo desarrollo en el que a las creencias teológicas y a la especulación metafísica vendrían a sustituirlos la explicación científica y el conocimiento positivo. Una idea así había sido propuesta por Turgot y por Condorcet en el siglo XVIII, y en el capítulo anterior nos ocupamos ya de la teoría de Saint-Simon sobre los estadios o épocas de la historia. Pero es el nombre de Auguste Comte (1798-1857), el más destacado expositor y representante del positivismo clásico,[1] el que se ha dado en asociar tradicional-

1. "Clásico" en cuanto distinto del neo-positivismo o positivismo lógico del siglo XX.

mente con la teoría del desarrollo de la mente humana desde una fase teológica, pasando por otra metafísica, hasta llegar a la del conocimiento científico positivo.

Nacido en Montpellier, Comte fue educado como católico y monárquico. Pero a la edad de catorce años declaró que ya no quería ser católico y parece que, por la misma época, se hizo republicano. De 1814 a 1816 estudió en la Escuela Politécnica bajo la dirección de eminentes científicos. Fue sin duda durante este período cuando adquirió el convencimiento de que la sociedad debería ser organizada por una *élite* de científicos.

En 1816 fue expulsado Comte de la Escuela Politécnica, en la que se hizo una depuración monárquica. Pero se quedó en París y prosiguió sus estudios, que incluían el pensamiento de los ideólogos, por ejemplo el de Destutt de Tracy y el de Cabanis, y las obras de economistas políticos e historiadores como Hume y Condorcet. Además, en el verano de 1817 empezó a ser secretario de Saint-Simon. La asociación entre los dos se prolongó durante siete años, y mientras cabe discutir en qué proporción sea Comte deudor de Saint-Simon, no hay duda de que la colaboración con éste desempeñó un papel importante en la formación y en el desarrollo del pensamiento de Comte. Es cosa averiguada que Saint-Simon fue el primero que propuso algunas de las ideas que reaparecen en la filosofía de Comte. También es innegable que Comte desarrolló estas ideas a su propio modo. Por ejemplo, mientras Saint-Simon tendía a pensar en términos de un método científico universal y de la aplicación de este método al desarrollo de una nueva ciencia del hombre, Comte consideraba que cada ciencia desarrolla su propio método en el proceso histórico de su emergencia y de su avance.[2] Pero uno y otro buscaban la manera de reorganizar la sociedad valiéndose de la ayuda de una nueva ciencia del comportamiento humano y de las relaciones sociales del hombre.

Se produjo entre los dos una enojosa disputa, que acabaría por separarles, cuando Comte llegó a la conclusión de que tenía motivos para creer que Saint-Simon estaba tratando de publicar un trabajo de Comte como si fuese la parte conclusiva de un trabajo suyo, sin ni siquiera reconocer en la portada al verdadero autor. En 1826 empezó Comte a dar lecciones sobre su filosofía positivista a un auditorio privado. El curso de estas lecciones hubo de interrumpirlo porque el exceso de trabajo y el agotamiento consiguiente a los disgustos de un desafortunado matrimonio le quebrantaron la salud. Tuvo hasta un intento frustrado de suicidio. En 1829, pudo reanudar aquellas lecciones, que fueron la base de su *Cours de philosophie positive* (*Curso de filosofía positiva*, 6 volúmenes, 1830-1842). El programa estaba ya trazado en un *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*[3] que había escrito en 1822. El título de este bos-

2. Para las necesarias matizaciones de este punto de vista cf. pp.
3. Incluido en *Opuscules de philosophie sociale, 1819-1828*, publicados en 1883.

quejo o esquema de la filosofía positiva expresa con claridad que el interés de Comte era fundamentalmente social.

En el *Discours sur l'esprit positif* (*Discurso sobre el espíritu positivo*, 1844) y en el *Discours sur l'ensemble du positivisme* (*Discurso sobre el positivismo en conjunto*, 1848) hace su aparición la idea de Comte de una religión de la humanidad. Algunos biógrafos ven en este desarrollo la influencia de la educación religiosa que había recibido Comte, con la diferencia de que Dios es sustituido, como objeto de devoción, por la Humanidad. Sin embargo, otros lo han visto, quizás un tanto fantasiosamente, como una extensión del afecto que sentía el filósofo por Madame Clothilde de Vaux, mujer cuyo marido había desaparecido para evitar el encarcelamiento por desfalco y de la que Comte se enamoró rendidamente en 1844.[4]

Comte no ocupó nunca una cátedra universitaria, y durante algún tiempo, para mantenerse, tuvo que dar lecciones particulares a los alumnos de la Escuela Politécnica. En 1851-1854 publicó su obra, en 4 volúmenes, *Système de politique positive* (*Sistema de política positiva*) y en 1852 el *Catéchisme positiviste* (*Catecismo positivista*). Por esta época estaba tratando de unificar los aspectos científicos y religiosos de su pensamiento. En 1856 dio a luz el primer volumen de una *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité* (*Síntesis subjetiva o sistema universal de las concepciones propias del estado normal de la humanidad*). Pero este intento de realizar una síntesis de todas las ciencias en términos de sus relaciones con las necesidades humanas normales fue interrumpido por la muerte de Comte, en 1857. Sus medios de vida habían venido consistiendo principalmente en subvenciones que le proporcionaban sus fervientes seguidores.

2. En un prefacio a su *Curso de filosofía positiva* hace notar Comte que la expresión "filosofía positiva" es empleada siempre en sus lecciones "en un sentido rigurosamente invariable" [5] y que, por ello, sería superfluo dar otra definición que la que se contiene en este uso uniforme del término. No obstante, pasa a explicar que por "filosofía" entiende él lo que entendían los antiguos, y en particular Aristóteles, por esta palabra, a saber: "el sistema general de los conceptos humanos"; [6] y por "positiva" entiende la idea de que las teorías tienen por finalidad "coordinar los hechos observados".[7] Sin embargo, esta afirmación de Comte, tomada en sí misma, es algo equívoca. Pues en su opinión las ciencias que subsumen los fenómenos o hechos observados bajo leyes generales son des-

4. Consta suficientemente, por lo que el mismo Comte dice, que su amor a Madame de Vaux le influyó en su idea de la religión de la humanidad. Pero de ello no se sigue que la humanidad, como objeto de devoción, sea simplemente Madame de Vaux extrapolada y sublimada. Aunque rechazase las creencias teológicas tradicionales, Comte admiraba la llamada Edad de la Fe, y deseaba dar al humanismo una dimensión religiosa.

5. *Cours de philosophie positive* (2.ª ed., París, 1864), I, p. 5. A esta edición nos remitiremos en las notas empleando la sigla *CPP.*

6. Ibid.

7. Ibid.

criptivas y no explicativas, en tanto que la filosofía examina la naturaleza de los métodos científicos y hace una síntesis sistemática de las diversas ciencias particulares. Pero su tesis es aceptable si la tomamos en el sentido de que la filosofía coordina indirectamente los hechos observados, ya que aspira a una síntesis general de las coordinaciones parcialmente logradas por las ciencias.

Para Comte, conocimiento positivo lo es sólo el conocimiento de los hechos o fenómenos observados y el de las leyes que coordinan y describen los fenómenos. El uso por Comte de la palabra "fenómenos" expresa su convencimiento de que únicamente conocemos la realidad tal como nos aparece, pero no debe suponerse que implique que, para él, la mente humana conoce tan sólo impresiones subjetivas. En ocasiones se refiere a Hume con respeto; mas el escepticismo humeano es realmente ajeno a la mentalidad de Comte, excepto en lo que respecta a las creencias teológicas y a las pretensiones de la metafísica de proporcionarnos conocimiento sobre lo que trascienda el nivel fenoménico. Comte está más cerca de sus predecesores franceses del siglo XVIII que del empirismo de Hume. Es decir, insiste en que la genuina filosofía adopta la forma de una extensión sistemática del uso de lo que d'Holbach llamaba "buen sentido" o "ideas naturales".[8] Y para él esto significa que sólo cuenta como conocimiento lo que puede someterse a la prueba empírica. La formulación de leyes generales nos capacita para predecir, y, por lo tanto, para comprobar. Que éste sea el modo de adquirir auténtico conocimiento es para Comte algo de sentido común o "buen sentido popular".[9] Buen sentido que desecha "las absurdas dudas metafísicas" [10] sobre, por ejemplo, la existencia de objetos físicos exteriores a la mente. Comte tiene poca paciencia con las especulaciones de tal cariz. Su "filosofía positiva" no es una filosofía escéptica en el sentido de que sugiera que nuestro conocimiento se limita a los datos sensibles.

El espíritu o enfoque positivo presupone, naturalmente, que existen y están ya avanzadas las ciencias naturales, y es el resultado de un desenvolvimiento histórico de la mente humana. En opinión de Comte, este proceso depende de la naturaleza del hombre, y es, por lo mismo, necesario. En su desarrollo histórico a través de los siglos, la mente humana va pasando por tres fases o estadios principales: el teológico, el metafísico y el positivo. Estos tres estadios del desenvolvimiento intelectual de la humanidad tienen, empero, sus análogos en la vida del individuo humano, que va pasando de la infancia a la adolescencia y a la madurez. "Cuando contempla su propia historia ¿no repasa cada uno de nosotros lo que ha ido siendo sucesivamente [...] *teólogo* en su infancia, *metafísico* en su juventud y *físico* en su madurez?" [11] Si no muere prematuramente, el individuo

8. La obra de D'Holbach *Le bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* fue publicada en Amsterdam en 1772.
9. Véase: Comte, *Discours sur l'esprit positif*, section 34.
10. Ibid., sect. 10.
11. *CPP*, I, p. 11.

normal pasa de la infancia a la madurez a través de la adolescencia. Y estas tres fases se reflejan en el desenvolvimiento intelectual de la humanidad toda entera. Si la raza sigue existiendo, las fases o estadios del desarrollo mental se suceden una a otra en un orden determinado, pues el hombre es lo que es. En este sentido, es necesario que así suceda; hipotéticamente necesario, podríamos decir.

Desde luego que es bastante obvio que, a no ser que el individuo muera o que intervenga algún factor que impida el curso natural de su desarrollo, irá pasando de la infancia a la adolescencia y a la adultez. Pero aunque Comte pueda haberse visto a sí mismo como teólogo en su infancia y como metafísico en su adolescencia, no por eso tendrá que interpretar todo el mundo su propio desarrollo mental de igual manera. La teoría de los estadios de Comte se hace mucho más admisible cuando se la aplica al desarrollo intelectual de la humanidad en general. Es evidente que la principal influencia que ha llevado a Comte a formular su teoría es la de la reflexión sobre la historia humana,[12] por más que él quiera conectarla también con las fases de la vida de cada individuo y pretenda ver estas fases escritas con gruesos trazos en la historia. En cualquier caso, examinar cómo explica Comte los tres estadios principales de la historia de la humanidad, no deja de ser un buen modo de abordar su filosofía positivista.

El primer estadio, el teológico, lo entiende Comte como aquella fase del desarrollo mental del hombre en la que éste busca las causas últimas de los sucesos y las halla en las voluntades de unos seres personales sobrehumanos o en la voluntad de un solo ser de esas características. Trátase, en general, de la edad de los dioses o del Dios. Claro que se requiere una subdivisión. En la infancia de la raza, el hombre trataba de explicarse instintivamente los fenómenos, cuyas causas le eran desconocidas, atribuyéndolos a objetos, a pasiones y afectos análogos a los de los seres humanos. Dicho con otras palabras, el hombre dotaba a los objetos físicos de vida, pasiones y voluntad, de una manera vaga. Esta mentalidad animista representó lo que Comte describe como el estadio del fetichismo. Con el transcurso del tiempo, las fuerzas que animaban inmanentemente los objetos fueron proyectadas al exterior en la forma de los dioses y diosas del politeísmo. Más adelante, las divinidades de la religión politeísta fueron fusionadas en el contexto del Dios único del monoteísmo. Estos tres subestadios sucesivos del fetichismo, el politeísmo y el monoteísmo, constituyen juntos el estadio teológico.

Al segundo estadio general lo llama Comte el estadio metafísico. Pero esta calificación se presta a equívocos. Pues lo que Comte tiene en su mente es la transformación de las deidades personales o del Dios único en abstracciones metafísicas, y no, por ejemplo, las metafísicas teístas de los pensadores medievales como Tomás de Aquino o, posteriormente, la del obispo Berkeley. Es decir, que en el estadio metafísico, en vez de explicar los fenómenos en términos de la acti-

12. Con esto queremos decir que su teoría no era enteramente nueva. Ya hemos prestado atención a los predecesores de Comte.

vidad de una voluntad divina, la mente recurre a ideas ficticias tales como las del éter, los principios vitales, y así sucesivamente. El paso del estadio teológico al metafísico se produce cuando el concepto de una deidad sobrenatural y personal es sustituido por el concepto de la omniabarcadora naturaleza y cuando las explicaciones se hacen ya en términos de entidades abstractas de uno u otro tipo, tales como fuerza, atracción y repulsión.[13]

El tercer estadio es el positivo, o sea, el del enfoque maduro o mentalidad científica. Aquí no se intenta ya encontrar últimas causas explicativas ni discutir la "real" pero inobservable esencia íntima de los seres. La mente se interesa por los fenómenos o hechos observados, subsumiéndolos bajo leyes generales descriptivas, tales como la ley de la gravedad. Estas leyes coordinantes y descriptivas posibilitan las predicciones. Lo que connota al conocimiento real y positivo es, precisamente, la capacidad de predecir y, así, dentro de unos límites, la de controlar. El conocimiento positivo es real, cierto y útil.

Pero aunque Comte califica de cierto al conocimiento positivo, insiste también en que, en un sentido, es relativo. Porque no conocemos el universo cabal o totalmente, sino sólo tal como nos aparece. El conocimiento positivo es conocimiento de nuestro mundo, y la extensión de nuestro mundo, el mundo tal como nos aparece, no es algo fijo y determinado de una vez por todas. El conocimiento positivo es también relativo en el sentido de que se ha abandonado ya la búsqueda de absolutos. Aun suponiendo que haya causas últimas, nosotros no podemos conocerlas. Lo que conocemos son los fenómenos. Por eso, la mente que aprecie la naturaleza y la función del conocimiento positivo no perderá el tiempo en inútiles especulaciones teológicas y metafísicas.

Según acabamos de resumirla, quiza parezca que la teoría de los tres estadios tiene poco que ver con un interés por la reorganización de la sociedad. Sin embargo, de hecho, cada estadio es asociado por Comte a una forma distinta de organización social. Al estadio teológico lo asocia con la creencia en la autoridad absoluta y en el derecho divino de los reyes y con un orden social militarista. Es decir, que el orden social se mantiene mediante la imposición de la autoridad desde arriba, y la clase de los guerreros tiene la preeminencia. En el estadio metafísico el régimen anterior es sometido a una crítica radical; pasa al primer plano de la creencia en derechos abstractos y en la soberanía popular, y es sustituida la autoridad de los reyes y de los sacerdotes por el imperio de la ley. Finalmente, el estadio positivo es asociado con el desarrollo de la sociedad industrial. Ahora pasa a ser el centro de la atención la vida económica del hombre y surge una *élite* de científicos que tienen por vocación organizar y regular la socie-

13. En su *De Motu* combatió Berkeley la idea de que hubiese realidades o entidades correspondientes a términos abstractos como "atracción", "fuerza" o "gravedad". Tales términos, según Berkeley, tenían su utilidad como "hipótesis matemáticas"; pero era un error pensar que sustituían a unas entidades abstractas correspondientes. La opinión que Berkeley combatía es un buen ejemplo de lo que entendía Comte por metafísica al hablar del estadio metafísico en el desarrollo del pensamiento humano.

dad industrial de un modo racional. Este tipo de sociedad es considerado por Comte, lo mismo que por algunos de sus contemporáneos, como naturalmente pacífico.[14] Pero para su debido desarrollo se requiere una nueva ciencia: la sociología. Las ciencias naturales permiten al hombre controlar, dentro de unos límites, su entorno físico. La ciencia del hombre le permitirá organizar en paz la sociedad industrial. La emergencia del espíritu o mentalidad positiva irá, así, acompañada de una reorganización de la sociedad.

Para Comte, el mundo antiguo y la Edad Media representaron la visión o mentalidad teológica, y la Ilustración representó el estadio metafísico. En el mundo de su tiempo veía el comienzo del estadio positivo. Además, del mismo modo que consideraba la adolescencia como un período de transición entre la infancia y la madurez, estimaba también que el estadio metafísico era un período de transición en el que las creencias y las instituciones del estadio teológico se sometían a críticas y se iba preparando el camino para el desarrollo de la mentalidad positiva.

Si nos contentamos con las impresiones de conjunto, la teoría de los tres estadios de Comte es obvio que puede parecer plausible. Vale decir, si consideramos tan sólo la posición dominante que tuvo la teología entre los temas de estudio durante la Edad Media, o atendemos a ciertos aspectos del pensamiento de la Ilustración dieciochesca y al subsiguiente desarrollo de la convicción de que la ciencia es el único modo viable de aumentar nuestros saberes acerca del mundo, podrá entonces parecer perfectamente razonable el dividir la historia europea en los estadios teológico, metafísico y positivo. Pero en cuanto nos ponemos a considerar la historia europea con mayor detenimiento, en seguida se hace claro que si las divisiones de Comte se toman en sentido estricto no se las puede adaptar a los hechos. Vemos, por ejemplo, que la filosofía floreció ya en la antigua Grecia, donde también alcanzaron gran desarrollo las matemáticas. Asimismo, la ciencia natural había hecho sorprendentes progresos mucho antes de que terminara lo que Comte describe como el período metafísico. Ni que decir tiene que Comte es muy consciente de ello. Y hace cuanto puede para encajar esos datos entre las líneas generales de su esquema. Reconoce, por ejemplo, que en la Edad Media la teología iba acompañada de metafísica, pero piensa que tal metafísica estaba forjada a la medida de la mentalidad teológica y formaba, en realidad, parte de la teología. Tampoco pretende Comte que la ciencia comenzase solamente con el estadio positivo. Sabe muy bien que los griegos cultivaron las matemáticas. Pero mantiene que en el desarrollo de la ciencia hubo un progreso desde la ciencia más abstracta, la matemática, a la más concreta, la sociología, que es la contribución peculiar del estadio positivo. En cuanto a la física, ciertamente empezó a desarrollarse mucho antes del estadio positivo, pero du-

14. La idea de que la sociedad industrial fuese una sociedad pacífica no era indiscutible para los socialistas franceses. En la segunda mitad del siglo XIX Herbert Spencer defendió el mismo punto de vista.

rante un tiempo expresó la mentalidad metafísica, al postular como causas explicativas entidades abstractas. Sólo al iniciarse el estadio positivo se llegó a entender la naturaleza real de la ciencia física y la de sus conceptos y leyes.

Asimismo, Comte está perfectamente dispuesto a reconocer algunos encabalgamientos entre los distintos estadios. "De este modo, tendremos que considerar, por ejemplo, que la época teológica todavía sigue existiendo en la medida en que las ideas morales y políticas hayan conservado un carácter esencialmente teológico, a pesar de la transición de las demás categorías intelectuales al estadio puramente metafísico, y aun cuando haya comenzado ya el estadio auténticamente positivo respecto a las más simples de tales categorías. Parecidamente, será necesario prolongar la época metafísica, hablando con propiedad, dentro de la fase inicial del positivismo. [...] Procediendo de esta manera, el aspecto esencial de cada época se seguirá destacando tanto como sea posible, mientras se prepara, de suyo, la clara aparición de la época siguiente." [15] En el caso de un individuo concreto, los rasgos psicológicos pertenecientes a una fase anterior de su desarrollo pueden persistir en el hombre adulto coexistiendo con otros rasgos característicos de la madurez. Análogamente, las expresiones de la mentalidad de una época histórica previa pueden distinguirse en un estadio posterior. "Aun en nuestros días ¿qué es en realidad, para una mente positiva, este nebuloso panteísmo del que se enorgullecen tantos profundos metafísicos, especialmente en Alemania, sino un fetichismo generalizado y sistematizado?" [16]

Algunas de las observaciones de Comte, tomadas en sí mismas, resultan bastante certeras. Pero, en general, produce la impresión de quien intenta a toda costa hacer que los hechos encajen en un esquema interpretativo basado en cierta visión de la historia europea. Naturalmente Comte está en todo su derecho al abordar la historia de Europa provisto de un plan general de interpretación y mirar si encajan en él los hechos. Pero cuantos más ajustes se ve obligado a hacer, tanto más elástica se va haciendo la división en estadios o épocas. Y si se sobreentiende que la sucesión de los estadios representa un progreso en las esferas intelectual y social, es innegable que se ha presupuesto un juicio de valor o toda una serie de juicios de valor. En otras palabras, Comte lee la historia de Europa desde el punto de vista de un positivista convencido. Lo cual no es, por cierto, ningún crimen; pero el resultado no es simplemente una descripción neutral, sino más bien una reconstrucción hecha desde un determinado punto de vista. En otras palabras, la verdad del positivismo parece ser un presupuesto de la interpretación comtiana de la historia. Comte no estaba preparado para considerar la posibilidad de un estadio post-positivista del desarrollo intelectual. Es indudable que trató de apoyar su teoría de los estadios históricos en una explicación psicológica del despliegue de la vida mental del hombre dentro del proceso de su cre-

15. *CPP*, V, p. 24.
16. Ibid., p. 33.

cimiento hacia la madurez. Pero parece estar bastante claro que esta explicación presupone también la verdad del positivismo, en el sentido de que depende de la suposición de que la mente madura y la mentalidad científica, tal como las entiende Comte, son una misma cosa.

Antes de ocuparnos de la clasificación de las ciencias por Comte, quisiera hacer notar dos puntos. El primero atañe a la creencia religiosa. El modo corriente de entender a Comte es interpretarle como si sostuviese que, así como el hombre deja de creer en duendes y en hadas en cuanto comprende que no hay ninguna buena razón para pensar que existan tales seres, así abandona progresivamente la creencia en un Dios trascendente, no porque se haya demostrado la no-existencia de Dios, sino porque no hay ninguna razón positiva para creer que exista un Dios trascendente. Dicho de otro modo, la difusión del ateísmo es uno de los rasgos del avance de la inteligencia humana hacia la madurez, no el resultado de una prueba filosófica de la inexistencia de Dios. Pero aunque éste es un modo natural de interpretar la teoría de Comte de los tres estadios, en lo que él realmente insiste es en presentar como cada vez más relegado a la cuneta en el camino del progreso el recurrir a Dios como a una hipótesis para explicar los fenómenos. Es decir, que cuanto más viene el hombre a buscar "explicaciones" científicas de los hechos, menos se contenta con explicarlos sobrenaturalmente. Y cuando la mente madura ignora la explicación científica de un hecho, espera que haya alguna e investiga para encontrarla, en vez de recurrir a Dios para tapar el agujero de su ignorancia. Pero, a la vez, Comte no hace profesión de ateísmo. En su sentir, el teísmo y el ateísmo se interesan por problemas que no se pueden resolver. Porque ahí no es posible ninguna comprobación empírica. Quizás haya una o muchas causas últimas. Pero, sea de ello lo que fuere, ni lo sabemos ni podremos saberlo nunca. El segundo punto se refiere al modo de correlacionar Comte tres tipos principales de organización social con los tres estadios principales del desarrollo intelectual del hombre. Está perfectamente dispuesto a admitir que el avance intelectual del hombre puede adelantarse a su progreso social, y que el espíritu positivista, por ejemplo, puede hacer su aparición antes de que se haya desarrollado la forma correspondiente de organización social. Aparte toda otra consideración, la insistencia de Comte en la necesidad de planificación social a cargo de una *élite* de científicos le fuerza a reconocer el hecho de que el avance mental puede ir por delante del progreso social. Al mismo tiempo, desea mantener la idea de la correlación entre los dos aspectos, el cognoscitivo y el social, de un movimiento histórico. Por eso insiste en que, aun cuando el progreso intelectual del hombre rebase su progreso social, podremos distinguir igualmente los estadios preparatorios de la aparición de una nueva forma de organización social. Más aún, una vez haya tenido lugar la transición a una sociedad industrial debidamente organizada, esto reforzará y consolidará la visión positivista.

3. Progresar es, para Comte, progresar en el conocimiento científico.

Pero la ciencia adopta la forma de ciencias particulares. Todas ellas procuran coordinar los fenómenos, pero tratan, o bien de diferentes clases de fenómenos, o de distintos aspectos de las cosas, teniendo, como dirían los escolásticos, diferentes "objetos formales". Además siguen sus "procedimientos característicos" [17] o métodos. Se da, pues, una cierta fragmentación de la ciencia. Y entre las tareas del filósofo una de las principales es conseguir la síntesis, sin borrar las diferencias, por medio de una clasificación sistemática.

Si ha de hacerse tal clasificación, el primer requisito es averiguar cuáles son las ciencias básicas o fundamentales. Para ello, debemos considerar "sólo las teorías científicas y en modo alguno su aplicación".[18] Es decir, no habrá que tener en cuenta el uso que de la teoría científica se haga en el campo tecnológico. Por ejemplo, las leyes generales de la física pertenecen a la física abstracta, mientras que el estudio de la tierra en particular es una ciencia concreta e implica la consideración de factores distintos de las leyes abstractas de la física. Semejantemente, pertenece a la ciencia abstracta formular las leyes generales de la vida, mientras que una ciencia como la botánica se ocupa de un tipo o nivel particular de vida.

En su *Curso de filosofía positiva* describe Comte seis ciencias básicas, a saber: las matemáticas, la astronomía, la física, la química, la fisiología y biología, y la física social o sociología. Nótese que en la lista no aparece la psicología. Esto se explica, por una parte, porque Comte rechaza la psicología introspectiva, y por otra, porque cuando escribe todavía no ha cobrado auge la psicología empírica. La psicología, tal como él la entiende, se divide, pues, entre la fisiología y la sociología. Asignando a la fisiología, o biología, el estudio del hombre como individuo, Comte está siguiendo las huellas de Condillac y de Cabanis. El estudio de la naturaleza y de la conducta humanas como fenómenos sociales se lo asigna a la fisiología social, como Saint-Simon la llamó, o sociología.

En escritos posteriores halló Comte espacio para la ética como ciencia adicional. Sin embargo, la ética significaba, para él, no una ciencia normativa que se ocupase de determinar valores y reglas morales, sino más bien psicología social, un estudio del comportamiento del hombre en la sociedad, con miras a formular las leyes que nos capaciten para predecir y planificar la marcha de la sociedad.

En lo que respecta a la clasificación sistemática, insiste Comte en que deberemos empezar por lo más simple y más general o abstracto y pasar de ahí, siguiendo el orden lógico de dependencias, a lo más complejo y menos general. Las matemáticas, por ejemplo, son más abstractas que la astronomía, y ésta depende de las matemáticas en el sentido de que las presupone. De parecido modo, la fisiología o biología, que trata de las leyes generales de la vida, es más abs-

17. *CPP*, I, p. 83. Por ejemplo, la química se apoya en el experimento, mientras que la astronomía se atiene más a la observación: no es posible apartar de su curso a un cuerpo celeste para investigar el efecto de esta acción.
18. Ibid., p. 56.

tracta que la sociología, la cual se ocupa específicamente del hombre en sociedad. Ateniéndonos a estas directrices, vamos a parar a la arriba mentada jerarquía de las ciencias básicas, dispuestas en un orden en el que la mente empieza por lo que es más abstracto y está más apartado de los fenómenos humanos concretos, vale decir, por las matemáticas, y termina en la sociología, que se ocupa de tales fenómenos en mayor grado que cualquiera de las demás ciencias.

Ya hemos mencionado el hecho de que, en tanto que Saint-Simon tendía a pensar en los términos de un método científico general, Comte consideraba que cada ciencia desenvuelve su propio método. Pero esta afirmación hay que matizarla. Si nos fijamos en el uso que hace Comte de la palabra "método", él reconoce sólo un método científico. "Pues toda ciencia consiste en coordinar hechos; si las diferentes observaciones estuviesen enteramente aisladas, no habría ciencia." [19] Si, pues, por método entendemos el observar hechos o fenómenos y el coordinarlos mediante la formulación de leyes, hay un método común a todas las ciencias. En cambio, si nos fijamos en lo que Comte llama "procedimientos", será verdad decir, como él piensa, que en el proceso de su desarrollo cada ciencia perfecciona su propio procedimiento o técnica, su propio modo de habérselas con los datos. Hay, sin duda, procedimientos que no son exclusivamente propios de ninguna ciencia particular. Así, el empleo de hipótesis, la deducción y la comprobación son casos de éstos. Pero al mismo tiempo el experimento desempeña un papel, digamos, en la química que no puede desempeñar en la astronomía, mientras que en sociología se ha hecho uso de un enfoque histórico.

La afirmación de que Comte reconoce una pluralidad de métodos requiere ulterior matización. Al clasificar las ciencias básicas, insiste Comte en que está siguiendo un orden lógico, pues cada una de las sucesivas ciencias presupone lógicamente a su predecesora en la jerarquía. Al mismo tiempo, está convencido de que "una ciencia no se conoce por completo mientras no se conoce su historia".[20] Es decir, que la verdadera o real naturaleza de una ciencia se revela, más que en sus orígenes, en la proporción en que está desarrollada, por el grado de perfección que ha alcanzado.[21] Por ejemplo, las matemáticas tienen como datos originales los fenómenos considerados en sus aspectos cuantitativos, y pasan de ahí a determinar las relaciones entre cantidades dadas. Pero en su desarrollo las matemáticas se van haciendo cada vez más abstractas, hasta ser "completamente independientes de la naturaleza de los objetos examinados y atender tan sólo a las relaciones numéricas que esos objetos presentan".[22] Según se van haciendo "puramente lógicas, racionales",[23] y van consistiendo en "una serie más o me-

19. *CPP*, I, p. 99.
20. Ibid., p. 65.
21. Éste es, evidentemente, un punto de vista aristotélico.
22. *CPP*, I, p. 103. Comte trata de combinar su criterio de que toda ciencia versa sobre fenómenos con el reconocimiento de la naturaleza abstracta de las matemáticas.
23. Ibid., p. 104.

nos larga de deducciones racionales",[24] se transforman en lo que denomina Comte la ciencia del cálculo. Y de este modo constituyen "la verdadera base racional de todo el sistema de nuestro conocimiento positivo".[25] En esta forma puramente abstracta, las matemáticas nos capacitan para coordinar fenómenos en otras ciencias, de un modo que sería, si no, imposible. Es cierto, claro está, que no podemos convertir, por ejemplo, la biología en puras matemáticas. Pero la biología llega a ser una ciencia real en tanto en cuanto las relaciones entre los fenómenos biológicos se determinan matemáticamente.

Más todavía, en su estado desarrollado o perfecto las matemáticas son una ciencia puramente deductiva y Comte las considera como el modelo del método científico.[26] La física, por ejemplo, va aumentando en perfección a medida que prepondera en ella el método deductivo. Si, por consiguiente, miramos las ciencias desde este punto de vista particular, podremos decir que hay un método científico modélico, ejemplificado en su mayor pureza por las matemáticas. Sin embargo, Comte no pretende que toda ciencia básica pueda transformarse en una ciencia puramente deductiva. Cuanto más nos alejamos de las matemáticas puras en la jerarquía de las ciencias, menos posible se hace tal transformación. Porque los fenómenos se van haciendo cada vez más complejos. En la práctica, pues, cada ciencia, a medida que avanza, desarrolla su propio "procedimiento", aunque haga uso, siempre que se pueda, de las matemáticas para obtener mayor precisión. La sociología no puede convertirse simplemente en matemáticas. Ni tampoco puede proceder de un modo puramente deductivo. Pero hará uso de las matemáticas siempre que pueda.

4. Hemos notado que, para Comte, una de las principales funciones de la filosofía es la de conseguir la unificación o síntesis de las ciencias. Parte de esta tarea se cumple en la clasificación sistemática de las ciencias de que acabamos de tratar en la última sección. Pero Comte habla también de una síntesis doctrinal o de una unificación del conocimiento científico. Y aquí surge la cuestión de cómo haya de entenderse esta síntesis doctrinal. La meta de la ciencia es coordinar fenómenos de un determinado tipo mediante la formulación de leyes descriptivas, tales como la ley de la gravedad en la física newtoniana. A primera vista, pues, puede parecer que, por lo tanto, la meta de la filosofía en el estadio positivo de su desarrollo habrá de ser coordinar *todos* los fenómenos en términos de una única ley. Es decir, quizá parezca seguirse que la filosofía positiva debiera aspirar a hacer ver que las leyes más generales de las ciencias particulares pueden derivarse de una ley omnicomprensiva, o que la presuponen. Sin embargo, Comte rechaza explícitamente esta manera de concebir la función de la filosofía. "De acuerdo con mi profunda convicción personal, considero estos intentos de lograr la explicación universal de todos los fenómenos por medio de

24. Ibid.
25. Ibid., p. 109.
26. Ibid., p. 122.

una única ley evidentemente quiméricos, aun cuando tales intentos los hagan las inteligencias más competentes. Creo que los medios de que dispone el entendimiento humano son demasiado débiles y el universo es demasiado complejo como para que semejante perfección científica podamos alcanzarla nunca [...]." [27] Podemos unificar las ciencias en el sentido de que podemos hallar un método que esté en la base de sus diferentes procedimientos; pero no podemos lograr una unificación doctrinal en el sentido arriba mencionado.

Esto quiere decir, de hecho, que una síntesis doctrinal no podemos lograrla siguiendo un método "objetivo", ampliando el proceso de coordinar fenómenos que es común a todas las ciencias, hasta el punto de reducir todas las leyes a una ley. Pero sí que podemos lograr una síntesis doctrinal siguiendo un método "subjetivo", es decir, viendo las ciencias en sus relaciones con la humanidad, con las necesidades del hombre como ser social. Lo cual significa que el principio sintetizador hay que buscarlo en la sociología. Una vez que ha surgido la ciencia del hombre, si miramos hacia atrás veremos el desarrollo de la ciencia como un progreso desde la consideración de los fenómenos no humanos a la consideración de los fenómenos humanos, como un movimiento desde el mundo externo hasta el hombre mismo. Podemos, pues, unificar las ciencias desde el punto de vista del sujeto, cuando el sujeto es ya la humanidad en general y no el sujeto individual de la epistemología.

Claro que Comte no sugiere con esto que la sociología pueda ni deba absorber a todas las demás ciencias. Lo que sugiere es que la sociología, teniendo como tiene por materia de su estudio al hombre en sociedad, ofrece el principio organizativo para la unificación del conocimiento científico, a saber, la idea de la humanidad y de sus necesidades. Desde el punto de vista histórico, la sociología ha sido la última ciencia que ha aparecido en escena. Pero una vez que la teoría sociológica se ha liberado de las creencias teológicas y de las suposiciones éticas y ha alcanzado el estadio positivo de su desarrollo, tenemos derecho, por así decirlo, a invertir el orden histórico y a dar la supremacía al punto de vista humano o "subjetivo". Si se trataba de obtener conocimiento científico, objetivo, el punto de vista subjetivo había de ser despreciado. Pero cuando las ciencias básicas, incluida la sociología, se han establecido firmemente como disciplinas científicas, cabe seguir la política de unificarlas en términos de sus diversas relaciones con las necesidades humanas sin que disminuya por ello su objetividad científica, mientras que en una etapa anterior esta política habría sido perjudicial para el avance de las ciencias.

Ahora bien, la filosofía positiva no aspira simplemente a realizar una unificación teórica de las ciencias. Tiene también una meta práctica. Comte se refiere a "la inmensa revolución social en medio de la cual estamos viviendo y respecto a la cual todas las revoluciones precedentes no han sido otra cosa que un prelimi-

27. *CPP*, I, p. 44.

nar necesario".[28] Se requiere una reorganización de la sociedad. Pero esta tarea no puede llevarse a cabo sin un conocimiento de las leyes de la sociedad tales como las formula la sociología. Sin el conocimiento de las leyes que coordinan los fenómenos de la naturaleza, el hombre no puede controlar ni moldear con eficacia su entorno natural. Semejantemente, sin el conocimiento de las leyes relativas al hombre en sociedad, no podemos promover ni conseguir una eficaz renovación progresiva de la sociedad. Esta reorganización social es la meta práctica de la síntesis "subjetiva" de las ciencias, de su unificación concebida en términos de sus relaciones con la humanidad y las necesidades de ésta.

5. La sociología o física social presupone, según Comte, las demás ciencias básicas, y es la culminación y el desarrollo de la ciencia y la especial contribución del estadio positivo al avance intelectual del hombre. Divídese en estática social y dinámica social. La estática social estudia las leyes generales de la existencia común a las sociedades humanas, es decir, las condiciones esenciales de la solidaridad social. La dinámica social estudia las leyes del movimiento o desarrollo de las sociedades, las leyes del progreso social. En opinión de Comte, la estática social "constituye el nexo directo entre la ciencia definitiva y la totalidad de las ciencias preliminares, sobre todas ellas la biología, de la que parece ser aquélla inseparable".[29] La estática social es presupuesta por y tiende hacia la dinámica social, cuyas leyes se nos dice que se aplican ante todo a la política, mientras que las de la estática social "pertenecen más bien a la moral".[30] La sociología en su conjunto, es decir, comprendiendo la estática social y la dinámica social, concibe "el progreso como el desarrollo gradual del orden",[31] y también "representa el orden como manifestado por el progreso".[32]

La estática social halla la base de la sociedad en la naturaleza del hombre como ser social y pone de manifiesto que en toda sociedad ha de haber división del trabajo y coordinación de los esfuerzos humanos con miras a realizar un propósito común. Evidencia asimismo la necesidad y la naturaleza fundamental del gobierno. Por lo tanto, la estática social versa primordialmente sobre el elemento del orden que es esencial a toda sociedad; y en este campo Aristóteles hizo una notable contribución al pensamiento. Pero, si bien el orden es esencial a toda sociedad, el resultado de canonizar una forma dada de organización social es la petrificación. El grave defecto de los utopistas como Platón consistió en representar una forma posible de organización social como la única forma ideal del orden. Ciertamente, aun "la más poderosa inteligencia de toda la antigüedad, el gran Aristóteles, estuvo tan dominada por su siglo que fue incapaz de concebir una sociedad que no estuviera necesariamente basada en la esclavitud [...]".[33]

28. *CPP*, IV, p. 37.
29. *Système de politique positive* (1825), II, p. 1. — Para referirnos a esta obra usaremos en adelante la sigla *Pol.*
30. Ibid., p. 2.
31. Ibid.
32. Ibid.
33. *CPP*, IV, p. 37.

La idea de orden es, pues, insuficiente. Requiérese también la idea de progreso. Y ésta se estudia en la dinámica social. Sin embargo, Comte insiste en la íntima conexión que se da entre la estática social y la dinámica social. El orden sin progreso o desarrollo acaba en petrificación o en decadencia; pero el cambio sin orden suele equivaler a anarquía. Hemos de ver en el progreso la actualización de la tendencia dinámica inherente al orden social. "El progreso sigue siendo siempre el simple desarrollo del orden",[34] y esto significa que el orden social asume diferentes formas sucesivas. El progreso es "oscilante" [35] en el sentido de que incluye casos de retardamiento y hasta de retroceso como momentos del movimiento general de avance.

Ya hemos hecho notar que Comte alaba la contribución de Aristóteles a la estática social. En el campo de la dinámica social rinde tributo a Montesquieu. "Es a Montesquieu a quien debemos atribuir el primer gran esfuerzo directo por tratar la política como una ciencia de hechos y no de dogmas." [36] Pero, lo mismo que Aristóteles, también Montesquieu tuvo fallas: no consiguió liberar su pensamiento de la metafísica; ni entendió propiamente la necesaria sucesión de diferentes organizaciones políticas, y atribuyó exagerada importancia a las formas de gobierno. Para encontrar un avance auténtico debemos parar mientes en Condorcet, que fue el primero que vio con claridad que "la civilización se halla sometida a un avance progresivo, cuyos estadios están rigurosamente eslabonados entre sí por leyes naturales que puede revelar la observación filosófica del pasado [...]".[37] Sin embargo, ni siquiera Condorcet entendió bien la naturaleza de los sucesivos estadios o épocas. Fue Comte mismo quien aportó esta comprensión.[38]

Según Comte, "la característica fundamental de la filosofía positiva es considerar que todos los fenómenos están sometidos a invariables *leyes* naturales".[39] La expresión "todos los fenómenos" incluye naturalmente los fenómenos humanos. No pretende Comte que la coordinación de los fenómenos humanos mediante la formulación de leyes haya alcanzado igual grado de desarrollo en la sociología que el que ha alcanzado en algunas otras ciencias. Pero, así y todo, sostiene que el filósofo deberá considerar los fenómenos humanos como capaces de ser subsumidos bajo leyes. Esto quiere decir, de hecho, que las sucesivas formas de organización político-social deben correlacionarse con los sucesivos estadios del desarrollo intelectual del hombre. Según hemos visto, Comte opina que en la época teológica la sociedad era necesariamente una sociedad militar, organizada para la lucha y la conquista, y la industria no era más que lo que se reque-

34. *Pol.*, III, p. 72.
35. Ibid.
36. Ibid., IV, p. 106 (del Apéndice General).
37. Ibid., p. 109.
38. Como se ve, a Saint-Simon no se le otorga el debido reconocimiento.
39. *CPP*, I, p. 16.

ría para el mero mantenimiento de la vida humana. En la fase metafísica, que fue un período de transición, la sociedad se hallaba también en un estado de transición "no ya francamente militar, ni todavía francamente industrial".[40] En el estadio positivo la sociedad está organizada con miras a la producción, y es por naturaleza una sociedad pacífica, orientada al bien común. En fin, estos tres modos sucesivos de actividad humana, "la conquista, la defensa y el trabajo",[41] "corresponden exactamente a los tres estadios de la inteligencia: ficción, abstracción y demostración. De esta correlación básica se deriva ante todo la explicación general de las tres edades naturales de la humanidad".[42]

Pero el hombre no es simplemente un ser intelectual y activo. Está caracterizado también por el sentimiento. "En toda existencia normal domina constantemente el afecto sobre la especulación y la acción, aunque la intervención de éstas es indispensable para que tal existencia sea capaz de sufrir y modificar las impresiones externas."[43] El hombre tiene, por ejemplo, un instinto o sentimiento social. En la antigüedad, este instinto estuvo dirigido hacia la ciudad (la *polis*), y en la Edad Media halló expresión en varios tipos de corporaciones. En la época positiva o industrial, el instinto social, bajo la influencia de los unificantes factores que son la ciencia y la industria, tiende a adoptar la forma de amor a la humanidad en general. Esta idea le proporciona a Comte una base para asegurar que la tercera forma fundamental de la organización social es intrínsecamente pacífica.

Apenas hay que decir que así como Comte trata de conciliar su teoría de los tres estadios del desarrollo intelectual del hombre con hechos que parecen contrarios a la teoría, así también intenta conciliar con su explicación de las formas correlativas de organización social aquellos hechos históricos que podrían citarse como pruebas contra la verdad de su explicación.

Por ejemplo, si se apela a la evidencia para mostrar que hasta las naciones más industrializadas pueden incurrir en acciones militares agresivas, Comte replica que es porque el proceso de industrialización comienza y se desarrolla cuando todavía siguen influyendo los modos de pensar y sentir característicos de épocas anteriores. Él no pretende que una sociedad en la que se esté desarrollando la industrialización nunca manifieste un espíritu agresivo o nunca se lance a la guerra. Lo que él afirma es que, a medida que la sociedad industrial vaya llegando a la madurez, la unificación de la humanidad, promovida por el común conocimiento científico y por la industrialización, dará como resultado, bajo la guía de una *élite* científica, una sociedad pacífica en la que las diferencias serán dirimidas mediante discusión racional.

No se le puede, naturalmente, reprochar a Comte que trate de encajar los

40. *Pol.*, IV, p. 112 (del Apéndice General).
41. Ibid., III, p. 63.
42. Ibid.
43. Ibid., p. 67.

hechos en el entramado de una hipótesis, siempre y cuando se muestre dispuesto a revisar e incluso abandonar la hipótesis si se prueba su incompatibilidad con los hechos. Pero no está nada claro por qué un aumento de conocimiento científico haya de llevar a un aumento moral en la humanidad, ni por qué una sociedad industrial haya de ser más pacífica que una sociedad no industrializada. Después de todo, Comte no se limita a decir lo que, en su opinión, *debería* suceder, desde un punto de vista ético; está diciendo lo que *sucederá*, en virtud de la ley o leyes que rigen el desarrollo del hombre. Y cuesta evitar la impresión de que la ley de los tres estadios tiende a llegar a ser, para Comte, más que una hipótesis falsable, la expresión de una fe o de una filosofía teleológica de la historia, a cuya luz haya que interpretar los datos históricos.

Si el proceso histórico es regido por una ley y el futuro es, por lo menos en principio, predecible, surge la pregunta de si queda algún espacio para la planificación social. ¿Qué puede hacer, por ejemplo, una *élite* científica para influir en la sociedad y en el curso de la historia? Desde un punto de vista, quizá no haya aquí ningún problema particular. Como dijimos, Comte insiste en que, si bien todas las ciencias coordinan fenómenos subsumiéndolos bajo leyes, estas leyes son puramente descriptivas. Si halláramos que el hombre pudiera producir en el mundo físico efectos que fuesen incompatibles con las leyes físicas aceptadas hasta aquí, revisaríamos obviamente las leyes en cuestión. Las leyes, como generalizaciones descriptivas, son en principio revisables. De parecido modo, en cuanto atañe a la teoría por él profesada sobre las leyes científicas, Comte podría mantener perfectamente bien que las leyes de la sociología son susceptibles de falsación y, por lo tanto, revisables en principio. Una ley podría ser falsada por la acción humana. Sin embargo, cuando se trata de la ley de los tres estadios, Comte tiende a hablar como si fuese inviolable y como si la sociedad hubiese de desarrollarse de la forma indicada por esta ley haga el hombre lo que haga. Surge, pues, inevitablemente la pregunta de si tiene así algún sentido pedir una planificación social a cargo de una *élite* de científicos.

Comte es plenamente consciente de la necesidad de responder a esta pregunta. Y arguye que no hay ninguna incompatibilidad entre la idea de que todos los fenómenos se rigen por leyes y la idea de la planificación y el control por el hombre. Al contrario, el poder del hombre de modificar toda suerte de fenómenos sólo puede ejercerse si hay "un real conocimiento de sus respectivas leyes naturales".[44] Pongamos un ejemplo del mundo moderno: el conocimiento de las leyes físicas relevantes es una condición esencial para explorar con éxito el espacio. Asimismo, el conocimiento de las leyes de la conducta humana es condición esencial para una planificación social inteligente y eficaz. Según Comte, los fenómenos sociales son más complejos que los fenómenos físicos, y esto significa que las leyes formuladas en sociología son menos precisas que las leyes físicas,

44. *CPP*, IV, p. 220.

menos susceptibles que éstas de formulación matemática. No obstante, la formulación de leyes en sociología permite la predicción. Pues los fenómenos sociales son "tan predecibles como todos los demás tipos de fenómenos, dentro de los límites de precisión compatibles con su mayor complejidad".[45] Y así, lejos de ser incompatible con la planificación social, la predictibilidad es condición esencial para ella.

Esto parecerá, sin duda, bastante sensato. Pero, de hecho, no responde del todo a la pregunta de en qué medida puede afectar la acción humana al curso de la historia. A tal pregunta responde Comte haciendo una distinción: El hombre no puede alterar el orden de los sucesivos estadios del desarrollo histórico; pero la acción o la inacción humana sí que puede acelerar o retardar este desarrollo. La emergencia del estadio positivo del pensamiento y de la correspondiente forma de sociedad es necesaria, siendo el hombre lo que es; pero el desarrollo de la sociedad industrial puede ser acelerado mediante una planificación inteligente. Porque los fenómenos sociales son, "por su naturaleza, al mismo tiempo los más modificables de todos y los que tienen mayor necesidad de ser modificados útilmente según las indicaciones racionales de la ciencia".[46] Esta modificabilidad de los fenómenos sociales permite la planificación efectiva; pero lo que en realidad puede lograrse es limitado por lo que, evidentemente, se considera el funcionamiento de una ley inalterable. El desarrollo social es modificable "en su rapidez, dentro de ciertos límites, por un número de causas físicas y morales [...]. Las combinaciones políticas pertenecen al mundo de esas causas. Éste es el único sentido en que le es dado al hombre influir en la marcha de su propia organización".[47] Ciertamente Comte desea dar cabida a la iniciativa y a la acción humanas. Pero el espacio que les deja es limitado, dada su interpretación de la historia humana como regida por una ley que el hombre no puede alterar mucho más que lo poco que puede alterar las leyes físicas. Y Comte está completamente seguro de conocer la ley que rige el desarrollo de la historia humana.[48]

6. Era firme convicción de Comte que la sociedad debería ser organizada por quienes poseyeran auténtico conocimiento. En esta materia estaba de acuerdo con Platón. Comte hacía escaso uso de la democracia, si se entiende que ésta implica que la voluntad del pueblo, sea cual fuere, ha de prevalecer. Se inclinaba en favor del gobierno paternalista que atiende a procurar el bien común. Así como en la Edad Media se esperaba que los individuos aceptasen la enseñanza de la Iglesia tanto si entendían como si no sus doctrinas y las razones en que se basaban, así también era de esperar que los ciudadanos de la "política po-

45. Ibid., p. 226.
46. Ibid., p. 249.
47. *Pol.*, IV, p. 93 (del Apéndice General).
48. Una situación análoga la encontramos en la filosofía marxista: se da lugar a la actividad revolucionaria y a la planificación social; pero la actividad revolucionaria lo único que puede hacer es acelerar la llegada de lo que de todos modos llegará.

sitiva" aceptarían los principios sentados por la *élite* positivista, es decir, por los científicos y los filósofos positivistas. En la sociedad comtiana del futuro, esta *élite* controlaría la educación y formaría la opinión pública. Sería, de hecho, el equivalente moderno del poder espiritual del Medievo, y el gobierno, extraído de las clases de técnicos dirigentes, sería el equivalente moderno del medieval poder temporal. En el ejercicio de sus funciones el gobierno consultaría (o, por mejor decir, "consultará" dada la ley de los tres estadios) a la *élite* positivista, a los sumos sacerdotes de la ciencia. Aunque Comte pensaba que el período medieval había sido sustituido por las eras primero metafísica y después positivista, no fue ni mucho menos un despreciador de la Edad Media. Los científicos y los filósofos positivistas ocuparían los puestos del Papa y de los obispos, y los miembros de la clase gestora ejercerían las funciones de los monarcas y de los nobles medievales.

Comte comprendió, por supuesto, que la Revolución francesa había venido a acabar con un régimen anticuado que había sido totalmente incapaz de satisfacer las necesidades de la naciente sociedad. Pero simpatizaba poco con la insistencia liberal en los presuntos derechos naturales de los individuos. La noción de que los individuos tuviesen unos derechos naturales independientemente de la sociedad y hasta en contra de ella resultaba extraña a su mentalidad. En su opinión, semejante noción sólo podía provenir de una incomprensión del hecho de que la realidad fundamental es la humanidad y no el individuo. El hombre como individuo es una abstracción. Y la regeneración de la sociedad "consiste sobre todo en sustituir los derechos por deberes, a fin de subordinar mejor la personalidad a la sociabilidad".[49] "A la palabra *derecho* debería hacérsela desaparecer del verdadero lenguaje de la política tanto como a la palabra *causa* del verdadero lenguaje de la filosofía [...]. Dicho de otro modo; nadie posee otro derecho que el de cumplir siempre su deber. Sólo así podrá finalmente subordinarse la política a la moral, conforme al admirable programa de la Edad Media."[50] En la época positiva la sociedad garantizará, sin duda, ciertos "derechos" al individuo, pues esto se requiere para el bien común. Pero tales derechos no existen independientemente de la sociedad.

Comte no quiere dar a entender, naturalmente, que la sociedad positiva vaya a caracterizarse por la opresión de los individuos por el gobierno. Lo que quiere decir es que, a medida que se desarrolle la nueva sociedad, la idea del cumplimiento de los propios deberes para con la sociedad y de que hay que velar ante todo por los intereses de la humanidad, prevalecerá sobre la concepción según la cual la sociedad existe para servir a los intereses de los individuos. En otras palabras, confía en que el desarrollo de la sociedad industrial, cuando se organice propiamente, irá acompañado de una regeneración moral que implicará

49. *Pol.*, I, p. 361.
50. Ibid.

la sustitución de los intereses particulares de los individuos por el exclusivo interés en el bienestar de la humanidad. Bien podemos pensar que hay aquí algo de exagerado optimismo. Pero éste consiste, no en que Comte espere la regeneración moral, sino más bien en su confianza en que tal regeneración irá inevitablemente acompañada del desarrollo de una sociedad que se basará en la ciencia y en la industria. Cuando lo cierto es que no se ve nada claro por qué tengan que suceder así las cosas.

Sea de ello lo que fuere, es indudable que, para Comte, la forma más alta de la vida moral la constituyen el amor y el servicio a la humanidad. En la fase positiva del pensamiento, la humanidad pasa a ocupar el puesto que le correspondía a Dios en el pensamiento teológico; y el objeto del culto positivista es "el Gran Ser" (*le Grand Être*), la Humanidad. Ciertamente, la humanidad no posee todos los atributos que en tiempos se predicaron de Dios. Por ejemplo, mientras que al mundo se le concebía como creación de Dios y como dependiendo de él, la humanidad está "siempre sujeta a la totalidad del orden natural, del que constituye sólo el elemento más noble".[51] Sin embargo, la "necesaria dependencia" del Gran Ser no afecta a su relativa superioridad. Y Comte elabora un sistema religioso basado, en el fondo, en el catolicismo en que él se había criado. Así, el positivismo tendrá sus santos (los grandes bienhechores de la humanidad), sus templos, sus imágenes, su conminación de los principales enemigos de la humanidad, su conmemoración de los difuntos, sus sacramentos sociales, y así sucesivamente.

John Stuart Mill, que simpatizaba con la actitud positivista general de Comte, criticó con agudeza el modo en que el pensador francés aspiraba a someter a la gente a los rigores de una religión dogmática expuesta por los filósofos positivistas.[52] Objetaba también Mill que la religión positivista de Comte no tenía ninguna conexión orgánica con su pensamiento genuinamente filosófico, sino que era un añadido superfluo y, a decir verdad, repugnante. Estos dos puntos críticos se pueden, desde luego, separar. Vale decir, podemos muy bien considerar repugnante lo que refiriéndose al de Comte describiría T. H. Huxley como un catolicismo sin cristianismo, y no por ello suscribir necesariamente la opinión de Mill según la cual la religión comtiana no tenía conexión orgánica con el positivismo. De hecho, esta opinión se ha discutido. Pero, pese a lo que digan los críticos de Mill, hay un sentido importante en el que su acusación parece plenamente justificada. Pues la idea de que a la teología y a la metafísica les ha sucedido la ciencia, y que sólo ésta nos da conocimiento auténtico y útil, no contiene la elevación de la humanidad a objeto de culto religioso ni tampoco el establecimiento de un elaborado culto religioso. La religión positivista de

51. Ibid., II, p. 65.

52. Para las críticas de Mill a Comte, véase su *Auguste Comte and Positivism* (1865). Lo que pensaba de la religión de la humanidad se halla en sus *Three Essays on Religion* (1874). La correspondencia de Mill con Comte ha sido publicada.

Comte, que influyó en bastantes de sus discípulos y llegó al establecimiento de una Iglesia positivista,[53] no es consecuencia lógica de una teoría positivista del conocimiento. Al mismo tiempo, puede ciertamente argüirse que hay una conexión psicológica entre la filosofía positivista de Comte y su religión de la humanidad. Parece acertado decir que Comte coincidía con los tradicionalistas en creer que hacía falta una regeneración moral y religiosa de la sociedad. Pero, como creía también que Dios era una ficción, tenía que buscar en alguna otra parte un objeto de devoción. Y pensando, como pensaba, que la realidad social básica era la humanidad más bien que los distintos individuos por separado, y que éstos solamente podían trascender el egoísmo dedicándose al servicio de la humanidad, compréndese que en su Gran Ser encontrara un sustituto de lo que fue en la Edad Media el centro de la devoción y del culto. Poner de realce el servicio a la humanidad no implica, por cierto, que se establezca ningún culto religioso. Pero, evidentemente, Comte pensaba que en la sociedad moderna la función unificante y elevadora desempeñada en otros tiempos por la creencia en Dios sólo podía cumplirla una devoción religiosa a la humanidad. Siendo así, pues, que Mill tiene sin duda razón al asegurar que una teoría positivista del conocimiento no implica la religión de la humanidad, vale la pena que recordemos que a Comte no sólo le interesaba una teoría del conocimiento, sino también la regeneración social, y que su religión positivista, por muy extravagante que parezca, era para él uno de los factores de tal regeneración.

Viene aquí, empero, al caso preguntar si cuando habla del Gran Ser no está recayendo Comte en el estadio del pensamiento metafísico tal como él lo concebía. Seguramente estaría dispuesto a admitir que el Gran Ser sólo actúa a través de los individuos. Pero parece claro que, para que se la pueda considerar como objeto propio de culto por los individuos, la humanidad tiene que ser hipostasiada, concebida como una totalidad que sea algo más que la sucesión de los seres humanos individuales. Comte habla de "un ser inmenso y eterno, la Humanidad".[54] Quizá no haya que tomar demasiado en serio tales frases. Podría entenderse que expresan una esperanza de que la humanidad no será, de hecho, destruida por las "fatalidades cosmológicas" [55] que amenazan con extinguirla. Pero, a la vez, está claro que la humanidad, como objeto de culto común, llega a ser una abstracción hipostasiada y, con ello, un ejemplo del estadio metafísico del pensamiento tal como lo describió Comte. Este aspecto de la cuestión es ilustrado por lo que Comte dice acerca de la inmortalidad. En algunos pasajes habla de la existencia continuada "en el corazón y en la mente de los demás"; [56] pero cuando habla de que nuestra naturaleza necesita "ser purificada por la

53. En el próximo capítulo hablaremos de los seguidores franceses de Comte. Una breve mención de sus discípulos ingleses la hicimos en el vol. VIII de esta *Historia*, pp. 118 y ss.
54. *The Catechism of Positive Religion*, trad. inglesa de R. Congreve (3.ª ed., 1891), p. 45.
55. Ibid., p. 45.
56. Ibid., p. 55.

muerte" [57] y de que el hombre se convierte en "órgano de la humanidad" [58] en la segunda vida, parece que esté contemplando a la humanidad como una entidad persistente irreducible a la sucesión de los seres humanos que viven en este mundo.

La cuestión puede plantearse así: En el positivismo clásico de Comte, en cuanto distinto del positivismo lógico de nuestro siglo XX, no desempeña una función destacada la noción de carencia de sentido. Según hemos visto, Comte quería defender al positivismo de la acusación de ateísmo. Él no sostuvo dogmáticamente que no hubiese Dios. La tesis que en general adoptó fue la de que la idea de Dios se ha ido convirtiendo cada vez más en mera hipótesis no verificada, a medida que el hombre ha ido sustituyendo las explicaciones teológicas de los fenómenos por explicaciones científicas. Pero también se podría inferir, partiendo de algunas de las cosas que dice, que una hipótesis inverificable carecería en absoluto de significación clara. Hay ocasiones en las que esta opinión la sostiene de un modo explícito. Por ejemplo, asegura que "ninguna proposición que no sea reducible en definitiva a la simple enunciación de un hecho, ya sea particular o general, puede ofrecer sentido alguno realmente inteligible".[59] Pues bien, de hacer hincapié en asertos como éste, resultaría difícil mantener que la tesis del Gran Ser (la Humanidad) objeto de culto y de devoción religiosa tuviese algún sentido o significación real y claramente inteligible. Pues si el Gran Ser es reducible a los fenómenos y a las relaciones entre éstos, la religión de la humanidad se convierte en algo sumamente extraño. La religión positivista de Comte requiere que al Gran Ser se le considere como una realidad irreducible a una mera colección de hombres y mujeres individuales. De ahí que, al proponer su religión, parezca deslizarse otra vez Comte hacia la mentalidad del estadio metafísico, si no, inclusive, hacia la del teológico.[60]

57. *Pol.*, IV, p. 35.
58. Ibid., II, p. 60.
59. *CPP*, VI, p. 600. Comte se cita aquí a sí mismo, de un escrito suyo anterior.
60. Sin embargo, según Comte, son "nuestros metafísicos" quienes reducen la humanidad a los individuos, considerándolos en abstracción del total.

PARTE II

DE AUGUSTE COMTE A HENRI BERGSON

CAPÍTULO VI

EL POSITIVISMO EN FRANCIA

É. Littré y sus críticas a Comte. — Claude Bernard y el método experimental. — E. Renan: positivismo y religión. — H. Taine y la posibilidad de la metafísica. — E. Durkheim y el desarrollo de la sociología. — L. Lévy-Bruhl y la moral.

1. Auguste Comte, el más famoso positivista francés del siglo XIX, tuvo fieles discípulos que aceptaron el pensamiento de su maestro como un todo, incluida su religión de la humanidad. El más destacado entre ellos fue Pierre Lafitte (1832-1906), que llegó a ser profesor en el Collège de France en 1892 y fue reconocido como su mentor por el Comité Positivista de Londres, fundado en 1881 y cuyo presidente fue J. H. Bridges (1832-1906).[1] Hubo, sin embargo, filósofos que aceptaron el positivismo como teoría epistemológica, pero se sirvieron poco de él como culto religioso y estimaron que las ideas políticas de Comte y su interpretación teleológica de la historia humana se apartaban del espíritu genuino del positivismo. Un representante eminente de esta manera de pensar fue Émile Littré (1801-1881).

Littré estudió durante algún tiempo medicina; [2] pero por lo que es más conocido es por su diccionario de la lengua francesa.[3] En 1863, a su candidatura para que le eligiesen miembro de la Academia francesa, se opuso vehementemente Dupanloup, obispo de Orléans, que era ya miembro de la misma; pero en 1871 Littré fue, por fin, elegido. Aquel mismo año llegó a ser diputado, y en 1875 recibió el nombramiento de senador vitalicio. Lo que aquí nos importa es su pensamiento filosófico.

Cuando llegó a leer Littré el *Curso de filosofía positiva* de Comte, había

1. El London Committee fue una escisión del grupo originario de los comtianos ingleses, dirigido por Richard Congreve (1818-1899). Los dos grupos volvieron a unirse más adelante.
2. Su *Dictionnaire de médecine* salió al público en 1855.
3. *Dictionnaire de la langue française* (4 vols., 1863-1872).

abandonado ya las creencias teológicas y rechazado la metafísica. El *Curso* le proporcionó algo positivo y definido a lo que atenerse. "Fue en 1840 cuando llegué a conocer al señor Comte. Un amigo común me prestó su sistema de filosofía positiva; al saber Comte que yo estaba leyendo el libro, me envió un ejemplar. [...] Su obra me conquistó. [...] A partir de entonces me convertí en un discípulo de la filosofía positiva, y tal he permanecido, sin otros cambios que los que me ha impuesto el creciente esfuerzo por efectuar, en medio de las demás tareas obligatorias, las correcciones y ampliaciones que dicha filosofía admite." [4] En 1845 reimprimió Littré varios de sus artículos reuniéndolos en forma de libro, intitulado *De la philosophie positive* (*De la filosofía positiva*).

En 1852 Littré rompió con Comte; pero sus desacuerdos con el sumo sacerdote del positivismo no afectaron a su adhesión al enfoque filosófico expuesto en el *Curso.* Y en 1863 publicó *Auguste Comte et la philosophie positive* (*Augusto Comte y la filosofía positiva*), libro en el que defendía calurosamente lo que consideraba que eran las ideas principales y válidas de Comte, aunque criticando algunos puntos de los que disentía. Más adelante, en 1874, escribió un prefacio [5] para la segunda edición del *Curso* de Comte, y en 1866 procuró defender a Comte contra J. S. Mill. En 1873 publicó Littré *La science au point de vue philosophique* (*La ciencia desde el punto de vista filosófico*), incluyendo varios artículos que habían aparecido en la *Revue de philosophie positive*. En 1879 sacó una segunda edición de su *Conservation, révolution et positivisme* (*Conservación, revolución y positivismo*), en la que revisaba algunas de las ideas que había expresado en la primera edición de la obra (1852).

En opinión de Littré, Comte había venido a llenar un vacío. Por una parte, el entendimiento humano busca una visión general o universal, y esto era precisamente lo que proporcionaba la metafísica. Pero la dificultad consistía en que el metafísico desarrollaba sus teorías *a priori*, y a estas teorías les faltaba una sólida base empírica. Por otra parte, a las ciencias particulares, en su proponer hipótesis empíricamente comprobables, no podía menos de faltarles la generalidad que caracterizaba a la metafísica. En otras palabras, el descrédito de la metafísica dejaba un hueco que sólo podría llenarse mediante la creación de una nueva filosofía. Y fue Comte quien vino a satisfacer esta necesidad. "El señor Comte es el fundador de la filosofía positiva." [6] Saint-Simon no había poseído los necesarios conocimientos científicos. Es más, al tratar de reducir las fuerzas de la naturaleza a una fuerza última, a la gravedad, había vuelto a caer en los defectos de la mentalidad metafísica.[7] En cambio, Comte ha construido lo que nadie antes que él había construido: "la filosofía de las seis ciencias fundamenta-

4. *Auguste Comte et la philosophie positive*, p. 1 (prefacio). – En las notas siguientes nos referiremos a esta obra con la sigla *AC*.

5. Intitulado *Préface d'un disciple.*

6. *AC*, p. 38.

7. Littré minimizó la influencia de Saint-Simon sobre Comte. Y negó que Comte hubiera sido nunca en realidad sansimoniano.

les",[8] y ha hecho ver las relaciones entre ellas. "Discutiendo la interconexión de las ciencias y su sistema jerárquico (Comte) descubrió al mismo tiempo la filosofía positiva." [9] Comte mostró también cómo y por qué las ciencias se fueron desarrollando históricamente, en su determinado orden, desde las matemáticas hasta la sociología. Los metafísicos podrán reprochar a otros filósofos el haber descuidado la consideración del hombre, del sujeto del conocimiento; pero tal reproche no afecta a Comte, que estableció la ciencia del hombre, a saber, la sociología, sobre una base sólida. Más aún, excluyendo todas las cuestiones "absolutas" [10] y dando a la filosofía una firme base científica, capacitó por fin Comte a la filosofía para dirigir "a las inteligencias en la investigación, a los hombres en su conducta y a las sociedades en su desarrollo".[11] La teología y la metafísica trataban de hacer esto, pero como planteaban cuestiones que trascendían el saber humano, hubieron de ser ineficaces.

La filosofía positiva, sostiene Littré, considera que el mundo consta de materia y de fuerzas inmanentes a la materia. "Fuera de estos dos términos, materia y fuerza, la ciencia positiva nada sabe." [12] No conocemos ni el origen ni la esencia de la materia. A la filosofía positiva no le conciernen absolutos ni tampoco el conocimiento de las cosas en sí mismas. Le interesa simplemente la realidad en cuanto accesible al humano conocimiento. Por lo tanto, si pretende que los fenómenos pueden explicarse en términos de materia y de fuerzas a ésta inmanentes, tal posición no equivale a la de un materialismo dogmático, que pretende decirnos, por ejemplo, lo que es la materia en sí misma o "explicarnos" el desarrollo de la vida o el del pensamiento. Si la filosofía positiva muestra que la psicología presupone la biología y ésta presupone las otras ciencias, renuncia claramente a formular preguntas sobre la causa última de la vida o sobre qué sea el pensamiento en sí mismo, aparte de nuestro conocimiento científico de él.

Pero aunque Littré se afane por distinguir entre positivismo y materialismo, no está del todo claro que lo consiga. Según dejamos dicho más arriba, mantiene que la filosofía positiva no reconoce nada fuera de la materia y de las fuerzas a ella inmanentes. Cierto que esta tesis la expresa en términos de aserción sobre el conocimiento científico, y no sobre la realidad última o sobre lo que sea "realmente real". Al mismo tiempo, Littré le reprocha a J. S. Mill que deje como cuestión abierta la existencia de una realidad sobrenatural; y le critica a Herbert Spencer que trate de reconciliar la ciencia y la religión mediante su doctrina del Incognoscible. Parecen discernibles en la mente de Littré dos líneas de pensamiento: Hay en él, por un lado, la tendencia a sostener que la filosofía positiva se abstiene simplemente de plantear cuestiones acerca de realidades cuya

8. *AC*, p. 105.
9. Ibid., p. 106.
10. *AC*, p. 107. Littré se refiere a cuestiones como las del origen y el fin o destino último de las cosas.
11. Ibid.
12. *CPP*, I, p. IX (*Préface d'un disciple*).

existencia no pueda ser verificada por la experiencia sensible. En tal caso, no hay ninguna razón por la que esas cuestiones no deban dejarse abiertas, por más que se las considere imposibles de responder.[13] Por otro lado, hay también en él una tendencia a considerar como carentes de sentido los asertos sobre presuntas realidades que trascienden la esfera de lo científicamente verificable. En este caso, naturalmente, no tiene sentido preguntar si tales realidades existen o no existen: las cuestiones no pueden entonces considerarse como cuestiones abiertas, y la crítica de Littré a Mill resulta comprensible.

Pero aunque Littré estaba y siguió estando siempre sustancialmente de acuerdo con las ideas expresadas por Comte en su *Curso de filosofía positiva*, creía que en sus últimos escritos Comte se había desviado un tanto del enfoque positivista. Por ejemplo, Littré no utilizaba el "método subjetivo", en el que las necesidades humanas constituyen el principio sintetizador [14] tal como lo defendiera Comte en su *Sistema de política positiva* y en el único volumen completo de la *Síntesis subjetiva.* Por "método subjetivo" entendía Littré un proceso de razonamiento que, partiendo de premisas afirmadas *a priori*, llegaba a conclusiones cuya única garantía era su formal conexión lógica con las premisas. En su opinión, éste era el método seguido en la metafísica, y no tenía cabida en la filosofía positiva. Lo que Comte había hecho era introducir una confusión entre el método subjetivo tal como lo siguen los metafísicos y el método deductivo desarrollado en la era científica. El método deductivo, en este segundo sentido, "está sujeto a la doble condición de haber adquirido experimentalmente los puntos de partida y haber verificado experimentalmente las conclusiones".[15] Reintroduciendo el método subjetivo, que se interesa por la conexión lógica entre las ideas o proposiciones sin prestar ninguna atención real a la verificación empírica, Comte "se dejó ganar por la Edad Media".[16]

Entre los puntos particulares criticados por Littré están la identificación por Comte de las matemáticas con la lógica y su subordinación de la mente al corazón o al aspecto afectivo del hombre. Una cosa es insistir en la colaboración del sentimiento en la actividad humana, y otra muy distinta sugerir, como lo hace Comte, que el corazón deba dominar a la inteligencia o imponerle sus dictados. Esta sugerencia, insiste Littré, es totalmente incompatible con la mentalidad positivista. En cuanto a la religión de la humanidad, Littré no está nada dispuesto a convenir con Comte en la necesidad de la religión como distinta de la teología. "En mi opinión, Comte hizo una deducción legítima al atribuir a la filosofía positiva de la que es autor un papel equivalente al de las religiones." [17] O sea, si entendemos por religión una concepción general del mundo, la concep-

13. También Bertrand Russell sostuvo, ocasionalmente desde luego, que uno de los cometidos de la filosofía es mantener viva la sensibilidad para ciertos problemas importantes que, sin embargo, serían, en su opinión, insolubles.
14. Es decir, las necesidades del hombre social o de la colectividad humana y no las del individuo en cuanto tal.
15. *AC*, p. 536.
16. *AC*, p. 562.
17. *AC*, p. 524.

ción positivista del mundo puede, en efecto, describirse como una religión. Sin embargo, Comte va mucho más allá de esto. Pues postula un ser colectivo, la humanidad, y lo propone como objeto de culto. El amor a la humanidad es, ciertamente, un sentimiento noble y admirable; pero "no se justifica el seleccionar para la adoración ya sea a la humanidad ya cualquier otra fracción del conjunto o del mismo gran todo".[18] Lo que en realidad le pasa a Comte es que reincide en la mentalidad teológica. Y "de todo esto es responsable el método subjetivo".[19]

Respecto a la ética o moral, Littré reprocha a Comte el haber añadido la moral a la lista de las ciencias como un séptimo miembro. Fue un error, pues "la moral no pertenece en modo alguno, como pertenecen las seis ciencias, al orden objetivo".[20] Resulta bastante curioso que Littré añada, prácticamente a continuación, que es necesaria una ciencia de la moral.[21] La aparente contradicción quedaría eliminada si nos diéramos por satisfechos interpretando que Littré le negaba a Comte que una ética normativa pudiera ser una ciencia o tener un puesto en la filosofía positiva y, a la vez, mantuviera él mismo que era necesario un estudio puramente descriptivo de los fenómenos éticos o del comportamiento moral del hombre. Porque en otro sitio dice que "la observación de los fenómenos del orden moral, en cuanto revelados por la psicología o por la historia y la economía política",[22] sirve de fundamento para el conocimiento científico de la naturaleza humana. Pero se refiere también al progreso humano, concibiéndolo, en términos positivistas, como "fuente de profundas convicciones, obligatorias para la conciencia".[23]

Cabe concluir razonablemente que Littré no elaboró sus ideas acerca de la ética de un modo claro y consistente. Pero es bastante obvio que su general desacuerdo con los últimos escritos de Comte lo basa en que éstos muestran graves desvíos de la convicción positivista de que el único conocimiento auténtico del mundo o del hombre es el conocimiento empíricamente verificado. O quizá sea más exacto decir que, en opinión de Littré, acabó Comte introduciendo en la filosofía positiva ideas que no tenían legítima cabida en ellas y creó así un estado de confusión. Por lo cual era necesario volver al positivismo puro, del que el mismo Comte había sido el gran exponente.

2. La convicción de que la ciencia experimental es la única fuente de conocimiento sobre el mundo la compartió el célebre fisiólogo francés Claude Bernard (1813-1878), que fue profesor de fisiología en la Sorbona y de medicina en el Colegio de Francia. Su obra más conocida es la *Introduction à l'étude de la*

18. Ibid. Littré no simpatizaba nada con el panteísmo.
19. *AC*, p. 579.
20. Ibid., p. 677.
21. Ibid.
22. *CPP*, VI, p. xxxiv (*Préface d'un disciple*).
23. Ibid., p. xlviii.

médecine expérimentale (*Introducción al estudio de la medicina experimental*), publicada por él en 1865. Tres años después pasó a formar parte de la Academia francesa, y en 1869 fue nombrado senador.

Tal vez parezca del todo inapropiado mencionar a Claude Bernard en un capítulo dedicado al positivismo. Pues no sólo fue él quien dijo que el mejor de todos los sistemas filosóficos es no tener ninguno, sino que condenó también explícitamente a la filosofía positivista por ser un sistema.[24] Él deseaba hacer más científica la medicina, y, para lograrlo mejor, emprendió una investigación sobre la naturaleza del método científico. No trataba de crear un sistema filosófico, ni de defender ninguno de los ya existentes. Insistía en que el método experimental era el único que podía proporcionar conocimientos objetivos de la realidad. De hecho, habló de "verdades subjetivas" como absolutas, pero era refiriéndose a las matemáticas, cuyas verdades son formales, es decir, independientes de lo que sucede en el mundo.

Bernard entiende como método experimental la construcción de hipótesis verificables o comprobables empíricamente, un método objetivo que elimine, en la medida de lo posible, la influencia de factores subjetivos tales como el deseo de que sea X más bien que Y lo que ocurra. Los teólogos y los metafísicos pretendían que sus construcciones ideales inverificadas representaban la verdad absoluta o definitiva. Pero las hipótesis inverificables no representan conocimiento. El conocimiento positivo del mundo, que es conocimiento de las leyes de los fenómenos, sólo puede obtenerse siguiendo el método científico. Y éste da resultados que son provisionales, es decir, en principio revisables.

Cierto que Bernard sostiene que hay un "principio absoluto de la ciencia",[25] el principio del determinismo, según el cual todo conjunto dado de condiciones (que conjuntamente constituyen una "causa") produce infaliblemente un determinado fenómeno o efecto. Pero lo que pretende decir Bernard es que este principio es "absoluto" simplemente en el sentido de que es un supuesto necesario en el quehacer científico. El investigador supone necesariamente que hay en el mundo un orden causal regular. Este principio no es "absoluto" en el sentido de que sea una verdad metafísica *a priori* o un dogma filosófico. Tampoco equivale, dice Bernard, al fatalismo. Nuestro autor escribe a veces como si el principio del determinismo fuese, de hecho, una verdad absoluta conocida *a priori.* Pero aunque sea discernible alguna inconsistencia en sus diversas declaraciones, su postura oficial, por decirlo así, es que el determinismo en cuestión es metodológico, vale decir, inherente al enfoque científico del mundo, y no una doctrina filosófica.

Hemos visto que Bernard rehúsa el reconocer que la teología y la metafísica sean fuentes de conocimiento de la realidad. Aquí su actitud es claramente positivista. Al mismo tiempo, respecto a las que a veces se califica como cuestio-

24. *Introduction*, p. 387.
25. *Introduction*, p. 69.

nes últimas, tampoco quiere eliminarlas a base de decir que carecen de significado o que no deben formularse. Y aunque en materia de religión no era creyente, insistió en dejar un lugar para la creencia junto al del conocimiento. No había que confundirlos, pero algún tipo de creencia le es connatural al hombre, y la creencia religiosa es perfectamente compatible con la integridad científica, siempre que se reconozca que los artículos de fe no son hipótesis empíricamente verificadas. En consecuencia, Bernard critica la doctrina de Comte de los tres estadios. Las creencias teológicas y metafísicas no pueden, en rigor, ser consideradas simplemente como estadios *pretéritos* del pensamiento humano. Hay cuestiones importantes para el hombre que trascienden el alcance de la ciencia y, por lo mismo, se salen del campo en que es posible el conocimiento; pero la creencia en ciertas respuestas es legítima, con tal que no se las proponga como verdades seguras acerca de la realidad ni se intente imponerlas a otros. Si se pregunta, pues, si Bernard fue o no fue positivista, tenemos que hacer una distinción. Su idea de lo que constituía el conocimiento positivo de la realidad estaba en la misma línea de las concepciones de Comte. Podemos muy bien decir que el enfoque de Bernard era positivista. Pero también rechazó el positivismo como sistema filosófico dogmático, sin tener, por lo demás, ningún deseo de sustituirlo por cualquier otro sistema filosófico. Ciertamente todo aquel que escriba, como lo hizo Bernard, sobre el conocimiento humano, sus alcances y limitaciones, se verá obligado a hacer afirmaciones filosóficas o que tengan implicaciones filosóficas. Pero Bernard procuró no caer en la tentación de exponer una filosofía en nombre de la ciencia. De ahí que insistiese en que su principio del determinismo no debía considerarse como dogma filosófico. Además, aun sosteniendo que el organismo funciona en virtud de sus elementos fisicoquímicos, admitía también que el fisiólogo debe ver el organismo viviente como una unidad individual cuyo desarrollo es dirigido por una "idea creatriz" o "fuerza vital".[26] Esto quizá suene a contradicción. Pero lo cierto es que Bernard procuró sinceramente, con éxito o sin él —eso es ya otra cosa—, evitar todo aserto filosófico sobre si hay o no en el organismo un principio vital. Su punto de vista era que, aunque los físicos y los químicos deben describir el organismo sólo en términos fisicoquímicos, el fisiólogo no puede dejar de reconocer el hecho de que el organismo funciona como una unidad viviente y no meramente como una colección de distintos elementos químicos. En definitiva, Bernard trataba de distinguir entre el pensar acerca del organismo de un modo determinado y el hacer una afirmación metafísica sobre entelequias.

3. Joseph Ernest Renan (1823-1892) es conocido sobre todo por su famosa obra *La vie de Jésus* (*Vida de Jesús*, 1863), En 1862 fue nombrado profesor de hebreo en el Colegio de Francia,[27] y sus dos publicaciones principales

26. *Introduction*, p. 151.
27. Esta actividad docente hubo de interrumpirla pronto, a consecuencia de su clara negación de la divinidad de Jesucristo. Pero reanudó su docencia después de 1870, y en 1878 fue elegido miembro de la Academia Francesa.

fueron su *Histoire des origines du christianisme* (*Historia de los orígenes del cristianismo*, 1863-1883) y su *Histoire du peuple d'Israel* (*Historia del pueblo de Israel*, 1887-1893). Escribió también varios trabajos sobre las lenguas semíticas y realizó versiones al francés, con introducciones críticas, de algunos libros del Antiguo Testamento. Acaso parezca, por tanto, que no es muy oportuno mencionar a este personaje en una historia de la filosofía. Pero aunque no fue un filósofo profesional y distó mucho de ser un pensador consistente,[28] publicó sin embargo algunos escritos filosóficos, tales como *L'avenir de la science* (*El futuro de la ciencia*, redactado en 1848-1849, aunque no se publicó hasta 1890), *Essais de morale et de critique* (*Ensayos de moral y de crítica*, 1859) y *Dialogues et fragments philosophiques* (*Diálogos y fragmentos filosóficos*, 1876). Su pensamiento filosófico fue una curiosa amalgama de positivismo y religiosidad, que terminó en escepticismo, lo que aquí nos interesa es su relación con el positivismo.

Al salirse Renan del seminario de Saint-Sulpice, en 1845, trabó amistad con Marcelin Pierre Eugène Berthelot (1827-1907), que llegaría a ser profesor de química orgánica en el Colegio de Francia y después ministro de educación. Como Comte, creía Berthelot en el triunfo del conocimiento científico sobre la teología y la metafísica. Y Renan, que había perdido la fe en lo sobrenatural (es decir, en la existencia de un Dios trascendente y personal), compartía hasta cierto punto esta creencia en el conocimiento científico. En sus *Memorias de infancia y juventud*, hace saber que desde los primeros meses de 1846 "la clara visión científica de un universo en el que no hay acción perceptible de una libre voluntad superior a la del hombre" [29] vino a ser para Berthelot y para él mismo una base inamovible. De parecido modo, en el prefacio a la 13.ª edición (1866) de su *Vida de Jesús*, afirmaba Renan haber rechazado lo sobrenatural por la misma razón por la que rechazaba la creencia en los centauros, a saber, porque nunca habían sido vistos. En otras palabras, el conocimiento de la realidad se obtiene mediante la observación y la verificación de hipótesis empíricas. Esta misma opinión la expresó en *El futuro de la ciencia.* Pero la visión científica del mundo no significaba simplemente para Renan la visión del científico natural. Recalcó (sin que le hubiera de costar mucho, dados sus propios intereses intelectuales) el importante papel que desempeñan la historia y la filología. Sin embargo, insistió también en que el conocimiento positivo de la realidad ha de tener una base experimental. De ahí que el hombre ilustrado no pueda creer en Dios. "Un ser que no se revela a sí mismo a través de ninguna acción es, para la ciencia, un ser inexistente." [30]

Si esto fuese todo, sabríamos a qué atenernos. Pero esto dista mucho de

28. Renan tendía a gloriarse de esta falta de consistencia, basándose en que sólo quien recurra a hipótesis muy distintas puede confiar en llegar a descubrir la verdad siquiera sea una vez en la vida.
29. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (2.ª ed., 1883), p. 337.
30. *Dialogues* (1876), p. 246.

ser todo lo que Renan dice. Rechaza la idea de que un Dios personal intervenga en la historia: nunca se ha podido probar que se hayan dado intervenciones divinas; y sucesos que a las pasadas generaciones les parecían actos divinos han sido explicados de otros modos. Ahora bien, negar la Deidad trascendente y personal no es abrazar el ateísmo. Desde un punto de vista, Dios es la totalidad de la existencia en desarrollo, el ser divino que se está haciendo, un Dios *in fieri*. Desde otro punto de vista, Dios, considerado como perfecto y eterno, existe solamente en el orden ideal como el fin ideal de todo el proceso del desarrollo. "Lo que revela al verdadero Dios es el sentimiento moral. Si la humanidad fuese tan sólo inteligente, sería atea; pero las principales razas han hallado en sí mismas un instinto divino. El deber, la devoción, el sacrificio, cosas de las que la historia está llena, son inexplicables sin Dios." [31] A fin de cuentas, todas las afirmaciones acerca de Dios son simplemente simbólicas. Mas no por eso deja de revelarse lo divino a la conciencia moral. "Amar a Dios, conocer a Dios, es amar lo que es bello y bueno, conocer lo que es verdadero." [32]

Dar razón precisa del concepto de Dios que tiene Renan es, probablemente, algo que excede la capacidad humana. Podemos advertir en él, en cierta medida, la influencia general del idealismo alemán. Pero está más en la base la propia religiosidad de Renan o su sentimiento religioso, que se expresa de diversos modos no siempre consistentes entre sí y que le incapacita por completo para ser un positivista al estilo de Littré. Evidentemente, no hay razón ninguna por la que un positivista no haya de tener ideales morales. Y si desea interpretar la religión como cuestión de sentimientos o del corazón [33] y la creencia religiosa como expresión de una emoción y no de conocimiento, puede muy bien combinar la religión con una teoría positivista del conocimiento. En cambio, si introduce la idea del Absoluto, como lo hace Renan en su carta a Berthelot de agosto de 1863,[34] ya se ve que rebasa los límites de lo que razonablemente pueda describirse como positivismo sin privar a este término de un significado definido.

Habida cuenta de lo que queda dicho hasta aquí, no sorprenderá mucho hallar que la actitud de Renan para con la metafísica es una actitud compleja. En un ensayo sobre la metafísica y su futuro, escrito en respuesta a una obra de Étienne Vacherot [35] intitulada *La métaphisique et la science* (*La metafísica y la ciencia*, 2 volúmenes, 1858), insistía Renan en que el hombre tenía el poder y el derecho de "elevarse por encima de los hechos" [36] y especular acerca del uni-

31. Ibid., pp. 321-322.
32. Ibid., p. 326.
33. En una carta del mes de agosto de 1862, dirigida a Adolphe Guéroult, escribió Renan que para creer en el Dios vivo no tenía más que "acatar en silencio la imperiosa revelación de mi ánimo" (*Dialogues*, p. 251), frase en la que se perciben reminiscencias de Rousseau.
34. Inclúyese esta carta en *Dialogues*, pp. 153-191.
35. Vacherot (1809-1897) sostenía la opinión de que la metafísica podía convertirse en una ciencia. La réplica de Renan está reproducida en *Dialogues*.
36. *Dialogues*, p. 282.

verso. Pero aclaraba también que, para él, semejante especulación era afín a la poesía o, inclusive, al soñar. Lo que negaba era, no el derecho de entregarse a la especulación metafísica, sino la visión de la metafísica como la ciencia primera y fundamental "que contenga los principios de todas las otras, una ciencia que pueda sola ella de por sí y mediante razonamientos abstractos conducirnos hasta la verdad acerca de Dios, el mundo y el hombre".[37] Pues "todo cuanto sabemos, lo sabemos por el estudio de la naturaleza o de la historia".[38]

Con tal que no se entienda que el positivismo implica la pretensión de que todas las cuestiones metafísicas carecen de sentido o significado, esta visión de la metafísica es sin duda compatible con la tesis positivista de que todo auténtico conocimiento de la realidad nos viene a través de las ciencias. Y tal vez lo sea también lo que dice Renan de que, negando él la metafísica como ciencia "progresiva", en el sentido de que pueda aumentar nuestro saber, no por eso la rechaza si se la considera como ciencia "de lo eterno".[39] Pues a lo que él se refiere aquí no es a una realidad eterna, sino más bien a un análisis de los conceptos. En su opinión, la lógica, las matemáticas puras y la metafísica no nos dicen nada acerca de la realidad (acerca de lo que sucede de hecho), sino que sólo analizan lo que uno ya sabe. Ciertamente, el igualar la metafísica al análisis conceptual no es lo mismo que el asimilarla a la poesía o a los sueños. Pues en el primer caso se la puede calificar razonablemente de científica, mientras que en el segundo no se la puede calificar así. Claro que Renan tal vez replicara que la palabra "metafísica" puede tener ambos sentidos, y que él no rechaza ninguno de ellos. Dicho de otro modo, que la metafísica puede ser una ciencia siempre que se la mire simplemente como análisis conceptual. Pero, en cambio, si hace profesión de tratar de realidades existentes, tales como Dios, que trasciendan las esferas de la ciencia natural y de la historia, entonces ni es ni puede ser una ciencia. Se tiene derecho a especular, pero tal especulación no aumenta más nuestro conocimiento de la realidad que lo que lo aumentan la poesía y el soñar.

Dadas estas dos visiones de la metafísica, se nos hace un tanto desconcertante el que Renan diga también que la filosofía es "el resultado general de todas las ciencias".[40] De suyo, esta afirmación podría entenderse en un sentido comteano. Pero Renan añade que "filosofar es conocer el universo" [41] y que "el estudio de la naturaleza y de la humanidad es, pues, el todo de la filosofía".[42] Cierto que emplea la palabra "filosofía" y no la palabra "metafísica". Pero la filosofía considerada como "la ciencia del todo" [43] es, ya se entiende, uno de los significados no raramente adscritos a la "metafísica". En otras palabras, la filo-

37. Ibid., p. 283.
38. Ibid., p. 284.
39. Ibid., p. 175.
40. Ibid., p. 290.
41. Ibid., p. 292.
42. Ibid., p. 292.
43. Ibid., p. 304.

sofía como resultado general de todas las ciencias tiende a significar "metafísica", aunque no queda, ni mucho menos, claro cuál es con exactitud el estatuto que atribuye Renan a la filosofía.

Obviamente Renan estaba convencido de que el saber positivo acerca del mundo sólo podía obtenerse por medio de las ciencias naturales y de investigaciones históricas y filológicas. Dicho de otra manera, la ciencia, en un sentido amplio del término,[44] había venido a sustituir a la teología y a la metafísica como ciencia de información sobre la realidad existente. En opinión de Renan, la creencia en el Dios personal y trascendente de la fe judeocristiana había quedado privada de toda base racional por el desarrollo de la ciencia. Es decir, tal creencia era incapaz de ser confirmada experimentalmente. En cuanto a la metafísica, ya se la considerase como especulación acerca de problemas científicamente irresolubles o como una forma de análisis conceptual, no podía aumentar el conocimiento del hombre acerca de lo que ocurre realmente en el mundo. Así pues, en un aspecto de su pensamiento, Renan estaba claramente del lado de los positivistas. Pero, al mismo tiempo, era incapaz de desechar la convicción de que, mediante su conciencia moral y su reconocimiento de ideales, el hombre entraba, en algún sentido real, dentro de una esfera que trascendía la de la ciencia empírica. Ni podía librarse tampoco de la convicción de que había, de hecho, una realidad divina, por más que todos los intentos de describirla y definirla fuesen sólo simbólicos y estuviesen expuestos a críticas.[45] Es evidente que deseaba combinar un enfoque religioso con los elementos positivistas de su pensamiento. Pero no fue un pensador lo suficientemente sistemático como para lograr una síntesis coherente y consistente. Mas aún, apenas le fue posible armonizar en modo alguno todas sus varias creencias, o por lo menos no en las formas en que las expresó. Difícilmente se podría conciliar, por ejemplo, la opinión de que se requiere la verificación experimental o empírica para justificar el aserto de que existe algo, con la siguiente pretensión: "La naturaleza no es más que una apariencia; el hombre es tan sólo un fenómeno. Hay el eterno fondo (*fond*), hay la substancia infinita, el absoluto, el ideal [...], existe [...] *el que es*".[46] La verificación empírica, en cualquier sentido ordinario, de la existencia del absoluto parece excluida. Nada tiene, pues, de sorprendente que en los últimos años de su vida manifestase Renan una marcada tendencia al escepticismo en el campo religioso. No podemos *conocer* el infinito, ni siquiera si hay o no un infinito, ni tampoco podemos establecer si hay o no valores objetivos absolutos. Verdad es que podemos actuar como si hubiese valores objetivos y como si existiese un Dios. Pero tales cuestiones quedan fuera del alcance de cualquier conocimiento posi-

44. Renan emplea el término "ciencia" en varios sentidos. A veces con el significado de conocimiento; otras veces, con el de ciencias naturales; y otras incluyendo también las ciencias históricas.
45. Por ejemplo, "toda frase que se aplique a un objeto infinito es un mito" (*Dialogues*, p. 323).
46. *Dialogues*, p. 252.

tivo. Pretender, por tanto, que Renan abandonó el positivismo sería inexacto, aunque es evidente que el positivismo no le satisfacía.

4. Como el pensamiento de Renan, también el de Hippolyte-Adolphe Taine (1828-1893) contiene diferentes elementos. A ninguno de los dos pensadores se le puede calificar adecuadamente de positivista. Pero mientras el rasgo más notorio de todo el pensamiento de Renan es su intento de revisar la religión de tal manera que pueda compaginársela con sus ideas positivistas, en el caso de Taine la característica principal de su pensamiento es su tentativa de combinar las convicciones positivistas con una marcada inclinación a la metafísica, a cuyo estudio le estimuló su lectura de Spinoza y Hegel. Por lo demás, siendo así que ni los intereses de Renan ni los de Taine se limitan al área de la filosofía, sus principales actividades extrafilosóficas difieren bastante. Renan, como ya lo hemos dicho, es bien conocido por sus obras sobre la historia del pueblo de Israel y sobre los orígenes del cristianismo, mientras que Taine es célebre por su obra psicológica. Escribió también sobre arte, historia de la literatura y el desarrollo de la moderna sociedad francesa. Pero en ambos hombres influyó la visión positivista. A Taine le atrajo la filosofía desde muy temprana edad; pero por la época en que él estudiaba en la École Normale de París, los estudios filosóficos estaban más o menos dominados por el pensamiento de Victor Cousin, con el que Taine simpatizaba poco. Durante algún tiempo se dedicó a la enseñanza en las escuelas y a la literatura. En 1853 publicó su *Essai sur les fables de La Fontaine* (*Ensayo sobre las fábulas de La Fontaine*) y en 1856 un *Essai sur Tite-Live* (*Ensayo sobre Tito Livio*). A estos escritos les siguieron los *Essais de critique et d'histoire* (*Ensayos de crítica y de historia*, 1858) y la obra en cuatro volumenes *Histoire de la littérature anglaise* (*Historia de la literatura inglesa*).[47] En el campo filosófico publicó Taine *Les philosophes français du dix-neuvième siècle* (*Los filósofos franceses del siglo XIX*) en 1857. Pero sus ideas filosóficas hallaron también expresión en los prefacios que puso a sus otros escritos.

En 1864 obtuvo Taine una cátedra en la École des Beaux Arts, y su *Philosophie de l'art* (1865) [48] fue el resultado de sus lecciones de estética. En 1870 publicó su obra en dos volúmenes titulada *De l'intelligence*.[49] Tenía el plan de componer otra obra sobre la voluntad, pero estaba demasiado ocupado con su obra en cinco volúmenes *Les origines de la France contemporaine* (*Los orígenes de la Francia contemporánea*, 1875-1893) en la que trataba del antiguo régimen, de la Revolución y del posterior desarrollo de la sociedad francesa. Otro volumen de ensayos críticos e históricos apareció en 1894. Taine publicó también varios libros de viajes.

Había sido educado Taine como cristiano, pero a la edad de 15 años perdió la fe. Sin embargo, ni la duda ni el escepticismo eran de su agrado. Buscaba

47. 1863-1864. Hay una traducción al inglés hecha por H. van Laun (Edinburgh, 1873).
48. Reeditada, con ampliaciones, en 1880.
49. Traducida ya en 1871 al inglés por T. D. Hayes: *Intelligence* (Londres).

un saber que fuese cierto, y aspiraba a lograr un conocimiento comprensivo de la totalidad. La ciencia, desenvuelta mediante la verificación empírica de las hipótesis, le parecía ser el único camino para adquirir un conocimiento seguro acerca del mundo. Creía a la vez que la continuación de una concepción metafísica del mundo, de una visión de la totalidad como sistema necesario, no sólo era una empresa legítima sino también imprescindible. Y su problema fue siempre el de cómo combinar su convicción de que en el mundo sólo había eventos o fenómenos y relaciones entre ellos con su otra convicción de que era posible una metafísica que rebasara los resultados de las ciencias particulares y lograra una síntesis. Cronológicamente, la atracción que sintió hacia las filosofías de Spinoza y Hegel precedió al desarrollo de sus ideas positivistas. Pero el suyo no fue un positivismo que al entrar en escena expulsase a la metafísica. Taine reafirmó su confianza en la metafísica y se esforzó por conciliar en su pensamiento las dos tendencias. Que lo consiguiera, y hasta si hubiera sido posible que lo consiguiese,[50] es discutible. Pero de lo que no cabe duda es de que trató de conseguirlo.

Las líneas generales de su intento son puestas en claro por el propio Taine en su obra sobre los filósofos franceses del siglo XIX,[51] en su estudio sobre John Stuart Mill (*Le positivisme anglais. Étude sur Stuart Mill*, 1864) y en su historia de la literatura inglesa. Los empiristas ingleses, en opinión de Taine, ven el mundo como una colección de hechos. Se interesan, sin duda, por las relaciones entre los fenómenos o hechos; pero estas relaciones son, para ellos, puramente contingentes. Según Mill, que representa la culminación de una línea de pensamiento que parte de Francis Bacon, la relación causal es simplemente una relación de secuencia regular entre los hechos. A decir verdad, "la ley que atribuye una causa a cada suceso no tiene para él más base, ni más valor, ni más apoyo que una experiencia. [...] Simplemente, reúne y fusiona una suma de observaciones".[52] Limitándose así a contar con la sola experiencia y sus datos inmediatos, Mill "ha descrito la mente inglesa cuando creía estar describiendo la mente humana".[53] En cambio, los idealistas metafísicos alemanes han tenido la visión de la totalidad: han visto el universo como la expresión de unas causas y leyes últimas, como un sistema necesario y no como una colección de hechos o de fenómenos relacionados entre sí de manera puramente contingente. Al mismo tiempo, dejándose llevar del entusiasmo que esa visión de la totalidad les producía, han despreciado las limitaciones de la mente humana y han tratado de pro-

50. Si entendemos por "positivismo" una filosofía que excluye explícitamente la metafísica, es evidente que queda excluido, por definición, cualquier intento de combatir el positivismo con la metafísica, aun cuando pensemos que el positivismo implica una metafísica en el sentido de una teoría acerca del ser (digamos, por ejemplo, la del *esse est percipi vel percipi posse*). Pero Taine mismo, evidentemente, no consideraba que las tendencias empiristas de su pensamiento excluyeran ya desde el comienzo el tipo de metafísica que él contemplaba.

51. Esta obra llevó después por título *Les philosophes classiques*.

52. *Le positivisme anglais*, p. 102.

53. Ibid., p. 110.

ceder de un modo puramente apriórico. Han pretendido reconstruir el mundo de la experiencia valiéndose del pensamiento puro.[54] De hecho, han construido imponentes edificios que en la actualidad se están ya arruinando. Hay, pues, que seguir un camino intermedio, combinando lo que de verdadero y valioso encierran el empirismo inglés y la metafísica alemana. El logro de esta síntesis le está reservado a la mentalidad francesa. "Si hay un sitio entre las dos naciones, ese sitio es el nuestro." [55] La mentalidad francesa está llamada a corregir los defectos del positivismo inglés y de la metafísica alemana, a sintetizar esas visiones corregidas, "a expresarlas en un estilo que entiendan todos y a convertirlas así en la mentalidad universal".[56] Los ingleses son excelentes en descubrir hechos, los alemanes en construir teorías. Es necesario que el hecho y la teoría los junten los franceses y, a ser posible, el propio Taine.

La idea de combinar el empirismo inglés con el idealismo alemán, a Mill con Hegel, le arredraría a más de uno. Taine, por el contrario, no se contenta con proponer un ideal que a muchos les ha de parecer, sin duda, irrealizable y acaso hasta demencial, sino que indica lo que a su entender es la base para construir semejante síntesis, a saber, el poder de abstracción de que está dotado el hombre. Sólo que el uso que hace Taine de la palabra "abstracción" requiere alguna explicación.

En primer lugar, Taine no la usa en el sentido de que tengamos derecho alguno a suponer que los términos abstractos se refieren a unas entidades abstractas correspondientes. Al contrario, él reprocha, no sólo a Cousin y a los eclécticos sino también a Spinoza y a Hegel, que hayan hecho, precisamente, esa suposición. Vocablos como "substancia", "fuerza" y "poder" son modos convenientes de agrupar fenómenos similares; pero pensar, por ejemplo, que la palabra "fuerza", significa una entidad abstracta es dejarse engañar por el lenguaje. "No creo que haya substancias, sino sólo sistemas de hechos. La idea de substancia la considero una ilusión psicológica. Las substancias, la fuerza y todos los seres metafísicos de los modernos me parecen una reliquia de las entidades escolásticas. Pienso que en el mundo no hay nada más que hechos y leyes, es decir, sucesos y relaciones entre sucesos; y lo mismo que usted reconozco yo que todo conocimiento consiste en primer lugar en conectar o en añadir hechos." [57] En su obra sobre la inteligencia insiste Taine en que no hay entidades que correspondan a palabras tales como "facultad", "potencia", "yo". La psicología es el estudio de hechos, y en el yo o ego no hallamos más hechos que "la serie de sucesos",[58] reducibles todos ellos a sensaciones. Hasta los mismos positivistas han sido culpables de cosificar términos abstractos. Un ejemplo señalado de esto lo propor-

54. Por lo que parece, Taine piensa que Hegel intenta deducir hasta los individuos, pretensión que, de hecho, el filósofo alemán declaró que nada tenía que ver con él, a pesar de sus observaciones acerca de los planetas.

55. *Le positivisme anglais*, p. 147.

56. Ibid., p. 148.

57. Ibid., p. 114.

58. *De l'intelligence*, I, p. 6.

ciona la teoría de Herbert Spencer sobre el Incognoscible, considerado como Fuerza absoluta.[59]

En esta línea de pensamiento, si se la mira por separado, Taine va tan lejos como lo pudiera desear cualquier empirista. "Estoy convencido de que no hay ni espíritus ni cuerpos, sino simplemente grupos de movimientos presentes o posibles y grupos de pensamientos presentes o posibles." [60] Y es interesante observar la insistencia de Taine en el seductor poder del lenguaje, que induce a los filósofos a postular unas entidades tan irreales que "se desvanecen en cuanto se examina con detenimiento el significado de las palabras".[61] Su empirismo se patentiza también en su rechazo del método apriórico de Spinoza, método que lo único que puede hacer es revelar posibilidades ideales. Todo conocimiento de la realidad existente debe basarse en la experiencia y ser un resultado de ésta.

Así pues, Taine no entiende por abstracción la formación de términos o conceptos abstractos que erróneamente se piensa que representan entidades abstractas. Pero ¿qué es lo que entiende por ella? La define como "el poder de aislar los elementos factuales y de considerarlos por separado".[62] supone, por tanto, que lo dado en la experiencia es complejo y es analizable en sus elementos constitutivos, los cuales pueden ser considerados por separado, o sea, en abstracto. La manera obvia de entender esto es en términos de análisis reductivo, como el que practicó Condillac en el siglo XVIII o practica Bertrand Russell en el XX. El análisis (*décomposition*), se nos dice, nos da la naturaleza o esencia de lo analizado. Pero Taine cree que entre los elementos constitutivos que forman "el interior de un ser" [63] pueden encontrarse causas, fuerzas y leyes. "Éstas no son un nuevo hecho añadido al primero; son una porción de él, un extracto; están contenidas en los hechos, no son otra cosa que los hechos mismos." [64] Por ejemplo, la prueba de la afirmación de que Antonio es mortal no consiste en argüir partiendo de la premisa "todos los hombres mueren" (que, como mantuvo Mill, es cuestionable), ni en apelar al hecho de que no sabemos de ningún ser humano que llegada su hora no haya muerto, sino más bien en mostrar que "la mortalidad es inseparable de la cualidad de ser hombre",[65] por cuanto que el cuerpo humano es un compuesto químico inestable. Para averiguar si Antonio morirá o no, no hay que multiplicar ejemplos de hombres que han muerto. Lo que hace falta es la abstracción que nos capacite para formular una ley. Cada espécimen individual contiene la causa de la mortalidad humana; pero, naturalmente, ha de ser aislado por la inteligencia, puesto aparte o extraído de la complejidad de los

59. *Derniers essais de critique et d'histoire*, p. 199.
60. *Le positivisme anglais*, p. 114. Taine está de acuerdo con Mill en que hay que introducir la noción de sensaciones posibles.
61. *De l'intelligence*, I, p. 339.
62. *Le positivisme anglais*, p. 115.
63. Ibid., p. 116.
64. Ibid., p. 116.
65. Ibid., p. 124.

fenómenos y formulado de una manera abstracta. Probar un hecho, como decía Aristóteles, es mostrar su causa. Esta causa está incluida en el hecho. Y una vez la hemos abstraído, podemos argüir "de lo abstracto a lo concreto, es decir, de la causa al efecto".[66] Pero aún podemos pasar adelante: podemos efectuar la operación del análisis sobre grupos o conjuntos de leyes y, al menos en principio, llegar así hasta los más primitivos y fundamentales elementos del universo. Hay unos "elementos simples de los que se deriva la mayoría de las leyes generales, y de éstas se derivan las leyes particulares, y de estas leyes los hechos que observamos".[67] Si tales elementos simples o inanalizables pueden ser conocidos, la metafísica es posible. Pues la metafísica es la investigación de las causas primeras. Y, según Taine, las causas primeras son cognoscibles, puesto que están ejemplificadas por doquier en todos los hechos. No es como si hubiéramos de trascender el mundo para conocer su causa o causas primeras. Éstas están presentes y operan por doquier; y todo lo que ha de hacer la inteligencia humana es entresacarlas o abstraerlas.

Dada su insistencia en que las causas últimas de los hechos empíricos están contenidas en los hechos mismos y, por lo tanto, en la experiencia, puede pensar Taine que él corrige y amplía el empirismo inglés, y no que lo contradice lisa y llanamente. En cuanto a él se le alcanza, la metafísica se halla en real continuidad con la ciencia, aunque tiene un mayor grado de generalidad. Es evidente, empero, que Taine parte del supuesto de que el universo es un sistema racional u ordenado conforme a una ley. Nada tan ajeno a su pensamiento como el concebir que las leyes sean meras ficciones mentales convenientes para la práctica. Da por supuesto "que hay una razón para cada cosa, que todo hecho tiene su ley; que todo compuesto es reducible a elementos simples; que todo efecto implica causas (*facteurs*); que toda la cualidad y toda existencia debe ser deducible de algún término superior y anterior".[68] Supone también que la causa y el efecto son, en realidad, una misma cosa bajo dos "apariencias". Evidentemente estos dos supuestos no provienen del empirismo, sino de la influencia que en la mentalidad de Taine ejercieron Spinoza y Hegel. Cuando apunta a una última causa, a un "axioma eterno" y a una "fórmula creadora",[69] está claramente hablando bajo el influjo de una visión metafísica de la totalidad concebida como sistema necesario que exhibe de innumerables modos la actividad creadora de una causa última (aunque puramente inmanente).

Cierto que, según hemos notado ya, Taine critica a los idealistas alemanes el haber tratado de deducir *a priori* "casos particulares" como el sistema planetario y las leyes de la física y la química. Pero no parece que se oponga a la idea de la deducibilidad en cuanto tal, es decir a la deducibilidad por principio, sino

66. Ibid., p. 125.
67. *Le positivisme anglais*, p. 137.
68. Ibid., p. 138.
69. *The French Philosophers of the Nineteenth Century*, p. 371.

más bien al supuesto de que la mente humana sea capaz de llevar a cabo la deducción, aun cuando haya averiguado las leyes primigenias o causas últimas. Esto es, que entre las leyes primigenias y una particular ejemplificación en el mundo, tal como aparece dado en la experiencia, hay una serie infinita, entrecruzada, digámoslo así, por innumerables influencias causales de cooperación o de contrarresto. Y la mente humana es demasiado limitada como para que pueda captar el plan de todo el conjunto del universo. Pero si Taine admite, como parece admitir, la deducibilidad en principio, esta admisión expresa obviamente una visión general del universo que le viene no del empirismo sino de Spinoza y de Hegel. Tal visión abarca no sólo el universo físico sino también la historia humana. Para Taine, la historia no podrá llegar a ser en sentido propio una ciencia mientras no se hayan "abstraído" de los hechos o datos históricos sus causas y leyes.[70]

Hablar de "visión" metafísica tal vez parezca simplemente un caso de empleo de la jerga filosófica que estuvo de moda hace algunos años entre quienes, sin decidirse a tachar de una vez los sistemas metafísicos como puros sinsentidos, tampoco daban por buena la pretensión de la metafísica de ser capaz de aumentar nuestro conocimiento positivo de la realidad. No obstante, el término "visión" es especialmente oportuno tratándose de Taine. Pues él nunca desarrolló un sistema metafísico. Por lo que más se le conoce es por su contribución a la psicología empírica. En psicopatología trató de demostrar que pueden disociarse los elementos constitutivos de lo que *prima facie* es un estado o fenómeno simple, y se valió también de la neurofisiología para poner al descubierto el mecanismo que subyace a los fenómenos mentales. En general, dio un poderoso impulso a aquel desarrollo de la psicología que en Francia fue asociado a nombres como los de Théodule Armand Ribot (1859-1916), Alfred Binet (1857-1911) y Pierre Janet (1859-1947). En los campos de la historia literaria, artística y sociopolítica es conocido Taine por su hipótesis de la influencia que en la formación de la naturaleza humana han ejercido los tres factores de la raza, el ambiente y la época y por su insistencia, al tratar de los orígenes de la Francia contemporánea, en los efectos de la excesiva centralización tal como se manifestó de diferentes modos en el antiguo régimen, en la República y bajo el Imperio. Pero a lo largo de toda su obra tuvo Taine, como él mismo lo expresó, "una cierta idea de las causas",[71] idea que no era la de los empiristas. A su parecer, los espiritualistas eclécticos como Cousin, ponían las causas fuera de los efectos y la causa última fuera del mundo. Los positivistas, por su parte, desterraban de la ciencia a la causalidad.[72] La idea que de la causalidad se hacía Taine estaba ins-

70. Véase, por ejemplo, *Essais de critique et d'histoire*, p. XXIV.
71. *Les philosophes français du dix-neuvième siècle*, p. X.
72. Claro que los positivistas solían asegurar que de lo que se trataba, más que de desterrar de la ciencia a la causalidad, era de interpretar la relación causal. La opinión de Taine en esta materia era obviamente expresión de un modo no empirista de entender la relación causal.

pirada evidentemente en una visión general del universo como sistema racional y determinístico. Esta visión no pasó de ser eso, una visión, en el sentido de que, aunque él considerase que su idea de la causalidad requería y posibilitaba una metafísica, nunca se preocupó de desarrollar una sistema metafísico que hiciera comprender las "causas primeras" y su operar en el universo. En lo que sí insistió fue en la posibilidad y en la necesidad de tal sistema. Y por mucho que pudiese hablar, y hablara de hecho, al estilo de los empiristas, del método científico de "abstracción, hipótesis, verificación" [73] para la averiguación de las causas, está bastante claro que él entendía por "causa" algo más que lo que suelen entender el empirista o el positivista.

5. Auguste Comte dio un poderoso impulso al desenvolvimiento de la sociología, un impulso que fructificaría durante las últimas décadas del siglo XIX. Reconocerlo así no equivale ciertamente a pretender que todos los sociólogos franceses, como por ejemplo Durkheim, fueran devotos discípulos del sumo sacerdote del positivismo. Pero al insistir en la irreductibilidad de cada una de sus ciencias básicas a la ciencia o ciencias particulares que aquélla presuponía dentro del orden jerárquico de todas, y al subrayar la naturaleza de la sociología como estudio científico de los fenómenos sociales, Comte puso la sociología sobre el tapete. Verdad es que los comienzos de la sociología pueden rastrearse con anterioridad a Comte, llegando por ejemplo hasta Montesquieu y Condorcet, para no hablar de Saint-Simon, el inmediato predecesor de Comte. Pero el que éste fuese el primero que presentó la sociología como una ciencia especial, con carácter propio, justificó que Durkheim le tuviera por padre o fundador de esta ciencia,[74] a pesar de que el propio Durkheim no aceptaba la ley de los tres estadios y criticó el enfoque dado por Comte a la sociología.

Émile Durkheim (1858-1917) estudió en París en la Escuela Normal Superior y después enseñó filosofía en varios centros. En 1887 inició sus clases en la Universidad de Bordeaux, donde en 1896 se le encargaría de la cátedra de ciencia social. Dos años después, fundó *L'année sociologique*, periódico del que llegó a ser director. En 1902 se trasladó a París, donde fue nombrado profesor de pedagogía en 1906 y luego, en 1913, de educación y sociología. En 1893 publicó *De la division du travail social* (*De la división del trabajo social*) [75] y en 1895 *Les règles de la méthode sociologique* (*Las reglas del método sociológico*).[76] Otros escritos suyos son *Le suicide* (*El suicidio*) [77] y *Les formes élémentaires de la*

73. *Les philosophes français*, p. 363.

74. Durkheim estaba persuadido de que la sociología se había desarrollado principalmente en Francia. Estimaba en poco la originalidad de J. S. Mill en este campo, pero valoraba la contribución de Herbert Spencer, aunque con ciertas reservas, según indicaremos en el texto.

75. Trad. al inglés con el título de *The Division of Labour in Society* por G. Simpson (Glencoe, Illinois, 1952).

76. Trad. al inglés con el título de *The Rules of Sociological Method* por S. A. Solovay y J. H. Mueller (Glencoe, Illinois, 1950).

77. Trad. al inglés con el título de *Suicide* por J. A. Spaulding y G. Simpson (Glencoe, Illinois, 1951).

vie religieuse (*Las formas elementales de la vida religiosa*),[78] que aparecieron respectivamente en 1897 y 1912. Se publicaron póstumos otros escritos, que recogen ideas expresadas en sus clases, entre ellos: *Sociologie et philosophie*,[79] *L'éducation morale* [80] y *Leçons de sociologie*: *physique des moeurs et du droit*.[81] Estas obras aparecieron respectivamente en 1924, 1925 y 1950.

La sociología era, para Durkheim, el estudio, basado empíricamente, de lo que él describía como fenómenos sociales o hechos sociales. Hecho social quería decir para él un rasgo general de una sociedad dada en una determinada fase de su desarrollo, rasgo o modo general de actuar que podía considerarse que ejercía un apremio o constricción sobre los individuos.[82] Lo que hace posible que la sociología sea una ciencia es que en toda sociedad dada ha de haber "unos fenómenos que no existirían si esa sociedad no existiese y que son lo que son tan sólo porque esa sociedad está constituida del modo como lo está".[83] Y al sociólogo le compete estudiar estos fenómenos sociales con la misma objetividad con que el físico estudia los fenómenos físicos. La generalización debe ser resultado de una clara perfección de los fenómenos o hechos sociales y de sus interrelaciones. No deberá preceder a tal perfección o constituir un esquema interpretativo *a priori*, pues en tal caso el sociólogo estudiaría, no los hechos sociales en sí mismos, sino sus ideas acerca de ellos.

Desde un punto de vista filosófico es difícil distinguir con claridad entre un hecho y la idea que uno tiene de ese hecho. Pues es imposible estudiar algo sin concebirlo de algún modo. Pero se entiende sin mayor dificultad a qué tipo de procedimiento se opone Durkheim. Por ejemplo, mientras otorga crédito a Auguste Comte cuando dice éste que los fenómenos sociales son realidades objetivas pertenecientes al mundo de la naturaleza, y que, por lo mismo, se los puede estudiar científicamente, le reprocha en cambio que abordase la sociología con una teoría filosófica preconcebida según la cual la historia es un continuo proceso de perfeccionamiento de la naturaleza humana. En su sociología encuentra Comte todo lo que desea encontrar, a saber, lo que encaja en su teoría filosófica. De esta suerte, lo que estudia Comte no son tanto los hechos como sus ideas acerca de los hechos. Semejantemente, Herbert Spencer se dedicó no tanto a estudiar los hechos sociales en sí y por sí mismos como a demostrar que corroboran y verifican su hipótesis evolutiva general. Durkheim opina que Spencer hizo sociología como filósofo, para probar una teoría, y sin dejar que los hechos sociales hablaran por sí mismos. Hemos visto, líneas atrás, que Durkheim relaciona un hecho social con una sociedad dada. También recalcó mucho la plurali-

78. Trad. al inglés como *The Elementary Forms of the Religious Life* por J. W. Swain (Londres, 1915).
79. Trad. al inglés como *Sociology and Philosophy* por D. F. Pocock (Londres y Glencoe, Illinois, 1953).
80. Trad. al inglés como *Moral Education* por H. Schnurer y E. K. Wilson (Glencoe, Illinois, 1961).
81. Trad. al inglés como *Professional Ethics and Civic Morals* por C. Brookfield (Londres, 1957).
82. Véase, por ejemplo, el primer capítulo (*¿Qué es un hecho social?*) de *Las reglas del método sociológico.*
83. De *La Sociologia ed il suo dominio scientifico* (1900). Citado de la traducción inglesa realizada por K. H. Wolff en *Essays on Sociology and Philosophy*, ed. por K. H. Wolff (Nueva York, 1960), p. 363.

dad de las sociedades humanas, cada una de las cuales ha de ser estudiada ante todo en sí misma. Aquí vio él una diferencia entre Comte y Spencer. Comte suponía que había una sola sociedad humana que se iba desarrollando a través de estadios sucesivos, cada uno de los cuales tenía que ver con, y en cierto sentido dependía de, el correspondiente estadio del progreso intelectual del hombre. Su filosofía de la historia le hacía ser miope respecto a las cuestiones particulares que surgen del estudio detallado de las diferentes sociedades dadas. Además, al incorporar Comte la sociología a un sistema filosófico, la condenaba en realidad a no hacer ningún progreso en manos de sus discípulos. Para que el desarrollo fuera posible, había que arrojar por la borda la ley de los tres estadios.[84] En cambio, en el caso de Herbert Spencer, la situación es bastante diferente. Pues él reconocía la pluralidad de sociedades y trató de clasificarlas según sus tipos. Más aún, discernió que por debajo del nivel del pensamiento y la razón actúan oscuras fuerzas, y evitó el exagerado énfasis con que ensalzaba Comte el progreso científico del hombre. Sin embargo, en sus *Principles of Sociology* (*Principios de sociología*) empezaba Spencer dando una definición de la sociedad que era una expresión de su propio concepto *a priori* más bien que el resultado de un estudio meticuloso de los datos o hechos relevantes.[85]

Estos hechos sociales son, para Durkheim, *sui generis.* Al sociólogo le toca estudiarlos tal como los halla y no reducirlos a ningún otro tipo de hechos. Cuando se está empezando a desarrollar una nueva ciencia, hay que tomar modelos de las ciencias desarrolladas ya existentes. Pero una nueva ciencia sólo llega a serlo en la medida en que logra independizarse. Lo cual quiere decir tener su propia materia de investigación y sus propios conceptos formados a base de reflexionar sobre esa materia. Durkheim no es, pues, reduccionista. Al mismo tiempo cree que para que la sociología progrese realmente, como las ciencias desarrolladas antes que ella, ha de emanciparse de la filosofía. Lo cual no quiere decir simplemente liberarse de la subordinación a un sistema filosófico como el de Comte. Significa también que el sociólogo no deberá dejarse enredar en disputas filosóficas, tales como las entabladas entre los deterministas y los defensores de la voluntad libre. A la sociología le basta con que se aplique el principio de causalidad a los fenómenos sociales, y ello considerándolo como postulado empírico y no como verdad necesaria *a priori.*[86] Cabe discutir que sea, de hecho, posible evitar todos los presupuestos filosóficos, según lo supone Durkheim. Pero él, desde luego, no dice que los filósofos hayan de abstenerse de discutir temas como el de la voluntad libre, si desean discutirlos. Lo que dice es que al sociólogo no le es necesario hacerlo, y que el desarrollo de la sociología requiere que, de hecho, el sociólogo se abstenga de tal discusión.

84. En un artículo publicado en 1915, en *La science française*, dice Durkheim que la ley de Comte de los tres estadios tiene "sólo un interés histórico". Véase *Essays on Sociology and Philosophy* (cf. nota 83), p. 378.

85. En *Las reglas del método sociológico* (pp. 20 y ss. de la trad. inglesa; cf. supra, nota 76) se refiere Durkheim al uso que hace Spencer de la idea de cooperación tomándola por base para clasificar las sociedades.

86. Véase, por ejemplo, la conclusión de *Las reglas del método sociológico.*

La materia propia de la sociología es lo que Durkheim llama fenómenos sociales o hechos sociales. Ya hicimos referencia más arriba a su idea de que los hechos sociales ejercen una constricción sobre el individuo. Entre los hechos sociales en este sentido se incluyen, por ejemplo, la moral y la religión de una sociedad dada. El empleo del término "constricción" no tiene pues por qué implicar coerción en el sentido de uso de la fuerza. En el proceso de crianza y formación del niño se empieza a introducir a éste en un conjunto de valoraciones que más que de él mismo provienen de la sociedad a la que pertenece, y puede decirse que su mente es "constreñida" por el código moral de su sociedad. Aun cuando se rebele contra el código, éste sigue ahí, por así decirlo, como aquello contra lo que el niño se rebela y que, así, rige su reacción. No es muy difícil entender esta manera de pensar. Pero Durkheim habla de fenómenos sociales tales como la moral y la religión diciendo que son expresiones de la conciencia social o colectiva y del espíritu o mentalidad común. Y sobre esto conviene decir algo, pues el empleo de un término como "conciencia colectiva" puede malentenderse con facilidad.

En su ensayo sobre *Las representaciones individuales y las colectivas* acusa Durkheim a la sociología individualista de que trata de explicar el todo reduciéndolo a sus partes.[87] Y en otro sitio dice que "es el todo el que, en una gran proporción, produce la parte".[88] Si aisláramos estos pasajes y los consideráramos sólo en sí mismos, sería natural concluir que, según Durkheim, la conciencia colectiva era una especie de substancia universal de la que procederían las conciencias individuales de un modo análogo a aquel en que decían los neoplatónicos que la pluralidad emana del Uno. Sólo que, después, resultaría algo desconcertante encontrarnos con que Durkheim afirma que las partes no pueden derivarse del conjunto. "Pues el conjunto no es nada sin las partes que lo forman." [89]

El término "conciencia colectiva" se presta a equívocos y es, por lo tanto, desafortunado. Pero lo que Durkheim trata de decir está, sin embargo, bastante claro. Cuando habla de una conciencia colectiva o de un espíritu o una mentalidad común, no está postulando una substancia que exista aparte de las mentes individuales. Ninguna sociedad existe aparte de los individuos que la componen; y el sistema de las creencias y de los juicios de valor de una sociedad ha nacido, digámoslo así, por medio de las mentes individuales. Pero ha nacido mediante ellas en la medida en que ellas han llegado a participar de algo que no está confinado a ningún conjunto determinado de individuos, sino que persiste como una realidad social. Los individuos tienen sus propias experiencias sensoriales, sus propios gustos, y así sucesivamente. Pero cuando el individuo aprende a hablar,

87. Este ensayo, publicado por primera vez en la *Revue de métaphysique et de morale* en 1898, fue incluido luego en *Sociologie et philosophie*, pp. 1-34 [de la trad. inglesa citada en la nota 79].
88. *Essays on Sociology and Philosophy* (cf. nota 83), p. 325.
89. Ibid., p. 29.

viene a participar, a través del lenguaje, en todo un sistema de categorías, creencias y juicios de valor, en lo que llama Durkheim una "conciencia social". Podemos, pues, distinguir entre las "representaciones" individuales y las colectivas, entre lo que le es peculiar a un individuo en cuanto tal y lo que él debe a, o toma de, la sociedad a la que pertenece. En tanto en cuanto estas "representaciones" colectivas afectan a la conciencia individual, podemos hablar de las partes como derivadas del todo o explicadas por éste. O sea, que tiene sentido hablar de la "mentalidad" social como afectando causalmente a la mentalidad del individuo, afectándola, por así decirlo, desde fuera. Según Durkheim, es participando en la civilización, en la totalidad de los "bienes intelectuales y morales",[90] como el hombre se hace específicamente humano. En este sentido, el todo o conjunto no es nada sin las partes que lo constituyen. Los hechos o fenómenos sociales, que para Durkheim constituyen los datos de la reflexión del sociólogo, son instituciones sociales de diversos tipos, producidas por el hombre en sociedad y que, una vez constituidas, afectan causalmente a la conciencia individual. Por ejemplo, la manera de ver el mundo un hindú no depende sólo de sus propias experiencias sensoriales, sino que contribuyen a formarla también la religión de su sociedad y las instituciones que están conectadas con ella. Pero esa religión no podría existir como realidad social si no hubiese hindúes.

La constricción ejercida por las "representaciones colectivas" o por la conciencia colectiva puede verse claramente, según Durkheim, en el campo de la moral. Hay, sin duda, hechos morales; pero existen sólo en un contexto social. "Si desapareciese toda vida social, desaparecería también con ella la vida moral. [...] La moralidad, en todas sus formas, sólo se la encuentra en sociedad. Nunca varía sino en relación con las condiciones sociales." [91] La moralidad, dicho con otras palabras, no tiene su origen en el individuo considerado precisamente en cuanto tal. Se origina en la sociedad y es un fenómeno social; pero tiene por objeto al individuo. Así, en el sentido de obligación, por ejemplo, es la voz de la sociedad que habla. Es la sociedad la que impone reglas obligatorias de conducta, cuyo carácter obligatorio se marca mediante la fijación de sanciones a quienes infrinjan tales reglas. Al individuo en cuanto tal la voz de la sociedad, hablando en el sentido de obligación, le viene, por así decirlo, desde fuera. Y es esta relación de externalidad (del todo que funciona como una realidad social respecto a la parte) lo que posibilita que a la voz de la conciencia se la considere la voz de Dios. Sin embargo, para Durkheim, la religión es fundamentalmente la expresión de un "ideal colectivo"; [92] y Dios es una hipostatización de la conciencia colectiva. Indudablemente, respecto a la conciencia individual, los preceptos morales y el sentido de la obligación de obedecerlos tienen un carácter *a priori*, imponiéndose, digámoslo así, desde fuera. Pero la voz de Dios que habla

90. Ibid., p. 325.
91. *De la division du travail social* (p. 399 de la trad. inglesa; cf. nota 75.)
92. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (p. 423 de la trad. inglesa; cf. nota 78).

a través de la conciencia de la persona de mentalidad religiosa y la Razón Práctica de Kant son en realidad, simplemente, la voz de la sociedad; y el sentido de obligación se deriva de la participación del individuo en la conciencia colectiva. Si paramos mientes tan sólo en la conciencia individual considerada puramente en cuanto tal, la sociedad habla desde fuera. Pero también habla desde dentro, ya que el individuo es miembro de la sociedad y participa de la conciencia o del espíritu común.

Evidentemente la sociedad está ejerciendo una constante presión sobre los individuos de muy diversas maneras. Pero aunque es indiscutible regla de conducta, que emana de la conciencia social, la de que debemos "hacer realidad en nosotros los rasgos esenciales del tipo colectivo",[93] a mucha gente le agrada pensar que hay un vía media entre la conducta enteramente antisocial y la plena adaptación a un tipo común, y también que la sociedad se enriquece mediante el desarrollo de la personalidad individual. Además, muchos suelen ver con buenos ojos los casos en que el individuo pueda protestar justificablemente contra la voz de la sociedad en nombre de un ideal más alto. Y ¿cómo se realizaría, si no, el progreso moral?

Al insistir Durkheim en que la moral es un fenómeno social, no ve desde luego que esta teoría entraña el conformismo social en un sentido que excluiría el desarrollo de la personalidad individual. Él cree que con el desarrollo de la civilización el tipo de ideal colectivo se va haciendo más abstracto y admite así un grado mucho mayor de variedad dentro del esquema de lo que es requerido por la sociedad. En una sociedad primitiva los rasgos esenciales del tipo colectivo están definidos de un modo muy concreto: del hombre se espera que actúe conforme a un definido patrón tradicional de comportamiento; y lo mismo pasa con la mujer. En cambio, en las sociedades más avanzadas, las semejanzas que se exigen entre los miembros de la sociedad son menores que en los más homogéneos clanes y tribus de los primitivos. Y si el tipo colectivo o ideal llega a ser el de la humanidad en general, éste es tan abstracto y general que no supone trabas para el desarrollo de la personalidad del individuo. La amplitud de la libertad personal tiende, pues, a ir en aumento según va siendo más avanzada la sociedad. Al mismo tiempo, si una moderna sociedad industrial no impone de hecho todas las obligaciones impuestas por una tribu primitiva, esto no quita que en cualquier caso sea la sociedad la que impone la obligación.

Hay que tener en cuenta que "sociedad" no significa necesariamente, para Durkheim, sólo el Estado o la sociedad política, o por lo menos no como fuente completamente adecuada de un código ético. Por ejemplo, en la sociedad moderna el ser humano pasa gran parte de su vida en un mundo industrial y comercial en el que faltan regulaciones éticas. De ahí que en las sociedades económicamente avanzadas, en las que alcanza un alto grado de desarrollo la especializa-

93. *De la division du travail social* (p. 396 de la trad. citada).

ción o división del trabajo, haya necesidad de lo que llama Durkheim una "ética ocupacional". "La diversidad de funciones trae consigo inevitablemente una diversificación de la moral." [94] Pero en todos los casos el individuo en cuanto tal está sometido a la presión social para actuar o no actuar de determinados modos.

Apenas necesita decirse que lo que intenta Durkheim es convertir la ética en una ciencia empírica, que trata de los hechos o fenómenos sociales de un tipo particular. En su opinión, tanto los utilitaristas como los kantianos reconstruían la moral según pensaban ellos que debía ser o deseaban que fuese, en vez de observar cuidadosamente lo que es. Según Durkheim, si nos atenemos a los hechos, vemos que la presión o constricción social ejercida por la conciencia colectiva sobre el individuo es el principal constitutivo de la moral. Sin embargo, aunque recalca que es erróneo el enfoque de los utilitaristas y de los kantianos, es decir, su intento de hallar un principio básico de la moral y proceder después deductivamente, también él se esfuerza por mostrar que su propia teoría ética contiene en sí los elementos de verdad que contenían las teorías que combate. Por ejemplo, de hecho, la moral sirve a propósitos prácticos dentro del entramado de la sociedad. Y su utilidad es susceptible de examen y cálculo. Al mismo tiempo, la principal característica de la conciencia moral es el sentido de obligación, que se siente como un "imperativo categórico". La regla, impuesta por la sociedad, ha de ser obedecida simplemente porque es una regla.[95] Podemos hallar así un puesto para la idea kantiana del deber por el deber, aunque también podemos hallarlo para el concepto utilitarista de lo que es útil para la sociedad. La moral existe porque la sociedad la necesita; pero adopta la forma de la voz de la sociedad, que exige obediencia porque es la voz de la sociedad.

Un comentario obvio es el de que, mientras la idea kantiana del imperativo categórico emanante de la razón práctica proporciona una base para criticar los códigos morales existentes, la teoría de Durkheim no proporciona tal base. Si las reglas morales son relativas a las sociedades dadas, expresando la conciencia colectiva de una sociedad determinada, y si la obligación moral significa que el individuo está obligado a obedecer a la voz de la sociedad, ¿cómo podrá nunca justificarse al individuo que ponga en cuestión el código moral o los juicios de valor propios de la sociedad a la que pertenezca? ¿No se sigue de ahí que deba condenarse a los reformadores morales como a elementos subversivos? Y, si esto no, ¿cómo podemos identificar razonablemente la moral con los códigos morales de las diversas sociedades? Pues el reformador apela, contra tal código, a algo que le parece superior o más universal.

Durkheim sabe, naturalmente, que se le pueden hacer estas objeciones. Comprende que se le puede acusar de sostener que el individuo debe aceptar pa-

94. Ibid., p. 361.

95. Véase, por ejemplo, el artículo de Durkheim en *L'année sociologique*, vol. X (1905-1906), en el que discute trabajos de Fouillée, Belot y Landry.

sivamente los dictados de la sociedad, sean éstos cuales fueren, sin tener nunca derecho a rebelarse.[96] Y como no desea extremar hasta tal punto su demanda de conformismo social, recurre a la idea de utilidad para encontrar una respuesta. "Ningún hecho relativo a la vida —y los hechos morales lo son— puede durar si no es de alguna utilidad, si no responde a alguna necesidad." [97] Una regla, que en tiempos cumplió una función social útil, puede perder su utilidad a medida que la sociedad cambia y se desenvuelve. Los individuos que de ello se percatan se justifican atendiendo, en general, al hecho. Verdaderamente, no puede tratarse tan sólo de una regla de conducta particular. Es probable que se estén produciendo cambios sociales a tal escala que llegue a constituir una nueva moral lo que, exigido por esos cambios, empieza a hacer su aparición. Si entonces el conjunto de la sociedad persiste en aferrarse al orden de moralidad tradicional y ya pasado de moda, los que entienden el proceso de desarrollo y sus necesidades hacen bien al oponerse a los viejos dictados de la sociedad. "No estamos, por consiguiente, obligados a someternos a la fuerza de la opinión moral. En ciertos casos es, incluso, conveniente que nos rebelemos contra ella. [...] El mejor modo de hacerlo tal vez sea oponernos a esas ideas no sólo en teoría, sino también con la acción." [98]

Esta línea de respuesta podrá calificarse de ingeniosa, pero no de muy adecuada. Si es la sociedad la que impone la obligación, cabe presumir que sea obligatorio obedecer las órdenes que dicte cualquier sociedad dada. Pero si, como admite Durkheim, puede haber situaciones en las que los individuos cuestionen justificadamente los dictados de la sociedad, o incluso se rebelen contra ellos, requiérese algún criterio moral que no sea la voz de la sociedad. Tal vez se diga que el reformador moral apela de la voz factual de la sociedad, según toma cuerpo en las fórmulas tradicionales, a la voz "real" de la sociedad. Pero ¿cuál es el criterio para discernir la voz "real" de la sociedad, lo que la sociedad debería pedir a diferencia de lo que pide de hecho? Si tal criterio fuese la utilidad, los intereses auténticos de una sociedad, habría que adoptar el utilitarismo. Y entonces el problema sería cómo establecer un criterio para averiguar los auténticos intereses de una sociedad. Refiriéndose a la posibilidad de que una sociedad moderna perdiese de vista los derechos del individuo, sugiere Durkheim que a la sociedad podría recordársele que el negar los derechos del individuo sería negar "los más esenciales intereses de la sociedad misma".[99] Seguramente diría él que, con esto, se refiere sólo a los intereses de la moderna sociedad europea tal como se ha desarrollado de hecho, y no, pongamos por caso, a un clan primitivo muy cerrado. Sin embargo, aun en este caso se estaría apelando de la voz factual de la sociedad a la que creyese uno que debería ser su voz. Y difícilmente se com-

96. Véase, por ejemplo, *Sociology and Philosophy*, pp. 59 y ss.
97. *De la division du travail social* (trad. citada, p. 35).
98. *Sociology and Philosophy*, p. 61.
99. Ibid., p. 60.

prenderá cómo puedan incluirse juicios normativos de esta especie en un estudio puramente descriptivo de los fenómenos morales.

Lo mismo que la moral, la religión es también, para Durkheim, esencialmente un fenómeno social. Afirma en un pasaje que "una religión es un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, a cosas puestas aparte y vedadas, creencias y prácticas que unen en una única comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas".[100] Cuando Durkheim insiste en que "no encontramos una sola religión sin una Iglesia" [101] y en que "la religión es inseparable de la idea de una Iglesia",[102] no quiere decir simplemente una Iglesia cristiana. Quiere decir una comunidad de personas que representan lo sagrado y su relación con lo profano del mismo modo, y que traducen estas creencias e ideas en una práctica común. Es obvio que en las diferentes religiones hay diversas creencias y diversos símbolos. Pero "hay que saber llegar, bajo el símbolo, hasta la realidad que representa y que le da su significación".[103] Después nos encontramos con que la religión es "la forma primaria de la *conciencia colectiva*".[104] Y con que "en la divinidad sólo veo yo la sociedad transfigurada y expresada simbólicamente".[105]

Según Durkheim, en las sociedades primitivas o subdesarrolladas la moral era esencialmente religiosa, en el sentido de que los más importantes y numerosos deberes del hombre eran los que éste tenía respecto a sus dioses.[106] Con el transcurso del tiempo, la moral se ha ido separando progresivamente de la creencia religiosa, en parte gracias al influjo del cristianismo con su insistencia en el amor entre los seres humanos. El ámbito de lo sagrado ha disminuido, y ha avanzado el proceso de la secularización. La religión "tiende a abarcar un sector cada vez más pequeño de la vida social".[107] Al mismo tiempo, en un sentido la religión persistirá siempre. Porque la sociedad necesita siempre representarse "los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que constituyan su unidad y su personalidad".[108] Pero si surge una nueva fe, no podemos prever qué símbolos empleará para expresarse.

Es desde luego a la luz de su teoría sobre la naturaleza esencialmente social de la religión como hemos de entender la tesis de Durkheim de que "en realidad, no hay religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo; todas responden, aunque de maneras distintas, a las condiciones dadas de la existencia humana".[109] Claro está que Durkheim con esto no pretende dar a entender que to-

100. *Formes élémentaires de la vie religieuse* (trad. cit., p. 47).
101. Ibid., p. 44.
102. Ibid., p. 45.
103. Ibid., p. 2.
104. *Division of Labour in Society*, p. 285.
105. *Sociology and Philosophy*, p. 52.
106. Véase *L'éducation morale*, p. 6.
107. *Division of Labour in Society*, p. 143.
108. *Elementary Forms of the Religious Life*, p. 427.
109. Ibid., p. 3.

das las creencias religiosas, si se las considera como afirmaciones acerca de la realidad, sean igualmente verdaderas. Lo que quiere decir es que las diferentes religiones expresan todas, cada una a su modo, una realidad social. Podrá calificarse a una religión como superior a otra si, por ejemplo, es "más rica en ideas y sentimientos" y si encierra "más conceptos en menos sensaciones e imágenes".[110] Pero de ninguna religión puede decirse con propiedad que sea simplemente falsa. Pues hasta los más bárbaros ritos y los mitos más fantásticos "traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, individual o social".[111] Lo que no es lo mismo que decir que una religión sea verdadera en la medida que se pruebe su utilidad. Es verdadera en tanto en cuanto expresa o representa, a su propio modo, una realidad social.

Salta a la vista que Durkheim considera la religión con un enfoque meramente sociológico y externo. Más aún, supone que para establecer los rasgos esenciales de la religión hemos de examinar una religión primitiva o elemental. Y esta suposición ofrece blanco a la crítica, independientemente del hecho de que algunas de las teorías de Durkheim sobre los orígenes de la religión son muy discutibles. Pues a menos que supongamos desde el comienzo que la religión es esencialmente un fenómeno primitivo, ¿por qué no habría de manifestarse mejor su naturaleza en el curso de su desarrollo que en sus orígenes? Durkheim podría argüir, por descontado, que en la sociedad primitiva desempeñaba la religión un papel mucho más importante en la vida social que el que hoy desempeña y que, siendo como es un fenómeno en recesión, lo único razonable es buscar sus rasgos esenciales en un período en el que era fuerza viva. Pero esta manera de argumentar, aunque razonable hasta cierto punto, parece presuponer una determinada idea de la religión, la que tiene de ella Durkheim, que la representa como la expresión de la conciencia colectiva. Es más, así como en su tratamiento de la moral sólo presta atención Durkheim a lo que Bergson llama moral "cerrada", así al tratar de la religión atiende solamente a lo que llama Bergson religión "estática". Pero este tema será mejor dejarlo para el capítulo que dedicamos a la correspondiente filosofía de Bergson.

6. Aunque Durkheim reconoció que se podían distinguir sucesivas mentalidades y concepciones, no hizo entre las mentalidades primitivas y las posteriores una dicotomía tan marcada como para excluir una teoría del desarrollo y la transformación de las anteriores en las subsiguientes. Para él, por ejemplo, la categoría de la causalidad se habría desarrollado y empleado primero en un contexto y una concepción esencialmente religiosos y sólo con posterioridad se habría ido destacando de aquella trama. Fue Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) quien expuso la teoría de que la mentalidad de los pueblos primitivos era de carácter prelógico.[112] Mantuvo, por ejemplo, que la mente primitiva no reconocía

110. Ibid., p. 3.
111. Ibid., p. 2.
112. Esta opinión la expuso en *Les fonctions fondamentales dans les sociétés inférieures* (1910). Otros escritos suyos

la vigencia del principio de no-contradicción, sino que funcionaba de acuerdo con una idea implícita de "participación", en virtud de la cual una cosa podía ser la que era y ser a la vez otra cosa distinta de ella misma. "La mentalidad primitiva considera y siente simultáneamente que todos los seres y objetos son homogéneos, es decir, los ve todos como participando en la misma naturaleza esencial o en el mismo conjunto de cualidades." [113] Además, la mente primitiva era indiferente a la verificación empírica. Atribuía a las cosas cualidades y poderes no verificables en modo alguno por la experiencia. En fin, para Lévy-Bruhl había una neta distinción entre la mentalidad primitiva, que él tenía por esencialmente religiosa y hasta mística, y la mentalidad lógica y científica. Por lo menos si se la consideraba en su estado puro, esto es, en el hombre primitivo, y no tal como pueda sobrevivir en coexistencia con otra mentalidad más reciente, aquélla difería en especie de la última.

Hoy suele admitirse generalmente que Durkheim tuvo razón al criticar esta dicotomía y la caracterización que hacía Lévy-Bruhl de la mentalidad primitiva como "prelógica". En muchos aspectos el mundo del hombre primitivo era, sin duda, muy diferente del nuestro, y el primitivo tenía muchas creencias que nosotros no compartimos. Pero de esto no se sigue que su lógica natural fuese enteramente distinta de la nuestra, según Lévy-Bruhl sostuvo en un principio.

En 1903 publicó Lévy-Bruhl *La morale et la science des moeurs.*[114] Aspiraba, como Durkheim, a contribuir al desarrollo de la ciencia de la moral, que era para él algo que había que distinguir cuidadosamente de la moral misma. La moral es un hecho social y no necesita que ningún filósofo la traiga al ser. Pero el filósofo puede examinar este hecho social. Y al hacerlo, encuentra que se trata de hechos más bien que de un hecho. Es decir, en toda sociedad hay un conjunto de reglas morales, un código ético, relativo a esa sociedad. El sistema teórico y abstracto que elabora un filósofo se parece tan poco a los fenómenos éticos reales como poco se parece la abstracta religión filosófica a las religiones históricas de la humanidad. Si un filósofo elabora un sistema ético abstracto y lo llama "ética natural", la ética del hombre en cuanto tal, éste es un nombre erróneo. "La idea de una 'ética natural' debe ceder el puesto a la idea de que todas las éticas existentes son naturales." [115] Lo que hemos de hacer ante todo es establecer los datos históricos en el campo de la moral. Solamente entonces, a base del conocimiento positivo así ganado, sería posible trazar algunas líneas orientadoras para el futuro. Pero el resultado de esto sería un arte de base em-

---

pertenecientes al campo antropológico fueron *La mentalité primitive* (1921) y *L'âme primitive* (1927). Aunque como más se le conoce es como antropólogo, Lévy-Bruhl enseñó, de hecho, filosofía en la Sorbona desde 1899 hasta 1927.

113. *The "Soul" of the Primitive* (*L'âme primitive*), trad. inglesa de L. A. Clare (Londres, 1928), p. 19.

114. Traducida al inglés como *Ethics and Moral Science*, por E. Lee (Londres, 1905).

115. *Ethics and Moral Science*, p. 160.

pírica más bien que un sistema abstracto o ideal de ética tal como lo concibieron algunos filósofos del pasado.

La tarea de recoger datos históricos apenas le compete al filósofo en cuanto tal. Y puede decirse que la tarea de ver qué uso práctico se haga del conocimiento logrado de este modo es de la competencia del sociólogo. Cabría, por lo tanto, sugerir que si Lévy-Bruhl rechazó, como lo hizo, la idea de elaborar un sistema ético abstracto, hubiera hecho muy bien, si deseaba actuar como filósofo, concentrando sus esfuerzos en el análisis de los conceptos y del lenguaje de la ética. Hasta cierto punto, tanto él como Durkheim proporcionaban tales análisis. Pero estos análisis consistían, de hecho, en dar una interpretación naturalista de los términos éticos. Lévy-Bruhl ocupó una cátedra de filosofía, pero fue primordialmente antropólogo y sociólogo.

Capítulo VII

NEOCRITICISMO E IDEALISMO

Cournot y la investigación de los conceptos básicos. — El neocriticismo y el personalismo de Renouvier. — Hamelin y la metafísica idealista. — Brunschvicg y la reflexión de la mente sobre su propia actividad.

1. Sería desorientador referirse a pensadores como Cournot y Renouvier diciendo que representaron un movimiento neokantiano en el pensamiento filosófico francés del siglo XIX. Pues esta manera de hablar supondría que hubo una conexión más íntima con el pensamiento de Kant y una mayor dependencia respecto al mismo que las que de hecho se dieron. Cierto que a Renouvier le gustaba considerarse como el verdadero sucesor de Kant y que presentaba su propio pensamiento como neocriticismo. Pero no es menos cierto que se opuso a varias de las teorías preferidas de Kant, y aunque algunos rasgos de su pensamiento justificaban, sin duda, su calificación de neocriticismo, había también otros por los que se le podría llamar más propiamente personalismo. En cuanto a Cournot, aunque investigó críticamente el papel de la razón y algunos conceptos básicos y se le ha tenido por racionalista crítico, también es verdad que rechazó la revolución copernicana de Kant y que, por ello, se le ha considerado a veces como realista crítico. Perpetrando una tautología, diremos que Cournot fue Cournot: no fue ni kantiano ni comteano.

Antoine Augustin Cournot (1801-1877) era un distinguido matemático y economista que fue también filósofo. Después de sus estudios preparatorios, realizados en parte en la escuela de su ciudad natal, Gray, junto a Dijon, y en parte por su propia cuenta, ingresó en la Escuela Normal Superior de París con miras a proseguir sus estudios de matemáticas. En 1823, llegó a ser secretario del mariscal de Saint-Cyr y tutor del hijo de éste. A la muerte del mariscal tuvo Cournot un empleo en París, hasta que fue nombrado profesor de análisis y de mecánica en Lyon. Pero poco después se le eligió presidente de la Academia de Grenoble, cargo que desempeñó a la vez que el de inspector general de educa-

ción pública hasta ser confirmado en este segundo puesto, lo cual le obligó a fijar su residencia en París, en 1838. Los escritos que publicó versan sobre matemáticas, mecánica, economía, educación y filosofía. Contribuyó a que se aplicaran las matemáticas a la economía. En el campo filosófico publicó, en 1843, una *Exposition de la théorie des chances et des probabilités* (*Exposición de la teoría de los azares y las probabilidades*). A este trabajo le siguió en 1851 su *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique* (*Ensayo sobre los fundamentos de nuestros conocimientos y sobre las características de la crítica filosófica*).[1] En 1861 publicó Cournot un *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (*Tratado de la conexión entre las ideas fundamentales en las ciencias y en la historia*). En 1872 aparecieron sus *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (*Consideraciones sobre el curso de las ideas y de los acontecimientos en los tiempos modernos*) y en 1875 *Matérialisme, vitalisme, rationalisme: Études sur l'emploi des données de la science en philosophie* (*Materialismo, vitalismo, racionalismo: Estudios sobre el empleo de los datos de la ciencia en filosofía*).

No era Cournot hombre que pensara que la filosofía pudiese seguir con provecho su propio camino desentendiéndose del desarrollo de las ciencias. "La filosofía sin la ciencia pierde pronto de vista nuestras relaciones reales con el universo." [2] La filosofía necesita alimentarse, por así decirlo, de la ciencia. A la vez, Cournot se negaba resueltamente a considerar la filosofía como una ciencia particular o como síntesis de las ciencias. En su opinión, la ciencia y la filosofía estaban interrelacionadas de muy diversos modos, sin que por ello fuesen menos distinguibles una de otra. Y siendo como eran distintas líneas de investigación, no había motivo ninguno para pensar que el progreso de la ciencia trajese consigo la gradual desaparición de la filosofía.

Aun reconociendo que al término "filosofía" le han sido dados en el uso popular y por los mismos filósofos "innumerables significados",[3] Cournot considera que la filosofía tiene dos funciones esenciales: "por una parte, el estudio y la investigación de la razón de las cosas y, por otra, el estudio de las formas del pensamiento y de las leyes generales y los procesos de la mente humana".[4] Por "razón de las cosas" entiende Cournot, en general, su interconexión racional o inteligible; y hace una distinción entre razón y causa. Piénsese, por ejemplo, en la revolución rusa. Es obvio que en ella entraron en juego multitud de acciones causales. Pero si queremos entender la revolución rusa, hemos de hallar una estructura inteligible que conecte todos aquellos eventos y causas. Y si decidimos

1. Traducción inglesa, por M. M. Moore, *An Essay on the Foundations of Our Knowledge* (Nueva York, 1956). Como la obra está dividida en secciones numeradas consecutivamente, la citaremos poniendo *Essai* y el número de la sección que corresponda.
2. *Essai*, secc. 323.
3. Ibid., secc. 325.
4. Ibid., secc. 325.

que la razón para la revolución fue la inflexibilidad del régimen autocrático, no estaremos hablando de una causa eficiente en el sentido en que, pongamos por caso, cierta acción realizada por un hombre es la causa eficiente del daño inferido a otro. La razón explica la serie de las causas. Responde a la pregunta: "¿Por qué se han producido estos sucesos?" La razón de las cosas es, pues, afín a la razón suficiente de Leibniz, aunque Cournot, que admiraba mucho a Leibniz, observa que la palabra "suficiente" es superflua: una razón insuficiente no sería la razón de las cosas.

Cuando dice Cournot que "la búsqueda de la explicación y de la razón de las cosas es lo que caracteriza a la curiosidad filosófica, sin que importe a qué orden de hechos se aplique",[5] está pensando en una razón objetiva, en algo que está ahí y ha de ser descubierto. Pero, naturalmente, la que trata de captar esa razón objetiva es la razón humana, la razón subjetiva. Y la razón subjetiva puede reflexionar sobre su propia actividad. Puede interesarse por "la evaluación de ciertas ideas fundamentales y regulativas o por la crítica de su valor representativo".[6] La investigación crítica de este tipo es la segunda función de la filosofía. Pero ambas funciones están estrechamente interrelacionadas. Por ejemplo, la razón humana, según Cournot, está regulada por la idea del orden, en el sentido de que el orden es lo que trata de hallar la razón y lo que ésta puede reconocer al encontrarlo. De hecho, la razón es guiada por la idea de la perfección del orden, ya que al comparar las posibles disposiciones de los fenómenos prefiere aquella que mejor satisface su idea de lo que constituye el orden. Pero, al mismo tiempo, no es que la mente imponga, sin más, el orden a los fenómenos, sino que lo descubre. Y es a la luz de tal descubrimiento como puede la razón evaluar su propia idea regulativa. Cournot gusta de citar a Bossuet al respecto de que solamente la razón puede introducir orden en las cosas y que el orden sólo puede ser entendido por la razón. Cuando los dos aspectos, el subjetivo y el objetivo, concuerdan, hay conocimiento.

Cournot no está, pues, dispuesto a aceptar la teoría de que la mente impone, sin más, orden en lo que de suyo carece de orden, ni la de que la mente se limita a proyectar en las cosas sus "razones".[7] Hay una veta de marcado realismo en su pensamiento. Insiste, por ejemplo, en que, sea lo que fuere lo que pueda haber dicho Kant, la física newtoniana "implica la existencia del tiempo, del espacio y de las relaciones geométricas fuera de nuestra mente".[8] Pero a la vez sostiene Cournot que lo que conocemos son las relaciones entre los fenómenos y que nuestro conocimiento de estas relaciones nunca es absoluto, sino siempre revisable en principio. Cuando el astrónomo, por ejemplo, trata de determi-

5. Ibid., secc. 26.
6. Ibid., secc. 325.
7. Las ideas de orden y de razón de las cosas están, para Cournot, estrechamente relacionadas. Ambas son, en efecto, "la misma idea bajo dos aspectos diferentes". *Essai*, secc. 396.
8. Ibid., secc. 142.

nar los movimientos de los cuerpos celestes, se interesa sin duda por el conocimiento objetivo; pero el conocimiento que obtiene es relativo en varios aspectos. Así, los movimientos que establece son relativos a un sistema determinado; y no puede fijar en el espacio puntos de referencia absolutos. El conocimiento del astrónomo es a la vez real y relativo: susceptible de revisión. Nuestras hipótesis pueden poseer diversos grados de probabilidad, pero nunca alcanzan el conocimiento absoluto, ni siquiera cuando producen el sentimiento subjetivo de certidumbre.

El concepto de probabilidad es, como el de orden, una de las ideas básicas discutidas por Cournot. Hace éste una distinción entre la probabilidad matemática y la probabilidad en sentido general o la que él llama probabilidad filosófica. La primera tiene que ver con la posibilidad objetiva, y es descrita como "el límite de *posibilidad física*",[9] mientras que, tratándose de la segunda, los fundamentos de nuestra preferencia no son expresables con formulación matemática precisa. Supóngase que se nos presentan tres explicaciones que *prima facie* dan cuenta de un fenómeno o de un conjunto de fenómenos. Puede ser que excluyamos una de ellas como matemáticamente imposible. Pero, al decidir entre las otras dos, introducimos criterios que ya no son susceptibles de tratamiento matemático exacto. Es más, aun cuando logremos falsar empíricamente una de las hipótesis y sentir por ello certeza subjetiva acerca de la verdad de la otra, bien puede ser que ulteriores desarrollos del conocimiento científico impongan una revisión. Aparte las materias de demostración puramente lógica o matemática, hemos de confiar en la "probabilidad variable y subjetiva".[10] Para formular una ley de los fenómenos, por ejemplo, la razón se remite a ciertos criterios, tales como la simplicidad, y la mente puede sentirse cierta de haber encontrado la ley. Pero este sentimiento de certidumbre no altera el hecho de que el que nosotros juzguemos que algo es más probable depende de lo limitado de nuestro conocimiento actual y, por lo tanto, depende de un factor variable.

Según Cournot, pues, la razón humana busca y encuentra orden en el mundo, aun cuando su conocimiento del orden o razón de las cosas no sea absoluto. Pero el mundo de Cournot contiene también eventos fortuitos, que son productos del azar. Y esta idea requiere alguna explicación. Por suceso o evento azaroso no entiende Cournot un suceso raro o sorprendente. Podría ser, desde luego, también raro o sorprendente, pero estas características no van incluidas en la significación del término. Tampoco entiende Cournot por tal un suceso carente de causa: "Todo aquello a lo que llamamos suceso ha de tener una causa."[11] Suceso casual o azaroso es el producido por la conjunción de otros sucesos que pertenecen a series independientes.[12] Un ejemplo sencillo puesto por el

9. Ibid., secc. 35.
10. Ibid., secc. 51.
11. Ibid., secc. 29.
12. Para Cournot es de sentido común que hay series de sucesos independientes unas de otras o relacionadas sólo extrínsecamente. *Essai*, secc. 30.

mismo Cournot es el del parisiense que toma un tren con destino a algún lugar del país. Ocurre un accidente ferroviario, y el parisiense está entre las víctimas. Por supuesto que el accidente ha tenido una o varias causas, pero la operación de esas causas nada tiene que ver con la presencia de ese parisiense en el tren: el accidente habría ocurrido igual aun cuando nuestro hombre hubiese decidido en el último momento quedarse en la ciudad en vez de salir al campo. En este sentido puede decirse que ha muerto o sufrido daño en un suceso fortuito, resultante de la conjunción de dos series de causas que eran, en su origen, independientes entre sí.

El azar así entendido es, para Cournot, un rasgo objetivo o real del mundo. Vale decir, no es algo que dependa simplemente de las limitaciones de nuestro conocimiento y se refiera a ellas.[13] "No es exacto decir, como dice Hume, que 'el azar no es más que nuestra ignorancia de las causas reales'." [14] En principio, la mente, empleando el cálculo de probabilidades, podría predecir las posibles conjunciones de las series de causas independientes. Y una inteligencia sobrehumana podría hacerlo en mayor proporción que la nuestra. Sin embargo, esto no prueba que los sucesos fortuitos estén regidos por una ley, ni que sea posible predecir con certeza los sucesos reales debidos a la conjunción de series de causas independientes. En otras palabras, para Cournot, lo mismo que después de él para Boutroux, la contingencia es una realidad metafísica, en el sentido de que hay en el universo un irreducible elemento de indeterminación. Ni siquiera en principio podría la estimación de la probabilidad de los eventos posibles en el futuro convertirse en completa certeza objetiva.

Aunque Cournot sostiene que hay algunos conceptos básicos, tales como el de orden, que son comunes a las ciencias, insiste también en que examinando con detención las ciencias y reflexionando sobre ellas se ve que las diferentes ciencias han de introducir diferentes conceptos básicos. Es, por tanto, imposible reducir todas las ciencias a una, por ejemplo a la física. Así, el comportamiento del organismo vivo excluye la posibilidad de explicarlo simplemente en términos de elementos físico-químicos, de partes o elementos constitutivos, y nos fuerza a introducir la idea de una energía vital o fuerza plástica. Este concepto y sus implicaciones hay que reconocer que no son del todo claros. No podemos suponer que la vida preceda a la estructura orgánica y la produzca. Pero tampoco podemos suponer que la estructura orgánica preceda a la vida. Hemos de dar por supuesto que "en los seres orgánicos y vivos la estructura orgánica y la vida desempeñan simultáneamente los papeles de causa y efecto con una reciprocidad de relaciones" [15] que es *sui generis*. Y aunque un término como el de fuerza vital o plástica "no proporcione a la mente una idea definible con claridad",[16] ex-

13. La idea del azar como factor objetivo en el universo se halla también en la filosofía del norteamericano Ch. S. Peirce. Véase el vol. VIII de esta *Historia*, pp. 313-314.
14. *Essai*, secc. 36.
15. Ibid., secc. 129.
16. Ibid., secc. 130.

presa el reconocimiento de la irreductibilidad de lo viviente a lo no viviente.

Esta irreductibilidad implica, desde luego, que en los procesos de la evolución emerge algo nuevo, algo que no puede ser descrito simplemente en los términos apropiados para aquello de lo cual emerge. Sin embargo, de aquí no se sigue que la evolución sea para Cournot un proceso continuo en el sentido de que adopte la forma de una serie lineal de niveles ascendentes de perfección. Cournot opina que la evolución toma la forma de distintos impulsos o movimientos creativos, de acuerdo con una especie de ritmo de actividad y quietud relativas; y en su *Traité* se anticipa a la idea de Bergson de las sendas o direcciones de desarrollo divergentes. Siendo, empero, tajantemente contrario, lo mismo que después Bergson, a cualquier interpretación puramente mecanicista de la evolución, considera legítimo para el filósofo el pensar en términos de finalidad y de una divina inteligencia creadora. Lo cual no quiere decir que, habiendo sostenido la realidad del azar como un factor en el universo, vaya luego Cournot a rechazar esta idea y se represente el universo como enteramente racional. Ya hemos visto que para él el concepto del orden que regula las investigaciones humanas no es simplemente una forma subjetiva del pensamiento impuesta a los fenómenos por nuestra razón, sino que representa también algo que nuestra mente descubre. Tanto el orden como el azar son en el universo factores reales. Y la razón tiene derecho a hacer extensivo el concepto de orden a la esfera del "transracionalismo" con tal que no lo emplee de un modo que resulte incompatible con la idea del azar. En opinión de Cournot, la realidad del azar "no está en conflicto con la idea, generalmente aceptada, de una suprema dirección providencial",[17] o al menos no lo está si evitamos suponer que todos los sucesos sean causados por Dios.

El aporte positivo de Cournot al pensamiento filosófico consiste ante todo en su investigación crítica sobre los conceptos básicos, ya se trate de los que él tiene por comunes a las ciencias, ya de aquellos que las ciencias particulares hallan necesario introducir para desarrollar y manejar satisfactoriamente sus propias materias. Este aspecto de su pensamiento es el que justifica que se le trate bajo el epígrafe general de filosofía crítica o "neocriticismo". Pero, si bien este tema lo aborda Cournot al investigar sobre las ciencias, ya hemos visto que insiste en la distinción entre ciencia y filosofía. Por una parte, "las intuiciones de los filósofos preceden a la organización de la ciencia positiva".[18] Por otra parte, la mente puede dejarse guiar por "el presentimiento de una perfección y una armonía en las obras de la naturaleza" [19] superiores a cualesquiera de las descubiertas por la ciencia. De este modo, la mente puede pasar al campo de la filosofía especulativa, en el que, traspasando los límites de la demostración formal y

17. Ibid., secc. 36.
18. *Traité*, I, secc. 226.
19. *Essai*, secc. 71.

de la prueba científica, ha de basarse en la probabilidad "filosófica", que no es susceptible de tratamiento matemático. Este campo del transracionalismo no lo excluye la ciencia; y aunque rebasa a ésta, hemos de recordar que las mismas hipótesis científicas no pueden ser más que probablemente verdaderas.

2. A diferencia de su contribución en el campo de la economía, la obra filosófica de Cournot fue en un principio bastante menospreciada. Trabajó pacientemente en torno a un buen número de problemas, evitando las posiciones extremosas y sin dejarse distraer por modas pasajeras en las líneas del pensamiento. Por lo demás, aunque rechazó la exclusión positivista de la metafísica, no presentó por su cuenta ninguna visión marcadamente metafísica del universo. A decir verdad, insinuó algunos enfoques posibles; pero quedaría para otros filósofos, tales como Bergson, el desarrollar esas sugerencias de un modo que suscitase general interés. Actualmente se le respeta a Cournot por lo esmerado de sus análisis críticos, pero no es difícil comprender que produjera mayor impresión en sus contemporáneos Renouvier, quien en cierta medida fue influido por Cournot.

Charles Bernard Renouvier (1815-1903) nació en Montpellier, que había sido también la patria chica de Auguste Comte, y al entrar en la Escuela Politécnica de París se encontró con que actuaba allí Comte de profesor de matemáticas. Renouvier nunca ocupó un puesto académico, pero fue prolífico escritor. Empezó publicando varios tratados manuales sobre la filosofía moderna y la antigua en 1842 y en 1844 respectivamente [20] y en 1848 un *Manual republicano del hombre y del ciudadano.*[21] Por aquella época estaba Renouvier muy influido por las ideas de Saint-Simon y de otros socialistas franceses, y la última de sus citadas obras iba dirigida a los maestros de escuela. Sus convicciones republicanas sufrieron un grave golpe cuando Napoleón III se hizo a sí mismo emperador, y entonces Renouvier se dedicó a la reflexión filosófica y a escribir. Pero en 1872 empezó a publicar una revista periódica intitulada *Critique philosophique*, en cuyos primeros años incluyó numerosos artículos de naturaleza política, orientados a apoyar la restaurada república. Posteriormente, esta publicación se convertiría en *L'année philosophique*, editada en colaboración con F. Pillon.

La primera obra filosófica más importante de Renouvier fue su publicación en cuatro volúmenes titulada *Essais de critique générale* (1854-1864). Esta obra impresionó a William James, que fue siempre un admirador de Renouvier y contribuyó a su revista con bastantes artículos filosóficos. En 1869 escribió Renouvier una obra en dos volúmenes sobre la ciencia de la moral, *La science de la morale*, y en 1876 trazó un esbozo de lo que podría haber sido, pero no era, el desarrollo histórico de la civilización europea, y a este escrito le puso por

20. *Manuel de philosophie moderne* y *Manuel de philosophie ancienne.*
21. *Manuel républicain de l'homme et du citoyen.*

título *Uchronie*.[22] En 1866 apareció en dos volúmenes su *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (*Esbozo de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas*), y en 1901 vieron la luz dos obras sobre metafísica, *Les dilemmes de la métaphysique pure* e *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*.[23] La obra de Renouvier sobre el personalismo [24] fue publicada en 1903, y su conocido trabajo sobre Kant, *Critique de la doctrine de Kant*, fue editado en 1906 por su amigo Louis Prat.

En el prefacio a sus *Essais de critique générale* Renouvier anunciaba su aceptación de un principio básico del positivismo, a saber, el de la restricción del conocimiento a las leyes de los fenómenos. Pero aunque estaba dispuesto a afirmar que en este punto coincidía con Comte, la filosofía que desarrolló no fue ciertamente un positivismo. Según hemos mentado ya, Renouvier gustaba de calificarla como "neocriticismo". Pero mientras era claro que recibía estímulos de Kant, en la introducción a su obra sobre este filósofo declaró rotundamente que lo que se proponía ante todo hacer no era una exposición sino "una crítica de la *Crítica* kantiana".[25] Lo que es innegable es que se sirvió del pensamiento kantiano para desarrollar su propia filosofía personalista.

A los ojos de Renouvier, uno de los aspectos más objetables de la filosofía de Kant era la teoría de la cosa-en-sí. Kant supuso que el fenómeno era la apariencia de "algo" diferente en sí de ésta. Pero como ese "algo" era, en opinión de Kant, incognoscible, no pasaba de ser una ficción superflua, como la substancia de Locke.[26] Mas de aquí no se sigue que porque los fenómenos no sean apariencias de cosas en sí incognoscibles, sean para Renouvier simplemente impresiones subjetivas. Son, más bien, todo lo que nosotros podemos percibir y todo aquello acerca de lo cual podemos hacer juicios. En otras palabras, lo fenoménico y lo real son lo mismo.[27]

Otro aspecto de la filosofía kantiana impugnado por Renouvier es la teoría de las antinomias.[28] Creía Kant, por ejemplo, que era posible admitir y rechazar a la vez con pruebas que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo y que el espacio es limitado o finito. Renouvier vio en esta tesis un flagrante menosprecio del principio de no-contradicción. Este veredicto yerra un tanto el blanco. Pues Kant no se propuso negar el principio de no-contradicción, sino que trató de hacer ver que si la mente humana seguía la senda de la metafísica

22. El título completo es *Uchronie, l'utopie dans l'histoire. Esquisse historique du développement de la civilisation européenne, tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être.*

23. *Los dilemas de la metafísica pura* e *Historia y solución de los problemas metafísicos.*

24. *Le personnalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force.*

25. *Doctrine de Kant*, p. 3.

26. Renouvier tradujo, en colaboración con F. Pillon, el *Treatise of Human Nature* de Hume al francés; y pensaba que Hume había hecho bien eliminando el concepto de substancia tal como lo exponía Locke.

27. La palabra "fenómeno" viene a sugerir, según lo reconoce Renouvier, la idea de apariencia de una realidad que no es ella misma aparente. Mas para Renouvier el fenómeno es simplemente la cosa en cuanto que aparece o es capaz de aparecer.

28. Véase el vol. VI de esta *Historia*, pp. 272 y ss.

"dogmática" y pretendía conocer el mundo como un todo, acababa envuelta en antinomias que patentizaban que tal pretensión era vana jactancia y que la metafísica de tipo tradicional era una pseudociencia. Sin embargo, Renouvier no estaba dispuesto a aceptar el rechazamiento kantiano de la metafísica. Y respecto a los puntos particulares en cuestión mantuvo que podía probarse la imposibilidad de una serie de fenómenos infinita, basándose en que implicaba la idea contradictoria de número infinito,[29] que el espacio tiene que ser limitado o finito, y que las tesis contrarias podían rechazarse decididamente. Dicho de otro modo, que no había lugar para ninguna antinomia, pues de las tesis opuestas solamente podía probarse una, no las dos como pensó Kant.

Pero aunque Renouvier critica con bastante dureza aspectos importantes de la filosofía de Kant, asocia su propia doctrina de las categorías con la kantiana, al menos en cuanto que la ofrece como una mejora de la del filósofo alemán. Para Renouvier, la categoría más fundamental y general o abstracta de todas es la de relación, pues nada en absoluto puede ser conocido sino como relativo o relacionado. A ésta añade Renouvier las categorías de número, posición, sucesión, cualidad, devenir, causalidad, finalidad o intencionalidad, y personalidad, procediendo de lo más abstracto a lo más concreto. Es evidente que la lista de las categorías de Renouvier difiere de la de Kant. Además, Renouvier no intenta deducir las categorías *a priori* o por un método trascendental. Como en Cournot, las categorías de Renouvier están basadas en la experiencia o se derivan de ella. Así es que se ha perdido en buena parte la conexión con Kant, pero esto no quita el que Renouvier recibiese algunos estímulos de Kant y gustara de considerarse como el verdadero sucesor de Kant.

Adviértese también cierta conexión entre la teoría kantiana de que la fe tiene por base la razón práctica o voluntad moral y la concepción de Renouvier sobre el papel desempeñado por la voluntad en la creencia, concepción que le pareció atractiva a William James. Pero tampoco en este punto es muy fuerte la conexión con Kant, tratándose más bien de un estímulo que de una auténtica adopción por Renouvier de la doctrina kantiana. Kant distinguió tajantemente entre la esfera del conocimiento teórico y la de la fe práctica o moral; y esta distinción presuponía la que hizo entre el fenómeno y el nóumeno. Como Renouvier rechazaba esta segunda distinción, no es de extrañar que se negara a admitir una separación neta entre conocimiento y creencia. "La separación kantiana entre la razón especulativa y la razón práctica es una ilusión." [30] En su segundo *Essai*, Renouvier insistía en que la certeza entraña siempre un elemento de creencia, y la creencia implica la voluntad de creer. Esto es aplicable incluso al *Cogito, ergo sum* de Descartes. Porque se requiere un acto de voluntad para unir el yo-su-

29. Recordando la filosofía medieval podemos decir que Renouvier estaría de acuerdo con San Buenaventura, quien mantuvo que era demostrable la imposibilidad de que hubiese una serie infinita. Véase el vol. II de esta *Historia*, pp. 263-265 y 358-359.

30. *Doctrine de Kant*, p. 164.

jeto y el yo-objeto en la afirmación de la existencia personal.

Lo que hace Renouvier es ampliar el alcance de la explicación kantiana de la fe práctica sacándolo de la esfera a que lo confina Kant. Pero entonces ocurre objetar que no es mucho más lo que con ello se dice. Supongamos, por ejemplo, que sostengo que la voluntad de creer penetra hasta en los dominios de la ciencia. Y supongamos que paso a explicar que lo que quiero decir es que la actividad del científico depende de un acto de decisión, de que él quiera adoptar la hipótesis que le parezca más probable o que más probablemente resultará fructífera en un contexto científico, y que esa decisión de adoptar una hipótesis que en principio es revisable implica un acto de voluntad. Podría comentarse que lo que yo digo es verdad, pero que tiene poco que ver con la voluntad de creer entendida en el sentido en que esta idea ha dado lugar a objeciones. Sin embargo, al rechazar Renouvier la neta distinción de Kant entre los usos teórico y práctico de la razón, está presuponiendo que en todo conocimiento se da un elemento personal, una intervención de la voluntad. Dicho de otro modo, está desarrollando una teoría del conocimiento a la luz de una filosofía personalista. Ya hemos visto que, para él, la personalidad es la más concreta de las categorías básicas. Y recalca él que en la actividad de la persona humana no es legítimo hacer ninguna dicotomía absoluta entre la razón y la voluntad, aunque en tal o cual esfera de la actividad haya, naturalmente, un predominio de la razón o de la voluntad o del sentimiento. Dentro del campo de la ética este enfoque personalista de Renouvier se manifiesta en su desaprobación de la tendencia kantiana a pensar que el valor moral de una acción está en proporción con que se la realice simple y solamente por un sentido de obligación y sin tener en cuenta la inclinación ni el sentimiento. Como la acción moral es la expresión de la persona entera, el ideal es, para Renouvier, que el deber y el sentimiento se acompañen el uno al otro.

A veces se refiere Renouvier a los fenómenos de un modo muy general, como cuando sostiene que los fenómenos y las relaciones entre ellos constituyen los objetos del conocimiento humano. Al mismo tiempo, insiste en que hay niveles de realidad irreductibles, que culminan en el nivel de la personalidad. Desde luego, el hombre puede tratar de interpretarse a sí mismo exclusivamente en términos de categorías o conceptos que son aplicables a un nivel no humano. Este intento es posible porque, aunque nuestra mente no pueda concebir ningún fenómeno sino en los términos de la categoría básica de la relación, depende de nuestra libre decisión el elegir entre las categorías más concretas. Sin embargo, aunque posibles, las tentativas de reduccionismo están abocadas al fracaso. Por ejemplo, la libertad es un dato de conciencia. Mientras rechaza Renouvier la noción kantiana del hombre como nouménicamente libre y fenoménicamente determinado e insiste en que el hombre como fenómeno es libre,[31] está de acuerdo

31. En opinión de Renouvier, este intento de que haya en todo dos caminos es una muestra más del menospre-

con Kant en asociar la percepción de la libertad con la conciencia moral. Por descontado que las posibilidades de elección y de acción son limitadas en varios aspectos. El agente moral, "capaz de contrarios, no deja de estar circunscrito dentro de un orden estático o dinámico de relaciones".[32] Pero aunque el ámbito de la libertad no debería exagerarse, la moral sólo se puede entender si concebimos la libertad como un atributo de la persona humana. Ciertamente la libertad es un dato de la conciencia moral, más bien que algo susceptible de demostración. Para Renouvier, empero, el determinismo no puede sostenerse sin que el mismo determinista incurra en el absurdo de pretender que el hombre que afirma la libertad está determinado a afirmar que se ve libre.

Cuando habla Renouvier del agente moral libre, está claro que se refiere a la persona individual.[33] En su filosofía no hace ningún uso del espinozismo ni de las teorías del Absoluto tales como se las encuentra en el idealismo alemán poskantiano ni, en general, de ninguna teoría filosófica que represente a los individuos como momentos en la vida del Uno. Su desagrado respecto a tales teorías lo hace extensivo a cualquier forma de positivismo que represente la historia como un proceso necesario sometido a una o a varias leyes, y, en la esfera teológica, a las creencias que le parece que convierten a los seres humanos en marionetas de una universal causalidad divina. En el campo político se opone Renouvier con vehemencia a toda teoría política que presente al Estado como una entidad subsistente por encima de sus miembros. Cierto que no es un anarquista, pero la sociedad que le parece deseable es la que esté basada en el respeto a la persona individual considerada como agente moral libre. El Estado no es en sí una persona o un agente moral: es un nombre para designar a individuos organizados de ciertos modos y que actúan en colectividad. En su obra sobre la ciencia de la moral, Renouvier subraya el carácter ficticio de conceptos tales como "la nación" [34] e insiste en que, si se mira al Estado como a una entidad subsistente, se ha de sacar la conclusión de que o bien hay una moral para el Estado y otra para el individuo, o bien el Estado se halla por encima de la esfera ética. El orden moral sólo puede ser construido por personas que actúen juntas o en concierto; pero es construido y mantenido por personas individuales y no por una ficticia super-persona.

Como el título mismo de su obra *La science de la morale* lo implica claramente, Renouvier piensa que puede haber una ciencia de la ética. Para que ésta sea posible ha de haber, naturalmente, fenómenos morales. Y como la ciencia se

---

cio en que tiene Kant el principio de no-contradicción. En cuanto a la insistencia de Renouvier en que el hombre es libre como fenómeno, adviértase que lo que con ello quiere decir es que el hombre, tal como nosotros lo experimentamos, es libre. Por supuesto que, al expresarse de este modo, no está pensando Renouvier en la distinción kantiana entre fenómeno y cosa-en-sí, distinción que, según hemos visto, él rechaza.

32. *Essais*, II, p. 466.

33. Como Leibniz, Renouvier tenía un agudo sentido de diferenciación. Y en 1899 publicó, en colaboración con L. Prat, una obra titulada *La nouvelle monadologie* (*La nueva monadología*).

34. *La science de la morale*, II, cap. 96.

ocupa de las relaciones entre los fenómenos, podría tal vez esperarse que nuestro filósofo limitara el ámbito de la moral a las relaciones entre las diferentes personas. Pero de hecho no es así. En opinión de Renouvier, el concepto de derechos sólo tiene significación dentro de un contexto social. Los derechos, como fenómeno moral, solamente nacen en la sociedad. Pero aunque el hombre sólo tiene derechos en relación a sus congéneres, y aunque en un contexto social los derechos y los deberes son correlativos, el concepto de deber es para Renouvier más fundamental que el de derecho. Sería absurdo hablar de un individuo humano enteramente aislado y decir que poseyera derechos; sin embargo, sí que tendría deberes morales. Porque en todo individuo humano se da una relación entre lo que de hecho es y su personalidad superior o ideal, y ese individuo está obligado a realizar ese ideal superior en su carácter y en su conducta. Renouvier concuerda así con Kant en que la obligación es el fenómeno moral básico. Pero distingue varios aspectos de la obligación. Hay la obligación por parte de la voluntad de conformarse con el ideal (*devoir-être*); hay la obligación por parte de las personas de cumplir su deber (*devoir-faire*); y también puede decirse que ciertas cosas deben ser (*devoir-être*), ya se entiende que mediante la actuación humana.[35] Es en la sociedad donde surge y se hace efectivo el concepto de justicia; y la justicia exige que se respeten el valor y los derechos de las demás personas, que, como mantuvo Kant, no han de ser empleadas simplemente como medio para el logro de los fines propios de cada uno.

Al insistir Renouvier en la personalidad como categoría suprema y en el valor de la persona humana, es natural que se opusiera no sólo a cualquier exaltación del Estado sino también al dogmatismo y al autoritarismo en el plano religioso. Fue un ferviente anticlerical y defensor de la educación laica,[36] y durante algún tiempo publicó un suplemento anticatólico (*La critique religieuse*) a su revista filosófica. No obstante, Renouvier no fue ateo. Estimaba que la reflexión sobre la conciencia moral abría el camino hacia la creencia en Dios y la hacía legítima, aunque no lógicamente ineludible. E insistía en que a Dios se le ha de concebir en los términos de la suprema categoría humana y, por lo tanto, como persona. Al mismo tiempo, la convicción de Renouvier de que el reconocimiento de la existencia del mal era incompatible con la creencia en una Deidad infinitamente buena, omnipotente y omnisciente le llevó a concebir a Dios como finito o limitado. Pensaba que sólo este concepto podía compaginarse con la libertad creadora y la responsabilidad del hombre.

Se ha dicho de Renouvier que fue el filósofo del radicalismo y que combinó el punto de vista de la Ilustración y el ideal revolucionario de la libertad con temas que reaparecieron en la corriente espiritualista del pensamiento fran-

35. *La science de la morale*, I, p. 10.
36. En 1879 publicó Renouvier un *Petit traité de morale pour les écoles laïques* (Tratadito de moral para las escuelas laicas).

cés, a la vez que empleaba la filosofía kantiana para romper el vínculo entre estos temas y la metafísica tradicional. Y en esta opinión hay, sin duda, algo de verdad. Pero es significativo que la última obra publicada por el propio Renouvier se titulase *Personalismo*. Como ya hemos hecho notar, Renouvier llamó a su filosofía neocriticismo. Y en sus *Conversaciones últimas*, publicadas póstumamente, aparece él haciendo referencia a un estudio de las categorías como a la clave de todo. Pero puede decirse que lo que a Renouvier más le atraía del pensamiento de Kant eran los elementos personalistas. Y fue su propio personalismo lo que determinó su actitud respecto al idealismo metafísico alemán,[37] así como respecto a la concepción comteana de la historia regida por una ley, y respecto al determinismo, a la teología tradicional, a la Iglesia católica tal como él la veía, a la deificación del Estado por una parte y a los proyectos e ideas comunistas por otra.

3. Se acostumbra a presentar a Octave Hamelin (1856-1907) como discípulo de Renouvier. La verdad es que él mismo solía presentarse así. Su obra principal, un *Essai sur les éléments principaux de la representation* (*Ensayo sobre los principales elementos de la representación*, 1907) se la dedicó a Renouvier, y en su libro publicado póstumo *Le système de Renouvier* (*El sistema de Renouvier*) [38] afirmó que este sistema había sido para él "objeto de largas meditaciones".[39] Pero aunque el neocriticismo de Renouvier ejerció, ciertamente, considerable influencia sobre Hamelin, éste, que llegó a ser profesor en la Sorbona, sólo consideraba el pensamiento de Renouvier como el punto de partida para su propio pensamiento: no era un discípulo en el sentido de quien se limita a adoptar, continuar y defender el sistema del maestro. A este propósito, Hamelin fue influido también por otros pensadores, tales como Jules Lachelier (1832-1918), cuya filosofía se puede considerar en conexión con la llamada corriente espiritualista del pensamiento francés.

Sería inexacto decir que Renouvier, en su teoría de las categorías, no hizo más que yuxtaponer unos cuantos conceptos básicos sin ningún intento serio de mostrar sus mutuas relaciones. Pues lo cierto es que trató de hacer ver que las demás categorías, que culminan en la de la personalidad, eran especificaciones cada vez más concretas de la categoría más universal y abstracta, o sea, de la relación. Además, presentaba cada categoría como síntesis de una tesis y una antítesis. El número, por ejemplo, decía, es una síntesis de la unidad y la pluralidad. En otras palabras, Renouvier intentó deducir dialécticamente las categorías. Lo que se necesitaba era desarrollar una construcción dialéctica sistemática de las categorías de tal modo que todas juntas constituyesen un sistema completo. Con ello "el cuadro de las categorías de Renouvier llegaría a convertirse

37. Nos referimos naturalmente a las doctrinas del Absoluto.
38. Editado por P. Mouy (1927).
39. *Le système de Renouvier*, p. 2.

en un sistema completamente racional".[40] El pensamiento es más completo cuanto más sistemático se hace.

Lo mismo que Renouvier, empieza Hamelin por la categoría de la relación, que trata de establecer de esta manera: Es un hecho o dato primitivo del pensamiento que "todo lo afirmado o *puesto* excluye a un *opuesto*, que cada *tesis* deja fuera de sí una *antítesis*, y que los dos contrapuestos factores sólo tienen significación en la medida en que se excluyen mutuamente".[41] Y a este hecho primitivo debemos añadir otro que lo completa: como los factores contrapuestos reciben su sentido o significación precisamente de su oposición mutua, forman dos partes de un todo. Esta síntesis es una relación. "Tesis, antítesis y síntesis, he aquí la más simple ley de las cosas en sus tres fases. La designaremos mediante la sola palabra *relación*." [42]

Habiendo establecido, a su modo de ver satisfactoriamente, la categoría básica de la relación, procede Hamelin a deducir la del número. En lo que describe como relación, los dos factores opuestos, la tesis y la antítesis, existen en oposición mutua. Puede, por lo tanto, decirse que el uno necesita del otro para existir. Al mismo tiempo, la incapacidad del uno para existir sin el otro implica que, en cierto modo (*en quelque façon*), el uno ha de existir sin el otro, de la manera —entiéndase— compatible con su mutua oposición o incluso necesaria para ésta. Y "el número es la relación en que se afirma que el uno es sin el otro".[43]

No podemos seguir aquí a Hamelin a lo largo de toda su deducción de las categorías. Ni, a decir verdad, sería muy provechoso hacerlo. Su lista o tabla de categorías difiere un tanto de la de Renouvier. Por ejemplo, la categoría del tiempo la deduce antes que la del espacio. Ambos autores, empero, empiezan por la relación y terminan en la personalidad. Según Hamelin, la categoría de la personalidad es la síntesis de las de la causalidad (entiéndase causalidad eficiente) y la finalidad, síntesis que toma la forma del ser existente para sí. Existir para uno mismo es ser consciente. "El para-sí o la conciencia: tal es la síntesis a que aspiramos." [44] Como todas las demás categorías son especificaciones cada vez más concretas de la más abstracta categoría de la relación, la categoría final ha de ser también ella misma una relación. Y, como última, ha de ser una relación que no dé origen a ninguna categoría ulterior ni la requiera. Estas condiciones se cumplen en la conciencia, que es "la síntesis del yo y el no-yo, la realidad fuera de la cual el uno y el otro poseen existencia sólo en un sentido abstracto".[45]

Hamelin dedujo las categorías, según se lo propuso, de un modo mucho más *a priori* y racionalista que Renouvier. Y es claro en él el influjo del idealismo alemán. Nos presenta una serie de categorías que se supone constituyen un sis-

40. *Syst. de Renouvier*, p. 114.
41. *Essai*, p. 1.
42. Ibid., p. 2.
43. Ibid., p. 31.
44. Ibid., p. 266.
45. Ibid., p. 267.

tema completo y cerrado en el que coinciden, en un sentido real, el principio y el fin. "Los dos extremos de la jerarquía quedan indudablemente demostrados el uno por el otro, pero no de la misma manera. Lo más simple se deriva de lo más complejo mediante una serie de análisis; lo más complejo se superpone necesariamente a lo más simple mediante una serie de síntesis." [46] Dicho de otro modo, es posible partir de la autoconciencia o personalidad y proceder hacia atrás, valga la expresión, siguiendo un proceso de análisis desde lo más complejo y concreto hasta lo más simple y abstracto. Y también es posible partir de la categoría más simple y abstracta y dejar que el sistema se vaya desenvolviendo hacia lo más complejo y concreto a través del proceso dialéctico de tesis, antítesis y síntesis.

Ocurre preguntar si no será que Hamelin considera que sólo ha de ocuparse de la deducción de las formas de representación humanas, de los modos humanos de concebir las cosas-en-sí independientes de la conciencia. Pero hay que responder que no. "La cosa-en-sí sólo puede ser una ficción, porque la idea de ella es autocontradictoria." [47] El no-yo solamente existe en relación al yo, esto es, para la conciencia. Si de esta opinión parece seguirse que el mundo consiste en relaciones, ello no le arredra a Hamelin. "El mundo es una jerarquía de relaciones [...]" [48] está constituido "no de cosas sino de relaciones".[49] La representación no es un espejo: "no refleja un objeto y un sujeto que existirían sin ella; es objeto y sujeto, es la realidad misma. La representación es el ser y el ser es representación".[50] En otras palabras, la mente o el espíritu es el Absoluto. Término este último que resultaría ciertamente inapropiado si se lo entendiera como remitiendo a una última realidad allende todas las relaciones. "Pero si por Absoluto se entiende aquello que contiene en sí todas las relaciones, hemos de decir que la Mente es el Absoluto." [51]

Hamelin no pretende, naturalmente, sostener que el mundo entero sea el contenido de mi conciencia, en el sentido de que exista sólo en relación a mí mismo como este sujeto particular que soy. A más de uno le gustaría objetar que, desde un punto de vista lógico, un idealismo así no puede dejar de acabar en solipsismo. Para Hamelin, la relación sujeto-objeto se incluye en el Absoluto. Lo que él pretende decir es que la realidad es el despliegue dialéctico del pensamiento o conciencia a través de una jerarquía de grados. Y su insistencia en que el progreso dialéctico desde lo más simple y abstracto hasta lo más complejo y concreto es "sintético" más bien que puramente "analítico" da lugar a una teoría de una ascendente evolución creadora, con tal que el proceso sea interpretado, en un sentido idealista, como desarrollo o desenvolvimiento de la conciencia.

46. Ibid., p. 15.
47. *Syst. de Renouvier*, p. 50.
48. *Essai*, p. 15.
49. Ibid., p. 272.
50. Ibid., p. 279.
51. Ibid., p. 363.

Por eso niega Hamelin que conciencia deba significar siempre conciencia clara, "aquella de la que de ordinario hablan los psicólogos".[52] Hemos de admitir también "una indefinida extensión de la conciencia".[53] Como decía Leibniz, cada ser percibe o refleja el todo; "y esta especie de conciencia basta".[54] La conciencia reflexiva representa un nivel que sólo es alcanzado a través del progresivo desarrollo de la mente, del espíritu.[55]

Tal vez suene esto como si Hamelin sostuviese tan sólo que cabe considerar la realidad como un proceso unificado por el que se va actualizando progresivamente la conciencia potencial. Pero, de hecho, él trata de combinar su idealismo con el teísmo. "Dios —esto se sobrentiende— es el espíritu en el que no hemos dudado en reconocer el absoluto." [56] En otras palabras, el Absoluto es personal. En lenguaje leibniziano, la existencia de Dios como espíritu absoluto es una verdad de razón; pero la bondad divina, según Hamelin, es una verdad de hecho. Es decir, "no era, no podía ser necesario que el espíritu absoluto deviniese bondad absoluta. [...] En el campo de la posibilidad se le ofrecía al espíritu, además de la bondad absoluta, la vista (*perspective*) de alguna errónea perversidad tal como aquella que el pesimismo se atormenta en imaginarse".[57] Lo mismo que Schelling, piensa Hamelin que Dios quiere la bondad libremente, y que es un reflejo de la libertad divina la capacidad que el hombre tiene para elegir entre el bien y el mal.[58]

En algunos aspectos el idealismo de Hamelin es obviamente afín al de Hegel. Pero no parece que Hamelin estudiase con detenimiento la filosofía hegeliana, y hay indicios de que consideraba el Absoluto de Hegel aproximadamente del mismo modo que éste había considerado la teoría del Absoluto de Schelling en su llamado "sistema de la identidad". O sea que Hamelin interpretaba a Hegel como si éste mantuviera que del Absoluto no podían predicarse términos positivos, con el resultado de que, en lo que respecta a nuestro conocimiento, el Absoluto sería un vacío, aquella nada en la que todas las vacas son negras, según comentó sarcásticamente Hegel refiriéndose a la teoría schellingiana del Absoluto concebido como el punto en que se esfumarían todas las diferencias. La interpretación de Hegel por Hamelin es, desde luego, discutible. Pero se comprende que Hamelin insista en el carácter personal del Absoluto. Pues sigue a Renouvier al considerar la personalidad como la categoría suprema y como la forma desarrollada de la abstracta categoría de la relación. Partiendo de las premisas de Hamelin, si el Absoluto es la totalidad, la relación omniincluyente, ha

52. Ibid., p. 269.
53. Ibid., p. 269.
54. Ibid., p. 269.
55. Como el vocablo alemán *Geist*, el francés *esprit* es de difícil traducción. Tanto "mente" como "espíritu" tienen sus desventajas.
56. *Essai*, p. 269.
57. Ibid., p. 370.
58. La libertad es definida por Hamelin como "la síntesis de la necesidad y la contingencia"; y acción libre dice que es "lo mismo que acción motivada". Ibid., p. 310.

de ser personal. En cualquier caso, sus premisas le obligan a esta calificación, aunque no se ve muy bien qué es lo que con ella se quiere decir precisamente. Pues si partimos del sujeto humano o yo como estando en relación de reciprocidad con el no-yo, no resulta nada fácil comprender cómo podremos separar el mundo, considerado como objeto para un sujeto, del sujeto humano y someterlo, a la vez, a un sujeto divino. Verdaderamente, se hace difícil ver cómo pueda evitarse con éxito el solipsismo, a no ser que se recurra a las exigencias del sentido común. Por otro lado, mientras la identificación de Dios con la realidad como un todo ofrece la ventaja de hacer innecesaria cualquier prueba de la existencia de Dios, no es ni mucho menos demasiado claro que esta identificación pueda presentarse propiamente como teísmo. En otras palabras, la metafísica idealista de Hamelin parece necesitar una buena dosis de revisión. Pero el filósofo solamente tenía 51 años cuando murió en un intento de evitar que se ahogaran dos personas. Y evidentemente es imposible saber qué modificaciones, si algunas, habría introducido en su sistema, de haber vivido más tiempo.

4. El tratar aquí de Léon Brunschvicg (1869-1944) está expuesto a la objeción de que la referencia a él debería hacerse después de haber tratado de Bergson y no antes. Pero aunque la objeción es sin duda válida si nos atenemos a la cronología, estimamos conveniente incluirle en el capítulo dedicado a la filosofía crítica en Francia. Brunschvicg fue, ante todo y sobre todo, un filósofo que reflexionó sobre la naturaleza de la mente o del espíritu según revela éste históricamente su actividad en diversos campos. Y sus reflexiones sobre las matemáticas y sobre la ciencia han de verse a esta luz.

Nacido en París, Brunschvicg estudió primero en el Liceo Condorcet y después en la Escuela Normal, donde en 1891 se licenció en letras y en ciencias. En 1897 publicó su tesis doctoral sobre *La modalité du jugement* (*La modalidad del juicio*).[59] En 1909 fue nombrado profesor ordinario de filosofía en la Sorbona. En 1940 se retiró al sur de Francia. Entre sus publicaciones se cuentan *Les étapes de la philosophie des mathématiques* (*Las etapas de la filosofía de las matemáticas*, 1912), *L'expérience humaine et la causalité physique* (*La experiencia humana y la causalidad física*, 1922), *Le progrés de la conscience dans la philosophie occidentale* (*El progreso de la conciencia en la filosofía occidental*, 1927) y *La philosophie de l'esprit* (*La filosofía del espíritu*, 1949). Brunschvicg escribió también acerca de Spinoza y de Pascal, y de los *Pensamientos* de este último hizo una muy conocida edición en 1897.

En su obra sobre la modalidad del juicio afirma Brunschvicg con bastante claridad su posición idealista. Desde el punto de vista propiamente filosófico, "el conocimiento no es ya un accidente que se le añada desde fuera al ser, sin alterarlo [...]; el conocimiento constituye un mundo que es, para nosotros, el mundo. Más allá de él no hay nada. Una cosa que estuviese más allá del conoci-

59. La segunda edición de *La modalité du jugement* apareció en 1934. La tercera, ampliada con una traducción francesa de la tesis latina sobre el valor metafísico del silogismo según Aristóteles, fue publicada en París en 1964.

miento sería, por definición, inaccesible, no determinable. O sea que, para nosotros, equivaldría a la nada".[60] En la filosofía, la mente "procura captarse en su propio movimiento, en su actividad. [...] Actividad intelectual viniendo a cobrar conciencia de sí, esto es el estudio integral del conocimiento integral, esto es la filosofía".[61] En otros términos, desde el punto de vista del ingenuo sentido común, el objeto del conocimiento es algo externo y fijo, algo que, en sí, está fuera del conocimiento pero llega a ser conocido. El paso al punto de vista filosófico lo damos cuando comprendemos que la distinción entre el sujeto y el objeto surge dentro de la esfera de la razón, de la actividad de la mente. Según Brunschvicg, pues, a su propio idealismo (o al contemporáneo) no debería confundírselo con un idealismo subjetivo, que es opuesto al realismo metafísico. El "idealismo racional" [62] o crítico no implica la negación de toda distinción entre el sujeto y el objeto o entre el hombre y su entorno. Lo que entraña es la afirmación de que esta distinción surge dentro de la conciencia, y de que cuanto se supusiera más allá o fuera de la conciencia y del conocimiento no sería para nosotros absolutamente nada.

La concepción de la filosofía por Brunschvicg como la actividad de la mente que se hace conciencia reflexiva de sí recuerda naturalmente la filosofía trascendental de Kant. Pero aunque Brunschvicg sabe muy bien qué influencia ha ejercido Kant en el desarrollo del idealismo, insiste en que la filosofía, tal como él, Brunschvicg, la concibe, no consiste en una deducción *a priori* de categorías supuestamente inmutables. Para él el espíritu llega a conocerse a sí mismo mediante la reflexión sobre su actividad tal como históricamente se manifiesta, por ejemplo, en el desarrollo de la ciencia. Y a través de esta reflexión comprende la mente o el espíritu que sus categorías cambian; ve su propia inventiva y creatividad y se abre a nuevas categorías y a nuevos modos de pensamiento. La actitud kantiana lleva a un idealismo estéril. El genuino idealismo es una "doctrina del espíritu viviente. [...] Todo progreso en el conocimiento y en la determinación de la mente va vinculado al progreso de la ciencia".[63] Sin embargo, no es simplemente una cuestión de ciencia. También en la esfera de la moral el auténtico idealismo permanece abierto a una nueva comprensión de los principios morales a la luz del progreso social. Como ya hemos dicho, Brunschvicg publicó una obra sobre el progreso de la conciencia en la filosofía occidental. La palabra *conciencia* puede entenderse tanto en sentido psicológico como en sentido ético. Y así como Brunschvicg rechaza una deducción *a priori* de las categorías que excluya cualquier cambio radical en la teoría científica, así también rechaza toda deducción *a priori* de los principios morales que excluya los progresos en la manera de comprender la moral. La mente o el espíritu llega a cono-

60. *La modalité du jugement* (ed. de 1964), p. 2.
61. Ibid., p. 4.
62. *L'idéalisme contemporain* (1905), p. 5.
63. Ibid., p. 176.

cerse en su actividad; ahora bien, su actividad no ha cesado en ningún punto determinado de su reflexión sobre sí. La ciencia es capaz de cambio y de progreso; también lo es la sociedad; y también la vida moral del hombre puede cambiar y progresar. La mente puede aspirar a una síntesis comprensiva y última, pero no puede detenerse ahí. Porque la mente o el espíritu sigue siendo algo inventivo y creador: crea nuevas formas y llega a conocerse a sí misma en sus propias creaciones y mediante ellas.

La metafísica, para Brunschvicg, es reducible a la teoría del conocimiento; el acto constitutivo del conocimiento es el juicio, y éste se caracteriza por la afirmación del ser.[64] Pero lo que se afirma o pone como ser puede afirmarse de dos modos: en primer lugar, puede ser afirmado simplemente en la esfera de la inteligibilidad, bajo la forma de "interioridad"; es decir, el ser que es puesto o afirmado lo constituye tan sólo una relación inteligible. Los juicios de la aritmética son de este tipo: el ser de su cópula es puramente lógico. En segundo lugar, el ser que se afirma puede ser el de existencia, expresando el juicio el reconocimiento por la mente de un "choque", de su encontrarse constreñida o limitada, digámoslo así, por algo externo a ella misma, y de su propia actividad en el dar contenido a esta experiencia de constricción.[65] Pero aquí no nos hallamos ante un irreductible dualismo entre juicios puramente formales por un lado y discretos juicios de percepción por otro. Pues lo que busca el entendimiento o la mente es inteligibilidad, vale decir, unidad. Los juicios, que en el primer caso pertenecen a la esfera puramente inteligible de la interioridad, se aplican, y las relaciones, afirmadas en la esfera de la exterioridad, se someten a las condiciones o demandas de la inteligibilidad. Resumiendo, el mundo de la física matemática es un mundo construido. Esta creación de la actividad mental no puede, empero, adoptar la forma de las matemáticas puras, forma exclusivamente deductiva. Hay una constante tensión entre "la interioridad" y "la exterioridad". El científico deduce, pero también debe comprobar empíricamente, recurriendo a la experiencia. En el ámbito de las matemáticas puras impera la necesidad; en el de la ciencia rige la probabilidad. El mundo de la ciencia es una creación del espíritu humano; [66] pero esta creación nunca llega a ser definitiva y absolutamente irreformable.

En su tratamiento de la esfera moral, que es la del juicio práctico, recalca de nuevo Brunschvicg el movimiento del espíritu humano hacia la unificación. Estima que los seres humanos se van asimilando cada vez más entre sí mediante la participación en la actividad de la conciencia, por cuanto ésta crea valores que trascienden el egoísmo individualista. En el plano teórico, la razón crea una red

64. *La modalité du jugement*, p. 40.

65. Según Brunschvicg, es la inteligencia la que determina el objeto. Lo dado en el "choque" es completamente indeterminado. Todo juicio perceptivo implica interioridad y exterioridad.

66. Como lo es también, por supuesto, el mundo del sentido común o de la conciencia precientífica. Ambos son reales.

de relaciones coherentes, a medida que avanza hacia el ideal límite de un sistema coherente y omniinclusivo. En la esfera de la vida moral, el espíritu humano progresa también hacia las interrelaciones de la justicia y del amor. En cuanto a la religión, Brunschvicg no concibe un Dios personal que trascienda la esfera de la conciencia humana. Ciertamente emplea la palabra "Dios"; mas, para él, significa la razón en cuanto trascendiendo al individuo como tal, aunque inmanente al mismo, y en cuanto avanzando hacia la unificación. "El hombre participa de la divinidad en la medida en que es *particeps rationis*." [67] Y la vida humana tiene una dimensión religiosa en tanto en cuanto salta las barreras que separan a unos hombres de otros.

Es más exacto calificar a Brunschvicg de idealista que de filósofo de la ciencia. Pero a él no le gustaría que se le presentase como forzando simplemente a la ciencia a encajarse en el marco de un pensamiento idealista. De hecho, parte de unos presupuestos idealistas, y es innegable que este punto de partida influye en su interpretación de la ciencia. Al mismo tiempo insiste en que la naturaleza de la mente o del espíritu sólo puede comprenderse estudiando su actividad. Y si su idealismo influye en su interpretación de la ciencia, su reflexión sobre el desarrollo real de la ciencia influye también en su filosofía idealista. Ve, por ejemplo, con bastante perspicacia que la ciencia milita contra la idea de que el proceso de alcanzar el saber pueda representarse como un proceso puramente deductivo. Pero comprende igualmente que la inventiva y la creatividad del científico excluyen el empirismo puro. Y tal vez valga la pena notar que en la teoría de la relatividad de Einstein vio Brunschvicg una confirmación de su opinión de que la ciencia revela la recíproca dependencia de la razón y la experiencia. En la teoría einsteiniana vio también, cómo no, una justificación de su propio rechazo de las categorías fijas y del espacio y el tiempo como realidades que fuesen anteriores a la actividad de la mente e independientes de ésta. "En todos los dominios, desde el del análisis de Cauchy o de Georg Cantor hasta el de la Física de Planck o de Einstein, los descubrimientos decisivos se han hecho en la dirección opuesta al esquema que estaba predeterminado por la doctrina de las formas y las categorías. El progreso ha consistido no en aplicar unos principios inmutables a toda materia nueva, sino, por un lado, en revisar los principios clásicos para poner en cuestión su verdad apodíctica, y, por otro, en ir haciendo surgir nuevas e imprevisibles relaciones." [68] Piénsese lo que se quiera de los elementos fichteanos que pueda haber en el pensamiento de Brunschvicg (por ejemplo su tentativa de derivar la exterioridad a partir de la actividad de la razón), lo cierto es que no intentó canonizar determinadas teorías científicas en nombre de la filosofía. Pues fueron precisamente los cambios en la teoría científica los que estimó reveladores de la inventiva y la creatividad de la mente, creatividad que vio también en la esfera ética.

67. *Le progrès de la conscience*, p. 796. En 1939 publicó Brunschvicg *La raison et la religion*.
68. Ibid., p. 705.

Capítulo VIII

EL MOVIMIENTO ESPIRITUALISTA

El término "espiritualismo". — La filosofía de Ravaisson. — J. Lachelier y los fundamentos de la inducción. — Boutroux y la contingencia. — A. Fouillée sobre las idées-forces. *— M. J. Guyau y la filosofía de la vida.*

1. Ni que decir tiene que el término "espiritualismo", cuando se lo emplea para designar una corriente filosófica del pensamiento francés en el siglo XIX, no se refiere para nada a las creencias espiritistas de que es posible comunicarse con los espíritus de los difuntos mediante prácticas diversas.* Pero no es tarea demasiado fácil la de dar una definición positiva y precisa del término en cuestión. Victor Cousin lo empleaba al referirse a su propio eclecticismo. Y en su *Carta sobre la apologética* Maurice Blondel observaba que la designación que nos ocupa debería desecharse definitivamente, porque participaba del descrédito en que había caído el eclecticismo.[1] Sin embargo, pese a Blondel, todavía se sigue llamando a veces a la filosofía de Cousin "espiritualismo ecléctico" o "eclecticismo espiritualista". Y si por "espiritualismo" entendemos un rechazo del materialismo y del determinismo y una afirmación de la prioridad ontológica del espíritu sobre la materia, sin duda se justifica que se dé tal nombre a la filosofía de Cousin. Ahora bien, si se entiende el término en este sentido amplio, sirve para designar todas las filosofías teístas y las diversas formas del idealismo absoluto, tales como el pensamiento de Hamelin. No haría entonces ninguna referencia específica a la moderna filosofía francesa y podría emplearselo para designar las filosofías, digamos, de Tomás de Aquino, Descartes, Berkeley, Schelling, Hegel, Rosmini y Berdiaef.

Quizá sea lo mejor que, abandonando cualquier intento de dar una definición precisa, nos contentemos con decir que, en este contexto, empleamos la pa-

* Véase la nota 52 del capítulo II. (*N. del T.*)

1. Cf. *Letter* (trad. inglesa de A. Dru e I. Trethowan, Londres, 1964), p. 150.

labra "espiritualismo" para significar la corriente de pensamiento que reconoce su origen en Maine de Biran y, pasando por Ravaisson, Lachelier, Fouillée y otros, llega hasta Bergson. O sea, que empleamos el término para referirnos a un movimiento en el que la insistencia de Maine de Biran en la espontaneidad de la voluntad humana y la reflexión del mismo autor sobre la actividad del espíritu humano, considerada como la clave para penetrar en la naturaleza de la realidad, vienen a ser un contrarresto del materialismo y determinismo de algunos de los pensadores de la Ilustración y un retorno a las que se reputan genuinas tradiciones de la filosofía francesa. Al pensamiento de Cousin se le puede entonces calificar de espiritualista en la medida en que ha sido estimulado por el de Maine de Biran o por ideas similares a las de éste. Hay que añadir, empero, que al desarrollar el movimiento el enfoque psicológico de Maine de Biran y seguir insistiendo con él en la espontaneidad y libertad de la voluntad, acabó tomando la forma de una general filosofía de la vida. Esto es bastante obvio en el caso de Bergson. Claro que, aunque Bergson reconocía una deuda para con Maine de Biran y para con Ravaisson, cabe sostener que en algunos aspectos Blondel está más cerca que Bergson de Maine de Biran, a pesar de la recomendación que Blondel hace de que se deje de emplear el término "espiritualismo".

2. Jean Gaspard Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900), conocido por lo común simplemente como Ravaisson, era natural de Namur, y después de estudiar en París asistió en Munich a las lecciones de Schelling. En 1835 presentó a la Academia de Ciencias Morales y Políticas un valioso ensayo sobre la metafísica de Aristóteles, que fue publicado en forma revisada en 1837 con el título de *Essai sur la métaphysique d'Aristote*. En 1846 le fue añadido un segundo volumen. En 1838 presentó Ravaisson dos tesis para doctorarse en París, una en latín sobre Espeusipo y otra en francés sobre el hábito: *De l'habitude*. Enseñó durante breve tiempo filosofía en Rennes; pero sus diferencias con Victor Coussin, que ejercía a la sazón un control bastante dictatorial sobre los estudios filosóficos en las universidades, le impidieron proseguir su carrera académica en París. En 1840 fue nombrado inspector general de bibliotecas, y en 1859 llegó a ser inspector general de la enseñanza superior. Ravaisson se interesó no sólo por la filosofía sino también por el arte, especialmente el pictórico, y por las antigüedades clásicas. Fue miembro electo de la Academia de Ciencias Morales y Políticas y de la Academia de Inscripciones y Bellas Artes. En 1870 se le nombró cuidador de las antigüedades clásicas del Louvre.

En 1867 publicó Ravaisson, a petición del gobierno, un *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle* (*Informe sobre la filosofía en Francia en el siglo XIX*), en el que suministró abundante información sobre un gran número de filósofos e hizo una defensa programática de la tradición metafísica del realismo espiritualista, al que veía en retroceso con anterioridad al siglo XIX y como habiendo sido reafirmado por Maine de Biran. Ravaisson aprovechó la oportunidad para atacar no sólo al positivismo sino también al eclecticismo de Cousin,

del cual tenía mala opinión, considerándolo como una lamentable mezcolanza de la filosofía escocesa del sentido común con algunas mal digeridas ideas derivadas de Maine de Biran. Poníase, en efecto, bastante en claro que el verdadero sucesor de De Biran era Ravaisson mismo. Su *Testament philosophique et fragments* (*Testamento filosófico y fragmentos*) fue un escrito publicado póstumo en 1901 en la *Revue des deux mondes*.[2]

Según lo indica el título, la obra de Ravaisson *De l'habitude* versa sobre un tema concreto; pero su tratamiento del mismo manifiesta una concepción filosófica general. Reflexionando sobre la manera de formarse nuestros hábitos, se ve, según el autor, que en el hábito el movimiento de la voluntad, que encuentra resistencia y va acompañado del sentimiento de esfuerzo, se transforma en movimiento instintivo, tendiendo lo consciente a hacerse inconsciente. En el hábito, la actividad vital espontánea se somete, por así decirlo, a sus condiciones materiales, a los factores mecánicos, y con ello proporciona una base para la ulterior actuación de la voluntad, del movimiento y el esfuerzo voluntarios de los que, como sostenía Maine de Biran, tenemos conciencia en nosotros mismos. Esto es advertible en la formación de los hábitos físicos, que constituyen la base y el trasfondo de la acción intencionada. Para poner un ejemplo sencillo, si yo decido ir paseando hasta la casa de un amigo para visitarle, la realización de mi propósito presupone la formación de hábitos físicos tales como los del andar. Y una situación análoga podemos verla en la esfera ética donde, según Ravaisson, la acción virtuosa sólo puede ejercerse al principio mediante esfuerzo deliberado, pero después llega a hacerse habitual, formando así una "segunda naturaleza" y proporcionando una base para la ulterior prosecución de los ideales.

Más en general, Ravaisson ve en el mundo dos factores básicos: el espacio como la condición de la permanencia o estabilidad, y el tiempo como la condición del cambio. A estos dos factores les corresponden respectivamente la materia y la vida. La primera es el ámbito de la necesidad y del mecanismo; la segunda, de la actividad espontánea, que se manifiesta en los organismos vivientes y que en el hombre se alza al nivel de la "libertad de la inteligencia".[3] El punto de intersección de los dos campos es el hábito, que combina en sí el mecanismo de la materia y la finalidad mecánica de la vida. Pero si el hábito presupone movimiento y esfuerzo voluntarios [4] y es, por decirlo así, inteligencia que se ha echado a dormir o que se ha sumido en un estado infraconsciente, y si proporciona la base para el ulterior actuar mediante la voluntad, esto patentiza la prioridad, desde el punto de vista finalístico, del movimiento ascendente de la vida. Entre el nivel más ínfimo de la naturaleza y "el punto más alto de la libertad reflexiva hay una infinidad de grados, que conmesuran el desarrollo, y un único

2. Hay una edición, aparte, de *Testament philosophique et fragments*, publicada por C. Devivaise (París, 1932).
3. *De l'habitude*, p. 28 (*Revue de métaphysique et de morale*, XII, 1894).
4. Según Ravaisson, en lo inorgánico no puede haber hábitos propiamente dichos.

poder, siempre el mismo".[5] El hábito "redesciende" por la línea de bajada y puede describirse como una intuición en la que lo real y lo irreal se identifican.

En el énfasis con que recalca Ravaisson el movimiento y el esfuerzo voluntarios y en su tendencia a buscar dentro del hombre la clave del secreto del mundo vemos, naturalmente, la inspiración de Maine de Biran. En su teoría del hábito se notan también indicios de la influencia de Schelling, por ejemplo, cuando habla de la unidad de lo ideal y lo real.[6] Mirando hacia delante, podemos ver una clara anticipación de temas bergsonianos. En el discurso conmemorativo que pronunció Bergson al suceder a Ravaisson como miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas hizo el siguiente comentario refiriéndose a *De l'habitude*: "Así el hábito nos proporciona la demostración viva de esta verdad, que el mecanismo no es de suyo suficiente: sólo sería, por decirlo así, el residuo fosilizado de una actividad espiritual".[7] En otras palabras, Bergson ve en el pensamiento de Ravaisson una anticipación de su propia teoría del *élan vital* y de la naturaleza como conciencia oscurecida o volición durmiente.

La teoría del hábito de Ravaisson expresa su convencimiento de que lo inferior hay que explicarlo por referencia a lo superior. Y éste es, sin duda, un elemento básico de su visión filosófica general. Así, en su *Rapport* encuentra deficientes a aquellos filósofos que tratan de explicar la actividad mental en términos de procesos físico-químicos o, como el fenomenismo, por reducción a impresiones, o bien en términos de categorías abstractas. El entendimiento analítico tiende por su misma naturaleza a explicar los fenómenos reduciéndolos a unos últimos elementos constitutivos. Pero aunque tal proceder es ciertamente legítimo en la ciencia natural, Ravaisson insiste en que no podemos entender de este modo los fenómenos espirituales. Éstos han de ser vistos a la luz de su finalidad, del movimiento de la vida dirigido hacia una meta tanto al nivel infraconsciente como al consciente. Este movimiento es captado por una especie de intuición que lo aprehende, ante todo, en nuestra experiencia íntima del esfuerzo dirigido hacia un fin. Es en nuestra experiencia íntima donde encontramos a la voluntad yendo en busca del Bien, el cual se manifiesta en el arte como Belleza. El Bien y la Belleza, las metas ideales de la voluntad, son Dios, o en cualquier caso símbolos de Dios. Y a la luz de esta verdad podemos interpretar el mundo material, considerado como la esfera de la necesidad y del mecanismo, como el efecto de la autodifusión del Bien divino y como el escenario para el movimiento ascendente de la luz.

Se ha dicho que Ravaisson [8] combina la psicología de Maine de Biran con la metafísica de Schelling, pero en el discurso a que nos hemos referido más arriba advierte Bergson que no debe exagerarse la influencia de Schelling sobre

5. *De l'habitude*, p. 34.
6. Y, por descontado, en algunos puntos es bastante notoria la influencia de Aristóteles.
7. *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, p. 296 (3.ª ed., 1934).
8. Por R. Berthelot.

Ravaisson [9] y que la visión del universo como manifestación de una última realidad que da de sí misma liberalmente puede ya hallarse entre los filósofos griegos.[10] Bergson prefiere subrayar la influencia del desarrollo de los estudios biológicos en la ciencia decimonónica.[11] Sin embargo, aunque hay seguramente mucho de verdad en esto que dice Bergson, la influencia de Schelling no puede descartarse. La visión ravaissoniana de la naturaleza tiene claramente alguna afinidad con la descripción schellingiana de la naturaleza como espíritu adormecido, aun cuando en su *Rapport* se refiera más Ravaisson a las ideas y teorías de la psicología contemporánea. Además, la tendencia de Ravaisson a considerar la creación como una especie de Caída cósmica y el énfasis que pone en la idea de un retorno a Dios justifican que pensemos en el influjo del filósofo alemán. En todo caso, la distinción que hace Ravaisson entre la actividad de la inteligencia analítica por un lado y, por otro, el captar intuitivamente el movimiento de la vida parece una anticipación de temas que serán centrales en la filosofía de Bergson.

3. Aunque Ravaisson no fue nunca profesor en París, no por eso dejó de ejercer considerable influencia. Fue él quien adivinó la capacidad filosófica de Jules Lachelier (1832-1918), cuando era éste alumno de la Escuela Normal, y quien hizo cuanto pudo por promocionarle en su carrera. Durante sus años de profesor en la *École Normale* (1864-1875) Lachelier mismo habría de ejercer un poderoso estímulo sobre las mentes de los estudiantes de filosofía. No fue, empero, un escritor fecundo. En 1871 publicó una obra sobre la inducción, *Du fondement de l'induction* (*Del fundamento de la inducción*) que era su tesis francesa para el doctorado, mientras que la tesis latina versó sobre el silogismo.[12] Publicó también unos cuantos ensayos, los más conocidos de los cuales son el que trata de psicología y metafísica (*Psychologye et métaphysique*, 1885) y el que se ocupa de la apuesta de Pascal (*Notes sur le pari de Pascal*, 1901). Pero sus *Obras*, en las que se incluyen sus intervenciones en las sesiones de la Sociedad Francesa de Filosofía y anotaciones para diversos artículos del *Vocabulaire* de Lalande, forman sólo dos modestos volúmenes.[13] Cuando Lachelier se retiró de la Escuela Normal, en 1875, fue nombrado inspector de la Academia de París; y en 1879 llegó a ser inspector general de educación pública. En 1896 se le eligió miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Habría muchos motivos para examinar el pensamiento de Lachelier en el capítulo dedicado al neocriticismo y al idealismo. Pues en su obra principal, la dedicada a la inducción, enfoca el tema de un modo kantiano, inquiriendo cuáles son las condiciones necesarias de nuestra experiencia del mundo. Y sobre esta base traza una filosofía idealista que hace de él un predecesor de Hamelin. Al mismo tiempo, hay en su pensamiento elementos que influyeron algo en la

9. *La pensée et le mouvant*, p. 291.
10. Ibid., p. 317.
11. Ibid., p. 303.
12. *De natura syllogismi* (1871).
13. *Oeuvres de Jules Lachelier* (París, 1933).

corriente espiritualista; y aunque Bergson no fue, de hecho, alumno de Lachelier, leyó de estudiante la obra sobre la inducción y tenía a su autor por maestro suyo. Además, Lachelier se refería a su propio pensamiento como a una forma de espiritualismo.

Por inducción entiende Lachelier "la operación mediante la cual pasamos del conocimiento de los hechos al conocimiento de las leyes que los rigen".[14] Nadie duda de que este proceso tiene lugar en la ciencia. Pero da origen a un problema: por una parte, la experiencia nos proporciona sólo cierto número de casos observados de conexiones prácticas entre fenómenos; mas no nos dice que hayan de estar conectados así siempre. Por otra parte, en el razonamiento inductivo no dudamos en sacar una conclusión universal, aplicable a conexiones futuras no observadas; y, según Lachelier, esto implica que confiamos en que en la naturaleza impera la necesidad. No pretende sostener Lachelier que en la práctica la inducción sea siempre correcta. "De hecho, la inducción está siempre sujeta a error." [15] Pero la revisibilidad de las leyes científicas no altera el hecho de que nuestros intentos de formularlas tienen por base y expresan una confianza en que hay conexiones necesarias que se han de hallar. Y se plantea la cuestión de si esta confianza puede justificarse teóricamente. O, como lo dice Lachelier, ¿en virtud de qué principio añadimos nosotros a los datos de la experiencia los elementos de la universalidad y la necesidad?

En primer lugar, la inducción implica que los fenómenos están organiza-ley de la causalidad eficiente. Pero el principio de causalidad no proporciona de sarlo de otro modo, los fenómenos sólo son inteligibles si están sometidos a la ley de la causalidad eficiente. Pero el principio de causalidad no porporciona de por sí una base suficiente para la inducción. Pues el razonamiento inductivo no sólo presupone series de fenómenos mecánicamente relacionados, sino también complejos y recurrentes grupos de fenómenos que funcionen como unos todos, siendo cada todo de tal índole que determine la existencia de las partes. A un todo de este tipo es lo que nosotros llamamos una causa final. El concepto de leyes de la naturaleza, "a excepción de un corto número de leyes elementales, parece basarse, pues, en dos principios distintos: uno en virtud del cual los fenómenos forman series en las que la existencia del (miembro) precedente determina la del siguiente; otro en virtud del cual estas series forman a su vez sistemas, en los que la idea del todo determina la existencia de las partes".[16] Para decirlo sucintamente: "la posibilidad de la inducción estriba en el doble principio de las causas eficientes y de las causas finales".[17]

Pero una cosa es asegurar que el razonamiento inductivo estriba en cierto principio (o, más exactamente, en dos principios), y otra cosa validar o justificar

14. *Oeuvres*, I, p. 21.
15. Ibid., p. 25.
16. Ibid., p. 27.
17. Ibid., p. 27.

este principio. Lachelier no está dispuesto a seguir a la escuela escocesa y a Royer-Collard en la apelación al sentido común; ni tampoco quiere conformarse con sostener simplemente que el principio es una verdad evidente de por sí e indemostrable. Pero aunque elogia a J. S. Mill por haber tratado de justificar la inducción, no cree que su tentativa tuviera éxito, ni que pudiese siquiera tenerlo, dadas las premisas empiristas de Mill. Además, comprende que, si se ofrece una solución simplemente en términos de que la mente humana, por exigirlo su propia naturaleza o estructura, impone sus categorías o conceptos *a priori* sobre fenómenos que son meras apariencias de cosas-en-sí, cabe preguntar si el resultado de tal imposición puede propiamente ser descrito como conocimiento. Dicho de otro modo, Lachelier desea mostrar que los principios de la causalidad eficiente y de las causas finales no son simple y solamente *a priori* en un sentido subjetivo, sino que rigen tanto al pensamiento como al objeto del pensamiento. Esto supone el hacer ver no tan sólo que, en general, "las condiciones de la existencia de los fenómenos son las mismas condiciones que la posibilidad del pensamiento",[18] sino también, en particular, que los dos principios en que estriba la inducción son condiciones de la posibilidad del pensamiento.

Respecto al primer principio, el de causalidad eficiente, Lachelier trata de mostrar que la vinculación serial de los fenómenos por medio de relaciones causales es implicada necesariamente por la unidad del mundo, la cual es ella misma una condición de la posibilidad del pensamiento. Su línea argumental es algo difícil de seguir; pero avanza por estos carriles: El pensamiento no sería posible sin la existencia de un sujeto que se distingue a sí mismo de cada sensación y que permanece uno a pesar de la diversidad de las sensaciones, simultáneas y sucesivas. Sin embargo, aquí surge un problema: Por una parte, el conocer no consiste en la actividad de un sujeto encerrado en sí mismo y separado de sus sensaciones o exterior a ellas. Lachelier trata de solucionar este problema buscando la requerida unidad en las relaciones entre las sensaciones, considerando al sujeto o yo no como algo aparte y por encima de sus sensaciones, sino más bien como la "forma" de las diversas sensaciones. Pero las relaciones naturales entre nuestras sensaciones no pueden diferir de las relaciones entre los correspondientes fenómenos. "La cuestión de saber cómo todas nuestras sensaciones se unen en un único pensamiento es, pues, precisamente la misma que la de saber cómo todos los fenómenos componen un único universo." [19] Para Lachelier, en cualquier caso, una condición para que los fenómenos constituyan un mundo es que estén causalmente relacionados. La mera sucesión pondría a los fenómenos en el espacio y en el tiempo; pero para que haya un vínculo real entre los fenómenos es necesaria la relación causal. Por consiguiente, así como las cosas sólo existen para nosotros en tanto en cuanto son objetos de nuestro pensamiento, la condición

18. Ibid., p. 48.
19. Ibid., p. 51.

para que los fenómenos formen un mundo es la misma condición de la unidad del pensamiento, a saber, el principio de causalidad eficiente.

Este punto de vista sólo nos da lo que Lachelier llama "una especie de materialismo idealista".[20] El mundo que este materialismo presenta es un mundo en relación al pensamiento; pero es un mundo de causalidad mecánica, del reino de la necesidad. Para completar el cuadro hemos de considerar el segundo principio de la inducción, es decir, la causalidad final. La inducción, según Lachelier, presupone algo más que series de fenómenos discretos mecánicamente relacionados. Presupone también complejos y recurrentes grupos de fenómenos que funcionan como unos todos. Y no podemos dar cuenta de estos todos, que existen a varios niveles, sin introducir la idea regulativa de la finalidad inmanente. El ejemplo más obvio del tipo de cosa en que piensa Lachelier es, desde luego, el organismo vivo, en cuyo caso la "razón" del complejo fenómeno total se halla en él mismo, en una causa final inmanente que gobierna el comportamiento de las partes. Pero no sólo está pensando Lachelier en los organismos vivos. Tiene también en su mente todos los complicados grupos de fenómenos que funcionan como unidades. A decir verdad, él ve todo fenómeno como la manifestación de una fuerza que expresa una tendencia espontánea hacia un fin. Más aún, es esta idea de fuerza la que explica la variante intensidad de nuestras sensaciones y la que está en la base de nuestro convencimiento de que el mundo no es reducible a nuestras sensaciones consideradas como algo puramente subjetivo. La causalidad final tal vez sea una idea regulativa, pero se la requiere para la inducción, la cual presupone un mundo inteligible, un mundo penetrable por el pensamiento y que revele así en su seno el funcionamiento del pensar inconsciente tal como se le ve en el desarrollo de las recurrentes unidades que funcionan como todos. No se trata de que la causalidad final sustituya simplemente o anule a la causalidad mecánica. Ésta forma una base para aquélla. Pero en cuanto introducimos la idea de la causalidad final como penetrando el mundo de la causalidad mecánica y subordinándoselo, cambia nuestra concepción del mundo. El idealismo materialista (o el materialismo idealista, como lo llama Lachelier) se ha transformado en un "realismo espiritualista, para el que todo ser es una fuerza, y cada fuerza un pensamiento que tiende a una conciencia de sí cada vez más completa".[21]

El concepto de realismo espiritualista está desarrollado en el ensayo sobre psicología y metafísica. Se dice allí que la psicología tiene por campo "la conciencia sensible" (*la conscience sensible*), mientras que la metafísica se describe como "la ciencia del pensamiento en sí mismo, de la luz mental en su fuente".[22] Esto quizá dé la impresión de que para Lachelier la metafísica es, en realidad, parte de la psicología; pues ¿cómo podemos excluir de la psicología el estudio del pensamiento? Pero Lachelier no quiere decir que el psicólogo deba atender

20. Ibid., p. 68.
21. Ibid., p. 92.
22. Ibid., p. 219.

sólo en su estudio a la sensación, la percepción y el sentimiento, sin referirse para nada al pensamiento o a la voluntad.[23] Lo que pretende es recalcar que a la psicología le concierne el pensamiento en tanto en cuanto éste llega a ser un dato de la conciencia, un factor objetivable, por ejemplo, en la percepción. Asimismo, la psicología ha de interesarse por la voluntad en la medida en que ésta se manifiesta en la vida perceptual y afectiva del hombre. A la filosofía o metafísica le concierne el pensamiento mismo, el pensamiento puro, que es también libertad pura, el pensamiento que opera inconscientemente en la naturaleza, a sucesivos niveles, y que llega a pensarse a sí mismo en el hombre y mediante el hombre. La metafísica equivale, pues, a lo que Lachelier llama en otra parte un realismo espiritual más profundo. En los comentarios que hizo para el *Vocabulario* de Lalande, sobre el término "espiritualismo" observó que toda doctrina que reconozca la independencia y la primacía del espíritu en el sentido de pensamiento consciente, o que considere que el espíritu está por encima de la "naturaleza" y es irreducible a presiones físicas, se puede calificar de espiritualista. A continuación pasa a sostener que hay un espiritualismo más profundo, que consiste en buscar en el espíritu la explicación de la naturaleza y en creer que el pensamiento que opera inconscientemente en la naturaleza es el mismo que el pensamiento que se hace consciente en el hombre. "Este segundo espiritualismo es el que era, a mi parecer, el de Ravaisson." [24] Evidentemente, este "segundo espiritualismo" es la metafísica tal y como Lachelier entiende el término. El pensamiento del que habla Lachelier es, a las claras, el pensamiento absoluto, el pensamiento que "pone *a priori* las condiciones de toda existencia".[25] Y bien pudiéramos sentirnos inclinados a comentar que la palabra "idealismo" sería aquí más apropiada que la de "realismo". Sino que por "idealismo" tiende Lachelier a entender idealismo subjetivo, en el sentido de la teoría según la cual el mundo consiste en *mis* representaciones actuales y posibles. A una filosofía que reconoce una pluralidad de sujetos y para la que *mi* "mundo" se ha convertido en "*el* mundo" se la puede llamar realismo. Al mismo tiempo, Lachelier recalca que, en la medida en que diferentes sujetos alcanzan una verdad universal, este pensamiento ha de ser considerado como uno, como la manifestación del pensamiento que opera inconscientemente en la naturaleza y conscientemente en el hombre, y a esta manera de ver las cosas suele llamársela generalmente idealismo objetivo. Lachelier afirma, de hecho, que el objeto del pensamiento es distinto del pensamiento mismo, y que "el pensamiento no podría producirlo (al objeto) fuera de sí mismo".[26] Pero añade que esto ocurre porque el pensamiento no es lo que debería ser, a saber, intuitivo en un sentido que hiciera al objeto inmanente al pensa-

23. En el estudio de la "conciencia sensible" tiene la fisiología su propio campo, el cual, según Lachelier, es el de las leyes que rigen la sucesión de los diferentes estados.
24. Ibid., II, p. 221.
25. Ibid., I, p. 218.
26. Ibid., II, p. 210.

miento, de suerte que los dos fuesen uno. Presumiblemente, lo que está diciendo es que el pensar humano no puede coincidir por entero con el pensamiento absoluto y, debido a ello, mantiene un resto de visión realista, aun cuando reconozca que el mundo todo es la automanifestación del pensamiento o espíritu absoluto.

Aprueba Lachelier la definición que dio Aristóteles de la filosofía primera o metafísica como la ciencia del ser en cuanto ser; pero él la interpreta en el sentido de la ciencia del pensamiento en sí mismo y en las cosas. Y como quiera que ese pensamiento es la única realidad última o el único ser que, según hemos visto, opera inconscientemente en la naturaleza y llega a hacerse autoconsciente en el hombre y mediante el hombre, Lachelier está enteramente dispuesto a admitir que "la filosofía pura es esencialmente panteísta".[27] Pero luego pasa a decir que puede *creerse* en una realidad divina trascendente al mundo. Y al final de sus disquisiciones sobre la apuesta pascaliana observa que "la más sublime cuestión de la filosofía, aunque quizá sea más religiosa que filosófica, es la de la transición del absoluto formal al absoluto real y viviente, de la idea de Dios a Dios".[28] Esta transición es el tránsito de la filosofía a la religión. Al final de su ensayo sobre la inducción afirma Lachelier que el realismo espiritual, tal como él lo ha presentado, es "independiente de toda religión",[29] aunque la subordinación del mecanismo a la finalidad prepara el camino para un acto de fe moral que trasciende los límites de la naturaleza y del pensamiento. Por "pensamiento" en este contexto entiende, sin duda, la filosofía. La religión va más allá no sólo de la ciencia sino también de la filosofía. Y aunque Brunschvicg nos diga que Lachelier fue un católico practicante,[30] por su discusión con Durkheim se ve con claridad que, para él, la religión no tiene ninguna relación intrínseca a un grupo, sino que es "un esfuerzo interior y, por consiguiente, solitario".[31] Desde el punto de vista histórico está justificada la protesta de Durkheim contra ese concepto un tanto menguado de la religión. Pero lo que es evidente es que Lachelier estaba convencido de que la religión es, en esencia, el acto de fe del individuo por el que el Absoluto abstracto de la filosofía llega a convertirse en el Dios viviente.

4. Uno de los discípulos de Lachelier en la École Normale fue Émile Boutroux (1845-1921). Terminados sus estudios en París, Boutroux enseñó durante algún tiempo en un liceo de Caen; pero después de doctorarse obtuvo un puesto en la docencia universitaria, primero en Montpellier y luego en Nancy. De 1877 a 1886 dio clases en la École Normale de París, y de 1886 a 1902 ocupó una cátedra de filosofía en la Sorbona. Su obra más conocida es su tesis doctoral *La contingence des lois de la nature* (*La contingencia de las leyes de*

27. Ibid., II, p. 201.
28. Ibid., p. 56.
29. Ibid., I. p. 92.
30. Ibid., I, p. xvi.
31. Ibid., II, p. 171.

la naturaleza),[32] que fue publicada en 1874, tres años después de la obra de Lachelier sobre la inducción. Las ideas que Boutroux expresaba en su tesis fueron desarrolladas por él en una obra, que publicó en 1895, titulada *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*.[33] Entre otros escritos suyos se destacan *La science et la religion dans la philosophie contemporaine*,[34] que apareció en 1908, y, en el terreno histórico, *Études d'histoire de la philosophie*.[35] La colección de ensayos publicada póstumamente con el título *La nature et l'esprit* (1926) incluye el programa para las Conferencias Gifford que dio Boutroux sobre *Naturaleza y espíritu* en Glasgow durante los cursos 1903-1904 y 1904-1905.

En el prefacio a la traducción inglesa de su obra *La contingence des lois de la nature* dice Boutroux que, a su parecer, hay tres tipos principales de sistemas filosóficos: "el idealista, el materialista y el dualista o paralelista".[36] Los tres tienen un rasgo en común, el de presentar las leyes de la naturaleza como necesarias. En los sistemas filosóficos racionalistas la mente trata de reconstruir la realidad mediante una deducción lógica de su estructura, de la que toma lo que considera que son proposiciones verdaderas y evidentes de por sí. Cuando la mente, abandonando este sueño, se vuelve hacia los fenómenos conocidos a través de la percepción sensible con miras a establecer las leyes de los mismos, introduce la idea de necesidad lógica en la de ley natural y describe el mundo como "una infinita variedad de hechos unidos entre sí por vínculos necesarios e inmutables".[37] Pero entonces se plantea la cuestión de si el concepto de relación necesaria está, de hecho, ejemplificado en las relaciones que se dan entre los fenómenos; y lo que Boutroux se propone es probar que las leyes naturales son contingentes y constituyen las "bases que nos capacitan de continuo para ascender a una vida superior".[38]

Comienza inquiriendo Boutroux muy atinadamente qué se ha de entender en este contexto por relación necesaria. Ya se ve que la necesidad absoluta, es decir, la necesidad que elimina todas las condiciones y es reducible al principio de identidad (A = A), puede ser dejada de lado. Porque las leyes de la naturaleza no son simples tautologías. La que aquí nos importa no es la necesidad absoluta, sino la necesidad relativa, "la existencia de una relación necesaria entre dos cosas".[39] En otras palabras, al inquirir sobre la supuesta necesidad de las leyes de la naturaleza, no estamos buscando una verdad puramente analítica,

32. Traducida por F. Rothwell, *The Contingency of the Laws of Nature* (Londres, 1916).
33. Traducida por F. Rothwell, *Natural Law in Science and Philosophy* (Londres, 1914).
34. Traducida por J. Nield, *Science and Religion in Contemporary Philosophy* (Londres, 1909).
35. Publicada en 1897, fue traducida al inglés por F. Rothwell, *Historical Studies in Philosophy* (Londres, 1912).
36. *The Contingency of the Laws of Nature*, p. VI.
37. Ibid., p. 4.
38. Ibid., p. VII.
39. Ibid., p. 7.

sino unas proposiciones sintéticas necesariamente verdaderas. Mas aquí hemos de hacer de nuevo una distinción: Si las leyes de la naturaleza son proposiciones sintéticas necesariamente verdaderas, no pueden ser proposiciones *a posteriori*; pues la experiencia puede revelarnos relaciones constantes, pero por sí misma no nos revela necesidad ninguna ni puede revelárnosla. Por eso, lo que aquí tratamos de averiguar es si a las leyes de la naturaleza puede llamárselas propiamente proposiciones sintéticas *a priori.* Si lo son, entonces han de afirmar relaciones causales necesarias.[40] La cuestión, pues, se reduce a esto: ¿Hay síntesis causales *a priori*?

Se habrá notado que la terminología que emplea Boutroux se basa en la de Kant, y que no niega que el principio de causalidad pueda mantenerse como necesariamente verdadero. Pero a la vez sostiene que no es en este sentido en el que, de hecho, se usa el principio en las ciencias. "En realidad, cuando la palabra 'causa' es empleada científicamente significa 'condición inmediata'." [41] Para los propósitos científicos, es decir, para la formulación de leyes, es plenamente suficiente que "existan relaciones relativamente invariables entre los fenómenos".[42] No se requiere la idea de necesidad. Dicho de otro modo, el principio de causalidad, tal como es empleado de hecho por la ciencia, se deriva de la experiencia, no es impuesto *a priori* por la mente. Es una expresión muy general y abstracta de las relaciones observadas; y nosotros no observamos la necesidad, aunque podemos naturalmente observar secuencias regulares. Desde luego, si nos limitamos a atender sola y simplemente a la cantidad, a los aspectos mensurables de los fenómenos, quizá sea conforme con la experiencia la afirmación de una equivalencia absoluta entre causa y efecto. Pero, de hecho, nos encontramos con que se dan cambios cualitativos, con que hay una heterogeneidad cualitativa que excluye la posibilidad de mostrar que la causa (la condición inmediata) contiene necesariamente todo lo que se requiere para la producción del efecto. Y si el efecto puede ser desproporcionado a la causa desde el punto de vista cualitativo, síguese de aquí que "en ninguna parte del mundo real y concreto cabe aplicar estrictamente el principio de causalidad".[43] Al científico podrá servirle, sin duda, como máxima práctica. Pero el desarrollo de las ciencias mismas sugiere que las leyes de la naturaleza no expresan objetivamente relaciones *necesarias* y que no son irreformables o irrevisables en principio. Nuestras leyes científicas nos capacitan para habérnoslas con éxito con una realidad cambiante. Sería absurdo dudar de su utilidad. Pero no son definitivas.

En su siguiente obra, *De l'idée de loi naturelle*, llevó Boutroux adelante la cuestión. Hay en la matemática pura relaciones necesarias, dependientes de cier-

40. Boutroux rechaza la idea de que haya de cumplirse necesariamente fin alguno o de que, dado un fin, los medios estén necesariamente determinados. Restringe, pues, el campo de la investigación a las relaciones de causalidad eficiente.
41. Ibid., p. 23.
42. Ibid., p. 24.
43. Ibid., p. 30.

tos postulados. Pero la matemática pura es una ciencia formal. Por descontado que una ciencia natural como la astronomía hace uso de las matemáticas y no podría haber avanzado sin ellas. A decir verdad, en ciertas ciencias se ve bastante claro el intento de adaptar, por así decirlo, la naturaleza a las matemáticas y de formular las relaciones entre los fenómenos de un modo matemático. Pero siempre queda un hiato entre la naturaleza tal como existe y las matemáticas, y este hiato resulta más manifiesto a medida que volvemos la atención de la esfera inorgánica a la de la vida. El científico tiene derecho a subrayar la conexión entre los fenómenos biológicos e incluso los mentales, por una parte, y los procesos físico-químicos por otra. Pero si se supone que las leyes que rigen la evolución biológica son reducibles a las leyes más generales de la física y la química, entonces se hace imposible explicar la aparición de lo nuevo. Pese a su admitida utilidad, todas las leyes naturales no son sino compromisos, aproximaciones a una ecuación entre la realidad y las matemáticas, y cuanto más pasamos de las muy generales leyes de la física a las esferas de la biología, la psicología y la sociología, más clara se va haciendo esta característica de mera aproximación. Pues hemos de dar cabida a la creatividad y a la emergencia de las novedades. En lo que a esto respecta, no es cierto ni aun al nivel puramente físico que no haya variabilidad, que no haya ningún quebranto o brecha del determinismo.

Hoy día la idea de que la estructura de la realidad pueda deducirse *a priori* partiendo de unas proposiciones básicas indemostrables pero evidentes de por sí, difícilmente la tendría nadie por actual o de moda. Y en tanto que no sería razonable pretender que hay universal consenso acerca del uso propio del término “ley de la naturaleza” o sobre el estatuto lógico de las leyes científicas, es en cualquier caso opinión bastante común la de que las leyes científicas son generalizaciones descriptivas con fuerza predictiva y que son proposiciones sintéticas y, por lo tanto, contingentes. Es más, todos conocemos la tesis, basada en el principio de incertidumbre de Heisenberg, según la cual se ha probado que, al nivel subatómico, el determinismo universal es falso. Seguramente no todo el mundo admitiría que todas las proposiciones que son informativas acerca de la realidad son contingentes.[44] Ni todo el mundo estaría de acuerdo en que el determinismo universal ha sido refutado por los hechos. Pero aquí lo relevante es que mucho de lo que dice Boutroux acerca de la contingencia de las leyes de la naturaleza representa unas líneas de pensamiento que hoy día son bastante comunes. A este respecto, su anti-reduccionismo y su tesis de que hay especies o niveles de ser cualitativamente diferentes no nos resultan extraños. Claro que el hablar de niveles más bajos y más altos de ser parece invitar al comentario de que se están haciendo juicios de valor. Pero cuando Boutroux mantiene que la ciencia adopta la forma de las ciencias y que no podemos reducir todas las demás ciencias a la

44. Algunos sostienen que puede haber y hay lo que en terminología kantiana sería clasificable como proposiciones sintéticas *a priori.*

física matemática, la mayoría de la gente suele estar de acuerdo con él.

Sin embargo, Boutroux no se ocupa de la filosofía de la ciencia simplemente por ella misma. Cuando, por ejemplo, insiste en el carácter contingente de las leyes de la naturaleza y mantiene que no son reducibles a ninguna verdad absolutamente necesaria ni se derivan tampoco de ninguna, no se está dedicando simplemente a investigar el estatuto lógico de las leyes científicas. Desde luego que está haciendo tal investigación, pero también está ilustrando lo que son para él las limitaciones de la ciencia con miras a probar que queda campo para una metafísica religiosa que satisfaga la demanda racional de una concepción del mundo unificada y armónica. En el programa para las Conferencias Gifford hace notar que "en líneas generales, la ciencia es un sistema de símbolos cuyo cometido es proporcionarnos una representación conveniente y utilizable de realidades que no podemos conocer de un modo directo. Ahora bien, la existencia y las propiedades de esos símbolos solamente se pueden explicar en términos de la actividad original del espíritu".[45] De manera parecida, en *Ciencia y religión* afirma Boutroux que la ciencia, lejos de ser algo estampado por las cosas sobre una inteligencia pasiva, es "un conjunto (*ensemble*) de símbolos imaginados por la mente para interpretar las cosas por medio de nociones preexistentes [...]".[46] En su estado desarrollado, la ciencia no presupone una metafísica; [47] pero sí que presupone la actividad creadora de la mente o el espíritu o la razón. La vida del espíritu toma la forma de razón científica, pero ésta no es la única forma que toma. La vida del espíritu es algo mucho más amplio, que incluye la moral, el arte y la religión. Así pues, el desarrollo del uso científico de la razón, que "trata de sistematizar las cosas desde un punto de mira impersonal",[48] no excluye una "sistematización subjetiva" [49] basada en el concepto del valor de la persona y en la reflexión sobre la vida del espíritu en sus varias formas, reflexión que produce su propia expresión simbólica.

Como Boutroux fue alumno de Lachelier, no es sorprendente que hallemos en sus ideas acerca de las limitaciones de la ciencia cierto grado de influencia kantiana. Pero su opinión de la metafísica parece tener alguna afinidad con la de Maine de Biran. Por ejemplo, aunque desde luego admite la psicología como ciencia, sugiere que "es muy posible fijar unas fronteras reales entre la psicología y la metafísica".[50] De parecido modo dice que "para que la metafísica sea legítima y fructífera, ha de proceder no de fuera a dentro sino de dentro a fuera".[51] Con esto no pretende dar a entender que la metafísica, "actividad ori-

45. *La nature et l'esprit*, p. 27. Las palabras "destiné à nous procurer" han sido traducidas por "cuyo cometido es proporcionarnos".
46. *Science and Religion in Contemporary Philosophy*, trad. por J. Nield (Londres, 1909), p. 249.
47. *La nature et l'esprit*, p. 15.
48. *Science et Religion*, p. 365.
49. Ibid., p. 365.
50. *La nature et l'esprit*, p. 15.
51. Ibid., p. 37.

ginal del espíritu",[52] sea ciencia, ya psicología u otra cualquiera, transformada en metafísica. Pues una ciencia que trate de convertirse en metafísica es infiel a su propia naturaleza y a sus fines. Lo que quiere decir Boutroux es que la metafísica es reflexión del espíritu sobre su propia vida, la cual es considerada en la psicología desde un punto de vista científico, pero rebasa, valga la expresión, los límites puestos por este punto de vista.

En su concepción general del universo, ve Boutroux el mundo como una serie de niveles de ser. Ningún nivel más alto es deducible de otro nivel inferior: hay la emergencia de la novedad, de la diferencia cualitativa. Al mismo tiempo, la heterogeneidad y la discontinuidad no son los únicos rasgos del mundo. Hay también continuidad. Pues podemos ver en marcha un creador proceso teleológico, un esfuerzo de ascensión hacia un ideal. Y así Boutroux no mantiene una distinción rígida entre los niveles inanimado y animado. Hay espontaneidad incluso al nivel de la llamada "materia muerta". Más aún, en un estilo que recuerda el de Ravaisson, sugiere Boutroux que "el instinto animal, la vida, las fuerzas físicas y mecánicas son, por decirlo así, hábitos que han ido penetrando cada vez más hondamente en la espontaneidad del ser. De ahí que estos hábitos hayan llegado a hacerse casi invencibles. Vistos desde fuera, aparecen como leyes necesarias".[53] Al nivel humano hallamos el amor consciente y la prosecución del ideal, un amor que es a la vez como el tirón o la atracción que ejerce el ideal divino, el cual manifiesta de este modo su existencia. La religión, "una síntesis —o, más bien, una unión estrecha y espiritual— del instinto y del intelecto",[54] ofrece al hombre "una vida más rica y más profunda" [55] que la vida del mero instinto, o rutina, o imitación, y que la vida del entendimiento abstracto. Lo que importa no es tanto conciliar la ciencia y la religión, consideradas como conjuntos de teorías o doctrinas, cuanto reconciliar a los espíritus científicos con los espíritus religiosos. Pues aun en el caso de que logremos probar que las doctrinas religiosas no contradicen a las leyes o hipótesis científicas, puede que esto no borre la impresión de que el espíritu científico y el religioso son, de suyo, irreconciliables y han de estar siempre en conflicto. Sin embargo, la razón es capaz de esforzarse por unir a los dos y de obtener de su unión un ser más rico y más armonioso que el de cada uno de ellos tomado aparte.[56] Esta unión sigue siendo una meta ideal; pero podemos ver que la vida religiosa, que en su forma intensa es siempre misticismo, tiene un valor positivo, porque se la encuentra "en el fondo de todos los grandes movimientos religiosos, morales, políticos y sociales de la humanidad".[57]

52. Ibid., p. 37.
53. *The Contingency of the Laws of Nature*, p. 192.
54. *Science et Religion*, p. 378.
55. Ibid., p. 378.
56. Ibid., p. 400.
57. Ibid., p. 397. Boutroux se refiere aquí al "misticismo activo", no a lo que llama él "una forma abstracta y estéril del misticismo" (ibid.).

Bergson estudió durante algún tiempo en la Escuela Normal de París cuando Boutroux enseñaba en sus aulas. Y la obra de éste sobre *La contingencia de las leyes de la naturaleza* ejerció ciertamente algún influjo en aquél, aunque respecto al grado de tal influjo convendría no exagerar. En cualquier caso, está claro que Bergson llevó adelante y desarrolló algunas de las ideas de Boutroux, si bien no es forzoso concluir que, de hecho, las tomara directamente de esta fuente.

5. Boutroux fue, a las claras, un decidido adversario no, por supuesto, de la ciencia, sino del cientismo y del naturalismo positivista. Cuando paramos mientes en Alfred Fouillée (1838-1912), que enseñó en la parisina École Normale de 1872 a 1875,[58] le hallamos adoptando una actitud más ecléctica y procurando armonizar las ideas válidas y verdaderas que pudiera haber en la línea del pensamiento positivista y naturalista con las tradiciones del idealismo y del espiritualismo. Las conclusiones a que llegó Fouillée le sitúan definitivamente dentro del movimiento espiritualista; pero su intención fue lograr una conciliación de diferentes corrientes de pensamiento.

No obstante esta actitud ecuménica, que recuerda aquello de Leibniz de que todos los sistemas eran verdaderos en lo que afirmaban y erróneos en lo que negaban, Fouillée fue propenso a la polémica. En particular combatió la filosofía de la evolución según la presentaba Herbert Spencer y la teoría epifenoménica de la conciencia defendida por T. H. Huxley.[59] Fouillée no combatía la idea misma de la evolución. Al contrario, la aceptaba. A lo que se oponía era al intento de Spencer de explicar el movimiento evolutivo en términos puramente mecanicísticos, lo cual le parecía a él un planteamiento del asunto muy limitado y parcial. Pues la concepción mecanicista del mundo era, en opinión de Fouillée, una construcción humana; y el concepto de fuerza en el que Spencer ponía tanto énfasis no era más que una proyección de la interior experiencia humana del esfuerzo y la actividad volicionales. En cuanto a la teoría epifenomenista de la conciencia, era irreconciliable con el poder activo de la mente y con el hecho evidente de su capacidad para iniciar el movimiento y la acción. No era necesario seguir a los idealistas, en lo de tener al pensamiento por la única realidad, para comprender que en el proceso de la evolución había que tomar en cuenta a la conciencia como efectivo factor contribuyente. Factor que era *sui generis* e irreducible a procesos físicos.

En defensa y explicación de su insistencia sobre la efectiva actividad causal de la conciencia propuso Fouillée la teoría que va especialmente asociada a su nombre, esto es, la teoría de lo que él llamó la *idée-force* o el pensamiento-fuerza.

58. Antes de pertenecer al cuadro de profesores de la École Normale, había enseñado Fouillée en los liceos de Douai y Montpellier y en la Universidad de Burdeos. Se retiró de la École Normale por motivos de salud.

59. Ciertamente T. H. Huxley propuso una teoría epifenomenista de la conciencia. Pero insistió en que no era su intención identificar la actividad mental con los procesos físicos de que depende, y se opuso a que se le calificara de "materialista". Cf. vol. VIII de esta *Historia*, pp. 110-113.

Toda idea[60] es una tendencia a la acción o a iniciar una acción.[61] Tiende a la autorrealización o autoconcretización y es, por lo tanto, una causa. Aun cuando es ella misma la causada, es también una causa que puede iniciar movimiento y, mediante la acción física, afectar al mundo externo. Así no se nos plantea el problema de encontrar un vínculo adicional entre el mundo de las ideas y el mundo de los objetos físicos. Pues la idea es ya ella misma un nexo, un vínculo, en el sentido de que tiene tendencia activa a autorrealizarse. Es un error considerar las ideas simplemente como representaciones o reflejos de las cosas externas. Pues tienen un aspecto creativo. Y siendo como son, por descontado, fenómenos mentales, decir que ejercen una fuerza causal equivale a decir que la mente ejerce actividad causal. En cuyo caso no puede tratarse de un mero epifenómeno, pasivamente dependiente de la organización de los procesos físicos.

En su obra sobre la libertad y el determinismo (*La liberté et le déterminisme*, 1872) utiliza Fouillée su teoría de las *idées-forces* en un intento de lograr la conciliación entre los partidarios de la libertad y los deterministas. Al principio produce la impresión de que se alía con los deterministas, pues somete a crítica las opiniones de defensores de la libertad humana tales como Cournot, Renouvier y Lachelier. Rechaza la libertad de indiferencia reputándola de noción errónea, se resiste a asociar la libertad con la idea del azar, desaprueba la tesis de Renouvier de que el determinismo implica la pasividad del ser humano y se muestra de acuerdo con Taine al poner en cuestión la teoría de que el determinismo priva a los valores morales de toda significación. En opinión de Fouillée, el determinismo no implica necesariamente que, porque algo es todo lo que puede ser, sea "por ello mismo todo lo que debiera ser".[62]

Pero aunque Fouillée no está dispuesto a atacar de frente al determinismo como solía hacerlo característicamente la corriente del pensamiento espiritualista, indica que hasta los deterministas han de dar cabida a la idea de libertad. Y a continuación arguye que, aunque puede ofrecerse una explicación psicológica de la idea de libertad, esta idea es una *idée-force* y, por tanto, tiende a realizarse. La idea de libertad es, ciertamente, eficaz en la vida, y cuanto mayor fuerza cobra más libres somos. En otras palabras, aun cuando la génesis de la *idée-force* pueda explicarse deterministicamente, una vez se ha formado ejerce un poder directivo, una actividad causal. Es obvio que podría objetársele a Fouillée que reconcilia el determinismo con el libertarismo mediante el simple expediente de igualar la libertad con la idea o el sentimiento de libertad. Verdaderamente habla como si fuesen una misma cosa. Pero lo que quizá quiera decir es que cuando actuamos con conciencia de libertad, por ejemplo al esforzarnos por hacer realidad los ideales morales, nuestros actos expresan nuestras personalidades

60. Para Fouillée una idea es una idea concebida conscientemente.

61. Esta tesis es comparable con la de Josiah Royce del "significado interno" de una idea, descrito por él como "el cumplimiento parcial de un fin". Cf. vol. VIII de esta *Historia*, p. 267.

62. *La liberté et le déterminisme* (4.ª ed.), p. 51.

como seres humanos, y que éste y no otro es el significado real de la libertad. Con la idea de libertad actuamos de un modo especial, y no cabe duda de que tal acción puede ser efectiva.

Fouillé desarrolló su teoría de las *idées-forces* en obras como *L'évolutionisme des idées-forces* (*El evolucionismo de las ideas-fuerza*, 1890), *La psychologie des idées-forces* (*La psicología de las ideas-fuerza*, dos volúmenes, 1893) y *La morale des idées-forces* (*La moral de las ideas-fuerza*, 1908). El último de los libros citados mereció una alabanza de Bergson, seguramente porque en él sostenía Fouillée que la conciencia de la existencia propia es inseparable de la conciencia de la existencia de los demás, y que la atribución de valor a uno mismo implica la atribución de valor a las otras personas. La teoría ética de Fouillée se caracterizaba por el convencimiento de que los ideales tienen un poder de atracción, especialmente los del amor y la fraternidad entre los hombres, así como por la confianza en que iría en aumento una conciencia interpersonal con ideales comunes como principio de acción.

Una nota interesante es la de que Fouillée pretendía haberse anticipado a Bergson (y a Nietzsche) en cuanto al sostener que el movimiento es real. Opinaba que los psicólogos asociacionistas, por ejemplo, engañados por el artificio del lenguaje, habían roto el movimiento y lo habían distribuido en sucesivas paradas o estaciones discretas, comparables a fotografías instantáneas de las olas.[63] En la terminología de Fouillée, esos tales conservaban los términos pero omitían las relaciones, con lo cual no podían captar la corriente de la vida, cuyo sentimiento lo tenemos, pongamos por caso, en las experiencias de goce, de sufrimiento y de deseo. Pero aunque Fouillée estaba dispuesto a hablar de captación o conciencia de la duración, no lo estaba a admitir la teoría de Bergson de una intuición de la duración pura. En carta a Augustin Guyau hacía notar que, en su opinión, la duración pura era un concepto límite y no un objeto de intuición.

6. Este Augustin Guyau era hijo del hijastro de Fouillée, Marie Jean Guyau (1854-1888), que fue profesor en el Lycée Condorcet durante un breve período, cuando Bergson era alumno de aquella escuela. Según se ve por las fechas, la vida de M. J. Guyau fue breve, pero él supo sacar tiempo para escribir una serie de obras notables. Las dos primeras fueron *La morale d'Epicure et ses rapports aves les doctrines contemporaines* (*La moral de Epicuro y sus relaciones con las doctrinas contemporáneas*) y *La morale anglaise contemporaine* (*La moral inglesa contemporánea*), publicadas respectivamente en 1878 y 1879. Escribió también sobre estética, *Problèmes de l'esthétique contemporaine* (*Problemas de la estética contemporánea*, 1884) y el libro publicado póstumo (1889) con el título *L'art au point de vue sociologique* (*El arte desde el punto de vista sociológico*). Pero por lo que más se le conoce es por su *Esquisse d'une morale sans*

63. *La psychologie des idées-forces*, II, p. 85.

obligation ni sanction [64] y por *L'irréligion de l'avenir*.[65] Publicados respectivamente en 1885 y 1887, estos libros fueron conocidos y estimados por Nietzsche. *Éducation et hérédité* [66] se publicó póstuma en 1889 y *La genèse de l'idée de temps* (*La génesis de la idea de tiempo*) apareció en 1890 y fue revisada por Bergson.[67]

Hasta cierto punto, M. J. Guyau concuerda con la teoría de su padrastro sobre las *idées-forces.* El pensamiento está dirigido a la acción, y es mediante la acción como se resuelven, en parte aunque no por completo, "los problemas que origina el pensamiento abstracto".[68] Pero la relación del pensamiento a la acción expresa algo más profundo y más universal, a saber, el creativo movimiento de la vida. Claro que esta noción no debe entenderse en un sentido teísta. El trasfondo de la filosofía de Guyau estaba constituido por el concepto de un universo envolvente, sin doctrina ninguna de una causa sobrenatural o de un creador del universo. Consideraba, empero, la evolución como el proceso por el que la vida llega al ser y en el que su creadora actividad va produciendo sucesivamente formas superiores. La conciencia es sólo "un punto luminoso en la gran esfera oscura de la vida".[69] La conciencia presupone la acción intuitiva que expresa una infraconsciente voluntad de vivir. Así que, si entendemos por "ideas" las que se tienen al nivel de la conciencia, su relación con la acción es la forma adoptada a un nivel particular por el dinamismo de la vida, es su actividad creativa. "La vida es fecundidad"; [70] pero no tiene otro fin que su propio mantenimiento y su intensificación. La insistencia bergsoniana en el devenir, la vida y el *élan vital* se hallan ya presentes en el pensamiento de Guyau, pero sin aquella creencia en un Dios creador que habría de llegar a ser, por lo menos eventualmente, un rasgo notorio de la filosofía de Bergson.

Guyau desarrolla su teoría ética en los términos de su concepción de la vida. Le parece que los intentos de proporcionar una firme base teórica a la moral han sido infructuosos. Esa base necesaria no podemos encontrarla, sin más, en el abstracto concepto de obligación. Pues este concepto por sí mismo poco puede servirnos de guía. Además, hay quienes se han sentido en la obligación moral de seguir líneas de conducta que en cualquier caso las consideramos inmorales o irracionales. Pero si la moral de tipo kantiano no nos va a orientar, tampoco lo harán el hedonismo ni el utilitarismo. Es sin duda un hecho de experiencia que los seres humanos tienden a efectuar las actividades que les han sido gra-

64. Trad. al inglés por G. Kapteyn como *A Sketch of Morality Independent of Obligation or Sanction* (Londres, 1898).

65. Trad. al inglés como *The Non-Religion of the Future* (Londres, 1897; reimpr. en Nueva York, 1962).

66. Trad. al inglés por W. J. Greenstreet como *Education and Heredity* (Londres, 1891).

67. El ensayo de Guyau sobre el tiempo fue publicado por primera vez en 1885 en la *Revue philosophique.* Su nueva publicación, póstuma —a base de un manuscrito con ampliaciones—, por A. Fouillée, fue reseñada por Bergson en la *Revue philosophique* (1891).

68. *Esquisse*, p. 250.

69. Ibid., p. 10.

70. Ibid., p. 24.

tas y a evitar las que les han resultado penosas. Pero una tendencia o urgencia mucho más fundamental es la de la vida a expandirse e intensificarse, tendencia que opera no sólo al nivel consciente sino también al infraconsciente e instintivo. "El fin que en realidad determina toda acción consciente es también la causa que produce toda acción inconsciente: es la vida misma [...]." [71] La vida, que por su misma naturaleza pugna por conservarse, insensificarse y expandirse, es la causa y el fin de toda acción, instintiva o consciente. Y la ética debería interesarse por los medios de la intensificación y autoexpansión de la vida.

La expansión de la vida la interpreta Guyau ampliamente en términos sociales. Vale decir, el ideal moral ha de hallarse en la cooperación humana, en el altruismo, en el amor y la fraternidad, no en el autoaislamiento y el egoísmo. Ser tan social como pueda uno serlo es el auténtico imperativo moral. Cierto que la idea de la intensificación y expansión de la vida, tomada en sí misma, puede parecer que autoriza, y de hecho autoriza, acciones que, según los patrones de la moral convencional, se consideran inmorales. Mas, para Guyau, un importante factor del progreso humano es la búsqueda de la verdad y el fomento del avance intelectual, y en su opinión el desarrollo intelectual tiende a inhibir la conducta puramente instintiva y animalesca. Pero la prosecución de la verdad habría de ir pareja a la prosecución del bien, especialmente en la forma de la fraternidad humana, y también a la prosecución de la belleza. Cabe añadir que los placeres que acompañan a las actividades superiores del hombre son precisamente aquellos que pueden disfrutarse en común. Por ejemplo, el deleite que a mí me produce una obra de arte no le priva a ninguna otra persona de un goce similar.

No sólo la moral, sino también la religión es interpretada por Guyau en términos del concepto de vida. La religión, como fenómeno histórico, tuvo un carácter ampliamente social, y la idea de Dios fue una proyección de la conciencia y la vida sociales del hombre. A medida que se desarrolló la conciencia moral, cambió en el hombre el concepto de Dios, que pasó de déspota caprichoso a amante Padre. Pero la religión estaba por doquier claramente vinculada a la vida social del hombre, siendo expresión de ella y contribuyendo a su mantenimiento. Aquí conviene advertir que, aunque Guyau considera como mítica la idea de Dios, el título de su libro *L'irréligion de l'avenir* es algo desorientador. Por "religión" entiende él ante todo la aceptación de dogmas inverificables impuestos por organizaciones religiosas. Una religión significa para él un sistema religioso organizado. Opina que la religión, entendida en este sentido, está desapareciendo y debería desaparecer del todo, por cuanto que inhibe la intensificación y expansión de la vida, por ejemplo de la vida intelectual. Pero no prevé que desaparezca el sentimiento religioso, ni tampoco el idealismo ético, que fue un rasgo característico de las religiones superiores. A este respecto, Guyau no propugna la erradicación de todas las creencias religiosas en el sentido ordina-

71. Ibid., p. 87.

rio. El intento de destruir toda fe religiosa es para él tan desatentado y fanático como el de imponer tales creencias. Aunque el idealismo ético es de suyo suficiente, lo más probable es que en el futuro haya gentes, como las hubo en el pasado, con unas creencias religiosas definidas. Si esas creencias fueren la expresión espontánea, por así decirlo, de las personalidades de quienes las aceptan, y si se toman como hipótesis que al creyente le parezcan razonables, habrá que darlas por buenas, con tal que no se intente imponerlas a los demás. En otras palabras, la religión del futuro será una cuestión puramente personal, algo distinto de la transformación de la "religión" en valores éticos libremente aceptados y comúnmente reconocidos.

A Guyau se le ha comparado con Nietzsche. También se le ha calificado de positivista. En cuanto a lo primero, es evidente que hay alguna afinidad entre los dos filósofos, pues ambos exponen una filosofía de la intensificación de la vida y de la pujanza vital. Pero es igualmente obvio que entre uno y otro hay diferencias importantes: la insistencia de Guyau en la solidaridad y fraternidad humana es marcadamente diferente de la insistencia de Nietzsche en el rango y la diversificación. En cuanto al positivismo, en el pensamiento de Guyau hay, sin duda, rasgos positivistas y naturalistas; pero lo que pasa a ocupar el centro de la escena es su idealismo ético. De todos modos, aunque desde algunos puntos de vista quizá parezca extraño incluir a Guyau entre los representantes del movimiento "espiritualista", lo cierto es que tiene en común con ellos una firme confianza en la libertad humana y en la emergencia de lo nuevo dentro del proceso evolutivo; y a su filosofía de la vida le corresponde claramente este puesto en la línea de pensamiento cuyo exponente más conocido es Bergson.[72]

72. No está nada clara la relación precisa entre Guyau y Bergson. Por ejemplo, aunque el tratamiento del tiempo por Guyau es psicológico y menos metafísico que el de Bergson, hay algunas frases que aparecen en forma casi idéntica en los escritos de Bergson. Sin embargo éste sostenía que esas frases las tomó de su propia obra *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) cuando Fouillée estaba preparando la publicación póstuma de aquel escrito de Guyau sobre el tiempo.

Capítulo IX

HENRI BERGSON (I)

Vida y obra. — Idea bergsoniana de la filosofía. — Tiempo y libertad. — Memoria y percepción: la relación entre el espíritu y la materia. — Instinto, inteligencia e intuición en el contexto de la teoría de la evolución.

1. Henri Bergson (1859-1941) nació en París y estudió en el Lycée Condorcet. Según refiere él mismo, le atraían tanto las matemáticas como las letras, y cuando finalmente optó por las últimas, su profesor de matemáticas visitó a sus padres para protestar de tal decisión. Al dejar en 1878 el liceo, pasó Bergson a estudiar en la École Normale. Durante los años 1881-1897 enseñó sucesivamente en los liceos de Angers, Clermont-Ferrand [1] y París. De 1897 a 1900 fue profesor en la École Normale y de 1900 a 1924 [2] enseñó en el Collège de France, donde sus conferencias atraían incluso a gentes no académicas y pertenecientes al gran mundo de París.[3] Siendo ya miembro del Instituto y de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, fue elegido para la Academia Francesa en 1914 y recibió en 1928 el premio Nobel de Literatura.

Tras la Primera guerra mundial, se afanó Bergson por promover el buen entendimiento internacional, y durante algún tiempo presidió el comité para la cooperación intelectual establecido por la Sociedad de Naciones, hasta que se vio forzado a retirarse por su mala salud. El último año de su vida se aproximó mucho Bergson a la Iglesia Católica, y en su testamento declaró que se habría hecho católico de no haber sido por su deseo de permanecer junto a los suyos —él era judío— durante la persecución que estaban padeciendo de los nazis.[4]

1. En Clermont-Ferrand también dio clases Bergson en la Universidad.
2. En 1921, por razones de salud, Bergson hubo de confiar sus clases a Édouard Le Roy, quien en 1924 le sucedería formalmente en la cátedra. En 1891 se había casado Bergson con Louise Neuberger, prima de Marcel Proust.
3. Se cuenta que para poder asistir a las clases de Bergson era menester hacerse sitio y ocupar el asiento durante toda la clase precedente.
4. De hecho parece ser que el nombre de Bergson fue incluido en la lista de franceses eminentes a los que no se debía molestar durante la ocupación alemana de Francia.

La primera obra famosa de Bergson fue su *Essai sur les données immédiates de la conscience* (*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*), que apareció en 1889. El tema de que trata está tal vez mejor indicado en el título que se puso a la versión inglesa: *Time and Free Will* (*El tiempo y la voluntad*).[5] A esta obra le siguió en 1896 la titulada *Matière et mémoire*,[6] que dio a Bergson la ocasión de tratar más en general la relación entre la mente y el cuerpo. En 1900 publicó el ensayo intitulado *Le rire* (*La risa*),[7] y en 1903 apareció en la *Revue de métaphysique et de morale* su *Introduction à la métaphysique* (*Introducción a la metafísica*).[8] Su obra más famosa, *L'évolution créatrice* [9] apareció en 1907, y fue seguida por *L'énergie spirituelle* [10] en 1910 y *Durée et simultanéité*.[11] En 1932 publicó Bergson su notable trabajo sobre la moral y la religión, *Les deux sources de la morale et de la religion*.[12] Una colección de ensayos titulada *La pensée et le mouvant* [13] fue publicada en 1934. Tres volúmenes de *Écrits et paroles* fueron preparados por R. M. Mossé-Bastide y publicados en París en 1957-1959, con un prefacio de Edouard Le Roy. En 1959, año centenario del nacimiento de Bergson, salió al público una edición de sus obras.

2. Aunque Bergson tuvo en tiempos mucho renombre, su empleo de la imagen y la metáfora, su estilo a veces un tanto hinchado o también rapsódico, y cierta falta de precisión en su pensamiento han contribuido a que no le tengan en demasiada estima como filósofo quienes identifican la filosofía con el análisis lógico o conceptual y quienes atribuyen gran valor a la precisión del pensamiento y del lenguaje. Ya se entiende que esto ocurre, en primer lugar, en los países donde ha prevalecido el movimiento analítico y allí donde se ha tendido a ver en Bergson más a un poeta, o hasta a un místico, que a un filósofo serio. En algunos otros países, incluido el suyo, ha caído en el olvido por otra razón, a saber, la eclipsación de la filosofía de la vida por el existencialismo y la fenomenología. Parece ser que la agitación que hace pocos años se produjo en torno a los escritos de Teilhard de Chardin reavivó un tanto el interés por Bergson, en vista de las afinidades que hay entre los dos pensadores. Pero aunque lo mucho que llegó a estar en boga Teilhard de Chardin y el que se reconociese una relación entre él y su predecesor Bergson puede haber contribuido a que el pensamiento

5. Trad. inglesa por F. L. Pogson (Londres y Nueva York, 1910).

6. *Materia y memoria.* Trad. inglesa, por N. M. Paul y W. S. Palmer, como *Matter and Memory* (Londres y Nueva York, 1911).

7. Trad. inglesa, por G. C. Brereton y F. Rothwell, como *Laughter. An Essay on the Meaning of the Comic* (Nueva York, 1910).

8. Trad. inglesa, por T. E. Hulme, como *An Introduction to Metaphysics* (Londres y Nueva York, 1912).

9. Trad. inglesa, por A. Mitchell, como *Creative Evolution* (Londres y Nueva York, 1911).

10. *La energía espiritual.* Trad. inglesa, por H. Wildon Carr, como *Mind-Energy* (Londres y Nueva York, 1910).

11. *Duración y simultaneidad.* Segunda ed., con tres apéndices, 1923.

12. *Las dos fuentes de la moral y de la religión.* Trad. inglesa, por R. A. Audra y C. Brereton, asistidos por W. Horsfall-Carter, como *The Two Sources of Morality and Religion* (Londres y Nueva York, 1935).

13. *El pensamiento y lo moviente.* Trad. inglesa, por M. L. Andison, como *The Creative Mind* (Nueva York, 1946).

de éste parezca más actual y relevante, no por ello disminuye la fuerza de las objeciones con que los analistas lógicos o conceptuales impugnan el estilo bergsoniano de filosofar, objeciones que, obviamente, son similares a las que se le pueden hacer a Teilhard de Chardin.

Las acusaciones contra el modo de filosofar de Bergson no carecen, por cierto, de base. Pero, al mismo tiempo, él no pierde ocasión de recalcar que no trata de cumplir el tipo de tarea a la que los analistas lógicos se dedican por más que fracasen notoriamente en el intento. Bergson tenía su propia idea de la naturaleza y la función de la filosofía, y su modo de filosofar y hasta su estilo dependían de esa idea. Convendrá, pues, que empecemos dando una breve explicación de su concepto de la filosofía.

En un ensayo que escribió especialmente para incluirlo en la colección intitulada *La pensée et le mouvant*, comenzaba Bergson afirmando, quizás un tanto sorprendentemente, que "lo que más falta ha estado haciendo en filosofía, es la precisión".[14] Lo que al escribir esto ocupaba su mente eran los defectos, según los veía él, de los sistemas filosóficos, los cuales "no están hechos a la medida de la realidad en que vivimos",[15] sino que son tan abstractos y tan vastos como para tratar de abarcarlo todo, lo real, lo posible "y hasta lo imposible".[16] A él le pareció al principio que la filosofía de Herbert Spencer era una excepción, por cuanto que, a pesar de algunas vagas generalidades, llevaba la marca de la actualidad y estaba modelada a tenor de los hechos. Al mismo tiempo, Spencer no había penetrado muy a fondo en las ideas básicas de la mecánica, y Bergson resolvió completar esta tarea. Sin embargo, al tratar de hacerlo, se vio obligado a considerar el tema del tiempo. Tuvo que distinguir entre el tiempo matemático del hombre de ciencia, tiempo que se rompe y se reparte en momentos y que es concebido de una manera espacial, y el tiempo "real", pura duración, continuidad, que nosotros podemos captar en la experiencia interior, pero sólo con dificultad somos capaces de conceptualizarlo.

Consecuentemente, Bergson viene a concebir que la filosofía o metafísica se basa en la intuición, a la que él contrasta con el análisis. Por análisis entiende la reducción de lo complejo a sus constitutivos simples, como cuando un objeto físico es reducido a moléculas, a átomos y finalmente a "partículas" subatómicas, o como cuando una idea nueva es explicada a base de ordenar de otro modo ideas que ya se tenían. Por intuición entiende él la "conciencia inmediata" [17] o percepción directa de una realidad. Bergson contrasta también la simbolización, que es requerida por el pensamiento analítico, con la intuición, que no necesita de simbolizaciones.[18] Pero aunque la percepción intuitiva de una realidad pueda

14. *La pensée et le mouvant* (3.ª ed., 1934), p. 7.
15. Ibid., p. 7.
16. Ibid., p. 7.
17. Ibid., p. 35.
18. Ibid., p. 206.

darse, de suyo, sin que esté expresada en símbolos lingüísticos, evidentemente no puede haber filosofía sin conceptualización y lenguaje. Huelga decir que Bergson es muy consciente de esto. Para captar el contenido de una intuición y estimar su significado y su alcance ilustrativo, se requiere un esfuerzo de reflexión.[19] La idea que expresa una intuición parece ser, al principio, más bien oscura que clara; y aunque pueden emplearse términos apropiados, tales como "duración real", la expresión lingüística no será realmente entendida a no ser que se participe en la intuición. El filósofo debe esforzarse por conseguir claridad, pero no la logrará a no ser que la intuición y la expresión vayan, digámoslo así, de la mano, o que la simbolización se contrarreste mediante un retorno a la aprehensión intuitiva de aquello de lo que el filósofo está hablando. Además, las imágenes pueden desempeñar un papel muy útil sugiriendo el contenido de una intuición y facilitando la participación en ella.[20]

Resulta muy fácil decir que la filosofía se basa en la intuición. Pero ¿cuál es el objeto de esa intuición? Podría responderse, en general, que es el movimiento, el devenir, la duración, aquello que sólo puede conocerse por aprehensión inmediata o intuitiva y no a través de un análisis reductivo que lo distorsione o que destruya su continuidad. Decir esto equivale a decir (dentro del marco del pensamiento de Bergson) que el objeto de la intuición es la realidad. Pues en la segunda de sus *Conferencias* de Oxford hace nuestro filósofo la tan frecuentemente citada afirmación de que "hay cambios, pero no hay, bajo el cambio, cosas que cambien: el cambio no necesita soporte alguno. Hay movimientos, pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueva. El movimiento no implica un *móvil*".[21] En el primer caso, empero, el objeto de la intuición es, como ocurría con Maine de Biran, la vida interior del yo, del espíritu. Bergson observa, por ejemplo, que la existencia sólo es dada en la experiencia. A continuación pasa a decir "que esta experiencia recibirá el nombre de visión o contacto, de percepción externa en general, si de lo que se trata es de un objeto material; suele recibir, en cambio, el nombre de 'intuición' cuando atañe al espíritu".[22] Cierto que, según el mismo Bergson, lo que ante todo le interesa es la duración real. Pero la encuentra en la vida del yo, en "la visión directa del espíritu por el espíritu" [23] en la vida interior.

19. Respondiendo a críticas que interpretan la intuición como si consistiera en corazonadas o en sentimientos, dice Bergson que "nuestra intuición es reflexión" (ibid., p. 109). Esto, tal como suena, parece una contradicción en los términos. Pero puede que Bergson esté pensando en parte de la "reflexión" de Maine de Biran, en el inmediato percatarse el sujeto de la propia vida interior, o sea, en una especie de psicología reflexiva. De todos modos, aun cuando la intuición no sea de suyo reflexión, ciertamente Bergson piensa en la mente del filósofo en cuanto que se apropia la intuición, por así decirlo, mediante un proceso de reflexión que trata de aproximarse lo más posible a la intuición.

20. En los casos de algunas intuiciones excepcionales, como aquellas de que gozan los místicos, el uso de imágenes quizá sea el mejor modo de dar alguna idea de lo que son tales experiencias.

21. *La pensée et le mouvant*, p. 185. Bergson no quiere decir que no exista la realidad, sino que ésta es *devenir*: persistiendo el pasado en el presente, y siendo llevado el presente hacia el futuro, todo el proceso es un continuo enteramente indivisible, en el que sólo nuestra inteligencia efectúa, para sus propios fines, separaciones o divisiones artificiales.

22. Ibid., p. 61.

23. Ibid., p. 35.

Bergson puede, así, mantener que, mientras la ciencia positiva se ocupa del mundo material, la metafísica "se reserva para sí el espíritu".[24] Esto tal vez parezca patentemente falso, dada la existencia de la psicología. Sin embargo, para Bergson la psicología, siendo una ciencia, trata el espíritu o la mente como si fuese material. Es decir, analiza la vida de la mente de un modo apto para representarla en analogía con los objetos espaciales y materiales. El psicólogo empírico no afirma necesariamente que los fenómenos mentales sean materiales; pero su reductivo análisis de los objetos físicos lo hace extensivo a la mente y se muestra reacio a considerar a ésta como algo superior. En cambio, el metafísico toma por punto de partida una actuación intuitiva o inmediata de la vida interior del espíritu tal como es vivida, y trata de prolongar esta intuición en su reflexión.

Así pues, la ciencia y la metafísica tienen diferentes objetos o materias de estudio, según Bergson. Asigna él "la materia a la ciencia y el espíritu a la metafísica".[25] Está, por lo tanto, bastante claro que no considera la filosofía como una síntesis de las ciencias particulares. No hay para qué sostener que la filosofía pueda "ir más allá de la ciencia en la generalización de los mismos hechos".[26] La filosofía "no es una síntesis de las ciencias particulares".[27] Los objetos de la ciencia y de la filosofía son diferentes. Y lo son también sus métodos. Pues la ciencia es obra de la inteligencia y trabaja a base de análisis, mientras que la metafísica es, o está basada en y vive de, intuición.

Ahora bien, el decir que la ciencia y la metafísica difieren una de otra por la materia y el método no es, ni mucho menos, dejar zanjada la cuestión. Porque para Bergson la realidad es cambio o devenir, duración real o vida del espíritu, y el mundo material del físico lo considera, ampliando la teoría del hábito de Ravaisson, como una especie de depósito hecho por la vida en el movimiento de su avance creativo. A la pregunta, pues, de si es la ciencia o la metafísica la que nos revela la realidad, habrá que responder que es la metafísica. Porque es sólo en la intuición donde la mente puede percatarse de un modo directo del movimiento real de la vida.

Procura Bergson hacer ver que él no tiene interés ninguno en despreciar la ciencia, y que tampoco quiere sugerir que al filósofo pueda serle provechoso dejar de lado los hallazgos del científico. Explica, por ejemplo, que cuando insiste en la diferencia entre las ciencias positivas y la filosofía lo que le importa es purificar a la ciencia del "cientismo", es decir, de una metafísica que se disfraza de conocimiento científico positivo, y liberar a la filosofía de autoconcebirse erróneamente como una superciencia capaz de suplantar al científico en sus ta-

24. Ibid., p. 50. En este contexto emplea Bergson el término "metafísica" de un modo que recuerda el uso que de él hacía Maine de Biran.
25. Ibid., p. 54.
26. Ibid., p. 155.
27. Ibid., p. 156.

reas o de proporcionarle generalizaciones a partir de datos que el científico es incapaz de procurarse. Saliendo al paso a las acusaciones que se le hacían de ser adverso a la ciencia, hace notar Bergson que "una vez más lo que necesitamos es una filosofía que se someta al control de la ciencia y que pueda también contribuir al avance de ésta".[28] El funcionamiento de la inteligencia es necesario para la acción, y la ciencia, producto de la inteligencia, es necesaria para que el hombre pueda tener control conceptual y práctico de su ambiente. Es más, la ciencia —Bergson lo sugiere con alguna vaguedad— puede proporcionar verificación a la metafísica,[29] mientras que la metafísica, como está basada en la intuición de la verdad, puede ayudar a la ciencia a corregir sus errores. Por lo tanto, permaneciendo distintas, la ciencia y la filosofía pueden cooperar, y ninguna de ellas deberá ser despreciada. Dado que difieren en su materia y en su método, son ociosas las disputas sobre su relativa dignidad.

Obviamente se justifica que Bergson insista en la necesidad del funcionamiento de la inteligencia, y también en la de la ciencia. A buen seguro, las ideas de Bergson no son siempre, ni mucho menos, claras e inequívocas. En ocasiones habla, por ejemplo, como si el mundo de las cosas individuales, de las substancias que cambian, fuese una ficción o fabricación de la inteligencia. En otros momentos supone que, en su actividad individualizante, la inteligencia hace distinciones objetivamente fundadas. Su significación precisa queda oscura. Al mismo tiempo, es evidente que no nos sería posible vivir, en ningún sentido reconocible del "vivir", simplemente con la conciencia de un continuo flujo del devenir. Sin un mundo de cosas distintas no podríamos vivir ni actuar. Y este mundo no lo podríamos entender ni controlar sin la ciencia. De ahí que Bergson haga muy bien asegurando que no intenta combatir a la ciencia tachándola de superflua. Pero, una vez dicho todo esto, sigue siendo verdad que para él es la intuición, no la inteligencia, y la metafísica más bien que la ciencia, las que nos revelan la naturaleza de la realidad subyacente al construido, aunque necesariamente construido, mundo del científico. Y cuando Bergson dice que la metafísica se somete al control de la ciencia, lo que realmente quiere decir es que en su opinión la ciencia moderna se está desarrollando de tal modo que más bien confirma que desmiente sus teorías filosóficas. En otras palabras, si damos como verdadera la tesis de Bergson, parece seguirse que en aspectos importantes la metafísica ha de ser superior a la ciencia, por mucho que Bergson haya procurado desentenderse de tales juicios de valor.

Ya hemos hecho referencia a la actitud negativa de Bergson para con los sistemas filosóficos. Ni que decir tiene que no le atraen nada las tentativas de deducir *a priori* la estructura de la realidad partiendo de proposiciones pretendidamente verdaderas y evidentes de por sí. Quien estima que "la filosofía nunca

28. Ibid., p. 82.
29. Ibid., p. 83.

ha admitido con franqueza esta continua creación de imprevisible novedad" [30] es obvio que no está dispuesto a ver con buenos ojos ningún sistema de tipo espinozista. De hecho, Bergson niega explícitamente que tenga la intención de construir cualquier especie de sistema omnicomprensivo. Lo suyo es considerar distintas cuestiones sucesivamente, reflexionando sobre los datos con que se cuenta en diversos campos.[31] Algunas de las cuestiones que a los filósofos metafísicos les han parecido muy importantes son despachadas por Bergson como pseudoproblemas: "¿Por qué hay algo y no nada?", y "¿Por qué hay orden y no desorden?", son preguntas que pone como ejemplos de pseudoproblemas o, por lo menos, de cuestiones mal planteadas.[32] En vista de su fama de aficionado a los altos vuelos poéticos y al lenguaje imaginativo e impreciso, complácele a Bergson recalcar el hecho de que él intenta ser todo lo concreto y fiel que se puede ser para con la realidad tal como la experimentamos. Cierto que de sus escritos sucesivos emerge una visión del mundo más o menos unificada. Pero esto se debe a la convergencia de sus varias líneas de pensamiento más que a ninguna intención deliberada de construir un sistema omnicomprensivo. Hay, naturalmente, algunas ideas-clave que se repiten y que aparecen por doquier, como las de intuición y duración; pero no son postuladas de antemano como las premisas de un sistema deductivo.

Cuando Bergson trata de la vida mental, no hay gran dificultad en comprender lo que entiende él por intuición, aunque a uno no le acabe de gustar el término. Es equivalente a la conciencia inmediata de Maine de Biran. Pero cuando Bergson vuelve a una teoría general de la evolución, como en *L'évolution créatrice*, no es tan fácil ver cómo puede decirse que esta teoría está basada en la intuición. Aunque nosotros tengamos conciencia inmediata de un ímpetu vital o *élan vital* en nosotros mismos, hace falta extrapolar bastante las cosas para convertir esta intuición en la base de una teoría general de la evolución. Las miras de la filosofía de *l'esprit* llegan a ser mucho más amplias que las de cualquier tipo de psicología reflexiva. Pero será mejor que no discutamos estas materias antes de haber examinado los temas que Bergson investigó sucesivamente.

3. En el prefacio a *Tiempo y voluntad libre* anuncia Bergson su intento de establecer que "toda discusión entre los deterministas y sus oponentes implica una confusión previa de la duración con la extensión, de la sucesión con la simultaneidad y de la cualidad con la cantidad".[33] Tan pronto como quede eliminada esta confusión se verá seguramente cómo se esfuman las objeciones contra la libertad, así como las definiciones que de ésta se han dado y "en cierto sentido,

30. Ibid., p. 132.

31. Bergson declaró en una entrevista (*Mercure de France*, 1914, p. 397) que él no sabía de antemano a qué conclusiones llevarían sus premisas.

32. *La pensée et le mouvant*, pp. 121 y ss.

33. *Time and Free Will*, pp. xix-xx. Citamos las páginas de esta versión inglesa del *Essai sur les données immediates de la conscience*.

hasta el problema mismo de la voluntad libre".[34] En tal caso, Bergson tiene que explicar desde luego la naturaleza de la presunta confusión, antes de pasar a hacer ver cómo afecta su eliminación al determinismo.

Los objetos físicos los concebimos, según Bergson, como existiendo y ocupando posiciones en "un medio homogéneo y vacío",[35] o sea, en el espacio. Y es el concepto del espacio el que determina nuestra idea ordinaria del tiempo, el concepto del tiempo que se emplea en las ciencias naturales y para los fines de la vida práctica. Es decir, concebimos el tiempo según la analogía de una línea ilimitada compuesta de unidades o momentos exteriores unos a otros. Esta idea da origen a acertijos semejantes a los que propuso antiguamente Zenón.[36] Pero nos capacita para medir el tiempo y para fijar la ocurrencia de eventos, como simultáneos o como sucesivos, en el interior de ese tiempo que es él mismo vacío y homogéneo como el espacio. Este concepto del tiempo es, de hecho, la idea espacializada o matematizada de la duración. La duración pura, de la que podemos percatarnos intuitiva o inmediatamente en la conciencia de nuestra propia vida mental interior, es decir, cuando penetramos en su hondura, es una serie de cambios cualitativos que se fusionan y compenetran entre sí, de suerte que cada "elemento" representa el todo, lo mismo que una frase musical, y no es realmente una unidad aislada, sino sólo por efecto de la abstracción intelectual. La duración pura es una continuidad de movimiento, con diferenciaciones cualitativas pero no cuantitativas. Se la puede, pues, calificar de heterogénea, no de homogénea. Ahora bien, el lenguaje "requiere que establezcamos entre nuestras ideas las mismas distinciones claras y precisas, la misma discontinuidad, que entre los objetos materiales".[37] El pensamiento discursivo y el lenguaje exigen que rompamos el ininterrumpido fluir de la conciencia [38] dividiéndolo en estaciones distintas y numerables que se suceden una a otra en el tiempo, representado como un medio homogéneo. Este concepto del tiempo es, empero, "tan sólo el espectro del espacio apareciéndosele a la conciencia reflexiva",[39] mientras que la duración pura es "la forma que adopta la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro ego se deja a sí mismo vivir, cuando se abstiene de hacer una separación entre su estado presente y los que le precedieron".[40] Puede decirse, en efecto, que la idea de duración pura expresa la naturaleza de la vida del yo más profundo, en tanto que el concepto del yo como una sucesión de estados representa el yo superficial, creado por la inteligencia espacializante. La duración pura es captada en la intuición, en la que el yo coincide con su propia vida,

34. Ibid., p. xx.
35. Ibid., p. 95.
36. Pues las unidades individuales, que se concibe que sucediéndose unas a otras constituyen el tiempo, no son sino "virtuales detenciones o interrupciones del tiempo" (*La pensée et le mouvant*, p. 9).
37. *Time and Free Will*, p. xix.
38. En qué medida le influyeron a Bergson otros escritores, como por ejemplo William James, es materia cuestionable.
39. *Time and Free Will*, p. 99.
40. Ibid., p. 100.

mientras que el yo de la psicología analítica es el resultado de un mirarnos a nosotros mismos como a espectadores externos, como si estuviésemos mirando objetos físicos exteriores a nosotros.

Supóngase ahora que concebimos el yo como una sucesión de estaciones o estados distintos en el tiempo espacializado. Nada más natural entonces que pensar que el estado precedente es la causa del estado siguiente. Más aún, los sentimientos y los motivos los tendremos por entidades distintas que causan o determinan otras entidades sucesivas. Esto quizá parezca exagerado y traído por los pelos. Pero puede verse que no lo es con sólo reflexionar sobre cualquier charla en torno a motivos que determinen decisiones. En tal lenguaje, a los motivos se los hipostatiza claramente y se les confiere una existencia susbtancial propia. Bergson afirma así que hay una estrecha vinculación entre el determinismo y la psicología asociacionista. Y en su opinión nada se le puede replicar al determinismo si se supone que esta psicología es suficiente. Pues tiene escaso sentido describir un estado de conciencia como la oscilación entre dos decisiones mutuamente exclusivas y la opción, luego, por una de ellas cuando habría podido optarse por la otra. Si se acepta la psicología asociacionista como adecuada y suficiente, es pérdida de tiempo andar buscando respuestas al determinismo. Una vez nos hayamos dejado meter en su propio terreno, no podremos refutar a los deterministas. Lo que hace falta es traer a debate toda su concepción del yo y de la vida del yo. Y, según ve Bergson las cosas, esto significa contraponer la idea de duración pura a la del tiempo espacializado o geométrico. Si al tiempo se le hace similar al espacio y se conciben los estados de conciencia por analogía con los objetos materiales, el determinismo es inevitable. En cambio, si la vida del yo es vista en su continuidad, en su ininterrumpido fluir, también puede comprenderse que algunos actos broten de la totalidad, de la personalidad entera; y estos actos son libres. "Somos libres cuando nuestros actos dimanan de toda nuestra personalidad, cuando la expresan, cuando tienen con ella aquel indefinible parecido que en ocasiones halla uno entre el artista y su obra." [41]

Lleva, así, adelante Bergson aquella insistencia en la libertad humana que encontramos entre sus predecesores en el movimiento espiritualista. Buena parte de lo que a este propósito se le ocurre, especialmente en forma de crítica o ataque, da bastante en el blanco. Está bien claro, por ejemplo, que decir que las decisiones de un hombre son determinadas por sus motivos es inducir a equivocación, puesto que sugiere que un motivo es una entidad susbtancial que empuja a un hombre, como desde fuera, a actuar en un sentido determinado. Además, mientras el determinismo del carácter, según es presentado por escritores como J. S. Mill, puede resultar muy aceptable, decir que las acciones de un hombre son determinadas por su carácter implica que al sustantivo "carácter" le corresponde un bloque entitativo que ejerce actividad causal en una única dirección so-

41. Ibid., p. 172.

bre la voluntad. En general, la tesis de Bergson de que los deterministas, especialmente los que presuponen la psicología asociacionista, son cautivos de una concepción espacial está bien argüida.

Pero de ello no se sigue que Bergson defienda la "libertad de indiferencia". Pues, tal como concibe él esta teoría, implica la misma especie de error que puede hallarse en los deterministas.[42] Opina Bergson que "toda definición de la libertad asegurará la victoria del determinismo".[43] Porque la definición es el resultado del análisis, y éste implica la transformación del proceso en una cosa y de la duración en extensión. La libertad es la indefinible "relación del yo concreto con el acto que este yo realiza".[44] Es algo de lo que nos percatamos inmediatamente, pero no es algo que sea susceptible de prueba. Pues el intento de probarlo supone ya adoptar el mismo punto de vista que lleva al determinismo, el punto de vista desde el cual se identifica el tiempo con el espacio o, en cualquier caso, se lo interpreta en términos espaciales.

Bergson, naturalmente, no mantiene que todas las acciones realizadas por un ser humano sean acciones libres. Distingue entre "dos diferentes yos, uno de los cuales es algo así como la proyección externa del otro, su representación espacial y, podríamos decir, social".[45] Recuérdasenos aquí la distinción kantiana entre el yo fenoménico y el yo nouménico; pero Kant es hallado en falta por Bergson respecto a su explicación del tiempo. Para Bergson, actos libres son aquellos que proceden del yo considerado como duración pura. "Actuar libremente es recuperar la posesión de uno mismo, volver a entrar dentro de la duración pura." [46] "Pero una gran parte de nuestras vidas es vivida al nivel del yo superficial, nivel en el que, más que actuar nosotros mismos, se actúa sobre nosotros, por ejemplo mediante la presión social. Y por eso es por lo que raramente somos libres." [47] Esta teoría le permite a Bergson, al parecer, evitar la embarazosa posición de Kant, es decir, la noción de que unas mismas acciones son desde un punto de vista determinadas y desde otro libres. Hasta para Bergson, desde luego, un acto libre, que brota del yo "más profundo" o de la personalidad entera, aparece como determinado y es situado, por así decirlo, en el tiempo homogéneo y espacializado. Pero este punto de vista lo considera erróneo, aun cuando sea preciso adoptarlo para fines prácticos, sociales y científicos.

Lo que a Bergson se le ofrece decir sobre los dos niveles del yo recuerda no sólo la filosofía kantiana, sino también la más reciente distinción existencialista entre la existencia auténtica y la inauténtica. Hay, por supuesto, diferencias considerables entre la filosofía de Bergson y el existencialismo, como las hay

42. Implica, a juicio de Bergson, un figurarse que el yo atraviesa por un cierto número de estados distintos y entonces oscila entre las dos sendas prefabricadas que ante él se abren.
43. *Time and Free Will*, p. 220.
44. Ibid., p. 219.
45. Ibid., p. 231.
46. Ibid., pp. 231-232.
47. Ibid., p. 231.

también entre las diversas ramas del existencialismo. Y tampoco es cuestión de representarse el existencialismo como un desarrollo histórico de la filosofía bergsoniana de la vida. Trátase más bien de afinidades. En la corriente espiritualista y en el existencialismo podemos ver un ataque contra el "cientismo", ataque que se manifiesta con el insistir en la libertad humana y con la interpretación de la misma a base de la idea de algún tipo de yo más profundo. Si consideramos la filosofía de Karl Jaspers, veremos que su tesis de que desde la posición de espectadores externos, que es la del científico objetivante, se hace imposible evitar un determinismo por lo menos metodológico, mientras que la libertad es algo de lo que el agente, en cuanto agente, tiene conciencia, es una tesis próxima a la de Bergson. Que quienes influyeron en el pensamiento de Jaspers fuesen Kant, Kierkegaard y Nietzsche más bien que Bergson, no altera el hecho de que hay alguna afinidad entre sus líneas de pensamiento.

4. En *Materia y memoria* intenta Bergson resolver el problema de la relación entre el espíritu y el cuerpo. En la introducción dice que el libro afirma la realidad de ambos, del espíritu y de la materia, y que su posición es, por ende, francamente dualista. Cierto que habla de la materia como de un agregado de imágenes; pero al emplear la palabra "imagen" no pretende dar por supuesto que el objeto físico exista sólo en la mente humana. Quiere, más bien, que se entienda que el objeto es lo que nosotros percibimos que es, y no algo enteramente diferente. Si se trata, por ejemplo, de un objeto rojo, es el objeto lo que es rojo. La rojez no es algo subjetivo. En fin, el objeto físico es "una imagen, pero una imagen que existe en sí misma".[48] Entre tales objetos físicos hay uno que yo conozco no sólo por percepción sino también "desde dentro mediante afecciones. Es mi cuerpo".[49] ¿Cuál es la relación entre mi cuerpo y mi espíritu? En particular, ¿son identificables los procesos mentales con los procesos físicos que se producen en el cerebro, de suerte que el hablar de aquellos primeros y el hablar de estos últimos sean simplemente dos lenguajes o modos de hablar que se refieren a lo mismo? ¿O es la mente, el espíritu, un epifenómeno del organismo cerebral, de manera que dependa por completo, en todo momento, del cerebro? Enunciando de otra forma la cuestión, ¿es la relación entre el espíritu y el cerebro de tal especie que quien tuviese un completo conocimiento de lo que estaba pasando en el cerebro tendría por ello mismo un conocimiento detallado de lo que estaba sucediendo en la conciencia?

Observa Bergson que "la verdad es que habría un modo, sólo uno, de refutar el materialismo: el de probar que la materia es ni más ni menos que lo que parece ser".[50] Porque si la materia no es otra cosa que lo que parece ser, ya no hay razón ninguna para atribuir la materialidad a capacidades ocultas tales como el pensamiento. Ésta es una razón de que siga Bergson tratando algo por

48. *Matter and Memory*, p. VIII.
49. Ibid., p. 1.
50. Ibid., p. 80.

extenso la naturaleza de la materia. Pero, aunque lo que Bergson considera que es la actitud del sentido común bastaría, la reflexión filosófica requiere algo más. Y Bergson trata de solucionar su problema mediante un estudio de la memoria, basándose en que la memoria, por representar "precisamente el punto de interacción entre el espíritu y la materia",[51] parece proporcionar el más fuerte apoyo al materialismo y al epifenomenismo. Sin embargo, el estudio de la memoria implica también un estudio de la percepción, puesto que la percepción está "totalmente impregnada de imágenes mnémicas" que la completan a la vez que la interpretan.[52]

Para ahorrarnos una larga disquisición, distingue Bergson entre dos especies de memoria: en primer lugar está la memoria consistente en mecanismos motores que parecen o son hábitos. Así, puede uno aprenderse, como se suele decir, de carretilla, cierta serie de palabras, una lección o un poema. Y cuando se produce el estímulo apropiado, se dispara el mecanismo y comienza a funcionar. Se da aquí "un cerrado sistema de movimientos automáticos que se suceden unos a otros en el mismo orden y ocupan el mismo tiempo".[53] La memoria, en este sentido de repetición mecánica, es un hábito corporal, como el de andar; considerada precisamente como tal, no incluye representación mental del pasado, sino que es más bien una aptitud corpórea, una disposición orgánica a responder de cierto modo a determinados estímulos. La memoria así entendida no la tienen tan sólo los seres humanos. A un loro, por ejemplo, se le puede entrenar para que responda a un estímulo emitiendo ciertas palabras sucesivamente. Esta clase de memoria es diferente de lo que Bergson llama "memoria pura", la cual es representación y registra "todos los sucesos de nuestra vida diaria",[54] sin descuidar ningún detalle. La memoria en este sentido es espiritual, y ya se comprende que admitir su existencia equivale a admitir que una parte de la mente es infraconsciente. Si el total de mi pasado se almacena, digámoslo así, en mi mente en forma de imágenes mnémicas, es obvio que sólo unas pocas de esas imágenes son devueltas íntegramente a la conciencia en un momento dado. Deben de estar, pues, almacenadas en la zona infraconsciente de la mente. En efecto, si la totalidad de mi pasado, con todos sus detalles, estuviese presente a mi conciencia simultáneamente, la acción llegaría a ser imposible. Y aquí tenemos la clave para entender la relación entre el cerebro y la memoria pura. Es decir, la función del cerebro, según Bergson, es impedir que la memoria pura invada la conciencia, y dejar entrar sólo en ésta aquellos recuerdos que tengan que ver de algún modo con la acción propuesta o requerida. En sí misma, la memoria pura es espiritual; pero sus contenidos son como filtrados por el cerebro. Naturalmente que la memoria pura y la memoria-hábito van juntas en la práctica,

51. Ibid., p. XII.
52. Ibid., p. 170.
53. Ibid., p. 90.
54. Ibid., p. 92.

por ejemplo en la repetición inteligente de algo aprendido. Pero no debería confundírselas. Pues esta confusión es lo que presta apoyo al materialismo.

El concepto de memoria pura es conectado por Bergson con el de duración pura. Y sostiene, recurriendo al estudio de fenómenos patológicos como la afasia, que no hay ninguna prueba decisiva de que los recuerdos estén localizados espacialmente en el cerebro. En su opinión, el cerebro no es un almacén de recuerdos, sino que desempeña un papel análogo al de una central telefónica. Si se pudiese penetrar en el cerebro y ver claramente todos los procesos que en él tienen lugar, probablemente todo lo que encontraríamos allí serían "movimientos planificados o preparados".[55] O sea, que el estado cerebral representa sólo una pequeña parte del estado mental, a saber "aquella parte que es capaz de traducirse en movimientos de locomoción".[56] En otras palabras, Bergson trata de refutar el paralelismo psico-físico o psico-neural, arguyendo que el estado del cerebro indica el del espíritu o de la mente en tanto en cuanto que la vida psíquica está orientada hacia la acción y es el remoto comienzo o, por lo menos, la preparación de la acción.

La percepción, insiste Bergson, es de diferente naturaleza que el recuerdo. En la percepción el objeto percibido está presente como objeto de una intuición de lo real, mientras que en el recuerdo se rememora un objeto ausente. Pero aunque la percepción sea una intuición de lo real, es erróneo suponer que la percepción en cuanto tal esté orientada al conocimiento puro. Por el contrario, está "enteramente orientada hacia la acción".[57] O sea, que la percepción es, básicamente, selectiva con miras a la posible acción o reacción. Es de carácter utilitario. Se concentra de raíz en lo que pueda responder a una necesidad o a una tendencia. Y cabe suponer que en los animales la percepción no es, generalmente, sino esto.[58] A medida que ascendemos por los estadios de la evolución de la vida orgánica hasta entrar en la esfera de la conciencia y la libertad, va aumentando el área de la acción posible y de la subjetividad de la percepción. Pero la percepción en sí misma, la "percepción pura", está orientada a la acción. Y no es lo mismo que el recuerdo. Si nuestras percepciones fuesen todas "puras", simples intuiciones de objetos, la función de la conciencia sería unirlas por medio de la memoria. Pero esto no sería convertirlas en recuerdos o actos de recordación.

De hecho, empero, la percepción pura tiene bastante de concepto límite. "La percepción nunca es un simple contacto de la mente con el objeto presente. Está toda ella impregnada de imágenes mnémicas que la completan interpretán-

55. Ibid., p. XIII.
56. Ibid., p. XIII.
57. Ibid., p. 21.
58. Se objetará tal vez que, tratándose de los animales, habría que hablar de sensación y no de percepción. Pero Bergson no está dispuesto a considerar la sensación como más fundamental que la percepción. "Nuestras sensaciones son a nuestras percepciones lo que la acción real de nuestro cuerpo es a su acción posible o virtual" (ibid., p. 58). La acción virtual precede a la acción real. Una acción real del cuerpo se manifiesta dentro del mismo en forma de sensaciones afectivas. Por ejemplo, un animal herbívoro percibe hierba: cuanto más cerca esté la hierba, más tenderá a convertirse en acción real la acción virtual prefigurada en la percepción. La acción real va naturalmente acompañada de sensación.

dola." [59] La memoria pura se manifiesta en imágenes, y estas imágenes entran a formar parte de nuestras percepciones. En teoría podemos distinguir entre memoria pura y percepción pura. Y para Bergson es importante que se haga la distinción. De lo contrario, por ejemplo, el recuerdo se interpretaría como una forma despierta de la percepción, cuando, de hecho, difiere de ella en especie y no sólo en intensidad. Pero, en la práctica, el recuerdo y la percepción se interpenetran. Dicho con otras palabras, la percepción, en su forma concreta o actual, es una síntesis de memoria pura y percepción pura, y, por lo tanto, "de mente (*esprit*) y matera".[60] En la percepción concreta la mente contribuye con imágenes mnémicas, que dan al objeto de la percepción una forma completa y significante. En opinión de Bergson, esta teoría ayuda a superar la oposición entre el idealismo y el realismo y derrama también luz sobre la relación entre la mente o el espíritu y el cuerpo. "La mente (el espíritu) toma prestadas de la materia las percepciones, de las que saca su alimento, y se las devuelve a la materia en forma de movimiento sobre el que ha puesto la impronta de su propia libertad." [61] La percepción pura, que como concepto límite es la coincidencia del sujeto y el objeto, pertenece al lado de la materia. La memoria pura, que manifiesta duración real, pertenece al lado del espíritu. Pero la memoria, como "síntesis del pasado y el presente con miras al futuro" [62] conjunta o une las sucesivas fases de la materia para utilizarlas y manifestarse a sí misma mediante las acciones, las cuales son la razón de que el alma esté unida con el cuerpo. En opinión de Bergson, el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, están unidos para la acción; y esta unión ha de entenderse no en términos espaciales,[63] sino en términos de duración.

Como ocurre con otros escritos de Bergson, la mayoría de los lectores de *Matière et mémoire* encuentran a menudo difícil comprender su sentido preciso. Y tienen su buen derecho a sospechar que, si no logran hallarlo, no es por culpa de ellos. Ahora bien, la posición general de Bergson puede resumirse así: El cuerpo es "un instrumento de la acción y sólo de la acción".[64] La percepción pura es acción virtual, por lo menos en el sentido de que destaca del campo de los objetos el objeto que interesa desde el punto de vista de la posible acción corpórea. "La acción virtual de las cosas sobre nuestro cuerpo y de nuestro cuerpo sobre las cosas es nuestra percepción misma." [65] Y el estado del cerebro corresponde exactamente a la percepción. Pero, de hecho, la percepción no es "percepción pura", sino que está enriquecida y es interpretada por la memoria, que, en sí

59. Ibid., p. 170.
60. Ibid., p. 325.
61. Ibid., p. 332.
62. Ibid., p. 294.
63. Éste dice ser el error del "dualismo ordinario" (ibid.).
64. Ibid., p. 299.
65. Ibid., p. 309.

misma, como "memoria pura", es "algo distinto de una función del cerebro".[66] La percepción, tal como realmente la experimentamos (o sea, impregnada de imágenes mnémicas), es, por lo tanto, un punto en el que el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, se interseccionan dinámicamente, con una orientación a la acción.[67] Y mientras que el elemento "percepción pura" corresponde exactamente al estado del cerebro o a los procesos cerebrales, no puede decirse lo mismo del elemento "memoria pura". El espíritu o la mente no es en sí una función del cerebro, ni un epifenómeno, pero, en cuanto orientado a la acción, depende del cuerpo, del instrumento de la acción; y la acción virtual, que prefigura o planifica y prepara la acción real, depende del cerebro. Una lesión del cerebro puede inhibir la acción; pero, en cambio, no debe pensarse que ninguna lesión destruya la mente o el espíritu en sí.[68]

5. En *Tiempo y voluntad libre* y en *Materia y memoria*, Bergson, tratando problemas particulares, introduce a los lectores a sus ideas del tiempo matemático o espacializado y de la duración pura; de la inteligencia analítica, dominada por el concepto de espacio, y por el de la intuición; de la materia como el campo del mecanismo, y del espíritu como la esfera de la libertad creativa; del hombre como agente más que como espectador, y de la inteligencia que sirve a las necesidades de la acción, aunque el hombre, por la intuición, es capaz de captar la naturaleza del devenir, tal como se manifiesta en su propia vida interior. En *La evolución creadora* expone estas ideas en un contexto más amplio. El año del nacimiento de Bergson, 1859, fue también el de la publicación de *El origen de las especies*. Pero aunque la teoría de la evolución en general penetraba todo su pensamiento, Bergson se sentía incapaz de aceptar cualquier interpretación mecanicista de ella, incluyendo el darwinismo. La teoría de la "selección natural", por ejemplo, en la que a través de variaciones casuales el organismo se va adaptando para sobrevivir, le parecía totalmente inadecuada. En el proceso de la evolución podemos ver un auge de la complejidad. Ahora bien, la mayor complejidad implica mayor riesgo. Si el valor sobrevivencia fuese el único factor, cabría esperar que la evolución se detuviese en los más simples tipos de organismo. En cuanto a las variaciones ocasionales o fortuitas, si ocurriesen en una parte de un todo (por ejemplo en el ojo), podrían impedir el funcionamiento de este todo. Para que el todo funcione bien ha de haber coordinación o coadaptación; y atribuir ésta simplemente al "azar" es pedir demasiado a la credulidad. Al mismo tiempo, a Bergson le parecía inaceptable explicar la evolución en términos de finalidad, si la idea de finalidad hubiese que entenderla en el sentido de que el

66. Ibid., p. 315.

67. Según se dijo más arriba, la memoria es, para Bergson, el punto de intersección. Pero aquí estamos hablando de la percepción concreta y consciente, en la que están siempre presentes las imágenes mnémicas, no del concepto límite de la "percepción pura".

68. Bergson ve en esto no tanto una prueba de la inmortalidad cuanto la remoción de un importante obstáculo para creer en ella.

proceso evolutivo fuese simplemente el logro o la realización de un fin predeterminado. Pues este tipo de teoría eliminaba toda novedad y creatividad y en algunos aspectos importantes se asemejaba al mecanicismo. Claro que añadía la idea de un fin preconcebido o predeterminado; pero ni en el caso de una explicación mecanicista ni en el de una explicación teleológica [69] quedaba lugar alguno para la emergencia de lo nuevo.

En opinión de Bergson, la clave de la evolución de la vida en general hemos de buscarla en la vida interior del hombre. En nosotros mismos tenemos conciencia, o más bien podemos tenerla, de un ímpetu vital, un *élan vital*, que se manifiesta en la continuidad de nuestro propio devenir o duración. Por lo menos como hipótesis especulativa nos es lícito extrapolar esta idea y postular "un *ímpetu original* de vida, que va pasando de las semillas de una generación a las de la generación siguiente por conducto de los organismos desarrollados que forman el vínculo unitivo entre las generaciones seminales".[70] Este ímpetu es considerado por Bergson como la causa de las variaciones, al menos de las pasadas, que produjeron el cúmulo de las nuevas especies.[71] Su modo de obrar no debe tenerse por análogo al de los artífices mecánicos que juntan piezas ya preparadas para formar un todo, sino más bien como una acción organizadora,[72] que procede de un centro hacia fuera, efectuando la diferenciación en el mismo proceso. El *élan vital* tropieza con la resistencia de la materia inerte; y en su esfuerzo por vencer esta resistencia abre nuevas sendas. De hecho, es el choque de la "explosiva" actividad del ímpetu vital con la materia que se le resiste lo que origina el desarrollo de diferentes líneas y niveles de evolución. En su enérgico actuar creativo, el ímpetu vital trasciende la fase de organización que ha alcanzado. Por eso Bergson compara el movimiento evolutivo con el fragmentarse de una bomba al explotar, siempre que nos imaginemos que los fragmentos son ellos también otras tantas bombas que a su vez explotan.[73] Cuando el ímpetu vital organiza con éxito la materia a un cierto nivel, continúase dando el ímpetu a ese nivel en las series de individuos, miembros de la especie en cuestión. Pero la energía creadora del *élan vital* no se agota a un nivel determinado, sino que se sigue expresando nuevamente.

Según Bergson, la evolución avanza en tres direcciones principales: la de la vida de la planta, la de la vida instintiva y la de la vida inteligente o racional. Con esto no se niega que las diferentes formas de vida tengan un origen común

69. La expresión "una explicación teleológica" debe entenderse en el sentido de una explicación de la evolución que la represente como la progresiva realización de un plan preconcebido, como la ejecución de un designio perfectamente detallado. Bergson dista mucho de negar que hay en lo orgánico una teleología inmanente. Ni excluye tampoco una teleología general que es compatible con la emergencia de lo nuevo.

70. *Creative Evolution*, p. 92. (Citas por la referida trad. inglesa.)

71. Ibid., p. 92.

72. Admite Bergson que el término "organización" sugiere el juntarse partes para formar un todo. Pero recalca que, en filosofía, se debe dar al término un sentido diferente del que suele dársele en los medios fabriles y en los científicos.

73. *Creative Evolution*, p. 103.

en organismos más primitivos y apenas diferenciados. Ni se pretende dar por supuesto que no tienen nada en común. Pero sí se quiere decir que no se han sucedido simplemente una a otra. Por ejemplo, la vida vegetativa o de la planta no ha sido sustituida por la vida animal. Bergson piensa, pues, que es más razonable considerar que los tres niveles siguen tres tendencias divergentes de una actividad que se ha dividido en el curso de su desarrollo, que no que sean tres grados sucesivos de una y la misma tendencia. El mundo de las plantas se caracteriza por el predominio de los rasgos de fijeza o estabilidad e insensibilidad, mientras que en el mundo de los animales hallamos la movilidad y la conciencia (en algún grado) como características predominantes. Además, en el mundo animal cabe distinguir entre las especies en que la vida intuitiva ha llegado a ser la característica dominante, que es el caso de insectos como las abejas y las hormigas, y las especies vertebradas en las que ha emergido y se ha desenvuelto la vida inteligente.

Lamenta Bergson tener que advertir que, para discutir debidamente su teoría de que la evolución sigue tres tendencias divergentes, es necesario hacer unas distinciones más tajantes que las que en la actualidad suelen hacerse. "Casi no hay ninguna manifestación de la vida que no contenga en un estado rudimentario, latente o virtual, las características esenciales de la mayoría de las demás manifestaciones. La diferencia está en las proporciones." [74] De ahí que al grupo haya que definirlo no por su simple posesión de ciertas características, sino más bien por su tendencia a acentuarlas. Por ejemplo, en la realidad de los hechos, la vida intuitiva y la vida inteligente se interpenetran en varios grados y proporciones. Mas no por eso difieren menos en especie, y es importante considerarlas por separado.

Tanto el instinto como la inteligencia los define Bergson refiriéndose a la fabricación y al empleo de instrumentos. El instinto es "una facultad de usar y construir instrumentos organizados",[75] es decir, instrumentos que son parte del mismo organismo. La inteligencia es "la facultad de hacer y emplear instrumentos no organizados",[76] esto es, instrumentos artificiales o utensilios. La actividad psíquica, en cuanto tal, tiende a actuar sobre el mundo material. Y puede hacerlo directa o indirectamente. Suponiendo, pues, que haya que hacer una elección, cabe decir que "el instinto y la inteligencia representan dos soluciones divergentes, igualmente elegantes, de un mismo problema".[77]

Por lo tanto, si al hombre se le considera históricamente, deberá presentársele, según Bergson, no como *homo sapiens* sino como *homo faber*, el hombre trabajador, fabricante o constructor de utensilios para actuar sobre su entorno material. Porque el hombre es inteligente, y "la inteligencia, considerada en lo que

74. Ibid., p. 112.
75. Ibid., p. 147.
76. Ibid., p. 147.
77. Ibid., p. 150.

parece ser su aplicación original, es la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular utensilios para hacer utensilios, y de variar su fabricación indefinidamente".[78]

Sea lo que fuere lo que la inteligencia haya llegado a ser en el curso de la historia humana y del progreso científico del hombre, su rasgo esencial es su orientación práctica. Está, como el instinto, al servicio de la vida.

Puesto que el intelecto humano está orientado originariamente a construir, a actuar sobre el entorno material del hombre por medio de los instrumentos que crea, se interesa primero y ante todo por los cuerpos inorgánicos, por objetos físicos externos a los demás objetos físicos y distintos de ellos, y, en tales objetos, por las partes consideradas en cuanto tales, clara y distintamente. En otras palabras, el entendimiento humano tiene por objeto principal suyo lo que es discontinuo y estable o inmóvil; y tiene el poder de reducir un objeto a sus elementos constitutivos y de volver a juntar estos elementos. Naturalmente puede interesarse también por los organismos vivos, pero tiende a tratarlos del mismo modo que a los objetos inorgánicos. El científico, por ejemplo, reducirá el ser vivo a sus componentes físicos y químicos y tratará de reconstruirlo teóricamente a partir de esos elementos. Para decirlo en forma negativa, "el entendimiento se caracteriza por una incapacidad natural para comprender la vida".[79] No puede captar el devenir, la continuidad y la duración pura en cuanto tales. Trata de encajar a la fuerza lo continuo en sus propios casilleros o categorías, introduciendo claras y tajantes distinciones conceptuales que son inadecuadas al objeto. Es incapaz de pensar la duración pura sin transformarla en un concepto espacializado, geométrico, del tiempo. Toma, por así decirlo, una serie de fotografías estáticas de un movimiento creativo continuo, que elude tal tipo de captación. En fin, el intelecto, aunque admirablemente adaptado para la acción y para hacer posible el control del medio ambiente (y el del hombre mismo en la medida en que éste puede convertirse en objeto científico), no está dotado para captar el movimiento de la evolución, de la vida, "la continuidad de un cambio que es movilidad pura".[80] Divide el continuo devenir en una serie de estados inmóviles. Más aún, como el entendimiento analítico procura reducir el devenir a unos elementos dados y reconstituirlo a partir de esos elementos, no puede admitir la creación de algo nuevo e imprevisible. El movimiento de la evolución, la actividad creatriz del *élan vital*, se representa o bien como un proceso mecánico o bien como la progresiva realización de un plan preconcebido. En ninguno de los dos casos queda lugar para la creatividad.

Si suponemos, con Bergson, que la evolución es la actividad creatriz de un

78. Ibid., p. 146.
79. Ibid., p. 174.
80. Ibid., p. 171.
81. Según Bergson, el impulso vital no crea en realidad materia, sino que estalla creativamente a través de la materia y sirviéndose de ella.

impulso vital que utiliza y, por así decirlo, eleva a la materia en su continuo movimiento ascendente,[81] y si, como Bergson asegura, el intelecto humano o la inteligencia es incapaz de captar este movimiento tal como en realidad es, síguese de aquí que el intelecto es incapaz de entender la realidad o que, por lo menos, sólo puede aprehenderla distorsionándola y caricaturizándola. Bergson dista, pues, mucho de sostener que la función primordial del intelecto sea conocer la Realidad, con mayúscula, y que sus funciones de análisis científico y de invención tecnológica sean secundarias o incluso aplicaciones de inferior grado. Por el contrario, el intelecto se ha desarrollado ante todo para la acción y para lograr el control práctico del medio ambiente, y sus usos lógico y científico le son connaturales, mientras que para lo que no está dotado por la naturaleza es para captar la Realidad. El hombre, como ya se notó antes, es *homo faber* más que *homo sapiens*, al menos en lo que concierne a su naturaleza originaria.

Puestas así las cosas, surge obvia la pregunta de si nos es posible conocer de algún modo la naturaleza de la realidad, es decir, la realidad tal como es en sí. Pues ¿qué otros medios tenemos de conocer sino el intelecto? El instinto podrá estar más próximo a la vida. Quizá sea, como asegura Bergson, una prolongación de la vida. Pero el instinto no es reflexivo. Volver al instinto sería abandonar la esfera de lo que ordinariamente suele llamarse conocimiento. Por lo tanto, si el pensamiento conceptual es incapaz de captar la verdadera naturaleza de lo real, del devenir creativo, parece seguirse que nunca podremos conocerlo y que estamos condenados a vivir contentándonos simplemente con nuestras propias representaciones ficticias de la realidad.

Ni que decir tiene que Bergson se hace también una pregunta así, y trata de responderla. De hecho, la línea principal de su pensamiento es deducible de lo que ya queda expuesto. Pero en *L'évolution créatrice* aparece dentro del amplio contexto de la teoría de la evolución y conectada con la idea de las direcciones o tendencias divergentes del proceso evolutivo. La inteligencia se interesa por la materia, y "mediante la ciencia, que es su obra, nos irá revelando cada vez más por completo el arcano de las operaciones físicas".[82] Pero sólo puede captar la vida traduciéndola en términos de inercia. El instinto está orientado hacia la vida, pero carece de conciencia reflexiva. Sin embargo, si el instinto, que es una prolongación de la vida misma,[83] pudiera ampliar su objeto y reflexionar también sobre sí, "nos daría la clave de las operaciones vitales".[84] Y esta idea se verifica en la intuición, la cual "es instinto que ha llegado a hacerse desinteresado, consciente de sí, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ampliarlo indefinidamente".[85] La intuición presupone el desarrollo de la inteligencia. Sin este desarrollo, el instinto habría permanecido fijado a los objetos de interés práctico,

82. *Creative Evolution*, p. 186.
83. Bergson describe el instinto como "simpatía" (cf. ibid., p. 186).
84. Ibid., p. 186.
85. Ibid., p. 186.

atendiendo sólo a los movimientos físicos. En otras palabras, la intuición presupone la emergencia de la conciencia reflexiva, que después se divide en inteligencia e intuición, correspondiendo respectivamente a la materia y a la vida. "Este desdoblamiento de la conciencia está, pues, relacionado con la doble forma de lo real, y la teoría del conocimiento debe depender de la metafísica." [86]

Supongamos con Bergson que la inteligencia está orientada a la materia y la intuición a la vida. Supongamos también que la inteligencia desarrollada crea las ciencias naturales. La implicación obvia es que la filosofía, puesto que trata de la vida, se basa en la intuición. En efecto, Bergson nos dice que, si pudiera prolongarse la intuición más allá de unos pocos instantes, los filósofos estarían todos de acuerdo.[87] Pero la lástima es que la intuición no se puede prolongar tanto como para hacer desaparecer inmediatamente los sistemas de filosofía rivales. En la práctica, ha de haber intercambio entre intuición e inteligencia. La inteligencia tiene que aplicarse al contenido de la intuición; y lo que la inteligencia haga de este contenido ha de ser contrastado y corregido por referencia a la intuición. Tenemos que funcionar, por así decirlo, con los instrumentos de que disponemos; y la filosofía difícilmente puede alcanzar el grado de pureza que alcanza la ciencia positiva en la medida en que ésta se libera de los supuestos y los prejuicios metafísicos. Ahora bien, sin la intuición la filosofía es ciega.

Bergson empleaba la intuición de nuestra propia libertad, de nuestra propia actividad creadora libre, como una clave para penetrar la naturaleza del universo. "El universo no está hecho, sino que se está haciendo de continuo." [88] Más precisamente, hay hacer y deshacer. Bergson emplea la metáfora de un chorro de vapor que sale a alta presión de una caldera, y que al condensarse vuelve a caer en forma de gotas. "Así, de un inmenso depósito de vida deben de estar saltando incesantes chorros, cada uno de los cuales, al recaer, es un mundo." [89] La materia representa la recaída, el proceso del deshacerse, de la degradación, mientras que el movimiento de la vida en el mundo representa lo que queda del impulso ascensional en el movimiento invertido. La creación de las especies vivientes se debe a la actividad creativa de la vida; pero, desde otro punto de vista, las especies en su autoperpetuarse representan un recaer, una degradación. "Materia o espíritu, la realidad se nos ha aparecido como un perpetuo devenir. Se hace o deshace a sí misma, pero nunca es algo (simplemente) ya hecho." [90]

¿Cómo justifica Bergson —podemos preguntar— tal extrapolación de la experiencia que en nosotros mismos tenemos de una libre actividad creadora? ¿O acaso pretende que podemos intuir el devenir en general, el *élan vital* cós-

86. Ibid., p. 188.
87. Ibid., p. 252.
88. Ibid., p. 255.
89. Ibid., p. 261.
90. Ibid., p. 287.

mico? En su *Introducción a la metafísica* formula él esta cuestión: "Si la metafísica ha de proceder por intuición, si la intuición tiene por objeto la movilidad de la duración, y si la duración es en esencia psicológica, ¿no estaremos encerrando al filósofo en la exclusiva contemplación de sí mismo?" [91] Responde Bergson que la coincidencia, en la intuición, con nuestra propia duración nos pone en contacto con una continuidad total de duraciones y, así, nos capacita para trascendernos. Pero, al parecer, esto sólo puede ocurrir si la experiencia de nuestra propia duración es una intuición de la actividad creatriz del impulso vital cósmico. Es lo que parece dar por supuesto Bergson cuando se refiere a una "coincidencia de la conciencia humana con el principio viviente del que dimana", un "contacto con el esfuerzo creativo".[92] En otro sitio afirma que "la materia y la vida que llenan el mundo están también en nosotros; las fuerzas que operan en todas las cosas las sentimos en nosotros mismos; sea cual fuere la esencia íntima de aquello que es y de aquello que se está haciendo, nosotros participamos en ello".[93] Así que, presumiblemente, es nuestra participación en el *élan vital* o su operación en nosotros lo que capacita a Bergson para basar una teoría filosófica general en una intuición que, en primera instancia, es intuición de la duración en el hombre mismo.

El concepto del *élan vital* tiene algún parecido, de todos modos, con aquel del alma del mundo que encontrábamos en la filosofía antigua y en algunos filósofos modernos tales como Schelling. Bergson habla también del impulso vital como "supra-conciencia" [94] y lo compara a un cohete cuyos extinguidos fragmentos caen como materia. Además, emplea la palabra "Dios", describiendo a Dios como "un continuo surgimiento" [95] o de manera más convencional como "incesante vida, acción y libertad".[96] En *La evolución creadora*, el concepto de Dios es introducido simplemente en el contexto de la teoría evolucionaria, significando un inmanente impulso vital cósmico que no es creador en el sentido tradicional judeocristiano, sino que usa la materia como el instrumento para la creación de nuevas formas de vida. Pero las ideas de Bergson acerca de Dios y la religión será mucho mejor dejarlas para el capítulo siguiente, donde examinaremos su obra relativa al tema.

Nos hemos referido ya a la falta de precisión lingüística de Bergson. Pero si el pensamiento conceptual es incapaz de aprehender la realidad tal como ésta es en sí, difícilmente podemos esperar un alto grado de precisión. "Las comparaciones y las metáforas sugerirán aquí lo que uno no logra expresar [...]. Tan pronto como empezamos a tratar del mundo espiritual, la imagen, aunque con

91. *La pensée et le mouvant*, p. 233.
92. *Creative Evolution*, p. 391. Bergson está hablando de la intuición, que, según él, es la base de la filosofía y capacita al filósofo para habérselas con el devenir en general.
93. *La pensée et le mouvant*, p. 157.
94. *Creative Evolution*, p. 275.
95. Ibid., p. 262.
96. Ibid., p. 262.

ella sólo se intente sugerir, puede darnos la visión directa, mientras que el término abstracto, que es de origen espacial y que pretende expresar, nos deja la mayoría de las veces entregados a la metáfora." [97] Como, en vista de las premisas de Bergson, no parece que quede gran cosa de provecho que decir sobre esta materia, pasaré a advertir que en este capítulo no me he propuesto determinar las influencias que recibió el pensamiento de Bergson. Poco puede dudarse, por ejemplo, de que le influyó la concepción de Ravaisson acerca del movimiento inverso de la materia y del mecanismo como una especie de recaída de la libertad en el hábito. Pero aunque Bergson se refiere a varios filósofos eminentes del pasado, tales como Platón, Aristóteles, Spinoza, Leibniz y Kant, y entre los modernos a Herbert Spencer y a algunos científicos y psicólogos, hace muy pocas referencias a sus predecesores inmediatos. Reconoció tener alguna deuda para con Plotino, Maine de Biran y Ravaisson; pero aunque es demostrable, a pesar de sus negativas al respecto, que probablemente había leído artículos y libros de más de un predecesor inmediato y de algún contemporáneo,[98] no se sigue necesariamente que tomara, sin más, de ellos la idea en cuestión. Las disputas sobre su originalidad o falta de tal se prestan a ser, de suyo, inconclusivas. Ni tiene el asunto mayor importancia. Dondequiera que se originasen, las ideas que se apropió Bergson forman ya parte de su filosofía.

97. *La pensée et le mouvant*, p. 52.

98. Aunque Bergson no fue de hecho alumno de Lachelier, cuando era todavía estudiante leyó el libro de éste sobre la inducción, y le gustaba considerar a Lachelier como uno de sus maestros.

Capítulo X

HENRI BERGSON (II)

Observaciones introductorias. — La moral cerrada. — La moral abierta; interpretación de ambas. — La religión estática como defensa contra el disolvente poder de la inteligencia. — Religión dinámica y misticismo. — Comentarios.

1. En el último capítulo hemos expuesto el procedimiento general de Bergson, su modo de tratar las cosas, refiriéndonos a *Tiempo y voluntad libre, Materia y memoria* y *La evolución creadora.* Selecciona él ciertos conjuntos de datos empíricos que le interesan o le llaman más la atención y trata de interpretarlos en términos de algunas hipótesis coordinantes o de algún concepto básico. Por ejemplo, si los datos inmediatos de la conciencia sugieren que la mente trasciende la materia, mientras que la investigación científica parece apuntar en la dirección del epifenomenismo, la cuestión de la relación entre la mente o el espíritu y la materia (o entre el alma y el cuerpo) se presenta una vez más y reclama el despliegue de una teoría que compagine ambas series de datos. Pero mientras Bergson está con frecuencia seguro de que una determinada teoría es inadecuada o errónea, no es propenso en cambio a proclamar dogmáticamente sus propias teorías como si fuesen la verdad última y definitivamente probada. Lo que hace es mostrarnos un cuadro que, en su opinión, representa mejor que otros el panorama, y trata entonces de convencernos con argumentos persuasivos de que su pintura es, efectivamente, la mejor; pero a menudo manifiesta tener conciencia del carácter especulativo y exploratorio de sus hipótesis explicativas.

En su última obra de más vuelos, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, sigue Bergson su procedimiento acostumbrado tomando por punto de partida datos empíricos que están en relación con la vida moral y religiosa del hombre. En el campo de la moral, por ejemplo, ve que hay hechos que muestran que se dan conexiones entre códigos de conducta y algunas sociedades concretas. Al mismo tiempo, ve el papel que juegan en el desarrollo de las ideas y de las con-

vicciones éticas ciertos individuos que se han destacado por encima de los patrones generales de sus sociedades. Asimismo, en el área de la religión, considera Bergson los aspectos sociológicos de la religión y sus funciones sociales en la historia, sin dejar de tomar también en cuenta los niveles personales y más profundos de la conciencia religiosa. Para la información tocante a los datos empíricos confía en gran parte en los escritos de sociólogos como Durkheim y Lévy-Bruhl y, para lo que atañe a los aspectos místicos de la religión, se fía de escritores como Henri Delacroix y Evelyn Underhill. Pero la cosa es que su teoría de las *dos* fuentes de la moral y la religión está basada en su convencimiento de que pueden distinguirse conjuntos de datos empíricos que resultan inexplicables como no sea por medio de una teoría o una explicación compleja de este tipo.

Bergson no comienza su tratamiento de la moral formulando explícitamente ciertos problemas o cuestiones, sino que la naturaleza de sus cuestionamientos emerge con más o menos claridad de su reflexión sobre los datos. Un modo de formular su problema sería preguntar: ¿Qué parte desempeña la razón en la moral? Sin duda que a la razón ha de asignársele algún papel; pero éste no consiste en el de ser una fuente. Bergson opina que son dos las fuentes de la moral, una infra-racional y otra supra-racional. Dado como trata el instinto, la inteligencia y la intuición en *La evolución creadora*, era de esperar esta tesis. En otras palabras, las convicciones que Bergson tiene ya formadas influyen ciertamente (como no podía ser menos) en sus reflexiones sobre los datos pertinentes a la vida moral y religiosa del hombre. A la vez, sus ideas religiosas aparecen en *Las dos fuentes* bastante más desarrolladas que cuanto lo habían sido en *La evolución creadora.* En fin, la concepción general bergsoniana, según queda dicho, emerge o es construida a partir de una serie de investigaciones particulares o líneas de pensamiento que están conectadas entre sí por la continua presencia de ciertos conceptos clave, tales como los de duración, devenir, creatividad e intuición.

2. Bergson inicia su tratamiento de la moral reflexionando sobre el sentido humano de obligación. Dista mucho de estar de acuerdo con Kant en cuanto a que la moral se derive de la razón práctica. Tampoco está dispuesto a otorgar al concepto de obligación la posición preeminente que ocupa en la ética kantiana. Al mismo tiempo, Bergson reconoce desde luego que el sentido de la obligación es un rasgo prominente de la conciencia moral. Además, concuerda con Kant en que la obligación presupone la libertad. "Un ser no se siente obligado si no es libre, y toda obligación, en sí misma, implica libertad." [1] No es posible desobedecer a las leyes de la naturaleza. Pues éstas son declaraciones del proceder real de los seres; y si encontramos que algunos seres actúan contra una supuesta ley, reformulamos la ley de tal modo que cubra las excepciones. En cambio, sí que es muy posible desobedecer una ley o regla moral. Porque en este caso no se da necesidad, sino obligación. Cuando se habla de obediencia a las

1. *The Two Sources*, p. 19. (Citas por la referida trad. inglesa.)

leyes de la naturaleza, no hay que tomarlo a la letra; pues tales leyes no son prescriptivas sino descriptivas.[2] En cambio, la obediencia y la desobediencia a las prescripciones morales son fenómenos corrientes.

La cuestión que Bergson plantea es la de la causa o la fuente de la obligación. Y la respuesta que da es que su fuente es la sociedad. Vale decir, que obligación significa presión social. La voz del deber no es algo imperioso, algo que venga de otro mundo; es la voz de la sociedad. El imperativo social pesa sobre el individuo en cuanto tal. Por eso se siente él obligado. Pero el individuo humano es también miembro de la sociedad. De ahí que durante mucho tiempo observemos las reglas sociales sin reflexión y sin experimentar en nosotros ninguna resistencia. Sólo al experimentar tal resistencia somos de hecho conscientes de un sentido de la obligación. Y como estos casos son infrecuentes en comparación con el número de veces que obedecemos más bien de un modo automático, es erróneo interpretar la vida moral en términos de un hacerse violencia, un vencer la inclinación, y así sucesivamente. Teniendo el hombre, como tiene, su "yo social", su aspecto sociable, es generalmente proclive a adaptarse a la presión social. "Cada uno de nosotros pertenece a la sociedad tanto como se pertenece a sí mismo." [3] Cuanto más ahondamos en la personalidad, más inconmensurable resulta. Pero lo que es evidente es que en la superficie de la vida, donde principalmente moramos, hay una solidaridad social que nos inclina a adaptarnos sin resistencia a las presiones sociales.

Bergson se toma la molestia de argüir que este tipo de visión no implica que el individuo que viviese solo no tendría conciencia de deberes, sentido de obligación. Pues dondequiera que vaya, hasta en una isla desierta, el hombre lleva consigo su "ego social". Está aún unido en espíritu a la sociedad, que sigue hablándole en su pensamiento y en su lenguaje, los cuales han sido formados por la sociedad. "Generalmente, el veredicto de la conciencia es el que sería dado por el ego social." [4]

Aquí podemos hacer nosotros dos preguntas. Primera: ¿Qué es lo que entiende Bergson por "sociedad"? Y segunda: ¿Qué entiende por "obligación"? A la primera se responde muy fácilmente: por sociedad entiende Bergson, en el contexto, cualquier "sociedad cerrada", según él se expresa. Puede ser una tribu primitiva o un Estado moderno. Con tal que sea una sociedad concreta que tenga conciencia de sí como *tal* sociedad, distinta de otros grupos sociales, es, en la terminología de Bergson, una sociedad cerrada. Y de la sociedad así entendida es de donde emana la obligación; y la función de la presión social, que da origen al sentido de obligación en los individuos miembros de la sociedad, es mantener la cohesión y la vida de esa sociedad.

2. No pensaba Bergson que las leyes de la naturaleza fuesen necesitantes en un sentido absoluto. En cambio, el científico no hablaría de una ley de la naturaleza a no ser que la concibiera ejemplificada en todos y cada uno de los miembros de una clase de fenómenos.

3. *The Two Sources*, p. 6.

4. Ibid., p. 8.

A la segunda pregunta es más difícil responder. A veces parece que Bergson entiende por obligación el sentido o sentimiento de obligación. Cabe decir que, para él, un hecho empírico como es la presión social constituye la causa de un sentimiento específicamente ético. Pero otras veces habla como si la conciencia de la obligación fuese el mismo caer en la cuenta de la presión social. En cuyo caso, parece identificarse la obligación con un hecho empírico no moral. Para mayor complicación del asunto, Bergson introduce la idea de la esencia de la presión social, que describe también como la totalidad de la obligación, y la define como "el extracto concentrado, la quintaesencia de los mil hábitos especiales que hemos contraído de obedecer a las mil demandas particulares de la vida social".[5] Quizá lo natural sea entender que esto se refiere a una generalización hecha a partir de obligaciones particulares, con lo que "la totalidad de la obligación sería lógicamente posterior a las obligaciones particulares". Pero esta interpretación cuesta mucho aceptarla. Pues la totalidad de la obligación es descrita también como "el hábito de contraer hábitos"; [6] y aunque se diga que es la suma de los hábitos, es también la necesidad de contraer hábitos y una condición necesaria para la existencia de sociedades. En cuyo caso cabe presumir que es lógicamente anterior a las reglas sociales.

Pero aunque Bergson emplea el término "obligación" de un modo lamentablemente impreciso, es decir, en varios sentidos, lo que en cualquier caso está claro es que, para él, la causa eficiente de la obligación es la presión ejercida sobre sus miembros por una sociedad cerrada, y que su causa final es el mantenimiento de la cohesión y la vida de la sociedad. Así que la obligación es algo relativo a la sociedad cerrada y tiene una función social. Además, su origen es infraintelectual. En sociedades tales como las de las abejas y las hormigas, la cohesión social y el servicio a la comunidad corren a cargo del instinto. Pero imaginándonos que la abeja o la hormiga se hicieran conscientes y capaces de reflexión intelectual, podríamos figurárnoslas preguntándose por qué habrían de seguir actuando instintivamente como lo han hecho hasta ahora. Cabría ver aquí un caso de presión social que se haría sentir mediante el yo social del insecto, siendo la conciencia de tal presión un sentido de obligación. Por lo tanto, si personificamos a la naturaleza, como Bergson tiende a hacerlo, puede decirse que la presión social y la obligación son los medios empleados por la naturaleza para asegurar la cohesión y conservación de la sociedad cuando emerge el hombre en el proceso de la evolución creadora. La moral de la obligación es, pues, de origen infraintelectual, en el sentido de que es la forma que adopta en la sociedad humana la actividad instintiva de los miembros de las sociedades infrahumanas.

La cohesión de una sociedad no queda permanentemente asegurada, como es obvio, por la simple presión para que se observen unas reglas que serían clasificadas como reglas morales entre los miembros de una sociedad avanzada, acos-

5. Ibid., p. 13.
6. Ibid., p. 17.

tumbrados a distinguir entre convencionalismos sociales y normas éticas. Una sociedad primitiva, si se la considera desde un punto de vista, hace extensivo el alcance de la obligación moral a reglas de conducta que nosotros probablemente no clasificaríamos como normas morales. Conforme se amplía la experiencia y progresa la civilización, la razón humana empieza a distinguir entre las reglas de conducta que todavía siguen siendo necesarias o auténticamente útiles para la sociedad y aquellas otras que ya no son necesarias o útiles. Empieza también a distinguir entre las reglas que se ve que son imprescindibles para la cohesión y la conservación de cualquier sociedad tolerable y los convencionalismos que difieren de una sociedad a otra. Además, cuando un código de conducta tradicional ha sido alguna vez puesto radicalmente en cuestión por la inteligencia humana, la mente suele buscar razones que apoyen ese código. La razón tiene, por consiguiente, mucho que hacer en el campo ético. Pero esto no quita que la ética de la obligación sea, de suyo, de origen infraintelectual. La razón no la origina, sino que empieza a operar sobre lo que ya hay, clarificando, discriminando, poniendo en orden y defendiendo.

3. La moral de la obligación, propia de la sociedad cerrada, no abarca todo el campo de la moral según lo considera Bergson. Cae bien él en la cuenta de que el idealismo moral de quienes han incorporado a sus propias vidas valores y patrones más altos y de más universal efecto que los códigos éticos ordinarios en las sociedades a que pertenecen no se puede explicar con facilidad en términos de presión social de un grupo cerrado. De ahí que afirme la existencia de un segundo tipo de moral que difiere en especie de la moral de la obligación y que se caracteriza por el llamamiento y la aspiración, siendo propia del hombre en cuanto hombre o de la sociedad ideal de todos los seres humanos más bien que del grupo cerrado en cualquiera de sus formas. Considérese, por ejemplo, un personaje histórico que no sólo proclama el ideal del amor universal sino que también lo incorpora a su propia personalidad y vida. El ideal, así asumido, actúa por atracción y llamamiento y no por presión social; y quienes responden al ideal son atraídos por el ejemplo más bien que impelidos por el sentido de la obligación que expresa la presión de un grupo cerrado.

Esta moral abierta y dinámica [7] es, para Bergson, de origen supra-racional. La moral de la obligación tiene, según hemos visto, un origen infraintelectual, siendo el análogo, al nivel humano, de la constante e indefectible presión del instinto en las sociedades infrahumanas. Pero la moral abierta se origina en un contacto entre los grandes idealistas y profetas morales y la fuente creadora de la vida misma. Es, en efecto, el resultado de una unión mística con Dios, que se expresa en el amor universal. "Las almas místicas son las que han arrastrado y continúan arrastrando tras sí a las sociedades civilizadas." [8]

7. "Abierta", en el sentido de que es esencialmente universal, aspirando a unir a todos los seres humanos; "dinámica" porque se esfuerza en cambiar la sociedad y no sólo en conservarla tal cual es.
8. *The Two Sources*, p. 68.

Hay una inclinación natural a pensar que todo es cuestión de grado, y que el amor a la tribu puede convertirse en amor a la nación y éste en amor a todos los hombres. Pero Bergson no admite semejante cosa. Las morales cerrada y abierta difieren, según él, en especie y no sólo en grado. Aunque la moral abierta implica, de hecho, el ideal del amor universal, se caracteriza esencialmente no tanto por su contenido (que, tomado en sí mismo, podría ser lógicamente una extensión del contenido de la moral cerrada) cuanto por un impulso vital en la voluntad que es del todo diferente de la presión social u obligación. Este ímpetu o impulso vital, descrito también por Bergson como "emoción", es de origen supra-racional. En términos de la teoría de la evolución, expresa el movimiento creativo de la vida ascendente, mientras que la moral cerrada representa más bien un cierto depósito fijo de este movimiento.

Como Bergson insiste en la diferencia entre los dos tipos de moral, los trata, naturalmente, uno después de otro. Pero aunque piensa que la sociedad humana primitiva estuvo dominada por la mentalidad cerrada, reconoce desde luego que, en la sociedad actual, los dos tipos no sólo coexisten sino que se interpenetran. Podemos ver, por ejemplo, cómo se manifiestan ambos tipos en una nación cristiana. Lo mismo que cabe considerar por separado la memoria pura y la percepción pura, aunque en la percepción concreta se interpenetran, así también podemos y debemos distribuir y considerar separadamente las morales cerrada y abierta, aunque en nuestro mundo actual coexistan y se mezclen.

En el unirse los dos tipos de moral es un factor importante la razón o inteligencia humana. Tanto el enfoque infraintelectual de la presión social como el llamamiento supra-intelectual son proyectados, por así decirlo, al plano de la razón en la forma de representaciones o ideas. La razón, actuando como intermediaria, tiende a introducir universalidad en la moral cerrada y obligación en la moral abierta. Los ideales presentados por la moral abierta sólo llegan a hacerse efectivos en la sociedad en tanto en cuanto son interpretados por la razón y armonizados con la moral de la obligación, mientras que la moral cerrada recibe de la moral abierta un influjo de vida. Así pues, en su actual forma concreta la moral incluye tanto "un sistema de *órdenes* dictadas por *impersonales* exigencias sociales como un grupo de *llamamientos* hechos a la conciencia de cada uno de nosotros por las *personas* que representan lo mejor que hay en la humanidad".[9]

Aunque las morales cerrada y abierta se mezclan la una con la otra, sigue habiendo una tensión entre ellas. La moral abierta trata de infundir nueva vida y de introducir nuevos puntos de vista en la moral cerrada, pero ésta tiende a echar abajo, digámoslo así, a aquélla, convirtiendo lo que es esencialmente llamamiento y aspiración en un código fijo y minimizando o destrozando los ideales. Sin embargo, puede considerarse posible el avance moral del hombre. En el capítulo último de *Las dos fuentes* observa Bergson que la tecnología moderna ha

9. Ibid., p. 68.

posibilitado la unificación del hombre en una sociedad. Claro que podría llegarse a tal unificación por el triunfo de un imperialismo que representaría simplemente la mentalidad cerrada a gran escala. Pero también podemos imaginarnos una sociedad verdaderamente humana en la que el factor unitivo fuese la libre respuesta del hombre a los más altos ideales y no la fuerza bruta y el poder tiránico de un imperialismo mundial. En tal sociedad la obligación no desaparecería, pero sería transformada por la respuesta del hombre a ideales que son, en definitiva, la expresión de un influjo de vida divina tal como se lo transmiten a la sociedad las personas que se han abierto a la vida divina.

4. Ya hemos tenido ocasión de referirnos a un tema religioso, el del misticismo, en relación con la moral abierta. Pero Bergson distingue, como era de esperar, entre dos tipos de religión, calificándolos respectivamente de estático y dinámico. Corresponden a los dos tipos de moral, siendo de origen infraintelectual la religión estática y supraintelectual la dinámica.

Imaginémonos, una vez más, que a una abeja o a una hormiga se la dota de pronto de inteligencia y conciencia de sí. Naturalmente, el insecto tenderá a actuar en su propio interés privado en vez de seguir sirviendo a la comunidad. En otras palabras, la inteligencia, desde el momento en que emerge en el curso de la evolución, es un poder potencialmente disolvente respecto al mantenimiento de la cohesión social. La razón es crítica y cuestionadora; capacita al hombre para usar su iniciativa y, con ello, pone en peligro la unidad y la disciplina sociales.[10] Sin embargo, la naturaleza no se queda sin saber qué hacer. Pónese entonces en funcionamiento lo que Bergson llama la facultad mitificadora, y aparece la deidad protectora de la tribu o de la ciudad "prohibiendo, amenazando, castigando".[11] En la sociedad primitiva, la moral y la costumbre se identifican, y la esfera de la religión coincide con la del uso social. Los dioses protegen la estructura de lo consuetudinario imponiendo la observancia de las costumbres y castigando la desobediencia aun en el caso de que la infracción no sea conocida por los demás hombres.

Por otro lado, aunque el impulso vital aparta de los animales la imagen de la muerte y no hay razón para suponer que un animal pueda tener nunca noción de la inevitabilidad de su propia muerte, el hombre sí que es capaz de concebir que él morirá, en realidad, inevitablemente. ¿Qué es lo que hace aquí la naturaleza? "A la idea de que la muerte es inevitable le opone la imagen de la continuación de la vida después de la muerte; esta imagen, introducida por la naturaleza en el campo de la inteligencia, vuelve a poner las cosas en orden." [12] La na-

10. Observa Bergson que aunque la razón puede convencer a una persona de que promoviendo la felicidad de los demás promueve la suya propia, ha costado siglos de cultura producir un J. St. Mill, y éste "no ha convencido a todos los filósofos: cuánto menos a la gran masa de la humanidad" (ibid., p. 101).

11. Ibid., p. 101. Se ocupa también Bergson del tabú y de la magia; pero nosotros no podemos detenernos aquí a examinar con él estas cuestiones. Limitaremos nuestras notas a lo que dice del politeísmo.

12. Ibid., p. 109. Advierte Bergson que él no niega la inmortalidad en cuanto tal, pero sostiene que la imagen que tiene el primitivo de la vida de ultratumba es "alucinatoria".

turaleza alcanza así dos fines: el de proteger al individuo contra el deprimente pensamiento de la inevitabilidad de la muerte, y el de proteger a la sociedad. Porque una sociedad primitiva necesita la presencia y la permanente autoridad de los antepasados.

Además, como el hombre primitivo es extremadamente limitado en cuanto a su poder de influir sobre el medio ambiente y controlarlo, y como constantemente se ve forzado a reconocer lo mucho que dista de lograr con sus acciones los resultados apetecidos, la naturaleza o el impulso vital hace aparecer en él la imagen de unas potencias amigas a las que crea interesadas en ayudarle y a las que pueda elevar preces.[13]

En general, pues, la religión estática es definible como "una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que en el ejercicio de la inteligencia pudiera haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad".[14] Vincula al hombre con la vida y al individuo con la sociedad por medio de mitos. Se la encuentra ante todo, de una forma u otra, entre los primitivos; pero de esto no se sigue, naturalmente, que cese con el hombre primitivo. Por el contrario, ha seguido floreciendo. Ahora bien, decir esto equivale a decir que la mentalidad primitiva ha sobrevivido en la civilización. Lo cierto es que todavía sobrevive, aunque el desarrollo de la ciencia natural ha contribuido, sin duda, poderosamente al descrédito de los mitos religiosos. Bergson opina que, si en una guerra moderna ambas partes contendientes se muestran confiadas en tener a Dios de su lado, se está manifestando con ello la mentalidad propia de la religión estática. Pues aunque ambas partes hagan profesión de invocar al mismo Dios, al Dios de toda la humanidad, cada una de ellas tiende a tratarlo, en la práctica, como a una deidad nacional. También la persecución religiosa era una expresión de la mentalidad primitiva y de la religión estática. Pues se tomaba por criterio de la verdad de algo el que tal algo fuese creencia universal de una sociedad. De ahí que a la increencia no pudiera vérsela con ecuanimidad. Se consideraba que la creencia común era un ingrediente necesario de la solidaridad o cohesión social.

5. En cuanto a la religión dinámica, su esencia es el misticismo, cuyo resultado último es "un contacto y, por consiguiente, una parcial coincidencia con el esfuerzo creativo del que es manifestación la vida. El esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo. El gran místico es un individuo que trasciende los límites asignados a la especie por su naturaleza material y continúa así y prolonga la acción divina. Tal es nuestra definición".[15] Para Bergson, por lo tanto, el misticismo completo no quiere decir sólo un movimiento hacia arriba y hacia dentro

13. Añade Bergson que una consecuencia lógica del creer en potencias amigas es el creer también en potencias enemigas, adversas o antagónicas. Pero, según él, esta segunda creencia es derivativa e incluso una degeneración, pues el impulso vital es optimista (ibid., p. 117).

14. Ibid., p. 175.

15. Ibid., p. 188.

que culmina en un contacto con la vida divina, sino también un movimiento complementario hacia abajo o hacia fuera, por el que, a través del místico, se le comunica a la humanidad un nuevo impulso de la vida divina. En otras palabras, Bergson concibe lo que llama él "misticismo completo" como algo que produce actividad en el mundo. Y, en cambio, al misticismo consistente sólo en apartarse de este mundo para centrarse en Dios, o cuyo resultado sea una captación intelectual de la unidad de todas las cosas, matizada de simpatía o de compasión pero no de actividad dinámica, lo considera él incompleto. Y encuentra que un misticismo así está representado especial aunque no exclusivamente por los místicos del Oriente, mientras que "el misticismo completo es, en efecto, el de los grandes místicos cristianos".[16]

No podemos detenernos a discutir aquí las opiniones de Bergson sobre los misticismos oriental y occidental. Pero hay uno o dos puntos que merecen notarse. En primer lugar, Bergson plantea la cuestión de si el misticismo nos proporciona un modo experimental de resolver los problemas de la existencia y la naturaleza de Dios. "Generalmente hablando, juzgamos que existe el objeto que es percibido o que puede ser percibido. Que es, pues, dado en una experiencia real o posible." [17] Bergson conoce bien las dificultades, o por lo menos algunas de las dificultades, que entraña el probar que una experiencia determinada sea una experiencia de *Dios.* Pero sugiere que la reflexión sobre el misticismo puede servir para confirmar una posición ya alcanzada. Es decir, establecida la verdad de la evolución creatriz, y si admitimos la posibilidad de una experiencia intuitiva del principio de toda vida, la reflexión sobre los datos del misticismo puede añadir probabilidad a la tesis de que hay una actividad creativa trascendente. En todo caso, el misticismo, según Bergson, puede aclararnos algo acerca de la divina naturaleza. "Dios es amor y es objeto de amor: he aquí toda la contribución del misticismo." [18] Bergson suele escribir de una manera impresionista, y no es precisamente su fuerte el ponerse a resolver las dificultades como un profesional de la lógica. Pero su tesis general es clara: la reflexión sobre la evolución debe convencernos de que hay una energía creadora inmanente que opera en el mundo, y la reflexión sobre la "religión dinámica" o misticismo derrama ulterior luz para comprender la naturaleza de ese principio de vida, revelándonoslo como amor.[19]

En segundo lugar, si "la energía creadora debe ser definida como amor",[20] tenemos derecho a concluir que la creación es el proceso por el que Dios trae al ser "a otros creadores, para tener junto a sí a unos seres dignos de

16. Ibid., p. 194.
17. Ibid., p. 206.
18. Ibid., p. 216.
19. Huelga decir que fueron las largas reflexiones de Bergson sobre el misticismo las que le pusieron a punto de contemplar el adherirse formalmente al catolicismo.
20. *The Two Sources*, p. 220.

su amor".[21] En otras palabras, la creación aparece como con un fin o una meta: traer a la existencia al hombre y transformarle mediante el amor. En el capítulo final de *Las dos fuentes*, Bergson contempla el avance de la tecnología como la progresiva construcción de lo que cabría describir como un cuerpo (la unificación de la humanidad a los niveles de la civilización material y de la ciencia), y la función de la religión mística como la de infundir un alma en ese cuerpo. El universo aparece así como "una máquina de hacer dioses",[22] una humanidad deificada, en cuanto transformada mediante un influjo del amor divino. Recházanse las objeciones que tienen por base la insignificancia física del hombre. La existencia del hombre presupone unas condiciones, y estas condiciones presuponen otras. El mundo es la condición para la existencia del hombre. Esta concepción teleológica de la creación quizá parezca contradecir al anterior ataque de Bergson contra toda interpretación de la evolución en términos finalísticos. Pero lo que entonces tenía en su mente era, desde luego, el tipo de esquema finalístico que suele incluir el determinismo.

En tercer lugar, Bergson piensa que el misticismo derrama luz sobre el problema de la supervivencia. Pues podemos considerar la experiencia mística como una participación en la vida que es capaz de un indefinido progreso. Habiendo establecido ya que la vida del espíritu no puede en ningún caso ser descrita con propiedad en términos puramente epifenomenistas, la ocurrencia del misticismo, que "presumiblemente es una participación en la esencia divina",[23] añade probabilidad a la creencia de que el alma sobrevive después de la muerte del cuerpo.

Así como Bergson ve los tipos cerrado y abierto de la moral interpenetrarse el uno con el otro en la vida moral del hombre tal como existe en la realidad, así también ve la religión real como un mezclarse varios grados de las religiones estática y dinámica. Por ejemplo, en el cristianismo histórico podemos ver el impulso de la religión dinámica manifestándose recurrentemente; pero también podemos discernir multitud de rasgos de la mentalidad característica de la religión estática. Lo ideal es que la religión estática sea transformada por la religión dinámica; pero, aparte de casos límite, en la práctica se entremezclan las dos.

6. Si alguien pregunta qué entiende Bergson por moral cerrada y moral abierta, por realidad estática y realidad dinámica, no hay gran dificultad en mencionar ejemplos de conjuntos de fenómenos a los que estos términos se refieren. Mas no por esto ha de aceptarse necesariamente la interpretación bergsoniana de los datos históricos o empíricos. Está claro que él interpreta los datos dentro del marco de conclusiones a las que ha llegado acerca de la evolución en general y de las funciones del instinto, de la inteligencia y de la intuición en par-

21. Ibid., p. 218.
22. Ibid., p. 275.
23. Ibid., p. 227.

ticular. La pintura que él tiene ya en su mente le predispone a dividir la moral y la religión en tipos distintos que difieren en especie. Es obvio que a él le parece que sus reflexiones sobre los datos éticos y religiosos confirman las conclusiones que previamente ha adoptado; y al presentar como lo hace las formas de la vida moral y religiosa del hombre está reaccionando a base del concepto del mundo que tiene ya en su mente. Al mismo tiempo, se pueden admitir los datos que aduce Bergson (datos, por ejemplo, que atañen a la relación entre diferentes códigos de conducta y diferentes sociedades) pero adaptándolos a diferente esquema interpretativo, a otra visión general. Claro que no es cuestión de reprocharle a Bergson el que nos ofrezca su propia visión general. Se trata simplemente de indicar que también son posibles otras que no impliquen el dualismo bergsoniano.

Ahora bien, ¿hasta qué punto conviene insistir en este tema del dualismo? Que Bergson mantiene un dualismo psicológico de alma y cuerpo está bastante claro. También lo está que en su teoría de la moral y la religión hay un dualismo de orígenes. Esto es, se dice que la moral cerrada y la religión estática son de origen infraintelectual, mientras que se califica de supraintelectual el origen de la moral abierta y de la religión dinámica.[24] Pero Bergson intenta unir el alma y el cuerpo por medio del concepto de acción humana. Y en su teoría de la moral y la religión los diferentes tipos de moral y de religión son todos explicados últimamente en términos de la divina actividad y finalidad creadora. A pesar, pues, de los rasgos dualistas de su filosofía, Bergson proporciona los materiales para una línea de pensamiento como la de Teilhard de Chardin, que es de carácter "monista".

En todo caso, lo que en realidad cuenta es la descripción general, el conjunto del cuadro. Naturalmente que se pueden tomar en consideración puntos concretos, tales como la explicación bergsoniana de la obligación moral. Y entonces es fácil criticar su, a veces, inconsistente y a menudo impreciso uso del lenguaje y su incapacidad de realizar análisis detenidos y rigurosos. También se puede estudiar largamente la influencia ejercida por algunas de sus opiniones, tales como la de la vital o biológica función primaria de la inteligencia. Pero probablemente lo más acertado sea decir que la mayor influencia de Bergson fue la de su visión general,[25] que ofreció una alternativa frente a las posiciones mecanicista y positivista. En otras palabras, esta visión ejerció en muchas mentes una influencia liberadora. Porque brindaba una interpretación del mundo positiva y para muchos muy atractiva, una interpretación que no se limitaba a la crítica y al

24. En términos teológicos podría quizá decirse que son, para Bergson, de origen natural y de origen sobrenatural respectivamente.

25. Esto es, la ejercida por su visión general, tal como la difundieron sus escritos, hasta incluir *La evolución creadora.* Entre 1907, año en que fue publicada esta obra, y 1932, que es cuando vieron la luz *Las dos fuentes*, hubo un considerable hiato. En ese intermedio había cambiado bastante el ambiente intelectual. Por lo demás, *Las dos fuentes* patentizaron que Bergson se había ido aproximando al cristianismo mucho más de lo que pudiera haber esperado cualquier lector de *La evolución creadora.*

ataque de otros puntos de vista ni era tampoco una vuelta a modos de pensar pretéritos. No parecía ser una filosofía pensada por alguien que combatiese añorando el pasado, sino más bien la expresión de una previsión del futuro. Era capaz de suscitar el entusiasmo, como cosa nueva e inspiradora,[26] que introducía destellos novedosos en la teoría de la evolución.

Bergson tuvo varios discípulos, entre ellos Edouard Le Roy (1870-1954) que le sucedió en su cátedra del Colegio de Francia.[27] Pero escuela bergsoniana en sentido estricto, no la hubo. Tratábase, más bien, de una influencia difusa, que a menudo es difícil de precisar. Por ejemplo, William James saludó la aparición de *La evolución creadora*, diciendo que señalaba una nueva era del pensamiento; y él fue sin duda influido en alguna medida por Bergson. Pero también es verdad que a Bergson se le ha acusado de basar su idea de la duración real en la teoría de James sobre la corriente de la conciencia. (Bergson negó esto, a la vez que rendía tributo a James reconociéndole similaridades de pensamiento.) Asimismo, hay ideas, como la de la función originariamente biológica o práctica de la inteligencia, que son por cierto rasgos característicos de la filosofía de Bergson, pero podrían también derivarse de la filosofía alemana, por ejemplo de las obras de Schopenhauer.[28] Prescindiendo de las investigaciones eruditas acerca de los modos especiales en que Bergson influyera o pudiera haber influido en otros filósofos franceses y de diversos países, bástenos con decir que en su momento cumbre Bergson apareció como el adalid de la corriente vitalista del pensamiento o filosofía de la vida y que, en cuanto tal, ejerció una amplia pero no fácilmente definible influencia. Merece, con todo, añadirse que su influencia se hizo sentir fuera de las filas de los filósofos profesionales; por ejemplo, en el conocido escritor francés Charles Pierre Péguy (1873-1914) y en el revolucionario teorizante social y político Georges Sorel (1847-1922). Antes de hacerse tomista, Jacques Maritain fue discípulo de Bergson; y aunque criticó después la filosofía bergsoniana, conservó un profundo respeto a su antiguo maestro. Finalmente, según dijimos antes, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) tenía afinidades obvias con Bergson y puede considerarse que continuó su forma de pensar en el mundo contemporáneo, siempre y cuando no dé uno la errónea impresión de querer decir con esto que Teilhard tomara simplemente sus ideas de Bergson o de Le Roy.

26. Anticipaciones de muchas de las ideas de Bergson son fáciles de hallar en filósofos franceses anteriores a él. Por lo que no faltan quienes han puesto en duda la originalidad de Bergson. Pero esto es en realidad materia propia de los historiadores. Para el público en general el pensamiento de Bergson fue indudablemente nuevo.

27. Le Roy interpretaba las teorías y las leyes científicas como ficciones útiles, posibilitadoras de la acción eficaz en la satisfacción de las necesidades humanas. Con su *Dogme et critique* (*Dogma y crítica*, 1906) dio una versión pragmatista de los dogmas religiosos, considerándolos como meras directrices para la acción moral.

28. Hasta qué punto le influyeron a Bergson algunos filósofos alemanes del siglo XIX, como Schopenhauer y Eduard von Hartmann, ha sido materia de disputas. Pero parece que toda su influencia fue indirecta, por la vía del pensamiento francés, más bien que directa.

PARTE III

DE BERGSON A SARTRE

Capítulo XI

LA FILOSOFÍA Y LA APOLOGÉTICA CRISTIANA

Ollé-Laprune y su tesis sobre la certeza moral. — Blondel y el método de la inmanencia. — Laberthonnière y la filosofía cristiana. — Algunas observaciones acerca del modernismo.

1. Durante el ilustrado siglo XVIII la apologética cristiana tendió a seguir un patrón racionalista. Los argumentos de los ateos eran refutados mediante pruebas filosóficas de la existencia de Dios como causa del mundo y como responsable del orden del universo, y a los ataques de los teístas contra la religión revelada se oponían argumentos para probar la credibilidad de los relatos del Nuevo Testamento sobre la vida de Cristo y sus milagros, y la realidad de la Revelación. O sea, que en la Edad de la Razón los argumentos de los racionalistas, fuesen ateos o teístas, hallaban su réplica en una especie de racionalismo cristiano.

Después de la Revolución, la apologética experimentó en Francia un cambio. La influencia general del romanticismo se mostró en un alejamiento respecto a la filosofía racionalista de tipo cartesiano y un poner de realce el modo en que la religión cristiana satisfacía las necesidades del hombre y de la sociedad. Según vimos ya, Chateaubriand mantuvo explícitamente que era necesario un nuevo tipo de apologética y apeló a la belleza o a las cualidades estéticas del cristianismo, afirmando que es la excelencia intrínseca de éste lo que patentiza que proviene de Dios, y no, más bien, que deba juzgárselo excelente porque se haya probado su origen sobrenatural. Los tradicionalistas, como de Maistre y de Bonald, apelaban a la transmisión de una primitiva revelación divina más que a argumentaciones metafísicas en pro de la existencia de Dios. Lamennais, aun haciendo algún uso de la apologética tradicional, insistía en que la fe religiosa requiere el libre consentimiento de la voluntad y dista mucho de ser tan sólo un asenso intelectual a la conclusión de una inferencia deductiva. Ponía también énfasis en que los beneficios que reporta la religión a los individuos y a

las sociedades deben tenerse por prueba de su verdad. El predicador dominico Henri-Dominique Lacordaire (1802-1861), que durante algún tiempo estuvo asociado a Lamennais, trataba de probar la verdad del cristianismo exponiendo el contenido y las implicaciones de la fe cristiana en sí misma y mostrando cómo satisface los anhelos del hombre y las legítimas demandas de la sociedad humana.

Salta a la vista que el punto fuerte en la nueva línea de la apologética francesa durante la primera mitad del siglo XIX era el tratar de hacer ver la importancia de la fe cristiana a base de ponerla en relación con las necesidades y aspiraciones del hombre como individuo y como miembro de la sociedad, más bien que procediendo simplemente a montar abstractas pruebas metafísicas y argumentos históricos. Al mismo tiempo, el recurso a las consideraciones estéticas, como en Chateaubriand, o a los reales o posibles efectos socialmente beneficiosos del cristianismo, podía producir con facilidad la impresión de que lo que se intentaba era estimular la voluntad de creer. Es decir, en la medida en que las pruebas tradicionales eran sustituidas por argumentos persuasivos, tal sustitución cabría verla como expresión de un tácito supuesto de que la fe religiosa se basara en la voluntad más que en la razón.

Pero, a menos que hubiese que considerar que la fe cristiana era de la misma naturaleza que el asentimiento intelectual que prestamos a las conclusiones de una demostración matemática, en la fe había que atribuir algún papel a la voluntad. Al fin y al cabo, hasta quienes estaban convencidos del carácter demostrativo de los argumentos metafísicos y apologéticos tradicionales, difícilmente podrían mantener que la negativa del incrédulo a prestar su asentimiento a ellos se debiera siempre y exclusivamente a que no los había entendido. Era, pues, natural que se investigara el papel que le correspondía a la voluntad en la creencia religiosa y que se intentara combinar el reconocimiento de ese papel con el evitar una interpretación puramente pragmática o voluntarista de la fe cristiana. La cuestión se planteó así: ¿Puede haber una auténtica certeza, legítima desde el punto de vista racional, en la que la voluntad desempeñe un papel efectivo?

El nombre que primero viene a las mientes en conexión con este problema es el de Léon Ollé-Laprune (1839-1898). Terminados sus estudios en la Escuela Normal de París, Ollé-Laprune enseñó filosofía en varios liceos hasta que obtuvo un puesto en la Escuela Normal en 1875. Publicó en 1870 una obra sobre Malebranche, *La philosophie de Malebranche,* y en 1880 un libro sobre la certeza moral, *De la certitude morale*. Un ensayo sobre la ética de Aristóteles, *Essai sur la morale d'Aristote*, apareció en 1881,[1] y *La philosophie et le temps présent* (*La filosofía y la época actual*) y una obra sobre el valor de la vida, *Le*

1. La versión latina de este trabajo había sido ya presentada como una de sus disertaciones para obtener el grado de doctor.

prix de la vie, fueron publicadas respectivamente en 1890 y en 1894. Entre otros escritos hay dos obras publicadas póstumas, *La raison et le rationalisme* (*La razón y el racionalismo*, 1906) y *Croyance religieuse et croyance intellectuelle* (*Creencia religiosa y creencia intelectual*, 1908).

Era firme convicción de Ollé-Laprune la de que en toda actividad intelectual le corresponde un papel a la voluntad. Y en cierto sentido esto es una verdad indiscutible. Hasta en el razonamiento matemático es necesaria la atención, y ésta implica la decisión de atender. También es evidente que hay áreas de investigación en las que pueden influir distintos tipos de prejuicios y se requiere el esfuerzo para mantener la mente abierta e imparcial. Pero aunque a Ollé-Laprune le gustaba insistir, de un modo general, en que el pensar es una forma de vida, de acción, él se interesó particularmente por la busca de la verdad en las cuestiones religiosas y morales. Aquí sobre todo era necesario pensar "con el alma entera, con la totalidad del propio ser".[2] A esta convicción llegó Ollé-Laprune influido por el pensamiento de Pascal [3] y por la *Grammar of Assent* (*Gramática del asentimiento*) [4] de Newman, tanto como por Ravaisson y por Alphonse Gratry (1805-1872). Gratry fue un sacerdote que mantuvo en sus escritos que, aunque la fe cristiana no se podía obtener simplemente con el humano esfuerzo, no por eso satisfacía menos las aspiraciones más profundas del hombre, y que el camino hacia ella podía prepararlo el hombre buscando con todo su ser la verdad y tratando de vivir según los ideales morales.

En su obra sobre la certeza moral empieza por examinar Olle-Laprune la naturaleza del asentimiento y la de la certeza en general. Como era de esperar tratándose de un filósofo francés, son frecuentes las referencias a Descartes. Sin embargo, se nota en seguida que Ollé-Laprune ha sido estimulado a estas reflexiones por la *Gramática del asentimiento* de Newman. Por ejemplo, está de acuerdo con Newman en que el asentimiento mismo es siempre incondicional; [5] y también acepta la distinción de Newman entre el asentimiento real y el nocional, aunque presentándola como una distinción entre dos tipos de certeza. "Hay, pues, una certeza que puede llamarse *real* y otra que puede llamarse *abstracta*. La segunda se refiere a *nociones*, la primera a *cosas*." [6] Ollé-Laprune distingue también entre la certeza implícita, que precede a la reflexión, y la certeza actual o explícita, que se origina a resultas de una apropiación reflexiva del conocimiento implícito. En cuanto al papel desempeñado por la voluntad, ninguna verdad puede ser percibida sin atención, y la atención es un acto voluntario. Más adelante, cuando ya no se trata de asentir a "primeros principios" evidentes por sí mismos, sino de razonar, de la actividad discursiva de la mente, re-

2. *La philosophie et le temps présent*, p. 264.
3. Véase el vol. IV de esta *Historia*, pp. 149-166.
4. Sobre Newman, véase el Apéndice A al vol. VIII de esta *Historia*.
5. *De la certitude morale* (3.ª ed., 1898), p. 22.
6. Ibid., p. 23.

quiérese, como es obvio, un esfuerzo de la voluntad para sostener esta actividad. Pero Ollé-Laprune no está dispuesto a aceptar la opinión de Descartes de que el juicio, en su forma afirmativa o en la negativa, es de suyo un acto de la voluntad. En el caso de la certeza legítima, es la luz de la evidencia la que determina el asenso, no una elección arbitraria que la voluntad haga entre la afirmación y la negación. Al mismo tiempo, la verdad puede, por ejemplo, ser desagradable, como ocurre cuando oigo yo una crítica que se me hace y que me parece injusta. Requiérese entonces un acto de voluntad para "consentir" con lo que realmente estimo que es la verdad. El consenso o consentimiento (*consentement*) ha de distinguirse, empero, del asenso (*assentiment*), aunque frecuentemente se entremezclan los dos. "El *asentimiento* es involuntario, mientras que el *consentimiento* que se le añade, o que más bien está presente como por implicación, es voluntario." [7] Claro que puede requerirse la intervención de la voluntad para vencer la duda en el prestar asentimiento; pero esta intervención sólo es legítima cuando se juzga que la duda es irrazonable. En otras palabras, Ollé-Laprune desea evitar toda implicación de que la verdad y la falsedad dependan de la voluntad y quiere atribuir a la voluntad un papel efectivo en la vida intelectual del hombre.

Este tratamiento general del asenso y de la certeza constituye una base para reflexionar sobre el asentimiento que presta el hombre a las verdades morales. Una verdad moral es, en sentido estricto, una verdad ética. Pero Ollé-Laprune amplía el alcance significativo del término para incluir las verdades metafísicas, que en su opinión están estrechamente vinculadas con la verdad ética. La vida moral es definida como todo ejercicio de la actividad humana que implique la idea de obligación; y verdad del orden moral es "toda verdad que aparece como una *ley* o una *condición* de la vida moral".[8] Así, "todas juntas, las verdades morales en el sentido propio y las verdades metafísicas, forman lo que puede llamarse el orden de las cosas (*choses*), el orden moral. También puede llamársele el orden religioso, si hacemos abstracción de la religión positiva".[9] Las verdades morales pueden resumirse bajo cuatro títulos principales: la ley moral, la libertad, la existencia de Dios y la vida futura.[10]

La influencia de Kant es perceptible no sólo en lo mucho que conecta Ollé-Laprunea vida moral del hombre con la creencia religiosa, sino también en otras varias líneas de su pensamiento. Por ejemplo, está de acuerdo con Kant en que la obligación moral implica la libertad; y enfoca la creencia en la vida futura argumentando que el reconocimiento de la ley moral y de un orden moral salvaguarda la convicción de que este orden triunfará, y que su triunfo exige la inmortalidad humana. Pero aunque Ollé-Laprune se refiere con frecuencia a Kant apreciativamente, no es su intención aceptar aquella tesis kantiana de que

7. Ibid., p. 65.
8. Ibid., p. 4.
9. Ibid., p. 3. Ollé-Laprune quiere decir que hace abstracción de la Revelación.
10. Ibid., p. 98.

las creencias religiosas son objeto no del conocimiento teórico sino sólo de la fe práctica. Y hace una extensa crítica de las opiniones de filósofos que, como Kant, Pascal, Maine de Biran, Cournot, Hamilton, Mansel y Spencer, o niegan o restringen mucho el poder de la mente en cuanto a demostrar verdades morales. Adviértase, por otra parte, que el título de la obra, *De la certeza moral*, puede resultar desorientador. La palabra "moral" se refiere a las disposiciones morales que, según Ollé-Laprune, se requieren para el pleno reconocimiento de las verdades en el orden moral. Pero no pretende indicarse con ella que en el caso de las verdades morales se dé un firme asentimiento a hipótesis más o menos probables, y todavía menos que el asentimiento se preste sólo porque se desee que sean verdaderas las proposiciones convenientes. De ahí que Ollé-Laprune asegure que su libro establece, como contra los fideístas, que la verdad es "independiente de nuestra voluntad y de nuestro pensamiento", y que "tenemos que reconocerla, no que crearla".[11]

De hecho, Ollé-Laprune era un católico devoto cuyo sentido de la ortodoxia le vetaba todo cuanto equivaliese a sustituir el asentimiento basado en razones convincentes por la voluntad de creer. Así, cuando trata de probar, como al enfrentarse a los "*secos racionalistas* que admiten sólo una especie de mecanismo lógico",[12] que respecto al reconocimiento de las verdades morales la voluntad tiene que desempeñar un papel particular, ha de mantenerse alerta para no adoptar ninguna opinión que lleve a concluir la imposibilidad de conocer esas verdades como verdaderas. En un extremo, por así decirlo, Ollé-Laprune sostiene que el reconocimiento efectivo de tales verdades requiere disposiciones personales de naturaleza moral no requeridas para reconocer la verdad de, digamos, las proposiciones matemáticas. Por ejemplo, un hombre puede rehusar el reconocer una obligación moral que implica consecuencias que, por falta de las disposiciones requeridas, él se resiste o se niega a aceptar. Y es necesario un esfuerzo de la voluntad para vencer esta aversión a la verdad. En el otro extremo sostiene Ollé-Laprune que un asenso puramente intelectual a la conclusión de una prueba de la existencia de Dios no puede llegar a ser "consentimiento" y transformarse en fe viva sin un compromiso personal del hombre entero, incluida la voluntad. "La certidumbre completa es *personal:* es el acto total del alma misma abrazándose, por libre decisión no menos que por un juicio firme, a la verdad que se le presenta [...]." [13] Admite también Ollé-Laprune que, tratándose de verdades morales, puede requerirse un esfuerzo de la voluntad para superar la duda ocasionada por "oscuridades" que no se dan cuando se trata de verdades puramente formales, como las de las proposiciones matemáticas. Si alguien, pongamos por caso, se limita a considerar "el curso ordinario de la naturaleza",[14] las apariencias pa-

11. Ibid., p. VII.
12. Ibid., p. VII.
13. Ibid., p. 79.
14. Ibid., p. 107.

recen hablar en contra de la inmortalidad, y puede que por ello esa persona dude en asentir a cualquier argumento que se haga en defensa de la supervivencia del hombre después de la muerte. Ollé-Laprune insiste, con todo, en que, si bien se requiere una intervención de la voluntad para superar tal duda, esta intervención no se justifica simplemente por el deseo de creer, sino más bien por el reconocimiento de que la duda sobre si asentir o no es, de hecho, irrazonable y, por lo tanto, debe ser vencida.

Compréndese que a algunos les haya parecido Ollé-Laprune un pragmatista o un precursor del modernismo, a pesar de sus esfuerzos por salvaguardar la verdad objetiva de las creencias religiosas. Pero ni el más ortodoxo de los teólogos tendría gran cosa que objetar a la tesis de que no es por un simple proceso de razonamiento como pasa la filosofía a convertirse en religión y de que para que haya fe viva se requiere lo que Ollé-Laprune llama el *consentement.* Más aún, desde el punto de vista teológico, es bastante más fácil ver el lugar que se deja para la actividad de la gracia divina en la manera de explicar Ollé-Laprune la creencia religiosa que no en las apologéticas puramente racionalistas que él critica. Claro está que Olle-Laprune escribe partiendo de la posición del creyente convencido, y lo que a otras gentes puede parecerles base adecuada para no creer lo presenta él como ocasión de dudas y perplejidades que quien busque sinceramente la verdad comprenderá que está moralmente obligado a vencer. Pero aunque los argumentos que él presenta para establecer la verdad de las creencias que estima importantes para la vida humana pueden parecerles a muchos nada convincentes, él por su parte los considera dotados de una fuerza que, para el hombre de buena voluntad, anulará del todo la fuerza de las apariencias contrarias. Dicho de otro modo, su intención no es exponer una teoría pragmatista de la verdad.

2. Ya hemos mencionado el hecho de que Ollé-Laprune consideraba el pensamiento como una forma de acción. Pero como mejor se trata este tema es ocupándose de su discípulo Maurice Blondel (1861-1949), autor de *L'action.*

Blondel era natural de Dijon, y una vez terminados sus estudios en el liceo local, ingresó en la Escuela Normal de París, donde tuvo por maestros a Ollé-Laprune y a Boutroux y por condiscípulo a Victor Delbos.[15] A Blondel le costó bastante que le aceptaran *La acción* como tema de tesis, aunque finalmente lo consiguió.[16] Tras dos fracasos, obtuvo la *agrégation* en 1886 y fue destinado a enseñar filosofía en el liceo de Montauban. Aquel mismo año se le trasladó a Aix-en-Provence. En 1893 defendió en la Sorbona su tesis doctoral titulada *L'action.* La Universidad le negó al principio un puesto en sus claustros porque, según se le decía, su pensamiento no era propiamente filosófico. Se le ofreció, pues, una cátedra de historia. Pero en 1894 el entonces ministro de Educación,

15. Victor Delbos (1862-1916) llegó a ser profesor en la Sorbona y publicó estudios sobre Spinoza, Kant y el idealismo alemán. Fue amigo de Blondel, con el que mantuvo correspondencia.
16. Las reflexiones preliminares de Blondel se encontrarán en sus *Carnets intimes.*

Raymond Poincaré, le nombró profesor de filosofía en la Universidad de Aix-en-Provence. Blondel ocupó esta cátedra hasta 1927, año en el que se retiró por pérdida de la vista.

La edición original de *L'action* apareció en 1893.[17] Ésta fue también la fecha de la tesis latina de Blondel sobre Leibniz.[18] Lo que suele conocerse como la *trilogía* de Blondel apareció en los años 1934-1937. Consta de *La pensée* (*El* pensamiento, 2 vols., 1934), *L'être et les êtres* (*El ser y los seres*, 1935) y *Action* (*Acción*, 2 vols., 1936-1937). Esta obra citada en último lugar no debe confundirse con *L'Action* original, que fue reimpresa en 1950 como primer volumen de los *Premiers écrits* (Primeros escritos) *de Blondel. La philosophie et l'esprit chrétien* (*La filosofía y el espíritu cristiano*) apareció en dos volúmenes en 1944-1946, y *Exigences philosophiques du christianisme* (*Exigencias filosóficas del cristianismo*) fue publicada póstuma en 1950. Blondel publicó también un considerable número de ensayos tales como su *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética* e *Historia y dogma*.[19] La correspondencia entre Blondel y el filósofo jesuita Auguste Valensin (1879-1953) fue publicada en tres volúmenes en París (1957-1965), y la *Correspondencia filosófica* de Blondel con Laberthonnière, editada por C. Tresmontant, apareció en 1962. Hay también una colección de cartas filosóficas escritas por Blondel a Boutroux, Delbos, Brunschvicg y otros (París, 1961).

Blondel ha sido presentado a menudo como apologista católico. Ciertamente lo fue, y así se veía él a sí mismo. En el proyecto de su tesis sobre *L'action* se refería a este trabajo llamándolo apologética filosófica. En una carta a Delbos, dijo que, para él, la filosofía y la apologética eran básicamente una misma cosa.[20] Ya desde el comienzo estaba convencido de la necesidad de una filosofía cristiana. Pero en su opinión nunca ha habido todavía, estrictamente hablando, ninguna filosofía cristiana.[21] Blondel aspiraba a llenar este vacío o, por lo menos, a indicar el modo de llenarlo. También dijo que habría que tratar de hacer "por la forma católica del pensamiento lo que Alemania ha hecho desde hace mucho y sigue haciendo por la forma protestante".[22] Pero no es menester multiplicar las citas para justificar la presentación de Blondel como apologeta católico.

Sin embargo, aunque tal presentación sea justificable, puede resultar muy desorientadora. Porque sugiere la idea de una filosofía heterónoma, es decir, una

17. *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique.* Llegó a haber tres versiones: la tesis misma, una versión impresa y otra versión revisada y aumentada por Blondel.

18. *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium.* Una versión francesa titulada *Une énigme historique: le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz*, salió al público en 1930.

19. Estos dos largos ensayos, publicados respectivamente en 1896 y en 1904, han aparecido en traducción al inglés, con una introducción, por Alexander Dru e Illtyd Trethowan (Londres, 1964).

20. *Lettres philosophiques*, p. 71.

21. *Lettre sur les exigences* (ed. 1956), p. 54. (Trad. inglesa como *Letter on Apologetics*, p. 171).

22. *Lettres philosophiques*, p. 34. El interés por el pensamiento alemán se lo estimularon a Blondel las lecciones de Boutroux y los estudios de su amigo Delbos, así como sus propias lecturas.

filosofía que se utiliza para apoyar ciertas posiciones teológicas o para demostrar determinadas conclusiones preconcebidas que se tienen por filosóficamente demostrables y propedéuticamente esenciales para sentar una base teórica de la creencia cristiana. En otras palabras, la presentación de una filosofía como apologética cristiana sugiere la idea de la filosofía como ayudante o sierva de la teología. Y en la medida en que se conciba que el cometido de la filosofía cristiana es demostrar ciertas tesis dictadas por la teología o por la autoridad eclesiástica, lo más probable es que se saque la conclusión de que la filosofía cristiana no tiene, en realidad, nada de filosofía, sino que es solamente teología disfrazada.

Blondel reconocía, desde luego, que los conceptos filosóficos podían ser utilizados en la explicitación del contenido de la fe cristiana. Pero insistía, con razón, en que, procediendo así, se seguía estando dentro de la teología.[23] Era su convencimiento que la filosofía misma debería ser autónoma de hecho y no solamente en teoría. Por lo tanto, la filosofía cristiana debería ser también autónoma. Pero, en su opinión, una filosofía cristiana autónoma no la había habido hasta la fecha. Era algo por crear. Sería cristiana en el sentido de que mostraría la falta de autosuficiencia en el hombre y la apertura de éste a la Trascendencia. Y al proceder así manifestaría sus propias limitaciones como pensamiento humano y su falta de omnicompetencia. Blondel estaba convencido de que la reflexión filosófica autónoma, llevada de un modo consistente y riguroso, revelaría que hay realmente en el hombre una exigencia de lo sobrenatural, de aquello que es inaccesible al solo esfuerzo humano. Esta exigencia abriría el horizonte del espíritu humano a la libre autocomunicación del divino, que responde sin duda a una profunda necesidad del hombre pero no puede alcanzarse por medio de la filosofía.[24] Brevemente, Blondel contemplaba una filosofía que fuese autónoma en su reflexión pero, mediante esta reflexión, se autolimitara, en el sentido de que no apuntara a lo que está más allá de su alcance. Le había influido bastante Pascal, pero tenía más confianza que éste en la filosofía sistemática. Quizá pueda decirse que Blondel aspiraba a crear la filosofía que era reclamada por el pensamiento de Pascal. Pero tenía que ser filosofía. Así, dice Blondel en un sitio que "la filosofía apologética no debería convertirse en una apologética filosófica".[25] O sea, que la filosofía debería ser un proceso de reflexión racional autónoma, y no simplemente un medio supeditado a un fin extrafilosófico.

Blondel, pues, deseaba crear algo nuevo o, por lo menos, contribuir sustanciosamente a su creación. Pero es obvio que no pensaba en crearlo de la nada, es decir, no pensaba en traer a la existencia una novedad que no tuviese

23. La matemática, por ejemplo, es una disciplina autónoma. Pero los conceptos matemáticos pueden ser utilizados por un teólogo. Y no porque se valga de ellos convierte la teología en matemática.

24. Lo que evidentemente le interesaba a Blondel, como a San Agustín, era el hombre concreto, que, desde el punto de vista de la fe cristiana, está llamado a un fin sobrenatural. Para Blondel, el hombre tal como es muestra una necesidad de lo sobrenatural, de algo que trasciende sus propios poderes y hacia lo cual sin embargo aspira.

25. En carta a Charles Denis, editor de los *Annales de philosophie chrétienne* (*Lettre sur les exigences*, p. 3).

nada que ver con el pensamiento del pasado. Aquí no podemos discutir con detalle la influencia que ejercieron en él determinados movimientos y pensadores.[26] Pero para elucidar sus propósitos parece necesario un examen general, siquiera sea muy esquemático, de la manera como interpretó el desarrollo de la filosofía occidental. Blondel veía el aristotelismo como una notable expresión del racionalismo, es decir, de la tendencia de la razón a afirmar su competencia en todo e incautarse inclusive de la religión. Con Aristóteles se divinizó al pensamiento, y la especulación teórica fue tenida por la suprema actividad y finalidad del hombre. En la Edad Media el aristotelismo fue naturalmente armonizado con la teología cristiana de un modo que limitó el alcance de la filosofía. Pero esta armonización consistió en una conjunción de dos factores, uno de los cuales, dejado a sí mismo, aspiraría a absorber al otro; y la limitación de la filosofía fue impuesta desde fuera. La filosofía tal vez fuese autónoma en teoría, pero en la práctica fue heterónoma. Cuando se debilitó o se suprimió el control externo, la filosofía racionalista volvió a afirmar su omnicompetencia.[27] Al mismo tiempo, surgieron nuevas líneas de pensamiento. Por ejemplo, mientras que el realismo medieval se había concentrado en los objetos del conocimiento, Spinoza, aun siendo uno de los grandes racionalistas, partió del sujeto activo y de los problemas de la existencia y del destino humano. En esto seguía la vía de la "inmanencia"; pero también entendió que el hombre solamente puede hallar su verdadera plenitud en el Absoluto que le trasciende.[28]

Un paso adelante lo dio Kant, con quien vemos a la filosofía hacerse autocrítica y autolimitante. No se trata ya, como en la Edad Media, de limitaciones impuestas desde fuera, sino que ahora son autoimpuestas a resultas de la autocrítica. El acto de limitarse es, pues, compatible con el carácter autónomo de la filosofía. Por otro lado, Kant abrió una sima entre el pensamiento y el ser, y entre la teoría y la práctica o la acción, mientras que Spinoza había procurado anular la separación entre el pensamiento y el ser. Los grandes idealistas alemanes intentaron síntesis de las que el filósofo tiene mucho que aprender.[29] Pero especialmente en Hegel vemos una tendencia a divinizar la razón, a identificar el pensamiento humano con el pensamiento absoluto y a absorber la religión en el seno de la filosofía. Como contrapeso a esta tendencia tenemos la tradición que

26. Hay varios libros que estudian estos aspectos. Por ejemplo, el de J. J. McNeil, *The Blondelian Synthesis* (Leiden, 1966) examina los nexos de Blondel con Spinoza, Kant y los grandes idealistas alemanes, y el de P. Henrici, *Hegel und Blondel* (Munich, 1958) se ocupa en particular de su relación con Hegel. Datos aportados por el propio Blondel se hallarán en *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, edit. por F. Lefèvre (París, 1928).

27. A juicio de Blondel, la hostilidad de Lutero para con el racionalismo y la separación por aquél propugnada entre la filosofía y la teología produjeron el efecto práctico de animar a la filosofía a declararse independiente y a invadir el campo de la teología.

28. Blondel estaba, por supuesto, totalmente al cabo del panteísmo de Spinoza y de su intelectualista interpretación del amor y de la unión con Dios. Pero al referirse a los filósofos del pasado Blondel se interesa más por lo que significan para él que por la exégesis.

29. Por ejemplo, Blondel simpatizaba bastante con la última filosofía de la religión de Schelling, aunque consideraba que la división entre filosofía negativa y filosofía positiva (o entre filosofía de la esencia y filosofía de la existencia) era algo que había que superar.

va de Pascal a Ollé-Laprune y otros, pasando por Maine de Biran, tradición que parte del sujeto activo concreto y reflexiona sobre las exigencias de su actividad. Pero a esta tradición le falta un método que posibilite la construcción de una filosofía de la inmanencia que conduzca o apunte a la vez hacia la trascendencia.

Por lo que queda dicho, debería estar ya claro que Blondel no era un defensor del movimiento de "vuelta a Santo Tomás de Aquino".[30] En su opinión, el pensador cristiano, interesado por el desarrollo de la filosofía de la religión, no debe tratar de ir hacia atrás, sino que más bien ha de entrar en el proceso de la filosofía moderna y, partiendo de su mismo interior, rebasarlo. Estaba convencido de que el concepto de la filosofía como autónoma pero autolimitante era una gran contribución del pensamiento moderno. Tal concepto hacía posible por primera vez una filosofía que, a la vez que apuntara hacia la Trascendencia, se abstuviese, mediante su propia autolimitación crítica, de querer capturar al Trascendente en una red racionalista. Habría así lugar para la autorrevelación divina. Otra contribución de la filosofía moderna (aunque esbozada ya en el pensamiento anterior) era la del abordar el ser por medio de la activa reflexión del sujeto sobre su propio dinamismo del pensamiento y la voluntad; en otras palabras, siguiendo el método de la inmanencia. Blondel opinaba que sólo con un enfoque así podría desarrollarse una filosofía de la religión que tuviera algún significado para el hombre moderno. Para que Dios llegue a ser una realidad para el hombre, y no simplemente un objeto de pensamiento o de especulación, hemos de redescubrirle desde nuestro interior, no por cierto como si fuese un objeto susceptible de ser hallado por vía introspectiva, sino llegando a comprender que el Trascendente es la meta última de nuestro pensamiento y de nuestra voluntad.

Pero aunque Blondel estaba convencido de que los filósofos católicos deberían lanzarse a la corriente del pensamiento moderno, no quería dar a entender con ello que los filósofos modernos hubiesen resuelto todos los graves problemas que planteaban. Así, por ejemplo, mientras en el mundo antiguo Aristóteles había exaltado el pensamiento en detrimento de la práctica o de la acción, Kant en el mundo moderno había ensalzado la voluntad moral a expensas de la razón teórica, apartando, según dijo, a la razón para abrir camino a la fe. Pero seguía irresuelto el problema del unir el pensamiento y la voluntad, el pensamiento y la acción o la práctica. Una vez más, el *método* de la inmanencia, el

30. En sus primeros escritos, tales como la *Carta sobre la apologética*, hizo Blondel algunos comentarios un tanto punzantes sobre los tomistas y sobre la Escolástica. Según lo han hecho notar varios autores, lo que él tenía entonces *in mente* era una modalidad del tomismo que no quería saber nada del pensamiento moderno o sólo lo mencionaba para criticarlo, con frecuencia caricaturizándolo, y para el que era sospechoso de herejía cualquier filósofo católico que se desviara lo más mínimo de las directrices de su cerrado sistema. Las puyas de Blondel contra el pseudofilosofar no serían aplicables, por ejemplo, a Maréchal, que trató de hacer precisamente una de las cosas que Blondel juzgaba necesarias: desarrollar una línea de pensamiento kantiana que rebasase la posición a que había llegado el propio Kant. Posteriormente Blondel dedicó alguna mayor atención en sus estudios al Aquinate y simpatizó más con las doctrinas de éste. Los tomistas a los que Blondel criticó de un modo tan duro prestaban obviamente escasa atención al *espíritu* del Aquinate.

enfoque del ser mediante la reflexión crítica sobre el sujeto, podía convertirse fácilmente, y había sido convertido de hecho, en una *doctrina* de la inmanencia, afirmando que nada existe fuera de la conciencia humana o que carece de sentido el sostener que existe algo así. Seguía, pues, por resolver el problema de cómo practicar el método de la inmanencia evitando a la vez incurrir en el inmanentismo doctrinal o de principio.

Ciertamente, algunos de los críticos de Blondel le acusaron de inmanentismo, en el sentido de atribuirle el principio o la doctrina de la inmanencia, y concluían tales críticos que partiendo de sus premisas nunca podría salirse del solipsismo, es decir, del encerramiento en las impresiones e ideas subjetivas, ni afirmar la existencia de ninguna realidad que no fuese la de un contenido de la conciencia humana. Pero aunque les fue posible seleccionar algunos pasajes en apoyo de esta interpretación, es evidente que Blondel no tuvo nunca la intención de proponer ninguna doctrina que implicara un idealismo subjetivo. Cierto que fue estimulado por las obras de varios filósofos que encerraban toda la realidad en el ámbito del pensamiento.[31] Pero una de sus metas era acabar con la separación entre el pensamiento y el ser (considerado éste como objeto del pensamiento) sin reducir el ser al pensamiento. Y aunque, evidentemente, sabía bien que a Dios no puede concebírsele sino mediante la conciencia, no pretendía sugerir que Dios sea identificable con la idea que de él pueda tener el hombre. Deseaba seguir un método de inmanencia que condujese a afirmar al Trascendente como una realidad objetiva, en el sentido de una realidad que no era dependiente de la conciencia humana.

Para dar solución a sus problemas concibió Blondel una filosofía de la acción. El término "acción" sugiere naturalmente la idea de algo que puede ser precedido por el pensamiento o acompañado por éste, pero sin ser ello mismo pensamiento. Sin embargo, tal como emplea Blondel el término, el pensamiento mismo es una forma de acción. Hay, claro está, pensamientos, ideas y representaciones que tendemos a concebir como contenidos de la conciencia y posibles objetos del pensamiento. Pero es más fundamental el acto del pensar que produce y sostiene el pensamiento. Y el pensamiento como actividad o acción es en sí expresión del movimiento de la vida, del dinamismo del sujeto o de la persona entera. "Nada hay en la vida propiamente subjetiva que no sea acto. Lo propiamente subjetivo no sólo es lo que es consciente y conocido desde dentro [...]; es lo que causa el hecho de que haya conciencia." [32] A la acción podría tal vez llamársela el dinamismo del sujeto, la aspiración y el movimiento de la persona en busca de su autocomplección. Es la vida del sujeto considerado en su integrar o

31. En el caso de un filósofo de la talla de Hegel no se trataba, por supuesto, de encerrar toda la realidad en el ámbito del pensamiento humano en cuanto tal. Hegel no fue un idealista subjetivo. La realidad era para él la autoexpresión del pensar absoluto, en el que la mente humana participa, por lo menos a ciertos niveles. Pero en opinión de Blondel el hegelianismo era, de hecho, una apoteosis de la razón humana. Y lo que Blondel quería era abrir la mente humana a la Trascendencia, no divinizar la razón del hombre.

32. *L'action*, p. 99.

sintetizar potencialidades y tendencias preconscientes, en su expresarse en el pensamiento y el conocimiento, y en su tender hacia ulteriores metas.

Blondel hace una distinción entre lo que él denomina "la voluntad volente o que quiere" (*la volonté voulante*) y "la voluntad querida" (*la volonté voulue*). La segunda consta de distintos actos de volición: quiere uno primero esto y después aquello. La voluntad volente "es el movimiento común a toda voluntad".[33] No es que Blondel suponga que en el hombre hay dos voluntades. Su tesis es que hay en el hombre una aspiración básica o movimiento (*la volonté voulante*) que se expresa en el querer distintos fines u objetos finitos pero sin poder hallar nunca satisfacción total en ninguno de ellos, sino tendiendo siempre a rebasarlos. Este movimiento no es, de suyo, el objeto de la introspección psicológica, sino más bien la condición de todos los actos de la voluntad o voliciones y, a la vez, lo que vive y se expresa en ellos y pasa más allá de ellos, por serle inadecuados. Más aún, es la operación de la voluntad básica que lleva al pensamiento y al conocimiento. "El conocimiento no es nada más que el término medio, el fruto de la acción y la semilla de la acción." [34] Así, hasta las matemáticas pueden verse como "una forma del desarrollo de la voluntad".[35] Sin que de aquí se siga que la verdad sea simplemente lo que nosotros decidamos que ha de ser. Lo que Blondel pretende decir es que la vida toda del pensamiento y de los saberes humanos, sea en ciencia o en filosofía, está enraizada en la actividad básica del hombre y debe ser vista en relación con ella. En su opinión, la génesis y el sentido o el fin de la ciencia y de las filosofías sólo pueden comprenderse propiamente en términos de la orientación fundamental y dinámica del sujeto.

Apenas es menester que digamos que, al insistir en el carácter básicamente dinámico del sujeto o ego, se mantiene Blondel dentro de la corriente general del pensamiento a la que Maine de Biran dio tan poderoso estímulo. Pero también le inspiraban sus reflexiones sobre el pensamiento de los filósofos alemanes tal como él los entendía. Por ejemplo, aunque deseaba superar las dicotomías kantianas entre la razón teórica y la razón práctica, entre el yo nouménico y el yo fenoménico, y entre las esferas de la libertad y de la necesidad, fue ciertamente influido por el énfasis que puso Kant en la primacía de la razón práctica o voluntad moral. Asimismo, podemos encontrar nexos entre el concepto blondeliano de *la volonté voulante*, la idea fichteana del yo puro como actividad y la teoría schellingiana de un acto de voluntad básico o decisión primitiva que se expresa en las decisiones particulares. Sin embargo, lo que interesa no es tanto si Blondel tomó en préstamo una idea de un filósofo y otra de otro, sino más bien ver el desarrollo de sus propias ideas en diálogo con las de otros pensadores, tal como las leyó directamente en sus escritos o como llegaron a él a través de

33. Ibid., p. XXI.
34. *Lettres philosophiques*, p. 84.
35. *L'action*, p. 55, *n.* 1.

las obras de su amigo Delbos. Y aquí no podemos detenernos a examinar el proceso de este diálogo.

La filosofía de la acción puede ser descrita como una investigación sistemática de las condiciones y la dialéctica del dinamismo del sujeto, o como una reflexión crítica sobre la estructura *a priori* de la voluntad volente, vista en su determinarse o expresarse en el pensamiento y en la acción del hombre, o, quizá, como una reflexión crítica sobre la orientación básica del sujeto activo según se manifiesta en la génesis de la moral, la ciencia y la filosofía. La palabra "sujeto" no ha de entenderse en el limitado sentido del yo cartesiano, ni tampoco en el del yo trascendental del idealismo alemán. Pues la acción es la vida del "compuesto humano, síntesis 'de cuerpo y alma' ".[36] Y lo que a Blondel le interesa es la orientación básica de la persona en cuanto que ésta tiende a una meta. En otras palabras, él está empleando el método de inmanencia para solucionar lo que ve como el problema del destino humano.

Para poner un ejemplo: Blondel trata de mostrar que la idea de libertad se levanta sobre la base del determinismo de la naturaleza. La voluntad está sometida a deseos y tendencias, pero en su potencial infinitud trasciende el orden factual y se lanza hacia fines ideales. Sobre la base de un determinismo de la naturaleza, el sujeto llega a hacerse consciente de su libertad. Pero, a la vez, sustituye el determinismo de la naturaleza por el de la razón y la obligación. La obligación es "un postulado necesario de la voluntad" [37] y una síntesis de lo ideal y lo irreal. La moral o el orden moral no representa, pues, una imposición desde fuera: surge en el dialéctico autodespliegue del dinamismo del sujeto. Pero el sentimiento de obligación, la conciencia de un imperativo moral, sólo puede surgir a través del sujeto que trasciende lo factual, en el sentido de que aprende a encontrar en lo ideal el motivo de su conducta. Dicho con otras palabras, la conciencia moral entraña una metafísica implícita, un implícito reconocimiento del orden natural o factual en cuanto referido a una esfera de realidad metafísica o ideal.

Como era de esperar, Blondel pasa a argüir que la actividad total del sujeto humano solamente es comprensible en los términos de una orientación a un absoluto trascendente, al infinito como meta última de la voluntad. Lo cual no quiere decir, por supuesto, que el Trascendente pueda ser descubierto como un objeto interno o externo. Trátase más bien de que el sujeto se va haciendo consciente de su orientación dinámica al Trascendente y de que le es ineludible hacer una opción: la de elegir entre afirmar o negar la realidad de Dios. Esto es, la reflexión filosófica da origen a la idea de Dios; pero precisamente porque Dios es trascendente, el hombre puede afirmar o negar la realidad de Dios. Blondel ve al hombre como embargado por lo que un existencialista llamaría "la angustia",

36. *Lettres philosophiques*, p. 82.
37. *L'action*, p. 302.

como buscando una adecuación entre la voluntad querida y la voluntad que quiere. A su parecer, la adecuación sólo se puede lograr mediante Dios. Pero el método de inmanencia únicamente puede conducir a la necesidad de una opción. Como después Sartre, lo que Blondel nos dice es que "el hombre aspira a ser Dios".[38] Mas esto significa que ha de decidir entre el posponer la voluntad divina a la suya propia, decidiendo así contra Dios con la idea de Dios,[39] o hacerse Dios (unido a Dios) sólo mediante Dios. En definitiva, lo que un hombre llega a ser depende de su propia voluntad. ¿Es su voluntad de vivir suficiente —valga la paradoja— para morir "consintiendo que Dios le suplante",[40] uniéndose su voluntad a la voluntad divina? ¿O procurará ser autosuficiente y autónomo sin Dios? La decisión le corresponde al hombre tomarla. En la dialéctica del movimiento o aspiración fundamental del hombre hay un punto en el que necesariamente surge la idea de que Dios es una realidad. Pero todavía le sigue siendo posible al hombre afirmar o negar la realidad de Dios.

Algunos críticos interpretaron la teoría de la opción blondeliana como si implicase que la existencia de Dios no podía ser probada y que el afirmarla era simple resultado de un acto de la voluntad, es decir, de la voluntad de creer. Sin embargo, en realidad Blondel no rechazaba todas las pruebas de la existencia de Dios. Consideraba que la filosofía de la acción constituía ella misma una prueba, puesto que el método de inmanencia mostraba la necesidad de la idea de Dios. No se trataba de rechazar, por ejemplo, el argumento que parte de la contingencia como si careciese de validez, sino, más bien, de interiorizarlo procurando hacer comprender que la idea del ser necesario surge a través de la reflexión del sujeto sobre su propia orientación o movimiento de aspiración. En cuanto a la opción, Blondel la tiene por necesaria si Dios ha de ser una realidad "para nosotros".[41] El conocimiento especulativo puede preceder a la opción; pero sin la opción, sin el libre autorremitirse del sujeto a Dios, no puede haber *efectivo* conocimiento. "El pensamiento vivo que tenemos de él (de Dios) es y sigue siendo vivo sólo si se orienta hacia la práctica, si se vive por ese pensamiento y si nuestra acción se alimenta del mismo." [42] Pero esto exige un acto voluntario de autorremitirse, no a la idea de Dios, sino a Dios como ser.

Algunos críticos católicos entendieron también a Blondel como si éste sostuviera que la revelación divina y la vida sobrenatural no fuesen dones gratuitos sino algo necesario, es decir, algo que viniera a satisfacer una demanda de la naturaleza del hombre, una exigencia que su Creador tuviese que satisfacer. Pero aunque las frases de Blondel daban pie, a veces, para esta interpretación, está claro que "el sobrenatural" a cuya exigencia se llega por el método de inmanen-

38. Ibid., p. 356.
39. Como puede decirse que lo hizo Nietzsche.
40. *L'action*, p. 354.
41. *L'action*, p. 426.
42. Ibid., p. 354.

cia es simplemente el "sobrenatural indeterminado", en el sentido de que la filosofía de la acción muestra, para Blondel, que el hombre ha de aceptar la Trascendencia y someterse a ella. La revelación cristiana es la forma positivamente determinada de lo sobrenatural; y el hombre debe aceptarla si es verdadera. Pero el método de inmanencia no puede probar que la revelación sea verdadera. Por otro lado, ningún hombre podría aceptar lo sobrenatural positivamente determinado si no hubiese algo en el hombre a lo que el sobrenatural diese respuesta. De lo contrario, éste sería irrelevante. Y el método de inmanencia muestra que ese algo, una orientación dinámica a la Trascendencia, está realmente ahí.[43]

Desde luego que, si decimos, como hemos dicho más arriba, que la filosofía de la acción revela la necesidad de la idea de "Dios", puede producirse fácilmente la impresión de que Blondel considera el método de inmanencia como conducente a la creencia en Dios específicamente cristiana. Pero en realidad lo que ocurre es que Blondel, repasando la filosofía moderna, ve que algunos sistemas tratan de excluir a toda costa la Trascendencia y otros, en cambio, tratan de imponerla como si fuese por decreto, con lo que la reducen a un ídolo o a una caricatura. Y opina Blondel que el método de inmanencia, tal como es seguido en la filosofía de la acción, abre la inteligencia y la voluntad del hombre a la Trascendencia, dejando a la vez lugar para la autorrevelación de Dios. En este sentido, una filosofía verdaderamente crítica es una filosofía cristiana y una apologética cristiana, no en el sentido de que trate de probar la verdad de las doctrinas cristianas, sino más bien en el de que lleva al hombre hasta el punto en que se halla abierto a la autorrevelación de Dios y a la acción divina. "La filosofía no puede demostrar directamente lo sobrenatural ni procurárnoslo." [44] Pero sí que puede proceder indirectamente, eliminando las soluciones incompletas al problema del destino humano y mostrándonos "lo que no podemos dejar de tener y lo que necesariamente nos está haciendo falta".[45] La filosofía puede mostrar que el orden natural es insuficiente para fijarnos la meta de la orientación dinámica del espíritu humano. Y, al mismo tiempo, la autocrítica de la filosofía revela su propia incompetencia para dar al hombre la felicidad a la que éste aspira. De modo que apunta más allá de sí misma.

Aunque Blondel puso bastante en claro que no era su intención identificar a Dios con nuestra idea inmanente de Dios, y aunque él era opuesto al historicismo de los modernistas, ningún buen conocedor de la situación de la Iglesia Católica durante la crisis modernista se sorprenderá de que Blondel incurriese en sospecha ni de que pensaran algunos que había sido incluido en la condena del "inmanentismo religioso" hecha por el papa Pío X en su encíclica *Pascendi*

43. Para un examen de la posición de Blondel respecto a lo sobrenatural, véase el libro de Henri Bouillard, *Blondel et le christianisme* (París, 1961).

44. *Lettre sur les exigences*, p. 85 (*Letter on Apologetics*, p. 198).

45. Ibid., p. 85.

de 1907. No contribuyó a mejorar precisamente las cosas la oposición de Blondel respecto al movimiento de la *Action Française*, que él veía como perversa alianza entre la sociología positivista y un catolicismo reaccionario. Pues aunque Charles Maurras era un ateo que trataba de utilizar a la Iglesia para sus propios fines, el movimiento fue apoyado por algunos teólogos distinguidos, aunque muy tradicionales, y por ciertos tomistas que, molestos con la originalidad y la independencia de Blondel, le consideraban corrompido por el pensamiento alemán y no dudaban en acusarle de modernismo. De hecho, las ideas de Blondel nunca fueron condenadas por Roma, a pesar de los esfuerzos que se hicieron procurando que lo fuesen. Probablemente fue una suerte para él no hacerse sacerdote, como parece que lo pensó alguna vez. Hay que añadir, con todo, que Blondel nunca se permitió entablar las ardientes polémicas que sostuvo su amigo Laberthonnière. Y la misma oscuridad de su estilo o, si se prefiere, el hecho de que fuera un filósofo altamente profesional y no un divulgador quizá le sirviese algo de protección.

En cualquier caso, Blondel resistió los años de controversias y críticas y, según hemos mencionado ya, produjo por fin su trilogía *La pensée, L'être et les êtres* y la segunda versión de *L'action*, seguida por *La filosofía y el espíritu cristiano*. Algunos estudiosos de Blondel han pasado bastante por alto estas últimas obras, viéndolas quizá como una expresión de pensamientos reelaborados bajo la presión de la crítica y como más dóciles y más tradicionales que *L'action* original. Otros, en cambio, han insistido en que la trilogía representa el pensamiento maduro del filósofo, añadiendo a veces que el énfasis con que en ella se insiste en los temas ontológicos y metafísicos demuestra que es un error presentar a Blondel como un apologista porque escribiese la primera *Action* y la *Carta sobre la apologética*. No faltan quienes han aprovechado con gusto la oportunidad de comparar su pensamiento con la tradición metafísica que pasa por Santo Tomás de Aquino.[46] Pero, si bien la trilogía representa evidentemente el pensamiento maduro de Blondel, y éste vino a tener en realidad un respeto cada vez mayor al Aquinate, también es cierto que su interés consistió en desarrollar una filosofía autónoma que a la vez estuviera abierta al cristianismo. En tal sentido siguió siendo un apologeta, aunque en sus últimos escritos recalcase las implicaciones y los presupuestos ontológicos de su pensamiento según lo había presentado con anterioridad.

En *La pensée* investiga Blondel las condiciones antecedentes del pensamiento humano y defiende la teoría del "pensamiento cósmico" (*la pensée cosmique*). En su opinión, no podemos hacer justificadamente una dicotomía estricta entre los seres humanos como sujetos pensantes, por un lado, y la naturaleza como materia sin pensamiento, por el otro. Al contrario, Leibniz estaba en lo

46. Véase, por ejemplo, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel* por Claude Tresmontant (París, 1963).

cierto cuando sostuvo que lo material tiene siempre su aspecto psíquico. A decir verdad, el universo orgánico inteligible puede ser descrito como "un pensamiento subsistente"; [47] no, por cierto, pensamiento consciente, sino pensamiento "en busca de sí".[48] En el proceso del desarrollo del mundo el pensamiento consciente se alza sobre la base de una jerarquía de niveles, cada uno de los cuales presupone como requisitos necesarios los que le preceden e introduce algo nuevo y crea problemas, llamémoslos así, cuya solución exige un nivel superior. En el hombre persiste el pensamiento espontáneo, concreto, que se halla presente en la naturaleza; pero surge también el pensamiento analítico y abstracto que opera con símbolos.[49] La tensión entre estos dos tipos de pensamiento había sido ya notada por algunos filósofos. Los escolásticos hablaron de "razón" (*ratio*) e "intelecto" (*intellectus*); Spinoza, de grados del conocimiento; y Newman, de asentimiento nocional y asentimiento real. Junto con la advertencia de la distinción entre los diferentes tipos de pensamiento se ha dado también la visión de una síntesis a un nivel superior, como en los escolásticos y en Spinoza según sus maneras diversas. La condición para cualquier síntesis así, para el autoperfeccionarse del pensamiento, es la participación en la vida del pensamiento absoluto, en una unión con Dios en la que se identifiquen la visión y el amor. Pero alcanzar esta meta de la dialéctica del pensamiento queda fuera de la competencia de la filosofía y del esfuerzo humano en general.

En *L'être et les êtres*, Blondel vuelve su atención del pensamiento al ser, e interroga, por decirlo así, a diferentes clases de cosas para descubrir si merecen ser llamadas seres. La materia no aprueba este examen: no es un ser. Es "menos que una cosa, la condición común de las resistencias que todas las cosas nos oponen y que nosotros nos oponemos a nosotros mismos".[50] Es en realidad, para emplear la terminología del aristotelismo, el principio de la individuación y de la multiplicidad, y proporciona así una buena base para rechazar el monismo; pero no es, de suyo, un ser substancial. El organismo vivo, con su unidad específica, su espontaneidad y relativa autonomía, presenta mejores títulos; pero aunque transmite un *élan vital*, su actividad es contrarrestada por la pasividad, y carece de auténtica autonomía y de inmortalidad. En cuanto a las personas humanas, presentan títulos todavía mejores. Al mismo tiempo, su falta de autosuficiencia puede mostrarse de muchos modos. Tal vez parezca, pues, que es el universo en su totalidad lo único que merece el nombre de ser. Pero el universo es devenir más bien que ser. Participa en el ser, pero no es el ser mismo.

En estas reflexiones Blondel está, obviamente, suponiendo que en el hombre hay, de hecho, una idea implícita del "Ser en sí mismo",[51] a la que no se la

47. *La pensée*, I, p. 4.
48. Ibid., p. 6.
49. A su distinción entre voluntad que quiere y voluntad querida añade Blondel otra distinción entre *cogitatio ut natura* (*La pensée*, I, p. 495) y *cogitatio ut cogitatio*.
50. *L'être*, p. 80.
51. Ibid., p. 156.

encuentra plenamente realizada ni en la materia, ni en los organismos, ni en las personas, ni siquiera en el universo considerado como una totalidad en desarrollo. Pero él no pretende que esta idea implícita pueda proporcionar una base para el argumento ontológico de San Anselmo. De ahí que se vea obligado a preguntar si se justifica el aserto de que esta idea remite a una realidad. Sin rechazar los argumentos tradicionales que concluyen del mundo a Dios, sostiene Blondel que "nuestra idea de Dios tiene su fuente, no en una luz que nos pertenezca a nosotros, sino en la acción iluminadora de Dios en nosotros".[52] "La aptitud fundamental y congénita del espíritu para conocer y desear a Dios es la causa inicial y suprema de todo el movimiento de la naturaleza y del pensamiento, de suerte que nuestra certeza de ser está así basada en el Ser mismo." [53]

En la segunda versión de *L'Action* dice Blondel que en la primera había dejado deliberadamente de lado "las terribles dificultades metafísicas del problema de las causas segundas" [54] y había considerado la acción solamente en el hombre y con miras a estudiar el destino humano. Pero en la segunda *Acción* amplía estas miras para incluir la acción en general, e introduce temas que había pasado por alto en la versión primera. Dice, por ejemplo, que el concepto puro y completo de la acción se verifica tan sólo en Dios, que es la Actividad absoluta (*l'Agir absolu*) y el venero productos de todas las cosas finitas. Además hay aquí unas aproximaciones graduales, digámoslo así, a la absoluta Actividad divina; y se plantea la cuestión de cómo es posible para Dios crear seres finitos como agentes morales libres y responsables. Blondel trata de combinar el reconocimiento de la actividad creadora del hombre y la responsabilidad moral con la creencia en la creación divina y con su teoría de la orientación básica del espíritu humano a la Trascendencia y del perfeccionamiento de la naturaleza humana mediante la unión de la voluntad del hombre con la voluntad divina.

Esta ampliación de horizontes para abarcar una extensa gama de temas ontológicos y metafísicos da, sin duda, a la trilogía un matiz diferente, digamos, del de *L'Action* original y del de la *Carta sobre la apologética*. Pero, aunque la trilogía ensancha el campo de la reflexión, no por ello constituye un repudio de la primera versión de *L'action.* Blondel sigue estando profundamente convencido de la básica orientación dinámica del espíritu humano hacia Dios; y esta ampliación de horizontes puede verse como un querer solventar los problemas que estaban implícitos en la línea de su pensamiento original. El cambio en la forma de expresarse Blondel y la respetuosa actitud que muestra a menudo para con el Aquinate quizá llamen a engaño. Por ejemplo, aunque en *La pensée* Blondel admite prudentemente la función de las pruebas de la existencia de Dios de tipo tradicional, pone en claro que, si se las toma aisladamente y como ejercicios de metafísica teórica, conducen a una *idea* de Dios, y que para que Dios sea una

52. Ibid., p. 163.
53. Ibid., p. 167.
54. *L'action* (trilogía), I, p. 298.

realidad viva para el hombre, para que sea el Dios de la conciencia religiosa, se requiere algo más. Evita, sí, el uso de la palabra "opción"; pero la idea fundamental permanece. Blondel no quiere admitir que haya una dicotomía definitiva e insalvable entre "el Dios de los filósofos" y "el Dios de la religión". La diferencia proviene de que hay en el hombre diferentes tipos de pensamiento; pero el ideal es una integración de las tendencias que están en conflicto dentro del hombre. Y este ideal se hallaba evidentemente presente en la versión original de *L'action.*

Es difícil imaginar que Blondel pueda ser nunca un escritor popular. Más que para el público en general, escribe para los filósofos. Y es probable que muchos de sus lectores, aunque sean filósofos, se queden a menudo sin saber exactamente qué es lo que quiere decir. Pero como pensador católico que desarrolló sus ideas en diálogo con las corrientes espiritualista, idealista y positivista de la filosofía moderna, Blondel es una notabilidad. No abogó por el simplismo de un retorno al pasado medieval, aunque se lo parangonase con la ciencia moderna. Ni adoptó tampoco la actitud de discípulo respecto a ningún pensador. Aunque podamos discernir algunas líneas de su pensamiento que le vinculan con San Agustín y San Buenaventura, y también afinidades con Leibniz, Kant, Maine de Biran y otros, fue un pensador enteramente original. Y su concepción general de una filosofía que ha de ser intrínsecamente autónoma pero al mismo tiempo autocrítica y autolimitante y abierta a la revelación cristiana, parece aceptable en principio para todos los pensadores católicos que recurran a la filosofía metafísica.[55] Claro que hay quienes estiman que el enfocar la metafísica "desde la interioridad humana", por vía de reflexión sobre el sujeto activo, que fue la aportación característica de Maine de Biran y es algo especialmente notorio en la primera versión de *L'action*, se resiente de subjetivismo. En cuyo caso, esos tales darán buena acogida a la ampliación de horizontes que se efectúa en la trilogía, viendo en ella el equivalente a un reconocimiento de lo inadecuado del método de inmanencia. Pero, de todos modos, el enfoque o planteamiento de Blondel tiene por lo menos el mérito de que trata de hacer comprender lo relevante que es la religión. Y nuestro filósofo reconoció el hecho, visto también por los llamados tomistas trascendentales, de que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios a partir del mundo externo se basan en presupuestos que sólo pueden justificarse mediante la reflexión sistemática sobre la actividad del sujeto en el pensamiento y la volición.

3. Entre los que mantuvieron correspondencia con Blondel estuvo Lucien Laberthonnière (1860-1932).[56] Después de estudiar en el seminario de Bourges, Laberthonnière ingresó en el Oratorio en 1886 y enseñó filosofía en la escuela oratoriana de Juilly y después en una escuela de París. En 1900 vol-

55. Hasta qué punto sea realmente autónoma la filosofía de Blondel es, desde luego, discutible.

56. Esta correspondencia ha sido editada por C. Tresmontant: *Correspondance philosophique, Maurice Blondel-Lucien Laberthonnière* (París, 1961).

vió a Juilly como rector del Colegio, pero cuando el gobierno Combes legisló contra las órdenes y congregaciones religiosas, en 1902, pasó a vivir en París. En 1903 publicó *Essais de philosophie religieuse* (*Ensayos de filosofía religiosa*) y en 1904 *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (*El realismo cristiano y el idealismo griego*). En 1905 Blondel le hizo director de los *Annales de philosophie chrétienne* (*Anales de filosofía cristiana*). Pero al año siguiente dos de sus escritos fueron puestos en el Índice. En 1911 publicó *Positivisme et catholicisme* (*Positivismo y catolicismo*); pero en 1913 las autoridades eclesiásticas le prohibieron seguir publicando. Durante este período de forzoso silencio vieron la luz algunos escritos de Laberthonnière publicados a nombre de amigos.[57] Pero el grueso de su producción tendría que esperar a ser publicado póstumamente. En 1935 Louis Canet empezó a editar estas obras en París con el título general de *Oeuvres de Laberthonnière.*

A pesar del trato que recibió, Laberthonnière no rompió nunca con la Iglesia. Y menos aún abandonó su profunda fe cristiana. Lo que sí es probable, y natural, es que la inclusión de dos de sus libros en el Índice y la posterior prohibición de que siguiese publicando aumentaran su hostilidad no sólo contra el autoritarismo sino también contra la filosofía aristotélica y tomista.[58] Pero esta hostilidad no tuvo ciertamente por origen la reacción ante las medidas tomadas por la autoridad eclesiástica. Era una actitud razonada, basada en su manera de entender la vida humana y la naturaleza de la filosofía y de la religión cristiana. De no haber sido por su reducción al silencio, sus ideas tal vez habrían producido mucha más impresión. Tal como anduvieron las cosas, otros filósofos estaban pasando ya al primer plano de la atención cuando las obras de Laberthonnière fueron, por fin, publicadas. Hay que añadir, empero, que mientras Blondel se dedicó sobre todo a exponer su propio pensamiento, Laberthonnière tendía a elaborar y exponer sus ideas a la vez que discutía las de otros pensadores, haciéndolo a menudo en un tono acentuadamente polémico. Así, los primeros volúmenes de sus *Obras*, según los ha publicado Louis Canet, contienen sus *Études sur Descartes* (*Estudios sobre Descartes*, 1935) y sus *Études de philosophie cartésienne* (*Estudios de filosofía cartesiana*, 1938) en tanto que el *Esquisse d'une philosophie personnaliste* (*Esbozo de una filosofía personalista*, 1942) presenta un plan filosófico que es desarrollado, en gran medida, mediante la discusión crítica de las ideas de otros filósofos, tales como Renouvier, Bergson y Brunschvicg. Una parte, por ejemplo, se intitula "El pseudopersonalismo de Charles Renouvier". Esto no quiere decir, naturalmente, que las ideas del propio Laberthonnière no sean valiosas. Blondel mismo desarrolló su pensamiento a lo largo de un proceso de diálogo con otros filósofos, pero también es verdad que en la versión original de *L'action* y en la trilogía se le distrae mucho menos al lector con

57. Por ejemplo, *L'inquietude humaine*, que salió como obra de P. Sanson, fue escrita en realidad por Laberthonnière.

58. Laberthonnière era mucho más propenso a la polémica que Blondel.

excursos polémicos e históricos que le aparten de la línea de pensamiento del autor, cosa en cambio frecuentísima en las principales obras de Laberthonnière.

En las notas que constituyen el prefacio a sus *Estudios sobre Descartes* afirma Laberthonnière que "toda doctrina filosófica tiene por fin dar un sentido a la vida, a la existencia humana".[59] Toda filosofía tiene una motivación moral, aun cuando el filósofo dé a su pensamiento una forma cuasi-matemática. Esto puede verse hasta en el caso de Spinoza, en cuyo pensamiento la estructura geométrica está, en realidad, subordinada a las subyacentes finalidad y motivación. Además, la prueba de la verdad de una filosofía es su viabilidad, su capacidad de ser vivida. Laberthonnière se refiere, de hecho, a la necesidad de detectar el principio animador, la subyacente motivación que late de continuo en toda filosofía que estudiemos. Pero lo que se le ocurre decir expresa naturalmente su propia concepción de lo que la filosofía deberá ser. "Hay solamente un problema, el problema de nosotros mismos, del que se derivan todos los demás": [60] ¿Qué somos? Y ¿qué deberíamos ser?

El animal, declara Laberthonnière, ciertamente no es una máquina, pero no posee el yo consciente que es necesario para plantearse problemas respecto al mundo y a uno mismo. Es cuanto a esto, la humana voluntad de vivir es afín en su origen a la del animal. Esto es, la voluntad de vivir humana está orientada ante todo a "las cosas del tiempo y del espacio".[61] El organismo vivo, impulsado por la voluntad de vivir, aprende empíricamente a buscar algunas cosas como satisfactoras de deseos y necesidades y a evitar otras como causantes de sufrimientos o amenazantes contra su existencia. Pero con el despertar de la conciencia de sí cambia la situación: el hombre se hace consciente de sí mismo no como algo ya hecho y completo, sino más bien como algo que ha de ser y que debería ser. En realidad, según Laberthonnière, somos como arrastrados hacia afuera, allende nosotros mismos, por la aspiración a poseer la plenitud del ser. Aquí, sin embargo, se le abren al hombre varias sendas: En primer lugar, el hombre se encuentra en un mundo de cosas, que la conciencia de sí mismo le hace constatar que están frente a sí. Por una parte, puede hacer de este mundo de cosas un espectáculo, un objeto de contemplación teórica o estética, poseyendo las cosas, por así decirlo, sin ser poseído por ellas. Ésta es la actitud ejemplificada en la idea aristotélica de la contemplación. Por otra parte, el hombre puede esforzarse por descubrir las propiedades de las cosas y las leyes que rigen la sucesión de los fenómenos para lograr dominio sobre las cosas, para usarlas y para producir o destruir fenómenos a su voluntad. Ambas aptitudes puede decirse que pertenecen a la física. Pero en el primer caso tenemos un física de contemplación, mientras que en el segundo tenemos una física de explotación, como la que se ha venido practicando desde los tiempos de Descartes hasta hoy.

59. *Études sur Descartes*, I, p. 1.
60. *Études de philosophie cartésienne* (1938), p. 1.
61. Ibid., p. 2.

En segundo lugar, empero, el hombre no se halla simplemente en un mundo de cosas. No es tan sólo el hombre un individuo aislado frente a un entorno material e inconsciente. Está también en un mundo de personas que, lo mismo que él, pueden decir "yo" o "yo soy". Este mundo de personas forma ya una cierta unidad. Vivimos, sentimos, pensamos y queremos en un mundo social. Pero, dentro de esta unidad material, los seres humanos pueden experimentar, como es obvio, oscuridad unos respecto a otros. Allende la unidad natural básica hay una unidad moral, que es algo por conseguir, más bien que algo ya dado. En este campo la aspiración a poseer la plenitud del ser adopta la forma del sentido de la obligación de hacerse uno con los demás, de conseguir una unidad moral de las personas. Laberthonnière distingue entre "cosas" y "seres" reservando la palabra "ser" para el sujeto autoconsciente, caracterizado por una interioridad que la "cosa" no posee. Este sujeto autoconsciente aspira a poseer la plenitud del ser mediante la unión con otros sujetos. ¿Cómo se ha de lograr esta unidad? Desde luego es posible intentar conseguirla por medio de una autoridad, de la clase que sea, que dicte lo que los hombres han de pensar, decir y hacer, tratando a los seres humanos como animales amaestrables. Pero este procedimiento no puede dar como fruto sino sólo una unidad externa que, según Laberthonnière, traslada simplemente el conflicto de la esfera externa a la interna. El único modo eficaz de lograr unidad entre seres que existen en sí mismos y para sí mismos es que cada persona supere su egoísmo y se dé y se ponga al servicio de los demás, de suerte que la unificación sea el resultado de una expansión desde dentro, por así decirlo, y no impuesta desde fuera. Naturalmente que hay cabida para la autoridad, pero para una autoridad que mantenga un ideal común y trate de ayudar a las personas a desenvolverse como personas más bien que de moldearlas por coerción o de reducirlas al nivel de una grey.

Lo que a este propósito dice Laberthonnière tiene obvias implicaciones tanto en el plano político como en el eclesiástico. Por ejemplo, refiriéndose en un pasaje a lo que considera mal uso de la autoridad, menciona la dominación "cesarista o fascista".[62] Pero el énfasis contra el totalitarismo fascista no tiene por qué ir acompañado de ceguera en cuanto a los posibles vicios de la democracia. Por ejemplo, en una nota habla de la democracia que, "en vez de ser un movimiento dinámico, un *élan* hacia el ideal mediante la espiritualización de la vida humana, se ha convertido en una estampida hacia los bienes de la tierra a través de una sistemática materialización de la vida".[63] En otras palabras, la moderna democracia occidental, aunque animada originariamente por un impulso dirigido hacia metas ideales, se ha hecho materialista y, por lo tanto, no se la puede contrastar simplemente con el autoritarismo político como se contrasta el bien con el mal. En cuanto al plano eclesiástico, es evidente que Laberthonnière fue

62. Ibid., p. 5.
63. Ibid., p. 5, *n*.

contrario a la política del tratar de imponer la uniformidad desde arriba y al tipo de procedimientos que él personalmente hubo de sufrir. Tenía, digamos, una mentalidad post-Vaticano II desde mucho antes del Segundo Concilio Vaticano. Ideas parecidas sobre el desarrollo de las personas como personas y sobre la unión de las mismas mediante la aceptación personalmente querida de unos ideales comunes las expresó también en su teoría de la educación. Según Laberthonnière, hay, pues, una unidad natural. "Todos los hombres constituyen una unidad por naturaleza." [64] Hay también otra unidad que está aún por conseguir, como ideal querido. Esto manifiesta que tenemos un común origen y una meta común. Los seres (es decir, los sujetos autoconscientes) proceden de Dios y sólo pueden alcanzar su fin mediante la unión con la voluntad divina. Dios es, no tanto un problema, cuanto "la solución del problema que nosotros somos para nosotros mismos".[65] Sin referencia a Dios nos es imposible responder a preguntas tales como: "¿Qué somos nosotros?", y "¿Qué deberíamos ser?" O, más bien, al intentar responder a estas preguntas, nos vemos inevitablemente introducidos en la esfera de la creencia religiosa.

Laberthonnière fue influido por Maine de Biran y por Boutroux y también por Blondel. La filosofía era para él la ciencia de la vida, de la vida humana, y su punto de partida estaba en "*nosotros mismos* como realidades interiores y espirituales, con conciencia de nosotros mismos".[66] Pero la palabra "ciencia" no debe entenderse mal. Ciencia en el sentido ordinario es una ciencia de cosas, una especie de física, aun cuando tome en consideración a los seres humanos en su realidad fenoménica. Pero la metafísica, si ha de tener un sentido para nosotros, debe iluminar los problemas de la vida; y ha de ser vivible. La biología trata de la vida y la psicología de la mente, y tienen sin duda alguna un valor. Pero la metafísica se interesa por el sujeto activo consciente de sí en cuanto orientado a un ideal y a una meta; y es una ciencia de la vida en el sentido de que esclarece la naturaleza y la meta de la vida de su sujeto (o de la persona) considerado en cuanto tal.

No es muy difícil comprender la hostilidad de Laberthonnière para con el aristotelismo y el tomismo tradicional, hostilidad que le hacía ver con malos ojos las que juzgaba indebidas concesiones de Blondel al Aquinate y a los tomistas. En opinión de Laberthonnière, el aristotelismo tenía más de física que de metafísica, aunque a una parte de él se le haya puesto la etiqueta de "metafísica". Y el Dios de Aristóteles, replegado en sí mismo, se parecía muy poco al Dios viviente y activo de la religión. En cuanto a Spinoza y los demás monistas, negaron en redondo la irreductible distinción entre las personas, en tanto que los positivistas reducían el afán humano de lograr la unidad-en-la-distinción al separarlo de su último trascendente y a la vez inmanente fundamento.

64. Ibid., p. 11.
65. Ibid., p. 11.
66. *Esquisse d'une philosophie personnaliste* (1942), p. 7.

Es probable que el lector saque la conclusión de que Laberthonnière, en su idea de la filosofía y en sus discusiones críticas de otros filósofos, tales como Aristóteles, Descartes, Spinoza y Bergson, estaba influido por su fe cristiana. Evidentemente esta conclusión sería correcta. Pero es que, según Laberthonnière, lo que se jugaba era todo, sin componendas ni paliativos: en su opinión, era erróneo pensar que el cristianismo pudiera superponerse a una filosofía completamente construida ya o que se hubiese desarrollado con independencia de la fe cristiana. Pues el cristianismo es "él mismo *la* filosofía en el sentido etimológico del término, o sea, la sabiduría, la ciencia de la vida que explica lo que somos y, sobre la base de lo que somos, lo que debemos ser".[67] La cuestión de si puede haber o no una filosofía cristiana estriba en un supuesto falso si en lo que se piensa es en una filosofía elaborada independientemente de la fe cristiana y que sirva de base "natural" sobre la que pueda levantarse el cristianismo como una superestructura "sobrenatural". Ésta es la idea que predominó tras la invasión del aristotelismo en la Edad Media. Pero no: el mismo cristianismo es la verdadera filosofía. Y por el hecho de ser la verdadera filosofía, excluye cualquier otro sistema. Pues "toda filosofía que merezca este nombre [...] se presenta, si no como exhaustiva, por lo menos como excluidora de lo que no sea ella".[68]

Es obvio que Laberthonnière no pretende que se suponga que quien no es cristiano es incapaz de plantear problemas metafísicos y de reflexionar sobre los mismos. Pues está claro que la vida o la existencia humana puede dar origen a problemas en la mente de cualquiera, sea cristiano o no. La tesis de Laberthonnière es, más bien, que es el cristianismo el que proporciona la solución más adecuadamente beneficiosa para el hombre. O, mejor dicho, el cristianismo es para él la sabiduría salvadora, la verdadera "ciencia de la vida", por la que el hombre puede vivir. Según lo reconoce explícitamente, Laberthonnière vuelve así a adoptar el punto de vista de San Agustín y otros escritores cristianos de los primeros siglos que consideraron que el cristianismo era, de suyo, la verdadera y genuina filosofía que completaba las filosofías del mundo antiguo y venía a suplantarlas. La separación y el subsiguiente conflicto entre la filosofía y la teología fue un desastre. Santo Tomás de Aquino no bautizó a Aristóteles, sino que aristotelizó el cristianismo introduciendo en él "la concepción pagana del mundo y de la vida".[69] Sin duda que, una vez separadas tajantemente la filosofía y la teología, parece inapropiado presentar el cristianismo como una filosofía, inclusive como la verdadera filosofía, pero no hay razón alguna que obligue a tal separación. Quizá parezca que la filosofía es obra de "pura razón" y pertenece al nivel natural, mientras que la teología es el fruto de la revelación procedente de la esfera sobrenatural. Pero, según Laberthonnière, es un error ver lo natural y

67. Ibid., p. 13.
68. Ibid., p. 13.
69. Ibid., p. 643.

lo sobrenatural como dos mundos, superpuesto el uno al otro. Los términos "natural" y "sobrenatural" no deben ser entendidos como si designaran un dualismo metafísico, sino como refiriéndose a "dos opuestas maneras de ser y actuar, una de las cuales corresponde a lo que somos, a lo que pensamos y hacemos en virtud de nuestro egocentrismo innato, y la otra, a lo que tenemos obligación de ser, de pensar y de hacer con voluntad generosa".[70] Por consiguiente, si se considera que la filosofía metafísica tiene que ver con los problemas del qué somos y qué debemos ser, ello en modo alguno impide presentar el cristianismo como la filosofía verdadera. Pues es precisamente sobre estos problemas donde derrama luz el cristianismo, a fin de capacitar al hombre para convertirse en lo que debe ser.

Dado este punto de vista, resulta bastante natural que Laberthonnière subraye la estrecha conexión entre la verdad y la vida. "Como ninguna existencia se demuestra, tampoco se demuestra que Dios existe. Ya en el mismo buscarle se le halla. Es más, se le busca porque ya se le ha hallado, sólo porque está presente y activo en la conciencia que de nosotros mismos tenemos."[71] Respecto a los dogmas cristianos, le desagrada también mucho a Laberthonnière que se los conciba como elementos informativos, o sea, como algo que viene de un mundo sobrenatural y que nosotros aceptamos simplemente por autoridad. Rechaza él, sin duda, una visión de los dogmas cristianos puramente relativista, pero los considera desde el punto de vista de su capacidad para esclarecer los problemas humanos y servir de guías para la vida. Sin referencia a la vida humana no tendrían para nosotros ningún sentido real. No se trata —insiste Laberthonnière— de hacer al hombre la medida de toda verdad, incluida la revelada. Pues considerando la verdad en relación a nosotros y a nuestras vidas, más bien somos nosotros los que nos medimos por la verdad y no al contrario. De modo que, si por "pragmatismo" se entiende la opinión de que la verdad en la esfera religiosa se hace "verdad *nuestra*" cuando vemos su conexión con nuestras vidas, puede calificarse desde luego a Laberthonnière como pragmatista. Pero si se entiende que el pragmatismo implica, por ejemplo, que la afirmación de la existencia de Dios sólo es verdadera en el sentido de que al hombre le es útil afirmarla, entonces ciertamente no fue pragmatista. Pues estaba convencido de que no podemos conocernos bien sin conocer la *realidad* de Dios.

De alguna manera, la opinión de Laberthonnière sobre la naturaleza de la filosofía y la metafísica es cuestión de terminología. Esto es, si decidimos entender por "metafísica" la sabiduría salvadora, está claro que para el cristiano el cristianismo deberá ser "*la* metafísica".[72] Y si se le acusara a Laberthonnière de reducir la religión cristiana al nivel de una filosofía, podría replicar que la base

70. Ibid., p. 15. La distinción, observa Laberthonnière, es en realidad la misma que hace San Pablo entre el hombre carnal y el hombre espiritual.
71. Ibid., p. 19. Esta doctrina es básicamente agustiniana.
72. Ibid., p. 7.

de tal acusación era un mal entendimiento de su uso de la palabra "filosofía". Pero, al mismo tiempo, cuando dice que la metafísica identificada con la doctrina cristiana como "la ciencia de nuestra vida" [73] nos tiene a nosotros mismos por punto de partida, es comprensible que los teólogos sospechen que incurre en un puro inmanentismo, especialmente si se sacan tales proposiciones del contexto en que Laberthonnière distingue entre lo que él entiende por metafísica y lo que entendía Aristóteles.

Tal vez parezca que, en realidad, a Laberthonnière no le corresponde un puesto en la historia de la filosofía. Pero es obvio que este juicio presupone un concepto de filosofía que él rechaza. En cualquier caso, su pensamiento tiene algún interés. Continúa el enfoque de la metafísica desde la interioridad humana que fue característico de Maine de Biran, pero en su concepto de la relación entre la metafísica y el cristianismo retorna a San Agustín. Con su actitud respecto al intento del Aquinate de incorporar el aristotelismo a una comprensiva visión del mundo teológico-filosófica, Laberthonnière nos trae a las mientes la reacción que produjeron y las consecuencias que tuvieron las condenas de 1277. Pero su hostilidad a Aristóteles y al Aquinate está motivada no tanto por la veneración que sentía a los *sancti* y a la tradición como tales cuanto por su propio enfoque personalista y, hasta cierto punto, existencialista. Por ejemplo, su ataque contra la teoría aristotélica de la materia como principio de individuación lo hace en nombre de un personalismo espiritualista. Es auténticamente un agustiniano moderno que desarrolla su pensamiento en diálogo con otros filósofos tales como Descartes, Bergson y Brunschvicg. Su insistencia en que las doctrinas cristianas se van haciendo verdades para nosotros, verdades *nuestras*, a medida que vamos haciéndonos cargo de su importancia para la vida humana, puede asemejarle a los modernistas. Pero él combina esta insistencia con un genuino esfuerzo por evitar un relativismo que no sería compatible con la afirmación de que hay verdades cristianas objetivas e inmutables.

4. El término "modernismo" fue empleado por primera vez a comienzos del siglo xx, y parece que lo acuñaron quienes se oponían al movimiento que designa, aunque también fue utilizado por escritores como Buonaiuti, que publicó *Il programma dei modernisti* (*El programa de los modernistas*) en 1907. Es bastante fácil citar nombres de personas a las que se clasifica universalmente como modernistas. De Francia hay que mencionar a Alfred Loisy (1857-1940), de Italia a Ernesto Buonaiuti (1881-1946) y de la Gran Bretaña a George Tyrrell (1861-1909). Pero es mucho más difícil exponer con claridad el contenido del modernismo, y más difícil todavía definirlo. El mejor modo de abordar el asunto quizá sea exponerlo históricamente, ya que así se presta mayor atención a las diferencias en los intereses y en las líneas directrices del pensamiento.[74] Ni

73. Ibid., p. 7.
74. Entre las obras generales sobre el tema podemos mencionar *Le modernisme dans l'Église*, por J. Rivière (Pa-

que decir tiene que también puede exponerse el modernismo como un sistema, en abstracto; pero entonces se arriesga uno a que se le haga la pertinente objeción de que el modernismo, en lo que pueda tener de sistema claramente definido, fue creado no por los mismos modernistas sino por los documentos eclesiásticos que lo condenaron, tales como el decreto *Lamentabili* y, mucho más, la encíclica *Pascendi*, publicados ambos en 1907.[75] Pero sería totalmente inoportuno introducir en este capítulo una historia del movimiento modernista. Y el propósito principal de las siguientes notas es ayudar a que se comprenda por qué pensadores como Blondel y Laberthonnière fueron sospechosos de incurrir en modernismo, y cómo, en todo caso, el pensamiento de Blondel difería del modernismo en el sentido en que éste fue condenado por Roma.

De suyo, el término "modernismo" podría entenderse en el sentido de modernización, esto es, de un intento de poner el pensamiento católico-romano al día y a la altura de las investigaciones y los desarrollos intelectuales contemporáneos. Habida cuenta de su actitud positiva respecto al creciente conocimiento del aristotelismo que, a la sazón, en el siglo XIII estaba creando una corriente subversiva, Santo Tomás de Aquino ha sido calificado a veces de modernista.[76] Asimismo, sabios católicos que, como Louis Duchesne (1843-1922), trataron de aplicar al estudio de los orígenes del cristianismo los métodos de la crítica histórica puestos a punto por el protestantismo liberal, especialmente en Alemania, pueden ser llamados modernistas en este sentido general del término. Y naturalmente también puede llamárseles así a escritores que, como Blondel, insistieron en la necesidad de una apreciación más positiva de la filosofía moderna.

Sin embargo, tal como se lo emplea con referencia a una corriente del pensamiento que se produjo en la Iglesia Católica a finales del siglo XIX y durante la primera década del actual, el término "modernismo" es evidentemente más específico que el de modernización o *aggiornamento* en sentido general. En el caso de Loisy, el término en cuestión se refiere a las conclusiones de este autor acerca de lo que requería o implicaba la puesta al día de los estudios históricos y bíblicos. Así, estaba convencido Loisy de que la filiación divina de Jesús era producto de la fe cristiana que, meditando sobre el hombre Jesús de Nazaret, le había transformado en el Hijo de Dios. Esta transformación traía también consigo una deformación, puesto que implicaba el atribuir al hombre Jesús acciones mila-

---

rís, 1929), *The Modernist Movement in the Roman Church*, por A. R. Vidler (Londres, 1934) e *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, por E. Poulat (París, 1962).

75. En la encíclica *Pascendi* se dice explícitamente que se han reunido en el documento las doctrinas y opiniones que aparecen expresadas en los diversos escritos de los modernistas y se las ha dispuesto de una manera sistemática para que puedan verse con claridad sus presupuestos e implicaciones. En otras palabras, el documento papal quiere hacer explícito lo que entiende que es un sistema implícito.

76. Étienne Gilson sugirió que el "modernismo" de Santo Tomás era el único que había demostrado tener éxito. Laberthonnière repuso: "¿Éxito en qué?" A juicio de Laberthonnière, el éxito consistiría en que el aristotelismo tomista recibió con el tiempo la bendición oficial de la autoridad eclesiástica, resultado que más bien era lamentable y no materia de regocijo.

grosas cuya aceptación como sucesos históricos era excluida por el pensamiento y la ciencia modernos. A la crítica histórica le correspondía como tarea redescubrir la figura histórica escondida tras los velos que a su alrededor había tejido la fe. Resumiendo, Loisy sostenía, a fin de cuentas, que el historiador del cristianismo estaba obligado a abordar su temática como abordaría cualquier otro tema histórico, y que este enfoque requería una explicación puramente naturalista de lo que fueron el mismo Cristo y los orígenes y la propagación de la Iglesia cristiana. Por mucho que queramos distinguir entre la investigación histórica y la "crítica superior" tal como se desarrolló en el protestantismo liberal e influyó después en algunos pensadores católicos, se comprende que las ideas de Loisy no les pareciesen muy recomendables a las autoridades de la Iglesia. Pues estas ideas venían casi a echar abajo los dogmas cristianos.

No fue Loisy un filósofo profesional, y estaba perfectamente dispuesto a admitir que la filosofía no era su especialidad.[77] Al mismo tiempo, en sus observaciones sobre la creencia en Dios viene a suponer que la mente humana no puede adquirir conocimiento alguno de la Trascendencia. Para él Dios es, a fin de cuentas, el Incognoscible de Spencer, aquello que queda fuera del alcance de lo que llamó Kant el conocimiento teórico. A Dios le pensamos en términos de símbolo, y desde un punto de vista práctico se justifica que actuemos como si hubiese una voluntad personal divina que pudiera exigir algo a la voluntad humana. Pero en el plano moral y religioso nos es imposible probar la verdad absoluta de ninguna creencia. En este plano, la verdad, siendo relativa al bien del hombre, es tan susceptible de cambios como el hombre mismo. Aquí no hay nada absolutamente verdadero ni verdades reveladas inmutables. Lo que se llama revelación es la interpretación por el hombre de su propia experiencia, y tanto la experiencia como la interpretación están sujetas al cambio.

Posteriormente Loisy se aproximó a la posición de Auguste Comte. Es decir, vio en la historia de la religión una expresión de la experiencia, no de la experiencia individual sino de la comunitaria. El cristianismo había promovido el ideal de una humanidad unida y estaba pasando a convertirse en la religión de la humanidad. Por último, parece ser que Loisy volvió a la idea de un Dios trascendente, pero no a ninguna creencia en la revelación o en la Iglesia como custodia de la revelación. Sin embargo, para nuestro propósito aquí basta con que hayamos subrayado su concepción relativista y pragmatista de la verdad en el plano ético-religioso. En general, los modernistas tendían a dar por cierto que la filosofía moderna había mostrado la incapacidad de la mente humana para trascender la esfera de la conciencia. Naturalmente, en un sentido esto es una perogrullada, a saber, en el de que no podemos ser conscientes de algo sin tener conciencia de ese algo ni pensar cosa alguna sin estar pensándola. Pero el inmanen-

77. Loisy lo reconoce así en sus *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office "Lamentabili sane exitu" et sur l'encyclique "Pascendi dominici gregis"* (París, 1908), p. 198. Buonaiuti era más dado a la filosofía que Loisy.

tismo fue también entendido como excluyente de toda prueba de la existencia de Dios que se hiciese, por ejemplo, con un argumento causal. Lo que se da en el hombre es una necesidad de lo divino que, elevándose en la conciencia, toma la forma de un sentimiento o sentido religioso equivalente a la fe. La revelación es la interpretación por el hombre de su experiencia religiosa. Tal interpretación es expresada, claro está, en formas conceptuales o intelectuales. Pero éstas pueden llegar a ser anticuadas y pasadas de moda, de suerte que haya que buscar nuevas formas de expresión. En un sentido general, la revelación puede ser considerada como la obra de Dios, aunque desde otro punto de vista sea obra del hombre. Pero la idea de Dios revelando verdades absolutas desde fuera, por así decirlo, verdades que son promulgadas por la Iglesia en forma de enunciados inmutables o "verdades permanentes" es incompatible con el concepto de evolución, cuando se lo aplica a la vida cultural y religiosa del hombre, y con la correspondiente visión relativista de la verdad religiosa.

Las precedentes notas son sólo un resumen parcial de las opiniones expresadas por varios autores en sus escritos.[78] Pero confío en que bastarán para que se comprenda por qué filósofos católicos tales como Blondel y Édouard Le Roy pudieron ser acusados de modernismo o de proclividades modernistas. Pues Blondel, según hemos visto, seguía el método que él llamó de inmanencia y planteaba la cuestión de Dios en términos de la orientación básica del espíritu humano tal como se manifiesta en su actividad; mientras que Le Roy, con su aceptación y su aplicación de las opiniones bergsonianas acerca de la intuición y la inteligencia, parecía atribuir a los dogmas religiosos un valor puramente pragmático. Sin embargo, Blondel nunca aceptó el inmanentismo como doctrina. Ni podía hacerlo, pues lo que con su método de inmanencia pretendía lograr era abrir la mente humana a la trascendente realidad divina y conducirla al estadio en que había un punto de inserción, digámoslo así, para la autorrevelación de Dios. En cuanto a Le Roy, expuso ciertamente una interpretación pragmática de la verdad científica y quiso aplicarla también a los dogmas religiosos. Pero supo defender su postura y nunca llegó a estar separado de la Iglesia, ni por su propia iniciativa ni por la de la autoridad eclesiástica. Según Laberthonnière, que era propenso a tales apreciaciones, lo que hizo Le Roy no fue reducir el cristianismo al bergsonismo sino el bergsonismo al cristianismo.

El tema principal de este capítulo ha sido la filosofía como apologética. El nuevo enfoque en la apologética estuvo representado por Ollé-Laprune, Blondel y Laberthonnière. Su pensamiento tenía, sin duda, algunos puntos en común con opiniones expresadas por los modernistas. Pero lo que a ellos les interesó sobre

78. Tyrrell habló de la Revelación como si consistiera, más que en declaraciones de Dios al hombre, en declaraciones de éste acerca de sus experiencias espirituales. Pero no negó que en estas experiencias y a través de ellas encontrara el hombre a Dios. Según Tyrrell, a Dios sólo se le conoce en sus efectos y mediante ellos. Tales efectos son impulsos divinos que el hombre siente en sí y los interpreta conforme a sus categorías y en su lenguaje humano. Y la prueba de las interpretaciones es su fecundidad espiritual. Ciertamente Tyrrell sintió a veces una fuerte inclinación o tentación a profesarse agnóstico. Pero procuró mantenerse aferrado a la creencia en la realidad de Dios.

todo fueron los planteamientos filosóficos del cristianismo, mientras que los modernistas se interesaban primordialmente por compaginar la fe y las creencias católicas con la libertad en las investigaciones científicas, históricas y bíblicas. De ahí que, mientras Blondel como filósofo profesional puso mucho cuidado no sólo en abstenerse de pronunciamientos acerca de la revelación sino también en justificar tal abstención basándose en su propio concepto de la naturaleza y los alcances de la filosofía, los modernistas se sintiesen desde luego obligados a reconsiderar la naturaleza de la revelación y del dogma católico. En otras palabras, se ocuparon de las cuestiones teológicas de una manera distinta de la de Blondel. Y como la idea que tenían de lo exigido por la moderna investigación histórico-bíblica era de lo más radical, traían naturalmente a mal traer a las autoridades eclesiásticas, que estaban convencidas de que los modernistas socavaban los fundamentos de la fe cristiana. Echando una mirada retrospectiva, podemos pensar que las autoridades estaban tan ocupadas con las conclusiones que iban sacando los modernistas que se les pasó por alto el considerar si el movimiento modernista era o no la expresión de un reconocimiento de auténticos problemas. Pero tenemos que ver las cosas en su perspectiva histórica. Dada la situación de entonces, que incluía por una parte la actitud de las autoridades y por otra el concepto de erudición y conocimientos "modernos", apenas podía esperarse que las cosas sucediesen de otro modo. Por lo demás, desde el punto de vista filosófico, el pensamiento de Blondel es bastante más valioso que las ideas de los modernistas.

CAPÍTULO XII

EL TOMISMO EN FRANCIA

Puntualizaciones introductorias. — D. J. Mercier. — Garrigou-Lagrange y Sertillanges. — J. Maritain. — E. Gilson, P. Rousselot y A. Forest. — J. Maréchal.

1. Sería una inexactitud decir que el resurgimiento del tomismo en el siglo XIX se originó con la publicación, en 1879, de la encíclica *Aeterni Patris* del papa León XIII. Pero el hecho de que el pontífice en su encíclica afirmara el valor permanente del tomismo y exhortara a los filósofos católicos a inspirarse en el Aquinate a la hora de desarrollar su pensamiento de un modo adecuado a las necesidades intelectuales modernas dio ciertamente un poderoso impulso a un movimiento que ya existía. Aquella recomendación papal del tomismo produjo, como era lógico, muchos y diversos efectos. Por un lado animó a que se formara, especialmente en los círculos clericales y en los seminarios e instituciones académicas de la Iglesia, algo así como el programa oficial de un partido estricto, una especie de ortodoxia filosófica. Dicho con otras palabras, se la pudo utilizar en pro de la subordinación de la filosofía a los intereses teológicos y como respaldo de las actividades de los tomistas rígidos y de mentalidad estrecha, que se mostraban suspicaces y aun hostiles para con los pensadores católicos más originales e independientes, tales como Maurice Blondel. Por otro lado, la exhortación a repasar las enseñanzas de un eminente pensador de la Edad Media y a aplicar los principios de su doctrina a los problemas que se plantean en la moderna situación cultural contribuyó indudablemente a promover la reflexión filosófica seria. Piénsese lo que se quiera sobre el valor perenne de la doctrina del Aquinate, había mucho que decir a favor de un iniciarse en la filosofía con la ayuda del sistema de un pensador eminente y del pensar siguiendo unas líneas sistemáticas, es decir, ateniéndose a ciertos principios filosóficos básicos y a su aplicación, en vez de seguir el flojo e insípido eclecticismo que había tendido a prevalecer en las instituciones académicas eclesiásticas.

Debería haberse evitado la exageración. La aprobación oficial de una determinada línea de pensamiento podía producir, y produjo de hecho, un espíritu partidista estrecho y polémico. Verdad es que el tomismo no les fue nunca impuesto a los filósofos católicos de un modo que implicase que formaba parte de la fe católica. Teóricamente se siguió respetando la autonomía de la filosofía. Pero es innegable que en algunos círculos se dio una marcada tendencia a presentar el tomismo como la única línea de pensamiento filosófico que estaba realmente en conformidad con la teología católica. La teoría era, desde luego, que si lo estaba era por ser verdadera, y no que hubiese que juzgarla verdadera por estar en tal conformidad. Pero no puede ignorarse el hecho de que en muchas instituciones eclesiásticas el tomismo, o lo que se consideraba como tomismo, llegó a ser enseñado dogmáticamente, de una manera análoga a como se enseña hoy el marxismo-leninismo en los centros educacionales dominados por los comunistas. A la vez, el movimiento de "retorno a Santo Tomás" pudo obviamente estimular a las inteligencias más capaces para que intentaran hacerse de nuevo con el espíritu del Aquinate y crear una síntesis apropiada en vista de la situación cultural contemporánea. Nadie negará que ha habido filósofos tomistas que han adoptado los principios del tomismo no porque se les enseñó a hacerlo así sino porque llegaron a convencerse de su validez, y que han procurado aplicar esos principios a la problemática moderna de un modo constructivo. A este desarrollo positivo del pensamiento tomista ha hecho Francia notables aportaciones, que son las que aquí nos interesan.

El resurgir del tomismo debió mucho en sus primeros tiempos a Désiré Joseph Mercier (1851-1926) y a los colaboradores que éste tuvo en Lovaina. Después de haber enseñado filosofía en el seminario de Malinas, fue nombrado Mercier profesor de filosofía tomista en la Universidad de Lovaina en 1882. En 1888 fundó la Sociedad Filosófica de Lovaina, y en 1889 llegó a ser el primer presidente del Instituto de Filosofía de aquella Universidad, fundado poco antes. La *Revue néo-scolastique* (hoy *Revue philosophique de Louvain*) empezó a ser publicada por la Sociedad Filosófica bajo la dirección de Mercier. Durante sus años de docencia Mercier trabajó infatigablemente para desarrollar el tomismo a la luz de los problemas modernos y de la filosofía contemporánea. Entre sus escritos hay dos volúmenes de Psicología (1892), una obra de Lógica (1894), un libro de Metafísica general u Ontología (1894) y un tratado de Teoría del Conocimiento, *Critériologie générale* (*Criteriología general*, 1899). En líneas generales, Mercier trató de desarrollar una metafísica realista en diálogo crítico con el empirismo, el positivismo y la filosofía de Kant. Pero insistió también mucho en que era necesario tener unos conocimientos científicos de primera mano y relacionar positivamente la filosofía con las ciencias. Él mismo escribió sobre psicología experimental y, a través del Instituto de Filosofía, alentó la formación de un equipo no sólo de filósofos sino también de científicos, tales como el psicólogo experimental Albert-Édouard Michotte (1881-1965) que había es-

tudiado en Alemania con Wundt y Külpe. Actualmente los escritos filosóficos de Mercier parecen un tanto pasados de moda; pero de lo que no cabe duda es de que contribuyó realmente a poner el tomismo en mayor contacto con la filosofía y el pensamiento científico contemporáneos y a hacerlo intelectualmente respetable. En 1906 recibió la mitra arzobispal de Malinas, y al año siguiente, el capelo cardenalicio.

Aunque Mercier admiraba a Kant en algunos aspectos, criticó extensamente lo que le parecía haber en Kant de subjetivismo, así como su restricción del campo de la metafísica. Durante bastante tiempo fue Kant uno de los principales espantajos de los escolásticos. Pero posteriormente otro belga, Joseph Maréchal, del que diremos después más cosas, adoptó una postura mucho más positiva, tratando, como si dijéramos, de apropiarse a Kant e intentando luego rebasarle. Dudan algunos de si al llamado tomismo trascendental, que es el que procede de Maréchal, puede dársele propiamente el nombre de tomismo, pero en cualquier caso su desarrollo es una expresión del notorio cambio de actitud de los tomistas respecto a otras corrientes de pensamiento de la filosofía moderna. Hoy día el tomista ortodoxo, del tipo de Jacques Maritain, ha llegado a ser, en comparación, raro.

La distensión de las actitudes polémicas por parte de los filósofos tomistas gracias a un genuino esfuerzo por penetrar, comprender y valorar otras corrientes de pensamiento ha venido acompañada en años recientes de una notable disminución de la insistencia con que la Iglesia animaba y promovía una línea filosófica determinada. Por ejemplo, el Concilio Vaticano II tuvo mucho cuidado de no pronunciarse en materias filosóficas. Además, numerosos teólogos católicos se preocupan hoy comprensiblemente de recalcar la independencia de la fe con respecto a cualquier sistema filosófico, incluido el tomismo, mientras que otros prefieren buscar una base filosófica, por ejemplo, en la antropología de Martin Heidegger. Asimismo, ciertos desarrollos del pensamiento teológico han tendido a debilitar la idea de que las creencias cristianas tengan que expresarse en categorías tomadas de una tradición filosófica particular. Es, en efecto, cuestionable si los teólogos lograrán seguir su camino sin la filosofía con tanta facilidad como algunos de ellos parecen darlo por descontado. Pero lo cierto es que la situación de "sierva de la teología", a la que más arriba hicimos referencia, ha cambiado enormemente.

Dado lo distinto de la situación, cabe sostener que el ímpetu del resurgente tomismo se ha agotado. Siendo menor su respaldo oficial y yendo en auge las tendencias teológicas hostiles a la utilización de la metafísica para fines apologéticos, cuando no a la metafísica misma, es natural que haya una fuerte reacción contra el tomismo. Claro que puede ser que algún día se renueve el interés por el espíritu y las formas de pensar del Aquinate. Pero, felizmente, al autor de estas páginas no le toca prestar oídos a audaces profecías. Su tarea consiste sólo en hacer algunas apreciaciones sobre el tomismo en Francia.

2. Francia ha contribuido de manera muy destacada al desarrollo del tomismo en el mundo moderno. Uno de los principales promotores de esta corriente, Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), renombrado filósofo y teólogo dominico, ha sido, según numerosos opinantes, portavoz de un neotomismo de vía un tanto estrecha, preocupado exclusivamente por mantener y difundir una ortodoxia integrista. Pero, a pesar de que su visión era algo limitada,[1] contribuyó con sus escritos a alzar el estandarte del pensamiento en los círculos tomistas. Opuesto al modernismo, publicó en 1909 *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (*El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*). Su conocidísimo libro de teología natural, *Dieu son existence et sa nature* (*Dios, su existencia y naturaleza*), apareció en 1915.[2] En 1932 publicó *Le réalisme du principe de finalité* (*El realismo del principio de finalidad*), y en 1946 *La synthèse thomiste* (*La síntesis tomista*).[3] Publicó también tratados teológicos y libros sobre la espiritualidad y el misticismo cristianos, algunos de los cuales han sido traducidos a numerosas lenguas.

Otro nombre que hay que citar obligadamente es el de Antonin-Dalmace Sertillanges (1863-1948), también dominico. Sertillanges fue un prolífico escritor que trató de hacer comprender la aplicabilidad y la fecundidad de los principios tomistas en varios campos y dedicó especial atención a las relaciones entre filosofía y cristianismo. Su obra más conocida es, probablemente, su *S. Thomas d'Aquin*, la primera edición de la cual, en dos volúmenes, apareció en 1910.[4] Otras publicaciones sobre el Aquinate incluyen un estudio de su ética, *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin* (*La filosofía moral de Santo Tomás de Aquino*, 1914, última edición en 1942), y *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*,[5] que apareció en 1928. Una obra en dos volúmenes sobre la relación entre la filosofía y el cristianismo, *Le christianisme et les philosophies*, fue publicada en 1939-1941, y otra también en dos volúmenes sobre *Le problème du mal* (*El problema del mal*), en 1949-1951. Entre otros escritos podemos mencionar un libro sobre el socialismo y el cristianismo, *Socialisme et christianisme* (1905) y otro sobre el pensamiento de Claude Bernard, *La philosophie de Claude Bernard* (1944).

3. Pero los dos nombres que sobre todo se asocian con la puesta del tomismo sobre el tapete, es decir, con el sacarlo de un círculo más bien estrecho y predominantemente eclesiástico y hacerlo respetable a los ojos del mundo académico, son los de Jacques Maritain y Étienne Gilson. El profesor Gilson es de

1. Garrigou-Lagrange sostendría, naturalmente, que, si su visión de las cosas era limitada, sus límites eran, por un lado, una percepción de la verdad de principios filosóficos de perenne validez y, por otro, la Revelación divina.
2. Una traducción inglesa, por B. Rose, se publicó en dos volúmenes en 1934 con el mismo título: *God. His Existence and His Nature*. [Hay traducciones al castellano.]
3. Trad. al inglés, por P. Cummings, como *Reality. A Synthesis of Thomist Thought* (Londres, 1950).
4. Después llevó por título *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*.
5. Hay una traducción inglesa, por G. Anstruther, con el título de *The Foundations of Thomistic Philosophy* (Londres, 1931).

sobra conocido por sus estudios históricos, que le han ganado un respeto hasta entre quienes no simpatizan particularmente con el tomismo. Maritain es, primero y ante todo, un filósofo teórico. Gilson, como le corresponde a un historiador, se ha interesado por exponer el pensamiento del Aquinate en su marco histórico y, por lo tanto, en su contexto teológico. Maritain se ha ocupado más de exponer el tomismo como una filosofía autónoma capaz de entrar en diálogo con otras filosofías sin apelar a la revelación y cuyos principios son válidos para solucionar los problemas modernos. Dada la animadversión con que no infrecuentemente miran los teólogos, incluidos los teólogos católicos, a la metafísica, y dada también la natural reacción producida en los colegios y seminarios católicos contra el adoctrinamiento en lo que venía a ser un tomismo rígido y parcial, es comprensible que a Maritain en particular se le tenga comúnmente por pasado de moda y que sus escritos no estén ya tan en boga como lo estuvieron antaño.[6] Pero esto no quita que sea, probablemente, la suya la mayor contribución individual al resurgimiento del tomismo, que tan fuerte impulso había recibido ya con la encíclica *Aeterni Patris* en 1879.

Jacques Maritain nació en París en 1882. Al comenzar sus estudios en la Sorbona, esperaba de la ciencia la solución de todos los problemas; pero fue liberado del ciencismo por la influencia de las lecciones de Henri Bergson. En 1904 se casó Maritain con Raissa Oumansoff, condiscípula suya, y en 1906 se convirtieron ambos al catolicismo por la influencia de Léon Bloy (1846-1917), el famoso escritor católico francés que se opuso vigorosamente al aburguesamiento de la sociedad y de la religión. En 1907-1908 estudió Maritain biología en Heidelberg con el neovitalista Hans Driesch.[7] A continuación, se dedicó a estudiar las obras de Santo Tomás de Aquino y se convirtió en ferviente discípulo suyo. En 1913 pronunció una serie de conferencias sobre la filosofía de Bergson [8] y en 1914 recibió el encargo de explicar filosofía moderna en el Instituto Católico de París. Ha enseñado también en el Instituto Pontificio de Estudios Medievales de Toronto, en la Universidad de Columbia y en Notre Dame, donde se instituyó en 1958 un centro de promoción de estudios siguiendo las directrices de su pensamiento. Terminada la Segunda Guerra Mundial, Maritain fue embajador de Francia ante la Santa Sede de 1945 a 1948, y después enseñó en la Universidad de Princeton. Posteriormente vivió retirado en Francia. Murió en 1973.

Se ha dicho a veces que mientras Gilson se niega a aceptar el llamado problema crítico por considerarlo un pseudoproblema, Maritain lo admite. Pero esta afirmación es, si se la toma a la letra, desorientadora, pues sugiere que Ma-

6. Lo del no estar tan de moda es más cierto de Maritain que de Gilson, porque los estudios históricos de éste tienen un valor independientemente de la actitud que se adopte respecto al tomismo como filosofía idónea o no para tratar los problemas actuales.

7. Véase el vol. VII de esta *Historia*, pp. 302 y ss.

8. Publicadas como *La philosophie bergsonienne* (1914). Trad. inglesa, por M. L. Andison y J. G. Andison, como *Bergsonian Philosophy and Thomism* (Nueva York, 1955).

ritain comienza su filosofar o bien tratando de probar, en abstracto, que podemos tener conocimiento, o bien siguiendo a Descartes en el tomar la conciencia de sí por dato innegable y tratando luego de justificar nuestra creencia natural de que tenemos conocimiento de objetos exteriores al yo o de que hay cosas que corresponden en la realidad a nuestras ideas acerca de ellas. Si se entiende de este modo el problema crítico, Maritain, como Gilson, también lo excluye. Porque no trata de probar *a priori* que el conocimiento es posible. Y ve con claridad que, si nos encerramos en el círculo de nuestras ideas, nos quedamos ya ahí sin poder salir. Es realista, y ha insistido siempre en que, cuando yo conozco a Juan, lo que conozco es a Juan mismo, al Juan de la realidad, y no a mi idea de Juan.[9] Pero, a la vez, Maritain admite ciertamente el problema crítico, si por éste se entiende la reflexión de la mente sobre su conocimiento pre-reflexivo con miras a responder a la pregunta: ¿qué es el conocimiento? Inquirir en abstracto si puede haber conocimiento y tratar de responder a esta cuestión de un modo puramente *a priori* es meterse en un callejón sin salida. En cambio, se concibe muy bien otro planteamiento de la cuestión que lleve a conocer el conocimiento mediante la reflexión de la mente sobre su propia actividad al conocer algo.

La pregunta "¿qué es el conocimiento?" sugiere, empero, que haya una sola especie de conocimiento, mientras que Maritain se ha preguntado si no son discernibles diferentes modos de conocer la realidad. Ha escrito mucho en el campo de la teoría del conocimiento, pero su obra más conocida sobre el tema es, probablemente, *Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir*, cuya primera edición salió al público en 1932.[10] Una de sus preocupaciones, en este y en otros escritos, es la de interpretar el conocimiento de tal suerte que se dé cuenta de él como conocimiento del mundo que no sólo permite sino que también requiere la filosofía de la naturaleza en particular y la metafísica en general. En *Los grados del saber*, expresa Maritain su acuerdo con Meyerson en cuanto a que el interés por la ontología, es decir, por la explicación causal, no es ajeno a la ciencia tal como ésta existe en realidad (lo cual es distinto de lo que pueda decirse acerca de ella); pero sostiene que el carácter matemático de la física moderna ha dado por resultado la construcción de un mundo que dista tanto del mundo de la experiencia ordinaria que llega a hacérsenos prácticamente inimaginable. Por supuesto, Maritain nada tiene que objetar a la matematización de la física. "Ser experimental (en su materia) y deductiva (en su forma, pero sobre todo respecto a las leyes que rigen las variaciones de las cantidades implicadas), es el ideal propio de la ciencia moderna." [11] Pero opina que "el encuentro de la ley de causalidad, inmanente a nuestra razón, con la concepción matemática de la naturaleza,

9. Evidentemente, se pueden hacer objeciones a esto. Pero Maritain se aferra con tenacidad a la opinión de que, si bien desde un punto de vista psicológico las ideas son modificaciones de la mente, el objeto intencional, considerado en cuanto tal, no difiere del objeto intencionalizado. Dicho en terminología escolástica, se ha negado siempre a transformar el *medium quo* en un *medium quod*.

10. Trad. inglesa, por G. B. Phelan, *The Degrees of Knowledge* (Nueva York, 1959).

11. *Les degrés du savoir* (ed. 1932), p. 90.

da por resultado la construcción en la física teórica de universos cada vez más geometrizados, en los que entidades causales ficticias con base en la realidad (*entia rationis cum fundamento in re*), cuya función es servir de soporte a la deducción matemática, acaban por incluir un registro muy pormenorizado de causas o condiciones reales empíricamente determinadas".[12] La física teórica proporciona ciertamente conocimiento científico, en el sentido de que nos capacita para predecir y dominar los eventos de la naturaleza. Pero las funciones de sus hipótesis son pragmáticas. No suministran un conocimiento cierto del *ser* de las cosas, de su estructura ontológica. Y en *El alcance de la razón* Maritain aprueba y recomienda las opiniones del Círculo de Viena sobre la ciencia. Como era de esperar, rechaza la tesis de que "todo lo que no tiene sentido *para el hombre de ciencia* no tiene sentido *en modo alguno*".[13] Pero en lo que respecta a la ciencia misma y a su estructura lógica, en lo referente a aquello que tiene un sentido para el hombre de ciencia como tal, "el análisis de la Escuela de Viena creo —dice— que es, en general, exacto y que está bien fundado".[14] Sin embargo, Maritain sigue todavía convencido de que aunque la ciencia construye *entia rationis* que poseen valor pragmático, está inspirada por un deseo de conocer la realidad, y que la ciencia misma da origen a "problemas que van más allá del análisis matemático de los fenómenos sensibles".[15]

La física teórica es, pues, para Maritain algo así como un cruce de la ciencia puramente observacional o empírica, por un lado, con la matemática pura, por el otro. Es "una matematización de lo sensible".[16] En cambio, el objeto de la filosofía de la naturaleza es la esencia del "ser móvil en cuanto tal y los principios ontológicos que dan razón de su mutabilidad".[17] Versa sobre la naturaleza del continuo, de la cantidad, del espacio, del movimiento, del tiempo, de la substancia corpórea, de la vida vegetativa y de la vida sensitiva, y así sucesivamente. El objeto de la metafísica no es el ser móvil en cuanto ser móvil, sino el ser en cuanto ser. De manera que su campo es más amplio y, según Maritain, profundiza más. Todo esto está enmarcado en una teoría de los grados de abstracción basada en Aristóteles y en el Aquinate. La filosofía de la naturaleza, igual que la ciencia, hace abstracción de la materia como principio individuante (es decir, no se ocupa de las cosas particulares en cuanto tales); pero sigue aún tratando del ser material como de aquel que no puede existir sin materia ni es concebible sin ella. Las matemáticas versan en gran parte sobre la cantidad y las relaciones cuantitativas *concibiéndolas* en abstracción de la materia, aunque la cantidad no puede *existir* sin la materia. Finalmente, la metafísica incluye el conocimiento de aquello que no sólo puede concebirse sin materia sino que también puede existir

12. Ibid., p. 87.
13. *The Range of Reason*, p. 6.
14. Ibid., p. 6.
15. Ibid., p. 4.
16. *Les degrés du savoir*, pp. 269-270.
17. Ibid., p. 346.

sin ella. Está "en el grado más puro de abstracción, porque es el que más dista de los sentidos: se abre a lo inmaterial, a un mundo de realidades que existen o pueden existir aparte de la materia".[18]

Casi no es necesario decir que Maritain está reafirmando la concepción de la jerarquía de las ciencias derivada de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino. Claro que, dentro de este esquema, ha de buscar un sitio apropiado para la ciencia moderna, pues la ciencia física, según se ha venido desarrollando desde el Renacimiento, no es ya la misma que lo que Aristóteles llamaba "física".[19] Básicamente, empero, el esquema es el mismo, aunque, como el Aquinate, también Maritain pone en la cumbre de las ciencias a la teología cristiana, que se basa en premisas reveladas. Teología aparte, la metafísica es la suprema de las ciencias, siendo concebida la ciencia, al modo aristotélico, como conocimiento de las cosas por sus causas. Nadie podría acusar a Maritain de falta de valor en la expresión de sus convicciones. Admite, desde luego, que la metafísica es "inútil", en el sentido de que es contemplativa, no experimental, y de que desde el punto de vista de quien desee hacer descubrimientos empíricos o aumentar nuestro dominio sobre la Naturaleza, la metafísica hace una figura muy pobre en comparación con la de las ciencias particulares. Pero insiste en que la metafísica es un fin, no un medio, y en que le revela al hombre "los valores auténticos y su jerarquía",[20] proporciona un centro a la ética y nos introduce a lo eterno y absoluto.

Recalca Maritain que, si él adopta los principios de Aristóteles y del Aquinate, es porque estos principios son verdaderos, no porque provengan de aquellos venerables personajes. Pero como su metafísica es sustancialmente la de Santo Tomás, en todo caso una vez separada de la teología cristiana, resultaría inapropiado resumir aquí su contenido.[21] Baste con decir que al Aquinate, por su énfasis sobre el *esse* (ser en el sentido de existencia), le presenta como al genuino "existencialista", aunque Maritain no es hombre que desdeñe las "esencias", que él piensa que se captan como contenidas en el existente, aunque la mente las considera en abstracción. Más que tratar de resumir la metafísica tomista, es preferible prestar atención a los dos siguientes puntos:

En primer lugar, aunque Maritain nunca desprecia, ni mucho menos, la actividad de la razón discursiva, y aunque critica lo que considera exagerado menosprecio por Bergson de la inteligencia y del valor cognoscitivo de los conceptos, siempre ha estado dispuesto a admitir otros modos de conocer distintos de

18. Ibid., pp. 11-12. No quiere decir Maritain que la metafísica (la "filosofía primera" de Aristóteles) trate sólo de lo que trasciende la realidad sensible. Su objeto propio es el ser en cuanto ser. Pero como abstrae de la materialidad, puede penetrar también hasta el ámbito de la realidad espiritual.

19. A lo que Aristóteles llamaba "física" corresponde más la "filosofía de la naturaleza" de Maritain.

20. *Les degrés du savoir*, p. 10.

21. Véase, por ejemplo, *Sept leçons sur l'être* (trad. al inglés como *A Preface to Metaphysics: Seven Lectures on Being*, Londres y Nueva York, 1939) y *Court traité de l'existence et de l'existant* (1947) (trad. al inglés como *Existence and the Existent* por L. Galantière y G. B. Phelan, Nueva York, 1948). Pero los libros de Maritain acerca del conocimiento, tales como *Les degrés du savoir*, tratan también de metafísica. Porque el conocimiento y la metafísica están, para él, estrechamente relacionados.

los ejemplificados en las "ciencias". Sostiene, pongamos por caso, que puede haber un conocimiento no conceptual, pre-reflexivo. Puede haber, así, un conocimiento implícito de Dios que no sea reconocido como tal conocimiento de Dios por quien lo tiene. En virtud del dinamismo interno de la voluntad, la elección del bien en contra del mal entraña una afirmación implícita de Dios, del Bien mismo, como meta última de la existencia humana. Es éste "un conocimiento de Dios puramente práctico, no conceptual ni consciente, un conocimiento que puede coexistir con una irrelevancia teórica de Dios".[22] Asimismo, Maritain ha escrito sobre lo que él llama "conocimiento por connaturalidad". Este conocimiento se da, por ejemplo, en el misticismo religioso. Pero desempeña también un papel en nuestro conocimiento de las personas. Y otra de sus modalidades, distinta de la del misticismo, es el "conocimiento poético", que se produce "por la instrumentalidad de la emoción, que, recibida en la vida preconsciente del entendimiento, se hace intencional e intuitiva" [23] y tiende por su naturaleza misma a la expresión y a la creación. El conocimiento por connaturalidad se da también mucho en la experiencia moral. Pues aunque la filosofía moral [24] pertenece al uso racional, conceptual y discursivo de la razón, en modo alguno se sigue de ello que el hombre adquiera así, por este camino de lo racional, sus convicciones morales. Al contrario, la filosofía moral presupone juicios morales que expresan un conocimiento por connaturalidad, una conformidad entre la razón práctica y las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana.

En segundo lugar, Maritain ha intentado desarrollar la filosofía tomista social y política, aplicando sus principios a los problemas modernos. Según nuestro pensador, si el Aquinate hubiese vivido en la época de Galileo y Descartes, habría liberado a la filosofía cristiana de la mecánica y la astronomía de Aristóteles sin dejar de seguir siendo fiel a los principios de la metafísica aristotélica. Y, si viviese en el mundo actual, liberaría al pensamiento cristiano de "las imágenes y fantasías del *Sacrum imperium*" [25] y de los anticuados esquemas y procedimientos de su época. Al planear una base filosófica para el cumplimiento de tal tarea recurre Maritain a la distinción, que encontramos también en el personalismo de Mounier, entre "individuo" y "persona". Aceptando la teoría aristotélico-tomista de la materia como principio de individuación, describe la indi-

22. *The Range of Reason*, p. 70. Como es obvio, esta opinión está muy conectada con la manera de ver Maritain el ateísmo. Además de "ateos prácticos" (que creen creer en Dios pero le niegan con su conducta) y de "ateos absolutos", admite una clase de "pseudo-ateos" (que están persuadidos de que ellos *no* creen en Dios pero, de hecho, creen inconscientemente en él). Cf. ibid., pp. 193 y ss.

23. Véase también *Art et scolastique* (1920). Trad. al inglés, por J. W. Evans, como *Art and Scholasticism and The Frontiers of Poetry* (Nueva York, 1962), incluyendo la versión inglesa de *Frontières de la poésie* (1935). Véase asimismo *Creative Intuition in Art and Poetry* (Nueva York, 1953).

24. Las obras más importantes de Maritain en este campo son *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, publicada en 1951, y *La philosophie morale*, vol. I, que apareció en 1960 (trad. inglesa, por M. Suther y otros, como *Moral Philosophy*, 1964).

25. *Humanisme intégral* (1936), p. 224. Trad. inglesa, por M. R. Adamson, como *True Humanism* (Londres, 1938).

vidualidad como "aquello que excluye de uno mismo a todos los demás hombres" y como "la menesterosidad del ego, incesantemente amenazado y siempre dispuesto a acaparar para sí".[26] La personalidad es la subsistencia del alma espiritual en cuanto comunicada al compuesto ser humano y que se caracteriza por el autodonarse en la libertad y en el amor. En el ser humano concreto la individualidad y la personalidad están naturalmente combinadas, siendo el hombre como es una unidad. Pero puede haber sociedades que no tomen al hombre en cuenta como persona y le consideren simplemente como individuo. Esas sociedades sobrestiman a los individuos precisamente como a particulares y distintos, despreciando lo universal, según sucede en el individualismo burgués, que corresponde, filosóficamente, al nominalismo. O, por el contrario, puede que sobrestimen tanto lo universal que los particulares se le hayan de subordinar por completo, como ocurre en los diversos tipos de sociedades totalitarias, que corresponden filosóficamente al ultrarrealismo, para el que el universal es una realidad subsistente. El "realismo moderado" de Santo Tomás hallaría su expresión, dentro del campo sociopolítico, en una sociedad de personas que satisficiese las necesidades de los seres humanos como individuos biológicos pero estuviese a la vez fundada en el respeto a la persona humana en cuanto que ésta trasciende el nivel biológico y trasciende también toda sociedad temporal. "El hombre no es en modo alguno para el Estado. El Estado es para el hombre."[27] Si añadimos que durante la Guerra Civil Española se declaró Maritain en favor de la República, comprenderemos que fuese muy mal visto en determinados círculos. Políticamente era más bien de izquierdas que de derechas.

4. Étienne Henri Gilson nació en París en 1884 e hizo sus estudios universitarios en la Sorbona. Después de la Primera Guerra Mundial, en la que prestó servicios como oficial, fue nombrado profesor de filosofía en Estrasburgo. Pero en 1921 aceptó la cátedra de historia de la filosofía medieval en la Sorbona, puesto que conservó hasta que fue designado para ocupar una cátedra similar en el Colegio de Francia en 1932. Fundó y dirigió los *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* y también la serie de *Études de philosophie médiévale.* En 1929 cooperó en la fundación del Instituto de Estudios Medievales de Toronto, y después de la Segunda Guerra Mundial fue director de este centro. En 1947 fue miembro electo de la Academia Francesa.

Aconsejado por Lévy-Bruhl, estudió Gilson las relaciones de Descartes con la escolástica. Su tesis principal de doctorado versó sobre *La liberté chez Descartes et la théologie* (*La libertad en Descartes y la teología*, 1913) y la tesis menor se intituló *Index scolastico-cartesien* (*Índice escolástico-cartesiano*, 1913). Pero el mejor fruto de la investigación sugerida a Gilson por Lévy-Bruhl fueron los *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*

26. *The Person and the Common God*, p. 27 (trad. inglesa, 1947, de *La personne et le bien commun*).
27. *Man and the State* (Chicago, 1951), p. 13.

(*Estudios sobre el papel que tuvo el pensamiento medieval en la formación del sistema cartesiano*), trabajo que apareció en 1930. Entre tanto, Gilson había estudiado a Santo Tomás de Aquino, y en 1919 publicó la primera edición de *Le thomisme. Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*.[28] La primera edición de *La philosophie au moyen âge* fue publicada en 1922.[29] Siguieron otras obras sobre San Buenaventura,[30] San Agustín,[31] San Bernardo,[32] Dante [33] y Duns Escoto.[34] Gilson ha colaborado también en la producción de varios volúmenes sobre filosofía moderna.

A pesar de su pasmosa productividad en el campo histórico, que no se limita a los escritos arriba citados, Gilson ha publicado también obras en las que expone tesis filosóficas personales, aunque a menudo desarrolla sus opiniones en un marco o contexto histórico.[35] Uno de los rasgos característicos de su planteamiento filosófico es su rechazo de la primacía del llamado problema crítico. Si anulamos, por así decirlo, todo nuestro conocimiento actual y tratamos después de decidir a *priori* si es posible el conocimiento, nos creamos un pseudoproblema. Pues ni siquiera podríamos plantear la cuestión si no supiésemos lo que es el conocimiento. Y esto lo sabemos por el hecho mismo de estar conociendo algo. En otras palabras, es en el acto de conocer algo y por el hecho mismo de estarlo conociendo como la mente se percata de su capacidad de conocer. En opinión de Gilson, la actitud del Aquinate en esta materia fue mucho más acertada que la de aquellos filósofos modernos que han creído que el modo apropiado de iniciar la filosofía era debatir la cuestión de si podemos conocer algo que no sean los contenidos subjetivos de nuestra mente.

El realismo de Gilson es también evidente en su crítica a la filosofía que él califica de "esencialista". Si tratamos de reducir la realidad a conceptos claros y distintos, universales por su naturaleza, omitimos el acto del existir, que es el acto de las cosas singulares o individuales. Según Gilson, este acto no es conceptualizable, pues la existencia, el existir, no es una esencia sino el acto por el que una esencia existe. Sólo se le puede captar en la esencia y a través de la esencia, como acto suyo que es, y es afirmado en el juicio existencial, que debe distinguirse del juicio descriptivo. El tomismo, en cuanto que se interesa por la reali-

28. *Esta obra ha sido reeditada muchas veces. Hay una versión inglesa, The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Nueva York, 1951).

29. La edición de 1944 era ya prácticamente una obra nueva. Y la versión inglesa *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Londres, 1955) es también en muchos aspectos una nueva obra.

30. *La philosophie de S. Bonaventure* (1924). La trad. inglesa, *The Philosophy of St. Bonaventure*, apareció en 1938. En 1943 se hizo una segunda edición en francés.

31. *Introduction à l'étude de S. Augustin* (1929, y eds. posteriores). Hay trad. inglesa, por L. E. M. Lynch, como *The Christian Philosophy of St. Augustine* (Londres, 1961).

32. *La théologie mystique de S. Bernard* (1934, 2.ª ed., 1947).

33. *Dante et la philosophie* (1939; 2.ª ed., 1953).

34. *Jean Duns Scotus. Introduction à ses positions fondamentales* (1952).

35. Podemos mencionar, por ejemplo, *The Unity of Philosophical Experience* (Nueva York, 1937; Londres, 1938), *Being and Some Philosophers* (Toronto, 1949, versión inglesa de *L'être et l'essence*, 1948 y 1962), *Painting and Reality* (Nueva York, 1958), *Elements of Christian Philosophy* (Nueva York, 1960), *Le philosophe et la théologie* (París, 1960; trad. inglesa, *The Philosopher and Theology*, Nueva York, 1962), e *Introduction aux arts du beau* (París, 1963).

dad existente, es el auténtico "existencialismo". A diferencia de las filosofías que se presentan hoy como existencialistas, el tomismo no interpreta la "existencia" con estrechez de miras, en el sentido de algo peculiar del hombre. Ni excluye tampoco la esencia. Pero se interesa ante todo por la realidad como existente y por la relación entre la existencia recibida o participada y el acto infinito en el que esencia y existencia se identifican. Para Gilson, uno de los principales representantes de la filosofía esencialista fue Christian Wolff; en cambio, el origen de su propia línea de pensamiento hay que ir a buscarlo a la Edad Media, donde Santo Tomás de Aquino es, para él, el principal exponente de la filosofía existencial.

Otro de los rasgos característicos de la mentalidad de Gilson es su negarse a entresacar de la totalidad de la obra de Santo Tomás una filosofía tomista capaz de sostenerse por sí sola como pura filosofía. Ciertamente no niega que la distinción hecha por el Aquinate entre la filosofía y la teología es una distinción válida. Pero insiste en que resultaría artificioso sacar de su marco teológico una filosofía en la que la selección y el orden de los temas vienen determinados por fines teológicos o por su contexto teológico. Además, le parece claro a Gilson que las creencias teológicas, por ejemplo en la libre creación divina, han tenido gran influencia sobre la especulación filosófica, y que, digan lo que quieran algunos tomistas, lo que en realidad hacen es filosofar a la luz de sus creencias cristianas, aunque de ello no se sigue en modo alguno que su razonamiento filosófico haya de ser inválido, ni tampoco que hayan de apelar a premisas teológicas. En otras palabras, Gilson ha mantenido que puede haber una filosofía cristiana que sea genuinamente filosófica, aunque su carácter de cristiana no sería averiguable con sólo inspeccionar sus argumentos lógicos. Pues si tal fuese el caso, se trataría más bien de teología que de filosofía. Pero la comparación entre las filosofías muestra que puede haber una filosofía que, permaneciendo genuinamente filosófica, no se priva de la luz que proporciona la revelación. Este punto de vista ha originado mucha discusión y controversia. Algunos autores han sostenido que hablar de filosofía cristiana es tan impropio como hablar de matemáticas cristianas. Pero Gilson ha seguido manteniendo su tesis. En la medida en que ésta es el juicio de un gran estudioso que ve con claridad la influencia ejercida sobre la filosofía por la fe cristiana, especialmente en los períodos patrístico y medieval, no hay dificultad ninguna en aceptarla. Porque difícilmente podrá negarse que bajo la influencia de la fe cristiana los conceptos derivados del pensamiento griego recibieron a menudo un nuevo sello o carácter, se sugirieron temas originales, y la filosofía, cultivada en su mayor parte por teólogos, sirvió para difundir la concepción general del mundo propia del cristianismo. Ahora bien, mientras son muchos los que pretenden que la filosofía se hizo adulta sólo al separarse de la teología cristiana y lograr con ello plena autonomía, Gilson insiste en que aún queda lugar para una filosofía auténtica, cultivada no simplemente por cristianos sino por los filósofos *como cristianos.* Rechaza él, indudable-

mente con acierto, la pretensión de que los cristianos que desarrollan, por ejemplo, la teología natural no estén influidos en modo alguno por sus antecedentes creencias. Pero no faltan quienes concluyan que entonces se trata de casos de apologética y no de auténtica filosofía. Podría redargüírseles diciendo que eso de la filosofía completamente autónoma es un mito, y que, cuando la filosofía no es la sierva de la teología, es la sierva de alguna otra cosa, siendo siempre, en definitiva, "parasitaria". Pero a la pregunta de si el filosofar en pro del desarrollo de una visión del mundo cristianamente comprensiva es o no un filosofar auténtico, probablemente como mejor se responderá es examinando ejemplos.

Por los títulos de las obras arriba mencionadas se ve en seguida que Gilson, como Maritain, ha escrito también sobre estética. En un sentido general, su punto de vista es tomista. El arte lo considera como un hacer o producir objetos bellos cuya contemplación causa placer o goce. Pero de esta visión del arte como acción creadora saca Gilson la conclusión de que es un error grave pensar que la imitación pertenece a la esencia o naturaleza del arte. El arte abstracto, como tal, no necesita especial justificación. Si una determinada pintura, por ejemplo, es o no es genuina obra de arte, está claro que no puede establecerse mediante el razonamiento filosófico. Ahora bien, si el arte es creador, no hay ninguna buena razón para considerar las obras no figurativas como deficientes, y menos aún para juzgarlas indignas de que se las tenga como obras de arte.

5. Hemos hecho mención de Garrigou-Lagrange, Sertillanges, Maritain y Gilson. No es posible, ni deseable, enumerar aquí a todos los tomistas franceses. Sin embargo, habida cuenta de su influencia, debemos mencionar a Pierre Rousselot (1878-1915), teólogo y filósofo jesuita que sucumbió mientras prestaba sus servicios en la Primera Guerra Mundial. En los círculos teológicos se le conoce por sus opiniones al analizar la fe; pero su principal publicación es *L'intellectualisme de S. Thomas d'Aquin* (*El intelectualismo de Santo Tomás de Aquino*),[36] en la que arguye que la tendencia del entendimiento hacia el Ser es expresión de un dinamismo de la voluntad, o sea, del amor, que solamente puede hallar su meta en Dios. Dicho con otras palabras, trata de hacer ver que el Aquinate fue un árido intelectualista, a base de revelar la orientación dinámica que subyace en el fondo del espíritu humano y da origen al movimiento de la mente en la reflexión filosófica.

Ideas parecidas se encuentran en los escritos de Aimé Forest (nacido en 1898), que fue nombrado profesor de filosofía en Montpellier en 1943. Autor de obras sobre Santo Tomás de Aquino,[37] por lo que más se le conoce es por su desarrollo de la idea de "consentimiento" al ser,[38] en el que se muestra influido

36. Esta obra, publicada en 1908, fue traducida al inglés, por F. James, como *The Intellectualism of St. Thomas* (Londres, 1935).

37. *S. Thomas d'Aquin* (1933) y *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin* (1931; 2.ª ed., 1956).

38. *Du consentement à l'être* (1936) y *Consentement et création* (1943).

por varios filósofos franceses modernos. En primer lugar, consentir al ser significa consentir a un movimiento del espíritu humano por el que éste no queda detenido en la realidad empírica sino que la trasciende, yendo hacia el fundamento último de todo ser finito. Como la mente puede detenerse, o intentar detenerse, en lo empíricamente dado, se requiere el consentimiento o la opción para reconocer el reino de los valores y pasar más allá, hacia Dios, que es el único que hace inteligible la realidad empírica. En segundo lugar, consentir al ser implica considerar la existencia finita como un don, que suscita una respuesta en el espíritu humano. En otras palabras, con Forest la metafísica del ser asume un carácter religioso y también ético.

6. Es obvio que Garrigou-Lagrange miraba a la mayoría de los filósofos modernos como "adversarios", como defensores de posiciones más o menos opuestas a la verdad representada por las doctrinas de Santo Tomás de Aquino. En Maritain y en Gilson hallamos, sin duda, inteligentes discusiones del desarrollo y las corrientes del pensamiento filosófico moderno; pero era tal su realismo que por fuerza habían de considerar los procedimientos, digamos, de Descartes y Kant como aberraciones. De lo cual no se sigue en manera alguna, por ejemplo, que Gilson sea incapaz de apreciar los logros de Kant, dadas las premisas de éste. Pero está claro que, para Gilson, lo que debería haberse evitado ante todo eran tales premisas. Es innegable que todo pensador eminente manifiesta su talento en el modo de desarrollar las implicaciones de sus premisas y en cómo se libra de incurrir en cualquier eclecticismo de componendas que pretenda combinar a toda costa elementos de suyo incompatibles. Pero el tener este talento constitutivo no implica que sean válidas las premisas de las que se parte.

Actitud mucho más positiva para con la filosofía moderna, especialmente respecto a Kant, fue la que adoptó Joseph Maréchal (1878-1944), jesuita belga que enseñó filosofía en la casa de estudios de los jesuitas de Lovaina de 1919 a 1935. Doctor en ciencias por la Universidad de Lovaina, había estudiado también psicología experimental y psicoterapia en Alemania, y su interés por la psicología de la religión halló expresión en los dos volúmenes de sus *Études sur la psychologie des mystiques*,[39] que aparecieron respectivamente en 1924 y 1937. Pero por lo que más se le conoce es por su *Point de départ de la métaphysique*,[40] particularmente por el *Cahier* quinto, que es un volumen sobre el tomismo en confrontación con la filosofía crítica de Kant (*Le thomisme devant la philosophie critique*). Ni que decir tiene que Maréchal no es tan poco avisado como para pretender que Santo Tomás de Aquino, en el siglo XIII, proporcionó anticipadamente todas las soluciones a problemas planteados siglos después por Immanuel

39. Hay una traducción parcial al inglés: *Studies in the Psychology of the Mystics*, hecha por A. Thorold (Londres, 1927).

40. Los *Cahiers* primero, segundo, tercero y quinto fueron publicados en 1922-1926. El Cuaderno cuarto, que trata del idealismo en Kant y en los poskantianos, se publicó póstumo (a base de las notas dejadas por el autor) en 1947. Tendría que haber habido un sexto Cuaderno que, según Maréchal, aclararía su posición personal.

Kant en muy diferente contexto histórico. Sí que sostiene, empero, que la antinomia kantiana entre el entendimiento y la razón pura, con sus implicaciones para la metafísica, se puede superar desarrollando una síntesis a base de una idea del dinamismo intelectual que está virtualmente presente, según opina él, en el pensamiento de Santo Tomás y a la que Kant, dado lo que piensa de la actividad mental, debería haber prestado mayor atención. En otras palabras, Maréchal no confronta simplemente la filosofía kantiana, tal como es en sí misma, con el tomismo tradicional para argüir después que éste es superior, sino que, utilizando una idea que cree ser básica en el pensamiento de Santo Tomás, desarrolla la filosofía crítica de tal modo que quede superada la antinomia entre el entendimiento y la razón pura y se trascienda el agnosticismo kantiano.

El *Cuaderno* quinto consta de dos partes complementarias. Tienen las dos por punto de partida el objeto inmanente, es decir, interior a la conciencia. La primera parte está dedicada a lo que Maréchal presenta como una metafísica crítica del objeto, y la segunda a una crítica trascendental. En la primera de estas críticas se considera el objeto como estrictamente intencional y, por ello, como teniendo referencia ontológica, mientras que en la segunda crítica el objeto se toma como fenómeno. Pero aquí no podemos entrar en detalles. Para resumir diremos que Maréchal, adoptando el procedimiento kantiano, inquiere las condiciones *a priori* del conocimiento o de la posibilidad de objetivación. A su modo de ver, la más importante condición *a priori*, que a Kant se le pasó por alto, es el dinamismo intelectual del sujeto en cuanto orientado al Ser absoluto. No es que Maréchal postule, como tampoco lo hizo Kant, una intuición intelectual del Absoluto o de Dios en sí. Pero considera el acto del juicio, que pone al sujeto frente al objeto y por encima de éste, como una realización parcial de la orientación dinámica del entendimiento y como un apuntar el espíritu más allá de sí mismo. Dicho con otras palabras, todo juicio afirma implícitamente el Absoluto, que se revela no como el objeto directo de una intuición intelectual sino como la condición *a priori* de toda objetivación y la meta última del movimiento de nuestra inteligencia. La afirmación de la existencia de Dios es, así, una necesidad especulativa, y no simplemente un postulado práctico.

Se le ha objetado a Maréchal que supone ilegítimamente que el método kantiano de reflexión trascendental es "neutral", en el sentido de que su empleo puede capacitarnos para sacar conclusiones que van más allá de todo lo contemplado por Kant, especialmente para establecer la existencia de Dios. Una vez hayamos adoptado —dicen— el punto de partida y el método kantianos, será inútil que intentemos superar el agnosticismo de Kant. Se ha objetado también que Maréchal confunde el entendimiento con un apetito natural o tendencia volicional prerreflexiva. Pero lo que Maréchal sostiene es que no se puede hacer una separación justificable entre la función formalmente cognoscitiva del entendimiento y su tendencia dinámica. Aquélla ha de interpretarse a la luz de ésta. Además, el hecho de que Kant reconoció la actividad de la mente muestra que

debería haber reflexionado sobre el dinamismo del entendimiento como una condición *a priori* del conocer. Para Maréchal, de todos modos, su desarrollo de Kant no está en contradicción con las exigencias del enfoque crítico.

Podemos tener a Maréchal por el iniciador de la corriente de pensamiento a la que suele llamarse "tomismo trascendental". Sin que neguemos por esto que hubo también en ese sentido otras influencias anteriores, por ejemplo el pensamiento de Blondel. Pero Maréchal consideraba que Blondel era demasiado proclive al voluntarismo; y él, por su parte, acentuó un dinamismo intelectual que creía hallarse implícito en la filosofía del Aquinate y que, si se desarrollara, capacitaría al tomismo para satisfacer la demanda de la filosofía moderna, en cuanto representada por Kant y Fichte, es decir, la exigencia del "giro trascendental" como a veces se la describe, y, al mismo tiempo, le capacitaría para superar el agnosticismo que había hecho de Kant el espantajo de los neoescolásticos. Pues, como hemos visto, estaba convencido de que siguiendo el método de que el pensamiento reflexione sobre su propia actividad orientada al objeto se llega a hacer patente que el Ser Absoluto es una condición *a priori* de la posibilidad misma de esta actividad. En vez de rechazar la filosofía crítica como perniciosa, pensó que era necesario adoptar el método trascendental y, al mismo tiempo, traer al primer plano una condición de la posibilidad de los actos intencionales de nuestra mente que al mismo Kant se le había pasado por alto el tratarla como debiera. Y estando Maréchal convencido de que el uso del método trascendental era un desarrollo justificable de lo que se hallaba ya virtualmente en el pensamiento del Aquinate y de que con él se podía mostrar la legitimidad de una metafísica que Kant rechazó, se tenía a sí mismo por tomista. Preparó así el camino para el desarrollo del "tomismo trascendental".[41] Pero sería erróneo presentar a los tomistas trascendentales como "discípulos" de Maréchal. En algunos que han escrito en alemán, como por ejemplo J. B. Lotz y E. Coreth (austríaco), es bastante notoria la influencia complementaria de otros factores, señaladamente la del pensamiento de Martin Heidegger.[42] Y en Francia se ha de tener en cuenta la influencia de otros filósofos franceses, tales como Blondel. Maréchal es, con todo, el santo patrono, por así decirlo, de este movimiento.

Maréchal, según acabamos de ver, se interesó de una manera especial por Kant. Es decir, fue la filosofía crítica de Kant, vista de todos modos a la luz de los subsiguientes desarrollos del idealismo, la que sirvió de emplazamiento o de contexto para el enfoque marechaliano de la filosofía trascendental. Y en su

41. Se ha objetado por algunos que el tomismo trascendental sólo es tomista en el sentido de que un método derivado de Kant y del idealismo alemán y apoyado en algunos casos por fuertes dosis de fenomenología y de filosofía existencial heideggeriana se utiliza para llegar a conclusiones tomistas o que, por lo menos, concuerdan con el tomismo. (Véase, por ejemplo, el Apéndice segundo del libro de Leslie Dewart *The Foundations of Belief*, Londres, 1969.) Pero cabe replicar que, digan lo que digan los tomistas tradicionales, la filosofía del Aquinate tiene presupuestos que los tomistas trascendentales tratan de hacer explícitos y de justificar de un modo sistemático.

42. Los escritos del tomista canadiense B. Lonergan parecen estar libres de la influencia heideggeriana. En cuanto a Coreth, esta influencia es en él bastante clara; pero también lo es la de Fichte, por quien Maréchal mismo fue influido.

Cuaderno quinto trató particularmente Maréchal el problema planteado por Kant con su antinomia entre el entendimiento y la razón pura y su rechazo de la metafísica tradicional. En cambio, algunos de los tomistas trascendentales han utilizado el método trascendental para esbozar al menos un sistema general de pensamiento que no se interese o se preocupe ante todo por Immanuel Kant. No sería oportuno detenernos a hablar aquí de los representantes no franceses del movimiento. Pero podemos hacer una mención muy breve de André Marc (1892-1961), jesuita francés que fue profesor de filosofía primero en los estudiantados jesuíticos y después en el Instituto Católico de París. En su *Psychologie réflexive*,[43] empleaba el método por el que el pensamiento se toma a sí mismo en acto como objeto de reflexión comenzando por el lenguaje en cuanto revelador de la naturaleza del hombre y pasando después a desarrollar una antropología filosófica. Procediendo de este modo, deducía también, "de nuestro acto de conocer y de su estructura, así como de la estructura de su objeto, la diversificación de las ciencias, por lo menos en esquema".[44] En un volumen posterior, *Dialectique de l'affirmation*, que lleva por subtítulo *Essai de métaphysique réflexive*, desarrolló Marc una metafísica, empleando el "método reflexivo", las reflexiones del pensamiento sobre sus propios actos, para estudiar "las leyes del ser en cuanto tal".[45] En otra obra, *Dialectique de l'agir* (París-Lyon, 1954), dedicó Marc su atención al desarrollo de una ética, definiendo el destino moral o la vocación del hombre a la luz de sus teorías de la naturaleza metafísica del hombre y de la estructura del ser. En otros escritos trató la posibilidad y las condiciones de una aceptación de la revelación cristiana.[46]

Hay otros pensadores franceses que han sido influidos en alguna medida por Maréchal, tales cmo Jacques Édouard Joseph de Finance (nacido en 1904), profesor de filosofía en la Universidad Gregoriana de Roma, que ha prestado especial atención a las cuestiones de la libertad y del sentido y la acción morales del hombre. Pero en vez de seguir dando breves noticias sueltas sobre unos cuantos pensadores más, podemos concluir esta sección indicando algunos rasgos generales del tomismo trascendental. En primer lugar, este movimiento parece que se propone desarrollar una filosofía sin presupuestos, o, en cualquier caso, que cuente con un punto de partida incuestionable. A esto viene el primer momento o fase del método trascendental, la fase reductiva o analítica. En segundo lugar, parece que intenta desarrollar la metafísica como una ciencia deductiva, es decir, deducida sistemáticamente desde el punto de partida.[47] Y, en

43. Dos volúmenes, París, 1948-1949.
44. *Dialectique de l'affirmation* (París, 1952), p. 17.
45. Ibid., p. 43. El método implica un análisis reductivo, para volver al debido punto de partida, seguido de un proceso de reflexión deductivo y dialéctico.
46. Por ejemplo, *L'être et l'esprit* (París-Lovaina, 1958) y *Raison et conversion chrétienne* (París, 1961).
47. No todos los tomistas trascendentales están de acuerdo sobre cuál sea el debido punto de partida. Así, mientras que Lotz empieza con el análisis del juicio como acto de afirmación absoluta, Coreth piensa que el filósofo ha de remontarse hasta algo más originario aún, hasta lo que él llama la pregunta.

tercer lugar, trata de desarrollar la filosofía como la consciente reflexión del sujeto sobre su propia actividad. Difícilmente se podrá sostener que este procedimiento esté de acuerdo con la presentación tradicional del tomismo. Lo cual tampoco quiere decir que el procedimiento en cuestión esté mal orientado. Pero da algún pie a los críticos para objetar que la designación de "tomismo" está mal hecha y para insinuar que la armonía entre los resultados o conclusiones del tomismo trascendental y los del tomismo tradicional se debe tanto a las comunes creencias y preocupaciones religiosas como a cualquier factor intrínseco a la argumentación puramente filosófica. No es ésta, empero, una cuestión que pueda decidirse mediante dogmáticos pronunciamientos *a priori* en favor de uno u otro lado. Observaremos, más bien, que hay bastantes filósofos que han intentado hacer filosofía propiamente científica tomando por punto de partida un dato o una proposición incuestionable. Descartes fue uno de ellos, Husserl otro. Y los tomistas trascendentales se suman a esta compañía. Ahora bien, aun admitiendo que es legítimo el intento de desarrollar una filosofía sin presupuestos, surge la cuestión de si no equivale, de hecho, a un idealismo el tomar al sujeto por base de toda reflexión filosófica. Ni que decir tiene que los tomistas trascendentales no creen que sea éste el caso. Y hasta suelen asegurar que han demostrado que no lo es. Pero los tomistas más tradicionales siguen sin convencerse de ello. Lo que hubiese dicho el mismo Aquinate sobre esta materia, si habría aprobado las opiniones de Maritain o preferido las de Maréchal, es obvio que no podemos saberlo.

Capítulo XIII

FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

H. Poincaré. — P. Duhem. — G. Milhaud. — E. Meyerson. — A. Lalande. — G. Bachelard.

1. Hemos mencionado ya a algunos filósofos que se interesaron por la reflexión sobre las ciencias naturales. Nos hemos referido, por ejemplo, a Comte y a escritores más o menos positivistas, como Cl. Bernard y Taine, a los filósofos neocriticistas Cournot y Renouvier, y a pensadores como Ravaisson, Lachelier y Boutroux, pertenecientes al movimiento espiritualista. Ahora vamos a echar un vistazo a las ideas de unos pocos escritores que pueden ser más fácilmente presentados como filósofos de la ciencia.

Un nombre bien conocido en este grupo es el de Jules Henri Poincaré (1854-1912).[1] Nacido en Nancy, estudió ingeniería de minas; pero desde temprana edad tuvo mucho interés por las matemáticas, y en 1879 empezó a enseñar análisis matemático en Caen. Pasó en 1881 a la Universidad de París, donde dio clases de matemáticas, física y astronomía. En 1887 fue miembro electo de la Academia de Ciencias y en 1908 de la Academia Francesa. En 1902 publicó *La science et l'hypothèse*,[2] en 1905 *La valeur de la science* [3] y en 1908 *Science et méthode*.[4] Sus *Dernières pensées* (*Últimos pensamientos*) aparecieron en 1912.[5]

Probablemente el rasgo más conocido de la filosofía de las matemáticas y de la ciencia de Poincaré es el elemento de convencionalismo que contiene. Al referirse, por ejemplo, a la geometría, hace notar que los axiomas geométricos no son ni intuiciones sintéticas *a priori* ni hechos experimentales. Son "conven-

1. Raymond Poincaré, que llegó a Presidente de la República, era primo suyo.
2. Trad. inglesa, por W. J. Greenstreet, como *Science and Hypothesis* (Londres, 1905; Nueva York, Dover Publications, 1952).
3. Trad. inglesa, por G. B. Halsted, como *The Value of Science* (Londres, 1907).
4. Trad. inglesa, por F. Maitland, como *Science and Method* (Londres, 1914).
5. Trad. inglesa, por J. W. Bolduc, como *Mathematics and Science: Last Essays* (Nueva York, 1963).

ciones".[6] Y esto quiere decir que son "definiciones disfrazadas".[7] De lo cual no se sigue —insiste Poincaré— que haya que decidir que los axiomas son puramente arbitrarios. Pues aunque nuestra elección es libre y sólo está limitada por la necesidad de evitar cualquier contradicción, es decir, por las exigencias de la consistencia lógica, también es guiada por los datos experimentales. Un sistema de geometría no es, de suyo, más verdadero que cualquier otro sistema. Pero puede ser más conveniente que otro o más idóneo para un fin específico. No hay razones convincentes para sostener que la geometría euclidiana sea más verdadera que las geometrías no euclidianas. Lo mismo se podría pretender que un fraccionamiento decimal de la moneda es más verdadero que un fraccionamiento no decimal. Ahora bien un fraccionamiento decimal sí puede ser más conveniente. Y en la mayoría de los casos, aunque no en todos, la geometría euclidiana es el sistema más conveniente.

Tales convenciones o definiciones disfrazadas desempeñan también un papel en la ciencia física. Una proposición puede comenzar como generalización o hipótesis empírica y terminar como convención, en la medida en que ésta es lo que el físico la hace ser. Por ejemplo, "la fuerza es, *por definición*, igual al producto de la masa por la aceleración; este principio queda ya fuera del alcance de cualquier experimento futuro. Así también, por definición, la acción y la reacción son iguales y opuestas".[8] La ciencia empieza con la observación y el experimento; pero, al desarrollarse la física matemática, se hace más importante el papel que desempeñan las convenciones.

Sería, con todo, un grave error pensar que, para Poincaré, la ciencia consiste por entero en convenciones entendidas como definiciones disfrazadas. A esta opinión la tacha él de nominalismo y, atribuyéndosela a Édouard Le Roy, la combate. Para Le Roy, "la ciencia consiste sólo en convenciones y únicamente a esta circunstancia debe su aparente certeza. [...] La ciencia no puede enseñarnos la verdad, sólo puede servirnos de regla para la acción".[9] A esta teoría le objeta Poincaré que las leyes científicas no son simplemente, como las reglas de un juego, alterables por el común acuerdo de los jugadores, de tal modo que las nuevas reglas sirven tan bien como las antiguas. Por supuesto que podría construirse un conjunto de reglas que no sirvieran a su propósito por ser mutuamente incompatibles. Pero, fuera de este caso, no cabe decir con propiedad que las reglas de un juego sean verificadas o falsadas, mientras que las leyes empíricas de la ciencia son reglas de la acción en tanto en cuanto que predicen, y las predicciones son susceptibles de falsación. En otras palabras, las hipótesis empíricas no son simplemente convenciones o definiciones disfrazadas: tienen un valor cognoscitivo. Y aunque la certeza absoluta no es asequible, puesto que la

6. *Science and Hypothesis*, p. 50.
7. Ibid., p. 50.
8. Ibid., p. 104.
9. *La valeur de la science*, p. 214.

generalización empírica es, en principio, siempre revisable, hay casos en los que la ciencia alcanza, por lo menos, un alto grado de probabilidad. En la física matemática las convenciones desempeñan un papel; y, como hemos visto, lo que originariamente era generalización empírica puede interpretarse de tal modo que se transforme en una definición disfrazada no susceptible de falsación, por no permitirse, digámoslo así, que sea falsable. Mas esto no altera el hecho de que la ciencia aspira a conocer las relaciones entre las cosas, y predice, y algunas de sus predicciones se verifican, aunque no definitivamente, mientras que otras resultan falsas. Por lo tanto, no puede pretenderse legítimamente que la ciencia consista toda ella en convenciones, ni que, dada la consistencia interna, todo sistema científico sirva tan bien como cualquier otro.

Poincaré emplea a veces el lenguaje de una forma que se presta a discusión. Así, cuando distingue los diferentes tipos de hipótesis, incluye entre ellos las definiciones disimuladas, que, según nos dice, se encuentran especialmente en las matemáticas y en la física matemática.[10] Y a cualquiera se le ocurre el reparo de que debería reservarse el nombre de "hipótesis" para las hipótesis empíricas que son susceptibles de falsación. Pero, prescindiendo de esto, está muy claro que, para Poincaré, las ciencias naturales pueden aumentar nuestro conocimiento, y que este aumento se logra a base de someter a prueba las generalizaciones empíricas que permiten predecir. Verdad es que considera algunas proposiciones empíricas de la ciencia natural como resolubles en un principio o convención y en una ley provisional, o sea, en una hipótesis empírica revisable en principio. Pero el mero hecho de que haga esta distinción está mostrando que, para él, la ciencia no consta simplemente de principios entendidos como convenciones o definiciones disfrazadas. Por consiguiente, el convencionalismo no es más que un elemento de su filosofía de la ciencia.

Para Poincaré, la ciencia aspira a alcanzar la verdad acerca del mundo. Estriba en presuposiciones o supuestos, a cuya base están los de la unidad y la simplicidad de la naturaleza. Vale decir, se presupone que las partes del universo están interrelacionadas de una manera análoga a como lo están unos con otros los órganos del cuerpo vivo. Y la simplicidad de la naturaleza se presupone en cualquier caso, en el sentido de que, si son posibles dos o más generalizaciones, de suerte que tengamos que elegir entre ellas, "para la elección sólo podemos guiarnos por consideraciones de simplicidad".[11] Y aunque la ciencia estriba en presuposiciones, no por ello aspira menos a la verdad. "A mi entender, el fin es el conocimiento y los medios los constituye la acción." [12]

Ahora bien, ¿qué es aquello que la ciencia nos capacita para conocer? Ciertamente, no las esencias de las cosas. "Cuando una teoría científica pretende decirnos qué es el calor, o qué es la electricidad, o qué es la vida, está condenada

10. *Science and Hypothesis*, pp. XXII-XXIII.
11. Ibid., p. 146. Poincaré habla también de "simples hechos". Cf. *Science et méthode*, pp. 10 y ss.
12. *La valeur de la science*, p. 220.

de antemano: todo lo que puede proporcionarnos es una tosca imagen." [13] El conocimiento que obtenemos mediante la ciencia es un conocimiento de las relaciones entre las cosas. Poincaré utiliza, a veces, un lenguaje sensista y sostiene que lo que podemos conocer son las relaciones entre sensaciones.[14] Pero con esto no es que quiera mantener que no hay nada de lo que nuestras sensaciones sean el reflejo. Más sencillamente, para él la ciencia nos habla de las relaciones entre las cosas y no de las naturalezas interiores de las cosas. Por ejemplo, una teoría de la luz nos dice las relaciones que hay entre los fenómenos sensibles de la luz y no lo que la luz sea en sí misma. Sin duda, Poincaré está dispuesto a sostener que "la única realidad objetiva son las relaciones entre las cosas, de las que se deriva la armonía universal. Es indudable que estas relaciones, esta armonía, no podrían ser concebidas si no hubiese ninguna mente que las concibiera o percibiera. Pero no por eso son menos objetivas, en cuanto que son, serán y seguirán siendo comunes a todos los seres pensantes".[15]

Quizá se haya dado la impresión de que, si bien Poincaré ciertamente no consideraba convencionales todas las leyes científicas, estimaba que las matemáticas puras dependen por entero de convenciones. Sin embargo, no era así. Pues aunque estuviera plenamente dispuesto a ver ciertos axiomas como definiciones disfrazadas, creía que las matemáticas comprendían también ciertas proposiciones sintéticas *a priori*, cuya verdad se discernía intuitivamente. No quería aceptar de ningún modo la opinión de que la concepción kantiana de las matemáticas hubiera simplemente caducado. Ni tampoco era Poincaré favorable a tesis como la mantenida, por ejemplo, por Bertrand Russell de que las matemáticas son reducibles a la lógica formal. Por el contrario, criticó las "nuevas lógicas", "la más interesante de las cuales es la del señor Russell".[16]

En su sensismo le influyó a Poincaré el pensamiento de Ernst Mach,[17] mientras que en su concepción de la mecánica parece haberle influido Heinrich Rudolf Hertz (1857-1894).

2. Como hemos visto, según Poincaré la ciencia se ocupa no de la naturaleza de las cosas en sí mismas, sino de las relaciones entre las cosas tales como se nos aparecen, es decir, entre las sensaciones. Una concepción similar fue expuesta por Pierre Maurice Marie Duhem (1861-1916), físico teórico, filósofo y distinguido historiador de la ciencia. En 1886 publicó Duhem en París una obra sobre termodinámica,[18] y al año siguiente empezó a dar clases en la Facultad de Ciencias de Lille. En 1893 pasó a Rennes, y en 1895 fue destinado a ocupar una cátedra en la Universidad de Burdeos. Su publicación teórica más

13. Ibid., p. 267.
14. Las sensaciones, dice Poincaré, son intransmisibles. "Pero no así las relaciones entre sensaciones". (Ibid., p. 263.)
15. Ibid., p. 271.
16. *Science et méthode*, p. 172. Véase también *Dernières pensées*.
17. Para una breve noticia sobre Mach, véase el vol. VII de esta *Historia*, pp. 284-285.
18. *Le potentiel thermodynamique et ses applications à la mécanique chimique et à la théorie des phénomèmes électriques.*

importante fue *La théorie physique, son objet et sa structure* (*La teoría física, su objeto y su estructura*), cuya primera edición apareció en París en 1906.[19] Duhem publicó también varias obras de historia de la ciencia,[20] la más conocida de las cuales es *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic* (*El sistema del mundo. Historia de las doctrinas cosmológicas desde Platón hasta Copérnico*), en 8 volúmenes (París, 1913-1958). En opinión de Duhem, estudiar la historia de la ciencia no era sólo un lujo de eruditos, por así decirlo, algo que pudiera descuidarse sin ningún detrimento para el estudio actual de los problemas científicos. Según lo veía él, era imposible entender del todo una teoría o un concepto científico sin conocer bien sus orígenes y su desarrollo y los de los problemas para cuya resolución habían sido ideados.

Uno de los principales empeños de Duhem es el de hacer una clara separación teórica entre la física y la metafísica. Considera que al metafísico le concierne la explicación, explicar el ser, "despojar a la realidad de las apariencias que la cubren como un velo, para que pueda verse la desnuda realidad misma".[21] Pero sólo la metafísica plantea la cuestión de si hay una realidad subyacente a las apariencias sensibles y distinta de ellas. En lo que a la física concierne, los fenómenos o apariencias sensibles son todo cuanto hay. Por eso, la física no puede aspirar a la explicación en el sentido mencionado. "Una teoría física no es una explicación. Es un sistema de proposiciones matemáticas, deducidas de un corto número de principios, que aspira a representar tan simple, completa y exactamente como sea posible un conjunto de leyes experimentales."[22] Ahora bien, una teoría no es exclusivamente una representación de leyes experimentales: es también una clasificación de ellas. Es decir, por razonamiento deductivo muestra esas leyes como consecuencias de ciertas hipótesis o "principios" básicos. Y la prueba de una teoría, por ejemplo de una teoría de la luz, es su acuerdo o su desacuerdo con las leyes experimentales, que representan relaciones entre los fenómenos o apariencias sensibles. "El acuerdo con el experimento es el único criterio de la verdad de una teoría física."[23] Una teoría física no explica las leyes, aunque sí las coordina sistemáticamente. Ni tampoco las leyes explican la realidad. Duhem, lo mismo que Poincaré, insiste en que lo que nosotros conocemos son relaciones entre fenómenos sensibles. Añade, con todo, que no podemos evitar el sentimiento o la convicción de que las relaciones observadas corresponden a algo que hay en las cosas además de su aparecerse a nuestra sensibilidad. Pero recalca que esto es materia de fe o creencia natural y no algo que pueda probarse en física.

19. La segunda edición ha sido traducida al inglés por P. P. Wiener como *The Aim and Structure of Physical Theory* (Princeton, 1954). Citaremos por esta traducción refiriéndonos a ella como *Physical Theory*.

20. Entre ellas *L'évolution de la mécanique* (París, 1903), *Les origines de la statique* (París, 1905-1906) y *Études sur Léonard da Vinci* (París, 1906-1913).

21. *Physical Theory*, p. 7.

22. Ibid., p. 19.

23. Ibid., p. 21.

Sabe muy bien Duhem que las teorías científicas permiten hacer predicciones. Podemos "sacar algunas consecuencias que no corresponden a ninguna de las leyes experimentales previamente conocidas y que representan tan sólo posibles leyes experimentales".[24] Algunas de esas consecuencias son empíricamente comprobables. Y, si se las verifica, aumenta con ello el valor de la teoría. Pero si una predicción que representa la conclusión legítima de una teoría resulta falsa, esto manifiesta que la teoría se debe modificar, pero no que haya que abandonarla del todo. En otras palabras, si suponemos verdadera una determinada hipótesis y deducimos después que, en ese supuesto, ha de ocurrir determinado suceso en determinadas circunstancias, el hecho de que ese suceso ocurra realmente en esas circunstancias no prueba la verdad de la hipótesis. Pues la misma conclusión, a saber, la de que en determinadas circunstancias haya de ocurrir determinado suceso, podría deducirse también de otra hipótesis diferente. En cambio, si el suceso que habría de ocurrir no ocurre de hecho, esto manifiesta que la hipótesis es falsa o que necesita revisión. Por consiguiente, dejando aparte otras razones para cambiar o modificar las teorías, tales como las consideraciones de mayor simplicidad o mayor economía, podemos decir que la ciencia avanza a base de ir eliminando hipótesis más bien que a base de irlas verificando en un sentido fuerte. Una hipótesis científica puede ser definitivamente falsada y, por lo mismo, eliminada, pero nunca puede ser definitivamente probada. Ni hay ni puede haber ningún "experimento crucial" en el sentido que dio Francis Bacon a este término. Pues el físico nunca puede estar seguro de que no sea concebible alguna otra hipótesis que cubra los fenómenos en cuestión.[25] "La verdad de una teoría física no se decide echando a cara o cruz." [26]

Aunque Duhem está de acuerdo con Poincaré en muchos puntos, se niega a admitir que haya hipótesis científicas que estén fuera del alcance de la refutación experimental y deban ser consideradas como definiciones inafectables por la comprobación empírica. Hay ciertamente hipótesis que, si se las toma por separado, no tienen "significación experimental" [27] y que, por lo tanto, no pueden ser directamente confirmadas o falsadas por la vía experimental. Pero estas hipótesis no existen, de hecho, por separado. Constituyen las fundamentaciones de teorías o de sistemas físicos muy amplios; y nunca deja de ser posible que las consecuencias del sistema tomado como un todo queden experimentalmente refutadas en tal proporción que se venga abajo el sistema entero junto con aquellas

24. Ibid., p. 28.

25. Duhem aclara este punto considerando dos hipótesis diferentes. Pero hace notar que lo que el físico somete de hecho a prueba experimental es un grupo de hipótesis, no una aislada. (Ya hemos visto que, para él, una teoría física combina y coordina un conjunto de hipótesis.) El que se pruebe que era falsa una predicción indica, por tanto, que hay que cambiar o modificar alguno de los miembros del grupo o conjunto de hipótesis. Pero si la predicción es el resultado de una deducción basada en el conjunto o grupo, su no cumplimiento no indica de por sí qué miembro del grupo se haya de revisar.

26. *Physical Theory*, p. 190.

27. Ibid., p. 215.

hipótesis básicas que, consideradas por separado, no pueden ser directamente refutadas.

Según Duhem, su interpretación de la física es "positivista tanto en sus conclusiones como en sus orígenes".[28] Las teorías físicas, tal como él las ve, no tienen nada que hacer con las doctrinas metafísicas ni con los dogmas religiosos, y es un error tratar de servirse de ellas con fines apologéticos. Por ejemplo, el intento de demostrar la creación del mundo a partir de la termodinámica (de la ley de la entropía) es un intento mal orientado. Pero de aquí no se sigue, ni mucho menos, que Duhem sea positivista en el sentido de que rechace la metafísica. Lo que a él le importa es distinguir con nitidez entre la física y la metafísica, y no el condenar a ésta. Indudablemente es discutible si se puede hacer una distinción tan tajante como la que Duhem concibe. Pero evidentemente es una gran verdad que la ciencia ha desarrollado de un modo progresivo su autonomía, y también puede asegurarse que quienes han tratado de basar doctrinas metafísicas o religiosas en teorías físicas revisables no estaban bien orientados. En todo caso Duhem no es antimetafísico. En cuanto a la religión, "creo con toda mi alma en las verdades que Dios nos ha revelado y nos ha enseñado mediante su Iglesia".[29]

3. Cierta afinidad con las ideas de Poincaré y Duhem salta a la vista en la filosofía de la ciencia de Gaston Milhaud (1858-1918), quien después de ser profesor de filosofía en Montpellier,[30] fue a París en 1909 para ocupar una cátedra, que entonces se creó, de historia de la filosofía en sus relaciones con las ciencias.[31] Por ejemplo, en su *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique* (*Ensayo sobre las condiciones y los límites de certeza lógica*, 1894, segunda edición 1895), Milhaud afirma que lo que conocemos de las cosas son las sensaciones que las cosas suscitan en nosotros.[32] Al mismo tiempo está de acuerdo con Poincaré y con Duhem para subrayar la actividad de la mente en la reflexión sobre la experiencia y en el desarrollo de hipótesis científicas. No es Milhaud tan inclinado a hablar de "convenciones"; pero insiste, entre otros sitios en su obra *Le rationnel* (*Lo racional*, 1898), en la espontaneidad de la razón humana.

En cambio, mientras Duhem ponía empeño en sostener que su idea de la ciencia era positivista, con el fin de establecer una distinción tajante entre la ciencia natural y la metafísica, Milhaud llama la atención sobre los errores del positivismo, entendiendo por éste en particular las ideas de Auguste Comte. Así, en la introducción a su obra sobre *Les philosophes géomètres de la Grèce* (*Los fi-*

28. Ibid., p. 275.
29. Ibid., p. 273.
30. Antes de llegar a ser profesor en la Universidad de Montpellier, Milhaud enseñó matemáticas en un instituto de la misma ciudad.
31. Milhaud es autor de varias obras sobre historia de la ciencia griega y moderna en sus relaciones con la filosofía.
32. *Essai*, p. 2.

lósofos geómetras de Grecia, 1900), alude a la ingenua confianza con que se propuso Comte trazar los límites precisos a los que podía llegar el conocimiento y dentro de los cuales rechazaba él de antemano toda tentativa de cambiar radicalmente las teorías científicas aceptadas. Quiso Comte "atribuir al sistema del conocimiento científico ya adquirido el poder de organizar la sociedad inmediatamente sobre unos fundamentos inquebrantables, o bien, una vez organizada ya la sociedad, prescribir la sumisión de todo a aquel o a aquellos que habrían de tener en sus manos la dirección racional de la humanidad".[33] El dogmatismo de Comte era, pues, opuesto, no sólo al escepticismo, sino incluso al "espíritu de la libre investigación".[34] Cierto que Comte creía en el progreso; pero concebía el progreso como un avance hacia un límite o una meta determinados, que era el punto en el que la ciencia podría constituir la base para el tipo de sociedad que él consideraba deseable. De ahí que Comte no recurra a los sueños de un progreso sin fin a que tan aficionados fueron los pensadores del siglo XVIII. En su opinión, la ciencia había llegado ya "si no al término último de su avance, por lo menos al estado de consolidación en el que no eran de prever ulteriores transformaciones radicales, en el que los conceptos fundamentales estaban definitivamente fijados, y en el que los nuevos conceptos no podrían diferir mucho de los antiguos".[35] Pero ya se ve que a la creatividad de la mente humana no se le pueden poner unos límites así.

En sus comienzos hizo Milhaud una neta distinción entre la matemática pura, basada en el principio de no contradicción, y la ciencia empírica, pero en seguida pasó a recalcar el elemento de decisión racional que se halla presente en todas las ramas de la ciencia. Claro que, con ello, no intentaba sugerir que las hipótesis científicas sean construcciones puramente arbitrarias. A su entender, se basaban en la experiencia o eran sugeridas por ésta y se construían para satisfacer afanes de consistencia lógica y también demandas prácticas y estéticas. Pero se resistió a admitir que la lógica o la experiencia necesitaran en rigor teorías científicas. Éstas expresan la creatividad de la mente humana, aunque la actividad creadora se guía, en la ciencia, por la decisión racional y no por el capricho. Además, nunca podemos decir que el conocimiento científico haya alcanzado su forma definitiva. No podemos excluir de antemano las transformaciones radicales. Hay, sin duda, una meta ideal, pero es una meta que se aleja de continuo, aun cuando el progreso es real. Si pensamos que el positivismo de Comte representa el tercer estadio del pensamiento humano, debemos añadir que este estadio ha de ser trascendido, porque constituye un obstáculo para la actividad creativa de la mente.[36]

4. Hemos visto que Duhem distinguía tajantemente entre la ciencia por

33. *Les philosophes géomètres* (2.ª ed., 1934), p. 4.
34. Ibid., p. 4.
35. *Études sur la pensée scientifique chez les grecs et chez les modernes* (1906), p. 230.
36. Cf. *Le positivisme et le progrès de l'esprit* (1902).

un lado y la metafísica u ontología por otro. Bastante diferente fue la idea que de la naturaleza de la ciencia tuvo Émile Meyerson (1859-1933). Nacido en Lublín, de padres judíos, estudió clásicas y después química en Alemania.[37] En 1882 se estableció en París y, posteriormente, después de la Guerra de 1914-1918, se naturalizó adquiriendo la ciudadanía francesa. Nunca ocupó ningún puesto académico oficial, pero fue un pensador influyente. En 1908 publicó en París su conocido libro *Identité et réalité* (*Identidad y realidad*) [38] y en 1921 una obra en dos volúmenes sobre la explicación en las ciencias: *De l'explication dans les sciences.* A estas publicaciones les siguieron un libro sobre la teoría de la relatividad, *La déduction relativiste* (1925), una obra en 3 volúmenes sobre las formas del pensamiento, *Du cheminement de la pensée* (1931), y un librito sobre la teoría de los cuantos, *Réel et déterminisme dans la physique quantique* (*Lo real y el determinismo en la física cuántica*, 1933). Una colección de ensayos (*Essais*) apareció póstumamente en 1936.

En primer lugar, Meyerson se opone con vigor a una concepción positivista de la ciencia que la restrinja a interesarse simplemente por la predicción y el control o la acción. Según el positivista, la ciencia formula leyes que representan las relaciones entre los fenómenos o apariencias sensibles, leyes que nos capacitan para predecir y nos sirven así para actuar y controlar los fenómenos. Por supuesto que Meyerson no quiere negar que la ciencia nos capacita de hecho para predecir y amplía nuestra área de control, pero se niega a admitir que éste sea el fin primario o el ideal operativo de la ciencia. No es exacto decir que la ciencia tiene por único fin la acción, ni que solamente la gobierna el deseo de economía en esta acción. La ciencia trata también de hacernos *entender* la naturaleza. Tiende, de hecho, como dice Le Roy, a la "progresiva racionalización de lo real".[39] La ciencia se basa en el presupuesto de que la realidad es inteligible, y confía en que esta inteligibilidad se irá haciendo cada vez más manifiesta. La tendencia de nuestra mente a comprender está en la base de toda investigación y búsqueda científica. Por eso es un error seguir a Francis Bacon, Hobbes y Comte definiendo la meta de la ciencia simplemente en términos de predicción con miras a la acción. "En el fondo, la teoría positivista está basada en un palpable error psicológico." [40]

Si la ciencia estriba en el presupuesto de que la naturaleza es inteligible e intenta descubrir este carácter suyo inteligible, no podemos mantener legítimamente que las hipótesis y teorías científicas sean simples construcciones intelectuales carentes de peso ontológico. "La ontología va a una con la ciencia misma y no puede ser separada de ella." [41] Suena muy bien todo eso de que hay que

37. En sus estudios de química tuvo de profesor a R. W. Bunsen.
38. Trad. al inglés, por K. Loewenberg, como *Identity and Reality* (Londres y Nueva York, 1930).
39. *Identité et realité*, p. 438; en la versión inglesa, p. 384.
40. *De l'explication dans les sciences* (1927), p. 45. Nos referiremos a esta obra como *Explication*.
41. *Identité et realité*, p. 439; trad. inglesa, p. 384.

despojar a la ciencia de ontologías y metafísicas; pero el hecho es que hasta esa misma pretensión implica una metafísica o teoría acerca del ser. En particular, la ciencia no puede prescindir del concepto de cosas o substancias. Por mucho que el positivista asegure que la ciencia sólo se ocupa de formular leyes y que el concepto de cosas o substancias que sean independientes de la mente puede ser echado por la borda, lo cierto es que la idea misma de ley, en cuanto que expresa relaciones, presupone la idea de cosas relacionadas. Y si se objeta que el concepto de cosas existentes independientemente de la conciencia pertenece a la esfera del ingenuo sentido común y debe ser abandonado si queremos ponernos al nivel de la ciencia, puede replicarse que "los seres hipotéticos de la ciencia son, en realidad, más *cosas* que las cosas del sentido común".[42] Es decir, los átomos o los electrones, por ejemplo, no son objetos directos de los sentidos, no son datos sensibles. Y, por lo tanto, ejemplifican el concepto de cosa (como algo que existe independientemente de la sensación) con mayor claridad que los objetos que sentimos y percibimos al nivel del sentido común. La ciencia tiene su punto de partida en el mundo del sentido común, y cuando transforma o abandona los conceptos del sentido común, "lo que adopta es tan ontológico como lo que abandona".[43] De acuerdo con Meyerson, quienes piensan de otro modo es porque no comprenden la naturaleza de la ciencia en su funcionamiento, en su actual realidad; y esos mismos producen teorías sobre la ciencia que están llenas de implicaciones ontológicas, de las que ellos no parecen percatarse en absoluto. La idea positivista de separar a la ciencia de toda ontología "no es apropiada ni para la ciencia de hoy ni para la que la humanidad ha conocido en cualquiera de las épocas de su desarrollo".[44]

Se ha hecho referencia al sentido común. Una de las convicciones más firmes de Meyerson es la de que la ciencia es "sólo una prolongación del sentido común".[45] De ordinario suponemos que nuestra percepción de los objetos es algo simple y primitivo. Si analizamos la percepción, llegamos por último a estados de conciencia o a sensaciones. Para construir una percepción a partir de los datos subjetivos primitivos, tenemos que introducir la memoria. De lo contrario, no podríamos explicar nuestra confianza en que seguiremos teniendo posibilidades de sensación. Pero en la construcción del mundo del sentido común vamos todavía más lejos. Empleamos, aunque desde luego no explícitamente o con reflexión consciente, el principio de causalidad para construir el concepto de objetos físicos permanentes. Así que el sentido común está todo él transido de ontología o metafísica. Explicamos nuestras sensaciones diciendo que son causas de las mismas los objetos físicos. Al nivel del sentido común hipostasiamos nuestras sensaciones tanto como podemos, atribuyendo, por ejemplo, olores y otras cuali-

42. *Explication*, pp. 39-40.
43. Ibid., p. 39.
44. *Identité et realité*, p. 439; trad. inglesa, p. 384.
45. Ibid., p. 402; trad. inglesa, p. 354.

dades a los objetos, mientras que la ciencia transforma los objetos. Pero la ciencia tiene su punto de partida en el sentido común y prolonga nuestro uso del principio de causa. Las entidades postuladas por el científico podrán diferir de las del sentido común, pero a la física le es tan imposible como al sentido común prescindir del concepto de cosas o substancias y de la explicación causal. El concepto de ley, estableciendo relaciones entre los fenómenos, no es suficiente de por sí.

Dado este punto de vista, compréndese que insista Meyerson en que la ciencia es explicativa y no simplemente descriptiva. Por mucho que Comte y otros hayan intentado arrojar fuera de la ciencia la explicación y las teorías explicativas, la verdad es que "la existencia de la ciencia explicativa es un *hecho*",[46] un hecho que no puede ser pasado por alto por muy ingeniosas consideraciones que se hagan sobre aquello en que el científico se ocupa. Un fenómeno es explicado en tanto en cuanto se lo deduce de antecedentes que pueden ser descritos como la causa de ese fenómeno, o, para emplear la terminología leibniziana, como su razón suficiente, es decir, suficiente para producir el fenómeno en cuestión. "Puede definirse la causa como el punto de partida de una deducción, cuyo punto de llegada es el fenómeno." [47] Verdad es, sigue diciendo Meyerson, que en la ciencia no hallamos en realidad deducciones que correspondan del todo a un concepto abstracto de lo que debiera ser la explicación deductiva. Pero aunque esto muestra que en la ciencia, como en otros campos, el hombre persigue un fin que trasciende su capacidad, no muestra que su búsqueda y prosecución no existan. La tendencia a explicar los fenómenos implica el presupuesto de que la realidad es inteligible o racional. El intento de entender la realidad tropieza con resistencias, bajo la forma de lo irracional, de lo que no puede hacerse plenamente inteligible. Mas esto en nada afecta al hecho innegable de que la ciencia aspira a la explicación.

Está claro que Meyerson asemeja la relación causal a la de implicación lógica. Ciertamente, ve la explicación causal como un proceso de identificación. En tanto en cuanto se explica un fenómeno deduciéndolo de sus antecedentes, se lo identifica con estos antecedentes. "El principio de causalidad es simplemente el principio de identidad aplicado a la existencia de objetos en el tiempo." [48] Que la mente busca la persistencia a través del movimiento y del tiempo se puede ver, por ejemplo, en su formulación de principios como los de la inercia, la conservación de la materia y la conservación de la energía. Pero, llevada al límite, la demanda de explicación causal es una demanda de identificación de la causa y el efecto hasta tal punto que los dos coincidan, que el tiempo quede eliminado y nada suceda. En otras palabras, la razón anhela un mundo eleático,

46. *Explication*, p. 57.
47. Ibid., p. 66.
48. *Identité et realité*, p. 38; trad. inglesa, p. 43.

"un universo eternamente inmutable",[49] un universo en el que, paradójicamente, no haya causalidad y nunca suceda nada. Como concepto límite, el mundo que satisficiera plenamente tal anhelo de identificación sería un mundo del que habrían sido eliminados los diferentes cuerpos por reducción de los mismos al espacio, o sea, a la no-entidad. Pues lo que ni actúa ni es causa de cosa alguna es como si no fuese.

Naturalmente que Meyerson no se ha despedido por completo de sus sentidos. No cree, de hecho, que la ciencia vaya a llevar nunca al acosmismo como conclusión definitiva. Ciertamente a Meyerson se le conoce como filósofo de la ciencia, pero es ante todo un epistemólogo, en cuanto que lo que le interesa es desarrollar una crítica de la razón. Quiere descubrir los principios que rigen el pensamiento humano.[50] Y para llevar a cabo esta tarea no recurre a la introspección ni a una reflexión *a priori*, sino a "un análisis *a posteriori* del pensamiento expreso".[51] Dicho de otro modo, examina los productos del pensamiento. Y su atención se centra, principal aunque no exclusivamente, en la ciencia física. En este campo encuentra que la mente aspira a entender los fenómenos a través de la explicación causal, que el principio de causalidad, en su forma pura, por así decirlo, es el principio de entidad aplicado a objetos que están en el tiempo, y que a lo que la razón tiende *a priori* es, más bien, a la identificación. En su actividad, la mente se gobierna por el principio de identidad. Meyerson pasa después a mostrar qué tipo de universo satisfaría, en su opinión, este anhelo de identificación, si el mismo pudiese proceder incontrastado y sin tropezar con ninguna resistencia. De hecho, empero, no procede incontrastado, y encuentra resistencias: No podemos superar la irreversibilidad del tiempo ni la realidad del devenir o cambio. "La identidad es el eterno entramado de nuestra mente";[52] pero la ciencia viene a estar cada vez más dominada por elementos empíricos que militan contra la voluntad de identificación. El universo, tal como nos lo presenta la ciencia, no es, pues, un universo parmenídeo. Éste sigue siendo un concepto límite, un fin o proyecto innato de la mente, su tendencia *a priori* a la identificación, supuesto que no encuentre resistencia.

La cuestión quizá pueda expresarse de esta forma: Digan lo que dijeren los positivistas, la ciencia es explicativa. La ciencia ejemplifica un afán de entender por medio de la explicación causal, un afán que pertenece a la mente humana como tal y que se halla ya presente y es operativo al nivel del sentido común. Este enfoque presupone que la realidad es inteligible o racional. Y como, según Meyerson, la busca de explicación causal está regida por el principio de identidad, si la realidad fuese completamente racional sería un ser idéntico consigo

49. Ibid., p. 256; trad. inglesa, p. 230.
50. Dice, valiéndose de una expresión leibniziana, que lo que él intenta es conocer la naturaleza de "el entendimiento mismo (*intellectus ipse*). Es consciente, por supuesto, de la afinidad que hay entre su investigación y la de Kant; pero su enfoque y método son diferentes.
51. *Essais*, p. 107.
52. *Identité et realité*, p. 322; trad. inglesa, p. 284.

mismo, causa de sí mismo o *causa sui.* Pero el ser completamente idéntico consigo mismo sería equivalente al no-ser. La ciencia no puede llegar a una *causa sui.* Y, en todo caso, la realidad no es enteramente irracional en el sentido mencionado. Con la ciencia moderna nos hemos ido percatando cada vez más de la irreversibilidad del tiempo y de la emergencia de novedades. La realidad, tal como es construida por la ciencia, no encaja del todo en el esquema del racionalismo. De lo cual no se sigue que la ciencia no sea explicativa. Es decir, la ciencia entraña siempre la tendencia a entender por medio de la explicación causal. Pero nunca puede hallar un lugar de reposo definitivo. "Lo irracional", en el sentido de lo imprevisto e imprevisible, irrumpe por doquier, como en la física cuántica. El comportamiento de los seres vivos no puede deducirse simplemente de lo que sabemos del modo de proceder de los cuerpos inorgánicos. Y aun cuando lleguen a explicarse algunos fenómenos aparentemente irracionales, no hay garantía ninguna de que el científico no tenga que vérselas con otros nuevos, ni de que nuevas teorías no vayan a suplantar o a modificar profundamente las de sus predecesores. Hemos tenido un Einstein. Puede que haya otros. "Jamás seremos capaces realmente de *deducir* la naturaleza. [...] Siempre tendremos necesidad de nuevas experiencias y éstas originarán siempre nuevos problemas, harán estallar (*éclater*) —para decirlo con Duhem— nuevas contradicciones entre nuestras teorías y nuestras observaciones." [53] El anhelo o impulso de la razón sigue siendo el mismo. "Todo el mundo, siempre y en todas las circunstancias, ha razonado y razona todavía de un modo esencialmente invariable." [54] Pero la razón no puede alcanzar su meta ideal. Tiene que adaptarse a la realidad empírica. Y la ciencia, tal como existe, ejemplifica la dialéctica entre el impulso de la razón, que postula el carácter completamente racional de la realidad, y los obstáculos con que constantemente tropieza.

Meyerson se interesó por los sistemas filosóficos y aplicó sus ideas, por ejemplo, a la filosofía de la naturaleza de Hegel. Trató Hegel de someter lo que él consideraba lo irracional al dominio de la razón. Y legítimamente no podemos objetar nada a su intento de entender y explicar. Pues "la razón ha de tender a someter a su dominio todo lo que no procede de ella; tal es su función propia, ya que esto es lo que llamamos *razonar.* Mas aún, hemos visto, en nuestro libro precedente, que la ciencia explicativa no es otra cosa que una operación que se prosigue de acuerdo enteramente con este ideal".[55] Sin embargo, el hecho es que a la realidad no se la puede forzar ni someter tanto como se lo figuran quienes construyen sistemas deductivos omnicomprensivos. Éstos fracasan todos inevitablemente. Y su fracaso constituye una buena prueba de que lo "irracional" no puede ser totalmente dominado por la razón deductiva.

53. *Explication*, p. 230.
54. Ibid., p. 703.
55. Ibid., p. 402.

Evidentemente, en cierto sentido Meyerson simpatiza sin reservas con el ideal matemático-deductivo del conocimiento. Es lo que, en su opinión, la razón se esfuerza por alcanzar y por lo que siempre se seguirá esforzando. Pero la naturaleza existe independientemente de nosotros, aunque sólo llegue a ser conocida mediante nuestras sensaciones, a través de las apariencias sensibles de las cosas. Nosotros no podemos reconstruir simplemente la naturaleza a base de deducción. Hemos de recurrir a la experiencia. Los caminos de la naturaleza difieren seguramente de los de la pura razón. Y esto pone límites a nuestra potencia de dominio conceptual. El filósofo que produce un sistema deductivo omniabarcador trata de someter completamente la naturaleza a las demandas de la razón. Pero la naturaleza es refractaria a ello y se toma su venganza. De ahí que la ciencia, tal como existe en realidad, haya de ser a la vez deductiva y empírica. Avanza, ciertamente, en el proceso de comprensión; pero siempre ha de estar preparada para las sorpresas y las sacudidas y dispuesta a revisar sus teorías. La razón busca y persigue una meta ideal, que es puesta por la esencia o naturaleza de la razón. Pero la llegada a esa meta límite de la aspiración es algo que se aleja incesantemente. En un sentido, la razón padece frustramiento. Pero en otro sentido no. Pues si se alcanzase del todo la meta, no habría ya ciencia.

5. Según Meyerson, como acabamos de ver, la razón, regida en su funcionamiento por el principio de identidad, busca un Uno parmenídeo, una *causa sui* en la que, superada la diversidad, se realice la perfecta identidad de la razón consigo misma. Cierto que esta meta límite nunca será alcanzada. Pues los estallidos de la novedad y de lo imprevisible impiden a la razón llegar a un reposo definitivo. Pero permanece el límite ideal, el de una explicación completa de todos los eventos o fenómenos para la identificación de su causa última. En lenguaje kantiano, este límite ideal es una idea reguladora de la razón.

Tal vez pueda verse por lo menos alguna afinidad entre la idea de Meyerson de la razón y la de André Lalande (1867-1964), editor del conocido *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.[56] En Lalande desaparecen los acentos eleáticos, pero él pone muy de realce un movimiento hacia la homogeneidad y la unificación y subraya el papel desempeñado por la razón en este movimiento tal como se da en la vida humana. En 1899 publicó una tesis con la que se oponía a la sustentada por Herbert Spencer de que el movimiento de la evolución es un movimiento diferenciador, que va de lo homogéneo a lo heterogéneo.[57] Lalande no negaba, por supuesto, que en la evolución hay un proceso de diferenciación; pero sostenía que era mucho más importante el movimiento de lo que llamaba él "disolución" o "involución".[58] En la naturaleza este movimiento puede verse en la entropía, en la creciente inutilidad de la energía calo-

56. Lalande empezó su publicación en 1902. En 1904 se le nombró catedrático de filosofía en París.

57. *L'idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'évolution*. En 1930 apareció una edición revisada con el título *Les illusions évolutionistes*.

58. La palabra "involución" sustituye a "disolución" en la edición revisada de la tesis.

rífera y en la tendencia hacia un equilibrio cuyo resultado sería una especie de muerte térmica.[59] En la esfera orgánica se da, sin duda, un proceso de diferenciación, un movimiento de lo homogéneo a lo heterogéneo; pero el movimiento de la vida es comparable al de un objeto lanzado al aire: la energía o el ímpetu vital acaba gastándose del todo, y los seres vivos se reducen, al fin, a materia inanimada. A largo plazo, la homogeneidad prevalece sobre la heterogeneidad, la asimilación sobre la diferenciación.

La verdad es que Herbert Spencer, en su teoría general de la evolución, dio cabida a una alternancia de diferenciación y disolución o, según diría Lalande, involución.[60] Mas, como decidido campeón de la libertad individual y resuelto adversario de la teoría orgánica del Estado,[61] Spencer no podía menos de considerar la creciente diferenciación, el auge de la heterogeneidad, como la meta deseable del desarrollo de la sociedad humana y como la señal inconfundible del progreso. Aquí Lalande se aparta de él. Porque no cree que los procesos de la naturaleza sean objetos apropiados de los juicios morales. Pero en la esfera de la vida humana le parece que el movimiento hacia la homogeneidad es deseable y es factor de progreso. En otras palabras, Lalande considera que su naturaleza y sus tendencias biológicas impelen al hombre a centrarse en sí egoístamente, a separarse de los demás seres humanos. El movimiento deseable es aquel que tienda a hacer a los hombres no más diferentes sino más semejantes unos a otros, y ello no en virtud de una uniformidad impuesta o que elimine nuestra libertad humana, sino más bien mediante la común participación en el reino de la razón, de la moral y del arte. El movimiento de la vida biológica es diferenciante, divisorio. En cambio, la razón tiende a unificar y a asimilar.

En la ciencia, la función unificadora de la razón es obvia. Los particulares se agrupan bajo los universales, es decir, en clases; y hay la tendencia a coordinar los fenómenos bajo leyes cada vez menores en número y más generales. En las esferas del pensamiento lógico y de la investigación científica la razón asimila en el sentido de que tiende a hacer que todo el mundo piense igual, aunque cada cual tenga diferentes sentimientos. Es obvio que el sentir puede influir en el pensar; pero la cuestión es que, en la medida en que la razón triunfa, une más que divide a los hombres. Aunque parezca que, cuantas más aplicaciones técnicas tiene la ciencia, más se van identificando los individuos con las funciones que desempeñan, hasta hacerse miembros de un organismo social, según Lalande el aumento de la técnica sirve para liberar al individuo. Es innegable que en la sociedad moderna los hombres y las mujeres tienden a hacerse cada vez más semejantes y que se produce una cierta uniformidad; pero en este mismo proceso se

59. Hoy día se tiene comúnmente por ilegítimo el hacer extensiva la segunda ley de la termodinámica de un sistema térmico cerrado al universo entero.

60. Acerca de Herbert Spencer véase el vol. VIII de esta *Historia*, cap. V.

61. Por teoría orgánica del Estado entiendo la teoría según la cual el Estado, como organismo, es más que la suma de sus miembros.

liberan de antiguas tiranías, como la de la familia patriarcal, y el auge de la especialización deja libre a la gente para disfrutar de los valores culturales comunes, por ejemplo, los estéticos. La tendencia asimiladora de la sociedad moderna, con el hundimiento de las viejas jerarquizaciones, es, al mismo tiempo, un proceso de liberación del individuo. El hombre se hace libre para participar más plenamente en su común herencia cultural.

Sabido es que algunos escritores han visto en el desarrollo de la sociedad moderna un proceso de nivelación que tiende a producir una uniforme mediocridad dañosa para la personalidad individual, mientras que otros han encomiado la identificación, según ellos la interpretan, del individuo con su función social. El aumento de la homogeneidad puede interpretarse como equivalente al crecimiento del que Nietzsche llamó el "Monstruo del Frío" o como algo que lleva en la dirección de una sociedad totalitaria. Lalande propone un punto de vista diferente, viendo a la sociedad moderna como potencialmente liberadora del individuo en cuanto que le enriquece introduciéndole al común mundo cultural de la razón y del arte. Las urgencias biológicas son divisorias; la razón, la moral y la estética son factores unificantes. No tiene, pues, por qué sorprender que en una obra sobre *La raison et les normes* (*La razón y las normas*), publicada en 1948, criticase Lalande a los fenomenólogos y a los existencialistas. Por ejemplo, mientras que los fenomenólogos insistían en que los conceptos de espacio y tiempo se originan en la experiencia del individuo como ser que está en el mundo, Lalande subrayaba el espacio y el tiempo comunes de los matemáticos y de los físicos, en los que veía la obra unificadora de la razón.

Lalande escribió específicamente sobre la filosofía de la ciencia. En 1893 publicó la primera de las numerosas ediciones de su *Lectures sur la philosophie des sciences* (*Lecturas sobre la filosofía de las ciencias*) y en 1929 *Les théories de l'induction et de l'experimentation* (*Las teorías de la inducción y de la experimentación*). Pero su pensamiento abarcaba mucho más que lo que corrientemente pudiera presentarse como filosofía de la ciencia. Pues lo que le importaba era poner de realce el movimiento de "involución" y el papel desempeñado en el mismo por la que él llamó "razón constituyente". La ciencia es un campo en el que la razón unifica. Pero hay otro campo, el de la moral, en el que la razón es capaz de promover el acuerdo y producir una ética seglar o laica. En general, la razón fomenta el mutuo entendimiento y la cooperación entre los seres humanos. Los esfuerzos con que se dedicó Lalande a editar y reeditar su *Vocabulaire* tenían por base este supuesto.

6. Meyerson y Brunschvicg recalcaron ambos el impulso a la unificación que en la ciencia se manifiesta. Tal actitud era bastante natural, no sólo porque armonizaba bien con las exigencias de su filosofía en general, sino también porque la unificación de los fenómenos constituye claramente un aspecto real de la ciencia. No es necesario hablar de la identificación ni seguir a Meyerson en su introducción de temas parmenídeos para ver que, cuando la mente se enfrenta

con una pluralidad de fenómenos, la unificación conceptual constituye un aspecto real del entender. El dominio conceptual no puede obtenerse sin la unificación. O, más bien, él mismo es un proceso de unificación. A la vez, es posible recalcar el pluralismo que hay en la ciencia, sus elementos de discontinuidad y la pluralidad de las teorías. Brunschvicg, según vimos, prestaba atención a este aspecto. Pero una cosa es hallar cabida para los hechos dentro del marco de una filosofía idealista que enaltezca la naturaleza del espíritu o la mente como una unidad, y otra muy distinta subrayar y encomiar aquellos aspectos de la historia de la ciencia que no armonizan tan fácilmente con la idea general de que la razón va imponiendo de modo progresivo su propia unidad y homogeneidad a los fenómenos.

El énfasis con que insistió en la pluralidad y la discontinuidad fue característico de la filosofía de la ciencia de Gaston Bachelard (1884-1962). Después de haber estado empleado en el servicio postal, se licenció en matemáticas y en ciencias y, a continuación, enseñó física y química en su ciudad natal, Bar-sur-Aube. En 1930 obtuvo el puesto de profesor de filosofía en la Universidad de Dijon,[62] y diez años después pasó a París a enseñar historia y filosofía de la ciencia. Publicó numerosas obras: en 1928, un *Essai sur la connaissance approchée* (*Ensayo sobre el conocimiento aproximativo*), en 1932 *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne* (*El pluralismo coherente de la química moderna*), en 1933 *Les intuitions atomistiques* (*Las intuiciones atomistas*), en 1937 *La continuité et la multiplicité temporelles* (*La continuidad y la multiplicidad temporales*) y *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine* (*La experiencia del espacio en la física contemporánea*), en 1938 *La formation de l'esprit scientifique* (*La formación del espíritu científico*), en 1940 *La philosophie du non* (*La filosofía del no*), en 1949 *Le rationalisme appliqué* (*El racionalismo aplicado*), en 1951 *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* (*La actividad racionalista de la física contemporánea*) y en 1953 *Le matérialisme rationnel* (*El materialismo racional*). Bachelard se interesó también por la relación entre las actividades de la mente en la ciencia y en la imaginación poética. En este campo publicó algunas obras como *La psychoanalyse du feu* (*Psicoanálisis del fuego*, 1938), *L'eau et les rêves* (*El agua y los sueños*, 1942), *L'air et les songes* (*El aire y los sueños*, 1943), *La terre et les rêveries de la volonté* (*La tierra y las ensoñaciones de la voluntad, 1948), La poétique de l'espace* (*La poética del espacio*, 1957) y *La flamme d'une chandelle* (*La llama de una candela*, 1961).

En opinión de Bachelard, lo que los existencialistas dicen acerca del absurdo o carencia de sentido del mundo es una exageración ilegítima. Cierto que las hipótesis y teorías científicas son creación de nuestra mente; pero a la ciencia le es necesaria la comprobación empírica o experimental, y el hecho innegable de que en el desarrollo del conocimiento científico se combinan y complementan la

62. Bachelard se doctoró en 1927.

razón y la experiencia no permite sostener que el mundo sea de suyo completamente ininteligible y que la inteligibilidad no sea más que una imposición mental. Ahora bien, considerando la naturaleza y el curso de este combinarse la razón y la experiencia, vemos que no se puede decir propiamente que el progreso científico sea un continuo avance en el que la razón no haga más que ir ampliando el coherente sistema del saber ya adquirido. Algunos filósofos se dan por satisfechos con sentar unos primeros principios e interpretar luego la realidad como ejemplificación o cumplimiento de los mismos, encerrándola así en el marco de unas concepciones previas. Al material que no encaje bien en ese marco tales pensadores podrán considerarlo siempre poco significativo o ilustrador de la naturaleza contingente, y hasta irracional, de lo dado. Su filosofía no pasa de ser "una filosofía del filósofo" [63] y tiene poco que ver con la ciencia. En el aumento del conocimiento científico es un rasgo esencial la discontinuidad. Nuevas experiencias nos fuerzan a decir "no" a viejas teorías, y el modelo de interpretación que se queda viejo lo hemos de sustituir con otro nuevo. Incluso puede que tengamos que cambiar conceptos o principios que hasta entonces habían parecido básicos. La mentalidad genuinamente científica es una mentalidad abierta. Nunca pretenderá, por ejemplo, rechazar la mecánica cuántica y su reconocimiento de algún grado de indeterminismo simplemente porque no encaje en un entramado sacrosanto. Puede que haya que negar unos marcos conceptuales en favor de otros nuevos, aunque naturalmente también éstos están expuestos a que se los niegue en el futuro. La filosofía de la ciencia debe ser pluralista, abierta a la diversidad de enfoques y perspectivas. El viejo ideal racionalista deductivo de Descartes y otros está hoy desacreditado y es insostenible. La razón ha de seguir a la ciencia. Esto es, debe aprender las varias formas que hay de razonar viendo su funcionamiento en las ciencias.[64] "La doctrina tradicional de una razón absoluta y sin cambios es sólo una filosofía. Es una filosofía periclitada, acabada." [65]

En su *Philosophie du non*, Bachelard no entiende, desde luego, por el "no" una mera negación. La nueva física, por ejemplo, no niega simplemente o cancela la física clásica, sino que da nuevos significados a los conceptos clásicos, interpretándolos en un nuevo contexto. Más que simple rechazo, la negación es un rechazo dialéctico. Al mismo tiempo, insiste Bachelard en la discontinuidad, en la ruptura conceptual y en la "trascendencia" respecto a los niveles anteriormente establecidos. Por ejemplo, la representación científica del mundo trasciende su representación precientífica. Hay una ruptura entre la conciencia ingenua y la conciencia científica. Pero dentro de la ciencia misma hay también rupturas. Por ejemplo, la ciencia era en otro tiempo una especie de sentido común organizado, que se ocupaba o bien de objetos concretos o bien de objetos que

63. *La philosophie du non* (5.ª ed., 1970), p. 8.
64. Aquí Bachelard dice en gran parte lo mismo que Brunschvicg.
65. *La philosophie du non*, p. 145.

reunían las cosas concretas del sentido común lo bastante como para hacerlas imaginables. Pero con el advenimiento de las geometrías no euclidianas, de teorías del mundo expresables tan sólo matemáticamente y de conceptos de "objetos" que ya no son cosas imaginables como las del sentido común, la ciencia ha pasado a ocuparse, según Bachelard, de relaciones más que de cosas. Mirando más allá de las cosas y de los objetos inmediatos, la ciencia busca hoy relaciones matemáticamente formulables. Y con ello ha tenido aquí lugar una "desmaterialización del materialismo".[66] En el enfoque realista el pensamiento tiende a fosilizarse; pero la crisis del descubrimiento le obliga a entrar en un proceso de abstracción que es posibilitado por las matemáticas. Surge así un mundo científico que no es ya comunicable a la mente no científica y que dista mucho no sólo del mundo de la conciencia ingenua sino también de aquel mundo imaginable de la ciencia de antaño.

La actividad creadora de la mente se ejemplifica, insiste Bachelard, tanto en la obra de la razón científica como en la de la imaginación poética, pudiéndose descubrir, en su opinión, sus raíces por medio del psicoanálisis. Pero aunque la ciencia y la poesía (o el arte en general) manifiestan la actividad creadora de la mente, lo hacen en diferentes direcciones. En el arte proyecta el hombre sus sueños, los productos de su imaginación, sobre las cosas, mientras que en la ciencia moderna la mente trasciende al sujeto y al objeto para ir a buscar relaciones matemáticamente formulables. Respecto a esta esfera de la razón científica, Bachelard está obviamente de acuerdo con Brunschvicg tanto en el rechazo de categorías y modelos fijos como en la opinión de que la razón llega a conocer su naturaleza a base de reflexionar sobre su funcionamiento real y sobre su desarrollo histórico. Para Bachelard, la naturaleza de la razón se revela, así, pluriforme y plástica o cambiante. Pero si preguntamos por qué la razón, en su actividad creadora, construye el mundo de la ciencia, la respuesta, aunque Bachelard no la da con claridad, será presumiblemente parecida a la que daba Brunschvicg, o sea, que la mente persigue la unificación. La insistencia en la discontinuidad, en la revisabilidad y en el carácter no definitivo de los conceptos, modelos y teorías científicas no va, realmente, en contra de esto. Pues Brunschvicg mismo tampoco consideraba que al hombre le fuese asequible una unificación o asimilación completa y definitiva del saber. Cierto que los presupuestos y concepciones marcadamente idealistas de Brunschvicg están ausentes del pensamiento de Bachelard, pero a la opinión de este último de que el hombre moderno está proyectando o creando un mundo de relaciones extremadamente abstracto, en el que se deja atrás o por lo menos se transforma el materialismo, no costaría mucho darle, si se quisiera, un tono idealista.

Ya hemos hecho notar el vivo interés que recientemente han mostrado algunos filósofos de la ciencia francesa por los temas epistemológicos. En este

66. *Le nouvel esprit scientifique*, p. 67.

campo los filósofos mencionados arriba manifestaban una fuerte reacción, por una parte, contra el positivismo y, por otra, contra el ideal cartesiano del conocimiento. Insistían en la inventiva y la creatividad de la mente y en el carácter aproximativo y revisable de su interpretación de la realidad. Duhem era un poco la excepción. Pues aun estando bastante de acuerdo con el convencionalismo de Poincaré, se preocupó por separar la ciencia de la ontología y la metafísica. Pero, generalmente hablando, se vio a las ciencias como la corporeización del afán que sentía el espíritu por comprender el mundo unificando los fenómenos. Y las ideas de la inventiva y la creatividad de la mente y del carácter esencialmente revisable de las hipótesis y teorías científicas estaban basadas, como es obvio, en la reflexión sobre la historia de la ciencia. Dicho con otras palabras, era el estado actual de la ciencia lo que invitaba a concluir que la descripción puramente racionalista y deductiva de las operaciones mentales y la manera un tanto ingenua como concebía Comte el conocimiento positivo quedaban desacreditadas por igual. Además, filósofos como Brunschvicg y Bachelard vieron claramente que ni el puro racionalismo ni tampoco el empirismo puro podían proporcionar una explicación satisfactoria de la ciencia tal como ésta existe de hecho. Quizá nos inclinemos a pensar que los filósofos de la ciencia franceses fueron demasiado "filosóficos". Pero, en cualquier caso, ellos trataron de aclarar y explicitar sus posiciones filosóficas, aunque no siempre lo lograran en un grado muy conspicuo.

Capítulo XIV

FILOSOFÍA DE LOS VALORES, METAFÍSICA, PERSONALISMO

Observaciones generales. — R. Polin. — La metafísica de los valores: R. Le Senne y la filosofía del espíritu. — R. Ruyer y J. Pucelle. — L. Lavelle y la filosofía del acto. — El personalismo de E. Mounier.

1. Apenas es necesario decir que, en una u otra forma, la filosofía moral ha sido un rasgo prominente del pensamiento francés desde la época del Renacimiento. Aun el mismo Descartes, cuyo nombre va asociado ante todo con la metodología, la metafísica y la consideración del mundo como una máquina, insistió en el valor práctico de la filosofía y planeó coronarla con una ciencia de la ética. En el siglo XVIII, los filósofos de la Ilustración trataron de hacer que la ética se sostuviera por sí misma, es decir, aparte de la teología y la metafísica. En el siglo XIX los temas éticos ocuparon un lugar muy destacado en los escritos de positivistas como Durkheim, espiritualistas como Guyau y Bergson [1] y pensadores que, como Renouvier, siguieron la orientación neocriticista. Pero, a pesar de esta tradición de pensamiento ético, la filosofía de los valores entró a escena en Francia relativamente tarde si se tiene en cuenta cuándo había aparecido en Alemania. Y entre los franceses tropezó al principio con algunas suspicacias y resistencias. Evidentemente, la concepción del bien y de los fines deseables era ya bastante familiar, y los filósofos se habían ocupado de los ideales morales tanto como de la verdad y de la belleza. En un sentido, la discusión ética incluyó siempre un tratamiento de los valores. Pero también es cierto que los filósofos franceses de la moral habían tendido a centrar su atención en los fenómenos éticos tomándolos como un punto de partida empírico o dado para la reflexión; y se albergaban algunas dudas acerca de la utilidad del análisis abs-

1. La obra ética de Bergson pertenece, sin duda, al siglo XX. Pero su filosofía fue la culminación de una corriente que se inició y se desarrolló en el siglo XIX.

tracto de los valores, especialmente en cuanto que este tipo de lenguaje sugería la idea de unas esencias subsistentes "fuera de este mundo". Además, la filosofía explícita de los valores tal como la practicaban Max Scheler y Nicolai Hartman estaba en conexión con la fenomenología, que se desarrolló en Alemania y al principio tuvo escasa acogida en Francia.[2] Había también, desde luego, la discusión de los valores por Nietzsche. Pero durante bastante tiempo en Francia se le consideró a Nietzsche más como poeta que como filósofo.

Desde un punto de vista fenomenológico puede sostenerse razonablemente que los valores son reconocidos o descubiertos. Piénsese, por ejemplo, en el caso de quien juzga que el amor es un valor, algo valioso, que ha de ser estimado, mientras que, por el contrario, el odio no es nada de esto. Muy bien puede decirse que la actitud de tal persona es una actitud de reconocimiento o visión del amor como un valor y del odio como un disvalor o antivalor. Sea cual fuere su teoría de los valores, cabe argüir que, en cuanto entra en juego su conciencia inmediata, el amor se impone a su mente como un valor. De manera parecida, desde el punto de vista fenomenológico es razonable hablar de reconocimiento o descubrimiento al referirse a la verdad y a la belleza consideradas como valores. En otras palabras, nuestra experiencia de los valores da fundamento o base a la concepción de los valores como objetivos y trascendentes, esto es, no dependientes tan sólo de la elección que de ellos haga cada uno de nosotros. Ha de haber lugar, sin duda, para diferentes y hasta incompatibles juicios de valor. Pero siempre cabe que nos refiramos, como algunos fenomenólogos lo han hecho, a la posibilidad de una ceguera para los valores y de que se den varios grados de penetración intuitiva en el campo de los valores. Y estas ideas son aplicables a las sociedades y a los individuos. Ahora bien, desde un punto de vista ontológico o metafísico, parece absurdo, por lo menos a la mayoría de la gente, concebir los valores como existentes en algún etéreo mundo que les sea propio. Claro está que la palabra "existir" podemos sustituirla con la de "subsistir", pero es harto dudoso que este cambio verbal mejore realmente la situación. Si deseamos, pues, afirmar la objetividad de los valores, y si al mismo tiempo no queremos hacer nuestra la opinión de que universales como el amor, la verdad o la belleza puedan existir o "subsistir" en un platónico mundo suyo propio, tendremos que optar por una de estas dos posturas: O considerar los valores como unas cualidades objetivas que se añaden a otras cualidades de las cosas y de las acciones, o tratar de elaborar alguna metafísica general que nos permita hablar de la objetividad de los valores sin comprometernos por ello a admitir que exista ningún mundo de esencias universales subsistentes.

Quizá parezca mucho más sencillo negar en redondo la objetividad de los valores, si se entiende que esta objetividad implica que los valores tienen un esta-

2. En Alemania había también, desde luego, la escuela neokantiana de Baden. Cf. vol. VII de esta *Historia*, pp. 288 y ss.

tuto ontológico propio, ya como sustancias etéreas, ya como cualidades objetivas de cosas, personas, acciones. Es decir, quizá parezca mucho más sencillo, y también más sensato, echar todo el peso sobre el juicio de valor o acto de evaluación y mantener, por ejemplo, que cuando se afirma que la belleza es un valor lo único que se expresa es el acto de atribuir valor a cosas o a personas bellas. En otros términos, podemos mantener que somos los seres humanos quienes creamos los valores mediante nuestros actos de evaluación o atribución de valor. Que los valores dependen de la voluntad y de la libre elección humanas y a éstas han de referirse.

Si adoptamos esta línea de pensamiento, tenemos que explicar de alguna manera la impresión o el sentimiento de que los valores los reconocemos o descubrimos. Pues este sentimiento parece ser un dato de la conciencia. Podemos tratar de explicarlo refiriéndolo al influjo de la conciencia colectiva, según la concibió Durkheim, sobre la conciencia individual. O, si preferimos hablar sólo en términos de individuos, podríamos adoptar una línea de pensamiento representada por Sartre y considerar los distintos juicios de valor de los individuos como determinados por un *projet* original o un ideal operativo básico.

Dejando aparte, por el momento, no sólo el existencialismo de Sartre, del que más adelante nos ocuparemos, sino también a quienes han tratado de fundamentar metafísicamente los valores, prestemos atención primero a Raymond Polin, filósofo que ha discutido varias teorías y posiciones axiológicas para acabar inclinándose él mismo del lado antiobjetivista.

2. Raymond Polin nació en 1910. Después de estudiar en la Escuela Normal y obtener el doctorado en letras, enseñó filosofía primero en varios liceos, como el Liceo Condorcet de París, y luego fue profesor de ética en la Universidad de Lille. En 1961 pasó a enseñar en la Sorbona. Entre sus publicaciones citaremos *La création des valeurs* (*La creación de los valores*, 1944), *La compréhension des valeurs* (*La comprensión de los valores*, 1945), *Du laid, du mal, du faux* (*Sobre lo feo, el mal y lo falto*, 1948) y *Éthique et politique* (*Ética y política*, 1968). Polin ha publicado también obras sobre Hobbes y Locke.[3]

La fenomenología —afirma Polin— parece brindar el "método más adecuado al estudio de los valores",[4] pues, para la conciencia que los piensa o concibe, los valores coinciden con su significado (*signification*). Polin se propone seguir dos etapas: La primera será una reducción fenomenológica que dé acceso a la conciencia axiológica pura (a la conciencia del valor) con miras a definir la esencia de los valores, y la segunda, un movimiento de liberación, es decir, que libere a la mente tanto de la presión ejercida por los valores recibidos como de la influencia de todas las teorías del valor existentes. En otras palabras, quiere abordar la cuestión de un modo nuevo y sin prejuicios. La mente ha de ponerse

3. *Philosophie et politique chez Thomas Hobbes* (1953) y *La politique morale de John Locke* (1960).
4. *La création des valeurs*, p. 1.

en posición neutral respecto a cualquier jerarquía de valores determinada y respecto a todas las teorías existentes. Ha de prescindir de toda autoridad, incluida la de la sociedad.

Como Polin se refiere con frecuencia a "los valores", es decir, dado que emplea este término, acaso se tienda a concluir que para él hay un reino de esencias que poseen algún tipo de existencia propia o a las que se ha de suponer un fundamento ontológico o metafísico. Por cierto que el subtítulo de su obra sobre la creación de los valores es: *Recherches sur le fondement de l'objectivité axiologique* (*Investigaciones sobre el fundamento de la objetividad axiológica*). Sin embargo, ya hemos hecho notar que, según él, un valor coincide con su significación para la conciencia que lo piensa. Tiene, por lo tanto, objetividad intencional en el sentido de que es una realidad el acto de pensar o concebir un valor-significación. Pero el valor no existe, en realidad, como objeto "exterior al aquí", independientemente del sujeto que lo piensa. En cuanto a encontrar un fundamento para los valores distinto del acto de la evaluación, ya se ve que tendría que ser diferente de los valores mismos (si hubiera de servirles de base) y, al mismo tiempo, tendría que estar en relación inteligible y necesaria con los valores que fundara. Pero, ¿cómo puede haber una relación necesaria entre un valor y lo que no es valor? O, para expresarlo de un modo diferente y más familiar, ¿cómo un enunciado factual puede implicar un juicio de valor?

De hecho, la manera como habla Polin de los valores es algo equívoca. Lo que a él le interesa en realidad es el acto de evaluación, por el que se constituyen los valores. Y opina que la evaluación no puede entenderse aparte del concepto de acción humana. La "búsqueda fenomenológica de la esencia de los valores" es vana y fútil, a no ser que constituya la introducción a una filosofía de la acción." [5] La acción humana presupone y expresa la evaluación, que es un acto del sujeto libre. Éste, el sujeto libre, rebasa o trasciende lo empíricamente dado, creando sus propios valores con vistas a la acción. Los valores creados tienen, desde luego, cierta exterioridad, en el sentido de que son los objetos de una conciencia intencional y teleológica. Pero es un error pensar que haya una realidad axiológica o un reino de valores aparte de la conciencia que los crea. La única realidad dada es la realidad empírica; pero ésta es evaluada en relación a la acion. El fundamento de los valores es el autotrascenderse del sujeto creador. Y ésta es la única base que los valores tienen o requieren.

Así pues, según Polin los valores no son objetos reales "exteriores al aquí" y como en espera de ser conocidos. Por el contrario, hay una irreductible distinción entre el conocimiento de cosas, en el que la conciencia "no ética" es absorbida en el objeto, y la conciencia axiológica, que trasciende lo dado y crea lo "irreal". En otras palabras, no debemos confundir verdad y valor. "La verdad no es un valor",[6] y no deberíamos hablar de la verdad de los valores. En cam-

5. Ibid., p. 3.
6. Ibid., p. 296.

bio, sí que hay una verdad de la acción. Esto es, mientras que la verdad teórica se alcanza por la conformidad del pensamiento con la realidad, la verdad en la acción se logra al conformarse la realidad (la obra) creada por esa acción "con el proyecto y la intención axiológicos".[7] Conocemos un hecho cuando nuestro pensamiento es conforme a un estado de cosas objetivo. En cambio, dentro de la esfera de la acción, la verdad consiste en la conformidad entre lo que hacemos o llevamos a cabo y nuestra intención valorante. Y no es esto todo lo que hay que decir. Pues mediante su acción el hombre no sólo crea su obra, sino que se crea también a sí mismo. "Por eso es por lo que la verdad de la acción abarca la totalidad de la obra y a su creador. Tal verdad es, a la vez, la obra y el hombre que realiza ésta." [8]

Con su insistencia en que es el hombre quien crea libremente los valores se mantiene Polin en la línea del pensamiento nietzscheano. Y en éste y en algunos otros aspectos, como en su opinión de que mediante el proceso de la evaluación y la acción se crea el hombre a sí mismo, es obvio que se acerca a Sartre. Pero ¿qué es lo que hace Polin —podemos preguntar— con el aspecto social de la moralidad? A su parecer, "la acción es social por su esencia, por su objeto y por sus condiciones; es inconcebible sin la presencia del otro".[9] Esto significa que los valores, como expresión de una voluntad creadora, tienden a convertirse en norma; y las normas, en tanto universalizables, son esencialmente sociales. Más aún, mientras que los valores (las evaluaciones) son personales y no pueden ser impuestos, las normas sí que pueden ser impuestas por otros. En una sociedad, por ejemplo, un grupo puede aceptar ciertas normas y tratar de imponer por la fuerza su aceptación a algunos de sus miembros o a otros grupos. Entonces las normas se convierten en valores anquilosados, estáticos, y pueden aceptarse sólo servilmente o porque la gente busca ante todo una mínima seguridad o no se atreve a tomar decisiones personales, las cuales son siempre aventuradas, puesto que significan ir más allá de lo dado, trascender la experiencia. Por otra parte, los valores pueden presentarse también no como normas constrictivas, reglas o mandamientos, sino como atrayentes llamadas. A su creador los valores pueden parecerle ideales o fines atractivos, y lo mismo les pueden parecer a los demás. "El mandamiento es sustituido por una llamada." [10] Con lo que el creador "debe su dominio sobre los otros simplemente a la influencia de los valores que él crea".[11] En esta línea de pensamiento quizá pueda verse algo así como una variante del tema bergsoniano de la moral cerrada y la moral abierta.

En su análisis de las "actitudes axiológicas" empieza Polin examinando lo que él describe como la actitud contemplativa: aquella en que el sujeto concibe

7. Ibid., p. 296.
8. Ibid., p. 297.
9. Ibid., p. 259.
10. *La compréhension des valeurs*, p. 134.
11. Ibid., p. 134.

la trascendencia no en la forma de acción humana creadora sino en la de un "ser estático dado: el trascendente".[12] Los valores son concebidos no como entidades "irreales" que sólo se realizan mediante la acción humana sino como realidades que existen independientemente del hombre. Admite Polin que, así concebidos, los valores pueden proporcionar un "modelo de una actividad humana perfecta",[13] pero, como objetos de contemplación, opina que "no dan origen a ninguna *acción* eficaz".[14] Un valor no es, digamos, un momento en el proceso o ciclo total de la acción humana, sino más bien un objeto de contemplación separado que existe o, si se prefiere, subsiste independientemente de la conciencia humana.

Polin no comparte, por supuesto, esta actitud axiológica. Y es probable que a la mayoría de nosotros se nos haría difícil aceptar una teoría que postulara la existencia de un mundo de valores-esencias subsistentes, aceptar que hubiese en realidad unos universales subsistentes además de las cosas individuales y concretas. Al mismo tiempo cabe sostener, como ya queda anotado, que desde el punto de vista fenomenológico se da, en efecto, la experiencia del reconocer o descubrir valores. O sea, que hay una experiencia que parece exigir el empleo de tales términos. Y aun cuando se decida evitar la implicación literal de un término como "descubrimiento", a saber, la implicación de que haya una realidad preexistente que espere a ser descubierta, toda teoría de los valores que pretenda ser adecuada deberá atender en cualquier caso al tipo de experiencia que propicia el uso de términos potencialmente desorientadores. Por eso es muy comprensible que a algunos filósofos no les contente ninguna teoría que interprete los valores simplemente como libres creaciones del sujeto individual. Y aunque en algunos casos suponga retroceder un poco en el orden cronológico, conviene que consideremos aquí brevemente las posiciones de dos o tres filósofos franceses que han intentado engarzar una teoría de los valores en una metafísica general.

3. Un nombre que viene en seguida a las mientes en conexión con esto es el de René Le Senne (1882-1954). Discípulo de Hamelin en la Escuela Normal, Le Senne enseñó en los liceos de Chambéry y Marsella, y después en París, llegando a ser profesor de filosofía moral en la Sorbona en 1942. Junto con su amigo Louis Lavelle, fundó y editó la serie intitulada *Philosophie de l'esprit* (*Filosofía del espíritu*), publicada en París por Aubier. Entre sus obras mencionaremos su *Introduction à la philosophie* (*Introducción a la filosofía*, 1925, edición revisada y aumentada en 1939), su tesis doctoral titulada *Le devoir* (*El deber*, 1930, segunda edición 1950), *Obstacle et valeur* (*Obstáculo y valor*, 1934), un tratado general de ética (*Traité de morale générale*, 1942), una obra sobre caracterología (*Traité de caractérologie*, 1945), *La destinée personnelle* (*El destino*

12. Ibid., p. 58.
13. Ibid., p. 58.
14. Ibid., p. 58.

personal, 1951), y la obra publicada póstumamente con el título de *La découverte de Dieu* (*El descubrimiento de Dios*, 1955).

En un ensayo titulado *La philosophie de l'esprit*,[15] dice Le Senne que seguir el desarrollo de la filosofía francesa desde Descartes hasta Hamelin, o incluso hasta Bergson, es comprender la fecundidad del cartesianismo.[16] Desde cierto punto de vista, esta afirmación quizá parezca rara. ¿No hay en efecto, podemos preguntar, una diferencia muy grande entre el racionalismo de Descartes, con su modelo matemático del razonar y su apelación a las ideas claras y distintas, y el apelar de Bergson a la intuición y su filosofía de la duración y del impulso vital? Pero ni que decir tiene que Le Senne se da muy bien cuenta de estas diferencias. Al referirse a la continuidad entre el pensamiento de Descartes por un lado y los movimientos espiritualista e idealista de la filosofía francesa del siglo XIX por otro, no está pensando en el modelo matemático de Descartes ni en que éste pensaba que el mundo material era una máquina, sino en el énfasis con que insistió en el yo pensante y activo y en la relación que afirmó que se da entre el yo y Dios. O sea, que en lo que Le Senne está pensando es en los elementos del cartesianismo que se conservaron y desarrollaron en la línea de pensamiento que se inició con Maine de Biran pero que fueron amenazados por el positivismo en sus diversas formas y por ciertos aspectos de la civilización tecnológica. Es obvio que Le Senne hace un juicio de valor sobre lo que constituye la auténtica filosofía. Y un rasgo característico de la auténtica filosofía es, en su opinión, que trasciende la actitud empirista inicial del sentido común, actitud que "lleva al *realismo* y hasta al *materialismo*",[17] y descubre el yo como aquello que piensa el mundo objetivo y es consciente de sí. Sin embargo, en esta línea de pensamiento se da una dialéctica o un diálogo entre el intelectualismo o racionalismo idealista por una parte y, por otra, la oposición a que se reduzca la existencia al pensamiento. Como contrarrestando a Descartes, Pascal y Malebranche combinan en su filosofía las demandas del cartesianismo con la inspiración agustiniana. De Condillac proviene Biran, pero éste reacciona contra aquél. A comienzos de nuestro siglo se continúa el diálogo entre Hamelin y Bergson.[18] Estos dos filósofos "han mantenido con la misma fidelidad el ideal de un conocimiento que busca la razón o la única e indivisible fuente de todo lo que es y es pensado".[19] En cuanto al existencialismo francés, Le Senne halla, según era de esperar, una gran diferencia entre la filosofía de orientación religiosa y "optimista" de pensa-

15. En *Philosophic Thought in France and the United States*, ed. de Marvin Farber (Buffalo, Nueva York, 1950), pp. 103-120. El hecho de que en la versión norteamericana de esta obra se haya conservado en francés el título del ensayo de Le Senne no deja de ser significativo. Ciertamente la palabra *esprit* puede traducirse por la inglesa "mind". Pero aunque "mind" (mente) esté incluida en su gama significante, *esprit* tiene, en el contexto, connotaciones metafísicas y religiosas que aconsejan el uso del vocablo "spirit" (espíritu).

16. Ibid., p. 103.

17. *Introduction à la philosophie* (2.ª ed., 1947), p. 7.

18. Ibid., p. 134.

19. Ibid., p. 135.

dores como Marcel y el existencialismo "negativo" y "pesimista" de Sartre.[20]

Como podía esperarse de un filósofo influido por Hamelin, en el pensamiento de Le Senne hay evidentes elementos idealistas. Afirma, por ejemplo, que "la célebre fórmula de Berkeley, *Esse est percipi vel percipere* (Ser es ser percibido o percibir), es falsa sólo en cuanto que abarca poco. Percibir, pensar abstractamente, sentir, querer, amar, tener presentimientos, disgustarse, y así sucesiva e inacabablemente, de modo que no se omita ninguna experiencia del espíritu, eso es la realidad y el total de la realidad".[21] Pero Le Senne añade una nota para explicar que, aunque él niega que la materia sea en sí misma una cosa, en el sentido de que exista independientemente de todo espíritu, no quiere decir con ello que la materia no tenga ninguna realidad. Existe sólo en relación al espíritu, pero en esta relación la materia es real y funciona "a veces como obstáculo, a veces como soporte, respecto a la acción y a la contemplación".[22] En otras palabras, la materia existe sólo en relación al espíritu, y respecto al espíritu humano puede funcionar o como un estorbo o como una ayuda para el cumplimiento de la vocación espiritual.

La pregunta surge espontánea: ¿Qué entiende Le Senne por espíritu? Empecemos por el espíritu humano. "Cuando afirmo que yo soy un espíritu, quiero decir que me distingo a mí mismo de las cosas por la conciencia que tengo correlativamente de ellas y de mí, que las múltiples determinaciones y cualidades con que yo decoro el espacio y el tiempo me son accesibles solamente en razón de una envoltura cuyo centro soy yo." [23] Ahora bien, esta envoltura es una síntesis activa. "Diré, pues, del espíritu, tal como lo capto en mí, que es una dinámica unidad de vinculación (*liaison*), en el más amplio sentido de este término, a tenor de la cual el distinguir y el excluir siguen siendo todavía unir." [24] Pero lo que yo capto en mí, según Le Senne, no es más que un reflejo finito del espíritu en sí, definible como "la unidad operativa de una relación actuante (*une relation en exercice*), interior a sí, entre sí mismo como Espíritu infinito y la multitud de los espíritus finitos".[25] Dicho con otras palabras, el Espíritu absoluto es uno y muchos. Puede concebírselo como "la relación entre sí como uno y, por lo tanto, como ilimitado, y él mismo como muchos; o sea, resumiendo, como la unión de Dios [...] y la conciencia finita".[26] Al distinguirse del no-yo y de los otros yos, el espíritu finito experimenta límites y obstáculos. No puede lograr una síntesis omnicomprensiva. Ésta sólo es realizada en el Espíritu infinito y a través de él, que es al mismo tiempo distinto del espíritu finito e inmanente a éste e insepara-

20. No podemos discutir aquí el uso de las palabras "existencialismo" y "existencialista". Debemos dejarlo para cuando nos ocupemos explícitamente de Marcel y Sartre.
21. *Introduction à la philosophie*, p. 250.
22. Ibid., p. 252.
23. Ibid., p. 254.
24. Ibid., p. 254.
25. Ibid., p. 257.
26. Ibid., p. 258.

ble de él. El espíritu, en el sentido más general, es la relación entre los dos términos, Dios y el yo finito.

En esta filosofía del espíritu parece haber cierta tensión entre el idealismo absoluto y el teísmo que, sin duda, Le Senne acepta. Sea lo que fuere de ello, su metafísica espiritualista forma el ambiente para su teoría de los valores. Le Senne ve el espíritu humano como orientado al valor. "*Aquello que es digno de ser buscado*, es lo que todo el mundo llama valor." [27] Esta afirmación de que el valor es aquello que es digno de ser buscado, indica que, para Le Senne, el valor no es simplemente una creación de la voluntad humana. Por otra parte, un valor que no fuese valioso para nadie no sería valor. "*Aunque no existe por el sujeto, es para el sujeto*." [28] El reconocimiento del valor une a las personas, y "sólo para ellas puede tener significado el valor".[29] De lo cual no se sigue, naturalmente, que todo el mundo haga los mismos juicios de valor, ni que todos los seres humanos tengan la misma escala de valores. A una persona podrá parecerle que el más importante es el valor estético de la belleza, mientras que a otra le parecerá el más importante el valor moral o el de la verdad. Pero la búsqueda del valor desempeña un papel central en la constitución de la personalidad, y a los seres humanos les une un común reconocimiento de los valores. Eso es obvio, por ejemplo, en lo que atañe a la verdad y al amor. Tal reconocimiento implica la trascendencia de los valores, en el sentido de que éstos no dependen simplemente de la decisión arbitraria del hombre; pero son para el hombre, en el sentido de que no son valores sino a condición de que el hombre pueda apropiárselos, por decirlo así, en la experiencia y realizarlos en la vida.

Le Senne admite, pues, que hay una pluralidad de valores. El valor moral, que él conecta con la idea del obrar según el deber o la obligación moral, no es el único valor. La verdad, la belleza y el amor, son también valores. Imaginemos, por ejemplo, a una madre que realizara con respecto a su hijo las acciones que suele inspirar el amor pero obrase así sola y exclusivamente por un sentido de obligación moral. "Sería una madre moral; pero sería falso decir que amaba a su hijo." [30] Porque en el amor entra necesariamente el corazón. Ningún valor puede ser identificado con una cosa particular. El valor estético de la belleza, por ejemplo, no es identificable con esta o aquella realidad empírica de las que decimos que son bellas. Sin embargo, esto no quita que haya distintos valores, irreductibles unos a otros o a un determinado valor "cardinal" tal como el valor moral o la verdad o la belleza.

Aunque positivos, los valores tienen también un aspecto negativo. Un valor particular existe solamente en oposición a un correlativo no-valor. Así el

27. *Traité de morale générale* (3.ª ed. 1949), p. 693.
28. *Introduction à la philosophie*, p. 365. El texto original dice: *si elle n'est pas par lui, elle est pour lui.* Donde *lui* se refiere a *le sujet.*
29. *Obstacle et valeur*, p. 192.
30. *Introduction à la philosophie*, p. 381.

amor se opone al odio; la valentía sólo tiene significado en oposición a la cobardía; la verdad es correlativa a la falsedad; y así sucesivamente. Además, un valor particular puede excluir a otro, de modo que ha de darse preferencia al uno o al otro. Le Senne no trata, empero, de unificar los valores en términos de una jerarquía sistemáticamente graduada de valores particulares.[31] Busca el principio de la unidad en el valor absoluto, "uno e infinito".[32] Todos los valores particulares son para él relativos y fenoménicos. Son las maneras de aparecerse a la conciencia humana o de mediarse para nosotros el valor puro o absoluto. Éste, el valor absoluto, no es el miembro supremo de una jerarquía. Trasciende y a la vez fundamenta todos los valores particulares. Los cuales constituyen para nosotros los fenómenos o apariencias del Absoluto, que, siendo su fuente, es también inmanente a ellos.[33] El destino o la vocación del hombre es "*una exploración* orientada hacia el valor que es idéntico al absoluto".[34] El hombre experimenta el valor "en una situación histórica dada"; [35] pero puede trascender esa situación determinada y concebir el valor abstractamente. También puede trascender los valores particulares dirigiéndose hacia el valor absoluto; pero a éste sólo lo descubre a través de sus apariencias, de modo que el valor es esencialmente "una unificación relacional entre su fuerza, que es independiente del yo, y el yo".[36] Realizando valores particulares tales como la verdad o el amor, logra el hombre en su vida la personalidad auténtica y participa del valor absoluto, en tanto que éste se halla en el meollo esencial de todo valor relativo.

En un pasaje afirma Le Senne que "el valor es el conocimiento del Absoluto".[37] En otro sitio dice que el Absoluto es en sí mismo valor puro e infinito. Y como el valor infinito ha de contener de un modo eminente el valor de la personalidad, al Absoluto "debe llamársele Dios".[38] De ahí que Le Senne pueda poner al capítulo VIII de su *Introducción a la filosofía* el título de "El Valor o Dios", dando por supuesto que los dos términos son sinónimos. Queda abierto a la discusión si estos varios modos de hablar son o no armonizables. Ya hemos apuntado, en efecto, la afirmación hecha por Le Senne de que un valor que estuviese completamente cerrado en sí, sin poder ser un valor *para* nadie, no sería un genuino valor. Compréndese pues que, si habla de valor, inclusive del valor absoluto, lo haga en los términos de una relación. Pero esta manera de hablar parece que cuadra mejor con la visión del Absoluto mismo como relacional, como comprendiendo los dos términos correlativos del Espíritu infinito y del espíritu

31. Para un resumen de las principales objeciones que pueden hacerse a este modo de proceder, véase *Traité de morale générale*, p. 698.
32. *Obstacle et valeur*, p. 180.
33. Le Senne se remite a la teoría del Absoluto de Bradley.
34. *Introduction à la philosophie*, p. 265.
35. *Traité de morale générale*, p. 694.
36. *La destinée personnelle*, p. 210.
37. *Obstacle et valeur*, p. 181.
38. *Traité de morale générale*, p. 693.

finito, y no con la teoría de la trascendencia divina que también defiende Le Senne.

La teoría del valor ideada por Le Senne nos trae a las mientes el platonismo, por lo menos si estamos dispuestos a identificar el Bien absoluto de la *República* con la Belleza en sí del *Simposio* y con el Uno del *Parménides*, consistiendo entonces la diferencia en que el valor absoluto de Le Senne se identifica además con el Dios personal de la religión cristiana. Y a no ser que nos inclinemos a desechar toda metafísica como carente de sentido, es de suponer que podemos hacernos alguna idea de lo que Le Senne quiere decir. Sostiene, por ejemplo, que hay una trascendente Realidad divina que se revela no sólo en el mundo físico según éste es experimentado por el hombre, sino también en el mundo axiológico o mundo de los valores, el cual constituye uno de los elementos de que consta la experiencia. Pero aunque la teoría de los valores de Le Senne es, sin duda, religiosamente edificante, y aunque podamos formarnos una idea general de su significado, son muchas las preguntas a las que no se da en ella respuestas muy claras. Por ejemplo, ¿cómo analizaría Le Senne el juicio de valor? Pues está claro que no aceptaría un análisis que lo interpretara simplemente como la expresión de los sentimientos o actitudes emotivas o deseos del hombre. Ya que, a su parecer, el valor no es ni simplemente psicológico ni simplemente metafísico, sino psicometafísico.[39] Es posible que sostuviera algo así como que el afirmar que una cosa es bella equivale a decir que participa de la Belleza y, por consiguiente, que refleja el Absoluto de un modo limitado y finito. Pero la metafísica de la participación es de suyo cuestionable, como Platón lo sabía muy bien.

4. En la filosofía francesa reciente hay, por supuesto, otros intentos de integrar una teoría de los valores en una visión general del mundo. Mencionemos, por ejemplo, a Raymond Ruyer,[40] cuya obra *La conscience et le corps* (*La conciencia y el cuerpo*, 1937) significó un abandono de su anterior enfoque mecanicista y el desarrollo de una teoría según la cual todo ser manifiesta una actividad teleológica. Es decir, la subjetividad o la conciencia se halla presente en todos los seres, aunque sólo a cierto nivel emerge la distinción entre sujeto y objeto. En todo ser, pues, su actividad en la esfera espacio-temporal [41] va dirigida a un fin, aunque sólo al nivel del hombre se da verdadera conciencia de valores pertenecientes a un reino axiológico que trasciende el espacio y el tiempo. El significado de la actividad de un ser no puede entenderse sin referencia al reino de los valores; pero sólo al nivel del hombre surge tal entendimiento reflexivo.

39. Ibid., p. 697.

40. Nacido en 1902, Ruyer fue nombrado profesor de la Universidad de Nancy en 1945. En 1946 publicó unos *Éléments de psycho-biologie* (*Elementos de psicobiología*), en 1952 *Néo-finalisme* (*Neofinalismo*) y en 1958 *La genèse de formes vivantes* (*La génesis de formas vivas*).

41. La objetividad, la esfera de lo espacio-temporal, concíbela Ruyer como fenoménica. Toda actividad genuina está arraigada en la subjetividad y procede de ésta.

Ruyer ha dedicado estudios especiales a la teoría de los valores: *Le monde des valeurs* (*El mundo de los valores*, 1948) y *Philosophie de la valeur* (*Filosofía del valor*, 1952). Trata de unificar el mundo fenoménico del espacio y el tiempo y el mundo de la subjetividad y de los valores en la idea de Dios, concebido como la fuente última de toda la actividad que se produce en el mundo y como la perfecta unidad cualitativa de todos los valores, como su punto de convergencia.

La filosofía de Ruyer es, en cierta medida, una revivificación de algunas directrices del pensamiento de Leibniz. Pasando a ocuparnos de Jean Pucelle, profesor de la Universidad de Poitiers,[42] nos encontramos con un enfoque de la temática de los valores que parece representar a la vez una reacción contra la teoría existencialista de los valores como creación del individuo [43] y un deseo de evitar toda teoría objetivista que postule unos valores como entidades existentes aparte, independientemente de la conciencia. Además, a Pucelle le interesa integrar los conceptos de valor y de norma, en vez de separarlos tajantemente a la manera de quienes tienden a considerar las normas como obstáculos estáticos que impiden la libertad. Cierto que las normas pertenecen a la esfera jurídica, y que si la conducta humana estuviese dictada sólo por normas y reglas, degeneraría en legalismo. Pero también es verdad que las normas resultan del reconocimiento de valores y sirven de condición o matriz para el ejercicio de la libertad creadora.

Reconoce Pucelle que podemos distinguir entre el juicio de hecho y el juicio de valor. Pero insiste en que "solamente por abstracción se los distingue".[44] Es decir, en su opinión, ningún juicio factual concreto está enteramente libre de elementos evaluativos. El origen del juicio de valor lo ve en la relación sujeto-objeto, en el sentido de que presupone tanto el deseo del objeto como un distanciamiento (*détachement*) del yo respecto al objeto, con lo que lo realmente deseado se transforma en lo deseable. Y esta transición del deseo sentido al juicio de valor, en la que, por así decirlo, el yo se aleja del objeto, deja libre el campo para la evaluación. Los valores ideales se elevan sobre la base de la intersubjetividad. El reconocimiento del valor del amor, por ejemplo, presupone que hay amor real entre las personas. El valor ideal está claro que no es una cosa que exista aparte; pero es objetivado para la conciencia en el juicio de valor. Tenemos que evitar los extremos del subjetivismo puro por un lado y de un objetivismo cosificador por otro, y hemos de reconocer que los valores son relacionales. "La verdad es una relación privilegiada *entre* unos términos *para*, por lo menos, una inteligencia",[45] aunque podemos ir más lejos y sostener que la verdad

42. Pucelle ha publicado *La source des valeurs* (*La fuente de los valores*, 1957) y *Le règne des fins* (*El reino de los fines*, 1959).

43. Es decir, contra el existencialismo de tipo sartriano.

44. *La source des valeurs*, p. 34.

45. Ibid., p. 155.

sólo tiene significación en el contexto de la intersubjetividad. En opinión de Pucelle, "las relaciones intersubjetivas son la fuente de todos los valores".[46] Amplía esta idea para acoger "la llamada de Dios y la respuesta del hombre" [47] en la tradición ética judeocristiana. Insiste también en que la axiología se ha de basar en una ontología, e introduce la idea de la presencia del Ser y del consentimiento del hombre al Ser. Aquí parece acercarse a Le Senne, viendo el fundamento último de los valores en una relación "teándrica". Por ejemplo, por ser el valor una relación entre el Ser y los seres es por lo que toda existencia tiene valor. Y al hecho de que la presencia del Ser pueda ser buscada o desconocida o ignorada por el hombre es a lo que se debe que nuestro campo de visión evaluativa resulte a veces tan reducido y cerrado.

A algunos filósofos no les gusta que se escriba con mayúscula la palabra "Ser" ni que se hable de la presencia del Ser y del consentimiento al Ser.[48] Pero, dejando esto aparte, podría preguntarse si, dado como interpreta Pucelle ya de entrada el juicio de valor, le es luego realmente necesario buscar un fundamento metafísico de los valores. ¿O es que en su caso se trata, no tanto de sentirse obligado a buscar un fundamento fuera del mundo de las personas humanas en sus recíprocas relaciones y en las que las vinculan con su entorno, cuanto de hacer que el reconocimiento de los valores encaje en una preexistente visión religiosa del mundo? Quizá pudiera responderse que la reflexión sobre una experiencia de los valores sugiere, de suyo, el complemento o el marco de una metafísica religiosa, a no ser que se rechace tal marco por otros motivos. Pero aquí no podemos prolongar la discusión de estas cuestiones.

La obra de Pucelle de la que acabamos de citar algunos pasajes está dedicada a la memoria de Louis Lavelle y René Le Senne, cofundadores y editores de la serie titulada *La filosofía del espíritu.* Acerca de Le Senne como filósofo de los valores ya hemos dicho algo. Consideraremos ahora brevemente la metafísica de Lavelle.

5. Louis Lavelle (1883-1951) fue discípulo, en Lyon, de Arthur Hannequin (1856-1905), autor de una conocida tesis sobre la hipótesis atómica [49] en la que mantuvo que la ciencia sólo conoce lo que ella crea y en la que apeló a la metafísica para superar el agnosticismo implícito en las concepciones científicas de inspiración kantiana y para descubrir la naturaleza de la realidad. Posteriormente Lavelle fue influido por los escritos de Hamelin. A decir verdad, en su propio pensamiento combinó numerosas influencias. La más destacada de to-

46. Ibid., p. 164. Aunque Pucelle empieza por considerar la relación sujeto-objeto en el individuo, no pretende dar por supuesto que nos sea posible distinguir tajantemente entre la conciencia individual y la intersubjetiva.

47. Ibid., p. 165.

48. Tal vez sería más sencillo emplear la palabra "Dios", si es éste lo que se quiere decir. Claro que "Ser" suena a más metafísico u ontológico; pero al menos a las personas religiosas les puede resultar más fácil entenderse hablando de la presencia de Dios y de respuesta a Dios que no de la presencia del Ser y del consentimiento al Ser. Sin embargo, cabría replicar que el concepto de Dios (como personal) es una determinación del concepto de Ser.

49. *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine* (1895).

das fue la de la tradición espiritualista francesa; pero Lavelle estuvo también abierto a los problemas planteados por los existencialistas, aunque trató de resolverlos de otra manera que los filósofos afines a Sartre. En 1932 se le confió a Lavelle una cátedra de filosofía en la Sorbona. Desde 1941 era profesor del Colegio de Francia. Fue un escritor muy fecundo.[50]

En cierto sentido, Lavelle retorna a Descartes y construye su metafísica sobre la base del *Cogito, ergo sum*, sobre la conciencia del yo. La conciencia es un acto, y por este acto me doy yo el ser. Es decir, el acto de conciencia es la génesis del yo. No se trata de que por la conciencia venga yo a contemplar un yo que está ya ahí. Se trata, más bien, de alumbrar al yo en la conciencia y por la conciencia, en oposición al no-yo. Dicho con otras palabras: el yo se capta a sí mismo como actividad, una actividad que ante todo se crea a sí. Esto quizá suene a absurdo. ¿Cómo —preguntaremos— puede el yo traerse a sí mismo al ser? Sin embargo, Lavelle insiste en que no podemos distinguir entre un yo que da conciencia y un yo al que la conciencia le es dada. El ser y el actuar son aquí idénticos. Esta identidad, que revela la naturaleza del ser, se descubre, pues, en la autoconciencia. Y de ello se sigue que el enfoque apropiado de la metafísica es el que se hace a través de la subjetividad, o sea, reflexionando sobre el yo como actividad más bien que mediante la reflexión sobre la multiplicidad de los fenómenos que el yo opone a sí mismo bajo la forma de la exterioridad. Hemos de recogernos, de volvernos hacia dentro, como si dijéramos, más bien que hacia afuera, cuando el "hacia afuera" se refiere al mundo externo. "La metafísica se basa en una experiencia privilegiada, cual es la del acto que me hace a mí ser." [51]

En el acto de conciencia empiezo yo a ser consciente de que soy. Pero ciertamente no soy yo la plenitud del ser. "El Ser rebasa al yo y, al mismo tiempo, lo sostiene." [52] No hay ni puede haber realidad alguna, ni Dios, ni objetos externos fuera del Ser. El Ser es el todo del que yo participo. La palabra Ser, con mayúscula, sugiere de suyo la idea de un Uno parmenídeo, y el hecho de que Lavelle, en *De l'être*, insista en el carácter universal y unívoco del Ser, tiende a apoyar esta idea. Pero ya hemos visto que en *De l'acte* arguye que en la autoconciencia yo capto el ser como acto, que es la "interioridad del ser". Así que el Ser con mayúscula, el Todo del que yo derivo mi existencia y en el que yo participo, tiene que ser Acto puro e infinito. "El Ser no existe frente a mí como un objeto inmóvil que yo trate de alcanzar. Está en mí por la operación que me hace a mí darme el ser." [53] El Ser es Acto infinito, Espíritu infinito; pero es a la vez la causa *inmanente* de todos los yos finitos, dándoles el acto por el que ellos se constituyen. En cuanto al no-yo, a la realidad externa del mundo, ha de ser, en

50. Para las obras de Lavelle véase la Bibliografía.
51. *De l'acte*, p. 11. Este libro es el segundo volumen de *La dialectique de l'éternel présent*, obra de Lavelle cuyo primer volumen se intitula *De l'être*.
52. Ibid., p. 59.
53. Ibid., p. 72.

última instancia, correlativa al Acto puro como Yo infinito. Pero el mundo viene a ser para mí, mi mundo surge sólo en correlación conmigo como sujeto activo. Cierto que yo me hallo en un mundo, el cual es para mí algo dado. Él es, en verdad, la condición para que haya una pluralidad de yos. El yo viene al ser sólo en correlación con un mundo al que el yo da sentido a base de sus ideas, sus valoraciones y su actividad; pero decir esto es decir que, al darme el acto por el que yo vengo a ser un yo, un sujeto personal, el Acto puro me da también el mundo como un dato. En otras palabras, para Lavelle el mundo ha de ser correlativo a un yo activo, a una conciencia personal. No hay mundo alguno que sea independiente de toda conciencia, pero de ello no se sigue que el mundo sea mera fantasmagoría. Es, a la vez, la condición para la pluralidad de sujetos conscientes finitos, el campo de la actividad de éstos y el instrumento de mediación entre las conciencias, y, por lo tanto, la base de la sociedad humana. Es también el "intervalo" entre el Acto puro y el acto participado. Trascendiendo los límites y los obstáculos interpuestos por el mundo es como la persona humana cumple su destino o vocación y tiende a realizar al nivel de la conciencia su unidad con el Acto infinito.

A cualquier lector que conozca bien el idealismo alemán le llamarán probablemente la atención las semejanzas que se advierten entre muchas de las cosas que dice Lavelle y la filosofía de Fichte. Por ejemplo, las teorías de Fichte sobre el yo puro o absoluto como actividad, sobre la posición del yo limitada por el no-yo, sobre el mundo como campo e instrumento de la vocación moral del hombre y sobre el mundo como la aparición a nosotros del Ser absoluto, están todas presentes de una forma u otra en el pensamiento de Lavelle. Pero esto no significa que Lavelle tomara sin más sus ideas del idealismo alemán. La cuestión es que se notan ciertas similitudes, sin que por eso afirmemos una influencia directa.

Ya hemos mencionado que en *De l'être* recalca Lavelle el carácter universal y unívoco del Ser. Esta opinión la repite en *De l'acte*. "Decir que el Ser es universal y unívoco equivale a decir que todos nosotros formamos parte del mismo Todo y que es el mismo Todo el que nos da el mismo ser que a él le pertenece y fuera del cual nada hay." [54] Esta combinación de la teoría del Ser como unívoco, ya se le considere en sí mismo o en sus creaciones, con la terminología del todo y de las partes sugiere, obviamente, un panteísmo monista. Pero Lavelle se sirve de la doctrina de la univocidad del concepto del Ser para apoyar la conclusión de que el Absoluto no sólo es la fuente de la existencia personal, sino que él mismo es también personal, es una persona "a la que se la debe distinguir de todas las demás personas".[55] En otras palabras, Lavelle no tiene la intención de echar simplemente por la borda el teísmo. Desea mantener que a Dios, considerado en Sí mismo, no le disminuye en modo alguno la creación de

54. Ibid., p. 78.
55. Ibid., p. 140.

seres personales finitos y del mundo. Para sostener esta tesis recurre a una teoría de la participación. "La participación me obliga, pues, a admitir que hay a la vez homogeneidad y heterogeneidad no sólo entre lo participante y el participado, sino también entre el participado y lo participable." [56] Y considera que esta teoría de la participación implica una distinción entre Acto y Ser, es decir, entre el Acto divino y la totalidad del Ser. "La totalidad es la unidad misma del Acto en cuanto única e indivisible fuente de todos los modos particulares, que parecen estar siempre contenidos eminentemente y, digámoslo así, como por vía de exceso, en el impulso mismo (*élan*) que los produce y en el que todos los seres participan conforme a su poder." [57] En otras palabras, la totalidad del Ser no es algo acabado, perfecto, estático, sino que es un proceso creativo de totalización por el que se expresa el Acto puro, venero y causa inmanente de todos los seres finitios, pero, al mismo tiempo, distinguible de ellos.

La filosofía de Lavelle es indudablemente un ejemplo de la tendencia, que se suele dar en la metafísica de orientación religiosa, a desembarazarse del teísmo pintoresco o imaginativo, de la concepción de un Dios "fuera" o "por encima de este mundo", pero sin caer tampoco en el spinozismo o en un monismo que excluya el concepto de un Dios personal. Esta tendencia a un panenteísmo con miras a evitar los dos extremos es perfectamente comprensible. Pero establecer una teoría así de una manera satisfactoriamente consistente y coherente es muy difícil. Ferdinand Alquié,[58] terrible adversario del monismo en todas sus formas y de la objetivación del Ser, tal vez cometa injusticia al interpretar a Lavelle en sentido monista. Pero Lavelle habla ciertamente del Ser como de la totalidad, aun cuando conciba el todo más bien a la manera de Hegel que a la de Parménides. Y aunque trata de salvar la situación desde un punto de vista teísta, haciendo una distinción entre el Acto puro y la totalidad del Ser, considerando al primero como la profundidad o interioridad creativa del segundo, evidentemente se puede discutir si sus diversos asertos son, de hecho, compatibles. Cabe apelar, desde luego, a que el lenguaje se revela forzosamente inadecuado en cuanto tratamos de hablar del Absoluto y de la relación de los seres particulares al Absoluto. Pero podría replicarse que, en tal caso, lo mejor sería guardar silencio. En efecto, según Alquié, el Ser en cuanto tal es inaccesible para nosotros. Pues aunque funda todo lo dado en la experiencia, él mismo no puede ser un dato.

6. Si bien en la filosofía del espíritu representada por Le Senne y Lavelle hay una fuerte dosis de metafísica, hay también un énfasis muy marcado sobre la idea del destino o la vocación de la persona humana. Efectivamente, Le

56. Ibid., p. 72.
57. Ibid., p. 80.
58. Ferdinand Alquié, nacido en 1906, fue profesor en la Universidad de Montpellier desde 1947 hasta 1952 y obtuvo luego una cátedra en la Sorbona. Entre sus obras: *La nostalgie de l'être* (*La nostalgia del ser*, 1950), *Philosophie du surréalisme* (*Filosofía del surrealismo*, 1955), *Descartes, l'homme et l'oeuvre* (*Descartes, el hombre y su obra*, 1956) y *L'expérience* (*La experiencia*, 1957).

Senne publicó un libro intitulado *La destinée personelle* y Lavelle otro con el título de *Le moi et son destin.* Además, Lavelle, según hemos visto, empieza por el acto que, en su opinión, trae al ser a la persona humana. Por otra parte, es bien sabido que aquellos filósofos a los que les ha sido puesta en general la etiqueta de existencialistas se han interesado también por la persona. Así, Marcel habla mucho de las relaciones personales, y Sartre ha insistido enormemente en la libertad creadora del hombre. También los tomistas, como Jacques Maritain, han acentuado los elementos personalistas que contiene su propio pensamiento. Remontándonos algo más en el tiempo, Renouvier, que influyó en William James, tituló su última obra *Le personnalisme.* Dicho con otras palabras, el insistir en la naturaleza y en el valor de la persona humana y en que el cómo se conciba la persona humana importa mucho para nuestra interpretación general de la realidad, no ha sido algo que lo haya hecho sólo alguna escuela o algún grupo aislado en la filosofía francesa reciente. El personalismo tiene sus raíces en la tradición espiritualista del pensamiento filosófico francés. Y el que últimamente haya insistido éste tan de continuo en la temática de la persona puede relacionarse con una común reacción contra las tendencias intelectuales y sociopolíticas que parecen tratar al hombre simplemente como objeto de estudio científico o reducirle a sus funciones dentro de la esfera económica o de la totalidad política y social. En algunos casos, como ocurre con Le Senne y Lavelle y también con pensadores tan diferentes como Marcel y Maritain, se da además una fuerte motivación religiosa. A la persona humana se la ve como orientada por naturaleza a una meta o un fin supraempíricos.

Pero al hablar del personalismo en la reciente filosofía francesa lo más probable es que se haga referencia ante todo al pensamiento de Emmanuel Mounier (1905-1950), editor de *Esprit*, y al de algunos otros escritores tales como Denis de Rougemont, protestante suizo, y Maurice Nédoncelle, sacerdote francés. Es en este sentido restringido del término como entenderemos el personalismo en esta sección. Y quede bien claro que la restricción no debe interpretarse como un dar por supuesto que los escritores aquí mencionados sean los únicos filósofos franceses que han expresado ideas característicamente personalistas. La verdad es, más bien, que Mounier desarrolló una campaña específica en apoyo del personalismo en cuanto tal, mientras que las ideas personalistas de otros pensadores forman frecuentemente parte, aun cuando sea una parte importante, de una filosofía a la que se ha puesto otro cartel, ya se trate de la filosofía del espíritu, o del existencialismo, o del tomismo.

Emmanuel Mounier nació en Grenoble y estudió filosofía primero en su ciudad natal y después en París. Fue influido por los escritos de Charles Péguy (1873-1914), y en 1931 publicó en colaboración un libro sobre el pensamiento de Péguy.[59] Fue también influido por el famoso filósofo ruso Nicolai Berdiaeff

59. *La pensée de Charles Péguy* (*El pensamiento de Charles Péguy*).

(1874-1948), que se había establecido en París en 1924. Mounier enseñó filosofía en institutos durante algunos años, y en 1932 se encargó de editar la recién fundada revista *Esprit* que se siguió publicando hasta 1941, año en que fue eliminada por el gobierno de Vichy.[60] Después de la guerra, Mounier reavivó *Esprit* como órgano del personalismo.

En 1935 publicó Mounier *Révolution personnaliste et communautaire* (*Revolución personalista y comunitaria*), en 1936 una obra intitulada *De la propriété capitaliste à la propriété humaine* (*De la propiedad capitalista a la propiedad humana*) y un manifiesto personalista: *Manifeste au service du personnalisme.* En algunos círculos católicos empezó a reputársele de bastante inclinado al marxismo. En 1946 publicó una introducción a las filosofías existencialistas (*Introduction aux existentialismes*) y una obra sobre el carácter: *Traité du caractère.* Entre otros escritos suyos de la posguerra mencionaremos: *Qu'est-ce que le personnalisme?* (*¿Qué es el personalismo?*, 1947) y *Le personnalisme* (*El personalismo*, 1950).

Al comienzo de su obra sobre las filosofías existencialistas, Mounier hace notar que, hablando en términos muy generales, podría describirse el existencialismo como "una reacción de la filosofía del hombre contra los excesos de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas".[61] Por "filosofía de las ideas" entiende él en este contexto el tipo de filosofar que se concentra sobre los conceptos universales abstractos y se dedica a la clasificación a base de categorías cada vez más comprensivas, hasta el punto de que a los seres particulares y concretos se los relega a un puesto subordinado y solamente se los considera objetos dignos de la reflexión filosófica en la medida en que se los pueda subsumir bajo ideas universales y privar de su singularidad y, en el caso del hombre, también de la libertad. Esta línea de pensamiento, que se inició en la antigua Grecia, alcanzaría su culminación en el idealismo absoluto de Hegel, al menos tal como lo interpretó Kierkegaard. Por "filosofía de las cosas" entiende Mounier el tipo de pensamiento filosófico que, asemejándose a la ciencia natural, sólo considera al hombre "objetivamente", como un objeto entre los demás objetos del universo físico. Mounier reconoce que el racionalismo por un lado y el positivismo por otro han cometido "excesos". Pero, en su opinión, la reacción existencialista, especialmente en su forma atea, ha sido también culpable de exageración. En líneas generales, el personalismo es para él afín al existencialismo, puesto que expresa una reacción contra sistemas tales como los de Spinoza y Hegel por una parte y el positivismo, el materialismo y el conductismo por otra. Pero también ve en el existencialismo "una tendencia dual al solipsismo y al pesimismo, que lo separa radicalmente del personalismo según nosotros lo entendemos".[62]

60. Mounier mismo fue detenido en 1942 y pasó varios meses en la prisión antes de ser dejado en libertad. Fue miembro activo de la Resistencia.

61. *Existentialist Philosophies*, trad. por E. Blow (Londres, 1948), p. 2.

62. *Be Not Afraid* (*No temas*), trad. inglesa, por C. Rowland, de *La petite peur du XXe siècle* (Londres, 1951),

El personalismo, insiste Mounier, "no es un sistema".[63] Pues su afirmación central es la existencia de personas libres y creativas y así introduce "un principio de impredictibilidad" [64] que impide la sistematización definitiva. Por "un sistema" entiende evidentemente Mounier una filosofía que trate de comprender todos los eventos, incluidas las acciones humanas, como implicaciones necesarias de ciertos primeros principios, o como efectos necesarios de unas causas últimas. El "sistema" excluye en las personas humanas toda libertad creativa. Pero decir que el personalismo no es un sistema no es lo mismo que decir que no es una filosofía y que no pueda ser expresado en términos de ideas, o que es sencillamente una actitud del espíritu. Hay tal cosa como un universo personalista, visto desde el punto de mira del hombre en cuanto persona libre y creadora; y hay tal cosa como una filosofía personalista. Más exactamente, puede haber diferentes filosofías personalistas. Pues puede haber un personalismo agnóstico, mientras que el personalismo de Mounier es religioso y cristiano. Pero no se las podría describir apropiadamente como filosofías personalistas si no tuvieran en común alguna idea básica. Y esta idea es también una llamada a la acción. Mounier mismo fue siempre un luchador que estuvo continuamente en campaña. En el prefacio a su *Traité du caractère* afirma explícitamente que su ciencia es una "ciencia combativa".[65] En lo de ser un luchador se parece Mounier a Bertrand Russell. Pero mientras que Russell distinguía tajantemente entre su actividad de luchador propagandista y su papel como filósofo profesional, Mounier consideraba que sus convicciones filosóficas, por su naturaleza misma, tenían que expresarse en la esfera de la acción.

En su visión del hombre, el personalismo de Mounier es naturalmente opuesto al materialismo y a la reducción del ser humano a un mero objeto material más complicado. Pero se opone también tanto a cualquier forma de idealismo que reduzca la materia, incluido el cuerpo humano, a una mera reflexión del espíritu o a una apariencia, como al paralelismo psico-físico. El hombre no es simplemente un objeto material; pero de aquí no se sigue tampoco que sea espíritu puro ni que se le pueda dividir con nitidez en dos sustancias o en dos series de experiencias. El hombre es "enteramente cuerpo y enteramente espíritu",[66] y la existencia subjetiva y la existencia corporal pertenecen a la misma experiencia. La existencia del hombre es existencia corporeizada; el hombre pertenece a la naturaleza. Pero también puede trascender la naturaleza, en el sentido de que puede irla dominando o sometiendo progresivamente. Este dominio de la naturaleza cabe desde luego entenderlo sólo en términos de explotación.

---

p. 184. Este volumen en inglés contiene dos de las publicaciones de Mounier; y nuestra cita es de la segunda parte, que es una traducción de *Qu'est-ce que le personnalisme?*

63. *Personalism*, trad. inglesa de P. Mairet (Londres, 1952), p. VII.
64. Ibid., p. VIII.
65. *Une science combattante; Traité du caractère*, p. 7.
66. *Personalism*, p. 3.

En cambio, para el personalista, la naturaleza le brinda al hombre la oportunidad de realizar plenamente su propia vocación moral y espiritual y de humanizar o personalizar el mundo. "La relación de la persona con la naturaleza no es puramente extrínseca, sino que es una dialéctica de intercambio y de ascensión."[67]

El personalismo es, así, interpretable como una reafirmación que el hombre hace de sí mismo contra la tiranía de la naturaleza, representada ésta en el plano intelectual por el materialismo. Y se le puede también entender como una reafirmación que la persona hace de su propia libertad creativa contra cualquier totalitarismo que quiera reducir al ser humano a una mera célula en el organismo social o pretenda identificarle exclusivamente con su función económica. Mas de aquí no se sigue en modo alguno que el personalismo y el individualismo sean una misma cosa. El individuo, en el sentido peyorativo en que los personalistas tienden a emplear este término, es el hombre egocéntrico, el hombre atomístico y aislado, aparte por completo de la sociedad. El término significa también el hombre carente de todo sentido de vocación moral. Así, Denis de Rougemont describe al individuo como a "un hombre sin destino, un hombre sin vocación o razón para existir, un hombre del que el mundo nada pide".[68] El individuo es el hombre que se tiene a sí mismo por el centro absoluto. Para Mounier, este egocentrismo representa una degeneración o un desvío grave de la idea de persona. "La primera condición del personalismo es la descentralización del hombre",[69] que él pueda darse a los demás y estar a disposición de ellos, en comunicación o comunión con ellos. La persona existe sólo en una relación social, como un miembro del "nosotros". Solamente como miembro de una comunidad de personas tiene el hombre vocación moral. De Rougemont interpreta la idea de la vocación de un modo francamente cristiano. La persona y la vocación son posibles "tan sólo en ese acto único de obediencia al mandamiento de Dios que se llama el amor al prójimo. [...] Acto, presencia y entrega, estas tres palabras definen a la persona, pero también lo que Jesucristo nos manda ser: el prójimo".[70] No menos cristiano se muestra Mounier en sus líneas directrices.[71] Sin embargo, él hace una declaración más general y "suficiente" del punto de vista personalista cuando dice "que la importancia de toda persona es tal que es irremplazable en la posición que ocupa en el mundo de las personas".[72] En otras palabras, todo ser humano, hombre o mujer, tiene su vocación en la vida, en la respuesta a unos valores reconocidos; pero esta vocación presupone el mundo de las personas y de las relaciones interpersonales. Si prescindimos del aspecto religioso de la vocación (respuesta a la llamada divina), la vocación del hombre, el ejercicio de su libertad creativa en la realización de los valores, es su única contribución,

67. Ibid., p. 13.
68. *Politique de la personne*, p. 56.
69. *Personalism*, p. 19.
70. *Politique de la personne*, pp. 52-53.
71. Véase, por ejemplo, *Personnalisme et christianisme*, reimpreso en *Liberté sans conditions* (1946).
72. *Personalism*, p. 41.

por así decirlo, a la construcción del mundo de las personas y a la humanización o personalización del mundo.

En su *Manifiesto*, que apareció en *Esprit* en octubre de 1936, aun manteniendo Mounier que no podría darse ninguna definición estricta del concepto de persona, proponía como de pasada la siguiente definición o descripción: "Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una a modo de subsistencia y de independencia en el ser; que mantiene esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos, con una autoentrega responsable y una constante conversión; que unifica así toda su actividad en la libertad y, más aún, desarrolla mediante actos creadores su única vocación propia". El concepto de conversión constante parece ser que equivale más o menos a la idea kierkegaardiana de repetición y a la idea marceliana de fidelidad o plenitud de fe. En cuanto a la autoentrega, al comprometerse responsable, Mounier consideraba que el personalismo tenía implicaciones en los planos social y político, y ya hemos hecho notar que lo veía no como un simple ejercicio de comprensión teórica, sino también como una llamada a la acción.

Dejamos dicho más arriba que al personalismo se lo puede considerar como una reacción contra el colectivismo o el totalitarismo. Mas esta forma de representarlo es unilateral e inadecuada, como el mismo Mounier no tarda en indicarlo. Ciertamente el personalismo es opuesto a la reducción de la persona humana a mera célula del organismo social y a que se pretenda subordinar por completo el hombre al Estado. "El Estado ha de ser para el hombre, no el hombre para el Estado." [73] En el totalitarismo no se tiene en cuenta el valor de la persona. De hecho, la "persona" es reducida al "individuo", aun cuando a éste se le considere análogo a lo que es la célula en un todo orgánico. Pero de aquí no se sigue ni mucho menos que Mounier esté dispuesto a defender la democracia burguesa y capitalista. No se trata simplemente de que los flagrantes abusos puedan ser y hasta cierto punto hayan sido superados dentro del sistema capitalista. Según Mounier, en el desarrollo del capitalismo hay factores que señalan y exigen la transición al socialismo. Es muy fácil y bonito proponer unos planes idealistas según los cuales la autoridad política y toda coerción se suprimirían en favor de las relaciones personales. El anarquismo quizá sea ideal, pero también es irreal. Pues no entiende que los vínculos que unen entre sí a las personas en cuanto personas han de hallar expresión en unas estructuras y una autoridad políticas. El personalismo aspira a lograr una reorganización social que cumpla los requisitos de la vida económica tal como ésta se ha desarrollado, pero que, al mismo tiempo, esté basada en el reconocimiento de la naturaleza y los derechos de la persona humana. Hay aspectos importantes en los que el capitalismo es inhumano, pero también lo es el totalitarismo. Y el anarquismo no soluciona nada. En suma, el personalismo pide que repensemos nuestras estructuras sociales y

73. Ibid., p. 112.

políticas para ver de conseguir el desarrollo de un socialismo personalizado.

Mounier, naturalmente, no se limita a enunciar simples generalidades. Pero aquí no podemos discutir sus sugerencias más concretas. Baste con indicar que él se da perfecta cuenta de los intentos que puede haber de explotar el personalismo (la defensa de la persona) en pro de los intereses de "la más cerrada forma de conservación social" [74] o en servicio de la democracia burguesa. Insiste él en que es inadecuado contentarse con emplear palabras como "persona" y "comunidad". Si no queremos que se embote el filo revolucionario del personalismo, debemos hablar también de "el final de la sociedad burguesa de Occidente, la introducción de estructuras socialistas, el papel de iniciativa del proletariado".[75] Al mismo tiempo, Mounier es muy consciente de que en todas las sociedades, políticas o religiosas, se da la tendencia a transformarse en sociedades o grupos cerrados, obstaculizando con ello el avance hacia la unificación de la humanidad exigida por la naturaleza que, pese a Sartre, los seres humanos tenemos en común. Es más, aunque en su análisis del capitalismo Mounier tiende a pensar de un modo parecido al de Marx, no considera, por supuesto, que la vocación o el destino del hombre sea simplemente realizable en una sociedad terrena, por muy ideal que se la conciba. Su fe cristiana está siempre presente. Pero él no quiere utilizarla como una excusa para la pasividad o para el descuido de las tareas que es menester realizar en la esfera sociopolítica. Y si hubiera vivido más, probabilísimamente habría simpatizado con los intentos de entablar un diálogo entre cristianos y marxistas sobre los temas del hombre y el humanismo.

En Maurice Nédoncelle encontramos una actitud mucho más contemplativa. El personalismo adopta la forma de una fenomenología y una metafísica de la persona, prestándose especial atención a la estructura básica de la conciencia humana tal como es expresada en la relación yo-tú (la conciencia del yo o ego es inseparable de la conciencia del otro) y en su referencia y significación religiosas.[76] Pero aunque su visión del hombre está básicamente de acuerdo con la de Mounier, ha manifestado Nédoncelle sus dudas al hablar de las implicaciones políticas y sociales del personalismo. Admite que, en general, el personalismo tiene implicaciones sociales. Por ejemplo, cualquier forma de organización social que niegue los derechos de la persona en cuanto persona o que minusvalore a la persona es, por lo mismo y en su tanto, incompatible con el enfoque personalista. Pero Nédoncelle no acepta que el personalismo pueda ser utilizado legítimamente en apoyo de "ningún partido",[77] y se muestra un tanto pesimista, basándose para ello en buenas razones, respecto a las esperanzas de que los problemas sociales y políticos puedan solucionarse con la revolución o por la rápida

74. Ibid., p. 187.
75. Ibid., p. 186.
76. Véase especialmente *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, 1942.
77. *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* (1957), p. 267.

realización de algún plan ideal. Lo prudente es "no esperar demasiado de la vida colectiva".[78] En opinión de Nédoncelle, "es quizás en la *filosofía religiosa* donde el personalismo ha tenido más considerables repercusiones".[79] Evidentemente, su actitud difiere algo de la de Mounier.[80]

78. Ibid., p. 266.
79. Ibid., p. 259.
80. No pretendo insinuar que el de Mounier fuese un optimismo ciego. No lo era. Pero Mounier se comprometió definitivamente en el campo sociopolítico.

Capítulo XV

DOS PENSADORES RELIGIOSOS

Teilhard de Chardin. — G. Marcel. — Diferencias más notorias.

1. Uno de los más sorprendentes fenómenos de estos últimos años ha sido la amplísima difusión que ha alcanzado el interés por el pensamiento de un sacerdote jesuita, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Este interés es sorprendente en el sentido de que, aunque ha habido eminentes astrónomos y científicos jesuitas, no suele esperarse de esta procedencia una visión del mundo lo bastante original y destacada como para ganarse la atención no sólo de lectores pertenecientes a las distintas tradiciones cristianas sino también de gentes que no profesan creencias religiosas en el sentido ordinario del término. Verdad es que Teilhard de Chardin no logró que sus superiores eclesiásticos le permitieran publicar los escritos a los que su nombre principalmente se asocia. Pero sería absurdo atribuir su fama a las dificultades que experimentó en lo tocante a la publicación. El interés suscitado por los escritos que han aparecido después de su muerte se debe al contenido de su visión del mundo. Supone ésta un enfoque evolucionista del mundo y del hombre, enfoque adoptado no reticentemente ni a la defensiva, sino entusiásticamente, de modo que, con amplísimas miras, llega a formar una consmovisión que es no sólo metafísica sino también cristológica. Esta mezcla de teoría científica y especulación filosófica con temas cristianos compréndese que les resulte poco grata, por diversas razones, a un buen número de científicos, filósofos y teólogos, sobre todo tal vez porque el conjunto es presentado como una persuasiva visión del mundo y no en la forma de conclusiones que se deduzcan de argumentos estrictamente razonados. En cambio, una visión del mundo de esta clase, que sintetiza en sí la ciencia, una metafísica del universo y la fe cristiana y es al mismo tiempo acentuadamente optimista, viene a ser precisamente lo que muchos habían buscado y esperado sin encontrarlo en ninguna otra parte. Y ha podido serles atractiva hasta a quienes, como a Sir Julian Huxley, se sienten incapaces de recorrer todo el camino con Teilhard de Chardin. El

nuevo estilo de la apologética teilhardiana podrá no ser tan convincente cuando se lo examina despacio y a la luz de la fría razón analítica; pero no cabe duda de que acude a una necesidad que se estaba haciendo sentir.

Teilhard de Chardin nació en la Auvernia, no lejos de Clermont-Ferrand. Educado en un colegio de los jesuitas, ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús en 1898. Ordenado sacerdote en 1911, sirvió durante la Primera Guerra Mundial en el cuerpo médico del ejército francés. Interesado por la geología desde muy joven, se entusiasmó por los estudios paleontológicos mientras ejercía el magisterio en un colegio jesuítico de El Cairo, antes de comenzar sus estudios teológicos en Ore Place junto a Hastings; [1] y en 1908 publicó un artículo sobre los estratos eocénicos de la región de Minieh (*L'éocène des environs de Minieh*). Después de la guerra estudió Teilhard ciencias naturales en la Sorbona, y en 1922 defendió con éxito su tesis doctoral, que versaba sobre los mamíferos del eoceno inferior en Francia y sus estratos. En 1923-1924 estuvo trabajando Teilhard en China con un equipo de paleontólogos. Por esta época tenía ya formada su idea de la cosmogénesis, es decir, su visión del mundo como dinámico proceso evolutivo en el que se diluye cualquier dualismo de materia y espíritu.[2] La materia no es simplemente lo opuesto del espíritu, sino que el espíritu emerge de la materia, y el movimiento del mundo va orientado hacia el ulterior desarrollo del espíritu.[3] Para Teilhard, el hombre vino naturalmente a ocupar un puesto central en el movimiento evolutivo; y la profunda fe cristiana que desde joven tenía nuestro sabio jesuita le llevó a concebir la noción del Cristo cósmico, que situaba la evolución en un marco cristocéntrico.

En 1920 Teilhard había empezado a enseñar en el Instituto Católico de París, y allí volvió después de su primera visita a China. Pero a consecuencia de algunos excursos que hizo fuera del campo de la ciencia, tales como los intentos de armonizar la doctrina del pecado original con su visión evolucionista, sus superiores religiosos le pidieron que dejara París y que se limitara a escribir de cuestiones científicas. De 1926 a 1927 estuvo en China, y después, tras un breve interludio en Francia, marchó a Etiopía y desde allí de nuevo a China, donde continuó sus investigaciones geológicas y paleontológicas. Aparte de varias visitas a Francia, América, Inglaterra, la India y algunos otros países orientales, permaneció en China hasta 1946. En 1926 escribió *Le milieu divin*,[4] meditación religiosa en la que se patentiza el carácter cristocéntrico de su cosmovi-

1. En 1902, a consecuencia de la promulgación de leyes anticlericales por el gobierno Combes, los jesuitas franceses hubieron de abandonar Francia y pasar a territorios ingleses; Teilhard hizo sus primeros estudios como jesuita en la isla de Jersey.

2. Teilhard leyó a Bergson y fue influido por éste. Pero no aceptó la idea bergsoniana de sendas evolutivas divergentes. Optó por la idea de convergencia.

3. Parece que fue hacia 1925 cuando concibió Teilhard la idea de la "noosfera", término que fue adoptado por su amigo Édouard Le Roy, profesor por entonces en el Colegio de Francia.

4. En 1957 se publicó una traducción inglesa, hecha por Bernard Wall, con el título de *Le Milieu Divin. An Essay on the Interior Life.*

sión, mientras que *Le phénomène humain* [5] fue comenzado en 1938 y terminado en 1940. Pero sus obras principales, no pertenecientes estrictamente al campo científico, no se le permitía publicarlas. De hecho, en 1947 se le mandó que se abstuviera de filosofar.

De 1946 a 1951 Teilhard estuvo en París. En 1948 se le ofreció una cátedra en el Colegio de Francia, como sucesor del Abbé Breuil; pero sus superiores religiosos le ordenaron que rehusara la oferta. Sin embargo, en 1947 había sido elegido miembro de la Academia de Ciencias, y en 1950 fue miembro electo del Instituto de Francia. En 1951 partió Teilhard de Francia para visitar Sudáfrica, después de lo cual marchó a Nueva York, donde permaneció hasta su muerte, excepto para hacer una segunda visita al África bajo los auspicios de la Fundación Wenner Gren así como varios viajes por los Estados Unidos y una visita a Francia en 1954. Murió de un ataque al corazón el Domingo de Pascua de 1955. Siguiendo el consejo de otro jesuita francés amigo suyo, había dejado en manos seguras los manuscritos de sus obras inéditas, cuya publicación se inició el año mismo de su muerte.

Decir que Teilhard de Chardin toma por punto de partida el mundo tal como lo representa la teoría científica y que introduce lo que considera ser la visión científica del mundo en las esferas de la especulación metafísica y de la creencia religiosa es, sin duda, verdad; pero es una verdad parcial y puede ser desorientador. Pues desde el comienzo se le presenta a Teilhard el mundo como la totalidad de la que nosotros somos miembros y como algo que tiene valor. Cabe preguntar, desde luego, qué es lo que se quiere decir precisamente al asegurar que el mundo tiene valor; y es difícil hallar una respuesta que satisfaga a un filósofo analítico. Pero no cabe duda de que, para Teilhard, el mundo no es simplemente un sistema complejo de fenómenos relacionados entre sí, un sistema que exista casualmente, sino que es más bien la totalidad que tiene valor y significación. En el primer supuesto el mundo se presenta en la experiencia como un complejo de diversos tipos de fenómenos. Desde un punto de vista la ciencia reduce las cosas de la experiencia a unos centros de energía más pequeños, como en la teoría atómica; pero, al mismo tiempo, pone de manifiesto sus interrelaciones y las muestra como unificadas por la transformación de la energía y como constituyendo una complicada red, un sistema. El mundo no es, pues, simplemente una colección, sino una totalidad, un todo. Además, esta totalidad no es estática, sino que se va desarrollando. Para Teilhard, la evolución no es sólo una teoría sobre el origen de las especies vivientes, una teoría biológica, sino que es una concepción que se aplica al mundo entero, al universo como un todo. La ciencia natural presupone evidentemente la conciencia. Pues sin conciencia no podría haber ciencia. Pero la ciencia ha tendido a prescindir lo más posible de la

5. Esta obra ha sido traducida al inglés por Bernard Wall y publicada con una introducción de Sir Julian Huxley con el título *The Phenomenon of Man* (Londres, 1959).

conciencia y a concentrarse en lo cuantitativo y mensurable, de suerte que la esfera de la mente, la conciencia, el espíritu, aparece como algo sobreañadido al mundo material, o sea, como un epifenómeno. Para Teilhard, la vida y la conciencia están potencialmente ahí, en la materia, desde el principio. Como lo viera Leibniz, no hay nada que no posea un aspecto psíquico, una fuerza, por así decirlo, íntima. El mundo aparece así como una totalidad, un todo, que se va desarrollando hacia un fin, una actualización cada vez mayor del espíritu. Los seres humanos son miembros de un todo orgánico evolutivo, el universo, que posee valor espiritual y aparece como una manifestación de lo divino. Según Teilhard, la humanidad se ha convertido espontáneamente "a una especie de religión del mundo".[6] Y por eso puede decir él que cree en la materia o que cree en el mundo, significando obviamente tal creencia mucho más que un creer que existen la materia o el mundo.

Claro está que Teilhard no se conforma con presentarnos esta visión del mundo sumamente general y esquemática. En la energía distingue, por ejemplo, dos componentes: la energía tangencial, que liga a cada elemento o partícula con los demás del mismo grado de complejidad que hay en el universo, y la energía radial, que lleva al elemento o la partícula a una complejidad o "continuidad", o "conciencia", cada vez mayores. Arguye también que si redujéramos lo que él describe como "la trama primigenia del universo" a un polvillo de partículas, en ese estadio "prevital" el "interior" de las cosas coincidiría punto por punto con su "exterior", con su aspecto o vigor externo, de modo que una ciencia mecanicista de la materia no queda excluida por la opinión de que todos los elementos del universo tienen su aspecto interno o vital.[7] Desde el punto de vista externo, sólo con la emergencia de la célula empieza a existir la biosfera o esfera de la vida, y Teilhard opta por la hipótesis de que la génesis de la vida sobre la tierra fue un acontecimiento único y, una vez que se produjo, irrepetible. En otras palabras, la aparición de la vida es un momento de un proceso evolutivo que avanza hacia una meta. Teilhard sabe muy bien que muchos y aun la mayoría de los científicos suelen negar, o no suelen ver motivos para afirmar, que el proceso de la evolución en general, o el de la vida en particular, se dirija hacia alguna meta. Pero él está convencido de que puede rastrear en la historia natural de los seres vivos un movimiento hacia la emergencia de la conciencia y del pensamiento. Al aparecer la conciencia y el pensamiento ha nacido ya la noosfera, que todavía está en embrión, pero va avanzando, a través de la personalización, hacia un foco hiperpersonal de unión que Teilhard llama el "Punto Omega", la unión de lo personal y lo colectivo a base de pensamiento y amor. Indicios de esta convergencia hacia el Punto Omega se han de ver, por ejemplo,

6. *Science et Crist,* p. 151. El pasaje citado figuró originariamente en un artículo que vio la luz en 1933.

7. Cf. *The Phenomenon of Man* (trad. inglesa citada), pp. 63-66, donde Teilhard propone una manera de resolver el problema de cómo compaginar su tesis —de que la energía (especialmente la energía "radiante") va aumentando en el universo— con las leyes de la termodinámica.

en la creciente unificación intelectual de la humanidad, cual se da en la ciencia, y en las presiones que actualmente se están ejerciendo para lograr la unificación social.

Son bastantes los autores que han notado el parecido entre el pensamiento de Teilhard de Chardin y la filosofía de Hegel. Cuando Teilhard dice, por ejemplo, que el hombre es la evolución haciéndose consciente de sí[8] y propone el concepto de la noosfera, la esfera del pensamiento y del conocimiento universal, que existe no como una entidad separada sino en y por las conciencias individuales, unificándolas y formando un uno-en-muchos, nos viene a las mientes la doctrina hegeliana del autodesenvolvimiento del Espíritu. Claro que Hegel mismo vivió antes que Darwin y no consideró que la hipótesis evolucionista, con su idea de la sucesión temporal, fuese relevante para la dialéctica de su filosofía de la naturaleza. En lo que atañe a la evolución biológica, es obvio que Teilhard está mucho más cerca de Bergson que de Hegel. Además Teilhard veía en Hegel al mantenedor de una dialéctica lógico-apriórica que difería mucho de su propio concepto, científicamente basado, de la evolución. Mas esto no altera el hecho de que la idea general teilhardiana de que el mundo o el universo se desenvuelve llegando a la autoconciencia en y a través de la mente humana, que la noosfera presupone la biosfera y ésta, a su vez, presupone un estadio que hace posible una física mecanicista, tenga un parecido sorprendente con la manera como concibe Hegel el autorrealizarse del Espíritu. Los contextos históricos de los dos filósofos son, por supuesto, diferentes. Al hegelianismo se le ha de ver en el contexto del desarrollo del idealismo alemán poskantiano, contexto que, evidentemente, no es el del pensamiento de Teilhard de Chardin. Pero el grado de la diferencia que advirtamos entre estas dos líneas de pensamiento dependerá hasta cierto punto de cómo interpretemos a Hegel. Si entendemos que éste postula la preexistencia, digámoslo así, de una Idea lógica que se autorrealiza por necesidad dialéctica en la historia cósmica y humana, acentuaremos probablemente la diferencia entre el enfoque de Hegel y el de Teilhard, partiendo este segundo, como parte, de la ciencia empírica. En cambio, si creemos que a Hegel se le ha presentado injustamente como menospreciador de la ciencia empírica, y si tenemos en cuenta que para ambos pensadores el proceso de la "cosmogénesis" es un proceso teleológico, dirigido hacia un fin, lo más probable es que recalquemos las semejanzas entre ellos. Por descontado que entre las líneas generales del pensamiento de dos filósofos puede haber similitudes sin que haya habido ninguna apropiación; cabe perfectamente negar que X tomara algo de Y y afirmar a la vez la existencia de semejanzas entre sus líneas de pensamiento.

Pero aun cuando haya ciertas similitudes entre el pensamiento de Teilhard de Chardin y la filosofía de Hegel, es esencial añadir que a Teilhard realmente

8. *The Phenomenon of Man*, p. 221.

no le interesa desarrollar un sistema metafísico.[9] En su calidad de cristiano creyente, lo que le importa, y mucho, es mostrar que el cristianismo no se ha vuelto tan enteco ni es algo ya tan anticuado que resulte incapaz de satisfacer las necesidades de la conciencia mundana del hombre moderno. Lo que desea es integrar su interpretación de la evolución cósmica con sus creencias cristianas o, mejor aún, probar que la fe cristiana puede admitir y enriquecer una visión del mundo lograda por lo que él describe como "fenomenología", una interpretación reflexiva del significado del hombre tal como aparece éste a sí mismo en su experiencia y en el conocimiento científico.[10] Algunos admiradores de Teilhard tienden a ver los temas específicamente cristianos de su pensamiento como un suplemento o extra, como la expresión de una fe personal que ellos se sienten incapaces de compartir. Sin embargo, aunque Teilhard es consciente de que, al introducir la creencia en la encarnación y en la función cósmica de Cristo, está yendo "más allá del plano de la fenomenología",[11] su cristocentrismo es para él un elemento integral de su total visión del mundo, de la visión que trata de comunicar en sus escritos tomados como un todo.

La manera de pensar de Teilhard era desde luego opuesta no sólo a cualquier dualismo que separe tajantemente la materia de la mente o el espíritu, sino también a toda dicotomía que divida la realidad en dos esferas, la natural y la sobrenatural, aparte la una de la otra o relacionadas de tal modo que la sobrenatural se superponga simplemente a la natural. Prevalecía tanto en su mente la idea de la unidad orgánica del universo evolutivo convergiendo hacia el hombre y de la conciencia y todos los conocimientos humanos como la autorreflexión del mundo en y a través del hombre como parte de la totalidad, que algunos de los pasajes en que alabó o ensalzó líricamente al universo les produjeron a algunos lectores la impresión de que para él el universo mismo fuese divino y, por lo tanto, Teilhard negase la trascendencia de Dios. Ahora bien, sin negar su sentimiento de reverencia para con el mundo material, al que consideraba preñado de espíritu y en creadora evolución hacia una meta, lo cierto es que Teilhard insistió en que al origen y centro unificador del proceso entero "debe concebírsele como preexistente y trascendente".[12] Además, como cristiano, creía que Dios se había encarnado en Cristo, y pensaba que Cristo resucitado era el centro y sería la consumación del movimiento evolutivo universal hacia el Punto Omega. Estaba convencido de que Cristo iría uniendo progresivamente a todos los hombres en el amor, y a la luz de su creencia cristiana veía el Punto Omega como aquel en el que, según las palabras de San Pablo, Dios se hará "todo en todas las

9. Refiriéndose a Platón, Spinoza y Hegel, dice Teilhard que aunque desarrollaron unas concepciones que compiten en amplitud de miras con las inmensas perspectivas abiertas por la fe en la Encarnación, "ninguno de esos sistemas metafísicos pasó de los límites de una ideología" (*The Phenomenon of Man*, p. 295).

10. Es obvio que Teilhard emplea el término "fenomenología" en un sentido diferente de aquel en que lo empleó Husserl.

11. *The Phenomenon of Man*, p. 308, *n.* 2.

12. Ibid., p. 309.

cosas".[13] Para Teilhard, "la evolución ha venido a infundir nueva sangre, por así decirlo, en las perspectivas y aspiraciones del cristianismo. ¿No está, a su vez, predestinada la fe cristiana, no se está preparando para salvar e incluso sustituir a la evolución?"[14] En el más amplio sentido del término, la evolución viene a ser un proceso no sólo de "hominización" sino también de divinización en y a través de Cristo resucitado.

Esta visión optimista del proceso cósmico constituye una forma de apologética, no como la antigua a base de argumentos ideados como soportes o refuerzos extrínsecos a un acto de fe en las verdades reveladas, sino más bien en cuanto que Teilhard espera hacer *comprender* lo que él comprende: la importancia del cristianismo para una auténtica visión evolucionaria del mundo y el significado que se confiere al proceso de la evolución concibiéndolo dentro del marco de la creencia cristiana. En cierto modo, la visión del mundo teilhardiana renueva la antigua idea de la "emanación" a partir de Dios y el retorno a Dios. Pero en esta visión el retorno no es un individual volverle la espalda a un mundo ajeno y buscar la unión extática con el Uno, como en Plotino "el remontarse del solo al Solo". El mismo proceso evolutivo es también el proceso de retorno, y a los individuos se los ve haciéndose un uno-en-muchos en Cristo y por medio de él. Nietzsche no quiso admitir que el hombre, tal como existía, fuese el punto cumbre de la evolución, y proclamó la idea del Superhombre, una forma más alta de hombre.[15] Teilhard concibe que el hombre alcanza una forma superior de existencia por ir siguiendo las líneas de la evolución, que convergen hacia el punto en el que la persona, sin dejar de ser tal, se une con todas las demás personas en un todo que es mayor que el hombre mismo. Y ese punto resulta ser lo que podríamos quizá denominar la "Cristosfera". Considerando las cosas con cierto enfoque, parece como si el universo se interiorizase, como si fuese tomando cada vez más la forma de la autorreflexión (a través del hombre) en la noosfera. A la luz de la fe cristiana este proceso es visto como un proceso de Cristogénesis, o sea, de la formación del Cristo total, como Cristo en su cuerpo místico.

Naturalmente que es bastante fácil poner objeciones a esta visión del mundo teilhardiana. Se le puede objetar, por ejemplo, que aunque la teoría de la evolución la acepten hoy prácticamente todos los científicos, no pasa con todo de ser una hipótesis, y que en cualquier caso la hipótesis científica es insuficiente para sostener el peso del edificio que Teilhard levanta sobre ella. Puede asimismo objetarse que hay que distinguir entre la hipótesis científica de la evolución y la optimista idea del progreso por la que opta Teilhard y que está clara-

13. *1.ª Corintios*, xv, 28.

14. *The Phenomenon of Man*, p. 297.

15. Con esto no pretendo dar a entender que Nietzsche creyese que el Superhombre emergería necesariamente como producto de una evolución inevitable. Cierto que habla de la evolución; pero me parece que es evidente que su concepto del Superhombre tiene mucho más de acicate y de meta para la voluntad humana que no de predicción de algo que haya de venir a realizarse en virtud de un proceso de fatal y necesaria evolución.

mente conectada con sus creencias religiosas. Y también cabe hacer la objeción de que al esbozar su optimista visión del mundo Teilhard dedica poca atención al lado negativo, a las realidades del mal y del sufrimiento y a la posibilidad de la ruina y del fracaso. Lamentan algunos que Teilhard entremezcle la ciencia con la metafísica y con la fe cristiana, y que presente como conclusiones científicas ideas que más bien son fruto de la libre especulación metafísica o que dependen de sus personales convicciones religiosas. En general, puede objetársele, y así se ha hecho a menudo, que nos presenta impresiones vagas y conceptos no muy claramente definidos. El conjunto de su obra puede decirse que es una mezcolanza de ciencia, poesía y fe religiosa que sólo impresiona a quienes no son capaces de, o no quieren, respetar los ideales de precisión del pensamiento y claridad del lenguaje. La visión del mundo teilhardiana parecería, pues, en el mejor de los casos, elevadora y esperanzadoramente poética, y, en el peor, una mayúscula superchería que pretende introducir, so capa de ciencia, una manera de ver las cosas que, en realidad, nada tiene de científica.

Habría que ser un fervoroso discípulo para asegurar que tales objeciones carecen por completo de fundamento. Sin embargo, como expresión de la mentalidad de un hombre que era a la vez un científico y un cristiano convencido y que trataba, no sólo de conciliar, sino más bien de integrar lo que él consideraba una visión científica del mundo con una fe cristocéntrica, la versión teilhardiana de la realidad tiene indudable importancia y es de una grandeza que tiende a hacer que, en comparación, resulten pedantes o irrelevantes las objeciones. Podría decirse que fue un visionario o un adivino que presentó en amplios y a veces imprecisos y ambiguos diseños un programa profético, valga la expresión, un programa que otros están llamados a estudiar en detalle, a aclararlo, a darle mayor rigor y precisión y a defenderlo con sólidos argumentos. Ciertamente es posible que, haciendo objeto de un tratamiento de este tipo la vida y la potencia de Teilhard, se logre extraer de ellas una original visión del mundo.[16] Hegel destaca muy por encima de los hegelianos, Nietzsche muy por encima de los nietzscheanos. La audacia con que Teilhard hizo extensivo el concepto de la evolución a una visión del mundo profundamente religiosa, no mediante meras añadiduras o superposiciones, sino a través de un proceso de ampliación que le permitió incluir las dimensiones discernibles en una visión integradora y comprensiva, puede servir de programa inspirador de ulteriores reflexiones. Algunos han pensado que la hipótesis científica de la evolución es irreconciliable con la ortodoxia cristiana. Otros la juzgan reconciliable, pero con ciertas reservas. A Teilhard no le importa en realidad la "reconciliación", a no ser cuando otros con sus críticas

16. No me refiero, ya se entiende, a la formación y erudición teilhardianas. Éstas, en sus aspectos aristotélicos y kantianos, pueden imponer algún respeto, aunque tal cosa no sea particularmente excitante. Me refiero, más bien, a los devotos discípulos interesados en propagar las doctrinas del maestro pero carentes de su potencia de visión y "escolastizadores" de su teorías. Lo que ellos dicen será, quizá, bastante razonable, pero lo más seguro es que resulte mucho más pedestre que la doctrina original, por lo menos si los discípulos no han entrado tan de lleno en la problemática que estimuló la actividad intelectual de su maestro.

le mueven hacia ella. El concepto de la evolución lo toma como el enfoque con que el hombre moderno ha de ver el mundo para entenderlo bien. Y Teilhard intenta poner de manifiesto que este modo de ver el mundo se amplía, o puede ampliarse, para tomar la forma de una visión cristocéntrica del mundo y de la existencia humana. Al hacerlo así se confía a la suerte, en el sentido de que las teorías científicas en que basa su visión del mundo son, en principio, revisables desde el punto de vista lógico. Pero sería un error pensar que él pretenda que la fe religiosa depende lógicamente de la verdad de determinadas hipótesis científicas. Lo que a él le interesa es hacer comprender que el matrimonio, digámoslo así, de la concepción evolucionista con el credo cristiano da por fruto una visión general del mundo en la que el cristianismo no figura ni como algo cerril y anticuado ni como despreciador de este mundo y exclusivo aspirante a otro, sino como una fe afirmadora también de este mundo y como la religión para el presente y para el futuro del hombre. Dícese a veces que no tiene ya vigencia alguna la idea de que la ciencia y la religión son incompatibles. Porque, con escasas excepciones, los cristianos no interpretan hoy los textos de la Biblia de manera que les haga romper con la ciencia. Pero, aun cuando no haya ninguna incompatibilidad lógica entre la religión y la ciencia, es obvio que puede haber divergentes mentalidades o enfoques. Por ejemplo, la creencia en Dios puede parecer no ya lógicamente incompatible con la ciencia, pero sí superflua e irrelevante. Teilhard, con su firme confianza en el valor de la teoría y el conocimiento científico y su profunda fe religiosa, trata de patentizar sus interrelaciones en una visión unitaria.

2. En Gabriel Marcel encontramos un tipo muy diferente de pensador. Teilhard de Chardin insistió mucho, sin duda, en el tema del hombre, pero dentro del contexto del proceso general de la cosmogénesis: fijos los ojos en el mundo, en el universo. Gabriel Marcel explora un mundo muy distinto; pero sería erróneo decir que el objeto de su interés es un mundo interior o íntimo, pues esto sugiereautoconcentración o introspección, siendo así que lo que constituye un dato central para la reflexión de Marcel son las relaciones interpersonales. La ciencia apenas figura en su pensamiento. Mientras que Teilhard proclama con entusiasmo su fe en la ciencia,[17] es mucho más probable que a Marcel le oigamos afirmar su fe en el valor y en la importancia de las relaciones personales. Una comparación entre Teilhard y pensadores como Hegel, Bergson y Whitehead puede tener por lo menos sentido. En cambio, en el caso de Marcel más que semejanzas con ellos habría que notar radicales diferencias.[18] Por otra parte, aunque Teilhard es frecuentemente vago e impreciso en sus declaraciones, se

17. Sería cuestionable, desde luego, si el decir "creo en la ciencia" es una forma de hablar coherente. Pero lo que sin duda quiere dar a entender Teilhard al decirlo es que cree firmemente en la verdad y en la más amplia significación de la teoría de la evolución, y, en general, que acepta como punto de partida la visión científica del mundo.

18. Algunas de las reflexiones de Marcel podrían tal vez compararse con partes de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Pero, en general, la filosofía de Marcel tiene poco parecido con el idealismo absoluto.

puede decir, a grandes líneas, qué es "lo que sostiene"; el pensamiento de Marcel es por el contrario tan elusivo que preguntar cuáles son sus "doctrinas" equivale casi a una invitación al silencio o a que se conteste que esa pregunta no debe ser hecha, pues parte de un falso supuesto.

Gabriel Marcel ha sido a menudo clasificado (por Sartre entre otros muchos) como existencialista católico. Pero, dado que él mismo rechazó esta etiqueta, lo mejor será desecharla.[19] Es bastante natural, sin duda, buscar alguna etiqueta clasificatoria, pero lo cierto es que no hay ninguna que a Marcel le vaya bien del todo. A veces se le ha descrito como empirista. Sin embargo, aunque él ciertamente basa sus reflexiones en la experiencia y no pretende deducir un sistema de ideas *a priori*, el término "empirismo" tiene demasiadas asociaciones con el reductivo análisis de Hume y otros como para que no resulte de lo más desorientador aplicarlo al pensamiento de Marcel. Asimismo, aunque éste hace mucho uso de lo que podríamos llamar análisis fenomenológicos, no por ello es discípulo de Husserl, como en realidad tampoco lo es de ningún otro. Marcel ha seguido su propio camino, y no se le puede tratar como a miembro de una determinada escuela. No obstante, él mismo nos dice que en cierta ocasión un alumno sugirió que su filosofía era una especie de neosocratismo. Y, reflexionando, Marcel llegó a la conclusión de que así es como con menos inexactitud podría designarse su pensamiento, siempre y cuando no se entendiese que su actitud cuestionante o interrogadora implicara escepticismo.[20]

Marcel nació en París en 1889. Su padre, un católico que se había vuelto agnóstico, fue durante algún tiempo ministro de Francia en Suecia y después director de la Biblioteca Nacional y de los Museos Nacionales. Su madre, descendiente de judíos, murió cuando Gabriel era todavía muy niño; fue, pues, educado por su tía, conversa al protestantismo[21] y mujer de fuertes convicciones éticas. A la edad de ocho años pasó Marcel un año con su padre en Estocolmo, y poco después de su regreso a París fue enviado al Liceo Carnot. Fue un alumno brillante, pero odiaba el sistema educativo al que se veía sometido y buscó refugio en la música y en el mundo de la imaginación. Empezó así a componer algo de música y a escribir piezas de teatro desde su primera adolescencia. Terminados sus estudios en el liceo, ingresó en la Sorbona, y en 1910 obtuvo la *agrégation* en filosofía. Atraído durante un tiempo por el idealismo, especialmente por el pensamiento de Schelling, no tardó en volverse contra él. Fichte le

19. Hubo un tiempo en el que Marcel toleraba, por lo menos, que se le llamase "existencialista", aunque no se añadiera el calificativo de "cristiano", y ello porque, a su parecer, personas que no se consideraban cristianas podían adherirse al existencialismo según él lo entendía. Y así, en un ensayo autobiográfico (*The Philosophy of Existence*, trad. inglesa de Manya Harari, Londres, 1948, p. 89) se refirió a "mis primeras declaraciones existencialistas". Sin embargo, es un hecho que Marcel ha repudiado definitivamente el título de "existencialista", probablemente sobre todo para evitar confusiones con la filosofía de Sartre. Y, esto supuesto, lo mejor es no usarlo al designar a Marcel.

20. Véase el prefacio puesto por Marcel a la traducción inglesa de su *Journal métaphysique* (*Metaphysical Journal*, trad. inglesa de B. Wall, Londres, 1952).

21. Parece ser que la tía de Marcel no tenía mucha más fe en las doctrinas protestantes que la que tenía su padre en las católicas.

irritaba, y de Hegel desconfiaba, aunque admirándole. Sintió un profundo respeto por F. H. Bradley, y mucho después habría de publicar un libro sobre Josiah Royce. Pero le pareció que el idealismo tenía poco que ver con la existencia concreta; y la primera parte de su *Diario metafísico*, expresión de sus críticas de los modos de pensar idealistas, estaba influida aún por los puntos de vista del idealismo. Las experiencias que acopió sirviendo en la Cruz Roja durante la Primera Guerra Mundial [22] le confirmaron en su convencimiento de que la filosofía abstracta es algo que queda muy aparte de la existencia humana concreta. Marcel enseñó durante algunos años filosofía en varios liceos; pero la mayor parte de su vida se la ganó trabajando por libre con la pluma, publicando obras filosóficas y piezas de teatro y siendo crítico literario, teatral y de música. En 1948 recibió el Gran Premio de Literatura de la Academia Francesa, en 1956 el Premio Goethe y en 1958 el Gran Premio Nacional de Letras. En 1949-1950 dio Marcel en Aberdeen el curso de Conferencias Gifford. Fue miembro electo del Instituto de Francia. Murió en 1973.

Si entendemos por sistema filosófico una filosofía que se desarrolla mediante un proceso deductivo desde un punto de partida que se considera cierto, no hay un sistema de Gabriel Marcel. Ni quiere él que lo haya en tal sentido. Lo que él hace es desarrollar una serie de "enfoques concretos". Éstos son, eso sí, convergentes, en el sentido de que no son incompatibles entre sí y de que se puede considerar que contribuyen a una interpretación general de la experiencia humana. Pero supondría una gran equivocación pensar que Marcel espera que estos "enfoques concretos" vayan a proporcionarle una serie de resultados o conclusiones o soluciones a problemas, que al exponerse en conjunto constituyan un bloque de bien probadas tesis. Para emplear una de sus analogías,[23] si un químico inventa un producto, éste puede luego, supongámoslo, ser comprado por cualquiera en una tienda. Una vez fabricado, el producto puede ser vendido y comprado sin referencia alguna a los medios por los que fue descubierto o inventado. En este sentido, el resultado es separable de los medios por los que se lo obtuvo. Mas, según Marcel, no es esto ciertamente lo que ocurre en la filosofía. Aquí el resultado, si cabe emplear la palabra, es inseparable del proceso de busca o investigación que condujo hasta él. Naturalmente que la busca se ha de comenzar en algún punto, con algún malestar, o alguna exigencia o situación que dé origen al investigar, al buscar. Pero una exploración filosófica es, para Marcel, algo intensamente personal, y, por ende, no podemos separar simplemente el resultado de la exploración y ponerlo aparte como si fuese una verdad impersonal. Se lo puede, sí, comunicar; pero lo que realmente importa en el proceso del genuino filosofar es la participación. Y si se objeta que, entonces, la filosofía implica un continuo empezar de nuevo y que así no puede haber nunca un conjunto

22. Su delicada salud le impidió a Marcel servir como soldado. Se le empleó en conseguir noticias para las familias de los combatientes heridos y en tratar de localizar a los desaparecidos.

23. *The Mystery of Being. I, Reflection and Mystery*, trad. inglesa de G. S. Fraser, Londres, 1950, pp. 4 y ss.

de resultados probados o verificados que sirvan de fundamento para la ulterior reflexión, Marcel responde que "este perpetuo recomenzar [...] es un rasgo inevitable de toda labor genuinamente filosófica".[24]

En el filosofar de Marcel hay, por descontado, temas que se repiten insistentemente. Y no cuesta gran cosa señalar algunos de ellos. Pero si, más que los resultados o las conclusiones, lo que sobre todo interesa es el proceso mismo de la reflexión, compréndese que cualquier intento de resumir el pensamiento de Marcel en unas cuantas sentencias corra mucho peligro de ser inadecuado e insatisfactorio. A propósito de que una vez alguien le pidió que expresara en un par de frases la esencia de su filosofía, Marcel hizo notar que tal petición era absurda y que en realidad sólo se podía responder a ella con un encogimiento de hombros.[25] No obstante, si un historiador está escribiendo acerca de la filosofía francesa de estos tiempos, difícilmente podrá dejar de reseñar las principales ideas de uno de los más conocidos pensadores. Así como también habrá de conformarse con que sus notas sean inadecuadas.

Hay, con todo, un punto que debe aclararse de antemano. Ya hemos hecho referencia a la calificación de Marcel como "existencialista cristiano". Y es bien sabido que fue un católico ferviente. Quizás alguien saque, por ello, la conclusión de que su filosofía depende de su fe católica. Pero sería un error. El *Diario metafísico* de Marcel fue publicado en 1927, y sus anotaciones datan de los comienzos de 1914 y llegan hasta la primavera de 1923. Se hizo católico en 1929; y es mucho más acertado decir que su conversión formó parte del desarrollo general de su pensamiento que no que su filosofía fuese un resultado de su conversión. Lo cierto es que afirmar lo segundo sería palmariamente falso. Su adhesión al catolicismo le ha confirmado, sin duda, en su convencimiento de que el filósofo debe prestar atención a ciertos temas, pero la reflexión sobre la fe religiosa es ya un rasgo prominente de la primera parte de su *Diario.*

En 1933 publicó Marcel una obra teatral intitulada *Le monde cassé* (*El mundo roto*). Como *postscriptum* filosófico redactó un ensayo sobre "el misterio ontológico",[26] en el que el mundo roto es descrito como el mundo funcionalizado. "El individuo tiende a parecer, a sus ojos y a los de los demás, una aglomeración de funciones." [27] Son las funciones vitales, y también las funciones sociales, como las del consumidor, el productor, el ciudadano, el revisor de billetes, el cambista, el funcionario público retirado, y tantas y tantas otras. El hombre está, por así decirlo, fragmentado: ahora es feligrés, luego empleado, luego padre de familia... El individuo es sometido periódicamente a reconocimiento médico, como si fuese una máquina; y la muerte se interpreta como una pérdida

24. *The Philosophy of Existence*, p. 93.
25. *Reflection and Mystery*, p. 2.
26. *Positions et approches concrètes du mystère ontologique.* Una traducción inglesa va incluida en *Philosophy and Existence.*
27. *Philosophy of Existence*, p. 1.

total y definitiva. Este mundo funcionalizado es, para Marcel, un mundo vacío, sin vitalidad; y en él "los dos procesos de atomización y de colectivización, lejos de excluirse el uno al otro como lo haría suponer una lógica superficial, corren parejos y son dos aspectos esencialmente inseparables del mismo proceso de desvitalización".[28] En semejante mundo hay, cómo no, mucho campo para los problemas, por ejemplo para los problemas tecnológicos. En cambio, hay total ceguera para lo que Marcel llama "misterios". Porque éstos son correlativos a la persona, y en un mundo roto la persona pasa a ser el individuo fragmentado, desgarrado.

Ello nos trae a la distinción que hace Marcel, y que considera muy importante, entre problema y misterio. Admite nuestro pensador que no puede trazarse una clara línea de demarcación, pues la reflexión sobre un misterio y el intento de fijarlo o declararlo tiende a convertirlo en problema. Pero evidentemente sería fútil emplear los dos términos si no fuese posible dar siquiera alguna indicación de la diferencia de sus significados. Y nosotros debemos tratar de darla. Por fortuna, Marcel nos proporciona varios ejemplos.

Un problema, tal como usa Marcel el término, es una pregunta que puede ser respondida de un modo puramente objetivo, sin que el que interroga se inmiscuya o afecte. Sea, pongamos por caso, un problema de matemáticas: naturalmente que me puede interesar, y hasta tal vez mucho, el resolverlo; ocurre así, por ejemplo, en exámenes importantes para la obtención de una nota decisiva o de un título en una carrera. Pero al tratar de resolver el problema que me ha sido propuesto y que tengo, por así decirlo, enfrentado a mí, lo considero de una manera puramente objetiva, quedándome yo mismo fuera de sus datos: yo soy el sujeto, el problema es el objeto. Y yo no me introduzco en el objeto. Verdad es que el solucionarlo lo efectúo yo. Pero, en principio, lo podría hacer no sólo cualquier otra persona sino también una máquina. Y la solución, una vez hallada, es cosa manejable. El problema se mueve, valga la expresión, en el plano de la pura objetividad. Si se han de resolver problemas para lanzar al hombre al espacio de forma que pueda regresar sano y salvo a la tierra, es obvio que cuanto con mayor objetividad se los planteen los técnicos e investigadores, evitando al máximo los subjetivismos, tanto mejor les irá a todos.

El término "misterio" se presta a equívocos. Aquí no se emplea en el sentido en que hablan de misterios los teólogos, esto es, para referirse a verdades reveladas por Dios, que no pueden ser demostradas mediante sola la razón humana y que trascienden nuestra capacidad de comprensión. Ni significa tampoco lo incognoscible. En el ensayo al que nos remitíamos más arriba dice Marcel que misterio es "un problema que rebasa sus propios datos, invadiéndolos por decirlo así y trascendiéndose con ello a sí mismo como simple problema".[29]

28. *Reflection and Mystery*, p. 27.
29. *Philosophy of Existence*, p. 8.

En otro sitio, en *Être et avoir*, viene a repetir esto y añade que "un misterio es algo en que mi propio ser está implicado y, por consiguiente, sólo es concebible como aquello en lo que pierde su significación y su inicial validez la distinción entre lo que hay en mí y lo que hay ante mí".[30] Supóngase, por ejemplo, que pregunto "¿qué soy yo" y respondo que soy un alma o un espíritu que tiene un cuerpo. Responder así es objetivizar mi cuerpo como algo contrapuesto a mí, algo que yo puedo tener o poseer como pudiera tener un paraguas. En tal supuesto es ya totalmente imposible reconstituir la unidad de la persona humana. Yo *soy* mi cuerpo. Pero evidentemente no soy identificable con mi cuerpo entendiéndolo en el sentido en que se entiende el término "cuerpo" una vez se lo ha distinguido del "alma" y se lo ha objetivizado como si fuese una cosa que yo pudiese observar, digamos, desde fuera. Para aprehender la unidad de la persona humana he de retornar a la experiencia vivida de la unidad, que precede a la separación mental o división en esos dos datos o factores. En otras palabras, si me divido a mí mismo en un alma y un cuerpo, objetivándolos y tomándolos así como datos de un problema por resolver, luego, por más que trate de juntarlos de nuevo, nunca lo lograré ya. Mi unidad solamente puedo captarla desde dentro. Se ha de intentar explorar al nivel de la reflexión segunda "ese masivo, indistinto sentido de la existencia total de uno" [31] que es presupuesto por el dualismo producido por la reflexión primaria.

Acabamos de aludir a la reflexión primaria y secundaria. Esta distinción quizá pueda aclararse así: Juan y María se quieren. Los dos piensan mucho el uno en el otro, pero no piensan —supongámoslo— en el amor en abstracto, ni se plantean problemas acerca de él. Hay simplemente la unidad concreta o comunión en el mutuo amor que une a Juan y María. Supongamos ahora que Juan se pone a pensar apartándose, por así decirlo, un poco de la real experiencia o actividad del amor, que lo objetiviza y lo considera como un objeto o fenómeno puesto ante sí y pregunta: "¿qué es el amor?" Quizá trate de analizar el amor resolviéndolo en elementos constitutivos; o bien lo interprete como alguna otra cosa, en términos, por ejemplo, de voluntad de poder. Este proceso analítico es un caso de reflexión primera, y al amor se lo considera en ella como el planteamiento de un problema por resolver, el problema de la naturaleza del amor, que se resuelve mediante algún tipo de análisis reductivo. Sigamos suponiendo que Juan llega a comprender cuánto dista semejante análisis de la experiencia real del amar o del amor como viva comunión entre personas. Vuelve entonces a la real entrega mutua del amor, a vivir la comunión o unidad que había sido presupuesta por la reflexión primera, y trata de captarla reflexionando nuevamente, pero ahora como desde dentro, viendo en el amor una vivencia de relación personal. He aquí un ejemplo de reflexión segunda.

30. *Être et avoir*, p. 169 (*Being and Having*, trad. por K. Farrer, Londres, 1949, p. 117).
31. *Reflection and Mystery*, p. 93.

Bradley —recuérdese— postulaba una originaria experiencia de la unidad de la realidad, del Uno, al nivel del sentimiento o de la inmediatez, una unidad que la reflexión analítica rompe en fragmentos pero que la metafísica trata de restaurar, de recuperar al nivel del pensamiento. Marcel no es, por supuesto, un idealista absoluto; sin embargo, su intento de captar en la reflexión lo que primero estuvo presente en el sentimiento, al nivel de la inmediatez, y luego es distorsionado o roto por el pensar analítico, constituye un rasgo básico de su filosofía, lo mismo que de la de Bradley. Así, mi relación con mi cuerpo, relación que es *sui generis* e irreductible, es experimentada al nivel del "sentimiento". En la reflexión primera la unidad de este sentimiento experiencial es rota por el pensamiento analítico. Lo que en sí es irreductible es sometido a un análisis reductivo y, por lo tanto, es distorsionado. De lo cual no se sigue en modo alguno que la reflexión primera carezca de valor. Puede servir para fines prácticos.[32] Pero si se quiere aprehender la relación *sui generis* entre mí mismo y mi cuerpo hay que volver al sentimiento-experiencia originario, mediante la segunda reflexión.

La idea general de recobrar a un nivel más alto una unidad perdida es comprensible. Se parece bastante a la idea del recobrar la inocencia primitiva a un nivel superior, que presupone su pérdida y su recuperación.[33] Sin embargo, el cumplimiento del proyecto presenta alguna dificultad. Pues no parece sino que la reflexión o mediación no puede combinarse con la inmediatez, y que ésta ha de ser necesariamente transformada por aquélla. En otras palabras, ¿no es ilusoria, no es un sueño la "reflexión segunda"? Dijérase que Juan, o está envuelto en la inmediatez del amar, o tiene que desempeñar el papel de espectador y objetivizar el amor considerándolo como un objeto de reflexión. Pero lo que no puede es combinar las dos actitudes a un nivel superior, por mucho que se figure que lo hace.

No se le escapa a Marcel esta dificultad. Admite que es fácil que la reflexión segunda degenere en reflexión primera. Al mismo tiempo, considera él la reflexión segunda como una exploración del significado metafísico de la experiencia. Por ejemplo, ve el amor como un acto de trascendencia por parte de la persona humana y como una participación en el Ser. E inquiere: ¿qué me revela esta experiencia de mí mismo como persona humana, que es también experiencia del Ser? El uso que hace Marcel del término "Ser" resulta un tanto chocante. Insiste en que al Ser no se le puede convertir en un objeto, en algo captable, digamos, directamente o por intuición. Sólo puede aludirse a él indirectamente. Sin embargo, está claro que Marcel ve en las relaciones personales tales como el amor y en experiencias como la esperanza unas claves para comprender la natu-

32. Bradley reconocía, claro está, que la ciencia no era posible sin el pensamiento analítico, aunque consideraba que la ciencia manifiesta un impulso hacia la unificación que no puede alcanzar del todo su meta si no rebasa el nivel de la ciencia.

33. Nótese que al final de *Être et avoir* incluye Marcel un ensayo sobre Peter Wust (1884-1940), el filósofo alemán que escribió sobre la segunda "ingenuidad" o piedad, que es una recuperación de la primera fe religiosa subsiguiente a la obra de la inteligencia crítica.

raleza de la realidad que no se encuentran en el ámbito del objetivizante pensamiento científico. Juan ama a María, pero ésta ha muerto, y la ciencia no proporciona ninguna seguridad de que María siga existiendo ni de que vuelva a reunirse jamás con Juan.[34] En cambio, para el amor y para la esperanza en la unión sigue habiendo un "nosotros", una comunión que permite a Juan trascender el nivel de la evidencia empírica y confiar en que María continúa existiendo y en que en el futuro los dos volverán a reunirse. Desde el punto de vista del sentido común, este acto de trascendencia es simplemente un hacerse ilusiones. Para Marcel está basado en una presencia misteriosa, que es una participación en el Ser. Al nivel de la primera reflexión un objeto no puede ser descrito como presente a mí si no es localizable, según determinados criterios, en el espacio y en el tiempo. Al nivel de la intersubjetividad y de la comunión personal, otra persona puede serme presente, inclusive después de su muerte corporal, como un "tú". La unión se ha roto en el plano físico. Pero en el plano metafísico persiste en virtud de "la fidelidad creadora", que es "la activa perpetuación de la presencia".[35]

Ni que decir tiene que Marcel no está dispuesto a considerar a Dios como un objeto cuya existencia se afirme cual conclusión resolutoria de un problema. La fe no es cuestión de creer *que*, sino de creer *en*; y para Marcel, como para Kierkegaard,[36] Dios es el Tú absoluto.[37] Pero hay diversos modos de orientarse hacia Dios. Es decir, son varios los enfoques concretos hacia la "Presencia absoluta": el hombre puede abrirse a esta Presencia, a Dios, mediante las relaciones intersubjetivas, tales como el amor y la fidelidad creadora, que son sostenidos por Dios y hacia él apuntan; o puede también encontrar a Dios en el culto y en la plegaria, invocándole y respondiendo a su llamamiento. Los diversos modos no son, por supuesto, mutuamente exclusivos. Son caminos para llegar a experimentar la divina Presencia. Cuando trata de las relaciones personales da Marcel mucha importancia al concepto de "disponibilidad" (*disponibilité*): si estoy disponible para el otro, supero mi egoísmo; y el otro se me hace presente en el plano de la intersubjetividad. Si no estoy disponible o abierto a la otra persona, si me cierro respecto a ella, esa persona, hombre o mujer, no está presente a mí, excepto quizás en un sentido puramente físico. También es posible que yo me cierre a Dios y que le niegue, rehusando invocarle. Esto depende, según Marcel, de una opción, de un acto de la voluntad.

Para algunos lectores Marcel es, indudablemente, un autor desconcertante. En ciertos aspectos su pensamiento produce la impresión de ser de lo más rea-

34. Habría que añadir, tal vez, que Marcel se ha interesado de continuo por las experiencias metapsíquicas. Pero su metafísica de la esperanza no se basa en la parapsicología. Para una definición de la esperanza véase el final del ensayo de Marcel sobre una metafísica de la esperanza, incluido en *Homo Viator* (trad. inglesa de E. Craufurd, Londres, 1951).

35. *The Philosophy of Existence*, p. 22.

36. Marcel se había formado ya sus propias ideas sobre esta temática antes de leer a Kierkegaard. Al leerle reconoció ciertos puntos similares. También es notoria la afinidad entre Marcel y Martin Buber respecto a la relación yo-tú.

37. En su *Diario metafísico* (trad. inglesa citada, p. 281) pregunta Marcel cómo es posible concebir un *tú* que no sea también un *él* (en el sentido de un objeto).

lista, muy propio para andar por la tierra. Así, por ejemplo, con él no hay por qué comenzar por un yo encerrado en sí mismo y tener que probar luego la existencia del mundo externo y de otros yos. El hombre es esencialmente "encarnado", corpóreo, está en el mundo, se halla en una situación. Y su autoconcienciarse aumenta correlativamente a su percatarse de los otros hombres. Sin embargo, a muchos lectores Marcel les va resultando progresivamente elusivo. Nos encontramos, en efecto, con que emplea términos tan corrientes como "tener", "presencia", "amor", "esperanza", "testimonio" y se pone a indagar su significado. Y entonces esperamos que haga, ya que no ejercicios de análisis lingüístico, sí en todo caso análisis fenomenológicos. Pero sus análisis van a parar a lo que parece ser una forma peculiarmente chocante de metafísica, ante la cual podemos quedarnos sin saber no sólo si hemos entendido en realidad lo que se ha dicho, sino también si, de hecho, se ha dicho algo que sea inteligible. Compréndese, por ello que haya quienes se sientan tentados a considerar la filosofía de Marcel como una especie de poesía o como unas meditaciones personalísimas y no como lo que comúnmente se suele tener por filosofía.

Que el pensamiento de Marcel es difícil de captar y también personalísimo apenas puede negarse. Sus juicios de valor se revelan suficientemente claros. Pero es importante caer en la cuenta de que él no trata de explorar lo que trasciende toda la experiencia humana, sino que lo que pretende es poner de manifiesto o llamar la atención sobre el significado metafísico que se oculta en lo familiar, sobre los indicadores de lo eterno que hay, tal como las ve, en las relaciones interpersonales, a las que atribuye un gran valor positivo, y sobre una presencia que lo invade y unifica todo. Su filosofía gira en torno a las relaciones personales y a la relación con Dios. Esto, sin duda, nos dice ya mucho de Marcel. Pero si su filosofar no tuviese para nosotros otro sentido que el de ser una indicación de lo que él personalmente más valora en la vida, Marcel comentaría que es obvio que nuestra manera de enfocar las cosas está tan condicionada por este "mundo roto" que somos incapaces de discernir las dimensiones metafísicas de la experiencia o, por lo menos, se nos hace extremadamente difícil discernirlas. Heidegger ha escrito acerca de Hölderlin. Marcel ha escrito sobre Rilke como testigo de lo espiritual.[38] Conoce la creciente oposición de Rilke al cristianismo y la menciona. Pero ve al poeta como abierto y perceptivo respecto a las dimensiones de nuestro ser y del mundo que permanecen ocultas a tantos ojos. Y nosotros podemos considerar los ensayos en "reflexión segunda" de Marcel como unos intentos de facilitarnos la percepción de esas dimensiones.

3. Teilhard de Chardin y Gabriel Marcel son dos pensadores cristianos. Pero entre ellos hay patentes diferencias. Teilhard centra su atención en la evolución del universo. Para él no hay nada que carezca por completo de vida. La materia rebosa vida y espíritu, surgiendo éste en el hombre y desarrollándose

38. Sus dos disertaciones sobre Rilke van incluidas en *Homo Viator.*

hacia una conciencia hiperpersonal. Todo el proceso es teleológico, orientado hacia el Punto Omega, en el que el mundo alcanzará su plenitud al unirse la humanidad entera en el Cristo cósmico. La ciencia moderna y nuestra civilización tecnológica están preparando el camino a una conciencia superior en la que el hombre, tal como actualmente lo conocemos, será superado. En resumidas cuentas, la visión del mundo teilhardiana es plenamente optimista.

Gabriel Marcel no nos habla del universo en el sentido teilhardiano del término. También él insiste, como Teilhard, en la situación del hombre, que es ser en el mundo; pero el mundo en que centra su atención no es el mundo de la materia cambiante: al hablar del hombre como de un viajero, advierte que no se referirá a nada que tenga que ver con la evolución.[39] Es decir, la evolución es del todo irrelevante para su "reflexión segunda" y para su exploración de "misterios". El acto trascendente es, para Marcel, un entrar en comunión con las otras personas y con Dios, no el movimiento de la biosfera a la noosfera y por fin al Punto Omega. La atención se dirige, digámoslo paradójicamente, al más allá interior, al revelador significado y a las dimensiones metafísicas de las relaciones que en cualquier tiempo son posibles entre las personas reales. Marcel muestra una gran sensibilidad para apreciar las relaciones que unen entre sí a los seres humanos; en cambio, casi no nos le podemos imaginar entonando un himno al mundo o al universo por el estilo del de Teilhard. Y mientras que a algunos lectores de éste se les ha hecho difícil distinguir entre el mundo y Dios, tal impresión sería poco menos que imposible en el caso de Marcel, para quien Dios es el Tú absoluto. Por lo demás, aunque sería desacertado calificar a Marcel de pesimista, él es muy consciente de la precariedad de lo que él valora y de lo fácil que es que tenga lugar la despersonalización. Ver a las otras personas como objetos y tratarlas como tales es cosa bastante frecuente tanto en las relaciones privadas como en un contexto social más amplio. Para Marcel, nuestro mundo está "*esencialmente* roto",[40] y en nuestra civilización moderna parece advertir él una creciente despersonalización. En cualquier caso la idea de que inevitablemente el mundo marcha cada vez mejor no es ciertamente suya. El 1947 discutió con Teilhard la cuestión de hasta qué punto la organización material de la humanidad lleva al hombre a la madurez espiritual. Y mientras Teilhard mantuvo naturalmente una opinión optimista, Marcel se mostró escéptico. La colectivización y el ingente desarrollo tecnológico de nuestra sociedad le parecían expresiones de un espíritu prometeico que rechaza a Dios. Marcel cree firmemente en el triunfo escatológico de la bondad, y admite que, con base religiosa, es decir, a la luz de la fe, se puede mantener una actitud optimista. Pero está convencido de que la invocación y el rechazo han sido siempre dos posibilidades para el hombre y lo seguirán siendo. Y piensa que el dogma del progreso es "un postulado

39. *Homo Viator*, p. 7.
40. *Reflection and Mystery*, p. 34.

completamente arbitrario".[41] Dicho de otro modo, mientras es muy razonable considerar que Teilhard intente ganarse para el cristianismo las visiones hegeliana y marxista de la historia (o interpretar el cristianismo de modo que se las asimile y las trascienda), Marcel no quiere tener que ver nada con un enfoque que, en su opinión, enturbia la libertad humana, olvida, en términos teológicos, los efectos de la Caída y se desentiende en realidad del mal y del sufrimiento.

Claro que no deben exagerarse las diferencias entre las concepciones de los dos pensadores. Por ejemplo, la posición de Marcel no entraña rechazo de la hipótesis científica de la evolución, hipótesis que se sostiene o se viene abajo según sea fuerte o débil la evidencia empírica. Considera la teoría científica en cuestión como irrelevante para la filosofía tal como él concibe ésta, y a lo que se opone es a que se abuse de una hipótesis científica convirtiéndola en una visión metafísica del mundo que además incluya una doctrina del progreso gratuita a su entender. Ni tampoco es cuestión de sugerir que a aquellas relaciones personales en las que ve Marcel la expresión de la auténtica personalidad humana no les diese Teilhard valor ninguno. En su vida privada tuvo éste en gran estima tales relaciones; y el movimiento de la cosmogénesis era para él, en un sentido real, un movimiento de la exterioridad a la interioridad, hacia la plena actualización del espíritu.

Al mismo tiempo, las perspectivas de uno y otro difieren claramente, aun dentro de su común orientación religiosa. Y apelan a distintos tipos de mentalidad. Esto es palmario en sus respectivas actitudes para con pensadores tan notables como Marx y Bergson. Ni Teilhard ni Marcel son marxistas; y sus respectivas evaluaciones del marxismo son comprensiblemente diferentes. En cuanto a Bergson, es natural que se tenga a Teilhard por un continuador de las líneas generales de su pensamiento. Y si bien Marcel rinde tributo a la distinción bergsoniana entre lo "cerrado" y lo "abierto", luego da a la idea de "apertura" una aplicación adecuada a su propio enfoque y a sus intereses. Si mentalmente asociamos a Teilhard con Bergson, a Marcel le asociamos con pensadores como Kierkegaard y Jaspers, aunque sus ideas no se derivan de las del primero y con respecto a la filosofía del segundo abrigaba muchas reservas. Lo que une a Teilhard y Marcel es su fe cristiana y su preocupación por el hombre. Sólo que, mientras Teilhard tiene una opinión optimista sobre el futuro del hombre,[42] viéndolo a la luz de su filosofía de la evolución, Marcel es mucho más consciente, como lo era Pascal, de lo ambiguo, frágil y precario de la condición humana.

41. *Faith and Reality*, p. 183.

42. Teilhard llegó casi a decir que él no tenía la intención de afirmar dogmáticamente que el futuro ***hubiera de*** ser de color de rosa. Por lo demás, salta a la vista que se inclinó decisivamente del lado del optimismo.

CAPÍTULO XVI

EL EXISTENCIALISMO DE SARTRE (I)

Vida y escritos. — Conciencia prerreflexiva y conciencia reflexiva; el imaginar y la conciencia emotiva. — Ser fenoménico y ser en-sí. — El ser para-sí. — La libertad del ser para-sí. — La conciencia de los otros. — Ateísmo y valores.

1. En su popular disertación *El existencialismo es un humanismo* informa Sartre a su público de que hay dos clases de existencialismo, el cristiano y el ateo. Como representantes del existencialismo cristiano menciona a "Jaspers y a Gabriel Marcel, de confesión católica",[1] y como representantes del ateo a Heidegger y a sí mismo. Lo cierto es que Karl Jaspers no era católico y, por lo demás, vino a preferir que a su filosofía se la designara de otro modo que como "filosofía de la existencia" (*Existenzphilosophie*). Gabriel Marcel sí que fue católico; pero, según lo hemos hecho ya notar, repudió eventualmente la etiqueta de "existencialista". En cuanto a Heidegger, declaró de modo explícito no tener nada en común con Sartre; y aunque ciertamente no fuera cristiano, tampoco le agradaba que se le considerase ateo. Así pues, aunque los libros sobre el existencialismo suelen ocuparse de todos estos filósofos que nombra Sartre, y a menudo también de otros, en lo que concierne a la decidida aceptación del cartel de "existencialista" parece ser que hemos de quedarnos únicamente con el propio Sartre, que se ha presentado como tal y ha expuesto lo que él juzga que es la doctrina esencial del existencialismo.

Tal vez resulte, por tanto, un poco desconcertante oír a Sartre decirnos, en años más recientes, que el marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo. Pero de ello no se sigue que Sartre haya vuelto la espalda definitivamente al existencialismo y se haya convertido al marxismo. Como se explicará en el capítulo siguiente, lo que propugna es una fusión de los dos, un rejuvenecimiento del anquilosado marxismo mediante una inyección de existencialismo. El pre-

1. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 17 (París, 1946). Trad. al inglés, por Mairet, como *Existentialism and Humanism* (Londres, 1948), p. 26.

sente capítulo lo dedicaremos a exponer el existencialismo de Sartre en cuanto tal, según lo desarrolló en *El ser y la nada* y en otros escritos anteriores a su entrega a la tarea de fusionar sistemáticamente el existencialismo y el marxismo.

En el mundo de la filosofía hay también modas, y éstas cambian, y la del existencialismo ha pasado ya: actualmente ha dejado de estar en boga. Por otra parte, como Sartre ha publicado un número considerable de novelas y piezas de teatro que han hecho famoso su nombre entre mucha gente no muy inclinada a leer obras filosóficas, nada tiene de extraño que se tienda a verle como a un literato más bien que como a un grave filósofo. Hasta se ha dicho a veces, aunque sin razón, que todas sus ideas filosóficas las toma de otros pensadores, especialmente de algunos alemanes. Y su prolongado "flirtear" con el marxismo, que culmina en su intento de combinarlo con el existencialismo, quizás haya contribuido a aumentar esta impresión. Pero aunque tal vez a Sartre le sobrestimaran como filósofo sus fervientes admiradores de antaño, también cabe que se le infraestime. El hecho de que sea novelista, dramaturgo y polémico defensor de causas politicosociales no quiere decir que no sea, al mismo tiempo, un pensador serio y capaz. Podrá habérsele visto escribir en los cafés parisinos, pero esto no quita que sea, como lo es ciertamente, un hombre inteligentísimo, ni que su filosofía tenga importancia, por más que ya no esté tan de moda entre los franceses como lo estuvo hace algún tiempo. El que aquí nos concierne es el Sartre filósofo, no el dramaturgo ni el novelista.

Jean-Paul Sartre nació en París en 1905.[2] Hizo sus estudios superiores en la Escuela Normal, de 1924 a 1928. Tras obtener la *agrégation* de filosofía enseñó filosofía en liceos en Le Havre, Laon y por último en París. De 1933 a 1935 siguió cursos de especialización primero en Berlín y después en la Universidad de Friburgo, teminados los cuales pasó a enseñar en el Lycée Condorcet de París. En 1939 se incorporó al ejército francés y en 1940 fue hecho prisionero. Liberado en 1941, volvió a enseñar filosofía y participó también activamente en el movimiento de la Resistencia. Sartre no ha ocupado nunca una cátedra universitaria.

A escribir había empezado ya antes de la guerra. En 1936 publicó un ensayo sobre el ego [3] y una obra sobre la imaginación,[4] y en 1938 su famosa novela *La náusea.*[5] En 1939 dio a las prensas una obra sobre las emociones, *Esquisse d'une théorie des émotions*,[6] y varios relatos recogidos bajo el título de *Le*

2. *Les mots* (*Las palabras*), obra en la que recuerda su infancia, la publicó Sartre en 1964. (Hay trad. inglesa, *Words*, por I. Clephane, Londres, 1965). Las memorias de Simone de Beauvoir contienen otros materiales biográficos.

3. *La trascendence de l'égo: esquisse d'une description phénoménologique.* Trad. inglesa, por F. Williams y R. Kirkpatrick, como *The Transcendence of the Ego* (Nueva York, 1957).

4. *L'imagination. Étude critique.* Trad. inglesa, por F. Williams, como *Imagination: A Psychological Critique* (Ann Arbor, Michigan, 1962).

5. *La nausée.* Trad. inglesa, por Robert Baldick, como *Nausea* (Harmondsworth, 1965).

6. *Esbozo de una teoría de las emociones.* Hay dos traducciones inglesas, una de ellas hecha por P. Mairet con el título *Sketch for a Theory of Emotions* (Londres, 1962).

mur.[7] Durante la guerra, en 1940, publicó Sartre un segundo libro sobre la imaginación, *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination* (*Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación*),[8] y su más famoso escrito filosófico: *L'être et le néant: essai d'une ontologie phénoménologique* (*El ser y la nada: ensayo de una ontología fenomenológica*) apareció en 1943.[9] Su obra de teatro *Les mouches* (*Las moscas*) [10] fue representada el mismo año. Los dos primeros volúmenes de su novela *Les chemins de la liberté* (*Los caminos de la libertad*) vieron la luz en 1945,[11] como también la conocidísima pieza teatral *Huis clos.*[12] Otras dos obras escénicas aparecieron en 1946, el año en que publicó Sartre la disertación que mencionamos más arriba [13] y también sus *Réflexions sur la question juive.*[14]

En años subsiguientes ha ido publicando Sartre un número considerable de obras de teatro, y en 1947, 1948, 1949 y 1964 han aparecido unas series de ensayos suyos reunidos bajo el título de *Situations.*[15]

Sartre fue uno de los fundadores, en 1945, de la revista *Les temps modernes*, y varios de sus escritos han visto la luz en ella, por ejemplo sus artículos de 1952 sobre el comunismo. Su tentativa de combinar el existencialismo con el marxismo dio por fruto, en 1960, el primer volumen de la *Critique de la raison dialectique* (*Crítica de la razón dialéctica*).[16] Sartre ha publicado también una introducción a las obras de Jean Genet, *Saint Genet: comédien et martyr.*[17]

2. En uno de sus ensayos hace notar Sartre que los franceses llevan tres siglos viviendo de la "libertad cartesiana", es decir, con una idea cartesiana, intelectualista, de la naturaleza de la libertad.[18] Sea lo que fuere de ello, no parece muy exagerado asegurar que la sombra de Descartes se extiende por toda la filosofía francesa, si no en el sentido de que todos los filósofos franceses hayan de ser cartesianos, sí en el de que en muchos casos su filosofar personal comienza por un proceso de reflexión en el que se toman posiciones a favor o en contra de las ideas del más prominente filósofo francés. Esta clase de influencia se da desde luego en Sartre. Pero también ha sido muy influido por Hegel, Husserl y

7. *El muro.* Una traducción inglesa, por Lloyd Alexander, lleva por título *Intimacy* (Panther Books, Londres, 1949).
8. *The Psychology of the Imagination*, trad. inglesa por B. Frechtman (Londres, 1949).
9. *Being and Nothingness*, trad. inglesa por H. Barnes (Nueva York, 1956; Londres, 1957).
10. *The Flies*, trad. inglesa por S. Gilbert, incluida en *Two Plays* (Londres, 1946).
11. Los dos primeros volúmenes, *L'âge de la raison* y *Le sursis* (*El aplazamiento*) han sido traducidos al inglés por E. Sutton como *The age of Reason* y *The Reprieve* (Londres, 1947). El tercer volumen, *La mort dans l'âme* (1949), lo ha traducido G. Hopkins como *Iron in the Soul* (Londres, 1950).
12. *A puerta cerrada.* Trad. inglesa, por S. Gilbert, como *In Camera*; va incluida en *Two Plays* (Londres, 1946).
13. Cf. nota 1.
14. *Reflexiones sobre la cuestión judía.* Hay dos traducciones al inglés; la hecha por E. de Mauny lleva el título de *Portrait of an Anti-Semite* (Londres, 1948).
15. *Situaciones.* Algunos de estos ensayos los ha traducido al inglés A. Michelson intitulándolos *Literary and Philosophical Essays* (Londres, 1955).
16. La primera sección de este libro ha dido traducida al inglés por H. Barnes con el título de *Search for a Method* (*En busca de un método*) (Nueva York, 1963; Londres, 1964).
17. Trad. inglesa de B. Frechtman, como *Saint Genet* (Nueva York, 1963).
18. *Literary and Philosophical Essays*, p. 169.

Heidegger. Y hay que reconocer que no es más discípulo de cualquiera de estos filósofos alemanes que lo que pueda serlo de Descartes o de los sucesores de éste. La influencia de Heidegger, por ejemplo, es bastante clara en *El ser y la nada*, aun cuando Sartre critica aquí a menudo al pensador alemán, y éste, a su vez, no ha querido que se le asocie al existencialismo sartriano. Desde un punto de vista académico,[19] Sartre ha desarrollado su pensamiento, en parte, reflexionando sobre los métodos y las ideas de Descartes, Hegel, Husserl y Heidegger, mientras que, en cambio, el empirismo británico apenas lo tiene en cuenta,[20] y el materialismo, al menos en sus versiones no marxistas, no es una filosofía que parezca decirle gran cosa.

La influencia del trasfondo constituido por el cartesianismo y la fenomenología se hace sentir no sólo en el ensayo de Sartre de 1936 sobre el ego, sino también en sus obras sobre la imaginación y la emoción, así como en la atención que presta a la conciencia en la introducción a *El ser y la nada.* Al mismo tiempo, Sartre pone en claro las diferencias entre su posición y las de Descartes y Husserl. Para Sartre el dato básico es lo que llama él la conciencia prerreflexiva, el mero percatarnos, por ejemplo, de esta mesa, ese libro o aquel árbol. Descartes, en su *Cogito, ergo sum*, no comienza con la conciencia prerreflexiva sino con la conciencia reflexiva, que expresa un acto por el que el yo se constituye como objeto. Y así se enreda en el problema de cómo pasar de ese yo autoencerrado, objeto de la conciencia, a una legítima afirmación de la existencia de objetos externos y de otros yos, de otras personas. Este problema no se plantea si vamos, más allá de la conciencia reflexiva, a la conciencia prerreflexiva, la cual es "trascendente", en el sentido de que pone su objeto como trascendiéndola, como aquello hacia lo que ella apunta.[21] "Toda conciencia, según lo ha mostrado Husserl, es conciencia *de* algo. Esto significa que no hay conciencia que no sea la *posición* de un objeto trascendente, o, si se prefiere, que la conciencia no tiene ningún 'contenido'." [22] Supóngase, por ejemplo, que soy consciente de esta mesa. La mesa no está *en* mi conciencia como un contenido. Y al "intencionarla" yo la pongo como trascendente y no como inmanente a mi conciencia. Por lo tanto, el recurso de Husserl de meter entre paréntesis la existencia y tratar todos los objetos de la conciencia como puramente inmanentes a ella, suspendiendo por principio cualquier juicio acerca de su referencia objetiva, es, en este

19. Esto es, como contradistinto de su propia experiencia y de sus reflexiones personales sobre la vida y el mundo.

20. En *El ser y la nada* hay alguna discusión del *esse est percipi* de Berkeley, y Hume es mencionado dos veces. Los filósofos cuyos nombres aparecen con mayor frecuencia son Descartes, Hegel, Heidegger, Husserl, Kant y Spinoza. En *Lo imaginario* cita Sartre a Hume al hablar de las ideas como imágenes, pero sólo para descartar su teoría como ilusoria. Véase *L'imaginaire*, p. 17 (trad. inglesa, pp. 12-13).

21. Es obvio que, en este contexto, las palabras "trascendencia" y "trascendente" no se han de entender como si se refirieran a algo que trascendiese al mundo o rebasase los límites de la experiencia humana. Decir que la conciencia es trascendente equivale a decir que se limita a captar objetos puramente inmanentes, ideas subjetivas o copias de las cosas externas.

22. *L'être et le néant*, p. 17 (trad. inglesa, p. 11).

caso, desaconsejable. En cuanto concierne a la percepción, el objeto de la conciencia se pone como trascendente y como existente. Al percibir yo esta mesa, es la mesa misma, y no una representación mental de ella, el objeto del acto intencional; y es puesta como existiendo. Sartre, pues, sigue a Heidegger en el rechazar la pretensión de Husserl de que la *epokhé* o puesta entre paréntesis de la existencia es esencial para la fenomenología.[23]

Sartre no quiere decir, ni mucho menos, que nunca nos equivocamos acerca de la naturaleza del objeto. Supóngase, por ejemplo, que a la media luz del crepúsculo creo ver a un hombre en el bosque donde en realidad sólo hay el tronco de un árbol. Es evidente que he cometido un error. Pero éste no consiste en que haya confundido yo una cosa real, cual es el tronco de un árbol, con un contenido mental, con la representación psíquica de un hombre, que fuese el contenido de la conciencia. Yo percibí un objeto, poniéndolo como trascendente; pero entendí mal o interpreté mal su naturaleza. Es decir, hice un juicio erróneo sobre un objeto real.

¿Qué ocurre entonces con las imágenes y la imaginación? La imaginación es una forma de la conciencia, es intencional. Tiene sus propias características: "Toda conciencia pone su objeto, pero cada una hace esto a su propio modo".[24] La percepción pone su objeto como existente; pero la conciencia imaginante, expresión de la libertad de la mente, puede funcionar de varias maneras. Por ejemplo, puede poner su objeto como no-existente. Sin embargo, lo que más le interesa a Sartre defender es que, así como la percepción "intenciona" un objeto puesto como trascendente y no un contenido mental que haga las veces del objeto extramental, así también la conciencia imaginante "intenciona" un objeto que no es la imagen en cuanto tal imagen. Naturalmente que uno puede reflexionar sobre la conciencia imaginante directa y decir, sin cuidarse de que sea o no apropiado: "Tengo una imagen". Pero en la misma conciencia imaginante directa no es la imagen el objeto intencional, sino una relación entre la conciencia y su objeto. Como más fácilmente se entiende lo que Sartre quiere decir es suponiendo el caso de que a un amigo mío, llamémosle Pedro, me lo imagine presente cuando en realidad está ausente. El objeto de mi conciencia es Pedro mismo, el Pedro real; pero yo me lo imagino como presente, siendo mi imagen o representación de él tan sólo un medio de relacionarme yo mismo ahora con Pedro o de hacérmele presente. Claro está que la reflexión puede distinguir entre la imagen y la realidad; pero la actual conciencia imaginante directa intenciona o tiene por objeto suyo a Pedro mismo. Es "la conciencia imaginativa de Pedro".[25] Cabe objetar que una interpretación así resulta bien en casos como el de este ejemplo, pero es difícilmente aplicable a otros en los que la conciencia imaginante crea libremente un irreal anti-mundo o, como dice Sartre, objetos fantásticos que re-

23. Su enfoque le llevaría eventualmente a Husserl a desarrollar una filosofía idealista.
24. *L'imaginaire*, p. 24 (trad. inglesa, p. 20).
25. Ibid., p. 17 (trad. inglesa, p. 14).

presentan un escape del mundo real, una negación de éste.[26] En tales casos la conciencia ¿no intenciona la imagen o las imágenes? Para Sartre es en todo caso la conciencia reflexiva la que, mediante la reflexión, constituye la imagen como tal. Para la conciencia imaginante actual la imagen es el modo de poner ella como no existente un objeto irreal. La conciencia imaginante no pone la imagen como imagen (esto lo hace la reflexión); la conciencia imaginante pone objetos irreales. Sartre está dispuesto a decir que este "mundo" irreal existe "como irreal, como inactivo"; [27] ahora bien, lo que se pone como inexistente es obvio que "existe" sólo en tanto que puesto. Si examinamos una obra de ficción, vemos que su irreal mundo "existe" sólo por, y en, el acto del ponerlo; pero en la conciencia actual o directa la atención se dirige a ese mundo, a los dichos y hechos de las personas imaginadas, no a las imágenes en cuanto imágenes, es decir, en cuanto entidades psíquicas o de la mente.[28]

En su libro sobre las emociones insiste Sartre en la intencionalidad de la conciencia emocional o emotiva. "La conciencia emocional es primeramente conciencia *del* mundo." [29] Como la conciencia imaginante, tiene también sus propias características. Por ejemplo, el modo emotivo de aprehender el mundo es "una transformación del mundo",[30] la sustitución, aunque no desde luego una sustitución efectiva, del mundo de la causalidad determinista por un mundo mágico. Pero es siempre intencional. El hombre que tiene miedo lo tiene *de* algo o *de* alguien. Otros tal vez piensen que no hay ningún fundamento objetivo para su miedo. Y acaso ese mismo hombre, reflexionando después, diga que "al fin y al cabo, no había nada de qué tener miedo". Pero, si sintió auténtico miedo, su conciencia afectiva o emotiva directa aprehendió ciertamente a alguien o algo, aun cuando vagamente concebido. "La emoción es una determinada manera de aprehender el mundo"; [31] y el que a las cosas y a las personas se les pueda revestir con cualidades que no poseen, o el que atribuyamos una significación maligna a la expresión o a las palabras o acciones de una persona, no altera este hecho. La proyección de significancia emotiva sobre una cosa o sobre una persona implica claramente el intencionalizar esa cosa o esa persona como objeto de conciencia. En *L'imaginaire* recalca Sartre este punto básico. Sentir odio a Pablo es "la conciencia *de* Pablo como odioso"; [32] no es conciencia del odio, pues esto pertenece a la conciencia reflexiva. El tema de la emoción se trata también en varias secciones de *El ser y la nada.*

26. Para Sartre la imaginación implica negación. Así, cuando me imagino al Pedro ausente como presente, no niego que esté ausente (pues le pongo como real pero ausente); sin embargo, trato de superar o negar su ausencia imaginándomelo presente.

27. *L'imaginaire*, p. 180 (trad. inglesa, p. 157). En otro sitio (p. 17, nota 1; ed. inglesa, p. 15, nota 1) Sartre advierte que la quimera no existe ni como imagen ni de ningún otro modo.

28. En *L'imaginaire* diserta Sartre con algún detenimiento sobre la patología de la imaginación y sobre los sueños. Pero aquí no podemos ocuparnos de estos temas.

29. *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 29 (en la trad. inglesa de Frechtman, p. 51).

30. Ibid., p. 33 (trad. inglesa, p. 58).

31. Ibid. p. 30 (trad. inglesa, p. 52).

32. *L'imaginaire*, p. 93 (trad. inglesa, p. 82).

Hemos visto que Sartre insiste en distinguir entre la conciencia prerreflexiva y la conciencia reflexiva. Amar a Pedro, por ejemplo, no es el mismo acto que pensar que amo a Pedro. En el primer caso el objeto intencional es el mismo Pedro, mientras que en el segundo el objeto intencional es yo-amando-a-Pedro. Plantéase, pues, la cuestión de si Sartre confina o no la autoconciencia al nivel de la reflexión, de suerte que, en el supuesto afirmativo, considere que la conciencia prerreflexiva o directa no va acompañada de autoconciencia. Para responder a esta cuestión podemos volver al ensayo de 1936 sobre la trascendencia del ego.

En este ensayo afirma Sartre que "el modo de existencia de la conciencia es ser consciente de sí misma".[33] Y, si tomamos esta afirmación tal como suena, parece seguirse que la autoconciencia pertenece a la conciencia prerreflexiva. Pero Sartre añade inmediatamente que la conciencia es conciencia de sí en tanto en cuanto es conciencia de un objeto trascendente. En el caso de la conciencia prerreflexiva esto quiere decir que mi conciencia de, por ejemplo, una mesa va inseparablemente acompañada de la conciencia de sí (es y tiene que ser, por así decirlo, conciencia consciente), pero la "autoconciencia" que es un rasgo esencial de la conciencia prerreflexiva es, en la jerga de Sartre, no-posicional o no-tética respecto al yo. Quizás otro ejemplo aporte más claridad: Supongamos que estoy absorto en la contemplación de una esplendorosa puesta de sol. Mi conciencia está enteramente dirigida hacia el objeto intencional; en esta conciencia no hay cabida alguna para el ego, para mi yo. En el sentido ordinario del término no hay, pues, autoconciencia, ya que el ego no es puesto como objeto. El ponerse del ego acaece al nivel de la reflexión. Al nivel de la conciencia prerreflexiva sólo se pone como objeto la puesta del sol. Cuando convierto la conciencia de la puesta del sol en objeto intencional, entonces es puesto el ego. O sea, entonces surge "mi yo" como objeto para la conciencia (reflexiva).

Así pues, para la fenomenología el dato básico es, según Sartre, la conciencia prerreflexiva, en la que no aparece el ego de la conciencia reflexiva. Pero, naturalmente, no podemos pensar o hablar de la conciencia prerreflexiva sin objetivarla, sin convertirla en un objeto intencional. Y en esta conciencia reflexiva el yo y el mundo son puestos como correlativos el uno al otro. El ego es ese "yo mismo", que se pone como la unidad a la que se atribuyen todos mis estados de conciencia, mi experiencia y mis acciones y también como el sujeto de la conciencia, como en "yo mismo imaginando a Pedro" o "yo mismo amando a María". El mundo es puesto como la unidad ideal de todos los objetos de la conciencia. Queda excluido o suprimido el yo trascendental de Husserl; y Sartre piensa que así puede él evitar el incurrir, como Husserl, en idealismo.[34] Este

33. *The Transcendence of the Ego*, p. 40.

34. Sartre distingue entre el "yo" y el "mí mismo", como dos aspectos o funciones del ego. Pero en *La trascendencia del ego* representa el ego y el mundo como objetos de la "conciencia absoluta", que, según él, es impersonal y sin sujeto. Viene a ser algo así como un adoptar la teoría de Fichte sobre la constitución del sujeto limitado o finito y su objeto, pero omitiendo a la vez el ego trascendental.

planteamiento le permite también evitar el problema que es para Descartes el tener que probar la existencia del mundo externo. Para la conciencia reflexiva el yo y el mundo surgen en correlación, como el sujeto en relación a su objeto trascendente. Aislar al sujeto y tratarlo como si fuese un dato aparte es cometer un error. No hemos de inferir el mundo a partir del yo, ni tampoco el yo a partir del mundo: los dos se dan juntos, en correlación.

Todo esto quizá parezca muy ajeno a cuanto solemos asociar con el existencialismo. Pero a Sartre le proporciona una base realista: el yo en relación a su objeto trascendente. Por otro lado, aunque el yo no es creado por su objeto, como tampoco el objeto es creado por el yo (pues los dos se ponen a la vez en correlación), el yo es algo derivado, que sólo le consta a la conciencia reflexiva, o sea, a la conciencia que reflexiona sobre la conciencia prerreflexiva. El yo emerge o es hecho aparecer, sacándole del trasfondo de la conciencia inmediata o directa, como un polo de la conciencia. Así se abre camino Sartre para analizar el yo como algo derivado y fugaz. Más aún, poniéndose el yo como el punto unificador y la fuente de todas las experiencias propias, de todos los estados y acciones del hombre, le es posible a éste tratar de ocultarse a sí mismo la ilimitada libertad o espontaneidad de la conciencia y refugiarse en la idea de un yo estable que asegure una regularidad de la conducta. Temeroso de la libertad sin límites, el hombre procurará eludir su responsabilidad atribuyendo sus acciones a la determinante causalidad del pasado precipitada, por así decirlo, en el ego. Y, al hacerlo así, procede "de mala fe", tema en el que a Sartre le gusta insistir.

Donde mejor pueden examinarse estas ideas es en el contexto del análisis que hace Sartre del sujeto autoconsciente y del ser en *El ser y la nada*. Un análisis ciertamente complicado. Pero, ya que a Sartre se le conoce tanto como dramaturgo y novelista, conviene aclarar que como filósofo es serio y sistemático y no un simple aficionado. Sin que esto signifique tampoco que haya creado un sistema como el de Spinoza, con la matemática por modelo. La filosofía existencialista sartriana puede verse como el desarrollo sistemático de unas cuantas ideas básicas de su autor. No es, ciertamente, una mera yuxtaposición de apuntes impresionistas.

3. Como queda dicho, la conciencia es, según Sartre, conciencia *de* algo, de algo distinto de sí misma y, en este sentido, trascendente. El objeto trascendente aparece a, o para, la conciencia, y, así, puede ser descrito como fenómeno. Pero sería equivocado interpretar esta descripción como si significara que el objeto fenoménico es la apariencia de una subyacente realidad o esencia que no aparece. La mesa de la que ahora soy yo consciente o me percato mientras estoy sentado ante ella no es la apariencia de un oculto noúmenon o de una realidad distinta de ella. "El ser fenoménico se manifiesta él mismo, manifiesta su esencia tanto como su existencia." [35] Por otra parte, es obvio que la mesa es más que lo

35. *L'être et le néant*, p. 12 (trad. inglesa, p. XLVI).

que aparece ante mí aquí y ahora en un determinado acto de percatación o conciencia. Pues bien, si no hay tal cosa como una realidad oculta o inaparente de la que la mesa fenoménica sea la apariencia, y si al mismo tiempo no puede identificarse simplemente la mesa con una apariencia o manifestación individual, habrá de identificársela con la serie de sus manifestaciones. Pero a la serie de sus posibles manifestaciones o apariencias no podemos nosotros asignarle un número finito. Dicho de otro modo, aun cuando rechacemos el dualismo de apariencia y realidad e identifiquemos una cosa con la totalidad de sus apariencias, no podemos contentarnos con declarar, con Berkeley, que ser es ser percibido. "El ser de lo que *aparece* no existe *sólo* en tanto en cuanto que aparece".[36] Rebasa el conocimiento que nosotros tenemos de él y es, por ende, transfenoménico. Y así, según Sartre, queda abierto el camino para inquirir por el ser transfenoménico del fenómeno.

Si preguntamos qué es en sí mismo el ser, tal como se revela a la conciencia, la respuesta de Sartre nos trae a las mientes la filosofía de Parménides: "El ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es".[37] El ser es opaco, macizo: es simplemente. Como fundamento del existente, no puede ser negado. Estas observaciones, en sí mismas, quizá resulten un poco desconcertantes. Consideremos, en cambio, una mesa: está ahí, aparte de las demás cosas, como mesa que es y no como otra cosa alguna, como apta para tal fin y no para tal otro, y así sucesivamente. Pero a la conciencia se le aparece como una mesa precisamente porque los seres humanos le dan un significado, un sentido, la intencionan de un determinado modo. Es decir, la conciencia hace que eso aparezca como una mesa. Si decido colocar sobre ella mis libros y papeles o poner sobre ella comida, es obvio que aparece ante todo como una mesa, un instrumento para cumplir ciertos fines. En otras circunstancias podría aparecérsele a la conciencia (o, más bien, ser hecha aparecer por la conciencia) ante todo como madera para el fuego, o como parapeto u objeto sólido apto para taparme con él y defenderme de un ataque, o como objeto bello o feo. Tiene un determinado sentido o significado en su relación a la conciencia. De lo cual no se sigue, empero, que la conciencia cree el objeto. Éste, indudablemente, es o existe. Y es lo que es. Pero adquiere un significado instrumental, que viene a constituirlo como desde su trasfondo en tal cosa y no en tal otra, solamente en relación a la conciencia. En general, el mundo, considerado como un sistema de cosas interrelacionadas con significación instrumental, es hecho aparecer por y para la conciencia. En su teoría del conferir sentido a las cosas en términos de perspectivas y fines, Sartre se inspira en Martin Heidegger. Y al desarrollar su teoría acerca de cómo se hace esto cuestiona la dialéctica hegeliana del ser y del no-ser. Para Sartre el ser en-sí es lógicamente anterior al no-ser y no se le puede identificar con éste; pero la mesa, por ejemplo, es constituida como mesa mediante una negación. Es una mesa y

36. Ibid., p. 29 (trad. inglesa, p. LXVI).
37. Ibid., p. 34 (trad. inglesa, p. LXVI).

no cualquier otra cosa. Toda diferenciación dentro del ser es debida a la conciencia, que hace que algo aparezca diferenciándolo de su trasfondo y, en este sentido, negando el trasfondo. Y lo mismo se diga de las relaciones espaciales y temporales: una cosa aparece como "cercana" o "lejana" respecto a una conciencia que compara y relaciona. Parecidamente, es para la conciencia para la que este evento aparece como ocurriendo "después de" aquel otro evento. Asimismo, la distinción aristotélica entre potencia y acto sólo se produce por y para la conciencia. Es en relación a la conciencia, por ejemplo, el que la mesa sea potencialmente madera para el fuego. Aparte de la conciencia, no es más que lo que es.

En fin, para la conciencia aparece el mundo como un sistema inteligible de cosas distintas e interrelacionadas. Si abstraemos todo lo que es debido a la actividad de la conciencia en el hacer que aparezca el mundo, nos queda sólo el ser-en-sí (*l'en-soi*, lo en sí), opaco, macizo, indiferenciado, el nebuloso trasfondo, por así decirlo, fuera del cual es hecho aparecer el mundo. Ese ser-en-sí, nos asegura Sartre, última y simplemente es. "Sin razón, sin causa y sin necesidad": es.[38] De lo cual no se sigue que el ser sea causa de sí mismo (*causa sui*). Pues ésta es una noción sin sentido. El ser simplemente es. Y así el ser es gratuito o "de más" (*de trop*), como dice Sartre en su novela *La náusea.*[39] En esta obra Roquentin, sentado en el jardín público de Bounville, tiene la impresión de que es totalmente gratuito o superfluo el ser de las cosas que le rodean y el suyo mismo: que no hay razón ninguna para su ser. "Existir es simplemente *estar ahí.*"[40] En sí mismo el ser es contingente, y esta contingencia no es un "aspecto externo", en el sentido de que se la pueda pasar por alto explicándola por referencia a un ser necesario. El ser no es derivable ni reducible. Simplemente es. La contingencia es "el absoluto mismo y, por lo tanto, perfectamente gratuito".[41] "Increado, sin razón de ser, sin relación a ningún otro ser, el ser-en-sí es gratuito por toda la eternidad."[42]

Desde luego que está bastante claro que hay distintos puntos de vista y que las cosas pueden parecerles diferentes a las diversas personas. Y cabe que hagamos con algún sentido la afirmación de que es la conciencia la que hace que las cosas aparezcan de determinados modos o bajo ciertos aspectos. Para el montañero o para el que quiera serlo la montaña aparece como poseedora de ciertas características, mientras que para cualquier otro individuo que no tenga la intención o no esté tratando ya de escalarla sino que la esté contemplando estéticamente desde lejos esa misma montaña presentará, sin duda, otras características. Y si uno desea decir que cada conciencia hace que el objeto aparezca de

38. Ibid., p. 713 (trad. inglesa, p. 619).
39. *El ser y la nada* presenta en forma sistemática el punto de vista del que es expresión *La náusea.*
40. *La nausée*, p. 171 (trad. inglesa, ed. Penguin, p. 188).
41. Ibid., p. 171.
42. *L'être et le néant*, p. 34 (trad. inglesa, p. LXVI).

cierto modo o con determinados aspectos a base de negar otros aspectos o de relegarlos a un impreciso trasfondo, esta forma de hablar resulta comprensible, aunque un tanto rebuscada. Asimismo, en la medida en que los seres humanos tienen intereses y propósitos comunes, las cosas aparecen a sus ojos de maneras similares. No es absurdo decir que los seres humanos conferimos significados a las cosas, especialmente si el significado es instrumental. Pero Sartre lleva este pensamiento más allá del límite hasta el que mucha gente estaría dispuesta a acompañarle. Por ejemplo, ya hemos hecho notar que, en su opinión, las distinciones entre cosas son debidas a la conciencia, puesto que son debidas al acto de distinguir (a la negación, dicho en terminología sartriana, al acto de negar que esto sea aquello). Evidentemente en un sentido esto es cierto: en el de que sin conciencia no se puede distinguir. Pero, al mismo tiempo, serían seguramente mayoría quienes estarían dispuestos a sostener que nuestra mente no tiene por qué señalar forzosamente distinciones en lo que carezca de ellas, y puede, en cambio, reconocer las distinciones que sean objetivas. Y si Sartre no está de acuerdo en esto, resulta difícil evitar la impresión de que si él procura estirar la línea de su pensamiento cuanto le sea posible con tal de no incurrir en lo que él mismo suele tachar de idealismo, procede así para presentar el ser-en-sí del modo cómo lo presenta. No es que vayamos a negar que pueda darse efectivamente el tipo de impresión o experiencia que figura tener Roquentin en los jardines de Bouville. Pero de ello no se sigue, ni mucho menos, que Sartre pueda sacar legítimamente, de una impresión como esa, las conclusiones ontológicas que de hecho saca. Cierto que en *El ser y la nada* arguye que el preguntar por qué hay ser es un preguntar sin sentido, pues presupone ya el ser.[43] Pero al decir esto es obvio que no puede estarse refiriendo a los seres, puesto que antes había dicho que es la conciencia la que hace que los seres aparezcan como tales, como distintos. Presumiblemente lo que quiere decir es que carece de sentido el preguntar por qué hay ser, puesto que el ser, el existir, ha declarado él que está *de trop*: "de más". Podría haber suscitado dificultades respecto a las presuposiciones que implica el uso de la palabra "por qué". Pero lo que en realidad hace es desaprobar la pregunta de "por qué hay ser" achacando que ya presupone el ser. Y no se ve nada claro cómo pueda desaprobarse con tal fundamento la pregunta, a menos que el ser en cuestión se entienda en el sentido del ser transfenomenal y último, es decir, como el Absoluto. Lo cierto es que Sartre arguye contra otras doctrinas. Más adelante diremos algo sobre su crítica del teísmo. Pero su propia postura parece ser el resultado de un pensar aparte o abstraer de todo en el objeto que él considera que es debido a la conciencia y después declarar que el resto es el Absoluto, *l'en-soi* opaco y, en sí mismo, ininteligible.

4. El concepto del "en-sí" (*l'en-soi*) es uno de los dos conceptos clave de *El ser y la nada*. El otro concepto clave es el de la conciencia, "el para-sí" (*le*

43. Ibid., p. 713 (trad. inglesa, p. 619).

pour-soi). Y no tiene por qué sorprender que la mayor parte de la obra esté dedicada a este segundo tema. Porque si el ser-en-sí es opaco, macizo, idéntico a sí mismo, obviamente poco es lo que acerca de él puede decirse. Además, como existencialista, Sartre se interesa ante todo por el hombre o, según prefiere expresarlo, por la realidad humana. Insiste en la libertad humana, que es esencial para su filosofía; y su teoría de la libertad está basada en su análisis del "para-sí".

Una vez más, toda conciencia es conciencia *de* algo. ¿De qué? Del ser tal como éste aparece. Por lo tanto, parece seguirse que la conciencia ha de ser distinta del ser, es decir no-ser, y que ha de surgir mediante una negación o anulación del ser-en-sí. Sartre es explícito a este respecto. El ser-en-sí es denso, macizo, pleno. El en-sí no alberga a la nada. La conciencia es aquello por lo que se introduce la negación, anulación o "neantización". Por su naturaleza misma la conciencia entraña o es distanciamiento o separación respecto al ser, aunque si se pregunta qué es lo que la separa del ser, la respuesta no puede ser otra que "nada". Pues no hay ninguna entidad que intervenga para separarla. La conciencia es de suyo no-ser, y su actividad, según Sartre, es un proceso de nihilización, de "neantización". Cuando yo me percato de este trozo de papel, me distancio del mismo, niego que yo sea el papel; y hago que el papel aparezca, que se destaque de su trasfondo, negando que sea cualquier otra cosa, anulando, nihilizando los demás fenómenos. "El ser por el que la nada se introduce en el mundo es un ser en el que, en su propia entidad, se cuestiona la nada de su ser: *el ser por el que la nada entra en el mundo ha de ser su propia nada.*" [44] "El hombre es el ser por el que la nada viene al mundo." [45]

Evidentemente el lenguaje empleado por Sartre se presta a muchas objeciones. Dice Sartre que la conciencia es su propia nada; pero también se refiere a la conciencia como a un ser que es en verdad existente, puesto que la describe como ejerciendo la actividad a ella atribuida. No se hace muy difícil comprender qué quiere decir Sartre al asignar a la conciencia un proceso de nihilización. Si en una galería fijo mi atención en un determinado cuadro, relego los demás a un impreciso trasfondo. Pero con el mismo o mayor derecho podría recalcarse la actividad positiva que implica el acto intencional.[46] En cambio, si supongo que el ser es en sí lo que Sartre dice que es, y si al ser se le hace aparecer como el objeto de la conciencia, entonces puede que la conciencia del ser haya de entrañar la distanciación o separación de que él habla, y en este sentido implique el no-ser. Si ponemos objeciones al lenguaje, y bien podemos ponérselas, haríamos mejor examinando las premisas que conducen a su empleo.

¿Cómo surge la conciencia? Cuesta trabajo entender cómo el ser-en-sí, su-

44. Ibid., p. 59 (trad. inglesa, p. 23).
45. Ibid., p. 60 (trad. inglesa, p. 24).
46. La llamada "nihilización" es, en sí misma, naturalmente una acción o actividad positiva. Pero aquí me estoy refiriendo al hecho mismo del enfocar la atención.

poniendo que sea según Sartre lo describe, pueda dar origen a cosa alguna, ni siquiera a su propia negación. E igualmente difícil se hace, si no más, comprender cómo pueda la conciencia autooriginarse, cual *causa sui*. En cuanto al yo-sujeto, éste surge, como hemos visto, no al nivel de la conciencia prerreflexiva sino al de la conciencia reflexiva. Viene al ser mediante la reflexión de la conciencia sobre sí misma, y es hecho aparecer así como objeto. En este caso no hay ningún yo trascendental que pueda dar origen a la conciencia. Pero es un hecho indudable que la conciencia ha surgido. Y Sartre la presenta figuradamente como surgiendo a través de una fisura o grieta que se produce en el ser, de un rompimiento cuyo resultado es la distanciación esencial a la conciencia.

Me parece a mí que en realidad no es nada clara la explicación del origen de la conciencia que nos ofrece Sartre. Sin embargo, admitiendo que surja al producirse una fisura o un hueco en el ser-en-sí, habrá de salir de un modo u otro fuera del ser, aunque sea mediante un proceso de negación, y será, por tanto, algo derivado. Según hemos visto, Sartre excluye la cuestión de "¿por qué hay ser?" Pero en cambio pregunta "¿por qué hay conciencia?" Cierto que relega las hipótesis explicativas a la esfera de la "metafísica" y dice que la "ontología" fenomenológica no puede responder a esta cuestión. Pero se aventura a sugerir que "*todo ocurre como si* el en-sí, en un proyecto de fundarse, se transformara en el para-sí".[47] Cómo pueda tener el en-sí tal proyecto, no queda muy claro. Pero la imagen es la del Absoluto, ser-en-sí, sufriendo un proceso o realizando un acto de autodesgarramiento por el que se origina la conciencia. Es como si el ser-en-sí tratara de tomar la forma de conciencia sin dejar de seguir siendo en-sí. Mas esta aspiración no puede ser nunca satisfecha. Porque la conciencia existe sólo mediante una continua separación o distanciación del ser, una continua secreción de la nada que la separa de su objeto. El ser-en-sí y la conciencia no pueden estar unidos en uno. Sólo pueden unirse por el recaer del para-sí en el en-sí y su dejar de ser para-sí. La conciencia solamente existe por un proceso de negación o "neantización". Es una relación al ser, pero es distinta del ser. Surgiendo del ser-en-sí por un proceso de autodesgarramiento en el ser, hace que aparezcan los seres (un mundo).

5. El ser-en-sí, macizo, opaco y sin conciencia, obviamente no es libre. En cambio, el para-sí, como separado del ser (aunque por la nada), no puede ser determinado por el ser: se escapa de la determinación del ser-en-sí y es esencialmente libre. La libertad, según Sartre, no es una propiedad de la naturaleza o esencia humana. Pertenece a la estructura del ser consciente. "Lo que llamamos libertad es, pues, imposible distinguirlo del *ser* de la 'realidad humana'." [48] Es que, en contraste con los demás entes, el hombre primero existe y después hace su esencia. "La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posi-

47. *L'être et le néant*, p. 715 (trad. inglesa, p. 621).
48. Ibid., p. 61 (trad. inglesa, p. 25).

ble." [49] He aquí, nos dice Sartre, la creencia común a todos los existencialistas: que "la existencia precede a la esencia".[50] El hombre es el no-ya-hecho. Él se hace a sí mismo. Su carrera no está predeterminada: no avanza, por decirlo así, por un par de raíles de los que no pueda salirse. Él se hace a sí mismo, no desde luego en el sentido de que se cree a sí mismo de la nada, sino en el de que lo que llegue a ser depende de sí, de su propia elección.

No hace falta sostener una teoría de esencias ocultas, aparte o dentro de las cosas, para encontrarle dificultades a esta concepción de que la existencia del hombre precede a su esencia. En su conferencia sobre el existencialismo y el humanismo expone Sartre que, en su opinión, no hay ningún Dios que cree al hombre ateniéndose a una idea de la naturaleza humana, de suerte que cada ser humano sea un espécimen de la esencia humana. Muy bien, es obvio que todos los ateos estarían de acuerdo en esto. Pero lo que aquí nos atañe es el hombre mismo, y no si fue o no fue creado por Dios. Prescindiendo en absoluto de la relación del hombre con Dios, Sartre mantiene que en el hombre la existencia precede a la esencia. ¿Qué existe, pues, en el primer instante? Presumiblemente la respuesta será que una realidad capaz de hacerse a sí misma, de definir su propia esencia. Ahora bien, esa "realidad" ¿no tiene otras características que la libertad? El que haya o no una naturaleza o esencia humana que sea fija, inmutable, estática, no plástica, es otra cuestión. Pero eso de suponer que no haya naturaleza humana en algún sentido, distinguible al menos de las naturalezas de los leones o de las rosas, resulta muy difícil. Hasta tomando a la letra lo que dice Sartre está claro que los seres humanos tienen una cierta esencia o naturaleza común, a saber, que son los seres que llegarán a ser lo que ellos mismos se hagan. A fin de cuentas, Sartre puede hablar de la "realidad humana" o de los seres humanos con el convencimiento de que la gente sabrá de qué está hablando. Ahora que, en realidad, no es preciso que nos molestemos mucho en tomar en un sentido literal las declaraciones de Sartre, pues está bastante claro que lo que él propugna por encima de todo es que el hombre es enteramente libre, que sus acciones resultan todas ellas de su libre elección y que lo que llega a ser depende íntegramente de sí mismo.

En seguida se echa de ver cuán inverosímil es esto. Sartre no está, naturalmente, hablando de actos reflejos, pues a éstos no se los puede contar como acciones humanas en el sentido propio. Pero aun cuando restrinjamos nuestra atención a actos que puedan atribuirse al para-sí, a la conciencia, la pretensión de que somos total o absolutamente libres parecerá, sin duda, del todo incompatible con los hechos. Aunque no recurramos para nada a la teoría determinista, cabe que aseguremos que nuestra libertad está limitada por toda clase de factores internos y externos. ¿O es que no es limitante, ya que no determinante, la influen-

49. Ibid., p. 61 (trad. inglesa, p. 25).
50. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 17 (trad. inglesa, Mairet, p. 26).

cia de los factores fisiológicos y psicológicos, del medio ambiente, de la crianza, de la educación y de una presión social que es ejercida de continuo y por doquier sin que lo advirtamos reflexivamente? Y aunque rechacemos el determinismo y admitamos la libertad, ¿no hemos de reconocer que las personas tienden a actuar de acuerdo con sus caracteres y que a menudo creemos poder predecir cómo actuarán o reaccionarán en determinadas circunstancias? Verdad es que a veces actúa la gente de maneras inesperadas. Pero entonces ¿no tendemos a sacar la conclusión de que a esos que así actúan no les conocíamos en realidad tan bien como pensábamos, y que de haberlos conocido mejor habríamos hecho predicciones más certeras? La tesis de que el ser humano es total o absolutamente libre está, sin duda alguna, en desacuerdo con los hechos de la experiencia y con nuestros modos ordinarios de hablar y de pensar.

Apenas es menester decir que Sartre conoce muy bien este tipo de objeción y tiene preparada su respuesta. Él concibe al para-sí como proyectando su propia meta ideal y esforzándose por alcanzarla. A la luz de este proyecto algunas cosas aparecen como obstáculos. Pero depende enteramente de mi elección el que aparezcan o como obstáculos que habrán de superarse, como escalones, digamos, en la senda de mi ejercicio de la libertad, o como obstáculos insuperables que obstruyan el camino. Un ejemplo sencillo, por el estilo de los que suele poner el mismo Sartre: Deseo pasar unas vacaciones en el Japón. Pero no tengo el dinero necesario y, por consiguiente, no puedo ir. Mi falta de dinero me parece un obstáculo insuperable tan sólo porque he hecho libremente el proyecto de pasar mis vacaciones en el Japón. Si libremente elijo ir más bien a Brighton, viaje para el cual sí que tengo el dinero que cuesta, mi situación financiera no me parece ya en absoluto un obstáculo, o por lo menos no uno insuperable. De otra manera: Supóngase que tengo fuertes inclinaciones a actuar de modos que son incompatibles con el ideal que he proyectado para mí y mi conducta. Soy yo mismo quien hace que estas inclinaciones aparezcan de tal o tal modo. Ellas en sí mismas constituyen un tipo de en-sí, un dato, el sentido o la importancia del cual son constituidos por mí mismo. Si me abandono completamente a ellas, es porque he elegido el considerarlas obstáculos insuperables. Y esta elección manifiesta, a su vez, que mi proyecto real, mi ideal efectivamente operativo, no es lo que yo, engañándome a mí mismo, me decía que era. El ideal realmente operativo de un hombre se revela en sus acciones. Ya puede protestar Garcin, en la obra de teatro *Huis clos* (*A puerta cerrada*), que él no fue en realidad un cobarde. Como dice Inez, es aquello que uno hace lo que revela lo que uno es, lo que uno ha elegido ser. En opinión de Sartre, el ser "vencido" por una pasión o por una emoción como el miedo, es simplemente un modo de elegir, aunque es obvio que se trata de una forma relativamente irreflexiva de reaccionar a unos estímulos determinados. Algo así puede decirse, por ejemplo, de la influencia del medio ambiente. Es la conciencia misma la que confiere sentido al entorno: a uno le parece una oportunidad, mientras que a otro viene a serle como un sumidero que

le arrebata y le traga. En ambos casos no es sino el hombre el que hace que su alrededor, su entorno, se le aparezca de un cierto modo.

Por descontado que Sartre no es ciego al hecho de que con frecuencia somos incapaces de alterar los factores externos, en el sentido de cambiarlos físicamente o de alejarse uno mismo de ellos. Prácticamente hablando, tal vez no pueda yo cambiar de sitio o no pueda alterar mi situación ambiental. Y aun en el caso de que pueda hacerlo en teoría y quizá también en la práctica, he de estar necesariamente en algún lugar y rodeado de algún ambiente. Sartre asegura que el significado que estos factores tengan para mí lo elijo yo mismo, aunque no sepa o no quiera reconocerlo. Parecidamente, yo no puedo alterar el pasado en el sentido de conseguir que lo que he hecho no haya sido hecho. Si traicioné a mi patria, este hecho se ha empedernido, por así decirlo, es ya inalterable. Pertenece a mí mismo como *facticidad*, como algo ya hecho. Pero, según vimos, el ser-en-sí no es, para Sartre, temporal. Carece de sentido hablar del ser-en-sí como si incluyese sucesión. La temporalidad es "*el modo de ser* característico del ser-para-sí".[51] O sea, que el para-sí es un perpetuo huir de lo que fue hacia lo que será, del sí mismo como algo hecho hacia el sí como algo por hacer. En la reflexión esta huida fundamenta los conceptos de pasado, presente (como presente al ser-en-sí) y futuro. Dicho con otras palabras, el yo está más allá de su pasado, que él ha hecho de sí mismo, sobrepasándolo. Si se pregunta qué separa al yo en su huida de sí mismo como ya hecho, la respuesta es: "nada". Pero decir esto equivale a decir que el yo se niega como hecho y, así, lo sobrepasa y está más allá de ello. El yo como ya hecho recae en la condición de lo en-sí. Y un día, al morir, el para-sí se transforma enteramente en algo ya hecho y puede ser considerado de un modo puramente objetivo, digamos por el psicólogo o por el historiador. Pero mientras existe, el para-sí está por delante de sí como pasado y, por lo tanto, no puede ser determinado por sí mismo como pasado, como esencia.[52] Según hemos anotado ya, el yo no puede alterar su pasado, en el sentido de hacer que lo que sucedió no haya sucedido o que las acciones efectuadas no lo hayan sido; pero depende de su propia elección el significado que el yo dé a su pasado. De donde se sigue que toda influencia ejercida por el pasado es ejercida porque se elige que lo sea. Uno no puede ser determinado por su pasado, por uno mismo como ya hecho.

Según Sartre, pues, la libertad pertenece a la estructura misma del para-sí. En este sentido, se está "condenado" a ser libre. No podemos elegir entre ser libres o no: simplemente somos libres por el hecho mismo de que somos conciencias. Pero sí que podemos elegir el tratar de engañarnos a nosotros mismos. El hombre es totalmente libre; no puede menos de elegir y comprometerse de algún

51. *L'être et le néant*, p. 188 (trad. inglesa, p. 142). La temporalidad es tratada largamente en el capítulo II de la segunda parte de la obra. Véase también el cap. III, sobre la trascendencia. Sartre está muy influido por Heidegger; pero rechaza y critica sus opiniones y también las de algunos otros filósofos.

52. Sartre juega con el dicho de Hegel *Wesen ist, was gewesen ist* (*Esencia es lo que ha sido*).

modo; y sea cual fuere el modo como se comprometa, idealmente compromete a los demás seres humanos.[53] La responsabilidad es enteramente suya. El caer en la cuenta de esta total libertad y responsabilidad va acompañado de "angustia" (*angoisse*), un estado de ánimo afín al de quien hallándose al borde de un precipicio se siente a la vez atraído y repelido por el abismo. El hombre puede, pues, tratar de engañarse adoptando alguna forma de determinismo, cargando la responsabilidad sobre algo ajeno a su propia elección, ya sea Dios, o la herencia, o su formación y ambiente, o cualquier otra cosa. Pero si así lo hace, está en la mala fe. Es decir, la estructura del para-sí es tal que un hombre puede estar en un estado como de conocimiento y desconocimiento simultáneos. Radicalmente tiene conciencia de su libertad; pero puede verse a sí mismo, por ejemplo, como siendo lo que no es él (su pasado), y entonces cubre con un velo o enmascara para sí mismo la total libertad que da origen a *la angustia*, a esa especie de vértigo.[54]

Quizá se saque de esto la impresión de que para Sartre todas las acciones humanas son absolutamente impredecibles, como si en la vida del hombre no hubiese patrón alguno de inteligibilidad. Sin embargo, que de ningún modo es tal cosa lo que él quiere decir se ve por lo que en su conferencia sobre el existencialismo y el humanismo nos refiere de aquel joven que, durante la Segunda Guerra Mundial, le pidió que le aconsejara si debía permanecer en Francia para cuidar a su madre, separada de su padre colaboracionista y cuyo otro hijo había sido muerto en 1940, o debía tratar de escaparse a Inglaterra para unirse a las Fuerzas Francesas Libres. Sartre rehusó el dar una respuesta. Y cuando, en la discusión que siguió a la conferencia, P. Naville dijo que el consejo debería haber sido dado, replicó Sartre no sólo que la decisión le correspondía al joven tomarla y que no se le podía dar hecha, sino también que, "por lo demás, yo sabía qué iba él a hacer, y eso es lo que hizo".[55] A juicio de Sartre, el para-sí hace una elección original o primitiva proyectando su yo ideal, proyección que implica un conjunto de valores; y las elecciones particulares son todas informadas, digámoslo así, por esta básica proyección libre. Claro que el ideal efectivo de un hombre puede ser diferente del ideal por él profesado, del que dice que es su ideal. Pero éste se revela en sus acciones. El proyecto original *puede* ser cambiado, más ello requiere una conversión, un cambio radical. Como no se dé tal cambio radical, las acciones particulares de un hombre cumplen y revelan su elección o *proyecto* original. Así que las acciones de un hombre son libres por estar contenidas en su original elección libre; y cuanto con mayor claridad vea el observador externo revelarse en las acciones de un hombre el proyecto básico de

53. Si me comprometo, por ejemplo, en pro del comunismo, idealmente elijo también por otros.

54. La mala fe no es, para Sartre, lo mismo que la mentira. A otras personas se les puede mentir diciéndoles lo que uno sabe muy bien que no es verdad. En la mala fe, que es un autoengañarse, hay una mezcla de saber y no saber cuya posibilidad se basa en el hecho de que el para-sí no es lo que es (su pasado) y es lo que no es (sus posibilidades, su futuro).

55. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 141 (trad. inglesa, Mairet, p. 70).

éste, tanto más podrá el observador predecir cómo actuará ese hombre en una situación dada. Además, si alguien pide consejo a un hombre cuyas ideas y actitudes le son conocidas, es que en realidad ya ha decidido. Pues ha elegido oír lo que desea oír.

Lo que hemos dicho de la posibilidad de conversión implica, como es obvio, que individuos diferentes pueden tener proyectos diferentes, proyectos que se revelan en sus acciones. Pero subyacente a todos esos proyectos hay, según Sartre, un proyecto básico que pertenece a la estructura misma de *le pour-soi*. El para-sí es, según queda dicho, un huir del pasado hacia el futuro, un huir de sí mismo como algo ya hecho yendo hacia sus posibilidades, hacia el ser que será. Es, pues, un huir del ser al ser. Pero el ser que el para-sí busca y por el que se afana no es simplemente *l'en-soi*, carente de conciencia. Puesto que el para-sí trata de conservarse. En fin, el hombre aspira al proyecto ideal de llegar a ser el en-sí-para-sí, ser y conciencia en uno. Y este ideal coincide con el concepto de Dios, ser consciente autofundado. Podemos, pues, decir que "ser hombre es tender a ser Dios; o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios".[56] "Así mi libertad es la elección de ser Dios, y todos mis actos, todos mis proyectos, traducen esta elección y la reflejan de mil y un modos, pues hay una infinidad de maneras de ser y de tener." [57] Desafortunadamente, la idea de Dios es contradictoria. Porque la conciencia es precisamente la negación del ser. De ahí que Sartre saque la conclusión tan pesimista de que "el hombre es una pasión inútil".[58] El para-sí aspira a la divinidad; pero recae inevitablemente en la opacidad de *l'en-soi*. Su huida acaba, no en la realización de su proyecto básico, sino en la muerte.

6. Hasta aquí hemos prestado poca atención a la pluralidad de conciencias. No vamos a seguir a Sartre en su discusión de las teorías de otros filósofos como Hegel, Husserl y Heidegger [59] sobre nuestro conocimiento de la existencia de las demás personas. Pero hemos de decir algo, al menos, sobre su línea de pensamiento en esta cuestión. Y podemos fijarnos ante todo en su rechazo de la idea de que la existencia de otras mentes o conciencias sea inferida sin más de la observación de los cuerpos y de los movimientos de éstos. Si yo veo un cuerpo que camina por la calle e infiero que hay en él una conciencia similar a la mía, se trata de una simple conjetura por mi parte.[60] Si el otro individuo está muy fuera del alcance de mi experiencia, ¿cómo probaré que lo que tomo por un ser humano no es, de hecho, un robot? Lo más que podré asegurar es que, en tanto que mi propia existencia personal es cierta (*Cogito, ergo sum*), la del Otro es pro-

56. *L'être et le néant*, pp. 653-654 (trad. inglesa, p. 566).
57. Ibid., p. 689 (trad. inglesa, p. 599).
58. *Une passion inutile*. Ibid., p. 708 (trad. inglesa, p. 615).
59. A juicio de Sartre, a Husserl le es imposible escapar del solipsismo y la teoría de Hegel, aunque cronológicamente anterior, es muy superior. Heidegger avanzó aún más.
60. Hay, sin duda, la posibilidad de adoptar el behaviorismo. Pero éste no es una solución que Sartre esté dispuesto a considerar favorablemente.

bable. Y ésta no es una posición que Sartre considere sostenible. Él quiere hacer comprender que hay un sentido real en el que el *cogito* me revela "la concreta e indubitable presencia de este o aquel Otro concreto".[61] No busca motivos para que se crea que hay otros yos, sino razones que prueben la revelación del Otro como sujeto. Desea mostrar que yo encuentro al Otro directamente como a un sujeto que no soy yo mismo. Y esto implica el patentizar una relación entre mi conciencia y la del Otro, una relación en la que el Otro se me da no como un objeto sino como un sujeto.

Trátase, por lo tanto, no de deducir *a priori* la existencia de otros yos, sino de analizar fenomenológicamente la especie de experiencia en la que el Otro se me revela como sujeto. Lo que piensa Sartre sobre este particular lo veremos quizá del modo más claro resumiendo uno de los ejemplos que él mismo pone. A veces se quejan algunos de que Sartre no ofrece pruebas de lo que afirma. Pero aunque en algunos casos tales quejas estén justificadas, debería tenerse en cuenta que en un contexto como el que ahora nos atañe es "prueba" suficiente, a su juicio, el atento examen de las situaciones en las que el Otro se revela claramente como un sujeto a la conciencia de uno mismo, dentro de la propia experiencia. Si se dijere que los demás individuos son siempre objetos para uno mismo y nunca sujetos, Sartre procurará refutar este aserto poniendo ejemplos de situaciones en las que salte a la vista que es falso. Consígalo o no, su procedimiento nada tiene al parecer de reprochable, excepto a los ojos, quizá, de quienes piensen que los filósofos solamente deben afirmar lo que hayan deducido *a priori* partiendo de algún punto de partida indiscutible.

Imaginémonos que estoy en el pasillo de un hotel y que me agacho para mirar por el ojo de una cerradura. En esos momentos no pienso en absoluto en mí mismo: mi atención la absorbe por entero lo que está pasando dentro de la habitación. Yo estoy en un estado de conciencia prerreflexiva. De repente advierto que un empleado del hotel u otro huésped está detrás de mí y ve lo que yo hago. Inmediatamente me asalta la vergüenza. Surge el *cogito*, en el sentido de que cobro conciencia reflexiva de mí mismo como objeto, esto es, como objeto de otra conciencia que actúa como sujeto. El campo de conciencia del otro invade, por así decirlo, el mío, reduciéndome a un objeto. Experimento al Otro como a un sujeto consciente y libre a través de su mirada (*regard*), con la que me convierte a mí en un objeto para otro. La razón por la que el sentido común opone una inquebrantable resistencia al solipsismo es que el Otro me es dado como una presencia evidente que yo no puedo derivar de mí mismo y que no puede ser puesta seriamente en duda. La conciencia del Otro no me es dada, naturalmente, en el sentido de que sea mía; pero el hecho del Otro es dado de un modo incuestionable en la reducción de mí mismo a un objeto para una trascendencia que no es la mía.

61. *L'être et le néant*, p. 308 (trad. inglesa, p. 251).

Supuesto como trata Sartre el tema del encuentro de uno mismo con el Otro, no es de extrañar que diga que "el conflicto es el sentido originario del ser-para-otro".[62] Si la mirada del Otro me reduce a mí a un objeto, yo puedo tratar o bien de absorber la libertad del Otro dejándole a la vez intacto, o bien de reducir al Otro a un objeto. El primer proyecto puede verse en el amor, que expresa un deseo de "poseer una libertad como libertad",[63] mientras que el segundo puede verse, por ejemplo, en la indiferencia, en el deseo sexual y, en una forma extrema, en el sadismo. Pero ambos proyectos están condenados al fracaso. Yo no puedo absorber la libertad de otra persona dejando a ésta intacta; él o ella me elude siempre, pues el otro yo trasciende necesariamente al mío, y la mirada que me reduce a objetividad renace siempre.[64] En cuanto a la reducción del Otro a un objeto, parece que pueda lograrse completamente mediante la destrucción, matándole; pero esto equivale a una frustración, pues es fracasar en el proyecto de reducir al sujeto como tal a la condición de objeto. Mientras haya otro para-sí, la reducción total es imposible; y si se la lleva a cabo del todo ya no hay un para-sí.

La preocupación de Sartre por el análisis existencial de fenómenos como el masoquismo y el sadismo produce naturalmente la impresión de que considera que el amor está condenado al fracaso, a la frustración, y de que no está dispuesto a reconocer que sea posible la genuina comunión entre personas, la *conciencia* del "nosotros". Sin embargo, no pretende negar que se da, en efecto, algo así como una experiencia del "nosotros". Por ejemplo, durante una representación teatral o en un partido de fútbol se da o puede darse lo que Sartre llama una conciencia no tética del nosotros. Es decir, aunque cada conciencia está absorta en el objeto (el espectáculo), los espectadores de un partido de final de copa, pongamos por caso, son ciertamente co-espectadores, por más que no estén reflexionando en el "nosotros" como sujeto colectivo. La conciencia no tética del nosotros se manifiesta muy a las claras cuando estallan espontáneamente los aplausos masivos y el vocerío.

En cambio, al nivel de la conciencia reflexiva insiste Sartre en que el Nos-sujeto surge en la confrontación con los Otros. Considérese, por ejemplo, la situación de una clase oprimida. Se experimenta o puede llegar a experimentarse como un Nos-objeto para los opresores, como un objeto de la mirada de un Ellos. Si después la clase oprimida adquiere conciencia de sí como clase revolucionaria, surge el Nos-sujeto, que vuelve las tornas contra los opresores transformándolos en un objeto. Puede, por consiguiente, darse perfectamente bien una conciencia-del-"nosotros" en la que un grupo se enfrenta a otro.

Pero ¿qué ocurre con la humanidad como un todo? Según Sartre, como

62. Ibid., p. 431 (trad. inglesa, p. 364).
63. Ibid., p. 434 (trad. inglesa, p. 367).
64. En conexión con este proyecto examina Sartre modos desviados, como el masoquismo, de tratar de hacerse, por decirlo así, con la libertad del otro.

era de esperar, la raza humana en su conjunto no puede hacerse consciente de sí como un Nos-objeto si no se postula la existencia de un ser que sea el sujeto de un mirar que abarque a todos los miembros de la raza. La humanidad sólo se convierte en un Nos-objeto en la supuesta presencia del ser que mira sin poder nunca ser mirado. "Así que el concepto límite de la humanidad (como totalidad de los Nos-objeto) y el concepto límite de Dios se implican mutuamente y son correlativos." [65] En cuanto a la experiencia de un Nos-sujeto universal, insiste Sartre en que es algo que sólo puede darse psicológica o subjetivamente en una conciencia singular. Cabe ciertamente concebir el ideal de un Nos-sujeto que represente a la humanidad entera; pero este ideal lo concibe o una conciencia individual o bien una pluralidad de conciencias que permanecen separadas. El que se constituya realmente una totalidad intersubjetiva autoconsciente no es más que un sueño. Sartre concluye, por tanto, que "la esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein*, sino el conflicto".[66] Al para-sí le es imposible escapar de este dilema básico: o hacer del Otro un objeto, o dejar que el Otro le objetice a él mismo. Y como ninguno de estos proyectos es efectivamente realizable, no parece que pueda sostenerse que *El ser y la nada* proporcione un fundamento prometedor a concepciones como la teoría de Teilhard de Chardin de una conciencia hiperpersonal.

7. Queda ya anotado que, según Sartre, la humanidad como un todo solamente puede convertirse en Nos-objeto si se supone la existencia de un Dios omnipotente y que todo lo vea. Y si hubiese un Dios, la humanidad podría llegar a ser un Nos-sujeto esforzándose, por ejemplo, en dominar el mundo y rechazar a Dios. Pero Sartre no cree que Dios exista. De hecho, está convencido de que no puede haber un Dios, si por "Dios" entendemos un Ser autoconsciente infinito.[67] Por eso presenta la creencia en Dios como el resultado de un hipostasiar "la mirada" (*le regard*), opinión que expresa en *Les mots* [68] y cuando explica, en *Le sursis* (*El aplazamiento*), la conversión de Daniel, así como en *El ser y la nada*, donde Sartre se refiere a *El proceso* de Kafka y hace notar que "Dios es aquí tan sólo el concepto de 'el Otro' llevado al límite".[69] Esta manera de explicar el origen de la idea de Dios en el hombre, tomada de por sí, dejaría abierta la posibilidad de que existiese un Dios: nada obsta, que sepamos, a que pueda haber una "mirada" omniabarcadora. Pero Sartre arguye también, como ya hemos dicho, que el concepto de Dios es en sí mismo contradictorio, puesto que

65. *L'être et le néant*, p. 495 (trad. inglesa, p. 423).

66. Ibid., p. 502; trad. inglesa, p. 429. *Mitsein*, ser o existir con. Según Sartre, el *Mitsein* heideggeriano es una experiencia psicológica que no revela una relación ontológica básica entre conciencias.

67. Se dice a veces que Sartre solamente niega la existencia de Dios tal como le conciben los teístas. Pero semejantes comentarios no tienen tanta importancia como parecen pensarlo quienes los hacen. Por ejemplo, si damos en llamar a *l'en-soi* Dios, entonces claro está que Sartre no niega la existencia de Dios. Pero si empleamos los términos tal como se usan de ordinario en Occidente, resultará sumamente equívoco y desorientador decir que Sartre cree en Dios por lo mismo que postula la existencia de *l'en-soi*.

68. *Words* (ed. Penguin), p. 65.

69. *L'être et le néant*, p. 324 (trad. inglesa, p. 266). Cf. ibid., p. 341 (p. 281).

trata de unir dos nociones que se excluyen recíprocamente, la del ser-en-sí (*l'en-soi*) y la del para-sí (*le pour-soi*). Y verdaderamente hay que reconocer que, si la conciencia es negación del ser-en-sí, es imposible que haya una conciencia autofundada y no derivada, y que entonces el concepto de *l'en-soi-pour-soi* es en sí mismo contradictorio.

Ni que decir tiene que la validez de esta demostración lógica del ateísmo depende de la validez del análisis que hace Sartre de sus dos conceptos básicos. Y aquí se tropieza con una formidable dificultad. Pues cuanto más asigna él a la conciencia el papel activo de conferir significaciones o sentidos a las cosas y de constituir así un mundo inteligible, tanto menos admisible resulta que se represente a la conciencia como una negación del ser. Por descontado que al ser-en-sí se lo describe como idéntico consigo mismo en un sentido que excluye la conciencia, de suerte que el surgir de la conciencia pueda representarse como una negación del ser. Pero la validez de la pretensión de que el ser, según así se lo describe, sea el Absoluto, en tanto en cuanto haya un Absoluto, depende del ulterior supuesto de que *pour-soi* no sólo implica una negación o "nihilización" del ser, según lo describe Sartre, sino que es también en sí mismo una negación, no-ser. Y es muy difícil ver cómo pueda sostenerse esto si la conciencia es tan activa como Sartre dice que lo es. En otras palabras, la fuerza de su demostración de que el teísmo es de suyo contradictorio parece depender de la suposición de que el ser-en-sí ha de carecer de conciencia, suposición que requiere, para que sea justificada, una prueba de que la conciencia es no-ser. Y esto no puede probarse en los términos de la suposición misma. A fin de cuentas, parece que Sartre afirme simplemente o dé por supuesto que el ser infraconsciente, despojado de toda la inteligibilidad que le confiere la conciencia, es el ser absoluto.

Sea lo que fuere de esto, ¿qué papel desempeña el ateísmo en la filosofía de Sartre? A veces dice él que da igual que Dios exista o que no. Pero lo que parece querer decir con ello es que, tanto en un caso como en otro, el hombre es libre, porque *es* su libertad. Pues la libertad pertenece a la estructura misma del para-sí. En *Las moscas* (*Les mouches*), cuando Zeus dice que ha creado a Orestes libre para que pueda servirle a él (a Zeus), Orestes replica que, puesto que fue creado libre, dejó de pertenecer a Zeus y se hizo independiente, capaz, si quisiera, de desafiar al dios. En este sentido da igual, según Sartre, que Dios exista o que no exista. Pero de ningún modo se sigue de aquí que al ateísmo no le corresponda un papel importante en el existencialismo sartriano. Sartre mismo ha afirmado explícitamente que le corresponde. En su conferencia sobre el existencialismo y el humanismo declara que "el existencialismo no es más que un intento de sacar todas las conclusiones de una tesis coherentemente atea".[70] Una conclusión que él menciona es la de que, si Dios no existe, los valores dependen enteramente del hombre y son creación suya. "Dostoievsky escribió: 'si Dios no existiese, todo

70. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 94 (trad. inglesa, Mairet, p. 56).

estaría permitido'. Éste es el punto de partida del existencialismo." [71] Desde luego que Sartre podría haberse referido también a Nietzsche, para quien era inconcebible que se pudiera rechazar la creencia en Dios y seguir no obstante creyendo en valores absolutos o en una ley moral universalmente obligatoria.

La posición de Sartre se puede expresar así: El hombre es libre; y esto significa que depende del hombre lo que él haga de sí mismo. Pero el hacer algo de sí mismo le es inevitable al hombre.[72] Y lo que él hace de sí mismo supone un ideal operativo, un proyecto básico que él ha elegido libremente o planeado para sí. No hay por qué, pues, someter al hombre a una apriórica obligación moral de elegir sus valores. Pues en cualquier caso los elige. Hasta si adopta, digámoslo así, una serie de valores o de normas éticas que recibe de la sociedad, esta adopción es una elección. Esos valores se hacen *suyos* únicamente por su propio acto de elección. Se aplicaría esto también a la aceptación de mandamientos y prohibiciones que, según el creyente, emanan de Dios. En efecto, Dios podría castigar a un hombre por su desobediencia; pero, si el hombre es libre, depende de él mismo el aceptar o no los mandamientos divinos como normas de su ética. Desde este punto de vista cabe, pues, decir que es indiferente que exista Dios o que no. Aunque Dios existiese, el hombre tendría que seguir procurando alcanzar las metas que él mismo se hubiese fijado. Y, si no hay Dios, es obvio que no puede haber ningún plan divino preordenado; no puede haber ningún común ideal de la naturaleza humana para cuya realización mediante las acciones del hombre haya sido éste creado. El hombre es remitido enteramente a sí mismo, y no puede justificar su elección de un ideal apelando a un plan divino para la raza humana. En este sentido sí que es diferente que exista Dios o que no exista. Claro que si un hombre acepta las normas éticas que él cree haber sido promulgadas por Dios, esto quiere decir que él ha proyectado libremente su ideal como el de un hombre temeroso de Dios. Pero lo que importa es que, si realmente no hay un Dios que haya creado al hombre para algo, para que cumpla un determinado fin o alcance una meta, tampoco hay ningún orden moral dado al que pueda apelar el hombre para justificar su elección. La noción de que haya unos valores absolutos subsistiendo de por sí, sin pertenecer a una mente divina, en algún reino celestial, es totalmente inadmisible para Sartre. Cabría en lo posible que éste hubiera enfocado el asunto de un modo un tanto simplista, interpretando los "valores" simplemente en términos del acto de evaluación. Pero aun así seguiría seguramente insistiendo en que, si no hay Dios, tampoco hay posibilidad ninguna de que el hombre justifique su acto de evaluación, digamos como "racional", apelando a un ideal divinamente determinado de naturaleza humana que sea el canon del autocumplimiento o de la autorrealización. Lo cierto es que Sartre ve al hombre como un afanarse por la realización de un proyecto existen-

71. Ibid., p. 36 (trad. inglesa, p. 33).
72. Hasta el que comete suicidio hace algo de sí mismo.

cial básico: el de llegar a ser *l'en-soi-pour-soi* o Dios. Pero añade que este proyecto está condenado al fracaso, a la frustración, pues el concepto de la unidad del ser-en-sí y la conciencia es un concepto de suyo contradictorio. Y en este sentido sí que supone diferencia la (necesaria) inexistencia de Dios.

No quisiera Sartre producir la impresión de estar tratando de promover la anarquía moral o una elección puramente caprichosa de valores y de normas éticas. De ahí que arguya que el elegir entre *X* e *Y* es afirmar el valor de lo que elegimos (equivale a decir, por ejemplo, que *X* es mejor que *Y*), y que "nada puede ser bueno para nosotros sin que sea bueno para todos".[73] O, lo que es lo mismo, que al elegir uno un valor elige idealmente por todos. Si yo proyecto una cierta imagen de mí mismo según yo elijo ser, estoy proyectando una imagen ideal del hombre como tal. Si yo quiero mi propia libertad, debo querer la libertad de todos los demás hombres. En otras palabras, el juicio de valor es intrínsecamente universal, no ya en el sentido de que las demás personas hayan de aceptar necesariamente mi juicio, sino en el de que afirmar un valor es afirmarlo idealmente para todos los hombres. Con esto cree Sartre poder sostener que él no está induciendo a la elección irresponsable. Pues al elegir los valores y decidir sobre las normas éticas "yo soy responsable de mí y de todos".[74]

La validez de la tesis de que al elegir un valor elige uno idealmente por todos los hombres quizá no sea tan clara como Sartre parece creerlo. ¿Es lógicamente inadmisible para mí el comprometerme a actuar de un modo sin pretender que cualquier otra persona que se halle en igual situación deba comprometerse del mismo modo? Puede que lo sea; pero lo apropiado sería discutirlo más. Una ética filosófica que partiese de las premisas de Sartre tendría, sin duda, que consistir en un análisis del juicio de valor y del juicio moral en cuanto tal. Es innegable que dentro del marco de referencia de sus valores personalmente elegidos podría Sartre desarrollar una moral con un contenido concreto. Y que desde ese marco puede enjuiciar las actitudes y las acciones de las demás personas. Pero su sistema de ética personalmente elegido no podía ser legítimamente presentado como una exigencia del existencialismo, es decir, no podía serlo si el existencialismo alumbra posibilidades de elección dejando a la vez enteramente a cada individuo el elegir de hecho. La verdad es que a algunos lectores les ha parecido que Sartre considera a fin de cuentas la libertad como un valor absoluto, y que de las premisas existencialistas podrían deducirse los lineamientos de un sistema ético. Mas en tal caso el existencialismo necesitaría alguna revisión. Reaparecería la idea de que hay una común naturaleza humana.[75] Y quizá no tengamos por qué sorprendernos de que Sartre niegue que él considera la libertad como un

73. *L'existentialisme est un humanisme*, pp. 25-26 (trad. inglesa, p. 29).
74. Ibid., p. 27 (trad. inglesa, p. 30).
75. Huelga decir que en cualquier caso la idea aparece, dado el análisis sartriano de la común estructura básica del para-sí. El intento de Sartre de admitir una universalidad de la condición humana (tal como el ser-en-el-mundo) y negar a la vez una naturaleza humana universal salta a la vista que no puede tener mucho éxito.

valor absoluto. La libertad posibilita la creación o elección de valores, pero ella misma no es un valor. Sin embargo, difícilmente se probará que Sartre consiga hacer afirmaciones que no impliquen que el reconocimiento por el para-sí de su total libertad y la realización de esta libertad en la acción son intrínsecamente valiosos.

CAPÍTULO XVII

EL EXISTENCIALISMO DE SARTRE (II)

Sartre y el marxismo. — Los objetivos de la Critique. *— La praxis individual. — La antidialéctica y la dominación de lo práctico-inerte. — El grupo y su destino. — Comentarios críticos.*

1. El existencialismo sartriano, del que hemos trazado un esbozo en el último capítulo, no excluye ni mucho menos el compromiso personal del hombre en una determinada situación histórica. Con sólo, pues, que Sartre no pretendiera que los valores que él estaba defendiendo fuesen absolutos en un sentido metafísico, no habría ninguna incompatibilidad entre su filosofía existencialista y su apoyo a la Resistencia en la Segunda Guerra Mundial. En cambio, respecto a su apoyo al marxismo la situación es más compleja. Si se tratara simplemente de colaborar con un partido político con miras a la realización de unos fines sociales que se considerasen deseables, tal colaboración tendría poco de incompatible con el existencialismo desde un punto de vista lógico, aun cuando nos sintamos inclinados a poner en duda la prudencia de un campeón de la libertad humana que haga causa común con un partido cuyos procedimientos dictatoriales son notorios. Pero es que el marxismo es una filosofía, con doctrinas, por no decir dogmas, irreconciliables con el existencialismo sartriano. Por ejemplo, mientras Sartre presenta el para-sí como la fuente de toda significación, el marxismo sostiene que la historia es en sí misma un proceso inteligible, un proceso que la mente humana puede discernir y que, cuando se lo afirma en la forma de materialismo dialéctico, representa conocimiento científico más bien que especulación metafísica. Plantéase, por lo tanto, la cuestión de hasta qué punto ha llegado Sartre a aceptar el marxismo como una filosofía, y, si lo acepta, habrá que ver si ha abandonado el existencialismo o trata de combinarlo con el marxismo.

En 1946 publica Sartre en *Les temps modernes* un largo artículo sobre "Materialismo y revolución".[1] En él acepta la visión marxiana del hombre

1. Reimpreso en *Situations III* (1949). Se incluye una traducción inglesa en *Literary and Pilosophical Essays.*

como autoalienado y de la necesidad de la revolución para que esta alienación sea superada. Pero se opone al materialismo marxista. Admite, desde luego, que, históricamente, el materialismo ha estado "muy vinculado con la actitud revolucionaria",[2] y que, previendo las cosas a corto plazo como lo suelen hacer el político o el activista político, es "el *único mito* que les va bien a las exigencias revolucionarias".[3] Al mismo tiempo insiste Sartre en que esto es precisamente el materialismo, un mito, y no la expresión del conocimiento científico o de la verdad absoluta. Más aún, el materialismo dogmático hace imposible entender al hombre como sujeto libre que se autotrasciende. Cierto que los marxistas aseguran que su materialismo es dialéctico y diferente del viejo materialismo ya pasado de moda. Y en la práctica apelan, como es natural, a la libre actividad del hombre y cuentan con ella. Pero esto lo único que prueba es que, aunque el materialismo puede tener un valor pragmático temporáneo, una genuina filosofía de la revolución ha de descartar ese mito. Pues tal filosofía deberá ser capaz de asumir y explicar el movimiento de la trascendencia, en el sentido del sujeto humano que trasciende el presente orden social hacia una sociedad que todavía no existe, que por ello no es aún claramente percibida, y cuya creación busca el hombre, pero a la que no se llegará automática o inevitablemente. Esta posibilidad de trascender una situación dada y de captarla en una perspectiva que aúne la intelección y la acción "es precisamente lo que llamamos libertad".[4] Y esto es lo que el materialismo es incapaz de explicar.

El artículo al que nos venimos refiriendo suena ciertamente todo él como un ataque contra el marxismo y, al menos por implicación, como una defensa del existencialismo. Sin embargo, Sartre afirma que "el Partido Comunista es el único partido revolucionario",[5] y en una nota añadida con posterioridad aclara que su crítica iba dirigida no tanto contra Marx mismo como contra "el escolasticismo marxista de 1949".[6] En otras palabras, Sartre considera que el Partido Comunista es la vanguardia de la revolución social y el órgano de la trascendencia del hombre en una situación dada. Y en los artículos que publicó en *Les temps modernes* (1952...) sobre los comunistas y la paz defiende al partido y exhorta a los trabajadores a afiliarse a él. Sin embargo, Sartre mismo no se ha afiliado, y ha seguido creyendo que el marxismo se ha convertido en un dogmatismo que necesita que se le rejuvenezca a base de redescubrir al hombre como sujeto activo libre. Mientras el materialismo dialéctico conserve su forma actual, deberá seguir existiendo el existencialismo como una línea de pensamiento distinta. Pero si el marxismo llegara a rejuvenecerse basándose en el hombre más bien que en la naturaleza, cesaría el existencialismo de existir como filosofía distinta.

2. *Literary and Philosophical Essays*, p. 207. La implicación es que el teísmo, por ejemplo, va vinculado a un enfoque conservador.
3. Ibid., p. 208.
4. Ibid., p. 220.
5. Ibid., p. 238.
6. Ibid., p. 185, nota 1.

Este punto de vista halla su expresión en el escrito de Sartre *Question de méthode*,[7] que sirve de prefacio al primer volumen de su *Critique de la raison dialectique.*[8] Según Sartre, en ninguna época hay más de una filosofía viva, entendiendo por filosofía viva el medio por el que la clase ascendente viene a cobrar conciencia de sí en una situación histórica, ya sea claramente o de manera oscura, directa o indirectamente.[9] Del siglo XVII al XX halla Sartre tan sólo tres épocas de auténtica creación filosófica: "hay el 'momento' de Descartes y Locke, el de Kant y Hegel, y finalmente el de Marx".[10] La filosofía de Marx es, pues, la filosofía viva de nuestro tiempo; y no puede ser superada mientras siga sin serlo la situación de la que surgió.[11] Por desgracia, la filosofía de Marx ha dejado de crecer y padece esclerosis. "Los conceptos abiertos del marxismo se han cerrado; ya no son *claves*, esquemas interpretativos; se los afirma por sí mismos, como un saber ya perfecto." [12] En terminología kantiana, las ideas regulativas se han transformado en ideas constitutivas, y los esquemas heurísticos se han convertido en dogmas impuestos por la autoridad. Esto ha significado que los marxistas falseen acontecimientos históricos como la revolución húngara de 1956, haciéndolos encajar a la fuerza en un rígido marco teórico,[13] en tanto que el principio heurístico de buscar el universal en sus particularizaciones concretas ha degenerado en el principio terrorista "liquidad la particularidad",[14] liquidación que, bajo Stalin por lo menos, tomó una forma indiscutiblemente física.

Para Sartre, una filosofía viva es un proceso de "totalización". O sea, no una totalidad o un todo ya hecho, acabado, algo así como una máquina totalmente construida, sino más bien un proceso unificador o de sintetización que junta el pasado con el presente y se orienta hacia un futuro que no está determinado de antemano. El filósofo se halla dentro de un proceso en marcha, y no puede ocupar el puesto de Dios y ver toda la historia como una totalidad. Pero esto es precisamente lo que pretenden hacer los marxistas cuando hablan del futuro como si estuviera asegurado y de que la historia avanza inevitablemente hacia una determinada meta. Es más, hablando así convierten en un sinsentido la libre creatividad del hombre, aunque en su activismo político requieran y presupongan la libertad humana.

7. Trad. inglesa, por H. Barnes, como *Search for a Method* (Nueva York, 1963).
8. París, 1960. (*Crítica de la razón dialéctica*). En las notas siguientes nos referiremos a esta obra con la sigla *CRD.*
9. Por ejemplo, se dice que la conciencia de la burguesía se ha expresado oscuramente "en la imagen del hombre universal propuesta por el kantismo" (*CRD.*, p. 15).
10. *CRD.*, p. 17.
11. Según Sartre, todo intento de ir más allá del marxismo es, de hecho, retorno a una posición premarxista.
12. *CRD.*, p. 28.
13. Es verdad, sin duda, que sucesos como la revuelta húngara y la liberalización del régimen de Checoslovaquia bajo Dubcek fueron desfigurados por los teóricos y publicistas de la Unión Soviética. Pero también es casi evidente que en el modo de actuar las autoridades soviéticas influyeron otros factores además de las consignas ideológicas.
14. *CRD.*, p. 28.

Una conclusión que es natural que se saque de la crítica de Sartre es la de que el marxismo no es ciertamente la filosofía viva de nuestro tiempo, aunque sea la ideología oficial de un poderoso movimiento sociopolítico. Sin embargo, Sartre no quiere admitir que el marxismo esté esclerótico por senilidad. "El marxismo es todavía joven, está casi en la infancia, apenas ha empezado a desarrollarse. Sigue siendo, pues, la filosofía de nuestro tiempo." [15] Lo que ocurre es que los teóricos del Partido Comunista han olvidado la inspiración originaria del marxismo. Y si, siguiendo a Engels, el marxista ve funcionar la dialéctica en la naturaleza misma, con total independencia del hombre, y considera que la historia humana es la prolongación de procesos naturales que se desarrollan inevitablemente, el hombre queda reducido a la condición de instrumento pasivo de una dialéctica hipostasiada. Pero, aunque ha sido deformado, el marxismo es capaz de redescubrir su inspiración originaria y su básico humanismo. Sartre cita la conocida frase de Engels, en carta a Marx, de que son los seres humanos mismos los que hacen su historia, aun cuando la hagan en una situación que condiciona su actividad.[16] Y gusta de aducir textos parecidos en apoyo de su tesis de que el marxismo puede redescubrir dentro de sí la idea del hombre en tanto que definido por su propio proyecto, por su movimiento de trascendencia hacia sus posibilidades, hacia un futuro que, aunque condicionado por el presente, sólo puede hacerse realidad mediante la libre acción del hombre.

Si el marxismo retorna a su inspiración originaria y redescubre dentro de sí la dimensión humanista, "el existencialismo no tendrá ya razón de ser".[17] O sea, dejará de existir como una línea de pensamiento distinta y será absorbido, retenido y superado en "el movimiento totalizador de la filosofía",[18] en la única filosofía viva y pujante de nuestro tiempo. El marxismo es, sin duda, la única filosofía que expresa realmente la conciencia del hombre que vive en un mundo de "escasez" (*rareté*), en un mundo en el que los bienes materiales están distribuidos sin equidad y que, como consecuencia de ello, se caracteriza por el conflicto y el antagonismo entre las clases. Y un marxismo humanizado (un marxismo existencializado, podríamos decir) sería la única filosofía auténtica de la revolución. Ahora bien, si se realizase de veras la revolución social y llegase a haber una sociedad de la que estuvieran ausentes la escasez y el antagonismo de clases, entonces el marxismo habría cumplido plenamente su destino y sería sucedido por otra filosofía "totalizante", una filosofía de la libertad.[19] En otras palabras, decir que el marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo no es decir que sea la filosofía definitiva para todo tiempo futuro.

15. Ibid., p. 29.
16. Ibid., p. 60.
17. Ibid., p. 111.
18. Ibid., p. 111.
19. Sartre se refiere, por descontado, a la libertad como liberación respecto a la esclavitud de la producción material según hasta aquí se ha venido padeciendo, no a la libertad como estructura del para-sí. Pues esta última es una realidad siempre presente.

2. Nos hemos venido refiriendo al ensayo sobre el método (*Question de méthode*), que en un principio se intituló *Existencialismo y marxismo.* Sartre nos hace saber [20] que aunque este ensayo lo escribió antes que la *Crítica de la razón dialéctica*, a la que luego le ha servido de introducción, la *Crítica* es anterior desde el punto de vista lógico, puesto que proporciona los fundamentos críticos del ensayo sobre el método. Lo cual no quita que el ensayo sea mucho más fácil de leer que la *Crítica* misma, que es larga, abundante en divagaciones y de un estilo profuso.

En la *Crítica* estudia Sartre el pensamiento dialéctico considerándolo el único modo de entender la historia. Hace una distinción entre el racionalismo analítico y el dialéctico. La razón analítica, representada por el racionalismo del siglo XVIII y por el positivismo, adopta la postura de un espectador, de un juez externo. Además, intenta explicar los hechos nuevos a base de reducirlos a los viejos; es, pues, incapaz de entender la emergencia de la novedad. En cambio, la razón dialéctica, que procede mediante la tesis, la antítesis o negación, y la negación de la negación, no reduce lo nuevo a lo viejo; ni intenta explicar el todo resolviéndolo en sus partes constitutivas. Expresa un movimiento irreversible, orientado a la emergencia de la novedad. Se la puede describir, nos dice Sartre, como "la absoluta inteligibilidad de una novedad irreductible *en tanto que* novedad irreductible".[21] Ella entiende las "partes", por ejemplo las situaciones históricas concretas y los grupos sociales, no a la luz de una totalidad en el sentido de un todo completo o acabado, sino en los términos de un proceso de totalización en marcha, orientado hacia lo nuevo.

Está, pues, de acuerdo Sartre con los marxistas en que el movimiento de la historia sólo puede ser entendido por el pensar dialéctico. Pero les reprocha que no fundamenten *a priori* el método dialéctico. Por su parte, él se propone establecer *a priori* "el valor heurístico del método dialéctico, cuando éste es aplicado a las ciencias del hombre, y la necesidad, sea cual fuere el hecho de que se trate, con tal que sea *humano*, de ponerlo en la totalización en curso (*dans la totalisation en cours*) y de entenderlo en este contexto".[22] Así, Sartre desea entender la alienación, en las alienaciones reales de la historia concreta y por medio de ellas, como una "posibilidad *a priori* de la *praxis* humana".[23] En el primer volumen de la *Crítica* no trata de aumentar nuestro conocimiento de los hechos históricos, ni quiere desempeñar el papel del sociólogo estudiando el desarrollo de sociedades o grupos particulares. Sino que prefiere preguntar: "¿en qué condiciones es posible el conocimiento de *una historia*? ¿Hasta qué punto pueden ser *necesarias* las conexiones que se sacan a la luz? ¿Qué es la racionalidad dialéctica, cuáles son

20. *CRD.*, p. 9.
21. Ibid., p. 147.
22. Ibid., p. 153.
23. Ibid., p. 154. Por *praxis* entiende Sartre la acción humana. La filosofía, en cuanto orientada hacia el futuro, es ella misma una forma de acción y puede, por tanto, ser considerada como *praxis*.

sus límites y sus fundamentos?".[24] De ahí que Sartre titule esta obra *Crítica de la razón dialéctica*, con un término sugerido obviamente por el uso que hizo Kant del término *Kritik*. Por cierto que en un pasaje observa Sartre que, "parodiando" a Kant, su tentativa podría decirse que es la de sentar las bases de unos "Prolegómenos a toda antropología futura".[25]

Sin embargo, la mención de Kant puede resultar desorientadora. Pues aunque Sartre pregunte por las condiciones de posibilidad para que la historia sea un proceso inteligible pero no determinado, él no considera su pregunta como puramente formal, como una reflexión que la mente haga sobre un patrón de pensamiento que ella imponga a un proceso de estructura de suyo no dialéctica. El vocablo "dialéctica", advierte Sartre, se puede emplear de dos modos, para significar o bien un método, un movimiento del pensamiento, o bien un movimiento en el objeto del pensamiento. Y él sostiene que las dos significaciones no son sino dos aspectos de un único proceso. La razón dialéctica tiene ciertamente que reflexionar sobre sí misma; pues "puede ser criticada, en el sentido en que entendía Kant el término",[26] solamente por sí misma. Pero captar las estructuras básicas del pensamiento dialéctico es comprender también las estructuras básicas del movimiento de la historia. La reflexión de la razón dialéctica sobre sí misma puede verse, por lo tanto, como la historia haciéndose consciente de sí.

Lo que intenta Sartre en el primer volumen de la *Crítica* es conciliar la tesis de que el hombre hace la historia, y por lo mismo la dialéctica, con el reconocimiento de que la actividad humana está, de hecho, sujeta a los límites que le imponen las condiciones antecedentes, hasta el punto de que puede parecer que el hombre, en vez de ser el hacedor de la dialéctica, la esté "sufriendo". Para decirlo de otra forma: Sartre está decidido a mantener su visión existencialista del hombre como agente libre, definido por su propio proyecto, y también está decidido a adoptar y defender la interpretación marxista de la historia como proceso dialéctico. Su decisión de hacer de la libertad humana el factor básico de la historia significa que le es imposible aceptar cualquier interpretación mecanicista de la historia que implique que los seres humanos son meras marionetas o simples instrumentos de una ley que opera en la naturaleza aparte del hombre y rige asimismo la historia humana. En la *Crítica* no parece que esté Sartre dispuesto a declarar rotundamente que carece de sentido cuanto se diga acerca de un proceso dialéctico en la misma naturaleza, aparte del hombre. Pero pone en claro que la pretensión de que hay un tal proceso no pasa de ser, a su juicio, una hipótesis no verificada que deberá desecharse. Y él solamente presta atención a la historia humana, insistiendo en que es hecha por el hombre, mientras que la naturaleza "en sí" no es, evidentemente, creación del hombre. Al mismo tiempo, la

24. Ibid., p. 135.
25. Ibid., p. 153.
26. Ibid., p. 120.

decisión de Sartre de defender la tesis de Marx y Engels de que la actividad humana está sujeta a las condiciones antecedentes significa que tiene que recalcar más que en *El ser y la nada* el influjo de la situación del hombre. Por ejemplo, el hombre existe en un entorno material, y aunque lo modifica con su trabajo, el entorno (o la naturaleza, no "en sí" sino en relación al hombre) actúa sobre él y condiciona su actividad. Dentro de ciertos límites el hombre puede cambiar su medio ambiente, su entorno; pero entonces el ambiente cambiado constituye una nueva objetividad, un nuevo conjunto de condiciones antecedentes que influyen en la actividad humana y la limitan. Dicho de otro modo: la relación entre el hombre y la naturaleza es una relación dialéctica cambiante. Y análoga observación cabe hacer a propósito de la relación entre el hombre y su ambiente social. Las sociedades y los grupos los crea el hombre; pero cada ser humano nace en un ambiente social, y el hecho de la presión social es innegable, aunque el hombre es capaz de trascender una determinada situación social para el logro de su proyecto, y, si éste se realiza, constituye una nueva objetividad o un nuevo conjunto de condiciones antecedentes.

La conciliación de las dos tesis, que el hombre hace la historia y que su actividad está sujeta a las condiciones antecedentes que la limitan, sólo se conseguirá, según Sartre, descubriendo las raíces de todo el proceso dialéctico de la historia en la *praxis* o acción humana. Nos dice Sartre que en el primer volumen de la *Crítica* busca "exclusivamente los fundamentos inteligibles de una antropología estructural, en cuanto que, por supuesto, estas estructuras sintéticas constituyen la condición misma de una totalización en curso orientada a perpetuidad".[27] Trata primero de la que llama él dialéctica constituyente. Cáptase ésta en y por la reflexión sobre la *praxis* del individuo, sobre su trabajo productivo; y es, en efecto, la dialéctica del trabajador considerado como un individuo. A continuación trata Sartre de mostrar cómo la dialéctica constituyente da origen a su negación, la anti-dialéctica, en la que el hombre deviene prisionero de su propio producto, de lo "práctico-inerte". Éste es, desde luego, el campo de la alienación, el campo en que los seres humanos están unidos en "colecciones", como esos individuos a los que se los pone juntos porque han de atender a la conservación y al funcionamiento de una maquinaria. En tercer lugar, el paso de la negación a la negación de la negación se efectúa al constituirse el "grupo", en el que los seres humanos son unidos por la participación en un fin o proyecto común y trascienden la situación en que estaban individualmente para realizar unas posibilidades mediante una libre acción concertada. Así pues, la tercera fase, descrita como la dialéctica constituida, es en efecto la dialéctica del grupo. El proceso entero, en todas sus fases, hunde sus raíces en la *praxis* humana, en la acción productiva del hombre. Y si podemos decir que en la autorreflexión de la razón dialéctica cobra conciencia de sí la historia, esto significa que la *praxis* humana se

27. Ibid., p. 156.

hace consciente de sí misma y de sus dialécticos desarrollos como actividad libre que presupone condiciones antecedentes.

En el primer volumen de la *Crítica* sigue, pues, Sartre lo que él llama un método regresivo, retrocediendo hasta la subyacente estructura dialéctica de las relaciones entre el hombre y la naturaleza y entre los seres humanos. Indaga las estructuras fundamentales que posibilitan el sostener con verdad que son los hombres los que hacen la historia, pero que la hacen sobre la base de los condicionamientos previos. Claro que la acción humana puede dar unos resultados que difieran de los que el agente se proponía obtener. Puede que un grupo efectúe una acción concertada que a los miembros del grupo les parezca que ha de ser exitosa y, sin embargo, el resultado a la larga, el efecto "diacrónico" como lo llama Sartre, sea distinto de lo que el grupo pretendía o trataba de conseguir. Para poner un ejemplo sencillo, "la victoria de 1918 crea en el común campo de batalla de Europa la posibilidad de la derrota de 1940".[28] Diríase que, a largo plazo, más que de un hacer los hombres la historia, de lo que se trata es de que sufren o están sometidos a una necesidad que ellos no controlan. Es preciso, pues, emplear el método de "progresión sintética" para unificar las múltiples acciones humanas o, mejor, para patentizar cómo se "totalizan" incesantemente en un inteligible pero indeterminado proceso histórico. Y Sartre nos promete que en un segundo volumen de la *Crítica* "tratará de establecer que hay *una* historia humana, que tiene *una* verdad y *una* inteligibilidad".[29]

El desarrollo de una filosofía general de la historia no es, por cierto, lo que parecía poder esperarse del autor de *El ser y la nada.* Pero será mejor que dejemos el comentario crítico para después de señalar, aunque de un modo forzosamente breve y esquemático, las principales directrices del pensamiento contenido en el único volumen de la *Crítica* publicado hasta ahora. De momento, bástenos con advertir que Sartre está decidido a probar una tesis, a defender la opinión de que el marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo, aun cuando necesite que se le rejuvenezca con una inyección de existencialismo.

3. Como ya hemos indicado, Sartre comienza por considerar la acción o *praxis* del individuo. Pues son los hombres los que hacen la historia, y si la historia es una totalización dialéctica de las acciones de los individuos, es esencial evidenciar que la acción humana posee una estructura intrínsecamente dialéctica. "*Toda la dialéctica histórica estriba en la praxis individual, que es ya dialéctica*, es decir, en la medida en que la acción es en sí misma una trascendencia negadora de una contradicción, la determinación de una totalización presente en nombre de una totalidad futura, un obrar real y eficaz de la materia." [30]

Esta fastidiosa jerga es utilizada para referirse a situaciones de lo más corrientes. Sartre supone que la existencia del hombre es como un organismo vivo.

28. Ibid., p. 635.
29. Ibid., p. 635.
30. Ibid., pp. 165-166.

Es decir, lo orgánico niega lo inorgánico. Pero el hombre experimenta necesidad (*besoin*). Necesita comida, por ejemplo. Y de esta necesidad nos dice Sartre que es una negación de la negación, o sea, que el organismo se trasciende a sí mismo hacia su entorno material. Con ello totaliza su entorno como el campo de sus posibilidades, esto es, como el campo en el que trata de hallar la satisfacción de sus necesidades y de conservarse como una totalidad orgánica en el futuro. La acción procedente de la necesidad es un trabajo de la materia.

Totalizando así su entorno, el hombre lo constituye como una totalidad pasiva. "La materia revelada como una totalidad pasiva por un ser orgánico que procura encontrar en ella su ser, he aquí la Naturaleza en su primera forma." [31] Pero la Naturaleza, constituida de este modo, reacciona contra el hombre mostrándose como una amenaza para la vida del organismo humano, como un obstáculo y un posible peligro de muerte. En este sentido, la Naturaleza niega al hombre. Sartre sigue manteniendo el punto de vista, que mantuvo en *El ser y la nada*, de que es la conciencia la que confiere significación al ser-en-sí. Porque es el trascender del organismo hacia su entorno natural lo que revela este entorno y su peligro amenazante. El que la Naturaleza niegue al hombre se debe, por lo tanto, al hombre mismo. Pero esto no altera el hecho de que la Naturaleza aparezca como una amenaza o un peligro de destrucción. Y, según Sartre, el hombre, para protegerse, se ha de convertir en "materia inerte". O sea, ha de actuar sobre la materia por medio de un instrumento, ya sea éste un utensilio en el sentido ordinario del término, ya su propio cuerpo tratado como instrumento o utensilio. Ahora bien, este actuar, esta acción es inspirada por un *proyecto* y tiene, por tanto, una función mediadora entre el presente y el futuro, en el sentido de que la acción del hombre sobre su entorno material va dirigida a la propia conservación del hombre, como totalidad presente, en el futuro. "La praxis no es primeramente sino la relación del organismo como un futuro exterior al organismo presente como una totalidad amenazada."[32] Así pues, es mediante su trabajo productivo, y por lo tanto a través de la mediación de la Naturaleza, como el hombre se totaliza, conectándose como totalidad presente consigo mismo como posibilidad futura, como la meta de su movimiento de trascendencia. Según Sartre, las relaciones entre el hombre y su entorno material toman así la forma de "circularidad dialéctica",[33] siendo "mediado" el hombre por las cosas en la medida en que las cosas son "mediadas" por el hombre.

Pero aun al nivel de la *praxis* individual es evidente que hay relaciones entre los individuos, por más que el grupo genuino no pertenezca a esta fase de la dialéctica. Considérese, por ejemplo, a dos trabajadores que se ponen de acuerdo para intercambiar sus productos. Cada uno de ellos se convierte voluntariamente en un medio para el otro, en y a través de su producto. Y podemos

31. Ibid., p. 167.
32. Ibid., p. 168.
33. Ibid., p. 165.

decir que cada uno reconoce la *praxis* y el proyecto del otro. Pero la unidad no pasa de ahí. En un mundo de escasez es obvio que cada hombre representa una amenaza o un peligro para el otro. Y esta situación lleva al conflicto más que a la auténtica unidad, aun cuando un hombre consiga obligar a otro a servirle de instrumento para el logro de su propio fin. A juicio de Sartre, "la unidad viene de fuera",[34] tema éste ya familiar desde *El ser y la nada.* En algunos casos la unificación es cosa que afecta sólo a la conciencia de un tercer partícipe. Uno de los ejemplos aducidos por Sartre es el de un burgués que, estando de vacaciones, mira por una ventana y ve a dos obreros trabajando, uno en un camino y el otro en un jardín. El espectador los niega al diferenciarse él, como burgués ocioso, de los dos trabajadores; pero, al hacerlo así, los une en los términos de su *praxis*, de su trabajar. Esta unificación tiene, desde luego, un fundamento en lo factual, puesto que los dos hombres están realmente trabajando; pero la unificación misma se produce en la mente del que los contempla, no en las mentes de los obreros, los cuales *ex hypothesi* se ignoran el uno al otro. Sin embargo, en otros casos la unificación (o totalización) se efectúa en una pluralidad de conciencias por la mediación de un tercer interviniente. Por ejemplo, ante un empresario explotador puede producirse en las mentes de los obreros una conciencia-del-nosotros, la de los explotados.

Según se ha hecho notar, el tratamiento explícito de temas como el de la explotación no pertenece, de suyo, a la consideración de la primera fase de la dialéctica. Porque la *praxis* individual en cuanto tal no entraña ni la explotación ni la formación de un grupo. Pero, a la vez, en la *praxis* individual va prefigurada la posibilidad de esos desarrollos. Y esto es lo que Sartre quiere indicar. Él sostiene que las condiciones de posibilidad de la dialéctica de la historia, interpretada por supuesto siguiendo las líneas marxianas, están presentes desde el comienzo en la *praxis* individual, de suerte que la acción humana es el fundamento de toda la dialéctica. Para decirlo de otro modo, Sartre procura mantener la posición del para-sí en *El ser y la nada* como dador de sentido. Por ejemplo, arguye que en la Naturaleza en sí no hay escasez. La escasez está presente en la Naturaleza sólo a través de la mediación del hombre, o sea, en relación a las necesidades humanas. Tan pronto como se presenta en el entorno material, haciendo que la Naturaleza aparezca como una amenaza para la vida del hombre, la escasez rebota, por decirlo así, contra el hombre mismo, haciendo que a cada uno le parezca su semejante un peligro amenazador. Esta situación posibilita, a su vez, no sólo el conflicto, la violencia [35] y la explotación, sino también el que se formen genuinas agrupaciones. De modo que, acogiendo Sartre la concepción marxiana de que el hombre está en una relación dialéctica con su entorno antes ya de que surja el conflicto y de que se desarrolle el antagonismo de clases —por

34. Ibid., p. 197.
35. Para Sartre la violencia es escasez interiorizada.

lo menos entendido el "antes ya" en un sentido lógico—, puede también afirmar que las condiciones de posibilidad de toda la dialéctica de la historia están precontenidas en la libre acción del hombe, y que, por lo tanto, la historia es hecha por el hombre.

4. Cuando habla de la escasez refiérese Sartre a la escasez de productos, de instrumentos, de trabajadores y de consumidores. Pero a la que se refiere básicamente es a la escasez de los bienes necesarios para el mantenimiento de la vida humana. Así entendida, la escasez fundamenta la posibilidad de la división social entre poseedores y no poseedores, o al menos entre consumidores y subconsumidores, y con ella la diferencia de clases. Tal diferencia puede ser el resultado de una guerra, cuando a un pueblo se le obliga a trabajar para otro. Pero lo que es inevitable es que en un mundo de escasez haya diferencias de clases. En cuanto a cómo se determinan las relaciones y las estructuras sociales, acepta Sartre la doctrina marxiana de que dependen del modo de producción. "El descubrimiento esencial del marxismo es que el trabajo, como realidad histórica y como utilización de determinados instrumentos en un medio social y material ya determinado, es la base real de la organización de las relaciones sociales. Este descubrimiento *es ya indiscutible.* [...] En el medio de la escasez, todas las estructuras de una sociedad determinada se basan en su modo de producción."[36] Al mismo tiempo Sartre atisba, tras la división y la lucha sociales, la negación del hombre por el hombre, "la negación del hombre por la materia considerada como la organización de su ser fuera de sí en la Naturaleza".[37]

El punto de vista del que es expresión esta muestra típica de la jerga sartriana puede ponerse en claro del siguiente modo: Para superar la escasez, el hombre actúa sobre su entorno material e inventa utensilios con que transformarlo. Pero entonces la materia elaborada por el hombre (*matière oeuvrée*) se vuelve contra el hombre, haciéndose "contra-hombre". Así los campesinos chinos ganaron "en contra de la Naturaleza"[38] terrenos cultivables a base de seguir una política de desforestación. El resultado fue una serie de inundaciones frente a las cuales no hubo ya protección posible. La Naturaleza mostró una "contra-finalidad" y afectó a la *praxis* humana y a las relaciones sociales. Asimismo, la invención de las máquinas y el desarrollo industrial tenían por fin la superación de la escasez, pero de hecho produjeron una ulterior negación del hombre, al convertir a los seres humanos en esclavos de las máquinas. El hombre cae así bajo el dominio de lo "práctico-inerte" que él mismo ha creado. El hombre hace la máquina; pero la máquina reacciona luego contra el hombre, reduciéndole al nivel de lo práctico-inerte, de lo que puede ser manejado. Cierto que el hombre sigue siendo el *para-sí,* y, por lo tanto, libre. A la vez, con todo, se somete a la dominación de la materia elaborada (*matière oeuvrée*), que es obra suya y que repre-

36. Ibid., pp. 224-225, notas.
37. Ibid., p. 223.
38. Ibid., p. 232.

senta al hombre como fuera de sí mismo, como objetivado en la materia. De modo que el hombre queda alienado o extrañado de sí.

Insiste mucho Sartre en el poder que tiene la materia elaborada de afectar a las relaciones sociales. "Es el objeto y sólo el objeto el que *combina* los esfuerzos humanos en su inhumana unidad." [39] Por ejemplo, lo que diferencia a los obreros en cualificados y no cualificados son las exigencias de la máquina. Y es también lo práctico-inerte lo que determina la estratificación de las clases, siendo una clase para Sartre una colectividad o colección. En ésta los seres humanos están unidos por algo exterior a ellos, a la manera como lo está un número de individuos que esperan un autobús que llegará ya repleto de gente. Puestos en fila, constituyen una "serie" no porque estén así, sino en el sentido de que cada individuo está interesado exclusivamente por obtener una plaza en el autobús; o sea, que es en la serie una unidad para la que los demás miembros de la serie son rivales o enemigos en potencia. De forma parecida, en una fábrica cada obrero se interesa por ganar su sueldo, y lo que junta a unos obreros con otros en esta particular colección es la máquina o la cadena de montaje. Una vez más es la materia elaborada o lo práctico-inerte lo que está en la base de la división de clases. Para decirlo con un término hegeliano: Sartre se refiere a la clase "en sí", no a la clase "para sí". Y acepta la tesis marxista de que el modo de producción determina la naturaleza de la división de clases.

Este sometimiento del hombre a la materia representa lo que llama Sartre la anti-dialéctica.[40] Y pone tanto énfasis en ello que no han faltado quienes tachen su actitud de casi maniquea, como si identificara la materia con el mal o con la fuente del mal. Sea lo que fuere de esto, deberá tenerse en cuenta que para Sartre la materia elaborada es el hombre exteriorizado y que la sujeción del hombre a lo práctico-inerte es en cierto modo sujeción a sí mismo, aunque con autoextrañamiento o autoalienación. Aun esclavizándose a sus creaciones, el hombre permanece libre. Y así como la dialéctica constituyente entraña la posibilidad de una anti-dialéctica, así ésta entraña también la posibilidad de la dialéctica constituida. Con lo que la clase en sí puede llegar a ser la clase para sí, y la serie se puede transformar en el grupo.

5. Esta transición no es, para Sartre, algo inevitable o automático, sino que depende de la libertad humana, de que los individuos nieguen la dominación de lo práctico-inerte y trasciendan la situación social creada por tal dominio yendo hacia una nueva forma social, con miras a constituirla o hacerla "sobre la base de la anti-dialéctica".[41] La unificación de los trabajadores como un auténtico grupo, que actúe concertadamente para lograr un fin común, debe venir de

39. Ibid., p. 350.

40. La esfera o fase de la antidialéctica es asociada por Sartre con la razón analítica, el modo de pensar característico de la burguesía. Éste es uno de los motivos por los que Sartre a los intelectuales burgueses que descubrieron la razón dialéctica les llama "traidores" a su clase. Claro que la palabra "traidores" la emplea sólo con intención descriptiva y no en sentido condenatorio.

41. *CRD.*, p. 376.

dentro. La transformación de la serie en un grupo o de la clase en sí en la clase en sí y para sí se consigue mediante una síntesis, un matrimonio, digamos, de la libertad originaria que se expresa en la *praxis* individual, en la dialéctica constituyente, con la totalización externamente producida en una serie que pertenece a la fase de la anti-dialéctica.

La constitución originaria del grupo representa un brote de libertad. Pero Sartre no se hace ilusiones sobre la estabilidad del grupo. Una vez logrado su fin inmediato, por ejemplo la toma de la Bastilla, tiende a la fragmentación o a dejarse relegar. El peligro de atomizarse se conjura, si acaso, mediante "el juramento" (*le serment*), término que se ha de entender no en el sentido de un juramento formal o de un contrato social, sino más bien en el de voluntad de mantenerse agrupados. Esta voluntad, empero, ha de ir inevitablemente acompañada del ejercicio de la coerción contra aquellos miembros del grupo que con sus acciones tiendan a desintegrarlo. En otras palabras, la conservación de un grupo requiere el desarrollo de la autoridad y del institucionalismo. Y entonces al dirigente o a los dirigentes del grupo quizá les venga la tentación de hacer pasar su voluntad por la voluntad "real" de todos, considerados como constituyendo una totalidad orgánica. Pero Sartre rehúsa el admitir que el grupo sea o pueda ser una entidad orgánica que esté por encima de sus miembros interrelacionados o sea capaz de imponerse a ellos. Verdad es que el líder puede arreglárselas para conseguir no sólo que su voluntad se imponga, sino también que sea aceptada por los demás miembros como suya. Mas entonces el miembro individual queda reducido al estado de entidad cuasi-inorgánica, en tanto que "el grupo es una máquina que el soberano hace funcionar *perinde ac cadaver*".[42] El grupo puede llegar a parecer, así, una entidad inorgánica, una máquina; pero, quitada la coerción, sus miembros tienden a disgregarse, poniendo de manifiesto que mientras que ellos son entidades orgánicas individuales, el grupo no lo es.

El Estado es, para Sartre, el grupo de organizadores y administradores al que los demás grupos que componen una determinada sociedad han concedido autoridad, probablemente más por impotencia que porque quisieran positivamente concedérsela. Cierto que el Estado organizado es necesario para que todos los grupos estén protegidos; pero el Estado no es una entidad orgánica de naturaleza poco menos que sagrada.[43] Y su legitimidad consiste en su capacidad de combinar y manejar los demás grupos y colectividades. "La idea de una difusa soberanía popular que tome cuerpo en el soberano es una mistificación. No hay ninguna soberanía difusa. La legitimidad del soberano es simplemente un hecho empírico, la habilidad para gobernar. 'Yo obedezco porque *no puedo* proceder de otro modo'." [44]

42. Ibid., p. 601. *Perinde ac cadaver*, como un cadáver (es decir, tan dócilmente como un cadáver: sin ofrecer ni la más mínima resistencia).
43. Ibid., p. 609.
44. Ibid., p. 609.

Rechaza, pues, Sartre cualquier deificación del Estado. Y, como era de esperar, acepta la tesis marxista de que, en la lucha de clases, el Estado actúa como "el órgano de la(s) clase(s) explotadora(s)".[45] Al mismo tiempo reconoce que, aunque el Estado actúe como el órgano de una clase dominante, no por eso deja de atribuirse la representación del interés nacional y la capacidad de tener una visión "totalizante" del bien común y de imponer su política mediadora incluso a la clase dominante. Ahora bien, esto equivale a decir que el grupo que constituye el Estado trata de mantenerse a toda costa como el soberano legítimamente aceptado "sirviendo a los intereses de la clase de la que procede, y, *si fuese preciso, contra sus propios intereses*".[46] O sea, lisa y llanamente, que un gobierno que se componga de individuos de una determinada clase puede tener una visión más amplia que la que *prima facie* sugerirían los intereses o ventajas de esa clase. Supuesto éste que, en términos marxistas, se ha de interpretar como una forma sutil de mantener la posición de la clase dominante, que de lo contrario se vería amenazada.

Para ser justos con Sartre, hay que reconocer que está dispuesto a hacer extensiva al Estado comunista su visión un tanto cínica del Estado. En su opinión, lo que le interesa al grupo que domina en el Estado es reducir a los demás grupos a colecciones o series y, simultáneamente, condicionar a los miembros de esas series de tal modo que tengan la ilusión de que forman parte de una auténtica totalidad. No otra cosa trató de lograr el gobierno nazi. Y lo mismo se aprecia también en la llamada dictadura del proletariado. Decir que el proletariado ejerce una dictadura es, para Sartre, "mistificación". La realidad es que el grupo dominante procura ante todo que no se formen otros grupos auténticos y combina la coerción con los procedimientos conducentes a que se mantenga la ilusión de que su interés coincide con el de la totalidad.

6. La atmósfera de *El ser y la nada* es evidentemente distinta de la de la *Crítica de la razón dialéctica.* En la primera obra es el individuo totalmente libre el que está en el centro del cuadro, el individuo quien escoge sus propios valores y constantemente se trasciende hacia sus futuras posibilidades a la luz de su libremente elegido ideal operativo básico, hasta que al morir recae en la facticidad de *l'en-soi*, de lo en-sí. A pesar de sus ejemplos tópicos, la obra puede ser tenida por un análisis abstracto de los dos conceptos fundamentales del para-sí y el en-sí y su aplicación al hombre en todo momento. La segunda obra, la *Crítica,* trae al primer plano el movimiento general de la historia e insiste mucho más en el grupo y en la acción concertada que el grupo efectúa en cuanto que trasciende una determinada situación social con miras a realizar una sociedad nueva. Además, aunque en la primera obra reconoce ciertamente Sartre que cada ser humano existe y actúa en una situación histórica dada, y que el ejercicio de la liber-

45. Ibid., p. 610.
46. Ibid., p. 610.

tad humana es influido por muchos factores ambientales, fisiológicos y psicológicos, lo que principalmente trata de probar es que las limitaciones de la libertad humana lo son sólo porque el individuo les confiere este significado. En la *Crítica* reaparece, sin duda, este enfoque; pero se recalca mucho más la presión coercitiva de las condiciones antecedentes sobre la actividad humana. "Por encima de todo, que nadie vaya a interpretarnos como si quisiéramos decir que el hombre es libre en todas las situaciones, según lo pretendían los estoicos. Lo que queremos decir es exactamente lo contrario, a saber, que todos los hombres son esclavos en la medida en que su experiencia vital se desenvuelve en el campo de lo práctico-inerte y en tanto en cuanto este campo está originariamente condicionado por la escasez." [47]

Sin embargo, el llamar la atención sobre las diferencias entre *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica* no es negar que haya entre ambas obras una continuidad perceptible. En la primera se puede decir que hay una relación dialéctica entre el para-sí y lo en-sí, entre la conciencia y el ser. Negando el ser surge la conciencia, la cual presupone por tanto el ser-en-sí y depende de éste. Y, a la vez, el ser-en-sí necesita que haya conciencia para tener significado y para revelarse como mundo. En la *Crítica* esta relación dialéctica adopta la forma de la que se da entre el hombre y su entorno material. El hombre presupone un entorno material y actúa sobre él; pero el entorno se manifiesta como Naturaleza sólo a través de la mediación del hombre. En *El ser y la nada* hay también una relación dialéctica entre las distintas conciencias, ya que se dice que el para-sí niega al Otro y sin embargo lo necesita. La "mirada" del Otro amenaza al yo y, a la vez, se le manifiesta. En la *Crítica* la amenaza representada por el Otro es descrita en los términos del concepto de escasez más bien que en los del de la mirada; pero se sigue dando la fundamental relación dialéctica. Por lo demás, pese al relieve que otorga Sartre a la idea de grupo, deja bastante en claro con sus explicaciones de la génesis, naturaleza y disgregación de éste que el factor básico sigue siendo, a su juicio, el libre agente individual. Y aunque en la *Crítica* se insiste mucho más en la influencia constrictiva de las condiciones antecedentes, la dominación del hombre por la materia es representada como sujeción del hombre a sí mismo en cuanto exteriorizado, como un autoextrañamiento que puede ser libremente trascendido.

Puesto que Sartre no ha abandonado simplemente el existencialismo para pasarse al marxismo, sino que ha tratado de combinar los dos reinterpretando el marxismo a la luz de una antropología existencialista, es de esperar que se hallen en su pensamiento elementos de continuidad y de discontinuidad entre ambas filosofías. Pero de ello no se sigue necesariamente que su marxismo existencializado carezca en absoluto de ambigüedades. Como hemos visto, intenta combinar dos tesis: por un lado, la de que es el hombre mismo el que hace la historia,

47. Ibid., p. 369.

y la hace en un sentido que excluye el que pueda afirmarse que quede asegurada en el futuro una determinada situación social, como si fuese, digamos, el resultado inevitable del funcionamiento de una ley dialéctica que rigiera el proceso histórico; por otro lado, la tesis de que el patrón dialéctico no le es simplemente impuesto a la historia por la mente humana, sino que la historia posee una estructura dialéctica tal que tiene pleno sentido decir que el hombre está sometido a la dialéctica o que la sufre. Sartre desea mantener el concepto del hombre como agente libre y al mismo tiempo quiere dar cabida a la idea de que el hombre es esclavo de lo práctico-inerte. Desea afirmar por una parte que es el hombre quien hace libremente el movimiento dialéctico de la historia, y, por otra parte, propone que se vea la historia como un proceso inteligible no determinado de antemano. Si por lo de "inteligible" quisiera decir simplemente Sartre que los historiadores pueden escribir explicaciones inteligibles de los sucesos y movimientos históricos, no habría más dificultad que la de los interrogantes que al filósofo se le ocurriesen acerca, por ejemplo, de lo que tengan que ver la reconstrucción hecha por un historiador en la actualidad y un pasado que ya no existe. Pero cuando Sartre asegura que la historia es inteligible, evidentemente no quiere decir sólo que la historiografía es posible. Su tesis es que la historia, como un todo, aunque inacabado, como un proceso de "totalización", entraña un movimiento inteligible. Y cuanto más recalca esta tesis, más se aproxima Sartre a un enfoque teleológico de la historia que lleva inevitablemente a la conclusión que él desea evitar, a saber, la de que la historia es gobernada por una ley dialéctica cuyo instrumento es el hombre.

Sartre tal vez replique, por ejemplo, que el afirmar que es el hombre el que hace la historia, y, por lo mismo, su trama dialéctica, no es incompatible con sostener que el hombre no impone sin más esa trama, ese patrón, sino que lo halla o lo reconoce. Pues el hombre halla aquello que él ha realizado. Si encuentra en la historia su propia autoalienación y su esclavizarse a lo práctico-inerte, es que reconoce en la reflexión lo que él mismo ha efectuado. Mas de aquí no se sigue que el hombre cause deliberadamente su esclavizamiento. Lo que realmente pasa es que la actividad del hombre está condicionada ya desde el inicio por una determinada situación antecedente. El hombre actúa libremente, pero no en un vacío. Su acción tiene unos resultados que constituyen condicionamientos previos a las acciones de los demás. Y así sucesivamente. Dada la situación básica del hombre, el curso de su historia es el que podía esperarse que fuese. Mas no por ello deja de ser la relación de la actividad de agentes libres. A la historia no se la debe representar como una entidad que esté por encima de la acción humana y que la determine. Es la acción humana, en cuanto sujeta a la presión forzosa de las condiciones antecedentes. Y esta presión puede llegar a ser avasallante, aunque no destruya la libertad básica del hombre ni su capacidad de trascender su esclavizamiento.

Sin embargo, por mucho que haga Sartre por conciliar posiciones que a

primera vista parecen incompatibles, es difícil quedar satisfecho con su solución. Según hemos hecho notar, Sartre busca en el hombre mismo las condiciones de posibilidad de la dialéctica de la historia. Esto le permite sostener que es el hombre mismo el que hace la historia y su textura dialéctica, y que no hay ninguna ley dialéctica impersonal que funcione independientemente del hombre y se valga de él como de un instrumento. Ahora bien, dado que el hombre actúa en una situación, pudiéramos sentirnos inclinados a concluir que el movimiento de la historia no es más que el despliegue o el desarrollo de la originaria o básica relación dialéctica entre el hombre y su entorno. En otras palabras, ese fundar Sartre la dialéctica en el hombre mismo adolece de ambigüedad. Podría querer decir que el hombre se halla habiendo elegido el actuar de un modo cuando pudo haber actuado de otro modo. O podría implicar también que el movimiento dialéctico de la historia es el desarrollo de una situación básica, desarrollo que en principio es predecible. En este segundo caso, parecería razonable hablar de la operación de una ley, aun cuando se tratara de una ley de la naturaleza del hombre como existiendo en un determinado entorno. No habiendo sido publicado todavía el segundo volumen de la *Crítica*, difícilmente podemos saber cómo se propone desarrollar Sartre su concepción de la historia humana como poseedora de "*una* verdad y *una* inteligibilidad" [48] sin que esto implique que el proceso histórico sea necesario. Pero no nos sorprendería que la empresa se le hiciese un tanto ardua y que se viese forzado a declarar que la razón analítica es incapaz de captar el movimiento del pensamiento dialéctico.

Las observaciones que preceden son sólo algunas de las dificultades que le saldrán al paso al filósofo que trate de fusionar el existencialismo sartriano con el marxismo. Pero podemos seguir adelante y preguntar por qué Sartre o cualquier otro ha de proponerse tal cosa. No basta con responder que porque el marxismo se ha fosilizado y necesita una inyección de humanismo. Quizá sea así. Pero ¿por qué escoger en particular el marxismo para rejuvenecerlo? Ya vimos que la respuesta de Sartre es que el marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo. Pero ¿por qué lo cree él así? Desde luego Sartre supone que la historia puede ser dividida en épocas, y que en cada época hay una sola filosofía viva. Y aun concediéndole el primero de estos supuestos, o por lo menos pasándolo por alto, salta a la vista que el segundo es de lo más discutible. Hay, en efecto, hoy día otras filosofías vivas además del marxismo. ¿Qué es lo que da al marxismo más vida que a las otras? No se diga que el hecho de que el marxismo tiene implicaciones prácticas, mientras que el llamado análisis lingüístico, por ejemplo, no está orientado a la práctica. Pues Sartre nos hace saber que "toda filosofía es práctica, incluso la que a primera vista parece ser la más contemplativa".[49]

48. Ibid., p. 635.
49. Ibid., p. 16.

La respuesta es, con todo, bastante sencilla. Sartre da por supuesto que en cada época hay una clase ascendente. Y la filosofía viva de una época es, para él, la filosofía que expresa en forma explícita las necesidades, los intereses, las aspiraciones y el programa de esa clase. No es menester que sea elaborada por miembros de la clase en cuestión. Marx y Engels pertenecían a la burguesía. Pero desarrollaron la filosofía que convirtió al proletariado de clase en-sí en clase en-y-para-sí y lo transformó, o a una parte de él, de series o colecciones en un grupo. El marxismo da expresión explícita a la conciencia de la clase ascendente y la capacita para trascender la situación social existente hacia un futuro que ha de ser realizado por la acción revolucionaria concertada. Es, pues, la única filosofía genuinamente revolucionaria de nuestro tiempo y, por tanto, la única filosofía viva.

Verdad es que Sartre habla a veces de la filosofía de un modo que, de buenas a primeras, parece diferente. Por ejemplo cuando nos dice que la filosofía "debe presentarse como la totalización del saber contemporáneo". Que "el filósofo logra la unificación de todas las ramas del conocimiento".[50] Tomado en sí, este enunciado de la función de la filosofía suena a reintroducción del concepto de síntesis de las ciencias característico del positivismo clásico. Pero Sartre sigue diciendo que el filósofo unifica el saber contemporáneo mediante esquemas o directrices que expresan "las actitudes y las técnicas de la clase ascendente en relación a su época y al mundo".[51] Así la filosofía viva es aún la filosofía de la clase ascendente, por más que se hable de la unificación de las ciencias.

Tal vez pueda decirse con verdad que toda afirmación sobre la naturaleza de la filosofía expresa una toma de posición filosófica, salvo quizás en el caso en que la afirmación verse simplemente sobre el uso lingüístico. Sea lo que fuere de ello, parece bastante claro que el concepto sartriano de "filosofía viva" expresa una previa aceptación del marxismo. Así como es una previa aceptación del punto de vista marxista lo que le guía en su selección de ejemplos históricos y hasta en su definición o descripción del hombre como "un organismo práctico que vive con otros muchos organismos en un campo de escasez".[52] El hombre es, sin duda, lo que Sartre dice que es, aunque esto no sea todo lo que el hombre es. Pero la selección de ciertos aspectos del hombre y de su situación para recalcarlos depende claramente de un convencimiento previo de que el marxismo es la única filosofía viva de nuestra época. A la larga apenas puede evitarse el llegar a la conclusión de que básicamente es el personal compromiso sociopolítico de Sartre el responsable de que elija el marxismo como la filosofía cuyo rejuvenecimiento se propone conseguir.

Si la filosofía viva de una época representa la autoconciencia y las aspiraciones de la clase ascendente, la conclusión obvia que hay que sacar es que tal fi-

50. Ibid., p. 15.
51. Ibid., p. 15.
52. Ibid., p. 688.

losofía sólo es verdadera en un sentido relativo. Pues ha habido otras épocas, con otras clases ascendentes y otras filosofías vivas. Sartre, empero, no quiere vincular el marxismo de una manera exclusiva a la clase ascendente. En la *Crítica* insiste en que el marxismo es la filosofía del hombre alienado, no sólo del obrero alienado. Y, según hemos visto, trata de fundamentar el marxismo en una antropología o doctrina del hombre que muestra que la posibilidad del esclavizamiento del hombre es, cuando menos, lógicamente anterior a la emergencia de la lucha de clases, puesto que se remonta hasta la situación básica del hombre en cuanto tal. Considerado en este aspecto, diríase que al marxismo se le presenta, no ya tan sólo como la filosofía de una determinada clase, sino más bien como la verdadera filosofía del hombre y de su historia. En cierta medida quizá sea posible armonizar los dos puntos de vista. Porque cabe argüir, como el marxista lo haría a no dudarlo, que el triunfo del proletariado traerá consigo, más pronto o más tarde, la liberación del hombre en general. La salvación del hombre se logrará mediante la revolución proletaria. Pero en tal caso el marxismo vendría a ser, no ya sólo la filosofía viva de nuestro tiempo, en el sentido arriba mencionado, sino la única filosofía verdadera, la que habría sido verdadera en cualquier tiempo. Puede que Sartre, en el segundo volumen de su *Crítica*, dedique alguna reflexión a precisar qué reclamaciones de veritatividad quiere hacer en favor de su rejuvenecido marxismo. Por ahora no parece que haya puesto la cosa muy en claro.

Para muchos, no obstante, una crítica como la que acabamos de hacer tiene escaso valor. Quienes son capaces de creerse eso de que el marxismo es la filosofía viva de nuestro tiempo considerarán que tal crítica no es más que un aburrido rollo del tipo de todos los que pueden esperarse de un oscurantista filósofo burgués. En cambio, quienes creen que si el marxismo tiene hoy vida y poder es sólo porque se ha convertido en la ideología oficial de un poderoso partido autoritario que se autoperpetúa impositivamente, y que, abandonado a sí mismo, el marxismo seguiría el camino que han seguido otros notables sistemas, quienes esto creen acaso se impacienten por otra razón. Quizá piensen que Sartre ha dedicado sus muy considerables talentos a echar vino nuevo en odres viejos, y que hay ocupaciones que merecen más la pena que la de andar señalando inconsistencias o ambigüedades en su intento de rejuvenecer una filosofía que pertenece al siglo XIX más que a la segunda mitad del XX. Puede que así sea. Pero el marxismo tiene todavía mucho reclamo. Su influjo es evidente aún hoy. Claro que esto es compatible con que sea un mito, poderoso solamente cuando es creído. Cabe argüir que a Sartre le ha fascinado este mito porque lo ha visto como la expresión y el instrumento de una causa a la que él mismo se ha entregado. Pero también es un mito que puede ser mal utilizado y puede convertirse en instrumento de un grupo opresor cuyo único empeño sea conservar a toda costa su poder. De ahí el intento de rejuvenecer el mito e infundirle nueva vida como llamada revolucionaria a la creación de una sociedad nueva.

Capítulo XVIII

LA FENOMENOLOGÍA DE MERLEAU-PONTY

A. Camus: el absurdo y la filosofía de la rebeldía. — Merleau-Ponty: el cuerpo-sujeto y su mundo. — Merleau-Ponty y el marxismo. — Lévi-Strauss y el hombre.

1. Cuando un filósofo se pone a discutir temas como la libertad humana, la autenticidad, el autocomprometerse y las relaciones personales, es inevitable que los trate de un modo abstracto y los exprese valiéndose de conceptos generales o universales. Karl Jaspers, por ejemplo, distinguió con agudeza entre la objetivación científica del hombre y la empresa filosófica de hacer luz en las profundidades en que íntimamente nos percatamos de nuestra libertad con miras a que se le aclaren al hombre sus posibilidades básicas de autotrascendencia.[1] Pero hasta Jaspers mismo hubo de escribir *acerca del* hombre, empleando conceptos universales, por más que insistiera en que para ello se necesitan unas categorías especiales. Es, pues, comprensible que ciertos escritores, como Sartre y Marcel, además de sus obras más profesionalmente filosóficas hayan publicado piezas teatrales y, en el caso de Sartre, también novelas, en las que han expuesto los "problemas de la vida" en términos de acciones, peripecias, opciones y relaciones de individuos concretos. Tales obras pueden dar una expresión vívida y dramática a temas que ya han sido tratados de un modo más abstracto, o, como en el caso de Marcel, pueden preceder a la expresión más abstracta y filosófica. Pero en ambos casos los dos tipos de obras tienen entre sí una notoria relación que falta, en cambio, cuando un escritor produce por un lado obras filosóficas y, por otro, populares novelas policíacas con las que aumentar sus ingresos.

Ahora bien, si a propósito de la filosofía francesa se examina el pensa-

1. El punto de vista de Jaspers podría expresarse así: Considerado como objeto de estudio científico, el hombre es algo ya hecho, y los individuos son clasificables de diversos modos por los fisiólogos, los psicólogos, etc. Para los filósofos de la "existencia" (*Existenz*) el hombre es el agente libre que se hace a sí mismo: es siempre "existencia posible". Y cada individuo es único, una única posibilidad de autotrascendencia.

miento de Sartre es por aquellos de sus escritos que profesan ser y son en efecto obras filosóficas, y no a cuenta de producciones teatrales como *Les mouches* (*Las moscas*) o *Huis clos* (*A puerta cerrada*), aunque éstas tengan obvia relación con aquéllas. Y se plantea la cuestión de si está justificado el incluir en el examen a literatos cuya significación o importancia filosófica es ampliamente reconocida pero que no sólo no han publicado obras filosóficas en el sentido académico sino que, además, se han abstenido de toda pretensión de ser filósofos. Es difícil establecer reglas para las que no haya alguna excepción razonable. Si concebimos la filosofía como una ciencia que trata de probar que algunas proposiciones son verdaderas, será poco probable que incluyamos un estudio sobre Dostoievsky en una historia de la filosofía rusa. Y aunque su nombre aparece mencionado con bastante frecuencia, por ejemplo, en la obra de N. O. Lossky,[2] esas menciones son incidentales y no se le cuenta allí entre los filósofos rusos. Pero también se puede adoptar un criterio más amplio respecto a la literatura filosóficamente importante, y a nadie le habría sorprendido mucho que se considerasen ciertos aspectos del pensamiento de Dostoievsky. De hecho, la *Encyclopedia of Philosophy* dirigida por Paul Edwards contiene un artículo dedicado al gran novelista ruso.

A propósito del pensamiento francés contemporáneo, cabe plantear parecidas cuestiones respecto de A. Camus.[3] Pues ciertamente no fue filósofo de profesión, ni pretendió nunca serlo. Sin embargo, en vista de los temas de sus escritos, es común mencionarle cuando se expone el existencialismo francés, aunque él negó que fuese un existencialista. Y la inserción de algunas notas acerca de él parece defendible, bien que no obligatoria.

Albert Camus (1913-1960) nació y se educó en Argelia. Marchó en 1940 a París, donde participó activamente en la Resistencia. En 1942 publicó su novela *L'étranger* (*El extranjero*) [4] y un famoso ensayo intitulado *Le mythe de Sisyphe* (*El mito de Sísifo*).[5] Después de la guerra siguió dedicándose a actividades políticas, y algunos de sus ensayos políticos, que originariamente vieron la luz en el periódico *Combat* y en otras publicaciones, han sido reimpresos en los tres volúmenes de *Actuelles.*[6] La célebre novela *La peste* salió al público en 1947,[7] y en 1951 *L'homme revolté*,[8] ensayo que llevó a Camus a un rompimiento con Sartre. La novela titulada *La chute* (*La caída*) [9] apareció en 1956. Al año siguiente recibía Camus el Premio Nobel de Literatura. Pero en 1960

2. *History of Russian Philosophy* (Nueva York, 1951).
3. Desde luego que hay un buen número de literatos franceses actuales cuyos escritos tienen significación filosófica, pero en una historia de la filosofía no se puede tratar de todos ellos. Georges Bataille, autor de *L'experience intérieure* (*La experiencia interior*, 1943), *Sur Nietzsche* (*Sobre Nietzsche*, 1945) y otras obras, es uno de los más destacados.
4. Trad. inglesa, por S. Gilbert, como *The Outsider* (Londres, 1946) y *The Stranger* (Nueva York, 1946).
5. Trad. inglesa, por J. O'Brien, como *The Myth of Sisyphus and Other Essays* (Nueva York y Londres, 1955).
6. París, 1950-1958. Una selección de estos artículos ha sido publicada en versión inglesa por J. O'Brien con el título *Resistance, Rebellion and Death* (Nueva York y Londres, 1961).
7. Trad. inglesa, por S. Gilbert, como *The Plague* (Londres y Nueva York, 1948).
8. Trad. inglesa, por cf. Bower, como *The Rebel.* (Londres, 1953; versión revisada, Nueva York, 1956).
9. Trad. inglesa, por J. O'Brien, como *The Fall* (Londres y Nueva York, 1957).

pereció en un accidente de carretera. Sus *Carnets* [10] y varias de sus piezas teatrales [11] han sido traducidos a diversas lenguas.

Es muy conocida la afirmación de Camus de que "no hay más que un problema verdaderamente importante: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida es responder a la cuestión fundamental de la filosofía".[12] Ante esta declaración, quizá parezca propia de un excéntrico su opinión de la filosofía. Pero lo que Camus da por supuesto es que el hombre anda buscándoles al mundo, a la vida humana y a la historia un sentido en el que fundamentar sus ideales y valores. El hombre necesita asegurarse de si la realidad es un proceso teleológico inteligible que comprende un orden moral objetivo. Es decir, el hombre desea seguridad metafísica de que su vida forma parte de un proceso inteligible dirigido hacia una meta ideal, y de que al esforzarse por lograr sus ideales personales cuenta con el respaldo o con el apoyo del universo o de la realidad en todo su conjunto. Los grandes dirigentes religiosos y los creadores de sistemas metafísicos y de concepciones del mundo han procurado satisfacer esta necesidad. Pero sus interpretaciones del mundo no resisten la crítica: el mundo acaba revelándosele al hombre clarividente como falto en absoluto de finalidad o de sentido. El mundo no es racional. De ahí el sentimiento del absurdo (*le sentiment de l'absurd*). Hablando con rigor, el mundo no es en sí absurdo: simplemente es. "El absurdo surge de esta confrontación entre la llamada de auxilio del hombre y el irracional silencio del mundo. [...] Lo irracional, la nostalgia humana y el absurdo que resulta de su confrontación, he aquí los tres personajes del drama [...]." [13] El sentimiento del absurdo puede originarse de diversos modos: por ejemplo, al percibir la indiferencia de la naturaleza respecto a los valores e ideales del hombre, al reconocer que el final es la muerte, o al percatarse de pronto de lo indeciblemente tediosa que es la rutina del vivir. Hay quienes, reflexionando, llegan a darse cuenta del absurdo, pero entonces adoptan una actitud de escapismo. Así Karl Jaspers salta de la zozobrante "tabla de náufrago" de la ansiedad humana al Trascendente, y Leo Chestov da un salto parecido hacia un Dios que está más allá de la razón. En cambio, el hombre que, como Nietzsche, es capaz de mirar de frente al absurdo de la humana existencia ve desaparecer el sentido del mundo. De ahí el problema del suicidio. Pues "ver disipado el sentido de esta vida, ver que nuestra razón de existir desaparece, es insoportable. No se puede vivir si la vida no tiene sentido".[14]

Sin embargo, Camus no recomienda el suicidio. En su opinión, suicidarse significa someterse al absurdo, capitular. El orgullo y la grandeza del ser hu-

10. Trad. inglesa, por P. Thody, *Notebooks 1935-1942* (Nueva York y Londres, 1963) y por J. O'Brien, *Notebooks 1942-1951* (Nueva York, 1965).
11. Trad. inglesa, por S. Gilbert, como *Caligula and Three Other Plays* (Londres y Nueva York, 1958).
12. *Le mythe de Sisyphe* (nueva ed. francesa, París, 1942), p. 15.
13. Ibid., p. 45. Distingue Camus entre el sentimiento del absurdo y la idea o la convicción (la conciencia clara) del absurdo.
14. De la pieza de teatro *Caligula*.

mano no se muestran sometiéndose, ni tampoco mediante ese escapismo en el que incurren los filósofos existenciales (*les philosophes existentiels*, como Jaspers), sino viviendo en la conciencia del absurdo y, no obstante, rebelándose contra él a base de comprometerse consigo mismo a vivir con la mayor plenitud o intensidad posible. Porque no hay patrones absolutos conforme a los cuales podamos dictaminar cómo ha de vivir cada hombre. Todo está permitido, según dice Ivan Karamazoff. Aunque de ello no se sigue que el absurdo "recomiende el crimen. Esto sería pueril. [...] Si todas las experiencias son indiferentes, la del deber es tan legítima como cualquiera otra. Se puede ser virtuoso por capricho".[15] El hombre del absurdo (*l'homme absurd*) puede adoptar varias formas. Una es la de Don Juan, que goza al máximo, mientras es capaz de gozarlas, cierto tipo de experiencias, aunque sabiendo que ninguna de ellas tiene significación última. Otra es la del que, reconociendo el sinsentido de la historia y la absoluta futilidad de la acción humana, se dedica empero, en su situación histórica, a una causa social o política. Otra forma es la del artista creador, que sabe de sobra que tanto él como sus creaciones están condenadas a la extinción y que, no obstante, consagra su vida a la producción artística. Y en *La peste* plantea Camus la cuestión de si es posible ser un santo ateo. El hombre del absurdo vive sin Dios. Pero de ello no se sigue, ni mucho menos, que no pueda dedicarse, autosacrificándose, al bienestar de sus semejantes. Y si lo hace así, sin ninguna esperanza de recompensa y consciente de que, a fin de cuentas, da lo mismo cómo actúe, demuestra la grandeza del hombre precisamente en este combinar el reconocimiento de lo fútil de sus acciones con el vivir sacrificándose y amando. Es posible ser un santo sin ilusión, sin autoengañarse.

En lo de que el mundo y la historia humana carecen de sentido (esto es, de una meta y una finalidad dadas con independencia del hombre) Camus está sustancialmente de acuerdo con Sartre, aunque éste no insista tanto como aquél en el tema del "absurdo". Pero Sartre no es la fuente de la suposición de Camus. Desde luego que, tratándose de un escritor tan original como Camus, no es concebible que se limitara a tomar en préstamo sus ideas de un predecesor. Pero es evidente que Nietzsche le influyó mucho. Camus estaba convencido de que Nietzsche había previsto certeramente el advenimiento y el auge del nihilismo; y, como el filósofo alemán, también él consideraba que el hombre es el único ser capaz de superar el nihilismo. Mas no por eso cabe calificar con propiedad a Camus de nietzscheano, pues a él le preocupó incesante y progresivamente la injusticia y la opresión en la sociedad humana de un modo que no le importó a Nietzsche. En efecto, aunque Camus no dejó nunca de creer "que este mundo carece de sentido último",[16] insistió cada vez más en la revuelta contra la injusticia, la opresión y la crueldad antes que en la rebeldía contra la condición humana en cuanto tal. Y llegó a convencerse de que el sentimiento del absurdo, to-

15. *Le mythe de Sisyphe*, p. 94.
16. *Resistance, Rebellion and Death*, p. 21.

mado de por sí, puede ser utilizado para justificar cualquier cosa, incluso el asesinato. "Si no se cree en nada, si nada tiene sentido, si no podemos afirmar ningún valor, cualquier cosa puede permitirse y nada es importante. [...] Se es libre para encender hornos crematorios o para dedicar la vida a cuidar leprosos." [17] De hecho, la revuelta presupone la afirmación de unos valores. Claro que son creación del hombre. Pero esto no quita que, si me rebelo contra la opresión o la injusticia, afirmo los valores de la libertad y la justicia. En otras palabras, con Camus el absurdo cósmico tiende, por así decirlo, a retirarse hacia el fondo, y pasa al primer plano un idealismo moral que no propugna la formación de una élite, de una aristocracia de hombres superiores a expensas del rebaño, sino que insiste en que ha de haber para todos libertad y justicia, una libertad y una justicia auténticas y no esclavitud u opresión que se enmascaren con tan prestigiosos nombres.

Camus no fue un admirador de la sociedad burguesa. Pero llegó a comprender muy bien que la rebeldía contra el orden establecido puede degenerar en imposición de esclavitud. "El terrible evento del siglo XX fue el abandono de los valores de la libertad por el movimiento revolucionario, la gradual retirada del socialismo basado en la libertad ante los ataques de un socialismo cesarista y militarista." [18] El hombre no puede representar el papel de espectador de todo el conjunto de la historia, y ninguna empresa histórica puede ser más que un riesgo o una aventura a la que quepa atribuir algún grado de justificación racional. Por consiguiente no es legítimo aducir ninguna empresa histórica para justificar "el exceso de una posición tiránica y absolutista".[19] Así, no se justifica el matar y oprimir en nombre del movimiento de la historia o de un paraíso terrenal que haya de alcanzarse en un impreciso futuro. Si el nihilismo absoluto puede servir para justificar cualquier cosa, también sirve para ello el racionalismo absoluto, en el que Dios es sustituido por la historia. Tocante a sus consecuencias, "en nada difieren las dos actitudes. Desde el momento en que se las acepta, la tierra se transforma en un desierto".[20] Dejémonos de absolutos y volvamos a la moderación y a las limitaciones. "La libertad absoluta es el derecho del más fuerte a imponer su dominio",[21] con lo cual se prolonga la injusticia. "La justicia absoluta se logra suprimiendo toda contradicción: así pues, destruye la libertad." [22] Es en nombre de los seres humanos vivientes y no en el de la historia ni en el de una edad futura en el que se nos llama a rebelarnos contra la opresión y la injusticia actuales, dondequiera se hallen. "La auténtica generosidad de cara al futuro consiste en dar todo al presente." [23]

17. *The Rebel*, p. 13.
18. *Resistance, Rebellion and Death*, p. 67.
19. *The Rebel*, p. 253.
20. Ibid., p. 253.
21. Ibid., p. 251.
22. Ibid., p. 252.
23. Ibid., p. 268.

Como ya queda indicado, la publicación de *L'homme revolté* fue causa de un rompimiento de relaciones entre Camus y Sartre.[24] Este último se había ido aproximando mucho al comunismo, aunque sin llegar a afiliarse al partido, y estaba dedicándose ya a desarrollar su proyecto de combinación del existencialismo con el marxismo. Camus, aunque rechazando el marbete de "existencialista", estaba convencido de que esos dos extremos eran incompatibles y de que el marxismo, con su secularización del cristianismo y su sustitución de Dios por el movimiento de la historia, llevaba directamente a la muerte de la libertad y a los horrores del stalinismo. En cuanto a la democracia burguesa, que remplazó las eternas verdades divinas con los abstractos principios de la razón, su mal está, según Camus, en que los principios no han sido aplicados. En nombre de la libertad la sociedad burguesa ha condescendido con la explotación y con la injusticia social, y ha sancionado la violencia. ¿Qué es, pues, lo que querría poner Camus en lugar del comunismo, del fascismo, del nazismo y de la democracia burguesa? Aparte unas cuantas observaciones sobre los beneficios que ha reportado al hombre el sindicalismo, no nos da una idea muy clara. Por lo que Sartre no deja de hacer notar que Camus critica, sí, los diversos movimientos, pero sin ofrecer a cambio nada más que abstractas vaguedades. Pero la verdad es que Camus no tiene ninguna intención de proponer un plan detallado. Su filosofía de la revuelta apunta principalmente a los valores morales y al desarrollo de la responsabilidad moral e insiste en que, si bien el rebelde deberá actuar cuando crea tener razón para hacerlo, deberá también actuar admitiendo que pudiera equivocarse. Mientras que el comunista no quiere ni oír hablar de que él pueda equivocarse; de ahí su implacable actitud impositiva. La única esperanza para el futuro es una sociedad abierta, en la que la pasión por la rebeldía y el espíritu de moderación se contrarresten en constante tensión equilibradora.[25]

Mas ello no supone que Camus sea un optimista que confíe de un modo ilimitado en el hombre con sólo que se puedan echar abajo las instituciones injustas. En *La chute* (*La caída*) hace que su personaje central, Clamence, se refiere a "la básica duplicidad del ser humano",[26] como poniendo en el hombre mismo la raíz del mal. Lo que no es, por cierto, incompatible con lo que ha de decir acerca de las instituciones sociales; pues éstas son hechura del hombre. Por lo demás, parece que en su pensamiento se va dando un cambio de tono y que, en vez de pasar del absurdo resultante del enfrentamiento del hombre con el mundo a los males sociales, tiende a pasar de los males de la sociedad al mal en el corazón del hombre. Evidentemente es imposible saber cómo habría evolucionado su pensamiento de no haber venido a interrumpirlo su prematura muerte.

24. Francis Jeanson publicó una recensión crítica de la obra. Camus replicó en forma de carta al editor de la revista, Sartre mismo. Y esta carta suscitó una combativa respuesta de Sartre.

25. Camus insistió mucho en que había que reducir la violencia. Lo cual incluía, para él, la eliminación de la pena de muerte. Véanse sus "Reflexiones en torno a la guillotina", en *Resistance, Rebellion and Death.*

26. *The Collected Fiction of Albert Camus* (Londres, 1960), p. 282.

Camus fue un hombre que se sintió incapaz de aceptar la fe cristiana, pero que no sólo tenía altos ideales morales sino que se preocupaba apasionadamente por la libertad humana, la justicia social, la paz y la eliminación de la violencia. No era anticristiano en el sentido en que suele entenderse este término. A lo que se oponía no era tanto al cristianismo en cuanto tal (tenía amigos cristianos a los que admiraba) como a las actitudes ambiguas y de componendas respecto a los males políticos y sociales, actitudes que le parecían traiciones a la inspiración cristiana originaria. "Cuando el hombre somete a Dios al juicio moral, le mata en su corazón." [27] Plantease, pues, la cuestión de la base de la moralidad. Si negamos a Dios en nombre de la justicia, "¿es comprensible la idea de justicia sin la idea de Dios?" [28] Camus no se interesó por la filosofía profesional lo suficiente como para dedicar tiempo y energías a una prolongada reflexión sobre tales problemas. Pero estaba convencido de que el hombre no puede vivir sin valores. Si prefiere vivir, afirma ya con ello un valor, a saber, que la vida es buena o digna de vivirse, o que debería hacerse que lo fuera. El hombre, en cuanto tal, puede rebelarse contra la explotación, la opresión, la injusticia y la violencia, y por el mismo hecho de rebelarse afirma los valores en cuyo nombre se rebela. Una filosofía de la rebeldía o de la revuelta tiene, por lo tanto, una base moral; y si esta base se niega, ya sea explícitamente ya a título de alguna abstracción como el movimiento de la historia o por una política expeditiva, lo que empezó como rebeldía, como expresión de libertad, degenera en tiranía y en supresión de la libertad. Camus propendía a montar sus tesis sin andamiajes de desarrollos teóricos; pero indudablemente sus afirmaciones eran esclarecedoras, como se le reconoció al otorgársele el Premio Nobel: lanzaban haces de luz sobre la problemática de la conciencia humana en nuestros tiempos. Esta problemática le interesó genuina y profundamente, y al tratarla combinó de singular manera el compromiso con el despego, según lo han advertido sus comentaristas. Es innegable que se comprometió, pero al mismo tiempo supo mantener el despego o la distancia precisa para no seguir la tendencia, tan lamentable como frecuente, a fulminar denuncias y acusaciones contra los males de un determinado sistema político a la vez que se excusan parecidos o aun peores males de otro sistema o de otro país. Dicho con otras palabras: el compromiso de Camus fue básicamente moral más bien que político.

2. Pasando de Albert Camus a Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) dejamos a un ensayista, novelista y dramaturgo social y políticamente comprometido para fijarnos en un filósofo profesional. Y no es que a Merleau-Ponty se le pueda llamar no comprometido. Pues pensaba que es imposible separar la ética de la acción política, y hasta cierto punto apoyó a los marxistas, aunque le agradaba poco el dogmatismo marxista. Pero mientras que en Camus no pode-

27. *The Rebel*, p. 57.
28. Ibid., p. 57.

mos considerar su pensamiento aparte de su compromiso social y político, mucha de la filosofía de Merleau-Ponty puede ser tratada a un nivel puramente teórico.

Tras estudiar en la Escuela Normal de París y obtener su agregación en filosofía, Merleau-Ponty enseñó primero en un liceo y después en la Escuela Normal. Terminada la guerra, durante la cual sirvió como oficial, fue profesor primeramente en la Universidad de Lyon y luego en la Sorbona. En 1952 se le nombró titular de la cátedra de filosofía en el Colegio de Francia. Merleau-Ponty fue uno de los fundadores de *Les temps modernes* y coeditor de la revista junto con Sartre. A veces se le ha calificado de existencialista,[29] pero aunque hay buenos motivos para asociarle con el existencialismo ateo, parece mejor tenerle por fenomenólogo. Esta etiqueta sirve, al menos, para diferenciarle de Sartre. Claro que Sartre ha desarrollado también análisis fenomenológicos. Pero lo cierto es que la etiqueta de "existencialista", junto con el hecho de que Merleau-Ponty estuvo durante algún tiempo asociado con Sartre, viene a dar la impresión de que fuese un compañero más joven o incluso un discípulo de éste, siendo así que, en realidad, se trata de un pensador independiente y original.

La primera obra importante de Merleau-Ponty fue *La structure du comportement*,[30] publicada en París en 1942. A ésta le siguió en 1945 la *Phénoménologie de la perception*.[31] En 1947 dio Merleau-Ponty a las prensas *Humanisme et terreur, essai sur le problème communiste*, escrito en el que examinaba el problema del empleo del terror por los comunistas. Una colección de ensayos intitulada *Sens et non-sens* vio la luz en 1948.[32] La lección inaugural de Merleau-Ponty en el Colegio de Francia fue publicada en 1953 con el título *L'éloge de la philosophie*.[33] En 1955 publicó *Les aventures de la dialectique*, que incluye una crítica a Sartre, y a esta obra le siguió en 1960 la titulada *Signes*.[34] Antes de morir había iniciado Merleau-Ponty un nuevo escrito, *Le visible et l'invisible*, que iba a ser un replanteamiento de su filosofía. La parte del mismo que dejó redactada se publicó en 1964, junto con sus notas para las demás partes del plan proyectado.

En una conferencia que dio en Ginebra en 1951 sostiene Merleau-Ponty que el siglo XX ha eliminado la línea divisoria entre el cuerpo y la mente y "ve la vida humana como íntegramente mental y corpórea, basada siempre en el cuerpo y siempre interesada por las relaciones entre las personas (hasta en sus modalidades más carnales)".[35] Esta afirmación apunta naturalmente, por una parte, a la superación del dualismo, y, por otra, contra un reduccionismo mate-

29. Por ejemplo, un excelente trabajo sobre su pensamiento es el de A. de Waehlens intitulado *Une philosophie de l'ambiguité: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty* (Lovaina, 1951).
30. Trad. inglesa, por A. L. Fisher, como *The Structure of Behaviour* (Boston, 1963).
31. Trad. inglesa, por C. Smith, como *Phenomenology of Perception* (Londres y Nueva York, 1962).
32. Trad. inglesa, por H. L. y P. A. Dreyfus, como *Sense and Nonsense* (Evanston, Illinois, 1964).
33. Trad. inglesa, por J. Wild y J. M. Edie, como *In Praise of Philosophy* (Evanston, Ill., 1963).
34. Trad. inglesa, por R. C. MacCleary, como *Signs* (Evanston, Ill., 1964).
35. *Signs*, pp. 226-227.

rialista. Y el lector se preguntará tal vez si semejante afirmación no resulta demasiado drástica. Sartre, por ejemplo, es sin duda alguna un escritor del siglo xx, y, sin embargo, en lo que respecta a su análisis de los conceptos de "lo en-sí" y "el para-sí", la distinción entre los dos parece agudizarse antitéticamente, en un dualismo bastante obvio. Merleau-Ponty sabe esto muy bien. Al decir lo que dice del pensamiento del siglo xx, está claro que se refiere a la que considera él su corriente más significativa y válida, que es la de una autoconcienciación cada vez más cabal del hombre, concienciación que se expresa, principal aunque no exclusivamente, en la propia filosofía de Merleau-Ponty. La línea de pensamiento que él resume en su concepto del "cuerpo-sujeto" triunfaría según él, por un lado, sobre el dualismo y, por otro, sobre el materialismo y el conductismo, o, en otras palabras, rebasaría la antítesis entre el idealismo y el materialismo. El existencialismo ve al hombre como siendo en esencia un ser en el mundo, relacionado con éste dialécticamente en el sentido de que no se puede entender al hombre aparte del mundo, aparte de su situación, mientras que lo que llamamos "el mundo" sí que puede ser entendido aparte de los significados que le confiere el hombre. Una concepción así la hay desde luego en Sartre y expresa el sesgo del pensamiento al que se refiere Merleau-Ponty. Sólo que Sartre recalca también la distinción entre la conciencia y su objeto de tal modo que da nueva vida a una versión del dualismo cartesiano, contra lo cual reacciona vigorosamente Merleau-Ponty.

Por dualismo, Merleau-Ponty entiende la concepción del hombre como un compuesto de cuerpo y espíritu o mente, considerándose al cuerpo como una cosa entre las cosas, como sujeto a las mismas relaciones causales que hallamos entre otros objetos materiales, mientras que al espíritu se le considera como la fuente de todo conocimiento, de la libertad y de la apertura hacia los demás hombres, o, para emplear el término de Merleau-Ponty, como "existencia". Evidentemente Merleau-Ponty no niega que al cuerpo puede tratársele como un objeto y considerársele así en el estudio y en la investigación científica. Pero a su juicio esta posibilidad presupone que el cuerpo humano es él mismo un sujeto, en diálogo con el mundo y con las demás personas. No se trata de mantener que hay en el cuerpo un alma o espíritu distinto del cuerpo, en virtud del cual al compuesto se le puede llamar sujeto. Esta opinión implica, como es obvio, un entender el cuerpo en un sentido bastante diferente de aquel en que lo suele entender la concepción dualista, según la cual el cuerpo es lo opuesto al espíritu o a la mente o alma. Tal oposición es precisamente la que Merleau-Ponty desea superar y la que cree haber superado con su concepto del cuerpo-sujeto. Si partimos de un dualismo y tratamos luego de superarlo haciendo a uno de sus dos elementos el factor primario, entonces o bien reducimos el alma al cuerpo o bien identificamos a todo el hombre real con un alma o espíritu incorpóreo. Pero Merleau-Ponty rechaza semejante reduccionismo e insiste en que el cuerpo humano es una realidad material y espiritual al mismo tiempo. Naturalmente ad-

vierte que aquí entran en juego factores que, por lo menos *prima facie*, dan pie al dualismo, y es consciente de la grave dificultad con que tropezamos si queremos evitar el empleo de un lenguaje que implica el dualismo. En otras palabras, reconoce que el concepto del "cuerpo-sujeto" es difícil de expresar, y que hay que ver de encontrar un nuevo lenguaje para expresarlo. Sin embargo, está convencido de que esto es precisamente lo que los filósofos deberían tratar de conseguir, en vez de resignarse a permanecer sometidos a viejas trabas lingüísticas y conceptuales.

Quizá se note una marcada similitud entre este proyecto de Merleau-Ponty y el de Gilbert Ryle en su obra *The Concept of Mind* (*El concepto de entendimiento*). Desde luego que en algunos aspectos se parecen. Ambos filósofos son contrarios al dualismo, pero ninguno de los dos desea reducir al hombre a una máquina. Para cada uno de ellos el ser humano es una singular realidad "encarnada" que vive, desea, piensa, actúa, etc. Al mismo tiempo, hay también entre ellos una clara disimilitud. Uno de los supuestos de Ryle es que todas las operaciones de la mente se han de entender en términos de actividades públicas o comprobables por testigos.[36] Es natural, pues, que dedique su atención a aquellos fenómenos mentales de los que nos percatamos fácilmente; y en contra del dualismo aduce constantes ejemplos de expresiones que se suelen usar en el lenguaje corriente y muestran desacuerdo con la idea de que existan actividades mentales puramente privadas y ocultas, así como con la noción de espíritu o del "duende dentro de la máquina". En cambio Merleau-Ponty trata de hacer comprender que las actividades mentales, en el sentido de actividades al nivel de la conciencia más o menos clara, no constituyen una vida mental que venga a añadírsele a un cuerpo carente en sí de subjetividad, sino que presuponen ya el cuerpo-sujeto. No pretende reducir los procesos psíquicos a los meramente físicos. Lo que él sostiene es que ya a un nivel preconsciente el cuerpo es sujeto. Dicho de otro modo, quiere explorar un terreno que subyace a y es presupuesto por las diversas actividades que dan origen a las expresiones dualistas del lenguaje ordinario. Compréndese, por tanto, que insista en la necesidad de nuevos conceptos y nuevas formas de expresión.

El campo especialmente elegido para sus investigaciones por Merleau-Ponty es el de la percepción. En un trabajo que redactó cuando aspiraba como candidato a la cátedra del Colegio de Francia dice que sus "dos primeras obras intentaron restaurar el mundo de la percepción".[37] Pero si afirmáramos sin más que Merleau-Ponty desarrolla una fenomenología de la percepción, podría entendérsenos mal. Pues ahí la palabra "percepción" acaso sugiera que lo que se trata de describir es la estructura esencial de esta actividad consciente cuando se ha convertido ya en objeto de la reflexión. Mientras que lo que Merleau-Ponty

36. Este aspecto de su pensamiento es el que ha dado pie para la acusación de behaviorismo, acusación cuya validez rechaza Ryle.

37. *The Primacy of Perception and Other Essays*, ed. de J. M. Edie (North-western University Press, 1964), p. 3.

estudia es la percepción como el modo de existencia del cuerpo-sujeto a un nivel preconsciente, es decir, el diálogo entre el cuerpo, como sujeto, y su mundo a un nivel que es presupuesto por la conciencia. En cuyo caso ya se entiende que el método fenomenológico, tal como lo emplea Merleau-Ponty en este contexto, no puede tomar la forma de una fiel descripción del dato inmediato de la percatación o conciencia reflexiva. Aquí hay que adentrarse en una zona de oscuridad, y Merleau-Ponty admite que este oscuro campo nunca lograremos esclarecerlo del todo. Lo único que se puede hacer es avanzar a tientas, vislumbrando o presintiendo cada cual su propio camino y tratando de iluminarlo o ponerlo lo más posible en claro. Pero él cree que es importante hacer el esfuerzo. Porque "el mundo percibido es la base siempre presupuesta de toda racionalidad, de todo valor y de toda existencia".[38] No se trata de mantener, por ejemplo, que el pensamiento consta de sensaciones transformadas. Sino que se trata de penetrar hasta la base misma que el pensamiento y toda actividad consciente presuponen y de elucidar la estructura de esa base. El filósofo, tal como Merleau-Ponty le concibe, tiene mucho de explorador.

En su primera obra más extensa. *La structure du comportement* (*La estructura del comportamiento*) aborda Merleau-Ponty el tema de las relaciones del hombre con su entorno examinando varias teorías fisiológicas y psicológicas modernas, tales como el behaviorismo y la psicología de la *Gestalt.* O sea, que se pone al nivel de las teorías científicas y las va confrontando con los que él cree que son los hechos del comportamiento perceptual del hombre. Sostiene, por ejemplo, que no podemos explicar los hechos interpretando la relación entre el cuerpo humano y su entorno en unos términos que impliquen que el cuerpo es una máquina cuyos preestablecidos mecanismos son puestos en movimiento simplemente por reacción a estímulos externos. "El verdadero estímulo no es el definido por la física y la química; la reacción no es esta o aquella serie particular de movimientos; y la conexión entre los dos no es la simple coincidencia de dos eventos sucesivos."[39] La ciencia, para sus propios fines, puede legítimamente considerar el cuerpo como una cosa entre las demás cosas; pero el punto de vista científico se establece mediante un proceso de abstracción a partir del nivel del comportamiento real, en el que el organismo manifiesta una especie de actividad prospectiva, comportándose como si estuviera orientado hacia ciertos fines o metas. Por supuesto que la capacidad de respuesta significativa u orientada sólo puede ejercerla el organismo dentro de unos límites y dependiendo de las condiciones de su medio ambiente. Sin embargo, la suya no es una respuesta simplemente "ciega". El organismo da muestras de "subjetividad", aunque a un nivel preconsciente.

La línea argumental de Merleau-Ponty viene a ser ésta: La relación entre

38. Ibid., p. 13.
39. *The Structure of Behaviour*, p. 99.

el organismo humano y su entorno no puede expresarse simplemente en términos de recíproca causalidad mecanicista. Es decir, no podemos reducir la acción recíproca entre los términos de la relación "a una serie de determinaciones unidireccionales".[40] Hay, ciertamente, interacción causal. Por ejemplo, el alimento actúa sobre el organismo, y éste actúa sobre el alimento asimilándolo. Pero el alimento sólo es *alimento* en virtud de la estructura, las necesidades y la actividad del organismo. El efecto producido por x no se puede entender simplemente en términos de x. Hay una compleja relación dialéctica. Y se da subjetividad cuando para uno de los factores de la relación todos los demás factores constituyen un mundo. Merleau-Ponty no quiere decir con esto que el mundo percibido (al nivel de experiencia que se considera) sea percibido conscientemente por el cuerpo-sujeto como un mundo. Pero insiste en que al nivel del comportamiento perceptual se da ya un entorno o medio global, como término de una relación dialéctica, correlativo a las aptitudes (al "poder" o capacidad) del sujeto. A medida que van siendo más altos los niveles de experiencia y de conciencia, el entorno va tomando nuevas formas o configuraciones, en correlación con la actividad del sujeto dador de sentidos. Mas estas nuevas formas presuponen un nivel preconsciente en el que el organismo humano confiere inconscientemente sentidos y constituye un medio ambiente o entorno. Claro está que esos sentidos no se los confiere a la nada, ni tampoco crea él las cosas en derredor suyo. Pero si podemos hablar del yo y de su mundo al nivel de la conciencia, también podemos hablar del cuerpo-sujeto y de su mundo al nivel de lo preconsciente. Ahí no se da todavía la distinción epistemológica entre el sujeto y el objeto. Mas no por eso deja de haber una vital o *vivida* relación dialéctica, que constituye la base constantemente presupuesta para los niveles superiores de la experiencia, aunque un nivel más alto difiera cualitativamente de otro más bajo.

Afirmar que hay una relación dialéctica entre el hombre y su entorno es afirmar que el hombre es desde su comienzo mismo un ser en el mundo y que ambos términos de la relación son reales. En este sentido, Merleau-Ponty es realista. Al nivel de la conciencia reflexiva se hace posible para los filósofos proponer teorías que subordinan el objeto al sujeto, o sea, teorías idealistas; pero este tipo de teorías distorsiona la fundamental relación originaria entre el hombre y su entorno, relación que es presupuesta por todo nivel de comportamiento y de experiencia. Al mismo tiempo, decir que esta relación es dialéctica o que es un continuo diálogo entre el hombre y su entorno equivale a decir, entre otras cosas, que los sentidos de los seres son determinados no sólo por el objeto sino también por el sujeto. Para poner un ejemplo sencillo: si aquel árbol parece lejano, es para mí, en relación a mí mismo, como parece estar lejos. Yo soy el centro respecto al cual un árbol parece estar cerca y otro parece estar lejos. Por descontado que al nivel científico puede adoptarse libremente el patrón de referen-

40. Ibid., p. 161.

cia que más convenga para el fin que se persiga; pero al nivel del comportamiento perceptual las relaciones espaciales "aparecen" dentro del diálogo entablado entre el organismo humano y su entorno. Asimismo, los colores no son ni puramente objetivos ni puramente subjetivos: aparecen o constan en el diálogo vivido entre el cuerpo-sujeto y el mundo. Obviamente, el entorno o la situación cambia. Y también cambia el sujeto, no sólo por efecto de los estímulos externos sino también por sus propias respuestas activas, que contribuyen a determinar los sentidos o significaciones de los estímulos. La relación dialéctica no es estática; el diálogo activo es incesante, perdura tanto como la existencia del sujeto. Pero sólo en el diálogo entre el cuerpo-sujeto y su entorno viene a aparecer "el mundo", aunque sus apariencias cambien.

En *La estructura del comportamiento* considera Merleau-Ponty, como ya lo hemos mentado, ciertas teorías psicológicas modernas. Trata de mostrar que los datos hallados por estos psicólogos se contradicen entre sí y no se ajustan a sus presupuestos ni encajan en sus implícitas perspectivas ontológicas. Por el contrario, los hechos no requieren ni que se reduzca el sujeto a una cosa o a un objeto ni que se monte toda una teoría idealista de una conciencia creadora del objeto, sino más bien que se reconozca la situación básica de un sujeto "encarnado", envuelto o implicado en el mundo y en constante diálogo con este entorno que le envuelve. Dicho de otra manera, Merleau-Ponty hace suyas ciertas teorías y procura penetrar en la oscura región presupuesta como base por todo pensamiento y por todo conocimiento. En su siguiente obra, *Phénoménologie de la perception* (*Fenomenología de la percepción*), se instala ya desde el comienzo en la actitud perceptual "con el propósito de analizar esta excepcional relación entre el sujeto, su cuerpo y su mundo".[41] Pero aquí no podemos dar idea de todo el contenido de esta notable obra. Nos contentaremos con señalar algunos puntos.

Acaso se le haya ocurrido al lector que, puesto que el pasaje que acabamos de citar distingue explícitamente entre sujeto y cuerpo, no parece muy concorde con lo que hemos venido diciendo sobre el concepto merleau-pontiano del cuerpo-sujeto como una única realidad. Es preciso, sin embargo, hacer algunas distinciones. Podemos, sin duda, considerar el cuerpo de un modo puramente objetivo, y entonces distinguimos naturalmente entre el cuerpo como objeto y el sujeto. Pero "el cuerpo objetivo no es la verdad del cuerpo fenoménico, es decir, no es la verdad del cuerpo tal y como lo vivimos. Es sólo una imagen empobrecida del mismo, y el problema de las relaciones entre el cuerpo y el alma no atañe al cuerpo objetivo, que solamente tiene una existencia conceptual, sino al cuerpo fenoménico".[42] El cuerpo, considerado como un objeto puramente físico distinto del sujeto, es una abstracción, legítima sin duda alguna para muchos fines, pero no es expresión del cuerpo tal como es éste vivido o experimentado.

41. *The Primacy of Perception*, pp. 4-5.
42. *Phénoménologie de la perception*, p. 493.

Este último es el cuerpo-sujeto. Por otra parte, el cuerpo-sujeto es temporal: se trasciende a sí mismo, y aquí son discernibles varios niveles. Así, el cuerpo en tanto que grupo de hábitos puede ser considerado como "mi cuerpo" por el sujeto o "yo" en cuanto que trasciende lo ya dado. "No decimos que [...] el sujeto *se conciba a sí mismo* como inseparable de la idea del cuerpo." [43] Ciertamente Merleau-Ponty habla a veces de "el alma" como de un nivel superior de la autoorganización del sujeto. Pero insiste en que tales distingos se refieren a los aspectos discernibles de una única realidad, y en que no se los ha de entender en un sentido dualista. Todas esas distinciones se hacen dentro de una unidad: el cuerpo-sujeto.

El rechazo por Merleau-Ponty de cualquier interpretación dualista del ser humano va naturalmente acompañado, o seguido, de un rechazo de toda distinción real entre lenguaje y pensamiento. Verdad es que las expresiones lingüísticas, una vez creadas y cuando ya han pasado a ser posesión común de una determinada sociedad, con significaciones establecidas por convención, pueden ser repetidas y transmitidas de una generación a otra. La "palabra hablada",[44] el lenguaje en cuanto ya constituido, forma, pues, un dato del que los seres humanos se apropian en el curso de su educación. Y como, supuesto este dato, les es posible a los escritores inventar expresiones nuevas para expresar nuevos conceptos, añadiendo así "la palabra hablante" [45] a "la palabra hablada", hay una inclinación natural a considerar que el pensamiento es una actividad interior distinta del lenguaje: se piensa y después se da expresión verbal al pensamiento. Pero a Merleau-Ponty le parece que esto es interpretar erróneamente la situación. En el caso de la "palabra hablante" la significación se halla, sin duda, en proceso de hacerse, de llegar a ser; pero de ello no se sigue en modo alguno que llegue al ser *antes* que su expresión simbólica o lingüística. Cabe decir, por ejemplo, que el poeta anda buscando las palabras con que expresar sus pensamientos, pero el pensamiento poético se configura, se realiza o toma cuerpo en su expresión y a través de ella. El poeta no tiene primero su poema "en su mente" en un estado de inexpresión y después lo expresa. Si lo tiene en su mente, ya lo ha expresado. El que luego lo haya puesto por escrito o lo haya sólo recitado es irrelevante. Si puede decirse que el poema está en su mente, es que está allí expresado. En el caso de la "palabra hablante" es precisamente en el que mejor se evidencia la relación entre el pensamiento y el lenguaje, que no son más que dos aspectos de una misma realidad. Si los separamos, las palabras son tan sólo meros sucesos físicos, *flatus vocis*, para decirlo con un término medieval.

La tesis general mantenida por Merleau-Ponty acerca de la relación entre el pensamiento y el lenguaje está en armonía con la que sostienen los llamados "analistas lingüísticos", que se oponen a la idea de una separación o distinción

43. Ibid., p. 467.
44. Ibid., p. 229, *La parole parlée.*
45. Ibid., *La parole parlante.*

real entre una actividad oculta, el pensamiento, por un lado, y, por otro lado, el público fenómeno del lenguaje. Lo mismo que Gilbert Ryle, reconoce Merleau-Ponty que es absurdo lamentar que de filósofos del pasado como Platón o Hegel sólo nos hayan quedado las palabras y no gocemos del acceso a sus pensamientos o a su espíritu. Pues los pensamientos del filósofo están expresados en sus palabras, en sus escritos, y el tener acceso a éstos es tenerlo también a su espíritu o mente. Ahora bien, a los filósofos del lenguaje ordinario les interesa sobre todo lo que Merleau-Ponty llama "la palabra hablada". En la medida en que no excluyen, en principio, la revisión del lenguaje ordinario ni la invención de nuevos términos, dejan espacio para la "palabra hablante". Pero ellos insisten en ocuparse de la "palabra hablada", mientras que Merleau-Ponty atiende más bien a la "palabra hablante". Porque lo que le interesa es patentizar los nexos entre su teoría del lenguaje y su teoría del cuerpo-sujeto. Reconoce una especie de prelingüística intelección de su mundo por el cuerpo, una "practognosis", como él la llama,[46] que no es distinta del comportamiento corporal en cuestión. Pero el pensamiento, en todo el sentido propio de la palabra, viene a existir en y por medio de la expresión lingüística. Los aspectos sociales del sujeto se manifiestan por de pronto en la "palabra hablada". Pero el sujeto humano es capaz de trascender lo ya dado o adquirido; y este aspecto se exhibe en la "palabra hablante", en la creatividad de los científicos, de los poetas y de los filósofos. Sin embargo, aun en ellos van juntos el pensamiento y la expresión; lo cual evidencia que el pensamiento está anclado, por así decirlo, en el cuerpo-sujeto. Hay una serie de niveles de subjetividad; pero el sujeto es siempre el sujeto "encarnado" que, según desenvuelve sus potencialidades, da nuevos sentidos al mundo. El pensamiento representa un aspecto del cuerpo-sujeto, su subjetividad, mientras que el lenguaje representa otro aspecto, su corporeidad. Pero así como el cuerpo-sujeto es una sola realidad, aunque con aspectos distinguibles, así también el pensamiento y el lenguaje son una sola realidad.

Hemos hablado del diálogo del hombre con su entorno. Este entorno es simplemente el mundo físico de las cosas o de los objetos. El hombre ha nacido en una situación histórica y cultural. "Yo no tengo solamente un mundo físico, no vivo solamente en un medio de tierra, aire y agua, sino que a mi alrededor hay carreteras, plantaciones, poblados, calles, iglesias, utensilios, una campana, una cuchara, una pipa. Cada objeto de éstos lleva estampada en él la impronta de la acción humana para la que sirve." [47] Pero aunque el ser humano nazca en un mundo de objetos culturales, evidentemente no es cuestión de inferir de tales objetos la existencia de otras personas. Esa inferencia nos daría a lo sumo un anónimo Alguien. "En el objeto cultural experimento yo la cercana presencia del Otro bajo un velo de anonimato." [48] ¿Habrá que decir, pues, que inferimos la

46. Ibid., p. 164. *Praktognosis* es la palabra acuñada por Merleau-Ponty.
47. Ibid., p. 339.
48. Ibid., p. 400.

existencia de las demás personas a partir de su comportamiento ostensible, de sus movimientos corpóreos? Resulta difícil ver qué otra cosa podría decirse si hubiera que entender el cuerpo en el sentido que requiere el dualismo. Pero, en cambio, si el sujeto no es algo oculto en el interior de un cuerpo sino que es el cuerpo mismo, el cuerpo-sujeto, podemos comprender que la existencia de otros sujetos se experimente ya en el diálogo prerreflexivo del hombre con el mundo. El bebé ciertamente no *infiere* la existencia de su madre a partir de la sonrisa que ve en el rostro materno ni a partir de los movimientos de las manos de ella. Tiene una percepción prerreflexiva de su madre en el diálogo de sus recíprocos comportamientos. Hemos de admitir, sin duda, que pueden surgir conflictos entre los diferentes sujetos, y que un sujeto puede tratar de reducir a otro al nivel de un objeto. Pero tales conflictos presuponen, evidentemente, la percepción de la existencia de otras personas. Cabe objetar que es sólo en cuanto apareciendo a mí o para mí como vienen a existir en mi mundo otras personas. Mas de aquí no se sigue que no aparezcan para mí como otros sujetos. Ciertamente, yo no puedo *ser* el otro sujeto. La comunicación no puede ser total y completa: el yo está siempre envuelto en una cierta soledad. Pero la soledad de la vida real no es la del solipsismo. "La soledad y la comunicación no han de ser consideradas como los dos términos de una alternativa, sino como dos momentos de un único fenómeno, puesto que, de hecho, otras personas existen para mí." [49] Existir es existir en un mundo que incluye una dimensión social, y el enigma teórico que al nivel reflexivo puede surgir respecto a nuestro conocimiento de los otros presupone un diálogo experimentado o vivido con otros sujetos.

En la *Fenomenología de la percepción* hace Merleau-Ponty algunas observaciones muy certeras a propósito de la libertad. Comienza resumiendo brevemente la teoría expuesta por Sartre en *El ser y la nada.* Para Sartre la libertad es absoluta. Nuestras decisiones no son determinadas por motivos. Pues "el presunto motivo no influye de hecho nada en mi decisión; al contrario, es mi decisión la que da al motivo su fuerza".[50] Además, depende de mí el que vea yo a los hombres como cosas o como seres humanos, como objetos o como sujetos libres; y depende de mi voluntad de hacer alpinismo el que una roca me parezca inescalable o me parezca sólo un obstáculo difícil. Merleau-Ponty objeta que si se dice que la libertad es absoluta e ilimitada, se le quita a la palabra "libertad" toda significación definida. "En efecto, si hay igual libertad en todas nuestras acciones y hasta en nuestras pasiones [...] no puede decirse que haya ninguna *acción libre.* [...] Ella (la libertad) estará por doquier, si así lo queréis, pero sin estar realmente en parte alguna." [51] Es indiscutible que soy yo quien da a ese precipicio el significado de ser un "obstáculo" para la ascensión de la montaña que yo estoy planeando; pero mi diálogo con el mundo, en el que este significado se

49. Ibid., p. 412.
50. *Phénoménologie de la perception,* p. 497.
51. Ibid., p. 499.

produce, *es* un diálogo y no un monólogo. La relación entre el precipicio y mi cuerpo no depende simplemente de mí. Cuando doy al precipicio el significado de ser un obstáculo, yo estoy ya en una situación. Asimismo, mi conducta pasada y los hábitos que he ido adquiriendo constituyen también una situación. De lo cual no hay que concluir que mi actual opción esté determinada; sino, más bien, que la libertad no es nunca absoluta, antes siempre "situada", condicionada. Ni esto quiere decir tampoco que la acción libre sea divisible, como si constara de una parte propiamente libre y otra determinada. Lo que quiere decir es que el hombre no es pura conciencia, sino que el nivel de la conciencia y de la libertad está condicionado por otro nivel preconsciente. Un ejemplo que pone Merleau-Ponty [52] es el del intelectual burgués que rompe con su clase y se identifica con el movimiento revolucionario proletario haciéndolo todo ello libremente; pero a tomar esta decisión llega no como una conciencia pura, que exista aparte de todas las clases sociales, sino como alguien que por su nacimiento y por su formación está ya situado de una cierta manera. Su decisión, aunque libre, es la decisión de un burgués intelectual; elige precisamente en cuanto tal, y aunque al fin consiga cerrar el hiato entre el burgués intelectual y el miembro de la clase proletaria, esto no puede lograrlo mediante una decisión inicial de romper con su propia clase y abrazar la causa del otro. Su ejercicio de la libertad está condicionado por una situación preexistente.

Merleau-Ponty no pretendía, ni mucho menos, haber hallado las soluciones definitivas de los problemas que consideró. Su pensamiento era exploratorio, y estimaba que sus aportaciones contribuían a abrir el camino por el que la reflexión pudiera seguir avanzando. En general se debatió con el problema de armonizar la tesis de que el hombre, el sujeto existente, confiere sentidos o significados a su mundo con el hecho palmario de que, como seres conscientes, nos encontramos en medio de un mundo lleno ya de sentido. Su tratamiento de la percepción y del comportamiento perceptual al nivel preconsciente contribuyó a solucionar este problema. Pero Merleau-Ponty no sostuvo nunca que todos los niveles de la experiencia fuesen reducibles al nivel preconsciente, ni que las estructuras características de los niveles superiores pudieran describirse o analizarse simplemente en los términos de las estructuras que caracterizan el nivel de la percepción. El reino de la percepción, el "mundo-vida", constituía para él la base de los demás niveles. Todos continuamos viviendo en el reino de la percepción. Pero, a la vez, los niveles superiores requieren tratamiento individual, y Merleau-Ponty tenía el proyecto de añadir a *La estructura del comportamiento* y a la *Fenomenología de la percepción* obras sobre temas tales como el origen de la verdad y la importancia sociológica de la literatura en prosa. De hecho, estos volúmenes planeados no fueron escritos, pero Merleau-Ponty expuso sus ideas sobre numerosas cuestiones en importantes ensayos. Un ejemplo es su escrito sobre

52. Ibid., pp. 509-510.

la fenomenología del lenguaje (1951), donde mantiene que "cuando yo hablo u oigo hablar, experimento esa presencia de los otros en mí o de mí mismo en los otros que es la dificultad con que tropieza la teoría de la intersubjetividad".[53] Otro ejemplo es el notable ensayo titulado *L'oeil et l'esprit* (*El ojo y el espíritu*), publicado en 1961.[54] Fue éste el último trabajo que dio a las prensas Merleau-Ponty mismo. En él expresó su opinión de que la ciencia operacional ha perdido hasta el último contacto con el "mundo real" y también la de que el arte está hoy en vías de ser la fábrica del sentido que la ciencia moderna "preferiría ignorar".[55] La reflexión sobre el arte sirve de apoyo a la idea básica del cuerpo-sujeto como realidad percipiente y perceptible, realidad en el mundo a través de la cual el Ser se hace parcialmente visible o se revela. Nuestro autor se refiere a la música como a lo que representa "ciertos rasgos del Ser: su fluir y refluir, su auge, su pujanza, su turbulencia";[56] pero centra la atención principalmente en la pintura, que expresa de un modo directo las realidades concretas. Por descontado que Merleau-Ponty no trata de sugerir que la ciencia sea inútil o que se la deba dejar de lado, pero sí sugiere que la ciencia se aleja del mundo real al que el artista tiene acceso directo.

¿Qué entiende Merleau-Ponty por Ser? En sus últimos escritos, especialmente en la parte de *Lo visible y lo invisible* que pudo terminar antes de morir, su fenomenología toma un giro más metafísico, y el tema de una realidad última o fundamental pasa al primer plano. El hombre es una realidad perceptible y, como tal, pertenece a la Naturaleza o al mundo. Es también una realidad percipiente, en diálogo con el mundo. Pero de esto no se sigue que como sujeto sea el hombre una conciencia aparte o fuera del mundo. Lo que hay que concluir es que en el acto de la visión humana el mundo se hace visible a sí en el hombre y a través del hombre. Para decirlo de otro modo, el percatarse el hombre de la Naturaleza es el percatarse la Naturaleza de sí misma, puesto que el hombre pertenece a la Naturaleza y está enraizado en ella. Esto es lo que viene a significar metafísicamente la afirmación de que el hombre es a la vez realidad percipiente y realidad perceptible. Pero aunque el hombre en cuanto percipiente constituye su mundo (no en el sentido de que él lo cree sino en el de que hace que aparezcan sus estructuras), la realidad es más que lo que se hace visible o perceptible. Y lo que llega a hacerse visible y lo que subyace a la distinción entre el sujeto y el objeto es el Ser. En sí mismo el Ser es invisible. Para decirlo paradójicamente, se manifiesta él mismo como el inaparente fundamento de lo que aparece en el diálogo entre el cuerpo-sujeto y su entorno. Él mismo no es una estructura perceptible sino el campo de todas las estructuras. El Ser se hace visible a sí mismo en el hombre y por medio del hombre, pero sólo en forma de estructuras percep-

53. *Signs*, p. 97.
54. Una trad. inglesa va incluida en *The Primacy of Perception.*
55. *The Primacy of Perception*, p. 161.
56. Ibid., p. 161.

tibles. Lo que Merleau-Ponty llama "la carne del mundo" fundamenta tanto al sujeto como al objeto, precediéndoles lógicamente. Se automanifiesta en las estructuras perceptibles y también al pensamiento (en el sentido de que el hombre puede llegar a aprehender intelectualmente su realidad); pero, considerado en sí mismo, permanece oculto.

Es perfectamente razonable que se vea en esta teoría del Ser un significativo desarrollo del pensamiento de Merleau-Ponty. Y es comprensible que algunos de quienes, admirándole como filósofo, se inquietan por su inicial exclusión de conceptos tales como el Absoluto y Dios gusten de hacer hincapié en un desarrollo metafísico que recuerda la concepción de Schelling de la naturaleza viniendo a conocerse a sí misma en y por el hombre y del Ser como oculto en sí pero fundando el sujeto y el objeto. Mas, por otra parte, al concepto merleaupontiano del Ser no deberían atribuírsele demasiadas cosas. El Ser es, para Merleau-Ponty, la dimensión invisible de lo visible. Es, ciertamente, la realidad última, en el sentido de que se hace visible en las estructuras del mundo; pero no es el Dios del teísmo. Y aunque este sesgo o giro metafísico en su pensamiento le facilitaría un abrirse a la fe religiosa, nada justifica realmente el que se trate de anexar a Merleau-Ponty al cristianismo.

3. Lo dicho hasta aquí tal vez haya dado la impresión de que Merleau-Ponty se mantuvo aparte de las cuestiones sociales y políticas y se dedicó solamente a la filosofía abstracta. En realidad de verdad, sintió una fuerte atracción por el marxismo. Entre otras razones por lo mucho que recalcó Marx la situación básica del hombre como un ser en el mundo y por la importancia que dio al diálogo del hombre con su entorno. Merleau-Ponty quizá tendiera a interpretar el marxismo en los términos de su propia filosofía, pero le impresionaba sinceramente la estrecha conexión que el marxismo establece entre los ideales y las realidades sociales y entre la ética y la política. Nunca fue hombre que aceptara una ideología impuesta por autoridad ni que sometiera su inteligencia a las directrices de un partido, y la interpretación determinista de la historia no era precisamente de su agrado. Pero en *Humanismo y terror* sostuvo que el marxismo "no era más que la simple afirmación de aquellas condiciones sin las cuales no habría nunca ni humanismo alguno [...] ni racionalidad en la historia",[57] y que como crítica de la sociedad existente y de las demás teorías del humanismo era insuperable. Pero aunque en esta obra hizo Merleau-Ponty cuanto pudo por ponerse en el caso y comprender el empleo del terror en la Unión Soviética y las "purgas" promovidas por Stalin, posteriormente no sólo se convirtió en severo crítico del régimen soviético y de la ortodoxia comunista sino que llegó a admitir que la práctica comunista era la consecuencia lógica de la adopción por Marx de una teoría de la historia que permitía a los dirigentes comunistas jactarse de conocer científicamente el curso y las exigencias de la historia y justificar sus ac-

57. *Humanisme et terreur*, p. 165.

ciones y su conducta dictatorial y represiva de un modo análogo a como los ministros de la Inquisición solían justificar sus acciones amparándose en su conocimiento de las verdades divinas y de la voluntad de Dios.[58] Merleau-Ponty no dejó nunca de admirar a Marx como pensador; pero simpatizaba poco con la idea de que una filosofía se hubiese transformado en ciencia y pudiera ser utilizada para justificar la dictadura. No fue, ciertamente, fautor del capitalismo. Pero tampoco fue comunista. Y parece que puede decirse razonablemente que nunca fue en realidad marxista. Lo que del pensamiento de Marx le atraía eran los elementos que en él concordaban con su propia filosofía. Y así, habiendo tratado primeramente de disociar a Marx mismo de los desarrollos comunistas con que no podía estar de acuerdo, pasó después a pensar que los orígenes de esos desarrollos podían hallarse en algunas ideas del último Marx.

En un ensayo hace notar Merleau-Ponty que ya siempre, a partir de Nietzsche, hasta el más modesto estudiante suele rechazar del todo una filosofía que no le enseñe a vivir plenamente.[59] Esta observación tiene por contexto la de que a los pintores no les acusamos de escapismo, mientras que los filósofos están fácilmente expuestos a tal reproche. Ahora bien, contexto aparte, ¿serviría de guía para la vida la filosofía de Merleau-Ponty? Es difícil decirlo, puesto que quedó incompleta. Según está, cabe entender que exige un reconocimiento recíproco entre los seres humanos, un respeto a la libertad humana y un autocomprometerse y entregarse a la causa de la liberación social sin que se pretenda la posesión de ningún conocimiento absoluto ni derecho alguno a ejercer coerción sobre los seres humanos en nombre de ese presunto conocimiento. Dicho de otra manera, la filosofía de Merleau-Ponty se puede considerar como una forma de humanismo. Pero si a su autor se le recuerda será, presumiblemente, por sus investigaciones fenomenológicas. Y a éstas podemos suponer que no se las tendrá por tratamientos definitivos (cosa que Merleau-Ponty nunca pretendió que fueran) sino por explicaciones estimulantes y puntos de partida.

4. Uno de los ensayos de Merleau-Ponty se titula *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*,[60] y Lévi-Strauss dedicó su obra *La pensée sauvage* [61] a la memoria de Maurice Merleau-Ponty, su colega en el Colegio de Francia. Lévi-Strauss nació el mismo año (1908) que Merleau-Ponty, y, hechos sus estudios, enseñó durante algún tiempo filosofía en liceos. En 1935 aceptó la cátedra de sociología en la Universidad de São Paulo, en el Brasil, donde permaneció hasta 1939. Después de la guerra fue agregado cultural en la Embajada de Francia en Washington. En 1947 regresó a Francia, llegó a ser director de estudios en la École des Hautes Études de París, y en 1959 se le confió la cátedra de antropo-

58. Véase *Les aventures de la dialectique.*
59. *The Primacy of Perception*, p. 161 (en el ensayo *The Eye and the Mind*).
60. *Signs*, pp. 114-125.
61. Trad. inglesa como *The Savage Mind* (Londres, 1962).

logía social en el Collège de France. Es, ante todo y sobre todo, antropólogo; [62] pero sus ideas tienen, o se les han atribuido, implicaciones filosóficas. Al estructuralismo se le ha presentado como la concreción o la implicación de una manera de ver al hombre que difiere bastante de la manera existencialista. Michel Foucault [63] lo ha representado como un completar la nietzscheana "muerte de Dios" con la "muerte del hombre". Por eso, aunque yo no sería competente para discutir temas antropológicos, aun suponiendo que tuviéramos aquí espacio para tal discusión, sin embargo parece impropio terminar este examen de la filosofía francesa sin hacer algunas indicaciones, siquiera sean inadecuadas, sobre el movimiento estructuralista en el pensamiento francés más reciente.

En el primero y en el último capítulos de su *Anthropologie structurale* discute Lévi-Strauss el uso de términos como etnografía, etnología, antropología física, antropología social y antropología cultural. A su juicio, la etnografía, la etnología y la antropología no constituyen tres disciplinas diferentes sino más bien "tres estadios o tres momentos en la misma línea de investigación".[64] La etnografía, por ejemplo, "aspira a registrar con la mayor exactitud posible los respectivos modos de vida de los diversos grupos"; [65] su cometido es observar y describir. El movimiento de la mente es, pues, de síntesis, en el cual movimiento la etnología representa una fase. Ahora bien, la síntesis concierne ante todo a las relaciones entre fenómenos sociales; y la antropología trata de establecer las relaciones estructurales básicas que subyacen a todo el conjunto de la vida y la organización social del hombre. El sociólogo, tal como lo ve Lévi-Strauss, estudia la sociedad del propio observador o sociedades del mismo tipo, mientras que el antropólogo procura formular teorías que sean aplicables "no sólo a sus propios paisanos y contemporáneos, sino también a las más distantes poblaciones indígenas".[66] Además el antropólogo, sin descuidar naturalmente los procesos conscientes de la mente humana, ha de incluir también sus procesos inconscientes, con miras a reducir a fórmulas las estructuras básicas, de las que son proyecciones o manifestaciones todas las instituciones sociales y culturales. En otras palabras, la antropología se interesa por lo que Marcel Mauss describió como el fenómeno social total. Sin embargo, aunque no le son indiferentes las sociedades muy desarrolladas, que expresan la conducta consciente del hombre, ni los procesos históricos que llevaron a su desarrollo, su propósito es ir más allá del ámbito de las ideas y los fines conscientes y de los procesos históricos, para abarcar "toda la gama de las posibilidades inconscias".[67] Estas posibilidades, según

62. Lévi-Strauss discute el empleo de términos como "etnología", "antropología social" y "cultural", y "sociología" en el capítulo XVII de su *Anthropologie structurale* (1958; trad. inglesa, por C. Jacobson y B. G. Schoerf, como *Structural Anthropology*, Nueva York y Londres, 1963).
63. Autor de *Les mots et les choses* (*Las palabras y las cosas*) (París, 1966).
64. *Structural Anthropology*, p. 356.
65. Ibid., p. 2.
66. Ibid., p. 363.
67. Ibid., p. 23.

Lévi-Strauss, son limitadas en número. Por lo tanto, si el antropólogo lograra determinar las relaciones de compatibilidad e incompatibilidad entre estas diferentes posibilidades o potenciales, podría formular un marco o entramado lógico válido para todos los desarrollos histórico-sociales. Lévi-Strauss cita la frase de Marx de que los hombres son los hacedores de su propia historia, pero ignoran que son ellos los que la hacen; y comenta que si la primera parte de la frase justifica la Historia, la segunda justifica la Antropología.

En la génesis de su idea del análisis estructural en la antropología Lévi-Strauss fue influido por la lingüística, que en su opinión era la ciencia social que más notoriamente había progresado. Este progreso se debía al desarrollo de la lingüística estructural por obra de N. Troubetzkoy y otros. En su *Psychologie du langage* [68] asignaba Troubetzkoy a la lingüística estructural cuatro operaciones básicas: estudiar la infraestructura inconsciente de los fenómenos lingüísticos, analizar en especial las relaciones entre los términos, patentizar las estructuras de los sistemas fonémicos (o sistemas de los sonidos vocálicos), y descubrir las leyes generales o fórmulas de las relaciones necesarias fundamentales. Lévi-Strauss no pretende que pueda tomarse el método de la lingüística estructural y aplicarlo sin más, literalmente, en antropología. Pues el antropólogo se ocupa de conductas y actitudes humanas que son irreductibles a sistemas terminológicos o no puede demostrarse que sean tan sólo expresiones lingüísticas. Aunque interprete la sociedad en los términos de una teoría de la comunicación, Lévi-Strauss no restringe la comunicación al lenguaje; ni considera que todas las demás formas de comunicación se deriven del lenguaje. Por otro lado, insiste en la colaboración entre lingüistas y antropólogos y en sus mutuas relaciones, y el método de la lingüística estructural le ha servido de modelo para formular un método de la antropología. Estima que las relaciones entre los fenómenos sociales proporcionan el material para la construcción de modelos abstractos [69] que hagan inteligibles los hechos observados. El antropólogo tratará de ir más allá (o por debajo) de los modelos conscientes a los modelos inconscientes y, estudiando las relaciones entre los tipos de modelos, procurará esclarecer las relaciones necesarias que rigen la vida mental, afectiva, artística y social del hombre. Además, aunque no sostiene que todos los fenómenos sociales hayan de ser susceptibles de medición numérica, Lévi-Strauss contempla la posibilidad del empleo de las matemáticas como instrumento en el análisis antropológico.

La cuestión puede aclararse algo de esta manera: En *La pensée sauvage* rechaza Lévi-Strauss la distinción, hecha, por ejemplo, por Lévy-Bruhl, entre la mentalidad lógica del hombre civilizado y la mentalidad prelógica del primitivo.

68. París, 1933. (*Psicología del lenguaje.*)

69. Un modelo estructural ha de tener —se nos dice— las características de un sistema, en el sentido de que ninguno de sus elementos pueda sufrir un cambio sin que se produzcan cambios en los restantes elementos. Además ha de ser posible, en todo modelo dado, establecer la serie de transformaciones que resulten en el grupo de modelos del mismo tipo.

"La mente del salvaje es lógica en el mismo sentido y del mismo modo que las nuestras, aunque como las nuestras lo es tan sólo cuando se aplica al conocimiento de un universo en el que reconoce simultáneamente propiedades físicas y semánticas." [70] En este caso, por supuesto, ha de haber una lógica en los mitos. Y al escribir sobre la mitología en *Le cru et le cuit* (*Lo crudo y lo cocido*, 1964) arguye Lévi-Strauss que no hay desorden y arbitrariedad o mera fantasía en la elección de las imágenes ni en los modos de asociarlas, oponerlas o limitarlas. Porque los mitos expresan unas estructuras mentales inconscientes que son las mismas para todos los hombres. Ahora bien, estas estructuras son de carácter puramente formal. Es decir, no proporcionan contenido como los arquetipos de Jung, sino más bien los entramados o modelos formales que condicionan todas las formas de vida mental. Pese a las diferencias obvias, en los mitos y en la ciencia se expresan las mismas estructuras formales. En cierto sentido, las estructuras básicas equivalen a las categorías *a priori* de Kant. Sólo que no están referidas a ningún sujeto o yo trascendental. Pertenecen a la esfera de lo inconsciente, y Lévi-Strauss piensa, sin duda, que tienen su origen en el trasfondo del hombre, entendiendo éste en un sentido no metafísico sino naturalista.

Lévi-Strauss ha escrito sobre numerosos temas particulares, tales como las estructuras del parentesco (*Les structures élémentaires de la parenté*, 1949), el totemismo (*Le totémisme aujourd'hui*, 1962, y *La pensée sauvage*, 1962) y, como hemos dicho ya, sobre mitología. Ha utilizado la literatura antropológica más relevante y también sus propios trabajos de campo; y, naturalmente, se considera con razón antropólogo y no filósofo. Es más, las filosofías parecen ser para él fenómenos que, como los mitos, proporcionan material de estudio e investigación al antropólogo, en cuanto que encierran las estructuras formales que se expresan en todo el conjunto de la vida y la cultura humanas. Al mismo tiempo, el ámbito que abarca la antropología, tratando ésta como trata de la totalidad de los fenómenos sociales y siendo su objeto descubrir los fundamentos formales de la vida mental del hombre, resulta tan amplio que se hace difícil trazar una clara línea de demarcación entre la antropología como ciencia social [71] y la antropología filosófica. Y el hecho de que Lévi-Strauss no pretenda ser filósofo no prueba necesariamente que no tenga un personal punto de vista filosófico que está implícito y a veces halla expresión más o menos explícita en sus escritos antropológicos.

Algunas de las observaciones hechas por Lévi-Strauss en el capítulo noveno de *La pensée sauvage* implican claramente una filosofía del hombre. Discutiendo allí el concepto sartriano de la razón dialéctica, Lévi-Strauss admite que a él puede tenérsele, en la terminología de Sartre, por "materialista trascendental

70. *The Savage Mind*, p. 268.

71. Admite Lévi-Strauss que a la antropología se la presente como ciencia social. Pero rechaza toda tendencia a considerarla como disciplina aislada. Mediante la antropología física se vincula con las ciencias naturales, y se vincula también con los estudios humanísticos, por ejemplo mediante la lingüística y la arqueología.

y esteta".[72] Es un "materialista trascendental" porque considera que la razón dialéctica no es algo distinto de la razón analítica sino algo adicional en la misma línea de la razón analítica. "Sartre llama a la razón analítica razón en reposo; yo a la misma razón la llamo dialéctica cuando, tensada por sus esfuerzos para trascenderse, se lanza a la acción." [73] El esfuerzo de la razón por trascenderse no es, empero, un esfuerzo por aprehender la Trascendencia sino por hallar las bases últimas del lenguaje, de la sociedad y del pensamiento, o, diciéndolo de un modo más provocativo, el esfuerzo por "tratar de resolver lo humano en lo no humano".[74] En cuanto al término "esteta", Lévi-Strauss dice que se le puede aplicar en el sentido en que lo usa Sartre, a saber, para referirse a quien estudia a los hombres como si fuesen hormigas. En efecto, el fin último de las ciencias humanas "no es constituir al hombre, sino disolverlo".[75]

Es evidente que Lévi-Strauss no tiene la intención de negar que existen los seres humanos. El objeto de su estudio es el hombre. La palabra "disolver" ha de entenderse en términos de reducción. Pero Lévi-Strauss insiste en que él no se refiere a la reducción de un nivel "más alto" a otro "más bajo". El nivel por reducir debe concebirse con todas sus características y cualidades distintivas, y si se lo reduce a otro nivel se le comunicará retroactivamente a este otro nivel algo de la riqueza del más alto. Por ejemplo, si lográsemos entender la vida como una función de la materia inerte, encontraríamos que "esta última tiene propiedades muy diferentes de las que se le atribuyeron con anterioridad".[76] No se trata de reducir lo complejo a lo simple, sino de sustituir una complejidad menos inteligible por otra que es más inteligible. Así, el reducir la vida afectiva, mental y social del hombre a estructuras o patrones formales inconscientes no equivale a negar que la primera sea lo que es, sino a hacer inteligible la complejidad de formas de los fenómenos sociales y culturales a la luz de una estructura compleja que es expresada en los fenómenos y los unifica, pero a partir de la cual no pueden deducirse simplemente *a priori* los fenómenos. Pues también hemos de tener en cuenta la dialéctica entre el hombre y su entorno y entre unos hombres y otros.

Lévi-Strauss cree, sin duda, que estas ideas pertenecen de lleno al campo de la antropología y que es un error presentarlas como teorías filosóficas. Pero aunque él de hecho no las despliega como una filosofía, parece estar bastante claro que implican un naturalismo diferente del burdo reduccionismo de algunos *philosophes* del siglo XVIII. Si Lévi-Strauss no ve inconveniente en aceptar el sartriano calificativo de "materialista trascendental", lo cierto es que su materialismo tiene algo de la ambigüedad típica del materialismo dialéctico, el cual efec-

72. *The Savage Mind*, p. 246.
73. Ibid., p. 246.
74. Ibid., p. 246.
75. Ibid., p. 247.
76. Ibid., p. 248.

tivamente ha ejercido cierta influencia en su pensamiento. De todos modos, opone una visión, que reintegra al hombre en la Naturaleza, a la sartriana dicotomía entre lo para-sí y el en-sí, y opone también un condicionamiento de la mente y la actividad del hombre, por estructuras formales que subyacen bajo el nivel de la conciencia, a la libertad absoluta proclamada por el autor de *El ser y la nada.*

Los antecedentes del estructuralismo se hallan, por ejemplo, en la psicología estructural y, más recientemente, en la lingüística estructural, así como en las teorías de Durkheim y de Mauss. Su principal campo de aplicación es el de las ciencias humanas, donde se ocupa sobre todo de las relaciones y de las leyes supuestamente invariantes de combinación entre los fenómenos correlativos. No desprecia el desarrollo histórico, el elemento "diacrónico"; pero atiende sobre todo al elemento "sincrónico", en las estructuras formales básicas, que cree ser independientes de los cambios históricos. Este enfoque y método se ha aplicado en diversos campos, tales como la crítica literaria, el arte, la psicología y la interpretación del marxismo; y en la medida en que se trata de un método heurístico es obvio que no puede hacerse ninguna objeción seria a que se experimente con él y se evalúen los resultados. Lo que ocurre es que el método está en conexión con hipótesis de las que cabe decir razonablemente que implican una filosofía naturalista que difiere tanto del existencialismo como del marxismo, aunque incorpora elementos que se derivan de ambas fuentes. Dado lo mucho que se insiste en su empleo como método heurístico, es sin duda una exageración hablar de un sistema de filosofía estructural. Asimismo, dada la amplitud del campo de aplicación de este método en las ciencias humanas, muy bien puede hablarse de una corriente de pensamiento que, diferenciándose del existencialismo y del marxismo, es tal vez presentable como un nuevo naturalismo basado en la reflexión dentro del campo de la antropología social y cultural.

BREVE BIBLIOGRAFÍA

En la Bibliografía puesta al final del volumen VII de esta obra se mencionaron varias historias generales de la filosofía cuyos títulos no repetiremos aquí. En esta lista no figuran enciclopedias, salvo las dos que se citan abajo entre las obras generales. Tampoco se da la bibliografía de todos los filósofos cuyos nombres aparecen en el texto de este volumen.

Obras generales

BALODI, N., *Les constantes de la pensée française*, París, 1948.

BENRUBI, J., *Contemporary Thought of France*, Londres, 1926.

—, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, 2 vols., París, 1933.

BOAS, G., *French Philosophies of the Romantic Period*, Nueva York, 1925; reedición, 1964.

—, *Dominant Themes of Modern Philosophy*, Nueva York, 1957.

BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie. La philosophie moderne. Tome 2; deuxième partie, XIXe et XXe siècles.* París, 1944. *The History of Philosophy. Vol. VI, The Nineteenth Century, Period of Systems, 1800-1850,* trad. inglesa de W. Baskin, Chicago, 1968.

CHARLTON, D. G., *Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852-1870,* Oxford, 1959.

COLLINS, J., *A History of Modern European Philosophy*, Milwaukee, 1954. (Incluye capítulos, con bibliografías, sobre Comte y Bergson.)

CRUICKSHANK, J. (ed.), *The Novelist as Philosopher. Studies in French Fiction, 1935-1960*, Londres, 1962.

EDWARDS, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols., Nueva York y Londres, 1967. (Además de un artículo general sobre la filosofía francesa, contiene artículos sobre los distintos movimientos y sobre un gran número de filósofos.)

Enciclopedia filosofica, segunda edición, 6 vols., Florencia, 1967.

FARBER, M. (ed.), *Philosophic Thought in France and the United States. Essays representing Major Trends in Contemporary French and American Philosophy*, Buffalo, Nueva York, 1950.

GOUHIER, H., *Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes*, París, 1966.
GUNN, I. Alexander, *Modern French Philosophy. A study of the Development since Comte*, Londres, 1922.
LAVELLE, L., *La philosophie française entre les deux guerres*, París, 1942.
LÉVY-BRUHL, L., *A History of Modern Philosophy in France*, trad. inglesa de G. Coblence, Londres y Chicago, 1899.
MANDELBAUM, M., *History, Man and Reason. A Study in Nineteenth Century Thought*, Baltimore y Londres, 1971. (Es una visión general, pero incluye un estudio de varios filósofos franceses.)
PARODI, D., *La philosophie contemporaine en France*, París, 1919.
PIERCE, R., *Contemporary French Political Thought*, Londres, 1966.
PLAMENATZ, J., *Man and Society. A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, vol. 2, Londres, 1963. (Este volumen está dedicado principalmente al estudio de Hegel y Marx, pero incluye el tratamiento de los primeros socialistas franceses.)
RANDALL, J. H., Jr., *The Career of Philosophy: Vol. 2, From the German Enlightenment to the Age of Darwin*, Nueva York y Londres, 1965. (Contiene un breve estudio de la filosofía francesa desde la Revolución hasta Comte.)
RAVAISSON, F., *La philosophie en France au XIXe siècle*, París, 1868.
SIMPSON, W. J. S., *Religious Thought in France in the Nineteenth Century*, Londres, 1935.
SMITH, C., *Contemporary French Philosophy. A Study in Norms and Values*, Londres, 1964.
SOLTAN, R., *French Political Thought in the Nineteenth Century*, New Haven, 1931.
TROTIGNON, P., *Les philosophes français d'aujourd'hui*, París, 1967.
WAHL, J., *Tableaux de la philosophie française*, París, 1946.

Capítulo I

1. *Obras generales sobre el Tradicionalismo*

BOAS, G., *French Philosophies of the Romantic Period*, Nueva York, 1925; reimpresión, 1964.
FERRAZ, M., *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle: Traditionalisme et ultramontanisme*, París, 1880.
FOUCHER, L., *La philosophie catholique en France au XIXe siècle*, París, 1955. (Los cuatro primeros capítulos.)
HOCEDEZ, E., *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, I-II, Bruselas y París, 1948-1952.
HÖTZEL, N., *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus*, Munich, 1962.
LACROIX, J., *Vocation personnelle et tradition nationale*, París, 1942.
LASKI, N., *Authority in the Modern State*, New Haven, 1919.
MENZER, B. (ed.), *Catholic Political Thought (1789-1848)*, Westminster, Maryland, 1952.
ROCHE, A. V., *Les idées traditionalistes en France*, Urbana, 1937.

2. *De Maistre*

Textos

Oeuvres complètes, 14 vols., París, 1884-1887.
The Works of Joseph de Maistre (Selections), trad. inglesa de J. Lively, Nueva York, 1965.
Considérations sur la France, Neuchâtel, 1796.
Essai sur le principe générateur des constitutions politiques, París, 1814 (y Lyon, 1929).
Du Pape, 2 vols., Lyon, 1819.
Soirées de Saint-Pétersbourg, 2 vols., París, 1821.
Examen de la philosophie de Bacon, París, 1836.

Estudios

BAYLE, F., *Les idées politiques de Joseph de Maistre*, París, 1945.
BRUNELLO, B., *Joseph de Maistre, politico e filosofo*, Bolonia, 1967.
GIANTURCO, E., *Joseph de Maistre and Giambattista Vico*, Washington DC, 1937.
HUBER, M., *Die Staatsphilosophie von Joseph de Maistre im Licht des Thomismus*, Basilea y Stuttgart, 1958.
LECIGNE, C., *Joseph de Maistre*, París, 1914.
RHODEN, P. R., *Joseph de Maistre als politischer Theoretiker*, Munich, 1929.

3. *De Bonald*

Textos

Oevres complètes, 7 vols. París, 1857-1875 [3].
Oeuvres, ed. de J. P. Migne, 3 vols., París, 1859.
Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, 3 vols., Constanza, 1796. Hay una edición a cargo de C. Capitan, París, 1965.
Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, París, 1800.
La législation primitive, 3 vols., París, 1802.
Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales, 2 vols., París, 1818.
Démonstration philosophique du principe constitutif de la société, París, 1827.

Estudios

ADAMS, A., *Die Philosophie de Bonalds*, Münster, 1923.
FAGUET, E., *Politiques et moralistes du XIXe siècle*, Serie I, París, 1891.
MOULINIÉ, H., *De Bonald*, París, 1915.
QUINLAN, M. H., *The Historical Thought of the Vicomte de Bonald*, Washington, DC, 1953.
REINERZ, H. W., *Bonald als Politiker, Philosoph und Mensch*, Leipzig, 1940.
SOREIL, A., *Le Vicomte de Bonald*, Bruselas, 1942.

4. *Chateaubriand*

Textos

Oeuvres complètes, 20 vols., París, 1858-1861.
Essai historique, politique et moral sur les révolutions, Londres, 1797.
Génie du christianisme, 5 vols., París, 1802. [Hay trad. castellana, Sopena, Barcelona, 1966.]

Estudios

BERTRIN, G., *La sincérité religieuse de Chateaubriand*, París, 1899.
DÖHNER, K., *Zeit und Ewigkeit bei Chateaubriand*, Gante, 1931.
GIRAUD, V., *Le christianisme de Chateaubriand*, 2 vols., París, 1925-1928.
LEMAÎTRE, J., *Chateaubriand*, París, 1912.
MAUROIS, A., *Chateaubriand*, París, 1938.
SAINT-BEUVE, C. A., *Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire*, París, 1869.

5. *Lamennais*

Textos

Oeuvres complètes, 12 vols., París, 1836-1837.
Oeuvres choisies et philosophiques, 10 vols., París, 1837-1841.
Oeuvres posthumes, ed. de E. D. Forgues, 6 vols., París, 1855-1859.
Oeuvres inédites, ed. de A. Blaize, 2 vols., París, 1866.
Essai sur l'indifférence en matière de religion, 4 vols., París, 1817-1824.
Défense de l'Essai sur l'indifférence, París, 1821.
Paroles d'un croyant, París, 1834.
Esquisse d'une philosophie, 4 vols., París, 1841-1846.

Estudios

BOUTARD, C., *Lamennais, sa vie et ses doctrines*, 3 vols., 1905-1913.
DERRÉ, J. R., *La Mennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique (1824-1834)*, París, 1962.
DUINE, M., *La Mennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages*, Evreux, 1922.
GIBSON, W., *The Abbé de Lamennais and the Liberal Catholic Movement in France*, Londres y Nueva York, 1896.
JANET, P., *La philosophie de Lamennais*, París, 1890.
LE GUILLON, L., *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais*, París, 1966.
MOURRE, M., *Lamennais, ou l'hérésie des temps modernes*, París, 1955.
ROE, W. G., *Lamennais and England. The Reception of Lamennais' Religious Ideas in England in the Nineteenth Century*, Oxford, 1966.
VERUCCI, G. F., *Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Nápoles, 1963.

Capítulo II

1. *Los ideólogos*

Textos

DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'idéologie*, 4 vols., París, 1801-1815. *Traité de la volonté et de ses effets*, París, 1805. *Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu*, Lieja, 1817. Trad. inglesa de Thomas Jefferson como *A Commentary and Review of Montesquieu's Spirit of Laws*, Filadelfia, 1811.

Estudios

CAILLIET, E., *La tradition littéraire des idéologues*, Filadelfia, 1943.
CHINARD, J., *Jefferson et les idéologues*, Baltimore, 1925.
PICAVET, E., *Les idéologues*, París, 1891. (Obra definitiva.)
RIVERSO, E., *I problemi della conoscenza e del metodo nel sensismo degli ideologi*, Nápoles, 1962.
VAN DUZEN, C., *The Contributions of the Idéologues to French Revolutionary Thought*, Baltimore, 1935.

2. *Maine de Biran*

Textos

Oeuvres de Maine de Biran, ed. de P. Tisserand y H. Gouhier, 14 vols., París 1920-1929. (Esta edición supera en todo a la que hizo Victor Cousin de las *Oeuvres philosophiques* de M. de Biran en 4 vols., París, 1841.)
Journal intime, ed. de H. Gouhier, París, 1954-1957.
La *Mémoire sur l'habitude* ha sido traducida al inglés por M. Boehm como *The Influence of Habit on the Faculty of Thinking*, Baltimore, 1929.
De l'apperception immédiate. Mémoire de Berlin 1807, ed. de J. Echeverría, París, 1963.

Estudios

AMBROSETTI, G., *La filosofia sociale di Maine de Biran*, Verona, 1953.
ANTONELLI, M. T., *Maine de Biran*, Brescia, 1947.
BUOL, J., *Die Anthropologie Maine de Birans*, Winterthur, 1961.
CRESSON, A., *Maine de Biran*, París, 1950.
DE LA VALETTE MONBRUN, A., *Maine de Biran. Essai de biographie historique et psychologique*, París, 1914.
DELBOS, V., *Maine de Biran et son oeuvre philosophique*, París, 1931.
DREVET, A., *Maine de Biran*, París, 1968.
GHIO, M., *Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia*, Turín, 1962.
FESSARD, P., *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, París, 1938.

FUNKE, H. *Maine de Biran, Philosophisches und politisches Denken zwischen Ancien Régime und Bürgerkönigtum in Frankreich*, Bonn, 1947.
GOUHIER, H., *Les conversions de Maine de Biran*, París, 1947. (Muy recomendable.)
HALLIE, P. P., *Maine de Biran, Reformer of Empiricism*, Cambridge (Mass.), 1959.
HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, París, 1965.
LACROZE, R., *Maine de Biran*, París, 1970.
LASSAIGNE, J., *Maine de Biran, homme politique*, París, 1958.
LEMAY, P., *Maine de Biran*, París, 1946.
LE ROY, G., *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, París, 1937.
MADINIER, G., *Conscience et mouvement*, París, 1939.
MONETTE, A., *La théorie des premiers principes selon Maine de Biran*, Montreal y París, 1945.
MOORE, F. C. T., *The Psychologie of Maine de Biran*, Oxford, 1970.
PALIARD, J., *La raisonnement selon Maine de Biran*, París, 1925.
ROBEF, I., *Leibniz et Maine de Biran*, París, 1927.
THIBAUD, M., *L'effort chez Maine de Biran et Bergson*, Grenoble, 1939.
TISSERAND, P., *L'anthropologie de Maine de Biran, ou la science de l'homme intérieur*, París, 1909.
VOUTSINAS, D., *La psychologie de Maine de Biran*, París, 1964.

Hay algunas colecciones de artículos, como los que forman el número de la *Revue internationale de philosophie* dedicado a Maine de Biran con ocasión del segundo centenario de su nacimiento (Bruselas, 1966).

Capítulo III

1. *Royer-Collard*

Textos

Les fragments philosophiques de Royen-Collard, ed. de A. Schimberg, París, 1913.

Estudios

DE BARANTE, A., *La vie politique de M. Royer-Collard, ses discours et ses écrits*, 2 vols., París, 1878[3].
NESMESDESMARETS, R., *Les doctrines politiques de Royer-Collard*, Montpellier, 1908.
SPULLER, E., *Royer-Collard*, París, 1895.

2. *Cousin*

Textos

Philosophie sensualiste au XVIIIe siècle, París, 1819.
Fragments philosophiques, París, 1826.
Cours d'histoire de la philosophie, 3 vols., París, 1829.
De la métaphysique d'Aristote, París, 1835.
Du vrai, du beau et du bien, París, 1837.
Cours d'histoire de la philosophie moderne, 5 vols., París, 1841.
Études sur Pascal, París, 1842.
Justice et charité, París, 1848.

Estudios

CORNELIUS, A., *Die Geschichtslehre Victor Cousins*, Ginebra, 1958.
DUBOIS, P. F., *Cousin, Jouffroy, Damiron, souvenirs publiés avec une introduction par Adolphe Lair*, París, 1902.
JANET, P., *Victor Cousin et son oeuvre*, París, 1885.
MASTELLONE, S., *Victor Cousin e il risorgimento italiano*, Florencia, 1955.
SAINT-HILAIRE, J. B., *Victor Cousin, sa vie, sa correspondance*, 3 vols., París, 1895.
SIMON, J., *Victor Cousin*, París, 1887. Hay una trad. inglesa de M. B. y E. P. Anderson, Chicago, 1888.

3. *Jouffroy*

Textos

Mélanges philosophiques, París, 1833.
Nouveaux mélanges philosophiques, ed. de F. Damiron, París, 1842.
Cours de droit naturel, 2 vols., París, 1834-1842.
Cours d'esthétique, París, 1843.

Estudios

LAMBERT, L., *Der Begriff des Schönen in der Ästhetik Jouffroys*, Giessen, 1909.
OLLÉ-LAPRUNE, L., *Théodore Jouffroy*, París, 1899.

Capítulo IV

1. *Fourier*

Textos

Oeuvres complètes, 6 vols., París, 1841-1845.
Théorie des quatre mouvements et des destinées générales, 2 vols., Lyon, 1808.
Théorie de l'unité universelle, 2 vols., París, 1822.
Le nouveau monde industriel et sociétaire, Besançon, 1829.
La fausse industrie morcelée, répugnante, mensongère, et l'antidote: l'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit, 2 vols., París, 1835-1836.

(Para la obra manuscrita véase *Les cahiers manuscrits de Fourier*, por E. Poulat, París, 1957.)

Estudios

BOURGIN, H., *Fourier. Contribution à l'étude du socialisme français*, París, 1905.
LEHOUCK, E., *Fourier aujourd'hui*, París, 1966.
MANUEL, F. E., *The Prophets of Paris*, Cambridge (Mass.), 1962.
TOSI, V., *Fourier e il suo falansterio*, Savona, 1921.
VERGEZ, A., *Fourier*, París, 1969.

2. *Saint-Simon*

Textos

Oeuvres complètes de Saint-Simon et Enfantin, 47 vols., París, 1865-1876.
Oeuvres, 6 vols., París, 1966.
Textes choisis, ed. de J. Dautry, París, 1951.
Selected Writings, trad. inglesa con una introducción por F. M. H. Markham, Oxford, 1942.
Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains (Ginebra, 1802-1803), ed. de A. Pereire, París, 1925.
Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle, 2 vols. París, 1807-1808.
Esquisse d'une nouvelle Encyclopédie, París, 1810.
Mémoire sur la science de l'homme, París, 1813.
Travail sur la gravitation universelle, París, 1813.
De la réorganisation de la société européenne, París, 1814. (En colaboración con A. Thierry.)
L'industrie, París, 1818.
La politique, París, 1819.
L'organisation, París, 1819-1820.
Catéchisme des industriels, París, 1824.

Estudios

CHARLÉTY, S., *Essai sur l'histoire du saint-simonisme*, París, 1896.
DONDO, M. M., *The French Faust, Henri de Saint-Simon*, Nueva York, 1955.
DURKHEIM, E., *Le socialisme, sa définition, ses débuts. La doctrine saint-simonienne*, ed. de M. Mauss, París, 1928, trad. inglesa de C. Sattler como *Socialism and Saint-Simon*, Yellow Springs (Ohio), 1958.
FAZIO, M. F., *Linea di sviluppo del pensiero di Saint-Simon*, Palermo, 1942.
GURVITCH, G., *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine: Saint-Simon et P.-J. Proudhon*, París, 1955.
LEROY, M., *La vie véritable du comte de Saint-Simon*, París, 1925.
MANUEL, F. E., *The New World of Henri de Saint-Simon*, Cambridge (Mass.), 1956.
MUCKLE, F., *Henri de Saint-Simon, Persönlichkeit und Werk*, Jena, 1908.
VIDAL, E., *Saint-Simon e la scienza politica*, Milán, 1959.

3. *Proudhon*

Textos

Oeuvres complètes, 26 vols., París, 1867-1871.
Correspondance, 14 vols., París, 1875.
Oeuvres complètes, ed. de C. Bouglé y H. Moysset, 11 vols., París, 1920-1939 (incompletas).
Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon, ed. con una introd. por S. Edwards y trad. inglesa por E. Fraser, Londres, 1970.
Qu'est-ce que la propriété?, París, 1840. Trad. inglesa de B. Tucker, como *What is Property?*, Princeton, 1876.
De la création de l'ordre dans l'humanité, París, 1843.
Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère, París, 1846. Trad. inglesa de B. Tucker, como *System of Economic Contradictions*, Boston, 1888.
Idée générale de la révolution du XIXe siècle, París, 1851. Trad. inglesa de J. B. Robinson, como *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, Londres, 1923.
La justice dans la révolution et dans l'église, París, 1858.
La guerre et la paix, París, 1861.
Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution, París, 1863.
De la capacité des classes ouvrières, París, 1865.

Estudios

ANSART, P., *Sociologie de Proudhon*, París, 1967.
BROGAN, C., *Proudhon*, Londres, 1936.
DE LUBAC, H., *Proudhon et le christianisme*, París, 1945. Trad. inglesa de R. E. Scantlebury, como *The Un-Marxian Socialist: A Study of Proudhon*, 2 vols., París, 1896.

DIEHL, C., *P.-J. Proudhon, seine Lehre und sein Leben*, 3 vols., Jena, 1888-1896.
DOLLÉANS, E., *Proudhon*, París, 1948[4].
GRÖNDAHL, B., *P.-J. Proudhon*, Estocolmo, 1959.
HEINTZ, P., *Die Autoritätsproblematik bei Proudhon. Versuch einer immanenten Kritik*, Colonia, 1957.
JACKSON, J. H., *Marx, Proudhon and European Socialism*, Nueva York, 1962.
LU, S. V., *The Political Theories of P.-J. Proudhon*, Nueva York, 1922.
PRION, G., *Proudhon et syndicalisme révolutionnaire*, París, 1910.
SAINT-BEUVE, C. A., *Proudhon, sa vie et sa correspondance*, París, 1870.
WOODCOCK, G., *Pierre-Joseph Proudhon: A Biography*, Londres, 1956. (Muy recomendable.)

Capítulos sobre Proudhon se hallarán, por ejemplo, en *The Anarchists*, de J. Joll (Londres, 1964), *A History of Socialist Thought*, vol. I, de G. D. H. Cole (Londres, 1953) y *Anarchism* de G. Woodcock (Londres, 1963; trad. castellana: *El anarquismo*, Editorial Ariel, Barcelona, 1979).

Capítulo V

Comte

Textos

Cours de philosophie positive, 6 vols., París, 1830-1842. Hay una versión libre al inglés (aprobada por Comte) de H. Martineau: *Cours, The Positive Philosophy of Auguste Comte*, 2 vols., Londres, 1853.
Discours sur l'esprit positif, París, 1849. (Originariamente iba antepuesto al *Traité philosophique d'astronomie populaire*.) Trad. inglesa de Fr. S. Beesly como *A discourse on the Positive Spirit*, Londres, 1903.
Discours sur l'ensemble du positivisme, París, 1848. [Hay trad. castellana: Aguilar, Madrid, 1962.]
Calendrier positiviste, París, 1849.
Système de politique positive, 4 vols., 1851-1854. Trad. inglesa de J. H. Bridges y F. Harrison, como *The System of Positive Polity*, 4 vols., Londres, 1857-1877.
Catéchisme positiviste, París, 1852. Trad. inglesa R. Congreve, como *The Catechism of Positive Religion*, Londres, 1858.
Appel aux conservateurs, París, 1855.
Synthèse subjective, ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité, vol. I, París, 1856.

Por extraño que parezca, no hay ninguna selección crítica y completa de las obras de Comte. H. Gouhier ha publicado empero *Oeuvres choisies d'Auguste Comte*, París, 1943; y C. Le Verrier ha publicado en dos vols. las dos primeras lecciones del *Cours de philosophie positive* y el *Discours sur l'esprit positif*, París, 1943. Hay varias colecciones de cartas: *Lettres d'Auguste Comte à John Stuart Mill, 1841-1846* (París, 1877),

Lettres à des positivistes anglais (París, 1889), *Correspondance inédite d'Auguste Comte* (4 vols., París, 1903-1904), *Nouvelles lettres inédites* (París, 1939).

Estudios

ARBOUSSE-BASTIDE, P., *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, 2 vols., París, 1957.
CAIRD, E., *The Social Philosophy and Religion of Comte*, Glasgow, 1885.
CRESSON, A., *Auguste Comte, sa vie, son oeuvre*, París, 1941.
DEFOURNY, G., *La sociologie positiviste d'Auguste Comte*, Lovaina, 1902.
DE LUBAC, H., *Le drame de l'humanisme athée*, París, 1944. (Comte es uno de los filósofos cuyas doctrinas se consideran en esta obra.)
DEVOLVÉ, J., *Réflexions sur la pensée comtienne*, París, 1932.
DUCASSÉ, P., *Méthode et intuition chez Auguste Comte*, París, 1939.
DUMAS, G., *Psychologie de deux Messies positivistes: Saint-Simon et Auguste Comte*, París, 1905.
GOUHIER, H., *La vie d'Auguste Comte*, París, 1931.
—, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 vols., París, 1933-1941. (Obra altamente recomendable.)
GOULD, F. J., *Auguste Comte*, Londres, 1920.
GRUBER, H., *Comte, der Begründer des Positivismus*, Friburgo de Brisgovia, 1889.
HAWKINS, R. L., *Auguste Comte and the United States (1816-1853)*, Cambridge (Mass.), 1936.
LACROIX, J., *La sociologie d'Auguste Comte*, París, 1956.
LÉVY-BRUHL, L., *La philosophie d'Auguste Comte*, París, 1900.
LITTRÉ, E., *Auguste Comte et la philosophie positive*, París, 1863.
—, *Auguste Comte et Stuart Mill*, París, 1867.
MARVIN, F. S., *Comte: The Founder of Sociology*, Londres, 1936.
MILL, J. St., *Auguste Comte and Positivism*, Londres, 1865.
MOSCHETTI, A. M., *Auguste Comte e la pedagogia positiva*, Milán, 1953.
NEGT, O., *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels*, Francfort, 1964.
PETER, J., *Auguste Comte. Bild vom Menschen*, Stuttgart, 1936.
WHITTAKER, T., *Comte and Mill*, Londres, 1908.

Capítulo VI

1. *Littré*

Textos

De la philosophie positive, París, 1845.
Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés, París, 1849.
Conservation, révolution et positivisme, París, 1852 (2.ª ed., 1879).

Paroles de philosophie positive, París, 1859 (2.ª ed., 1863).
Auguste Comte et la philosophie positive, París, 1863.
Auguste Comte et Stuart Mill, París, 1867.
Principes de philosophie positive, París, 1868.
La science au point de vue philosophique, París, 1873.
Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine, París, 1876. (En esta obra se reproducen los artículos publicados en *De la philosophie positive*.)

Estudios

AQUARONE, S., *The Life and Works of Émile Littré*, Leyden, 1958.
CARO, E., *Littré et le positivisme*, París, 1883.
CHARLTON, D. G., véase en Obras generales.
SIX, L., *Littré devant Dieu*, París, 1962.

2. *Cl. Bernard*

Textos

Introduction à la médecine expérimentale, París, 1865. Trad. inglesa de N. C. Green como *An Introduction to the Study of Experimental Medicine*, Nueva York, 1927.
La science expérimentale, París, 1878.
Pensées. Notes détachées, ed. de L. Delhoume, París, 1937.
Philosophie, ed. de J. Chevalier, París, 1938.
Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux, París, 1966.

Estudios

CLARKE, R., *Claude Bernard et la médecine expérimentale*, París, 1961.
COTARD, H., *La pensée de Claude Bernard*, Grenoble, 1945.
FOULQUIÉ, P., *Claude Bernard*, París, s. f.
LAMY, P., *Claude Bernard et le matérialisme*, París, 1939.
MAURIAC, P., *Claude Bernard*, París, 1941 (2.ª ed., 1954).
OLMSTED, J. M. D. y E. H., *Claude Bernard and the Experimental Method in Medecine*, Nueva York, 1952.
SERTILLANGES, A. D., *La philosophie de Claude Bernard*, París, 1944.
VIRTANEN, R., *Claude Bernard and his Place in the History of Ideas*, Lincoln (Nebraska), 1960.
Varios, *Philosophie et méthodologie scientifique de Claude Bernard*, París, 1966.

3. *Taine*

Textos

Les philosophes français du dix-neuvième siècle, París, 1857.
Essais de critique et d'histoire, París, 1858.

Histoire de la littérature anglaise, 4 vols., París, 1863-1864. Trad. inglesa de H. van Laun como *History of English Literature*, 2 vols., Edimburgo, 1873.
Nouveaux essais de critique et d'histoire, París, 1865.
Philosophie de l'art, París, 1865. Trad. inglesa de J. Durand como *The Philosophy of Art*, Nueva York, 1865 (2.ª ed. francesa, 1880). [Hay trad. castellana: Iberia, Barcelona, 1960.]
De l'intelligence, 2 vols., París, 1870. Trad. inglesa de T. D. Hayes como *Intelligence*, Londres, 1871.
Les origines de la France contemporaine, 5 vols., París, 1875-1893.
Derniers essais de critique et d'histoire, París, 1894.

Estudios

AULARD, A., *Taine, historien de la révolution française*, París, 1907.
BARZELOTTI, G., *Ippolito Taine*, Roma, 1896.
BOOSTEN, J. P., *Taine et Renan et l'idée de Dieu*, Maastricht, 1936.
CASTIGLIONI, G., *Taine*, Brescia, 1945.
CRESSON, A., *Hippolyte Taine*, París, 1951.
GIRAUD, V., *Essai sur Taine: son oeuvre et son influence*, París, 1901.
—, *Hippolyte Taine: Études et documents*, París, 1928.
IPPOLITO, F. G., *Taine e la filosofia dell'arte*, Roma, 1911.
KAHN, S. J., *Science and Aesthetic Judgment: A Study in Taine's Critical Method*, Nueva York, 1953.
LACOMBE, P., *La psychologie des individus et des sociétés chez Taine*, París, 1906.
—, *Taine, historien et sociologue*, París, 1909.
LA FERLA, G., *Ippolito Taine*, Roma, 1937.
MONGARDINI, C., *Storia e sociologia nell'opera di Hippolyte Taine,* Milán, 1965.

Aspectos relevantes del pensamiento de Taine son discutidos en obras como la de Benedetto Croce *Estetica* y en la *Teoria e storia della storiografia* del mismo; y en la de H. Sée, *Science et philosophie de l'histoire* (2.ª ed., París, 1933).

4. *Durkheim*

Textos

De la division du travail social, París, 1893. Trad. inglesa de G. Simpson como *The Division of Labour in Society*, Nueva York, 1952.
Les règles de la méthode sociologique, París, 1895. Trad. inglesa de S. A. Solovay y J. H. Mueller como *The Rules of Sociological Method*, Chicago, 1938 (reed. en Glencoe, Illinois, 1950).
Le suicide. Étude de sociologie, París, 1897. Trad. inglesa de J. A. Spaulding y G. Simpson como *Suicide: A Study in Sociology*, Glencoe, Ill., 1951.
Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie, París, 1912. Trad. inglesa de J. W. Swain como *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*, Londres y Nueva York, 1915.

Éducation et sociologie, París, 1922. Trad. inglesa de J. D. Fox como *Education and Sociology*, Glencoe, Ill., 1956.
Sociologie et philosophie, París, 1924. Trad. inglesa de D. F. Pocock como *Sociology and Philosophy*, Londres y Glencoe, Ill., 1953.
L'éducation morale, París, 1925. Trad. inglesa de E. K. Wilson y H. Schnurer como *Moral Education: A Study in the Theory and Aplication of the Sociology of Education*, Nueva York, 1961.
Le socialisme, París, 1928.
L'évolution pédagogique en France, 1938.
Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit, París, 1950. Trad. inglesa de C. Brookfield como *Professional Ethics and Civic Morals*, Londres, 1957.
Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, París, 1953.
La science sociale et l'action. Introducción y presentación de J. C. Filloux, París, 1970.

Hay varias colecciones de artículos de Durkheim, tales como *Journal sociologique*, ed. de J. Duvignard, París, 1969. En inglés hay: *Émile Durkheim, 1858-1917: A Collection of Essays with Translations and a Bibliography*, ed. de K. H. Wolff, Columbus, Ohio, 1960. Esta obra contiene también ensayos de varios autores sobre Durkheim.

Estudios

AIMARD, G., *Durkheim et la science économique*, París, 1962.
ALPERT, H., *Émile Durkheim and his Sociology*, Nueva York, 1939.
BIERSTEDT, R., *Émile Durkheim*, Nueva York y Londres, 1966.
COSER, L. A., *Masters of Sociological Thought*, Nueva York, 1971. (Contiene un capítulo sobre Durkheim.)
DAVY, G., *Durkheim, choix de textes avec étude du système sociologique*, París, 1911.
DUVIGNARD, J., *Durkheim: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, París, 1965.
FLETCHER, R., *The Making of Sociology*, vol. 2., Londres, 1971.
GEHLKE, C. E., *Émile Durkheim's Contributions to Sociological Theory*, Nueva York, 1915.
LA CAPRA, D., *Émile Durkheim: Sociologist and Philosopher*, Ithaca y Londres, 1972.
LUKES, S., *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*. Londres, 1973. (Obra muy recomendable. Incluye una extensa bibliografía.)
NISBET, R. A., *Émile Durkheim*, Englewood Cliffs, N. J., 1965.
PARSONS, T., *The Structure of Social Action*, Nueva York, 1937, y Glencoe, Ill., 1949.
SEGER, I. *Durkheim and his Critics on the Sociology of Religion*, Nueva York, 1957.
VIALATOUX, J., *De Durkheim à Bergson*, París, 1939.
WOLFF, K. H. (ed.), véase más arriba, en *Textos*.

5. *Lévy-Bruhl*

Textos

Histoire de la philosophie moderne en France, París. Trad. inglesa de G. Coblence, Londres y Chicago, 1899.
La philosophie de Jacobi, París, 1894.
La philosophie d'Auguste Comte, París, 1900. Trad. inglesa de K. de Beaumont-Klein como *The Philosophy of Auguste Comte*, Londres, 1903.
Les fonctions fondamentales dans les sociétés inférieures, París, 1910. Trad. inglesa de L. A. Clare como *How Natives Think*, Londres y Nueva York, 1923.
La mentalité primitive, París, 1921. Trad. inglesa de L. A. Clare como *Primitive Mentality*, Londres, 1928.
L'âme primitive, París, 1921. Trad. inglesa de L. A. Clare como *The "Soul" of the Primitive*, Londres, 1928.
Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, París, 1931. Trad. inglesa de L. A. Clare como *Primitives and the Supernatural*, Londres, 1936.
La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous, París, 1935.
L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs, París, 1938.
Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl, París, 1949.

Estudios

CAILLIET, E., *Mysticisme et "mentalité mystique". Étude d'un problème posé par les travaux de M. Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive*, París, 1938.
CAZENEUVE, J., *Lévy-Bruhl. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, París, 1963.
EVANS-PRITCHARD, E., *Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality*, Oxford, 1934.
LEROY, O., *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, París, 1927.

Capítulo VII

1. *Cournot*

Textos

Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses, París, 1838. Trad. inglesa de N. I. Bacon como *Researches into the Mathematical Principles of the Theory of Wealth*, Londres, 1877.
Exposition de la théorie des chances et des probabilités, París, 1843.
Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique, 2 vols., París, 1851. Tras. inglesa de M. H. Moore como *An Essay on the Foundations of all Knowledge*, Nueva York, 1956.

Traité de l'enchaînement dans les idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire, 2 vols., París, 1861. (Las eds. 2.ª, 1911, y 3.ª, 1922, aparecieron cada una en un solo volumen.)
Principes de la théorie des richesses, París, 1863.
Des institutions d'instruction publique en France, París, 1864.
Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes, 2 vols., París, 1872. (Reimpresión, París, 1934.)
Matérialisme, vitalisme, rationalisme: Études sur l'emploi des données de la science en philosophie, París, 1875.
Souvenirs: 1760 à 1860, ed. de E. P. Bottinelli, París, 1913.

Hay algunos otros escritos sobre matemáticas y sobre cuestiones de economía que no quedan mencionados aquí.

Estudios

BOTTINELLI, E. P., *A. Cournot, métaphysicien de la connaissance*, París, 1913.
CAIZZI, B., *La filosofia di A. Cournot*, Bari, 1942.
CALLOT, E., *La philosophie biologique de Cournot*, París, 1959.
DARBON, A., *Le concept du hasard dans la philosophie de Cournot*, París, 1911.
DE LA HARPE, J., *De l'ordre et du hasard. Le réalisme critique d'Antoine Augustin Cournot*, Neuchâtel, 1936.
MENTRÉ, F., *Cournot et la renaissance du probabilisme au XIXe siècle*, París, 1908.
MILHAUD, G., *Études sur Cournot*, París, 1927.
RUYER, R., *L'humanité de l'avenir d'après Cournot*, París, 1930.
SEGOND, J., *Cournot et la psychologie vitaliste*, París, 1911.

Un número de la *Revue de méthaphysique et de morale* (1905, vol. 13) contiene artículos de varios autores sobre Cournot.

2. *Renouvier*

Textos

Manuel de philosophie moderne, París, 1842.
Manuel de philosophie ancienne, París, 1844.
Manuel républicain de l'homme et du citoyen, París, 1848.
Essais de critique générale, 4 vols., París, 1854-1864. (Estos cuatro vols. tratan respectivamente de lógica, psicología racional, los principios de la naturaleza y filosofía de la historia.)
La science de la morale, 2 vols., París, 1869.
Uchronie, l'utopie dans l'histoire. Esquisse historique du développement de la civilisation européenne, tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être, París, 1876.
Esquisse d'une classification systématique des systèmes philosophiques, 2 vols., París, 1885-1886.

La philosophie analytique de l'histoire, 4 vols., París, 1896-1897.
Les dilemmes de la métaphysique pure, París, 1901.
Histoire et solution des problèmes métaphysiques, París, 1901.
Le personnalisme, París, 1903.
Les derniers entretiens, ed. de L. Prat, París, 1904.
La critique de la doctrine de Kant, ed. de L. Prat, París, 1906.

Estudios

FOUCHER, L., *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie*, París, 1927.
GALLI, G., *Prime linee di un idealismo critico e due studi sul Renouvier*, Turín, 1943.
HAMELIN, O., *Le système de Renouvier*, París, 1927.
LOMBARDI, V., *Lo sviluppo del pensiero di Charles Renouvier*, Nápoles, 1932.
MÉRY, M., *La critique du christianisme chez Renouvier*, 2 vols. París, 1953.
MILHAUD, G., *La philosophie de Charles Renouvier*, París, 1972.
MOUY, P., *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier*, París, 1972.
PRAT, L., *Charles Renouvier, philosophe*, Ariège, 1973.
SÉAILLES, G., *La philosophie de Charles Renouvier*, París, 1905.
VERNEAUX, R., *L'idéalisme de Renouvier*, París, 1945.
—, *Esquisse d'une théorie de la connaissance. Critique du néocriticisme*, París, 1954.

3. *Hamelin*

Textos

Essai sur les éléments principaux de la représentation, París, 1907.
Le système de Descartes, ed. por L. Robin, París, 1910.
Le système d'Aristote, ed. por L. Robin, París, 1920.
Le système de Renouvier, ed. por P. Mary, París, 1927.
La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs, ed. de E. Barbotin, París, 1953.
Le système du savoir, selecciones, ed. de L. Millet, París, 1956.

Estudios

BECK, L. J., *La méthode synthétique de Hamelin*, París, 1935.
CARBONARA, C., *L'idealismo di Octave Hamelin*, Nápoles, 1927.
DEREGIBUS, A. *La metafisica critica di Octave Hamelin,* Turín, 1968.
SESMAT, A., *Dialectique. Hamelin et la philosophie chrétienne*, París, 1955.

4. *Brunschvicg*

Textos

Spinoza, París, 1894. (En ed. aumentada, *Spinoza et ses contemporains*, París, 1923.).

La modalité du jugement, París, 1897. (3.ª ed., con una traducción francesa de la tesis latina de Brunschvicg [1897], París, 1964.)
L'idéalisme contemporain, París, 1905.
Les étapes de la philosophie des mathématiques, París, 1912.
Introduction à la vie de l'esprit, París, 1920.
L'expérience humaine et la causalité physique, París, 1922.
Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, 2 vols., París, 1927.
La raison et la religion, París, 1939.
Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne, Neuchâtel, 1942.
Héritage de mots, héritage d'idées, París, 1945.
Écrits philosophiques, ed. por A. R. Weill-Brunschvicg y C. Lehec, 3 vols., París, 1951-1958.

Estudios

BORIEL, R., *Brunschvicg*, París, 1964.
CARBONARA, C., *Léon Brunschvicg*, Nápoles, 1931.
CENTINEO, E., *La filosofia dello spirito di Léon Brunschvicg*, Palermo, 1950.
COCHET, M. A., *Commentaire sur la conversion spirituelle dans la philosophie de Léon Brunschvicg*, Bruselas, 1937.
DESCHOUX, M., *La philosophie de Léon Brunschvicg*, París, 1949. (Con una bibliografía muy completa.)
MERSAUT, J., *La philosophie de Léon Brunschvicg*, París, 1938.

Capítulo VIII

1. *Ravaisson*

Textos

Essai sur la métaphysique d'Aristote, 2 vols., París, 1837-1846.
L'habitude, París, 1839. (Con una introducción de J. Baruzi, París, 1957.)
Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle, París, 1867.
Testament philosophique et fragments, ed. de C. Devivaise, París, 1932.

Estudios

BERGSON, H., *Notice sur la vie et les oeuvres de M. Félix Ravaisson-Mollien.* Reproducido en la obra de Bergson *La pensée et le mouvant* (París, 1934), tomándolo de *Comptes-rendus de l'Académie des sciences morales et politiques* (París, 1904). Incluido también en *Testament philosophique et fragments.*
DOPP, J., *Félix Ravaisson, la formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Lovaina, 1933.
VALERIO, C., *Ravaisson e l'idealismo romantico in Francia*, Nápoles, 1936.

2. *Lachelier*

Textos

Oeuvres, 2 vols., París, 1933.
De natura syllogismi, París, 1871.
Du fondement de l'induction, París, 1871. (La 2.ª ed., 1896, incluye *Psychologie et métaphysique*, y en la 5.ª ed. se han añadido las *Notes sur le pari de Pascal* [1901].)
Études sur le syllogisme, París, 1907.
Lachelier, la nature, l'esprit, Dieu, ed. por L. Millet, París, 1955.
The Philosophy of Jules Lachelier, ed. por E. G. Ballard, La Haya, 1960. Este libro contiene traducciones de *Du fondement de l'induction, Psychologie et métaphysique* y *Sur le pari de Pascal* con una introducción del editor.

Estudios

AGOSTI, V., *La filosofia di Jules Lachelier*, Turín, 1952.
GIGLIO, P., *L'ideale della libertà nella filosofia di Lachelier*, Roma, 1946.
JOLIVET, R., *De Rosmini à Lachelier*, París, 1953.
MAUCHASSAT, G., *L'idéalisme de Lachelier*, París, 1961.
MILLET, L., *Le symbolisme dans la philosophie de Jules Lachelier*, París, 1959.
SÉAILLES, G., *La philosophie de Jules Lachelier*, París, 1921.

Merece también mención el artículo de G. Devivaise *La philosophie religieuse de Jules Lachelier,* publicado en la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (139, pp. 435-464).

3. *Boutroux*

Textos

De la contingence des lois de la nature, París, 1874. Trad. inglesa de F. Rothwell, *The Contingency of the Laws of Nature*, Londres y Chicago, 1916.
De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines, París, 1895. Trad. inglesa de F. Rothwell, *Natural Law in Science and Philosophy*, Londres, 1914.
Études d'histoire de la philosophie, París, 1897. Trad. inglesa de F. Rothwell, *Historical Studies in Philosophy*, Londres, 1912.
La science et la religion dans la philosophie contemporaine, París, 1908. Trad. inglesa de J. Nield, *Science and Religion in Contemporary Philosophy*, Londres, 1909.
La nature et l'esprit, París, 1926. (Esta publicación póstuma incluye el programa de las Conferencias Gifford dadas por Boutroux.)

Estudios

BAILLOT, A., *Émile Boutroux et la pensée religieuse*, París, 1958.
CRAWFORD, L. S., *The Philosophy of Émile Boutroux*, Nueva York, 1929.
LA FONTAINE, A. P., *La philosophie d'Émile Boutroux*, París, 1921.
RANZOLI, C., *Boutroux. La vita, il pensiero filosofico*, Milán, 1924.
SCHYNS, M., *La philosophie d'Émile Boutroux*, París, 1924.

4. *Fouillée*

Textos

La philosophie de Platon, París, 1869.
La liberté et le determinisme, París, 1872.
La philosophie de Socrate, París, 1874.
La science sociale contemporaine, París, 1880.
Critique des systèmes de morale contemporains, París, 1883.
L'avenir de la métaphysique, París, 1889.
L'évolutionisme des idées-forces, París, 1890.
Psychologie des idées-forces, 2 vols., París, 1893.
Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive, París, 1896.
Les éléments sociologiques de la morale, París, 1905.
Morale des idées-forces, París, 1908.
La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes, París, 1911.
Esquisse d'une interprétation du monde, París, 1913.

Estudios

GANNE DE BEAUCOUDREY, E., *La psychologie et la métaphysique des idées-forces chez Alfred Fouillée*, París, 1936.
GUYAU, A., *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, París, 1913.
MORETTI COSTANZI, T., *Il pensiero di Alfred Fouillée*, Nápoles, 1936.
PAWLICKY, A., *Alfred Fouillée's neue Theorie der Ideenkräfte*, Viena, 1893.

5. *Guyau*

Textos

La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, París, 1878.
La morale anglaise contemporaine, París, 1879.
Les problèmes de l'esthétique contemporaine, París, 1884.
Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, París, 1885. Trad. inglesa de G. Kapteyn como *A Sketch of Morality Independent of Obligation or Sanction*, Londres, 1898.

L'irreligion de l'avenir, París, 1887. Trad. inglesa *The Non-Religion of the Future*, Londres, 1897 (reimp., Nueva York, 1962).
L'art au point de vue sociologique, París, 1889.
Éducation et hérédité, París, 1889. Trad. inglesa de W. J. Greenstreet como *Education and Heredity*, Londres, 1891.
La genèse de l'idée de temps, París, 1890.

Estudios

ASLAN, G., *La morale selon Guyau*, París, 1906.
FOUILLÉE, A., *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, París, 1889. (Nueva ed., 1901.)
ROYCE, J., "J. M. Guyau" en *Studies of Good and Evil*, Nueva York, 1925.
TISBE, A., *L'arte, la morale, la religione nel J.-M. Guyau*, Roma, 1938.

Capítulos IX-X

Bergson

Textos

Oeuvres. Édition du centenaire, París, 1959. Introducción por H. Gouhier, con notas por A. Robinet. [Existe una edición castellana con el título de *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1963.]
Quid Aristoteles de loco senserit, París, 1889. (Tesis doctoral, trad. por R. Mossé-Bastide como *L'idée de lieu chez Aristote* y publicada en *Les études bergsoniennes*, vol. 2, París, 1949.)
Essai sur les données immédiates de la conscience, París, 1889. Trad. inglesa de F. L. Pogson como *Time and Free Will: an Essay on the Immediate Data of Consciousness*, Londres y Nueva York, 1910.
Matière et mémoire, París, 1896. Trad. inglesa de N. M. Paul y W. S. Palmer como *Matter and Memory*, Londres y Nueva York, 1911.
Le rire, París, 1900. Trad. inglesa de G. C. Brereton y F. Rothwell como *Laughter, An Essay on the Meaning of the Comic*, Nueva York, 1910. [Hay trad. castellana: Prometeo, Valencia, 1971.]
Introduction à la métaphysique, París, 1903 (en la *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 11). Trad. inglesa de T. E. Hulme como *An Introduction to Metaphysics*, Londres y Nueva York, 1912.
L'évolution créatrice, París, 1907. Trad. inglesa de A. Mitchell, *Creative Evolution*, Londres, y Nueva York, 1911. [Hay trad. castellana: Espasa-Calpe, Madrid, 1973.]
L'énergie spirituelle, París, 1919. Trad. inglesa de H. Wildon Carr como *Mind-Energy*, Londres y Nueva York, 1935.
Durée et simultanéité, París, 1922. (2.ª ed., con tres apéndices, París, 1923.)
Les deux sources de la morale et de la religion, París, 1932. Trad. inglesa de R. A. Audra

y C. Brereton, asistidos por W. Horsfall-Carter, *The Two Sources of Morality and Religion*, Londres y Nueva York, 1935.

La pensée et le mouvant, París, 1934. Trad. inglesa de M. L. Andison como *The Creative Mind*, Nueva York, 1946.

Écrits et paroles, ed. de R. M. Mossé-Bastide, 3 vols., París, 1957-1959.

Estudios

ADOLPHE, L., *La philosophie religieuse de Bergson*, París, 1946.

—, *La dialectique des images chez Bergson*, París, 1951.

ALEXANDER, I. W., *Bergson: Philosopher of Reflection*, Londres, 1957.

BARTHELEMY-MADAULE, M., *Bergson*, París, 1968.

BENDA, J., *Le bergsonisme*, París, 1912.

—, *Sur le succès du bergsonisme*, París, 1914.

CARR, H. W., *The Philosophy of Change*, Londres y Nueva York, 1912.

CHEVALIER, A., *Bergson*, París, 1926. Trad. inglesa de L. A. Clare como *Henri Bergson*, Nueva York, 1928. (Nueva ed. francesa, revisada por Bergson mismo, París, 1948.)

—, *Entretiens avec Bergson*, París, 1959.

COPLESTON, F. C., *Bergson and Morality*, Londres, 1955. (Proceedings of the British Academy, vol. 41.)

CRESSON, A., *Bergson*, París, 1955.

CUNNINGHAM, G. W., *A Study in the Philosophy of Bergson*, Nueva York, 1916.

DELHOMME, J., *Vie et conscience de la vie: Essai sur Bergson*, París, 1954.

FABRIS, M., *La filosofia sociale di Henri Bergson*, Bari, 1966.

FRESSIN, A., *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, París, 1967.

GIUSSO, L., *Bergson*, Milán, 1949.

GOUHIER, H., *Bergson et le Christ des évangiles*, París, 1961.

GUITTON, J., *La vocation de Bergson*, París, 1960.

HANNA, T. (ed.), *The Bergsonian Heritage*, Nueva York y Londres, 1962. (Artículos de varios autores.)

HEIDSIECK, F., *Henri Bergson et la notion d'espace*, París, 1961.

HUSSON, L., *L'intellectualisme de Bergson*, París, 1947.

JANKÉLÉVITCH, V., *Henri Bergson*, París, 1933.

LACOMBE, R. E., *La psychologie bergsonienne*, París, 1933.

LE ROY, E., *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson.* Trad. inglesa de V. Benson como *The New Philosophy of Henri Bergson,* Nueva York, 1913.

LINDSAY, A. D., *The Philosophy of Henri Bergson*, Londres, 1911.

MCKELLAN STEWART, J., *A Critical exposition of Bergson's Philosophy*, Londres, 1911.

MARIETTI, A., *Les formes du mouvement chez Bergson*, París, 1953.

MARITAIN, J., *La philosophie bergsonienne*, París, 1930.

MATHIEU, V., *Bergson: "Il profondo e la sua espressione"*, Turín, 1954.

MAURÉLOS, G., *Bergson et les niveaux de réalité*, París, 1964.

METZ, A., *Bergson et le bergsonisme*, París, 1933.

MOORE, J. M., *Theories of Religious Experience, with special reference to James, Otto and Bergson*, Nueva York, 1938.

Mossé-Bastide, R. M., *Bergson, éducateur*, París, 1955.
Olgiati, F., *La filosofia di Enrico Bergson*, Turín, 1914 (2.ª ed., 1922).
Pflug, G., *Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*, Berlín, 1959.
Rideau, E., *Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme*, París, 1932.
Ruhe, A., *Henri Bergson*, Londres, 1914.
Russell, B., *The Philosophy of Bergson*, Londres, 1914.
Scharfstein, B. A., *Roots of Bergson's Philosophy*, Nueva York, 1943.
Segond, J., *L'intuition bergsonienne*, París, 1913.
Sertillanges, A. D., *Henri Bergson et le catholicisme*, París, 1941.
Stallknecht, N. P., *Studies in the Philosophy of Creation, with special reference to Bergson and Whitehead*, Princeton, 1934.
Stephen, K., *The Misuse of Mind. A Study of Bergson's Attack on Intellectualism*, Londres, 1922.
Sundin, H., *La théorie bergsonienne de la religion*, París, 1948.
Thibaudet, A., *Le bergsonisme*, 2 vols., París, 1924.
Trotignon, P., *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, París, 1968.

Hay varias colecciones de artículos de autores diversos sobre Bergson. Merecen especial mención los *Études bergsoniennes*, 6 vols., París, 1948-1961, que contienen también algunos escritos de Bergson mismo. Otra colección notable es *Pour le centenaire de Bergson,* París, 1959. Asimismo, *Bergson et nous*, 2 vols., París, 1959-1960, y *Hommage à Henri Bergson*, Bruselas, 1959.

Capítulo XI

1. *Ollé-Laprune*

Textos

La philosophie de Malebranche, París, 1870.
De la certitude morale, París, 1880.
Essai sur la morale d'Aristote, París, 1881.
La philosophie et le temps présent, París, 1890.
Les sources de la paix intellectuelle, París, 1892.
Le prix de la vie, París, 1894.
La vitalité chrétienne, París, 1901.
La raison et le rationalisme, París, 1906.
Croyance religieuse et croyance intellectuelle, París, 1908.

Estudios

Acutis, G., *Un grande maestro: Ollé-Laprune*, Turín, 1947.
Blondel, M., *Ollé-Laprune*, París, 1925.

CRIPPA, R., *Il pensiero di Léon Ollé-Laprune*, Brescia, 1947.
FONSEGRIVE, G., *Léon Ollé-Laprune. L'homme et le penseur*, París, 1912.

Hay un artículo sobre Ollé-Laprune, por E. Boutroux, en la *Revue philosophique*, año 1903. Véase también la introducción de G. Goyau (*Un philosophe chrétien*) a *La vitalité chrétienne.*

2. *Blondel*

Textos

L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, París, 1893. (Ed. revisada, París, 1950, en *Premiers écrits.*)
De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium, París, 1893. (La versión francesa, *Une énigme historique: le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz*, se publicó en París en 1930.)
La pensée, 2 vols., París, 1934.
L'être et les êtres, París, 1935.
Action, 2 vols., París, 1936-1937. (No se debe confundir con *L'action* original.)
La philosophie et l'esprit chrétien, 2 vols., París, 1944-1946.
Exigences philosophiques du christianisme, París, 1950.
Premiers écrits, París, 1956.
Carnets intimes, 2 vols., París, 1901-1966.

Bondel publicó un considerable número de ensayos. Su *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896, e incluida en *Premiers écrits*) y su *Histoire et dogme* (1904, también en *Premiers écrits*) han sido traducidas al inglés, con una introducción, por A. Dru e I. Trethowan, como *Maurice Blondel: The Letter on Apologetics and History and Dogma*, Londres, 1914.

En cuanto a su correspondencia, las *Lettres philosophiques* se publicaron en París en 1961, y la que mantuvo con Auguste Valensin apareció en tres volúmenes en París, 1957-1965, y su *Correspondance philosophique avec Laberthonnière* vio la luz pública en París en 1962.

Études blondeliennes han venido siendo publicados intermitentemente desde 1951, por la *Société des amis de Maurice Blondel.*

Estudios

ARCHAMBAULT, P., *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, París, 1928.
— y otros, *Hommage à Maurice Blondel*, París, 1946.
BOUILLARD, H., *Blondel et le christianisme*, París, 1961.
BUONAIUTI, E., *Blondel*, Milán, 1926.
CARTIER, A., *Existence et vérité. Philosophie blondélienne de l'action et problématique existentielle*, París, 1955.

CRAMER, T., *Le problème religieux dans la philosophie de l'Action*, París, 1912.
CRIPPA, R., *Il realismo integrale di Maurice Blondel*, Milán, 1954.
DUMÉRY, H., *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, París, 1948.
—, *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, París, 1963.
ÉCOLE, J., *La métaphysique dans la philosophie de Blondel*, París y Lovaina, 1959.
GIORDANO, V., *La scienza della prattica in Maurice Blondel*, Palermo, 1955.
HAYEN, A., *Bibliographie blondélienne (1888-1951)*, París y Lovaina, 1953.
HENRICI, P., *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über From und Sinn der Dialektik in der "Phänomenologie des Geistes" und der ersten "Action"*, Pullach (Munich), 1958.
LACROIX, J., *Maurice Blondel. Sa vie, son oeuvre*, París, 1963.
LA VIA, V., *Blondel e la logica dell'azione*, Catania, 1964.
LEFÈVRE, F., *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, París, 1928.
MC NEILL, J. J., *The Blondelian Synthesis. A Study of the Influence of German Philosophical Sources on the Formation of Blondel's Method and Thought*, Leiden, 1966.
PALIARD, J., *Maurice Blondel, ou le dépassement chrétien*, París, 1950.
POLATO, F., *Blondel e il problema della filosofia come scienza*, Bolonia, 1965.
RENAULT, M., *Déterminisme et liberté dans "l'Action" de Maurice Blondel*, Lyon, 1965.
ROMEYER, B., *La philosophie religieuse de Maurice Blondel. Origine, évolution, maturité et son achèvement*, París, 1943.
SAINT-JEAN, R., *Genèse de l'Action, 1882-1893*, París, 1965.
SARTORI, L., *Blondel e il cristianesimo*, Padua, 1953.
SCIACCA, M. F., *Dialogo con Maurice Blondel*, Milán, 1962.
SOMERVILLE, J. M., *Total Commitment. Blondel's L'Action*, Washington, DC., 1968.
TAYMAN'S D'EYPERMON, F., *Le blondélisme*, Lovaina, 1935.
TRESMONTANT, C., *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, París, 1963.
VALENSIN, A. (con Y. DE MONTCHEUIL), *Maurice Blondel*, París, 1934.
VALORI, P., *Maurice Blondel e il problema d'una filosofia cattolica*, Roma, 1950.

3. *Laberthonnière*

Textos

Oeuvres, 2 vols., París, 1948-1955.
Essais de philosophie religieuse, París, 1903.
Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec, París, 1904.
Positivisme et catholicisme, París, 1911.
Le témoignage des martyrs, París, 1912.
Sur le chemin du catholicisme, París, 1913.

Como queda dicho en el texto, en 1913 se le prohibió a Laberthonnière que siguiese publicando. Un par de obras, escritas casi seguro por él, fueron publicadas por

amigos suyos. Pero el grueso de sus escritos hubo de esperar la publicación póstuma, hecha por L. Canet. Entre éstos:

Études sur Descartes, 2 vols., París, 1935.
Études de philosophie cartésienne et premiers écrits philosophiques, París, 1938.
Esquisse d'une philosophie personnaliste, París, 1942.

Un volumen de correspondencia filosófica entre Blondel y Laberthonnière apareció en París en 1961, editado por C. Tresmontant.

Estudios

ABAUZIT, F., *La pensée du père Laberthonnière*, París, 1934.
BALLARÒ, R., *La filosofia di Lucien Laberthonnière*, Roma, 1927.
BONAFEDE, G., *Lucien Laberthonnière, studio critico con pagine scelte*, Palermo, 1958.
CASTELLI, F., *Laberthonnière*, Milán, 1927.
D'HENDERCOURT, M. M., *Essai sur la philosophie du père Laberthonnière*, París, 1948.
GOLINAS, J. P., *La restauration du Thomisme sous Léon XIII et les philosophies nouvelles. Études de la pensée de M. Blondel et du père Laberthonnière*, Washington, D. C., 1959.

Capítulo XII

1. *Maritain*

Textos

La philosophie bergsonienne, París, 1914 (3.ª ed., 1948). Trad. inglesa por M. L. y J. G. Andison como *Bergsonian Philosophy and Thomism*, Nueva York, 1955.
Art et scolastique, París, 1920 (y eds. ss.). Trad. inglesa de J. F. Scanlan como *Art and Scholasticism, with other essays*, Londres, 1930.
Éléments de philosophie. I, Introduction générale à la philosophie, París, 1920. *II, L'ordre des concepts*, París, 1923.
Théonas, París, 1921. Trad. inglesa de F. J. Sheed como *Theonas: Conversations of a Sage*, Londres y Nueva York, 1933.
Introduction à la philosophie, París, 1925. Trad. inglesa *Introduction to Philosophy*, Londres, 1930.
Trois réformateurs, París, 1925. Trad. inglesa *Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau*, Londres, 1928.
Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre, París, 1924.
La primauté du spirituel, París, 1927. Trad. inglesa de J. F. Scanlan como *The Things That are not Caesar's* (*Las cosas que no son del César*), Londres, 1930.
Le Docteur angélique, París, 1929. Trad. inglesa de J. F. Scanlan como *St Thomas Aquinas, Angel of the Schools*, Londres, 1942.
Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir, París, 1932 (4.ª ed., París, 1946). Trad. in-

glesa de G. B. Phelan como *The Degrees of Knowledge*, Nueva York y Londres, 1959.

Le songe de Descartes, París, 1932. Trad. inglesa de M. L. Andison como *The Dream of Descartes*, Nueva York, 1944, y Londres, 1946.

De la philosophie chrétienne, París, 1933. Trad. inglesa de E. H. Flannery como *An Essay on Christian Philosophy*, Nueva York, 1955.

Du régime temporal et de la liberté, París, 1933. Trad. inglesa de R. O'Sullivan como *Freedom in the Modern World*, Londres, 1935.

Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative, París, 1934. Trad. inglesa como *A Preface to Metaphysics: Seven Lectures on Being*, Londres y Nueva York, 1939.

Frontières de la poésie et autres essais, París, 1935. Trad. inglesa como *Art and Scholasticism and the Frontiers of Poetry*, Nueva York, 1962. (La anterior traducción de *Art et scolastique*, mencionada más arriba, contiene también una versión del ensayo sobre las fronteras de la poesía.)

Science et sagesse, París, 1935. Trad. inglesa de B. Wall, *Science and Wisdom*, Londres y Nueva York, 1940.

Humanisme intégral, París, 1936. Trad. inglesa de M. R. Adamson como *True Humanism*, Londres y Nueva York, 1938.

Situation de la poésie, París, 1938. Trad. inglesa de M. Suther como *The Situation of Poetry*, Nueva York, 1955.

Scholasticism and Politics, ed. de M. J. Adler, Londres, 1940.

Les droits de l'homme et la loi naturelle, Nueva York, 1942.

Christianisme et démocratie, Nueva York, 1943.

Redeeming the Time. (Varios ensayos están traducidos al inglés por H. L. Binsse, Londres, 1943.)

Education at the Crossroads, New Haven, 1943.

De Bergson à Thomas d'Aquin, Nueva York, 1944, y París, 1947.

Court traité de l'existence et de l'existant, París, 1947. Trad. inglesa de L. Galantière y G. B. Phelan como *Existence and the Existent,* Nueva York, 1948.

La personne et le bien commun, París, 1947. Trad. inglesa de J. J. Fitzgerald como *The Person and the Common Good*, Londres, 1948.

Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, París, 1951.

Man and the State, Chicago, 1951.

The Range of Reason, Nueva York, 1952.

Approches de Dieu, París, 1953. Trad. inglesa de P. O'Reilly como *Approaches to God*, Nueva York, 1954.

Creative Intuition in Art and Poetry, Nueva York, 1953.

On the Philosophy of History, Nueva York, 1957, Londres, 1959.

La philosophie morale: Vol. I, *Examen historique et critique des grands systèmes*, París, 1960. Trad. inglesa de M. Suther y otros, como *Moral Philosophy: An Historical and Critical Survey of the Great Systems*, Londres, 1964.

The Responsability of the Artist, Nueva York, 1960.

Dieu et la permission du mal, París, 1963. Trad. inglesa de J. W. Evans, como *God and the Permission of Evil,* Milwaukee, 1966.

Carnet de notes, París, 1964.

Para una ampliación de esta bibliografía, véase *The Achievement of Jacques and Raïssa Maritain: A Bibliography, 1906-1961* de D. e I. Gallagher, Nueva York, 1962.

Estudios

BARS, H., *Maritain en notre temps*, París, 1959.
—, *La politique selon Jacques Maritain*, París, 1961.
CASSATA, M. L., *La pedagogia di Jacques Maritain*, Palermo, 1953.
CROTEAU, J., *Les fondements thomistes du personnalisme de Maritain*, Ottawa, 1955.
EVANS, J. W. (ed.), *Jacques Maritain: The Man and his Achievement*, Nueva York, 1965.
FECHER, C. A., *The Philosophy of Jacques Maritain*, Westminster, Maryland, 1953.
FORNI, G., *La filosofia della storia nel pensiero politico di Jacques Maritain*, Bolonia, 1965.
LUNDGAARD SIMONSEN, V., *L'esthétique de Jacques Maritain*, París, 1956.
MARITAIN, RAÏSSA, *Les grandes amitiés*, 2 vols., Nueva York, 1941. Trad. inglesa de J. Kernan como (vol. I) *We have been Friends Together* y (vol. 2) *Adventures in Grace*, Nueva York, 1942 y 1945.
MICHENER, N. W., *Maritain on the Nature of Man in a Christian Democracy*, Hull (Canadá), 1955.
PAVAN, A., *La formazione del pensiero di Jacques Maritain*, Padua, 1967.
PHELAN, G. B., *Jacques Maritain*, Nueva York, 1937.
TIMOSAITIS, A., *Church and State in Maritain's Thought*, Chicago, 1959.

El vol. V de *The Thomist* (1943), dedicado al pensamiento de Maritain, ha sido publicado separadamente como *The Maritain Volume of the Thomist*, Nueva York, 1943.

2. *Gilson*

Textos

Index scolastico-cartésien, París, 1913.
La liberté chez Descartes et la théologie, París, 1913.
Le Thomisme. Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin, Estrasburgo, 1919. Hay muchas eds. revisadas y aumentadas. La versión inglesa, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Nueva York, 1956), es en realidad una obra casi nueva.
La philosophie au Moyen-Âge, París, 1922. Una ed. revisada y aumentada se publicó en París en 1944.
La philosophie de S. Bonaventure, París, 1924. Trad. inglesa de I. Trethowan como *The Philosophy of St Bonaventure*, Londres, 1938; 2.ª ed. francesa, París, 1943.
Introduction à l'étude de S. Augustin, París, 1929; 2.ª ed., París, 1943. Trad. inglesa de L. E. M. Lynch como *The Christian Philosophy of Saint Augustin*, Nueva York, 1960; Londres, 1961.
Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, París, 1930.

L'esprit de la philosophie médiévale, 2 vols., París, 1932; 2.ª ed., París, 1944; en un vol., 1948. Trad. inglesa de A. H. C. Downes como *The Spirit of Medieval Philosophy*, Londres, 1950.
La théologie mystique de S. Bernard, París, 1934. Trad. inglesa de A. H. C. Downes como *The Mystical Theology of St. Bernard*, Londres, 1940; 2.ª ed. francesa, París, 1947.
Héloise et Abélard, París, 1938 (nueva ed., 1964). Trad. inglesa de L. K. Shook como *Heloïse and Abelard*, Londres, 1953.
Dante et la philosophie, París, 1939. Trad. inglesa de D. Moore, *Dante the Philosopher*, Nueva York, 1949; 2.ª ed. francesa, París, 1953.
The Unity of Philosophical Experience, Nueva York, 1937; Londres, 1955.
Réalisme thomiste et critique de la connaissance, París, 1939.
L'être et l'essence, París, 1948. Revisión en inglés, *Being and Some Philosophers*, Toronto, 1949; 2.ª ed. francesa, París, 1962.
Les métamorphoses de la Cité de Dieu, Lovaina, 1952.
Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales, París, 1952.
Christian Philosophy in the Middle Ages, Londres, 1955.
Peinture et réalité, París, 1958. Trad. inglesa *Painting and Reality*, Nueva York, 1958.
Éléments de philosophie chrétienne, París, 1960. Trad. inglesa, *Elements of Christian Philosophy*, Nueva York, 1960.
Le philosophe et la théologie, París, 1960. Versión inglesa del propio E. Gilson como *The Philosopher and Theology*, Nueva York, 1962.
Modern Philosophy, Descartes to Kant, Nueva York, 1962. (En colaboración con T. Langan.)
Introduction aux arts du beau, París, 1963.
The Spirit of Thomism, Nueva York, 1964.
Recent Philosophy, Hegel to the Present, Nueva York, 1966. (En colaboración con A. Maurer.)

Estudios

Edie, C. J. (ed.), *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, París y Toronto, 1959. (Incluye una bibliografía gilsoniana completa hasta esa fecha.)
Quinn, J. M., *The Thomism of Étienne Gilson: A Critical Study*, Villanova, Pa., 1971.

3. *Maréchal*

Textos

Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance, 5 vols. 1, 2 y 3, Brujas y París, 1922-1923; vol. 4, Bruselas, 1947; vol. 5, Lovaina y París, 1926.
Études sur la psycologie des mystiques, 2 vols.; vol. 1, Brujas y París, 1924; vol. 2, Bruselas, 1937. Trad. (parcial) inglesa de A. Thorold como *Studies in the Psychology of the Mystics,* Londres, 1927.

Précis d'histoire de la philosophie moderne. Vol. I (y único), *De la Renaissance à Kant*, Lovaina, 1933.
Mélanges Maréchal. Vol. I, *Oeuvres*, Bruselas, 1950. (Colección de artículos, con una bibliografía.)

Estudios

CASULA, M., *Maréchal e Kant*, Roma, 1955.
Mélanges Maréchal, vol. 2, París, 1950.
MUCK, O., *Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck, 1964. Trad. inglesa de W. J. Seidensticker como *The Transcendental Method*, Nueva York, 1968.

Capítulo XIII

1. *Poincaré*

Textos

Oeuvres de Jules Henri Poincaré, 11 vols., París, 1928-1956. (El vol. 2 contiene una biografía, por G. Darboux; el vol. 11 contiene conferencias sobre Poincaré dadas con ocasión de su centenario.)
La science et l'hypothèse, París, 1902. Trad. inglesa de W. J. Greenstreet como *Science and Hypothesis*, Londres, 1905; Dover Publications, Nueva York, 1952.
La valeur de la science, París, 1905. Trad. inglesa de G. B. Halsted como *The Value of Science*, Londres, 1907.
Science et méthode, París, 1908. Trad. inglesa de F. Maitland como *Science and Method*, Londres, 1914.
Dernières pensées, París, 1912. Trad. inglesa de J. W. Bolduc como *Mathematics and Science: Last Essays*, Nueva York, 1963.

Estudios

BELLIVIER, A., *Henri Poincaré, ou la vocation souveraine*, París, 1956.
FRANK, P., *Modern Science and Its Philosophy*, Cambridge, Mass., 1949.
HADAMARD, J. S., *The Early Scientific Work of Henri Poincaré*, Houston, Texas, 1922. (Rice Institute Pamphlet.)
—, *The Later Scientific Work of Henri Poincaré*, Houston, Texas, 1933. (Rice Institute Pamphlet.)
POPPER, K. R., *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, 1959.
Revue de métaphysique et de morale, vol. 21 (1913), pp. 585-718.

2. *Duhem*

Textos

Le potentiel thermodynamique et ses applications à la mécanique chimique et à la théorie des phénomènes électriques, París, 1886.
Le mixte et la combination chimique. Essai sur l'évolution d'une idée, París, 1902.
Les théories électriques de J. Clerk Maxwell. Étude historique et critique, París, 1902.
L'évolution de la mécanique, París, 1903.
Les origines de la statique, 2 vols., París, 1905-1906.
La théorie physique, son objet et sa structure, París, 1906. La 2.ª ed. (1914) ha sido traducida al inglés por P. P. Wiener como *The Aim and Structure of Physical Theory*, Princeton, 1954.
Études sur Léonard de Vinci; ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu, 3 vols., París, 1906-1913.
Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée, París, 1908.
Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, 8 vols., París, 1913-1958.

Estudios

DUHEM, H. P., *Un savant français: P. Duhem*, París, 1936.
FRANK, P., *Modern Science and its Philosophy*, Cambridge, Mass., 1949.
HUMBERT, P., *Pierre Duhem*, París, 1923.
MIELI, A., *L'opera di Pierre Duhem come storico della scienza*, Grottaferrata, 1917.
PICARD, E., *La vie et l'oeuvre de Pierre Duhem*, París, 1922.
POPPER, K. R., *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, 1959.

Hay varios notables artículos sobre Duhem, por ej.: "La philosophie scientifique de M. Duhem", de A. Rey, en *Revue de méthaphysique et de morale*, vol. 12 (1904), pp. 699-744, y "Duhem versus Galilée" en *The British Journal for the Philosophy of Science* (1957), pp. 237-248.

3. *Milhaud*

Textos

Leçons sur l'origine de la science grecque, París, 1893.
Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique, París, 1894.
Le rationnel, París, 1898.
Les philosophes-géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs, París, 1900.
Le positivisme et le progrès de l'esprit. Étude critique sur Auguste Comte, París, 1902.
Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes, París, 1906.
Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique, París, 1911.
Descartes, savant, París, 1923.
Études sur Carnot, París, 1927.

La philosophie de Charles Renouvier, París, 1927.
(Las tres obras últimas fueron publicadas póstumamente.)

Estudios

NADAL, A., *Gaston Milhaud*, en *Revue d'histoire des sciences*, vol. 12 (1959), pp. 1-14.

Véase también el *Bulletin de la Société Française de Philosophie* de 1961, con artículos de varios autores sobre Émile Meyerson y Gaston Milhaud.

4. *Meyerson*

Textos

Identité et réalité, París, 1908. Trad. inglesa de K. Loewenberg, *Identity and Reality*, Londres y Nueva York, 1930.
De l'explication dans les sciences, 2 vols., París, 1921.
La déduction relativiste, París, 1925.
Du cheminement de la pensée, 3 vols., París, 1931.
Réel et déterminisme dans la physique quantique, París, 1933.
Essais (póstumos), París, 1936.

Estudios

ABBAGNANO, N., *La filosofia di Émile Meyerson e la logica dell'identità*, Nápoles, 1929.
BOAS, G., *A Critical Analysis of the Philosophy of Émile Meyerson*, Baltimore, 1930.
KELLY, T. R., *Explanation and Reality in the Philosophy of E. Meyerson*, Princeton, Nueva Jersey, 1937.
LA LUMIA, J., *The Ways of Reason: A Critical Study of the Ideas of É. Meyerson*, Londres, 1967.
METZ, A., *Meyerson, une nouvelle philosophie de la connaissance*, París, 1932; 2.ª ed., 1934.
STUMPFER, S., *L'explication scientifique selon É. Meyerson*, Luxemburgo, 1929.

Véanse también los ensayos de varios autores bajo el título general de *Émile Meyerson et Gaston Milhaud* en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, año 1961.

5. *Lalande*

Textos

Lectures sur la philosophie des sciences, París, 1893.
L'idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'évolution dans la méthode des sciences

physiques et morales, París, 1898. Una ed. revisada apareció en 1930 con el título *Les illusions évolutionistes.*
Quid de mathematica vel rationali vel naturali senserit Baconus Verulamius, París, 1899. (Tesis latina para el doctorado.)
Précis raisonné de morale pratique, París, 1907.
Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 2 vols., París, 1926. La publicación de esta obra comenzó a hacerse en 1902 en el *Bulletin de la Société Francaise de Philosophie.* La obra se publicó luego primeramente en un solo volumen. 8.ª ed., París, 1962.
Les théories de l'induction et de l'experimentation, París, 1929.
La psychologie des jugements de valeur, El Cairo, 1929.
La raison et les normes. Essai sur le principe et sur la logique des jugements de valeur, París, 1948.

Estudios

BERTONI, I., *Il neo-illuminismo etico di André Lalande*, Milán, 1965.
LACROIX, J., *L'épistémologie de l'identité d'André Lalande*, en *Panorama de la philosophie française contemporaine*, pp. 185-191, París, 1966.
LALANDE, W. (ed.), *André Lalande par lui-même*, París, 1967. (Con bibliografía.)

6. *Bachelard*

Textos

Essai sur la connaissance approchée, París, 1928.
L'intuition de l'instant, París, 1932.
Le pluralisme cohérent de la chimie moderne, París, 1932.
Les intuitions atomistiques, París, 1933.
Le nouvel esprit scientifique, París, 1934.
La continuité et la multiplicité temporelles, París, 1937.
L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine, París, 1937.
La formation de l'esprit scientifique, París, 1938.
Le psychanalyse du feu, París, 1938. [Hay trad. cast.: Alianza Editorial, Madrid, 1966.]
La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique, París, 1940.
L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière, París, 1942.
L'air et les songes, París, 1943. [Hay trad. cast.: FCE, México, 1958.]
La terre et les rêveries de la volonté, París, 1945.
La terre et les rêveries du repos, París, 1945.
Le rationalisme appliqué, París, 1949.
L'activité rationaliste de la physique contemporaine, París, 1951.
Le matérialisme rationnel, París, 1953.
La poétique de l'espace, París, 1957. [Hay trad. cast.: FCE, México, 1965.]
La poétique de la rêverie, París, 1960.
La flamme d'une chandelle, París, 1961.

Estudios

Hommage à Gaston Bachelard, París, 1957.
DAGOGNET, F., *Gaston Bachelard. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, París, 1965.
QUILLET, P., *Gaston Bachelard*, París, 1964.
La *Revue internationale de philosophie*, vol. 19 (1964), contiene una bibliografía de las obras de Bachelard, y de los artículos sobre él.

Capítulo XIV

1. *Polin*

Textos

La création des valeurs, París, 1944.
La compréhension des valeurs, París, 1945.
Du laid, du mal, du faux, París, 1948.
Philosophie et politique chez Thomas Hobbes, París, 1953.
La politique morale de John Locke, París, 1960.
Le bonheur considéré comme l'un des beaux-arts, París, 1965.
Éthique et politique, París, 1968.

2. *Le Senne*

Textos

Introduction à la philosophie, París, 1925; ed. revisada, 1939 y 1947.
Le devoir, París, 1930.
Le mensonge et le caractère, París, 1930.
Obstacle et valeur, París, 1934.
Traité de morale générale, París, 1942.
Traité de caractérologie, París, 1945.
La destinée personnelle, París, 1951.
La découverte de Dieu, París, 1955.

Estudios

BERGER, G., *Notice sur la vie et les travaux de René Le Senne*, París, 1956.
CENTINEO, E., *René Le Senne*, Palermo, 1953.
—, *Caratterologia e vita morale. La caratterologia del Le Senne*, Bolonia, 1955.
GUTIÉRREZ, M., *Estudio del carácter según Le Senne*, Madrid, 1964.
GUZZO, A., y otros, *René Le Senne*, Turín, 1951.

PAUMEN, J., *Le spiritualisme existentiel de René Le Senne*, París, 1949.
PIRLOT, J., *Destinée et valeur. La philosophie de René Le Senne*, Namur, 1953.

Los tres números de *Études philosophiques* y del *Giornale di metafisica* correspondientes a 1955 contienen artículos de varios autores sobre Le Senne.

3. *Ruyer*

Textos

Esquisse d'une philosophie de la structure, París, 1930.
La conscience et le corps, París, 1937.
Éléments de psycho-biologie, París, 1946.
Le monde des valeurs, París, 1948.
Néo-finalisme, París, 1952.
Philosophie de la valeur, París, 1952.
La cybernétique et l'origine de l'information, París, 1954.
La genèse des formes vivantes, París, 1958.

4. *Pucelle*

Textos

L'idéalisme en Angleterre, Neuchâtel, 1955.
Le temps, París, 1955.
La source des valeurs, París, 1957.
Le règne des fins, París, 1959.
La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green. I, *Métaphysique-Morale*, Lovaina, 1961.

5. *Lavelle*

Textos

La dialectique du monde sensible, Estrasburgo, 1921.
La perception visuelle de la profondeur, Estrasburgo, 1921.
La dialectique de l'éternel présent, 3 vols., París. Vol. I, *De l'être*, 1928; vol. 2, *De l'acte*, 1937; vol. 3, *Du temps et de l'éternité*, 1945.
La conscience du soi, París, 1933.
La présence totale, París, 1934.
Le moi et son destin, París, 1936.
L'erreur de Narcisse, París, 1939. Trad. inglesa de William Gairdner como *The Dilemma of Narcissus*, Londres, 1973.
Les puissances du moi, París, 1939.
Le mal et la souffrance, París, 1940.

La philosophie française entre les deux guerres, París, 1942.
La parole et l'écriture.
Introduction à l'ontologie, París, 1947.
Traité des valeurs, 2 vols., París. Vol. I, *Théorie générale de la valeur*, 1951; vol. 2, *Le système de différentes valeurs*, 1955.
L'intimité spirituelle, París, 1955.
Conduite à l'égard d'autrui, París, 1957.
Manuel de méthodologie dialectique, París, 1962.

Estudios

ANDRÉS, M., *El problema del absoluto-relativo en la filosofía de Louis Lavelle*, Buenos Aires, 1957.
BESCHIN, G., *Il tempo e la libertà in Louis Lavelle*, Milán, 1964.
ÇENTINEO, E., *Il problema della persona nella filosofia di Lavelle*, Palermo, 1944.
D'AINVAL, C., *Une doctrine de la présence spirituelle. La philosophie de Louis Lavelle*, Lovaina y París, 1967.
DELFGAAUW, B. M. I., *Het spiritualistiche Existentialisme van Louis Lavelle*, Amsterdam, 1947.
ÉCOLE, J., *La métaphysique de l'être dans la philosophie de L. Lavelle*, Lovaina y París, 1957.
GRASSO, P. G., *Louis Lavelle*, Brescia, 1948.
NOBILE, O. M., *La filosofia di Louis Lavelle*, Florencia, 1943.
SARGI, B., *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, París, 1957.
TRUC, G., *De Jean-Paul Sartre à Louis Lavelle, ou désagrégation et réintégration*, París, 1946.

6. *Mounier*

Textos

Oeuvres, ed. de P. Mounier, 4 vols., París, 1961-1963.
La pensée de Charles Péguy, París, 1931. (Escrito en colaboración con M. Péguy y G. Izard.)
Révolution personnaliste et communautaire, París, 1935.
De la propriété capitaliste à la propriété humaine, París, 1936.
Manifesto au service du personnalisme, París, 1936.
L'affrontement chrétien, París, 1944.
Liberté sous conditions, París, 1946.
Traité du caractère, París, 1946. Trad. inglesa de C. Rowland como *The Character of Man*, Londres, 1956.
Introduction aux existentialismes, París, 1946. Trad. inglesa de E. Blow como *Existentialist Philosophies*, Londres, 1948.
Qu'est-ce que le personnalisme?, París, 1947. Trad. inglesa de C. Rowland en *Be Not Afraid*, Londres, 1951.

La petite peur du XXe siècle, París y Neuchâtel, 1948. Trad. inglesa de C. Rowland en *Be Not Afraid*, Londres, 1951.
Le personnalisme, París, 1949. Trad. inglesa de C. Mairet como *Personalism*, Londres, 1952.
Carnets de route, 3 vols., París, 1950-1953.
Les certitudes difficiles, París, 1951.
Communisme, anarchie et personnalisme, París, 1966. (Publicado por el *Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier*.)

Estudios

AMATO, C., *Il personalismo rivoluzionario di E. Mounier*, Mesina, 1966.
CAMPANINI, G., *La rivoluzione cristiana. Il pensiero politico di Emmanuel Mounier*, Brescia, 1967.
CARPENTREAU, J., y L. ROCHER, *L'esthétique personnaliste d'Emmanuel Mounier*, París, 1966.
CONIHL, J., *Emmanuel Mounier: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, París, 1966.
GUISSARD, L., *Mounier*, París, 1962.
MOIX, C., *La pensée d'Emmanuel Mounier*, París, 1960.
RIGOBELLO, A., *Il contributo filosofico di Emmanuel Mounier*, Roma, 1955.

El número de la revista *Esprit* correspondiente a diciembre de 1950 está dedicado a Mounier. Véase también el *Bulletin* publicado por la Asociación de los Amigos de Emmanuel Mounier.

Capítulo XV

1. *Teilhard de Chardin*

Textos

Oeuvres, ed. por C. Cuénot, 10 vols. (hasta ahora), París, 1955-.
Le phénomène humain, París, 1955. Trad. inglesa de B. Wall, con un Prefacio de Sir Julian Huxley, como *The Phenomenon of Man*, Londres y Nueva York, 1959.
L'apparition de l'homme, París, 1956. Trad. inglesa de J. M. Cohen como *The Appearance of Man*, Londres, 1965.
Le groupe zoologique humain, París, 1956. Las eds. posteriores llevan el título de *La place de l'homme dans la nature.* Trad. inglesa de R. Hague como *Man's Place in Nature. The Human Zoological Group*, Londres y Nueva York, 1966.
Le milieu divin, París, 1957. Trad. inglesa de B. Wall y otros como *Le Milieu Divin: An Essay on the Interior Life*, Londres, 1960.
La vision du passé, París, 1957. Trad. inglesa de J. M. Cohen como *The Vision of the Past*, Londres, 1966.

L'avenir de l'homme, París, 1959. Trad. inglesa de N. Denny como *The Future of Man*, Londres, 1964.
Hymne de l'univers, París, 1961. Trad. inglesa de G. Vann, *Hymn of the Universe*, Londres, 1965.
L'énergie humaine, París, 1962. Trad. inglesa de J. M. Cohen, *Human Energy*, Londres, 1969.
Science et Christ, París, 1965. Trad. inglesa de R. Hague, *Science and Christ*, Londres, 1968.
Comment je crois, París, 1969. Trad. inglesa de R. Hague, *How I believe*, Londres y Nueva York, 1969. Los restantes ensayos, trad. inglesa como *Christianity and Evolution*, Londres, 1971.

De los varios volúmenes de correspondencia que han sido publicados, algunos están traducidos al inglés; por ej., *Lettres de voyages* (París, 1956), trad. de R. Hague y otros como *Letters from a Traveller* (Londres, 1962), y la correspondencia con Blondel, comentada por H. de Lubac (París, 1965) la ha traducido al inglés W. Whitman (Nueva York, 1967). Desde 1958 la Fondation Teilhard de Chardin ha venido publicando, en París, varios *Cahiers* con materiales inéditos.

Para más bibliografía teilhardiana, cf. C. Cuénot (la obra citada más abajo) y la *Internationale Teilhard-Bibliographie, 1955-1965,* ed. de L. Polgar (Munich, 1965). Una lista de las publicaciones más recientes se hallará en el *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma).

[De la mayoría de las obras de Teilhard de Chardin existe traducción castellana en la Editorial Taurus, Madrid.]

Estudios

BARJON, L., y LEROY, P., *La carrière scientifique de Pierre Teilhard de Chardin*, Mónaco, 1964.
BARRAL, L., *Éléments du bâti scientifique teilhardien*, Mónaco, 1964.
BARTHÉLEMY-MADAULE, M., *Bergson et Teilhard de Chardin*, París, 1963.
—, *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, París, 1967.
BLANCHARD, J. P., *Méthode et principes du père Teilhard de Chardin*, París, 1961.
CHAUCHARD, P., *Man and Cosmos. Scientific Phenomenology in Teilhard de Chardin*, Nueva York, 1965.
COGNET, L., *Le père Teilhard de Chardin et la pensée contemporaine*, París, 1952.
CORBISHLEY, T., *The Spirituality of Teilhard de Chardin*, Londres, 1971.
CORTE, N., *La vie et l'âme de Teilhard de Chardin*, París, 1957. Trad. inglesa de M. Jarrett-Kerr como *Pierre Teilhard de Chardin: his Life and Spirit*, Londres, 1960.
CRESPY, C., *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, París, 1961.
CUÉNOT, C., *Pierre Teilhard de Chardin: les grandes étapes de son évolution*, París, 1958 (2.ª ed., 1962). Trad. inglesa de V. Colimore y ed. de R. Hague como *Teilhard de Chardin: A Biographical Study*, Baltimore y Londres, 1965. (Esta obra contiene una bibliografía completa de los escritos de Teilhard de Chardin.)
DELFGAAUW, B., *Teilhard de Chardin*, Baarn, 1961. Trad. inglesa de H. Hoskins como *Evolution: The Theory of Teilhard de Chardin*, Londres y Nueva York, 1969.

De Lubac, H., *La pensée religieuse du père Teilhard de Chardin*, París, 1962. Trad. inglesa de R. Hague como *The Religion of Teilhard de Chardin*, Londres, 1967.
—, *La prière du père Teilhard de Chardin*, París, 1964. Trad. inglesa de R. Hague como *The Faith of Teilhard de Chardin*, Londres, 1965.
—, *Teilhard, missionnaire et apologiste*, Toulouse, 1966. Trad. inglesa de A. Buono como *Teilhard Explained*, Nueva York, 1968.
—, *L'éternel féminin*, París, 1968. Trad. inglesa de R. Hague como *The Eternal Feminine*, Londres, 1971.
De Terra, H., *Mein Weg mit Teilhard de Chardin*, Munich, 1962. Trad. inglesa de J. Maxwell Brownjohn como *Memories of Teilhard de Chardin*, Londres y Nueva York, 1969.
D'Ouince, R., *Un prophète en procès: Teilhard de Chardin dans l'église de son temps*, París, 1970.
Francoeur, R. T. (ed.), *The World of Teilhard*, Baltimore, 1961.
Frenaud, G., y otros, *Gli errori di Teilhard de Chardin*, Turín, 1963.
Grenet, P. B., *Pierre Teilhard de Chardin, ou le philosophe malgré lui*, París, 1960.
Haguette, A., *Panthéisme, action, Oméga chez Teilhard de Chardin*, París, 1967.
Hanson, A. (ed.), *Teilhard Reassessed*, Londres, 1970.
Monestier, A., *Teilhard ou Marx?*, París, 1965.
Müller, A., *Des Naturphilosophische Werk Teilhard de Chardins. Seine naturwissenschaftlichen Grundlagen und seine Bedeutung für eine natürliche Offenbarung*, Munich, 1964.
North, R., *Teilhard de Chardin and the Creation of the Soul*, Milwaukee, 1967.
Philippe de la Trinité, *Teilhard et teilhardisme*, Roma, 1962.
Rabut, O., *Dialogue avec Teilhard de Chardin*. Trad. inglesa, *Dialogue with Teilhard de Chardin*, Londres y Nueva York, 1961.
Raven, C. E., *Teilhard de Chardin: Scientist and Seer*, Londres, 1962.
Rideau, E., *La pensée du père Teilhard de Chardin*, París, 1965. Trad. inglesa de R. Hague como *Teilhard de Chardin: A guide to his Thought*, Londres, 1967.
Smulders, P., *La vision de Teilhard de Chardin. Essai de réflexion théologique*, París, 1964.
Soucy, C., *Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin*, París, 1967.
Speaight, R., *Teilhard de Chardin. A Biography*, Londres, 1967.
Thys, A., *Conscience, réflexion, collectivisation chez Teilhard*, París, 1964.
Towers, B., *Teilhard de Chardin*, Londres, 1966.
Tresmontant, C., *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, París, 1956.
Vernet, M., *La grande illusion de Teilhard de Chardin*, París, 1964.
Vigorelli, G., *Il gesuita proibito. Vita e opere del Padre Teilhard de Chardin*, Milán, 1963.
Wildiers, N. M., *Teilhard de Chardin*, París, 1960 (ed. revisada, 1964). Trad. inglesa de H. Hoskins como *An Introduction to Teilhard de Chardin*, Londres y Nueva York, 1968.
Zaehner, R. C., *Evolution in Religion. A Study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin*, Oxford, 1971.

Algunos de los libros de esta lista defienden la ortodoxia religiosa de Teilhard, mientras que otros (por ejemplo, los de Frenaud, Philippe y Vernet) son abiertamente adversos y polémicos. Una bibliografía mucho más extensa sobre Teilhard se hallará en: J. E. Jarque, *Bibliographie générale des oeuvres et articles sur le père Teilhard de Chardin, parus jusqu'à fin décembre 1969*, Friburgo (Suiza), 1970.

2. *Marcel*

Textos

Journal métaphysique, París, 1927. Trad. inglesa de B. Wall como *Metaphysical Journal*, Londres y Chicago, 1952.
Être et avoir, París, 1935. Trad. inglesa de K. Farrer, *Being and Having*, Londres, 1949.
Du refus à l'invocation, París, 1940. Trad. inglesa de R. Rosthal, como *Creative Fidelity*, Nueva York, 1964.
Homo Viator, París, 1945. Trad. inglesa de E. Craufurd, Londres y Chicago, 1951.
La métaphysique de Royce, París, 1945. Trad. inglesa de V. y G. Ringer, *Royce's Metaphysics*, Chicago, 1956.
Positions et approches concrètes du mystère ontologique, Lovaina y París, 1949 (con una introd. de M. De Corte). Este ensayo fue publicado originariamente junto con la pieza teatral *Le monde cassé* (París, 1933). Una trad. inglesa por M. Harari va incluida en *Philosophy of Existence*, Londres, 1948; Nueva York, 1949. Esta colección de ensayos fue publicada nuevamente con el título *Philosophy of Existentialism* en Nueva York, 1961.
The Mystery of Being, 2 vols., I, *Reflection and Mystery*, trad. inglesa de G. S. Fraser, Londres y Chicago, 1950; II, *Faith and Reality*, trad. inglesa de R. Hague, Londres y Chicago, 1951. Forman esta obra las Conferencias Gifford dadas por Marcel. La versión francesa, *Le mystère de l'être*, fue publicada en 2 vols., París, 1951.
Les hommes contre l'humain, París, 1951. Trad. inglesa de G. S. Fraser, como *Man against Humanity*, Londres, 1952, y *Man against Mass Society*, Chicago, 1952. (Esta obra está formada por artículos y conferencias, 1945-1950.)
Le déclin de la sagesse, París, 1954. Trad. inglesa de M. Harari, como *The Decline of Wisdom*, Londres, 1954; Chicago, 1955.
L'homme problématique, París, 1955. Trad. inglesa de B. Thompson, como *Problematic Man*, Nueva York, 1967.
Présence et immortalité, París, 1959. Trad. inglesa de M. A. Machado (revisada por A. J. Koren) como *Presence and Immortality*, Pittsburgh, 1967.
Fragments philosophiques, 1909-1914, Lovaina, 1962.
The Existential Background of Human Dignity, Cambridge, Mass., 1963. Este volumen contiene las Conferencias William James dadas por Marcel en 1961. La versión francesa, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, se publicó en París en 1964.

(No hemos incluido en esta lista las obras teatrales de Marcel, salvo la referencia incidental a *Le monde cassé.*)

Estudios

ARIOTTI, A. M., *L'"homo viator" nel pensiero di Gabriel Marcel*, Turín, 1966.
BAGOT, J. P., *Connaissance et amour: Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, París, 1958.
BERNARD, M., *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel* (con un apéndice por Marcel mismo), París, 1952.
CAIN, *Gabriel Marcel*, Londres y Nueva York, 1963.
CHAIGNE, L., *Vies et oeuvres d'écrivains. Tome 4*, París, 1954.
CHENU, J., *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, París, 1948.
DAVY, M. M., *Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel*, París, 1959.
DE CORTE, M., *La philosophie de Gabriel Marcel*, París, 1938. (Compárese con la introducción puesta por De Corte a *Positions et approches*, mencionada más arriba.)
FESSARD, G., *Théâtre et mystère.* (Introducción a la obra teatral marceliana *La soif.*) París, 1938.
GALLAGHER, K. T., *The Philosophy of Gabriel Marcel* (con un Prefacio de Marcel mismo), Nueva York, 1962.
HOEFELD, F., *Der christliche Existenzialismus Gabriel Marcels*, Zürich, 1956.
O'MALLEY, J. B., *The Fellowship of Being. An Essay on the Concept of Person in the Philosophy of Gabriel Marcel*, La Haya, 1966.
PARAINVIAL, J., *Gabriel Marcel*, París, 1966.
PRINI, P., *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, París, 1953.
RALSTON, Z. T., *Gabriel Marcel's Paradoxical Expression of Mystery*, Washington, 1961.
REBOLLO PEÑA, A., *Crítica de la objetividad en el existencialismo de Gabriel Marcel*, Burgos, 1954.
RICOEUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, París, 1947.
SCHALDENBRAND, M. A., *Phenomenologies of Freedom. An Essay on the Philosophies of J. P. Sartre and Gabriel Marcel*, Washington, 1960.
SCIVOLETTO, A., *L'esistenzialismo di Marcel*, Bolonia, 1951.
SOTTIAUX, E., *Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge*, Lovaina, 1956.
TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'être*, 2 vols., París, 1953. (Con prefacio de Marcel. Contiene una bibliografía hasta 1953.)
WIDMER, C., *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, París, 1971.

Capítulos XVI-XVII

Sartre

Textos

La trascendance de l'égo. Esquisse d'une description phénoménologique, París, *Recherches philosophiques*, n.° 6 (1936-1937), pp. 85-123. Trad. inglesa de F. Williams y R. Kirkpatrick como *The Transcendence of the Ego*, Nueva York, 1957.

L'imagination. Étude critique, París, 1936. Trad. inglesa de F. Williams como *Imagination: A Psychological Critique*, Ann Arbor, Mich., 1962.

La nausée, París, 1938. Trad. inglesa de L. Alexander como *The Diary of Antoine Roquentin*, Londres, 1949, y como *Nausea*, Nueva York, 1949. Trad. inglesa de R. Baldick como *Nausea*, Harmondsworth, 1965.

Esquisse d'une théorie des émotions, París, 1939. Trad. inglesa de B. Frechtman como *Outline of a theory of the Emotions*, Nueva York, 1948, y de P. Mairet como *Sketch for a Theory of the Emotions,* Londres, 1962.

Le mur, París, 1939. Trad. inglesa de L. Alexander como *Intimacy*, Londres, 1949; Nueva York, 1952. (Panther Books, Londres, 1960.)

L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination, París, 1940. Trad. inglesa de B. Frechtman como *The Psychology of the Imagination,* Londres, 1949.

L'être et le néant. Essai d'ontologie phenoménologique, París, 1943. Trad. inglesa de H. Barnes como *Being and Nothingness*, Nueva York, 1956; Londres, 1957.

Les mouches, París, 1943. Trad. inglesa de S. Gillbert como *The Flies*, en *Two Plays*, Londres, 1946.

Les chemins de la liberté; I, *L'âge de raison*, París, 1945. Trad. inglesa de E. Sutton como *The age of Reason*, Londres, 1947. II, *Le sursis* (París, 1945). Trad. inglesa de E. Sutton como *The Reprieve*, Londres, 1947. III, *La mort dans l'âme* (París, 1949). Trad. inglesa de G. Hopkins como *Iron in the Soul*, Londres, 1950.

Huis clos, París, 1945. Trad. inglesa de S. Gilbert como *In Camera*, en *Two Plays*, Londres, 1946.

L'existentialisme est un humanisme, París, 1946. Trad. inglesa de B. Frechtman como *Existentialism*, Nueva York, 1947, y por P. Mairet como *Existentialism and Humanism*, Londres, 1948.

Réflexions sur la question juive, París, 1946 (reimp., París, 1954). Trad. inglesa de E. de Mauny como *Portrait of the Anti-Semite*, Londres, 1948, y por J. Becker como *Anti-Semite and Jew*, Nueva York, 1948.

Baudelaire, París, 1947. Trad. inglesa de M. Turnell, como *Baudelaire*, Londres, 1949.

Situations, 1, París, 1947; 2, París, 1948; 3, París, 1949; 4-5, París, 1964.

Son colecciones de ensayos. Algunos de los contenidos en 1-3 han sido traducidos al inglés por A. Michelson como *Literary and Philosophical Essays*, Londres, 1955.

Uno de *Situations* 2 ha sido traducido por B. Frechtman como *What is Literature?*, Nueva York, 1949, y Londres, 1951.

Entretiens sur la politique (con D. Rousset y G. Rosenthal), París, 1949.
Saint Genet: comédien et martyr, vol. I de las *Oeuvres complètes* de Jean Genet. Trad. inglesa de B. Frechtman como *Saint Genet*, Nueva York, 1963.
Critique de la raison dialectique, t. I: *Théorie des ensembles pratiques*, París, 1960. *La question de méthode*, que forma la primera parte de este vol., ha sido traducida al inglés por H. Barnes como *Search for a Method*, Nueva York, 1963.
Les mots, París, 1964. Trad. inglesa de I. Clephane, como *Words. Reminiscences of Jean-Paul Sartre*, Londres, 1964, y por B. Frechtman como *The Words: The Autobiography of Jean-Paul Sartre*, Nueva York, 1964.
The Philosophy of Jean-Paul Sartre, ed. por R. D. Cumming (Londres, 1968), contiene extensas selecciones, en inglés, de los escritos sartrianos.

De las novelas y piezas para teatro de Sartre hemos incluido en la precedente lista tan sólo las que han sido mencionadas en el texto de este volumen. Y no hemos tenido intención ninguna de enumerar los muchísimos ensayos publicados por Sartre, especialmente en *Les temps modernes*. Quien desee conocer detalles de la vida de Sartre pertenecientes al período no cubierto por *Words* vea los tres volúmenes de las memorias de Simone de Beauvoir (traducidos al inglés y publicados en Londres en 1959, 1960 y 1965).

[De la mayoría de obras de Sartre existe traducción castellana en Editorial Losada, Buenos Aires.]

Estudios

Albérès, R. M., *Jean-Paul Sartre*, París, 1953.
Ayer, A. J., *'Novelist-Philosophers: J. P. Sartre'*, en *Horizon*, vol. 12 (1945).
Campbell, R., *Jean-Paul Sartre, ou une littérature philosophique*, París, 1945.
Cera, G., *Sartre tra ideologia e storia*, Brescia, 1972.
Champigny, R., *Stages on Sartre's Way*, Bloomington, Indiana, 1959.
Chiodi, P., *Sartre e il marxismo*, Milán, 1965.
Contat, M., y Rybalka, M., *Les écrits de Sartre*, París, 1970.
Cranston, M., *Sartre*, Londres, 1962.
Dempsey, P. J. R. *The Psychology of Sartre*, Cork y Oxford, 1950.
Desan, W., *The Tragic Finale. An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Cambridge, Mass., 1954.
—, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, Nueva York, 1965.
(Los dos libros de Desan son cuidadas exposiciones críticas.)
Fell, J. P., III. *Emotion in the Thought of Sartre*, Nueva York y Londres, 1965.
Green, M., *Dreadful Freedom*, Londres y Chicago, 1948.
Greene, N. N., *Jean-Paul Sartre: The Existentialist Ethic*, Ann Arbor, Michigan, 1960.
Hartman, K., *Grundzüge der Ontologie Sartres*, Berlín, 1963.
Haug, W. F., *Jean-Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden*, Francfort, 1967.

—, *Sartre's Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur "Critique de la raison dialectique"*, Berlín, 1966.
HOLZ, H. H., *Jean-Paul Sartre: Darstellung und Kritik seiner Philosophie*, Meisenheim, 1951.
JAMESON, F. R., *Sartre. The Origins of a Style*, New Haven, 1961.
JEANSON, F., *Le problème morale et la pensée de Sartre*, París, 1947. (Con un Prefacio de Sartre.)
—, *Sartre par lui-même*, París, 1958.
JOLIVET, R., *Sartre ou la théologie de l'absurde*, París, 1965.
KUHN, H., *Encounter with Nothingness*, Hinsdale, Illinois, 1940.
LAFARGE, R., *La philosophie de Jean-Paul Sartre*, Toulouse, 1967.
LAING, R. D., y COOPER, D. G., *Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy, 1950-1960*, Londres, 1964. (En esta obra se incluye un estudio de la *Critique de la raison dialectique*. Lleva un Prólogo del propio Sartre.)
MANNO, A., *L'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre*, Nápoles, 1958.
MANSER, A., *Sartre: A Philosophic Study*, Londres, 1966. (Examina el pensamiento de Sartre tal como aparece en el conjunto de sus escritos.)
MÖLLER, J., *Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie Jean-Paul Sartres*, Stuttgart, 1959.
MURDOCH, I., *Sartre: Romantic Rationalist*, Cambridge y New Haven, 1953.
NATANSON, M. A., *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*, Lincoln, Nebraska, 1951.
PALUMBO, G., *La filosofia esistenziale di Jean-Paul Sartre*, Palermo, 1953.
PRESSAULT, J., *L'être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre,* Roma, 1969. (Disertación doctoral.)
SCHALDENBRAND, M. A., *Phenomenologies of Freedom. An Essay on the Philosophies of Jean-Paul Sartre and Gabriel Marcel*, Washington, 1960.
SPIEGELBERG, H., *The Phenomenological Movement*, 2 vols., La Haya, 1960. (Cap. 10 del vol. 2, dedicado a Sartre.)
STERN, A., *Sartre: His Philosophy and Psychoanalysis*, Nueva York, 1953.
STRELLER, J., *Jean-Paul Sartre: To Freedom Condemned*, Nueva York, 1960.
THODY, P., *Jean-Paul Sartre: A Literary and Political Study,* Londres, 1960.
TROISFONTAINES, R., *Le choix de Jean-Paul Sartre*, París, 1945.
TRUC, G., *De Jean-Paul Sartre à Louis Lavelle, ou désagrégation et réintégration*, París, 1946.
VARET, G., *L'ontologie de Sartre*, París, 1948.
WARNOCK, M., *The Philosophy of Sartre*, Londres, 1965.

Todos los estudios generales sobre el existencialismo incluyen algún tratamiento de Sartre. Entre los de autores franceses podemos mencionar:

JOLIVET, R., *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Jean-Paul Sartre,* París, 1948.
MOUNIER, E., *Introduction aux existentialismes*, París, 1946.
WAHL, J., *Les philosophies de l'existence*, París, 1959.

Capítulo XVIII

1. *Camus*

Textos

Oeuvres complètes, 6 vols., París, 1962.
L'étranger, París, 1942. Trad. inglesa de S. Gilbert, como *The Stranger*, Nueva York, 1946; como *The Outsider*, Londres, 1946.
Le mythe de Sisyphe, París, 1942. Trad. inglesa de J. O'Brien como *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, Nueva York y Londres, 1955.
Lettres à un ami allemand, París, 1945. Trad. inglesa J. O'Brien en *Resistance, Rebellion and Death*, Nueva York y Londres, 1961.
La peste, París, 1947. Trad. inglesa de S. Gilbert como *The Plague*, Londres, 1948.
Actuelles, 3 vols., París, 1950-1958.
L'homme révolté, París, 1951. Trad. inglesa de A. Bower como *The Rebel*, Londres, 1953. (Ed. revisada, Nueva York, 1956.)
La chute, París, 1956. Trad. inglesa de J. O'Brien como *The Fall*, Londres y Nueva York, 1957.
L'exil et le royaume, París, 1957. Trad. inglesa de J. O'Brien como *Exile and the Kingdom*, Londres y Nueva York, 1957.
Réflexions sur la peine capitale, París, 1960.
Carnets, París, 1962.
R. Ruillot ha editado las obras de Camus en 2 vols.: *Théâtre, récits, nouvelles* (París, 1962) y *Essais* (París, 1965).
The Collected Fiction of Albert Camus (Londres, 1960) contiene *The Outsider* (*L'étranger*), *The Plague, The Fall* y *Exile and the Kingdom.*
Caligula and Three Other Plays (Nueva York, 1958) contiene traducciones de las piezas teatrales de Camus al inglés hechas por S. Gilbert.

[De la mayoría de obras de Camus existe traducción castellana en Editorial Losada, Buenos Aires.]

Estudios

BONNIER, H., *Albert Camus ou la force d'être*, Lyon, 1959.
BRÉE, G., *Camus*, New Brunswick, 1961.
— (ed.), *Camus: A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1962.
BRISVILLE, J. C., *Camus*, París, 1959.
CRUICKSHANK, J., *Albert Camus and the Literature of Revolt*, Londres, 1959.
DURAND, A., *Le cas Albert Camus*, París, 1961.
GÉLINAS, G. P., *La liberté dans la pensée de Camus*, Friburgo, 1965.
GINESTIER, P., *Pour connaître la pensée de Camus*, París, 1964.

HANNA, T., *The Thought and Art of Albert Camus*, Chicago, 1958.
HOURDIN, G., *Camus le juste*, París, 1963.
LEBESQUE, M., *Camus par lui-même*, París, 1963.
MAJAULT, J., *Camus*, París, 1965.
NICOLAS, A., *Une philosophie de l'existence; Albert Camus*, París, 1964.
ONIMUS, J., *Camus*, París, 1965. Trad. inglesa de E. Parker, como *Albert Camus and Christianity*, Dublín y Londres, 1970.
PAPAMALAMIS, D., *Albert Camus et la pensée grecque*, Nancy, 1965.
PARKER, E., *Albert Camus: The Artist in the Arena*, Madison, Wisc., 1965.
PASSERI PIGNONI, V., *Albert Camus, uomo in rivolta*, Bolonia, 1965.
QUILLOT, R., *La mer et les prisons*, París, 1956 (ed. revisada, 1970).
RIGOBELLO, A., *Albert Camus*, Nápoles, 1963.
ROEMING, R. F., *Camus: A Bibliography*, Madison, Wisc., 1968. (Elenco bibliográfico completo de y sobre Camus.)
SAROCCHI, J., *Camus*, París, 1968.
SCHAUB, K., *Albert Camus und der Tod*, Zürich, 1968.
SIMON, P. H., *Présence de Camus*, París, 1962.
STUBY, G., *Recht und Solidarität im Denken von Albert Camus*, Francfort, 1965.
THODY, P., *Albert Camus: A Study of His Works*, Londres, 1957.
—, *Albert Camus, 1913-1960*, Londres y Nueva York, 1961.
VAN-HUY, N. P., *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, Neuchâtel, 1964.

En 1960 se dedicaron números especiales de *La table ronde* (febrero), de *La nouvelle revue française* (marzo) y de *Yale French Studies* (primavera) a Camus.

2. *Merleau-Ponty*

Textos

La structure du comportement, París, 1942 (2.ª ed., 1949). Trad. inglesa de A. L. Fisher como *The Structure of Behaviour*, Boston, 1963; Londres, 1965.
Phénoménologie de la perception, París, 1945. Trad. inglesa de C. Smith, como *Phenomenology of Perception*, Londres y Nueva York, 1962.
Humanisme et terreur, París, 1947. Trad. inglesa parcial de N. Metzel y J. Flodstrom en *The Primacy of Perception and Other Essays*, ed. por J. M. Edie, Evanston, Illinois, 1964.
Sens et non-sens, París, 1948. Trad. inglesa de H. L. y P. A. Dreyfus como *Sense and Nonsense*, Evanston, Illinois, 1964.
Les relations avec autrui chez l'enfant, París, 1951. Trad. inglesa de W. Cobb en *The Primacy of Perception* (cf. supra).
Les sciences de l'homme et la phénoménologie: Introduction, París, 1951. Trad. inglesa de J. Wild en *The Primacy of Perception* (cf. supra).
Éloge de la philosophie, París, 1953. Trad. inglesa de J. M. Edie y J. Wild como *In Praise of Philosophy*, Evanston, Illinois, 1963.
Les aventures de la dialectique, París, 1955. Trad. inglesa parcial de N. Metzel y J. Flodstrom en *The Primacy of Perception* (cf. supra).

Signes, París, 1960. Trad. inglesa de R. C. McCleary, *Signs*, Evanston, Ill., 1964.
L'oeil et l'esprit, París, 1961. Trad. inglesa de C. Dallery en *The Primacy of Perception* (cf. supra).
Le visible et l'invisible suivi de notes de travail, París, 1964. Esta obra, editada por C. Lefort, contiene parte de un libro que Merleau-Ponty estaba escribiendo antes de morir, y algunas notas que había redactado para las partes proyectadas.

Una lista de los escritos de Merleau-Ponty, incluidos los artículos, se hallará en la obra de A. Rabil que citamos más abajo.

Estudios

BARRAL, M. E., *Merleau-Ponty: The Role of the Body-Subject in Interpersonal Relations*, Pittsburgh y Lovaina, 1965.
CENTINEO, E., *Una fenomenologia della storia. L'esistenzialismo di Merleau-Ponty*, Palermo, 1959.
DEROSSI, G., *Maurice Merleau-Ponty*, Turín, 1965.
DE WAEHLENS, A., *Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Lovaina, 1951 (2.ª ed., 1967).
FRESSIN, A., *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, París, 1969.
HALDA, B., *Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté*, París, 1966.
HEIDSIECK, F., *L'ontologie de Merleau-Ponty*, París, 1971.
HYPPOLITE, J., *Sens et existence. La philosophie de Maurice Merleau-Ponty*, Oxford, 1963. (Conferencia Zaharoff.)
KAELIN, E., *An Existentialist Aesthetic: The Theories of Sartre and Merleau-Ponty*, Madison, Wisc., 1962.
KWANT, R. C., *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh y Lovaina, 1963.
—, *From Phenomenology to Metaphysics. An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life*, Pittsburgh y Lovaina, 1966.
LANGAN, T., *Merleau-Ponty's Critique of Reason*, New Haven y Londres, 1966.
MAIER, W., *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*, Tubinga, 1964.
RABIL, A., Jr., *Merleau-Ponty: Existentialist of the Social Wold,* Nueva York y Londres, 1967. (Con bibliografías.)
ROBINET, A., *Merleau-Ponty: Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, París, 1963.
SEMERARI, G., *Da Schelling a Merleau-Ponty. Studi sulla filosofia contemporanea*, Bolonia, 1962.
SPEIGELBERG, H., *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 2 vols., La Haya, 1960. (El cap. 11 del vol. 2 está dedicado a Merleau-Ponty.)
STRASSER, S., *Phenomenology and the Human Sciences*, trad. inglesa de H. J. Koren, Pittsburgh, 1963.
TILLIETTE, X., *Philosophes contemporains* (pp. 49-86), París, 1962.
—, *Le corps et le temps dans la "Phénoménologie de la perception"*, Basilea, 1964.

TOURÓN DEL PIE, E., *El hombre y el mundo en la fenomenología de Merleau-Ponty*, Madrid, 1961.

Véase también *Maurice Merleau-Ponty* (colectánea de artículos de varios autores), París, 1961.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Cuando hay varias referencias, las principales están compuestas en cursiva. La abreviatura n *indica que se hace referencia a la nota. Hay entradas tanto para Marx como para marxismo. Sin embargo, las referencias a teorías, tales como cartesiano/a, generalmente se incluyen en las entradas de los filósofos más relevantes. El índice no incluye las referencias a la bibliografía.*

A

Agustín, San (354-430), 222 n, 233, 238, 289
Alembert, Jean le Rond d' (1717-1783), 37, 69
Alquié, Ferdinand (1906-), 298
Ampère, André-Marie (1775-1836), 45
Anselmo, San (1033-1109), 232
Aquino, Tomás de, *véase* Tomás de Aquino, Santo
Aristóteles, 26, 27 n, 54, 87, 95 n, 98, 124, 160, 161 n, 167, 200, 223-225, 231, 235, 237-238, 251-252, 334
Aron, Raymond, 12
Austin, John Langshaw (1911-1960), 12

B

Bachelard, Gaston (1884-1962), 279-282
Bacon, Francis (1561-1626), 24, 47, 121, 268, 271
Bakunin, Michael (1814-1876), 77, 81
Bataille, George, 370 n
Bautain, Louis Eugène Marie (1796-1867), 35
Bayle, Pierre (1647-1706), 26
Bazard, Saint-Amand (1791-1832), 76
Berdiaef, Nikolai (1874-1948), 11, 158, 299
Bergson, Henri (1859-1941), 11-12, 14-15, 17, 52, 135, 140, 154, 158, 174-178, 179-212, 234, 238-239, 249, 252, 283, 287-289, 307 n, 310, 314, 324
Berkeley, George (1685-1753), 13, 90 n, 158, 290, 328, 333
Bernard, Claude (1813-1878), 113-115, 263
Berthelot, Pierre Eugène (1827-1907), 116
Binet, Alfred (1857-1911), 125
Biran, Maine de, *véase* Maine de Biran

Blondel, Maurice (1861-1949), 52, 158, *220-233*, 234-236, 240-242, 260
Bloy, Léon (1846-1917), 249
Boehme, Jakob (1575-1624), 22
Bonald, Louis Gabriel Ambroise de (1754-1840), *25-28*, 25-34, 215
Bonnet, Charles (1720-1793), 41-47
Bonnetty, Augustin (1798-1879), 35
Bossuet, Jacques Benigne (1627-1704), 140
Boutroux, Émile (1845-1921), 142, 167-173, 221, 237, 263
Bradley, Francis Herbert (1846-1924), 292 n, 316, 320
Breuil, Henri Édouard Prosper (1877-1961), 308
Bridges, John Henry (1832-1906), 109
Brunschvicg, Léon (1869-1944), 14, 154-157, 167, 221, 234, 240, 278, 281
Buber, Martin (1878-1965), 321 n
Buenaventura, San (1217/21-1274), 35, 146 n, 233
Bunsen, Robert Wilhelm (1811-1899), 271 n
Buonaiuti, Ernesto (1881-1946), 240, 242 n
Burke, Edmund (1729-1797), 25

C

Cabanis, Pierre Jean Georges (1757-1808), 38, 41-43, 70, 86, 94
Camus, Albert (1913-1960), 370-375
Chateaubriand, François René de (1768-1848), *29-31*, 215
Chestov, Leo (1866-1938), 371
Comte, Auguste (1798-1857), 12, 37, 58, 69-72, 76, 82, *85-106*, 109-119, 127-128, 145, 150, 242, 263, 270-271, 282
Concilio Vaticano, *véase* Vaticano
Condillac, Étienne Bonnot de (1715-1780), 26, 37-47, 56, 61, 94, 123
Condorcet, Marie Jean Antoine, Marqués de (1743-1794), 37, 72, 85, 99, 126
Congreve, Richard (1818-1899), 100 n, 109 n
Considerant, Victor Prosper (1808-1893), 69
Coreth, Emmerich, 260
Cournot, Antoine Augustin (1801-1877), *138-142*, 144-147, 174, 219, 263
Cousin, Victor (1792-1867), 12, 40, 53, 56-63, 120, 125

D

Dante, 30
Dégerando, Marie-Joseph (1772-1842), 45-46
Delacroix, Henri (1873-1937), 227
Delbos, Victor (1862-1916) 220, 227
Descartes, René (1596-1650), 14, 26, 43, 47, 58, 146, 158, 218, 235, 238-240, 250, 258, 262, 280-284, 289, 296, 327, 352, 377
Destutt de Tracy (1754-1836), 38-39, 41-45, 86
Dewey, John (1859-1952), 13
Diderot, Denis (1713-1784), 26
Dostoievsky, Fiodor Mikhailovich (1821-1881), 346, 370
Driesch, Hans (1867-1941), 249
Dubcek, Alexander, 352 n
Duchesne, Louis (1893-1922), 241
Duhem, Pierre Maurice Marie (1861-1916), *266-270*, 275, 282
Dupanloup, Félix Antoine Philibert (1802-1878), 109
Durkheim, Émile (1858-1917), 15, 125-137, 167, 202, 285-286, 393

E

Edwards, Paul, 370
Einstein, Albert (1879-1955), 157, 275
Enfantin, Barthélemy Prosper (1796-1864), 76
Engels, Friedrich (1820-1895), 76, 82-84, 352-356, 367
Espeusipo, 156

F

Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1651-1715), 51
Fichte, Johann Gottlieb (1752-1814), 61, 157, 226, 260, 297, 315, 331 n
Finance, Jacques Édouard Joseph de (1904-), 261
Forest, Aimé, 257
Foucault, Michel, 389
Fouillée, Alfred (1838-1912), 52, 132 n, 159, *173-175*, 178 n
Fourier, François Marie Charles (1772-1837), *66-69*, 76, 82-84

G

Garrigou-Lagrange, Réginald (1877-1964), 248, 258
Gellner, Ernest, 17
Genet, Jean, 327
Gilson, Étienne (1884-1973), 241 n, 248-250, *253-257*
Gouhier, Henri (1898-), 40
Gratry, Alphonse (1805-1872), 217
Gregorio XVI, Papa, 34
Guéroult, Adolphe, 117 n
Guyau, Augustin, 175
Guyau, Marie Jean (1854-1888), 175-177, 283

H

Hamelin, Octave (1856-1907), 17, *149-154*, 158, 162, 295
Hamilton, Sir William (1788-1856), 219
Hannequin, Arthur (1856-1903), 295
Hartmann, Eduard von (1842-1906), 212 n
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831), 54, 58, 77, 119-122, 124-125, 153, 158, 223 n, 223, 275, 300-301, 309-316, 327, 334, 342 n, 342, 352, 383
Heidegger, Martin (1889-1978), 247, 260, 322, 325, 328, 333, 342 n, 342, 345 n
Heisenberg, Werner (1901-1976), 170
Helvétius, Claude Adrien (1715-1771), 26
Hertz, Heinrich Rudolf (1857-1894), 266
Herzen, Alexander Ivanovich (1812-1870), 77
Hobbes, Thomas (1588-1679), 271, 285
Holbach, Paul Heinrich d' (1723-1789), 88
Hölderlin, Friedrich (1770-1843), 322
Hume, David (1771-1776), 13, 24, 39, 56-58, 86-88, 142, 145 n, 315, 328 n
Husserl, Edmund (1859-1938), 262, 311 n, 315, 327-329, 342
Huxley, Sir Julian (1887-), 306
Huxley, Thomas Henry (1825-1895), 104, 173

J

Jacobi, Friedrich Heinrich (1743-1819), 58

James, William (1842-1910), 144-147, 186 n, 212, 299
Janet, Pierre (1859-1947), 125
Jankélévitch, Vladimir (1903-), 16
Jaspers, Karl (1883-1969), 189, 324-326, 369, 371
Jeanson, F., 373 n
Jefferson, Thomas (1743-1826), 39
Jouffroy, Théodore Simon (1796-1842), 62-66
Jouvenel, Bertrand de (1903-), 12
Jung, Carl Gustav (1875-1961), 391

K

Kafka, Franz (1883-1924), 345
Kant, Immanuel (1724-1804), 14, 46-48, 58, 85, 131-133, 138-140, 144-150, 155-156, 171, 188-189, 200, 202, 218, 223-227, 233, 242, 247, 258-261, 266, 274 n, 276, 328 n, 352
Kierkegaard, Søren Aabye (1813-1855), 189, 300-301, 321, 324
Külpe, Oswald (1862-1915), 247

L

Laberthonnière, Lucien (1860-1932), 221, 230, *234-241*, 240-244
Lachelier, Jules (1832-1918), 13, 133, 159, *162-167*, 171, 174, 200 n, 263
Lacordaire, Henri-Dominique (1802-1861), 36, 215-216
Lafitte, Pierre (1825-1903), 109
Lalande, André (1867-1964), 275-279
Lamennais, Félicité Robert de (1782-1854), *29-35*, 215-216
Laromiguière, Pierre (1756-1837), 58
Lavelle, Louis (1883-1951), 12, 17, 288, *295-299*
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716), 25, 40, 47, 54 n, 140, 148 n, 152-153, 173, 199, 202, 230-234
León XIII, Papa, 245
Le Roy, Edouard (1870-1954), 180, 212, 243, 264, 271, 307 n
Le Senne, René (1882-1954), 15, *288-293*, 294-296
Lévi-Bruhl, Lucien (1857-1939), 135-137, 202, 254, 390
Lévi-Strauss, Claude (1908-), 11, 15, *388-393*
Littré, Émile (1801-1881), 109-114
Locke, John (1632-1704), 13, 39, 47, 56, 145, 285, 352
Loisy, Alfred (1857-1940), 240-243
Lonergan, Bernard (1904-), 260 n
Lossky, Nicolai Onufrievich (1870-1965), 370
Lotz, Johannes Baptist (1903-), 261 n
Luis XIV, rey, 33
Luis-Felipe, rey, 58
Lutero, Martín (1483-1546), 223 n

M

Mach, Ernst (1838-1961), 266
Maine de Biran, François-Pierre (1766-1824), 12, 15, 16, *39-52*, 45, 158-161, 171, 182 n, 185-186, 199, 219, 223-227, 233-234, 237, 240, 289
Maistre, Joseph de (1753-1821), *22-25*, 35-36, 55, 65, 215
Malebranche, Nicolas (1638-1715), 289
Malraux, Georges-André (1901-), 16
Mansel, Henry Longueville (1820-1871), 219
Marc, André (1892-1961), 260-262

Marcel, Gabriel (1889-1973), 16, 290, 299, 303, *314-324*, 325, 369
Maréchal, Joseph (1878-1944), 11, 224 n, 247, *258-261*, 261-262
Marco Aurelio Antonino (121-180), 48
Maritain, Jacques (1882-1973), 212, *248-254*, 262, 299
Maritain, Raissa, 248-250
Marx, Karl (1818-1883), 11, 65, 72-80, 82-84, 304, 323-324, 325-327, 350-368 *passim*, 375, 386-388, 393
Maurras, Charles (1868-1952), 35, 229
Mauss, Marcel (1872-1950), 393
Mercier, Desiré Joseph (1851-1926), 245-248
Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961), 11, 17, *375-389*
Meyerson, Émile (1859-1933), 13, 250, *270-277*, 278
Michotte, Albert-Édouard (1881-1965), 247
Miguel Ángel, 29
Milhaud, Gaston (1858-1918), 269-271
Mill, John Stuart (1806-1873), 103, 109-112, 121-124, 125 n, 187, 207 n
Montalembert, Charles-René de (1810-1870), 33
Montesquieu, Charles de Secondat de (1689-1755), 39, 77, 99, 126
Moore, George Edward (1873-1958), 11, 12
Mounier, Emmanuel (1905-1950), 15, 254, *299-305*

N

Napoleón, 25, 28, 40, 55, 70
Napoleón III, 34, 58, 78, 143
Nédoncelle, Maurice (1905-), 299, 304
Newman, John Henry (1801-1890), 217, 231
Newton, Isaac (1642-1727), 85
Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1844-1900), 11, 175-178, 189, 278, 284, 287, 312, 313, 347, 371-373, 388

O

Ollé-Laprune, Léon (1839-1898), 52, 216-221, 224, 243

P

Pablo, San, 311
Parménides, 274-276, 293, 296, 298, 333
Pascal, Blaise (1623-1662), 154, 162, 167, 217-219, 324
Péguy, Charles Pierre (1873-1914), 212, 299
Peirce, Charles Sanders (1839-1914), 142 n
Pillon, Françoise-Thomas (1830-1914), 144
Pío X, Papa, 229
Pío XI, Papa, 36
Platón, 25, 49-52, 58, 98, 102, 200, 293, 383
Plotino, 200, 312
Poincaré, Jules Henri (1854-1912), *263-267*, 268-270, 282
Poincaré, Raymond (1860-1934), 221, 263 n
Polin, Raymond (1910-), 283-289
Prat, Louis, 144
Proclo, 58
Proudhon, Pierre-Joseph (1809-1865), *76-83*, 84
Proust, Marcel (1871-1922), 179 n
Pucelle, Jean, 294-296

R

Ravaisson-Mollien, Jean Gaspard Félix (1813-1900), 14, 51, 158-162, 166, 172, 183, 200, 263
Reid, Thomas (1710-1796), 55-57
Renan, Joseph Ernest (1823-1892), 115-120
Renouvier, Charles Bernard (1815-1903), 12, 138, 143-150, 150, 153, 174, 234, 263, 283, 299
Ribot, Théodule Armand (1859-1916), 125
Rilke, Rainer Maria (1875-1926), 322
Robespierre, 22
Rosmini-Serbati, Antonio (1797-1855), 158
Rougemont, Denis de, 299, 302
Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778), 25, 40-42, 44, 67
Rousselot, Pierre (1878-1915), 257
Royce, Josiah (1855-1916), 106 n, 316
Royer-Collard, Pierre-Paul (1763-1845), 45, 53, 55-58
Russell, Bertrand Arthur William (1872-1970), 11, 16, 112 n, 266, 301
Ruyer, Raymond (1902-), 293-294
Ryle, Gilbert (1900-), 378, 382

S

Saint-Cyr, Mariscal de, 138
Saint-Martin, Louis Claude de (1743-1803), 22
Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, Conde de (1760-1825), 68-77, 82-86, 94, 110, 126, 144
Sartre, Jean-Paul (1905-), 11, 14-18, 227, 286-290, 296, 325-368, 369-370, 374-375, 376-377, 384, 391-393
Scheler, Max (1874-1928), 284
Schelling, Friedrich Wilhelm (1775-1854), 58, 153, 158-162, 199, 233 n, 226, 315, 387
Schopenhauer, Arthur (1788-1860), 212
Sertillanges, Antonin-Dalmace (1863-1948), 247-249
Sócrates, 315
Sorel, Georges (1847-1922), 212
Spencer, Herbert (1820-1903), 91 n, 111, 122, 126 n, 127-129, 173, 181, 200, 219, 242, 276-278
Spinoza, Baruch (1632-1677), *119-124*, 154, 183, 200, 223, 231, 234, 237, *298-301*, 328 n, 332
Stalin, José, 352, 374, 387
Stewart, Dugald (1753-1828), 63

T

Taine, Hippolyte-Adolphe (1828-1893), *119-126*, 174, 263
Teilhard de Chardin, Pierre (1881-1955), 12, 181, 212, *306-314*, *322-324*, 345
Thierry, Augustin, 69
Tomás de Aquino, Santo (1225-1274), 35, 89, 158, 224, 230, 237-241, 245-262 *passim*
Troubetzkoy, Nikolai (1890-1938), 390
Turgot, Anne Robert Jacques (1727-1781), 37, 72, 85
Tyrrell, George (1861-1909), 240, 243 n

U

Underhill, Evelyn (1875-1941), 202

V

Vacherot, Étienne (1809-1897), 117
Valensin, Auguste (1879-1953), 221
Vaticano I, Concilio, 25, 35
Vaticano II, Concilio, 237, 247
Vaux, Clotilde de, 87
Viena, Círculo de, 251
Voltaire, François Marie Arouet de (1694-1778), 26
Volney, Constantin François de Chasseboeuf, Conde de (1757-1820), 38

W

Weil, Simone (1909-1943), 12
Whitehead, Alfred North (1861-1947), 314
Windelband, Wilhelm (1848-1915), 14
Wolff, Christian (1679-1754), 256
Wundt, Wilhelm (1832-1920), 247
Wust, Peter (1884-1940), 320 n

ÍNDICE DE MATERIAS

Cuando hay varias referencias, las principales están compuestas en cursiva. La abreviatura n *indica que se hace referencia a la nota. Hay entradas tanto para Marx como para marxismo. Sin embargo, las referencias a teorías, tales como cartesiano/a, generalmente se incluyen en las entradas de los filósofos más relevantes. El índice no incluye las referencias a la bibliografía.*

A

Absoluto, el, 45-50, 116-119, 147-148, 152-153, 167, 222, 227, 259, 292-296, 335-338, 386
abstracción, 25, 45, 96, *120-124*, 186, 251, 294
absurdo, 279, *370-374*
acción, filosofía de la, *225-233*, 286
acción voluntaria, 39, 43, *y véase* esfuerzo (voluntario), libertad, voluntad
Action française, 35, 229
actividad
virtuosa, 160
voluntaria, 15, 39, 60, 160-161, 228
Acto puro, 296-298
Aeterni Patris (encíclica), 245, 248-249
agnosticismo, 40, 61, 259, 301
alienación, 68-69, 350, 354-357, 361-366
análisis
conceptual, 119-120, 180
filosófico, 42 n
lingüístico, 366, 382
lógico, 182
matemático, 42 n, 251
reductivo, 39, 42, 56, 122 161, 181-182, 262, 315, 319, 392
véase también juicio de valor
anarquismo, 76-82, 304
angustia, 227, 340-341
antinomias, 145, 258
antropología, 15-16, 42 n, 81, 135, 247, 356, 364, 368, *388-393*
apercepción, 43, 46, 64
apologética, 29 y ss., 51, *215-244*, *306 ss*
arquetipos, 391
arte, *véase* estética
asentimiento, 217, 232
asociacionista (psicología), 175, 187-188
ateísmo, 24, 30-36, 59-61, 93, 100, 116, 215-216, 253 n, 325, 344-349, 372-373, 376

axiología, *véase* valores
azar, 141-143

B

behaviorismo, 342 n, 377-378
biosfera, 310

C

cambio, 182-183
capitalismo, 70, 303, 387-388, *y véase* sociedad industrial
caracterología, 300
casualidad, *véase* azar
categorías, 129, 146, 151, 155-156, 161, 281, 300, 390-391
causalidad, 56, 124, 135, 163, 172-173
  final, 164-167, 193, 209-210
  principio de, 60, 121, 128, 164, 169, 272-276
  secundaria, 232
causas últimas, 56, 93, 111, 123-125, 300-301
certeza, 30, 218-220
ciencia, filosofía de la, 13, 14, 171-172, 263
  presupuestos de la, 272-273
  y véase falsación, ley, verificación
ciencias
  de la sociedad humana, 70 *y véase* sociología
  unificación de las, 70, 88, 92-98, 112, 118, 367
clase(s)
  antagonismo o lucha de, 72-77, 82, 353, 359-360
  como serie, 361
  en sí y para sí, 361-364, 366-367
cogito, ergo sum, 47, 146, 295-296, 328, 343
colectivismo, 63, 303-304, 317-318 *y véase también* totalitarismo
compromiso, 15, 17, 304, 351, 375
comunismo, 77-82, 83-84, 149-150, 246, 351, 354, 363-364, 367-368, 372-376, 386-388, *y véase* Engels, Marx, marxismo, Stalin
comprobación empírica, *véase* falsación, verificación
conciencia, 150-152, 155-159, 172-173, 176, 187, 189-191, 198-199, 207-208, 235, 242, 304, 308-311
  axiológica, 285
  colectiva, 129-132, 134, 152-154, 285
  constitutiva del yo, 295-297
  corriente de la, 185-186, 201-202, 211-212
  datos de la, 47-49, 61, 64, 147, 165-167, 201-202, 284-287
  del Otro, 174, 341-345, 376-381, 384, 386-387
  emotiva, 229-230
  fenomenología de la, 17, 38, 42-52
  imaginativa, 328-330
  ingenua y científica, 279-280
  interpersonal, 175; *y véase* conciencia del Otro
  moral, 29-30, 116, 131, 148, 176, 202, 228
  del Nosotros, 344-345, 358
  pre-reflexiva y reflexiva, 328-332, 335-337
  religiosa, 201-202
  suprapersonal, 309-311, 344-345
  y véase Ser (para sí), libertad, niveles infraconsciente y preconsciente
conocer, modos de, 250 y ss.
conocimiento
  del mundo externo, *véase* mundo externo
  del Otro, *véase* conciencia del Otro

poético, 253
por connaturalidad, 253
véase también problema crítico
consenso común, 30-32
consentimiento, *véase* ser, consentimiento al
constitución inglesa, 23
contrato social, 23-25, 27, 40-42
convencionalismo, 263-268, 269, 281
cosa(s) en sí, 44, 111, 145, 148 n, 152
cósmico, pensamiento, 230
cosmogénesis, 307, 311-313
creencia(s) natural(es), 56-58
cristianismo, 23-24, 29-30, 51, 62, 73-74, 208, 211 n, 215-244 *passim*, 238, 242-244, 300-306 *passim*, 373-375
Cristo cósmico, 306-307, 310-315, 323
crítica del conocimiento, *cf.* problema crítico
cuerpo-sujeto, 378-384, 386

D

dato(s) de los sentidos, 88, 272
deber, *cf.* derecho(s) y deber(es)
deísmo, 30-32, 215
democracia, 24, 32, 71, 102, 236, 304, 373-374
derecho(s) y deber(es), 48-49, 103-104, 132-134, 147-148
natural, 94
determinismo, 114, 128, 148-150, 158-159, 169-170, 174-175, 187, 209-210, 226, 329-331, 338, 340-342, 386, *y cf.* libertad, libertad de indiferencia
diacrónico, efecto, 356-357
dialéctico, materialismo, *cf.* marxismo
dinámica social, 97-98
Dios, 40-41, 157, 167, 177, 215-217, 239-240, 257, 288-289, 295, 311, 318, 338, 340-343, 372-375, 386-387; Biran, 40, 47-51; Cousin, 61; Fourier, 67-68; Saint Simon, 75-76; Comte, 88-91, 92-93, 104-106; Renan, 115-120; Hamelin, 153; Ravaisson, 161-162; Bergson, 199-200, 205-208, 209; Blondel, 224-225, 227-233; Laberthonnière, 236-240; Le Senne, 289-293; Lavelle, 296-298; Sartre, 345-348
como expresión del ideal colectivo,. 132-133
como fuente del poder, 28
como Presencia Absoluta, 321
como Tú Absoluto, 323
como valor absoluto, 291-293
conocimiento implícito de, 253
existencia de Dios, 27, 31-36, 215, 227-228, 233, 239, 242-243, 259
personal, 149-150, 294
y el origen del lenguaje, 27, 31
y la historia, 22
y cf. Absoluto, panenteísmo, panteísmo, politeísmo
disponibilidad, 321
dualismo, 168, 187 y ss., 212, 311, 318-320
duración pura, 15, 175, 181-249, 185-188, 190-193, 196, 199-201, 289

E

eclecticismo, 12, *55-64*, 65, 125, 158, 245, 258
economía, 39, 77-78, 90, 138
Edad Media, 59, 72-76, 90-91, 100, 102-105, 112-113, 223, 238, 255-256
educación

filosofía de la, 12, 236-237
pública, 21, 37, 65, 73 n, 138, 144, 149, 162-163, 236, 245-246, 316
ego, *véase* yo
élan vital, *cf.* impulso
emanación, 312
empirismo, 14, 25-26, 39, 88, 120-126, 246, 282, 289, 315, 328
enciclopedistas, 29, 69 *y véase* Alembert, Diderot
entropía, 276-277
epifenomenismo, 173, 189-190, 193, 201, 210, 309
escasez, 264, 359-361, 364, 367-368
escolasticismo, 35, 122, 224-225, 231, *y véase* tomismo
escepticismo, 30, 63, 88, 270, 315
esfuerzo
muscular, 43
voluntario, 43-47, 60, 160, 173
espacio, 160, 181, 185-188, 193, 196, 273, 278, 380
esperanza, 322
espíritu (*esprit, mind, spirit*), *cf.* espiritualismo, idealismo, neocriticismo, personalismo
espiritualismo, movimiento espiritualista, 13-15, 39, 51-54, 59, 149, 158-160, 264, 295
Estado
eliminación del, 76, 79-80, 84
existe para el hombre, 254
no es una persona, 148
órgano de los intereses de clase, 362-365
y cf. colectivismo, democracia, sociedad política, socialismo, totalitarismo
estática social, 98
esteta, 416
estética, 12, 29, 62, 120-121, 175, 256-257, 291-292, 386, *y cf.* imaginación, y conocimiento poético
estoicismo, 48-52
estructuralismo, 15-16, 388-393
ética, 16, 30; Jouffroy, 64; Saint-Simon, 74; Comte, 95; Littré, 112; Renouvier, 147-150; Brunschvicg, 155; Guyau, 175; Bergson, 201-206; Ollé-Laprune, 216; Blondel, 225-229; Maritain, 252, 261, 277-278, 283-305 *passim*; Sartre, 345-349; Camus, 374-375
y cf. moral, filosofía moral, juicio de valor, valores
etnografía, 388
etnología, 389
evaluación, *véase* juicio de valor
evolución, 27, 127-128, 142-144, 152, 171-173, 176-177, 185, 191 y ss., 242-243, 276-277, 306-314 *passim*
existencia
auténtica e inauténtica, 189, 292
y esencia, 255-256
precediendo a la esencia, 338
epokhé de la, 329
existencialismo, 15-16, 180, 189, 239, 255-256, 277-280, 289, 295, 299, *314-367*, 317-374, 375-377, 388, 393
experimento crucial, 268-269
explotación, 79-83, 235, 358-362, 373-374, 375
exterioridad, externalidad, 328-329, *y cf.* mundo externo

F

falange (falansterio), 68, 81
falsación, 71, 100-101, 141, 264-265, 268-269, 279-280

fascismo, 236, 373-374
fatalismo, 114
fenómeno social, 94, 97-106, 126-135, 388-393
fenomenismo, 161
fenomenología, 17, 38, 43, 53, 180, 278, 283-285, 304-305, 310, 315, 328, 343, 376, 379, 386-388
fetichismo, 89-91
fidelidad, 302, 321-322
filosofía
  cristiana: Blondel, 221 y ss.; Laberthonnière, 237-240; Gilson, 255-256
  francesa, observaciones generales sobre la, 14-18
  naturaleza de la: de Bonald, 26; Cournot, 139-140; Brunschvicg, 154 y s.; Bergson, 180-185; Laberthonnière, 235-237; Le Senne, 289; Marcel, 369-370; Sartre, 352-354, 367-369; Merleau-Ponty, 386-387
  de la esencia, 223 n, 255-256
  de la existencia, 223 n, 255-256
  social, 27-28, *65-84*, 254-256, 301-304, 350-368
  y cf. acción, naturaleza, rebeldía, vida, filosofía de la
fisiología social, 70, 83, 94
fuerzas vitales, 115, 142 *y cf.* impulso vital

G

galicanismo, 32, 65
Gestalt, psicología de la, 378
gramática, 39
grupo, 356-357, 362-364, 366-367

H

hábito, 15, 38-39, 160-162, 171-172, 183, 189-191, 199-200, 204-205, 381, 385
hedonismo, 176
historia, proceso de la, 12-13, 15, 22-24, 29, 37, 70, 83-84, 92, 102-103, 109, 127-128, 148-149, 324, 350-351, 353 ss, 364-367, 372, 386-388
hombre
  bondad natural del, 40
  ciencia del, 41-42, 70-72, 73 n, 85-86, 96, 111
  disolución del, 392
  perfectibilidad del, 37
  y cf. libertad, persona, personalismo, psicología
hominización, 311
homo faber, 197
humanismo, 87 n, 304, 347, 386-388

I

idealismo, 13-14, 15, 17, 56, 59, 162, 168, 172-173, 191-192, 278, 281, 288-289, 300-302, 316, 331-332, 377-378; Hamelin, 149-154; Brunschvicg, 155-157
  absoluto, 290
  metafísico alemán, 61 n, 116, 120, 125-126, 148-150, 223-224, 226-227, 297, 310-311, 316
  moral, 178, 372-373
  objetivo, 166-167
  subjetivo, 155, 166-167, 223-225
ideas
  innatas, 26-27, 41, 45-46
  origen de las, 38-39
idées-forces, 173-176
identidad

personal, 43, *y cf.* individuo, persona, yo
principio de, 274-278
ideólogos, 37-39, 44-45, 65
ideología, objetiva y subjetiva, 43
Iglesia y Estado, separación de, 32-33
Ilustración francesa, 21-25, 28, 34-37, 49-50, 70, 83, 91, 215, 283-284
imaginación, 25
poética, 280-281
impulso vital, 161, 185, 119, 199, 231
inconsciente, infraconsciente, 176, 190-191, 389 *y cf.* nivel preconsciente
indeterminación, 142, 170-171, 189-190
indiferencia, 30-35
individuación, principio de, 231, 239-240, 251-252
individuo (y persona), 253-254, 302
inmanencia
doctrina de, 224-225, 243
método de, 224, 227, 243
inmanentismo, 229, 239-240, 242
inmortalidad, 29, 40, 64, 105-106, 193, 207-210, 218-219, 319-322
Inquisición, 387-388
instinto, 41, 195-198, 204-205, 210
inteligencia, 183-186, 194 ss, 207-212, 242-243
intersubjetividad, 293-295, 321, 344-345, 385-386, *y cf.* conciencia del Otro
intuición, 45-46, 56-58, 161-162, 181-185, 190-200, 210-211, 243, 290-291
involución, 276-278
irracional, 29, 280, 282, 302

J

juicio, 39, 156-157, 217-218, 259, 261 n
existencial, 42, 56-57
de valor, 71, 92, 170-172, 283-285, 288-290, 292-293, 322, 348-349
juramento, 362

L

Lamentabili, 240-241, 242 n
lenguaje, 186, 390
y pensamiento, 26-27, 481-483
como hecho primitivo, 26-27, 34, 378-379
influjo mágico del, 14, 123
emotivo, 17
ordinario, 13, 378-379, 382-383, *y cf.* análisis lingüístico, y lingüística estructural
ley
en tanto que contingente, 170 ss
como coordinadora de los fenómenos, 88, 95, 96-102, 116-117, 123-124, 141, 145, 165, 169-171, 237, 266-268, 271-281, 384
como descripción, 88-89, 100-101, 169, 202-203
como explicación, 273-275
como ficción, 126-127
como predicción, 88-89, 95, 100-101, 170, 265, 268-269, 271-272
natural, 63
de los tres estadios, 87-93, 101-103, 114-115, 127
serial, 77
social, 100-102
liberalismo, 32
libertad
de conciencia, 33
de indiferencia, 188
política, 59-60, 80-98, 131-132, 149-150, 206, 303-304, 353, 367-369, 372-375, 387

psicológica, 14-17, 23, 34, 42-43, 48, 127-128
lingüística estructural, 389-390
lógica, 39, 112-113, 266, 272-273

M

mal, problema del, 248-249
mala fe, 332, 340-341
marxismo, 12, 15, 17, 65-66, 81, 102 n, 246, 300, 304, 323-324, 325-327, 350-369 *passim*, 375, 386-388, 393
masoquismo, 344
materialismo, 26, 55, 59, 111, 159, 164, 173 n, 189-190, 235, 281, 298, 301, 328, 350, 376-393
trascendental, 392
matemáticas, 91, 94-97, 112-113, 138-142, 156, 170, 218-219, 222 n, 226, 250, 263, 266, 270, 276, 280
mecanicismo, 142-143, 160, 165-168, 173, 193, 293, 309, 355, 379
mecanismo lógico, 218-219
memoria, 39, 189-193, 272
metafísica, 12, 14-15, 17, 35 n, 44, 45-46, 47-49, 61, 71, 85-91, 109-112, 114, 118-119 y ss., 144-146, 154-157, 165-167, 170-172, 182-185, 199, 216, 227, 233, 237-240, 246-248, 251-253, 258-262, 266-273, 282, 283-284, 293-298, 304, 313, 319-323, 337, 371, 386-387
y cf. ontología
metafísico, estadio, 71, 77, 85-91, 103-106
método, 50, 85-87, 95-96, 111-114, 123, 126, 128, 268, 354 y ss.
trascendental, 261
y cf. falsación, verificación
mirada, la, 343-346, 363-365
misticismo, 48-51, 59, 172, 180, 182 n, 201, 205-206, 206-210
mito, mitificación, 207
mitología, 391
Mitsein, 345, *y cf.* conciencia del otro
modernismo, 219-220, 229, ***240-243***
moral, filosofía, *cf.* ética
moral abierta, 205-206, 287, 324; moral cerrada, 135, 205-206, 287, 324
moralidad
como fenómeno social: Durkheim, 128-134; Lévy-Bruhl, 135-137
motilidad, 42
muerte, pena de, 374 n
mujer, emancipación de la, 67
mundo externo, conocimiento del, 39, 56, 88, 249-250, 328-329

N

nada, 334-336
nadización, *cf.* nihilización
naturaleza, filosofía de la, 250-251, 275-278, 310
nazismo, 373-374
negación, 334-337, 340, 346, 354, 357-365
neocriticismo, 12, 138-157, 162-163
neokantismo, 284 n
neonaturalismo, 136, 393
neoplatonismo, 22, 129
niveles preconsciente e infraconsciente, 190-191, 378-380, 389
nihilismo, 372-373
nihilización, 334-337
nominalismo, 254
noosfera, 310, 312
normas éticas, 205, 287-288, 294, 347-348

O

obligación moral, 47; Biran, 48-50, Durkheim, 130-138, Renouvier, 147-

150; Guyau, 176; Bergson, 202-203; Ollé-Laprune, 218-219; Blondel, 225-226; Laberthonnière, 237; Le Senne, 290, *y cf.* ética, moralidad, valores
ontología, 61, 64, 270, 282, 283-285, 337, *y cf.* metafísica
opción, 228, 233, 322
optimismo, 304, 311-312, 324 n
organismo social, *cf.* sociedad política

P

palabra hablante y palabra hablada, 382-384
panenteísmo, 298
panteísmo, 61, 75, 92, 113 n, 167, 223 n, 297-298
Papa, 25, 33, *y cf.* ultramontanismo
parapsicología, 321 n
participación, 135, 157, 231, 277-278, 293, 295-298
Pascendi, 229, 240-241, 242 n
pena de muerte, 374 n
pensamiento cósmico, 230
percepción, 165, 182, 189
  como actividad del cuerpo-sujeto, 378-381, 385
  implicando juicio de existencia, 56
  orientada a la acción, 190-193
  en tanto que pone el objeto como trascendente, 328-329
perfectibilidad, *cf.* hombre, perfectibilidad del
personalidad, 43, 50, 147, 149, 150, 253-254
personalismo, 15, 145, 149, 239, 254, *298-305*
personas, mundo de, 235
pesimismo, 301, 305, 323-324
politeísmo, 32 n, 89
positivismo, 16, 66, 74, 85-106, 109, 137 *passim*, 144-145, 148, 159, 174, 178, 238, 246, 268-272, 281, 288, 301, 354
  lógico, 85 n, 100
potencia y acto, 334
práctico-inerte, 338, 360, 363-365
practognosis, 383
pragmatismo, 30-31, 63, 216, 220, 239-243, 251
praxis, 314-315
preconsciente, *cf.* niveles
predicción, *cf.* ley como predicción
prelógica, mentalidad, 136, 390
presupuestos de la ciencia, *cf.* ciencia
probabilidad, 141-142, 156, 218
problema
  crítico, 249-250, 254-255
  y misterio, 314-319, 323
producción, modo de, 360
progreso, la idea de, 29, 81, 98-99, 113, 269, 276-277, 323-324
propiedad, la — es un robo, 77, 79
proposiciones
  evidentemente verdaderas, 30, 64, 163, 168, 184
  sintéticas *a priori*, 170 n, 266
pseudoproblemas, 184
psicología, 15, 38-43, 49, 53, 61, 64, 94, 111, 122-126, 158, 165, 169-170, 236
  experimental, 125, 247, 258
  introspectiva, 94
  reflexiva, 44, 51, 71, 182 n, 182-187, 259-263, *y cf.* yo
punto Omega, 310-311, 323

R

racionalismo, 24, 28, 35, 215, 219, 223, 275, 280, 282, 289, 300, 373-374

analítico y dialéctico, 354-355, 366, 392
razón daléctica, 353-355
realismo, 246-248, 254-256, 281, 289, 331, 380-381
espiritualista, 112-113
rebeldía, rebelión, filosofía de la, 372-375
reflexión primaria y secundara, 319-324
Reforma, 30
religión, 22-36, 58-64, 73 n, 78, 93, 223 n, 223-225, 306-324 *passim*, 371, 386-387; Renan, 117; Durkheim, 129, 134-135; Brunschvicg, 157-158; Lachelier, 167; Boutroux, 170-171; Guyau, 177-178; Bergson, 202-203, 205-210; Ollé-Laprune, 217-223
y ciencia, 170-173, 313-316
como base de la sociedad, 25, 30
dinámica, 207-211
de la Humanidad, 87-88, 103-106, 110, 112-113
estática, 136, 207
y cf. apologética, ateísmo, cristianismo, deísmo, Dios, misticismo, panteísmo, panenteísmo, revelación (primitiva)
repetición, 303
revelación primitiva, 25, 27, 34, 216
revolución
inglesa, 59
francesa, 15, 16, 21-36 *passim*, 37, 54-55, 59-60, 65-66, 68-70, 80, 103
romanticismo, 215

S

sadismo, 343
selección natural, 193
sensación, 25, 38-44, 57-59, 123, 163-165, 191 n, 265-267, 269-270
posible, 122-123, 201-202, 272
sensibilidad, 59-61
sensismo, 25, 55-62, 265
sensualismo, 59
sentido
común, 56
íntimo, 43-46
ser, 17, 165, 222, 228, 232, 236, 252, 257, 262, 295 ss, 320-321, 386
consentimiento al, 257
contingencia del, 334-335
fenomenal y transfenomenal, 332-333
para-sí, 334-337, 359, 363, 377, 393
soberanía, 25, 27-28, 32
sobrenatural
y natural, 222, 229, 238-239, 311
determinado e indeterminado, 227-228
social, *cf.* contrato
filosofía, *cf.* filosofía
socialismo, 15, 63, 65-84 *passim*, 304, 372-374
científico, 77-78
y cf. marxismo
sociedad
industrial, 69, 74, 79-82, 90-91, 93, 99-102, 115
política, 23, 25-28, 55, 58-59, 65-84, 148, 276-278, 304-305, 350-351, 362
política abierta, 206
política cerrada, 206, 304-305
solipsismo, 152-154, 224-225, 342 n, 343, 384
subsistencia (de los valores), 284, *y cf.* valores, 288, 292-295
suicidio, 371-372

T

tautologías, 105, 168-169
teológico, estadio, 71, 73-77, 85-90, 106
tiempo, 161, 178 n, 181, 185-186, 196, 275, 278, 339-340, *y cf.* duración
tomismo, 224 n, 234, 237, 241 n, 245-262, 299
trascendental, 259-262
totalitarismo, 236, 254, 277-278, 304-305
totalización, 354-359, 361-366, 367-369
totemismo, 391
tradicionalismo, 21-36, 45-57, 61, 65, 76, 83-84, 105, 215

U

ultramontanismo, 25, 33-34, 55, 65
unificación, 157, 206, 236, 277-278, 281, 304, *y cf.* ciencias, unificación de las
utilitarismo, 132-133, 177
utopismo, 66, 76, 80-82, 98

V

valor absoluto, 294-295
valores, 15, 48-49, 75-76, 94-95, 178, 277-278, 283-305 *passim*, 346-349, 371-376
correlativos, 295
verificación, 70-71, 88, 95, 106-112, 114-115, 119-121, 184, 264-265, 279, 354
vida, filosofía de la, 176-178, 189, 212, 237-241
violencia, 359 n, 374 n
virtud y vicio, 40-42, 48
voluntad, 38, 43, 60, 159
real, 362
de creer, 146-148, 215-220
de vivir, 176-177, 235
volente y querida, 225, 231 n
y cf. determinismo, esfuerzo voluntario, libertad, libertad de indiferencia, yo (como causa activa)

Y

yo, 50, 123, 289, 295-297, 318-321, 326
y no-yo, 60
como causa activa, 42-48, 56-58, 61, 64, 286
como sujeto, 42, 45, 49, 225-226, 335-337, 377-378, 381
como sustancia, 42-50, 64
superficial y profundo, 188
yo-tú, 304-305, 321-322
y cf. conciencia, libertad, voluntad

Impreso en el mes de abril de 1996
en Talleres Gráficos HUROPE, S. L.
Recaredo, 2
08005 Barcelona